Anthony Pagden

AVRUPA FİKRİ



İngilizce'den Çevirenler: Rahmi Öğdül, Mesut Varlık

AYRINTI

AVRUPA FİKRİ • Anthony Pagden

ANTHONY PAGDEN: John Hopkins Üniversitesi'nde Harry C. Black Tarih Profesörü'dür. Yakın zamana kadar Cambridge Üniversitesi'nde Modern Entelektüel Tarih dersleri verdi. Avrupa Üniversitesi Enstitüsü'nde (Floransa), Harvard Üniversitesi'nde, Princeton Yüksek Çalışmalar Enstitüsü UNED'te (Madrid) ve Aarhus Avrupa Kültürel İncelemeler Merkezi'nde (Danimarka) çeşitli görevler aldı. *Times Literary Supplement*, *The London Review of Books*, *The New Republic*, *The Los Angeles Times*, *The New York Times*, *Il Sole 24 Ore* (Milan), *El Mundo* (İspanya), *El Pais*, (İspanya) ve *La Nueva Provincia* (Arjantin) dergilerinde sürekli yazılar yayımlamaktadır. Kitaplarından bazıları şunlardır: *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France* (1995); *La Ilustración y sus enemigos: dos ensayos sobre los origenes de la modernidad* (2001); *Law, Colonization, Legitimation and the European Background* in *The Cambridge History of American Law* (Cambridge University Press, 2008) ve *Worlds at War. The 2,500 year Struggle between East and West* (Random House, 2008).

Ayrıntı: 550
"Ağır" Kitaplar Dizisi: 25

Avrupa Fikri
Anthony Pagden

İngilizce'den Çeviren
Rahmi Öğdül & Mesut Varlık

Yayına Hazırlayan
Mesut Varlık

Düzelti
Mehmet Celep

© Woodrow Wilson Center 2002

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan

Baskı ve Cilt
Mart Matbaacılık Sanatları (0 212) 321 23 00 (Pbx)
Merkez Mah. Burcu Sok. 6/1 Kâğıthane-İstanbul

Birinci Basım *2010*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-563-0
SERTİFİKA NO.: 16061

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Eminönü - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 - 01 - 05 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

AVRUPA FİKRİ

Anthony Pagden

AYRINTI

"AĞIR" KİTAPLAR DİZİSİ

KİTLE VE İKTİDAR
Elias Canetti

İNSANLIĞIN MAHREM TARİHİ
Theodore Zeldin

RUJ LEKESİ
Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi
Greil Marcus

BİZİ 'BİZ' YAPAN HİKÂYELER
Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme
William Lowell Randall

MARKSİZM, AHLÂK VE TOPLUMSAL ADALET
R. G. Peffer

İMPARATORLUK
Michael Hardt & Antonio Negri

DİSİPLİN
Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi
Ulrich Bröckling

HEP YUVAYA DÖNMEK
Ursula K. LeGuin

AHLÂKİ PROTESTO SANATI
Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık
James M. Jasper

KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ
Richard Sennett

CAZ KİTABI
Ragtime'dan Fusion ve Sonrasına
Joachim-Ernst Berendt

KURTLARLA KOŞAN KADINLAR
Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler
Clarissa Pinkola Estés

CİNSELLİĞİN TARİHİ
Michel Foucault

SEKS İSYANLARI
Toplumsal Cinsiyet, Başkaldırı ve Rock'n'roll
Simon Reynolds & Joy Press

SÜRÜDEN DEVLETE
Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Deneme
Eugène Enriquez

ÇOKLUK
İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi
Michael Hardt & Antonio Negri

BİR AHLÂK KURAMI
Genel Etik & Bir Ahlâk Felsefesi & Bir Kişilik Etiği
Agnes Heller

MUTFAK SAVAŞI
Damak Zevkinin Jeopolitiği
Christian Boudan

İKTİSADİ ADALET VE DEMOKRASİ
Rekabetten İşbirliğine
Robin Hahnel

TARİH BOYUNCA KENT
Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği
Lewis Mumford

AÇIKLAMALI DÜZÜLKE
Çok Boyutlu Bir Macera
Edwin A. Abbott

METİN ÇÖZÜMLEMELERİ
Yasemin G. İnceoğlu - Nebahat A. Çomak

Dişillik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında
KADIN VE BEDENİ
Yasemin İnceoğlu - Altan Kar

Avrupa vatandaşı Félix ve Sebastian'a
Anthony Pagden

İçindekiler

Teşekkür 11
Giriş / ANTHONY PAGDEN 13
1. Avrupa: Bir Kıtayı Kavramsallaştırma/
ANTHONY PAGDEN 47
2. Kendi Tarihleri İçinde Bazı Avrupalar/J. G. A. POCOCK 70
3. Ortaçağda "Avrupa" / WILLIAM CHESTER JORDAN 89
4. Cumhuriyetçi Ayna:Hollandalı Avrupa Fikri/
HANS W. BLOM 109
5. Napolyon İmparatorluğu ve Ulusların Avrupa'sı/
BIANCAMARIA FONTANA 136
6. *Homo Politicus* ve *Homo Oeconomicus*: Max Weber'e Göre
Avrupa Yurttaşı/WILFRIED NIPPEL 150

7. Avrupa Benliği: Bir Tavrı Yeniden Düşünmek/
MICHAEL HERZFELD 161
8. Avrupa Ulusalcılığı ve Avrupa Birliği/
ARIANE CHEBEL D'APPOLLONIA 195
9. Kimlik İronilerinden İroni Kimliklerine/
LUISA PASSERINI 215
10. Müslümanlar ve Avrupa Kimliği: Avrupa İslam'ı Temsil
Edebilir mi?/TALAL ASAD 234
11. Birleşmeye Giden Uzun Yol: 1945'ten İtibaren Avrupa
Bütünleşmesine Hukukun Katkısı/PHILIP RUTTLEY 255
12. Avro, Ekonomik Federalizm ve Ulusal Egemenlik Meselesi /
ELIE COHEN 288
13. Kimlik Siyaseti ve Avrupa Bütünleşmesi: Almanya Örneği/
THOMAS RISSE VE
DANIELA ENGELMANN-MARTIN 316
14. İspanya'da Ulusalcılık: *Convivencia* Düzeni/
ANDRÉS DE BLAS GUERRERO 347
15. Kantçı Avrupa Fikri: Eleştirel ve Kozmopolit Perspektifler/
JAMES TULLY 361
Yazarlar 390
Dizin 395


AYGINTI

TEŞEKKÜR

Bu kitabın fikri, o dönem Woodrow Wilson Merkezi'nde görev yapan James Morris'in Avrupa fikri üzerine halka açık ders serisinin ilkini vermem için bir davetinden kaynaklanmaktadır. J. G. A. Pocock'un, James Tully'nin ve Biancamaria Fontana'nın bu kitaptaki bölümleri, bu seride verilen derslerden doğdu. James Morris'e sadece bu kitabı teşvik ettiği için değil; bu kitabın içerik yapısını birçok katılımcının yer aldığı tartışmalar sayesinde şekillendiren ve yönlendiren bir konferansı düzenlememi sağladığı ve Merkez'de evsahipliği yaptığı için teşekkür ederim. Konferans, Andrew W. Mellon Vakfı'nın ve Birleşik Devletler Federal Konferans Fonu'nun cömert destekleri sayesinde gerçekleşti. Kitabın uzun ve çoğu zaman zorlu oluşum sürecinde daimi araştırma asistanlığını üstlenen Susan Nugent'e, sabrı ve gayreti için Joe Brinley'e, metnin yayıma hazırlanmasındaki özenleri nedeniyle Patricia Katayama ve Barbara de Boinville'ye minnettarım. Cambridge Üniversitesi Yayınları'ndan iki isimsiz okuyucu kitabın gelişmesini sağlayan sayısız öneride bulundu. Son olarak, dostluğu ve bana Avrupa'daki "küçük uluslar"ın varlığını hatırlattığı için José Maria Hernández'e ve kitabın konusu yanında başka birçok konudaki görüşlerimi derinden etkileyen, sayısız hatalar yapmaktan beni koruyan Giulia Sissa'ya teşekkür etmek isterim.

Anthony Pagden

Giriş

ANTHONY PAGDEN

Bugün, dünyanın eski bölgesel ve ulusal hudutları giderek belirsizleştikçe, ulusal ve ulusaşırı kimlik arayışı da yoğunlaşmaktadır. Talal Asad'ın 10. Bölüm'de belirttiği gibi bu durum, "giderek bulanıklaşan bir dünyada bireye ait toplumsal konumların ve psikolojik bunalımların" ürünü olan, oldukça yeni bir fenomendir. Önceleri kimlik endişeleri sadece, nispeten yeni kurulmuş devletlerin, özellikle Afrika ve Asya'daki sözde "yeni devletler"in ve ABD gibi çok farklı yerlerden yoğun göç alan bölgelerin başına musallat oluyordu.[1] Fakat "Avrupa"yı oluşturan devletler güya, üyelerinin kendilerine kim olduklarına dair soru sorma zahmetine nadiren katlandıkları cinsten bir antikiteye ve tartışmasız bir kültürel homojenliğe aitt.[2] Oysa Avrupa'nın hızla yok olan hudutları boyunca siyasal, ekonomik ya da kültürel gerekçeler yüzünden sürekli artan göçle birlikte yaşanan iki dünya savaşı deneyimi, Avrupalılar üzerinde, kendi kimliklerine yönelik özgüvenlerinin, neredeyse temelsiz olduğuna dair bir tedirginlik duygusu yaratmıştır.

Bu kitap, siyasal ve kültürel bir egemenlik alanı olarak Avrupa'ya özgü kolektif bir "düşünce" sayılabilen bir şeyin belirleyici özelliklerinin antik dünyadan başlayıp günümüze dek izini sürmektedir. Elbette bu çizgisel bir tarih değildir. Zaten bu tür bir çizgisel tarihi yazmak da mümkün değildir. Amacımız daha çok, tüm kimlikleri yapılandıran endişe ve kanaatleri, değişen söylem pratiklerini ve farklı siyasal, kültürel ve ekonomik dilleri tespit etmektir. Bu kitaba katkıda bulunan yazarlar, farklı disiplinleri –tarihi, antropolojiyi, siyaset bilimini, huku-

1. "Yeni devletler"deki kimlik hakkında bkz. Clifford Geertz, "After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States" *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), s. 234-54.
2. Bkz. Thomas Risse ve Daniela Engelmann-Martin'in bu kitaptaki bölümleri.

ku– temsil ediyor ve dolayısıyla farklı entelektüel üsluplarda yazıyor. Bazıları (özellikle J. G. A. Pocock, Talal Asad ve James Tully) Avrupa'ya, Avrupa'nın dışından bakıyor ve onların bakışları, gerek Avrupa'nın bir zamanlar ne olduğu ve gerek şimdi neye dönüşüyor olduğu konusunda son derece eleştireldir. Diğerleri (Ariane Chebel d'Appollonia, Luisa Passerini, Thomas Risse ve Daniela Engelmann-Martin, Biancamaria Fontana) ise Avrupa'nın geçmişine ait apaçık yükleri ve çelişkileri kabul ederken, yeni ve daha mutlu bir Avrupa geleceğinin taşıdığı imkânlar konusunda umut taşıyor; gene de meseleye ihtiyatla yaklaşıyorlar. Bu kitap, Avrupa'nın güncel ikilemlerine yönelik bir çözüm çabası sunmuyor. Kitabın amacı daha çok, bir kaç on yıldır Avrupa'nın içinde ve dışında sürüp gitmekte olan bir konuşmaya, yeni bir siyasal, kültürel ve toplumsal düzeni biçimlendirecek, potansiyel açıdan hem heyecan verici hem tehdit edici bir konuşmaya; tarihsel bir ses katmaktır. İster bizzat Avrupa'ya ait olalım, ister (bu kitaba katkıda bulunan yazarların bazısı gibi) Avrupa'nın biçimlendirmesinde önemli bir rol oynamış "Batı" dünyasının başka kısımlarına ait olalım, çoğumuzun bu düzenle birlikte yaşamayı öğrenmesi gerekecek. Üstelik bu düzeni anlamaya başlamamızın da tam zamanı.

Uzun zamandan beri Batı Avrupa içinde, ulus-devletin günlerinin sayılı olduğuna yönelik direngen bir kuşku gelişti. Bu kuşku, hiç değilse yakın gelecek açısından büyük ölçüde bir yanılsamadır. Siyasal ve kurumsal açıdan devlet nihai bir başvuru kaynağı olarak varlığını sürdürüyor. Almanya'nın birleşmesi sırasında gösterilen genel coşkunun kanıtladığı gibi devlet, Avrupa'nın en Avrupa-sever halklarından biri olan Almanlar arasında bile halkın büyük sevgisini hâlâ uyandırabiliyor.[3] Doğu SPD'sinin* eski lideri ve sonradan Alman Parlamentosu'nun meclis başkanı olan Wolfgang Thierse gibi Doğu Alman siyasetçilerinin zihinlerinde, birleşme ile "Avrupalılaşma" arasında kopmaz bir bağ mevcut olabiliyor. Ne var ki tutumunda tamamen tutarlı olduğu takdirde, Thierse'in gelecekteki Avrupa Birleşik Devletleri'ne yönelik vizyonu, her devletin, büyük ölçüde ulus olarak eski kimliğini koruyacağını hesaba katmak zorundadır.[4]

Ulus-devlet henüz tarihe karışmasa bile, artık Avrupa Birliği'ni

3. Andrés de Blas Guerrero, bu noktayı bize 14. Bölüm'de hatırlatıyor.

* SPD-Sozialdemokratische Partei Deutschlands: Alman Sosyal Demokrat Partisi (Not: Kitap boyunca, aksi belirtilmediği sürece "*" şeklindeki bütün dipnotlar yayıma hazırlayana aittir.)

4. Risse ve Engelmann-Martin kendi bölümlerinde, " 'Avrupa Birleşik Devletleri', güçlü bir merkezi hükümete sahip üniter bir devlet olarak değil; aksine ayırt edici şekilde federalist bir düzen olarak görülüyor. Paris ve Beşinci Cumhuriyet değil, Bonn Cumhuriyeti model alınmıştır" diye yazıyorlar.

oluşturan yapının içindeki fiili iktidarlar hatırı sayılır ölçüde aşındırılmıştır. Philip Ruttley'in, 1945 sonrasındaki birleşme sürecine dair makalesinde (11. Bölüm) belirttiği üzere, Avrupa Birliği'ne kuşkuyla yaklaşanların ["euroskeptics"] yoğun şekilde yakındıkları gibi, Avrupa Birliği kurumları, Avrupa Komisyonu, Avrupa Parlamentosu ve Avrupa Adalet Divanı, yerel meclislerin ve ulusal adliyelerin yetkisini büyük ölçüde azaltıyor.[5] Avrupa'nın yanı sıra "küreselleşme" de, devlete ait eski gayri resmi otoritenin büyük kısmını özel ve mecburen çokuluslu kurumlara devrederek devletin işleyiş kapasitesini küçültmüştür.

Tüm bunlar yeterince açık. Bu süreci dehşetle ya da keyifle izlemeniz, birtakım siyasal ve kültürel çitlerin hangi tarafında oturduğunuza bağlı. Artık kalıcılaşan bu siyasal ve toplumsal kurumun ardından gelecek olanın, bir mega-devlet mi, küçük devletlerden oluşan bir federasyon mu, yoksa salt siyasal bir şirket mi olacağı konusunda sadece Avrupalıların değil; tüm insanların benzer endişeleri paylaşmaları gerekiyor. Değişmekte olan bu siyasal peyzajın ortasında yer alan Avrupa halklarının çoğu, çok geniş kapsamlı ve muazzam bir siyasal, ekonomik ve kültürel deneyin katılımcılarıdır. Ortaya çıkacak sonuca dair kimsenin net bir fikri mevcut değil. Ne var ki Thomas Risse ve Daniela Engelmann-Martin'in vurguladığı gibi bu sonuç, eski halklar sıralamasının eninde sonunda yerini alabilecek bir düzenin, daha yeni ve daha iyi bir siyasal düzenin imgesine bağlı olacaktır. Aslında başarılı olursa, bu imgeye bağlı olmak zorunda. Bu sıralama, Viyana Kongresi'ne dek geri gidiyor ve Biancamaria Fontana'nın 5. Bölüm'de Napolyon Savaşları mirasını tartışırken ileri sürdüğü gibi, birleşik bir Avrupa yaratma çabasını zora sokan, bir sürü uzaklaşmalar ve aykırılıklar için ortam hazırlıyor. Pek çok insan, Avrupa'da on altıncı ve on yedinci yüzyıldaki mezhep mücadeleleri tarafından çok daha erken bir tarihte tesis edilmiş bazı bölünmelerin; Protestanlar ile Katolikler arasındaki, sanayileşmiş, kapitalist ve baskın şekilde cumhuriyetçi bir Kuzey ile büyük ölçüde tarımsal, tam olarak monarşik olmasa da yarı feodal ve eninde sonunda gerici bir Güney arasındaki bölünmelerin, tarihe karıştığını ve onların yerine Avrupalı olmak anlamına gelen yeni bir düşüncenin yavaş ve belli belirsiz bir şekilde ortaya çıktığını da fark edecektir. Bizatihi bir Avrupa kimliğinden söz etmenin yararlı olabileceği düşüncesi, bir endişe kaynağına dönüşmüştür; bu fikirden en çok nefret edenler bile tepkisel olsa da bundan söz ediyor.

5. Bkz. William Wallace, "Rescue or Retreat? The Nation State in Western Europe, 1945-93," *The Question of Europe* (Der. Peter Gowan ve Perry Anderson, Londra-New York: Verso, 1997), s. 21-46.

Hükümet

En azından İ.Ö. dördüncü yüzyıldan beri orada yaşayanlar, Avrupa denilen bir yerin mevcut olduğunu biliyordu. İlk önceleri "Avrupa" ne olduğundan daha çok ne olmadığına göre ayırt edilen muğlâk bir coğrafi bölgeye işaret ediyordu. Fakat zamanla bu fark duygusu, dünyanın diğer bölgelerinden farklı olma düşüncesi, daha da belirgin hâle geldi. Birçok bakımdan zaman içinde sabit kalan bu farkın bir özelliği, Avrupalıların her zaman kabaca aynı siyasal hedefleri kovaladıkları inanışıdır. Kıtanın farklı halkları tarafından benimsenen yönetim biçimleri elbette büyük oranda farklılık gösteriyordu. Fakat yönetimlerin tümü, aynı fikri paylaşmışlardır: Bireysel tercih özgürlüğü ve bu bireysel tercih özgürlüğünün evrensel hukuk sistemiyle korunması, Yunanların "iyi yaşam" olarak tanımladıkları şeyin gerekli koşuluydu. İ.S. birinci yüzyılda yaşamış Yunan coğrafyacı Strabon'dan tutun da on sekizinci yüzyılda yaşamış Montesquieu'ye kadar uzanan, Avrupa'ya özgü kimliğe dair gözlemde bulunanlar, tüm Avrupa toplumlarının ya da en azından J. G. A. Pocock'un kendi çoğulcu Avrupa görüşünde haklı olarak ısrar ettiği gibi tüm Hıristiyan Latin Batı toplumlarının belirleyici özelliği olarak özgürlük kavramının üzerinde durmuşlardır.[6] Bu özgürlük inanışı, Antik Yunan'dan kökenlenen cumhuriyetçi ve demokratik geleneklerle çok yakından ilişkiliydi. Machiavelli, Avrupa'da "birtakım krallıklar mevcut olmasına rağmen, çok sayıda da cumhuriyet varolmuştur" diye iddia ediyordu. Buna karşın Asya ve Afrika halkları yalnızca prenslikler altında yaşamıştır. Machiavelli, cumhuriyetçi geleneğin halen İtalya içinde nüfuzlu bir kuvvet olduğu on beşinci yüzyılın sonunda bile aşırı derecede iyimserliğe kapılıyordu. Oysa tarihinin büyük kısmında çoğunluğu hükümdarlar tarafından yönetilse bile, Avrupa genellikle iki temel ilkeyi benimsemiştir: Birincisi, hükümdarlığa tabi olanların, hükümdarın kişisel mülkiyeti değil, özgür kişiler olması; ikincisi, çıkardıkları yasaların, sadece kendi iradelerinin dışavurumu olabilmesine rağmen, tüm hükümdarların yine de daha yüksek bir hukuk düzeni tarafından sınırlandırılması. Bu hukuk düzeninin, çoğunluğun yasama iradesine dayanmak yerine, Tanrı'dan elde edildiğine ve doğada içkin olduğuna inanıldığı ve bu nedenden ötürü son derece yumuşak başlı olduğu da doğrudur. Halbuki doğal ve ilahi yasanın, en kudretli hükümdarın bile erişemediği en yüksek nihai mahkemeyi oluşturması nedeniyle, kralların iktidarını da kısıtlıyordu. Sonunda bu iki

6. Bu nokta hakkında bkz. benim yazdığım bölüm ve Biancamaria Fontana'nın bölümü.

ilke, on sekizinci yüzyılın sonunda Avrupa içindeki iktidar kavramı ve uygulamasını değiştirecek devrimin, on dokuzuncu yüzyıl restorasyonlarına rağmen, özünde cumhuriyetçi olan bir dünyayı yaratacak devrimin ideolojik zeminini hazırladı.

Her ne kadar Tanrı'dan kaynaklanmış olsa da iktidarın, halkla yapılan bir sözleşme sayesinde krallara verildiğine dair genel olarak paylaşılan bir inanç da mevcuttu. Bu sözleşmenin kuvveti (ve doğası) büyük ölçüde değişiklik gösteriyordu. Fakat teoride hiçbir Avrupalı hükümdar, şahsi ve kontrol dışı bir güç kullanmazdı. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden itibaren toplumsal yaşam tarihi ve çoğu Avrupa devletinin siyasal gerçeklikleri, bu tür otorite kaynağı kavramlarının çok az kalıcı önem taşıdığı izlenimini bırakabiliyor. Yasanın koruması altında bile özgürlük, sadece bir azınlığın özgürlüğüydü. (Pek çok durumda kadınların çoğunu ve tüm çocukları dışarıda bırakıyordu.) Köleliğin mevcudiyeti, doğanın bir parçası olarak kabul ediliyordu ve Hıristiyanlığın (toplumsal bakımından olmasa da) İsa açısından tüm insanların eşitliğine yaptığı vurgu bile bunu değiştirmeye yetmedi. Martin Luther, herkesin bildiği gibi, Hıristiyan köleleri kendilerini, yasal Müslüman efendilerinden "aşırmamaları" konusunda uyarmıştı. Nüfusun çok büyük çoğunluğu açısından kendi geleceğini belirleme imkânı, toprak mülkiyeti ve sözleşmesi sistemleri yoluyla, akrabalık ve miras hakkına dayalı yarı kutsal hiyerarşiler tarafından daha da kısıtlandı. Lakin özellikle on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki büyük dinsel ve sivil kargaşa dönemlerinden sonra sözleşmeci bir siyasal birlik görüşüyle ilişkili ideolojiler, tüm Avrupa monarşilerine sürekli olarak baskı uyguladı; bu durum sık sık aleni savaşlara ve bazen de hükümdarın ölümüne yol açtı. Ve bu ideolojiler pek çok durumda kendi esin kaynaklarını Yunan ve Roma cumhuriyetçilerinde buluyordu. Bir hükümdarın ilahi kökenlerine ya da "ilahi hakkına" inanış her zaman istikrarsız bir şey olmuştur.

Dolayısıyla erken modern Avrupa siyasetinde bir tür cumhuriyetçilik her zaman varolmuştur. Hans Blom'un (4. Bölüm'de) açıkladığı gibi, yeni bir tür siyasal ifade tarzına, özünde modern ve ticari olan bir ifade tarzına yol açan, Hollanda Cumhuriyeti'nin ortaya çıkışı ve bu cumhuriyetin muazzam siyasal, ticari başarısı olmuştur. Tüccarlar Pieter ve Johann de la Court, filozof Baruch Spinoza ve (oldukça farklı bir ifade tarzı bakımından) hümanist Hugo Grotius, antik dünya cumhuriyetçilerinin güya gerçekleştirmiş oldukları şekilde, tüm yurttaş topluluğunun devlet yaşamıyla uğraşmasını gerektirmeyen bir yönetim biçimine duyulan ihtiyacı vurguladılar. Herkesin devlet yaşamına katılma-

sı yerine, temsili bir elit, hukukun ve hükümetin idaresini üstlenecekti ve bu sayede yurttaş topluluğunun çıkarları, özellikle ekonomik çıkarları korunacaktı. Hollandalıların, cumhuriyetçi ilkeleri son derece değişikliğe uğramış modern liberal demokrasi şeklinde yeniden değerlendirmesi elbette muzaffer oldu; üstelik de muzafferiyetçi.

Daha sonra Jefferson, Rousseau ve Kant'a özgü çeşitli cumhuriyetçiliklerden geçerek, sadece birkaçının adını anmak gerekirse; Benjamin Constant ve Tocqueville, Wilhelm von Humboldt, John Stuart Mill ve Giuseppe Mazzini'nin liberal monarşizmine ulaştı. Tüm "Batı" dünyası için normatif hale gelmişse de bugün bu yönetim şeklinin en sıkı savunucuları Kuzey Amerikalılardır. Çin lideri Deng Hsiao Ping'in hakir görerek "burjuva liberal cumhuriyeti"[7] olarak adlandırdığı bu yönetim şeklinin standartlarına uyma başarısızlığı, İspanya ve Portekiz'in Avrupa Ekonomik Topluluğu'na dahil edilmelerini önlemiş olan şeydir ve Türkiye'nin sürekli olarak Avrupa Birliği'nin dışında tutulmasının en azından nedenlerinden biridir.

Elbette Avrupalıların hepsi tutarlı şekilde bu görüşü benimsememiştir. On dokuzuncu yüzyıl İngiliz liberal tarihçileri, İngiltere tarihine dair bu tür bir anlayışa sahiptir, fakat Kıta Avrupa'sının çoğu için aynı görüşü taşımıyorlardı. Aksine Jules Michelet ve Louis Adolphe Thiers'in anlatıları, bir bakıma Avrupa'yı aslında cumhuriyetçi bir gelenek içindeki kadim temellerine geri döndüren dönüştürücü bir evre olarak Fransız Devrimi'ne sahip çıktı. Bu anlatılarda monarşiler; en azından XIV. Louis, II. Charles ve Büyük Frederick'in mutlakıyetçiliğe özenen monarşileri, Yunan şehir-devletlerinden başlayıp Viyana Kongresi sonrası yaratılmış uluslar Avrupa'sına dek uzanan bir öyküdeki sapmalardır.

Ne var ki bugün, Kant'a borçlu olduğumuz bir başka boyut eklenmiştir. James Tully'nin Avrupa anayasacılığına dair eleştirel değerlendirmesinde (15. Bölüm) belirttiği gibi bu boyut, 1795'te *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*'nin yayımlanmasından itibaren iki yüzyıl boyunca bir "düzenleyici fikir"e dönüşmüştür. Tüm "modern" devletlerin (Bununla genellikle Batı ve nihayetinde Avrupa devletleri anlatılmak istenir), kendi aralarında bir tür birlik kurabilecekleri varsayımıdır bu. Geçmişte bu tür birlikler genellikle, olası bir dış tehdide yönelik tepkilerdi (aslında Kant'ın gelecekteki varsayımsal "büyük federasyon"unda olduğu gibi). Başlangıcında savunma amaçlı olmasa da (1950'lerdeki Avrupa Savunma Konsülü planı suya düştü) Avrupa Bir-

7. Bkz. John Dunn, "The Identity of the Bourgeois Liberal Republic" Der. Biancamaria Fontana, *The Invention of the Modern Republic* (Cambridge University, 1994), s. 206-25.

liği de Avrupa devletleri arasındaki muhtemel çatışmaları önleme niyetiyle tasarlandı.[8]

Oysa herhangi bir federal yapı olasılığı, üye devletler tarafından paylaşılan ortak siyasal uygulamalara ve değerlere dayanıyordu. Kant'ın durumunda bunlar, yaygın olarak modern sosyal demokrasiye, *mutatis mutandis* (gerekli değişiklikler yapılmak kaydıyla) karşılık geldiği varsayılan "temsili cumhuriyetin" değerleriydi. Kant'ın görüşüne göre gerçek "dünya-yurttaşlığı* anayasası" ancak dünyadaki tüm toplumlar, cumhuriyetçi ve temsili hükümetler tarafından yönetildiği zaman mümkün hale gelecekti. Bu, artık uluslararası ilişkiler kuramının beylik lafı haline gelen, liberal demokrasilerin sadece birbirleriyle savaşmayacakları, ayrıca aktif olarak birbirlerinin refahı için işbirliği yapacakları iddiasına yol açmıştır. Bu uluslararası işbirliği yeteneği, Tully'nin deyişiyle, "pek çok insanın Avrupa'da ve dünyanın her tarafında siyasal kurum formlarını örgütlediği ve değerlendirdiği normatif bir standart" haline gelmiştir. Bir sürü başka "düzenleyici fikir" gibi bu da olsa olsa bir yanılsamadır. *Batı* Avrupa demokratik devletlerinin birbirleriyle savaşa tutuşmamış olması normatif olarak kabul edilemez. Afrika'nın, Hindistan alt kıtasının ve Latin Amerika'nın demokratik ya da demokratik benzeri cumhuriyetleri, komşularıyla vahşi savaşlara girişme konusunda neredeyse hiç tereddüt etmemiştir. Elbette Doğu Avrupa'nın yeni demokratik ya da demokratik benzeri devletleri de aynı şeyi yapmıştır.

Bu fikrin apaçık ampirik zayıflığı, liberal demokrasi ilkelerine bağlı kaldığı takdirde asla iç savaşa düşmeyecek bir kıta olarak modern Avrupa fikrinin yaratılması sırasında taşıdığı büyük etkiye gölge düşürmemiştir. Siyasal (ve ekonomik) bir düşünce olarak "Avrupa"nın ilk ve asıl hedefi, barışı temin etmektir: Kant'ın dünya-yurttaşlığı düzeninde paylaştığı bir hedef. Avrupa Ekonomik Topluluğu'na dönüşecek şe-

8. Bkz. David McKay, *Federalism and the European Union: A Political Economy Perspective* (Oxford: Oxford University, 1999), s. 3-36.

* Orijinal İngilizce metinde "*cosmopolitan/cosmopolitanism*" olarak geçen ifadeler, Kant'ın Almanca orijinal metninde kullandığı "*Weltbürger*" ifadesinin çevirisidir. "Cosmopolitan/ism" kelimelerini Türkçe'de karşılamaya çalışırken ortaya karmaşık bir tablo çıktı (Kozmopolitan / Kozmopolitanizm / Kozmopolit / Kozmopolitizm / Kozmopolitlik vb.). Bu nedenle, Kant'ın kendi kullandığı kelimenin –daha önce yapılan çeşitli Kant çevirilerinde kullanıldığı şekilde– doğrudan Türkçe karşılığı olan "dünya-yurttaşı / dünya-yurttaşlığı" (Alm. *Welt*: Dünya, *Bürger*: Yurttaş) ifadesini tercih etmeyi doğru bulduk. Tek kelimeden oluşan bir kavramın karşılığı olduğunun unutulmaması adına araya tire koyarak ve yanına ek geldiğinde kesme işaretiyle ayırarak kullanmanın okur için daha iyi olacağını düşündük. Bu nedenle, kitap boyunca İngilizce metindeki "cosmopolitan/ism" kelimeleri "dünya-yurttaşlığı" olarak karşılanacaktır. Ancak sadece, kilise hiyerarşisinde yer alan bir makamın özel adı olarak geçen "kozmopolit" ifadesi bu haliyle kullanılacak.

yin kurucuları bilhassa, Avrupalıların başlattığı, Avrupa devletleri ve onların denizaşırı sömürgeleri arasında gerçekleşen iki dünya savaşının dehşetini bastırmaya çalıştı. İkinci savaşın sonuçları, Avrupalı bilinci ciddi olarak etkilemeye devam etti.[9] Artık iç çatışmalara yem olmayacak bir Avrupa yaratma kaygısı, savaş sonrası çok sayıda dış siyaset hedefinin temelini oluşturmuştur. Bu kaygı, Risse ve Englemann-Martin'in göstermiş oldukları gibi, Avrupa'da ulusalcılıkla ilişkili çoğu dehşetin sorumluları olarak özellikle Almanlar ve bir ölçüde de İtalyanlar arasında *apocalyptic* düzeylere ulaşmıştır. Alman şansölyesi Helmut Kohl 1997'de, Avrupa Para Birliği'nin (APB), "bir savaş ve barış meselesi" olduğunu iddia edecek kadar ileri gitti ve aynı dönemde Bundestag'da bir Yeşil Parti lideri olan Joschka Fischer ise, "Avro'nun erken tarihli bir başlangıcı karşısındaki tek alternatif, Avrupa'nın kuvvetler dengesi ve ulusalcılık geçmişine geri dönüştü" demiştir.[10] Kohl ve zannedersem Fischer, tıpkı Kant gibi, sadece karşılıklı ekonomik çıkarlara dayalı bir birliğin, yani on sekizinci yüzyıl ticaret toplumunun ya da sadece savunma amacıyla düzenlenmiş bir birliğin uzun vadede insanlığın öldürücü içgüdülerini bastırmak için asla yeterince zorlayıcı olmayacağını fark etmişlerdi.

Kant'ın dediği gibi sadece "ideal sivil anayasa" bunu başarabilirdi. Kant'ın söylediği şekliyle, "içerisinde insan ırkının tüm özgün yeteneklerinin gelişebileceği dölyatağı olarak... evrensel dünya-yurttaşlığı varoluşu" sabit şekilde gelecekte bulunuyordu. Kendisinin de söylediği gibi bu, "tatlı bir düş"tü. Fakat modern "Avrupa" düşüncesi bir düş değil. Romano Prodi haklı olduğu takdirde Avrupa'nın, daha ideolojik öncellerinden herhangi birine nazaran, "sivil topluma ve yurttaş topluluğuna daha açık, parti gururunu daha az kafaya takan ve tüm düzeylerde işleyecek bir hükümet projesinde farklı görüşleri bir araya getirmekle daha fazla ilgilenen" bir topluluğa dönüşmesi pekâlâ mümkün.[11]

Bugünün dünyasının entelektüel mimarları Jean Monnet, Robert Schuman ve Altiero Spinelli gibi Kant da egemen devletler arasında çatışma çıkma ihtimalini azaltmanın yolunu arıyordu. Kant'ın onlardan farkı, bakışlarını tüm dünya üzerine yöneltmesiydi. Ne var ki uygulamada Kantçı "dünya-yurttaşlığı hakkı" sadece Avrupa için geçerli ola-

9. Alan S. Milward, *The European Rescue of the Nation State* (Londra: Routledge, 1994), s. 4.

10. Risse ve Engelmann-Martin Almanya hakkında şu gözlemde bulunuyor: "[Y]eni Avrupa'ya âdeta Kantçı terimlerle, bir 'barışsever federasyon', kararlı bir barış düzeni olarak bakıldı; bu federasyon, kendi içlerinde liberal demokrasiye sahip harici ortaklarla işbirliğinden oluşuyordu."

11. Romano Prodi, *Un'idea dell'Europe. Il valore Europe per modernizzare l'Italia* (Bologna: Il Mulino, 1999), s. 8.

bilirdi; çünkü Kant'ın aradığı devletlerin birliğiydi; pek çok insanın nazarında, en azından on dokuzuncu yüzyıl öncesinde, sadece Avrupa içindeki hâkim siyasal kurum şekli gerçek devletleri oluşturmuştu. Avrupa istisnacılığına özgü söylemin diğer unsurlar gibi devletin eşsizliğine yönelik bu inanışın kökenleri de Antik Yunan'a ve geç Roma dünyasına dayanıyordu. Avrupa uygarlığının benzersiz kimliğini kavramaya yönelik büyük çaplı bir girişime kalkışan Alman sosyolog Max Weber, modern devletin belirleyici özelliği olarak antik "yurttaşlık" kavramını teşhis ediyordu. 6. Bölüm'de Wilfried Nippel'in açıkladığı gibi bu, "[Weber'in] *Verbrüderung* (kardeşlik cemiyeti) adını verdiği" bir topluluğun yaratılmasını gerektiriyordu: "Kan bağına değil, yapay olarak yaratılmış ve özgür iradeyle oluşturulmuş karşılıklı bağlara dayalı bir topluluk." Bu topluluk, üstelik ona katılanların tümüne kimlik kazandırıyordu. Yani dönüşümseldi ve böylelikle zamanla değişebilirdi; Weber'in görüşüne göre, dünyanın diğer büyük yönetim şekillerine sahip kan bağına dayalı uygarlıkların, Çin'in ve Hindistan'ın yapamayacağı bir şeydi bu.

"Devlet" "Yunan *polis*'i ve Roma *civitas*'ı" "Avrupa" olarak anılmaya başlayacak bölge içindeki tüm gelecek siyasal kurumların biçimini belirledi. Fakat Roma dünyasının çöküşünden sonra oldukça farklı siyasal düzenlemeler ortaya çıktı: Özgür şehir-devletleri, prens-piskoposluklar, bağımsız şövalye zümreleri, askeri düzenler, gücü ve nüfuzu kıtanın pek çok kısmına ulaşmış bir Kilise ve imparatorunun sadece "eşitler arasında birinci" (*primus inter pares*) olduğu bir imparatorluk. Mamafih, bir kavram olarak modern ulus-devlet on altıncı yüzyıla özgü bir tutku sayesinde ortaya çıkmıştı; William Chester Jordan'ın sözleriyle, "fiilen hiçbir zaman kaybolmamış, bazen anarşinin yıkıntıları, bazen de Katolik ve emperyal evrenselcilik altında gizlenmiş olan ulusal özü" tanımlama tutkusuydu bu (3. Bölüm). 1562 ila 1648 yılları arasında kıtanın çoğunu perişan eden mezhep çatışmalarının ardından, giderek kendini duyuran güvenlikli bir dünya kurma ihtiyacı da ulus-devletin ortaya çıkmasına yol açmıştı. Bunu, ulusal hükümdarların egemenliğini sınırlayarak ve bütünleştirerek başarmak mümkündü ancak. J. G. A. Pocock'un 2. Bölüm'de ileri sürdüğü gibi barutu, matbaayı ve yeni ufuklar açıcı icatları yaratan bildik "Aydınlanma anlatısı" genellikle Amerika'nın keşfiyle ilişkilendirilir; oysa "Voltaire, Hume ve Robertson açısından bunlar, kendi kaynaklarını kontrol eden, kendi siyasetlerini sürdüren ve papa Kilisesinden bağımsız olarak davranabilen güçlü monarşilerin yaratılmasındaki rolleri bakımından öncelikli bir öneme sahipti".

Yeni askeri devletlerin çoğu feodal ve yarı feodal monarşiler olsalar da, ilke bakımından gayri şahsi olan hükümdarlar tarafından yönetilmek zorundaydı. Ancak en yetkili ve gayri şahsi bir devlet, sadece papa Kilisesinden bağımsızlığı garantilemekle kalmaz, ayrıca Hıristiyanlığın iki karşıt kampa bölünmesinin yarattığı yeni ideolojik tehditler karşısında istikrarı da sürdürebilirdi."[12] Siyasal iktidarın eşzamanlı merkezileşmesi ve gayri şahsileşmesi, Avrupa devletlerini, Osmanlı ve Ming imparatorlukları gibi Avrupalı olmayan egemen topluluklardan ayırdı.

Bu iktidar formu tarafından pekiştirilen yeni devletlerin bağımsızlığı, siyasal, dinsel, ekonomik ve nihayet kültürel açılardan eskiye nazaran kıtanın daha fazla parçalanmasına yol açtı. Elit olmayan bir düzeyde ortaçağdaki Avrupa dünyasını karakterize eden "direngen yerelcilik" artık, birkaçı dışında tüm devletlerin onay verdiği siyasal bir ideoloji tarafından destekleniyordu. İmparator Augustus'un yeni Roma'sından beri, "Avrupa'nın" bir tür birliğe ulaşacağı, bir gelecek vizyonu olmuştu. Kıtanın en ayırt edici siyasal özelliklerinden birinin, modern devletin, kendi birleşmesine ana engel olan ve bazı bakımlardan hâlâ devam etmekte olan bir şeyle sonuçlanması paradoksaldır.

İmparatorluk Mirası

Avrupa devletinin oluşması, Avrupa'nın modern denizaşırı imparatorluklarının yaratılmasına eşlik etti. William Jordan'ın bize hatırlattığı gibi, ortaçağda direngen yerelciliğin pek çok Avrupalının gerçeği olmasına rağmen, bu durum, "daha geniş bir dünyanın parçası" olduklarını anlamalarına tamamen engel olmadı. Enternasyonalizm, kendilerini devlet halinde kurmak için mücadele ederken, Avrupa devletleri arasında artan temasın ve Avrupalıların, Avrupa dışındaki dünyalarla sürekli karşılaşmalarının zorunlu bir sonucuydu. On altıncı yüzyıldan, yirminci yüzyılın ilk yıllarına dek Avrupa'nın denizaşırı bölgelerde yayılması ve Avrupa emperyalizmi, genel olarak, sadece bir etnik grubun bir diğeri üzerindeki zaferi değil bir siyasal sistemin, inancın ve (son derece önemli) bir dünya vizyonunun tüm diğerleri üzerindeki zaferi olarak tasavvur edildi. Avrupalılar, bu dönemde yerkürenin neredeyse

12. Bkz. Quentin Skinner, "The State," Der. Terence Ball, James Farr ve Russell L. Hanson, *Political Innovation and Conceptual Change*, (Cambridge: Cambridge University, 1989), s. 90-131.

her tarafında belirli bir ölçüde siyasal üstünlük kurmayı başardı. 1800'de Avrupa emperyal güçleri, gezegen yüzeyinin takriben yüzde 35'ini işgal etmiş ya da denetimi altına almıştı; 1878'e gelindiğinde bu durum yüzde 67'ye ulaşmış, 1914'te ise yüzde 84'ü aşmıştı.[13] Bu şaşırtıcı başarıyı –Michael Herzfeld'in (7. Bölüm'de), Luisa Passerini'nin (9. Bölüm'de) ve benim (1. Bölüm'de) gösterdiğimiz gibi– dünyayı anlamanın ve onu Avrupalıların amaçlarını karşılamak üzere biçimlendirmenin birbiriyle ilişkili projeler oldukları inancına atfetmek mümkündür. Avrupalıların çoğu, yirminci yüzyıla kadar bunu ifade edecekleri dilden yoksun olsalar bile, kendilerini "bireyciler" olarak düşündüler. Michael Herzfeld'in bize hatırlattığı gibi, "bireycilik" Avrupalıların denizaşırı ülkelere yerleşmiş topluluklarına, özellikle Kuzey Amerika'daki Britanyalı sömürgecilere, ihraç ettikleri bir kavramdı. Avrupalılar, bir grubun üyeleri olarak değil; kişiler olarak mülkiyet sahipleriydi. Onların bireyciliği, Herzfeld'in deyişiyle, "mülk sahipliği ile benlik arasındaki ilişkiye dayalı"ydı. Yerkürenin farklı kısımlarını sahiplenme yeteneğine duyulan inanç, katiyen Avrupa'yla sınırlı değildir. Fakat diğer çok sayıdaki halkın bu anlayışı, insanlığa yönelik anlayışlarının merkezine yerleştirmiş olmaları şüphelidir.

Dolayısıyla gezegen üzerindeki Avrupalı ve ardından da "Batılı" tahakküm tarihi, sadece üstün bir teknolojinin sonucu değildir. Ayrıca bir dünya görüşünün de zaferidir; Aristoteles'ten Newton'a uzanan Avrupa bilimsel geleneğinin yerküreyi, insani potansiyele ait güçlü bir istimlak yeri olarak doğru şekilde yorumladığını varsayan bir görüş. Dolayısıyla felsefe, benzerine rastlanmayan biçimlerde bilimle ilişkili olmuştur, en azından öyle gibiydi. Bunu en açık şekilde görenlerin Avrupalılar olması, oldukça özel bir anlamda yeryüzünü miras edinenlerin Avrupalılar olması anlamına geliyordu. Diğerleri yeryüzünde nasıl yaşanacağını bilebilirlerdi; oysa sadece Avrupa, yeryüzünü kendi imgesinde yeniden kuracak "Faustvari güce" sahipti. Bu da bir "düzenleyici fikre dönüşmüştür ve hiç de sağlam olmayan emperyal ve tarihsel temeller üzerine kurulmuştur. On dokuzuncu yüzyılın ilk on yılından önceki Avrupalı güçler, kendi ölçütlerine göre hesaplandığında bile, Asya halklarının üzerinde entelektüel ya da teknolojik açıdan neredeyse hiçbir üstünlüğe sahip değildi.[14] Gene de bilimin felsefeyle ya da kabaca söylenirse, akılla ilişkisi, Alman felsefeci Hans-Georg Gadamer'e

13. Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers* (New York: Macmillan, 1987), s. 148-9.

14. Bkz özellikle Jack Goody, *The East in the West* (Cambridge: Cambridge University, 1996).

göre, herhangi bir görüşe kıyasla "Avrupa'nın bir birlik haline" getirilmesine daha fazla katkıda bulunmuştur.[15]

1. Bölüm'de açıklamaya çalıştığım gibi bu da bir tarihtir. Bireysel özerklik ve sekülerleşme arayışını, dış doğal dünyayı anlama ve bilim aracılığıyla kontrol etme girişimiyle birleştiren bir proje olan on sekizinci yüzyıl Aydınlanma'sında en zorlayıcı ve kalıcı modern formunu kazanan bir tarih. Bir düzeyde "Aydınlanma projesi"ni, antik dünyaya özgü evrenselci tutkuların bir başka uzantısı olarak yorumlamak mümkün. Tıpkı Romalıların uygarlık kavramını, Hıristiyanların ise bir Hıristiyanlık kavramını (sadece İsa'nın kurtarıcı gücüne değil, St. Paul'un *homo renatus*'u* aracılığıyla yaşanacak hayat tarzına duyulan bir inanç olarak) ihraç etmeleri gibi, Aydınlanma'nın seküler düşünürleri ve onların mirasçıları da, bireysel, dönüşümsel, mülk sahibi ve kaçınılmaz olarak, büyük ölçüde tarihin zorunluluklarına yönelik kaygıyı da içeren bir insanlık fikrini ihraç ettiler. "Ötekiler"e dek uzanan felsefe ile bilim arasındaki bağ, ötekilerin sömürülmesi ve köleleştirilmesi ölçüsünde, her ne kadar onları bizlere dönüştürme amacıyla da olsa, Avrupalı sömürgeci mirasın bir parçası olmuştur.

Bu durum, modern Avrupa devletlerinin çoğu açısından ikili bir dayatma yaratmıştır: Aslında Avrupalı liberal demokratik devlet dışında başka bir alternatifin mümkün olmamasına duyulan inanışa iki elle sarılırken, emperyal geçmişlerini reddetme ihtiyacı. Farklı bir şeye yönelik bir girişim, ya (Marksizm gibi) ekonomik bir fiyaskoya ya da (kökten dinciliğin çeşitli biçimleri gibi) eninde sonunda zorbalığa mahkûm oluyor. Talal Asad (10. Bölüm), şunu söylerken kesinlikle haklıdır: "Avrupa'nın sömürgeci geçmişi, artık kesin olarak sona ermiş denizaşırı bir iktidar çağı değildir sadece. Bu geçmiş, 'Avrupa deneyimi'ne özgü bir unsur olarak devam etmekte olan tersine çevrilemez küresel bir dönüşümün başlangıcıdır ve Avrupa'nın, bugünkü haline dönüşmesinin bir gerekçesi de budur." Müslümanların, çoğulcu olduklarını iddia eden (ve birçok düzeyde açıkçası çoğulcu olan) Avrupa toplumlarının içinde kendilerine bir yer bulma imkânı konusunda Asad'ın göreceli kötümserliği yersiz değildir. Yani gerçek bir Avrupa Birliği sadece, kendilerini bir tutmaları istenilen şeyin Fransızların ya da Almanların Avrupa'sı olduğu kadar "kendi" Avrupaları olduğu konusunda Da-

15. Hans-Georg Gadamer, "The Diversity of Europe: Inheritance and Future" [Die Vielfalt Europas, Erbe und Zukunft], *Education, Poetry and History: Applied Hermeneutic*, Çev. Lawrence Schmidt ve Monica Reuss (New York: State of New York, 1992), s. 224. Ayrıca Luisa Passerini'nin bu kitaptaki bölümü.

* *Homo renatus (Lat.)*: Yeniden doğum.

nimarkalıları ve Britanyalıları ikna etmek için zorlayıcı kültürel sembollere ve temsili siyasal formlara gerek duymayabilir. Aynı zamanda Cezayirliler ve Malezyalılara, Müslümanlar ve Hindular için ortak bir *patria** sağlayacak uyarlanabilirliğe de pekâlâ ihtiyacı olabilir.

Jacques Derrida, Avrupa Birliği'nin geleceği bakımından *a propos*** , "kendisiyle özdeş olamamak bir kültürün" doğasında bulunduğu için "kendisiyle özdeş" olan kültürel kimliğin mümkün olmadığını savunmuştur.[16] Kant'a özgü dünya-yurttaşlığının halefi olan çoğulculuk, bu bakımdan kültürleri tam da "kendileriyle özdeş kılmamayı" amaçlamaktadır. Ne var ki zorluk devam etmektedir. Derrida'nın formülasyonu bile, belki de özellikle Derrida'nın formülasyonu, eninde sonunda, özünde Avrupalı olan bir siyasal değerler kümesinin ayakta tuttuğu Avrupalı bir benlik kavramına aittir. Anayasal eşitliğin mecburen bir "fark körlüğü"nü beraberinde getirdiği yönündeki herhangi bir iddia, özel bir kültüre, bu durumda hegemonik kültüre ait değerlerin yansımasından başka bir şey olamaz.[17]

Diğer pek çok genel kavram gibi çoğulculuğun da kesinlikle Avrupalı entelektüel ortamın ürünü olması, Avrupa'da artık tek başına en büyük göçmen grubunu oluşturan Müslümanlar açısından özellikle aşikâr olmalı. William Jordan'ın 3. Bölüm'de açıkladığı gibi, modern çoğulculuk, birçok Aydınlanma düşünüründe bu kavram her ne kadar sekülerleşmiş olabilse de Avrupa kültürünün birliğine ait herhangi bir fikir gibi, devam eden bir Hıristiyan geleneğine bağlıdır. Bir de buna, onuncu yüzyıldan başlayıp on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasına dek İslam'ın, çeşitli "doğu despotizmi" türlerinin dışavurumu olarak dinsel, siyasal ve kültürel açılardan Avrupa'nın en değişmez "öteki"si olduğu gerçeğini de ilave ettiğinizde, nasıl da "Avrupalı" bir Müslüman'ın neredeyse bir *oxymoron**** gibi gözükebileceğini anlamak kolaylaşır. Kendi bölümünde Asad'ın belirttiği gibi, "günümüz Avrupa'sının Türkiye'ye yönelik kuşkusunda, uluslararası hukuk geleneğinde çok saygın yeri olan Hıristiyan tarihine, antik bir kimliğin temeli olarak seküler bir dille yeniden başvuruluyor."

---

* *Patria (Lat.)*: Anavatan

** *à propos (Fr.)*: İsabetle, tam olarak.

16. Jacques Derrida, *L'Autre Cap* (Paris: Les Editions de Minuit, 1991), s. 16-17. Ayrıca Luisa Passerini'nin kendi bölümünde sunduğu oldukça farklı yoruma bkz.

17. Bkz. Tully'nin bu kitaptaki bölümü.

*** *Oxymōron (Yun.)*: Birbirinin zıddı ya da birbiriyle çelişkili iki ayrı kelimenin bir arada kullanıldığı ifade.

Savaş ve Ticaret

Bir dizi iç savaşın Avrupa'yı mezhepler halinde bölmüş olduğu sırada Avrupa'nın ilk modern denizaşırı imparatorlukları mevcudiyet kazandı. 1562 yılında Fransa'da Din Savaşları'nın başlangıcından 1648'de Otuz Yıl Savaşları'nın bitimine dek tüm kıta, neredeyse aralıksız çarpıştı. 1648 tarihli Westphalia Antlaşması, Avrupa'nın çeşitli ulus-devletleri arasında kararsız da olsa bir kuvvetler dengesi gerçekleştirdi. Bu antlaşma, bundan böyle dinin papalığa ait bir sorun değil; ulusal bir sorun olacağını saptadı ve uluslararası ilişkilerde arabulucu olarak Kilise'nin oynadığı rolü sona erdirdi. Ayrıca giderek zenginleşen Protestan Kuzey ile giderek yoksullaşan Katolik Güney arasında, günümüze dek süren bir bölünmeye de yol açtı. Reformasyon'dan önce, Viyana Kongresi'nin Avrupalı güçler arasında yeni bir denge yaratmaya çalıştığı bir dönemde (1815) Avrupa, Henri de Saint-Simon'un yasını tuttuğu, ortak bir kültürü ve ortak bir kurumlar kümesini paylaşıyordu; Westphalia'dan sonra Avrupa, sürekli olarak birbirleriyle çatışan iki devasa federasyona dönüştü.[18] Napolyon sonrası devirde ortaya çıkan Avrupa'yı birleştirme projesinin hedeflerinden biri, Westphalia'nın zararlı etkisini ortadan kaldırmak ve riskli olsa da "Antlaşmalar Avrupası"nın elde etmeyi başardığı barışı korumaktı.

On altıncı ve on yedinci yüzyıldaki mezhep savaşları, savaşanların her zaman tutarlı şekilde olmasa da kabaca ideolojik hatlar boyunca bölündüğü ilk modern çatışmalardı. Ayrıca bu savaşlar, daha sonraki tüm Avrupa çatışmalarında olduğu gibi hem Avrupa içinde hem de dışında gerçekleşen ilk savaşlardı. Hollandalıların İspanya'ya karşı verdikleri bağımsızlık mücadelesine, Hollandalıların dediği gibi Seksen Yıl Savaşı'na, büyük Avrupa güçlerinden çoğu en az bir kere dahil oldu ve bu mücadele sadece Avrupa'da değil; Amerika ve Asya'da da yürütüldü. Tarihçi Charles Boxer'ın söylediği gibi bu, "ilk dünya savaşı"ydı ve sonrasında Avrupa devletleri arasındaki tüm çekişmelerin küresel alanda son bulacağını kesinleştirdi. Talal Asad'ın (10. Bölüm) başka bir bağlamda olsa da güzel şekilde belirttiği gibi: "Avrupa denizaşırı yayılmakla kalmadı; bu yayılım sayesinde kendisini de yarattı."

Westphalia Antlaşması, Avrupa güçleri arasındaki mezhep çatışmalarını sona erdirdi ve bir anlamda seküler devletin uluslararası arenadaki zaferini kesinleştirdi. Oysa 1713 tarihli Utrecht Antlaşması (J. G. A.

18. Henri de Saint-Simon, "Avrupa toplumunu yeniden örgütleme ya da Avrupa halklarını, herbirinin ulusal bağımsızlığını koruyarak, tek bir yapı içinde bir araya getirmenin zorunluluğu ve imkanları" [Ekim 1814] *Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon* içinde (1868 tarihli Paris baskısının Slatkine yeniden basımları, Cenevre, 1977), s. 1: 161-2.

Pocock'un deyişiyle), "barbarlıktan, fanatizmden ve fetihten vazgeçen bir 'Avrupa'" ve onun yerine, "savaşların sadece yardımcı olduğu antlaşmalarla ve ticaret sayesinde her yere sirayet etmiş ortak bir medeni tavır sistemiyle bir araya getirilmiş bir devletler cumhuriyeti ya da konfederasyonu" oluşturmayı başardı. En azından 1945'e kadar Avrupalılar, dünyanın herhangi bir yerinde mütemadiyen savaşan halk gruplarından biri olmuş olabilir. Fakat modern Avrupa tarihine ait genel yönlerin çoğu ele alındığında, bunun aksi de doğruydu: On altıncı yüzyıl'da Leidenli filozof Franco Burgersdijk'in dediği gibi "*Imperium Oecumenicum*"a, ekümenik bir imparatorluğa dayalı, ebedi ve ezeli evrensel barışa yönelik sürekli bir arayış.

Elbette dünya barışı arzusu, yeni bir şey değildi. Dünya barışı, on beşinci ve on altıncı yüzyıl hümanistleri Erasmus ve Juan Luis Vives'in belli başlı hedeflerinden biriydi. Halbuki on yedinci yüzyıl öncesi böylesi bir ısrarla ve böylesi bir yüksek başarı ihtimaliyle bu arzunun peşine düşülmemişti ya da o çağda yaşayanlara böyle görünüyordu. Dünya barışına yönelik bu arzu, bir dizi büyük projeyle sonuçlandı: Duc de Sully'nin 1620 tarihli "*Grand Design*"ı, Emeric Cruce'un 1623 tarihli *Le Nouveau Cynée*'si, Abbé de St. Pierre'in 1712 tarihli *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe*'u ve Immanuel Kant'ın 1795 tarihli *Sürekli Barış*'ı*. Daima gelecek bir zamana ait olan Kant'ınki hariç, bu projelerin hiçbiri, kendi yazarları tarafından bile ciddi siyasal hedefler olarak anlaşılmadı. Voltaire'in, Abbé de St. Pierre'in *Projet*'i hakkında yakındığı gibi bu projenin, "filler ve gergedanlar arasında ya da kurtlar ve köpekler arasında olduğundan daha fazla" prensler arasında varolmasının imkânı yoktu. Fakat Kant'ın *ius cosmopoliticum*'u** gibi bunlar da "düzenleyici fikirler"di; görünüşe göre bitip tükenmez savaş dönemleri sırasında uluslar arasında olası bir barış düşüncesini canlı tutan fikirlerdi.

Ticaret ulusları arasındaki bir savaşın, Diderot'nun çarpıcı tabiriyle, sadece "tümünü yakıp yıkan bir yangın"[19] olabileceğine dair sürmekte olan inanç bile, Montesquieu'den Benjamin Constant'a uzanan ticaret toplumunun savunucularının istediği türden bir dünya yaratamazdı. Ne Avrupa uluslarının kendi aralarında denizaşırı tutuştukları savaşların belki de en şiddetlisi olan Yedi Yıl Savaşları'nı sona erdiren

* Immanuel Kant, Zum Ewigen Frieden, Ein Philosophischer Entwarf, 1795.

** *ius cosmopoliticum (Lat.)*: Dünya-yurttaşlığı hakkı.

19. Diderot'nun Abbé Guillaume Raynal'in *Histoire philosophique et politique des etablissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes*'i (10 cilt, Cenevre, 1781, III, s. 205) için yazdığı pasajların birinden.

1763 tarihli Paris Antlaşması ne Viyana Kongresi başarabilirdi bunu; Versailles Antlaşması bile başaramazdı. Fakat on sekizinci yüzyıl ortalarına gelindiğinde bir düzen tesis edildi. Bu düzen, büyük ölçüde denizaşırı yayılma ile deniz ticaretinin ortak deneyimine dayanıyordu. Kuzey'i Güney'den ayıran tüm kültürel ve siyasal farklılıklara rağmen, Avrupa'nın ortak bir mirasa, ortak bir benlik duygusuna sahip olabilmesi halen mümkün gibi gözüküyordu. Edmund Burke'ün "büyük Avrupa yöresi" ile anlatmak istediği buydu.[20] J. G. A. Pocock'un bu kitapta açıkladığı gibi, Burke'ün Fransız Devrimi'ni büyük bir dehşetle izlemesinin nedeni de buydu. Devrimcilerin ideolojik tutkuları, on sekizinci yüzyıl ticaret dünyasını yıkıp, on altıncı yüzyılda Avrupa'yı parçalamış olan fanatik inançların modernleştirilmiş versiyonlarını yerine geçirmeye kararlı gözüküyordu.

On sekizinci yüzyıl ticareti, "ticaret toplumu" pek çok kişi açısından sadece Avrupa içindeki savaşı sona erdirme aracı olarak değil; ayrıca eski Avrupa imparatorluklarını, daha yumuşak insani kurumlar haline dönüştürme yöntemi olarak da görülüyordu. 1780'lere gelindiğinde Britanya bir sömürge savaşına girişmiş, bu savaşı kaybetmişti ve İspanya pervasız şekilde bir başka sömürge savaşına girişmeye hazırlanıyordu. Bir zamanlar kimliğinin çok önemli bir unsuru olarak tahayyül edilen Avrupa'nın denizaşırı hâkimiyete özgü gücü artık giderek bir bela olarak görülüyordu. Kendisini mümkün kılan entelektüel başarılara duyulan güvene rağmen imparatorluk, hiçbir zaman kayıtsız şartsız bir nimet olarak görülmemişti. On altıncı yüzyılın büyük İspanyol ilahiyatçıları, Francisco de Vitoria ve Domingo de Soto, ilk kez sınırsız yayılmanın meşruiyeti ve ahlâki sonuçları hakkında sorular sormaya başladılar. Besbelli ki denizaşırı fetihler kurbanları için yıkıcıydı. Ne var ki fetihlere kuşkuyla yaklaşılmasından sonra emperyalistler açısından da kaçınılmaz şekilde yıkıcı oldukları konusunda güçlü bir argüman hâsıl oldu.[21] Gerek emperyal güçler arasında her daim mevcut olan rekabetin yarattığı açık tehdit, gerek Marquis de Mirabeau'nun dediği gibi "ticaretin evrensel kardeşlik cemiyeti" tarafından bir arada tutulan modern bir toplumda, denizaşırı ülkelerde gerçekleşen bir şeyin, Avrupa'da olup bitenleri de, genellikle kötücül olarak, etkileyebileceği

20. Edmund Burke, "First Letter on a Regicide Peace," Der. R. B. McDowell, Der. Paul Langford, *The Writings and speeches of Edmund Burke*, (Oxford: Oxford University, 1991), s. 9: 250. Burke'ün Roma Hukuku'ndaki yöre kavramı hakkındaki görüşleri için bkz. Jennifer M. Welsh, "Edmund Burke and the Commonwealth of Europe: The Cultural Bases of International Order" Der. Ian Clark ve Iyer B. Neumann, *Classical Theories of International Relations*, (Londra: Macmillan, 1996), s. 173-92.

21. Bkz. Anthony Pagden, *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1500-1800*, (New Haven ve Londra: Yale University, 1995), s. 156-77.

yönündeki artan farkındalık nedeniyle on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında bu ahlâki rahatsızlık arttı.[22]

Bu ahlâki endişe, en iyi bilinen ve kesinlikle en güçlü ifadesini Kant'ta buldu. James Tully'nin (15. Bölüm) ileri sürdüğü gibi, Kant, Avrupa emperyalizminin bir şekilde "haklı" olduğu düşüncesini "açıkça reddetmiş" olsa bile, bu emperyalizmin "doğa ve tarih" istikametinde hareket ettiğine dair genel inancı ve "nihai bir adil ulusal ve dünya düzeninin önkoşulu" olduğunu onaylıyordu. Halbuki Kant açısından Avrupa emperyalizmi, özünde kösteklenmiş bir hedeftir. Doğrusu, Tully'nin ısrarla belirttiği gibi Kant, Avrupalı olmayan dünyanın "kültürel açıdan kendini anlayış" ihtiyacına ilişkin geleneksel görüşü de onaylamaktadır. Kant'ın, *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*'ta dediği gibi "Kıtamızın siyasal anayasası ... muhtemelen diğer tüm kıtalar için de er geç yasa yapacaktır." Kant'ın dünya-yurttaşlığı ideali, "ancak yabancı ülkeleri ve halkları *ziyaret ederken* (ki bu durumda onları *fethederken*) ... kıtamızın uygar devletleri, özellikle de ticaret devletleri" tarafından sergilenen alışkanlıklar, sonunda terk edildiği zaman gerçekleşebilirdi.[23] Elbette dünya-yurttaşlığını mümkün kılan bir düzen vizyonu, özünde "Avrupalı" olması bakımından, ilk Avrupa imparatorluklarından aşağı kalmıyordu; fakat bu düzen hiç değilse, Avrupalıları ve Avrupalı olmayanları ayırt etmeksizin tüm halkların, özerk insani failler olarak kendi amaçlarını belirleme haklarını kabul etmiş bir düzen olacaktı. Kant'ın bunu hiçbir yerde söylememesine karşın bu vizyon, uzun zamandır bizatihi Avrupa'nın belirleyici bir özelliği olduğuna inanılan "Faustvari güç"ü kullanabilen herkese uzanacaktı.

Kantçı dünya-yurttaşlığının kökenleri, Avrupa'nın eski emperyal tutkularını dönüştürmeye, "farklı bir değer atfetmeye" "transvaluate" yönelik bir amaca dayanıyordu. Gene de bu dünya-yurttaşlığı, Kant'ın tüm hayıflanmalarına rağmen yeni bir tür hâkimiyet arayışının arkasında yatan bir esine dönüştü. Bu bakımdan, Tully ve Asad'ın, sözde Aydınlanma projesinin mümkün sonuçlarına kuşkuyla yaklaşmaları için sağlam gerekçeleri var. Kant, 1790'larda gördüğü kadarıyla, sadece cumhuriyetçi ve federal olabilecek yeni Avrupa için siyasal model sağlamak için bakışlarını devrimci Fransa'ya çevirmişti. Hatta devrim, Marquis de Condorcet'nin yaşamını sona erdirmek üzereyken bile

22. Marquis de Mirabeau, *L'Ami des hommes, ou traité de la population* (Lahey, 1758), s. 3: 176-7.

23. *The Metaphysics of Morals*, Der. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University, 1991), s. 158. Ayrıca bkz. "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch," *Kant Political Writings*, Der. Hans Reis (Cambridge: Cambridge University, 1991), s. 106-7.

Condorcet de aynı yere bakıyordu. Kant'ın *Cosmopolitan History*'sinin son evresi gibi, Condorcet'nin *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*'ine ait "Onuncu devir" de Avrupa içindeki tüm çatışmaları ve dışarıdaki tüm askeri hâkimiyeti ortadan kaldıracak bir cumhuriyetçi düzen vizyonuydu. Bir anayasal yönetim şekli olarak cumhuriyetçiliği terk etmiş olmasına rağmen Napolyon da "erdemli ve liberal" olan kendi idaresinin, Kant'ın *ius cosmopoliticum*'u gerçekleştiği takdirde tüm dünyaya getirmeyi amaçladığına benzer şekilde kıtaya barış ve uygarlık getireceği görüşünü sürdürüyordu.[24] Kant gibi Napolyon da kendi "imparatorluğunu" Antik Yunan konfederasyonlarının modern bir versiyonu olarak görüyordu, Fontana'ya göre Napolyon'un emperyal girişimi, "devrimci mirasa ve bununla birlikte evrenselleştirici Aydınlanma geleneğine sıkı sıkıya bağlı" kaldı. Napolyon'un evrensel bir Avrupa düzeni düşüncesi, elbette tek bir ulus egemenliği altında birleşecek bir Avrupa düşüncesiydi. Dolayısıyla bu düşünce, Alman romantiklerinin, Novalis, Schlegel Kardeşler, Adam Müller, hatta kısa aralıklarla Madame de Stael, Avrupa birleşmesinin aracı olarak eski Germanik *Reich* fikrini yeniden canlandırmaya yönelik daha sonraki çabalarıyla çok şeyi ortaklaşa paylaşmıştır. Fakat Fransız olmayan Avrupalıların kendilerini Napolyoncu imparatorlukla bütünleşmiş görmek istemeyecekleri gibi, "Got" olmayanlar da Müller'in deyişiyle, "Alman renklerine bürünen" bir Avrupa federalizmini görmeye çok meraklı değildi.[25]

Gelgelelim Napolyoncu ve proto-Germanik emperyalizm, önerilmiş olan yegâne birlik söylemleri değildi. Devrim sonrası dünyada en güçlü tek dil haline dönüşen (ve günümüze kadar da öyle kalan) "ulusalcılık" ticaretin uygarlaştırıcı ve birleştirici gücüne duyulan eski inanç için de kullanıldı. On dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında, Napolyon Savaşları'nın sonucunda yeni bir çoğulculuk ortaya çıktı. Bu çoğulculuk, Fransız Devrimi'nin sözümona gerçekleştirdiği ve Ernest Renan'ın yeni ulusalcılık için zorunluluk olduğuna inandığı tarihsel belleğin yok edilmesinden daha çok, ticaretin ayakta tuttuğu Aydınlanmacı bir dünya-yurttaşlığını mümkün kılan düzen vizyonunun yeniden işlenmesine dayanıyordu.[26]

Bu yeni çoğulculuğu en güçlü şekilde Benjamin Constant ifade etti. Constant'ın nazarında Biancamaria Fontana'nın açıkladığı (ve Ed-

24. Bkz. Biancamaria Fontana'nın bu kitaptaki bölümü.

25. Adam Müller, *Die Elemente der Staatskonst* (Wien-Leipzig: Wiener lierarische anstalt, 1922), s. 26-9.

26. Ernest Renan, "L'oubli et je dirais même, l'erreur historique sont un facteur essentiel de la création d'une nation" *Qu'est-ce qu'une nation?* (Paris, 1882).

mund Burke'ün kavramış olduğu) gibi, devrimciler ve Rousseau'dan Aziz Just'e dek uzanan devrimcilerin ideologları, on sekizinci yüzyıl ticaret toplumunun başardığı gerçek özgürlüğü yıkmaya çalışmıştır. Bu ticaret toplumunun yerine, erdem ve ortak iradeye dayalı bir toplum kurgusu getirmişlerdir. Bir *patria* olarak ulus düşüncesinin (Constant'ın deyişiyle, "çıkarlara, yaşam tarzına ve bir yerin âdetlerine yönelik güçlü bir sevgi bağı") yerine "soyut bir varlığın uyduruk tutkusunu, tahayyül gücünü harekete geçirebilen ve belleğe hitap edebilen, her şeyden mahrum bırakılmış genel bir fikri" getirmeye çalışmışlardır.[27] Constant'ın vizyonu, Devrim'in yarattığı içi boş soyutlama yerine, dostluk ve akraba bağlarından oluşan ortak bir yere bağlılığa dayalı bir kimlik, herkesçe paylaşılan bir yaşam tarzıyla alakalıydı. Bunun dışında insanlar, sadece kendi ahlâki hedeflerine karşı samimi olmalıydı. Bu vizyon, kesinlikle tutarlı değildi. Lakin Constant'ın daha büyük tutkusu, Fontana'nın sözcükleriyle, "paranın, ulusal sınırların dayattığı kısıtlamalardan kurtulduğu ve bireylerin, anlamadıkları bir dava uğruna mücadele etmeyi reddettikleri ya da ülkelerini daha iyi bir yaşam tarzı veya daha liberal bir yönetim arayışıyla terk ettikleri bir Avrupa"dan yanaydı.[28]

Onlardan önceki Montesquieu (ve bir ölçüde de Kant) gibi Fransa'da Devrim sonrasındaki liberaller ticaretin, fethin yapmaya çalıştığı fakat beceremediğini başaracağını umuyordu: Çeşitliliğe zarar vermeden çeşitlilikten homojenliği meydana çıkarmak. Montesquieu gibi onlar da Avrupa'da yan yana varolan halkların, kültürlerin ve geleneklerin çeşitliliğini vurguladı.[29] Aynı şey, İtalyan Guiseppe Mazzini ve Carlo Cattaneo, (Ariane Chebel d'Appollonia'nın 8. Bölüm'de açıkladığı gibi) Yunan Rhigas Velestinlis ve Arnavut Teofan Noli açısından da geçerliydi. Bu, dışlamaya değil; güçlü ulusal kimliklere sahip, işbirliğinden yana devletler topluluğuna dayalı bir ulusalcılık olmalıydı.

Farkı olan bir birliğin, en azından ihtimali, daha sonraki tüm pan-Avrupa projelerinin ana hedeflerinden biri olarak kaldı. Jakobenlerin aşırılıklarıyla, ticari çıkarların egemen olduğu ve dünya-yurttaşlığının yaşandığı bir dünyaya ilişkin erken Aydınlanma amaçlarını darmadağın etmesi gibi, iki dünya savaşı da, "despotizme karşı birleşmiş, barışçıl, ticaret odaklı bir Avrupa uluslar topluluğu"na yönelik Napolyon

27. Fontana'nın bu kitaptaki bölümüne ek olarak bkz. Fontana, "The Shaping of Modern Liberty: Commerce and Civilisation in the Writings of Benjamin Constant" *Annales Benjamin Constant 5*, (1985), s. 2-15.
28. Bkz. Fontana'nın bu kitaptaki bölümü.
29. Bkz. Fontana'nın bu kitaptaki bölümü; ayrıca Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, VI. Kitap, 1. Bölüm.

sonrası liberal vizyona zarar vermiştir.[30] 1958'de Avrupa Ekonomik Topluluğu yaratıldığında, ticari bir birlik aracılığıyla, Avrupa'nın bes-belli liberal olmayan siyasal eğilimlerine karşı güvenliği ve barışı tesis etmeye çalıştı. Altiero Spinelli 1947'de, Avrupa, "tüm dünyada nezaketin yayıldığı en önde gelen merkez" olmuştur, diye yazıyordu. Lakin bu konuma, tarihi boyunca neredeyse aralıksız "birbirini kırıp geçiren çatışmalara" bizzat maruz kalmasına rağmen ulaşmıştır. Dolayısıyla barışçıl, federal bir Avrupa, "mevcut koşullarda elde edilmesi mümkün dünya barışına doğru atılmış muhtemelen en büyük adım olacaktır."[31]

Devrim ve devrimci savaşlar, sadece serbest ticaret devletleri dünyasını yıkma tehdidinde bulunmuyordu. Aynı zamanda bunlar, başka bir tür denizaşırı emperyalizmi de mümkün kılmıştır; bu emperyalizm türü, Constant ve diğerlerinin gelecekteki bir emperyal-sonrası Avrupa'ya ilişkin taşıdıkları tüm ekümenik amaçlardan yoksundu. On dokuzuncu yüzyılın büyük imparatorlukları (Britanya, Fransa, Hollanda, Almanya), görünüşe bakılırsa Amerika'daki "ilk" Avrupalı yerleşimlere damgasını vuran neoklasik evrenselciliğin birçok ziynetine sahip olmalarına rağmen, tıpkı Napolyon'un Avrupa imparatorluğu gibi, yeni ulusalcılığın yaratılarıydı. Ne var ki erken-modern öncellerinden farklı olarak bu yeni denizaşırı teşebbüsler, eski ticari girişimlerle yavaş yavaş gelişti. Hollanda, Britanya ve bir ölçüde de Fransa'ya ait olan Doğu Hindistan Şirketleri, "fabrikalar"ı işgal eden sınırlı deniz organizasyonları olarak işe başlamışlardır; bu fabrikalar, büyük çoğunlukla çokulusluydu ve işletildikleri bölgelerde Avrupalılar, çok sayıdaki tüccar grubu arasında yabancı bir tüccar grubu olarak yer alıyordu. Örneğin, Britanya Doğu Hindistan Şirketi'nin amaçları, Edmund Burke ve Adam Smith'in Amerika'daki Britanya İmparatorluğu'na ilişkin dile getirdikleri sömürgeciliğin aynı ticari güvensizliğinden kaynaklanıyordu. Nitekim bu mütevazı yerleşimler giderek sömürgelere dönüştü; Britanya ve Hollanda durumunda bu yerleşimler, sonunda yeni bir emperyal projenin temelini oluşturmaya başladı.[32] 1858'de Britanya Hükümdarlığı, Hindistan'a doğrudan yönetimi zorla dayatınca, bu durum tam olarak, merkezileşmiş bir bürokratik devletin, büyük ölçüde bağımsız "aristokratik cumhuriyetçiler"den oluşan bir grubun elinden iktidarı almasını temsil ediyordu. Kendi ayrıcalıklarını koruma çabası

30. Bkz. Fontana'nın bu kitaptaki bölümü.

31. Altiero Spinelli, "Gli Stati Uniti d'Europa" Der. Sergio Pistone, *Una Strategia per gli Stati Uniti d'Europa*, (Bologna: Il Mulino, 1989), s. 41.

32. K.N. Chaudhuri, *The Trading World of Asia and the English East-India Company, 1660-1760*, (Cambridge: Cambridge University, 1978) ve P. J. Marshall, *Trade and Conquest: Studies in the Rise of British Dominance* (Aldershot: Variorum, 1993).

içine giren Doğu Hindistan Şirketi yöneticileri, Amerikan devrimcilerinin yetmiş yıl önce kullandıkları ülke-parti karşıtlığına özgü dile dahi başvurdu. 1880'lerden sonra yeni Avrupa ulusları, sonunda iki dünya savaşı tarafından ve umalım ki geri dönülmez şekilde, ortadan kaldırılacak bir başka şiddetli denizaşırı rekabet dönemine girdi. On yedinci yüzyılın başından itibaren bu emperyal başarılar Avrupalı halklara, yaratıcılar ve teknologlar olarak kendi kolektif kimliklerine bir anlam kazandırmıştır. Ayrıca bizatihi bu başarılar, kendi aralarındaki rekabetin en güçlü gerekçesini de sağlamıştır.

Bir Modern Avrupa Kimliği

Dolayısıyla Avrupalılar, ortak bir geçmişten daha fazla şeyi; üstesinden gelinecek ortak bir husumetler tarihini de paylaşıyor. Günümüzde modern bir Avrupa kimliği üretme girişimi, sadece Avrupa'nın kontrolünü ele geçirmek için ya da denizaşırı imparatorluklar için girişilen artık uzakta kalmış mücadeleleri değil; ayrıca iki dünya savaşının, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın daha yakın deneyimini de yok edebilmeli. Alman Sosyal Demokratlar ve Hıristiyan Demokratlar'ın 1930'lar ve 1940'lardaki sürgüne gönderilmiş üyelerinin yanı sıra aynı dönemde Avrupa'daki çok sayıda liberale göre de "Avrupa'nın 'öteki'si, Nazi Almanya'sıydı."[33] Şimdi ilk kez Batı Avrupalılar, kendileri için yeni bir savaş sonrası siyasal kültür yaratma ihtiyacıyla karşı karşıya kalıyor. Artık neyin "Avrupalı" olduğu ve neyin olmadığı önem taşıyor.

Avrupa Birliği ve gelecekteki federal bir "Avrupa Birleşik Devletleri"nin (böyle bir şey varolacaksa şayet), Ariane Chebel d'Appollonia'nın (8. Bölüm'de) iddia ettiği gibi, yeni bir siyasal proje olarak kendisine dönük bir sevgi bağı üretemediği takdirde hayatta kalması mümkün değildir. Risse ve Engelmann-Martin'in deyişiyle, bir "adil siyasal ve toplumsal düzen" vizyonundan daha fazlasına ihtiyaç duyuluyor. İhtiyaç duyulan şey, günümüzün bağımsız ulus-devletlerinde hüküm süren düzenden daha adil, ekonomik, kültürel, entelektüel ve estetik açılardan daha zorlayıcı olan siyasal ve toplumsal bir düzen vizyonudur. Sözün kısası, insanlar, kendi sistemlerinden daha iyi ya da daha kötü olmayan bir sistemle mübadele etmek için kendi uluslarına ya da siyasal sistemlerine yönelik kültürel ve normatif bağlılıklarından feragat et-

33. Bkz. Risse ve Engelmann-Martin'in bu kitaptaki bölümü; ayrıca Tony Judt, "The Past is Another Country: Myth and Memory in Post-war Europe" *Dedalus* 121 (1992), s. 4.

meye pek istekli değildir. Bu mübadeleyi ancak daha parlak bir gelecek umuduyla yaparlar. Philip Ruttley'in, Birliğin yargısal gelişimi hakkında 11. Bölüm'de yaptığı açıklamadaki gibi, asıl AET Antlaşması olan 1965 tarihli Birleşme Antlaşması, "yaşam standardını ve yaşam kalitesini artırma" amacıyla "ekonomik faaliyetlerin uyumlu ve dengeli gelişmesi"ni destekleme yönündeki Topluluğun niyetini vurgularken bunu belli ediyordu.

Geliştirilmiş bir "yaşam kalitesi" sağlayabildiği takdirde halkın yeni bir Avrupa düşüncesini onaylayabileceğini söylemek, (Friedrich Meinecke'in eski fakat hâlâ işe yarayan ayrımıyla) *Staatsnation*'u* *Kulturnation*** ile bütünleştirmek değildir.[34] Avrupa ulusalcılığının temel ilkelerinden biri, (Talal Asad'ın deyişiyle) "devlet sınırlarının ulus sınırlarına tekabül etmek zorunda olması"ydı (ve pek çok yerde bu hâlâ geçerli). Özellikle sömürgecilik sonrası dünyada ulus inşa etme, bir kültürü, "kendisine ait tek bir siyasal çatıdan bir kültür doğurarak kültür ve idare şeklini uyumlu hale getirme çabası" olarak tasavvur edilmiştir.[35] Ancak bu illaki böyle olmuyor. On sekizinci yüzyılın sonunda yeni gelişmeye başlayan Alman ulusalcılığı manzarasıyla karşılaşan ve Terörün dehşete düşürdüğü Goethe, tek bir ulus-devlet yerine kendi hemşerilerine, çok sayıda siyasal merkeze sahip, birden çok "ses" içeren yararlı bir kültür imgesi üzerinde durmalarını önerdi. 1989'da birleşik Alman devleti için bir başka arayış heyulası karşısına dikildiğinde romancı Günter Grass da aynı vizyonu yineliyordu: Almanya'yı son derece ilgilendiren şey, diğer Avrupa uluslarını da ilgilendiriyor. Bugün, hâlâ gücü kuvveti yerinde olan ulus-devletin uzun bir tarihsel denemede son aşama olamayabileceği bir dünyada yaşamayı öğreniyoruz. Çok sayıdaki siyasal failden sadece biri olabilir pekâlâ. Şayet Avrupa Birliği işleyecekse, Avrupalılar, çokuluslu kurumlar tarafından Brüksel ya da Strasbourg'dan yönetilirken, diyelim ki Fransız ya da İspanyol olmanın pekâlâ mümkün olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Bir anlamda ulusalcılığın tehlikelerine karşı tek güvenli savunma bu şekilde, yani "kültürel-devlet" ile "ulus-devlet"in birbirinden ayrılmasıyla sağlanıyor.

Dolayısıyla 15. Bölüm'de James Tully'nin, "onların kültürel kim-

---

* *Staatsnation (Alm.):* Devletleşmiş ulus.

** *Kulturnation (Alm.):* Kültürel ulus.

34. Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates* (Münih-Berlin: Druck un Verlag von R. Oldenbourg, 1915), s. 124-57.

35. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, New York: Cornell University, 1983), s. 43. [Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. Günay Göksu Özdoğan, Hil Yayınları, 2008]

liklerinin eşit şekilde tanınması ve saygı görmesinin farklı özyönetim kurumları gerektirdiği" iddiasının arkasında yatan genel ilkeye katılmıyorum. Tully "onlar" derken, dünyanın geriye kalan Yerli halklarının konumundan, tam olarak Avrupa emperyalizminin kurbanlarından, söz ediyor. Rızaları olmadan tek siyasal egemenliği *paylaşmaları* istenen Avrupalılardan farklı olarak Yerli halklar, anlamadıkları yabancı hukuk sistemleri altında, her türlü egemenlikten mahrum bırakıldı. Onların kendi geleceklerini belirlemeleri besbelli, tartışılmaz bir haktır. (Daha az belli olan bir şey var; o da bu hakkın bastırıldığı dilin, bir kez daha Avrupa ulusalcılığının dili olmasıdır. Zira kendi geleceklerini belirlemeyi başarmış Asya ve Afrika'daki halkların hakları da bu dil içinde düzenleniyor.)

Devlet ile kültür arasındaki sağlam ortaklığa ilişkin Avrupa içindeki herhangi bir iddia, on sekizinci yüzyıldaki yeni Amerika'nın olduğu gibi yeni Avrupa'nın da hedefi olan siyasal birlik, birlik içindeki çokluk *–e pluribus unum–* açısından ancak bir engel olabilir. Üstelik Kant'ın ideal konfederasyonunda olduğu gibi savaş sonrası Avrupa'sı içinde de tüm devletler aşağı yukarı aynı tip hükümete sahiptir. Doğal olarak tüm bu hükümetler, liberal demokrasinin ilkelerine bağlıdır. (Birlik Doğu'ya doğru genişleyince ki kesinlikle genişlemelidir, bu bakımdan nelerin olacağı, halen açık bir sorudur.) Viyana Kongresi sırasında kabul ettiği gibi, Saint Simon'un Reformasyon öncesi Avrupa'da varolduğuna inandığı bir birliğin benzerini, şayet Kongre dinsel inanç kuvvetinin yerine liberal siyaseti ve Kilise kurumları yerine parlamenter demokrasinin kurumlarını geçirirse, yeniden yaratmak mümkündür.[36] Siyasal kurumlarımız aşağı yukarı benzer oldukları müddetçe, ne bu kurumlara kültürümüzün özelliklerini katmamıza ne modern bir Avrupa devleti açısından korunması giderek güçleşen bir tutum olarak ortak bir kültürü paylaşan hepimizin, sadece "bizim" halkımız tarafından yönetilmemiz gerektiği konusunda ısrar etmemize ihtiyaç vardır.

Birliğin yasamalı ve siyasal faaliyetlerinin, yerel kültürel farklılık açısından bir tehdit oluşturduğunu iddia eden Avrupa-kuşkucuları*, bir kültürün ne demek olduğu hususunda hiçbir şekilde ayrım gözetmeyen ve oldukça yoksullaştırılmış bir görüşü benimsiyor. Fransız "kültürü" pastörize edilmemiş peynirlere yönelik bir ithaftan daha fazlasıdır ve "Britanya" ya da daha doğrusu "İngiliz" kültürü de çift katlı otobüslere binme arzusundan daha fazladır. Alman Markı gibi çok yeni bir ya-

36. Saint-Simon, "De la réorganisation de la société européenne" s. 165-8.

* *Euroskeptics (İng.)*: Britanya başta olmak üzere Avrupa'nın hemen her ülkesinde yer alan, Avrupa Birliği oluşumunu desteklemeyen ve Avrupa ülkeleri arasındaki yakınlaşmayı olumlu değerlendirmeyen kişi ve politikacılara verilen ad.

ratının ortadan kalkması bir halkın kültürel kimliğini ciddi şekilde tehlikeye atabilir mi? Elbette Thomas Risse ve Daniela Engelmann-Martin'in ileri sürdüğü gibi (13. Bölüm), Mark'a yönelik ithaf, İkinci Dünya Savaşı sonrası Almanya'nın yeniden dirilmesine özgü başlıca simgeye yönelik bir ithaftır. Oysa Alman Markı'nı, Alman *kültürünün* bütünleyici bir parçası olarak tanımlamak mümkün değil. Örneğin bir insan hakları beyanına *katılmamanın*, yazılı olmayan bir anayasa gibi Britanya kültürünün bütünleyici bir parçası olduğu hususundaki Britanya iddiası çok daha vahim olabilmektedir; asla bu şekilde ifade edilmese de. Yine kültür, statik ve bütün olarak varsayılıyor; oysa James Tully'nin başka bir yerde kuvvetle savunduğu gibi, pek çok kültür, sürekli olarak evrim geçiriyor ve sayısız gözeneklere sahip.[37]

Bu gözenekliliğe rağmen geçen yirmi yılda husumeti yaratan ve tanımayı engelleyen türden farklılıkların öğrenilmesine rağmen, bir "ulusal kimlik" düşüncesi, pek çok Avrupalının yaşamına ait önemli bir parça olarak durmakta. Christine Korsgaard'ın, "altında kendinizi değerlendirdiğiniz bir tanım" olarak kimlik tanımı, kültürlerin, yurttaşlığın sahip olması gerekenle aynı özerk düşünümsel yeteneğe sahip olduklarını ileri sürüyor.[38] Fakat bunun nasıl mesele haline gelebildiğini anlamak zor. Bir kültüre ait olmak, herhangi bir kimliğe sahip olmak, ancak kısmen gönüllü olabilecek şekilde seçimin sınırlandırılmasını gerektiriyor. Tüm kültürel mübadelelerde her zaman birden fazla aktör vardır. Kültürümü kendim seçmiyorum, hatta kimse bana kültürü zorla kabul ettiremez. Üçüncü bir tarafın huzurunda, bir başkasının bakışı altında kültürü seçerim ya da kabul ederim. Bu, Rousseau ve Kant'ın tüm toplumların kökenlerine ilişkin, aşağı yukarı benzer anlatılarında vurguladıkları noktadır. Atalarımızı ilk önce toplumlar teşkil etmeye sevk eden ve bu toplumlar içindeki yerimizi tayin etmeye devam eden şey, Kant'ın deyişiyle, "*katlanamadığımız*, gene de *terk etmeye dayanamadığımız*" tüm bu insanlar tarafından tanınma arzumuzdur.[39] Benzer bir zorluk da "bir yurttaşın ya da bir halkın birden fazla kültürün, çoklu kültürel kimliklerin taşıyıcısı olacağını" ümit eden Tully ile birlikte ortaya çıkıyor (15. Bölüm). İlk olarak bir kültürel kimliğe sahip olmak, "kültürel dayatma güçleri"ne bağlılık andı içmektir. Örneğin gerçekten de Alman ya da Portekizli olmayı seçebilen veya bir Portekizli ve Alman karışımı olmayı tercih edebilen bir yurttaş ilk önce, böyle bir ter-

37. Bkz. James Tully'nin bu kitaptaki bölümü; ayrıca *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University, 1995), s. 11-15.

38. Tully'nin kendi bölümünde Christine Korsgaard'dan alıntılanmıştır.

39. "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose" *Kant Political Writings*, s. 44.

cih yapabilmesine bağlı olarak toplumsal bir konuma sahip olmak zorunda kalacaktı. Kelimenin tam anlamıyla bir dünya-yurttaşı olması gerekecekti: Bu olduğunda da böyle bir kişinin neden Portekizli ya da Alman olmayı isteyeceğini anlamak zor. Hangi yolu izleyerek bu tercihi gerçekleştireceğini görmek de aynı ölçüde güç. Doğal olarak pek çok insan –uluslararası para kurumları ve ticari bankaların kadroları büyük ölçüde böyle insanlarla doludur– kolaylıkla birkaç dil birden konuşuyor ve birkaç kültürel özelliği birden paylaşıyor. Gelgelelim, en azından yeni bir Avrupalı kimlik inşa etmenin amaçları açısından bu durum, "birden fazla kültürün taşıyıcısı" olmakla aynı şey değildir.

Gerçek bir ulus-aşırı kimlik, gerçek bir Avrupalı "kültür" yaratmak, mevcut Avrupa kültürünün özelliklerini yeni bir bütün içinde harmanlamak demektir. Agnes Heller gibi, artık bir "Avrupalı kültürünün" bulunmadığını ve asla ima bile edilemeyeceğini iddia etmek –"İtalyan ve Alman müziği vardır, Floransa ve Venedikli resim sanatı vardır; fakat Avrupa müziği ve Avrupa resim sanatı yoktur"–, neyin "Avrupalı" sayılabileceği hususunda son derece sınırlı bir görüşü benimsemeyi gerektirir.[40] Avrupa içerisinden paradoks gibi görülse de Alman kültürünü İtalyan kültüründen ayıran farkları algılamak oldukça kolaydır. Örneğin Japonya'dan bakıldığında, iki toplum arasındaki benzerlikler, farklılıklara kıyasla daha çok göze çarpacaktır. Avrupa'dan bakıldığında "Avrupa kültürü" gibi bir şey mevcut olamayabilir. Japonya'dan bakıldığında ise böyle bir kültür açıkçası vardır. Yeni Avrupa, Japon bakış açısını sürdüren bir aidiyet duygusu, bir yandan paylaşılan şeye bağlılık gösterirken çeşitliliği de kavrayabilen bir aidiyet duygusu üretmek zorundadır. Elbette paylaşılan şeyin, şimdiki halinden daha fazla gelişmiş, daha belirgin olması gerekecektir. Eski ulusalcılığın ulusa yönelik oluşturduğu sevgi bağı gibi "Avrupa"ya yönelik bir sevgi bağını uyandırabilme kabiliyetinde olmalı. Yani bunun, sadece dışarıdan dayatılan bir aidiyet duygusu olmaması gerekiyor. Ariane Chebel d'Appollonia'nın 8. Bölüm'de işaret ettiği gibi, Avrupa-sever ulusların içinde bile Avrupa meselelerine ilişkin ilgi hâlâ düşüktür. (Bunun bir örneği, Avrupa seçimlerindeki düşük katılımdır.) Bugünün Avrupa'sında pek çok insan açısından "Avrupa" on altıncı yüzyılda yaşayan bir çiftçi için "Fransa" ya da "İngiltere" veya "Kastilya'nın taşımış olacağı tınıyı taşıyor. Ne var ki bu durumun, şimdi mevcut olandan daha saygın bir Avrupa imgesine yönelik nihai olgunlaştırma için vahim bir engel

40. Agnes Heller, "Europe: An Epiloque?" Der. Brian Nelson, David Roberts ve Walter Veit, *The Idea of Europe: Problems of National and Transnational Identity* içinde, (New York ve Londra: Berg, 1992), s. 23-4.

oluşturması gerekmiyor. Sevgi bağı her zaman nispi bir mesele olmuştur. Dünyanın her yerinde çoğu insan, kendi ulusundan daha çok kendi yerelliğine ve "Avrupa" gibi geniş ve soyut bir mefhumdan daha çok kendi ulusuna sevgi gösterir. Oysa bu, "Avrupa"lı bir kimliğin imkânsız bir gaye olduğunu söylemek değildir. "Avrupa"yı eleştiren çoğu kimsenin sandığı gibi, "Avrupa"ya bağlılığın, örneğin İspanya ya da İtalya'ya bağlılığı imkânsız veya geçersiz kılması gerekmiyor. Bazı son derece özel durumlarda "Avrupa" çıkarları, Atina'nın ya da Dublin'in çıkarlarından önce gelecektir: Tıpkı ulusal ve bölgesel çıkarlar arasında her zaman ihtilafların mevcut olması gibi, bu kentler de aynısını yapıyor. Egemenliği paylaşmak, egemenlikten feragat etmek değildir.

Kimlik Failleri

Yerel kimliklerden evrensel bir kimliğin ve bu kimliği sürdürmek için gerekli siyasal kültürün inşası, ulusal mitlere ve tarihlere ait parçaların yeni mitler ve tarihler oluşturmak üzere toplanıp yeniden düzenlenmelerini içermektedir. Bunların, onayladığımız için yapılmaları gerekiyor. Michael Herzfeld'in 7. Bölüm'de belirttiği gibi "Benlik, yoğun şekilde sınırlı kullanılabilirliğin temsili simgelerinin iddialarıyla donatıldı." Günümüzde bu sembollerin Avrupa açısından mevcut oldukları pek söylenemez. Tüm bir halkı bir kenara bırakın, bir bireyden "Avrupalı" olmasını istemek, ABD'ye göç eden birinden "Amerikalı" olmasını istemekle aynı şey değildir. Her ne kadar Amerikan ulusal kimliği akışkan, değişken ve kararsız olsa bile, bu kimlik, sadece belirsiz bir varoluşsal mefhumsa, göçmenin varışından önce mevcuttur. Zamanla bu göçmenin, "Amerikalı" olmanın gerektirdiği şey üzerinde hatırı sayılır bir etkisi olacaktır fakat göçmenden ilk başta kendini tanımlama sürecine katılması istenmez. Göçmen bir bayrak, bir milli marş, bir kendini sunma retoriği, bir yasalar ve mahkemeler sistemi ve bir siyasal kültür edinir. Bunların çoğu Avrupa açısından mevcut olsa da, Chebel d'Appollonia'nın işaret ettiği gibi, bunlar henüz tam olarak gelişmemiştir. Avrupa "ulusal" marşının sözlerini ya da böyle bir şeyin olduğunu kaç kişi biliyor? Avrupa Birliği'nin neredeyse tüm sembolleri, çok daha tanıdık gelen ulusal sembollerle rekabet etmeye zorlanıyor. Herzfeld'in ileri sürdüğü gibi bu ulusal semboller çok sık olarak, "bir ulusal mülk olarak kültürün şeyleşmesi"ne yol açan bir mülkiyet formu gibi tasavvur ediliyor. Bu şekilde mülk haline dönüştürüldüğünde yerel kültürlerden feragat etmek çok zorlaşır.

Dolayısıyla modern bir Avrupa kimliği yaratmak, kendileri için benzer bir kimlik yaratma ya da üretme ihtiyacıyla karşılaşmış olan diğer modern halkların –Amerika kıtasındaki eski Avrupa sömürgelerinin Avrupalı sakinleri ve yerel toplulukları ya da Afrika ve Asya'daki eski Avrupa sömürgelerinin yerel toplulukları– kullandığı süreçlerle pek bir benzerlik taşımıyor. Her iki grup da kültürel semboller ve inançlardan oluşan bir *brikolaj*dan Amerikalı, Arjantinli, Nijeryalı ya da Pakistanlı –Benedict Anderson'ın meşhur terimiyle– "hayali cemaatler" inşa etmişlerdir.[41] Aynı zamanda yeni toplumlarının büyük hedeflerini hem yansıtacak hem ayakta tutacak bir siyasal düzen inşa etmeye girişmişlerdir. Bunların, sömürgeci efendilerine karşı giriştikleri kurtuluş tarihlerini kaydeden ve ulusal kahramanları dışa vuran kendi kuruluş anlatıları vardı: Washington, Bolivar, Gandhi, Nehru, Sukarno, Kenyata ya da biraz farklı bir perspektiften Nâsır ve Castro.

Yeni Avrupa'nın ihtilafları çözme konusunda kendi kökenleri olmasına karşın, bu ihtilaf sadece içseldi. Dolayısıyla "ulusal" kahramanların (Jean Monnet bir kahraman olmaya yakın duruyor), heyecan verici bağımsızlık ya da köken anlatılarının olması mümkün değildir. (Avrupa Kömür ve Çelik Kurumu'nun yaratılma öyküsünden kim duygulanabilir ki?) Avrupa tarihi, tüm parçalarıyla birlikte kolektif bir tarihtir. Avrupa topluluğunu icat etmek, Avrupa'yı bir topluluk olarak tahayyül etmeyi gerektiriyor ve bu, Herzfeld'in önerdiği gibi, tüm üyelerinin, paylaştıkları benzerliklerin farkına varmasına bağlıdır. On dokuzuncu yüzyıl Fransız tarihçisi François Guizot, Herzfeld'in deyişiyle, "Avrupalıları tamamen benzer kılan şeyin, paylaştıkları farklı olma yeteneği olduğunu fiilen savunarak bu zorluktan kurtulmanın yolunu bulmuştur." Kendilerini daha geniş bir dünya içine sağlam şekilde yerleştirmek için Avrupalıların taşıdıkları olasılık gibi bu tanım da bir kendini tanımlama ölçüsü sağlasa da farklı bir kültür için temel olması zor gibi gözüküyor.

Geriye şu soru kalıyor: Yeni öz-farkındalığın faili kim ya da ne olacak? Açıkçası –*Staatsnation* ile *Kulturnation* arasındaki gerekli ayrımı korumak istiyorsak– bu failin devlet olması mümkün değil. Lakin Kilise, aile ya da mahalle de olamaz. Jürgen Habermas'ın ileri sürmüş olduğu gibi, kültürel değerler, "her zaman öznelerarası olarak paylaşılan geleneklerin bileşenleri"dir ve bundan dolayı "ihtiyaç ve istekleri yo-

41. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, gözden geçirilmiş baskı, (Londra-New York: Verso, 1991). [Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, 1993]

rumlamak için kullanılan değerlerin gözden geçirilmesi, bireyler açısından monolojik olarak ele alınacak bir mesele olamaz."[42] Şayet, Avrupa Adalet Divanı'nın karar verdiği gibi Birlik, "sadece devletlerden değil"; ayrıca ortak bir hukuk yönetimine aynı şekilde tabi olan "aynı zamanda halklardan ve kişilerden oluşan bir topluluk" ise, eninde sonunda talep edilmesi gereken şey, yeni bir yurttaşlık tarzıdır.[43] Ve bunu ancak, dahil olanlar arasında sürdürülen bir diyalogla elde etmek mümkündür. Thomas Risse ve Daniela Engelmann-Martin'in (13. Bölüm) ve Elie Cohen'in (12. Bölüm) vurguladıkları gibi, fiili uygulamadaki zorluk, tüm "Avrupa inşa etme" girişimlerinin ve bununla birlikte bir Avrupa yurttaşlığı mefhumunun elitlerin işi olmasıdır; işlerini genellikle kapalı kapıların ardında yürüten "uzmanlar"dan oluşan elitler.

Philip Ruttley (11. Bölüm), tam da bütünleşme sürecinin ne kadarının yasal bir süreç olduğunu göstermektedir. Burada da Birlik, önceki herhangi bir siyasal yaratımdan farklıdır. Tüm eski sömürge devletlerinin, (AB gibi) anayasal yaratımlar olmasına karşın, onların anayasaları insanlar arasında genel bir kimliğin dışavurumuydu. ABD'de anayasa kutsal bir statü kazanmıştır. Bazı durumlarda bu –örneğin silah kontrolünde–, yazıldığı toplumun gelişimini engelleyen bir fetişleşme mertebesine ulaşmıştır. Afrika ve Asya'nın bazı kısımlarında etnik bir grup tarafından yazılmış anayasalar, başka bir etnik gruba eziyet etmek için kullanılmıştır. Fakat Avrupa dışında hiçbir yer, çetrefilli yapıları nedeniyle adına hazırlandığı toplulukta yaşayan büyük çoğunluğun yanına yaklaşamadığı bir dizi antlaşmanın sonucunda yaratılmış bir "anayasaya" sahip değildir.

12. Bölüm'de Elie Cohen, yeni bir Avrupa toplumsal ve siyasal topluluğu yaratmaya yönelik muhtemelen en tartışmalı ve potansiyel olarak en rizikolu girişim olan Tek Avrupa Parası tarihinin ve değişikliklerinin izini sürüyor. Herzfeld'in dediği gibi burada, "sıradan toplumsal faillerin, alımlanmış ortodoksilere yeniden biçim ve düzen verme yeteneği" ciddi şekilde kısıtlanmaktadır. Kendi ulusal basını tarafından bilgilendirilen ya da daha çok yanlış bilgilendirilen "sıradan toplumsal fail"in yaptığı şey, alımlanmış ortodoksiyi bir komplo formu olarak yeniden biçimlendirmektir. Birliğin kurumları ve bu kurumları ayakta tutan giderek karmaşıklaşan diller, çeşitli ulus-devletlerde yaşayan çoğu halkın menzili dışındadır. "Avrupa meselesi" hakkındaki kamusal tartışma, çoğu Avrupa ülkesinde hayıflanacak denli kısıtlıdır ve Britanya

42. 15. Bölüm'de Tully tarafından Habermas'tan alıntılanmıştır.
43. Ruttley ve Tully tarafından kendi bölümlerinde Avrupa Adalet Divanı'ndan alıntılanmıştır.

gibi bazı ülkelerde ise bu tartışmaya neredeyse hiç rastlanmıyor. Bu durumun sebebi sadece, tüm devlet bürokrasilerinin mutat gizliliği tarafından ateşlenen kamusal kayıtsızlık değil. Ayrıca Birliğe ait çoğu güncel siyasal yapının karmaşıklığı ve alışılmamışlığı da bu duruma sebebiyet vermektedir. En azından yapısal olarak Avrupa Parlamentosu, dünyanın başka yerlerinde bulunan ulusal parlamentolarla neredeyse hiçbir benzerlik taşımamaktadır. Avrupa Adalet Divanı esasında, amacı, ara sıra demokratik sorumluluktan kaçan görevlilerin aldığı kararları hükme bağlamak olan bir kuruluştur. Philip Ruttley'in izah ettiği gibi bunun nedeni, bu görevlilerin, sorumluluğa kıyasla verimliliğe daha fazla değer verildiği bürokratik kültürlerden gelmeleri ve herhangi bir mevcut demokratik toplumda karşılıklarının olmamasıdır. Avrupa Adalet Divanı, bir Avrupa hukuki kurumuna nazaran ABD Yargıtayına çok daha yakındır. Topluluk kurumlarının yetkisini, özellikle de Avrupa Parlamentosu'nun yetkisini genişletmek için Avrupa Adalet Divanı aslında siyasal erke sahiptir ve çoğunlukla kadrosunda bariz şekilde federalist görüşler taşıyan yargıçlar yer almaktadır; Avrupa birleşme sürecini, Ruttley'in deyişiyle, "ileriye doğru iteleme"den sorumludur.

Şayet "Avrupa" siyasal bağlılığın yanı sıra kültürel bağlılığın da yeri olacaksa, şu an olduğundan çok daha iyi şekilde anlaşılması gerekecek. Habermas'ın ısrarla vurguladığı gibi, çoğu demokratik devlette –bazen kesintiye uğrasa da– mevcut olan diyalog türüne –yani, yurttaşlar ile devlet kurumları arasında ve yurttaşların kendi aralarında mevcut olan diyaloğa– ihtiyacı olacaktır. Bunun, Avrupa'yı inşa edenlerin de çoğunlukla paylaştığı bir hedef olması, Ruttley'in iddia ettiği gibi, Maastricht (1992) ve Amsterdam (1997) antlaşmalarının şartlarından anlaşılmaktadır. Bu antlaşmalar, Birlik içinde alınan tüm kararların "mümkün olabildiğince açık hale" getirilmesini istiyor. "Özgürlüğün, güvenliğin ve adaletin" ilerletilmesini talep ediyor ve Birliği, "cinsiyet, ırk, etnik köken, din, inanç, maluliyet ya da cinsel yönelim" konularında ayrımcılığa karşı mücadele etmeye sevk ediyorlar. Bu antlaşmalar, Ruttley'in dediği gibi, "Avrupa halkları arasında sürekli yaklaşan birliği, sadece tek bir (federalist) yönde akan bütünleştirici bir süreç" haline getirmiştir. Ne var ki tüm bu iyi niyetlere rağmen, diyalog oluşturulduğunda, Birliğin "yöneticileri" –ki tanımlanmış– ile "halkı" –ki farz edilmiş– arasında değil de daha çok üye devletlerin temsilcileri arasında gerçekleşme eğilimi gösteriyor henüz.

Daha geniş bir diyalojik durum ortaya çıktığı takdirde sonunda ne olacağı henüz belirsizdir. Ortaya çıkacak şeyin, herhalde bir başka si-

yasal kimlik değil; tıpkı on dokuzuncu yüzyıldaki ulusalcılık gibi, yeni bir kimlik türü olması gerekiyor. Avrupa Adalet Divanı'nın deyişiyle zaten, Avrupa Birliği, "uluslararası hukuk içinde yeni bir yasal düzen oluşturuyor." Şayet Birlik bu yasal düzeni, bu düzene göre yaşayan herkesin özdeşleşebileceği bir şeye dönüştürmek istiyorsa, yerel kahramanlara ve önemli yaratılış anlarına dayalı tarihsel bir anlatı olmaksızın idare etmeyi öğrenmek zorunda olacaktır. Kısaca, halihazırda belirsiz arzular olan "enternasyonalizm" ve "dünya-yurttaşlığı"nı daha somut, daha ikna edici sivil ve siyasal kurum şekillerine dönüştürebilmesi gerekecek.

Bunu yapmak için Avrupa halkları, Hobbes'un deyişiyle, "paylaşılamaz ve ayrılamaz" olan eski egemenlik kavramını terk etmek zorunda kalacaklar.[44] Çeşitli ulusların temsilcilerinden oluşan bir parlamentonun aslında bu ulusların her birini *temsil ettiğini* ve sanılacağı üzere tek bir ulusal grubun çıkarları doğrultusunda işleyen bir federasyon organı olmadığını kabullenmeleri gerekecek. Parlamentoya özgü temsil her zaman kısıtlı ve bölük pörçük olagelmiştir ve herhalde bu parlamentolara göre yaşayanların tahayyülü dışında neredeyse hiçbir ulusal parlamento, kalıcı bir ulusal farkındalığın kaynağı olmamıştır. Halbuki parlamentolar siyasal ilgiye ve siyasal bağlılıklara ait bir odak haline gelebilir. Dolayısıyla Avrupa Parlamentosu'nun, Chebel d'Appollonia'nın önerdiği gibi, Yunanların, Almanların ve Fransızların aynı ölçüde paylaştıkları farklı bir Avrupalılığı temsil etmemesi için hiçbir neden gözükmüyor. Bunun olması için, şimdiki Avrupa Parlamentosu'nun çok daha farklı bir şeye dönüşmesi gerekecek. Avrupa Komisyonu'yla kıyaslandığında bu parlamentonun nispi güçsüzlüğü, onun lehinde oy verenleri nereye kadar temsil edebildiği konusunda haklı olarak kaygılar uyandırıyor. Ruttley'in işaret ettiği gibi, Komisyon'un icra yetkisi ve Avrupa Adalet Divanı'nın hukuki aktifliği bazı devletlerin, açıkçası Britanya ve Danimarka'nın "yetkilerin ayrışması ve adli teşkilatın müdahaleci olmayan doğası" hususundaki inançlarıyla çatışıyor. Gerek Komisyon gerek Avrupa Adalet Divanı, aslında Fransız yaratılarıdır. Bunların ideolojik kökenlerine, Francois Quesnay'dan Saint-Simon'a dek uzanan on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl rasyonalistlerinin sahip oldukları bir hukuk "despotizmi"ne yönelik tutkularında, siyasetin dağınıklığı, vahşiliği ve tikelciliğini eninde sonunda saf dışı edecek rasyonel ve verimli bir yönetime yönelik büyük amaçların-

44. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Der. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University, 1991), s. 127. [Thomas Hobbes, *Leviathan – Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 1995]

da rastlanacaktır.[45] Fakat ne aydınlanmış despotizm ne Alexander Pope'un, "En iyi şekilde yönetilen neyse, o en iyisidir" cazibesinin bir bağlılık yeri yaratabilmesi veya bir siyasal kimlik kaynağı sunabilmesi mümkündür.

Avrupa Birliği, ulusal idari yapıların ve ulusalcı duyarlılıkların çokuluslu bir coğrafi bölgeye doğru genişlemesinden daha fazla bir şeye yavaş yavaş gelişebilir. Zaten oldukça yeni bir federal yapıyı kurma sürecinde olan Avrupa yeni bir siyaset; kolektif bakımdan ifade edilmiş kimliğin artık çok fazla siyasal anlam taşımadığı bir siyaset yaratabilir. Kendi namına hareket eden insanların kökenlerine bakılmadan, yurttaşların kendilerini ilgilendiren –savunma, güvenlik, refah, iletişim gibi– konularda mutabakata varabildikleri bir federalizmi tasavvur etmek tamamen mümkündür. Siyaset ile kültür arasındaki yakın ilişki ve her ikisinin de "kimlik" denilen şeyin belirleyicileri oldukları varsayımı, nihayetinde devrim sonrası temsili devletin bir yaratımıdır. Siyasetin –ve siyasetçilerin– fiilen *sizi* temsil ettiğine inandığınız takdirde siyaseti kimlikle aynı bağlam içinde düşünmek mümkün. Bu çoğunlukla, size vekâlet etmesi için bir başkasına izin vermek anlamına gelmektedir. Yeri geldiğinde bu durum, bu kişinin sadece sizin adınıza ve yararınıza hareket etmesini değil; bir bakıma size benzemesini de gerektirmektedir: Sizin dilinizi konuşmak, beğenilerinizi paylaşmak, aynı ahlâki zorunlulukları ya da (yeri geldiğinde) aynı dinsel inançları paylaşmak. Fakat Benjamin Constant'ın, "Modernlerinkiyle Kıyaslanmış Eskilerin Özgürlüğü" başlıklı ünlü denemesinde ileri sürdüğü gibi, genellikle ticari ve liberal olan modern toplumların evrimi, özel şahıs, "özel yurttaş" ile kamusal aktör arasında ayrım yapmayı gerekli kıldı.[46] Modern özgürlük, Rousseau'nun tahayyül edip de Robespierre ve Aziz Just'un bir gerçeklik haline getirmeye çalıştıkları "eski" özgürlükten farklıydı. Yurttaşın –her zaman kendisine ait olan– özel şahsını devletin kolektif kimliğinin içermesine izin vermek zorunda kaldığı bir özgürlüktü bu. Önemini sonradan anlayarak, Constant'ın 1819'da Avrupa modern devletlerinin (ve Amerika Birleşik Devletleri'nin) oluşun eşiğinde olduklarına inandığı şeyin henüz tam olarak gerçekleşmediği açık. Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte Avrupa'da artık Rousseaucu bir cumhuriyetin kalmadığı doğrudur. Lakin ulusalcılık, modern komünitarizmin çeşitli formları ve eski Marksizmin yerine yeni bir

45. Yorumları için bkz. Tony Judt, *A Grand Illusion? An Essay on Europe* (New York: Penguin Books, 1996), s. 115.

46. *The Liberty of the Ancients Compared to that of the Moderns*, 1819'da Paris'te Athénée Royale'e ithaf edilen konuşma, Benjamin Constant, *Political Writings*, Der. Biancamaria Fontana, (Cambridge: Cambridge Unievrsity, 1988), s. 309-28.

"cumhuriyetçilik" formunun bazı yerlerde yeniden dirilmesi, Bernard Williams'ın tanımladığı gibi "Aziz Just yanılsaması"nın halen izlerini taşıyor.[47]

Avrupa Birliği'nin, kendisi için yeni bir tür federalizm yaratma imkânına –ya da kolektif iradesine– sahip olduğu hususu kesinlikle net değil. Ne var ki çeşitli kültürel arka planlara sahip kişilerin birbirlerini temsil edebilmesinde ısrar eden, pek çok siyasal söylem türünü ahlâki ya da dinsel göndergeden (mümkün olabildiğince) yoksun bırakan ve "kültürü" ulustan ayıran Avrupa Birliği, Constant'a has "modern cumhuriyet"in nihayet inşa edilebileceği ilkeleri tesis etmiştir. J. G. A. Pocock, Birliğin kaçınılmaz olarak bireyleri yurttaşlardan tüketicilere dönüştürmesinin şart olduğunu belirtip, "Devletin beşiği Avrupa, devlet olmaksızın başının çaresine bakmanın nasıl bir şey olduğunu [amaçladığı şekilde olmasa da] keşfetmek üzere olabilir" derken pekâlâ haklı olabilir.

"Devlet olmaksızın başının çaresine bakmak" büyük, kudretli ve merkezi siyasal toplumlara ait olmaktan memnuniyet duymak için her türlü gerekçeye sahip olanlar açısından netameli gibi gelebilir. Fakat her şeylerini, yeni bir Avrupa benlik duygusuna tamamen teslim ederek elde edecek olanlar da vardır ve bunlar kültürel açıdan katiyetle önemsiz sayılmazlar. Luisa Passerini'nin (9. Bölüm) açıkladığı gibi, Rosi Braidotti ya da Ursula Hirschmann gibi feministler açısından "Avrupalı olmak", "bir Avrupa kimliğinin tarihsel çelişkileri"ni "her türden hegemonik kimlik karşısında eleştirel direniş alanlarına" dönüştürme anlamına gelebilir.[48]

Kişisel düzeyde geçerli olan, topluluk düzeyinde de geçerli olabilir: Elde edilecek faydalar daha az kesinlik taşısa da. Avrupa'nın bazı kısımlarındaki, daha çok da İtalya ve İspanya'daki totaliter merkezileşme teşebbüsleri, bir zamanlar bütünüyle istikrarlı topluluklar olarak düşünülmüş diğer devletlere de (örneğin Fransa ve Britanya) sirayet eden, devlet içinde bir "ulusalcılık" şekli olarak bölgeselciliği çoğaltmıştır. İskoçya'dan tutun da Sicilya'ya dek uzanan ayrılıkçı ve yarı ayrılıkçı grupların çoğu Avrupa'yı, artık "yabancı" güçler olarak bakılan merkezi hükümetlere karşı kendi taleplerini hayata geçirme aracı olarak görmüşlerdir. Katalanlar ve Basklar, Lombardlar ve Piedmontlular, İtalyan ya da İspanyol olmaya kıyasla çok daha kolay şekilde Avrupalı olma konusunda mutabık olabiliyor. Gerek Galli gerek İskoç ulusalcı parti

47. Bernard Williams, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers, 1982-1993* (Cambridge: Cambridge University, 1995), s. 135-50.
48. Luisa Passerini'nin bölümünde alıntılanmıştır.

üyeleri, kendilerini iyi Avrupalılar olarak sunmaya ve Westminster'deki parlamento kurumlarının aksine, mümkün olduğu yerde Birlik kurumlarından yararlanmaya can atıyorlar.

Lakin buradaki sorun, Andrés de Blas Guerrero'nun açıkladığı gibi (14. Bölüm), ulusalcılar ve proto-ulusalcılar tarafından tahayyül edilen Avrupa'nın henüz hayata geçirilmemiş olmasıdır ve özerk bölgelerden oluşan bir meclisin, bu Avrupa'yı meydana getirecek bir konumda olacağı da son derece ihtimal dışıdır. On dokuzuncu yüzyıl sonunda henüz birleşik olmasa da toplanmış bir Avrupa'ya doğru ilk harekete dair Giuseppe Mazzini'nin gözlemine göre, pan-ulusal Avrupa'nın yaratılması ancak, bizzat ulusun yaratılması olabilirdi. Avrupa'nın küçük ulusları, (siyasal ya da ekonomik ilerlemeden ziyade aslında aradıkları şey olan) gelişmiş benliğe sahip olmak yerine gittikçe kendilerini, büyük uluslar tarafından marjinalleştirilmiş halde bulacaklar. İskoç ve Katalan dillerinin, İrlanda dilinden daha fazla topluluk diline dönüşeceği son derece kuşkulu. Şayet Birliğin Doğu'ya doğru büyümesi durumunda ki büyümesi muhakkak şart, kendilerini aynı şekilde daha büyük ve daha kudretli sesler tarafından susturulmuş halde buluveren küçük ulusların çıkarları sadece daha fazla zarar görebilecektir.

Ruttley'in göstermiş olduğu gibi devletler, Avrupa Ekonomik Topluluğu gibi Avrupa Birliği'ni de genellikle kendi imgelerinde yaratmışlardır. Siyasal açıdan Birlik emsalsiz bir kurumdur. Bir devletler konfederasyonuna özgü, fakat ulus-devlet özellikleri taşıyan dışsal şekli vardır. ABD'nin federal hükümeti gibi o da (herhangi bir devlet gibi) uluslararası hukuki bir kişiliğe sahiptir ve (diğer devletlerin yapabildiği gibi) egemen devletlerle diplomatik ilişkilere girebilir. Eleştirenlerin sık sık işaret ettiği gibi Birlik, birçok kritik alanda kendi üye devletlerine ait bağımsız yasama erkini gasp etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Avrupa Birliği, Michael Walzer'in belirttiği gibi, içlerindeki farklı hukuki kültürler çeşitliliğine genellikle müsamaha gösteren eski Avrupa imparatorluklarından belirgin şekilde farklıdır. Her üye devletin kendi içinde eskiden hoşgörülen uygulamalar, Birliğin hukuk düzeni içine girildiğinde kaçınılmaz olarak, kimi geniş kapsamlı toplumsal sonuçlarla birlikte kabul edilemez hale gelmiştir.[49] Dolayısıyla amacı şu anki şekliyle ulus-devleti sona erdirmek olan bir yapının, Avrupa'nın "daha küçük uluslarına" çoğunun aradığı eski ulusal kimlik türü sunabileceği umudu, boşa çıkacak gibi gözüküyor.

Bu kitapta yer alan denemelerin hiçbiri, geleceğe dair toplu bir viz-

49. Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven ve Londra: Yale University, 1997) s. 49. [*Hoşgörü Üzerine*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1998].

yon sunuyormuş gibi davranmıyor. İster federalistlerin iyimserliği ister "Avrupa"nın sadece ekonomik bir dışavurum olacağını hâlâ umanların kuşkuculuğu paylaşılsın, rekabet eden ve çoğu kez birbirlerine husumet besleyen uluslardan oluşan bir Avrupa'dan halkların "Birliği"ne doğru tedrici bir geçişi görmek mümkün. (Ne var ki bu geçiş sanıldığı kadar yavaş değildir. Monnet ve Spinelli'nin, Maastricht Antlaşması'nın içerdiği bütünleşme aşamasını ummuş olabilmeleri bile belli değil.) Friedrich Nietzsche'nin bir yüz yılı aşkın bir süre önce anlamış olduğu gibi, modern iletişimin hızı, Avrupa halkları arasındaki yapay sınırların hızla çözülmesi sadece, "ulusların feshedilmesi"ne yol açabilirdi ve Nietzsche bunu hararetle umuyordu. Nietzsche'nin "İyi Avrupalı"sına özgü Avrupa, hâlâ geleceğe dair bir mesele olabilir. Fakat Avrupa "fikri" bugün hiç olmadığı kadar içimizde yer almaktadır.[50]

50. Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, Çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University, 1986), s. 174-5.

1

Avrupa: Bir Kıtayı Kavramsallaştırma

ANTHONY PAGDEN

Kimileri için bir gurur, başkaları içinse nefret ya da küçümseme kaynağı olan "Avrupa" kimliği, her zaman kuşkulu ve belirsiz olagelmiştir. Tüm kimlikler gibi bu kimlik de bir inşadır; öykülerden, imgelerden, tınılardan, kolektif belleklerden, icat edilip özenle geliştirilen geleneklerden oluşan çetrefilli bir palimpsest*. Üstelik anlaşılması da zordur; zira kıtalar, uluslardan daha çok coğrafi ifadeler olmaya yatkındır. Son zamanlarda, sömürge sonrası dönemde –hiç olmazsa muhalefet karşısında– kolektif kimlikler her yerde sıradan hale gelmiştir. Oysa on dokuzuncu yüzyıl öncesi neredeyse hiç kimse "Asyalı" ya da "Afrikalı" olduğunu söylemeyecekti ve –ABD halklarının unutmaya meylettikleri– "Amerikalı" tabiri, İngilizce dışında hemen her dilde her zaman özenle nitelendirilmiştir. Ancak Avrupalılar, tasvir edilemez ölçüde yabancı buldukları kültürlerle yüzleştikleri zaman, kendilerini sadece Britanyalı, Alman ya da İspanyol olarak değil, ısrarla Avrupalı olarak da tarif etmişlerdir: İngiliz felsefeci Francis Bacon 1623'te, "Biz Avrupalılar" (*nos Europai*) diyordu.[1]

Kolektif bir kimlik olması sebebiyle, "Avrupa" kimliği gibi bir şeyin olsa olsa bir yanılsama olduğunu ileri sürenler de var. "Avrupa" artık ekonomik ve giderek de siyasal bir varlık haline geldi. Ne var ki bu, daha kapsamlı kültürel ya da etkin bir anlam taşımıyor. Sadece Maastricht Antlaşması'nı imzalayan devletleri tarif ediyor. Halbuki Avrupa bu kadarla kalmış olsaydı, Maastricht Antlaşması asla hayata geçiril-

* Latince *Palimpsest* kelimesinin kökeni, Yunanca παλινψαω (*palinpsao*) kelimesine dayanmaktadır. Palimpsest, üzerindeki yazı biri tarafından silinmiş/temizlenmiş ya da zaman içerisinde silinmiş ve üzerine yeniden yazı yazılmış parşömen anlamına gelir.

1. John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (Londra: HarperCollins, 1993), s. 3'te Francis Bacon'dan alıntılanmıştır.

meyecekti. Avrupa kıtasındaki savaş sonrası bir grup devleti gevşek bir federasyon halinde bir araya getirmiş olan kısıtlı, pratik koşulların arkasında çok uzun bir tarih yatmaktadır.

Bu tarihin kökenlerine, kurmaca olsa da daima kaçırmanın, metamorfozun zorlama öyküsünde rastlanıyor. Bu öykü, Sidon kıyısındaki Sur şehrinin kralı Agenor'un kızı Europa'nın öyküsüdür. Bu kız, güneşli bir günde Zeus tarafından kaçırılıp, beyaz bir boğaya dönüştürüldü. Zeus Europa'yı, onların evladı ve kızın adını taşıyacak kıtanın kıyısına getirip orada onun ırzına geçti. Söylence böyle diyor. Ne var ki tüm söylencelerin daha dünyevi olan bir başka şekli daha vardır. Bu söylence Yunan yazar Herodotos tarafından öne sürüldü ve bu, daha sonra, eski dünyaya ait bu tür sarsıcı erotik fantezilerin yanlış tarafını açık etmeye ve yanlışlamaya meraklı ilk Hıristiyan teolog Lactantius'un gözünden kaçmadı. Söylencenin bu şeklinde Giritli tüccarlar Europa'yı boğa şeklindeki bir gemiyle kaçırırlar ve ondan kralları Asterius'la evlenmesini isterler. Daha sonraki kuşaklar Giritlilere "Avrupalılar" ["Europeans"] diye hitap edecekleri için ve Europa'nın bizzat Asyalı bir kadın olması nedeniyle, tüm Asyalılar bu kaçırılma olayı yüzünden küçük düşürüldüklerini düşündüler. Artık Anadolu adını verdiğimiz topraklara ait bir halk olan Truvalılar, daha sonra intikam olarak Menelaos'un karısı Helen'i ele geçirir (Helen, pek de gönülsüz değildi). Arkasından Menelaos'un erkek kardeşi Agamemnon ordusunu toplayıp denizi geçer ve Avrupa tarihinin en ünlü savaşını başlatır. Herodotos'un bize anlattığına göre, bu muammalı kız kaçırma masalını Persler (ki Persler terimini tüm Asya halkları için kullanıyor) kurdu. "Asya'daki bizler" derler; "kadınlarımızın ırzına geçilmesini hiçbir şekilde kabul etmedik" dolayısıyla kalıcı bir Asyalı kültürel stereotip oluştururlar; "fakat Lakedaimonlu bir kadın uğruna Yunanlar büyük bir kalabalık toplayıp Asya'ya geldiler ve Priamos iktidarını yıktılar. O zamandan beri Yunanlara düşman gözüyle baktık."[2] Söylencede tanrısal bir temellük olayı, efsane yaratıcı tarihte iki kıta arasındaki bir nefret öyküsüne, Truvalıları Fenikelilerin, Fenikelileri Osmanlı Türklerinin ve Türkleri Rusların izlediği, yüzyıllar boyunca durmaksızın yakıp kül eden bir nefret öyküsüne dönüşüyor.

Ne var ki hiçbir söylence bu denli basit değildir. Söylencelerin çoğu, şeylerin hiç de sırf göründükleri gibi olmadıkları, aksine çoğu kez tam karşıtı oldukları metamorfoz öyküleridir. Zira sırtında taşıdığı babası Ankhises ve elinden tuttuğu oğlu Ascanius'la birlikte Truva'nın yıkıntılarından kaçan Aeneas, yıllar sonra Latinium kıyılarına ayak ba-

2. *Histories*, I, s. 3-4.

sacak ve Roma kentini ve devletini kuracaktı. "Avrupa"nın gerçek yaratıcısı Roma'dır. Lakin Roma da kendi efsane yaratıcı "şarklı" kimliğini değiştirmeye çalışacaktır. Birinci yüzyılda Vergilius, İmparator Augustus yönetimi altında *Aeneid*'i yazmaya koyulduğunda bir taraftan Truva kimliğine ait tüm izleri silerken, aynı zamanda Truva ile bağı koyuyacak bir başka öykü anlattı. Şiirin on ikinci ve son kitabında, saldırıya geçen Truvalılar ile yerli Latinler arasındaki mücadelelerde (her zaman yaptıkları gibi) farklı tarafları tutan tanrılar, savaşı sona erdirmeye karar verirler. Latinleri destekleyen Juno* sonunda iki halkın birbirleriyle evlenip yeni bir ırk yaratmalarına izin vermeye razı olur. Fakat bu yeni ırkın Latinler gibi olacağı, Latinler gibi giyineceği, Latinler gibi konuşacağı ve Latinlerin âdetlerine –onların *mores*'ine**– sahip olacağı hususunda ısrar eder. Doğulu atalarına ait koruyacakları tek şey tanrıları olacaktır; zira bu tanrılar aynı zamanda Yunanların tanrılarıdır ve tüm insanlığın ortak *patrimony*'***sidir.[3] Kuşaklar boyunca kendisini Asya'nın karşıtı olarak şekillendirecek Avrupa, kendi tarihsel kökenlerini her zaman Asya'ya borçlu olmuştur.

Çifte belirsizlik taşıyan bu düşünce, Greko-Romen dünyasına ait siyasal yapıların çöküşünü ve Greko-Romen köken söylencelerinin hâkimiyetini bile atlatıp hayatta kalıyor. Hıristiyanlık Avrupa'ya, hem içsel uyumu hem dünyanın geri kalanıyla ilişkisi bakımından daha sonraki çoğu düşünceyi temin etti ve Hıristiyanlık bir Asya dini olarak başladı. 1625'te Amerika'nın iskânı için propaganda yapan İngiliz Samuel Purchas, İsa'nın havarilerinin ve denizaşırı misyonun şan ve şerefini sadece ve sadece Avrupa için sağlamlaştırma çabası içinde şöyle yazıyordu: "Hakikate ve yaşama giden yol olan Yüce İsa, uzun zaman önce doğduğu yer olan nankör Asya'ya ve kaçıp sığındığı yer olan Afrika'ya Boşanma Belgesi vermiş, neredeyse tamamen Avrupalı olmuştur."[4] "Neredeyse tamamen" zira Purchas'ın bile, Yunan ve Rus Kiliselerinin mevcudiyetini ve onların Papalık otoritesine boyun eğmeyişlerini ya da İngilizlerin ara sıra umdukları gibi, Protestanlığı kabul etmeyişlerini bütünüyle hesaptan düşmesi mümkün değildi. Yunan Ortodoksluğunun su götürmez Hıristiyan taraftarlarının uzun bir süre Os-

* Juno: Tanrıların kraliçesi ve Evlilik Tanrıçası.

** *Mores (Lat.)*: Âdet, gelenek görenek, töre.

*** *patrimōnium (Lat.)*: Babadan kalan miras.

3. *Aeneid*, XII, s. 808-42. Bu pasajı açıkladığı ve önemli noktalarına dikkatimi çektiği için Maurizio Bettini'ye teşekkür ederim.

4. Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes, Contayning a History of the World (Sea Voyages and Lande-Travellers by Englishmen & Others*, 5 Cilt), (Londra, 1625), I, s. 45.

manlı yönetimi altında kalmaları ve dolayısıyla dikkatlerini tamamen Asya'ya vermiş olmaları gerçeği, Hıristiyanlığın yabancı kökenine ilişkin ilave bir hatırlatıcı olarak kaldı. J. G. A. Pocock'un bu kitapta bize hatırlattığı gibi, Yunan ve Rus Hıristiyanlığı her zaman, tek kökene sahip tek bir Avrupa kimliği imal etme çabası karşısında bir tehdit olacaktır.

Dolayısıyla kaçırılmış bir Asyalı kadın Avrupa'ya adını verdi; Asyalı bir yersiz yurtsuz sürgün Avrupa'ya siyasal ve nihayetinde kültürel kimliğini verdi ve Asyalı bir peygamber de Avrupa'ya dinini verdi. Daha sonra Hegel'in ileri sürdüğü gibi Avrupa, tarihin "merkezi ve sonu"ydu; fakat tarih, Asya'da başlamıştı: "karakteristik olarak yerkürenin –köken bölgesi– *Şark* tarafında."[5] İmparatorluğun ve bizzat güneşinki gibi uygarlığın da seyri amansız şekilde Doğu'dan Batı'ya doğru hareket ediyor.

Ne var ki başlangıçta dünya ikiye değil, üçe bölünmüştü: Avrupa, Asya ve "Libya" –Afrika'ya genellikle böyle deniliyordu (Kendi memleketinden çok uzaklara ilk kez seyahat eden ve orada rastladığı insanların davranışlarına özgü tuhaflıklardan zevk alan Herodotos gibi bir kişi, karakteristik Yunan kadın düşmanlığıyla şikâyet etmiş olsa da, "gerçekte yekpare olan geniş bir araziye neden üç adın ve üstelik de kadın adlarının verilmiş olacağını" tasavvur edemeyebilirdi).[6] Çoğu Yunan açısından –mütemadiyen olmasa da sık sık Ege Denizi etrafındaki toprakları, yani Hellas'ı kastederek– Avrupa adını verdikleri topraklar ile Asya ya da Afrika arasındaki ayrım, Akhilleus açısından olduğu gibi, sadece iklim ve tabiatla ilgili değil; aynı zamanda ırkla (*ethnos*) ilgili bir ayrım olarak kalacaktı. Lakin Herodotos, "Avrupa"nın doğal sınırlara sahip olmadığını ve daha sonraki çoğu kozmopolitin deneyerek farkına varacağı gibi, üyelerinin çoğu kez sandıklarının aksine kültürlerin asla kıyaslanamaz olmadıklarını anlamıştı. Şayet "Avrupa" bir kimlik kazanmaya başlamışsa, bu kimlik her zaman, sadece Avrupa'nın kökenlerinin Avrupalı olmadığıyla değil; ayrıca Avrupa'nın nerede bittiği, Asya ve Afrika'nın nerede başladığının tam olarak belirlenememesiyle alakalı tedirgin edici bir farkındalığı barındırması gereken bir kimlikti.

Bu coğrafi belirsizlik, Avrupa kara kütlesinin dünyanın merkezinde olduğunu söyleyememek anlamına geliyorduysa da, bir başka çevre kavramsallaştırmasının merkezine yerleştirilmesi hâlâ mümkündü. Yu-

5. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, Çev. J. Sibree (New York: Dover, 1956), s. 99-101.
6. *Histories*, VII, s. 104.

nanlar ve onların Romalı mirasçıları açısından kendileriyle insanlığın geri kalanı arasında ilişki kurma aracı, çoğu kez karmaşık bir iklim ve fiziksel çevre kuramına dayanıyordu. Bu kurama göre dünyanın kuzey kısımlarında, yaşaması zor olan iklimden dolayı cesur ve savaşçı; fakat aynı zamanda kaba saba, düşüncesiz ve –tüm Avrupalı kendini biçimlendirme usullerinin en önemlisine dönüşecek Latinleştirilmiş terimi kullanırsak– "uygarlık-dışı" hale gelmiş insanlar yaşıyordu. Güneyde yaşayanlar (Asyalılar) ise aksine cin gibi, zeki; fakat aynı zamanda uyuşuk, ağırkanlı ve nihayetinde zamanla bir başka kalıcı "Şark" stereotipine dönüşen bir iddia olarak soysuzdular. Haliyle bu uçların arasında, tam arada yaşayan Avrupalılar (o dönemin Akdeniz halkları) ise ortalama bir karaktere sahipti. Çok fazla değişiklik geçirmiş olmasına rağmen hâlâ Kuzey ile Güney arasındaki radikal ayrımda ısrar eden bu Avrupa düşüncesi, en azından on dokuzuncu yüzyıla kadar yaratıcı gücünü sürdürdü. (Bu terimlerin, Birleşmiş Milletler ve uluslararası yardım kuruluşları tarafından kabaca "gelişmiş" ve "gelişmekte olan" dünyaları anlatmak amacıyla günümüzde de kullanılması, belki aynı ayrımın istemeyerek de olsa sürdürülmesidir.) 1830'larda, entelektüel ve kültürel bakımlardan ortaya çıkan Kuzey'in bakış açısından kaleme aldığı yazılarında Hegel bile Akdeniz'den, "yerkürenin üç tarafı"nı "birleştiren unsur" ve "Dünya-Tarihi'nin merkezi" olarak hâlâ güvenle söz edebiliyordu: Bir keresinde Amerika'yı, "önümüzde uzanan çağlarda Dünya'nın Tarih yükünün kendisini ifşa edeceği" geleceğin alanına yerleştirmişti,[7] 1960'lar gibi geç bir tarihte büyük Fransız tarihçi Fernand Braudel (en ufak bir ironi kırıntısı olmadan) Akdeniz'den insan ondan uzaklaştıkça, ışık ile gölge arasındaki sınırı tam olarak saptayabilmeksizin, ışığı giderek azalan tüm yerkürenin "ışıma merkezi" olarak söz edebiliyordu.[8]

Günümüze kadar gelen Strabon'un yazdıkları, bu kıtanın diğerlerinden üstün olduğu sezgisini kanıtlayıp açıklamaya kalkışan en erken teşebbüstür; birinci yüzyılda yaşamış bu coğrafyacı "Avrupa" diye yazıyordu, "hem şekil bakımından çeşitlilik gösterir hem insanlar ve hükümetlerdeki mükemmelliğin gelişimi için doğa tarafından takdire değer şekilde uyarlanır." İnsandaki iki içgüdü (Strabon'un anlamlı şekilde "tarımsal ve uygar" olarak adlandırdığı barışsever içgüdü ile savaş yanlısı içgüdü) Avrupa'da yan yana yaşamaktadır ve "barışsever olan içgüdü çok daha fazladır ve dolayısıyla tüm beden üzerinde kontrolü

7. Hegel, *The Philosophy of History*, s. 86.
8. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II*, 2. Baskı (Paris: Armand Colin, 1966), 2 Cilt, I, s. 168.

elinde tutar."[9] Strabon'un anlatısında doğal dünya (*physis*) ile insan dünyası (yasa ve gelenekle ilgili bir terim olan *nomos* ya da bizim tabirimizle "kültür") arasındaki Yunan diyalektiği sadece ve sadece Avrupa'da çözüme kavuşmuştur.

Bu uyumdan dolayı Avrupa, bozulmadan günümüze kadar gelen bir başka imge halinde, özgürlüğün ve gerçek yönetimin yuvasına dönüşür. Herodotos'un bizlere anlattığına göre Yunanlar, çok fazla özgür insanlardır, zira Asyalılardan farklı olarak Yunanlar bir bireyin iradesine değil; sadece yasaya tabidir. Avrupa toplumu, kesinlikle bazıları nispeten daha az liberal olan bir sürü yönetim şekline sahip olmuş olabilir; fakat yüzyıllar sonra Voltaire, "kıtanın, çeşitli devletlere bölünmüş bir tür büyük cumhuriyet oluşturduğunu" ve bu devletlerin hepsinin "dünyanın diğer kısımlarında bilinmeyen, aynı kamu hukukunu ve siyaset ilkesini" paylaştığını ileri sürdüğü zaman sürüp giden beylik bir lafı tekrarlıyordu.[10] Birkaç yıl önce Montesquieu'nun belirttiği gibi, Avrupa'nın çoğu (İspanya hakkında biraz kuşkuluydu) "gelenek" (*les moueurs*) tarafından, Asya ve Afrika'nın tamamı, Amerika'nın daha karanlık bölgeleri ise despotlar tarafından yönetilir.[11]

İradeden ziyade gelenek yoluyla sınırlanan hukuk yönetimi, bir yandan her insani eylem için bir mekan sağlamış toplumların şekillendirilmesinden sorumluyken, aynı zamanda da bu tür eylemin nadiren toplumu salt bir anarşi durumuna düşürebilmesinden de sorumluydu. Bunu takiben, tüm insani gelişmenin çatışmaya bağlı olması, insanların doğaları gereği rekabetçi yaratıklar olmaları ve Kant'ın on sekizinci yüzyılın sonunda dediği gibi, sadece bastırmaya çalışmak yerine insanın "sosyal olmayan girişkenliği"nden yararlanmayı bilen toplumların gelişeceğine ilişkin bir mefhumlar silsilesini görüyoruz.[12] Machiavelli'nin belirttiği gibi, Roma Cumhuriyeti'nin gücü, çok kişinin sandığı gibi ortak bir iradenin uygulanmasından değil, Senato ile avam arasındaki karşıtlıktan kaynaklanıyordu.[13] Bu dünya vizyonunun, her zaman kısa dönemde olmasa bile, uzun dönemde başka yerlerdeki tüm halklar için de uygun olduğuna ve kültürel gücüne karşı konulamaya-

9. Strabo, *Geography*, 2.5, s. 26.
10. Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh: Edinburgh University, 1968), s. 123.
11. *De l'esprit des lois*, VIII, 8, *Oeuvres complètes de Montesquieu*, Der. Roger Caillois (Paris: Gallimard, 1951), 2 Cilt, II, s. 356.
12. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, Der. Hans Reiss, *Kant: Political Writings* (Cambridge: Cambridge University, 1990), s. 44-5.
13. Bkz. Quentin Skinner, "Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas" Der. Gisela Bock, Quentin Skinner ve Maurizo Viroli, *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University, 1990), s. 121-41.

cağına dair başlangıcından beri Batı'nın modern demokratik toplumlarına miras kalmış bir inanç vardı. Bu varsayım ancak, pek çok bakımdan birbirlerinden farklılık göstermelerine rağmen ortak bir kimlik duygusunu paylaşan bir devletler topluluğu içinde ortaya çıkmış olabilirdi.

Son derece şovenist Yunanların kendilerinden, daha geniş bir halklar gruplaşmasının üyeleri olarak nasıl söz edebildiklerini anlamak herhalde imkânsız; bu halklar grubu aynı zamanda Yunanca konuşmayanları, yani Yunanca anlamıyla "barbarları" da kapsamış olmalıydı. Ne var ki Yunanlar her zaman hareket halinde (*poluplanês* –"aşırı seyahat edenler") olan halklardı. İ. Ö. beşinci yüzyılda Herodotos, Mısır ve Libya'ya, Babil ve Fenikeli kenti Sur'a ve hatta Güney Rusya'ya seyahat etmiş ve orada rastladığı şeyleri ayrıntılarıyla anlatmıştı. Altıncı yüzyılda yaşamış büyük matematikçi Pythagoras kendi memleketi Samos'tan yola çıkarak Mısır'a gitmiş ve en sonunda Güney İtalya'daki Crotone'ye yerleşmeden önce Girit'i de ziyaret etmişti; eski coğrafyacıların ilki olan Miletli Hekataios, Herodotos'tan bile önce Mısır'a gitmişti. Üçüncü yüzyıla gelindiğinde belagat ustası İsokrates, bir Helen olmanın kan ya da ırk değil; bir kültür ve eğitim sorunu olduğunu kendinden emin şekilde ilan edebiliyordu.[14]

Meskûn dünyanın tüm halklarıyla mümkün bir iştirak (*oikoumene*) düşüncesi, Strabon'un ileri sürdüğü gibi, Avrupa'nın kendisine, yaşam için gerekli en iyi meyveleri ve tüm faydalı madenleri sağlayabilmesinden ve Strabon'un hafifseyerek dediği gibi sadece, "soy ve değerli taşların kıtlığını çeken kişilerin yaşamını, bunlara bol miktarda sahip olanların yaşamı kadar tamamen mesut kılan" bu lüks malları ithal etmesinden kaynaklanmış olabilir.[15] Doğu'dan Batı'ya ticaret yollarını çaprazlamasına kesen bir kıta olarak sadece *Avrupa* bunu yapabilirdi; Akdeniz'in ayrı ayrı halklarının hiçbirinin bunu tek başına yapması mümkün değildi. Gelecekte Avrupa'nın sınırlarının çok ötesine genişleyebilmeleri için temel teşkil edecek muazzam ticari ağlar geliştirerek hayatta kalabilen bu halklar için yaşam çok zordu. Aralarında sürüp giden yoğun rekabet nedeniyle, daha sonraki Yunan şehir-devletleri dünyasına hükmetmiş *symmachiai* ve *sympoliteiai* denilen siyasal birlikler halinde yaşamaya mecbur kaldılar; ta ki Ağustos 338'de Chaeronea meydan savaşında Makedonyalı Philip hepsini yok edinceye kadar. Bu güç ve bağımlılık birleşimi, ortak bir siyasal kültürün kabulünü

14. Francois Hartogth, *Mémoires d'Ulysse: Récits sur la frontière en Grèce ancienne* (Paris: Gallimard, 1996), s. 12-13.
15. Strabo, *Geography*, 2.5, s. 26.

kısıtlamayı zorlaştırdı. Edward Gibbon kökenlere ya da modern Avrupa'ya ilişkin "Antik Yunan kentleri" diye yazıyordu,

> modern Avrupa ulusları tarafından daha geniş bir ölçekte fakat daha gevşek bir biçimde tekrar edilen birlik ve karşılıklı bağımlılığa özgü mutlu karışım halinde bağlıydılar: Onları birbirlerinin erdemlerinin seyircileri ve yargıçları haline getiren törelerin, din ve dilin birliği; ayrı ayrı özgürlüklerini öne süren ve şeref kariyerinde üstünlük adına mücadele etmek için onları kışkırtan çıkarlar ile yönetimin bağımsızlığı.[16]

Bu siyasal kültür, emsalsiz bir yaşam formunda bir araya geliyordu: şehir. Elbette diğer pek çok uygarlık gibi, Avrupa topluluklarının büyük çoğunluğu da aslında on dokuzuncu yüzyıla kadar kırsal bölgelerde yaşayıp çalıştı. Avrupa'nın çoğu kırsal halkı ve kentlerdeki kara cahil çoğunluk açısından kimlik, mikro-topluluklara beslenen bir sevgi bağı meselesiydi: mahalle, köy, lonca, bazen ülke, *pays* (ya da Castilianların yerinde bir şekilde *patriachica*, "küçük vatan" dedikleri şey), çok nadir olarak ulus; hiç kimse "Avrupa" gibi soyut bir kültürel gruplaşmayı tahmin etmiyor. Ne var ki kendi köylülerine nazaran diğer uluslardaki benzer gruplarla çok daha fazla şeyi paylaşan okuryazar, entelektüel elitler açısından şehir duvarlarının dışındaki mekânlar, on sekizinci yüzyıl ortasında duygusallaştırılana kadar büyük ölçüde hesaba katılmıyordu. Voltaire'in dalga geçer şekilde "Amerika'nın sözde vahşileri" dediği kişilerin, onun nazarında, her gün kırsal kesimde karşılaşılan, "mevsimlerin aşırı koşullarına biteviye maruz kalmış, eşleri ve hayvanlarıyla birlikte barakalarda yaşayan" vahşilerden ayırt edilmeleri olanaksızdı.[17]

Tarıma bağımlı olmasına ve nüfuslarının gerçek dağılımına rağmen, tarihsel olarak belirlenmiş, ortak bir kültüre sahip toplumsal ve siyasal grupların bir derlemesi olarak Avrupa, yoğun şekilde kentsel olarak tasavvur edildi. Bizim tamamen siyasal ve toplumsal kelime haznemiz bu gerçekten kaynaklanıyor. "Politics" ve "polity" sözcüklerinin kökleri Yunanca *polis* terimine dayanıyor. Aynı şekilde "civil", "civility" ve "civilization" sözcüklerinin kökleri de aynı mekânsal, siyasal ve kültürel varlığı betimleyen Latince *civitas* sözcüğüne dayanıyor. Gerek *polis* gerek de *civitas* zamanla soyut adlara dönüştüler, bazen "devlet" ya da "milletler topluluğu" olarak çevrildiler ve soyut terim-

16. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Der. David Wormersley (Londra: Penguin Books, 1995), I, s. 106.
17. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Der. R. Pomeau (Paris: Classiques Gamier, 1990), 2 Cilt, I, s. 23.

lerle tanımlandılar. Fakat aslen bu sözcükler, bizzat kentsel mekânı betimleyen semantik bir alana aitti ve kentsel yaşam biçimleri ile gerçek "nezaket [*civility*]" arasındaki yakın ilişki bugüne dek devam etti. Elbette kentler sadece Avrupa'da bulunmuyordu. Avrupa kültürünü tanımlayan başka şeyler gibi, etrafı duvarlarla çevrili, büyük ölçüde kendi kendini yöneten kentsel mekânın kökleri de Asya'ya dayanıyordu.

Altıncı yüzyıldan sonra Atina'nın yükselişiyle birlikte, Avrupa siyaset *tahayyülünde* kentsel bir ortam ile tikel bir yaşam biçimi arasında bir ilişki kurulmaya başlandı. Aristoteles insanın *zoon politikon* –harfi hafine, "poliste yaşamak için oluşmuş" bir hayvan– olduğunu söylüyordu. Doğrusu, insan bu türden tek hayvan değildi. Ayıların ve karıncaların da aynı şekilde sosyal oldukları gözlemlenmişti. Ne var ki erkeğin –Yunan dünyasında söz konusu olan her zaman erkekti– dünyadaki varlık tarzı, kendisi için erişilebilir en iyi varoluş olmakla kalmıyordu. Bu, Yunanların "iyi yaşam" dedikleri, insanın bir insan *olarak* kendi amaçlarına ulaşmasını mümkün kılan bir varoluştu; insanın erişebileceği bu yakalanması zor hedefe Aristoteles *eudaimonia* adını vermişti; Aristoteles'in Latin Hıristiyan çevirmenleri bu terimi "kutsanmışlık" diye çevirdiler; daha sonraki yazarlar bunu "bahtiyarlık" yaptılar; çok sayıdaki modern felsefeci ise bu kavramı hantal bir terimle, "insani çiçeklenme"yle karşıladılar.

Dahası hakiki *politeiai*, içlerinde yaşayan kişiler gibi özerk varlıklardı. Buralar *autarkeia* yerleriydi, yani kendi kendine yeten, kendi kendini yöneten özerk yerlerdi; Latin Aristotelesçi gelenekte "mükemmel topluluklar" denilegelen yerlerdi. Bu ayrıca Strabon'un, Asya'dan farklı olarak Avrupa'nın gıda bakımından "kendi kendine yeterli" olduğu yönündeki iddiasının arkasındaki ahlâki kuvvettir, zira insanın kendi maddi ihtiyaçlarını temin etme yeteneği, yüksek bir kişisel özerklik mertebesine işaret ediyor. Aristoteles'e göre kent sınırları dışında "hayvanlar ve Tanrılar"dan başka yaşam olamayacağına şaşırmamak gerek.[18] Çünkü gerek hayvanlar ve gerek Tanrılardan farklı olarak insanlar, kurallar, yasalar ve gelenekler tarafından yönetiliyordu, kent de yasanın kaynağıydı. Kent içinde yaşayanlar, kentin kurallarına göre davranmak zorundaydı. Kentin dışında ise ıssız bölgeler ya da daha sonraki yazarların tanımlayacağı gibi "doğa durumu" vardı. Tüm insanlar bu şartlarla hayata başladı ve tüm insanlar mütemadiyen bu şartlar tarafından tehdit ediliyor. Yunan dünya görüşünde ve Avrupalı kuşakların düşüncelerinde doğa durumunda yaşamanın anlamı, bir "bar-

18. Aristotle, *Politics*, 1253 a, s. 1-29.

bar" ya da "vahşi" gibi yaşamak, insandan daha az bir şey olarak yaşamak demekti. Bu bakımdan *polis*, kuşatılmış bir mekândı. Fakat aynı zamanda, içine girenleri dönüştürebilen bir topluluk olarak da tasavvur ediliyordu. Atina kentini göklere çıkarmış ve onun siyasal tarihini yazmış olmasına rağmen, Yunan yaşamında *polis*'in yerine ilişkin şimdiki bilgilerimizin çoğunu borçlu olduğumuz Aristoteles, doğumu itibarıyla bir dışarlıklıydı.

Özel bir muhite sahip, kendine özgü bir Avrupa komünal yaşamına yönelik bu tespit, kentlerin en büyüğü Roma'nın artık Avrupa adını verdiğimiz bölgenin tamamı ve Asya'nın da çoğu kısmı üzerinde fiili hâkimiyet kurmasıyla birlikte en üst noktasına ulaştı. Mirasçısı olduğu Yunan kentleri gibi Roma da yasanın kaynağıydı, ozan Vergilius'un cinaslı imgeleminde Roma artık, etrafı muazzam surlarla (*moenia*) çevrilip korunmuş geleneğin, *mores*'in yeriydi.[19] Yunan kent-devletlerinden farklı olarak (özellikle Cumhuriyet'in çöküşünden sonra) Roma kendi siyasal kimliği ve hayatta kalması için, otorite kurduğu Avrupa ve Asya'ya ait çok geniş bölgelere şiddetle bağımlıydı. Dolayısıyla Yunan atalarıyla kıyaslandığında, surlarının içine giren dışarlıklılara daha fazla nezaket gösterdi ve --en azından, bu özel kent topluluğunun istikrar, güvenlik ve dünya gücünden faydalanma imkânı sağladığı dönemlerde– muazzam ölçüde cazip hale geldi. ABD'nin Batı'daki geleceğin yeni Roma'sı olacağı hususunda derinlemesine düşünen James Wilson'ın yazdığı gibi: "Romalıların tüm yerküre üzerine yayıldıkları söylenemez, aksine yerkürenin sakinleri kendilerini Romalıların üzerine attılar."[20]

Dolayısıyla ozan Horace'ın deyişiyle "Kentlerin Prensi" (*princeps urbium*) Roma kentinin sadece mekân bakımından bir genişlemesi olan bu "Roma İmparatorluğu" birinci yüzyıla gelindiğinde, açıkçası "dünya" ile, *orbis terrarum* ile bir tutulmaya başlandı.[21] M.Ö. 27'de İmparator Augustus'un yeni rejimi kurulduktan sonra bu emperyal özlemler resmen yayılmacı hale geldi; tam bu sırada Roma --en azından tahayyülde– Vergilius'un sözcükleriyle sadece *Oceanus* tarafından kuşatılmış bir "dünya-devleti"ne dönüştürülmüştü.[22] Bu, Romalıların yerkürenin geri kalanının fiili varoluşunu göz ardı ettikleri ya da yerküre üze-

19. Bellum ingens geret Italia, populosque feroces
contundet moresque viris et moenia ponet
Aeneid 1, s. 263-4

20. "Lectures on Law: XI Citizens and Aliens" 1790-1'de basıldı. *The Works of James Wilson*, Der. Robert Gren McCloskey'nin içinde bulunabilir (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1967), 2 Cilt, II, s. 581.

21. Horace, *Odes*, IV.3, s. 13.

22. Vergilius, *Aeneid*, 1, s. 286-7.

rinde tam bir hâkimiyet kurmayı ciddi ciddi amaçlamış oldukları anlamına gelmiyordu. Aslında Romalılar, imparatorluk hudutlarının dışında yaşayan halklara yönelik canlı ve gelişmiş bir etnografik merak duyuyordu. Romalılar açısından bu başka dünyalara ait halkların, örneğin Suriyeliler ya da Çinlilerin, "bırakın siyasal güçler olmayı– topluluklar olarak dahi ayrı kimlik taşımadıkları anlamına geliyordu. İkinci yüzyılda İmparator Antonius Pius'a, "Tüm Dünyanın Efendisi" (*dominus totius orbis*) olarak hitap ediliyordu; bu durum sadece, kendi sınırlarının dışında yaşayanlar kabul etsinler ya da etmesinler, Roma siyasal âleminin ve insan cinsinin yekvücut hale getirildiğine ilişkin uzun zamandan beri duyulan Roma inancına hukuki bir ifade kazandırdı.[23]

Ne var ki Roma sadece siyasal bir âlem değildi. Aynı zamanda Roma, tüm insanlık için tek bir yasa olasılığına duyulan Stoacı inancın cisimleşmesiydi de. Eğer Yunanlar Avrupa'ya, daha sonraki bilimsel gelişmesini mümkün kılacak felsefe ve matematiği verdilerse, Romalılar da Avrupa'ya yasama alışkanlığını kazandırdılar. Yasayla yönetilen halklar olarak Avrupalılar kavramının kökeni Yunanistan'a dayanırken, hukuku –her ne kadar bu hissi terimi sınırlamayı tercih etsek de "uygarlığın" sürekliliğinin yegâne garantörü olarak– günümüzde hâlâ sahip olduğu yere yükseltenler ise Romalılardı. Bu hukukun çoğu, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü takip eden Gotik saldırılar sırasında yok olup gitti. İmparatorluğun dış kenarlarındaki Germanik geleneksel hukuk, Roma hukukunun yerini almaya başladı. Fakat bu değişimlere rağmen Roma hukuku kıtanın en birleştirici tek özelliği olarak kaldı ve kalmaya da devam ediyor. İyi bir Avrupalı olan Edmund Burke, ortak bir kültür halinde birleşmiş bağımsız devletlerden oluşan bir dünya hayali önerdi; bu ortak kültür, bir Avrupalının kendisini rahat hissedebileceği, "Roma hukuku tarafından sistemli hale getirilip disipline sokulmuş... eski Gotik geleneksel [hukuka]" dayanıyordu.[24] Bu yüzden tüm Avrupa için tek bir yasama düzeninin yaratılması, altıncı yüzyılda İmparator Justinian'dan başlayıp, İspanya Kralı II. Philip ve XIV. Louis'ye, oradan da Napolyon'a dek uzanan Avrupa'nın en kudretli hükümdarlarının bir tutkusu olarak kaldı. Bu tutku biraz sesi kısılmış şekilde günümüzde de Avrupa Adalet Divanı tarafından sürdürülüyor.

Hıristiyanlığın zaferinden sonra Antik Yunan ve Roma zümreye has

23. *Digest* XIV, 2.9. Bkz. Claude Nicolet, *L'Inventaire du monde: Geographie et politique aux origines de l'empire romain* (Paris: Fayard, 1988), s. 28.

24. Edmund Burke, *Two Letters Addressed to a Member of the Present Parliament on the Proposals for Peace with the Regicide Directory of France* [*Letters on the regicide Peace*'in ardından], *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Der. Paul Langford ve diğerleri (Oxford: Oxford University, 1981-1991), IX, s. 248-9.

olma mefhumları, Hıristiyanların gerek İncil'in gerek Kilise'nin bir ahlâk ve bilimsel otorite kaynağı olarak yegâneliği üzerinde ısrar etmeleri nedeniyle daha fazla uygulandı. Lactantius'un deyişiyle gelenek, "din ile uygun hale" getirilmişti. Hıristiyanlığın, Roma İmparatorluğu ile aynı mekânı paylaştığı düşünülüyordu. Dolayısıyla dünya, *orbis terrarum*, beşinci yüzyılda Papa Büyük Leo'nun gerçekleştirdiği çeviriye dayanarak *orbis Christianus*'a ya da Avrupa anadillerinde anılacağı gibi "Hıristiyan âlemi"ne dönüştü. 1761 gibi geç bir tarihte Jean-Jacques Rousseau gibi nispeten hasım bir tanık, "Avrupa, şimdi bile, üyeleri arasında hayatta kalan ... birlik için Hıristiyanlığa çok şey borçludur" diye itiraf ediyordu.[25] Avrupa'nın sık sık uzak durduğu fakat asla tam olarak kaçamadığı bir birlikti bu.

Dolayısıyla, artık Avrupa olarak andığımız bölgeyi meydana getiren antik dünyanın dağınık, türlü türlü ve çoğul kültürleri, ortak bir hukuk sisteminin birleştirdiği çok sayıdaki "insani çiçeklenme" yeri olarak tek bir kimliği paylaşıyordu. Tedrici olarak Hıristiyanlığı kabul ederken, ortak bir din ve ortak bir kült de edindiler. Ayrıca ortak bir dilleri de vardı: Latince. Dördüncü yüzyıldan sonra Roma kurumları, Roma mimarisi ve Roma edebiyatı, ortak bir kültür halinde Avrupa'yı birleştirme gücünü giderek yitirdi ve tek bir yurttaşlar topluluğu kavramı tümden ortadan kalktı; buna rağmen Latince Kilise'nin ve bilgili Avrupa elitlerinin dili olarak on sekizinci yüzyıla kadar hayatta kaldı. 1835'de İtalyan Cumhuriyetçisi Carlo Cattaneo'nun belirttiği gibi, Avrupa, dört birleştirici özelliğe sahipti: eski emperyal otoritenin gücü, Roma hukuku, Hıristiyanlık ve Latin dili.[26]

Oysa Latince neredeyse tamamen bir yazı diliydi ve bu haliyle bile genellikle sadece rahipler ve laik entelejansiya arasında kullanılıyordu. Yok denecek kadar az kişi bu dili fiilen konuşabilirdi. Erken-modern Avrupa'nın çoğu üniversitesinde yasa gereği derslerini Latince yapması beklenen profesörler bile çoğunlukla bu dilin tuhaf bir melez şeklini konuşuyordu ve heyecanlandıklarında, sık sık anadiline geçiyor ve uzun bir süre konuşmalarını bu şekilde sürdürüyorlardı. 1520'lerden sonra diplomatik Latince, kibar tertiple kısıtlı hale geldi ve Ottaviano Maggi gibi giderek önem kazanan diplomasi ilmi hakkında yazılar kaleme alanlar, yaşayan dillere yönelik ihtiyacı vurguladılar: 1566 tarihli *De Legato*'sunu Latince yazmış olmasına rağmen. On sekizinci yüzyıl

25. *Écrits sur l'abbé de Saint Pierre* (*Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Der. Bernard Gagnebin ve Marcel Raymond), (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1964), III, s. 566.

26. Carlo Cattaneo, *Sulle Interdizioni israelitiche*, Der. G. A. Belloni (Roma: Sestante, 1944), s. 56-8.

öncesi eğitimli Avrupa'nın çoğunluğu çok dilliydi. Kutsal Roma imparatorları gibi hükümdarlar, şaşırtıcı sayıda dil konuşan halkları yönetti. V. Charles'ın Tanrı'yla İspanyolca, hanımıyla Fransızca ve atıyla Almanca konuştuğu söylenirdi. Pek çok Avrupa dili –Breton, Provencal, Arrogance, Walloon, Piedmontese– uzun zamandan beri ulusal bir anadile boyun eğmiş azınlık dilleridir artık. Fakat erken-modern dönemin çoğunda bu diller baskındı ve bazı durumlarda konuşuldukları bölgenin resmi dilleriydi. İnsan bir bölgeden diğerine geçtiğini bu diller sayesinde anlayabiliyordu ancak.

Çok az kişi Avrupa'nın tüm belli başlı dillerini konuşabileceği için, çoğu eğitimli Avrupalı, bir zamanların Latincesi kadar evrensel olmasa da yaygın olarak anlaşılacak bir konuşma dilinin gerekli olduğuna inanıyordu. On altıncı yüzyılda bu dil, Dante'nin iki yüzyıl önce gelenekle bağını bilinçli olarak koparark büyük şiirlerini yazmaya karar verdiği dil olan İtalyanca oldu. Bilgili elitin bugün İngilizce'ye aşina olması gibi İtalyanca da edebiyat diliydi. Babası onu tamamen Latince konuşulan bir evde yetiştirmiş olmasına rağmen Michael de Montaigne, İtalyanca öğrendi ve Alpleri geçerken günlüğünün dilini Fransızcadan İtalyanca'ya değiştirdi. Mon Cernis geçidinden geri dönerken, "Burada Fransızca konuşulur, dolayısıyla kendimi yeterli fakat tedirgin hissettiğim bu yabancı dili terk ediyorum" diye Fransızca not düştü.[27] On yedinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, XIV. Louis'nin Avrupa anakarası üzerindeki fiili hâkimiyeti nedeniyle Fransızca diplomasi ve mahkemelerin dili oldu; Gottfried-Wilhelm Leibniz gibi eğitimli Almanların, henüz Latince yazmıyorken ya da Leibniz'in durumunda, ister Fransız ister de Asurlu olalım "tüm düşüncelerimizi ifade etmeye" muktedir bir "evrensel harfler sistemi" tasarlamaya uğraşmıyorken yazı dilleri Fransızca'ydı.[28] Ve on sekizinci yüzyılın sonuna kadar Fransızca hâkim dil olarak kaldı.

Kıtaya kazandırdıkları dinsel, kültürel ve dilsel birliğe rağmen ne Roma İmparatorluğu ne de Hıristiyan âlemi elbette "Avrupa" ile bir değildi. Roma İmparatorluğu'nun büyük kısmı Asya'da ve Afrika'da bulunuyordu. Hıristiyanlık bir Asya dini olarak başlamıştı ve ilk Hıristiyan kiliseleri Kuzey Afrika sahilinde kurulmuştu. Ne var ki Roma'nın düşüşü ve ardından imparatorluğu Batı'da Charlemagne altında yeniden inşa etme girişiminden sonra "dünya" mefhumu, bugün Avrupa kıtası denilen toprak parçasından biraz fazlasını kaplayacak şekilde kü-

27. Hale, *The Civilization of Europe*, s. 162'de Michel de Montaigne'den alıntılanmıştır.
28. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: University of Chicago, 1990), s. 100'de Leibniz'den alıntılanmıştır.

çüldü. Sık sık bir tür dünya egemenliği talebinde bulunmasına karşın Charlemagne kendisine *pater europae* –"Avrupalıların babası"– unvanını verdi. On altıncı yüzyılın başlarında, önceki ya da sonraki herhangi bir hükümdara kıyasla Avrupa'nın tek hükümdar altında birleştirilmesine daha fazla yaklaşan V. Charles'a, Antoninus Pius'un *dominus totius orbis* olma iddiasına ilişkin açık bir anıştırmayla *totius europae dominus* –"tüm Avrupa'nın efendisi"– diye hitap ediliyordu.

Lakin tüm bu özgüvene rağmen "Avrupa" oldukça istikrarsız bir terimdi ve her zaman da böyle olmuştur. Tam olarak hudutlarının nereye kadar uzandığından kimse emin olamamıştır. Sadece Atlantik ve Akdeniz bariz "doğal" sınırlar sağlamaktadır. Yunanlara göre Avrupa kimi zaman, sadece yaşadıkları bölgeydi; burası Kuzey'de bir zamanların Yugoslavya'sına ve Güney'de ise günümüzün Türkiye'sine uzanan belli belirsiz tanımlanmış bir bölgedir. Ne var ki çoğunluk açısından Avrupa, daha büyük, daha belirsiz coğrafik bir anlama sahipti. Avrupa, Batı'daki topraklar olarak görülüyordu; bu toprakların, her şeyi kuşatan *Okeanos* ile buluştuğu nokta, yani dış sınırları henüz bilinmiyordu. Avrupa'nın ötesinde Asya ve Afrika uzanıyordu. Afrika, yani Atlas dağlarının Güneyi, karanlıktı ve tahayyül edilemezdi; Portekizlerin Afrika'nın batı kıyılarındaki geniş bölgeleri keşfedip yerleşmelerine rağmen, on dokuzuncu yüzyıla dek bu şekilde kaldı. Ancak, bir zamanlar Roma İmparatorluğu'nun bir parçası olan Kuzey kıyısı on beşinci yüzyıldan itibaren Berberi korsanların yuvası olmuştu; Portekizliler ve İspanyollar tarafından girişilen ve felaketle sonuçlanan savaş tutkularının odağı *terra cognita*'ydı.* Fakat Kuzey Afrika bir hudut bölgesiydi; on yedinci yüzyılın sonlarına doğru Türk hegemonyasının Akdeniz'de yok oluşuna dek Berberi devletleri ve Osmanlı bağımlı bölge yöneticileri, buradaki Hıristiyan âleminin yerleşim yerlerine sürekli bir tehdit oluşturuyordu. İtalya ve İspanya'nın güney kıyıları boyunca İslamcı akınların sürekli tehdidi karşısında yerel toplulukları korumak için inşa edilmiş tahkimat hatları yer alıyordu. Bu akınlar, kısa sürmesine karşın öldürücü olabiliyorlardı. 1544'te Fransa'nın I. Francis'i Türk donanmasının Toulon'da kışı geçirmesine izin verdiğinde, sadece İsa'nın (daha doğrusu İmparator V. Charles'ın) düşmanlarına yardım etmekle kalmıyor, aynı zamanda yüzyıllarca sürmüş husumete de son veriyordu. Asya'nın Avrupa içine girmesine izin veriyordu.

Eğer Avrupa'nın güney hudutları bu denli belirsizlik içindeyse, doğu hudutları da daima sallantıda kalmıştır. Doğu Avrupa ile kabul edilebilir Şark arasında Rusya'nın tedirgin edici mevcudiyeti duruyordu.

* *Terra cognita (Lat.)*: Bilinen toprak/alan. Tersi, *terra incognita*-bilinmeyen toprak/alan.

Bazen dost, daha sık olarak da düşman olan Rusya, Avrupa'nın bir yer olmaktan ziyade bir kültür, ortak bir yaşam biçimi olduğu gerçeğini yalnızca bir kabartma mertebesine indiriyordu. Rusya, bir Avrupa toplumunun pek çok özelliğini taşıyordu ve inkâr edilmez şekilde Hıristiyan'dı. Uçsuz bucaksız oluşu ve çok büyük bölümüne bariz şekilde Avrupalı olmayan göçebe halkların çok uzun zamandan beri hâkim olmaları nedeniyle, Rusya Romalılaştırılmış "uygarlığın" resmi sınırları dışında kalıyordu. Bu açıdan inatçı şekilde şarklı bir despotizmi sürdürürken, geri kalmış barbarik bozkır imparatorluğu olarak Asya'nın içine iyice yerleşmişti. Fakat on sekizinci yüzyılda hükümdarları ipek brokar giyip Fransızca konuşmaya başlayınca, Rusya kaçınılmaz şekilde Avrupalılaşmış oldu. Rousseau'nun açıkladığı gibi, Avrupa'yı buyruk altına almayı amaçlarken, Ruslar bizzat boyunduruk altına girmiş oldu. Rusya İmparatorluğu'nu, "Avrupalılaştırma" anlamında "modernleştiren" ilk çar olan Büyük Petro'yu, Montesquieu, "Bir Avrupa gücüne Avrupa örf ve âdeti kazandıran" kişi olarak tanımlamıştı.[29] Halefi İmparatoriçe Büyük Katerina'nın, planladığı reformcu anayasanın (*Nakaz*) girişinde "Rusya'nın bir Avrupa Gücü olduğu" ilan ediliyordu.[30] (Oysa Katerina Almanya'da doğmuş, eğitimini Fransa'da tamamlamış ve ancak evlilik yoluyla Rus olmuştu.) Fakat Petro ve Katerina'nın Rusya'sı, Avrupa'nın geri kalanına göre "içeride" yer alsa da sadece kısmi olarak bu böyleydi. Prusya'nın Büyük Frederick'i, Çarlar imparatorluğunun, kendi dikkate değer tanımına göre "Avrupa'nın uygar ulusları" arasında kalıcı bir yere sahip olacağını reddeden tek kişi değildi.[31] Avrupa'nın merkezlerinden bu açıdan bakılınca Rusya, alenen "öteki" olarak görülebilirdi. Halbuki gerçek Şark imgesiyle kıyaslandığında, geçici de olsa Avrupalı gibi gözüküyordu. 1791 tarihli Ochakov krizi sırasında William Pitt, Çar'a direnen Sultan'a yardım etmek üzere Britanya birliklerini göndermeyi teklif ettiğinde Edmund Burke'ün yanıtı hiddetli oldu: "Bu acımasız vahşilerin, Avrupa güçlerinin arasında savaşı, yıkımı ve vebayı yaymak dışında bu güçlerle ne alakası var?" Kısa süreli olsa da Rusya böylelikle "Avrupa güçleri"ne katılmış oldu.[32]

Günümüze dek hayatta kalan bu müphemlikten dolayı her zaman

29. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIX, s. 14.

30. Denis Diderot, "Observations on the Instruction of the Empress of Russia to the Deputies for the Making of the Laws" *Political Writings*, Der. John Hope Mason ve Robert Wokler (Cambridge: Cambridge University, 1992), s. 85.

31. Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, 2. Baskı (Edinburgh: Edinburgh University, 1968), s. 125'te alıntılanmıştır.

32. Jennifer Welsh, *Edmund Burke and International Relations: The Commonwealth of Europe and the Crusade against the French Revolution*, (New York: Macmillan, 1995), s. 78'de alıntılanmıştır.

biraz anlamsız bir mefhum olan Doğu ile "resmi" hudut, durmaksızın hareket ediyordu. On beşinci yüzyılın sonunda, bin yıldan beri hudut olarak kabul edilen Don'dan başlayıp Volga kıyılarına doğru kararlı şekilde ilerledi; on altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde Obi'ye; on dokuzuncu yüzyılda ise Ural'a ve Ural Dağları'na ulaşmış oldu. Yirminci yüzyılda ise nihayet Emba ve Kerch nehirlerinin kıyılarına yaslandı.[33] Coğrafyayla yapılan bu hokkabazlık ve 1450'lerde Fra Mauro'dan başlayıp 1950'lerdeki All-Union Geographical Society'ye kadar uzanan coğrafyacıların aslında kültürel bir hudut olan şeyi harfiyen ele almalarına rağmen, Katerina'nın çabalarına ve on dokuzuncu yüzyılda Romanovların Avrupa hanedanları arasına katılmasına karşın; Rusya her zaman Avrupa'ya tamamen dahil edilmemiştir. Sovyetler Birliği'nin yaratılmasından sonra, bu temelleri sağlıksız benzerlik düşüncesi bir kez daha yok oldu ve pek çok Avrupalı, özellikle de Sovyet sınırları yakınlarında yaşayanlar açısından komünizm, hızla Şarklı "öteki"nin bir başka göstergesi haline dönüştü. Bugün durum, çok yavaş olsa da farklı şekilde gelişmeye başlıyor. Lothar De Maizière gibi Doğu Alman siyasetçileri, "eski bölünmelerin yerini alacak" "ortak bir Avrupa cemiyeti"nin ve dolayısıyla "Atlantik'ten Urallara dek uzanan daha büyük bir Avrupa'nın yeniden şekillene[ceğini]" düşünüyor.[34] Fakat Almanlar, Doğu Orta Avrupa'nın geri kalanına yönelik özel bir sorumluluk hissediyor. Daha Batı'da yer alan Avrupalılar ise bu durum karşısında kuşku içinde ve çekingen davranıyor. Doğu Avrupa'nın Asya'ya rahatsız edici yakınlığı ve (Kiril alfabesi kullanımı nedeniyle Rusya örneğinde dikkat çekici hale gelen) dilsel ve dinsel ayrılığı, Doğu'nun, belirlenmemiş olmasına karşın net şekilde algılanabilir bir hududun öte tarafına ait olduğuna dair inancı pekiştiriyor.

Şayet Avrupa toplumu, genel olarak nazik bir yaşama bağlı olan ve bu bağlılığını halen sürdürmekte olan bir toplum ise aynı zamanda kimliğin mülkiyetle yakından ilişkili olduğu bir toplumdur da. Avrupa'da yurttaşlık, uzun zamandan beri mülk sahipliğiyle sınırlıydı. (Çok yakın tarihe kadar Britanya'daki jüri görevi –yurttaşların adli sürece katılma yükümlülüğü– sadece konut sahiplerine veriliyordu.) Aralarında Tocqueville ve Taine'in de bulunduğu bazı kişiler Fransız Devrimi'ni bile modern mülkiyet ilişkilerinin kökeninden ziyade, ürünü olarak düşünebildiler.[35] Mülkiyet hakkını birçok şekilde kurmak mümkündü: Yerli

33. Bkz. W. H. Parker, "Europe: How Far?" *The Geographical Journal* 126 (1960), s. 278-97.

34. Risse ve Engelmann-Martin tarafından 13. Bölüm'de De Maizière'den alıntılanmıştır.

35. Donald R. Kelley, *Historians and the Law in Postrevolutionary France* (Princeton: Princeton University, 1984), s. 126.

olmak yoluyla, miras yoluyla, satın alma yoluyla ya da Roma hukukunda bahsedildiği gibi zaman aşımına dayanan hak yoluyla –yani uzatılmış ve tartışmasız iyelik yoluyla. Çoğu erken-modern kuramcı açısından asıl soru, sadece medeni hukuka değil; ayrıca doğal hukuka ilişkin bir özellik olarak mülkiyet haklarının nasıl kurulacağıydı. Doğal hukukun temel iddialardan biri, tüm insanlığa yeryüzünde eşit bir pay bahşedilmiş olduğuydu. Eşitsizlik, dünyadaki ırkların farklı halklar halinde bölünmesinin ve dolayısıyla siyasal toplumların yaratılmasının bir özelliğiydi. O halde ilk insanlar, Tanrı'ya ait olan yeryüzünü kendi aralarında bölüştürme hakkını nasıl elde etmişlerdi? Halen Avrupa arazi hakları tanımlamalarında önemli bir rol oynayan bu sorunun yanıtı, doğanın saklı imkânına ilişkin Yunan düşüncesine dayanmaktadır.

Second Treatise on Government'daki ünlü bir pasajda John Locke, insanlığın, "kendisine ait olan, emeği olan şeyin üzerine bir şey tasarlayarak" yeryüzünün iyeliğini edindiğini savunmuştur. "O suretle o şeye, bir başkasının sahip olmadığı ya da zarar vermeden ondan alamayacağı, kendi Mülkü olduğu anlamına gelen bir şey kattı."[36] Dolayısıyla, anlamlı şekilde adlandırıldığı gibi "Âdem'in bolluğu"nun bir kısmını sadece kendi kişisel kullanımı için elde etme hakkını oluşturan, insanın "emeği"ydi –yani tam olarak onun *techne*'siydi*. On sekizinci yüzyılın sonlarında doğal hukuk konusunda bir ders kitabı haline gelen Emeric de Vattel'in 1758 tarihli, *Le Droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*'inde bu şekilde mülkiyet edinme temayülü, insani olana ilişkin bir tanıma dönüştürülüyor: Hegel'in anlayışında, öznel "irade"nin "doğanın nesnel dünyası"na dayatılması. "Toprağın işlenmesi" diye yazıyordu Vattel,

> *doğanın insana dayattığı bir zorunluluktur* [vurgular bana ait]. Dolayısıyla her ulus kendi payına düşen toprağı, doğal yasa gereği mutlaka işleyecektir... Bereketli ülkelerde yaşamalarına rağmen, toprağı işlemeyi küçük görüp yağmacılıkla hayatlarını idame ettirmeyi tercih eden Eski Almanlar ve bazı modern Tatarlar gibi halklar, komşularına zarar vererek üzerlerine düşen görevi yerine getirmezler ve vahşi av hayvanları gibi yok edilmeyi hak ederler.[37]

36. *Locke's Two Treatises on Government*, Der. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University, 1960), s. 309.

* Τέχνη *(Yun.)*: Kabiliyet.

37. *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqúes à la conduite et aux affaires des nations et des souverains* [1758], Der. James Brown Scott (Washington: Carnegie Foundation, 1916), 3 Cilt, III, s. 37-8.

Bu kitapta Talal Asad'ın gözlemlediği gibi, Avrupa tarihi, "Yasayı tanımlayan ve de Yasa tarafından tanımlanan, sürekli üretken eylemlerden oluşan bir tarihe dönüşür."

Dolayısıyla insanlar doğal dünyada, kendilerinin son vârisleri oldukları bir plan görmeye teşvik ediliyor. Daha sonra on sekizinci yüzyıl İskoç sosyal kuramcısı Adam Ferguson'ın gözlemlemiş olduğu gibi, "bizzat sanat, insana doğumla gelir. ... Varlığının ilk çağından itibaren insan yaratmaya ve ihtiyaç duyduğunda icat etmeye yönelmiştir."[38] Oysa tüm insanların böyle oldukları söylenemez. Yaratım tarihinde özel bir rol oynamak üzere Avrupalıların ilk önce doğa, ardından da Tanrı tarafından seçilmiş olduklarına ilişkin üstünlük duygusu, "Avrupa"yı oluşturan, yasanın yönettiği özgür kentsel topluluklarda yaşamış olanların ancak, doğayı kendi amaçları için kullanma yeteneğine uygun olacakları inancından kaynaklanıyordu. Hükümdarları tarafından ezilmiş ve bireysel benliklerini ifade etmeye yönelik tüm çabaları engellenmiş olan ötekiler, yani "barbarlar" ise daima kara cahil sürüler olarak kaldı. Avrupa'da sanatlar, terimin tam anlamıyla "liberal"di. Ve bu sanatlar Asya'da, Babil'de ve Mısır'da başlamış olsalar bile onların potansiyelleri sadece Avrupa'da gerçekleştirildi. Samuel Purchas diye kendinden hoşnut biri, "Asya ve Afrika'da okullarını çoktan terk etmiş olan liberal sanatlar, bizim açımızdan daha liberaldirler" diye yazıyordu.[39]

Bilimin her zaman salt kuvvetten üstün olacağı varsayımına yol açan da budur. Herodotos'a göre, Spartalıların sayıları çok fazla olan Persleri bozguna uğratmalarını sağlayan onların becerileri, yani *techne*'leriydi.[40] Daha sonraki Hıristiyan müdafi kuşaklar Türkleri, hükümdarları tarafından sadece eylem özgürlüğünden değil, bilgiden faydalanma imkânından da yoksun bırakılmış İskitlerin torunları, köleleştirilmiş arketipik Asyalı bir halk olarak tasvir etmişlerdir.[41] Onlardan önceki Perslerinki gibi Türklerin de askeri başarısı, kısmen vahşiliklerinden, kısmen de düşmanlarının zayıflığı ve zihinsel yetersizliklerinden kaynaklanmıştı. Hıristiyan entelektüellerinin hükümdarlarından, farklılıklarını gizleyip Türklere karşı bir haçlı seferi düzenlemelerini talep ettikleri on altıncı yüzyıl boyunca, Avrupalı Hıristiyan biliminin asla Asyalı cehalet karşısında başarısız olmasının mümkün olamayacağı iddia ediliyordu. Ve on üçüncü yüzyıl başında Avrupalılar dünyayı ken-

38. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Der. Fania Oz-Salzberger (Cambridge: Cambridge University, 1995), s. 12.
39. Purchas, *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes*, I, s. 17.
40. Herodotos, *Histories*, IX, s. 61.
41. Bkz. James Hankins, "Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II" *Dumbarton Oaks Papers*, 49 (1995), s. 111-207.

di dinlerine özgü hakikat konusunda ikna etmeye koyulduklarında, bilgi ile inanç arasında aşikâr bir ilişkiyi farz ediyordu. Avrupalıların açık bir mekânı kemerli bir yapıyla geçme yeteneklerinin, Perulu bir şefi Hıristiyanlığın hakikati konusunda derhal ikna etmiş olduğu söyleniyordu. On altıncı yüzyılın sonlarında Çin'e seyahat eden Cizvitler, beraberlerinde saatler, usturlaplar, teleskoplar, klavsenler, Venedik prizmaları ve tulumbalar götürdü. İddiaya göre şayet Avrupa'nın Tanrısı Avrupalılara bu tür maharetli şeylerin nasıl yapılacağını öğrettiyse, bu Tanrı, hakiki bir tanrı olmalıydı. Halbuki Çinlilerin, teknoloji ile dinsel inanç arasındaki zorunlu ilişkiye yönelik başka düşünceleri vardı. Saatler için minnettar kalan Çinliler, İncil teklifini geri çevirdi. Cizvitlerin en ünlüsü Matteo Ricci, aşikâr olanı kabul etmeye yanaşmamaları nedeniyle Çinlileri "mantıksızlar" olarak ilan ederken, Çinliler de misyonerleri "bir sürü anlaşılmaz akıl yürütme silsilesine" düşkünlükle suçluyordu.[42]

Kolomb'un Amerika'yı keşfinden ve Ümit Burnu'nun etrafından dolaşılmasından sonra (Adam Smith bunları, "insanlık tarihinde kaydedilmiş en önemli iki büyük olay" olarak açıklamıştı)[43] Avrupa biliminin dünyaya hâkim olma yeteneğine duyulan Avrupa inancı, kendini daha fazla hissettirmeye başladı. Bu okyanus seyahatlerinin her ikisi de Avrupalı denizcilerin ve haritacıların becerileri ve pusula kullanımı sayesinde gerçekleştirilmişti. Purchas'ın "Batı'daki bizler" olarak tarif ettikleri, ancak bu tür zaferleri kazanmaya muktedirdi. Asyalılar ve Afrikalıların denizcilik başarısı sınırlı olabilmişti. Ne var ki sadece Avrupalılar okyanusu geçmeyi, yerleşip koloniler kurmayı başarmıştır. Sadece Avrupalılar, uzak ve aşağı dünyaların insanlarını "uygarlaştırmış"tır. Johannes Stradanus tarafından yapılan 1589 tarihli ünlü bir gravürde, Amerigo Vespucci, kendi adını vereceği ve dolayısıyla bir anlamda yaratacağı "Amerika"yı ortaya çıkarmak için bir perdeyi kenara çekerken gösterilmektedir. Bu ilk temas anı görüntüsünde Vespucci elinde tuttuğu, kendi yetkilendirici bilgisinin sembolü olan bir usturlapla tasvir ediliyor. Her daim elde edilmesi mümkün bir dişi olarak Vespucci'nin kendi kıta görüntüsüne yapılan boylu boyunca uzanmış anıştırma halindeki Amerika, uzun sürmüş cehalet uykusundan yarı çıplak doğruluyor.

On altıncı yüzyılın başlarından on sekizinci yüzyılın sonlarına dek

42. Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, Çev. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University, 1982), s. 242-3.
43. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Der. R. H. Campbell, A. S. Skinner ve W. B. Todd (Oxford: Oxford University, 1976), 2 Cilt, II, s. 626.

dört kıtaya ait imgeler, en olmadık yerlerde ortaya çıktı. Bu imgeler, hem muazzam ölçüde genişlemiş dünyaya hem de Avrupa'nın bu dünyanın çoğu üzerindeki zaferine ilişkin, sadece bilim ve sanatların mümkün kıldığı bir zafere ilişkin yeni kazanılmış hayal gücünü hatırlatan şeylerdi. Çarpıcı ama tipik bir örneği ele alalım. Okyanus aşırı denizcilikle hiçbir alakası bulunmayan bir hükümdar ailesi olan Wurzburglu Prens-Piskoposların oturduğu Trappenhaus'un merdiven boşluğunun tavanına, on sekizinci yüzyılda yaşamış Venedikli büyük ressam Giambattista Tiepolo dört kıtayı da çok ayrıntılı şekilde resmetti. Tavana bakan kişi nerede durursa dursun, *Asya*, *Afrika* ve *Amerika*'yı sadece *Avrupa*'yla ilişkili olarak görebiliyor. *Asya* alegorik figürü bir filin (tehdit edici), *Afrika* bir devenin (isteksiz) ve *Amerika* ise bir timsahın (amfibi*) sırtına oturur şekilde gösteriliyor. Sadece Avrupa bir hayvan yerine bir tahtta oturmaktadır ve sadece *Avrupa*, temsil ettiği kıtanın doğal ürünüyle değil; halklarının yaratmış olduğu şeyle, sanatlara, müzik ve resme, bilimlere ve savaş teknolojisine özgü niteliklerle kuşatılmıştır. Üstelik *Avrupa*, tüm diğer figürlerin seyredilmeleri gereken noktadır. Svetlana Alpers ve Michael Baxandall'ın yazdıkları gibi, *Avrupa*'ya bakmak için "kişinin *Avrupa*'dan bakması gerekir" zira "*Asya*, *Afrika* ve *Amerika*, *Avrupa* ile ilişkili olarak tasvir edilmişlerdir. *Avrupa* bölüm başlığıdır, ilk yasadır."[44] İşte bu yüzden, sanatçılara uygulanması kolay bir ikonografik kurallar kümesi sağlamış olan Cesare Ripa'nın 1603 tarihli *Iconologia*'sında okurlara, "Avrupa'nın her zaman bütünün lideri ve kraliçesi olduğunu göstermek için" Avrupa'yı taç giymiş şekilde tasvir etmeleri öğretiliyordu.[45] Dolayısıyla kaçırılmış bir Asyalı prenses, Sebestian Münster'in 1588 tarihli *Cosmographia*'sında gösterildiği gibi, bir kraliçeye dönüşmüş oldu.

Bu şekilde hudutların küçülmesi giderek Avrupa bilincini, kendileri ile dünyanın geri kalanı arasında bulunan sınırlara ilişkin daha büyük bir anlam yüklemeye mecbur bıraktı. Ne var ki bu durum çok az kişi dışında, diğer tüm kıtalar üzerinde Avrupa kıtasının sözde üstünlüğünün dayanaksız olduğuna ilişkin bir düşünce uyandırmadı. İlhamlarının bir kısmını, Avrupalı olmayan kültürlerin yanı sıra Avrupa içindeki kültürel pratikler çeşitliliğinden de alan Montaigne'in kuşkuculuğu, kültürel bir çoğulculuk şekline yol açtı. On yedinci yüzyıl doğal yasa kuramcılarının, özellikle de Hugo Grotius ve Samuel Pufendorf'un sa-

* *Amphibious (İng.)*: Hem karada hem denizde yaşayabilen, yüzergezer, çifte yaşayışlı.

44. Svetlana Alpers ve Michael Baxandal, *Tiepolo and the Pictorial Imagination* (New Haven ve Londra: Yale University, 1994), s. 154.

45. *Iconologia overo Decrittione d'imagini dele virtù, vitij, Afetti; Passione humane, Corpi celesti, Mondo e sue parti* (Padua, 1611), s. 356.

hip oldukları, Avrupa dışındaki dünyanın çeşitliliğine yönelik farkındalık, doğal yasanın Avrupa halklarının uyguladığı geleneklerle az çok özdeş olduğu fikrini yıkacak çok şey gerçekleştirdi. On yedinci yüzyıl sonunda Çin gibi "ileri" ve karmaşık bir uygarlığa ilişkin mevcut bilgi bile, Avrupa uygarlığının bir bütün olarak ele alındığında, mevcut alternatiflere kıyasla çok daha üstün olduğu inancını sarsmaya yetmedi. Başka türlüsüne inanmak, Montaigne'in ironisinin gücünü tasviple karıştırmak olur. Aynı şekilde Voltaire'in –İncil'deki yaratılış anlatısının açıklayamayacağı yüzyılların mevcut olduğunu gösteren– Çin kutsal tarihlerinden yaptığı alıntılar büyük ölçüde, Hıristiyan Kilisesini her zaman ayakta tutan daha genel kültürel dünyalardan ziyade bu Kilise'nin saçma iddialarına karşı çevrilmiştir.

Burke'ün dediği gibi "büyük Avrupa yöresi" artık doğa yasalarının kökeni olmayabilirdi; aksine çoğu Avrupalı için bu, hukuk idaresindeki güvenli kentsel topluluklarda yaşayan özgür insanların, gerçek nezaketinin tek yeri olarak kaldı. İnsanlığın geri kalanı ise, her hükümdarın kendi kaprislerine göre yönettiği despotluklar altında ya da ilksel "doğa durumu"ndan çok fazla uzaklaşmamış olan göçebe veya yarı göçebe gruplarda günlerini geçiriyordu. On yedinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde bu müstesna olma duygusu, stadial* bir tarih kuramında ifadesini buluyordu. Bu evrensel anlatıda tüm insan toplumları avcı-toplayıcı olarak işe başlarlar. Daha sonra ise, öncellerinden daha az hareket eden fakat Montesquieu'nün deyişiyle "bir araya gelmeyi becerememiş" çobanlara dönüşürler.[46] Sonunda tarımı bulurlar ve bu buluş zamanla onları, şehir sakinlerine ve tüccarlara, modern, uygar, toplumsal varlıklara dönüştürür. On yedinci ve on sekizinci yüzyıla ait tüm büyük toplum kuramcıları açısından son aşama ("ticaret toplumu") –ki bu kitapta James Tully bu kuramı keskin bir eleştiriye tabi tutuyor– yeryüzündeki tüm halkların geçmesi gereken bir yol üzerindeki insanlığın ulaşabileceği en yüksek noktayı temsil ediyordu. Ticaret toplumu, yardımsever, bilgili bir iletişim adına sadece malların değil; ayrıca inançların, âdetlerin ve fikirlerin de iş görmesi için eski şiddeti terk etmiş (ya da böyle olduğu umulan) bir toplumdu. Ticaret toplumu, ahenkli ulusaşırı işbirliği lehine sonunda sömürgecilikten vazgeçebilen bir toplumdu; dünyanın daha az uygar halklarının "uygarlaştırıcıları" –fatihler ya da yağmacılar olarak değil; aksine entelektüel ve ahlâki kurtarıcılar

* *Stadial (İng.)*: Buz devirleri arasındaki kısa ve nispeten sıcak dönemler arasındaki kısa ve nispeten soğuk dönem.

46. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XVIII, 11, *Oeuvres Complètes de Montesquieu*, II, s. 537.

olarak– memnuniyetle karşılayacağı bir toplumdu veya bu toplumun taraftarları buna inanıyordu. 1793'te Marquis de Condorcet tam da kutlamakta olduğu düzenin tarihe karışmak üzere olduğu anda, Amerika, Afrika ve Asya ve diğer uzak ülkelere ait halkların "sadece uygarlaştırılmayı ve bizden uygarlık araçlarını almayı bekledikleri görülüyor ve bu halklar, dostlarına ve havarilerine dönüşecek Avrupalılar arasında kardeşlerine rastlıyor" diye övgüler düzüyordu.[47]

İster çevrenin ister ilahi iradenin sonucu olsun, doğal dünyanın kaynaklarını kontrol etme yeteneği, bu kaynakları insanlığın daha büyük yararı için işletme yeteneği, Avrupa'ya dünya halkları arasındaki sözde üstünlüğünü kazandırmıştır. Hâlâ çoğu kimse tarafından paylaşılan, Avrupa'nın ya da "Batı"nın veya "Kuzey"in bir hayli müstesna olduğuna dair inancın kökeni budur. Avrupa'nın yakın tarihine ait uzun dönemler için hepimiz üzülsek de Batı, dünyanın geri kalanının çoğu üzerinde teknolojik ve siyasal tahakküm uygulamıştır. Tıpkı bunu yapma yeteneğinin büyük ölçüde, yaşamın tikel biçimlerine gömülü olan özel bir inançlar kümesinden –özel bir kültürden– türemesi gibi, bu başarıların sicili de bu kültürü belirlemeye hizmet etmiştir.

Avrupalıların bu şekilde, aile, kabile, topluluk ya da ulustan daha büyük, ancak "insanlık"tan daha küçük ve kültürel açıdan daha özgül olan bir şeye ait olabileceklerine dair bir düşünceyi paylaşmalarının ender görüldüğünden kuşkuluyum. Şimdilerde Çinliler, Japonlar, Koreliler ya da Sri Lankalılar bazen kendilerini Asyalı olarak tanımlamayı tercih ediyorlarsa, bunun nedeni Avrupa kambiyo kavramlarının dünya ekonomisi üzerindeki hâkimiyetinin ve Avrupalı etnik köken mefhumlarının onları böyle davranmaya zorlamasıdır. Aynı şekilde mesela –Avrupa dayatmalarının ürünleri olan– Uganda ve Kongo halkları, "Afrika" denilen bir kıtaya ait olduklarının son derece farkındadır; çoğunlukla bunun nedeni, Avrupa sömürgeciliğinin ve Avrupa ırkçılığı yaralarının bu halkları, ekonomik ve siyasal bakımdan hayatta kalma güdüleri açısından, Libya'dan tutun da Transvaal'e kadar, sanki ortak bir kültürel kimliği taşıyormuş gibi Afrika'dan söz etmeye zorlamış olmasıdır. Ne var ki Afrika'da Afrikalı olmak ya da Asya'da Asyalı olmak, hem sadece çok gevşek kültürel ya da siyasal bağlılık sağlıyor hem pek çok düzeyde hiçbir bağlılık sağlamıyor.

Avrupa müstesnacılığının hiçbir türünü onaylamıyorum. Dünyanın tüm halkları savaş ve geçinme derdi yüzünden, sayısız farklı halk gruplarının birleşmesi, dağılması ve yeniden birleşmesinin sonucu olarak

47. Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, Der. Alain Pons (Paris, 1988), s. 269.

ortaya çıkmıştır. Avrupa'dan daha büyük olan Çin'de de tek bir etnik grup yaşamamaktadır. Asur, Elam, Urartu, Pers, eski Meksika ya da İnka Peru'sunda da tek bir etnik grup yaşamıyordu. Ele geçirdikleri yabancıları anavatanlarına davet etmiş (ya da zorla getirmiş) ve onları hâkim etnik topluluğun içine katmışlardır. "Avrupa"ya ilişkin alışılmadık olan şey; sıklıkla yinelenen siyasal kurumların uzun zamandan beri mevcut olduğu ve olmaya devam ettiği kültürel bir mekân olarak bir kimlik taşımasıdır. Oysa Avrupa tek bir etnik grup şöyle dursun, asla tek bir devlet oluşturmamıştır.

Modern Avrupa Birliği bir anlamda her şeyi değiştirdi. "Avrupa"nın sadece, belirsiz bir ortak kültürü paylaşan gevşek bir topluluklar birliğine değil ayrıca siyasal bir devletler birliğine dönüşebilmesi mefhumu pek de yeni sayılmaz. Duc de Sully'nin 1620 tarihli *Grand Design*'ından tutun da Avrupa Birleşik Devletleri için 1840'larda ortaya çıkmaya başlayan kısa ömürlü projelere dek kıtanın içindeki savaşı nihayet sona erdirecek ve bölgenin tüm halklarının refahını yükseltecek bir Avrupa federasyonu yaratmaya dönük sürekli bir amaç hep varolagelmiştir. İspanyol yazar ve devlet adamı Salvador de Madariaga'nın bir keresinde tanımladığı şekliyle iki büyük "iç savaş"ın sonrasında, yani ancak 1945'ten itibaren bu projenin hayata geçirilme şansı olmuştur.[48] Tek pazara ve tek paraya rağmen, sürekli artan yakınsak siyasal ve yasal kurumlara rağmen, bir zamanlar tek bir Avrupa kimliği üzerinde asılı duran kaprisler ve belirsizlikler, hâlâ orada asılı durmaya devam ediyor. Avrupa ne bir etnik topluluk ne Birlik rakiplerinin çok korktuğu "mega-devlet" olacak. Fakat Avrupa Birliği ve –meydana gelecekse şayet– "Avrupa Birleşik Devletleri" tam da bir "Avrupalı" olmak demek olan şeyin kurulmasına, herhangi bir siyasal düzenin daha önce yaklaşmış olduğundan daha fazla yaklaşacaktır kesinlikle. Bu olduğunda ise yaklaşık üç bin yıl geriye uzanan bir hayalin cisimleşmesi gerçekleşecektir.

48. *Portrait of Europe* [*Bosquejo de Europa*] (New York: Roy, 1955), s. 23.

2

Kendi Tarihleri İçinde Bazı Avrupalar

J. G. A. POCOCK

Avrupa nedir ya da daha doğrusu, Avrupa *ile neyi anlatmak istiyoruz?* sorularına birtakım yanıtlar vermeye çalışacağım. İkinci soru, "Avrupa"nın icat ettiğimiz bir şey olduğunu ima ediyor. Günümüzde tartışmak istediğimiz herhangi bir şeyin sonuna "icadı" sözcüğünü getirmek gibi bir alışkanlık var. Bu ise diğerlerini herhangi bir şey icat etmeye ve kendi inşalarını bize dayatmaya yöneltmiş, muhtemelen güven sarsıcı sebepler dışında tartışılacak bir şeyin olmadığını gösteriyor; sonunda tartışmanın amacı, otomobil tamponlarına yapıştırılan çıkartmaların bize yaptırmaya çalıştığı gibi, hâkim paradigmayı yıkarak kendimizi bu inşadan kurtarmak oluyor. Bu elbette çok sağlıklı bir kuşkuculuk ve bu kuşkuculuğu bu denemede benimsemeye niyetliyim. Aslında "Avrupa" adı verilen bir inşanın icat edilip, dil içinde bana dayatıldığının farkındayım; tam olarak ne olduğuna dair çok fazla soru sormadan bu inşayı kabul etmem öneriliyor; bu inşanın gerçekleştirilmesini sağlayan güdüler karşısında fazlasıyla kuşkuya kapılıyorum. Terimin tam anlamıyla kendimi bir Avrupa-kuşkucusu olarak nitelemek hoşuma gidiyor; aslında "Avrupa-kuşkucusu" teriminin bu tür kişileri belirtmek üzere kullanılmasına dair kuşkucuyum. Avrupa'ya ilişkin bir kuşkucu olmamız için illaki fanatik bir muhalif olmamız gerektiği izlenimi niçin veriliyor? Böyle bir şey meydana geldiğinde genellikle bunun nedeni, bir sözcüğün kendisine yönelik tüm eleştirel düşünceyi engellemek üzere kullanılmasıdır ve bu sözcüğün bu şekilde ve ne tür güdülerle, kim tarafından kullanıldığını sormak isteyebiliriz pekâlâ.

Aynı şekilde burada, güven sarsıcı amaçlarla kurulmuş zihinsel in-

şalar dışında araştırılacak bir şeyin olmadığı izlenimini de vermek istemiyorum. "Avrupa"yı bir inşa olduğu kadar bir gerçeklik olarak da kabul ederken, hiçbir zorlukla karşılaşmıyorum; insan tarihindeki pek çok şeyin aynı anda her ikisi de olması mümkün. "Avrupa"ya ayak bastığımda, Amerika'da ya da başka bir yerde değil, orada olduğumu bilirim; yani Avrupa hakkında çizilmiş haritalar yekûnu içinde değilim sadece, aynı zamanda karanın ve suyun bir tertibi içindeyim, belirli bir yerdeyim; her türlü insani çaba tarafından inşa edilmiş insan kültürleri ve insan tarihlerinden oluşan belirli bir karmaşanın içindeyim. Bunlar, çok sayıdaki farklı işleri yapıp anlamlandıran insanlar tarafından inşa edilmiş; öyle ki bu inşa süreci bir tür gerçekliğe dönüşüyor ve bu sürecin bizim gelip, yapısöküm yapmamızı bekleyen sınırlı bir inşa ve icat sayısına indirgenmesi mümkün değil.

Dolayısıyla "Avrupa" sözcüğünün –tarih içinde hareket eden insanlar tarafından zorunlu olarak– kullanıldığı biçimleri ve bu sözcüğün ilk önce bir kıtayı, ardından da bir uygarlığı belirten bir anlama ulaşıncaya kadar bu biçimlerin nasıl gelişip yayıldığını anlatmak istiyorum. Sözcüğün her iki biçimde de kullanılmasına yönelik kuşkularım var. "Avrupa"nın sadece bir kıtaya ait bir bölüm ve bir uygarlığın parçası olduğuna inanıyorum; oysa "Avrupa" sözcüğü, insani deneyim bakımından önem taşıyan pek çok şeyi göstermek, bir araya getirmek üzere kullanılmıştır ve bu şeylerin geçmişte ve şimdi neler olduklarını anlamak önemlidir. Son tahlilde bir Yeni Zelandalı olarak Avrupalı olmadığımın farkındayım. Dolayısıyla "Avrupa"ya dışarıdan bakıyorum; ona karşı bir taahhüdüm yok.

Coğrafi "Avrupa" Kavramı

"Coğrafya" ile işe koyulalım. Bu sözcük karaları akla getiriyor ve elbette insanlar karasal hayvanlardır. Ne var ki insanlar ayrıca binlerce yıldan beri denizcilikle uğraşan hayvanlar haline de gelmiştir ve tıpkı benim gibi sizler de Pasifik Okyanusu'nun ücra köşelerinde bulunan bir ada grubundan geliyorsanız, denizlerin kıtalardan daha büyük olduğunu ve Yeryüzü dediğimiz gezegeni pekâlâ Su Gezegeni olarak adlandırmanın mümkün olduğunu bilirsiniz. Kıtaların icadının, karayı terk edip denize açılan ve sonra denizden gerisin geri karaya bakan insanların işi olduğunu bilmek şaşırtıcı gelmiyor doğrusu.

Kara ile deniz arasındaki ilk ayrım, etrafı tamamen kara kütleleriyle çevrili, çok sınırlı bir büyüklüğe sahip bir tuzlu su bölgesinde şekil-

lenmeye başladı. Anlamış olduğunuz gibi, Akdeniz'in bir parçası olan, bugün Yunanistan ile Türkiye'nin arasında yer alan Ege Denizi'nden söz ediyorum. Bu denizi kullanan ve kıyılarında yaşayan eski halklar Ege Denizi'ni, daha az bildikleri ve daha büyük olan Euxine'e, yani Karadeniz'e bağlayan İstanbul Boğazı adını verdiğimiz dar su geçidini tanıyorlardı. Bu insanlar, İstanbul Boğazı'nın batısında uzanan karalara "Avrupa" ve doğusunda uzanan karalara ise "Asya" adının verilmesinde etkili olmuş söylenceler ve masallar oluşturdu. Aynı dönemlerde Ege Denizi'nin güneyinde uzanan bir başka kıyı ve bu kıyının hinterlandını belirtmek için üçüncü bir ad ya da daha çok bir ad çifti ortaya çıktı. Bu adlardan biri olan "Mısır" Nil vadisi ve deltasında yaşayan halklar için Egeli Yunanların kullandığı bir terimdi; Mısırlılar kim olduklarına ve nereden geldiklerine dair kendi anlatıları olan çok eski ve okuryazar bir halktı. Diğer sözcük olan "Afrika" ise, Mısırlıların batısında uzanan toprakları, Egeli Yunanların ve Fenikelilerin gemileriyle Akdeniz havzasında dolaşırken temasa geçtikleri Libya, Moritanya gibi adlarla bilinen kıyıları adlandırmak için kullanılıyordu.

Sözcüklerin bir kıyı ve hinterlandından bir diğerine hareketinden söz etmeye başlar başlamaz, coğrafya ve haritacılık hakkında da konuşmaya başlamış olduk: Kara ve su tertibinin tasviri ve bunların sözlü ve yazılı sözcüklere ve imgelere indirgenmesi. Yüzyıllardan beri, belki de haritalama sürecinin başlayıp sona ermesine kadar geçen yirmi yüzyıldan daha fazla, Egeli sözcükler "Avrupa", "Asya" ve "Avrupa" başlangıçta uygulandıkları kıyıların dışına çıkıp, bu kıyıların arkasındaki hinterlandların derinliklerine hızla yayıldı ve sonunda bu hinterlandların karşısındaki kıyılara ulaşıp kıtaların adlarına dönüştü. Coğrafya tarihinde kıtaları tanımlamanın bir yöntemi vardır; buna göre "kıta" sözcüğü etrafı denizlerle çevrili ve Afrika'nın Asya'ya, Kuzey Amerika'nın Güney Amerika'ya bağlanması gibi tek bir dar kıstakla birbirine bağlı ya da güney yarıkürede bulunan iki ada kıta, Avustralya ve Antarktika gibi hiçbir şekilde bir başka kıtaya bağlı olmayan çok büyük irilikteki kara kütleleri anlamına gelmektedir.

Kıta tipolojimizdeki aykırılık –Egeli ve Akdenizli kavramların halen düşüncemize nasıl hâkim olduğunu gösteren bir aykırılık– yukarıdaki tanımla hiçbir şekilde uyuşmamasına karşın Avrupa'yı ısrarlı şekilde yedi kıtadan biri olarak listeleme alışkanlığımıza dayanıyor. Antik ve ortaçağ dönemlerinde yeryüzünü bölümlere ayırma pratiği ile modern postnavigasyonel kıtaları haritalandırma ve listeleme pratiği arasında bir kopukluk mevcuttur. "Avrupa kıtası" İstanbul Boğazı'nın batısında kalan toprakları tanımlama ihtiyacından kaynaklanmış Akde-

nizli bir terimdir. Aynı zamanda bu topraklarda meydana gelmiş bir uygarlığın geliştirdiği, son derece benmerkezli ve dünya üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan bir bakışın da ürünüdür. "Kıta" kavramı, bu uygarlık içinde şekillendi, oysa bu kavram, "Avrupa Kıtası" olarak kendi tanımına uymamaktadır.

On altıncı yüzyılda "yeryüzünün ilk parçası olarak bir bakire şeklindeki Avrupa" haritası ve imgesinin bir sürü kopyası dolaşımdaydı. Bu harita, Habsburg ailesinin İspanya, Hollanda, Alman İmparatorluğu ve Avusturya üzerindeki hâkimiyetini gösteriyor ve "Avrupa"yı, başı İberya Yarımadası'ndan oluşan ve yüreği Prag'da bulunan, taç takmış bir kadın olarak betimliyordu. Kadının sol eli, Danimarka Yarımadası'ydı ve elinde Baltık ile Kuzey Denizi'ni idare eden bir asa tutuyordu; sağ kolu ise İtalya Yarımadası'ndan oluşuyordu ve bu koluyla Akdeniz üzerindeki iktidarını sağlayan bir emperyal gözbebeği olarak Sicilya Adası'nı kavramıştı. Elbisesinin etekleri, Karadeniz ile Baltık Denizi arasındaki uçsuz bucaksız ve sınırsız bölgeler üzerinde serbestçe dalgalanıyordu; bu bölgelere ressam, Scythia, Muscovy ve Tartary gibi adlar takmıştı.

Haritacıların, bir kıta olarak Avrupa tanımını haklı çıkaracak şekilde birbirlerine yaklaştırma umuduyla, Baltık Denizi'ni olabildiğince doğuya ve Karadeniz'i ise olabildiğince kuzeye itelemiş oldukları anlaşılıyor; gelgelelim her iki yandan da Avrupa'yı dar bir kıstak yoluyla denizden Asya'ya bağlamak mümkün değil. Avrupa, Asya bağlantılı değil; olsa olsa tıpkı Hindistan gibi bir yarımada ya da altkıta olarak Asya'nın bir uzantısıdır. Üstelik Hindistan Yarımadası'nı, Avrasya olarak adlandırabileceğimiz kıtadan ayıran Himalayalara benzer devasa bir dağ engeli de burada mevcut değildir. Emperyal kostümünün etekleri, denizlerin, dağların ya da doğal sınırların bulunmadığı muazzam bir düzlük üzerinde dalgalanıyor. Daha sonraları ise Avrupa'yı, önemli iklimsel, kültürel ya da siyasal özelliklere delalet etmeyen Ural Dağları'nda sona erdirme alışkanlığı ortaya çıkıverdi. Habsburg haritasının bir başka özelliği de Avrupa'nın Baltık Denizi'nin kuzeyindeki İskandinavya kıyılarına sadece değebilmesidir, tıpkı Akdeniz'in güneyindeki Afrika kıyılarına değebilmesi gibi. İskandinavya ve Avrupa'nın Avrasya kıtasına bağlı ayrı ayrı yarımadalar olduklarını söylemek pekâlâ mümkün. İskandinavya'nın ne zamandan beri Avrupa'nın bir parçası sayılageldiği ise tarihsel bir meseledir.

Büyük bir âlim olmasa da büyük bir tarihçi olan Voltaire'in *History of Russia under Peter the Great*'ini (Büyük Petro'nun Yönetimindeki Rusya'nın Tarihi) yazdığı 1760 yılında "Avrupa"nın şekillenmesi tam

olarak bitmemişti. Elbette Voltaire bu kitabı, Avrupalı olarak düşündüğü uygarlığa Rusya'nın da dahil edilmesinde Petro'nun ve seleflerinin harcadıkları emeği kutlamak için yazmıştı; fakat aynı zamanda İsveç, Baltık Almanya'sı, Polonya ve Rusya'yı, açık şekilde "kuzey" (*le nord*) adını verdiği ve tamamen Avrupa olarak varsaymadığı bir bölgeye dahil etme eğilimindeydi. Üstelik Voltaire, şayet Azov Denizi* civarında, Kırım'ın doğusunda bulunduğunuzu hayal ederseniz, Avrupa'nın nerede bittiğini ve Asya'nın nerede başladığını söylemenizin mümkün olmadığını belirtiyor. "Güney yarıkürede varolduğuna inandığımız büyük kıtadan söz ederken kullandığımız *terres australes* ve *antarctiques*"e karşılık gelen (diyor Voltaire) *terres boreales* ve *terres arctiques*'i kapsayacak şekilde *le nord* terimini genişleterek her iki terimden de vazgeçmek herhalde daha iyi olacaktı. Voltaire bunu yazdıktan hemen sonra Pasifik'teki Avrupalı denizciler, belki de kıtaların okyanusta bulunması gerektiği varsayımını doğrulayacak şekilde güney kıtasını, Avustralya ve Antarktika denilen iki ada kıtaya ayırdı. Fakat doğu tarafının Avrupa'yı Asya'dan ayırmadığını, aksine fiziksel ya da kültürel hudutların aslında kuşkulu olduğu kıtasal bir can damarı oluşturduğunu uzun zamandan beri çok iyi bildiğimiz halde Avrupa'yı yedinci ya da daha doğrusu birinci "kıta" olarak tanımlama uygulamasından vazgeçmedik. Bu durum, "Avrupa"da gelişen ve kendisini bu adla adlandıran uygarlık hakkında bize pek çok şey anlatıyor ve artık bir kıta olarak "Avrupa"dan bir uygarlık olarak "Avrupa"ya dönmemiz gerekiyor.

Roma İmparatorluğu'nda "Europa" sözcüğü kullanılıyordu fakat bu sözcük Roma'yı tasvir edecek şekilde kullanılmıyordu; Roma muhtemelen, Avrupa'da yer aldığından haberdardı; ancak bu sözcük bu anlamda kullanılmadığı için kendisini bir Avrupalı olarak nitelendirmiyordu. Bunun nedeni, Roma İmparatorluğu'nun kıtaya değil; Akdeniz'e özgü bir imparatorluk olmasıydı. Roma İmparatorluğu, Orta İtalya'da yaşayan bir halkın, ilk olarak eski Akdeniz'de tanımlanmış Asya, Afrika ve Avrupa kıyılarının tüm üçü üzerindeki hegemonyası sayesinde şekillendi ve bu üç kıyının arkasında uzanan hinterlandların içlerine doğru taşındı: Asya'da Ermenistan ve Mezopotamya'ya, Afrika'da Nil'in şelaleleri ve Sahra'ya ve Avrupa'da art arda gerçekleştirilen fetihler yoluyla ilk önce İberya Yarımadası'na, daha sonra Batı Alplerin ötesindeki Gaul ve Britanya içlerine ve Ren Deltası'na, son olarak da şimdiki İsviçre'den Romanya'ya dek uzanan bir dizi eyalete

* Azov Denizi: Karadeniz'in Rusya ve Ukrayna arasındaki kuzeydeki parçasına verilen ad.

yayıldı. Ozan Ovid, Voltaire'in Asya değil de Scythia olarak düşündüğü *le nord*'un kenarında, Karadeniz kıyısında kendini sürgünde bulmuştu. Orta Almanya'daki Romalılar, Avrasya'nın uçsuz bucaksız belirsizliğine sandıklarından daha yakındı.

Şimdi "Avrupa" olarak andığımız bölge, etraflı bir anlamda Akdeniz'e ait olmaktan ziyade yarımadaya ve Alplerin ötesine ait olan bir uygarlıktır; birleşmiş bir Roma İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonra geriye kalan Roma eyaletlerinin son grubunda yaratılmıştır. Bu parçalanma –Gibbon'ın meşhur *Decline and Fall*'u*– aşama aşama meydana gelmiştir. İlk ve en "Avrupalı" ve Gibbon'a göre çeşitli nedenlerden ötürü en göze çarpan aşama, uzak batı eyaletleri ve bizatihi İtalya üzerindeki Roma kontrolünün çöküşüydü; bu çöküşe, göçebe Orta Avrasya'da başlayan bir kargaşa nedeniyle Germen halklarının Roma'nın tahammül sınırlarını aşan muazzam kalabalıklar halinde Tuna ve Ren nehirleri boyunca hareket etmeleri yol açmıştı. İmparatorluğun "Batı'daki" yok oluşu, Gibbon'un asıl izleğiydi; zira ilk önce bu çöküş gerçekleşmişti ve bir Avrupalı olarak Gibbon'un zihni feodal krallıkların ve Papa kilisesinin yükselişiyle meşguldü. Ne var ki bu çöküşü iki yüzyıl sonra daha da büyük bir olay izleyecekti; Bereketli Hilal'de** gerçekleşen dinsel bir devrim Müslüman Arapları, Roma Asya'sının büyük bir kısmını ve Mısır'dan batıdaki İspanya'ya dek uzanan Roma Afrika'sının tamamını fethetmeye yöneltti: Akdeniz'in kültürel birliği, telafisi tam olarak asla mümkün olmayacak şekilde yıkılmış oldu.

Bu fetih, "Avrupa"yı diğer Akdeniz hinterlandlarından koparan ikili bir ayrışmaya sebep oldu: Batı eyaletleri kendi yollarına gitti ve ayakta kalan imparatorluk, bir ayağı İstanbul Boğazı'nın doğusundaki kadim Asya'ya, diğeri Boğaz'ın batısındaki kadim Avrupa'ya basan Konstantinopolis'e yerleşmiş oldu. Dört yüzyıl sonra ve ardından sekiz yüzyıl sonra, Müslümanlığı kabul eden Orta Avrasyalı Türkler, Arapların bulunduğu Asya topraklarının ve Mısır'ın, Bizans Asya'sının ve Avrupa'nın fethine başlayıp tamamladılar; Moskova (Muscovy) prensliği kendisini Bizans'ın mirasçısı, Üçüncü Roma olarak ilan etti ve böylelikle, "Avrupa" kavramının değişmemecesine uzak batı eyaletlerine göç etmesini sağlayan süreç tamamlanmış oldu. Sonuçta eski Bi-

* Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, 6 Cilt, Çev. Asım Baltacıgil, Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

** Şarkiyatçı arkeolog James Nery Breasted'in isimlendirdiği (*Fertile Crescent*), Ortadoğu uygarlıklarının doğduğu bölgeye verilen addır. Büyük ölçüde Mezopotamya'dan oluşan, Kıbrıs'ı da içeren hilal şeklindeki bölgenin kuzeyi Doğu Anadolu'nun dağlık bölgelerine, güneyi ise Suriye Çölü'ne dek uzanır. Hilalin batı ucunu Mısır, doğu ucunu ise Basra Körfezi oluşturur.

zans dünyasının (eski Osmanlı ya da eski Sovyet), "Avrupa"ya ait olup olmadığı konusunda artık pek emin değiliz ve "Avrupa"nın doğu hududunu oluşturan toprakların büyük belirsizliği, coğrafi olduğu kadar kültürel bir önem de kazanmıştır.

Coğrafi "Avrupa" kavramı Batı'ya taşınmıştır, artık bu kavram kendini kıtalaştıran bir Atlantik Yarımadası'nı tanımlamaktadır. Aynı şekilde tarihsel "Avrupa" kavramı da öyle bir noktaya taşınmıştır ki, "Avrupa tarihi" derken anlatmak istediğimiz her şey, eski Roma İmparatorluğu'nun Latince konuşan uzak batı eyaletlerinde ortaya çıkmış siyasal ve dinsel kültür tarihine –son derece ayırt edici uygarlığa– gönderme yapmaktadır. Bu kültür, "Avrupa" derken anlatmak istediğimiz şeye dönüşmüştür ve "Avrupa tarihi" ile anlatmak istediğimiz, bu kültürün tarihidir. "Avrupa" teriminin başlangıçta içerdiği topraklar –Trakya, Makedonya, İllyria, şimdiki Bulgaristan, Arnavutluk ve Sırbistan– Bizanslı imparatorların kendi Avrupalı "idari bölgeler" ya da eyaletleri olarak varsaydığı topraklar –kafalarımızın içinde ancak kıyısından Avrupalıdır; bu topraklarda bizim tarihimize ait olmayan tarihleri olan ve sorunları hiç de bizi ilgilendirmeyen kabileler yaşıyordu.

Kuşkusuz bu algıya sahip olmakla yanılgıya düşüyoruz, lakin böyle bir algıya sahibiz ve bunu nasıl edindiğimizi anlamak önemli. Almanca konuşan yerleşimcilerin ele geçirdikleri Batı Roma eyaletlerinde iki şey gerçekleşti. Hıristiyan Kilisesi, papa otoritesine özgü aşılması zor bir örgütlenme kazandı ve barbar krallıklar, ağır silahlarla donatılmış süvarilerden oluşan aşılması zor bir feodalizm edindiler. Tüm bunlar, Yunanların, Arapların ve İranlıların gelişmiş şehir toplumlarının uzağında gerçekleşti; fakat sonuçta tarih anlatısı onlardan çalınmış oldu. *The Making of Europe* gibi anlamlı bir başlık taşıyan kitabında Robert Bartlett, bu uzak batı kültürünün –feodal, papalığa, manastıra özgü, Latin kültürün– on birinci ve on ikinci yüzyıllarda saldırgan şekilde yayılmaya başlamasının nasıl gerçekleştiğini incelemiştir. Kelt halklarına rağmen batıya doğru, İngiltere'nin ötesine Galler ülkesine ve İrlanda'ya; Slav ve Fin-Macar halklarına rağmen Saksonya'nın ötesine, Avrupa Yarımadası merkezlerinin içlerine ve Bizans İmparatorluğu'na rağmen güneydoğuya doğru ve Haçlılar'ın çok daha az istikrarlı ve dayanıklı girişimiyle giderek Türklerin hâkim hale geldiği Arap Halifeliğine doğru genişledi. Yunanlı tarihçi Anna Comnena'nın, tüm batılı barbarlar Avrupa'dan geçerek Asya'ya yürüdüler, diye yazmasına neden olan son yayılmaydı bu. Üstelik Comnena, esasında Frank ve Norman olan Haçlılar'dan "Keltler" diye söz ediyordu; bu da bize, uzak batı fenomenini tanımlamak için bulabildiği eski Yunan ve Latin terimle-

rini kullanıyor olduğunu ve kendisini Avrupalı ya da Asyalı olarak düşünmesi için hiçbir nedenin olmadığını gösteriyor. Bu kadın bir Romalıydı. Anna Comnena'nın nazarında tamamen barbar olan yeni Latin uygarlığının, "Avrupa" sözcüğü üzerinde ve kendisini bu isimle anarak tarih üzerinde bir tekel iddia edebilmesi henüz gerçekleşmemişti.

Haçlı dönemi çok uzun sürmedi. "Avrupa"nın Slav merkezlerinin içine yayılması, "Orta Avrupa" sorunu olarak düşündüğümüz meseleyi yaratarak tarihsel haritayı değiştirdi. Litvanyalılar, Polonyalılar, Çekler, Macarlar ve Hırvatlar arasında Latin kültürüne ait bazı Katolik eyaletler yaratıldı ve bu halklar, Latin papalığı ve imparatorluğuna özgü bu "Avrupalı" tarihi ve sonuçlarını paylaşıyor. Bu halklar, tarihleri Latin olmayan ve tercihimize göre Avrupalı olarak sayabildiğimiz ya da sayamadığımız diğer halklarla –Ruslarla, Ukraynalılarla, Sırplarla, Yunanlarla ve Türklerle– dip dibe yaşıyor. Bir tercihte bulunmamız gerektiğini ve nasıl tercih edeceğimizi tam olarak bilmediğimizi söylemek istiyorum.

Batı Latinleri, "Avrupa"nın nerede bittiğini ve "Asya"nın nerede başladığını söylememize izin veren ne deniz ne kara hududunun bulunduğu bu geniş bölgenin içine, doğuya doğru yayıldı. Kendisini "Avrupa" olarak adlandırmaya başlayan Latin uygarlığı, bir zamanlar jeopolitik kuramcıların Dünya Adası'nın Merkezi olarak tanıdığı bu bölgede, herhangi bir sabit kültürel, dinsel ya da siyasal hududa rastlamadı. Güneydoğudaki başlangıçta "Avrupa" olarak adlandırılmış toprakların kontrolü giderek Yunan Ortodokslarından çıkarak Türk Müslümanların eline geçti ve en nihayetinde 1526'da Katolik-Protestan Macaristan geçici olarak Osmanlılar tarafından fethedildi. On üçüncü yüzyılda Rusya olarak andığımız tarihi derinden etkilemiş olan Moğol gücü, Baltık ve Karadeniz arasındaki sınırsızca uzanan merkezlerdeki Latinler ile Yunanlar arasındaki teması bozdu ve Polonya ve Litvanya'yı on yedinci yüzyıla kadar Kırımlı köle-akıncılarının saldırılarına maruz bıraktı.

Tüm bu tarih "Avrupa" tarihi mi yoksa değil mi? Bu, söylemek istediğimize ve söylemek istediğimiz şeye karar vermeyi isteyip istemediğimize bağlı. 1989'dan bu yana tarih gösteriyor ki "bizler" –"biz" her kimse– karar vermemeyi tercih ediyoruz. Bu kararsızlık, "Avrupa"nın Doğu'da hudutları olmadığına ilişkin basiretli bir farkındalığın mı yoksa daha derinde yatan bir irade zayıflığının mı ürünü?

Aydınlanma Anlatısı

Az çok hepimizin tanıdığı tarihe artık geri dönüyor ve bu tarihi "Avrupa" tarihi olarak tanımlıyorum. "Avrupa"nın bir tarihe sahip olduğundan ne zaman söz edilmeye başlandı ve tüm tarihin Avrupa tarihi olduğu ilk olarak ne zaman ima edildi? Bu sorulara iyi bir yanıtı –gerçi tüm iyi yanıtlar gibi bir aşırı basitleştirme olacak– on sekizinci yüzyılın, Aydınlanma Çağı'nın büyük tarihçilerini inceleyerek vermek mümkün: Voltaire, Gibbon, Hume, Robertson'ın ve Raynal ile Diderot'nun olağanüstü ortaklığının üzerinde durmak gerekiyor. Bu tarihçiler, "Avrupa"yı seküler bir uygarlık olarak tanımlamaya ve Avrupa'nın seküler bir tarih ve bir modernite çağı ihtiyacını karşılamaya girişen kişilerdi.

Onlar açısından tarih yazımı, Protestan ve Katolik Kilise'ye karşı yöneltilen bir silahtı ve nitekim kiliseyi seküler tarihin içine sokmayı planlayan bir Kilise tarihi de yazdılar. Onlara göre Roma İmparatorluğu'nun zayıflığı, Kilise'nin yükselişiyle çakışıyordu ve Yunan felsefe tarihine karşı sert bir tartışma mevcuttu, zira Kilise'ye otoritesini veren Hıristiyan teolojisi, eski Yunan Doğu'sunda, İskenderiye'de, Antakya'da ve Konstantinopolis'te şekillenmişti. Aydınlanma tarihçilerinin çoğunlukla kabul ettikleri gibi İslam, bu Yunan dünyasını yıktı. Ne var ki Frankların, Saksonların ve Normanların eline geçen uzak batı eyaletlerinde, Papa'nın evrensel yargısını desteklemek ve Latin kilisesini insanların kendi toplumları üzerindeki otoriteleri karşısında duran en büyük düşman yapmak üzere tasarlanmış yeni bir Latin teolojisi ortaya çıktı. Gibbon'a göre modern tarihin kaynakları, papalığın Charlemagne İmparatorluğu'na dönüşen Frank Krallığı'yla birleştiği sekizinci yüzyılda aranmalıdır. Gibbon'un "modern" sözcüğünü, "kadim olmayan" (ve dolayısıyla Hıristiyan) anlamına gelecek şekilde kullandığına dikkat edin. Bu sözcüğü, "ortaçağa ait olmayan" (ve dolayısıyla artık tamamen Hıristiyan olmayan) anlamında kullanmamıştır. Tüm bu tarihçilere göre, birbirlerini yaratan imparatorluk ile papalık arasında uzun sürmüş bir mücadele gerçekleşmiştir. Papalığın İtalya'daki Hohenstaufen'i kovması için Fransız Angevinlerden yardım istediği 1300 yılında bu mücadele tepe noktasına ulaştı ve Fransız krallar Papa VIII. Boniface'yi bozguna uğratıp, papalık makamını Roma'dan Avignon'a taşıdı. Fransız bilginleri ve siyaset yazarlarının kabul ettiği gibi tarih şimdi papalık merkezini Evrensel Kilise'den alıp evrensel olmayan ama hegemonik olan Fransız Krallığı'na taşımıştı.

Bu, feodal olduğu kadar ruhban iktidarın da tarihidir. Haçlılar, her

ikisinin de en büyük cinneti olarak ortaya çıktı. Elbette bu, Papa takıntısının hâkim olduğu tamamen Latin bir tarihti. Latin olmayan bir şekilde Hıristiyan ve Roma tarihini devam ettirmesine dayanarak "Avrupalı" diyebileceğimiz Yunan Ortodoks tarihi ise, Bizanslılar İtalya'nın dışına sürülür sürülmez Avrupa'dan da dışlandı. Gibbon, Bizans tarihinde, özetten fazlasını hak eden çöküşü dışında hiçbir şeye rastlamadığını ve onu yıkıp yerine geçen çok daha dinamik halkları –Batı'da Latinleri ve Normanları, Doğu'da Arapları ve Türkleri, Kuzey'de Bulgarları ve Rusları– araştırmanın daha iyi olduğunu ilan ediyordu. Latin tarihi kendi dinamiğini içeriyordu. Dış düşmanları dışarıda kalmıştı ve İspanya, İrlanda, İskandinavya ve "Orta Avrupa"ya doğru tehlikeli genişlemesi bile, başka hiçbir yerde vuku bulmamış kilise ile sivil toplum arasındaki mücadeleye nazaran kıyıda kalmıştı. Diğer halkların hiç değişmediğine, tarihin sadece Avrupa'da gerçekleştiğine dair fikrin tohumuna burada rastlıyoruz.

On beşinci yüzyılın sonlarına doğru Aydınlanma anlatısına göre, "ortaçağa ait olmayan" anlamında "Avrupa"nın "modern" olduğunu söylemek artık mümkündü. "Avrupa" Charlemagne ya da Constantine'den beri kendisini kuşatan feodal ve ruhban, barbar ve dinsel kültürden sıyrılıp meydana çıkmaya başlamıştı. Kısmen bu, Hıristiyanlık öncesi klasik kültürün yeniden keşfedilmesinin bir sonucuydu. Manidar şekilde "Avrupa"nın bu kültürün keşfedilmesi için Konstantinopolis'in düşüşüne ve Bizans uygarlığının çöküşüne borçlu olduğu sanılıyordu. Ne var ki bu gelişmeler kadim dünyanın tanımadığı bir dizi teknolojik yeniliğin de –barut, pusula, matbaa– sonucuydu. Bizler bunları Yeni Dünya'nın keşfiyle ilişkilendiriyoruz; oysa Voltaire, Hume ve Robertson açısından bunlar, kendi kaynaklarını kontrol eden, kendi siyasetlerini sürdüren ve papa Kilisesinden bağımsız olarak davranabilen güçlü monarşilerin yaratılmasındaki rolleri bakımından öncelikli bir öneme sahipti. Bu monarşilerin tek tek ortaya çıkışıyla birlikte "Avrupa"nın, *raison d'état*'sı ve *jus gentium*'u imparatorluğa ve papaya özgü siyasal teolojinin yerine geçen, bir devletler sistemiyle donatıldığını söylemek mümkün oldu ve bu devletler sistemi ya da uluslararası ilişkiler sistemi bizzat "Avrupa"nın tanımına dönüşmeye başladı.

Edinburghlu büyük tarihçi William Robertson "Avrupa"dan, Romalılardan önce varolmuş, Roma fethi tarafından kısmen tahrip edilmesine karşın kısmen de uygarlaştırılmış, Roma İmparatorluğu çöktüğünde din tarafından kısmen kurtarılsa da barbarlığa savrulmuş ve bin yıl sonra uygar bir dinin tekrar varolabileceği koşullar altında ortaya çıkmış bir varlık olarak söz ediyordu. Tüm bunlar "Avrupa" tarihinde-

ki olaylardı. Robertson'a göre bu olayların sona erişi, "Avrupa"yı yeni bir evrensel imparatorlukla tehdit eder gibi görülen, oysa aslında devlet aklı çağını başlatan V. Charles imparatorluğuyla gerçekleşti; bu imparatorluk sırasında Habsburg hanedanına direnen Fransız monarşisi ile kendisini bu mücadeleye uyarlayan İngiliz monarşisi "Avrupa"yı seküler iktidar tavrı bakımından eğitmeye başlamıştı. Kuvvetler dengesi "Avrupa"ydı ve "Avrupa" da kuvvetler dengesiydi. "Avrupa" Kutsal Roma İmparatorluğu yapısı içinde yer alan İspanyollar ve Fransızlardı, İngilizler ve Burgundianlardı, Almanlardı. Nadiren Polanyalılar da buna dahil ediliyordu; ancak hiçbir zaman Orta Avrupa "Avrupa" olarak kabul edilmiyordu. Latin uygarlığı meselesinde "Avrupa"nın enerjileri içeriye doğru çevrildi ve bu uygarlığın Meksika ve Peru halinde patlak vermesi, Robertson'a göre, bağımsız olarak yazılması gerekecek bir tarihe aitti.

1780'de Raynal ve Diderot, birlikte kaleme aldıkları büyük yapıtları *Philosophical and Political History of the Two Indies*'de Avrupalıların giriştikleri fetihlerin tarihini yazmaya başlamıştı: Önce, dünyadaki tüm kültürlerle aynı anda temasa geçmelerini sağlayan gezegen okyanusunun tarihini ve ikinci olarak da Avrupa dışında var olan Avrupalı toplumların yaratılmasına yol açan iki Amerika kıtasının tarihini yazdılar. Hume, Amerika'nın keşfinin, "modern tarih"in gerçek başlangıcına damgasını vurduğunu söylüyordu. Halbuki Robertson kendi tarihini, on altıncı yüzyılın ilk yarısıyla sınırlandırmıştı ve bu tarihi on yedinci yüzyıla dek devam ettirmedi. Aydınlanma düşüncesi Lutherciliği, Kalvinciliği ve Anabaptizmi, yıkmaya çalıştıkları papalıkla ilişkili olarak madalyonun öbür yüzü olarak gördü: Sivil otoriteyi yeni bir şekilde tehdit eden dinsel fanatizm. Voltaire ve Hume, Din Savaşları'nı, 1648'deki Westphalia Barışı'nın sona ermesi olarak görmüyordu; zihinleri, bu savaşların artçı etkileri olan, Fransa'daki Fronde Savaşları, Britanya adalarındaki Üç Krallık Savaşları ile meşguldü.

Bu savaşlar öyküyü, Voltaire'in tarih yazılarının ilki ve en önemlisi olan *Age of Louis XIV*'e taşıdı. Voltaire "Avrupa"nın, dinsel fanatizmin son evresinden sıyrılıp hem saray monarşisinin hem ticari tasfiyenin beslediği bir Aydınlanma girişimi içinde ortaya çıktığını görüyordu. XIV. Louis'nin, Romalılarınkine benzer bir başka evrensel imparatorlukla "Avrupa"yı tehdit ettiğine inananlar ise bir kenarda tartışmalarını sürdürüyordu. Onların görüşüne göre Avrupa'yı oluşturan devletler sistemi, ancak rakipleri kralın (ya da kral rakiplerinin) 1713 tarihli Utrecht Antlaşması'ndaki şartları kabul etmesini sağladığında gerçekleştirilmiş oldu. Fransız ve İskoç tarihçiler, Utrecht'in barbarlıktan, fa-

natizmden ve fetihten vazgeçen bir "Avrupa" yarattığı konusunda anlaşabiliyordu. Savaşların sadece yardımcı olduğu antlaşmalarla ve ticaret sayesinde her yere sirayet etmiş ortak bir medeni tavır sistemiyle bir araya getirilmiş bir devletler cumhuriyeti ya da konfederasyonuydu; aslında bu devletler oluşumunun egemenliğinin, ticari kapasiteler karşısında önkoşul olduğu bir Avrupa ekonomik birliğiydi. Ayrıca ticaret sayesinde her yere sirayet eden ortak bir uygar görgü sistemi de bu konfederasyonu bir arada tutuyordu. Aslında Avrupa ekonomik topluluğu, devletlerden oluşan bir topluluktu ve bu devletlerin egemenliği ticaret hacimlerinin önkoşuluydu.

Yanıltıcı şekilde *ancien regime** adını verdiğimiz (tamamen ve bilinçli olarak moderndi) ve 1790'larda yazan Edmund Burke'ün belirttiği gibi, korkunç iki gerici olay tarafından yıkılmış, devletler, ticaret, örf ve âdetlerden oluşan uygarlık olan "Avrupa"ydı bu: Fransız Devrimi ve Polonya'nın bölünmesi. İlki, Aydınlanma "Avrupa"sının tam göbeğinde gerçekleşti. Bu olayın korkunç yanı, fanatizm iklimini yeniden tesis etmesi ve "Avrupa"yı, teolojinin yerine geçen ideolojiyle birlikte Din Savaşları iklimine döndürmüş olmasıydı. İkinci olay, "Orta Avrupa" adını verdiğimiz kenar bölgenin yakınlarında gerçekleşti. Burke'e göre bu olayın anlamını kavramak için, büyük Aydınlanma tarihlerinin genellikle, 1756-63 yılları arasında gerçekleşen Yedi Yıl Savaşı (Fransız ve Hint Savaşı) öncesinde, sırasında ya da hemen sonrasında yazılmış olduklarını hatırlamanın yardımı dokunabilir. Bu savaş, bir "Avrupa" savaşını küresel bir mücadele haline getirdi ve bu süreçte, bizzat "Avrupa" kavramını da dönüşüme uğrattı. Utrecht Antlaşması'na dayanarak kurulmuş bu sistem esasında, İspanya, Hollanda, Kuzey İtalya ve Avusturya egemenliğindeki Almanya'nın yedekte bulunduğu bir İngiliz-Fransız Konsorsiyumu'ydu. Fakat Yedi Yıl Savaşı bu sistemi iki şekilde dönüştürdü. Atlantik'in batısında, Kuzey Amerika'da ve Karayiplerde imparatorluk için girişilen mücadele öylesine her şeyi ve herkesi etkilemişti ki tarihçiler Raynal ve Diderot artık okyanus ticareti ve imparatorluğu için yapılan savaşların Avrupa'daki iktidar savaşlarına hâkim olduğunu ileri sürdü. Okyanusun "Avrupalı" fethi sayesinde yaratılmış dünya sisteminin ilk tarihini yazmaya koyuldular; Avrupalıların henüz, ortaçağdan tam olarak kurtulamamış barbarlar olduklarını ileri sürüyor ve küresel serbest ticarete özgü bir Aydınlanma sisteminin onları ıslah edip edemeyeceğini soruyordu. Bu, "Avrupa"ya, kendi küresel ortamında bakmaya çalışan ilk tarihti; oysa baktıkları yer hâlâ bu yarımadanın uzak batısındaki deniz kıyısıydı. Fransa'nın, "Avrupa"nın

* *Ancient régime (Fr.)*: Eski düzen.

merkezinde" olduğunu, zira Atlantik ile Akdeniz arasında yer aldığını ilan ettiler. Muhtemelen "Avrupa"nın Fransa tarafından tanımlanmış olduğunu anlatmak istiyorlardı.

Diyelim ki Elbe Nehri'nin doğusu, yani Yedi Yıl Savaşı'nın diğer yüzü, Utrecht'e göre kurulmuş sistemin kısıtlı savaşını, üç askeri imparatorluk arasında süren bir mücadele halinde genişletti: Avusturya, Prusya ve Rusya. Aralarındaki savaşın devam ettiği Orta Avrupa mekânı, "Avrupa" ve "Asya"yı artık birbirinden ayırmanın mümkün olmadığı daha geniş bir mekân içinde eriyip kayboldu. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve Büyük Petro'yla ardıllarının Rusya'yı dönüştürmesi gibi herkesi ve her şeyi etkilemiş süreçler tarafından yaratılmış, Voltaire'in *le nord*'u. Daha önce sözünü ettiğim Voltaire'in Rusya tarihi, Aydınlanmacı tarih yazımının tüm bunlara yönelik büyük tepkisidir. Voltaire, Petro'yu "Avrupa" antlaşmalarına ve ticaretine katılmaya uygun bir "Avrupa" devletini yaratırken görüyor. Hatta Voltaire, Rusya ile Ch'ing imparatorları arasında kurulan temasın, Çin'i bu sisteme katılmaya ikna edeceğini bile tahayyül ediyor. Aralarına aldıkları Rusya ve Çin'in Orta Asya steplerini evcilleştireceğine ve dünya tarihindeki Hunlarla Moğolların etrafındaki yerleşik uygarlıklara hükmedebileceği ya da bu uygarlıkları yıkabileceği evreyi sona erdireceklerine inanıyordu. Bu, "Avrupa"yı "yarının dünyası" olarak tahayyül etmektir. Rousseau, Petro'nun kendi uyruklarının geleneklerine çok fazla zarar verdiğini ve dolayısıyla Avrupalılaştırılmış Rusya devletinin er geç yıkılacağını, Tatarların da Avrupa'ya geri döneceğini ısrarla söylüyordu ve bu da Voltaire'i çileden çıkarıyordu. Fakat bu uzak batı tahayyülü tüm yolu kat edip Çin'e ve Kamschatka'ya ulaşmamış olsa da pekâlâ kapısının eşiğinde vazgeçebilirdi. Kendi tarihini Konstantinopolis'in 1453'teki düşüşüne kadar götüren Gibbon, ilke olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun büyüklüğü ve çöküşüne ve onun ardından gelen Avusturya ve Rusya'nın siyasetlerine kadar pekâlâ devam edebilirdi. Halbuki Orta ve Doğu Avrupa'nın Aydınlanma tarihi, Polonya'nın bölünmesini izah eden bir tarih yoktur. Tüm bunların yerine Gibbon, Capitol'un yıkıntıları arasındaki kendi başlangıç noktasına geri dönmeyi ve Rönesans'a kadar papaların yönetiminde kalan Roma kenti hakkında üç bölüm yazmayı tercih etti. Katolik-Protestan-Aydınlanmacı "Avrupa" tahayyülü, yoğun şekilde kendisini değerlendirmeye yönelik meşguliyetini her zaman idrak etmiştir.

Aydınlanma "Avrupa"sı –Utrecht Antlaşması'nın devletler sistemi– aslında, Atlantik'te kıyısı bulunan denizci devletlerin dayattığı bir dizi siyasal ve kültürel düzenlemeydi. Bu durumu –Burke'ün çözümle-

mesini izlersek– iki olaylar dizisi sona erdirdi. Birincisi; denizci devletlerde –Britanya kesinlikle hariç tutulursa Fransa, Hollanda ve muhtemelen İrlanda'da– ve bu devletlerin Atlantik'in ötesine yayılan İngiliz, Fransız ve İspanyol Amerika'sındaki uzantılarında gerçekleşen devrimdi; Amerika'daki bu uzantılar, editörlüğünü yaptığı *Annual Register* dergisinde Burke'ün, "Avrupa Tarihi" başlığı altına dahil ettiği fakat Raynal ve Diderot'nun göstermiş olduğu gibi Avrupa tarih mefhumlarına uyması zor olan bir dünyaydı. İkinci olay; Avrupa'nın Avrasya'dan farksızlaşmaya başladığı muazzam boşluklarda askeri imparatorlukların gelişimiydi; bu olay bu imparatorlukların, Polonya'nın bölünmesi yoluyla, devletler sistemini yeniden tanımlama gücünü gösteriyordu. Burası, "Avrupa"nın kendi parçası olarak tanıdığı fakat batı Avrupalıların kabul etmeyi ya da anlamayı zor buldukları bir dünyada bulunuyordu.

Inventing Eastern Europe: The Map of Civilisation on the Mind of the Enlightenment adlı kitabında Larry Wolff, on sekizinci yüzyıl Avrupalılarının, Almanya'nın dışına, Katolik Polonya, Ortodoks Rusya ve henüz Osmanlı olan Balkan Yarımadası'na yaptıkları seyahatlerini; geniş boşluklardan, serfleştirilmiş köylülerden ve merhametsiz küçük memurlardan oluşan yabancı ve eski bir dünyaya birdenbire girince neler hissettiklerini anlatıyor; "şark despotizmi"ne ilişkin benimsedikleri inanışlara çok kolay şekilde uyan bir dünyaydı burası. Bu son kavram, denizcilikle ilgili emperyalizmin bir icadı olsa da sırf bu kadarla kalmıyordu. Ayrıca Osmanlı ya da Moğol imparatorluklarından kaynaklanan ya da geri çekilmeleri sırasında bu imparatorluklar tarafından şekillendirilen yönetim biçimlerinin bulunduğu açık doğu hudutlarıyla "Avrupa"nın karşılaşmasını da yansıtmaktadır; askeri imparatorluklar ailesine mi katılacaklar; yoksa farklı bir şeye mi teşebbüs edecekleri konusu Hindistan'daki Britanyalılar açısından bir sorundu. Avrupa'nın Doğu'daki belirsizliği, Larry Wolff'un sayfalarını istila eden düşüncelerdeki oldukça tuhaf tarzı açıklamaya yardım edebilir: Bu düşünceler, Batı Avrupalıların haliyle, Orta ve Doğu Avrupa'yı değerlendirmemeleri gerektiği, yani kim "Avrupalı"dır, kim değildir konusuna karar vermenin "Avrupalıların" işi olmadığı yönündedir. Bu durum, artık kültürel kimliği düşünürken kafamızın son derece karışık olduğunu gösteriyor; fakat aynı zamanda karar almanın ya da karardan kaçınmanın zor olduğu gerçeğini de yansıtıyor. Avrupa'nın parçası olmaları nedeniyle eski Yugoslavya'ya ait meselelerin, Avrupa tarafından düzenlenmeleri gerektiğini mi söyleyeceğiz? Yoksa bu bölgenin, kontrol etmekten kaçınmanın daha iyi olacağı barbar bir hudut (ya da daha doğrusu, henüz

barbar bir dünyadaki eski sınırların bir çarpışması) olduğunu mu söyleyeceğiz? Bir imparatorluk kendi barbarlarını asimile etmeye mi; yoksa dışarıda bırakmaya mı çalışmalı? Şayet imparatorluk ilkin onları barbarlar olarak tanımlamamalıdır diye yanıtlarsak, onları anlamak zorunda olduğu koşullara ilişkin mesele ortaya çıkıyor. Başlangıçta Avrupa adı verilen topraklar, "Avrupa"nın kendini tanımlarken sürekli sorun yaşadığı topraklardır.

Tarihteki Başka "Avrupa"

Ne var ki bu, Aydınlanma yerleşiminin sonundan itibaren "Avrupa" tarihini önceden tahmin etmektir. Bunu, görkemli olmasına karşın geçici Napolyonik ara dönem izledi; bu ara dönemde Latin Avrupa'ya egemen olan Fransa devrimci imparatorluğu, Avrupa'nın doğuya doğru uzantısına ait üç askeri monarşiye de az daha hâkim olabileceğini kanıtladı. Avusturya'nın, Rusya'nın, Atlantik ve Akdeniz üzerinde egemen olan Britanya deniz imparatorluğunun direnişi, Fransız imparatorluğunun altından kalkamayacak kadar çok iş üstlenmesine ve çökmesine neden oldu; sonunda, Aydınlanma düşünürlerinin uygarlığın güvencesi olarak gördükleri antlaşma ve ticaret yoluyla birbirine bağlı devletlerden oluşan bu "Avrupa"yı restore etme teşebbüsü başladı. Fakat erken-modern devletler sisteminin mirasçısı olan bu "Avrupa Uyumu"nun, doğuya doğru yönelen askeri monarşiler tarafından garanti altına alınması ve dolayısıyla bu monarşileri de içermesi gerekiyordu: Prusya, Avusturya, Rusya (Barbar, şarklı, gerileyen olarak görülen ve "Avrupa"nın hâkimiyetindeki sömürge dünyasına girmek üzere olan Türk imparatorluğu bunlara dahil değildi). Endüstriyalizmin teknolojisi, eski imparatorlukları ve cumhuriyetleri aşılması zor birleşik askeri devletlere dönüştürdü; bu devletler tamamen hevesli tebaalarını askere alıp, büyük ulusal ordular altında toplayabiliyordu. Büyük devletler, büyük savaşlar ve büyük devrimlerden oluşan bir çağın oldukça net şekilde 1789-1989 tarihleri arasında sürdüğünü, ABD ve Japonya'nın da bu çağda önemli rol oynadığını söylemek mümkün. "Avrupa" tarihinde, yirminci yüzyılın iki dünya savaşını önemli dönemler olarak ele alıyoruz; bu savaşlarda Alman imparatorluk-devleti, Hollanda'yı ve aynı zamanda Polonya ile Ukrayna'yı tahakküm altına almaya kalkışabileceğini iki kez kanıtladı. Almanya'nın Hollanda saldırısı, tarihi "Avrupa"nın eski savaş meydanlarında Fransa ve Britanya'nın da savaşa girmesine yol açtı; Polonya ve Ukrayna'ya yönelik tehdidi ise jeopolitik

uzmanlarının ilan ettikleri gibi, hâkim olanın aynı zamanda dünyaya da hâkim olacağı, Merkez denilen büyük tartışmalı topraklar yüzünden Rusya'yla savaşa tutuştu. Her iki dünya savaşı da "Avrupa" açısından öylesine yıkıcı oldu ki devasa sistemik çöküşlere ve "Avrupa"nın dışındaki Avrupa yerleşimleri tarafından yaratılan kıtasal süper devletlerin –Amerika Birleşik Devletleri ve Rusya Avrasya imparatorluğunun– müdahalesine yol açtı. 1945 sonrasında ve kendi yetişkinlik dönemimde, en son modayı izleyen tarihçiler arasında, Avrupa çağının sona erdiğini ve "Avrupa"nın kıtalararası süper güçler tarafından bölündüğünü söylemek bir klişe haline gelmişti. Bu kehanetin aslı olmadığı ispatlanmış ve kendisine "Avrupa" adını veren bir şey ortaya çıkıp egemen bir rol talebinde bulunmuştur.

Avrupa Ekonomik Topluluğu, daha sonra Avrupa Topluluğu ve ardından Avrupa Birliği'nin –tedricen kendisine taktığı bu adların– bir dizi niteliği sergilediği görülmektedir. İlk olarak bu, bir Fransız-Almanya konsorsiyumu olarak kalmıştır; tekrar birbirleriyle savaşa girmelerini önlemek üzere Fransa ve Almanya'nın mümkün olabildiğince kurumlarını ve ekonomilerini birleştirmeleri için tasarlanmış bir dizi düzenlemeyi içeriyordu. Bu övgüye değer hedefe, İtalya'daki komşu toplulukları ve diğer Güçsüz Ülkeleri de işin içine çekmeden ulaşılması mümkün değildi. Almanya'nın ve diğer ülkelerin ekonomik faydaları açısından bakıldığında, çoğu ülkenin bu girişime katılmayı isteyecekleri düşünülüyordu. Aynı zamanda bu girişimin yapması gereken bir iş de demokrasileri kendi egemenliklerinden –yani, özyönetim güçlerinden– vazgeçmeleri yönünde ikna etmekti. Quebecli bir devlet adamının tanımladığı gibi başından beri şu strateji benimsenmiştir: Istakozları tuzağa düşmeleri için ayartmak; tuzağın içine ilk adımı attıktan sonra bu adımın geri alınamaz olduğunu, dolayısıyla ileriye gitmekten başka bir yolun bulunmadığını onlara açıklamak. Avrupacılık retoriğinde şu deyim çok yaygın: "Başka seçeneğimiz –ya da seçeneğiniz– yok"; bu tabir, Kuzey Amerika Serbest Ticaret Antlaşması ortaya atıldığı zaman ABD'de bir kez daha kullanılmıştı. İrlanda ya da Britanya'ya, Fransa ya da İspanya'ya, Almanya ya da İskandinavya'ya (ama henüz Polonya ya da Macaristan'ın ve öngörülen gelecekte kesinlikle Rusya'nın olmadığı) özgü ayrı ayrı tarihlerin, "Avrupa" denilen bir şeyin henüz yazılmamış tarihi içinde birleşmelerinden söz edildiğini işittiğimde, bu belirsizliğin ne anlama geleceğini merak ediyor olacağım. Sanırım bu tarihi yazmaya başlamak ve yazarken onun nasıl ortaya çıkacağını görmek daha iyi olacak. Bu tarihi yazmanın pek çok yolu var ve bu yollardan hiçbiri son olmayacaktır.

İkinci olarak, "Avrupa" olarak anılacak bir birlik düşüncesine yakışan bir gizem yaratma ve kurumsallaşma, Soğuk Savaş, Demir Perde ve Avrupa'nın bölünmesi döneminde de devam etti. Avrupa'nın bölünmesi sayesinde Sovyetler Birliği, Merkez üzerindeki kendi hâkimiyetini ve birliğini korumayı ümit ediyordu ve bu bölünme, o bölgeye özgü belirsizliğin hayli batısına dek yayılıp Latin "Avrupa"nın içlerine sızdı. Lutherci Doğu Almanya'yı Katolik Batı Almanya'dan, Katolik Polonya, Macaristan ve Çekoslovakya'yı ise uzantıları sayılabilecek Batı Avrupa'dan ayırdı. Bölünme döneminde "Avrupa" açıkçası Sovyet hâkimiyetine kaptırılmış Orta ve Doğu "Avrupalar" hakkında ne yapacağı konusunda net olmaktan uzaktı. İlke bakımından benimsediği ideolojiyi asla pratiğe dökemedi: Ortodoks-Müslüman Avrupalara ve artık yarı-Aydın Rusya tarafından yönetilen "Avrasya"ya karşı Katolik-Protestan-Aydın "Avrupa"nın olumlanması. Batıya dönüldüğünde ise "Avrupa" ideolojisi, diğer koruyucusuyla bir tartışma aracına dönüşmüştü: İkinci Dünya Savaşı'nın asıl galibi olan ABD karşısında ve ayrıca Britanya Uluslar Topluluğu'nun deniz dünyasına ve "özel ilişki"ye ait olmayı sürdüren Britanya karşısında savaşın kaybedenleri olarak Fransa ve Almanya. Bu ilişkiler kümesinde ortaya çıkan bir yenilgi duygusu, Birleşik Krallık'ın "Avrupa"ya razı olmasına neden oldu. "Avrupa"nın bu yenilgi duygusunu yatıştırmaması nedeniyle Britanya'nın Avrupa ile ilişkisi son derece değişken olarak duruyor. Elbette eski İngiliz Milletler Cemiyeti'nin bir yurttaşı olarak konuşuyorum; fakat tereddüde düşmeden yapıyorum bunu. "Avrupa" kendisini yeni bir Norman Fethi olarak görmeli; 1805'te Boulogne'daki kampın bir yeniden canlandırılışı olarak Manş Denizi. Artık uluslararası pazara hizmet eden Napolyonik bürokrasilerin gücü, Britanya Adaları'na yayılmaya çalışıyor.

Şayet "Avrupa", "Avrupa"nın bölünmesinin bir ürünüyse, sadece Sovyetler Birliği'nin değil; aynı zamanda Petro ve Katerina ile onların halefleri tarafından yaratılmış Rusya devletinin çöküşünden ve bölünmeden sağ çıkmış olmalıydı. "Avrupa"nın hudut içermediği ve hudut çizme ya da hudutları genişletme çabalarının aynı şekilde keyfi olacağı bu bölgelere doğru açılan kapı, yakın tarihteki herhangi bir döneme nazaran daha fazla aralanıyor; Katolik-Protestan-Aydın "Avrupa"nın Ortodoks-Müslüman-Komünist Avrasya'dan farksızlaşmaya başladığı Merkez'e doğru ve Osmanlı İmparatorluğu'nun genişlemesi ve çekilmesinin yarattığı sorunların halen devam ettiği ve artık Balkan Yarımadası olarak bilinin eski asıl "Avrupa"ya doğru aralanan kapıdan söz ediyorum. Bu duruma özgü sayısız korkutucu özellik arasında (Rusya

büyük gücünün imkân dahilindeki gözden kaybolup yenilenerek ortaya çıkması da aynı ölçüde tehdit edici gözüküyor), "Avrupa"nın artık, "Almanya"'nın eski haline dönüşebileceği düşüncesi de yer alıyor: Atlantik kıyılarında güvenli olmasına karşın, Doğu'ya uzanan büyük sınır bölgelerinden birinde ya da her ikisinde emperyal kontrole girişmeye zorlanan emperyal bir güç. Rusya denilen büyük güç yeniden sahneye çıkmazsa, bunlar yeniden olmayacak; fakat Avrupalı ve Amerikalıların eski Yugoslavya ile ilişkilerinin tarihi, "Avrupa"nın bir niteliğini daha gün ışığına çıkarıyor; bitirmeden önce bunun hakkında bir şeyler söylemek istiyorum.

Sonuç

Büyük ölçüde ekonomik bir varlık olarak tanımlanan ve bu suretle yıkıcı savaş dönemlerini sona erdirmek üzere tasarlanan "Avrupa"yı iki devir halinde ele aldık. Birinci devir, Din Savaşları'nın ve evrensel monarşi tehdidinin sona erdirilmesinden sonra, "Avrupa"nın ticaret sayesinde bir arada tutulan bir devletler cumhuriyeti olarak gösterildiği 1713-1789 tarihleri arasındaki Aydınlanma devriydi. İkincisi ise şimdi içinde bulunduğumuz devirdir. Aydınlanma kuramcıları "Avrupa"yı, ticaret ve örflerin yayılması açısından sivil egemenlikle sivil toplum ortaklığının gerekli olduğu bir devletler sistemi olarak icat etmişlerdi; halbuki görünüşe bakılırsa bizler, bir pan-Avrupalı ya da evrensel konfederasyon içinde değil; küresel pazarın siyasal topluluğu, muhtemelen etik ve kültürel topluluğu da boyunduruk altına almak istediği postmodern bir devirde devletin ve egemenliğinin gözden kaybolacağı taahhüdünü veriyoruz; yurttaş olmaktan vazgeçip sadece tüketiciler olarak davranıyoruz. İşte bu yüzden Avrupa Birliği bir imparatorluk olarak etkisizdir. Devletin kendini yönetme iradesini kırmak üzere tasarlanmış bir organizasyon kaçınılmaz olarak, kendi sınırlarını denetlemek üzere askeri güç kullanma iradesini de azaltıyor; üstelik bu sınırlar, sadece iradenin nereye dek uzandıklarını saptayabilecekleri bir bölgede bulunuyor. Yeni yüzyılın sorusu şudur: Kendimizi siyasal araçlar sayesinde yönetme gücünü sürdürecek miyiz; yoksa sürdürmeyecek miyiz? Ne yazık ki askeri güç kullanmaya karar verme gücü, tamamen hoşlanacağımız kadarıyla eski gücün sürdürülmesinden ayrı düşünülemez. Devletin beşiği Avrupa, devlet olmaksızın başının çaresine bakmanın nasıl bir şey olduğunu [amaçladığı şekilde olmasa da] keşfetmek üzere olabilir.

Kaynakça

Bu bölüme dair kapsamlı dipnotlar vermeye kalkışmayacağım. "Avrupa"nın anlamını incelemeye çalıştığım birkaç denemeden biridir bu. Diğerleri ise şunlar: "Deconstructing Europe," *History of European Ideas* 18, no. 3 (1994): 329-46; "Vous autres Européens – or Inventing Europe" *Acta Philosophica* 14, no. 2 (1993): 141-58 (Liubliana'daki Slovenya Bilimler Akademisi'nin yayını) ve "Notes of an Occidental Tourist," *Common Knowledge* 2, no. 2 (1993): 1-5, 8-18.

Metin içinde atıfta bulunulan yapıtlar: Robert Bartlett'in *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change*, 950-1350 (Princeton: Princeton University Press, 1993); The Alexiad of Anna Comnena (Penguin Classics, 1969) ve Larry Wolff'un *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1994). Voltaire tarafından kaleme alınan üç Aydınlanma tarihine atıfta bulundum: *Le Siécle de Louis XIV* (İngilizcede, *The Age of Louis XIV* başlığı altında mevcut) ve *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* ve *Histoire de Russia sous Pierre Le Grand.* Ayrıca şu tarihlere de atıfta bulundum: Denis Diderot'nun yaptığı ilavelerle Guillaume-Thomas Raynal'ın *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*'i; David Hume (yapıtları Indianapolis, Liberty Classics'den çıktı); William Robertson'ın *History of the Reign of the Emperor Charles V* (Bristol: Thoemmes Publishers, 1998); David Womersly'nin eleştirel bir gözle edisyonunu yaptığı Edward Gibbon'un *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Londra: Allen Lane: Penguin Press, 1994).

3

Ortaçağda "Avrupa"

WILLIAM CHESTER JORDAN

Carmina Burana olarak bilinen, şiirler ve şarkıların yer aldığı on üçüncü yüzyıla ait büyük derlemede mısraları kaleme alanın sanatına özgü uzun örneklerden biri, İngilizce'ye şiirsel bir biçimde "Başıboş Düzenin Şarkısı" olarak aktarılan "Cum in Orbem Universum" deyişiyle açılır. Bu şarkı çıkış noktasını Latince emir belirten *Ite* (İlerle) sözcüğünden alır ve papazların, keşişlerin ve görevlerinden kaçan diyakozların başıboş hayatlarını tasvir eder. Şiir akıp giderken, şair diğer toplumsal grupları seyyahlar olarak nitelendiriyor ve çoğu kez bunu sert ve iğneleyici, alaycı bir şekilde yapıyor. Papazların, keşişlerin ve diyakozların yanı sıra bu başıboş dolaşanların arasında, yeniyetmeler ve askerler, uzun boylu ve kısa boylu insanlar, âlimler de yer alıyor. Şarkıda yinelenen bir tasvir –tam olarak aynı sözcüklerle olmasa da– avaretakımının bölgesel açıdan kimliklerini tespit ediyor. Şair bir noktada onları Avusturyalılar, Bavyeralılar, Saksonlar ve Doğulular olarak tasvir ediyor; bir başka yerde ise Bohemyalılara, Almanlara, Slavlara ve İtalyanlara mısralar düzüyor:

Karşılaştığın her halka
Söyle arayışının gerekçelerini.
Zira bu insanların tuhaf tarzlarının
Sınanmaya ihtiyacı var gibi[1]

Princeton Üniversitesi'nde tarih profesörü olan dostum ve meslektaşım Anthony Grafton'a, bu makalenin ilk versiyonunu samimi şekilde okuduğu için teşekkür etmek istiyorum.

1. *The Goliard Poets: Medieval Latin Songs and Satires*, Çev. George Whicher (New York: New Directions, 1949), s. 273-9.

Diğer bir deyişle şair başıboş gezene, dünya-yurttaşlığının meziyetlerinin bir olumlanması nezdinde amacına yönelik soruları yanıtlamasını öğütlüyor. Her tarzın –Avusturyalıların ya da İtalyanların tarzlarının diğer insanların âdetleri, sevgileri ve nefretleri karşısında sınanmaları gerekiyor.

Bu bölümde, yüksek ortaçağ denilen, takriben 1050 yılından 1350'ye dek süren bir dönemdeki Avrupa düşüncesini derinlemesine ele alıyorum. Asıl olarak, Avrupa uygarlığının bu dönemde çok belirgin bir özelliğinin üzerinde duracağım; yani yukarıda sözü edilen şarkıda yüceltilen dünya-yurttaşlığı ile güçlü yerelcilik arasındaki gerilim üzerinde. Bu izlek açıkçası, ortaya çıkan Avrupa birlikteliğinin fark ettiği güncel kaygılara çok fazla şey borçludur; en önemli kaygılardan biri de amansız etnik ve dinsel nefretlerin devam etmesidir.

Temel tartışma başından sonuna kadar siyasaldır: Yerel bağlılıklar ve merkezi otoriteye karşı açık direniş tarafından yetkileri ve kalıcılıkları daima sınanan büyük örgütlenme birimlerinin ortaya çıkışı. Bu siyasal izleğin, biri ekonomi, diğeri ise kiliseyle ilişkili iki benzer izleği gizlememesi gerekiyor. Ekonomik alanda pazarların, bölgelerarası ve uluslararası ticaretin gelişimine bakacağım. Daha çok genel hatlar halinde olsa da hızlı nüfus artışından, (özellikle İtalya'da) şehirlerin yayılıp büyümesinden ve bu geniş Avrupa kimliği vizyonu ve gerçekliği içindeki Haçlıların yerinden de söz edilecektir. Kiliseyle ilgili alanda ise Avrupa entelektüel elitinin müfredat programı, çalışma yöntemi ve felsefi kaygılarını kucaklayan bir terim olan "skolastisizm"in dünya-yurttaşı karakteri üzerinde durulacaktır. Skolastik söylemin ortamı Latin diliydi; kilise ve eğitimle ilgili seçkin makamlara kozmopolit atama düzeninden dolayı skolastisizm, Atlantik kıyısından Karpatlara dek uzanan bölgede hâkim mesleki düşünme ve öğrenim tarzıydı. Aquinolu Aziz Thomas'ınki gibi akademik kariyerler, İtalyanları Almanya'da öğrenim görmeye ve Paris'te öğretmenlik yapmaya sevk etti; Aostalı Aziz Anselm'inki gibi idari kariyerler güneylileri kuzey dukalıklarındaki manastır görevlerine ve İngiltere'deki piskoposluk makamlarına yöneltti.[2] En ücra illerdeki kiliselerde bile Papanın gözü ve kulağı olan Papanın resmi temsilcilerinden, elçilerinden ve vekillerinden oluşan sistem, kırılgan olsa da etkileyici bir pan-Avrupa yönetim ağı halinde bütünü sarıp sarmalıyordu. Bu dünya-yurttaşlığının tam karşısında, nispeten kendi yağıyla kavrulan köy ekonomileri, kırsal papazların ve kü-

2. Aquinolu Thomas'ın kariyerine dair bilgiler için bkz. *The Life of Saint Thomas Aquinas: Biographical Documents*, Der. ve Çev. Kenelm Foster (Londra: Longman, Green and Co., 1959); Anselm hakkında bkz. G. R. Evans, *Anselm* (Londra: Chapman, 1989).

çük dini kuruluşlarda yaşayanların aşırı dar görüşlülüğü, aile ve soya yönelik kaygılarla ilişkili, çoğu kez kısıtlayıcı olan itkiler yer alıyor.

Göreceğimiz üzere, bu öykünün tarihsel çizgisinin sonunda tüm cephelerdeki denge gerisin geri, dar görüşlülük yönüne değişti. Fetihçi William'ın arkadaşı olan Lanfranc'ınki gibi akademik ve idari kariyerler seyrekleşecekti. Pavialı bir İtalyan olan Lanfranc zamanını Normandiya, Bec'te büyük bir manastırı yöneterek geçiriyordu ve sonunda İngiltere'de Canterbury Başpiskoposluğu'na atanarak, en büyük kilise göreviyle kariyerini noktaladı. Kariyeri kendi döneminde olağanüstüydü fakat ortaçağın sonunda, örneğin 1350'den sonra böyle bir kariyeri düşünmek neredeyse imkânsızdı.[3] Papalığın ve Kuzey Avrupa "feodal devletleri"nin hadlerini aşması, her ikisinin de düzende zayıflığını açığa çıkaracaktı: Savaşın, açlığın ve vebanın yarattığı şokları, Avrupa'nın siyasal, ekonomik ve aslında kültürel tüm düzenini altüst etti. Fakat eski dünya-yurttaşlığının kalıntılarıyla birlikte bir birlik düşüncesi ayakta kalmayı başardı. Hiçbir zaman yok olmadı ve şimdilerde çok kişi bu düşüncenin önlenemez şekilde yükselmekte olduğunu umuyor.

Yerel olan ile dünya-yurttaşlığına dair olan arasındaki gerilim kadar etraflı olsa bile hiçbir izleğin Avrupa'daki üç yüz yıllık tarihi yeterince kapsaması mümkün değildir. Ne var ki bu izlek, muhtemelen çoğu izlekten daha iyidir. Bu, genel bir ortaçağ anlatısında okurun normalde İskandinavlarla karşılaştığı tek dönem olan Viking istilaları sona erdikten çok sonra İskandinavların, diplomatik ittifakları, Haçlı Seferleri'ne yaptıkları askeri katkılar, İskoçya, İngiltere, Hanse şehirleriyle ve kendi aralarında etkin olarak giriştikleri Baltık ve Kuzey Denizi ticareti sayesinde Avrupa'da oynamaya devam ettikleri rolü kapsıyor. Bu bölümde daha fazla yer olsaydı şayet, İspanya (daha doğrusu İspanyollar) da, ortaçağ gelişimine ait geleneksel resimlerde bu bölgenin nadiren yer verdiği şekilde öyküye girip çıkacaktı. Müslümanlardan toprakları geri almak ve fethedilen topraklara yeniden yerleşmek için Pirene Dağları'nın kuzeyinden askerlerin ve yerleşimcilerin toplanması ve cezbedilmesine odaklanılması, İspanya'nın bir bütün olarak Avrupa ile bağlarını vurgulamaktadır. Aynı şekilde diplomasi ve evlilik yoluyla İspanyol aristokratlarının kurdukları ittifaklar ve İberyalı tüccarların faaliyetleri (İngiltere'deki Portekizli ve Kastilyalı tüccarlar; Akdeniz'in her yerindeki Katalanlar), İspanya'nın açıkça Avrupa uygarlığıyla bütünleştiğine işaret ediyor.

3. Lanfranc'ın kariyeri için bkz. Margaret Gibson, *Lanfranc of Bec* (Oxford: Clarendon, 1978).

Avrupa

Üzerinde durulması gereken ilk mesele, terminolojidir. Toponimi* ile uğraşan insanlar, hatta toponimiyi hiç aklından çıkarmayan haritacılar bile, artık Avrupa adını verdiğimiz coğrafik ve kültürel varoluşu tasvir etmek için nadiren Avrupa sözcüğünü (Latince'si *Europa*) kullanıyorlardı.[4] En azından on birinci yüzyıldan itibaren toplumdaki hâkim gruplar arasında tercih edilen sözcük, *Christianitas*'tı (Hıristiyan âlemi). Bu gerçek bize çok şey öğretebilir. Avrupa, Latin Hıristiyanların –Roma Katolik Hıristiyanlarının– siyasal ve demografik peyzaja egemen oldukları yerdi.[5] 1054'te Papa ile Konstantinopol patriğinin karşılıklı birbirlerini aforoz etmeleriyle sembolize edilen ve Dördüncü Haçlı Seferi'nden sonra Batılıların Konstantinopol'ü işgali (1204-61) nedeniyle giderilmesi imkânsız hale gelen büyük bir bölünme Katolikleri, Yunanlardan ya da Rusya'daki, Balkanlar'daki ve Yunan yarımadası ve takımadalarındaki Ortodoks Hıristiyanlardan ayırdı. Bir zamanlar Hıristiyanlar tarafından yönetilen ve halen çok sayıda Hıristiyan mezhebini (örneğin Mısır'daki Kıptileri) barındıran Kuzey Afrika ve Yakındoğu'daki bölgeler, Müslümanların siyasal ve demografik hâkimiyeti altına girdi. Hatta Birinci Haçlı Seferi (1096-1100) sonucunda Filistin ve çevresi geçici olarak Hıristiyanların askeri işgaline yenik düşüp siyasal denetimine girdiğinde bile, Katolik Hıristiyanlar, Yakındoğu'daki diğer Hıristiyanlar arasında nüfusça azınlık durumunda kaldı.

Örneğin 1250 yılında insanlar coğrafi olarak Hıristiyan âleminden söz ettikleri zaman, bugün İzlanda, İskandinavya, Britanya Adaları, Fransa, İspanya, Portekiz, İtalya, Benelüks ülkeleri, Almanya, Avusturya, Polonya, Macaristan, Bohemya, Moravya, Slovakya ve Hırvatistan diyeceğimiz bölgelerin toplamını anlatmak istiyorlardı. Tüm bu bölgelerde egemen siyasal yetki, Roman Katolik Hıristiyanlarına verildi ve bariz nüfus üstünlüğü, bu *Glaubensvolk*'a bağlıydı.[6] Bu bölgeler

* (Yun.): Adlar ve adlandırmalar üzerinde çalışan Onomastik sözcük biliminin altdalı olan ve yer adları üzerinde çalışan sözcük bilimi.

4. Benjamin Braude, "The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods" *William and Mary Quarterly*, 3. seri, 54 (1997), s. 109.

5. Bkz. Gerard Delanty, *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality* (Londra: Macmillan, 1995), s. 10, 16-17, 34-6, 38-42.

6. Benim kullandığım şekliyle *Glaubensvolk* terimi, Ulrich Haarmann'ın terminolojisinden yapılan bir uyarlamadır. Karşılaştırmalı bir şekilde ele aldığı ortaçağda Hıristiyanlık ve İslam, dünya-yurttaşlığı ve "ulusalcılık" arasındaki gerilim hakkındaki makalesi şiddetle tavsiye edilir; "Glaubenvolk und Nation im islamischen und lateinischen Mittelalter" *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften: Berichte und Abhandlungen* (Berlin: Academie Verlag, 1996) 2: s. 161-99.

içinde Yahudiler sayısal olarak, sembolik olmasa da önemsiz bir azınlığı oluşturuyordu. Müslümanların sayısı (Müslüman nüfusun en yoğun olduğu İspanya Hıristiyan krallıklarında, Güney İtalya ve Sicilya'da bile) gittikçe azalıyordu. Müslümanların siyasal gücü önemsizdi. Kuzeydoğuda (bugün Finlandiya, Estonya, Letonya ve Litvanya dediğimiz topraklardaki) paganlar, Katolik Hıristiyanların kontrolüne giriyordu; ancak paganların buyruk altına alınma süreci tam olarak başarılı değildi. Litvanyalıların direnişi özellikle görülmeye değerdi ve bu direniş çok uzun süre devam etti; ne var ki yoğun askeri baskı altında kalan hükümdarları 1387'de Katolik Hıristiyanlığı kabul etti. Ezici bir askeri yenilgi ya da batının başa çıkılmaz teknolojik ve lojistik üstünlüğü sonucu değil; diplomatik nedenlerden dolayı gönüllü olarak Hıristiyanlığı kabul etmişti. Üstelik Litvanya hükümdarı Katolik Polonya tahtını da elde edecekti.[7]

Politik Gelişmeler

Âlimlerin ortaçağı ciddi şekilde araştırmaya başladıkları on altıncı ve on yedinci yüzyıldan itibaren asıl ilgilendikleri konuyu, devletin doğuşu ya da ulusun kendine özgü karakterini ayırt etme çabaları oluşturmuştur. Örneğin Ebedi ve Ezeli Fransa'nın –Fransa'nın özünün– peşinden koşmak büyük ölçüde bir on altıncı yüzyıl yeniliğiydi.[8] Ortaçağ araştırmalarında ilginin devlet ve ulus üzerinde yoğunlaşması, zihinlerin neredeyse çılgın şekilde devletler arasındaki kuvvetler dengesiyle meşgul olmasından kaynaklanıyordu. Âlimler, kuvvetler dengesini müzakere eden siyasal birimlerin nasıl ortaya çıktığını merak ediyordu. Bu siyasal birimlerin sözde doğal sınırları nelerdi? Bir ulusu oluşturan bir halkın, din veya mezhep, dil, gelenekler ve bir ölçüde soy bakımından tek ve aynı olması mı gerekiyordu?[9] Örneğin Fransa'nın durumunda halkı en kötü dönemlerde –iç savaş, istila, toplumsal devrim– bile ayakta tutabilen "vatansever ideolojiler" zihinlerin bu sorularla meşgul olmasından ortaya çıktı.[10]

7. Bu mücadelenin son evrelerine değinmemesine rağmen S. C. Rowell'in harika kitabı (*Lithuania Ascending: A Pagan Empire within East-Central Europe, 1295-1345* [Cambridge: Cambridge University, 1994]), pagan Lituanyalıların çok önemli başarılarını anlatıyor.

8. Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, N. J.: Princeton University, 1957), s. 79, no. 89.

9. Mahirane bir özet için bkz. Colette Beaune, *The Birth of an Ideology: Myths and Symbols of Nation in Late-Medieval France*, Çev. Susan Huston, Der. Frederic Cheyette (Berkeley ve Los Angeles: University of California, 1991), s. 310-25.

10. Bkz. Robert Mandrou, *Introduction to Modern France, 1500-1640: An Essay in Histori-*

Bir bakıma mevcut kaynaklar, araştırma için bu yöne işaret ediyor gibiydi. Kraliyet kâtipleri, belgesel kaynaklardan oluşan çok büyük arşivler yaratmıştı, fakat kilise de büyük bir gayretle korunmuş ciltler dolusu belgeler ve vakayiname kaynakları bakımından hiç de aşağı kalmıyordu.[11] Kiliseye ait kaynakların yayıma hazırlanması, kilise tarihini tarafsızca araştırma isteğinden daha çok kilise tarihinin bu ülkede aldığı farklı formu gösterme ya da bir ülkenin halkına, diline ve kültürüne ait indirgenemez ulusal özle çok fazla alakalı olduğunu gösterme arzusuyla ilişkiliydi genellikle. Kilise tarihi, devlet tarihine göre kasten daha aşağı bir konumdaydı.

On altıncı ve on yedinci yüzyıl âlimleri Fransızlığın köklerini ya da herhangi bir ulusal özü araştırırken, oldukça sarsıcı, tedirgin edici bir şey keşfetti ve ona "feodalizm" adını verdiler. Bu terim şimdi saldırı altında: Tarihçiler artık, on yedinci yüzyıl münakaşacıları tarafından türetilmiş bir sözcüğün yüksek ortaçağdaki Avrupa gibi bir dünyaya uygulanıp uygulanmayacağını sorguluyor.[12] Münakaşacıların feodalizm dedikleri şey, ortaçağda büyük tımar ya da diğer büyük mülkiyet birimlerinin sahibi hükümdarlar etrafında oluşmuş bağlılıkların yoğun parçalanmasını kabul edişlerini yansıtıyordu. Krallıkların nasıl geliştiğine yönelik ereksel kaygıları kabul edildiğinde, büyük hükümdarların feodalizmi ve onun lortlar bolluğunu derli toplu bir hiyerarşik hükümet sistemine dönüştürerek nasıl evcilleştirdiğini açıklamak için çözüm yollarını araştırdılar. Kendi çağlarında (fiilen hiçbir zaman kaybolmamış, bazen anarşinin yıkıntıları, bazen de Katolik ve emperyal evrenselcilik altında gizlenmiş olan) ulusal özün gelişmesine izin verenin, kudretli bir kral yönetimindeki bu hükümet sistemi olduğuna inanıyorlardı.

Erekselciliklerine rağmen bu münakaşacılar ve ilk âlimler birçok bakımdan haklıydı. Ortaçağda yönetim birimlerinin çokluğu (Castellaniler, vizkontluklar, kontluklar ve dukalıklar) ile siyaset kuramcılarının ve teologların idealist evrenselciliği arasında bir ayrım yaparken haklıydılar. On ikinci ve on üçüncü yüzyıla ait büyük entelektüellerin ço-

---

cal Psychology, Çev. R. E. Hallmark (New York: Holmes and Meier, 1976), s. 125-6. Önceki dönem için bkz. Beaune, *Birth of an Ideology*. s. 302-8.

11. Fransa iki büyük koleksiyonla (kraliyet ve kilise kayıtları) başı çekmektedir. Bkz. *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, 24 Cilt, Der. Martin Bouquet ve başkaları (Paris: 1734-1904). *Imprimérie* yayınlandığı dönem boyunca değişime uğramıştır (*Imprimérie Royale, Imprimérie Impériale, Imprimérie Nationale*). Kilise hakkında bkz. *Gallia christiana in provincias ecclesiasticas distributa*, 16 Cilt (Paris: 1715-1865). Editörü ve yayımcısı Congrégation de Saint-Maur'du.

12. Susan Reynolds, *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted* (Oxford: Oxford University, 1994).

ğu için sadece tek bir inanç ve tek bir *Imperium*'un olması gerektiği ve sonunda olacağı konusunda asla kuşku yoktu.

Krallıklar, dukalıklar ve kontlukların büyük düşünürleri ve büyük lortları altında şaşırtıcı bir yerel kültürler çeşitliliği mevcuttu.[13] Bu yerel kültürler İskoçya ve İrlanda'da olduğu gibi klana dayalı ya da Galler'deki gibi kast benzeri veya İskandinavya'da olduğu gibi erkek egemen fakat diğer bakımlardan çok daha eşitlikçi olabiliyordu. Pek çok insan en derin bağlılıklarını, bu yerel gerçekliklerin hâkim olduğu bir kelime haznesi halinde ifade edecekti. Ne var ki on altıncı ve on yedinci yüzyıl âlimlerine çok kolaylıkla ulaşabilen bu kaynaklar, bu çok katlı dünyalardan neredeyse hiç söz etmiyordu. Aşağı konumdakilerin kötü durumuna ve sessizliği bozma arzusuna yönelik günümüzde tarih mesleğindeki hassasiyete rağmen kaynakların yokluğu, Avrupa ortaçağındaki tahakküm altındaki grupların sözde sahici seslerinin basit bir yeniden kurulmasının önünde büyük bir engel olarak durmaktadır.

Yüksek ortaçağda peyzajı dolduran çeşitli gruplar arasındaki maddi yaşamın çeşitliliği, topluma özgü parçalanmayı vurgulamaktadır.[14] Ortaçağ demografisine özgü temel olgular genel olarak, apayrı nüfus yoğunluklarını ve şehirlerin meydana gelişindeki büyük bir düzensizliği gösteriyor. Çok farklı toprak tiplerinden dolayı tarım teknolojileri de çeşitlilik sergiliyordu, üstelik Kuzey Avrupa (sulak ve soğuk) ile Güney Avrupa (kurak ve sıcak) arasındaki topografi ve hidrografi bakımından göze batan farklılıklar da vardı.

Gene de bir evrenselcilik düşüncesinin cazibesi ve bu düşünceye bağlılık, köy ve kasabalara özgü sınırlı bağlılıkları ve hatta lordluk ve krallığa özgü daha geniş bağlılıkları bile aşan çarpıcı bir dünya-yurttaşlığını teşvik etti. Erkek çocuklarını ve erkekleri (daha küçük bir ölçüde olsa da kız çocuklarını ve kadınları da), içinde yer aldıkları dar ağlardan koparıp yaşamlarını ve genel olarak toplumun yaşamını dönüştürdü. Avrupa'nın ücra bir köşesinde, Saône'in minik bir köyü olan Domrémy'de yaşayan bir kız, Fransa'ya, İngiltere'ye ve Tanrı'nın kilisesine dair, dünyayı değiştirecek düşünceler taşıyordu kafasında. Elbette bu kızı Jeanne d'Arc olarak tanıyoruz.[15] Bu imkânın ortaya çıkması için ekonomik gelişimler çok önemliydi.

13. Faydalı bir genel çerçeve için bkz. Susan Reynolds, *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300* (Oxford: Clarendon, 1984).

14. Konuya kısa bir giriş için bkz. Hans-Werner Goetz, *Life in the Middle Ages from Seventh to the Thirteenth Century*, Der. Steven Rowan, Çev. Albert Wimmer (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1993), s. 9-23.

15. Okunabilir bir özgeçmiş çalışması için bkz. Marina Warner, *Joan of Arc: The Image of Female Heroism* (New York: Alfred A. Knopf, 1981).

Ekonomi

Bu gelişmelerin temelini, Avrupa'daki nüfus patlaması oluşturuyordu.[16] Yaklaşık 1100 yılında ya da muhtemelen biraz daha önce nüfusun hızla ve istikrarlı şekilde neden yükselmeye başladığını açıklamak zor. Büyük çaplı dış istilalar sona ermiş olmasına rağmen, Avrupa'da uzun dönemli bir iç barış olmadı. İngiltere, on ikinci yüzyılın ilk yarısında çeşitli şekillerdeki kargaşa ve hatta anarşiden çok çekti ve iç savaşın yanı sıra Fransa'yla yapılan savaşlar, İngiltere'de on ikinci yüzyılın sonu ile on üçüncü yüzyılın çoğunda verimli kaynakları heder etti. Fransa ise küçük iç savaşlar ve İngiltere'yle uzun süreli mücadeleler yaşadı, üstelik Katharlara karşı düzenlenen, Albigensian Haçlı Seferi olarak bilinen şiddetli çatışmaya da katlanmak zorunda kaldı. Kutsal Roma İmparatorluğu, durmaksızın iç savaşa sürükleniyordu ve kısmen Alman İmparatoru ile Papalar arasındaki siyasal ve tinsel yetkiler hakkında süren tartışmaların İtalya'da yankı uyandırmasından dolayı, yarımadanın nüfusunun neden kayda değer bir büyüme göstermediğini anlamak kolay değildir.

Ekinlerin büyüme mevsiminde ender görülen ılıman hava koşullarının hasadı ve beslenmeyi artırması ve daha büyük aileleri teşvik etmesi ya da en azından bu tür ailelerin gelişmesine izin vermesi elbette mümkündür. Ayrıca tarla sistemlerindeki değişimler, Kuzey'deki ağır pulluk gibi yerleşik teknolojilerin yayılması, ürün rotasyonuna özgü yeni yöntemlerin ve yeni ürünlerin, özellikle fasulye ve bezelyenin girişi ya da bu ürünlerin büyük ölçekte yayılmasının benzer sonuçlar taşıması da mümkündür. Her kuşaktan âlimler benzer görüşleri yoğun şekilde ileri sürmüşlerdir fakat bunlar büyük ölçüde varsayım olarak duruyor. Gerçek olan şey, tek kelimeyle nüfustaki hızlı artıştır. Kaba tahminler, Avrupalıların sayısının 1100 yılında takriben 25 milyon iken 1300 yılında 80 milyonu aştığını kabul ediyor.[17]

Kırsal kesimde gerçekleşen çoğu nüfus artışı, kırsal pazarların yayılmasını teşvik etti. Son tahminler on üçüncü yüzyılda, Britanya Adaları'nın her yanında ve kıta üzerindeki birbirini izleyen bölgelerde süreli pazar yaratmanın zirveye ulaştığını söylüyor. Almanya gibi bu bölgelerden bir kısmı 1300 yılında, on birinci yüzyılda sahip oldukları pa-

16. Philippe Contamine ve diğerleri, *L'Economie médiévale* (Paris: Armand Colin, 1993), s. 141-2, 211-14.

17. Aksi söylenmedikçe, bu ve sonraki paragraflardaki toplumun yapısı, teknolojinin rolü, pazarın etkisi ve ekonominin diğer unsurları hakkındaki bilgiler benim kitabımdan alınmıştır: *The Great Faine: Northern Europe in the Early Fourteenth Century* (Princeton, N. J.: Princeton University, 1996), s. 43-8, 87-96, 127-34.

zarların on katı daha fazla pazara sahipti. Daha önce Avrupa'nın kuzeyinde ya da Roma İmparatorluğu'nun düşüşünden itibaren Güney Avrupa'da mevcut olanlarla kıyaslandığında bu genişleme, emek, mal ve para hareketine daha geniş şekilde dağılmış bir ağ ya da ekonomik ağlar dizisi halinde ve daha etkin olarak imkân tanıdı.

Güney Avrupa, özellikle şehirlerin büyümesi ve karmaşıklaşması bakımından öncülük etti.[18] Kuzey İtalya, bilhassa Lombardiya ve Toskana Avrupa'da burjuva değerlerinin doğum yeriydi. On üçüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde Floransa, Milano, Cenova ve Venedik'in 100 bine yakın nüfusları vardı. Sadece Kuzeydeki Paris ve muhtemelen Londra'yı nüfus bakımından bu şehirlerle karşılaştırmak mümkündü. İtalya'da ve diğer yerlerdeki (şehirlerin gelişip büyüdüğü en önemli yerlerin adını vermek gerekirse Baltık kıyısı boyunca, Flanders'de, İber Yarımadası'nın güney kıyısında) bu kentsel toplaşmalar tarafından yaratılmış gıda talebi, hinterlandlarındaki besin üretimini ve endüstriyi teşvik etti.

Nüfus artışının büyüklüğü, meydana gelen kırsal pazarların hızla genişlemesi ve şehirlerin yeniden faal hale gelmesi, bölgesel ve uluslararası ticarete özgü giderek artan yoğun ağların gelişimine yol açtı. Nitekim 1300 yılına gelindiğinde Avrupa ekonomisindeki fiyatlar ve ücretler, adil fiyat öğretisinin sürmekte olan ahlâki hegemonyasına rağmen gerçekten de arz ve talebe cevap veriyordu; adil fiyat öğretisi, aşırı kıtlık zamanlarında temel gıda maddelerine yüksek fiyat biçme günahını vurgulamanın bir yönüydü. On üçüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde Doğu Almanya ve Batı Polonya bile bu pazarların mevcudiyetine bağlı olan uluslararası ticaret ağlarına gizliden gizleye kendilerini yerleştirdi. 1300 yılında Brandenburg'tan gelen çavdar, Flanders'de satışa sunuluyordu. Kutsal Topraklar'a düzenlenen Haçlı Seferleri aslında hiçbir şekilde ekonomik girişimler olmamalarına rağmen, görünüşe bakılırsa, sonsuz mübadele ritmi halinde Doğu'nun ürünlerinin Batı'ya, Batı'nın ürünlerinin Doğu'ya geldiği ağ örgüsüne dolaylı olarak tanıklık ediyordu.[19]

Bu ekonomik gelişmelerin karşıtı neydi? İtalya'dan yola çıkıp Kuzeydeki Alp geçitlerinden geçerek Almanya'ya ulaşan ya da İspanya'nın Akdeniz limanlarından yola çıkıp güneşin kavurduğu güzergâhları aşarak Güney Fransa'daki ova şehirlerine varan her tüccar

18. Genel olarak bkz. Contamine, *Economie médiévale*, s. 185-94.

19. Jonathan Riley-Smith, "Early Crusaders to the East and the Costs of Crusading, 1095-1130" *Cross Cultural Convergences in the Crusaders Period: Essays Presented to Aryeh Grabois on His Sixty-Fifth Birthday*, Der. Michael Goodich ve diğerleri (New York: Peter Lang, 1995), s. 237-57.

–ortaçağda pitoresk şekilde adlandırıldığı gibi, ayakları toza bulanmış adam– için, ömürlerinde iki ya da üç pazaryerinden daha fazlasını asla görmemiş çok sayıda küçük perakendeci mevcuttu. Onlar açısından "ipek" sözcüğü ya da egzotik baharatlar için kullanılan sözcük bolluğu sadece sözcüklerden ibaret olacaktı. Olsun, hiç değilse bu sözcükleri tanıyorlardı. Görünüşe bakılırsa küresel topluluktan yalıtılmış yoksul insanların Chicago Bulls ya da Dallas Cowboys logoları ve yazıları taşıyan tişörtler giydikleri, Üçüncü Dünya'dan çekilmiş bugünün fotoğraflarına bakıldığında, bu yalıtılmanın görece olduğu fark edilir. Aynı şeyi Batı Avrupa'nın merkezinde, diyelim ki Orta Fransa'nın Auvergne Dağları'nda, İspanya hududunda yaşayan Mağribîlerden, gerçek Sarakenlerden* ya da Suriye'deki Haçlılar'ın ileri karakollarını kuşatan Müslümanlardan çok uzakta bir ortaçağ köyünde yaşayan bir adam olan Peter Saracen gibi köylüler ve zanaatkârlar için de söylemek mümkündür. On üçüncü yüzyılda yaşayan birisi, bu köy halkının binlerce mil uzakta ölümcül bir çarpışmada Hıristiyanları ve Sarakenleri karşı karşıya getirmiş bir serüvenin parçası olduğunu bilirdi. Bugün Lübnan'da Amerikan tişörtleri giyenlerin illa ki ABD'yi sevmeleri gerekmediği gibi Peter Saracen de sırf bu adı taşıdığı için Sarakenlere herhangi bir sempati taşımak zorunda değildir. Ne var ki Auvergneli Peter Saracen gibi onlar da daha geniş bir dünyanın parçası olduklarını bilirler.[20]

Kilise Dünyası

Bu dünya Latin Kilisesi tarafından tanımlandı. Evrenselcilik –vaftiz yoluyla tüm insanların renklerine, etnik kökenlerine, yerleşim yerlerine ya da önceki inançlarına bakılmaksızın Hıristiyan topluluğuna dahil edilmesi–, Katolik Kilisesi'ne özgü ideoloji ve hedeflerin temel öğesidir. 1000 yılı öncesi erken ortaçağ misyoner faaliyeti ile on birinci ve on ikinci yüzyıldaki manastır reformunun çifte mirası, bu ideolojiyi pratiğe dönüştürecek koşulları sağladı. Daha erken ortaçağ misyonları, Hıristiyanlığın bütünüyle bölgesel genişlemesini artırmayı hedeflemişti.[21] En göze çarpan misyonlar, Papalık tarafından desteklenen ve

* Avrupalılar tarafından ilk önce ortaçağda Fatımiler için, daha sonra da bütün Müslümanlar için kullanılan bir terim. (ç.n.)

20. Gerçek Auvergneli "Petrus Sarraceni" ile on üçüncü yüzyılda gerçekleşen hukuki bir işlemde karşılaşılmış olabilir: *Enquêtes administratives d'Alfonse de Poitiers*, Der. Pierre François Fournier ve Pascal Guébin (Paris: Imprimérie Nationale, 1959), s. 154.

21. Dönemin nefes kesici çağrısı için bkz. Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A. D. 200-1000* (Oxford: Basil Blackwell, 1996).

İngiltere'yi Katolik sürüye dahil eden Anglosaksonlara yönelik altıncı yüzyıl misyonunu ve genel din değiştirmeleriyle sonuçlanan İskandinavlara ve diğer kuzey halklarına yönelik dokuzuncu ve onuncu yüzyıl misyonlarını kapsıyor. Bir bakıma bu misyoner faaliyetleri Hıristiyanlığı gerçekten de Avrupa ölçeğinde bir din haline getirdi.

Evrenselcilikten sonra gelen ikinci itici güç manastır reformuydu. Belki mübalağalı olacak ama genellikle bu reform, Burgundy'deki büyük Cluny manastırıyla ilişkili olduğu kadar pastoral bir örgütlenme vizyonu ve papaz cemaatinin saygınlığına yönelik eğitim veren diğer Cluny tarikatı evleriyle de alakalıdır.[22] Reformun başardığı şey, Katolik evrenselciliğe özgü bu pastoral vizyonu neşretmek için Cluny'yi de kapsayan merkezler ve yerlerin yaratılmasıydı. Bu manastır reformu kargaşasından büyük ölçüde yeni bir kurumsal kilise formu, merkezi denetim –aslında Papanın denetimi– lehine yerelciliği küçümseyen bir form ortaya çıktı. Sonunda pek çok reformcu Papalığı Katolik evrenselciliğinin en uygun garantörü olarak görmeye başladı ve kısmen buna karşılık olarak Papa sözcüleri, din işleri yönetiminde ve kilise cemaatinin özgürlüğünün korunmasında Papalık makamına geniş yetkiler tahsis etti.

Bu dönüşüm on birinci yüzyıl sonunda ve on ikinci yüzyılda vuku buldu ve on üçüncü yüzyılda görünüşte güvence altına alındı. On ikinci/on üçüncü yüzyıl döneminde hüküm süren Papa III. Innocent hakkındaki bir kitap, açıkça ironi yapmadan *Leader of Europe* [Avrupa Lideri] alt başlığını kullanabiliyor.[23] Oysa Papalık monarşisinin başarısı, büyük bir bedele ulaştı.

Şiddet, kutsal krallığın aşırı formlarına yönelik saldırıdan kaynaklanıyordu. O zamana dek hâkim olan kuram, kilise ve papazlar üzerindeki yetkiyi krala ya da hükümdara vermişti. On birinci yüzyıldaki kilise reformcuları bu kurama itiraz etti. Ortaya çıkan ve genellikle resmi sıfat tartışması olarak anılan İmparator ile Papa arasındaki mücadele, imparatorun yeni seçilen piskoposlara asa ve yüzük verme hakkıyla alakalıydı.[24]

Asa ve yüzük, seküler değil; ruhani otorite sembolleriydi. Asa pis-

22. Konunun Alman gelişimine vurgu yapan akıllıca bir değerlendirmesi için bkz. C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of religious Life in Western Europe in the Middle Ages* (Londra ve New York: Longman, 1984), s. 80-92.

23. Jane Sayers, *Innocent III: Leader of Europe, 1198-1216* (Londra ve New York: Longman, 1994).

24. Uta-Renate Blumenthal, *Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1988). Reformun değişkenleri için bkz. Giles Constable, *The Reformation of the Twelfth Century* (New York: Cambridge University, 1996).

koposa ait, sürünün dışında dolaşan koyunları tekrar sürüye katma hakkını temsil ediyordu. Diğer bir deyişle bu, piskoposun *magisterium*'u –Katolik inancını öğretme yetkisi– yerine getirmesi ve zındıklara karşı kendi görüşünü tatbik edebilmesi anlamına geliyordu. Ayrıca asa, sürünün dışından gelen vahşi köpekleri ve kurtları, Katolik inancın düşmanlarını püskürtme ve Hıristiyanlığa sadık olanları korurken kuvvet kullanımını onaylama yetkisini de temsil ediyordu. Yüzük ise piskoposun kendi kilisesiyle olan evliliğini, koruduğu, hizmet edip sevdiği halkla kopmaz birliğini sembolize ediyordu.

Radikal reformcular, kral ya da imparatorun, böylesi bir yetkiyi verme hakkı olmadığını ileri sürdü. Kilise, katı şekilde, havariler ve onların halefleri olan piskoposlar kurumuna dayanıyordu. ("Sen Petrus'sun* ve ben de bu kayanın üzerine inşa edeceğim kilisemi.") Sadece piskoposların, asa ve yüzükle sembolize edilen yetkileri seçilmiş piskoposlara ihsan etmeleri gerekiyordu.

Asıl sorun, yüzyıllardan beri âdetlerin, alışkanlıkların bu görüşün aksi yönünde gelişmiş olmasıydı. On birinci yüzyıl reform hareketi bu yerleşik geleneklere meydan okudu. Reforma katılanların liderinin işaret ettiği gibi: "İsa, ben geleneğim demiyordu, ben hakikatim diyordu." Almanya'daki iç savaş ve diğer ülkelerdeki karşı çıkışlar, kilise reformcularının konumu lehine zor kazanılmış zaferlerle sonuçlandı. Oysa bunlar *siyasal* evrenselciliğe de içten içe zarar veriyordu. Bu mücadelenin sonucunda Kutsal Roma İmparatoru'nun evrensel seküler yönetim iddiası erozyona uğradı. Bir zamanlar güçlü olduğu Kuzey İtalya'daki emperyal kontrolün zayıflaması, bu gerçeğin en açık örneğidir.

Kilisenin içsel örgütlenmesi, kilise-devlet ilişkileri, öğretisel ve hukuki konularla ilgili meseleleri tartışanlara özgü söylemi "skolastik" olarak nitelemek mümkün. Skolastisizm, kendisini ifade etme dili olan Latince gibi ulus üstüydü. "Skolastik" sıfatı elbette birçok büyük hatayı gizlemekte ve birçok nüansı örtmektedir; lakin bir ölçüde bu sözcük yerinde bir sözcüktür, zira okulların genel rolünü ve amaçlarımız açısından en önemlisi de yükseköğrenim okullarının bilgi üretimi ve alışverişine ait kurumsal yerler olarak oynadıkları özgül rolü vurguluyor.[25]

1250 yılında bile üniversitelerin sayısı çok azdı: Kuzey İtalya'da

* İsa'nın on iki havarisinden biri. Petrus adı, Latince "kaya" anlamına gelen *petra* sözcüğünden türemiştir. (ç.n.)

25. R. W. Southern'ün kitabının başlığı, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe, I: Foundations* (Oxford: Basil Blackwell, 1995), bir kitaptan daha fazlasını vaat ediyor olabilir. Ama bu kitabın bir üçlemenin ilk cildi olduğu unutulmamalı. Ne mutlu ki ilk cildin girişi (s. 1-13) skolastisizmin evrenselciliğinin savunusu hakkında, ateşli değil; bilgi yüklüdür ki benim de bu bölümde yapmak istediğim bu.

Bologna, Güney Fransa'da Montpellier, Kuzey Fransa'da Paris ve çok az sayıdaki diğer üniversiteler. Üniversitelerin ya da genel araştırma yerlerinin (*studia generalia*) sayısının az olmasına rağmen, belki de sayılarının az olması nedeniyle bunlar tamamen uluslararası kurumlardı.[26] Geleceğin kilise ve prenslik yöneticilerine yönelik eğitim vermeleri bakımından da değerliydiler. Dolayısıyla kendi "yerel" üniversitelerine sahip olmak, zamanla her prens ve şehrin menfaatine dönüştü. Geç ortaçağ, ilk başlardaki üniversite dünya-yurttaşlığına verilen büyük zararın acısını çekecekti.[27] Dünya-yurttaşlığı iddiaları hiçbir zaman yok olmasa da on dördüncü yüzyılın sonuna doğru yerelcilik egemen olmaya başladı. Kendi memleketimden bir kurumla Princeton arasında bir benzerlik kurmak istiyorum. Oradaki akademisyenler her ne kadar sık sık öğrenim dünyasına yaptıkları katkılardan ve bu *dünya*ya bağlılıklarından söz etseler de üniversitenin düsturu "*ulusun* hizmetindeki Princeton"dır.

Latince, yüksekokulların ve genel olarak üniversite yaşamının evrensel diliydi.[28] "Şatolar ve şehirlerdeki" Peter Abelard'ın düşmanları olan insanlar Abelard'ın kitapları hakkında, "Onlar ışığı karanlıkla değiştirir" diyordu. Kitaplarının sadece içerikleri bakımından değil, erişimleri bakımından da tehlikeli olduğunu fark ettiler: "Bir ırktan diğerine, bir krallıktan öbürüne geçerler." Bu kitaplar, "okyanusları aşıp, Alplerin üzerinden atlar ... eyaletlerin ve krallıkların her tarafına yayılırlar."[29] On sekizinci yüzyıla dek pek çok yerde bu yayılım yapısı üniversitelerde değişmeden kaldı. Christian Thomasius 1687'de Leipzig Üniversitesi'nde Latince yerine Almanca ders yapmaya başlayınca, kendi türünde bir ilk olan bu olay bir şok etkisi yarattı ve skandala yol

26. Üniversiteler tarihinin erken dönemlerinde dahi, belirgin bir merkezkaç eğilimiyle, öğrenci bedenlerinin *uluslara* bölünmesi, dünya-yurttaşlığı'nın açıklığına zarar veriyor.

27. Alan Cobban, "Reflections on the Role of Medieval Universities in Contemporary Society" *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays Presented to Margaret Gibson*, Der. Lesley Smith ve Benedicta Ward içinde (Londra ve Rio Grande, Ohio: Hambledon, 1992), s. 234: "Erken dönem üniversiteler, Bologna, Paris, Montpellier ve Salamanca dahil birçoğu, ulusal ve yerel bağların ötesinde öğrenmenin dünya-yurttaşlığı'na uygun merkezleriyken; geç orta dönem üniversiteleri krallar, prensler ve kent otoriteleri tarafından ulusal, bölgesel ya da kentsel prestijin sembolü olarak kuruldu. Ulusüstü özelliklerinden mahrum bırakılan üniversiteler bölgesel siyasi kurumların bir parçası olarak görülmeye başlandı; ulusal kurumların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde tasarlandı ve bölgesel topluluğun faydalanacağı hale getirildi."

28. Ortaçağda Latince'nin kullanılışıyla ilgili önemli bir kısa inceleme için bkz. "Varieties of Medieval Latinity" *Medieval Latin: An Introduction and Bibliographic Guide*, Der. F. A. C. Mantello ve A. G. Rigg içinde (Washington, D. C.: Catholic University, 1996).

29. C. Stephen Jaeger, *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1994), s. 239. Skolastik dünya-yurttaşlığı hakkında başka örnekler için bkz. s. 16.

açtı.[30] Ayrıca bu, üniversite eğitiminin evrensel dili olarak Latince'nin de ölüm ilanıydı.

Kuşkusuz, Latince'nin üniversitelerdeki entelektüel elit ile evrensel kiliseyi birbirine bağlayan bir tutkal görevi yerine getirdiği on üçüncü yüzyılda bile yerel diller, aynı kuvvetle karşı koyan bir yerelciliğin temelini oluşturuyordu.[31] Henüz Hıristiyanlaştırılmış Kuzey Avrupa hükümetlerindeki kilise üyelerinin ilk icraatı, pek çok mahkeme ve idari bürolardaki resmi tutanak dilini Latince yapmak olmuştu. On üçüncü yüzyılda bu tekel çöktü; on dördüncü yüzyılda Latince, gelenek ve itibarın Latince'yi icap ettirdiği bazı tutanak ve kayıt türleri dışında gerileme sürecine girmişti. Nitekim on dördüncü yüzyıl ve sonrasında Avrupa'da yeni açılan yüzlerce mahkemede dava açma dilleri ve karar tutanağı dilleri yerel dillere dönüştü.

Yazın türleri on ikinci yüzyılda yerel dillerde ortaya çıkmaya başladı; on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda ise bu durum aşırı bir hal aldı, kendilerine has bölgesel ya da ulusal gelenek ve türler görünür hale geldi. Latince yazın, bilim yazınına, yüksek teoloji, etik, siyasal kuram, hukuk ilmi ve doğal felsefe yazınına dönüştü. Erkek öğrencilerin kaba saba parçalar yazmak için Latince öğrenmek zorunda kalmaları dışında, gündelik yaşamdan kesin şekilde kopmasa da en nihayetinde biraz uzaklaştı.

Stilus nam et tabule
sunt feriales epule,
et Nasonis carmina
vel aliorum pagina.
(Kalem ve mürekkep ve güzel yazı defteri,
nasıl da cenazeyi andırıyorlar;
Ovid'in şarkıları, çağa göre ne de sıkıcı,
daha bir sürü başkasının sayfası var)[32]

Öyküler ve kısa romanlardan, aşk şiirlerinden ve hicivlerden oluşan canlı yazın ve orta sınıftan insanlar arasındaki kişisel mektuplar yerel

30. Bazen ikinci Alman Reformasyonunun yazarı olarak anılan Christian Thomasius için bkz. Werner Schmidt, *Ein vergessener Rebell: Leben und Wirken des Christian Thomasius* (Münih: Eugen Diederichs Verlag, 1995).

31. Fransa'daki yerel dil sorunsalı için bkz. Gabrielle Spiegel, *Romancing the Past: The Rise of Vernacular Historiography in Thirteenth-Century France* (Berkeley ve Los Angeles: University of California, 1993), s. 66-7.

32. *Goliard Poets*, 223. Ovid'in şarkılarına gönderme, Latince'sini geliştirmek isteyen öğrencilerin şiirleri ezberlemesi ve daha yumuşak halde taklitlerini yazması şeklinde açıklanıyor.

dillerde ifade buluyordu. Bir yerel dilin ayrıcalıklı bir statünün keyfini sürdüğü ve bununla birlikte belirli bir dünya-yurttaşlığı yeteneği kazandığı da doğru. Bu Fransızca'ydı.[33] Pek çok insan Kuzey Fransa denilen bölgede anadil olarak Fransızca'nın versiyonlarını konuşuyordu; İngiltere'deki soylular ve yüksek sosyal statüye sahip olanlar, Güney Fransa'daki idari elit Fransızca konuşuyordu. Akdeniz'in her tarafında ticari ve askeri sınıflara ait bir sürü insan da Paris dilinin iskelet yapısı üzerine inşa edilmiş bir *lingua franca* konuşuyordu; bu durum, Haçlı Seferleri'ne katılmış Kuzey Fransalı erkek ve kadınların ününe çok şey borçluydu. On üçüncü yüzyılın sonunda bir İtalyan hapishanesinde bulunan Marco Polo ünlü Asya seyahatleri öyküsünü, Akdeniz'in kuzey kıyılarında herhangi bir yerde yaşayan üst sınıftan okuryazar insanların çözmeye ve anlamaya çalışmış olabilecekleri tüccarların Fransızca-İtalyanca'sı formunda dikte ettirdi.[34]

Üst sınıflar arasında Fransızca'nın elverişliliği ortaçağdan çok sonra da yaygın olmaya devam etti; büyük K harfi ile Kültür'e sahip olmak isteyenler arasında, konuşma sırasında layıkıyla telaffuz edilmiş bir Fransızca sözcüğün ya da deyimin şimdi bile pek zararı dokunmaz. Lakin başka başka bölgesel ve ulusal diller, ortaçağda giderek Latince ve Fransızca'nın yerini aldı ve eninde sonunda Latince'yi bir "ölü dil"e (Bu deyim, Aydınlanma'dan itibaren İngilizce'de yaygınlaştı) indirgeyip Fransızca'yı Avrupa'da Fransızlara ve bazı Belçikalı, İsviçreli ve (birkaç yalıtılmış) İtalyan komşusuna miras olarak bıraktı.

Yüksek ortaçağda durum farklıydı. Roma'daki Papa, Avrupa'nın her yerinde kendi saygınlığını temsil etmeleri için Latince yazılmış mesajlar taşıyan adamlar görevlendirdi. Papanın resmi temsilcileri, elçileri ve vekilleri, merkezi Roma'da olan evrensel Papalık ile Hıristiyan âleminin en ücra köşeleri arasındaki zaruri ve rutin bağlantıları sağladı.[35] Zekâları, Papa'ya ve Papa monarşisine bağlılıkları, diplomatik becerileri ve enerjileri nedeniyle seçilen bu adamlar, bir bölgeden diğerine rahat şekilde hareket ediyordu. Kuzey Fransa'da bir şehir olan Abbeville'de doğup büyüyen John, 1220'lerde İspanya'da Papa elçisiydi. İtalyan Guala Bicchieri (Paris'te eğitim görmüş bir İtalyan olan) Papa

33. R. A. Lodge, "Language Attitudes and Linguistic Norms in France and England in the Thirteenth Century" *Thirteenth Century England, IV*, Der. P. Coss ve S. Lloyd içinde (Woodbridge, Suffolk: Boydel, 1992), s. 78.

34. Marco Polo'nun *Travels*'ının el yazması tarihi oldukça karmaşık. Dilbilimsel olarak orijinali olduğu tahmin edilen kopyası Fransızca'sı. Bkz. *The Travels of Marco Polo*, Der. M. Komroff (New York ve Londra: Liveright, 1953), s. xxv.

35. Bu şubeler arasındaki belirgin farklılıkları ortaya koyması açısından bkz. Richard Schmutz, "Medieval Papl Representatives: Legates, Nuncios, and Judges-Delegate" *Studia Gratiana* 15 (1972), s. 441-63. Farklılıklar, metinde belirttiğim noktaları değiştirmez.

III. Innocent tarafından Papa elçisi olarak İngiltere'ye gönderildi ve 1216'da Kral John'un ölümünden sonra kuzey krallığını yöneten troykanın üyesi oldu.

Buna benzer kariyerler, mesleklerinin zirvesine ulaşmamış erkekler için bile standarttı. Verracclolu Giles, İtalya, Monte Cassino'da doğdu. Kilise içindeki ilk ciddi ataması, 1218 tarihinde Yunanistan, Selanik başrahibi olarak gerçekleşti. Bir sonraki yıl, İngiltere, East Anglia'daki Fenland'da Ely başrahibi görevinde bulunmak için bin milden fazla yol katetti. 1220'lerin başlarında Roma'daki Papalığa ait merkez yönetim kurulunda yer aldı ve ardından peş peşe Hırvatistan'da Papa temsilcisi (1229), Macaristan'da Papa elçisi (1230) ve ondan sonra da Güney İtalya'daki Apulia'da Papa elçisi görevinde bulundu.[36]

On dördüncü yüzyılın başlarında bu model devam ediyordu.[37] Almanya, Hagenau'da doğan Strasbourglu Thomas, Strasbourg ve Padua'daki okullara devam etti. Venedik'teki (1332), Paris'teki (1335-9) ve Rhineland ve Swabia'daki (1354-7) Augustin Tarikatı'na hizmet etti. Kuzey Almanya'da eğitim gören Schildescheli Hermann, Batı ve Orta Almanya'da, Magdeburg ve Erfurt'ta öğretmenlik yaptı ve kariyerini tamamlamak için Doğu Almanya'ya geri dönmeden önce Paris'te yaklaşık on yıl kadar kendi tarikatına hizmet etti. Buna dair binlerce örnek vermek mümkün, sanırım daha fazlasına gerek yok.

Aksi yöndeki bir kariyere, anayurdundaki yerel bir papazı bir Papa temsilcisine dönüştürecek bir kariyere henüz pek fazla rastlanmıyordu. On dördüncü yüzyıla gelindiğinde bu tür kariyerler oldukça yaygınlaştı ve sonunda hâkim hale geldi. Bir örnek vermek gerekirse, ortaçağın sonunda Canterbury Başpiskoposu'na, İngiliz Kilisesi'ndeki görevi ve makamı nedeniyle kendisine Papa temsilciliğine ait yetkiler verilecekti. Asıl sorun, aslen Katolik Kilisesi'nin apayrı, kısımlarını Roma'nın buyruğuna sokmak üzere tasarlanmış bir sistemin, büyük ihtimalle Rönesans'ta ve Reformasyon arifesinde Hıristiyan âlemi içindeki bölünmeleri pekiştirmesi ve bu bölünmelerin Papalık'tan ayrılmasıydı. Daha sonraki sistem Abbevilleli John ve Guala Bicchieri gibi adamların yerine, VIII. Henry hükümdarlığı sırasında İngiltere'de Papa temsilciliği görevi yapan talihsiz İngiliz Kardinal Wolsey gibi adamlar üretti.

36. Nicholas Vincent, "The Election of Pandulph Verracclo as Bishop of Norwich (1215)," *Historical Research: The Bulletin of the Institute of Historical Research* 68 içinde (1995), s. 154-5.

37. Verdiğim örnekler için bkz. Christopher Ocker, *Johannes Klenkok: A Friar's Life, s. 1310-1374* (transactions of the American Philosophical Society, 83 Cilt, 5. Bölüm, Philadelphia, 1993), s. 5, no. 9. Yüksek ortaçağda İskoç piskoposluğuna yabancı atamalar içinde benzer örnekler bulunabilir. Bkz. Bruce Webster, *Medieval Scotland: The Making of an Identity* (Londra: St. Martin's, 1997), s. 113-31.

Gene de on üçüncü yüzyıldaki en parlak döneminde bile kilise içindeki kariyer modellerine ve diğer bağlantılara özgü kozmopolitizm, çok daha fazla kısıtlı bakış açılarına sahip kilise üyelerinin yerel çıkarlarıyla çatışıyordu. Avrupa'da binlerce manastır ve diğer manastırlara bağlı tarikat konutları vardı. Bu kurumların yöneticilerinin çoğu mecburen dikkatlerini, kendi binaları ve mülklerinden yaklaşık beş-on kilometrelik bir mesafe içinde gerçekleşen olaylara ve sorunlara yöneltti. Bu yöneticiler kendi faaliyetlerini, kilisenin kozmopolitizmi nedeniyle daha önce anlatılan ağ içinde yükselmiş, çoğunlukla yabancılardan oluşan nüfuzlu adamlara rapor etmek için yerel ve eyalet konsüllerine giderken harcamak zorunda oldukları vakte sinirlenirlerdi.[38] Evrensel kilisenin ayakta kalmasını mümkün kılan vergileri ödemek ve Haçlı Seferleri gibi ulusaşırı, aslında ulus üstü projeleri yerine getirmeye mecbur olmak onları daha çok sinirlendiriyordu. Kuşkusuz, bunların arasında dünyayı yönetiyor olma iddiası taşıyan erkeklerin kariyer modellerine, ilişkilerine, gücüne ve itibarına kıskançlıkla bakanlar da vardı. Nitekim bu tatmin edilmemiş kıskançlık bir ağaçkurdu gibi Katolik Kilisesi'nin övgüler düzülen birliğini içeriden kemiriyordu: Bazen yabancı karşıtı duygu şiddete varacak denli yayılıyor, yabancı kilise adamları ile yerli kilise adamlarını ve onların laik müttefiklerini karşı karşıya getiriyordu.[39]

Ortaçağın, on beşinci yüzyılın sonuna gelindiğinde haliyle bu tür bir birlikteki fay hatları, büyük çatlaklara dönüştü. Zındıklık ciddi bir sorundu, nitekim on ikinci yüzyıldan itibaren kilise üyeleri bu sorunun üstüne devamlı ve acil bir şekilde gidiyordu.[40] Kilisenin Babil Tutsaklığı denilen üzücü olaylar döngüsü, ortaçağda zındıklıkla uğraşmayı daha da güçleştirmişti.[41] On dördüncü yüzyılın başları ve ortalarında (1305-76) Papalar Roma'dan ziyade Avignon'dan idare ediyordu. Görünüşe göre Papalık memurları ezeli ve ebedi şehrin dehşet verici siya-

38. Bkz. Nicholas Vincent, *Peter des Roches: An Alien in English Politics, 1205-1238* (Cambridge: Cambridge University, 1996), s. 37. Vincent bu gözlemi kozmopolit iyileştirmenin sonuçlarından seküler idare şubelerine kadar genişletmiştir: "Ne yazık ki yabancıların, minnettarlık ve hükümdardan ödül ile kazanılmış sadakat ve kozmopolitanizmi sevilmeyişlerini besleyen etkenlerle aynıdır." Genel anlamda on üçüncü yüzyıldaki yabancı-karşıtı duygunun yükselişi için (örneğin, İngiltere'deki yabancılara karşı yasaların yayılmasını içeren) bkz. D. A. Carpenter, "King Henry III's 'Statute' against Aliens: July 1263" *The Reign of Henry III* içinde (Londra ve Rio Grande, Ohio: Hambledon, 1996), s. 261-80.

39. Vincent, *Peter des Roches*, s. 303.

40. Malcolm Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation* (Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1992).

41. Bu ve bir sonraki paragrafta yer alan geç orta kilise ve sorunları hakkında bkz. Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages* (thaca, N. Y.: Cornell University, 1979).

sal koşullarını hatırlatarak Roma'da oturmaya karşı isteksizliklerini haklı gösterdiler. Fakat Fransız tahtıyla yaşanan küçük düşürücü bir Papalık ihtilafının ardından ikametgâhın Avignon'a taşınması, Papaların Fransa'nın hâkimiyeti altına girdiğine dair yaygın algılamaya katkıda bulundu. Yetmiş küsur yıllık tutsaklıkta Papa olarak seçilenlerin Fransız olmalarının, bu algılamanın üstesinden gelinmesine pek yardımı dokunmadı.

Papalığı Roma'ya geri getirme teşebbüsünün başlattığı Büyük Hizipleşme (1378-1417), Papalığın ahlâki otoritesine, evrensel itaat iddiasının temeline verdiği zarar bakımından eşit önem taşıyordu. Bu hizipleşme, iki Papa soyu üretti ve dolayısıyla Hıristiyanları, sözümona daha bağımsız soy olan Roma'ya sadık kalanlar ile düşmanları tarafından bir Fransız kuklası olarak damgalanmış Avignon Papalığı'nı destekleyenler arasında böldü. Bu tartışma bir uzlaşmayla sona erecekti fakat bu uzlaşmanın mirası, neredeyse hizipçiliğin kendisi kadar tehlikeliydi. Ekümenik bir konsülün yargısına bırakılacak kararın bazı gözlemcilere göre, iki yüzyıl önce zaten tartışılan fakat şimdi büyük önem verilen, bir konsülün Papa'dan daha üstün olduğu yönündeki rahatsız edici iddiayı desteklediği görülüyordu.[42] Bir hareket ve bir ideoloji olarak konsülcülüğü, kendi anlamına özgü bu radikal yorum tanımlamıyordu. Ilımlı konsülcüler sadece, on beşinci yüzyılın başlarına özgü alışılmışın dışındaki zor koşullarda bir konsüle başvurmanın anlamlı olacağını iddia ettiler. Ilımlılar, evrensel Papa monarşisinin sonunu ya da öğretisel otoritenin devredilmesini savunmadılar, gerçi bir yüzyıl sonra Reformasyon nedeniyle her ikisi de bir ölçüde kesin gerçekler olup çıkmıştı.

Sonuç

Yüksek ortaçağda dünya-yurttaşlığı değerleri ile yerel kaygılar arasında, evrenselcilik ile yerelcilik arasında güçlü ve yaratıcı bir gerilim vardı. Bu bölüm ortaçağ yaşamının siyasal, ekonomik ve kiliseyle ilgili yönleri üzerinde yoğunlaşmıştır fakat diğer yönler de aynı ölçüde açımlayıcıdır. Son zamanlarda örneğin Manlio Belloma, yüksek ortaçağ Hıristiyan âlemindeki yerel hukuk sistemleriyle (*iura propria*) ortakyaşar bir ilişki halinde bulunan hukuk ilkeleri ve terminolojisine

42. Konseyciliğin kökenleri için bkz. Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge: Cambridge University, 1955).

ait bir ortak noktanın (bir *ius commune*) yanında yer almıştır. Ayrıca bu ortak noktanın modernitenin doğumundan sağ çıktığını ve on dokuzuncu yüzyıla kadar sürdüğünü de ileri sürmüştür. Onun görüşüne göre âlimler, hukukun yerel tikelliğine yönelik anormal merakları yüzünden ihmalkâr davranmışlardır; bu merak, ortaçağ Avrupa uygarlığının temel birliğini görmelerini engellemiştir.[43]

Bu öykünün bir başka özelliği olan dünya-yurttaşlığı ile yerelcilik arasındaki gerilime özgü sanatsal unsur, siyasal, ekonomik, dinsel ve yasal unsurlar kadar merak uyandırıcıdır. On ikinci yüzyılda mimaride kendine has bir Avrupa üslubu ortaya çıktı. Köken bakımından Fransız olan gotik, Kuzey Britanya'dan Kutsal Topraklara, İspanya ve İtalya'dan kuzeye, Baltık kıyısına dek on ikinci yüzyılda sanatsal üretimin en önemli üslubuna dönüştü. En azından iki yüzyıl boyunca örnek üslup olarak devam etti.

Ne var ki son zamanlarda yapılan araştırma iki noktayı vurgulamaktadır. Birincisi, yerel koşullar uluslararası üsluba kısıtlamalar getirerek yeni ve farklı bölgesel üslupların doğuşunu teşvik etti. İkincisi, bir yere özgü üsluplar bazen gotiğin hâkimiyetine girmeden, gotik ile birleşmeci bir ilişki kurdu. Bazen de bu üsluplar, gotik etkilerden bağımsız olarak on ikinci ve on üçüncü yüzyıl boyunca kendi canlı gelişimlerini sürdürdüler.[44] Mimariye ilişkin gerçek olan şey, Ile-de-France'da gelişen ve Avrupa standardına dönüşürken yollarına çıkan her şeyi bazen sürüklediklerı düşünülen resim ve vitraydaki üsluplar için de geçerliydi. Fransız modellerinden yararlanan ve on üçüncü ve on dördüncü yüzyıl Avrupa resim ve vitrayında fark edilen belirli bir ölçüdeki üslup tutarlılığına rağmen bu tür fiyaskolar ya da kararsız geri adım atmalar gerçekleşmedi.[45]

Üzerinde durulması gereken nokta, yaşamın gereği gibi düzenlenmesine dair bir düşünceler kümesinin, dünya-yurttaşlığı ve evrenselcilik başlıkları altında gruplandırılan düşüncelerin başarılı olmalarına izin veren kurumlar ve pratikler yaratmak için yüksek ortaçağda harikulade şekilde her tarafa yayılan bir girişimle sonuçlanmasıdır. On ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda bu başarıyı, bizzat merkezdeki zorlayıcı kuvvetlerin göreli teknolojik ve lojistik ilkelliği tarafından devam et-

43. Manlio Bellomo. *The Common Legal Past of Europe, 1000-1800*, Çev. Lydia Cochrane (Washington, D. C.: Catholic University, 1995).

44. Jean Bony, *French Gothic Architecture of the Twelfth and Thirteenth Centuries* (Berkeley ve Los Angeles: University of California, 1983), s. 249-50, 411-63.

45. Meredith Lillich, *The Armor of Light: Stained Glass in western France, 1250-1325* (Berkeley ve Los Angeles: Unievrsity of California, 1994). Uyarıcı açıklamaları, başkaldırı ve resim ve camda Parizyen tarza bölgesel uyumlaştırma çalışmaları hakkındaki görüşleri için bkz s. 221 ve 321-2.

tirilen ısrarlı bir yerelciliğin baskıları karşısında ayakta tutmak kadar zor bir şey yoktu. Gelgelelim bu düşünceler ve bir dereceye kadar kurumlar ve uygulamalar yerelcilik karşısında varoluşlarını sürdürdüler. On üçüncü yüzyılın sonuna doğru ve on dördüncü yüzyılda bölgesel vatanseverliğin, Papalık yönetimi merkezindeki Babil Tutsaklığı ve Büyük Hizipleşme gibi çok boyutlu krizlerin bir sonucu olarak daha büyük meydan okuyuşlarla yüzleşmek zorunda kalındı. On dördüncü ve on beşinci yüzyılda tüm Avrupa yaşamını etkisi altına alan olağanüstü doğal ve insan kaynaklı felaketlerin yanına şunları da eklemek etmek mümkün: Veba ve diğer salgınların çok boyutlu krizlerinin yanı sıra kıtlıklar, kırsal kesim ve şehirlerde sürüp giden sınıf savaşı.[46] Bu baskılar altında çok sayıda Avrupalı kendi kültürlerinin birliğini ve ortak amaçlarını onaylamayı sürdürdü. Bu olağanüstü bir durumdu. Bugün Avrupa birlikteliği, çok daha az sayıdaki çelişkilerle karşı karşıya geliyor. Bu birliktelik, birliğin idealistleri ve bürokratları, umutlarında ya da belki de kibirlerinde (Zorlayıcı kuvvet artık çok daha güçlüdür), yüksek ortaçağdaki selefleri gibi çok yükseği hedeflemedikleri sürece, dar görüşlülük ve önyargıya karşı giriştiği uzun süreli mücadeleden zaferle çıkabilir.

46. Bu sorunlar hakkındaki kaynaklar oldukça geniş. Özellikle bkz. *Europa 1400: Die Krise des Spätmittelalters*, Der. Ferdinand Seibt ve Winfried Eberhard (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984).

4

Cumhuriyetçi Ayna: Hollandalı Avrupa Fikri

HANS W. BLOM

Leiden'de 1622'de hem bir kumaş imalatçısı hem kardeşi Johann ile birlikte on yedinci yüzyılın en etkili siyaset ve ekonomi kuramcılarından biri olan Pieter de la Court, aynı başlığı taşıyan kitabında *Interests of Holland and West-Friesland*'e [Hollanda ve West-Friesland'in Çıkarları] özgü ilkeleri gözler önüne serdi. Bu kitapta, toplumların ekonomik koşullarıyla ilişkili olarak genelde Hollanda'nın siyasal kurumlarını ve siyasal hedeflerini anlattı. Kazançlı işler, büyüyen pazarlar ve büyük bir nüfus, "halkın refahı" yararına olduğuna inandığı temel vasıflar arasında yer alıyordu. Refahın temel kaynaklarının balıkçılıkta ve ticarette, özellikle de deniz ticaretinde aranması gerektiğine inanıyordu. Çoğunluk için bir gelir sağlamaları, ülkenin nüfusuna katmak için yurtdışından insanları cezbetmeleri ve dolayısıyla daha büyük refah için koşulların hazırlanmasına yardım etmeleri nedeniyle bu işler Aşağı Ülkeler'in* fiili koşullarına çok iyi uyuyordu. Bu ekonomiyi ayakta tutmaya uygun siyasal kurumları, dini hoşgörü ve sorumlu hükümet olarak kolay şekilde özetlemek mümkündü.

De la Court, bireyin özgürlüğünün, kazançlı ekonomik faaliyeti teşvik etmek için gerekli olduğunu iddia ediyordu; zira yurttaşlar, ancak kendi çıkarlarını göz önünde tutarak doğru tercih yapabileceklerdi. Gerçek özgürlük kişinin kendi lehine düşünme ve kendi hatalarından ders çıkarma fırsatına sahip olmasıdır. Dinsel dogmatizm, kendi dümen

* Aşağı Ülkeler – *Low Countries*: Hollanda'nın Ren, Scheldt ve Maas nehirlerinin oluşturduğu deltanın etrafındaki bölgenin tarihsel adı.

suyundaki uygun siyaset şekillerine sahip kilisenin müdahalesini getirerek, bu tür bir gelişmeyi köstekler. Dahası sorumlu hükümet, genellikle halkın çıkarına bağlı olan bir yönetici elit meselesidir çoğunlukla.

Bu durum en kolay şekilde, eliti toplumun en önemli sınıfı arasından seçen Harringtoncu düşünce içinde anlaşılabilirdi. Çağdaşı ve cumhuriyetçi yandaşı İngiliz James Harrington için bu sınıf, toprak sahiplerinden oluşurken, de la Court için bu, sadece tüccarlar sınıfı olabilirdi. De la Court, bu bağlantıdan bihaber değildi. Yöneticiler ile benzer mesleklerle uğraşan yurttaşlar arasında otomatikman bir çıkarlar mütekabiliyeti olacağına inanmıyordu. Onun modeli daha çok, bir pastanın en iyi şekilde nasıl bölüneceğine dair bir modeldi: Bir grup pastayı kesiyor, ilk seçimi ise diğer grup yapıyor. Hukuka ve haleflerine karşı sorumluluk taşımaları yoluyla yöneticilerin erklerini kötüye kullanmaları engellenmeliydi. Kamu refahını geliştirmek için de la Court'un önerdiği teminatlar şunlardı: özgür yurttaşlar, bilinçli şekilde kendi çıkarının peşinde olmayı ilerletmek üzere ayarlanmış siyasal bir düzen ve yeterli bir makroekonomik yapı.[1]

Çözümlemesinde de la Court'un, Hollanda'nın tutarlı bir ekonomik birimi temsil ettiğini tartışmasız şekilde kabul ettiği görülüyor. Bir örnek olarak ülkenin doğal koşullarına (yerel kaynakların yokluğu nedeniyle ticaret yapma ihtiyacı ve deniz kıyısındaki konumu nedeniyle denizcilik işleriyle uğraşma zorunluluğu) ve bu nitelik tarafından belirlenmiş ulusun hudutlarına vurgu yapıyor. Ne var ki aynı zamanda de la Court, eski ve modern siyasal rejimlere ilişkin bir tartışmada cumhuriyetçi hükümet formunun üstünlüğünü savunuyor. Çeşitli nedenlerden ötürü monarşiler ve oligarşik aristokrasiler, koşullar ne olursa olsun, halkın refahını geliştirmek için daha az uygundur. Dolayısıyla "piyasa" ile "hükümet şekli" arasındaki yakın bağ, daha genel bir siyasal verimlilik kuramı altında eritiliyor. İşte bu birleşim, Machiavellici yayılmacı cumhuriyetçiliğin bir karşı savı olarak kendisini öne sürüyor ve aslında bu Hollandalı tüccar ve siyaset yazarının yazılarına karşı belirgin bir barışsever tona sahip.

De la Court'un genel cumhuriyetçiliği ile Hollanda'nın özgül çıkarlarına yönelik anlayışı arasındaki bağlantı, genel olarak her ulusal sınırın, kendi yönetim-içre-piyasa şekline özgü yegâne ulusal niteliğe karşılık geldiği anlayışına dayanıyor: Bireysel farklılığın karşılıklı bir da-

1. De la Court hakkındaki -özellikle bağlamsal bir bakış açısından- İngilizce kaynaklar kıttır. Giriş için bkz. Noel Malcolm, "Hobbes and Spinoza" *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Der. J. H. Burns (Cambridge: Cambridge University, 1991), s. 530-57.

yanışması olarak uluslararası devlet sistemi düşüncesi. Her ulus, savaşın sadece hükümdarların şan şeref arzusunu tatmin etmek anlamına geldiğini ve savaşın her zaman halkın çıkarlarının zararına olduğunu anladığında, barış ortaya çıkacaktır. Bu perspektiften bakıldığında, ulusal farklılıkları ve barışçıl işbirliğini birlikte hesaba katan, hem gerçekçi hem barışsever bir Avrupa vizyonu ortaya çıkıyor.

De la Court, uygulamaya yönelik bir adamdı. İnsanın zayıflığını, kırılganlığını anlamış ve bu anlayışa uygun gelen siyasal bir kuram üretmiş, bağımsız fakat dini bütün bir Protestan'dı. Kendine özgü felsefesi olan bir filozof değildi. Çağdaş felsefeden de istifade etti. (Kız kardeşi, Leidenli kartezyen filozof Adriaan Heereboord ile evliydi.) Daha sonra filozoflar, özellikle de Spinoza, onun uygulamaya yönelik siyasal çalışmalarını geliştirdi.

Gelgelelim bileyecek bir baltası yoktu. Onun siyasal amacı, dogmatik Protestanlığı zayıflatmak ve *Stadhouder** içermeyen bir eyaletler yönetimi için argümanlar sağlamaktı. Dönemin eleştirmenleri, bir Flaman göçmenin oğlu olan de la Court'dan, Hollanda siyasetine kabul edilemez yenilikler sokmaya çalışan "Walon" olarak söz ediyordu. Onunla alay ettiler ve destek bulmak için baş cumhuriyetçi Hugo Grotius'tan alıntılar yaptılar. Bazıları ona bir "yeni Cromwell" ya da "Leidenli Quaker" adını taktı. Ancak, siyaset halkın refahıyla meşgul olduğu halde, ilkesinin kendi çıkarı olması konusunda herkes onunla hemfikirdi.

Bundan sonra, bu "ticari" cumhuriyetçiliğin nasıl ortaya çıktığını ve Avrupa düzenine ilişkin bu Hollanda perspektifi açısından neler içerdiğini göstermeyi amaçlıyorum. Artık olağan hale gelmiş cumhuriyetçiliğin yazgısı hakkında ilk kez fikir beyan eden kuşkusuz Montesquieu'ydü: Cumhuriyetlerin yurttaş yararına (yani özel çıkarlar yerine kamu çıkarı tercihine) bel bağladıklarına ve ticari cumhuriyetlerin ise eşitliğe güvendiklerine göre klasik cumhuriyetler, bu beyhudelik dünyasındaki yozlaşmaya uzun vadede dayanamayacaklar ve ticari cumhuriyetler nihayetinde lükse yenik düşeceklerdir. Montesquieu'ye göre cumhuriyetler yurttaşlık ruhunu korumak için dış tehdidin sürekli meydan okuyuşuna ihtiyaç duyar.[2] Öte yandan monarşilere ise tutku, lüks ve devlet aklı iyi geliyor. Bu durum, de la Court'un çizdiği cumhuriyet tablosuna açık şekilde tezat oluşturuyor.

Bu denemede yanıtlamaya çalışacağım soru, dolayısıyla iki katlıdır:

---

* Stadhouder: Kelime anlamı "barışı koruyan" ve "huzuru sağlayan" olan, ortaçağda feodal lordların kendi yokluklarında yönetici olarak atadıkları, 18. yüzyılda ise devlet başkanları haline gelen yöneticilere verilen ad.

2. Bkz. özellikle Montesquieu, *De l'esprit des lois*, III, 7; VIII, 5; VII, 2-4; XX, 5.

Montesquieu'nün koyduğu teşhisin aksine, aslında yozlaşma ve "lüks" tehdidine direnebilen esaslı bir modern ve ticari cumhuriyetçilik mevcut mu? Ve ikinci olarak, Avrupa mefhumumuz açısından, Montesquieu'nün bir seçenek olarak önerdiği ulus-devlet imgesi yerine, bu cumhuriyetçiliği örnek alabilir miyiz? Bu soruları yanıtlamaya çalışırken ilk önce Avrupa görüşünü de içerecek şekilde Hollanda cumhuriyetçiliğinin bir yorumunu yapacağım ve ardından da bu yorum ışığında "cumhuriyetçi" bir Avrupa'nın olabilirliğine ilişkin tartışmayı tahlil edeceğim.

Hollanda cumhuriyetçiliği, devlet aklı kuramcılarına ait argümanları bütünleştirip, yurttaş hümanizminin yerine kendi çıkarını dile getirdi. Bu cumhuriyetçilik, Avrupa'da diğer devletlerin çoğunda yaygın olan –İspanyol Habsburgların erken, Napolyon'un ise geç bir örnek oluşturduğu– genellikle megaloman ve binyılcı mefhumlarla uyuşmuyordu. Ayrıca "İlahi Hak"kı eleştiren cumhuriyetçilerle de anlaşmazlık içindeydi.[3] 1660'lar ve 1670'lerde de la Court ve Spinoza etrafında gelişen tartışmalardan ortaya çıkan önemli siyasal kavramların bağlamını anlatmak için Hollanda cumhuriyetçiliğini daha ayrıntılı şekilde ele almayı amaçlıyorum; Grotius'un önemli bir katılımcı olduğu 1610'lardaki tartışmalara ve 1648 Westphalia Barışı'na zemin hazırlayan 1640'ların sonundaki siyasal tartışmalara dikkat çekeceğim. Son olarak Hollanda cumhuriyetçiliğinin aynasında Avrupa düşüncesine özgü düşünüm meselesini ele alacağım.

Temel varsayımım, Avrupa düşüncesinin, Avrupa siyasal ekonomisiyle güçlü şekilde ilişkili olduğu yönündedir. 1720'lerde yazan Bernard Mandeville doğru olarak, devlet aklının, kendini korumanın ve Hıristiyan ahlâkının (hatta insanlığın) oluşturduğu yeni bir senteze gerek duyulduğunu anlamıştı. Günümüz Avrupa'sının hâlâ bu sentezin sekülerize bir şeklini başarmaya çalıştığı göz önünde tutulursa, de la Court ve çağdaşlarının araştırmalarını takip etmek için her türlü gerekçe mevcut.

Erken-modern siyasette bir izlek olarak cumhuriyetçilik içinde dar görüşlülüğün aleyhine bir gelişim oldu: J. G. A. Pocock'un iddia ettiği gibi bu gelişim, ille de doğal yasa kuramına (*iusnaturalismo*) karşıt olarak yurttaş hümanizminde değil daha çok bir söylem olarak cumhuriyetçilikte ortaya çıktı.[4] "Cumhuriyetçiler" tam da siyasal bir bağlantı

3. De la Court ile ilişkili olarak cumhuriyetçi tartışma için giriş bölümüne bkz. Algernon Sidney, *Court Maxims Discussed and Refelled*, Der. H. W. Blom, E. O. G. H. Mulier ve R. Janse (Cambridge: Cambridge University, 1996), El yazması 1663-4.

4. Bkz. örneğin, Quentin Skinner, *Liberalism* (Cambridge: Cambridge University, 1998); Hans W. Blom, *Causality and Morality in Politics: The Rise of Naturalism in Dutch Seven*

fikri taşımaları nedeniyle kendi siyasal modellerinin "uluslararası" dallarına mecburen alaka göstermişlerdir. Geleneksel açıdan ise siyasal bağlantı fikri, klasik Machiavellici akıl yürütmeye dayanarak savaşla ilişkilendirildi: Kişinin kendi özgürlüğünü savunması, kendi devlet sınırlarını genişletmeye hazır olmasını gerektirir; zira yabancı rakiplerin ortadan kaldırılması gerekir ve yurttaş yararını korumak için şan şeref arzusunun tatmin edilmesi zorunludur. Ne var ki daha geniş ve daha kültür-yönelimli bir yurttaş yaşamı fikrinin (eğitim, ilim, din, ticaret) gelişiyle birlikte cumhuriyetçi bağlantı fikri farklı bir durum kazandı. On sekizinci yüzyıla özgü bir "Edebiyat Cumhuriyeti" mefhumunda olduğu gibi, "farklılıkta birlik" ile ilişkili farklı düşünceler birdenbire ortalığı sardı. Bir yandan insan doğasını tanımlama denemeleri yapılırken, diğer yandan da ulusal ayrımların değeri farklı şekillerde ifade edilmeye çalışıldı. Bu durum, bir yönetim şekli niteliği olarak ya da *respublica* olarak yeni bir cumhuriyetçi egemenlik anlayışını hesaba katıyordu. Hukuki resmiyeti yerine, insani etkileşime özgü uyarlanabilir bir sistem olarak egemenlik gerçekliği üzerinde duruyordu.

Bundan sonra bir cumhuriyetçi Avrupa anlayışı bu izleğin daha ayrıntılı şekilde anlatılmasına dönüştü. Pieter de la Court'un sözcüklere döktüğü gibi:

> Bir bakıma her şey şuna bağlı: Bir İttifaka katılanlar, gözlerinin önündeki şeyden kaçınmak ya da bu şeyi elde etmek için ortak bir çıkara Sahipler mi, Değiller mi? [Oysa bu ortak çıkar mevcut değilse,] Sözcükler, El yazısı ve Mühür ... büyük Hükümdarların Tutkusu, Açgözlülüğü, Şehveti, Öfkesi ve Kibrinin üstesinden gelmek için uygun değillerdir... Bir şeyi elde etme tutkusu diğer tüm etkileri geride bırakır... Dolayısıyla en iyi yol hükümdarlara güvenmemektir, o zaman aldatılmamış oluruz... Tüm cumhuriyetlerde tamamen tezat olan şey, ilk önce sıradan Yurttaşlar olarak eğitilen Hükümdarların ve Yargıçların kendi Denkleriyle ya da Üstleriyle gündelik olarak sohbet etmek ve neyin adil olduğunu öğrenmek zorunda olmalarıdır, aksi takdirde Yargıç ya da başka Erdemli ve Kudretli Sivil Yöneticiler tarafından Görevlerini yapmaya mecbur edileceklerdir... Gelenek, değiştirilmesi kolay olmayan ikinci bir doğadır... Dünyanın tüm ülkelerindeki [bir] Cumhuriyetçi Yönetim ... tek Kişinin idare ettiği bir Yönetime nazaran Halk açısından çok daha yararlı olacaktır.[5]

---

teenth-Century Political Thought (Rotterdam, 1995).

5. Pieter de la Court, *True Interest and Political Maxims of the Rapublick of Holland and West-Friesland: Written by John de Witt and Other Great Men in Holland* (Londra: 1702). Orjinal kaynak için bkz: *Aanwysing der heilsame politike gronden en maximen van de republike van Holland en West-Vriesland* (Leiden/Rotterdam: Hakkens, 1669), s. 258, 259, 262, 375.

Hollanda Cumhuriyetçiliğinin Yükselişi

Avrupa'ya ilişkin bu Hollanda cumhuriyetçi perspektifinin inşası, bilinçli bir sürecin sonucu olarak meydana gelmedi; bu inşa, itiraz edilemez başarıya özgü küstahça bir kibre ya da yeni bir ortodoksinin kuruluşuna da bağlı değildi. Özel bir kültür iklimine, parti ihtilafına ve felsefi başarılara özgü tikel koşulların sonucuydu daha çok. Hollanda cumhuriyetçiliğinin ideolojisi, ihtilaf ve eleştiri mecraları boyunca varlık kazandı. Aslında bu ideolojiye yapılan itirazlar ne Hollanda siyasetindeki önemini ne yurtdışındaki itibarını azalttı. Bu cumhuriyetçilik olmasaydı III. William, Yahudi bankerler ve İngiliz muhaliflerle güçlerini birleştirip asla İngiltere'ye yelken açamayabilirdi.[6] Bernard Mandeville, paradoksun tüm toplumsal ilişkilerin temelinde yattığı konusunda asla ikna edilemeyebilirdi. İskoçlar, özellikle de Adam Smith, Grotiusçu doğal özgürlük sistemini tamamlamak için bir ahlâki duyarlılıklar kuramını asla geliştiremeyebilirdi.[7] Stouppe'den Fontenelle, Vauvenargues ve Diderot'ya dek uzanan Fransız muhalif filozoflar, Spinoza ve onunla ilişkili cumhuriyetçilikten fazlasıyla etkilendiler.[8] Benzer şekilde Alman idealizminin köklerine Spinoza ve "Spinozavari Platoncu" François Hemsterhuis'de rastlanılmaktadır.[9] Bu etkilerin dışında cumhuriyetçiliğin her zaman apaçık şekilde siyasal olması mümkün değildir. Ne var ki cumhuriyetçiliğin daha cömert bir yorumu, genel olarak bir Avrupa siyasal kültürünün yaratılmasındaki Hollanda düşüncelerine özgü ilişkilerin anlaşılmasına katkıda bulunacak.

Hollanda Cumhuriyeti'nin başlangıç tarihi konusunda çeşitli görüşler var. İspanya'ya karşı oluşturulan "Birleşik Eyaletler" savunma birliğinin Utrecht kentinde karara bağlandığı yıl olan 1579; İspanyol Tahtı'nın kendisine karşı isyan edenlerle ateşkes (On İki Yıl Ateşkesi) imzaladığı 1609; yahut İspanyol Habsburgları ile Aşağı Ülkeler arasındaki tüm çatışmayı nihayetinde sona erdiren Westphalia Barış Antlaşma-

6. Bkz. D. J. Roorda, *Rond Prins en patriciaat. Verspreide opstellen* (Weesp: Fibula, 1984), s. 172 ve devamı.

7. Mandeville hakkında bkz. Douglas Den Uyl, "Passion, State, and Progress: Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association" *Journal for the History of Ideas* 14 (1987), s. 481-98; Hans W. Blom, "The Dutch Ideology of Consumption" ("The Consumption of Culture / The Culture of Consumption" [Kültür Tüketimi / Tüketim Kültürü] Konferansı'nda sunulmuş makale, Werkgroep Achttiende Eeuw, Rotterdam 20-21 Kasım 1997).

8. Örneğin bkz. *Mémoires de Jean de Witt, Grand pensionnaire de Hollande*. The Hauge, 1709 (De la Court'un *Aanwysing*'inin çevirisi); A. Ch. Kors, *Atheism in France, 1650-1729. II: Naturalism and Disbelief* (Princeton: Princeton University, 1995).

9. Rüdiger Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert* (Frankfurt am Main: Königshausen & Neumann, 1994); Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987).

sı'nın yılı olan 1648, Cumhuriyet'in gerçekleştirildiği yıl olarak kabul ediliyor. Bu tarihlerin ilki, 1579, galiba daha uygun düşecek; zira Dirck Coornhert'in, Grotius'un ve on altıncı yüzyılın ilk yıllarında yaşamış daha az önemli figürlerin yapıtlarında görülen siyasal öz-bilinç artışına yol açmıştı. Westphalia'yı izleyen döneme, "cumhuriyet çağı" adı verilmiştir ve bu dönem, aralarında John de Witt, Pieter de la Court ve Spinoza'nın da bulunduğu seçkin siyaset düşünürlerini üretmiştir. Bu yıllarda, Orange Prensi olan III. William, 1672-74 yılları arasındaki Fransız istilasından sonra *Stadhoudership*'liği başarılı şekilde ıslah edip 1688-89'da İngiltere Kralı olmayı başarmıştır. On sekizinci yüzyıl pek çok bakımdan cumhuriyetçiliğin pekiştirilmesine ve toplum tarafından genel kabulüne tanıklık etti.[10] 1787 tarihli Batavian Devrimi, 1795'teki Batavian Cumhuriyeti ilanının bir başlangıcıydı. 1795 ve 1814 tarihleri arasında bu cumhuriyetin başına gelenler, anayasal bir monarşinin Hollanda cumhuriyetçi geleneğine tıpatıp uyduğuna dair inanca yol açtı: Böylece Hollanda bugüne değin bir cumhuriyet olarak duruyor.[11]

Birleşik Eyaletler'in siyasal kurumları karmaşıktı ve iki yüzyıllık mevcudiyetleri sırasında hemen hemen değişmeden oldukları gibi kaldı.[12] İspanya'ya karşı bağımsızlıklarını korumak üzere yaratılmış savunma federasyonu, kentlere ve eyaletlere önemli ölçüde özerklik sağlıyordu. Öte yandan States General [Eyaletlerin bağlı olduğu merkezi parlamento] ve özellikle States General'in "genel-sekreteri" olarak hareket eden Hollanda *pensionary*'si, dışişlerinde ve ticaret siyasetinde büyük bir siyasal nüfuz elde etmişti. Her eyaletin kendi meclisi tarafından atanan Hollanda'nın asıl soylusu olan *Stadhouder*, States General'de yüksek bir konum işgal ediyordu. Sadece Orange Hanedanı üyeleri, genellikle ordunun komutanı captain-general ile birlikte yürüttükleri bir görev olan *Stadhouder* olmuşlardır. Deniz kuvvetleri, States General'in komisyon üyeleri tarafından gözetip denetlenen profesyonel amiraller tarafından yönetiliyordu. Ayrıca amirallikler [admiralty], imtiyazlı şirketler ve Water Boards, özel yetkilere [jurisdiction] ve vergi toplama hakkına sahip, önemli ve büyük ölçüde bağımsız kamu kuruluşlarıydı. Tarihçiler çoğu kez, cumhuriyetin yeterli bir egemenlik kav-

10. Bkz. Hans Blom, "The Republic's Nation: republicanism and Nationalism in the Dutch Eighteenth Century" (*The Eighteenth Century Conference*'ta [On Sekizinci Yüzyıl Konferansı] sunulan makale, Dublin, Temmuz, 1999).

11. Bu tarih için bkz. Jonathan Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806* (Oxford: Oxford University, 1995).

12. Bkz. J. L. Price. *Holland and the Dutch Republic in the Seventeenth Century: The Politics of Particularism* (Oxford: Clarendon, 1994).

ramı olmamasından söz etmiştir. Bunu yaparken, mecburen bu "poliarşi"ye eşlik eden egemenliğin dağıtılmasına ilişkin cumhuriyetçi değeri gözden kaçırdılar. Dolayısıyla, galiba Cumhuriyet'i bir federal devlet olarak nitelendirmek yetersiz olacak; zira farklı kısımlarının kendi hakları ve görevlerine dair ayrıntılı bir düzenlemeye sahip değildi.[13]

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca "özgürlük" ve "cumhuriyet" terimleri son derece karşı çıkılan kavramlardı.[14] İsyan'ın (1568-1648) ilk yıllarından on sekizinci yüzyılın son yıllarındaki nihai Vatansever tartışmalarına dek bu kavramlar, mutabakata varılmış bir ilkeler kaynağından ziyade, tartışma odakları olarak işlev gördü. "Özgür cumhuriyet"in doğası üzerine yapılan tartışmalar, evrimleşen cumhuriyetçi söylemin yanı sıra "özgürlük" ve "cumhuriyet"in itiraz edilen niteliğini de iyice göstermektedir. İlk tartışma 1610 ile 1620'lerin ilk yılları arasında gelişti; bu tartışma, Habsburg İspanya'sıyla seksen yıl süren mücadele sırasında imzalanan On İki Yıl Ateşkesi (1609-21) ile neredeyse aynı döneme denk geliyordu ve dini hoşgörünün uygulanabilirliği konusundaki bir çatışmaya dönüşmüştü. Arminianlar ile Gomaristler arasındaki bu çatışma, görünüşe bakılırsa takdiri ilahi meselesinde odaklanıyordu fakat Grotius gibi siyasetçilerin yeni filizlenmekte olan aristokratik cumhuriyetçiliği de tehlikedeydi. Sonunda bu çatışma, Grotiusçu hizbin bozguna uğratılmasıyla sonuçlandı ve dolayısıyla sadece Grotius'un çığır açan *De iure belli ac pacis*'i* için zemin hazırlamakla kalmadı, daha da önemlisi entelektüel elitleri, insan doğası ve siyasetin doğası mevzularına ilişkin ortak bir ideolojik anlayışa varmaya zorladı. Sonuç olarak 1620'lerde Yeni Stoacı Aristotelesçilik ile karma anayasa, hâkim cumhuriyetçi modele dönüştü.

İkinci tartışma, 1650 civarında biçimlenmeye başladı; bu tartışmaya ilkin Westphalia Antlaşması'nın (1648) hazırlığı ve sonuçlanması, ardından da I. Charles'ın idamı ve 1650'de Orange'lı II. William'ın erken ölümü eşlik etti. 1651'de genç Lambertus van Velthuysen tarafından yazılan, Hobbes'un *De Cive*'sine yönelik savunmanın yayımlanması bu tartışmanın zirvesiydi ve cumhuriyetçi tartışmada yeni bir evreye girildiğini gösteriyordu. Çoğu kimsenin ateşkesin son yıllarında Kalvinci ortodoksinin zaferi gözüyle bakmasından usanan cumhuriyetçiler, ahlâki olanla siyasal olan arasındaki ve halk ile yöneticileri arasındaki ilişkiyi ifade etmek için yeni bir teşebbüse kalkıştı. Burada

13. Bkz. Blom, *Causality and Morality*, 2. Bölüm.

14. Örneğin bkz. Henry Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza: Argent et liberté* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990).

* Lat. *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine*; Hugo Grotius'un 1625 tarihinde Latince yazdığı kitap

1620'lerin entelektüel başarıları, özellikle Grotius'un *De iure belli*'sinin yorumlarında daha radikal şekilde kullanıldı.

Grotius, kusursuz haklar açısından uluslararası siyasetin doğasını tartışırken, von Velthuysen, ahlâk ve siyasetteki eksik hakların nasıl üstesinden gelineceğini göstermek istedi. Hobbes'un bir savunucusundan beklenmeyecek şekilde Velthuysen, ahlâkın mertebelere imkân vermesi ve aynı zamanda tüm eksikliğine rağmen bir sosyallik formu için temel teşkil etmesinin üzerinde durdu. Ayrıca van Velthuysen, tarihsel olarak evrimleşen bir sosyalleşebilme anlayışında siyasal kural açısından temel bir referans noktası da buluyordu. Dolayısıyla sosyalleşebilmeye dair Grotiusçu ve Hobbesçu anlayışlar arasındaki büyük tartışmanın cumhuriyetçi çeşidi için gündemi belirleyen von Velthuysen oldu. Bugün bu sosyalleşebilme anlayışı, Samuel Pufendorf ve yandaşları tarafından tayin edilen terimlerle daha iyi biliniyor.[15] Sosyalleşebilme kavramına yönelik bu hareket, bir burjuva "devlet aklı"nın, yani kendi çıkarına dayalı cumhuriyetlere dair gerçekçi bir görüşün yükselişiyle siyasal momentum kazandı.

Üçüncü tartışma, 1660'tan itibaren Pieter ve John de la Court'un yayınlarıyla başladı; Spinoza'nın *Tractacus Theologico-politicus* (1670) ve *Tractacus Politicus*'u (1677) ile sona erdi. Cumhuriyetçi tartışmanın ticari terimlerle yeniden ifade edilmesine en yakın duran dönemdi; de la Court "ticaret"i ekonomik mübadele anlamında ele alırken, Spinoza bu terimi ahlâki ifade edilebilirliğe daha yakın duran bir şey olarak kabul ediyordu. Pek çok bakımdan Spinoza ve de la Court, cumhuriyetçi tartışma içinde hemen hemen aynı argümanları izledi. Ne var ki ticaret konusunda birbirinden ayrılıyorlardı. Her ikisi de içtenlikle evrimsel ahlâk perspektifini kabul ediyor; ancak ardından gelen aydın öz-çıkar kavramlarında ayrılıyorlardı. He ikisi de lükse karşı çıkarılan yasaları tasvip etmeyeceği halde, de la Court, iflastan kaçındığı takdirde bireyin özel düşkünlüklerinin keyfini çıkarabileceğine inanıyordu; öte yandan Spinoza, lükse bir anlayış beceriksizliği olarak bakıyordu. Spinoza'nın, yasaların lüksü önleyemeyeceğine ikna olduğu halde, rasyonel insanın, hemşerilerine faydalı olmak için gayret sarf edeceğine ve ortak bir ahlâki zemin ifade etmeye çalışacağına gönülden inanıyordu. Bernard Mandeville kendi açısından bu iki yaklaşımı bir araya getirmeye çalıştı: "Altın bir çağın dürüstlük için olduğu kadar meşe palamutları için de serbest olması gerektiğini" talep ediyordu.[16]

15. Van Velthuysen tartışması için bkz. Blom, *Causality and Morality*, 4. ve 5. Bölümler.
16. Bernard Mandeville, *The grumbling Hive: or, Knaves Turn'd Honest* (Londra: Sam. Ballard, 1705).

Bu cumhuriyetçi söylemin erdemlerinden biri, uyuşmazlığa yer açacak ve kamusal-özel, ahlâki-siyasal/ekonomik olan arasındaki ayrımlara ilişkin sürmekte olan bir tartışmaya izin verecek aracı keşfetmesiydi. Bu esneklik, Avrupa siyasetine ait bağlantı kavramının evriminde önemli bir retorik faktör olacaktı.

Hümanist, Aristokratik Cumhuriyetçiliğin İflası - 1609-29

Leidenli filozof Franco Burgersdijk, Aristotelesçi mantık, metafizik, ahlâk ve siyasal düşünce özetleriyle tanınıyordu.[17] 1623'te kendi öğrenci-okurlarına, bu dünyada evrensel ve ebedi bir barışı ummanın akla yatkın olup olmadığını soruyordu.[18] Yanıt açıktı. Ebedi barışı umabilirdik; zira bu barış, "Kitabı Mukaddes, insan muhakemesi ve tüm irfan sahiplerinin görüş birliği" sonucu olarak ortaya çıkar. Bu ebedi barışı elde etme aracı, Burgersdijk'in dediği gibi, Imperium *Oecumenicum*'dur (Dünya İmparatorluğu). Bu evrensel hükümetin temel bir niteliği ve Burgersdijk'in ele aldığı tek niteliği, dini barıştır:

> Bu dini barışın aracı iki katlıdır: Kâfirlerin din değiştirmesi sayesinde putperestlik, Musevilik ve Muhammetçiliğin sona erdirilmesi; müminlerin (vaftiz edilen ve İsa'yı Tanrı ve Kurtarıcı olarak kabul edenlerin tümünün) barışması. İlkin bu sahte piskopos ya da İsa'nın *vicariatus*'u reddedildiği ve ikinci olarak da Trent Konsülü yerine Tanrı Kelamı, dinde norm ve hüküm olarak tesis edildiği takdirde Roma Katolikleri ve Evangelistleri barıştırmak kolaylıkla mümkündür.[19]

Lutherci ve Kalvinist Protestanlar sadece, her ikisinin gerçekten de kavramadığı "muğlak meseleler"de anlaşmazlığa düştüğünden, *Imperium Oecumenicum*'u meydana getirmek için gerekli olan tek şey, Alman İmparatorluğu'nun güneyindeki kralların, tüm karşılıklı küfürleşmeyi ve dini partizanlığı yasaklamak için prens-seçmenlerle anlaşmaya varması olmuştur. "Dolayısıyla evrensel din, Hıristiyan dinidir." Bu şiddetli münakaşanın en ilginç öğesi, söylenmeyendir ya da sadece do-

17. Moti Feingold, "The Ultimate Pedagogue: Franco Petri Burgersdijk and the English Speaking Academic Learning" *Franco Burgersdijk (1590-1635); Neo-aristotelianism in Leiden*, Der. E. P. Bos ve H. A. Krop, *Studies in the History of Ideas in the Low Countries*'in 1. Cildinin içinde (Amsterdam/Atlanta, Ga.: Rodopi, 1993), s. 151-65.

18. Franco Burgersdijk, *Idea oeconomicae et politicae doctrinae*, İkinci Basım, (Leiden: H. De Vogel, 1644); Der. G. Hornius: *Idea politica cum annotationibus Georgi Horni*, İkinci Basım (Leiden: Felix Lopez de Haro, 1668).

19. Burgersdijk, *Idea oeconomicae*, s. 228.

laylı olarak söylenendir. Evrensel bir Hıristiyan dininin, bizzat Reform geçirmiş topluluklar arasındaki kabile ihtilaflarından mustarip olmasına izin verilemeyeceği ima edilmektedir. Gerek Burgersdijk'in kilise siyasetine gerek genel olarak siyaset üzerine düşünceleri, uzlaştırmayı ve görüş birliğini hedefliyordu. Sadece birkaç yıl önce bir ihtilaf kaynağına dönüşmüş olan takdiri ilahi gibi "muğlaklıklar"ın yerine, Hıristiyanları barıştıracak daha önemli mevzular üzerinde durulmalıydı. Ayrıca bu tür ihtilafları sona erdirmek de egemenlerin görevidir.

Papa konusundaki Burgerdijk'in tenkitleri, teminatçılığa karşı yaptığı argümanları takip ediyor: Dini meselelerde iki otorite olamaz. Her zaman bakanlarının tavsiyelerini alması gerekse de egemen kılıcını tek başına kullanır ve dini farklılıklara saygı gösterilmelidir.[20] Egemen, kendi tebaalarından farklı dini inançlar taşıyabilir, ne var ki bu durum onu bir tiran kılmak şöyle dursun, meşru bir hükümdar olmasını engellemez. Vicdanlar mecbur tutulmamalıdır. Fakat başkalarını ayartıp kilisenin huzurunu bozmaya kalkışmayacakları şekilde, Tanrı'ya küfredenler, yalan yere yemin edenler, sahtekârlar ve demagoji yapanlar kontrol altında tutulmalıdır.

Dindeki hoşgörü, siyasetteki görüş birliği sayesinde tamamlanır. Burgerdijk, yurttaşların özgürlüğü ve çıkarlarına uygun olarak, Birleşik Eyaletler için karma hükümet düzenini onaylıyordu.[21] Mezhep çıkarları, devlet içinde sadece kendilerine ait haklar talep etmedikleri müddetçe, hoşgörü ve görüş birliği –farklılıkta birlik– teminat altına alınabilir. Aslında Burgersdijk belki de kendi tedbirlerinin sonuç vereceğine inanmıyordu ve haklıydı da. Aynı anda hoşgörü ve görüş birliği arayan bir federal hükümetten bekleneceği gibi dini ihtilaflar, bundan sonraki varoluşunda Hollanda Cumhuriyeti'nin bir özelliği olarak kalacaktı. Dini siyaset konusunda sürüp giden tartışmalarda, sadece siyasal düzenin ve bu düzenin etkin biçimde işleme gücünün nihai yıkımına yol açmayacak şekilde, hoşgörünün pratik boyutları vurgulanmaya devam edildi. Dahası Burgersdijk, bu dengeleyici eylemin, inananlar, teologlar ve filozoflar arasında itidali ve buna yakışacak sorumlu hükümeti gerektirdiğini vurgularken haklıydı.

Burgersdijk bu ödün verme yanlısı tavrı gösterdiğinde, 1610'lar sırasında genç Cumhuriyeti parçalanmanın eşiğine getiren şiddetli tartışmalar yaşandığı unutulmamalıdır. Bu tartışmalara katıldığı için 1620'de ömür boyu hapse mahkûm edilen Grotius, ideolojik ve siyasal

20. Age., s. 187.

21. Age., s. 209-25: "Superest status ex Monarchia, Aristocratia & Democratia temperatus. Hic status videtur omnium tutissimus, quia duae reliquae formae, tertiam impediunt, ne possit Remp. turbare" (s. 218-19).

olarak bu işe sokulmuştu. Hollanda Eyaletleri *pensionary*'si olan Johan Oldenbarneveldt tarafından izlenen siyasal çizgiyi savunan birkaç risale yazdı. Grotius bu çizgiye, 1613 tarihli *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae Pietas*'da da destek verdi ve egemen güçlerin *majestas*'ını [asaletini] savunmak için Arminian Conrad Vorstius ile Gomarist Sybrand Lubbertus arasındaki tartışmaya katıldı.[22]

Grotius'un argümanının merkezinde, seküler otoritenin dini meselelerde hüküm verme dirayeti yer alıyordu. Grotius, sıradan inananlardan oluşan cemaatin, ülkeyi yöneten seçkin *regenten*'den daha iyi hüküm verebileceği fikrini reddediyordu.[23] Grotius teolojideki kabiliyetini sergileyerek, irfan sahibi ve dindar *regenten*'in* bu *laudatio*'sunu [övgü] destekledi. İlk dönemlerinden itibaren Hıristiyanlık tarihini gözden geçirerek, seküler otoritelerin her zaman dini konularda en yüksek yetkeyi uygulamış olduklarını kanıtlamaya çalıştı. Bu argüman, Kral James'e, Lubbertus ve arkadaşlarının başvurduğu İngiltere'deki teologlara çevrilmişti. Grotius'un tarih yorumuna göre, piskoposları, rahipleri ya da papazları tayin ettikleri için siyasal otoriteler her zaman, kilise konsüllerini toplamış, idare etmiş ve sona erdirmişlerdi. Grotius, Lubbertus'un bir Püriten olmasından kuşkulanıyordu; çünkü konsülleri toplantıya çağırma ve inananlar cemaati için papazlar atama hakkı talep etmişti. Oysa kamu kilisesi otoritelerin sorumluluğundaydı ve bu otoriteler bu konuda hüküm verme hakkından vazgeçtikleri takdirde ülkenin birliği yitirilecekti.

Hollanda'nın ve dolayısıyla States General'ın siyasal liderleri –pensionary Johan Oldenbarnevelt ve bizzat Grotius– çeşitli nedenlerden dolayı mücadele eden taraflardan birini uygulamada destekleme eğilimde olan bir hoşgörü siyaseti sayesinde kargaşayı yatıştırmaya çalıştılar. İnayet ve takdiri ilahi konusunda, hasımları Contraremonstrantlardan daha az sert olan Remonstrantlar, bu hoşgörüye binaen kamu kilisesinde öncelik talebinde bulundu. Grotius ve partisinin yardımıyla pek çok kentte kontrolü ele geçirip muhaliflerini daha da öfkelendirdiler. Çoğu insan *regenten*'in, Kalvinciliğin gerçek ilkeleri aley-

22. Sybrandus Lubbertus, *Declaratio responsionis D. Conradi Vorstii* (Franeker: A. Radaeus, 1611).

23. Hugo Grotius, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, Der. ve Çev. E. Rabbie: The Hague: E. J. Brill, 1995 (1. Baskı: Leiden: Ioannes Patius, 1613), s. 7 (111): "Hollanda Eyaletleri ... ulusun hatırlanmayacak zamanlardan beri asil olan, İspanyollar ve Katolikler tarafından koyulan çifte adaletsiz bir kurala büyük bir cesaret ve metanetle karşı çıkan üst düzey yöneticileri ... Mükemmel ebeveynlerin meşru dölü, hayatlarının tehlike altında olması ve anavatanlarını veya servetlerini kaybetmeleri halinde doğru inancın tatbiklerinden azade olan seçkin asaletin bu mecliste bir yeri vardır."

* *Regent* (çoğulu *Regenten*): Hollanda Cumhuriyeti'ndeki şehir ve örgüt liderlerine, yöneticilerine verilen ad.

hine çalıştığına inanıyordu. Hollanda kentlerinde ve Hollanda'nın dışında, Oldenbarnevelt'in siyasetlerine güvenmemek için gerekçeleri bulunan muhalif bir koalisyon gelişti. Bazı yerlerde *regenten*, kamu kilisesi içindeki eski mevkilerini yeniden ele geçirmeye çalışan Ortodoks papazlar ve yandaşlarıyla çatışıyordu; diğer yerlerde ise *regenten* ve Ortodoks inananlar, başka yerdeki *regenten*'e karşı ortak bir amaç güdüyordu. *Stadhouder* olan Prens Maurits, Lahey'deki Contraremonstrant Kilisesi'ni şatafatlı şekilde ziyaret ettiği zaman, işler dramatik şekilde tersine döndü.[24]

Oldenbarnevelt'in stratejisinin baş mimarı ve yürütücüsü olarak Grotius, görünüşe göre, hoşgörüye duyulan samimi bir inanç ile iktidar siyasetine duyulan aynı ölçüde kuvvetli bir inancı birleştirdi. Grotius'un temel inancına göre, kentlerdeki ve eyaletlerdeki *regenten*, kendi yasal özerkliğini koruduğu sürece, dini ihtilafın önüne geçmek mümkündü. Dolayısıyla Grotius tüm faaliyetlerini, yerel milis sayesinde şehirlerin gücünü artırmaya ve eyaletlerin eyalet kilise meclisleri aracılığıyla ihtilafı karara bağlama haklarına sahip çıkarak eyaletlerin gücünü artırmaya yöneltti. Prens Maurits'in buna yanıtı, Contraremonstrantları desteklemek ve Hollanda'daki müstahkem mevkinin üstesinden gelmek için Reform Kilisesi'ne ait bir Ulusal Kilise Meclisi yaratmak oldu.[25] Maurits'in üstün askeri gücüyle birlikte bu durum, sonunda Grotius'un mahvolma nedeni haline geldi.

Maurits'in başarılı hükümet darbesi, Arminianların ayrıcalıklı konumunu (geçici olarak) sona erdirdi ve Grotius'u sadece mahkemede kendini savunmaya değil; ayrıca kapsamlı şekilde yazıya dökerek kendi eylemlerini temize çıkarmaya mecbur bıraktı. Grotius bu konuda iki kitap yazdı: 1622 tarihli *Apology* ve ölümünden sonra yayımlanan *De imperio summarum potestatum circa sacra* (1647). Ayrıca yoğun şekilde notlar tutmuştu; bu notlar, on dokuzuncu yüzyılda keşfedilip yayınlandı.[26] Birlikte ele alındıklarında bu yazılar, Grotius'un mevcut hükümet şekline yönelik düşüncesini güçlü şekilde açıklıyor. Temel argü-

24. Bkz. H. A. Enno van Gelder, *Getemperde vrijheid. Een verhandeling over de verhouding van kerk en stat in de Republiek der Verenigde Nederlenden en de vrijheid van meningsuiting in zake godsdienst, drukpers en onderwijs, gedurende de 17e eeuw* (Groningen: Wolters-Noordhoff, 1972); H. C. Rogge, *Johannes Wtenbogaert en zijn tijd*, 3 Cilt (Amsterdam: Y. Rogge, 1874-6); Jan den Tex, *Oldenbarnevelt*, 5 Cilt (Haarlem: Tjeenk Willenk, 1960-72).

25. Bkz. A. Th. Van Deursen, "Oldenbarnevelt en Maurits" *De Hollandse jaren van Hugo de Groot, 1583-1621*, Der. H. Nellen ve C. Ridderikhof içinde (Amsterdam: Verloren, 1996), s. 55-160.

26. Hugo Grotius, *Memorie van mijne intentien en notabele bejegeningen*, 1621'deki el yazması; Der. R. Fruin: *Verhooren en andere besheiden betreffende het rechtsgeding van Hugo de Groot* (Utrecht: Kemink, 1871), s. 1-80.

manı (Prens Maurits tarafından çarpıtılan) States General, öncelikle kendisini mahkemeye çağırma hakkına sahip olmaması ve dolayısıyla Grotius'un yasal egemeni olan Hollanda Eyaletleri'nin haklarını hiçe saymış olması yönündeydi. Bu Eyaletlerin sadık bir yurttaşı olmayı istedi.

"Tüm bu olaylar beni harekete geçirdi" diye yazıyordu,

> bazıları Ekselanslarının [Prens Maurits] uygun zamanı bekleyip eski amaçlarını yerine getirmesini ya da (Yunanistan'ın fethedilen bir parçasındaki inancı savunmayı bahane eden) Makedonyalı Philippus ve Roma'daki Augustus örneklerini takip etmesini tavsiye etmiş olsun ya da olmasın. Her ikisi de captain-general adını alarak ve hükümetin tüm gücü gasp eden eski düzendeki görünüşünü koruyarak insanları sakinleştirdi. Kaldı ki bu olay, Medici'nin yöneticilere karşı avamı savunmayı taklit etmesiyle Floransa'da gerçekleşti. Bana kalırsa, büyük zararlar ve kanla, Tanrı'nın inayetiyle elde edilen aristokratik yönetim monarşiye dönüştürülmemeli. İlkin iyi yönetilmesine rağmen, Roma'da ve başka yerlerde yaşandığı gibi sonradan başına beter yöneticiler geldi. Kötüye gidişi getiren tüm değişimlerin farkındaysam da (bu meselenin kamusal tartışmasına karşı çıkan *pensionary*'e tavsiyelerde bulunmuştum), büyük çoğunluğunun halkın karmaşasından doğan değişimler olmasından korkuyorum.[27]

Grotius büyük oynadı ve kaybetti. Kral James'in uzun kollarının sağladığı güvenlik ile zındık avcılarının amansız nefreti arasında kalan Grotius, bir Protestan cumhuriyeti için bir kilise düzeni ifade edip güçlendirmeye çalıştı. Bu modelin can alıcı noktası, yönetici elitin, dinin toplumda layıkıyla işlemesine yönelik sorumluluk taşımasıydı. Erastianism* ile aristokratik liderliğin bu birleşimi, cumhuriyetçi egemenlik ilkelerinin sınırları içinde hoşgörüyü yerleştirmeye çalıştı. Daha sonra Spinoza'nın işaret edeceği gibi, bir aristokrasideki tek çare, diğer mezheplere kamusal alanın dışında özel sınıflar olarak müsamaha gösterilirken, *regenten*'in yöneticiler ve papazlar olarak kamu kilisesinin liderleri olmalarına izin vermektir. Yine Spinoza'nın gösterdiği gibi, aristokrasi, zayıf bir devlet şeklidir ve yöneticileri, yurttaşlık haklarından mahrum edilmiş halk kitlelerinin sürekli korkusu içinde yaşar.[28]

Dolayısıyla Grotius'un kilise ile devlet arasında bir ittifak kurma arayışı, klasik, aristokratik cumhuriyetçiliğin iflasıyla sonuçlandı. So-

27. Grotius, *Memorie van mijne intentien*, s. 11-12.

* *Erastianism:* İsviçreli teolog Thomas Erastus'un (1524-1583) Hıristiyanların işlediği günahları kilisenin değil, devletin cezalandırması gerektiği düşüncesinden hareket eden; devletin, kiliseyle ilişkili konularda kilisenin üzerinde bir güce sahip olması gerektiğini savunan doktrin.

28. *Tractatus Politicus* [Amsterdam, 1677], 8. ve 9. bölümler.

nunda, on altıncı yüzyıldaki Flanderlerin[29] yanı sıra günümüzün Kuzey Hollanda'sını da rahatsız eden "Püriten" eğilimleri yok etmenin imkânsız olduğu anlaşıldı. Daha sonra bu duruma yönelik iki yanıt verilmeye çalışıldı. Birinci yanıt; *regenten*'e ait yurttaş yararına bağlı olmayan bir egemenlik kuramını açık şekilde ifade etmekti.[30] Bu, Grotius'un *De iure belli ac pacis*'inde ve arkadaşı Dirk Graswinckel'in *De iure majestatis*'inde rastlanacak türden, otoriteye yönelik Pauline perspektifleri tarafından desteklenen mutlak bir egemenlik mefhumuydu.[31] İkinci yanıt; yöneticilerin yönetmek ve tebaaların itaat etmek zorunda oldukları basit *Lipsian dictum*'da yer alan anlayışa nazaran, yöneticiler ile kitleler arasındaki ilişkiye dair daha iyi bir anlayış keşfetmekti.[32]

Devlet Aklının Ahlâki Kapsamı

1641'de Corvinus, Clapmarius'un *De arcanis*'ini yayımladı ve yazdığı önsözde uzun uzadıya *simulacra imperii seu libertatis*'i, yani saltanat ya da özgürlüğün "gölgeleri"ni anlattı.[33] Bu kitap, 1644'te yeniden basılacak kadar popüler oldu. Ne var ki bu başarıyı, Hollanda'nın devlet aklını tam olarak kabul etmesi olarak görmek yanlış olacaktır. Ondan önce Lipsius, içine hilenin de karıştırıldığı, onurlu bir hedefe yönelik eylemler olarak *prudentia mixta*'yı açıklamıştı ve bir yöneticinin onurlu hedefi olarak halkın refahını vurgulamıştı.[34] Clapmarius, Seneca'nın ünlü deyişi, "Zorunluluk, insan zayıflığını besleyip büyüten bu büyük bakıcı, her türlü yasayı ihlal eder"i yorumlarken tartışmasını tamamen bu düşünce çizgisinde sürdürmüştü.[35] Corvinus bu deyişin ilk bölümünü onaylamış ve bilhassa zorunluluğu insani eksikliğin koruyu-

29. *Pietas*, 199 (237).
30. Ayrıntıları için bkz. *Pietas*, 98 (175).
31. Bkz. Hans W. Blom, "Les réactions hollandaises à l'exécution de Charles I: 'Monarchie' et 'république' dans les Provinces-Unies après 1649" *Monarchie et république*, Der. V. C. Zarka içinde (Paris: Vrin, baskıda).
32. Bkz. Justus Lipsius, *Politicorum libri six* (Leiden: F. Raphelengius, 1589), 1. bölüm.
33. *De arcanis rerumpublicarum libri sex, illustrati a Joan. Corvinus I.C. Accessit v.d. Chr. Besoldi de eadem materia discursus, nec non Arnoldi Clapmarii et aliorum conclusiones de jure publico* (Amsterdam: L. Elzevir, 1641; 1644, gözden geçirilmiş 2. baskı).
34. Özellikle Lipsius hakkında bkz. Richard Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651* (Cambridge: Cambridge University, 1993); Der. Karl Enenkel ve Chris Heesakkers, *Lipsius in Leiden: Studies in the Life and Works of a Great Humanist* (Voorthuizen: Florivallis, 1997).
35. "Necessitas magnum imbecillitatis humanae patrocinium, omnem legem frangit." Bu ifade Justus Lipsius tarafından *Politicorum libri sex* (Leiden: Plantijn, 1589 –4. Kitap, 14. bölüm) adlı eserinde yer almaktadır: M. A. Seneca, *Declamationum Excerpta*, 9. Kitap, 4. bölümden.

cusu, *patrocinium imbecillitatis humanae*, olarak kabul etmişti; fakat bu zayıflığın, yasayı ihlal etmek için meşru bir zemin sağladığından pek de emin değildi. Bu "zorunluluk kuvveti"nin, bu "itibarın yasadışı bir işe çoğu kez yasallık ve adalet kazandırdığı"nı söyleyen Clapmarius ile hemfikir oldukları halde, temel yasaları ve ayrıcalıkları bakımından aşırı titiz olan Hollandalılar, bu son görüşü asla kabul etmeyeceklerdi.[36]

Corvinius'un *De arcanis*'i, Gerard van Wassenaer ve Pieter de la Court'un kitaplarını da kapsayan daha geniş bir yazılar kümesinin bir parçası olarak görülmelidir. *Arcana* [Gizem] konusundaki tüm üç kitabın, Johannes Corvinus'dan Pieter de la Court'a dek uzanan yazarları ya da editörlerinin ortak bir siyasal bağlılık taşımaları şaşırtıcı bir olgudur. Corvinus Leiden'de teoloji öğrenimi gördü ve Arminius'un bir öğrencisiydi. Aslında ustasını sadece kendisini karalayanlara karşı savunmakla kalmadı, ayrıca 1618-16'da Dordt Sinod'unda Remonstrantları da temsil etti. Pek çok Remonstrant gibi Cornivus açısından da bu olay sürgünle sona erdi. Ancak 1632'den sonra avukat olarak Hollanda'ya yerleşti ve Amsterdam'da bir süre hukuk profesörlüğü yaptı. Grotius, hukuk konusunda birkaç kitabın yazarı olan Cornivus hakkında çok olumlu şeyler düşünüyordu.[37] Utrechtli bir avukat olan Wassenaer (1589-1664), Prens Maurits'in hükümet darbesinin capcanlı hatırasıyla yaşadı. Bu olaydan sonra Ultrecht *vroedschap*'daki* konumunu kaybetti ve koltuğuna bir daha asla geri dönmedi. Arkadaşlarının çoğu önemli Remonstrantlardı. Oğlu eğitimini, Hollanda Kalvinciliğinin baş düşmanı olan, Utrechtli Kartezyen tıp profesörü Henricus Regius'un idaresinde sürdürdü. Pieter de la Court, Leiden'de öğrenciyken zaten yoğun şekilde kartezyen hareketle meşgul olmuştu. Kısmen Grotius'un oğlu Pieter'in aracılığıyla Eyaletler-Partisi'nin korumasına girmeye çabaladı. Ortodoks Kalvinciliğin ateşli bir düşmanıydı.

Wassenaer, kendi döneminin modern psikolojisiyle Corvinus'un devlet aklı şeklini birleştirdiği, *Arcana in Republics and Principalities* [Cumhuriyetler ve Prensliklerde Gizem] başlıklı kitabını yayımladı.[38] Sonuçta, cumhuriyetlerde ve monarşilerde burjuvaların yüksek mevkilere atanma stratejileri için ilginç bir elkitabı ortaya çıktı. Pieter de la

36. "Et tunc necessitatis ea vis est, ea dignitas, ut saepe rei non licitae jus et aequum tribuat." Meinecke, *Die Idea der Staatsräson in der neueren Geschichte*'den alıntılanmıştır (Münih: Oldenbourg, 1924), s. 169.

37. Grotius, oğlu Pieter'e yazdığı mektupta (8 Temmuz 1639; *Briefwisseling*, X, nr. 4194) yargı yeteneğini överken, Corvinus'a mektubunda (7 Ocak 1640; *Briefwisseling*, XI, no. 4458) ise "vetera nostra amicitia" diye yazar.

* Erken modern Hollanda'da şehir konseyi/meclisi.

38. Gerard van Wassenaer, *Bedekte Konsten in Regeringen en Heerschappien* (Utrecht: van Zyll and van Ackersdyck, 1657).

Court bu metni aşırıp, 1660'da *Politieke consideratien* adıyla farklı bir başlık altında yayımladı.

Dolayısıyla Hollandalıların Clapmarius'tan yararlanmasının belirli bir amacı var: Bu tavır, hükümdarların gizli gündemlerini açığa çıkarırken, III. William'ın 1654'te Hollanda *Stadhouder* makamından uzaklaştırılmasını destekliyor ve bir siyasi topluluğun gelişmesi için kuramsal önkoşulları açıklıyor. Clapmarius ve dolayısıyla Tacitus ve Machiavelli ile diyalog halinde olan bu cumhuriyetçiler, Orangizm'e karşı kendi silahlarını oluşturdu. Vazgeçilmez olduğu sanılan *simulacra imperii*'nin kasvetli sonuçlarını gösterdiler. Sadece sahte devlet aklının hüküm sürdüğünü göstererek, hakiki devlet aklının değil de *flagitia*'nın (ahlâksızlık ya da alçaklık) hükümdar ya da monarşi idaresinin birinci ilkesi olduğunu kanıtlayarak, bu hedefe ulaşmaya çalıştılar. Diğer bir deyişle sahte devlet aklı, kamu yararına zararı dokunacak şekilde hükümdarın özel çıkarlarını desteklediği için, bu idare altında acı çeken tebaa oldu.

Orangizm, hakikaten onların ideolojik hedefiyse şayet, cumhuriyetçiler devlet aklı geleneğini kendi çıkarları için kullanmayı nasıl düşündü? Bu geleneğin başlıca amacı, hakiki devlet aklının gerçek ve zaruri bir seçenek olduğunu göstermekti. Tarihin *arcana*'yı, kamu yararının savusu için kesin bir araç olarak gösterdiğini kanıtlamaya kalkışarak, başarılı şekilde devlet aklının aleyhinde olunabilir mi? Lipsius'un argümanlarına benzer devlet aklı aleyhindeki klasik argümanların daha tedbirli biçimleri, tam olarak *arcana*'nın ahlâkdışılığının kanıtlanmasına şiddetle güveniyordu. Ne var ki bunu kabul etmek, tüm bu yazarların kabul etmeyi istedikleri gerçekçiliğin doğasına aykırıdır. Örneğin de la Court, kendine ait bencil ve kötü niyetli insan tanımı ile Kalvinistlerin insanın günahkârlığı mefhumu arasındaki benzerliği göstermekten mutluydu. Devlet aklı aleyhine kullanmaya çalıştıkları şey, kendi halinden memnun bir ahlâki tavır değildi. Daha çok bu tavrı bir sınırlayıcı durum olarak ele alıp kuramsal temellerin'den birini (yani devlet aklını) çökerterek monarşiyi (yani Orangizmi) yıkmaya çalışıyorlardı.

Kuşkusuz Cornivus bu strateji bağlamında önemliydi. Editörlüğünü üstlendiği Clapmarius'un kitabına kendi yazdığı ayrıntılı giriş, *De arcanis rerumpublicarum*'un hayli dikkate değer bir özetini oluşturuyor. Üstelik Cornivus, Wassenaer için istenilen havayı da yaratıyor. Kendi konusunu güven, dürüstlük ve erdem sınırları içerisinde bir "*ars regnandi*" yani hükümet sanatı olarak sunuyor.[39] Cornivus, ortak refahın

39. "Habet tamen ars simulandi suos limites; fidem, honestatem, virtutem; quos qui egreditur, nae vafri & nefarii hominis potius, quam politici nomen videtur," Corvinus, *Arcanis*, Introduction, s. 2-3.

uzun ömürlülüğü ve istikrarını amaçlıyordu. Bu amaçlara götüren araçlar, "muhakkak açıkta değildir ve ana rotada (*via regia*) yol almaz, aksine gizli ve sahte vasıtalarla iş görür."[40] Bu araçlar "bir yandan kesinlikle, yasalara riayet etmektense yasaları sağlayan zorunluluk argümanından çıkarılır, diğer yandan da kamu yararından bile kaynaklanır.[41] Ne var ki bu araçlar, güvene ya da toplumsal ahlâka, "*fidem sive pudorem*" niyetin ciddiliğine ya da onura karşı konulamamalıdır.

Cornivus, *De arcanis*'in içeriğini tam bir sadakatle özetlemesine karşın, bazı noktalarda kuramsal ve pratik kökenlere yönelik kendi argümanlarını da sunuyor. Cornivus bir hukukçuya uygun düşecek şekilde, *imperii & majestatis jura*'daki Clapmarius'un *arcana* temelini onaylıyor. İlki tehlikeye düştüğü vakit, ikincisi uygulanmalı. Cornivus açısından *arcana*'nın uygulanması aslında, devletin bozulma sürecinin düzeltilmesiyle alakalıdır. Clapmarius'un öğretisi okura, *morbi Reipublicae*'nin bir analizini ya da tanısını sağlıyor. "Peripatetici Prensi" (Aristoteles) diyor Carnivus, bir hastalığa tanı koymanın, tedavisini saptamakla aynı anlama geldiğini iddia ediyordu. Aynı şekilde, devletlerin bozulma sebeplerini bilmek, bu bozulmanın nasıl giderileceğini bilmekle aynı kapıya çıkıyor. Dolayısıyla Corvinus'un görüşüne göre, *arcana*'ya karşı düşmanca bir tavır takınan ve bunların, basit sahte sağduyuya kıyasla daha sahtekâr olduklarını düşünen Aristoteles, "kamunun zarar görmesi pahasına doğru yöntemi izlemenin mümkün olmadığı" tamamen altüst olmuş devletlerde bunları kullanmanın uygun kaçacağını varsayıyordu.[42] Cornivus, bu argümanın Aristoteles ile uyuşup uyuşmadığı konusunda hüküm vermeyi okura bırakıyor. Burada, siyasi topluluğa ait herhangi bir tarafın "hükümdar, aristokratlar ya da halkın" idare ettiği devleti tehdit eden *flagitia*'ya karşı kullanılmak üzere *arcana* öğretisinin hazır beklediği ima ediliyor. Özellikle halk, korkuya kapılacaktır; fakat akıllıca davranan Cornivus, Clamarius'un kolaylıkla heyecana kapılan bir güruhu harekete geçirmeye hazırlanan liderlere dair yaptığı olumsuz nitelemeyi (Bölüm V, § 19) tasvip etmiyordu.

Münster'de, Westphalia'daki barış konuşmaları, bu "burjuva devlet aklı"nı geliştirmek için bir fırsat daha sağladı. İspanya ile savaşı sona erdirmek, sadece İspanyollar açısından değil; Cumhuriyet açısından da zor olmuştu. Yerel çıkarlar (Zeeland'dan hükümet izniyle korsanlık

40. "non aperta quidem et via regia, sed per tacta simulacra," Age., s. 1.

41. "tum quidem ex argumenta necessitatis, quae legem potius dat quam accipit ... tum etiam publicae utilitatis," Age., s. 26.

42. "[Aristoteles] occultorum usum minus probat. Calliditatem iis inesse potius existimat, quam veram prudentiam plane perperam," *arcana* oldukça rahatsız edici şekilde kullanılmış, örneğin; "non possis recta incedere via, nisi cum damno publico," Age., f2v.

yapma) ve hizipsel çıkarlar, savaşsız bir dünyanın genel güvensizliğini destekliyordu. Dolayısıyla bu konuşmalara, silahlı çatışmaların durdurulmasının lehinde ve aleyhinde olan bir risaleler bolluğu eşlik ediyordu. Devlet aklının bu argümanlarda ön plana çıkması şaşırtıcı değildi. 1646 tarihli *Hollandsche Sybille* risalesinin yazarı, "Hükümdarlar" diye yazıyordu,

> kendi tebaaları önünde, onların korumasını, yararını ve refahını gözeteceklerine dair kuvvetle, anlayış ve sağduyusuyla resmen ant içerler. Bu, bir başka bağ ya da kâğıttan bir bağ ile altüst edilmesi ya da bozulması mümkün olmayan demirden bir bağdır. "Zorunluluk yasaları ihlal eder" demişti Sybille. Bunun, antlaşmaları bağlamaması daha iyi olur fakat zorunluluk bir hükümdarı yasaları yapmaya mecbur tutar. Ne var ki aynı zorunluluk hükümdarı, bazen yasaları korumak bazen de ihlal etmek zorunda bırakır. Kurum ve gaye, ittifaka girilen şeye dayandığı müddetçe, onun korunması da sürecektir.[43]

Pek çok Barış Konuşmaları risalesinde, uluslararası siyasetin ahlâkdışılığına yönelik bu farkındalığa –"büyük balık her zaman küçük balığı yer"[44] değil– rastlamamıza karşın, Hollanda Cumhuriyeti'nin Avrupa'da oynadığı kritik rol de vurgulanmaktadır. *Hollansche Sybille*'nin yazarı, şöyle devam ediyordu:

> Mamafih genel barışın korunması açısından, kralların büyük amaçları ile gözdelerinin büyük amaçları arasında arabuluculuk ve aracılık yapabilen cumhuriyetçilerin mevcudiyetinden hiçbir şey daha faydalı değildir. İtalya'da bu görevi çoğunlukla, birbirlerinin üzerinde hâkimiyet kurmalarına asla izin vermeden, kudretli hükümdarlar arasındaki dengeyi her zaman ihtiyatla koruyan Venedik üstlendi. Keza Birleşik Eyaletler Cumhuriyeti de siyasal dengeyi koruma maksadıyla, arabuluculuk yapmak, eşitliği ve dengeyi korumak için Tanrı tarafından seçilmiş gibi görünüyor.[45]

1650'de devlet aklının bu Hollandalı biçiminin içeride kullanılması, Orange Prensi aleyhine döndü. Prens'in Amsterdam'daki teşebbüsünden sonra bir risale yazarı şöyle yazıyordu: "Artık anlıyorum ki siz Hollandalılar, ellerine oynamaları için kuklalar tutuşturduğunuz çocukları berbat ediyorsunuz; genç bir vali eyaletlerinizi zor durumda bırakırken, kendinizi Özgür Hollandalılar unvanıyla donatıp, keyif çatıyor-

43. *Hollandsche Sybille* (Amsterdam: Roelof Heyndrickz, 1646), s. 13.
44. *Den on-geveynsden Nederlantschen Patriot met den argh-listigen geveynsden Franschman t'samen-sprekende op het stuck van den ghesloten vrede tussechen Spagnien ende de Vereenighde Neder-landen* (Alckmaer: Jan Claesz, 1647), s. 4.
45. *Hollandsche Sybille*, s. 28.

sunuz."[46] Bu abartılı cümle, hem devlet aklı yazısına hem fiili Hollanda siyasetine yapılan bir göndermeyi birleştiriyor. Özgürlüğün "gölgeleri" yanılsamalardır ve sinik prensler bu yanılsamalar sayesinde hüküm sürüyor; halka sadece "oynamaları için kuklalar" veriyor. "Genç vali"nin, yani Prens II. William'ın, böyle bir prens olduğu ima ediliyor.

Clapmarius ve Corvinus, suretlerin siyasal ilişkileri değiştiremeyeceğini iddia etmişti; zira siyasal ilişkiler tek başına *iura imperii* üzerine kuruludur. Halbuki Wassenaer bu kuramı, "siyasal makam ve statü elde etme usulleri ve sanatı" açısından ele aldı. Yazgının rolünü vurguluyor ve tutkuları inceden inceye araştırırken gerçekçi bir siyasal çözümleme sunuyor. İnatçılık ile itaatkârlık arasında orta yol olarak sağduyunun önemini vurguluyor. Nezaket ve kibarlık, geleceğe yönelik akıl yürütme ve kurnaz beceri, sabır, tevazu, cesaret ve deneyim, başarılı siyasal davranışın önkoşullarıdır. Etkili şekilde duygularını kontrol etmek için siyasetçi, yüce gönüllülük, dirayet ve sağgörü meziyetlerini geliştirmelidir.[47] "Gelgelelim *zorunluluk*" diye yazıyordu,

> başka her şeyden daha fazla kavranmalı ve amaçlarımızın peşinden koşarken karşımıza dikilen ve kaçınılması mümkün olmayan her ne olursa olsun, bu şeyi mevcut her yolu deneyerek, kudretle ve kuvvetle yenmeye çalışmalıyız; fakat ilkin, yöneldiğimiz ve bize bu zorunluluğu dayatan amacın değeri ve önemini dikkate almamız gerekiyor ve elde ettiğimiz sonucu, gerekli aracı elde etmek için katlanmak zorunda kalacağımız zahmet ve bedel ile karşılaştırmalıyız. Şayet zararlar, düşünebildiğimiz yararlardan daha fazlaysa, başka bir şeyi denemek daha iyi olacaktır. Bu amaca götüren farklı araçların olup olmadığını düşünmek (de) gerekiyor. Bu araçlardan ilk önce en güvenilir olanı, ardından en kolay olanı ve son olarak da en az aykırı olanı seçilmelidir. Mademki zorunluluğun yasası yoktur ve amaç dürüsttür, o halde dürüst bir amacı elde etmenin araçlarına, çok dürüst olmasalar da göz yumulacak ve bu araçlar mazur görülecektir.[48]

Gerard van Wassenaer'ın "burjuva nedimleri" kendisinin ve başkalarının tutkularını anlamaya çalışır, yazgının güçlüklerine karşı hazırla-

---

46. *Hollants praatjen tusschen vier personen, een Gelderman, een Hollander, een Vries, en een Brabander. Heeren Staten van Hollandt, en de Achtbare Heeren Burgemeesters en Regeerders der Stadt Amsterdam.* Het eerste deel. (Antwerpen: Jeronimus Verdussen, 1650), B^{v}.

47. *Hollandsche Sybille*, s. 168: "Dahası, en önemli etkisi bizde taşkın davranışlar üretebilecek bütün neden ve koşulları ortadan kaldıracak [ruhumuzun] davranışlarını iyi bir şekilde düzenlemek konusunda bir gariplik varsa, onlara hükmetmeye çalışmaktansa söküp atmak daha iyidir; ardından bu durumun peşinden oluşabilecek tüm iyi ve kötü şeyleri inceleyebiliriz." Bu alıntının da kanıtladığı gibi, Hollandalı yeni stoacı, Aristotelesçi unsurlarla tanışmaktan geri durmayacaktır.

48. Age., s. 190-1.

nır, kendi itibarı hususunda ihtiyatlıdır, ılımlığı hedefler; fakat her şeyden çok kendi çıkarlarını ilerletecek fırsatları değerlendirir. Wassenaer, "Hükümdarlar mümkün olduğunca günah işlemelidir" demiş olduğuna inanılan Machiavelli'yi eleştiren Clapmarius (Bölüm V, § 1) ile hemfikirdir; fakat Wassenaer, amaçların haklı çıkarılması hususunda bir hayli anlaşılması zordur. Wassenaer, insanların iyilik yapmaktan ziyade kızgınlığa ve öfkelenmeye daha yatkın olduklarına inanıyordu. Wassenaer burada nesnel bir iyi tanımı olmadığını söylüyor. Sadece toplumsal açıdan kötü sonuçlarından dolayı şiddet tutkuları bastırılmalı, ılımlılık kural olmalı ve riskten kaçınma, bu belirsiz dünyada en akıllı seçenek sayılmalıdır. Wassenaer, iyi olanı anlamaları için okurlarını, "bilgeliği öğretenler" yerine, "ortak duygu"ya (*'t gemeen gevolen*) gönderiyor.

Pieter de la Court'un cumhuriyetçilik söylemine yapmış olduğu katkının, bu arka plana göre değerlendirilmesi gerekiyor. De la Court'un Tacitusçu öğreti dağarcığıyla donatılmış yapıtları, nesnel bir iyi tanımı için temel olarak gerçekçi bir ahlâk psikolojisi sağlamayı deniyordu. İngilizce'ye ve Fransızca'ya çevrilmiş tek kitabı olan *Interest van Holland*'ın gözden geçirilmiş baskısı *Aanwysing* (1669) sayesinde tanındığı için, de la Court'u esasında uluslararası ilişkiler öğrencisi olarak sayma temayülü vardır. Bu yayınlar, John de Witt adıyla tanındılar ve yaygın olarak de Witt'in ve dolayısıyla Hollanda'nın dış siyasetinin kuramsal temeli olarak dikkate alındılar. Bu yüzden on sekizinci yüzyıl ortasındaki cumhuriyetçi tartışmalarda devlet aklı literatürünün çok güçlü bir argümana dönüşmesi gerçeğini gözden kaçırmak kolay. Bu literatür, siyasi topluluğun işleme tarzı içine "halk"ı bir tür yeniden sokmayı amaçlıyordu.

Cumhuriyetçi Tartışmanın Sonucu

Dolayısıyla Pieter de la Court düşüncesinin nüvesi, Hollanda siyasal tartışmasında yer etmiş belirli bir gerçekçi siyaset görüşünün içine gömülüdür. Ünlü iddiasında de la Court şöyle diyordu:

> [H]er ülkenin çıkarı, yöneticilerinin ve tebaalarının birlikte refahına dayalıdır ve iyi bir yönetim şekline bağlıdır. Dolayısıyla cumhuriyetin refahı da bu temel üzerinde yükselir. Şu noktanın anlaşılması gerekiyor: İyi bir yönetim şekli, tebaalarının refahı ya da mutsuzluğunun, yöneticilerin erdemlerine ya da ahlâksızlıklarına bağlı olduğu bir yönetim değildir; aksine (ve buraya dikkat edilmeli) yöneticilerin refahı ya da mutsuzluğunun, zorunlu-

luk gereği tebaaların refahı ya da mutsuzluğundan kaynaklandığı ya da bunlara bağlı olduğu bir yönetimdir.[49]

Çıkar, yöneticilerin ve tebaaların çıkarlarının karşılıklı bağlılığı ya da dayanışması sayesinde yapısal olarak koşullandırılmış fakat henüz tanımlanmamış refahtır. Lakin bu çıkarları koruyan ne? Aslında hiçbir şey. Esasında çıkarlar, tutkuların bir türüdür fakat tüm tutkuları, çıkarlarla sınırlandırmak mümkün değil: Çıkarlar, hem yurttaşlara hem yöneticilere ait refahın karşılıklı dayanışması formülüne uymak zorundadır. Cumhuriyetçi bir kuramı öz-çıkara dayanarak açık şekilde ifade etme çabaları, elbette sorgusuz sualsiz gerçekleşmedi. *Interest of Holland* [Hollanda'nın Çıkarı] aleyhine kullanılan çoğu argüman fazlasıyla tanıdıktır. Fakat bazıları de la Court ile kendi zemininde karşılaşmayı denedi. *Den herstelden Prins*'in (Restore Edilmiş Prens) adı sanı bilinmeyen yazarı, bir *Stadhouder*'in Birleşik Eyaletler'in yararına olduğunu kanıtlamaya kalkıştı; çünkü *regenten*'i devletin refahına katkıda bulunmaya sevk eden aynı öz-çıkar, saygı ve itibar arzusu, aynı zamanda *Stadhouder* açısından da işlemektedir. Tıpkı *Regenten* gibi *Stadhouderler* de yerleşik ailelerden devşiriliyor. Burada insan doğası hususunda bir anlaşmazlığa düşülmüyor. De la Court, Birleşik Eyaletler'in düzenli cumhuriyetinde *Stadhouder*'i meşru sınırlar içinde tutacak bol miktarda araç olduğunu ileri sürüyor. Dolayısıyla kendisi, Cumhuriyet'in yeni Avrupa içinde kuvvetler dengeleyicisi olarak rolünü geliştirmek için üstün bir araçtır.

Spinoza hemen hemen aynı çizgiyi izledi. Devletlerarası sözleşmelerin, "[onların] temeli –yani tehlike ve yararın önemi– devam ettiği müddetçe yürürlükte kalacaklarını" ileri sürüyordu.[50] Çünkü bir yöneticinin, "ülkesi açısından muhtemelen zararlı olarak gördüğü bir sözü, kendi tebaalarına verdiği ve hem kendisini tamamen bağlayan hem en yüce teminatları gerektiren vaadi ihlal etmeksizin gerçekleştirmesi mümkün değildir."[51] Büyük balıklar hâlâ küçük balıkları yiyor, ama artık bunu doğal hak yoluyla yapıyor.[52] De la Court'un da benimsediği gibi hoşgörü, bir siyasal uygunluk meselesidir. "Her ne kadar egemenlerin sınırsız hak taşıdıklarına, hukuk ve dindarlığın yorumcuları olduklarına inanılsa da" diye yazıyordu Spinoza,

49. *Aanwysing*, s. 2.
50. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, Der. B. S. Gregory ve Çev. S. Shirley (Leiden: E. J. Brill, 1989), 16. Bölüm, s. 244.
51. Age., s. 245.
52. Age., s. 237.

> insanları herhangi bir meselede kendi hükümlerini vermekten alıkoymayı asla başaramayacaklardır... Gerçeği söylemek gerekirse, mademki devletin tüm yapısını tehlikeye atmadan bu şekilde davranmaları mümkün değil, o halde bu şekilde hareket etmek için mutlak hakka sahip olmadıklarını dahi iddia edebiliriz. Zira egemenlere ait hakkın, kendi erkleri tarafından belirlendiğini göstermiştik.[53]

Spinoza'yı aslında Hobbes'un bir takipçisi olarak düşünenler açısından bu durum, umulmadık bir hamle olarak görülebilir. Halbuki değil. Spinoza'ya göre, Hollanda devleti hakkındaki tartışmalara katılan kişi, egemenlik kavramı tarafından en yüksek mevkinin, siyasetteki işlevsel yöntemlere özgü sorunlara bırakıldığını kabul eden kişidir.[54] *Tractatus Politicus*'unda Spinoza, tam olarak bu argüman çizgisini izliyor. İlk önce cumhuriyetin meselelerini tasnif etmeye çalışıyor. Kendi aristokratik yönetim şekli tanımında de la Court'u takip ettiği için, Spinoza günümüzdeki adıyla "anayasal monarşi"yi sunarken de la Court'un eyaletler yönetimi ve *Stadhouder* hakkındaki argümanına çok yaklaşıyor. Anayasal monarşiyi tartışırken, esas olarak hükümdara tavsiyede bulunan çeşitli konsüllerle ilgileniyor ve de la Court'un, düzenli bir devlette bir hükümdarın kendi çıkarı aracılığıyla devletin refahına bağlı olduğu görüşünü onaylıyor. Bu şekilde çeşitli yönetim şekilleri arasındaki farklar, giderek siliniyor. Düzenli bir devletin temel niteliği, yönetenler ile yönetilenlerin çıkarlarının koordinasyonudur. Cumhuriyet'te "her ırk ve mezhepten insanlar tam bir uyum içinde yaşar ve kendi mülklerini bir kişiye emanet etmeden önce, o kişi ister zengin ister yoksul olsun, ilişkilerinde ise dürüst olsun ya da olmasın, bundan daha fazlasını bilmek istemeyeceklerdir."[55]

Avrupa Cumhuriyetçiliği ve Cumhuriyetçi Avrupa Fikri

Ulusal ile uluslararası siyaset arasındaki ayrım, tedrici bir ayrıma dönüşmektedir. Özellikle yurttaşların özel çıkarları, devletin çıkarlarını dengeleyip etkisiz hale getirmekte ve Avrupa'da kuvvetler dengesinin

53. Age., s. 292: Güç ve doğru kimliğin kanıtı için bkz. 16. Bölüm.
54. Spinoza'nın Hollanda siyasal düşüncesindeki merkeziliği, *siyasal* görüşlerinin oldukça tartışmalı olmasından açıkça anlaşılabilir. Azılı bir John de Witt partizanı olmakla suçlanmıştı. Ancak eleştiriler teolojik konumuna yönelik olmuştur. Bir başka deyişle Spinoza, yarım yüzyıl önce Grotius'un başına geldiği gibi, küçümsendi; dışarıdaki ve işsiz adamlar, bozulmamış bilime burunlarını sokarak teologların gazabı oldu.
55. Age., s. 298.

sürdürülmesindeki cumhuriyetlerin özel konumu lehine argüman önermektedir. 1Hollanda cumhuriyetçiliğinin bu yönü, Hollanda tarih yazımında önemsenmedi. Nicolette Mout, van de Klashorst, E. H. Kossmann, Haitsma Mulier ve van Gelderen'in yorumları, düşünsel derinlikleri bakımından göze çarpıyor. Bu yorumların hiçbiri, büyük siyasal tartışmaların, uluslararası savaş bağlamında *ortaya çıktığından* söz etmiyor. Tamamen hizip üzerinde duruyor ve bir de bu bölümün iddia ettiği gibi, Birleşik Eyaletler'deki cumhuriyetçi tartışmaların nüvesine, yani ticari ve de askeri olarak Avrupa'nın geri kalanına açık olan bir sistem içindeki siyasetlere özgü amaçların nasıl ifade edileceğine ilişkin gelip geçici belirtileri vurguluyorlar.

Burada, alternatif bir cumhuriyetçilik sunmaya çalıştım; yani, iki hizbi birbirinden ayıran şey (Orange Prensi'nin tutumu) ile onları birleştiren şey (çıkara dayalı bir siyaset kavramı) arasında ayrım yapmaya çalışan bir cumhuriyetçilik. On sekizinci yüzyıldaki gelişmesi sırasında bu sonuncu cihet, "ticari" bir cumhuriyetçiliği olanaklı hale getirip, refahçılık ile uluslararası barışı birleştirdi. Hollanda cumhuriyetçiliği ulusların zenginliğine odaklanan ve ulus-devletin dışında mübadelenin ya da ticaretin sürekliliği üzerinde duran bir Avrupa fikrine katkıda bulundu.

Grotius'un 1607'de değindiği gibi, şehre özgü (yani savaşçı) tine ve hizbin yükselişine sirayet eden barış korkusu, on yedinci yüzyıl esnasında, halk refahının gerekli koşulu olarak aynı şekilde ilkeli bir barış arayışına yerini bıraktı. Bu suretle Hollanda cumhuriyetçiliği, Avrupalı muadillerine özgü cumhuriyetçilikten uzaklaşmış oldu. Lakin Hollanda cumhuriyetçiliğinin programı, başka araçlar sayesinde uluslararası bir düzeye yükseldi.

1720'de "B.M."ye atfedilen bir kitap, *Free Thoughts on Religions, the Church and National Happiness* [Dinler, Kilise ve Ulusal Mutluluk Üzerine Serbest Düşünceler] başlığıyla Londra'da yayımlandı.[56] Bu kitapçık, sözünü ettiğimiz risalelere çok benzeyen, her bakımdan cumhuriyetçi bir incelemeydi. Kökeninin Hollanda'ya dayandığı, din ve kilisenin rolünü tartışmasından, Orange'lı William'ın İngiltere'de özgürlüğü ve iyi yönetimi tesis etmedeki rolüne yönelik övgü dolu anlatısından kolayca anlaşılıyor. Başka bakımlardan da bu metin güçlü bir Hollanda etkisi taşıyor. "Amacım" diye ilan ediyor yazar, "insanların vicdanlarının sesini dinlemelerini ve övgüler düzmeden gerçek saiklerini araştırarak kendilerini tanımayı öğrenmelerini sağlamaktır." Ardından bu amacı siyasete uyguluyor:

56. Bernard Mandeville, *Free Thoughts on religion, the Church and National Happiness* (Londra: T. Jauncy, 1720).

> İyi niyetli insanların, keşke her topluluk dürüst olmuş olsaydı, bizimki dünyadaki en iyi anayasa olurdu dediklerini sık sık işittim. Bu, her topluluğun dürüst olacağı ve görevlerini yapacağı, tüm hükümetlerin aynı şekilde iyi olduğu bir methiye değildir. Bu, sonunda pek çok insan hilekâr olup çıksa da en berbat ihtimaller karşısında hazırlıklı olan, dolandırıcılığa, ihanete, hilekârlığa ve insani şeytaniliğin tüm kurnazlıklarına karşı silahlanmış, sarsılmadan ve kararlı şekilde kendisini koruyan en iyi anayasadır. Bir ulusal anayasa, bir insan bedeni gibidir: Hastalanmadan pek çok yorgunluğa katlanabilen ve sıhhatçe çok uzun ömürlü olabilen anayasa en iyisidir.[57]

Yazar, "egemenliğin en önemli kısmının neredeyse halkta kaldığını" iddia etmeyi sürdürüyor. Bu nedenle, "hikmet ve anlayış sahibi bir hükümdar, neredeyse tebaasının her üyesinden korktuğunu ve aslında hiç kimseye güvenemediğini dikkate alarak, bu mutlak hâkimiyet hakkından kendi hatırına vazgeçmeye istekli olmalı ve en büyük gücü halkıyla paylaşmalıdır."[58] Doğrusu, "her kim mutlu olmak istiyorsa, hikmet sahibi olmaya gayret etmelidir... Asılsız kıskançlığa çare bulmak ve korkuları gidermek için şeylerin yüzüne cesaretle bakıp onları incelemeye kalkışmaktan daha iyi bir yöntem mevcut değildir."[59] Bu nedenle devlet adamlarından ya da tebaalarından fazilet beklemek yanlıştır ve "bakanların sahip olabileceği tüm faziletlerin" yerine, insan davranışını frenleyen yasalara ve yasamaya her zaman güvenmek daha iyidir. Bir devlet adamının ahlâki niteliklerinin tartışılması sadece tarafgir bir soruna dönüşür. "Farklı mizaç ve yetenekler, meziyetler ve kötü alışkanlıklar taşıyan tam bir devlet adamları takımı, bir topluluk içinde göklere çıkarılırken, bir başka toplulukta ise yerin dibine batırılacaktır ve bu büyük adamlar sık sık taraf değiştirdikçe bu topluluklar da kendi dillerini aynı sıklıkla değiştirecektir."[60] Yüksek siyaset her zaman, sıradan insanların sandığından farklıdır:

> Hükümdarın maiyetindekilerin kendi hatalarını başkalarının üzerine nasıl yıktıklarını, söylenti yaymaktaki becerilerini, iftira atmalarını, başkalarının çukurunu kazmalarını, entrika çevirmelerini ve kendi aralarında çevirdikleri tüm dolapları bilen biri, halkın bakanlarına dair söylenenlere pek kulak asmayacaktır.[61]

Bahsedilenlerden, *Free Thoughts on Religions, the Church and National Happiness*'ı Bernard Mandeville'in yazdığı anlaşılabiliyor.

57. Age., s. 297.
58. Age., s. 303, 307.
59. Age., s. 335.
60. Age., s. 343.
61. Age., s. 341.

Gençliğinde hizip çatışmalarına karışmış ve bu yüzden 1690'ların başında doğduğu kent Rotterdam'dan kaçıp Londra'ya yerleşmek zorunda kalmıştı; 1720 yılına gelindiğinde ise bu olayların üzerinden uzun bir zaman geçmişti.[62] İngiliz "dırdır"ının bir tenkitçisi olarak kötü bir şöhret kazandı; Rotterdam *regenten*'i, Mandeville'in daha sonra, onlardan asla beklememesi gerektiğini anladığı bir parça kamu yararı uygulamış olsalardı, muhtemelen bu şöhreti hiçbir zaman elde etmeyecekti. Mandeville İngiltere'de, "fazlasıyla sıkıntısız bir ortamda ve herhangi bir imparatorluk, devlet ya da krallığın artık keyfini sürdüğünden daha fazla bolluk içinde" Hollanda cumhuriyetçilik ilkelerini insan ve toplum izahatına uyguladı.[63] Büyük selefi Spinoza'nın yazılarından farklı olarak Mandeville'in yazıları, on sekizinci yüzyıl süresince siyasal düşünceyi sürekli olarak etkileyecekti. Daha sonra, ulusların zenginliğini artırmak için kendi cumhuriyetçi programını hazırlayan Adam Smith ve doğanın insana iki mutlak efendi –zevk ve acı– sağladığını iddia eden Jeremy Bentham, aslen Hollandalı olan bu "ticari" cumhuriyetçiliğin gerçek mirasçılarına dönüştü. Bu program, daha büyük Avrupa birliğine –on dokuzuncu yüzyıl ulusal egemenlik kurmacasını iptal etmeye ve hükümetleri kendi yurttaşlarının ihtiyaç ve taleplerine karşı daha sorumlu kılmaya ilişkin muhtemelen tek etkili araç olan bir birliğe– doğru yapılan tüm siyasal ve ekonomik hamleler içinde hâlâ yankılanmaktadır.[64]

Meğer Montesquieu, yanlış cumhuriyet türüne saldırmış. Quentin Skinner'in "liberalizm öncesi özgürlüğü"nün de benzer bir şekilde kendi argümanını yanlış yöne sevk ettiği görülüyor; gerçi buradaki karşıtlık, klasik cumhuriyetçilik ile on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde görülen yeni özgürlük arasında yer alıyor.[65] Öte yandan Philip Pettit, Hollanda cumhuriyetçiliğini, özgürlüğün kurumsal örgütlenişi olarak doğru şekilde yorumlamıştır; bir yurttaş kendisini başkalarının tahakkümünden korumak istiyorsa, böyle bir örgütlenmeye sahip olması gerekiyor.[66] Hoşgörüyü ve tahakkümden kurtulmayı vurgulamanın yanı sıra kendi başına ayakta duran, uygulanabilir kurumların önkoşulu üzerinde de

62. Bkz. Rudolf Dekker, "Private Vices, Public Benefits Revisited: The Dutch Background of Bernard Mandeville" *History of European Ideas* 14 (1992), s. 481-98.
63. Mandeville, *Free Thoughts*, s. 334.
64. S. F. Finer'in ölümünden sonra yayımlanan *magnum opus*'unu yetersiz kılan, cumhuriyetçi geleneğin yerine çağdaş Avrupalı devlet düzeninin oluşumuna önem vermeyişidir. *Ad hominem* [önyargılara hitap eden] çıkışı için bkz. J. G. A. Pocock, *The History of Government. I: Ancient Monarchies and Empires. II: The Intermediate Ages. III: Empires, Monarchies and the Modern State* (Oxford: Oxford University, 1997), s. 1021.
65. Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University, 1997).
66. Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University, 1997).

duran Hollanda cumhuriyetçiliğinin nüvesine ait bu modern ifadenin, bu erken-modern "anomali" ile Avrupa'nın geleceği arasındaki halkayı sağlaması pekâlâ mümkün.

Hollanda Cumhuriyeti kendisini, çevresini saran monarşilerin devlet aklı siyasetinde yansıtmış ve modern, burjuva ve cumhuriyetçi bir siyasal kuramı üretmiştir. Bu yeni model, İngiltere'de Algernon Sidney ve Shaftesbury kontu, Fransa'da Jean-Jacques Rousseau gibi siyaset düşünürlerinin meseleyi derinlemesine ele almalarını sağladı. Hollanda perspektifi, Hollanda tarihinin iyi dönemlerinde, Avrupa siyasal forumunda otoritesini kabul ettirdi. Bugün bile, Avrupa Birliği'ne ilişkin federalist reformasyondan söz eden konuşmalar işitildiğinde, on yedinci yüzyılda oluşan Yedi Birleşik Eyalet'in Cumhuriyeti, bakılacak bir model olarak durmaktadır.

5

Napolyon İmparatorluğu ve Ulusların Avrupa'sı

BIANCAMARIA FONTANA

Or che regna fra le genti
La più placida armonia,
Dell'Europa sempre fia
*Il destin felice appien**

O vakitler ününün doruklarında olan ve Paris'teki görkemli köşesinde yaşamını sürdüren İtalyan müzisyen Gioacchino Rossini 1824 yılında, bedbaht XVI. Louis'nin en küçük kardeşi, eski adı Comte d'Artois olan Kral X. Charles'ın taç giyme törenini kutlayan bir opera yazmak üzere görevlendirildi. Rossini yazmak zorundaydı: Operaya *Il Viaggio a Reims* (Reims'e Seyahat) adı verildi; bu opera, kraliyet ailesinin huzurunda –görünüşe göre başarıyla– birkaç kez sahneye konuldu fakat daha sonra besteci, bu eserin alışılmış tiyatro repertuarı için uygun olmadığına karar verip geri çekti; bu operanın partisyonunu da herkese hitap eden *opera buffa Le Comte Ory* için kullandı.

Il Viaggio a Reims'in konusu oldukça zayıftır: Farklı milliyetlerden bir grup seyyah, taç giyme törenine katılmak üzere Reims'e giderken, kaplıcalar şehri Plombières'de karşılaşırlar; bir dizi aksilik nedeniyle bir handa mahsur kalan ve seyahatlerini sürdüremeyen seyyahlar, bir

* Şimdi ki insanlar arasında
En dingin uyum hüküm sürüyor
Avrupa'dan hep gelecek
Tamamıyla mutlu kader.

ziyafet ve müzik gösterisi eşliğinde bulundukları yerde taç giyme olayını kutlamaya karar verirler. Operadaki her karakter, oldukça komik bir tarzda ulusal bir stereotipi canlandırmaktadır: Fransız bir kontes, moda delisi, cilveli bir kadındır; bir İspanyol asilzadesi, topuklarını yere vurarak birden flamenko oynamaya başlar; Trombonok adındaki Alman bir baron, askeri bir bando eşliğinde sahnede gözükür ve böyle devam eder. Bu kültürel çeşitlilikleri vurgulamak için partisyonda, ulusal marşların ve geleneksel halk şarkılarının ezgileri sempatik bir şekilde kullanılmaktadır.

Opera iki anlamda, müzik ve Avrupa ulusları arasında yeniden tesis edilen barış anlamında Uyum'un zaferiyle son bulur: Fransız Devrimi ve Napolyon'un fetihlerinin neden olduğu kesintinin ardından meşru egemenlerin geri dönüşü sayesinde mümkün hale gelen bir barıştır bu.

Yeniden canlandırılmış Avrupa monarşilerinin bir kutlaması olarak *Il Viaggio*'nun, İtalyan bir Jakobenin oğluna ait bir yapıt olması ironiktir; General Bonaparte'ın birlikleri yarımadanın güney bölgelerini "özgürleştirmeye" giderken önlerine çıkan Pesaro'yu 1797'de işgal ettiklerinde, Rossini'nin babası onları coşkuyla karşılamıştı. Rossini'nin memleketinde bu özgürlük ağacının dikilmesinden itibaren geçen yirmi küsur yıllık kısa sürede, Avrupa'nın, kimliğine ve kolektif amacına ilişkin tüm imgesi, benzeri görülmemiş bir dönüşüm geçirmişti.

Aydınlanma Görüşü

Avrupa kıtası kimliğine dair bilgi elde etmek isteyen ve Diderot'nun yayımladığı, Aydınlanma kültürünün en prestijli referans kitabı, *Encyclopédie*'ye başvuran on sekizinci yüzyıl okuru, bu konuyla ilgili şaşırtıcı ölçüde kısa ve veciz bir anlatıyla karşılaşacaktı. "Avrupa" makalesi, *Encyclopédie*'ye son derece üretken katkılar sağlayan Chevalier de Jaucourt tarafından yazıldı. Jaucourt basit bir şekilde, "Europa" adının kökenlerine dair birkaç dilbilimsel söz ettikten sonra, Avrupa'nın dört kıtanın boyutları bakımından en önemsizi fakat en zengini ve en uygarı olduğunu belirtiyordu:

> Avrupa, boyutları bakımından dünyanın dört parçasının en küçüğü olsa da, ticareti, denizciliği, verimliliği açısından, aydınlanması (*lumières*) ve sanayisi bakımından, sanatlara, bilimlere ve zanaatlara ait bilgisi bakımından en dikkate değer olanıdır.[1]

1. *Encyclopédie*, 1756 baskısının yeniden basımı, Stuttgart, 1966-7, 35 Cilt, Cilt 6, s. 211-12.

Bu makale, Avrupa monarşilerinin "yüksek bir güç mertebesi" elde etmelerini sağlayan "harcamaların devasalığı, girişimlerin büyüklüğü ve askeri birlik sayısı"nın yanı sıra, uluslar ve doğa hukukunun kuruluşuna (*droit politique et droit des gens*) Avrupa'nın yaptığı katkının da Avrupa üstünlüğünü sağlama bağladığını vurguluyordu.

Encyclopédie'de ifade edilen Avrupa kıtasının üstünlüğüne yönelik bu kendinden emin inanç, hiç değilse bir açıdan doğrulandı: Nüfus bakımından Asya'dan sonra gelmesine karşın, kaynakların ve teknolojinin Avrupa'da toplanması. Oysa on sekizinci yüzyıl düşüncesinde bu inanç, sadece Avrupa ile diğer "aşağı" uygarlıklar arasındaki karşıtlığı göstermek üzere argümana dahil edilmiş özgül coğrafi ve demografik faktörleri ancak belli belirsiz akla getiriyordu.[2]

Esprit des Lois'da [Yasaların Ruhu] Montesquieu, Avrupa'yı dünyanın geri kalanından ve özellikle de bağlantılı olduğu Asya kıtasından coğrafik olarak ayıran önemli bir özellik tespit etmişti. Asya'da, dağlar ya da nehirlerle kesintiye uğramayan uçsuz bucaksız düzlüklerin mevcudiyeti, imparatorlukların kurulması için uygundu; zira sadece despotik bir güç, bu tür engin karasal uzamları kontrol edebilirdi. Öte yandan Avrupa'da, ulusların büyüklüğünü nispeten küçük bir ölçekle sınırlayan doğal sınırların varoluşu, imparatorlukların kurulmasını güçleştirip bunları tehlikeli teşebbüsler haline getiriyordu, dolayısıyla Avrupa, bağımsızlık ruhu, yani *génie de liberté* için uygundu.[3]

Halbuki uygulamada Avrupa topraklarının fiilen nerede başlayıp nerede sona erdikleri belli değildi. Büyük Batı Avrupalı güçlerin hudutları, on sekizinci yüzyıl boyunca neredeyse değişmeden kaldı ve Avrupa sınırlarında görülen en dikkate değer genişleme Doğu'da gerçekleşti: Fakat gözlemciler, bu mekânın fiilen "Avrupa" sayılıp sayılamayacağı konusunda karar veremedi. Voltaire, kendinden önceki Montesquieu gibi, Rusya'yı "Avrupalı" sınıfına dahil etme hususunda tereddüt içindeydi ve bizatihi "Doğu Avrupa" kavramı, henüz şekil almaya başlıyordu.[4]

Kültürel açıdan Avrupa'nın sadece kadim Yunan ve Roma mirasına yönelik meşru bir iddiada bulunması genellikle kabul görüyordu. (Buna karşın Voltaire tartışmalı şekilde, Doğu, Hindistan ve Çin uygarlıklarının önceliğinde ısrar ediyordu.)[5] Ayrıca Avrupa kimliğinin şe-

2. Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des lumières* (Paris: Arthaud, 1971).
3. Charles-Louis Secondat de Montesquieu, *Esprit des Lois*: *Oeuvres complètes*, Der. Roger Caillois, 2 Cilt, Paris. Gallimard, Cilt 2, s. 529 (Book XVII, Bölüm 6).
4. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe* (Stanford: Stanford University, 1995).
5. Jean-Marie Arouet de Voltaire, *Essai sur les moeurs* (1745), Der. R. Pomeau, 2 Cilt (Paris: Garnier, 1963).

killenmesinde, Hıristiyan dininin gelişi ve Akdeniz halkları ile kuzey kabilelerinin birbirleriyle eşi görülmemiş şekilde kaynaşmaları da önemli bir rol oynamıştı.

Yine Montesquieu'nün inanışına göre, Avrupa halklarının Hıristiyanlığın ruhani etkisi altında birleşmeleri, onları ılımlılaştırmış ve insanlığa yatkın hale getirip despotik uygulamalara karşı çıkmalarını sağlamıştır.[6] Bu ortak özellikler Avrupa'yı dünyanın geri kalanından ayırıyordu. Bu özellikler, siyasal ve yasal kurumlarının üstünlüğüyle birleşince, eğitimli aristokratlar, yazarlar ve bilimcilerden oluşan aydın bir topluluk içindeki mübadeleyi kolaylaştıran ortak bir kültürel mekânın varoluşunu garanti altına aldılar. Uzun bir geçmişi olan bir gelenek bu fenomene *république des letters* adını verdi. Gerçeği söylemek gerekirse bu gerçeğin kanıtına, *Ancien Régime* [Eski Rejim] Avrupa'sı içindeki kitapların ve süreli yayınların yaygın dolaşımında rastlamak mümkündü. Bu mekânın coğrafi sınırları, Grand Tour uygulamasıyla gösterildi.

Bu tür bir entelektüel topluluğun mevcudiyetine rağmen, "Avrupalı" anlamı, sadece Fransızları, İngilizleri, İspanyolları ve benzerlerini kapsıyordu. Yüzyılın kolektif tahayyülünde Avrupalı uluslar, yakın ticari ve kültürel mübadelelerle birbirine bağlı olsalar da halen ekonomiye, hanedana ve toprağa özgü rekabetler yüzünden bölünmüş, ayrı ayrı varlıklardı.

Avrupalı ulusların birbirleriyle olan ilişkileri mecburen rekabete dayalı olarak kaldı. Aydın entelektüeller, barışı ve iyi ticari ilişkileri istemiş, herhangi bir saldırgan vatanseverlik şeklinden esef duymuş ya da kralların yıkıcı ve düşüncesiz askeri tutkularını kınamış olabilirlerdi; fakat mademki uluslararası ilişkilerin ekonomik ve bölgesel olarak sıfır-toplamlı oyun olması düşünülüyordu, o halde insanın kendi ülkesini sevmesi, mecburen diğer ulusların başarısının karşısında olması anlamına geliyordu. Voltaire'in vurguladığı gibi, insanın kendi ülkesinin büyüklüğünü istemesinin, komşularının kötülüğünü istemesiyle aynı anlama gelmesi insani durumun bir parçasıydı. Kendi ülkesini küçük olmaktan ziyade büyük, yoksul olmaktan ziyade zengin görmeyi istemeyen kişi, evrenin bir yurttaşı olacaktı.[7]

6. Montesquieu, *Esprit des Lois*, cit., Book XXIV, Bölüm 3; Avrupalı olan ve olmayan hukuk düzenleri için ayrıca bkz. Book XI, Bölüm 6.

7. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique* (1764), Der. Etiemble (Paris: Garnier, 1967), "Patrie" kısmı. Ayrıca bkz. *Encyclopédie*, "Paix" kısmı ve Istvan Hont, "The Permanent Crisis of a Divided Mankind" Der. John Dunn, *Contemporary Crisis of the Nation State? Political Studies* içinde, Cilt XVII, 1994.

Devrim ve Fetih

1792'den itibaren Avrupa kıtası içindeki siyasal ilişkiler, Fransız devrim savaşları ve ardından da Fransa'nın emperyal bir güce dönüşmesiyle birlikte birdenbire kesintiye uğradığında, bu belli belirsiz Avrupa mefhumuna ne oldu? Fransa 1792'de Prusya ve Avusturya'ya savaş ilan edince, pek çok insan, istilacı yabancı ordulara karşı Fransız ulusal topraklarının her şey göze alınarak savunulmasını bekliyordu. Yirmi yıl sonra 1812'de (Napolyon İmparatorluğu'nun en geniş topraklara sahip olduğu zaman), Fransa, 44 milyonu aşkın tebaayı (Fransa'nın kendi nüfusu yaklaşık 28 milyondu) doğrudan yönetiyordu ki bu sayıya Fransa'nın uydularına dönüşmüş ülkelerdeki 33-35 milyon insanın da eklenmesi gerekiyor: Toplam olarak tüm Avrupa nüfusunun yaklaşık yüzde 40'ı.[8]

Başarılı olmasına rağmen Fransız fethinin neden olduğu travmatik deneyim, Avrupa uluslarına özgü kolektif kimliğin olduğu ve olması gerektiği şeye dair farklı ve birbiriyle oldukça bağdaşmaz iki düşünceyle sonuçlandı: Bu ikiyüzlülüğü, Avrupa Birliği'nin arzu edilen rolü hususundaki çağdaş görüşlerin belirsizliğinde de halen görmek mümkündür.

Bu düşüncelerden birincisi, Fransız devrim hükümetinin ve halefi olan Thermidorian ve Bonapartist rejimlerinin büyük amaçlarıyla ilişkilidir. Bu düşüncenin ana varsayımı şuydu: Avrupa dünyanın en uygar bölümüyse ve devrimci Fransa Avrupa'daki en uygar ulussa, Fransa'nın reformuna ve modernleşmesine yol açan aynı tarihsel süreç, vakti gelince Fransa'nın imgesinde birleşik bir Avrupa yaratacaktır.

Condorcet gibi Aydınlanma filozoflarına özgü son derece ütopyacı vizyona göre, tek bir ulus içerisinde eşitliğin gelişmesi eninde sonunda, ulusların arasındaki ve Avrupa ile dünyanın geri kalanı arasındaki eşitsizliğin ortadan kalkmasına yol açacaktır. *Ancien Régime*'in Avrupalı hükümdarlarının, tüm dünyadaki "yabani" nüfusların yoksulluğunu ve barbarlığını kendi ticari yararları için sömürmelerine ve kendi aralarında üstünlük için mücadele etmelerine rağmen, Fransa ve Amerika'daki özgür cumhuriyetçi hükümetlerin ortaya çıkışı, Avrupa içindeki tüm askeri çatışmaları ve Avrupa dışındaki tüm sömürgeci tahak-

8. A. Fierro, A. Paullel-Guillard, J. Tulard, *Histoire et dictionnaire du Consulat et de l'Empire* (Paris: Robert Laffont, 1995); Andrina Stiles, *Napoleon, France and Europe* (Londra: Hodder & Stoughon, 1993); J. Lovie ve A. Paullel-Guillard, *L'Episode Napoléonien*, Cilt 2, "Aspects extérieurs" Nouvelle Histoire de la France Contemporaine, Cilt 5 (Paris: Seuil, 1972).

kümü zamanla sona erdirecekti.[9]

Açıkçası Condorcet'nin, bir gün "güneşin ... sadece özgür insanlar üzerinde parlayacağına" dair inancı ile Bonaparte'ın hayal gücünden çok daha yoksun olan "ce qui est bon pour les français est bon pour tout le monde" [Fransız için yeterince iyi olan, herkes için yeterince iyidir] düşüncesi, kesinlikle aynı şey değildi. Gerçi her iki ibare de, koşullarına, etnik kökenlerine, geleneklerine ve ulusal karakterlerine aldırmadan insanlardaki ihtiyaçların ve beklentilerin temel özdeşliğini varsayıyordu. *Ancien Régime* Fransa'sındaki kurumların feshedilmesi ve onların yerine yeni özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin getirilmesi, bu ulusların siyasal, yasal ve kültürel homojenliğinde artışa sebep olmuştur. Bu homojenlik ilk olarak, Fransa ile temas halinde olan uluslarda, yani Avrupa uluslarında gerçekleşti.

Bu evrenselci amaçlar, Ulusal Meclis [Konvansiyon] tarafından 1789 tarihli İnsan Hakları Bildirgesi'nde açıklandı. Bildirge hiçbir zaman özellikle "Fransa"dan söz etmedi, aksine "hükümetlere" (çoğul olarak) ve "herhangi bir topluma" ya da "herhangi bir siyasal topluluğa" gönderme yapıyordu. İnsan Hakları Bildirgesi'ne dair kapsamlı tartışma sırasında, bu belgenin, "tüm hükümetlere dayanak sağlaması gereken temel ilkeleri" gösterdiği ve "Fransız halkının, tüm halkların en büyüğü olduğu ve her ulus için bir model oluşturduğu" netlik kazandı.[10]

Başlangıçta Ulusal Meclis, Fransa'nın kılavuzluk rolünden, Fransız kuralları ve Fransız standartlarının diğer uluslara dayatılmasını anlamıyordu, hatta bu rolle hiçbir şekilde, zor kullanarak diğer ulusları fethetmek anlaşılmıyordu. François Furet'nin bizlere hatırlattığı gibi, Ulusal Meclis'teki ılımlı kuvvetler, uluslararası çıkarlardan ziyade yurtiçi sorunlarla bağlantılı nedenlerden dolayı 1792'de savaş başlattı; Jakobenler ilke bakımından, *Ancien Régime* siyaset geleneğindeki Avrupa uluslarına karşısında yer alan rekabetçi mantığa düşmanca davranıyordu.[11]

1791 tarihli Fransız Anayasası, Fransa'nın diğer halkların özgürlüğüne ve özerkliğine saygı gösterme taahhüdünü açık şekilde beyan ediyordu: "Fransız ulusu, fetih amacıyla hiçbir savaşa asla girişmeyecek ve silahlı kuvvetlerini bir ülkenin özgürlüğüne karşı asla kullanmaya-

9. Jean-Marie Caritat de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Der. M. ve F. Hincker (Paris: Editions Sociales, 1971), "Dixième période" 253 ve devamı.

10. Der. Christine Fauré, *Les déclarations des droits de l'homme de 1789* (Paris: Payot, 1988), s. 22.

11. François Furet, "Les girondis et la guerre: les débuts de l'Assemblé législative" Der. F. Furet ve M. Ozouf, *La Gironde et les Girondins* içinde (Paris: Payot, 1991); Paul W. Schroeder, *The Transformation of European Politics, 1763-1848* (Oxford: Clarendon, 1994).

caktır."[12] Devrim sırasındaki ilhakın (1791'de Avignon, 1792'de Savoy, 1793'de Nice), Meclis'in doğrudan inisiyatifinden ziyade genellikle yerel "vatanseverlerin" az çok kendiliğinden tahrik oluşuna dayanarak gönülsüzce sürdürülmesinin nedeni budur. "Ulusal hudutlar"a, kardeş cumhuriyetlerin "özgürlüğü" ve "yeniden birleşmeleri"ne dair düşünceler, işgal uygulaması ile özgür devletlerden oluşan bir konfederasyon projesi arasındaki boşluğu gideriyordu.[13]

Fransız fetihleri, Thermidor altında daha da ötelere yayıldı (1795'te Hollanda, 1797'de Kuzey İtalya ve Cenova, 1798'de İsviçre). Bu ideolojik tedirginliğe, homojenlik ve anlayıştan yoksun olan halkların ve toprakların nasıl yönetileceğine dair kaygılar eklendi. Küresel hegemonik plan eksikliği, ara sıra meydana gelen askeri saldırganlık ve fırsata, doğaçlamaya dayalı bölük pörçük strateji, Fransız fetihlerinin değişmez özellikleri olarak kaldı.

Kuşkusuz gerek Thermidor gerek Konsüllük fetih siyasetinden çok büyük yararlar elde ettiler ve çok geçmeden bu yararlar, siyasal ve mali açıdan hayatta kalmaları için elzem hale geldi. Ayrıca eski monarşinin güttüğü birtakım askeri ve ekonomik amaçları gerçekleştirilirken bu hükümetler, *Ancien Régime* altında (bazı durumlarda aynı halk tarafından) benzer amaçlar için planlanmış stratejileri ve örgütsel örüntüleri bir ölçüde yeniden üretti. Özellikle askeri personelin ve rütbelerin yenilenmesi, ağır silahlar için yeni teknolojilerin geliştirilmesi, nakliye ve levazımın yeniden düzenlenmesi ve her şeyden önce askeri harcamaları azaltmak için zorunlu askerliğin başlatılması, XVI. Louis'nin harp dairesi tarafından planlanan projelerdi. Ne var ki gücünü kaybeden monarşi, bunları uygulamaya koymayı başaramadı.[14]

Bu sürekliliğe rağmen devrim sonrası Fransız hükümetleri, Jakobenlerin evrenselci ve paradoksal şekilde barışçı tutumlarından asla tamamen kendilerini kurtaramadı. Uzun vadede imparatorluk, bu çelişkilere yönelik uygulanabilir tek çözüm haline geldi; imparatorluk sayesinde Bonaparte, Fransız üstünlüğünü Avrupa uluslarının barışçıl kardeşliği vizyonuyla uzlaştırma imkânı yakaladı. Bu kardeşlik, impara-

12. Ulusal Meclis'e Montmorin'den, 22 Mayıs 1790; sonrasında Anayasa'nın VI. Başlık'ında yer bulmuştur: "Fransız ulusu fetih amaçlı herhangi bir savaşa girmeyi reddeder güçlerini herhangi bir halkın özgürlüğüne karşı asla kullanmayacaktır." Der. Jacques Godechot, *Les constitutions de la France depuis 1789* içinde (Paris: Flammarion, 1979), s. 65.

13. Bkz. Denis Richet, "Frontières naturelles" Der. F. Furet ve M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française* içinde (Paris: Flammarion, 1988).

14. Fransız ordusundaki reform görüşleri için bkz. Azar Gat, *The Origins of Military Thought from the Enlightenment to Clausewitz* (Oxford: Clarendon, 1989), s. 25-53. Daha fazla kaynak göndermesi için bkz. Biancamaria Fontana, *Politique de Laclos* (Paris: Kimé, 1996), s. 55-63.

torluğa karşı girişilen tüm sapkın direniş ve kötücül muhalefet sona erer ermez bütünüyle vücuda gelecekti. İşgal edilen toprakların idari bütünleşmesine yönelik girişimler, Napolyon Kanunnamesi'nin yürürlüğe girmesi, büyük bir bürokratik sınıfın yaratılması (ki bazı durumlarda bu sınıf yerel elitin önemli kesimlerini içeriyordu), bu planın parçalarıydı.[15]

Napolyon bu "modernleşme" ve idari bütünleşme sürecine, kendi yönetiminin gerçek gücü ve tarihsel meşruiyetinin apaçık kanıtı gözüyle bakıyordu. 1807'de Westfalia Kralı olan kardeşi Jerome'a şöyle yazıyordu:

> Napolyon Kanunnamesi'nin faydaları, prosedürlerin halka açık olması, jürilerin kurulması, senin monarşinin ayırt edici özellikleri olmalı. Dürüst olmak gerekirse, büyük zaferlerin sonuçlarından ziyade, iktidarını genişletip pekiştirecek olan bu özelliklerin etkilerine daha fazla güveniyorum. Hangi halk, irfan sahibi ve liberal bir idarenin yararlarının keyfini çıkardıktan sonra yeniden keyfi bir hükümete [yani Prusya'ya] boyun eğer ki?[16]

Napolyon yaşamının sonuna kadar, kadim Yunan federasyonları ya da Amerikan Kongresi örneğindeki bir konfederasyon olarak pek de akla yatmayan kendi imparatorluk vizyonuna bağlı kaldı. Aziz Helena'daki son tutsaklığı sırasında Las Cases'e şöyle itirafta bulunuyordu:

> Büyük planlarımdan biri, devrimlerin ve siyasetlerin parçaladığı aynı coğrafyada yaşayan halkların (*peuples géographiques*) toplanması, bir araya getirilmesiydi. Bu halkların her birini, tek bir ulusal topluluk haline getirmeyi çok isterdim... Bu ilk takribi yalınlaştırmanın ardından, yasaların, ilkelerin, görüşlerin, duyarlılıkların, fikirlerin ve çıkarların birliğini her yere taşınmasını sağlayacak çok fırsat olacaktı. O zaman belki de Amerikan Kongresi ya da Yunanistan'ın *Amphictyonları* gibi bir siyasal modele özgü büyük Avrupa ailesinin hayali kurulabilirdi.[17]

Bu tür ifadelerin ciddiliğinden ve güvenilirliğinden kuşkulanmak fazlasıyla kolaycılık olacak. Bazı durumlarda Fransız işgali, yerel toplulukların gayretli direnişiyle karşılaştı. Örneğin İspanya'daki direnişi, gerici komplonun neticesi olarak tanımlanmak pek de mümkün değil-

15. Stuart Woolf, *Napoleon's Integration of Europe* (Londra: Routledge, 1991).
16. Napolyon'dan Jerôme'ye, 15 Kasım 1807; ayrıca bkz. Yasama Kurulu'na konuşması, 15 Şubat 1805: "Avrupa'nın uygar uluslarına tek bir ailenin parçası olduklarını ve kendi aralarındaki çatışmalarda harcadıkları enerjinin ortak refahımızdan alıp götürdüğünü hatırlatmak benim vazifem, bizim vazifemiz, birçok asilin, aydının vazifesi, halkların büyük kısmının vazifesi."
17. Napolyon'dan Las Cases'e, 11 Kasım 1816.

dir. Fransız birliklerinin yerel vatanseverler tarafından önceleri kurtarıcılar olarak karşılandığı ülkelerde bile, bu ilk coşku çok geçmeden şiddetli bir hayal kırıklığına yerini bıraktı. Çünkü Fransız fethi, işgal ettiği toprakları insafsızca düşmana teslim etmenin –Fransızları desteklemiş olan Venedikli vatanseverleri Avusturyalıların insafına terk eden Campoformio Antlaşması'nın yaptırımıyla Lombardiya ile Venedik'in "mübadelesi"– yanı sıra sistematik yağma ve baskı uygulayarak da gerçek renklerini göstermişti.

Aynı şekilde, tüm Avrupa'daki yeni Fransız idarelerindeki yerel elitlerin birleşmesi de çok kısıtlı bir etki yarattı ve Fransız çıkarlarının apaçık uygulanması dışında gerçek bir seçenek sunmadı. Gene de tüm yetersizliklerine rağmen Napolyon'un emperyal serüveni, devrimci mirasa ve Aydınlanma'nın evrenselci geleneğine sımsıkı bağlı kalmıştır; belirgin şekilde modern, yeni bir Avrupa hegemonyası projesini, ulusal rekabet ve kuvvetler dengesine ilişkin tüm geleneksel görüşleri yerinden eden bir projeyi temsil ediyordu.

Napolyon'a Muhalefet

Fransız Devrimi'nden çıkacak alternatif bir Avrupa düşüncesi, on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında Napolyon'un emperyal rejimine muhalefet eden liberal entelektüelleri akla getiriyor. Bu entelektüellerin eleştirel tepkileri, esasında Fransız Devrimi'nin ve devrim sonrası hükümetlerin askeri amaçlarına yönelikti. Sürüp giden bir Avrupa savaşının feci sonuçlarını derinlemesine düşünmek bu entelektüelleri, Aydınlanma'nın bazı önde gelen savunucularının desteklemeye hevesli oldukları kozmopolit idealleri sorgulamaya yöneltti.

Germaine de Stael ve Benjamin Constant'ın yapıtları bu anti-emperyalist yaklaşımı güzel şekilde örneklemektedir; bu iki yazar Fransız kültürünü özümlemiş olsalar da Fransızların yayılmacı tutkuları tarafından toprakları tehdit edilen "kardeş cumhuriyetler"de doğmuşlardı: Cenevre ve Bern cumhuriyetleri.[18] De Stael'in Cenevre yakınlarındaki Coppet şatosu, birkaç on yıldan beri sürgünler ve siyasal sığınmacılar için kozmopolit bir buluşma noktasıydı; aynı zamanda da Avrupa siyaseti ve kültürünün geleceğine yönelik kolektif düşünümün gerçekleştiği önemli bir merkezdi.[19]

18. 1798 Fransız işgalinin ardından, Constant'ın memleketi olan Lozan, Bernese bölgesinden koparıldı ve yeni bir kantonun Fransız "hamiliğinde" Vaud'un başkenti oldu.
19. Bkz. AAVV *Le Groupe de Coppet et l'Europe*, 1789-1830, 5ème Colloque de Coppet

Avrupa'nın Fransız idaresi altında birleşmesine ilişkin bu eleştiriler, Montesquieu'nün Fransız monarşisinin idari merkeziyetçiliğini belirtirken kullandığı temaları tekrarladılar: Yani tekbiçimlilik bir mutlakıyet tarzıydı; yerel farklılıkları ve bölgesel özgüllükleri bastırmak, despotik gücün temel bir özelliğiydi. Montesquieu şöyle yazıyordu:

> Her bir eyaletini tanıyan hükümdar, farklı kanunlar tesis edip farklı uygulamalara müsaade edebilir. Oysa despot hiçbir şeyden haberdar değildir ve dikkatini herhangi bir şeye özel olarak veremez; genel bir yaklaşıma gerek duyar (*une allure générale*); her yerde aynı olan katı bir irade vasıtasıyla yönetir; her şey ayaklarının altında yavanlaşır.[20]

Il Viaggio a Reims'deki çoğu ulusal karakterin, Rossini'nin kendi tahayyülünün ürünü olmasına karşın, bu karakterlerden biri olan İtalyan kadın şair Corrina, 1807'de de Stael'in yayımladığı başarılı bir roman olan *Corrinne, ou l'İtalie*'den ödünç alınmıştır. Çağdaş Roma'da geçen roman, mevcut çöküşe ve zorbalığa karşı bir savunma hattı olarak İtalyan cumhuriyetçi geleneğinin önemini vurguluyordu: Fransız işgaline karşı yapılan bu örtük saldırı, imparatorun dikkatinden de kaçmamıştı.[21]

Genel olarak de Stael'in yazıları, İtalyan, İspanyol, Alman ve İngiliz kültürünün yaptığı özgün katkıların yanı sıra Avrupa edebiyatı ve felsefesi içindeki ulusal özelliklerin üzerinde de duruyordu; Stael'e göre Fransız halkı, bu katkıları ve özellikleri neredeyse hiç bilmiyor ve takdir etmiyordu. 1800'de yayımlanan *De la littérature considerée dans ses rapports avec les institutions sociales*'de de Stael, katkıların çeşitliliğinin, ulusal geleneklerin ve yeteneklerin farklılığının Avrupa uygarlığının en hoş özelliği olduğunu göstermek üzere Montesquieu'nün Kuzey halkları ile Güney halklarının kaynaşması fikrine geri döndü.[22] 1810 tarihli itibarlı yapıtı, *De l'Allemagne*'de de aynı temayı izliyordu (Bu yapıt, Napolyon'un polisi tarafından matbaada yok edilmişti). Dolayısıyla estetik başarıların tekbiçimli örüntülerini dayatmak için devrim sırasında gösterilen çabaların, zarar verici olacağı kesin gibiydi. Benzer şekilde *Considérations sur la Révolution française*'de

(Lozan ve Paris: Jean Touzot Libraire/Editeur, 1994); Pierre Kholer, *Madame de Staël la Suisse* (Lozan ve Paris: Payot, 1916); *Annales Benjamin Constant* 18-19, özel baskı, "Les conditions de la vie culturelle et intellectuelle en Suisse Romande au temps des Lumières" (Cenevre: Slatkine, 1996).

20. Montesquieu, *Esprit des lois*, cit., Kitap VI, Bölüm 1.

21. Ghislain de Diesbach, "Napoléon juge de Corinne" *Madame de Staël* içinde (Paris: Perrin, 1983), s. 373-5.

22. Fransız ulusunun oluşumu açısından Kuzey ve Güney halkları arasındaki kaynaşmanın önemi için bkz., Rebert de Montlosier, *De la Monarchie française* (Paris: Gideet fils, 1814).

(1812-18) de Stael, Napolyon'un siyasetini "ulusal niteliklerden uzaklaştırıcı" [denationalization] olarak damgaladı ve Avrupa'nın kendisini despotizmden ancak ulusal duyarlılığın güçlenmesi sayesinde kurtaracağını iddia etti.[23]

Ortaya çıkan vizyon artık, daha ileri ve sofistike Fransız kültürünün hâkim olduğu bir Avrupa *république des lettres* vizyonu değildi, aksine sanatsal başarıyı geliştirmenin yanı sıra siyasal özgürlüğü de koruyacak geleneklerin ve yerel deneyimlerin çeşitliliğine bağlı olan bütünlüklü bir birlik vizyonuydu.[24]

1813 tarihli hararetli risalesi, *De l'esprit de conquête*'de Constant, modern emperyalizmin kötülüklerini çarpıcı biçimde gösterdi. İhtiyaçları ve kahramansı içgüdülerini tatmin etmek için mücadele eden eski kabilelerinin aksine modern fatihler merhametsizce davranıyordu ve onları harekete geçiren şey ise sadece açgözlülüktü. Eski imparatorluklar hükmettikleri halkların çeşitliliğine saygı gösteriyor, bu halkların kendi âdetlerini ve inançlarını sürdürmelerine izin veriyordu; buna karşın modern imparatorluk, yönetim, idare, hukuk, kült ve hatta dile ilişkin yapay bir tekbiçimlilik dayatıyordu. Yerel farklılıkları yok ederek, tebaalarının asli saygınlığını ve kimliğini parçaladı; direnme gücünden yoksun bırakıp, onları kendi siyasal ve askeri tutkularının pasif araçları haline getirdi. Constant şöyle yazıyordu:

> Tekbiçimliliğin, insan hakları ve özgürlüğü adına yapılmış bir devrim dışında asla daha büyük bir beğeniyle karşılaşmaması oldukça dikkate değerdir... Vatanseverlik ancak çıkarlara, yaşam tarzına, bir yerelliğin âdetlerine yönelik kuvvetli bir sevgi bağı sayesinde varolduğu halde, sözde vatanseverlerimiz tüm bunlara savaş açmıştır. Vatanseverliğin bu doğal kaynağını kurutmuş ve onun yerine, soyut bir varlığa ilişkin hayali bir tutkuyu, tahayyülü harekete geçirebilen ve belleğe bağlı kalabilen her şeyden soyutlanmış genel bir fikri geçirmeye çalışmışlardır.[25]

Constant, imparatorluğa özgü bu ölümcül tekbiçimlilik ile karşılıklı ticari çıkarlar sayesinde ve ortak bir özgürlük ve barış ihtiyacı aracılığıyla birbirine bağlanmış Avrupa uluslarının canlı birliğini karşılaştırdı. Bonaparte despotizminin, Kıtasal abluka gibi ticari kısıtlamalar dayatmaya ya da ülkeleri zorla hasım mevkilere yerleştirmeye çalışması

23. Staël için, bkz, Henri Guillemin, *Madame de Staël et Napoléon* (Paris: Seuil, 1987); Simone Balayé, *Madame de Staël, Lumières et Liberté* (Paris Klincksieck, 1979).

24. Devrim sonrası dönemde cumhuriyetçi kültürün dönüşümü için, bkz., Biancamaria Fontana, Der. *The Invention of the Modern Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

25. *The Spirit of Conquest*, Der. Biancamaria Fontana, *The Political Writings of Benjamin Constant* içinde (Cambridge: Cambridge University, 1988), Bölüm 16, s. 73-4.

boşunaydı: Avrupa'da tek bir ulus, İngiltere özgür olarak kalırken, despotizm asla zafere ulaşmayacaktı; zira ülkeler arasında mevcut olan yakın iletişim her zaman, rejimin mahvedici pençesinden kaçan insanların, kaynakların ve fikirlerin dolaşmasını mümkün kılacaktı.

Paris'ten Viyana'ya

Napolyon'un bozguna uğramasının arifesinde yazılmış bir risale bağlamında haklılığı kanıtlanmış olsa da Constant'ın, despotizme karşı birleşmiş, barışçıl, ticaret odaklı bir Avrupa uluslar topluluğuna yönelik idealize edilmiş tablosu, kendi çözümlemelerine ilişkin en sorunsal anlamları saklamaktaydı. 1815'te Fransız savaşlarının sona ermesinden sonra gelişen genel ekonomik krizin çok geçmeden gösterdiği gibi, ticaret ve özgürlüğün Avrupa'sının –paranın, ulusal sınırların dayattığı kısıtlamalardan kurtulduğu ve bireylerin, anlamadıkları bir dava uğruna mücadele etmeyi reddettikleri ya da ülkelerini daha iyi bir yaşam tarzı veya daha liberal bir yönetim arayışıyla terk ettikleri bir Avrupa'nın– istikrarsızlığa düşme bakımından Bonaparte İmparatorluğu'ndan aşağı kalır yanı yoktu.[26]

Ticaret, ulusal kimliklerin ve yerel bağların yıkılmasında en azından savaş kadar etkili olmuştu; ticaret, farklı adlar ve farklı toplumsal örgütlenme şekilleri altında yaşamalarına rağmen, Avrupa nüfusunu, esasında doğaları bakımından homojen olan "büyük bir insanlar kitlesine" dönüştürdü.[27] Bu açıdan bakıldığında, uluslararası bir piyasa ekonomisine yönelik gelişimin uzun vadeli sonuçları, emperyal fetihle aynı yönde iş gördü ve potansiyel açıdan zarar görmemiş, büyük, anonim bir piyasa toplumunun yaratılmasına sebep oldu.

Hiç şüphesiz Napolyon'un fetihleri, Avrupa hükümetlerini, devrimin ve kontrolsüz emperyal tutkuların tehlikelerine karşı uyarmıştı. Oysa bu fetihler her şeyden önce, on sekizinci yüzyıl boyunca Avrupa'nın uluslararası siyasetine egemen olan kuvvetler dengesi sisteminin yetersizliğini göstermiş oldu. Bu sistem, ulusal çıkarlarının peşinde koşan Avrupa güçlerinin, ticari ve askeri rekabet sayesinde bir tür ken-

26. Napolyon rejiminin ekonomik verimi ve 1815 krizi hakkında bkz. Thomas Malthus ve Constant'ın İskoçyalı arkadaşı James Mackintosh'un değerlendirmeleri. Her ikisi de Napolyon Fransa'sının ticari korumacılık ve emperyalist siyasetinin getirilerine vurgu yapar. T. R. Malthus, *The Ground of an Opinion of the Policy of Restricting the Importation of Foreign Corn* (Londra: 1815), s. 12'deki dipnot ve S. Hollander, "Malthus and the Post-Napoleonic Depression" *History of Political Economy*, Cilt 1 (1969), s. 306-35; James Mackintosh, "France" *Edinburgh Review* 34 (Ağustos 1820), s. 1-39.

27. *Spirit of Conquest*, Bölüm 2, s. 52-3.

diliğinden dengeye ulaşacaklarını varsayıyordu. Artık bu varsayımın makul ve gerçekçi olmadığı açıktı. Aslında evrensel kardeşliğe ve dünya barışına ilişkin Aydınlanma ideali kadar ütopyacı olduğu netlik kazanmıştı.

Mayıs 1814'te Paris Barışı vesilesiyle başlayan ve Viyana Kongresi'ne (Ekim 1814 – Haziran 1815) dek devam eden uzun süreli müzakereler yeni bir vizyonu yansıtıyordu: Artık Avrupa'nın istikrarı, kendiliğinden kuvvetlerin işleyişine ya da fırsatçı hanedan ittifaklarına terk edilemezdi; bu istikrarın kıtasal düzeyde inşa edilmesi ve yakından izlenmesi gerekiyordu.

Her ne kadar Kongre'ye katılanların retoriği, meşru egemenlerin yeniden tesisini ve devrim öncesi mevcut duruma geri dönülmesini benimsemiş olsa da Avrupa sınırlarının düzenlenmesine ilişkin Napolyon Savaşları'nın yol açtığı birkaç değişiklik örtük şekilde onaylandı. Örneğin Kongre, bol miktarda bulunan küçük devletleri ortadan kaldırmayı kabul etti (takriben 300 olan Alman prensliklerinin sayısını 38'e indirdi) ve potansiyel açıdan çatışmalı bölgeleri korumak üzere büyük tampon devletlerin yaratılmasını teşvik etti. Aynı şekilde Kongre, Fransız topraklarının bölünmesine yönelik Prusya önerisini de reddetti: Aslında Fransa'nın, 1790'daki sınırlarına geri dönmesi sağlandı; dolayısıyla fethedilmiş tüm topraklardan mahrum bırakıldı fakat büyük bir Avrupa gücü olarak statüsü de onaylanmış oldu. Kasım 1815'te Quadruple İttifakı'nın yaratılması, sürekli istişare ilkesini yerleştirdi ve istikrarı korumak üzere büyük güçler arasında anlaşmaları düzenledi.[28]

Geçmişin yeniden kurulmasına yönelik bu isteksizlik, stratejik düzenlemeler ve bölük pörçük çözümlerle sınırlı değildi. Küresel Avrupa kıtası vizyonuna ilişkin büyük bir dönüşümü de içeriyordu: Yenilgisinde dahi Napolyon emperyalizminin nihai olarak başarıyı üstlenmesi gerektiğine dair bir dönüşüm.

Viyana Kongresi'nin yarattığı Avrupa'da, büyük güçlerin, kendi tebaaları ve uyduları pahasına peşinden koştukları çıkarlar hâkimdir ve bu açıdan de Stael'in ulusların Avrupa'sına hiç benzemiyor; ulusların Avrupa'sında kuzey ve güney halklarının özellikleri, özgürlük ve barışçıl işbirliği içinde bir araya gelecekti. Gerçeği söylemek gerekirse, bu iki vizyon arasındaki gerilim, on dokuzuncu yüzyıl boyunca ulusal çatışmalarda tekrar tekrar su yüzüne çıktı. Gene de Viyana Kongresi'nin

28. Güçler dengesi, Fransız savaşları ve Viyana Kongresi hakkında bkz. Schroeder, *The Transformation of European Politics*. Ayrıca bkz. David Thompson, *Europe since Napoleon* (Harmondsworth: Penguin Books, 1957); Derek McKay ve H. M. Scott, *The Rise of Great Powers, 1648-1815* (Harlow: Longman, 1983); Jeremy Black, *The Rise of European Powers, 1679-1793* (Londra: Edward Arnold, 1990).

çözdüğü sorunlar sayesinde modern Avrupa düşüncesi, dönüşü olmayan bir noktaya ulaşmış oldu. Bugünden itibaren Avrupa kimliği artık ortak geleneklere, dinsel ve kültürel benzerliklere dayanamaz. Bu kimlik, kendine özgü siyasal bir gerçekliğe dönüşmüş ve her ulusun kendi yerini ve bir birlikte varoluş tarzını keşfetmek zorunda olduğu ayrıcalıklı bir çerçeve haline gelmiştir.

6

Homo Politicus ve Homo Oeconomicus: Max Weber'e Göre Avrupa Yurttaşı

WILFRIED NIPPEL

Alman sosyolog ve iktisatçı Max Weber'in parçalı olsa da yine de muazzam yapıtı, modern Batı uygarlığına özgü tikellik arayışına odaklanmaktadır.[1] Bu yapıtın çıkış noktası, sosyal yaşamın tüm cihetlerindeki önkoşulları ve yankılarıyla birlikte modern "rasyonel kapitalizmin" eşsizliğidir. Fakat Weber, modern bir dünya kuramı geliştirmedi; daha çok bu kapitalizmin klasik Antikite ve ortaçağdaki önkoşullarıyla işe başladı ve Şark dünyasının büyük uygarlıkları ile çapraz kültürel karşılaştırmalar yaptı. Bunun bir nedeni, aldığı bilimsel eğitimdi; kariyerine, geç ortaçağ İtalya'sı ve eski Roma'daki yasal ve ekonomik yapıların karşılıklı bağımlılığı üzerine yaptığı çalışmalarla başlamıştı.[2] Ne var ki bunun bir başka nedeni ise Garp dünyasında kapitalist bir kültürün gelişimini sağlamış fakat aynı gelişimi Şark dünyasında engellemiş olan yapısal önkoşulların, ancak evrensel bir tarihten bakılarak yeterince analiz edilebileceğine ilişkin geliştirdiği anlayıştı.

1. Takip edeni kısaltmalar, Weber'in yayınları için kullanılmıştır: ASAC için *The Agrarian Sociology of Ancient Civilisations*, Çev. R. I. Frank (Londra: New Left Boks, 1976) ["Agrarverhältnisse im Altertum"un 3. baskısını içerir]; E&S için *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Der. Guenther Roth ve Claus Wittich (New York: Bedminster, 1968); GARS için *Gesammelte Aufsätze zur Religionssozilogie*, 3 Vilt, (1920-1), yeniden basımı (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988); MWG için *Max Weber Gesamtausgabe* (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1982-); SWG için *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftgeschichte* (1924), yeniden basımı (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988) ve WuG için *Wirtschaft und Gesselchaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. baskı, Der. Johannes Winckelmann (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1976).

2. *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* (Stuttgart: Enke, 1889) ve *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* (Stuttgart: Enke, 1891) = MWG I/2, Der. Jürgen Deininger, 1982.

Karşılaştırmalı yaklaşımını geliştirdikçe, Batı'daki farklı yurttaşlık tiplerinin içerimleri ve Doğu'da yurttaşlık mefhumunun olmaması, Weber açısından giderek dikkate değer hale geldi. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* Ansiklopedisi için yazdığı ve 1909 tarihli son baskısında bir ders kitabı uzunluğuna erişen "Agrarverhältnisse im Altertum" başlıklı makalesinde bu konunun bazı cihetlerini daha önce ele almıştı.[3] Fakat 1921'de ölümünden sonra yayımlanan ve günümüzde temel yapıtı *Wirtschaft und Gesselschaft*'ın (Ekonomi ve Toplum) bir bölümü olarak bilinen "Die Stadt" [Şehir] adlı denemesinde konuyu en olgun şekilde işledi.[4] Açıkçası bu makale eksiktir; görünüşe göre Weber makalenin taslağını, 1911 ile 1913'ün sonu ya da 1914'ün başı arasında hazırlamıştı ve bu taslak, takriben 1910 ya da 1911 yılından beri üzerinde çalıştığı dünya dinleri sosyolojisi araştırmalarına dayanıyordu.[5] Büyük bir ihtimalle "Die Stadt" *Wirtschaft und Gesselschaft* için tasarlanan tahakküm sosyolojisi tartışması içindeki "meşru olmayan tahakküm"e dair özel bir bölüm olarak oluşturuldu. Ne var ki Weber'in bu metni, şimdiki haliyle aynen bu yapıta dahil edip etmeyeceği ya da en azından bu metnin kısımlarını dünya dinleri sosyolojisi çalışması bağlamında kullanıp kullanmayacağı tartışma konusudur.[6]

"Die Stadt" başlığı oldukça yanıltıcıdır. Weber'in yeterli bir "şehir" tanımı vermeyi deneyerek işe başladığı doğru. Coğrafi, ekonomik, toplumsal ve yasal kriterlere binaen art arda tanımlar vermeye çalıştı; ancak tüm dünyadaki şehirlerin çeşitliliğini dikkate aldığında, kapsamlı bir tanımın mecburen eksik kalacağı sonucuna vardı. Denemesinde Weber, kendine özgü bir siyasal-idari statüye sahip şehir üzerinde duruyordu: yani, bir yargıçlık sistemi kurma, kendi adliyelerini idare etme ve tüzükteki ek maddeleri onaylama yetkisiyle donatılmış, belirli bir özerkliğin keyfini süren, kendi kendini yöneten bir yurttaşlar topluluğundan oluşan komün (*die Stadt im Rechtssinne, die Gemeinde*). Bu tanım muhakkak bir belirsizlik taşıyor; zira Weber, farklı yasal şehir tiplerini kaplayacak şekilde bu tanımı kullanmak istiyordu: Tamamen özerk antik şehir-devleti, bunların muadilleri olarak İtalyan şehir-cumhuriyetleri ve ayrıca egemenlik talebinde bulunamayan (bir kralın, prensliğin ya da Kutsal Roma İmparatorluğu'nun tebaaları olarak) kendi kendilerini yöneten ortaçağ şehirleri. Ana kriter olarak *Gemeinde*'yi

3. SWG, s. 1-288 = ASAC, s. 35-386.
4. *Archiv Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47 (1921), s. 621-722; WuG, s. 727-814.
5. 1915'ten itibaren Weber'in Konfüçyüsçülük, Hinduizm ve Budizm üzerine dizi makaleleri yayımlanmıştır. GARS'taki koleksiyonun yerini MWG I/19 ve I/20 aldı, Der. Helwig Schmidt-Glintzer, 1989 ve 1996.
6. Bkz. benim editörlüğümdeki "Die Stadt" MWG I/22, s. 5, 1999.

kullanan Weber, antik ve İtalyan kent-cumhuriyetleriyle *a fortiori** bir karşılaştırma yapılabilen, kendi kendini yöneten şehir topluluğuna ilişkin asgari tanımı seçti. Şehirlere –pazaryerleriyle güçlendirilmiş yerleşimlere– dünyanın her yerinde rastlamak mümkünken, Weber'in şehir yurttaşlarından oluşan komünü ise sadece Garp kültürü içinde yaygın olan kendine özgü bir fenomendir.

Garba Karşı Şark

Weber "Agrarverhältnisse im Altertum"da, bu durumun, Garp (Yunan-Roman) dünyası ile Şark dünyası (eski Mısır, Mezopotamya ve İsrail) arasındaki temel ayrım olduğunu daha önce vurgulamıştı. Bu makalede, aralarında "şehir merkezlerinin geliştiği, Seine'den Fırat'a dek uzanan antikitenin tüm halkları için" iki ayırt edici gelişme örüntüsü tarif etti.[7] Aralarındaki fark, temel coğrafi ve ekolojik faktörlere atfediliyordu. Kendi kendini yöneten askeri bir topluluk olarak yurttaş-devlet, Yunan-Roman dünyasına ait kıyısal uygarlıkta gelişti; çünkü buralarda aristokrasiler, ticaretten elde edilen kârdan faydalanma hakkına sahipti, dolayısıyla krallığı salt bir askeri liderlik haline getirip, nihayetinde ondan tamamıyla kurtulabilirdi. Daha sonraları donanımlı askerler olarak ordunun büyük kısmını oluşturan yurttaşlar çoğunluğunun siyasal katılımını kabul etmek zorunda kaldılar.

Din adamları daima sadece topluluğun memurları olmuşlardı: Siyasal meselelerde bağımsız otorite iddiasında bulunamazlardı. Büyük nehirlerin kıyılarında kurulan uygarlıklarda nehirlerin düzenlenmesi ve sulamaya dönük ihtiyaçlar nedeniyle, başlangıçta varolan krallıklar güçlendi, siyasal, askeri ve ekonomik erki kesin şekilde elinde tutan bir hükümdara bağlı merkezi bir bürokrasi gelişti. Hükümdarın, ayrıcalıklı bir din adamları grubunun desteğine yaslanması mümkündü. Daha sonra, buna binaen Weber'in "otoriter ayinsel devlet" adını verdiği devlet türü ortaya çıktı. Bu sistemde "devletin ihtiyaçları, devletin tebaalarına dayatılan, özenle uydurulmuş bir ödevler sistemi sayesinde karşılanıyordu."[8] Sonunda bu otoriter ayinsel devlet, özellikle Ptolemaic** Mısır'da yaratıldığı haliyle Roma İmparatorluğu'na da hâkim olmaya başladı.

---

* *a fortiori (Lat.)*: Güçlü bir akıl yürütmenin öne sürdüğü güçlü bir iddianın çıkarımı.

7. ASAC, s. 69 = SWG, s. 35.

8. ASAC, s. 74 = SWG, s. 39 ve devamı.

** *Ptolemaic (Yun.)*: *Ptolemy*'e dair, ilişkin. Eski Mısır'da, Yunan kökenli tarihsel figürlere *Ptolemy* adı verilir.

Weber, başlangıçta varolan ve evrensel olarak benzer kentsel merkezlerden oluşan devlet terk edilince ortaya çıkan gelişme örüntülerinin kendine özgülüğünü vurgulamak için bir kez daha bu şemayı "Die Stadt"da kullandı. Çapraz kültürel karşılaştırma artık, Avrupa tarafında ortaçağı ve Şark tarafında ise Hindistan, Çin ve kimi bakımlardan Japonya'yı da kapsıyordu. Kadim çağlardan modern zamanların başına dek uzanan büyük Şark uygarlıklarına, ana yapısal özellikleri bakımından neredeyse sabit gözüyle bakıldı. Sulama sistemleri ile bürokratik devlet aygıtının karşılıklı bağımlılığından –Montesquieu'den beri tanıdık olan "Şark despotizmi" mevzusunun bir şekli– Çin monarşisinin gücüyle ilişkili olarak bir kez daha gündeme geldi. Fakat Weber, Çin ve Hindistan'da kent özerkliği ve hukuken onaylanmasa da "loncaların" fiili rolüne yönelik birtakım eğilimlerin bulunmasına rağmen bu yöndeki büyük bir gelişmenin, neden hiçbir zaman gerçekleşmediğini açıklamak için artık kültürel faktörlerin üzerinde duruyordu.

Weber'e göre komün-inşa etme, *Verbrüderung* (kardeşlik cemiyeti) adını verdiği ritüel bir topluluk halinde üyelerin birleşebilmelerine bağlıdır; bu kan bağına değil, yapay olarak yaratılmış ve özgür iradeyle oluşturulmuş karşılıklı bağlara dayalı bir topluluktur. Burada topluluk, tüm üyelerinin (en azından ilke bakımından) sahip oldukları eşit haklara, üye olmayanlara karşı gösterilen dayanışmaya, *connubium*'a ve komünal kült yemeklerinde sembolik olarak ifade edilen ortak bir külte bağlıydı.[9] Weber'in yorumuna göre, Brahmanizm'in nihai zaferinden sonra Hindistan'da kurulan katı kast sistemi, (özellikle farklı kastlara ait üyeler arasındaki herhangi bir türden sofra-kardeşliğinin dışarıda bırakılması nedeniyle) bir kardeşlik yapısının ortaya çıkmasına engel oldu.[10] Çin'in durumunda ise aynı etkiyi ata kültü yaratmıştı; zira bu kült kent sakinlerini, kendi kardeşlerine ya da klanlarına ve ait oldukları köylere bağlıyordu.

Ortaçağa Karşı Antikite

Verbrüderung mefhumu, Şark ile Garp şehir sakinleri ile onların komün inşa etmeye yönelik farklı potansiyelleri arasındaki temel farkı açıklıyor; ayrıca bu mefhum Weber'in Avrupa antikitesi ile ortaçağ arasındaki önemli bir ayrım yapmasına da izin veriyor. Weber, kardeş-

9. E&S, s. 1241 = WuG, s. 744.

10. Budizm özellikle MÖ üçüncü yüzyılda Maurya Hanedanlığı döneminde çiçeklenmiştir; çökmesi ve yerini Brahmanizm'e bırakması yüzyıllar boyunca sürmüştür.

lik cemiyetinin kardeşler gibi gruplar ya da bireyler tarafından kurulabileceğini fakat en yüksek yoğunluğun, sadece bireyler tarafından kurulduğunda elde edildiğini varsayıyor.

Hıristiyanlık öncesi antikitede din kardeşlik cemiyetine engel olmadı ama ona yönelik olumlu bir yatkınlık da sağlamadı. Kardeşlik cemiyeti, ilk başlarda *synoikismos* (bir kent merkezinde gerçek "bir arada barınma" ya da o ana dek ayrı ayrı yaşamış toplulukların tek bir siyasal merkez oluşturması) aracılığıyla kent-devletini oluşturmuş olan kardeş şeflerinin birliği halinde vücuda geldi. Ne var ki en yüksek sınıfa ait klanlar, *plebeian*'larla ilişkili olarak kendi ritüel ayrıcalıklılıklarını korumaya çalıştı; ancak bu ayrıcalıklılık, toplumsal düzenler arasındaki uzun süreli kavgaların sonucunda, tüm toplumsal saflara ait yurttaşlar arasında daha adil bir ilişkiye ulaşılmasından sonra feshedildi. Weber'e göre eski kent-devletleri, kardeşlik cemiyeti yoğunlaşmasına ulaşmayı başaramadı; daha sonra bu yoğunlaşmaya, hemşerilerin kendi topluluklarını *coniuratio* (bireyler tarafından edilen yemin) sayesinde oluşturdukları ortaçağ komününde ulaşıldı.

Avrupa ortaçağında kardeşlik cemiyeti, tam bir dini temel taşıyordu; zira Eucharist cemaatinde olduğu gibi, herkes zaten aynı kilisenin üyesiydi. (Elbette bu kaçınılmaz olarak, Yahudilerin dışarlıklı durumunu da beraberinde getiriyordu.) Kardeşlik cemiyeti aynı zamanda, komün içerisindeki ayrıcalıklı olmayan yurttaşların (İtalyan *popolo*), loncaların (sosyal kulüpler ve aynı zamanda da ekonomik baskı gruplarının) ve farklı türden dini kurumların oluşturduğu teşekkülün kurucu unsuruydu.

Bu bağlamda Yunan-Roma antikitesinin rolü oldukça azalıyor. Antikitede (*synoikismos* yoluyla) ve ortaçağda (*coniuratio* yoluyla) bir komün kurmaya yönelik yapıcı edimler, eşdeğer gibi görülüyor; buna karşın eski şehir içinde topluluk-inşa etme, bir bakıma yetersizlik olarak tasvir ediliyor. Bu durum, Weber'in dikkatini, şehir-devletinin dini bayramlarından ortaya çıkan farklı kardeşlik cemiyeti türlerini analiz etmek yerine kurma edimi üzerinde yoğunlaştırma kararından kaynaklanıyor.[11] Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte, Roma İmparatorluğu'ndaki kentlerin toplumsal ve kültürel karakterinin nasıl ve ne zaman değiştiği sorusunu yanıtsız bırakıyor. Weber (burada ve başka yerde), Aziz Paul'ün methettiği Antakya'daki büyük gelişmeden (İncil'deki Galatyalılar Bölüm 2) söz ediyordu; burada İsa'nın Akşam Yemeği'ni

11. Wilfried Nippel, "Max Weber zwischen Althistorie und Universalgeschichte: Synoikismos und Verbrüderung" Der. Christian Meier, *Die okzidentale Stadt nach Max Weber* (Münih: Oldenbourg, 1994), s. 35-57.

oluşturan cemaate sünnet edilmiş ve edilmemiş Hıristiyanlar ilk kez katıldı. Bu uygulama, Yahudi-Hıristiyanların artık kendilerini Yahudi ritüel yasasıyla kuşatılmış saymadıklarını ima ediyor. Weber, binlerce yıl sonra ortaçağ şehirlerinde yaşayanların gerçekleştirdikleri ilk *coniurationes*'e kadar gün ışığına çıkmasa da bu olayın yurttaşlar birliğinin başlangıç anı olduğunu iddia ediyordu.[12] Weber, (Antakya vakasında, ilk önce yeni sofra-kardeşliğine katılmış, daha sonra ise buradan uzaklaşmış olan Aziz Paul'ün davranışıyla nitelenen) ilk Hıristiyan cemaati içerisinde bir sürü tartışma yaratan çetrefilli tarihsel ve teolojik meselelere girmedi.[13] Geriye dönüp bakıldığında "Antakya hadisesi"ni, Hıristiyan evrenselliğine yol açan dönüm noktası olarak algılamak mümkündü ve Weber sadece bu temayla ilgileniyordu. Dolayısıyla argümanı, Hıristiyan devrinin başlangıcı ile yüksek ortaçağ arasında devasa bir boşluk bıraktı; bu bin yıllık dönem, Weber'in yapıtına ait tarihsel bölümlerin hiçbirinde tartışılmamaktadır.

Onun yerine Weber, antikite ile ortaçağdaki anayasal gelişim arasındaki yapısal benzerliklerin bir karşılaştırmasına girişti; her iki durumda da bu gelişim, aristokrat ailelerin hâkimiyetinden başlayıp, (pek çok durumda, eski bir aristokratın, o ana dek temel olanaklardan yoksun yurttaşların önde gelen üyeleriyle birleşmesi sayesinde oluşturulmuş, nihayetinde yeni bir siyasal elitin idare ettiği) daha popüler rejimlere doğru ilerliyordu. Bu süreçler, kısıtlı görev sürelerine ve açıkça tanımlanmış yetkilere sahip yargıçlıkların kurulması, yasaların bir arada toplanması ve yeni yasaların yaratılması için kuralların belirlenmesi sayesinde siyasal sistemin rasyonelleştirilmesine yol açtı. Weber'in karşılaştırması, "klasik" antik kent-devletleri (Sparta, Atina, Cumhuriyetçi Roma) ile İtalyan kent-devletleri arasında ilişki kuruyor. Kendi temsilcileriyle (*tribuni plebis, capitani del popolo*) birlikte, kimi bakımlardan kent-yönetimi kurumlarını kopya etmiş alternatif bir siyasal örgüt kuran Roma *pleb'leri* ile İtalyan *popolo*'su arasındaki benzerlikleri *inter alia* dikkate alıyor. (Ayrıca Weber sıradışı Venedik örneğinden uzun uzadıya söz etmiştir. Venedik aristokratı, ciddi hiçbir engelleme olmadan yüzyıllarca siyasal hegemonyasını sürdürmüştü).[14] Gelgelim

12. GARS II, s. 39 ve devamı = MWG I/20, s. 96 ve devamı.

13. Karmaşık ayrıntılar için bkz. James D. G. Dunn, "The Incident at Antioch (Gal. 2: 11-18)" *Journal for the Study of the New Testament* 18 (1983), s. 3-57; E. P. Sanders, "Jewish Association with Gentles and Galatians 2: 11-14" Der. R. T. Fortna ve B. R. Gaventa, *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn* (Nashville: Abingdon, 1990), s. 170-88.

14. Eski ve Rönesans dönemlerinin, kamunun sulh mahkemesi yargıçları ve "Myth of Venice" imasının karşılaştırması, Weber'in yüzyıllar öncesinden geleneksel siyasal düşünceleri

Weber, siyasal üstyapılar arasındaki benzerliklerin, benzer ekonomik temellere işaret edebileceği hususunda uyarıda bulunuyor. (Weber'in karşılaştırmalarının her zaman ortaçağ ile başladığını ve ortaçağ örneklerinin, eski örneklere nazaran çok daha ayrıntılı şekilde tasvir edildiğini de belirtmek gerekiyor.) Eski kent ile ortaçağ kenti arasındaki temel fark, kent ile hinterlandı arasındaki ilişkide yatıyor. Eski dünyada her iki alan da siyasal bir birlik teşkil ediyordu ve buradan anlaşıldığı gibi köylüler yurttaşların çoğunluğunu oluşturuyordu. Ortaçağda ise kent ve hinterlandı, hukuki açıdan iki farklı alandı ve köylülere yurttaşlık hakları verilmemişti.

"Die Stadt"ın son kısmında Weber, antikite ve ortaçağdaki ekonomik rasyonalite meselesine, aslında "Agrarverhältnisse im Altertum"un sonuç kısmında taslağını çizdiği fikirlere geri döndü. "Die Stadt"da eski *homo politicus* ile ortaçağ *homo oeconomicus*'u arasındaki ünlü ayrımı yapıyor:

> Özellikle ortaçağ kent tipi, yani karasal zanaatçı kenti, bütünüyle ekonomik yönelimliydi... Antikitede donanımlı ordu ve eğitimi, dolayısıyla askeri çıkarlar, giderek tüm kentsel örgütlenmenin eksenini oluştururken, ortaçağda hemşeri ayrıcalıkları, hemşerinin askeri görevlerinin garnizon hizmetiyle sınırlandırılmasıyla başladı. Ortaçağ kent insanının ekonomik çıkarları, ticaret ve zanaat sayesinde elde edilen barışçıl kazançta yatıyordu ve kent yurttaşlarının alt katmanları açısından da bu kesinlikle böyleydi... Ortaçağ kent insanının siyasal durumu bu insanın izleyeceği yolu, yani bir *homo oeconomicus*'a ait yolu belirledi; buna karşın Antikitede *polis* en parlak dönemlerinde, teknik açıdan en ileri askeri düzen olarak kendi karakterini korudu. Eski kentin insanı bir *homo politicus*'tu.[15]

Bu tikel karşılaştırmanın amacı nedeniyle ortaçağ kenti, Alplerin kuzeyindeki Avrupa'nın karasal zanaatçı kent tipi (*bürgerliche gewerblich Binnenstadt*) ile temsil ediliyordu. Bu kentler, kendilerine bağımsız bir askeri rol oynama izni vermeyen bir erk yapısı içine yerleşmişlerdi. Dolayısıyla kendi yurttaşlarına, askeri ve siyasal vasıtalar sayesinde maddi kazanç fırsatları sunmadılar ya da asgari bir askerlik hizmeti dışında başka bir yük yüklemediler. Bu nedenle Kuzey Avrupa kentleri, eski kent-cumhuriyetleriyle tam bir karşıtlık oluşturuyordu. İtalyan kent-devletleri ise bu iki uç arasında yer alıyordu. Venedik ve Cenova kıyı cumhuriyetleri, eski kent örneğine daha yakındı; bazı İtal-

takip edişi için bkz. Wilfried Nippel, "Ancient and Modern Republicanism: 'Mixed Constitution' and 'Ephors'" Der. Biancamaria Fontana, *The Invention of the Modern Republic* (Cambridge: Cambridge University, 1994), s. 6-26.

15. E&S, s. 1353 ve devamı = WuG, s. 805.

yan karasal kent-devletleri, yayılmacı siyasetler izleyebildikleri için eski kent-devletlerinin bazı özelliklerini sergiliyordu. Gelgelelim yurttaşların çoğunluğu (büyük ölçüde zanaatkârlar), Kuzey Avrupalı muadilleri gibiydi; ticari çıkarlarını teşvik eden ekonomik siyasetlere fazlasıyla ilgi duyuyordu.

Antikitede tipik olarak sınıftan çıkarılan yurttaş, mülksüzleştirilmiş bir çiftçiydi. Ortaçağda ise bu, işsiz bir zanaatkârdı. Bu ayrım hem iki toplumdaki sınıf mücadelesinin farklı karakterini hem ancak ortaçağda yerel üreticilerin çıkarlarını korumaya çalışmış kentlerin ekonomi siyasetinin yönünü de belirledi. Eski bir *demos* (sömürgeleştirme, ganimet, tahıl dağıtımları, askerin maaşı ve siyasal ödül sayesinde yayılmacı bir siyasetin kazançlarına katılan), sadece kendi statüsünün ayrıcalıklılığını korumakla ilgileniyordu, sanayi ve ticaret sayesinde barışçıl bir refah edinmeye yönelmiyordu.

Bu nedenle bu "savaşçı loncalar" yurttaş statüsüyle ilişkili olarak sadece kendi üyelerini çalıştıran işlikleri devam ettirdi. Özellikle Yunan örneğinde bu durum, istikrarlı imparatorluklar inşa etme güçsüzlüğünü beraberinde getirdi. Yurttaşlar, kentte yaşayan yabancılara, azat edilmiş kölelere ve kölelere karşı statü ayrımlarını sürdürdü. Bu, kentte yaşayan yabancılar ve azat edilmiş köleler gibi grupların, ticaret ve zanaat vasıtasıyla barışçıl olarak kazanılmış kazancın peşinden koşmaya tam olarak yönelmiş yegâne gruplar oldukları anlamına geliyordu. Tam anlamıyla loncaların varolmaları mümkün değildi. İlk kez ortaçağda loncaların yaratılması, Weber'in tarihteki en üretken emek örgütlenmesi tipi diye nitelediği, resmen serbest sözleşme temeline dayanalı emek örgütlenmesini teşkil etti. Dolayısıyla, yurttaşların askeri gelirler sayesinde maddi kazanç edinme şansları mevcut değilse ya da başka bir deyişle, artık zorunlu askerlik göreviyle meşgul olmuyorlarsa, ekonomik rasyonaliteyi seçmeleri muhtemeldir. İşte bu nedenle rasyonel kapitalizmin temelleri, antikitede değil de ancak ortaçağın sonlarında atıldı.

Bu tezde, çok önemli iki sınama örneği atlanmıştır: yani, Helenistik ve Roma İmparatorlukları'ndaki kentler. Bizzat Weber, "birleşik ve asayişi sağlanmış" Akdeniz dünyasında "eski kentin, münhasıran ekonomik çıkarların merkezine dönüştüğünü" söylüyordu.[16] Bu nedenle bu yapılar, bürokratik monarşinin ve kıyısal uygarlıktan kıtasal uygarlığa dönüşümün, dinamik bir ekonomik gelişime ölümcül bir darbe indirdiği ifadesi dışında daha kapsamlı bir çözümlemeyi gerektirecekti. Ne

16. ASAC, s. 358 = SWG, s. 271.

yazık ki Weber, erken-modern Avrupa'daki daha sonraki gelişimlerle ilgili olan ekonomik rasyonelleştirmenin önkoşullarına dair argümanını genişletmedi. Hollanda ve İngiliz kentleri sınama örnekleri olarak işe yarayabilirdi. Weber, (Londra dışındaki) İngiliz kentlerinin istisnai durumunu vurguladı; ortaçağda bu kentlerin komün hakları her zaman hükümdar tarafından verilen imtiyazlara bağlıydı.

Weber, antikiteye ait siyasal yapıların, ekonomik rasyonelleştirmenin sınırlarından sorumlu olduklarına inanıyordu, bu yüzden de özellikle çoğu yurttaşın rasyonelleştirilmiş ekonomik üretime dikkatini veremediği bölgelerde eski siyasetin özünü tam olarak anlayamadı. Bu durum, Weber'in oldukça kasvetli ve tek taraflı olarak betimlediği Atina demokrasisi tasvirinde çok bariz şekilde gözüküyor. Yurttaşların siyasal katılımı (tarihte kendinden önce ve sonraki başka hiçbir farklı kültürün yaşamadığı boyutlarda siyasal kurumlarda ve askeri seferlerde görev), "rasyonel ve sürekli ekonomik faaliyete dayalı barışçıl ekonomik edinti" önündeki bir engel olarak görüldü. Weber, zengin yurttaşların donanmaya ya da halk festivallerine yaptıkları mali katkılar sayesinde düzenlenen, zorunlu görevler ve gönüllü üstlenmelerin bir karışımı olan ayinlere olumsuz gözle bakıyordu; zira Weber'in nazarında bunlar, bir servet birikimini çok büyük bir istikrarsızlığa sürüklüyordu. Sivil duruşmaların bile yüzlerce sıradan jüri üyesince karara bağlandığı halk mahkemesi sistemi, "adaletin keyfiliğini" gösteriyor ve "resmi yasanın sağladığı korumayı tehlikeye atıyordu". Nitekim "servetin yegâne sürdürülmüş varoluşu, her siyasal aksilikten sonra vuku bulan fırsatların şiddetli tersine çevrilmesinden daha çok garipsenecektir."[17] Üstelik askeri bir birlik olarak *polis*in talepleri, "askeri ya da siyasal ahlâkı ve disiplini tehlikeye sokabilecek her türlü davranışın" yasaklanmasını da içeriyordu... "İlke olarak kişisel hareket özgürlüğü mevcut değildi."[18]

Weber Yunan-Roma antikitesini, devlete özgü her şeye kadirliği geliştirmekten ve ekonomik ilerlemeyi önlemekten sorumlu tutan uzun bir eleştiri geleneğini izledi. Bu gelenek İskoç ve Fransız Aydınlanmasına dek geriye gidiyor. Daha sonra bu gelenek, (Jakobenler tarafından geliştirilen antikite kültüne tepki olarak) Fransız Devrimi sonrası tartışma ortamında sürekli olarak işlendi. 1891'de Benjamin Constant, eskilerin özgürlüğü ile modernlerin özgürlüğü arasındaki ayrım hakkındaki ünlü denemesinde bu geleneği özetleyip geliştirdi. Sonunda bu gelenek, N. D. Fustel de Coulanges ve Jacob Burckhardt gibi on doku-

17. E&S, s. 1361 ve devamı = WuG, s. 810.
18. E&S, s. 1360 = WuG, s. 809.

zuncu yüzyıl sonu yazarları tarafından daha fazla tarihsel ayrıntıyla genişletildi.[19]

Sonuç

Weber'in bazı kuşkulu yargıları ve anlatısının kimi eksiklikleri üzerinde bilerek durdum. Gelgelelim bu, onun yaklaşımının önemini azaltmaz. Siyasal yapıların ortaya çıkışı, topluluğun belirlediği kurallara göre hareket eden yargıçlıkların kurumsallaşması, yasaların uygulanmasına ve yeni yasaların onaylanmasına yönelik resmi kuralların tespit edilmesine dair Weber'in çözümlemesi emsalsizdir. Doğrusu onun çözümlemesi, eski yurttaşlık ile ortaçağ yurttaşlık tipi arasındaki hem benzerlikleri hem farklılıkları aydınlatan karşılaştırmalı yaklaşımların yolunu açtı. *Homo politicus* ile *homo oeconomicus* arasındaki bu temel ayrım, özgül ayrıntılar hususunda ortaya çıkabilecek tüm itirazlara rağmen hâlâ geçerlidir. Sonuçta Weber'in yurttaşlığa özgü kültürel ve dinsel temeller üzerindeki ısrarını çok fazla önemsemek mümkün değil.[20] Şark kültürlerini seçerek (her zamanki gibi amaçlı olarak, Batı dünyasıyla karşıtlık halinde) işleme tarzının, belirli bir Avrupamerkezciliğini (ya da moda deyimle "Şarkiyatçılığı") ortaya serdiği hususunda yine de itirazlar yükselebilir. Gelgelelim kişisel özgürlük, siyasal katılım ve hukuk kuralına ilişkin Batı geleneğinin kendine özgülüğü, sadece kültürel önyargıların bir yansıması değildir.[21] Hıristiyanlığın geliştirdiği bir bireyselleşme süreci anlatısı olarak *Verbrüderung* mefhumu. Batı ile çeşitli Şark uygarlıkları arasındaki temel farklılıkları çok güzel şekilde

19. Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (Paris, 1819) [İngilizce çevirisi için Der. Biancamaria Fontana, *Benjamin Constant: Political Writings* (Cambridge: Cambridge University, 1988), s. 307-28]; Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique* (Paris, 1864) [İngilizce çevirisi: *The Ancient City*, Baltimore: John Hopkins University, 1980] ve Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, 4 Cilt (Berlin, 1898-1902). Bu gelenekle karşılaştırmak için bkz. Nicole Loraux ve Pierre Vidal-Naquet, "The Formation of Bourgeois Athens: An Essay on Historiography between 1750 and 1850" Pierre Vidal-Naquet, *Politics, Ancient and Modern* (Cambridge: Polity Press, 1995), s. 82-140. Amerikan "Kurucu Babalar"ın antikite modelinden giderek uzaklaşması hakkında bkz. Paul A. Rahe, *Republics: Ancient and Modern* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1992). Daha fazla gönderme için bkz. Wilfried Nippel, "Republik, Kleinstaat, Bürgergemeinde" Der. Peter Blickle, *Theorien kommunaler Ordnung in Europa* (Münih: Oldenbourg, 1996), s. 225-47.

20. Stephen Kalberg, "Cultural Foundations of Modern Citizenship" Der. Bryan S. Turner, *Citizenship and Social Theory* içinde (Londra: Sage, 1993), s. 91-114.

21. Der. R. W. Davis, *The Origins of Modern Freedom in the West* (Stanford: Stanford University, 1995); Donald W. Treadgold, *Freedom: A History* (New York: New York University, 1990). İkinci kitap daha başarısız.

yakalıyor.[22] İnşa edilmiş olsa da bu geleneğin tarihsel boyutlarıyla mutabık kalmayı isteyen kimse Weber'in meydan okuyuşunu kabul etmek zorundadır.[23]

22. Bkz. Benjamin Nelson, "On Orient and Occident in Max Weber" *Social Research* 43 (1976), s. 114-29.

23. Bu yaklaşımın örnekleri için bkz. John A. Hall, *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West* (Oxford: Blackwell, 1985) ve Michael Mann, *The Sources of Social Power*, Cilt 1: *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760* (Cambridge: Cambridge University, 1986).

7

Avrupa Benliği: Bir Tavrı Yeniden Düşünmek

MICHAEL HERZFELD

Bireycilik, uzun zamandır Avrupa kimliğinin bir stereotipi olmuştur. C. B. Macpherson'un *The Rise of Possessive Individualism*'i ve zıddı bir üslupta Louis Dumont'un *Homo Hierarchicus*'u gibi salahiyetli yapıtlarda, farklı özellik ve kendine özgü özellikler taşıyan özerk benlikler olarak Avrupalıların kendilerine yönelik uzlaşımsal bakışı, neredeyse tüm Avrupalı toplum ve kültür araştırmalarının rahat şekilde yaslandıkları kaya zemin olarak, temel bir varsayım olarak meydana çıkıyor.[1] On dokuzuncu yüzyılda, özellikle muhafazakâr siyasetçi ve risale yazarı François Guizot'nun yazılarında bu benlik, sadece bir ulusa (Fransa) değil; ayrıca aynı anda kıta, fikir ve de kültür olan çok daha büyük bir varlığa –yani bizzat Avrupa'ya– ait imgeyi doldurmak üzere genişletildi.[2]

Bu bölümün ilk hali Massachusetts Universitesi'nde, 7 Kasım 1996'da, Avrupa Etnolojisi dersine giriş konuşması olarak sunulmuştur. Avrupa kavramının kendisine ve disiplinine (Bu konuda ayrıca bkz. Talal Asad ve diğerleri, "Provocations of European Ethnology" *Merican Anthropologist* 99 (1997), s. 713-30) karşı Avrupa çalışmalarındaki günümüzün antropolojik yatırımlarının kökten değişimini açıklama şansı tanıdıkları ve misafirperverlikleri için Jacqueline Urla'ya ve Ralph Faulkingham'a minnettarım. Ayrıca yazımın taslağını okuyup değerlendirdiği için Nigel Rapport'a teşekkür ederim.

1. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: An Essay on The Caste System* (Chicago: University of Chicago, 1970); C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon, 1962).

2. François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe: depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française*, 6. Baskı (Paris: Didier, 1859) ve *L'histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789*, Cilt 1 (Paris: Hachette, 1872). Daha fazla tartışma için bkz. Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe* (Cambridge: Cambridge University, 1987), s. 53-4, 81.

Bu kavram, emperyal Avrupa varlığının sömürgesel ve diğer uzantıları vasıtasıyla kuvvetli bir şekilde ihraç edildi. Göze çarpan bir örnek, ABD'deki "sert bireyciliğin" kutlanmasıdır; bugün ABD'de bu haşin benlik mefhumu, resmi iradeci öğretilerden tutun da aşırı sağın bağırıp çağırmalarına kadar geniş bir ideolojiler yelpazesini belirlemektedir. Richard Handler'in göstermiş olduğu gibi, aynı benlik mefhumu, Québec'deki Frankofon ulusalcılığın mantığını ve cazibesini desteklemeyi üstleniyor.[3] Bu mefhumun Avustralya'da eşitlikçi bir "dostluk" formu olarak anlaşılması belki de cinsiyete özgü ve ırksal ayrıcalıklılık bakımından daha açık sözlüdür,[4] lakin bu yüzden aynı temel örüntüyü örnekleyip tasvir etmektedir. Bu şekilde ihraç edilen bireycilik, tamamen küresel bir önem kazanmıştır: Sorumluluğun ve rasyonalitenin evrenselleştirici modellerine dayalı sağduyu olarak bireycilik, benlik ile toplum arasındaki ilişkiye ait alternatif vizyonları imkânsızlaştırmaktadır. Tüm bir ekosistemin çeşitliliğini mahveden çok tehlikeli doğurgan bir liken gibi, bugün dünyada varolan kavramsal ve kültürel mantıkların çeşitliliğini de istila etme tehdidi taşımaktadır.[5]

Antropoloji, bu tür değerlerin gündelik yaşam pratiklerine nasıl dahil edildiklerini –yani tam anlamıyla cisimleştiklerini–, alternatif vizyonlar için mekânı nasıl daralttıklarını göstererek, bu boğucu durumdan kritik bir geri adım atmanın bazı yararlı yollarını sağlayabilir. Resmi dogmaya karşı direniş ve sürüp giden yerelcilik biçimleri bu baskın fikirleri çökertip yeniden şekillendirebilir ve sonunda resmi ideoloji, popüler tahayyülün geniş kesimlerine yönelik ciddi bir yanlış tanıtma olarak ortaya çıkabilir.

Bu nokta çok önemlidir. Şayet ulus-devlet, idealize bir "ulusal karakter" düşüncesine ve tipik ulusal benliğe dayalı "hayali cemaat" ise, müzakere ettiğimiz bu hayalin kime ait olduğunu sormak akıllıca olacaktır.[6] Yurttaşların çoğunluğu, *tamamen aynı dili ve imgeyi kullanan ulusa işaret edebilmelerine rağmen* elitler tarafından resmen ilan edilen bu ulus-devlet vizyonunu büyük ölçüde paylaşmayabilir.[7] Bu son

3. Richard Handler, *Nationalism and The Politics of Culture in Quebec* (Madison: University of Wisconsin, 1988).

4. Bruce Kapferer, *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia* (Washington: Smithsonian Institution, 1988), s. 158-61; ayrıca bkz. Judith Kapferer, *Being All Equal: Identity, Difference and Australian Culture Practice* (Oxford: Berg, 1996), s. 231.

5. James Ferguson, *The Anti-Politics Machine: "Development," Depolitization, and Bureaucratic Power in Lesotho* (Cambridge: Cambridge University, 1990), s. xiii.

6. Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983).

7. Tartışma için bkz. Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State* (New York: Routledge, 1997), s. 30-2.

noktanın altını çiziyorum; çünkü ulusalcılık kuramcılarının birçoğu semiyotik bir aldanmanın tutsağı olmuşlardır; bu aldanmada ortak bir kanunnamenin meydana çıkışına, buna tekabül eden bir müşterek amaçlılığın varoluşunu öne sürmek için rıza gösterilmiştir.[8]

Yüreklerin ve akılların tekbiçimliliğinin gerçekten mevcut olduğu hususunun ampirik açıdan nasıl tesis edileceğine yönelik metodolojik ve epistemolojik soru bir kenara bırakılsa da ulus olmanın anlamı, uygulanabilirliği ve uygun şekillerinin yorumunda kolektif temsil düzeyinde bile yurttaş grupları arasında hatırı sayılır değişiklik mevcuttur. Anthony Cohen'in öne sürdüğü gibi, aslında ulusalcı ideolojinin başarısı, ulusal kimliğin son derece kişisel vizyonlarına çekici gelme ve bu vizyonları kuşatma yeteneğine bağlıdır.[9]

Bunun tam olarak, bireyci bir dünya görüşünün mantıksal açıdan gerektirdiği şey olması ironiktir. Bu anlamda dünyanın tüm ulusalcılıkları muhtemelen bireycidir? En azından bunun sadece bir Avrupa karakteri ya da tüm Avrupalıların özelliği olduğunu varsaymamalıyız. Tahayyül gibi psikolojik modellerle iş gördüğümüz ve özellikle tahayyül edenlerin bireyciler olduğu fikriyle işe başladığımız takdirde, mantıksal olarak çok katlı ve çoğu kez de birbiriyle çelişen imgeler ve yorumlar olasılığıyla vakit geçirmemiz gerekiyor. Üstelik bu nokta, güçlü ulusalcı ideolojilerin sürüp gitmesiyle ilişkili psikolojik açıklamalar alanını kapsıyor; bu açıklamalar Alan Dundes'in ulusal aşağılık kompleksine yaptığı atıftan tutun da Liah Greenfield'in ulusalcılığı harekete geçirici kritik kuvvet olarak oldukça az lütfedici fakat aynı ölçüde indirgemeci *kinci* tasvirine dek uzanıyor.[10] Ayırt edilmemiş halleriyle kalmalarına izin verildiği takdirde bu modeller mekanik şekilde, çoğu

8. Maksatlılık sorunu, ulusalcılık araştırmaları açısından özellikle yetersiz kalıyor. Psikolojik açıklamalar da bizleri çok fazla uzağa götürmez. Dolayısıyla örneğin, ulusalcı dayanışmanın ortaya çıkışını açıklamak için Anderson'ın argümanını (bkz. dipnot 6) ya da Liah Greenfield'in kinci başvurusunu (*Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard University, s. 15-17), duyguya yönelik seçkinci tahminlerin az çok yeterli açıklamaları olarak okumak mümkündür; fakat sıradan insanların, ulusalcılığın aşırı kriz anlarında talep ettiği kendini feda etme mantığını kabul etmek ya da en azından bu mantığa boyun eğmek için gösterdikleri istekliliği açıklamıyorlar.

9. Anthony P. Cohen, "Personal Nationalism: A Scottish View of Some Rites, Rights and Wrongs," *American Ethnologist* 23 (1996): s. 802-15.

10. Greenfield, *Nationalism*. Greenfield'in modeline, muhtemelen daha az indirgemeci terimlerle yeniden şekil verilebilir; fakat Dundes'in neo-Freudçu yaklaşımı bu tür yeniden formülleştirmelere neredeyse hiç imkân tanımamaktadır; bkz. Dundes, "Nationalistic Inferiority Complexes and the Fabrication of Fakelore: A Reconsideration of Ossian, the *Kinder-und Hausmarchen, the Kalevala* ve Paul Bunyan," *Journal of Folklore Research* 22 (1985): s. 5-18. Burada "fakelore"un –bir "ulusal" kültüre katılımın iç mantığını göz ardı eden bir terim– indirgemeci psikolojik açıklaması, ironik şekilde kendi psikolojik yönlerini de içeren kültürel hiyerarşinin karmaşık dinamiklerini saklamaktadır.

ulusalcılığın kullandığı kinci retoriği evrensel olarak yeniden üretirler. Diğer bir deyişle bunlar ulusu psikolojik açıdan bir kolektivite olarak tasvir eder: Ulusu oluşturan tüm bileşenler tek yürek halinde atar. Bu sadece eleştirel kavrama yitimini gerektirmez; üstelik akla yatkın da değildir ve açıkçası yanlıştır.

Zihniyet Tuzağı

O halde analiz nesnemiz –ulusal ve pan-Avrupa kimliği retoriği– ile bu analizi gerçekleştirdiğimiz araç arasındaki zihniyet kavramı bakımından devam eden kafa karışıklığının teşhis edilmesi bu tartışmada çok önemli bir yer tutmaktadır. Ulusal homojenlik modellerinin tümü, bir "zihniyet" mefhumuna dayandırılmaktadır. Yine de bu, güvenilmez analitik güce sahip bir kavramdır. "Zihniyet"in uzun zamandan beri ulusalcı söylemde anahtar bir terim olma gerçeği, bilhassa bu eleştiri açısından anlamlıdır; ulusalcı söylemden çıkmış ve Avrupa'nın her yerinde kullanılan genelgeçer anlamına ulaşmıştır.[11] Dolayısıyla bu kavramın bilimsel tartışmada kullanılması, analiz aracı ile analiz nesnesi arasındaki kafa karışıklığını çoğaltıyor.

Hem bireycilik hem zihniyet, belirli bir özselleştirici söylem türünün ürünleridir. Bireycilik bazen siyaset felsefesi programları olarak hazır bulunur: Margaret Thatcher'ın çok ünlü deyişiyle, toplum diye bir şey yoktur, sadece bireyler vardır. Avrupa'da bireycilik uzun bir tarihe sahiptir. On dokuzuncu yüzyılda bireycilik, bölgelere özgü belirli "zihniyet" türlerini, daha fazla "Avrupalı" ya da daha az "Avrupalı" biçimlerine ayırmakta kullanılıyordu. Doğrusu, Batı'nın desteklediği Yunan elitlerin işitmekten keyif duydukları Dora d'Istria'nın Yunanlara dair söylediği "Slavların bir şekilde komünist etkisinden" kaçtıklarını belirten bildirisi, büyük sömürgeci imparatorluklarda oluşmaya başlayan küresel değer hiyerarşisinde bireyciliğin rolünü açıkça göstermektedir.[12]

Toplumsal olanın siyasal inkârı –Thatcher'ın sözü bunu çok iyi göstermektedir– ister metodolojik ister de siyasal olsun dogmatik bireycilik şekillerinin temeldeki toplumsal doğasını maskelemektedir. Aslında, özellikle pratiğe vurgu yapan bir çağda toplumsala dair yazan kişi-

11. Örneğin Yunanistan'da *noötropía* (zihniyet) kavramı, ileri sürülen ulusal özellikler ve eylemlerin bir açıklaması olarak yaygın olarak benimseniyor.

12. Dora d'Istria, "La nationalité hellénique d'après les chants populaires," *Revue des Deux Mondes* 70 (1867): s. 590. Bkz. ayrıca bana ait olan *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*'deki tartışma (Austin: University of Texas, 1982), s. 56-61.

ler muhaliflerine kıyasla, yönetim biçiminin yeniden yorumlanıp şekillendirilmesindeki bireylerin rolüyle daha fazla ilgileniyor. Etnografiyi Avrupa toplumlarında (İskoçya'da) ilk uygulayan seçkin etnograf Anthony Cohen çoğu ulusalcılık anlatısının, insanların ulusalcılığın emirlerini böylesi etkileyici bir aşamaya dek izlemesinin nedenini açıklamadığını ileri sürmüştür.[13] Cohen'in benlik farkındalığı istemesi, özellikle Thatcherizm eleştirisi açısından ifade edilir.[14]

Farklı ancak birbirini tamamlayıcı şekillerde Cohen ve ben toplumsal tarih ve antropolojideki egemen geleneğin özcülükle ilişkisini kesmek istiyoruz; bu geleneğin en kararlı şekilde yapıcı yaklaşımları bile çoğu kez özcülüğün tutsağı oluyor. İronik şekilde bu sorun, Hobsbawm ve Ranger'ın editörlüğünü yaptıkları *The Invention of Tradition*'a ait Marksist argümanlarda göz önüne seriliyor.[15] Sıradan insanlar, ulusal kimlikleri hakkında liderlerinin kendilerine söyledikleri şeyleri *yeni bir biçime sokuyor* ve fiilen bu yazarlar, bu yeniden biçimlendirme tarzlarını göz ardı ediyor. Belki de bu durum şaşırtmamalı: Ortodoks görüşe göre ideoloji her zaman yukarıdan dayatılan bir aldatmadır ve meseleye bu açıdan yaklaşan Hobsbawm özellikle (toplumsal eşkıyalardan tutun da ortaya çıkan ulus-devletlerin üyelerine dek) insanları, bu tür ideolojileri kendi bireysel ve kolektif amaçları doğrultusunda yeniden düzenlemeye muktedir bireylerden ziyade, dayatılmış düşünme sistemlerinin safdil kişileri olarak ele almıştır. Bu yeteneği ancak, sürece dahil olan kişilere ilişkin özenli bir etnografik ve tarihsel araştırma sayesinde soruşturmak mümkündür; merhum Jerome R. Mintz'in, İspanya İç Savaşı öncesi destansı bir üne kavuşan bir grup köylü anarşiste ilişkin gerçekleştirdiği incelikli ve açımlayıcı retrospektif incelemesi, nadir örneklerden birini oluşturuyor.[16]

İskoç siyaseti bağlamında Cohen, "yukarıdan" alınan irfanı yeni bir biçime sokan bu yeteneğe, "kişisel ulusalcılık" adını veriyor. Bu model, *Self Consciousness*'da kendisinin önerdiği argümanı genişletiyor: Antropolojideki Durkheimcı ana akımın toplum-merkezciliği, insanla-

13. Cohen, "Personal Nationalism" s. 806-7.

14. Anthony P. Cohen, *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity* (Londra: Routledge, 1994), s. 171-6.

15. Der. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University, 1983). [*Geleneğin İcadı*, Der. Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger, Çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, 2006]

16. Jerome R. Mintz, *The Anarchists of Casas Viejas* (Chicago: University of Chicago, 1982). Mintz (s. 271-6), Casas Viejas ayaklanmasının nedenleriyle ilgili Eric Hobsbawm'ın argümanlarına itiraz ediyor. Onun itirazı temelde, son yapıta yönelik benim anlaşmazlığımın aynısıdır: Marksist-evrimci modeller, evrim skalasında "ilk" noktaya yerleştirdikleri sosyal gruplardaki yerel faillerin failliği ve perspektiflerini kabul etmeyi başaramıyor.

rın kolektif aidiyeti deneyimledikleri çeşitli tarzlara ilişkin farkındalığımızı yok etmiştir. Kişisel ulusalcılığa ilişkin bu denemesinde Cohen, ampirik olarak ulaşılabilir bir şeye odaklanmak üzere deneyime yaptığı vurguyu bilerek azaltıyor: Hiç şüphesiz tüm kaçınılmaz çeşitliliğiyle birlikte bir deneyimin sonucu olarak, insanların ulusalcı ideolojinin resmi imgelerini yeni bir biçime soktukları pragmatik yollar. Bu ideolojiyi *kullanmaları* insanlara, ister Thatcherci Tory dünyası olsun ister Ortodoks bir Marksist dünya görüşü olsun, kolektif içinde kişisel manevra alanı açmalarına imkân sağlıyor.

Cohen'in açıkçası Avrupa bireycilik ideolojisini yeniden ürettiğini ve Durkheimcı toplum-merkezciliğe eski güçlü rakibiyle, metodolojik bireycilikle karşılık verdiğini iddia etmek mümkün. Fakat bu, Cohen'in saldırdığı fesat türüne örnek olacaktır. Siyasal açıdan bakıldığında tam olarak metodolojik bireycilik, Thatcherizm felsefesi ve uygulamasını nitelendiren şeydir, yani toplumsal olanın terk edilmesidir. Cohen'in amacı bunun tam tersidir: Sıradan toplumsal faillerin, alımlanmış ortodoksilere yeniden biçim ve düzen verme yeteneğini kabul etmek. Cohen'in belirttiği gibi Thatcherci gündem oldukça farklıydı. Kişisel özerkliğin merkezileşmiş ve merkezileştiren ideolojisi lehine toplumsal olanı hadım ederek failliğin tüm olasılıklarını yıkmaktı.

Avrupa'nın diğer kıyısında ve özellikle nispeten muhafazakâr yönetim dönemlerinde aynı taktiğin kullanıldığını görüyoruz. Yunan siyasetçileri taşralı zanaatkârların, kendi özgünlüklerine çok kıymet veren el sanatı ustaları olduklarını ve dolayısıyla "şarklı" ruhsuz homojenlik sevdasına teslim olmayacaklarını iddia ediyor; ancak bu Yunan siyasetçilerine göre el emeklerini standartlaştırmayı inatla reddederlerken bu zanaatkârlar aslında "şarklı"dırlar ki onları –tahminen– aynı siyasetçilerin idare etmesi gerekiyor. Bu argümanın konuyla çok alakalı bir başka biçimi ise Yunanların, özgürlüğü seven hakiki Yunanı (dolayısıyla "Avrupalı"yı) temsil eden olağanüstü şekilde bağımsız insanlar olduklarını, halbuki bencil atomculuk ve *ailecilik* kılığına girmiş bu aynı meziyetlerin, Yunanların kolektif karakterleri üzerindeki giderilmesi zor Türk lekesinin izleri olduklarını iddia ediyor; bu Türk lekesi onların kolektifleşme ya da sendikalaşma hakkına erişmelerini engelliyor.[17]

17. Bkz. benim makalem, "It Takes One to Know One: Collective Resentment and Mutual Recognition among Greeks in Local and Global Contexts" Der. Richard Fardon, *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge* (Londra: Routledge, 1995), s. 124-42 ve "The Aesthetics Individualism: Artisanship, Business and the State in Greece" (Bu makale American Anthrolopological Association'ın Washington, D.C.'deki yıllık toplantısında sunuldu). Bu makalelerin araştırması, National Science Foundation tarafından desteklendi (award # 9307421).

Cohen'in argümanı, bireyciliğe dair genellemelerden uzaklaşıp, bu tür stereotiplerin başvurduğu kültürel özelliklere ve bunların, sonunda bir nüfusun belirli kesimlerine hitap edebilmesinin nedenine ilişkin daha net bir düşünceye yönelmemize imkân veriyor. Kendine has bir Avrupalı benliğin mevcut olduğu fikrini desteklemekle kim ilgileniyor ve bunu hangi şartlar altında yapıyor? Bu stereotipte hangi unsurlar sabit gibi gözüküyor, hangilerine itiraz ediliyor? Bu yerelleşmiş kullanımlar, ulusalcı ve bölgesel kimlik siyaseti ve ideolojileriyle nasıl eklemleniyor ve bireysel failler daha doğrudan amaçlar için bu ideolojilerin retoriğini nasıl kullanıma sokuyor? Burada tüm bu soruları yanıtlamaya çalışmayacağım. Onun yerine, bu soruları yanıtlamak için gerekli olan ampirik araştırma türünü örnekleyerek taslağını sunacağım.

Kenarlardan Bir Bakış

"Avrupa düşüncesi" Avrupa kıtasının karmaşık toplulukları arasından süzülmüştür ve bu düşünce gündelik etkileşimler prizması içinden geçerken "kırılmaktadır".[18] Bunun meydana geldiği yolları anlama görevi muhtemelen en uygun şekilde, Avrupa'nın coğrafi ve siyasal kenarlarında bir büyüteç sayesinde yerine getirilebilir. En formel anlamında bile Avrupa sömürgeciliği, kesinlikle Avrupalı olmayan halklarla kısıtlı değildi. Malta ve Kıbrıs (ve kısaca Yunanistan Adaları) üzerindeki Britanya hâkimiyeti aksini gösteriyor. Bu örüntü İngilizlerin İskoçya ve İrlanda'da üzerindeki hâkimiyeti içinde yeniden üretiliyor ve teknik açıdan mükemmelleştirilmiştir. *Franquista* İspanya'sındaki bölgesel iktidarın iç dinamiklerini de dikkate almak mümkün.[19] Sonuçları halen devam ediyor: Örneğin Vassos Argyrou'nun göstermiş olduğu gibi, Kıbrıs'ta yere çöp atma, derinde yatan –Afrika uzmanlarının ve diğerlerinin hemen tanıyacakları şekillerde sömürgecilik sonrası elit kontrolünün sürdürülmesine duyulan– hoşnutsuzluğu dışa vuran, sıradan ancak yoğun şekilde hissedilen bir faaliyettir.[20] Doğu ve Orta Avrupa'nın büyük kısmı üzerindeki Sovyet hâkimiyeti, bir başka öğretici

18. Federico Chabod, *Storia dell'idea dell'Europa* (Bari: Laterza, Der. Ernesto Sestan ve Armando Saitta, 1964). Bkz. ayrıca E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford: Clarendon, 1956), s. 117-18, 196.

19. Jane Nadel-Klein, "Reweaving the Fringe: Localism, Tradition and Representation in British Ethnography," *American Ethnologist* 18 (1991), s. 500-17. Bkz. ayrıca Isidoro Moreno Navarro, "La antropologia en Andalucia: desarollo historico y estado actual de las investigaciones," *Ethnica* 1 (1971), s. 109-44.

20. Vassos Argyrou, " 'Keep Cyprus Clean' Littering, Pollution and Otherness," *Cultural Anthropology* 12 (1996), s. 159-78.

örneği oluşturuyor.[21] Yunanistan, Batı'yı geri kalandan ayırmaya dönük kategorik takıntıyı içselleştirmeye zorlanmış bir yere ve bir halka örnek oluşturuyor. Yunanistan'ın durumu, güçlünün zayıf olana yönelttiği ıstırabı gösteriyor: Bizatihi varoluşları inkâr edilen azınlıklara içsel olarak aktarılan ıstırap.[22]

Günümüzde Avrupacı antropologlar ilgilerini, kıtanın besbelli egzotik ya da pitoresk köşeleriyle sınırlı tutmuyor. Daha ziyade egzotizmin durumunu tersine çeviriyor, onu tanıdık hale getiriyor. Örneğin John Borneman, 1989 öncesi Doğu ve Batı Berlin'de sağlanan aile yasası hazırlıklarında, iki çift hisseyi girift bir akrabalık dinamiği olarak ele almıştır.[23] Stacia Zabusky, Hollanda'daki Avrupa Uzay Ajansı'nda [European Space Agency-ESA] kültürel iletişim dilinin yapılışını incelemiştir.[24] Mary Douglas'ın kirlilik ve tabu simgeciliği analizini bizzat Avrupa içindeki bürokratik uygulamalara uyguladım: Bu, Birleşmiş Milletler'in mülteci dairesinin küresel erimine dek genişletilen bir argümandır ve Robert Hayden bu argümanı ayrıntılı şekilde, eski Yugoslavya'daki "etnik temizliğin" yarattığı dehşete uygulamıştır.[25] Aynı şekilde Jacqueline Urla'nın, istatistikten Barbie bebeklere dek uzanan "Batı" fenomeni üzerindeki çalışması, sözümona egzotik yerlerde araştırdığımız insanlar gibi bizlerin de simgesel olarak yapılandığımızı görmeyi niçin bir türlü beceremediğimizi soruyor.[26] 1956 tarihli *American*

21. Çoğu kez, yöneltildikleri ideolojilerden aşağı kalmayacak şekilde özcü olan "kötülük imparatorluğu" senaryolarına özgü simyasal mantığa yakalanmaktan kaçınmak yine de önemlidir. Sovyet âlemine geçmişe dönük sofistike bir bakış için özellikle bkz. Katherine Verdery, "Theorizing Socialism: A Prologue to the 'Transition' " *American Ethnologist* 18 (1991), s. 219-439; aynı yazara ait *What Was Socialism and What Comes Next?* (Princeton: Princeton University, 1995).

22. Herzfeld, *Cultural Intimacy*, s. 77-8.

23. John Borneman, *Belonging in the Two Berlins: Kin, State, Nation* (Cambridge: Cambridge University, 1992), s. 3-4.

24. Stacia E. Zabusky, *Launching Europe: An Ethnography of European Cooperation in Space Science* (Princeton: Princeton University, 1995).

25. Bu model şu yapıt tarafından getirilmiştir; Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1966). Bkz. ayrıca Michael N. Barnett, "The U. N. Security Council, Indifference and Genocide in Rwanda," *Cultural Anthropology* 12 (1997), s. 551-78; Robert Hayden, "Imagined Communities and Real Victims: Self-Determination and Ethnic Cleansing in Yugoslavia," *American Ethnologist* 23 (1996), s. 783-801; Michael Herzfeld, *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy* (Oxford: Berg, 1992). Douglas'ın modelinin Afrika ve uluslararası ortamda benzer bir kullanımı için bkz. Liisa Malkki, *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania* (Chicago: University of Chicago, 1995).

26. Jacqueline Urla, "Cultural Politics in an Age of Statistics: Number, Nations and the Making of Basque Identity," *American Ethnologist* 20 (1993), s. 818-42; Jacqueline Urla ve Alan Swedlund, "The Anthropometry of Barbie: Unsettling Ideals of the Feminine Body in Popular Culture" Der. Jennifer Terry ve Jacqueline Urla, *Deviant Bodies: Critical Perspective on Difference in Science and Popular Culture* (Bloomington: Indiana University, 1995), s. 278-313.

Anthropologist'te yaptığı eğitici bir şakada Miner, Amerikalıların tersten yazılışı olan Nacirema'nın banyo aynası önündeki tuhaf beden temizliğini ele alıyor. Tanıdık imgelerle bu şekilde oynayan Batı'nın aşinalık kırıcı yeni edimleri, egzotizm ile güvenli bir şekilde karşılaşmanın etkili bir yolunu ve aynı zamanda da yararlı bir analitik strateji sunuyor.[27] Bu stratejinin gündelik zanlarımızı incelemek üzere bize sağladığı yetenek çok değerli: Avrupalı (ve Avrupa kökenli) toplumların ve kültürlerin antropolojik analizi hem karşılaştırmalı antropoloji alanını zenginleştiriyor hem şimdiye dek karşı çıkılmamış Avrupa-merkezci algılamaların çok uzun zamandır etkisi altında kalan disiplinlerin kendilerini geçerli kılan eğilimlerine değerli bir düzeltici sağlıyor.[28] Deborah Reed-Danahay'in Pierre Bourdieu'yla ilgili olarak bahsettiği ve aynı şekilde Louis Dumont'da da rastladığımız gibi, tüm Avrupalıları temelde bireyciler olarak bir arada toplamak ampirik olarak ikna edici değil. Ayrıca bu yetenek ters şekilde Batılıların, kendi üstünlüklerine yönelik on dokuzuncu yüzyıl argümanlarının çok önemli bir unsuru olan tüm "ötekiler"den ayrı olarak kendi aralarında da ayrım yapmalarına imkân sağlıyor.[29]

Yunanistan'da ya da başka daha az "ana akım" Avrupa yerlerinde çalışmanın avantajı, "Avrupalı olmak" ile "Avrupalıdan başka bir şey olmak" arasındaki aşinalık kırıcı bu gerilimin zaten mevcut olmasıdır.[30] Doğruyu söylemek gerekirse bu gerilim, gündelik konuşma ve medya ilgisinin besin kaynağıdır. Kolay faraziyelere yönelik sürekli bir meydan okuyuş, Avrupalıların manevi beşiği sıfatını taşıyan Yunanistan ile Avrupa Birliği'nin şarklılaştırılmış "kötü çocuğu" sıfatını taşıyan Yunanistan arasındaki gözle görünür uyum eksikliğinden kaynaklanmaktadır.[31]

Bu tür örneklerin bizlere neler anlatabildiğini kavramak önemli.

27. Horace Miner, "Body Ritual among the Nacimera," *American Anthropologist* 58 (1956), s. 503-7.

28. Bir sosyal bilim söylemi tuhaf şekilde, karşı oldukları "köktenciliği" yeniden üretecek şekilde "Batı"yı özselleştiriyor. Özellikle bkz. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1995). [Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, Çev. Cem Soydemir, Mehmet Turhan, Okuyanus Yayınları, 2006] Küresel bir fenomen olarak "Batıcılık" tartışması için bkz. Der. James G. Carrier, *Occidentalism: Images of the West* (Oxford: Clarendon, 1995). Mevcut özcülüklerin içerimlerinin kimisi hakkındaki anlayışlı bir çalışma için bkz. Fernando Coronil, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories" *Cultural Anthropology* 11 (1996), s. 51-87.

29. Deborah Reed-Danahay, "The Kabyle and the French: Occidentalism in Bourdieu's Theory of Practice," Der. Carrier, *Occidentalism*, s. 61-84.

30. Michael Herzfeld, "Productive Discomfort: Anthropological Fieldwork and the Dislocation of Etiquette," Der. Marjorie Garber, Rebecca L. Walkowitz ve Paul B. Franklin, *Field Work: Sites in Literary and Cultural Studies* (New York: Routledge, 1996), s. 41-51.

31. Bu temel olarak, *Anthropology through the Looking-Glass*'ta geliştirdiğim argümandır.

Öncelikle bu örnekler, özcü tanımlar imkânını beraberinde getiren statik bir kavramla, yani tipiklikle meşgul olmuyor. Tipiklik, turistleri tavlamak için mükemmel bir yemdir –tipik İtalyan üslubu, tipik Yunan konukseverliği ve benzerleri– ama hedef, stereotiplerin *ötesini* irdelemek ya da stereotipleri kimlerin *kullandığı*, ne amaçla ve hangi koşullar altında kullanıldığını sormak olduğunda tipiklik kötü bir analize sebep oluyor. Avrupa için "tipik" olmaları bakımından Yunan benlik mefhumlarının, araştırdığım kabadayı tavırlı Giritli koyun hırsızlarının Yunanistan için tipik olmasından fazlası yok. Uç (ya da daha doğrusu kenardaki) durumlara başvurma, aynı türden eylem değerleri ve biçimlerine ait daha dağınık örneklerin, geniş alanlar boyunca bir müştereklik sağladığını çok daha güçlü bir gerekçeyle savunmamıza imkân veriyor. Üstelik, Yunan ulusalcılarının "ulusal" özgürlük tutkusunu hatırlatması nedeniyle hırsızların (*klefte*) –ulusal bağımsızlık mücadelesinin tarihi kahramanlarının– kabadayıvari haydutluğuna destek verdiklerine ya da aynı Yunan ulusalcılarının son gerçek bireyciler olduklarını iddia ettiklerine göre bu uç ve kenarda durumların yerel olarak kabul görmesi de mümkündür.

Bu durum tesadüf değil ve doğrusu, hegemonyanın kendini geçerli kılıcı özelliklerine ait klasik bir örneği temsil ediyor ki isyanın bu tür yüceltilmesi, Yunanların güvenilmez olduklarına dair yabancıların yargısını doğrulamak için harekete geçiriliyor. Aynı şekilde piyasa ekonomisi "bireyciliği"nin en ateşli savunucuları da Yunanları, Avrupa Birliği düzenlemelerine yönelik işbirlikçi olmayan tutumları nedeniyle suçlarken çok acele etti ve aynı anda en hararetli ulusalcılar da azınlığın ya da kenardaki toplulukların, çoğunluğa dayalı ulusun en saf temsilcileri olduklarını iddia ederken ellerini çabuk tutmuşlardır. Gerçi bu grupları, savaş sırasında düşmanla işbirliği yapan en hain kesimleri oluşturmaları ya da ulusal şeref ideallerine ihanet etmeleri nedeniyle de suçlamışlardı. Bu otoriteler, bir kurtuluş mücadelesi içinden ortaya çıkışlarına bağlı olan bir ikilemin mirasçılarıdır. Geçmişin giysisi, artık iktidarı kullanması gerekenlerin üstüne tam olarak oturmamaktadır. Bu bağlamda "Avrupa zihniyeti"ni bireycilik modelleri ve özgürlük sevdasıyla aynı boyunduruğa koşmak, daha otoriter olan Avrupa liderliği açısından hem acil hem son derece sorunsal bir göreve dönüşmektedir.

Tüm bu nedenlerden ötürü, alışılmışın dışında bir Avrupalı benliğin varoluşuna ilişkin iddiaları büyük bir kuşkuyla karşılamamız gerekiyor. Garpçılık şarkiyatçılığa bir tepki olabilir fakat çoğunlukla aynı amaçlara hizmet ediyor; madalyonun diğer yüzüdür.[32] Analitik açıdan

32. Bkz. James G. Carrier, "Introduction," *Occidentalism*, özellikle s. 1-6.

ilgi odağını, farazi bir Avrupa karakterinden ya da zihniyetinden uzaklaştırıp, yerel failler tarafından yaratılan bu tür iddiaların ve onlara yapılan itirazların yararlarına doğru kaydırmalıyız.[33] Bu, hem araştırma nesnesini araştırma aracıyla karıştırmamak için sunulan mantıksal argümanı hem ortak bir karşılaştırma çerçevesi içinde elitler ve astların incelenmesine yönelik antropolojik ısrarı memnun eden bir taktiktir.

Rasyonalizm İddialarına Yönelik İtiraz

Avrupalıların bireyciler oldukları görüşüyle, aynı argümanın entelektüalist bir yorumu –yani "yerliler"den farklı olarak, Avrupalıların kendileri için düşündükleri ve dolayısıyla rasyonaliteye dair ayrıcalıklı iddialara sahip oldukları argümanı– birbirleriyle çok yakından alakalıdır.[34] Bu görüşün bir yorumuna göre, Avrupa düşüncesi lafzî, diğer tüm insanların düşüncesi ise "sadece" mecazidir. Bilimsel ve diğer şekillerdeki akıl yürütmenin mecazi temelini on sekizinci yüzyılın ortalarında Giambattista Vico göstermişti ve 1960'larda Max Black, yakın zamanlarda George Lakoff ve Mark Johnson gibi düşünürler bu mecazi temelin kabul görmesini yaygınlaştırmıştır; buna rağmen, lafziliğin Avrupa endüstriyel rasyonalitesiyle eşitliği sürüp gidiyor.[35]

Gelgelelim bu eşitlik bizatihi kökenlerine dek saldırıya uğramıştır; Avrupa rasyonalizminin genellikle meşrulaştırma arayışı için kullandığı eski kökenler dikkate değer şekilde yeniden incelenmiştir. Klasikçi G. E. R. Lloyd, Avrupa düşüncesindeki *mentalité* kavramına eleştirel açıdan yöneliyor. Lloyd'a göre rasyonel bir Avrupalı "biz" ile (Lucien Lévy-Bruhl'ün yazılarında doruk noktasına ulaşan) "mantıköncesi" yabancı bir "onlar" arasındaki ayrımın kökenlerine, eski Atina pazaryerinin çekişmeli uygulamalarında rastlanıyor. Modern endüstriyel demokrasilerdeki seçim dönemlerinden aşina olduğumuz gibi oradaki yarışmacılar da kendi argümanlarına lafzi diyor ve muhaliflerin kullandıkları argümanları ise mecaz suçlamasıyla reddediyordu.[36]

33. Bu konum, hem çağdaş antropoloji ve sosyolojideki "uygulama kuramı" ile hem dil araştırmalarındaki "kullanım" (ya da "eylem") kavramlarıyla tutarlıdır.

34. Bu tür düşünmede örtük bir türdeşlik vardır: "Aktifliğe göre pasiflik neyse, onlar da bize göre öyledir." Bu tür ikili söylemler, sömürgeci ve yeni sömürgeci girişimleri uzun zamandan beri desteklemiştir; bir tartışma için bkz. bana ait *Anthropology through the Looking-Glass*, s. 82-9.

35. Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (Ithaca: Cornell University, 1962); George Lakoff ve Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago, 1980).

36. Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris: F. Alcan, 1910); G. E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities* (Cambridge: Cambridge University, 1990).

Lloyd'un kavrayışının özelliği, fikirlerin, kendilerini savunan kişilerin yönetmeye çabaladıkları toplumsal ortamlara dayandırılmalarına rağmen –ki belki de bu yüzden mantıksal soyutlamanın gücünü nasıl üstlenebildiklerini tarihsel olarak göstermesidir. Atalarımızın, olumsal olana ebedi doğru kuvveti veren iktidar ilişkilerini biçimlendirmiş oldukları bir dünyada yaşıyoruz. Direnenler çoğu kez susturuluyor. Bertrand Russell'ın hâkimane eseri *History of Western Philosophy*'de, ki bu kitabın kahramanı kesinlikle René Descartes'tır, Descartes'ın atsineği Giambattista Vico'nun adının kitap dizininde bile olmamasını açımlayıcı buluyorum.[37]

Descartesçı gündem, sömürgeci Avrupalılar ile sömürgeleştirilmiş "yerliler" arasındaki ayrımın mihenk taşı olarak benimsendi. Dahası bu gündem, sömürge *habitus*'unun* kurulmasındaki harekete geçirici ve biçimlendirici kuvvet olarak bu stereotipik bölünmenin kendi kendini gerçekleştirici özelliklerini de sağlamlaştırdı. Paul Rabinow, Fransız Fas'ında sömürge inşasının, "yerli" mimari üslup yerine kartezyen şehir planlama ilkelerini benimseyerek ilerlediğini göstermiştir. *Année sociologique*** okuluna ait toplum kuramcılarının bu programa dahil edildiklerine dikkati çekmiştir –sürekli pusuda bekleyen atama tehlikesine karşı yararlı bir uyarı.[38] Bu kuramcıların, Cohen'in kendi formülasyonu olan "kişisel ulusalcılık"ta saldırdığı toplum-merkezci geleneğin kurucuları olduklarına dikkat edin.

"Ulusal Karakter"in Gündelik Kullanımı

"Ulusal karakter" ulusalcılığın herhangi bir içsel farklılaşma kanıtını göz ardı etmesine ya da bastırmasına elveriyor. Bu belki de Julio Caro Baroja'nın belirttiği gibi bir "mit" değil, ulus-devlet siyasetinin homojenleştirici emirlerine hizmet eden bir yöntemdir.[39] Doğruyu söylemek gerekirse, tüm Yunanların özgürlük-sever olduklarından, tüm Yunanların kendi yazgılarının efendileri olduklarından bahseden Yunanlara kulak verildiğinde, resmi söylemin yüreklerine ve zihinlerine tamamen nüfuz ettiğini söylemek pekâlâ mümkün.

37. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945). [Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, 3 Cilt, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, 2000]

* *Habitus (Lat.)*: Yaşam modeli.

** 1848 yılında Emile Durkheim tarafından kurulan sosyoloji dergisi.

38. Paul Rabinow, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment* (Cambridge, Mass.: MIT, 1989).

39. Julio Caro Baroja, *El mito del caractér nacional: meditaciones a contrapelo* (Madrid: Seminarios y Ediciones, 1970).

Bu yöntem, söylem –harici kanun– olarak kesinlikle başarılı olmuştur. Ne var ki bu tür demeçlere kulak veren biri çoğu kez, resmi retoriğe tam olarak oturmayan –aynı şekilde çok kapsamlı– başka türden genel iddiaları da işitiyor: Yunanlara hiç güvenilmez, fırtınalı hava gibidirler, çabucak öfkelenirler, sinsi ve hilekârdırlar, şeytanilikle (*poniri*) doludurlar, yasaya ve düzene boyun eğmeye karşı isteksizdirler. Aslında bu tür stereotipler bazen otoriteler tarafından oluşturulmuştur. Örneğin 1967-74 arasındaki askeri rejim, asi karakterleri nedeniyle Yunanların disiplin altına alınmayı hak ettiklerini ilan etmiş ve rejimin destekçileri de gündelik konuşmalarında bu düşünceyi tekrarlamıştı. Muhtemelen bu ifade, herhangi bir Yunan hükümetinin, ulusal "iç mekân" içinde kısıtlanması düşünülen bu özellikleri açık şekilde kabullenmesinin en samimisiydi. Rejim, sirtaki yapanların ayaklarının dibinde tabak kırmayı bile yasaklamıştı; zira bunun, yabancıların onur kırıcı bakışları önünde Yunan benliğine yönelik hem tehlikeli hem utanç verici bir görüntü oluşturduğu söyleniyordu.

Tıpkı otoriteler (ya da yakından tanımadıkları yabancılar hakkında sıradan insanlar) tarafından dile getirilen olumlu karakterize etmeler gibi aşağılayıcı benlik-stereotipleri de Yunanların gerçekte neye benzedikleri hususunda bize çok fazla şey anlatmaz. Ancak bizlere çok önemli bir şeyden bahseder: Yunanlar arasındaki sosyalliğin temeli resmi fikirlere zıt olabilir fakat ulusal uyum açısından elzemdir. "Evde söylenen, sokakta söylenmez" diyor bir atasözü; fakat evde söylenen, ulusal bağımsızlık açısından gerekli olan gündelik müştereklik anlamını ve aynı zamanda iktidarda olanlara yönelik muhalefeti kavramsallaştırma olanağı sağlamaktadır. Çok farklı düzeylere (ulus, bölge, köy, akraba grubu) erişimin göreliliği, içeridekiler ile dışarılılıklar arasında sınırları belirliyor ve özselleştirilmiş, kolektif "karakter"e ilişkin soruların, aynı sınırları savunurken kullanılan kaynaklar olarak önemli hale gelmeleri tam burada gerçekleşiyor.[40]

Mentalité fikri gibi "ulusal karakter" fikri de pek çok Avrupa ülkesindeki gündelik ulusalcılığa ait pek rağbette olan söz dağarcığının bir bölümünü oluşturuyor (ve bundan dolayı Avrupalı olmayan kaynaklardan aktarılan fenomenlerle doğrudan karşılaştırılabilir). Bu fikir, Amerikan antropolojisinde de eski bir tarihe sahiptir (Sadece en meşhur örneği ele alırsak şayet, Ruth Benedict'in Japonya hakkındaki çalışmasına bakınız). Sanki tek bir varlık halinde hareket edip düşünüyorlarmış gibi tüm topluluktan bir bütün olarak söz etme alışkanlığı, sözde egzo-

40. Herzfeld, *Cultural Intimacy*, s. 28.

tik halkların araştırılmasıyla –örneğin *Nuerler**– sınırlı değildir.[41] *İtalyanlar*, *Yunanlar* gibi araştırmalarda da buna çok sık rastlanmaktadır: Bu başlıklar, çokça okunan kitapların gerçek başlıklarıdır. Ayrıca bu, resmi ulusalcılığa ait dilin bir bölümüdür.[42]

Cohen'in *kişisel ulusalcılık* incelemesi, araştırdığımız resmi söylemlere tamamen ait olan analitik bir stratejiden kendimizi kurtarmak için hoşa giden ve kışkırtıcı bir fırsat sağlıyor. Cohen'in belirttiği gibi yapısalcı bir yaklaşım, "bireyleri *sadece* kolektivitelerin üyeleri ... haline getirmekte ve böyle yaparak, *onlar* ile *bizler* arasında niteliksel bir fark ileri sürmektedir: Onları yeterince genelleştirmek mümkündür; bizler ise kıymetli ölçüde bireycileriz." Bir Avrupa uzmanının kısmen *Avrupa* ulusalcılığı anlatılarına binaen bu sonuca ulaşmasında dikkate değer bir ironi vardır; bu noktanın Cohen'in argümanını desteklediğini düşünüyorum. Cohen devam ediyor: "İnsani öznenin sömürgeleştirilmesi, kitleleştirilmesi ya da anonimleştirilmesi suçuna hepimiz bulaştık." Bireyin kültürleri boylamasına kesen rolünü kabul etme, "böylesine üstün ya da sığ bir görüş alanından kendimizi kurtarmak için atılmış bir adımdır."[43] Kesinlikle bu tür bir yaklaşım, tekbenci metodolojik bireyciliğe ya da bir ölçüde psikolojik indirgemeciliğe düşme riskinden aşağı kalmayan tehlikeler içermektedir. Ne var ki Cohen haklı olarak en azından bir ulusalcılıktan bir şeyler öğrenebileceğimizi öneriyor; bilgi aktaran çeşitli kişiler tarafından yeri geldiğinde çeşitli şekillerde dışa vurulan bireysel ihtiyaçlar ve arzularla ulusalcığın kurmak istediği ilişkiyi açık şekilde ifade edebiliriz.

Kimlik meselelerinde konformizm gerektiren ulus-devlet teleolojisi ile bireycilik arasındaki görünür çelişkiyi en azından üç şekilde çözmek mümkün. Birincisi, bireyciliğe özgü devlet temsilleri kesinlikle toplumsal reçetelerdir.[44] İkincisi, devlet yapılarını parçalı yönetim biçim-

* Nuerler: Güney Sudanlı bir topluluk.

41. E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Models of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon, 1940). Bu kullanımın oldukça farklı eleştirileri için özellikle bkz. James Clifford, "On Ethnographic Authority," *Representations* 2 (Bahar, 1983), s. 118-46; Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University, 1983); Richard Handler, "On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity," *Journal of Anthropological Research* 41 (1985), s. 171-82.

42. Bkz. örneğin, Luigi Barzini, *The Italians*, 1. Amerika baskısı (New York: Atheneum, 1964) ve H. D. F. Kitto, *The Greeks* (Londra: Penguin Books, 1951). Kitto'nun kitabı, sadece kadim Yunanlar hakkındadır. Bkz. ayrıca A. R. Burn, *The Modern Greeks* (Londra: J. T. Nelson, 1944). Klasik bir tarihçi tarafından yazılan Burn'ün kitabının kayda değer ölçüde farklı başlığına dikkat ediniz: Başka türlü bildirilmediği takdirde, okurlar her zaman Yunanların kadim olduklarını sanacaklardır!

43. Cohen, "Personal Nationalism" s. 2.

44. Örneğin, resmi teleoloji gibi. Bkz. Shaun Kingsley Malarney, "The Limits of 'State

lerinin karşısına yerleştiren antropolojik uzlaşım yanıltıcıdır; bu antropolojik uzlaşımda ulus-devletler, birbirine karşıt olan alt birimlerden oluşan hiyerarşik sıralı katmanlar halinde idari ve kavramsal olarak düzenlenir; bizzat bu uzlaşım, en geniş farklılaşma düzeylerinde parçalı mantığın ("onları", "bizlerle" karşı karşıya getirmenin) bir örneğidir. Üçüncüsü, bir ulusal mülk olarak kültürün şeyleşmesi, her zaman özel mülkiyet olarak bölünebilir olan toprakla kültürü hemen benzeş hale getirir; gerçi "toprak bütünlüğü" savaş zamanlarında kültürün savunulmasını doğrulamaktadır. Çok sayıda Avrupalı (ve diğer) ülke edebiyatı, yurttaşları vatansever kahramanlık eylemlerine yönelten duygusal çağrının bizatihi temelini oluşturmuş, özel mülkiyete ait aile ocaklarına ve tarlalara dair heyecan verici öykülerle doludur.[45]

Kültürün bir çeşit mülk olarak temsil edilmesi, daha ayrıntılı bir araştırmayı gerektiriyor. Burada, Richard Handler'in Québec ulusalcılığını zekice ele alış tarzını izleyerek Macpherson'ın "sahiplenici bireycilik"[46] mefhumuna dönebiliriz. Aslında Handler'in argümanı, mülkiyet sahipliği sayesinde bireyleştirilmiş bir kişi kavramının, kolektif ulusal benlik için bir model sağladığını iddia ediyor. Bu benlik toprağın sahibidir ya da toprağı "elinde tutar". Oysa her şeyden çok "kültürün sahibidir". Ulusalcılığı ve antropolojiyi benzer yörüngelere yerleştiren bir hamle halinde kültürün giderek şeyleşmesi böylelikle, mal sahipliğine özgü bir savunma hedefi olan –Québec'de *patrimoine*– mirası yaratıyor. Sovyet hegemonyasının çöküşünün sonucunda –hepsi de kısıtlanmaksızın kendi kendini ifade etmeyle ilişkili yeni keyiflerin tadını çıkarmaya hevesli– çok sayıdaki ulusalcılığın, her ne kadar öncelleri folklora dönmüş olsa da asıl bilimsel meşrulaştırma kaynağı olarak mutasyona uğramış çeşitli kültürel antropoloji şekillerini benimsemeleri kesinlikle tesadüf değildir.

Ne var ki çoğu kez bu yeni sahiplik, şaşırtıcı ölçüde idare edilemez bir şey olup çıkıyor. Bir ulusal kültüre sahip olmak, bu kültürde yeni ulus-devleti yaratmış olan tüm erdemleri bulabilmek anlamına geliyordu: Kahramanlık, bağımsızlık sevgisi, otorite karşısında inatçı bir direniş. Tüm bunlar şiirde, operada ve görsel sanatlarda bol bol kutlanmaktadır. Bir de her okul çocuğunun bunlar sayesinde tarihsel olarak beyni yıkanır. Fakat burada bir paradoks ortaya çıkıyor: Ulus-devletin do-

Functionalism' and the Reconstruction of Funerary Ritual in Contemporary Northern Vietnam," *American Ethnologist* 23 (1996), s. 540-60.

45. Bkz. Michael Herzfeld, *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis* (Chicago: University of Chicago, 1997), s. 84.

46. Handler, *Nationalism and the Politics of Culture*; Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism.*

ğuşunun temelinde yatan paradoksu mit-yaratıcı açılardan yeniden üreten bir paradoks. Edmund Leach'ın işaret ettiği gibi insan ırkı, Âdem ve Havva'nın ensest ilişkisinden ortaya çıktı fakat o andan itibaren bu tür kirlenmenin bir kez daha gerçekleşmemesi için katı kurallar yapıldı.[47] Aynı şekilde ulus-devletler de yinelenmesi ulusal saflık mantığınca engellenmiş bir melezlenmeden yaratıldı. Liste kapsamlıdır: (Sadece birkaçının adını vermek gerekirse) Germanik Frankların ve Kelt Galyalıların dölü olan Fransa; Saksonların ve Normanların kesişim noktası İngiltere; Yunanistan'da Saracen soyunun sürekli işlenmesi, âdeta ulusalcı bilginlerin ısrarları üzerine şarkılar ve ortaçağ el yazmalarından yaratılmış bir "ulusal destan" konusu haline dönüştü ve çok sert şekilde reddedilen kültürel yakınlıkların, "tipik" Yunan kültürüne ait en samimi imgeleri oluşturduğu görülüyor.[48] Pek çok ülkeye nazaran yerelci fikirlere daha fazla maruz kalan İtalya, d'Azeglio'nun çok sık alıntılanan sözündeki paradoksu açıkça sergiliyor: "Mademki İtalya yaratıldı, artık İtalyanları da yaratmamız gerekiyor."

Üstelik bu nesillerin, düzensizlik yanının her zaman ağır bastığı, düzen ile düzensizliğin gerilimli izdivacı halinde siyasal olarak üretildikleri de görülüyor. *Klefte*'ler Yunan Devrimi'ni ileriye taşıdı; *klefte*'lerin otoriteyi küçük görmesi, halkın tahayyülünde Türklerin halefi olan ulusal hükümete karşı gösterilen sürekli saygısızlık için bir model oluşturdu; *klefte*'lerin çoğu, bugün resmi siyaseti elinde tutanların kabul etmeyi reddettikleri azınlık kimliklerinin göstergesi olan Koutsovlach dilini, Türkçe'yi ve diğer dilleri konuşuyordu.[49] İngiltere'de Robin Hood'un durumu muazzam bir önem taşımaktadır; öyle ki Nottinghamlı Thatchercı bir grup reklamcının kentin resmi sembolü olan Robin Hood'dan vazgeçmek için aldığı bir karar yerel sakinler arasında ve ulusal medyada büyük bir öfke yaratmıştır.[50] Vergileri artıran İngilizleri Boston Çay Partisi'nde* küçük düşüren isyancılar olarak Amerikalıların kendilerine dair imgeleri, Devlet Gelirleri Dairesi ile her karşılaşmada yeniden sahneye konmuştur. Açıkça heterojen kökenlere sahip

47. E. R. Leach, "Lévi-Strauss in the Garden of Eden: An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth," Der. E. N. Hayes ve T. Hayes, *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero* (Cambridge, Mass.: MIT, 1970), s. 47-60.

48. Bkz. Greenfield, *Nationalism*, s. 91-4; Herzfeld, *Our Once More*, s. 120.

49. Herzfeld, *Ours Once More*, 58-74.

50. Bkz. özellikle Andre Pierce, "Sheriff of Nottingham Banishes Robin at Last," *The Times* (Londra), 26 Mart 1996, Home News; Martin Wainwright, "Nottingham Sheriff Springs to Robin's Aid," *Manchester Guardian Weekly*, 31 Mart 1996, UK News, s. 11.

* Boston Tea Party: 16 Aralık 1773'te sömürgecilerin İngiltere'den yüksek vergiyle gelen çayı ve İngiltere'yi protesto etmek amacıyla gemilerdeki tonlarca çayı Boston Limanı'na dökme eylemi.

bir halk (*e pluribus unum*) arasında ulusal kimlik düşüncesine ilişkin söylemsel temele karşıt olarak deneyimsel bir temel sağlayan gündelik bir "toplumsal drama"[51]

Robin Hood vakası bu açıdan oldukça açıklayıcı bir örnek. Mart 1996'da belediyeye ait bir şirket olan Nottingham Partnership, kendini büyük ölçekli yatırımları ve ticareti çekmeye hasretmiş olan bir kent için Robin Hood'un yanlış bir sembol olduğuna karar verdi. Orta çağdaki Robin'e muhalif kanadın mirasçısı olsa da bu aşamada saygın bir İşçi Partili belediye meclisi üyesi olan günümüzün Nottingham Şerifi tarafından bu kärara yönelik karşı saldırı başlatılması ironikti. Bu mücadele, anti-otoritecilik ideolojisinin her iki tarafta da nasıl çok güçlü olabileceğini açığa çıkarıyor: Thatchercılar bireyselci cesarete başvuruyordu; muhalifleri ise yerel özerkliği ve "toplumsal vicdan"ı savundu: Torylerin toplumsal fikri reddedişlerini çürütmek üzere bireysel ideallere açık bir başvuru.

Bu tartışmada bir bireycilik mefhumunun aslında, birbirine karşıt olan iki muhalif kampın ortak zeminini oluşturduğunu görüyoruz. Bu tartışma, toplumsal bilimler içinde yaşanan eski bir mücadeleye, Durkheimcı toplum-merkezcilik ile genellikle "metodolojik bireycilik" olarak tanımlanan çok daha fazla atomcu bir ifade arasında gerçekleşen bir mücadeleye benziyor. Cohen'in ulusalcılık argümanından anladığımız kadarıyla bu tartışma önemli içerimler taşıyor. Cohen bizden, ulusalcılık standardını taşıması gerekenler açısından ulusalcılığın taşıdığı anlama dikkat etmemizi istiyor: Gayri şahsi kültürel bir anlatıya göre önemsiz kişiler olarak değil de halk olarak bu insanlar için ulusalcılığın taşıdığı anlam. Bir kabule göre ulusalcılık ancak, bireyleşmiş benlik düşüncelerinin kolektif üzerinde bir haritasını çıkarmaları için –(inansınlar ya da inanmasınlar) kendi bireyleşmelerinin, kolektif kimliklerini özel yapan şey olduğunu kabul etmeleri için– kendi yandaşlarını ikna etme sayesinde iş görebilir; ancak bu durum, bu kabulleniş kadar psikolojiye bir geri çekilme değildir.[52]

Bu tür paradokslar bol miktarda bulunur, zira gelişip olgunlaşırken isyan eylemlerinden vazgeçen ulus-devletler, yeni kurulmuş otoritelerini meşrulaştırma yollarını bulmak zorundadır. Bu, sadece Avrupa'ya özgü bir fenomen değildir; doğruyu söylemek gerekirse, bu fenomen

51. Toplumsal dramalar için bkz. Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University, 1974); toplumsal dramaların gündelik yaşamda yeniden üretilmeleri için bkz. Herzfeld, *Cultural Intimacy*, s. 143.

52. Antropologlar için inanç, burada uygun bir çözümleme kategorisi değildir. Mesele, insanların fiilen ne düşündüklerinden (psikolojik bir meseleden) ziyade sosyal uzlaşıma bağlılık meselesidir.

çoğunlukla Batı'da unutulmuştur; sürecin başarılı şekilde tamamlandığını gösteren bir olgudur. Yeni Üçüncü Dünya uluslarının kimi Batı medyasında doğaları gereği istikrarsız olarak gösterilmeleri, Avrupalıların tam olarak bu fenomene özgü aşinalıklarını önlemektedir: İsyan, gündelik bürokratik prosedür olarak kolayca rutinleştirilmez. Oysa bir ulusalcı devrim, kendi başarısını sağlamlaştırmak istiyorsa, yapılması gereken budur.

Üstelik Avrupa ulusları üyelerinin diğer halklardan kolektif olarak daha bireyci olmaları düşüncesi, temelinde çelişki barındırır. Yunanlardan Avrupa'nın yerlileri rolü oynamaları isteniyordu; mamafih Büyük Güç siyaseti ve filolojisinin emirlerine boyun eğerek bu rolü edilgen bir şekilde oynamaya mecbur edildiler. Ulusal elitler Yunanların gündelik yaşamdan çok iyi tanıdıkları, aşina oldukları şeyleri, gerektiği gibi özselleştirilmiş Helen karakterine "yabancı şeyler" gibi gösterdi ve böylelikle art arda gelen merkezi hükümetlerin sürdürdüğü otoriter eğitim ve agresif bir kültür programı sayesinde sıradan Yunanların bu şeylere ulaşmaları engellendi.[53] Bu Yunan toplumu görüşü, Batı'nın dayattığı Helenizm modeline genelde eleştirel yaklaşanlar arasında bile kalıcı ve sürekli hale geliverdi. Dolayısıyla örneğin Martin Bernal *–Black Athena* adlı kitabı, "kendi" kültürlerinin eski zamanlarda yerel olarak üretilmediğini ileri sürdüğü için Yunan elitlerin çoğunu çileden çıkarmıştır– bu aynı ideolojinin günümüz Yunanları üzerindeki etkisini tasvir etmeyi ihmal ediyor; kitabının düşmanca anlaşılmasının tam olarak yeniden ürettiği bir etkidir bu! Modern Yunanların zor durumunu çözmeye doğrudan yanaşmayan Bernal elinde olmayarak, "Avrupa"ya klasik bir soyağacı kazandırma projesi açısından Yunanların sürekli kenarda oluşunu pekiştirmektedir.[54] Daha kudretli kuvvetler tarafından onlar için yapılmış bir tarihin edilgen kurbanları olarak Yunanlar bir başlarına bırakılıyor.

Oysa Yunanların bu girişimlere verdiği yanıt, kendi tarihlerinin kontrolünü ele almaya çalışmak oldu. 1821'de başlayan "Hellas'ın dirilişi"ni, Büyük Güçlerin apaçık karşı koyuşlarındaki kaybedilen toprakları ele geçirmeye yönelik açık bir çağrı olarak yorumluyorlar:

53. Dolayısıyla kadim kültürün büyük ölçüde yabancı kaynaklı idealleştirilmesi olan "Helen" modeli "Roma" modelinden daha fazla resmi söyleme (bir ölçüde de gündelik algılamalara) egemen olmaya başladı. Aşina kültürel parçalardan oluşan "Roma" modeli, "yabancı" olarak sayıldı; zira o hem (Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkenti olarak Bizans'ın statüsünü bir anıştırma olan) "Romalı" hem daha ciddi olarak "Türk"tü. Bkz. Herzfeld, *Ours Once More ve Anthropology through the Looking-Glass.*

54. Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Cilt 1 (New Brunswick: Rutgers University, 1987). [Martin Bernal, *Kara Atena (Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985)*, Çev. Özcan Buze, Kaynak Yayıncılık, 1998]

1920-22 tarihleri arasında Anadolu'daki felaketle biten maceraya kalkışmalarına yol açan "Büyük İdea" bu yüzdendir. Bana göre Yunanların kendilerini zorla kabul ettirmeleri, eylemlerini önceden tayin eden bir Avrupalı özden dolayı meydana gelmedi; aksine bunun nedeni liderlerinin, asıl fırsatı yakaladıklarını ve (en azından folklorcu Nikolaos Politis'in kişiliğinde) ısrarlı ve şarkiyatçı kadercilik suçlamasının amaçlarının önündeki bir engel oluşturacağını anladıklarını sanan tok sözlü ve pratik kişiler olmalarıydı: Nikolaos Politis ve arkadaşları, failden hiç de mahrum kalmayan ve Yunanlardan çalınmış bir tarihi ele geçirme girişimini temsil eden anadilde yazılmış metinleri vatansever yaklaşımla yeniden işledi, dolayısıyla bizzat Batılı güçler sayesinde, Batı felsefesinin temel anlatısından sonuç çıkardı.[55] Yunan liderler bu gelişimi Avrupa kimliğine ilişkin bir iddia olarak görmekle birlikte, aynı gelişim Yunan liderlerin isyanın yanı sıra azınlıkçı siyasetin de yasadışılığında ısrar ederek azınlık ve yerel toplulukların kendilerini *içeride* kabul ettirmelerini bastırmayı öğrendikleri tarihsel arka planı oluşturdu.[56] Diğer bir deyişle, ulus-devletin başlangıcında gerekli olan "Avrupalı" bireycilik ve özgürlük sevgisi, kültürel ya da siyasal bir isyan olarak içeride her ortaya çıkışında, "şark"a ya da "Türk"e ait bir şeye dönüştü. Yunan liderler "Avrupalı" bir giysiyi kendilerine yakıştırdıkları mertebede, yurtiçindeki emirlerine karşı itaatsizliğe cüret edenlerin Avrupalı olma iddialarını da yadsıyabilir.

Fakat bu önleyici tedbirler alan tutumun bir başka yönü daha bulunmaktadır. Zira bu tutum, Yunanlara kaderci yaftasını yapıştıranlara karşı çıkmayı, dolayısıyla bu ithamın çürütülmesini gerektiriyor; ülkeyi itaate zorlamak isteyenler için bu Yunan bireyciliğinin *olumsuz* yönlerini onaylamaya yarayan, folkloru yeni bir biçime sokmaktan tutun da uluslararası komisyonlarda işbirliğine yanaşmayan edimlere dek uzanan eylemleri gerektiriyor. Makedonya krizinin en üst noktasında Atina'da yayımlanan günlük gazete *Eleftherotipia*'da çıkan bir makale, bu kendi kendini teyit edici hegemonyaya son verilmesini talep ediyordu: "Sevgili 'dostlar' ve 'müttefikler', İngiltere ve ABD'nin ve ayrıca

55. Handler, *Nationalism*. Folklorcular, açıkçası onların metinler bağlamındaki buluşlarını, Batılı hamilik karşısında bir failin yeniden öne sürülmesi olarak gördü. "Güçlü bir devletin koruma ve denetimi altındaki" güçlere ait klasikleştirici uzlaşımlara bağlı kalarak alışıldık hegemonya tuzaklarına yakalanmış buldular kendilerini. Bu çizgiye bağlanmayı başaramamış olsalardı, vatansever olmayan ya da Avrupalı olmayan olarak kınanırlardı.

56. Bkz. Adamantia Pollis, "Greek National Identity: Religious Minorities, Rights and European Norms" *Journal of Modern Greek Studies* 10 (1992), s. 171-95. Stephanos Stavros, "The Legal Status of Minorities in Greece Today: The Adequacy of their Protection in the Light of Current Human Rights Perceptions" *Journal of Modern Greek Studies* 13 (1995), s. 1-32.

Fransa ve Almanya'nın en büyük gazeteleri; mademki Üsküp meselesindeki taktiğimizi 'yersiz' (!) olarak nitelemek için iğrençlik derecesinde olumsuz sıfatlar kullanıp, sık sık siyasetimizi Yunan kökenli sözcüklerle, *paranoyak*, *histerik*, *miyop* olarak adlandırıyorsunuz, size yanıt olarak, Yunanca sözcükler olan *paranoyak*, *histerik* ve *miyop* düşüncesini anlatan sözcükleri keşfedip kendi söz dağarcığınıza kattığınıza göre, Üsküp adı konusundaki 'tuhaf hassasiyetimizi' de anlayabileceğinizi söylüyoruz."[57] Uluslararası zorbalığa verilen önleyici bir yanıt olarak bu yazı, Yunanistan'da basılmaya değer bir konu oluşturmuş olabilir. Oysa bunun nedeni, himaye edici güçlerin (makaledeki "müttefiklerin") Yunanistan'a şu hususu öğretmiş olmalarıdır: Yunanistan'ın uluslararası saygıyı kazanıp sürdürme yeteneği, eski görkemi, etimolojiyi ve tümünü yeniden üretme başarısına bağlıdır. Yunanistan böyle bir ülkedir. Ne var ki daha geniş uluslararası bağlam içinde değerlendirildiğinde aynı makalenin, mantıksız şovenistler olarak Yunan stereotipini teyit ettiği de görülmektedir; bu şovenistler, Dundes tarafından ulusalcı folklorculara atfedilen "kompleks"e çok benzer bir *kıncılık* ile iş görmektedir. Dolayısıyla bu hegemonyanın işleyişi en uluslararası düzeyde kusursuz şekilde tasvir edilmektedir. Çünkü Yunanistan dışında böylesi bir argümanı kim ciddiye alacak ki?

Yunan Atomcu Bireyci: Paradigmatik Bir Örnek

Yunanistan Avrupa kimliğine özgü gerilimleri çarpıcı şekilde cisimleştiriyor. Bir yandan manevi ata, öte yandan modern Avrupa güçlerine bağımlı kılınmış şarklı devlet olarak Yunanistan, aynı anda hem Avrupa'nın idealize edilmiş ana kökeni hem tartışmalı sınırıdır. Aslında Yunanistan, merkez-çevre ilişkilerine ait bir örüntüyü uluslararası düzeyde yeniden üretiyor; bu örüntüyü, bir ulus-devlet ile kendi sınır bölgeleri arasındaki alt düzey ilişkide daha kolay şekilde görmek mümkün. Kendi kendilerini hami tayin edenlerin gözünde Yunanistan, hem görkemli bir geleneğin koruyucusudur hem modernlik sınırının dışında yer almaktadır. Bunun, hâkim durumun bir tür karikatürü –kendi siyasal çıkarlarını Batı'nın siyasal ve kültürel gücüyle bir tutan bu elit kesimlerce bir ölçüde sürdürülen bir karikatür– olması, günümüz Yunan-

57. Sakis Lefas, "I Skopianí, , etéri mas, ki i istoría mas" *Eleftherotipía*, 2 Mart 1994, s. 46. Bu da A. J. B. Wace ve M. S. Thompson'ın "siyasal filoloji" örneğinde derken kastettikleridir. Bkz. Wace ve Thompson, *The Nomads of the Balkans* (Londra: Methuen, 1914), s. 9. Ayrıca bkz. Michael Herzfeld, "Political Philolopgy: Everyday Consequences of Grandiose Grammars" *Anthropological Linguistics* 39 (1997), s. 351-75.

ları açısından bu paradoksa ait yaşanmış, acı dolu gerçeklik karşısında bizleri kör etmemeli.

Benliğin idealleri, alabildiğine farklı değerlendirme türlerine bağlıdır. İhtimallerin dağılımına örnek oluşturan *Eghoïsmós* kavramı yaygın şekilde "özsaygı" olarak yorumlanır; bu kavram, hem sözümona Avrupalı bir özgürlük sevgisine ilişkin takdiri hem övüngenlik, atomculuk ve dik başlılık gibi sözümona şarklı özelliklerle ilişkili küçümsemeyi aktarabilen semantik bir ikilidir.[58] *Eghoïsmós* kavramı, ulusal mitolojide göklere çıkarılır: Bağımsızlıktan sonra, yeni göreve getirilen Yunan otoriteleri, yeniden kahramanlaştırılan *klefte*'lerin haleflerini, görkemli başlangıçlarıyla hiçbir ilişkisi olmayan yabancı haydutlar olarak suçladı. Kurtuluş mücadeleleri bu otoritelerin bürokratik ve bölgesel yetkisini sağlamlaştırınca, bu durum yaygınlaştı. Yunan örneğinin dikkat çekmesi, tarihsel olarak idealize ulusu temsil etmesine karşın bürokratik *statehood*'un rutinleri bağlamında ulusun dışında bırakılması gereken özel bir benlik türünün içerimlerinden dolayıdır.

Eghoïsmós, kırsal topluluklarda bile istikrarlı bir kavram değildir. Bazı köylülere, özellikle de zengin çiftçilere göre bu kavram yıkıcı bir kuvvettir; diğerlerine göre ise, özellikle (karşılıklı hırsızlık olayı gibi) erkekler arasında görülen kendini abartıcı rekabet biçimlerine girişen çobanlar açısından *Eghoïsmós* bir erdemdir. Çobanlar devletten aldıkları azıcık eğitimle, devletin memurlarına "hırsızlar"ın özgürlük mücadelesinin asıl kahramanları olduklarını hatırlatarak, artık bu erdemi devlet aleyhine döndürebiliyor. Ayrıca bazı Yunan çobanlar, açıktan açığa ya da örtük şekilde bazı siyasetçileri "Türkler" diye sarakaya alarak daha geniş bir retorikten nasiplenebiliyor. Resmi ideolojinin, devlet bürokrasisinin niyetlerinin tam zıttı olan gayeler adına seçilebildiğini göstermek için bundan daha iyi bir örnek bulunmaz.[59]

Ne var ki olumlu bir meziyet olarak *Eghoïsmós*'un yüceltilmesi, bu kenardaki çobanlarla kalmıyor. Bazı çiftçiler de işbirliği değerleri yerine *Eghoïsmós*'un belirlediği eylemlere girişiyor; ayrıca işadamları, akademisyenler ve her türden memur da benzer şekillerde hareket edebiliyor. İşte tam burada, bu bölümün başlarında önerdiğim analitik taktik, özellikle yararlı hale geliyor: Örüntülerin daha ayrıksı ya da dağı-

58. Muhtemelen en iyi *eghoïsmós*, "özsaygı" açıklaması şurada yer alır: J. K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Grek Mountain Community* (Oxford: Clarendon, 1964).

59. 1981 seçimlerinden hemen önce dağlık bir Girit köyünde, yakında-muzaffer-olacak bir köylü sosyalist bana, muhafazakârların "400 yıl"dır zaten iktidarda olduğunu söyledi. Bu, açıkça Türklere ve Yunanistan'ın ilk başkanı Capodistrias'ın, "Hıristiyan Türkler" işbirliği yapmayan iyi halli toprak sahiplerine alaycı bir göndermeydi.

nık olduğu toplumsal bağlamlar içinde aynı değerlerin modülasyonlarını teşhis etme yöntemi olarak nispeten uzak kırsal topluluklarda bulgusal olarak farkına varılan alışılmadık örüntüleri kullanmak. James Faubion tam da bunu gerçekleştirdi. Modern Atina edebiyat çevrelerinde; yani tam olarak, Faubion'un iddia ettiği gibi, kendine has bir Yunan modernitesinin üretildiği mekânlarda *Eghoïsmós*'un sürdüğünü açıklamak için Weberci "egemenlik" yorumunu kullandı.[60]

Faubion'un çabasının, pek çok Atinalı entelektüel tarafından takdir edilmemiş olması, bu çabaya bir feraset ölçüsü olabilir.[61] Bu yöntem, Avrupa'nın kozmopolit merkezlerinde çalışan etnograflardan ziyade kırsal bölgelerde çalışan etnografların anlattığı değerlerle bağlantılıydı; bu yüzden entelektüellerin, kendi egemenliklerinin yalancı çıkarıldığını hissetmiş olmaları kuvvetle mümkün. Gene de akademik, parlamento ve iş dünyası tartışmalarına ait anlatılarda kullanılan benzer retorik yöntemlerini fark etmemek zor; çobanlar ve çiftçiler arasında rastlanan türden, bireysel itibarla ilişkili hemen hemen aynı kaygı bu tartışmalarda da görülür. Kırsal bölgeleri ulusal örneğin ambarı, Batı Avrupa romantizmine ait daha büyük bir örüntünün temsilcisi olarak gören ideoloji, bu soyağacının önemli sonuçlarını sevinçle karşılamıyor:[62] Bazı bakımlardan Yunan modernitesi, savunucularının büyük coşkuyla akraba olduklarını iddia ettikleri Batı Avrupa'daki modellerden kökten farklı olabilir.

Bir bakıma kırsal topluluğun *Eghoïsmós*'u bir uyumluluk biçimidir. Toplumsal mücadelenin dinamik kuvveti olarak kapitalist rekabet *ethos*'una dahil edilebilir ki çoğunlukla da ediliyor.[63] Rekabet, ancak sivrilme vaadiyle ayarttığı ölçüde bireyleri farklılaştırır; genellikle saygı duyulan bir avantaj elde etmek için rekabet ediyor olmaları, bireylere ait saiklerin ayırt edici özelliğini gizlemektedir. Anthony Giddens'ın tasvir ettiği gibi modern alan açısından eşsiz olduğunu zannettiğimiz ya da daha doğrusu bazı etnografların modern alanın tarihsel belirişine ilişkin (örneğin Endülüs için Jane Collier'in) keşfetmiş oldukları gibi bu tür faaliyetleri küçümseyen modernist iddianın kökenleri, kırsal aktörlerin horlayıcı kibrine dayanmaktadır.[64] Bugün kentli Yunan entelek-

60. Bkz. James Faubion, *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism* (Princeton: Princeton University, 1993), s. 122-38.

61. V. Pesmazoglou, "Me kremmídhia, parakaló" *To Víma*, 6 Kasım 1994, B 6.

62. Bkz. Malcolm Chapman, *The Gaelic Vision in Scottish Culture* (Londra: Croom helm, 1978); George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality in Modern Europe* (New York: Howard Fertig, 1985); Nadel-Klein, "Reweaving the Fringe" Raymond Williams, *The Country and the City* (Londra: Chatto and Windus, 1973).

63. Girit'deki bir dağlık köyde, *eghoïsmós*'un, sıradışı kahvehanelerin artmasında olduğu gibi rekabetçi ticari başarıya yöneltecek yararlı etkilerden türediğini söylemiştim.

64. Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*

tüellerin, tercihe ve kendi geleceğini belirlemeye ilişkin çok daha geniş ihtimaller alanını elden çıkarabilmelerine karşın, kırsal toplum üzerine yapılan etnografya araştırmalarında daha çarpıcı şekilde tarif edilmiş eylem tarzlarıyla tespiti mümkün bir süreklilik mevcuttur. Aslında Reneé Hirschon, yurtiçi mekâna ait toplumsal ve sembolik organizasyonun – âdeta fiziksel *habitus*'un– bu sürekliliği açıkça sergilediği konusunda oldukça önemli bir noktaya ulaşmıştır. Daha yakın tarihli bir çalışmasında Hirschon, münakaşa yoluyla istediğini elde etmeye çalışan eylem tarzlarının, kırda yaşayanlarla hemen hemen aynı ölçüde kentliler arasında da yaygın olduğunu göstermiştir.[65] Bu algı, projelerin en modernisti olan ulusal bürokrasi içerisinde Yunan toplumuna özgü biçimler halinde, neden ve sonuç ilişkisine ve sorumluluğa dair düşüncelerin sürmesiyle tutarlılık göstermektedir.[66]

Bu asla belirlenimci bir kültür modeli önermek değildir, aksine basitçe şunu iddia etmektir: İnsanlar kendi kültürel üsluplarının ayırt edici özelliklerinde ısrar ettiklerine göre, kendi küresel kültür hiyerarşisi yorumları nedeniyle kabullenmeyi isteyecekleri gerekçelere kıyasla daha iyi gerekçelerden dolayı böyle davranabilir. Örneğin en kültürlü Atinalılar, normatif adlandırma pratiklerini –özellikle ilk çocuğa babanın babasının adını verme pratiğini– uygulamaya devam ettiklerinde, genellikle görünüşte çetrefilli olmayan "gelenek" açıklamasına başvuruyor: Yine de köy pratiğinden son derece aşina oldukları bir "gerekçe".[67] Kentsel elite ait ebeveynler, çoğu kez ad seçimini kudretli bir vaftiz babası ya da annesine bırakmak zorunda kalan köylü ebeveynlerle kıyaslandıklarında ad seçimi üzerinde daha doğrudan kontrol uygulayabiliyor. Daha doğrusu, "geleneksel" reçeteleri köylülere nazaran daha yakından takip edebiliyor. Fakat bu geleneksellik iddiası kesinlikle basit bir mesele değildir, benlik sorunlarıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Yunan ad verme pratikleri üzerine yaptığım bir çalışmayı ilk önce adlarla ilgili bir dergiye gönderdiğim zaman, söylendiğine göre doğma büyüme Yunanistanlı olan birisinin yazdığı kısa bir rapora dayanarak çalışmam kabul edilmedi. Bu Yunan, adların nakledilmesinin düzenli-

(Stanford: Stanford University, 1991); Jane Fishburne Collier, *From Duty to Desire: Remaking Families in a Spanish Village* (Princeton: Princeton University, 1997).

65. Renée Hirschon, *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus* (Oxford: Clarendon, 1989); "Greek Adults' Play, or, How to Train for Caution" *Journal of Modern Greek Studies* 10 (1992), s. 35-56.

66. Bkz. Benim *Social Production of Indifference*, özellikle s. 122-3.

67. Bkz. Juliet du Boulay, *Portrait of a Greek Mountain Village* (Oxford: Clarendon, 1974). Burada, köylüler tarafından, gezgin antropologlar için ilkel ya da istenmeyen olarak değerlendirilen, çekindikleri gelenekler –meseleyi büyütmemesine rağmen– için kullanılan *étsi to vríkame* ("nasıl bulduğumuzu gösteren") ifadesini bulduk.

liği konusundaki analizimi ve adların tekrarlanmasının, kendi adını başka şeylere verme geleneğinin "yeniden canlandırılması" (*anstasi*) olduğuna işaret eden tartışmamı; "sadece bir âdet" olduğu için, dolayısıyla akademik incelemeye değer olmadığı gerekçesiyle burun kıvırarak reddetti.[68] Yabancılara ait yorumların bu şekilde "düzeltilmeleri" yaygın bir tecrübedir. Çoğunlukla bu düzeltmeler, dışarlıklıların bildikleri şey karşısında kentli direnişi temsil ediyor; kimi kentliler yabancıların bu tür bilgilerini, kırsal kültüre ilişkin yakışıksız bir bilgi derinliği olarak mütalaa ediyor.[69] Fakat adlarla ilgili makale vakasında sıradan bir "kültürel mahremiyet" savunusundan daha fazla şeyin anlatılmak istendiğini sanıyorum. Daha çok bu durum, kültürlü Yunanlar arasında gerçekleşse bile kırsal benlik mefhumlarının bizatihi anlamlı oldukları fikrinin reddedilmesiydi. Bunun nedenini anlamak için adlandırma sisteminin daha uzak dallanmalarını kısaca incelememiz gerekiyor.

Bunlar iki özellikle ilişkili; karşılıklı ilgilerini vurgulamak için bu özelliklere maddi *mülk* ve manevi *mülkler* diyebiliriz. Margaret Kenna ve arkadaşlarının çalışmaları üzerine inşa edilen, söz konusu makalede,[70] adların nakledilme kuralları ile Yunanistan'ın çeşitli kesimlerindeki veraset kuralları arasındaki sistematik bir bağlı değişken olduğunu kanıtlamaya çalıştım. İstisnai durumların bile çoğunlukla bu mütekabiliyetin temelini oluşturan kozmolojiye dayanarak açıklanabileceklerini buldum: Bir ad içinde saygınlık kazandırılan bir kişiliğin "yeniden canlandırılması" bir karşılıklılık eylemidir ve adın sahibi ile bu adın verildiği kişiler arasında yakın bir manevi bağ yaratan bir eylemdir. Bernard Vernier, Kerpe'nin Dodecanesian Adası'nda gerçekleştirdiği etnopsikoloji, veraset ve ad koyma kuralları hakkındaki kapsamlı araştırmada, kişisel *mülklerin* de aynı mantığı müteakiben yorumlandığını göstermiştir. Dolayısıyla psikolojik ve fiziksel özelliklerin, kişisel adlar ve mülkle aynı şekilde doğrusal olarak yayıldıkları sanılmaktadır.[71] İlk bakışta bunun bir sistem olduğu görülecektir; bu sisteme göre kişisel adın ve bununla ilişkili mülkün nakledilmesi yoluyla belirtilen mirasın, mantıksal olarak bireyin kişiselliğini kesinlikle önceden tayin ettiği düşünülmektedir. Bu tür bir sistem, pan-Avrupa kimliği ideologlarınca ta-

68. Bu makale nihayet şöyle yayımlandı: "When Exceptions Define the Rules: Grek Baptismal Names and the Negotiation of Identity" *Journal of Anthropological Research* 38 (1982), s. 288-302.

69. Özel bir durumda, Girit lehçesindeki sorunlu metinleri gerçekleştirmekte başarısız olan, Birleşik Devletler'deki Yunanistan doğumlu Yunan yazılışları müdürüm beni eleştirmişti.

70. Margaret E. Kenna, "Houses, Fields and Graves: Property and Ritual Obligation on a Greek Island" *Ethnology* 15 (1976), s. 21-34.

71. Bernard Vernier, *La genèse sociale des sentiments: aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos* (Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1991).

savvur edilen önemli bir bireycilik unsuru olan özgür irade gibi bir şeye çok az hareket serbestliği tanıyacaktır.

Bazen adların nakledilmesine özgü temel ilkelerin yaratıcı şekilde yeniden ele alınışlarına rastlıyoruz; genellikle bunlar, alışılmadık mülkiyet devri düzenlemeleriyle ya da kudretli hamilerin kendi ailelerine ait adları devam ettirme arzusuna yönelik manipülasyonlarla ilişkilidir. Bu izlenime göre böylesi bir sistemin görünüşteki katılığı, toplumsal ilişkilerin yeniden düzenlenmesine bir hayli imkân sağlıyor; zira özgül istisnaları gerekçelendirirken ehil aktörlerin genel normlara başvurmalarına izin veriyor. Kerpe'de yeniden düzenlemelerin dağılım alanı, başka bir yere nazaran daha kısıtlı olabilmesine karşın, bu az esneklik illa ki "bölgesel gerçekler"e karşılık gelmiyor. Bu türden atıfların, doğal benzerlik niyazlarının toplumsal ve kültürel ölçütlere dayandırıldıklarını anlamak için sadece, yeni doğan bebeklerinin kime "benzeyeceğini" tartışan İngiliz ebeveynlere bakmamız yeter. *Iconicity* –bir göstergeye ait anlamın, göndergesiyle olan sözde benzerliğinden kaynaklanan semiyotik ilişki– zaruri olarak her zaman kültürel bakımdan olumsaldır.[72] Genetik benzerlik atıflarında da çoğu şey şansa bağlıdır: özellik, bir soyun devam ettirilmesi, siyasal ittifaklar.

Ayrıca *iconicity*, Anderson'ın hayali cemaat modelinin ana ilkesidir.[73] Bu kendiliğe ait üyelerin *tamamen benzer* oldukları varsayılır. Bu durum, mutat bireycilik fikirlerimizle pek uyuşmaz; fakat Avrupalı ve ulusal kimlik ideologları, özellikle de François Guizot, Avrupalıları tamamen benzer kılan şeyin, paylaştıkları farklı olma yeteneği olduğunu fiilen savunarak, bu zorluktan kurtulmanın yolunu bulmuştur.[74]

Benzerlik, bu kısmi anlamda kesinlikle görecedir. Bu durum, çeşitli ulusal altbirimler, bölge, topluluk ve kan bağı grubu içinden geçerek kırılan, eşsiz derecede bireyci bir karaktere ilişkin Avrupa iddiası için ilginç sonuçlar taşımaktadır. Zira, tıpkı normatif bir adlandırma sisteminin bireysel eşsizliğe meydan okuması gibi– Yunan sisteminde bir hatırayı yâdetme ("yeniden canlandırma") eylemi, birkaç kuşaktır bireyleşmeden mahrum edici bir araca dönüşüyor–, bir ulus olmak ile bir Avrupalı olmak arasındaki gerilimler de ayırt edici özelliğe dair argümanlar içeriyor: Danimarkalılar *féta* peyniri ve *oúzo* üretebilirler mi ya da Amerikalılara, kendi köpüklü şaraplarına "Champagne" etiketi yapıştırmaları için izin verilmeli mi? Avrupa Birliği, deli dana hastalığı-

72. Geniş tartışmam için bkz. *Cultural Intimacy*, s. 56-73.

73. Age., s. 27-9.

74. Bu argüman tarzı Avrupa'ya has değildir ama Guizot gibi ideologlar, on dokuzuncu yüzyıl Batı Avrupa için alışılmadık biçimde özelleştirerek ayrıntılandırdı.

nı önlemeye yönelik kolektif bir istek adına Yunanların çok sevdikleri *kokorétsi*'lerini yemelerine mani olabilir mi ya da adını Türkçe'den alan bu lezzetli şey, iddia edildiği gibi Brüksel'deki bürokratlar tarafından ortaya atılan ve kontrol amacıyla muzların ve salatalıkların şeklini denetleme girişimlerince örneklenen homojen kültürden kendini ayırma aracı mı sağlıyor?[75]

Çok kuşkulu görünse de Yunan kültüründe çok fazla yerilen Türk izi, her zaman dalga geçilme pahasına olsa da (Helenizm karşıtlığı ithamlarından bahsetmeye gerek yok!) farklılığı kabul ettirme aracına dönüşüyor. Benzer nedenlerle, Brüksel'in prezervatiflere ve salatalıklara getirdiği düzenlemeyi "Avrupa idealini batırma tehdidi" gibi gören özgürlükçü Adam Smith Enstitüsü'nün yakınmasını işittiğimizde de şaşırmamamız gerekiyor. Ne yazık ki Portekizlilerin havuç reçeli sevgisi, komisyon üyelerini, havuçları meyve olarak sınıflandırmaya sevk etti. Eleştirmenlerin düşüncesine göre, bir ulusa ait standartların diğer uluslara dayatılması, komisyon üyelerinin işi değildi.[76]

Guizot'nun döneminden çok önce bir Avrupa ideali olarak göklere çıkarılan farklı olma arzusu, Avrupa birlikteliği ideolojisinin altında yatan kısmi mantığı teşhir ediyor. Özellikle, *klefte*'ler ve *merrie men*'in* uğrak yerleri olan Yunanistan ve Britanya'da, bu ayırt ediciliği kimin belirlediği hususunda açıktan açığa bir mücadele gerçekleşiyor. Zira Bourdieu'nün sınıf işareti olarak ayırt edicilik hakkında söylediği şeyler, artık tek bir idari sistem halinde bir araya getirilen kültürler hiyerarşisi açısından da daha güçlü bir sebebe dayanarak ileri sürülebilir: Tıpkı insanların, sadece seçkin azınlığın erişebildiği sembollere büyük anlam yüklemeleri gibi, uluslar da küresel olarak "yüksek" kültür gözüyle bakılan her şeye yönelik ayrıcalıklı müelliflik ve iyelik iddiasında bulunuyor.[77]

Dolayısıyla bizatihi farklı olma olasılığı, mantıksal olarak kolektif bir kimliği gerektiriyor: Mahdut bir adlar havuzu, "yabancı" sızmalara

75. *Kokorétsi* hikâyesi hakkında bkz. "Gutsy Greeks Fight to Save Delicacy" *The Herald* (Glasgow), 12 Eylül 1997, s. 14.

76. Avrupa Birliği'nin muz boy ve biçimini kontrol etme tutumu hakkında bkz. William Miller, *Boston Globe*, 22 Eylül 1994, s. 19. Yeni kurallara göre muzun "'anormal derecede kıvrık' olmaması" gerektiğini belirtiyor. Makalede ayrıca önceki tutumların kıvrık salatalığın yasaklandığı ve havucun meyve olarak sınıflandırıldığı belirtiliyor. Britanya Dışişleri Sekreteri Douglas Hurd'un açıklamaları için bkz. "Hurd Highlights Myths and Lunacies of Brussels" *The Herald* (Glasgow), 7 Kasım 1992, s. 7. Timothy Evans ve Russell Lewis tarafından hazırlanan Adam Smith Enstitüsü raporunun bir kısmı şurada görülür: Andrew Griffiths, "Cucumber Threat by Supernannies" *The Daily Telegraphy*, 5 Mayıs 1993, s. 21.

* İng. *Merrie men*: Robin Hood'un takipçisi yasadışı grup.

77. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Çev. Richard Nice (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1984).

karşı kapıları kapatıyor, aynı zamanda da olabilecek bireyleşme derecesini kısıtlıyor; buna karşın "yeniden canlandırma" taleplerinin yanı sıra (vaftiz babasını pohpohlama ihtiyacı gibi) pratik siyasetin zorunlulukları da kısa dönemli bireyleşme ve kimlik imkânlarını hem mümkün kılıyor hem kısıtlıyor. *Eghoïsmós*'un işaret ettiği benliğin Avrupalı mı, Yunan mı, bögesel mi, yerel mi; yoksa kişisel mi olduğuna dair düşünceler, adlandırmaya yönelik bu düzenlemelerde örtük halde bulunuyor. Bir uçta, katı adlandırma kurallarının yanı sıra zamanla klanın ("aşiret") göstergeleri olarak genelleştirilmiş benzer bir lakaplar sistemine de sahip bir Girit köyü yer alıyor. Bu köyde *Eghoïsmós*'un en yüksek noktası, başkalarının taktığı yerici lakabın gururla taşınmasına bağlı; oysa açıkça bu durum o kişinin, bir alt klana kendi adını veren ataya dönüşmesine imkân sağlayacaktır: Küçük düşürmeyi gerçek bir övünç kaynağına çevirme ve aslında, ehil bir toplumsal aktörün toplumsal yapıyı kişisel avantaja nasıl da dönüştürebildiğine dair harika bir örnek.[78] Kentte yaşayan kadınlı erkekli kültürlü kişiler, kendilerinin ya da başkalarının kişisel adlarına yeni küçültme ekleri takarak yaratıcılık gösteriyor; yine bu yaratıcılık daha gösterişsiz bir şekilde, bir Yunan ada sahip olmak ile kendi olmak arasındaki devamlı tartışılan gerilime bağlı kalıyor. Diğer uçta ise Yunanların "Makedonya sorunu" gibi (Resmi siyaset, Makedonya adının komşu bir devlete ve Yunanistan sınırları içindeki Slavca konuşan bir azınlığa verilmesini reddetmektedir) ulusal toprak meselelerine yaklaşma tarzları, adlandırma sisteminin süzgecinden geçerek yerel olarak yorumlanıyor ki bu da Cohen açısından "kişisel ulusalcılık" uygulaması için bol miktarda fırsat yaratıyor.[79]

Pitoreskin Sıkıntıları: Bir Avrupa Benliğinin Çeşitli Halleri

Buraya kadar benlik ile toplum arasında yer alan *yapısal* ilişkiyi inceledim. Bu ilişkinin yüksek bir içsel esneklik seviyesi sergilediğini ima ettim. Ne var ki bu esneklik, farklı şekilde belirleyici olan bir toplumsal uyumluluk tarafından izin verilen bireycilik düzeyine indirgenerek hakkıyla tanımlanmaz. Dolayısıyla bu tür ideolojilerin fiilen nasıl sürdürüldükleri, yeni sınıf ve küreleşme koşullarıyla nasıl etkileşime girdikleri ya da gündelik eylem düzeyinde nasıl kafalara sokulduk-

78. Buna bir örnek için bkz. Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village* (Princeton: Princeton University, 1985), s. 234.

79. Bkz. David E. Sutton, "Local Names, Foreign Claims: Family Inheritance and National Heritage on a Greek Island" *American Ethnologist* 24 (1997), s. 415-37.

ları gibi sorulara tatmin edici şekilde yanıt veremiyoruz. Bu sorulara yanıt vermek için oldukça farklı bir argüman silsilesine geçiyorum.

Bu yaklaşım muhtemelen en iyi şekilde, Japon zanaatkârları ve bu zanaatkârların kendi kendilerini biçimlendirmeleri üzerine çalışan Dorinne Kondo'nun tanımladığı "benliklerin işlenmesi" düşüncesiyle örnekleniyor.[80] Kondo'nun gösterdiği gibi, zanaatkârlar kendi emek ürünlerinde, kendilerine ait idealize edilmiş kolektif benlik modellerini görüyor (gerçi bu nokta anlatısının içine oldukça gömülüdür). Yunan (özellikle Giritli) zanaatkârlar arasında yakın bir biçimsel benzerliğe rastladım: El ürünleri arasındaki farklılaşma, zanaatkârlar arasında bireyciliği üretiyor. Siyasal liderler bu durumu hem Avrupa özünün bir ifadesi olarak selamlıyor hem modernite ye direniş olarak itham ediyor. Zanaatkârlar ise kendileri açısından, "homojenleştirme" karşısında duydukları tiksintiyle hem övünüyor hem kendi kendilerini eleştirerek "standartlaşma"yı elde etmenin güçlüğü karşısında feryat ediyor. Standartlaşma, entelektüel tartışmanın ses kutusunda olumsuz yankılarla yüklenen, dolayısıyla gündelik konuşmaya geri dönüp tabloyu daha da karmaşıklaştıran bir terim.

Direniş eylemlerinin, bu tür eylemlere girişenlerin ve bunlara (Avrupa bağlamında çoğunlukla siyasal zayıflıkla eş tutulan) ahlâki saflık kanıtı olarak sahip çıkanların marjinalleştirilmesini onaylayabilmesi dışında, "direniş"e dayanarak bu tür sorulara yönelmek yararlı olmaz.[81] Debbora Battaglia'nın haklı olarak üzerinde durduğu gibi, –çoğu kez, standart Avrupa merkezcilik retoriği nedeniyle hazırlıksız yakalandığımız bireyleşme ve kolektivite retoriklerini üstlenen– kendi kendini yaratma, bir yapısal ideolojiye ait serbest kalan artığın çok daha fazlasıdır; toplumsal varoluşun kaçınılmaz eşitsizliklerine çaresizce yakalanır.[82] Dolayısıyla standartlaşmaya karşı direniş ya da kabullenmeye yönelik isteksizlik, pitoresk Avrupa gelenekselciliğine özgü retoriğin işine yarayabilir ve bürokrasi yönetimine boyun eğmeyi reddetmeye yardımı dokunabilir; aynı şekilde "modası geçmiş" zanaatkârların kenara geçmesini de sağlar.

Açıkçası zanaatkâr emeğine ilişkin tür bakımından farklılıklar vardır ve bunlar, zanaat ürünlerinin değerlendirilmesinde vurgu farklılık-

80. Dorinne K. Kondo, *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace* (Chicago: University of Chicago, 1990).

81. Bağlamsal olarak anlaşılmalıdır: Ahlâki saflık, siyasal uçtalığın tazminatıdır. Edwin Ardener buna "*englobing*" [özü koruma] (siyasal güçsüzler tarafından siyasal güçlülüğe dair) diyor; bkz. "The Problem Revisited" Der. Shirley Ardener, *Perceiving Women* içinde (Londra: J. M. Dent, 1975), s. 19-27.

82. Debbora Battaglia, "Problematizing the Self: A Thematic Introduction" Der. Debbora Battaglia, *Rhetorics of Self-Making* (Berkeley: University of California, 1995), s. 1-15.

ları yaratır. Standartlaşma, inşaat işinde daha arzu edilebilir bir şeydir; pitoresk, diyelim ki bir kuyumcunun ürününde özel bir üslup halinde daha meşru şekilde meydana çıkabilir. Ne var ki bir kuyumcu bile disiplinli bir bedene gerek duyar; tekrarlarla dolu mekânik görevleri yaparak tezgâhta uzun saatler geçirmeye istekli çırak bulma sıkıntısından şikâyet eden bir Giritli kuyumcunun bana söylediği gibi: "Bu iş birden fazla sırt ister!" Burada disiplinden kastedilen şey, güvenilirliğin sağlanmasıdır. Zanaatkâr emeğinin esası, ürünlerinin güvenilir, sağlam olmasıdır; fakat bireyselleşmiş ve ayırt edici olmaları da gerekir. Emek biçimleri ile benlik üslupları arasındaki bu bağlantıyı rutinleştirmeye yardım eden uzun zaman alan çıraklıktır.

Kondo'nun yaptığı analizin ardından, zanaat emeğinin ürettiği maddi nesnelerin türü ile bunların dışa vurduğu benlik türü arasında yer alan bir ilişkiyi artık taslak halinde oluşturmaya başlayabiliriz. Ancak bu argümanın bizi götürdüğü yere dikkat edin. Toplumsal ilişkilerin sınırı dışında bireyleşmiş bir benlikten ya da bağımsız olacak şekilde kendi toplumsal bağlamının dışına çıkan bir benlikten de söz etmiyoruz. Tam aksine bu, disiplinli dikkati sayesinde fark edilen bir benliktir; dikkatini, mütevazı ancak güvenilir bir çeşitlenme alanına imkân sağlayan becerilere yöneltir. Mütevazıdır, zira normdan aşırı sapmalar tam bir disiplinsizlik gibi görülecektir; güvenilirdir, zira bir zamanlar deneyimli kullanıcılar için ürünler yapan zanaatkârlar, bugün turistler için uzman rolüne zorlanıyor.

Çünkü gelenek, modernist bir icattır. Aynı şekilde "pitoresk bireycilik" diyebileceğimiz şey, belirli bir modernizm türüne ait icattır: Saldırgan kişisel özerklik; bu bireyciliği, Kuzey Yunanistan'da yaşayan kaba saba *Sarakatsan* çobanları arasında ayrıntılı şekilde ilk tanımlayan J. K. Campbell'dır ve Atinalı taksi şoförleri ile entelektüeller arasında rastlanan aşırı özerkliğin yüzlerine yansıması olarak yeniden biçime sokulmuştur.[83] Bu kesinlikle, doğrudan bu tür insanların bir stereotipidir. Ne var ki bu, kendilerine yönelik benlik stereotipidir de. Giritli erkeklerin, "Biz Giritliler böyle davranırız" temeline dayanarak, karşılık almadan gösterdikleri konukseverliklerini kabul etmeye beni mecbur bırakan şey budur; tüm stereotipler gibi bu da katiyen evrensel olarak kabul edilmez ya da yasalaşmaz fakat özellikle *takdir edilebilir*. Bu tamamen "pitoresk bireycilik"tir, modernist bir tutumla kişisel egemenliğin bir "gelenek" haline getirilmesidir.

Yeniden yazılan geleneksel benlik mefhumu konusunda özellikle ilginç olan şey, özensizce "ar ve namus " olarak açıklanan dilden alın-

83. Bkz. Campbell, *Honour, Family, and Patronage;* Faubion, *Modern Greek Lessons.*

mış dramatik imaları benimsemesidir. Genellikle "namus" olarak çevrilen Yunanca terim daha doğru şekilde, kişinin güncel toplumsal statüsüne uygun olarak insanların kendisinden beklediklerini doğrulayacak şekilde bir yaşam sürme yeteneği olarak tanımlanabilir. Bu son derece uyumcu bir mefhumdur, ne var ki görülebilirliği her zaman saldırgan bir uyumsuzluk kriterine bağlıdır: James Boon'un zekice adlandırdığı gibi "kültür abartısı"na dönüşen bir gelenek deformasyonu.[84]

Girit, Osmanlı yönetimi altında bir zanaat korporatizmi dönemi yaşadı; Yunanistan'da refah devletinin kurulmasıyla birlikte bu korporatizm çöktü. Çok az Giritli hâlâ zanaatkârlık yapıyor ve zanaatkârlığı sürdürenler de cezai mecburi sigorta ücretlerini ödemeden zanaatkârları yasal olarak istihdam edemiyor. Bu kısıtlamadan büyük huzursuzluk duyan ve şimdiki devletin tüzel olarak örgütlenmelerini engellediğini fark eden Giritliler ucuz emek almak için yasayı genellikle ihlal ediyor. Ne zanaatkârlar ne onların çırakları, örneğin tarihçi James R. Farr'ın on yedinci yüzyıl Fransa'sındaki zanaatkâra ilişkin tanımında kendilerini kolaylıkla fark edecektir. Farr'ın iddiasına göre bu zanaatkârlar, bizatihi Devrim öncesi korporatizmin bir ürünü olan düzene yönelik istekleri nedeniyle namus meselelerine büyük bir ilgi gösterdi.[85]

Şayet namusa yönelik hassasiyet ile korporatist yönetim biçiminin güvenliğini sürdürecek kolektif irade arasında doğrudan bir ilişki bulunsaydı, Girit'te bulunan bu tür meselelere yönelik aşırı ilginin, zanaat korporatizminin –uzun zaman önce– çöküşünden sağ çıkmamış olduğu düşünülecekti. Farr şöyle diyor: "Zanaatkâr zihniyetinde ahlâki ile fiziki düzen arasında güçlü bir bağ vardı."[86] Oysa bir "zanaatkâr zihniyeti" tam olarak nedir ki? Bu, Devrim öncesi Fransız işçi sınıfını, Lévy-Bruhl'ün "mantıköncesi zihniyet"ine benzeş bir şeyin altına yerleştiren, bir başka egzotikleştirici hile mi? Lloyd'un *mentalité* kavramı yorumundan anlayabileceğimiz üzere, namus ilgisi, hakikatin sembolik ile gerçek biçimleri arasında ayrım yapmaya yönelik kolektif bir beceriksizliğin işareti mi?

"Namus" olarak sınıflandırılan neredeyse her şeyin, yapısal bir koda olan bağlılığa kıyasla beklentileri karşılamayla daha fazla ilgili olduğunu anladığımız zaman, tüm itibar siyaseti işinin bir toplumsal hesap kitap ve strateji meselesi olduğunu görebileceğiz. Toplumsal aktörlerin "gelenek"ten faydalanmalarına yol açan bu strateji, bu anlamda

84. James A Boon, *Other tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts* (Cambridge: Cambridge University, 1982).
85. James R. Farr, *Hands of Honor: Artisans and their World in Dijon, 1550-1650* (Ithaca: Cornell University, 1988).
86. Farr, *Hands of Honor*, s. 195.

taklit ettiği şey ile süreklilik içindedir; zira namus dediğimiz şey, soya, geçmişe, tarihe yönelik hesapçı bir iddiadır. Şayet bugün insanın yerine getirmesi gereken beklentiler, medya gösterimleri yoluyla imal ediliyorsa, bu demektir ki "gelenek" bir zamanlar antropologların Güney Avrupa'daki kırsal kesimlerde namusa yükledikleri rolü oynamaktadır. Gelenek, beklenen bir uyumluluğun kolektif temsilidir. Avrupa bağlamında geleneğin homojenlikten yoksun olması, bir "Avrupa" bireyciliğinin göstergesi olarak ve geriliğin izi olarak yorumlanabilir.

Halbuki bu tür kendi kendini stereotipleştirme, Avrupa içinde bir örneklik göstermez. Örneğin Sovyet sonrası Moskovalıları kendilerini "kolektif halk" olarak sınıflandırıyor.[87] İnsan bu tür resmi beyanları, eski stereotiplerin –Slavların kolektivist oldukları için aslında Avrupalı olmamaları[88]– kanıtı gibi görmek istemediği müddetçe, her ne kadar yerel kullanımlardaki farklılıklar sıklıkla "namus" adı altında bir araya getirilmiş olsalar da bu resmi açıklamalar birlikte kullanım tehlikelerine karşı bizleri uyanık kılacaktır. He iki durumda da döngüsellik, analizin amaçlarına kötü şekilde hizmet eden öncelikli argümanlara yol açar.

Farr'ın on yedinci yüzyıl zanaatkârları için gerçekleştirmeye çalıştığı gibi, kolektif değerleri açıklamaya yönelik tarihsel çabaların yaşadığı önemli bir sıkıntı şudur: Zanaatkârların yarattığı nesneler kendi yerelliklerinde benlik modelleri olarak anlaşılır ve bu tür rekonstrüksiyonlar genellikle bundan habersiz şekilde gerçekleştirilir. Toplumsal antropolojide bile bilimciler, öznelliklerin ve nesnelerin zanaat yoluyla işlenmesiyle ancak yakın dönemlerde ciddi şekilde ilgilenmeye başlamıştır. Şayet Farr'ın anlatısındaki zanaatkârlar gerçekten de korporatist yönetim biçiminin ideolojik emirlerine bağlı olmuş olsalardı, bu zanaatkârların emek ürünleri birbirine benzer şekilde işlevsel ve tekbiçimli olur muydu? Bu şekilde mi algılanıyorlardı? Aynı dönem ve yerde zanaata (ve ayrıca edebiyata) dair hangi özgünlük ve lisans mefhumları ufukta görülmeye başlıyordu?

Bu sorulara yönelmek için Susan Terrio'nun Fransız *chocolatier*'leri [çikolatacıları] konusundaki dikkate değer çalışmasından kısaca söz edeceğim. Terrio, bilgisinin eksik olduğunun ortaya çıkması korkusuyla dolu bir tatmaya nasıl geldiğini anlatıyor. Tatlı çikolatalardan hoşlandığını itiraf etmeyeceğinin, daha doğrusu edemeyeceğinin çabucak

87. Bu bilgiyi Melisa C. Caldwell'e borçluyum (Sosyal Çalışmalar Programı, Harvard Üniversitesi).

88. Bu duygular zaten Dora d'Istria'nın çalışmasında yer alıyor: Rusların tersine Fin canlanışı ortaya çıkıyor. Bkz. William A. Wilson, *Folklore and Nationalism in Modern Finland* (Bloomington: Indiana University, 1976), s. 132-3.

farkına vardı. Tat alma duygusunun bir "çıraklık" olduğundan haberdar olan Terrio, yeni bir ulusal kültür yaratma sürecine sürüklenirken buldu kendisini; bu süreçte şeylerin nasıl tatları olması gerektiğine ilişkin kapsamlı modellere uygun olarak tüm nüfus eğitiliyordu. Terrio'nun ileri sürdüğü gibi, bu muazzam öğretme işleminin, aşılamanın mecburiyeti, Avrupa Birliği'ne katılmanın Fransız özerkliğine yönelttiği tehditlerden kaynaklanıyordu; öğretme, psikolojik bir tercihten ziyade tadın toplumsal temsilleriyle alakalıdır: "Evrensel kültür adına Avrupalılığı oluşturma girişimleri, bir Fransız kültürü mefhumu varoluşu göz önünde tutulduğunda özellikle sorunsaldı; üstelik bu mefhum, evrensel olarak tanımlanıyor ve edebiyattan mutfağa varana dek Fransız kültürel başarıları halinde dışa vuruluyordu."[89] Belçika çikolatalarının yarattığı tehdit, Fransız el yapımı çikolata üreticilerini kendi "Aztek" kökenlerini vurgulamaya yöneltti; kendi *ürünlerinin,* çikolata *üretimine* özgü "geleneksel" (ya da evcil bir biçimde egzotik) yönle bütünleştiğini anlatmak için egzotizmi kullandı.

Burada, yeni Fransız kültürel mantığının talep ettiği siyah bitter çikolataya hakkedilmiş bölümlendirme mantığı tam olarak yürürlüktedir. Bizatihi evrensellik dikkate değer bir bölünebilir özellik haline geliyor. Tıpkı beden siyasetinin tüm bölümleri içinden geçerek kırılan Nuerlerin İlahi Varlığı gibi: Benim evrenselliğim sizinkinden daha iyi, zira benim çikolatam sizinkinden daha iyi. Halbuki yüzyılı aşkın bir süre önce Guizot, içsel olarak en çok farklılaştıkları için Fransızların herkesten çok Avrupalı olduğunu ileri sürmüştü.[90] Sahiplenici bireycilik egemenliktir.

Fransız *chocolatier*'ler kendi davalarını, dünya pazarlarına hâkim olan daha geniş kültürel tat hiyerarşilerine sokabilmiştir. Giritli zanaatkârlar daha az şanslıydı. Onların iddia edilen bireycilikleri, bir "Avrupa" geleneğine sahip çıkmalarına izin veriyor; oysa onların sözümona geleneksel ürünleri, ancak kendi modernliğinden emin olan bir ülkede mümkün olabilecek popüler çekiciliği elde edemedi. Michael Thompson'ın ileri sürdüğü gibi, çerçöpün değerli hale geldiği ve nostalji bakımından tüm endüstriyi beslediği bir yer.[91] Fransız zanaatkârlarının Fransa'da kendilerine dair ulusal tahayyüldeki rolü işgal etmeleri gibi, Yunan zanaatkârları da kendilerine dair ulusal tahayyülde aynı rolü işgal ediyor. Yunanistan'da pek çok zanaatkâr, eski yapıtların ucuz ve

89. Susan J. Terrio, "Crafting Grand Cru Chocolates in Contemporary France" *American Anthropologist* 98 (1996), s. 67-79.
90. Age., s. 77.
91. Michael Thompson, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value* (Oxford: Oxford University, 1979).

aleni kopyalarını üretiyor; sonuçta bunlarla *kitsch* diye dalga geçiliyor. Bu zanaatkârlar yasal açıdan kenarda tutulmuşlardır; kavgacı benlikleri hem yerel elitin sürekli olarak onları dövdüğü bir sopadır hem Avrupa güçleri arasında tüm ulusun konumuna ait bir amblemdir. Fransa'da zanaatkârlar ise hâlâ muhteşem olan, idealleştirilmiş bir geçmişi temsil ediyor; ürünleri, muhafazakâr bir hükümetin üzerine titrediği değerlerin bir dışavurumudur. Yunanistan'da geriye kalan çok az sayıdaki zanaatkâr ise, çoğu otoritenin henüz emin olmadığı modernite yönelik bir hakaret olarak kimi kültürlü kişilerin dikkatini çekiyor.

Zanaat Modellerinden Model Benliklere Bir Düşüncenin Tarihine Doğru

Avrupalı benlik oluşumunda zanaatkârların rolü üzerinde kısmen durdum; zira bu zanaatkârlar, sanatsal buluş ile güvenli uyumluluktan oluşan mükemmel bir Avrupalı bileşimi ifade etmeye başlamıştır. Modernist bir gelenekselliğe yönelik bu varsayım, nüfuzlu merkezi ülkelerde yaşayanların yararına işlemesine karşın, zayıf çevre ülkelerde bir kendi kendini kenarda tutma aygıtına dönüşüyor. Mağrur Fransız bireycisi –Guizot'nun hayalindeki kahraman– Yunan muadilinde kavgacı bir egoiste, körü körüne taklit eden birine ya da ehliyetsiz bir amatöre ve özellikle fabrika standartlarından âciz bir "şarklı"ya dönüşüyor. Dolayısıyla el sanatının stereotiple ilişkisi, sözde Avrupa birlikteliği içinde bazen üzücü siyasal farklılıkların bir göstergesi haline de geliyor.

Oysa bunlar gerçekten de farklı insanlar mı? Bu insanlar, Sovyetsonrası Moskovalı "kolektivistler"den çok mu farklı? Bana göre bu sorulara verilecek yanıt; benlik, insani yaşamın değeri gibi sözde Hintli, Çinli ya da Ortadoğulu mefhumlarla ilişkili şarkiyatçı fantezileri düşünme açısından önemli bir başlangıçtır. Zira tıpkı Nadel-Klein'ın tahakküme özgü Avrupa-içi (ve hatta ulus-içi) örüntülerin, küresel sömürgecilik için örnek teşkil ettiğini ileri sürmesi gibi[92], Avrupa içinde bir benlikler hiyerarşisinin yaratılması da bu şarkiyatçı yanılsamalar için model oluşturmuş olabilir. Avrupa içindeki bireyciliğe ve toplum-merkezciliğe ilişkin söylemin eleştirel bir gözden geçirilmesi, Avrupalı sömürgecilerin, öznelliğin tebaalığa dönüşmesini sağlayan daha doğrudan zorlayıcı araçlarla bu söylemi ifade etmeyi nasıl öğrendiklerini çok daha tam olarak anlamamıza yardım edebilir.

92. Nadel-Klein, "Reweaving the Fringe" s. 502-4.

Benim öyküm, ister istemez bir kafa karışıklığıyla bu noktada sona eriyor. Zira ayırt edici bir Avrupa benliği düşüncesi açıkçası bir seraptır. Tekbiçimli bir "Avrupa benliği" düşüncesi, tek bir Avrupa parası fikrinden çok daha az umut vericidir. Gene de samimi bir pan-Avrupalı öznellik yaratma hedefi, kolay kolay ölmez: Avrupa Uzay Ajansı'nda olduğu gibi, gündelik ideolojik çabanın çoğu, mevcut olan uyuşmazlık ve farklılığın bastırılmasına harcanıyor.[93] Bu durum kesinlikle pratik içerimler taşımakla birlikte –bu tür bir ajansı en azından işbirliği biçimi olmadan çalıştırmak zor olacaktır–, ortak hedefler taşıyan ortak bir Avrupa öznelliğine dair düşünceler, etkileyici bir düzene özgü siyasal dayanıklılığa sahiptir.

Tipik bir Avrupalı bireycilik düşüncesi, söylemle kendi ana fikrini birbirine karıştırıyor. Bireycilik söylemlerinin Avrupa'da yaygın olmasını ve çok çeşitli retoriklere bürünmüş olmasını yadsımak mümkün değil gibi. Fakat bireyci duyarlılığı kolektivist duyarlılığın karşısına yerleştiren gerilimler, Avrupa ile sınırlı değil ve orada bile Battaglia'nın ferasetle belirttiği gibi, bazen aralarındaki ikili karşıtlığın yanıltıcı bir retorik olduğunu keşfediyoruz. Editörlüğünü yaptığı, benlikler yaratma hakkındaki kitapta tüm yazarlar kendi argümanlarını, sözde "Batılı" bir bireyci benlik modeli etrafında ya da bu modele tepki halinde kuruyor. Fakat bir kez daha bu, "bireycilik" ile "Batı" arasındaki kaçınılmaz bağlantıdan ziyade –yani Avrupa'daki siyasal liderlerin, çeşit çeşit yorumlarla bu tür bir bağlantının varolduğuna karar vermelerini sağlayan ideolojik söylemin dışında– yazarların Batılı kökeni ve kabul görmüş kuramları hakkında çok daha fazla şey anlatıyor.

Dolayısıyla Avrupa bireycilik ideolojisinin mecburen, mülk sahipliği ile benlik arasındaki ilişkiye dayalı uyumcu bir kavram olması esas ironidir. Son zamanlarda bu bireycilik ideolojisinin, Avrupa bütünleşme söyleminde daha az belirgin bir rol oynadığı görülüyor. Aslında belki de Avrupa siyasal birleşme programı düşe kalka ilerlerken, tüm bireycilik meselesi salatalıkların uyumluluğundan daha az önemli gözükecek. Ne var ki bir de bu durum, iki yüzyılı aşkın bir süredir bireyciliği bir dogma olarak ayakta tutmuş olan ciltler dolusu entelektüel emek açısından yüz kızartıcı bir akıbet olacak.

93. Zabusky, *Launching Europe*, s. 20-6.

8

Avrupa Ulusalcılığı ve Avrupa Birliği

ARIANE CHEBEL D'APPOLLONIA

İlk bakışta "Avrupa ulusalcılığı" kavramı anlamsız gibi gelecektir. En azından ya boş bir soyutlamayı ya da imkânsız bir ikilemi akla getiriyor. Gene de ulusalcılık, ulusla bağlantılıdır (Bunun tersi de geçerlidir) ve Avrupa'nın ulus-devletlerden oluşmasına rağmen, Avrupa Birliği nihayetinde ulussuz, hatta bazen ulus-üstü, ulus karşıtı bir yapı olarak sunulmaktadır. 1950'lerde Avrupa'nın kurucu babaları, Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu'nu (ECSC) ve ardından da Avrupa Ekonomik Topluluğu'nu (EEC), yüzyıldan daha kısa bir süre içinde Avrupa'yı iki ölümcül savaşa sokan ezici ve savaşçı ulusalcılığı durduracak bir araç olarak tanıttı. Bu tema, ulusalcılık ile ulus düşüncesi arasında, ulusalcılık ile devlet egemenliği arasında bir kafa karışıklığı yarattı.

Bugün Avrupa'nın birleşmesine, artık ileriye doğru atılmış bir adım olarak bakılmıyor, bu birleşme pek çok insan açısından gerçek bir ihtiyaç bile değil. Maastricht Antlaşması tartışmaları, işleri daha da kötüleştirdi. Bir yandan antlaşmanın destekleyicileri, ulusal düşünceden söz etmeyi karanlık bir tarihsel geçmişe yapılan şeytani göndermelere dönüştürdü; çünkü bu göndermeler, antlaşma karşıtları tarafından kullanılan ana argümanlardı. Sözde Avrupa kimliği adına açıkça dile getirilen şu düstur tekrarlanıp duruyor: "Avrupa'nın birleşmesini sağlamlaştırmak, ulusların ulusalcı olma yönündeki zarar verici eğilimlerini kısıtlamanın modern bir yoludur". Öte yandan "ulusal ulusalcılık" (yani, özel bir ülkeye yönelik bencil bir sevgiye dayalı, ulusa özgü alışıldık savunmacı ulusalcılık) şeytani bir ulus-üstü Avrupa Birliği'ne karşı ulusal kimliği koruyan son engel olarak göklere çıkarıldı. Bu Maastrict

karşıtı retorik, son derece tartışmalı bir eşitlikle sonuçlandı: "Avrupa'yı inşa etmek, ulusları yıkmak demektir." Bu tavırların ilki, Avrupa'nın asılsız kutsallaştırılmasına dayanırken, ikinci ise asılsız bir ulus kutsallaştırılmasına dayanıyor.

Avrupa ulusalcılığının çeşitli anlamlarını kavramak için Avrupa idealleri ile ulusal kimlikler arasında, Avrupa birleşmesi ile ulusal ulusalcılık arasında zorunlu bir çelişkinin olmadığının farkına varılması gerekiyor. Aksine. Avrupa kimliği, yüzyıllarca süren tarihin yarattığı somut ve sembolik gerçekliklere dayanmalı. Dahası, dar görüşlü ve saldırgan ulusalcılıktan ayırt edilmesi gereken ulusal kimliklerin olumlanması bile, Avrupa Birliği karşısında denge sağlayıcı demokratik bir ağırlık olarak hareket edebilir; bu birlik, adına ulusal gerçekliklerin, duyguların ve sembollerin kurban edilmesi gereken totemsel bir aşkınlığa sahip bir kendilik değildir ya da henüz değildir.

İkinci bir ön itirazın açıklığa kavuşturulması şart. Genellikle inanıldığı gibi ulus mu ulusalcılığı yarattı; yoksa Ernest Gellner'in ileri sürdüğü gibi aslında ulusalcılık mı ulusları yarattı? Bu konu pek net değil.[1] Ne var ki her iki açıklamanın da hâlihazırdaki haliyle Avrupa Birliği içerisinde bir durum tartışması açısından konuyla doğrudan ilişkisi yok. İlk olarak, Birliği oluşturan uluslar, Avrupa'nın uzun tarihi süresince her zaman ulusalcı olmuşlardır; ikinci olarak, ulusalcılık çoğu kez, bizzat ulusun çerçevesinden hem daha büyük hem daha küçük olan çerçeveler içinde ifade edilmiştir. Diğer bir deyişle, ulusalcılığı ulus ve ulusal toprak fikrinden ayrı olarak çözümlemek zordur. Örneğin "Afro-Asyacılık" ve "Arapçılık" gelişmekte olan dünyanın apayrı uluslarını birleştirmeye çalışmış ulus-aşırı ulusalcılık örnekleridir. (Elbette aynı şey, kendilerinden önceki Avrupa sömürgeci imparatorlukları için de geçerli; bunlar, sadece Avrupa ulusalcılığının mümkün biçimlerinden birini temsil ediyor.) Aksine (Batı'da olduğu gibi Doğu'da da) günümüzdeki ulusal-popülizmin yeniden dirilişi, etnik ya da dinsel dayanışmalar karmaşasından kökenlenen çok yönlü cemaatçilik biçimlerinin ortaya çıkışı ve ayrılıkçı bölgeciliklerin görece başarıları (Kuzey İtalya, Bask Ülkesi, Korsika ve benzerleri), tam da ulus-içi ulusalcılıkların birçok örneğini temsil ediyor.

Avrupa ulusalcılığını, bir yandan günümüz Avrupa Birliği içindeki ulus-devletlerin evrimine ilişkin ideolojik ve tarihsel bir analiz yardımıyla, diğer yandan da ulus sonrası bir Avrupa'ya yönelik geçmiş ve mevcut amaçlara dayanarak tanımlamak mümkündür. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki Avrupa dünya-yurttaşlığı ile Avrupa Birli-

1. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1992).

ği'nin yaratılmasının altında yatan amaçlar arasında belirgin ve önemli bir paralellik mevcut. Aydınlanma'dan İkinci Dünya Savaşı'na dek Avrupa ulusalcılığı iki anlam taşıyordu: Devlet egemenliğini sınırlama yoluyla modern ulus-devleti es geçecek yeni bir birleşik Avrupa'ya ilişkin romantik bir kavram ve yeni ulus-devletleri yaratmak ya da meşrulaştırmak için kullanılan ideolojik bir araç. Avrupa dünya-yurttaşlığı'na dayanan bunlardan ilkini, "ulus karşıtı Avrupa ulusalcılığı" olarak adlandırmak mümkün. 1815'te Viyana Kongresi'nde ve ardından 1919'da Versailles Kongresi'nde dayatılan Avrupa düzeninden sonra ve bu düzene tepki olarak ortaya çıkan ikincisi ise bir "ulus lehine Avrupa ulusalcılığı" olarak tanımlanabilir. Her ikisi de bugünün Avrupacılığını doğurdu; bu Avrupacılık, ya ebedi ezeli Avrupa federasyonu hayalinin sürdürülmesi olarak ya da Avrupa devletlerini yakın işbirliğine yöneltecek daha mütevazı bir çaba olarak anlaşılabilir. Ne var ki her ikisi de Avrupacılık karşıtlığına, eski dünya-yurttaşlığı karşıtlığının bugünkü biçimine yol açmıştır. Her iki durumda da ulus-devletin ve onun ulusal devlet kontrolünün tarihselciliği göze çarpacak şekilde aşikârdır.

Avrupa Dünya-Yurttaşlığından Ulus Karşıtı Avrupa Ulusalcılığına

Tarih, ulusların usulca beliriverdiğini bizlere hatırlatıyor. Ulusların biçim almaları onlarca yılı, bir sürü savaşı ve devrimleri gerektirdi. Ulusların kutsallaştırılmasını reddetmek için haliyle etnik-kültürel referanslara ve sembollere dayanan bu tarihselciliği akılda tutmak zorundayız. Üstelik "ulus" düşüncesi, siyasal açıdan yansızdır ve her türlü mevcut siyasal rejime kolaylıkla uyarlanabilir. Bu düşünce, parlamenter monarşilerde, otoriter imparatorluklarda ve çeşitli tipteki cumhuriyetlerde meydana çıktı. 1848 devrimlerinin başarısız olmasının gerekçelerinden biri, tüm ulusalcıların –İtalyanların, Almanların, Macarların, Çeklerin– muhafazakârlar, liberaller ve cumhuriyetçiler halinde bölünmüş olmalarıydı. Diğer bir deyişle bizatihi ulus, siyasal açıdan yansızdır.

On sekizinci yüzyıldan başlayarak ulusal düşünce, kapalı bir ulus kavramına dayalı dar görüşlü ulusalcılıkların ortaya çıkışıyla birlikte giderek daha fazla dışlayıcı hale gelmiştir. Muhasım bir kimlik süreci, Avrupa uluslarının kendilerini bir diğerine karşı olarak tanımlamalarına imkân sağladı: Karşılıklı dışlama stereotiplerinin çoğalması (Anglo-

sakson "Krautlar" Fransız "Bochelar") ulusal bilincin tedrici inşasının bir kanıtıydı. Evrenselci Aydınlanma filozofları bile genellikle stereotiplere dayanarak ulusların ruhundan söz ediyordu. Rousseau'ya göre İngilizler, "gurur önyargılarına" Fransızlar ise "kendini beğenmişlik önyargılarına" sahipti. A. W. Schlegel Fransızları, "dürüst, vefalı, güvenilir, titiz ve meselelerin özünü kavrayan, iyi Almanlar" ile karşılaştırarak olumsuzluyordu.[2] On dokuzuncu yüzyıldan itibaren Avrupa'yı bölen saldırgan ulusalcılıklar arasındaki gelecek çatışmaların tohumu burada yatıyordu. Daha samimi, daha kalıcı cihanşümul projelere dayalı birleşik bir Avrupa'ya yönelik büyük stratejilerin başlangıcı da buradaydı.

Yükselmekte olan bir Avrupa birliği duygusunun yanı sıra Avrupalı olmayan topluluklara yönelik bir Avrupalı üstünlük kompleksi, dünya-yurttaşlığının ateşleyici gücünü oluşturuyordu. Örneğin Gottfried Herder ve Johann Gottlieb Fichte'nin açıkladığı kapalı ulus kavramı, Avrupa'daki birçok yazar ve filozof tarafından çok farklı iki gerekçeyle reddedildi.[3] Kimilerine göre ulus-devlet, fiili bir gerçekliğe sahip olmak için son zamanlarda yaratılmıştı ya da sadece çatışmayı yaygınlaştırıyordu. Aksine Avrupa dünya-yurttaşlığı, antikiteden Rönesans'a dek uzanan, Erasmus ve Leonardo da Vinci gibi figürlerin de yer aldığı ve sırtını Hıristiyan evrensel barış idealine dayayan uzun bir gelenekten kökenleniyordu. Diğerleri açısındansa sığ ulus kavramının sadece, modern çağa özgü çoğu savaşın asıl nedenini oluşturan saldırgan bir ulusalcılığa yol açtığı görülüyordu.

Dolayısıyla ulusal ulusalcılığın sağlamlaştırılması, Avrupa ulusalcılığının ilk dışavurumuna sebebiyet verdi. Avrupa saldırgan ulus-devletlere bölündükçe, "Avrupa" düşüncesi ile ulusal ulusalcılıkların mahkûm edilmesi arasında bir yakınlaşma gerçekleşti. Bu Avrupa ulusalcılığı birbirini takip eden üç biçime büründü. İlk olarak Aydınlanma'dan başlayıp 1848'e varana dek, ulusun daha büyük bir bütüne, yani insanlığa doğru atılan bir adım olduğunu ilan etti. Evren Avrupa'yı, Avrupa da hiçbir hiyerarşi olmadan ulusları kapsıyordu. *Considérations sur le gouvernement de Pologne* [Polonya Yönetimi Üzerine Düşünceler] adlı yapıtında Rousseau'ya göre: Kim ne derse desin artık Fransız, Alman, İspanyol, hatta İngiliz bile yoktur, sadece Avrupalılar vardır. Hepsi aynı beğenilere, aynı tutkulara ve aynı alışkanlıklara sahiptir." Iselin'in

2. Alıntılandığı kaynak: Paul Hazard, *La pensée européenne au è siècle* (Paris: Fayard, 1963).

3. Johann Gottfried Herder, *Lettres sur la progrès de l'humanité* (1793-1797) ve *Idées sur la philosophie de l'humanité* (1784-1791); Johann Gottlieb Fichte, *Discours à la nation allemande* (1808).

açıkça dile getirdiği gibi: "Gerçek vatanseverlik ancak saf insanlık sevgisinin bir fışkırmasıdır."[4] Bu ulusal karşıtı Avrupa ulusalcılarına göre aileden ulusa, ulustan Avrupa'ya, Avrupa'dan evrene uzanan eşmerkezli bir bağlılıklar düzeni vardı. Avrupacılık ile dışlayıcı olmadığı sürece ulusal düşünce arasında bir çelişki bulunmuyordu. Montesquieu açısından: "Avrupa, tüm devletlerin birbirlerine muhtaç olduğu bir duruma gelmiştir. Avrupa, birkaç eyaletten oluşmuş bir devlettir."[5]

Avrupa'nın dünyanın diğer bölgelerine göre üstün olduğu inancı, Avrupa ulusalcılığının bu ilk dışavurumunu belirledi. Avrupa, denizaşırı yayılmanın nihai ve en geniş aşamasına ulaşmadan önce bile, pek çok Avrupalı kendi kıtalarını diğer kıtalardan üstün tutuyordu. *Le siécle de Louis XV*'de [XV. Louis Asrı] Voltaire'e göre Avrupa, "Hepsi ortak dini temellere dayalı, dünyanın diğer kısımlarının bihaber olduğu aynı yasal ve siyasal ilkelere sahip çeşitli devletlere bölünmüş tek bir büyük cumhuriyet"ti.[6] Entelektüel üstünlük, askeri güç, ekonomik gelişme ve ticari başarı, homojen bir bütün olarak Avrupa'yı belirliyordu ve ulusal bölünmelerin çok ötesinde ona bir birlik sağlıyordu. Birinci Dünya Savaşı'na kadar Avrupa ulusalcılığı ile Avrupa merkezciliği birbirine karışmıştı. Avrupa evrenselciliğinin kıtanın tikelciliği üzerine kurulu olması paradokstu: Tamamen Avrupa kültürünün eşsiz olması nedeniyle evrensel olduğunu iddia edebiliyordu.

Evrenselciliğe yönelik bu iddia, 1795'de yazdığı *Sürekli Barış*'ta Kant'ın açıkladığı gibi çeşitli barışçıl projelere de aynı ölçüde damgasını vurdu. Kant'ın nazarında Avrupa düşüncesi, (bir silahsızlanma planı teklifiyle birlikte) barışseverlikle, ahlâka yönelik saygıyla ve Aklın fışkırması olarak hakların uygulanmasıyla bağlantılıydı. Kant, bir "dünya cumhuriyeti"nin kurulmasına dönük temel bir adım olarak genel bir Avrupa devletleri konfederasyonu yaratılmasını öneriyordu; elbette bu öneriyle birlikte yüzyıllardır sürüp giden bir tartışmaya katılıyor olduğunun da farkındaydı. Bu tartışma Rönesans sırasında İspanyol hümanist Juan Luis Vives tarafından başlatılmış ve Hugo Grotius tarafından devam ettirilmişti; on sekizinci yüzyılda ise William Penn (*Present and Future Peace of Europe,* 1693), Charles Irénée (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, Projet pour rendre la paix perpétuelle entre souverains chrétiens,* 1713-1717) ve Jeremy Bentham'ın (*Plan for an Universal and Perpetual Peace*, 1786-9) katılımıy-

4. Iselin, Hazard tarafından alıntılanmış; *La pensée.*
5. Montesquieu, *De l'Esprit des lois* (Cenevre, 1748), Kitap XI. Burada federal cumhuriyetin özelliklerini inceler.
6. Voltaire, *Le siècle de Louis XIV* (1756), Başlık XXXIX.

la bu tartışma muazzam ölçüde genişledi.[7]

1848 tarihli "halkın baharı" öncesi Avrupa ulusalcılığı, iki temel özellikle nitelendiriliyordu: Bir federasyon kurulması suretiyle Avrupa'yı kendisine karşı koruma istenci ve Avrupa çıkarlarını ve Avrupa üstünlüğünü Avrupalı olmayan düşmanlara karşı koruma amacı. Her iki korumanın da hiç gerçekleşmemiş olması nedeniyle, Kant ve diğerlerinin Ütopyacılar oldukları sonucuna varılmamalı. Bilakis. Bir kısım Kant eleştirmenleri ve Kant'ın kendisi dünya-yurttaşlığının, insan ırkına yönelik bu tür abartılı bir ilgiden kaynaklanmadığında ısrar ediyordu; aksine dünya-yurttaşlığı, Kant'ın doğru (*Recht*) yasaya yüklediği, sadece halkın rızasıyla elde edilmesi mümkün olan barışçıl bir ittifaka ait yararların pragmatik kabulüne atfettiği önemden kaynaklanıyordu. Diğer bir deyişle Avrupa, gelecekte elde edilecek bir ideal-tipti.

1848'den 1939'a kadar Avrupa ulusalcılığı, ulusal karşıtı bir tema olan "Birleşik Avrupa Devletleri" ile birlikte ikinci bir biçime büründü. 1815'te dayatılan yeni Avrupa düzenine karşı çıkan fikir akımlarından kaynaklanan Birleşik Devletler üzerine çeşitli projeler, devlet ulusalcılığının savaş çıkarıcı etkilerini sınırlamayı ve Avrupa'nın çöküşü hayaletiyle mücadele etmeyi hedefliyordu. Kant'ın "Dünya-Yurttaşlığı Hakkı"nı (*ius cosmopoliticum*) destekleyenlerden farklı olarak bu durum esasında, Avrupa'nın, Avrupa ulusalcılığı yandaşlarını harekete geçiren hâkim konumunu yitirmiş olduğunu görmekten kaynaklanan bir korkuydu. Paris'te 1849'da düzenlenen Barış Kongresi'ne katılan en önemli iki figür olan Victor Hugo ve Richard Cobden'in savunduğu Birleşik Avrupa Devletleri projesi, bu devletleri birleştirmeye dönük doğal bir istekten ziyade, yeni uluslararası ortamın taleplerine Avrupa devletlerini uyarlamaya dönük bilinçli isteğe bir yanıttı. İşte bu yüzden dönemin serbest mübadele ekonomistleri bu fikri destekledi. Hugo, 1849 tarihli ünlü konuşmasında "kendilerini ticarete açan pazarlar"ı, bu yeni "savaş alanları"nı hatırlatıyordu. "Bir gün gelecek" diye ilan ediyordu, "siz Fransa, siz Rusya, siz İngiltere ve siz Almanya, kıtanın tüm ulusları, kendinize has özelliklerinizi ya da bireysel görkemlerinizi yitirmeden, tek bir üstün kendilik halinde sıkıca bir araya geleceksiniz ve Brötanya, Burgonya ve Alsas'in artık Fransa ile kaynaşması gibi tamamıyla bir Avrupa kardeşliği kurmaya başlayacaksınız."[8]

Bazı entelektüellerin ve ekonomistlerin nazarında devlet, modası

7. 1761'de Rousseau, Aziz Pierre'in *Projet*'sinin özet versiyonunu yayımladı ve 1782'de *Jugement sur la paix perpétuelle*'i yazdı.
8. Victor Hugo, *Douze discours* (Paris, 1850). Bkz. *Oeuvres complètes: Actes et Paroles* (Paris: Hetzel, 1882).

geçmiş bir siyasal ve ekonomik kendilikti ve ulusalcılık da eski dar görüşlü inançların demode bir ifadesiydi. Zollverein'in başarısı, ardından da Almanlarla İtalyanların birleşme başarısı, 1891'de Roma'da üçüncü Uluslararası Kongre'de ve 1900'deki Free School of Political Science Kongresi'nde savunulan bu inançları onaylıyordu. 1900 tarihli Kongre'ye katılanlar, (ABD'yi de içeren) yeni ülkelerin meydana çıkışını Avrupa açısından bir tehdit olarak görüyordu ve sonunda Avrupa ulusalcılığının ateşli savunucuları olup çıktı: "Rakip haline gelmiş Avrupa'nın uyduları."

Bir dış tehdide duyulan bu inanç, Avrupa ulusalcılığının etkisizleştiği ve çok tehlikeli bir boyuta ulaştığı iç savaş döneminde kesinlik kazandı ve daha fazla ulus karşıtı oldu; zira Büyük Savaş'ı başlatan, ulus-devletlerin ulusalcılığıydı. Avrupa Birleşik Devletleri, Richard Coudenhove-Kalergi ve onun Pan-Avrupa Hareketi tarafından siyasal düzeyde yeniden canlandırıldı. Ekonomik düzeyde ise mevcut ulus-devletlerin dar görüşlü parametrelerini es geçme arzusu, 1925'te yaratılmış Avrupa Gümrük Birliği'ni de içeren ticaret ve gümrük birliklerine yönelik birkaç girişime yol açtı. İspanyol Ortega y Gasset bu döneme özgü Avrupa ulusalcılığının içeriğini mükemmel şekilde özetliyordu: "Bir zamanlar geniş, açık alan olan her ulus bir eyalete dönüştü... Tüm uluslar bir açmaz içinde... Ancak, kıta üzerindeki toplulukları kapsayan büyük bir ulus inşa etme kararı, Avrupa'nın nabzının yeniden atmasını sağlayacaktır. Bu tarihsel gerçekçilik, bir toplum olarak Avrupa birlikteliğinin bir ideal olmadığını, aksine tam da eski gündelik yaşamın bir gerçeği olduğunu bana öğretti."[9]

Bir yandan bolşevizm tehdidi, diğer yandan ABD'nin ekonomik gücüyle karşı karşıya kalan Pan-Avrupa Hareketi, ünlü siyasetçileri bünyesine katan bir lobiye dönüştü; bu lobi içinde gerçek bir bölgesel örgüt inşa edildi. Bu örgüt, üye devletlerden gelen delegelerin oluşturduğu bir konsül, ulusal parlamentolardan gelen delegelerin doldurduğu bir meclis ve bir Adalet Mahkemesi'yle desteklendi ve kendisinden, Avrupa uygarlığındaki krize çözüm bulması bekleniyordu. Federalizm karşıtlarının korkularını yatıştırmak için Coudenhove-Kalergi ve Aristide Briand, hiçbir şeyin "böylesi bir birliğin parçası olan ulusların ortak egemenliğine" zarar vermeyeceği konusunda teminat verdi.[10] Hukuki açıdan bakıldığında böylesi bir plan tamamen tutarsızdı. Oysa bizle-

9. Josè Ortega y Gasset, *La rebelion de las masas* (1926'da ilk kez basıldı).

10. Richard Coudenhove-Kalergi, *J'ai choisi l'Europe* (Paris: Plon, 1952), s. 176. Ayrıca bkz. Fondation Archives européennes, *Le plan Briand d'union fédérale européenne* (Cenevre, 1992).

ri ilgilendiren açıdan bakıldığında, iç ve dış düşmanlardan gelen görünür tehdidin, henüz elde edilmesi mümkün olmasa da Avrupa birlikteliğini zorunlu kıldığı bir dönemde pan-Avrupacılık açıkçası kendini savunan bir Avrupa ulusalcılığının ifadesiydi.

"Birleş ya da öl": Bu formül İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden yürürlüğe girdi. Yeni ihtilafın yol açtığı yıkımlar, dünyanın iki blok halinde bölünmesi ve Avrupa sömürgeci imparatorluklarının çoğu sömürgelerini yitirmeleri, Avrupa'nın Kurucu Babalarına ait konuşmaların motivasyonunu oluşturdu. İster birlik ister federalizm yanlısı olsunlar, bu Kurucu Babalar, Avrupa ulusalcılığının üçüncü dışavurumunu kişileştirdi: Barışseverlik, piyasa mekanizmalarına duyulan inancın yeniden teyit edilmesi, ticari amaçlar ve gelecekteki ihtişamlarla ilişkili tutkuları meşrulaştıran geçmiş ihtişamlara yönelik nostaljiden oluşan bir karışım. Bu son noktada Winston Churchill'in 1946'da Zürih'te yaptığı ünlü konuşma açıktır: "Şayet Avrupa ülkeleri birleşmeyi başarmış olsaydı, 300-400 milyona varan Avrupa sakini, ortak miraslarının neticesinde hiçbir hududun, sınırın içeremeyeceği bir gönenci, ihtişamı, mutluluğu tadacaktı... Avrupa Birleşik Devletleri'ne benzer bir şeyi inşa etmek zorundayız."[11] Bu deklarasyonu, 1882'de Ernest Renan'ın yaptığı ulus tanımıyla karşılaştırmak mümkün: Gerçeklik haline dönüştürülmesi gereken "zengin bir anılar mirasına ortaklaşa sahip olma", "yani, üzerinde ulusal bir fikrin kurulabileceği toplumsal sermaye."[12] Dolayısıyla savaş sonrası yıllar sırasında Avrupa ulusalcılığı, kendisini ulus-devletle aynı kritere göre tanımlayarak ulusal esrardan çok şey borç almıştır: Tarihsel bellek-inşası; verili bir bölgenin sınırları içinde gruplaşmış varlıkların tümü için ortak bir kimlik ve kültür; genel refahı temin etmeye ve katılımcılarının küresel çıkarlarını savunmaya yönelik siyasal ve ekonomik hedefler.

Tarihsel bir geçmişin yeniden keşfi ya da eksiksiz ve/veya kısmi yeniden oluşumu, ortak bir kimlik ve kültüre yapılan bazı göndermeleri haklı çıkarıyor. Jean-Baptiste Duroselle'in, *L'Europe: Histoire de ses peuples*'de ileri sürmüş olduğu gibi, şayet "tarih, gerçek bir Avrupa yaratmışsa" Avrupa'nın Avrupalı tarihi gibi bir şey olamaz.[13] Diğer bir deyişle Avrupa tarihi, ulusal tarihlerin tam bir yan yana getirilmesidir. Fakat olgular Avrupalı olmasa da yorumlar Avrupalıdır.

---

11. Churchill alıntısı için bkz. Elisabeth du Réau, *L'idée d'Europe au XXè siècle* (Brüksel: Complexe, 1996), s. 133-4.
12. Ernest Renan, "Qu'est-ce qu'une nation?" Conférence à la Sorbonne, 11 Mart 1882, *Oeuvres Complètes* içinde, Cilt 1 (Paris, 1947), s. 887-906.
13. Jean-Baptiste Duroselle, *L'Europe: Histoire de ses peuples* (Paris: Perin, 1990), s. 24 ve devamı.

Savaşlar her zaman ulusal kimliğin oluşumunda temel bir rol oynamıştır. Fransızlar için 1792 tarihli Valmy Meydan Savaşı, modern Cumhuriyet esrarının kurulmasında temel bir edimdir. Avrupa Birliği'nin Kurucu Babaları da aynı sembolik kimlik mekanizmasını benimsedi. Ancak bu durumda yeni "ulus" muhteşem zaferin anıları üzerine değil; daha ziyade dahil olan herkes için öyle ya da böyle bir yenilgi halini alan bir çatışmadan kaçma arzusu üzerine kurulmaktadır. Avrupa ulusalcılığının temel paradoksu, Avrupa'yı birleştirmekten ziyade bölen ve kana bulayan olayların anısıyla beslenmesidir. Avrupa ulusalcılarının gözünde, bu savaşların farklı Avrupa ulusları tarafından farklı şekillerde deneyimlenmesinin ve çatışan çıkarları gösteren alametler olmasının hiç önemi yoktur.

Bizatihi bu savaşlar bölücü bir etmendir; halbuki Avrupa uzmanlarının bu savaşlara dair yaptıkları yorum, önemli ölçüde birleştirici bir etmene dönüşmüştür. Bir de buna, ulusalcılık karşıtlığı için zaruri bir unsur olan ortak bir düşman temasının ilave edilmesi gerekiyordu. 1950'lerden itibaren bu ortak düşman Avrupa'daki Sovyet varlığıydı. Dolayısıyla Kurucu Babalar kendi girişimlerini, Batı dünyasının savunulmasına yönelik bir savaşımdaki aşamalar olarak sundu. Avrupa halkları arasındaki farklılıklar, Avrupacıların konuşmalarında kültürel düzeyde de ortadan kalktı. 1949'da Lozan Konferansı'nın sonunda Avrupa Kültür Merkezi'nin ta kendisi olan Denis de Rougemont şöyle ilan ediyordu: "Bu kültürel araçları ve ortak bir Avrupa vicdanına yönelik bu öğretiyi hangi amaçlar için istiyoruz? Avrupa her zaman tüm dünyaya açık olmuştur. Doğru ya da yanlış, idealizm ya da cehaletten dolayı, inancı ya da emperyalist görüşleri yüzünden Avrupa her zaman kendi uygarlığını bir evrensel değerler topluluğu olarak algılamıştır."[14] Aydınlanma'nın dünya-yurttaşlığından beri bu söylem neredeyse hiç değişmemiştir.

Daha sonra Soğuk Savaş'ın, Avrupa'nın bitmek bilmez doğu hudutları meselesini geçici olarak çözmesiyle birlikte Avrupa ulusalcılığı da kendisine açıkça tanımlanmış bir yurt sağladı. Bu coğrafi, daha doğrusu jeopolitik çerçevede Avrupa ulusalcılığı, birleşmenin günümüz ve gelecek kuşaklar açısından beklenen yararlarını öne sürerek kendi konumunu meşrulaştırdı. Avrupa ulusalcılığı da her zaman ulusal ulusalcılık ile aynı derecede Mesihçilik içermiştir. 1948'de Lahey Kongresi'ne katılanlar, "şimdiki ve gelecek kuşaklar açısından mükemmel bir geleceğin teminat altına alınması ve barış için çok önemli bir fırsat olan bu kamu

14. Denis de Rougemont. *Oeuvres complètes*, 3 Cilt, *Ecrits sur l'Europe*, Cilt 1, *1948-1961* (Paris: Editions de la Différence, 1994), s. 85.

yararı tedbiri lehine çalışan insanları ve yönetimleri tüm güçleriyle destekleme" sözü bakımından birbirlerinden ayrılıyordu. Bugün bile Maastricht Antlaşması'nın kazananları, yeniden inşa edilmiş bir geçmiş ve idealize edilmiş bir gelecek adına kendi konumlarını haklı çıkarıyor.

Aynı şekilde Avrupa ulusalcılığının savunmayla ilgili düşüncesi, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana neredeyse hiç değişmeden devam etmiştir. Kont Saint-Simon'un büyük bir ekonomik ve ticari alan kurma ihtiyacına ilişkin söylemi, halen güncel bir meseledir. Saint-Simon, Napolyon imparatorluğunun çöküşünden sonra, ancak birlik sayesinde çeşitli Avrupa devletlerinin Avrupa'nın küresel üstünlüğünü yitirmesini önleyebileceğini anlayan ilk kişilerden biriydi. Ayrıca endüstriyel devrimin önemini ve bu devrimin Eski Dünya'nın ulusları üzerinde er geç yapacağı etkiyi tam olarak kavramıştı. Avrupa devletleri kendi egemenliklerini muhafaza ederken aynı anda ekonomik açıdan birleşme ihtiyacını karşılamak üzere, 1814'te Viyana Kongresi'ne bir öneri sundu. Augustin Thierry ile birlikte kaleme aldığı bu öneri, *Réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples d'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun sa nationalité* (Avrupa toplumunun yeniden örgütlenmesi ya da Avrupa halklarının kendi uluslarını muhafaza ederken aynı anda tek bir siyasal topluluk halinde birleşme ihtiyacı ve aracı) başlığını taşıyordu. Saint Simon'un argümanları, "modern"di: Ana hatlarını çizdiği mesele –Avrupa'nın inşasında ekonomik ile siyasal olan arasındaki ilişki– halen ivediliğini korumaktadır. Bunu, bir zamanlar Avrupa'yı kendisinden koruyacak ve çökmekten kurtaracak zorunlu bir evrimin sonucu olarak tanımlıyordu. Dolayısıyla demiryolları, Avrupa merkez bankaları ve serbest mübadele ticaretindeki artış gibi birtakım özel projeler konusunda üye devletler arasındaki işbirliğini övüyordu. 1950 tarihli Schuman deklarasyonunu başka sözcüklerle dile getirmişti. Sonuçta ulusalcı tarih yazanların imgesinde, Avrupa ulusalcılık taraftarları her zaman kendi doktrinlerinin tarihini ve bu tarihin yol açtığı başarıları, Avrupa düşüncesinin yüzyıllar süren çizgisel evrim kuramını meşrulaştırmak için düz hatlı bir yörünge olarak yeniden inşa etme eğilimi taşımışlardır.

Avrupa Dünya-Yurttaşlığından Ulus Yanlısı Avrupa Ulusalcılığına

İkinci bir Avrupa ulusalcılığı tipi, Avrupa inşası ve ulusal çıkarlara direnmek yerine, Avrupa'nın eski ve yeni ulusların ulusal çıkarlarını

korumak için en iyi yol olduğunu ilan etmektedir. 1815'te dayatılan yeni Avrupa düzeninden sonra ortaya çıkan bu ulusalcılık, dar bir formdan genişletilmiş bir forma doğru gelişen ulusalcılık evrimine dayanıyor. Avrupa artık, dahil olan çeşitli hükümetlerin amaçlarına göre az çok üst-ulusal bir yapı halinde oluşturulan, bir araya getirilen ulus-devletlerin toplamı olarak tasavvur ediliyor. Avrupa, ulus-devletleri oluşturan topluluklara bir ses verme ve devletin katı çerçevesi dışında ulusal kimliklerin korunmasını temin etme suretiyle ulusal hükümetleri es geçme aracı olarak algılanır. Diğer bir deyişle bu ikinci model, devlet egemenliğini popüler egemenlikten, ulusal kimliği devlet egemenliğinden ayırır. Avrupa, tüm üyelerinin ulusal çıkarlarına hizmet etme olarak tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla ulusal karşıtı Avrupa ulusalcılığı yukarıdan aşağıya doğru bir Avrupa inşasına yol açtı. Ulus-öncesi Avrupa ulusalcılığı ise aşağıdan bir birleşmeyi içeriyordu.

Yakın tarihte bu ikinci model iki şekle büründü. 1945'ten önce Avrupa halkları prensler Avrupa'sına, milliyetler Avrupa'sı reelpolitik Avrupa'sına karşı çıkıyordu. 1950'lerden itibaren ulus-öncesi Avrupa ulusalcılığı, ulus-altı iddiaları beslemiştir: Bölgeler Avrupa'sı, Avrupa Birliği'nin federatif mantığına bir karşı ağırlık olarak ve Birliğin yaygın olarak algılanmış üst-ulusal teknokratik eğilimlere bir çare olarak sunulmaktadır. Bu, *Eurocrat*'ların Avrupa'sına karşı "merkezler"in Avrupa'sıdır.

Bu ulus-öncesi Avrupa ulusalcılık formu özellikle on sekizinci yüzyıl sonunda ve kendilerini eski emperyal yapılardan kurtarmaya çalışan Avrupa bölgelerinde, Doğu'da Osmanlı Türkiye'sinde ve Batı'da Avusturya-Macaristan monarşisinde on dokuzuncu yüzyıl boyunca güçlüydü. O dönemin en önemli Yunan ve Arnavut ulusalcısı olan Rhigas Velestinlis açısından bir tür birleşik Avrupa ya da Balkan federasyonu, ulusal bağımsızlığı koruyacak tek yol olarak gözüküyordu. Velestinlis'in, büyük ölçüde Fransız filozofları tarafından etkilenmiş, bağımsızlığı kutlayan bir ilahi olan *Thouros*'unda Avrupa birleşmesi, bağımsız bir Yunan anayurdu elde etmek için tek araç olarak tasavvur ediliyordu.[15] Aynı şekilde 1924'teki kısa ömürlü Arnavut demokratik hükümetinin lideri olan Teofan Noli, aynı hedefe yönelik bir pan-Arnavut federasyonu (Vatra) yarattı.

15. Rhigas Velestinlis 1757-1798 yılları arasında yaşadı. Valachia [Bugünkü Romanya] voyvodasının sekreteri olduğu dönemde, Fransız Devrimi'nin hayranı oldu ve *Marseillaise*'den [Fransa ulusal marşı] etkilenerek bir ulusal marş yazdı. Birkaç yıl sonra, Viyana'ya yerleşip, Balkanlar'daki İnsan Hakları Deklarasyonu'nun yayılmasına yardımcı oldu. Bu girişimlerin ardından doğduğu topraklara geri döndü, Avusturya polisi tarafından tutuklandı ve Belgrad Paşası tarafından idam edildi.

İtalya'da Giuseppe Mazzini, romantik bir ulus-öncesi Avrupa ulusalcılığının en iyi örneğini sağladı. 1831 tarihli *Young Italy*'sinden [Genç İtalya] 1834 tarihli *Young Europe*'una [Genç Avrupa] kadar aynı hedefin peşinden koştu: İtalya'yı inşa etmek için Avrupa'yı inşa etmek ya da tam tersi. Ona ait olan İtalya'nın yeniden dirilişi (*risorgimento*) düşüncesi, Jakoben esinli liberalizmin, dinselliğin ("Tanrı ve Halk") ve evrenselciliğin bir karışımıydı. Ne var ki onun ulusalcılığı yabancılardan korkma, nefret etme durumundan çok uzaktı. İnsanların, ancak devlet ve milliyeti çakıştırma suretiyle kendi egemenliklerini özgür şekilde kullanabilecekleri konusunda ikna olan Mazzini, 1815'te karar verilen Kutsal İttifak ile mücadele etmek için bir "Ulusların Kutsal İttifakı"nı ve Metternich tarafından düzenlenen ulusların uyumunu önerdi. Onun nazarında insanlık, sabit ulus-devletler halinde bölünmüş kozmopolit bir dünya değil; aksine tüm halkları ortak bir köken ve ortak bir geleceğe yönelik farkındalık halinde birleştiren Tanrı tarafından yaratılmış bir bütündü. 1834'te kendi *Young Europe*'u için program yayımladı; bu programa göre, özgür ulusal birlikler "bir kardeşlik yasası, evrensel ahlâk yasasını oluşturan ve Özgürlük, Eşitlik ve İlerleme ilkelerine gönderme yapan bir ilke deklarasyonu" imzalıyorlardı. 1860 tarihli *The Duties of Man* [İnsanın Görevleri] başlıklı denemesinde, Avrupa'yı üstün bir siyasal düzen elde etme aracı olarak tasvir ediyordu.

Mazzini'nin ulus-öncesi Avrupa ulusalcılığı, ayrıca hükümet karşıtı bir inter-Avrupa dinamiği ve demokratik bir ulus-devlet mefhumu üzerinde kuruluydu. Onun düşüncesi, hükümdarların Avrupa'sı yerine halkın Avrupa'sını geliştirme arzusunu mükemmel şekilde özetliyor. Tüm insanlığın artık kendisini, cumhuriyetçilik himayesi altında birleşik uluslardan oluşan bir federalist sistem halinde yeniden yapılandırması gerektirdiğini ileri sürüyordu. Onun açısından cumhuriyet, meşru ve mantıklı olan ve dolayısıyla hem ahlâk hem milliyet ile uyumlu olan tek hükümet formuydu. Hem ulusal kimliğin hem tek tek ulusların oluşturduğu federal bir sistem halinde bir araya gelmiş bir yurttaşlar topluluğuna özgü evrenselliğin işaretiydi. Aslında cumhuriyet, ulusal duyarlılık ile Avrupa birlikteliğini uzlaştırabilen tek hükümet formuydu. Nisan 1847'de Uluslararası Halklar Birliği'nin kurucusu olan Mazzini, 1848 tarihli "halkın baharı" Avrupa'sını enternasyonalizm, Avrupacılık ve Mesihçi ulusalcılıktan oluşan harmanıyla kişiselleştirdi.[16] 1868 devriminin başarısızlığından sonra Eylül 1866'da evrensel bir cumhuriyetçi ittifak mefhumuyla kendi ideallerini gerçekleştirmeye çalıştı.

16. Giuseppe Mazzini, "Le programme de la Jeune Europe" R. Benichi ve M. Nouchi, *Le livre de l'Europe* içinde (Paris: Stock, 1990).

Mazzini'nin vatansever ve Avrupacı ikili esini, ulus-öncesi Avrupa ulusalcılığının doğasında bulunan üç belirsizliği yansıtmaktadır. Birincisi, birleşik ulusalcı misyon ile toplulukların kendiliğinden dayanışması fikri arasındaki bağ, ulus-devletlere özgü saldırgan ulusalcılığın kasıp kavurmalarına asla direnmemiştir. İkincisi, az çok değişmez bir doğal düzen mefhumuna dayalı olan muhafazakâr kuramlara karşı çıkmasına rağmen Mazzinici düşünme, bol miktarda organistik inanışları birbirine katıyordu. Bunun bir kanıtı, Ernest Renan'dan daha çok Fichte ya da David Frederic Strauss'a borçlu durumda bir proje olan Avrupa Devletlerinin bölgesel bir yeniden bölünmesine yönelik kendi şemasında yatmaktadır. Mazzini, tarihe, geleneğe, coğrafyaya ve dile göre bölünmüş on dört grubun yaratılmasını öneriyordu. Bu yeni Avrupa haritası tüm kıtayı adil şekilde, büyük Greko-Romen, Germanik ve Slavik aileler arasında yeniden bölümleyecekti. Üçüncüsü, tıpkı ulusal karşıtı Avrupa ulusalcılığının, bir taraftan ulusu es geçme iddiası taşıdığı halde, ulusu tanımlarken kullandığı aynı ölçütü Avrupa'yı tanımlarken de kullanması gibi, Mazzini'nin ulus-öncesi Avrupa ulusalcılığı da ulusal çerçevenin katı mantığıyla sınırlı kalıyordu. Kısaca, Mazzini İtalya'yı Avrupa ile birleştiriyordu.

Ne var ki İtalya için iyi olan şey, bir bütün olarak Avrupa'ya uygulanabilir olmak zorunda değildi. Ayrıca Mazzini'nin kendi ülkesinde bir peygambere dönüşmesinin önüne geçildi; zira Risorgimento, halkların kendilerini yönetme haklarına göre değil, hükümetsel bir merkezileşme süreci yoluyla yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirildi. Bir Piedmontese monarşisinin önerdiği birleşmeye karşı çıkanların sayısı, özellikle Güney'de çok fazlaydı. Federalist Carlo Cattaneo'nun *Gli stati uniti d'Italia*'sında ileri sürdüğü gibi: "Sicilya ve Napoli bölge değil; devlettir." Ve 1848'den 1870'e dek özellikle 1866'daki Palermo ayaklanmasıyla birlikte birleşme sürekli olarak "Güney Meselesi" tarafından tehdit edildi ve o zamandan beri bir şekilde bu tehdit devam etti. 1896'da Adoua bozgunu zamanında Halk Eğitim Bakanı Ferdinando Martino şunu tavsiye etti: "*Fatta l'Italia, bisogna fare gli Italiani*" (İtalya'yı yarattık, artık İtalyanları da yaratmamız gerekiyor). Avrupa'nın mevcut gözlemcilerinin çoğu tarafından tekrar edilen bir deyiş: Avrupa'yı yarattık, artık Avrupalıları yaratmamız gerekiyor.[17]

Mamafih Mazzini, ister üst-ulusal ister hükümetler-arası bir form altında olsun, Avrupa birlikteliğini kurmak için ulus-aşırı dayanışmaların zorunluluğunu vurgulayan ilk kişiler arasında yer alıyordu. Bu İtal-

17. Bkz. J. C. Lescure, "Faire les Italiens" *L'Europe des nationalismes aux nations* içinde (Paris: Sedes, 1996), 2:9.

yan vatanseverin nazarında cumhuriyetçi ideal, Kant açısından da olduğu gibi, Avrupa halkları arasındaki tek olası ulus-aşırı bağdı. Mazzini'nin tasavvur ettiği Avrupa federalist sistemi, Fransa ve İtalya'da vuku bulan cumhuriyetçi fetihlerin tüm kıtaya yayılmasına izin verecekti. 1848 Devrimi'nin başarısızlığından sonra Mazzini, dışlayıcı şekilde dar bir ulusal çerçeveye yönelik bir başka muhalefet formu olarak Avrupa ölçeğinde bir işçi enternasyonal birliği ihtimaline döndü. Birinci Enternasyonal ile aşık attıktan sonra yine bu enternasyonal tarafından yıkılan bu projenin Avrupalı boyutu, işçi çıkarlarına sunduğu korumadan daha önemliydi. Avrupa solunun diğer temsilcileri aynı şekilde, Avrupa inşasına devlet modeline göre şekil vermeyi reddetti. (Ulus-öncesi Avrupa ulusalcılığının hedefi tam olarak, siyasetlerinden dolayı nefret edilen hükümetlerin kadiri mutlaklığına karşı ulusal çıkarları savunmaktı.) Sol eğilimli Avrupalılar, iki temel ölçüte uyacak çeşitli federalist planlar önerdi: Bir "arabulucu organizma" olarak düşünülen Avrupa ile demokratik bir yurttaşlık uygulanmasının teminatı ve bir dizi karşı iktidar sayesinde devlet iktidarı üzerinde gerçek bir kontrol. *The Federative Principle*'ın [Federatif İlke] (1863) yazarı Joseph Proudhon açısından Avrupa, ulusal bir kolektivite içindeki bireysel çıkarlara ve bir Avrupa kolektivitesi içindeki ulusal çıkarlara saygı gösteren bir "konfederasyonların konfederasyonu" olmalıydı. Temel grupların özyönetimi, bütünün koordinasyonunu sağlayan bir federal yapı iki katına çıkarıldı. Tüm düzeylerde iktidarın paylaşılması, devletlerin birleşme ya da ilhaka yönelik eğilimlerine rağmen çoğulculuk hususunu temin ediyordu. 1872'de *Federalism, Socialism and Antitheology*'de [Federalizm, Sosyalizm ve Antiteoloji] anarşist Mikhail Bakunin, fazlasıyla Victor Hugo ya da Richard Cobden'in kafasında canlandırdığından çıkarılmış bir Avrupa Birleşik Devletleri'nin yaratılmasını önerdi. Bakunin açısından bu mesele, ekonomik ve siyasal olarak işbirliği yapmaları için devletlerin mutabakatının sağlanması meselesi değildi. Daha ziyade ulusların yararı için birleşik devletlerin yok edilmesi, mevcut hiyerarşik organizasyonun yerine özgür bireylerden oluşan bir federasyonun geçirilmesi meselesiydi.

Proudhon ve Bakunin, Avrupa inşası üzerinde sadece sınırlı bir etkiye sahipti. Fakat planlarının tarihin ağırlığı altına gömüldükleri sonucuna varılmamalı. Her ikisi de Avrupa Birliği içerisinde halen tartışılmakta olana benzer bir Avrupa sosyal organizmasının ortaya çıkışını tahayyül etti. Her ikisi de Avrupa birlikteliğinin merkezindeki çoğulculuğa saygı duyulması ihtiyacını ve muazzam Avrupa birlikteliği projesine yönelik halkın desteği ihtiyacını vurguluyordu. Sonuçta her ikisi

de bir taraftan çeşitliliğin serbest şekilde ifadesini temin ederken homojen olacak bir Avrupa'da, ister kültürel, dinsel ister sosyal olsun, azınlıklar meselesini dikkate aldı.

Bu projelere, Avusturya-Macaristan monarşisinin çöküşünden sonra Avusturya Marksistlerinin çabalarını da eklemek gerekiyor. Bu Marksistler devlet ve yurttaşlık ilişkisini yeniden düşünmeye başladı. Karl Renner açısından Avrupa ulusalcılığı, bireylerin özgürlüğünü ve ulusların özerkliğini koruyabilecek tek kuvvetti. Hatta dinsel bağlılık imgesinde kişisel bir nitelik haline getirmek için milliyetin bölgesel sınırlardan ayrılmasını bile önerdi: Her kişi, kendi ulusal bağlantısını seçme hakkına sahip olacaktı ve bu şekilde oluşturulmuş uluslar kendi yasama, bütçe ve yönetimlerine sahip olacaktı. Yurttaşların katılımını desteklemek, topluluk ve ulusal kimliğe yönelik arzularını serbestçe ifade etmelerini sağlamak için sürekli özen göstermek suretiyle bütünün tutarlılığı, Avrupa düzeyinde teminat altına alınacaktı.[18]

Birinci Dünya Savaşı'nı sona erdiren çeşitli antlaşmalarla yeniden çizilen Avrupa'da yeni devletlerin yöneticileri, çıkarları, hatta "ulusal inşalarının" bizatihi varoluşunu korumak için Avrupa birleşmesi projelerini çok kolay şekilde kabul eder hale geldiler. 1930 yılında Haziran ile Ağustos ayları arasında yapılan anketlere göre Aristide Briand'ın Avrupa Birliği planına yönelik genel tavır, Yugoslavya ve Çekoslovakya gibi çok yeni oluşumlar dışında, kabul etmeme yönündeydi. Oldukça eski oluşumlar olmalarına rağmen, Yunanistan ve Bulgaristan da Avrupa'da büyük güçlerin etkisini sınırlama aracı gördükleri için bu planı onayladı; Bulgaristan'ın bir parçasını kesip ayıran ve Yunanistan'ın Megale İdea'yı gerçekleştirmesini engelleyen hep aynı güçlerdi.

İkinci Dünya Savaşı sonucunda ulus-öncesi Avrupa ulusalcılığı böylelikle kendisini iki şekilde ifade etti. Birincisi; Maastricht Antlaşması altında bir "Birlik yurttaşlığı"nın en son oluşumu olan çeşitli topluluk eylemlerinin arabuluculuğu sayesinde ifade edildi. İkincisi; ulus-aşırı dayanışmaların partizanları ve hatta daha çok ulus-altı özerklik yanlısı kuvvetler tarafından ifade edildi. Avrupa ulusalcılığının bu formları arasındaki ortak bağ, devlet ile birey arasındaki, birey ile piyasa arasındaki, eko-politik gücün merkezileşmesi ile küreselleşme lojistiğine yönelik zorunlu uyarlanma arasındaki arabulucu eylemleri pekiştirme arzusuydu. Ayrıca dar görüşlü bir ulusalcılığın reddedilmesini de paylaşıyorlardı.

18. Avusturya Cumhuriyeti'nin önce şansölyesi ve sonra başkanı (1945). Karl Renner, Sosyal Demokrat Parti'nin reform kanadına katıldı. Savaştan önce Renner ve Otto Bauer, *Der Kampf* dergisinin editörlüğünü yaptı. Temel fikirlerine bakmak için: *La fonction sociale du droit* (1904).

Bir yurttaş Avrupa'sına yönelik talep, ikili bir ideolojik mirasa göre ulus-devletin sınırları dışında yurttaşlığın uygulanması koşullarını yansıtıyor: (1) Yurttaşlığı, ulusal olduğu kadar Avrupalı da olabilen yönetim güçlerini kontrol etme aracı olarak gören genel olarak liberal bir görüş birliği ve (2) on sekizinci yüzyıldan itibaren tikel çıkarların savunusu lehine ortak yararı savunan ilerlemeci akım. Bu iki gelenek bugün, Avrupa Birliği'nin "demokratik açığı" hakkındaki tartışma sayesinde yeniden harekete geçiriliyor.

Ulus-öncesi Avrupa ulusalcılığının en son değişimi, ulus-devleti aşağıdan, yani bölgelerden yola çıkarak es geçme çabasıdır. Argüman basittir: Ulus-devlet artık çağın gereksinimlerini karşılamıyor, küreselleşmenin yol açtığı Avrupalı ve dünya ölçeğindeki gelişimlerden sonra onun tarihselciliği, hızlı şekilde eskimesine yol açıyor. Avrupa inşası, yeni bölgesel sınırları yeniden tanımlayarak bu süreci hızlandırabilir. Üstelik taraftarlarına göre bölgesel kimliklerin yeniden dirilişi, yurttaşların daha doğrudan katılımına (yerel referandum kuramı) ve ulusal ve ulus-altı çeşitliliklere yönelik daha iyi bir anlayışa izin verme yoluyla daha büyük demokratik dışavurumu destekleyecekti.

Dolayısıyla Maastricht Antlaşması, bir bölgesel komite yaratılmasında ulus-altı özerklik amaçlarının tanınmasına yönelik kararlı bir adım attı. Bu hareketi, Avrupa Konsülü tarafından girişilen bir inisiyatif öncelemişti. Uzun zamandan beri işbirliği yanlısı ulus-aşırı organizasyonların yaratılmasını desteklemiş olan Konsül, 1985'te Avrupa Bölgeleri Meclisi'ni başlattı. Katalonya ve Languedoc-Roussillon gibi bazı bölgeler tarafından Brüksel'de ekonomi temsilcilikleri açılması, bölge aşırı temellere dayanan ulus-altı kendilikler açısından giderek artan bir etkin role doğru evrimi de göstermektedir. Bunun bir örneği, 1988'de yaratılan Avrupa Quadrige (Bade Wurtemburg, Lombardinin, Rhone-Alp bölgesi ve Katalonya) üyeleri arasında kurumsallaşan işbirliğidir. Bu süreç, nihai bir netice talep etmek için henüz çok yenidir. Konsül'ün her zaman ümit etmiş olduğu gibi bu işbirliği, üst-ulusal bir düzeyde bir araya gelmiş yeni ulus-altı dayanışmaların ortaya çıkışına yol açacak mı? Yoksa ek bir bürokrasi düzeyinin ilavesiyle zaten hantallaştırılmış bir karar verme sürecini daha da karmaşık hale getirecek kabilesel bölgecilik adına Avrupa mekânının daha da daralmasıyla mı sonuçlanacak?

Bugünün Avrupa Ulusalcılığının Sıkıntılı Durumu

Burada sunulan Avrupa ulusalcılığının iki formu, katiyen karşılıklı olarak birbirini dışarıda bırakmıyor. Aynı Avrupacı hareketin, partinin ya da siyasetin içinde birlikte varolabilirler. Onların ortak paydası, devlet ile ulus arasındaki bağın yeniden incelenmesinde yatmaktadır. Tarihin seyri boyunca yavaş yavaş oluşturulmuş bu bağın çözülmesi zor gibi gözüküyor.

Avrupa seçimleri siyasetini de kapsayan siyasetler, temel olarak dar bir ulusal çerçeve içinde algılanmaya devam ettikleri müddetçe ulus-devletlerin kendi güçlerini tam olarak kullanmaları mümkün değildir; dünya çapındaki ekonominin işleyişine rağmen.[19] Dahası ulus-devletin yeni yönetim tarzlarına kendisini uyarlama yeteneği bir kez daha kuşkuyla karşılanıyor. Bu bizi yurttaş katılımı meselesine geri götürüyor.

Devlet her zaman mevcut olmamıştır ve tüm siyasal, ekonomik ve sosyal düzenleyici işlevler üzerindeki kontrolü meşrulaştırabilen tek siyasal ifade formu olmak zorunda da değildir. Şayet devlet egemenliği küreselleşmenin sonuçları tarafından *de facto* sınırlandırılırsa, onu savunmanın bir amacı var mıdır? Bugün Avrupa ulusalcılığının temel sıkıntısı budur. Bu durum, hassas bir soru ortaya atıyor: Şayet Avrupa Birliği, ulus-devletler toplamından başka bir şey değilse, ulus-devletin yerine ne geçebilir?

Ana sorun devlet egemenliğinin geleceği değil, Avrupa Birliği ve üye devletleri içindeki demokrasinin savunulmasıdır. Birlik yanlıları ile federalizm yanlıları arasındaki sürüp giden tartışma geçmişe ait bir şey olmalıydı. Avrupa inşasındaki tarihsel bir aşamaya aittir fakat kendi tarihi tarafından artık belirlenmiştir. Üye devletlerin anayasal metinleri halen ulusal egemenliğin devam eden mevcudiyetine inanır gibi yapsa bile şu anki oluşturulduğu haliyle Birliğin siyasal yapısının dışında ulusal egemenliğin geleneksel anlamı büyük ölçüde silinmiştir. Çoğunlukla devletin egemenliği ile karıştırılan ulusal egemenlik, Birliğin hakları arttıkça kendi uygulama alanının azaldığını görüyordu. Dolayısıyla ulusal egemenliğin, uluslararası arenadaki devlet tarafından ve ulusun sınırları içindeki halk tarafından cisimleştirildiğinde ısrar etmeyi sürdürmek faydasızdır.

19. "Modernite" kavramını günümüzün "küreselleşme" kavramıyla ilişkilendirmek zorunludur. Fernand Braudel haklı olarak ekonomik alanın, erken modern dünyada dahi siyasal alanı kapladığını belirtmiştir. Ulusal siyasal yapılar ile ulusal ekonomik yapılar arasındaki mütekabiliyet, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara kadar tam olarak kurulmamıştı ve tam olarajk örtüşmüyordu. Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations* (Paris: Flammarion, 1993).

Muhtemelen tek çözüm, azalan devlet egemenliğini dengelemek ve bir ulus sonrası çerçeve içinde demokratik katılımı sürdürmek için bir Avrupa ölçeğinde halk egemenliğini yeniden düşünüp, yeniden canlandırmak olacaktı. Avrupa Birliği'nin nesnel ve duygusal açıdan sosyal bir *gerçeklik* olması için, geniş yasama güçleri olan bir parlamento tarafından layıkıyla temsil edilen gerçek bir sosyal Avrupa gövdesinin ortaya çıkması gerekiyor. Milliyet ve yurttaşlığa dair mevcut kafa karışıklığı bunu imkânsız kılıyor. Tarih, bu iki mefhumun da çoğu kez ilişkilendirilmekten ziyade ayrıldığını bize hatırlatıyor.

Latince *natio* sözcüğünden türeyen "nationality" (milliyet/ulus) terimi, ilk başlarda herhangi türden bir devlet gruplaşmasını belirtmiyordu. Sadece bireylerin kökenini belirtmek için kullanılıyordu. Ne var ki on sekizinci yüzyıla gelindiğinde modern ulus-devletin yaratılması ve pekiştirilmesinin bir sonucu olarak semantik bir değişim gerçekleşti ve bu sözcük çoğunluk modern anlamını kazandı. *Encyclopédie* "ulus"u, "belirli sınırlar içine yerleştirilmiş ve tek bir hükümet tarafından bir arada tutulan belirli bir bölge uzamında oturan önemli sayıdaki halk" olarak tanımlıyordu. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren "ulus" iki tamamlayıcı unsuru tasvir etmeye başladı: İlki, ortak bir tarih ve paylaşılan bir değerler kümesiyle birleştirilmiş (siyasal, hukuki ve hepsinden öte duygusal) bir topluluğun altyapısı ve ikincisi ise ulus sakinlerinin ikamet ettiği bölgeyi yöneten bir devlet otoritesine yönelik bağlılık.

"Yurttaşlığın" en ekonomik tanımı, verili bir siyasal topluluktan elde edilen haklar ve bu siyasal topluluğa borçlu olunan şehirli görevlerdir. (Elbette bu hakların ve görevlerin içeriği zamanla sürekli olarak değişmiştir.) Bir yurttaş sadece bir topluluğun üyesi değildi; yurttaşın ayrıca *Cumhuriyet*'in yaşamına katılma hakları ve yükümlülükleri de vardı. On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde milliyet ile yurttaş arasındaki ilişki, tersine döndü: Milliyet yurttaşlığı koşullandırdı. Oy hakkının giderek genişlemesiyle birlikte ancak yirminci yüzyılda demokratik ulusların tüm üyeleri tam yurttaşlık statüsü kazandı. (Örneğin Fransa'da kadınlar, 1944'e kadar oy kullanamıyordu.)

Bugün ulus-devletin klasik biçimi değişiyor. Dolayısıyla bir ulus sonrası yurttaşlığın karakteristikleri niçin yeniden tanımlanmasın? Jürgen Habermas'ın işaret ettiği gibi: "Demokratik yurttaşlık, kendisini kültürel formların çoğulluğuna rağmen ulusal bir halk kimliğinde kökleştirmese de ortak bir siyasal kültürde bireylerin sosyalizasyonuna ihtiyaç duyar."[20] Kabul edilebilir olması için bu ortak siyasal kültürün,

20. Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity: Some reflections on the Future Europe" *Praxis Internationale* 12 (1) (Nisan 1992), s. 1-19.

tek bir ulusal kültürel modelle ilişkilendirilmesi mümkün değildir. Kendi açısından ortak bir Avrupa kültürünün başarılı şekilde ortaya çıkışı, üç koşulun varoluşunu varsayacaktır.

Birinci koşul; amacı, mevcut ulus-devlet yapısından bağımsız, yeni bir bağlılık formu üretmek olacak bir kültürel program yardımıyla sadece ulusal siyasetin değiştirilmesidir. Bu durum mecburen, halen tahayyül edildikleri haliyle çoğu ulusal tarihin yeniden yazılmasını gerektirecektir. Avrupa Birliği, demokratik bir görüş birliğine yönelik teleolojik bir gelişimin sonucu olarak temsil edilmeyi bırakacaktır. Bu şekilde temsil edilmek yerine Avrupa Birliği bir irade edimidir ve dolayısıyla, yokluğu, ünlü "demokratik açığın" nedenlerinden biri olan duygusal boyutun yerine bir ikame sağlamak için Ernest Renan'ın deyişiyle "gündelik bir halk oylaması" olacaktır.

İkinci koşul olarak; Avrupa Birliği kendisini, şu anki haliyle Birliğin ne olduğuna ve nasıl oluşturulduğuna dair neredeyse hiçbir fikri olmayan, çoğu üyesi açısından daha kolay ulaşılabilir ve çok daha fazla anlaşılabilir kılması gerekiyor. Aksine ulus sonrası bir Avrupa yurttaşlığı, milliyet ile yurttaşlık arasında açık bir ayrım mevcut olduğu müddetçe hiçbir anlam yaratmaz. Halihazırda bir Avrupa halkı kavramı son derece istikrarsızdır. Dahası Maastricht Antlaşması'nın 8. Maddesi'ne göre ait olduğu ülkenin bir yurttaşı olduğu takdirde bir kişi Avrupa yurttaşı olabilir. Bu antlaşmanın sebep olduğu anayasal değişiklik gerçek bir değişikliktir; fakat yurttaşlıktan faydalanma hakkına dair kuralların ülkeden ülkeye değişmesi nedeniyle dengesizdir de. Her ülkenin, kendine özgü "Avrupa milliyeti" ve "Avrupa yurttaşları" kavramlaştırması varken, *Avrupalıların* haklarının karşılıklılığını tanımlamak imkânsızdır. Şu an, çeşitli Avrupa kurumlarının giderek artan gücüne rağmen, terimin klasik anlamında bir Avrupa "devleti" mevcut değildir. Bir devlet olmadan bir hakkın bir ulus sonrası yurttaşlık yaratılmasının mümkün olup olmadığı çözümsüz bir soru olarak duruyor.

Üçüncü olarak; egemenlik ile kimlik arasındaki güncel kafa karışıklığının halledilmesi gerekiyor. Genellikle ulusal kurtuluş mücadelesinden miras alınan bu kafa karışıklığı, kültürel kimlik ile siyasal güç arasındaki ayrımı örtmeye yarıyor. Gene de şayet bir ulus sonrası Avrupa mevcut olacaksa, kültürel açıdan farklı ulusal toplulukların aynı siyasal topluluk içinde varolabileceğinin genel olarak kabul edilmesi gerekiyor. Bunun bir gerçekliğe dönüşmesi durumunda gerekli olan şey, farklı kültürel düzenlere yönelik birkaç bağlılıktan başka bir şey olmayan bir siyasal referans çerçevesidir.

Avrupa ulusalcılığı ayrıca bir başka zorlukla da karşı karşıya geli-

yor. Doğu Avrupa'daki Sovyetizasyon'un dağıtılması birkaç temel soru ortaya atmıştır. "Avrupalı" olmak ne demektir? Şimdi Avrupa'nın hudutları neresidir? Avrupa tarihi, Avrupa birlikteliğinin tarihinden daha fazlasıdır. Doğu Avrupa ülkelerindeki belleğin araçsallaştırılması, bir "tarihsel dönüş"e yol açmıştır. Her etnik, dinsel, toplumsal ve siyasal grup, mecburen çoğul ve dolayısıyla çatışmalı olan bir ulusal kimlik içinde spesifik bir kimlik iddiasında bulunuyor.

Avrupa Birliği'nin olası genişlemesi tarafından yaratılmış siyasal ve ekonomik sorunların ötesinde, kendini önemseyen yerel kimlikleri aşacak denli güçlü Avrupa sembollerinin yaratılması zorunluluğu bulunmaktadır. On sekizinci yüzyıldan itibaren siyasal ulusalcılık, kurumları ve hükümetleri meşrulaştırmak için kültürü ve kültürel sembolleri kullanmıştır. Ancak bugün Avrupa ulusalcılığı, kendi sembollerinden çok uzaktadır. Bir bayrak, bir milli marş ve sadece arada sırada vuku bulan birkaç festival dışında Avrupa Birliği, kolektif coşkuyu uyandırabilecek hiçbir şey sunmamaktadır. Şayet tam olarak kabul edilirse, bir sembolün kabul edilmesi bir Brüksel düzenlemesinin kabul edilmesinden daha uzun zaman almaktadır. Ne var ki gerçek bir Avrupa kimliğini oturtmanın ve belki de saldırgan ulusal ulusalcılıkların artışını sınırlandırmanın tek yolu budur. Avrupa Birliği, görsel ve saygı uyandıran bir kimliğe dönüşmek zorundadır. Kendisini oluşturan tek tek ulusları ayakta tutan mitler kadar güçlü mitlere ihtiyacı vardır. Condorcet'nin ileri sürdüğü gibi: "Yurttaşlar doğmaz; eğitimle yaratılır."[21] *Homo Europeanus* hâlâ yaratılmayı bekliyor.

21. Alıntı için bkz. Catherine Withol de Wenden, *La Citoyenneté européenne* (Paris: Presses de Sciences of Po, 1997), s. 88.

9

Kimlik İronilerinden İroni Kimliklerine

LUISA PASSERINI

Avrupa, Avrupa sen beni seyrederken,
hayvan sürüleri arasında savunmasız düşmüş
ve kırılgan mitlerimden birine dalıp gitmiş,
dövüşen oğullarından biriyim.
Kendi hüznünden başka düşmanı olmayan.

Vittorio Sereni, *Diario d'Algeria*, Ağustos 1942

Bu şiir yazıldığında Avrupa, "hayvan sürüleri" (faşistler) ile anti-faşistler arasındaki bir iç savaşın ortasındaydı ve Avrupa'nın yazgısı bu çatışmanın sonucuna bağlıydı. İki savaş arasındaki dönemde ve ayrıca bizzat savaş sırasında birleşik Avrupa fikri hem Naziler hem Faşistler tarafından gasp edilmişti. 1932 yılında Roma'da faşist rejimin himayesinde düzenlenen Avrupa üzerine bir konferans ve Nazi hâkimiyeti altında birleşecek "yeni Avrupa" için 1942-43'te Goebbels ve Von Ribbentrop'un sunduğu projeler bu duruma iki örnektir.[1] Çeşitli faşizm tiplerine direnen ve Avrupa'nın "oğulları" olduklarını iddia edenler, ancak bir "kırılgan mit"e güvenebilirlerdi –Sereni'nin metaforunu genişletmeme lütfen izin verin– ve bu mit, olası bir Avrupa ve olası bir Avrupalılığı tamamen belirsiz bir geleceğe öteledi. O vakitler Avru-

Bu makalenin ilk versiyonu *Identità culturale europea: idee, sentimenti, relazioni*'nin (Floransa: La Nuova Italia, 1998) giriş bölümü olarak yayımlandı. Metinde alıntılanan şiirler *Poeti italiani del secondo Novecento 1945-1955*'ten (Der. Aurizio Cucchi ve Stefano Giovanardi, Milano: Mondadori, 1996) alındı. Yazar, şiirlerin İngilizce çevirileri için Avrupa Üniversite Enstitüsü Dil Merkezi'nden Nicki Owtram'a teşekkürlerini sunar.

1. Walter Lipgens, *Documents on the History of European Integration*, Cilt 1: *Continental Plans of European Union, 1939-1945* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1985).

pa'ya ait olma düşüncesi, verili bir gerçekliğe yapılan bir göndermeden daha çok bir bahse tutuşma meselesiydi.

Birleşik Avrupa düşüncesi yüzyıllara dayalı bir gelenekti; fakat Birinci Dünya Savaşı bu geleneği yerle bir etti. Richard Coudenhove'un 1923 tarihli Pan-Avrupa'sını ve Aristide Briand'ın Uluslar Birliği'ne sunduğu Birleşik Avrupa Devletleri önerisini de kapsayan bir sürü girişim, iki savaş arasında bu geleneği canlandırmaya çalıştı.[2] Avrupa'yı özerk bir kültürel ve siyasal özneye dönüştürme imkânına, ABD ile Sovyetler Birliği arasından ya da başkalarına göre ABD ve Nazi Almanya'sı arasından birini tercih etmek zorunda kalanların karşısına Avrupa'yı bir seçenek olarak sunma imkânına ilişkin büyük çaplı bir tartışma bu girişimlere eşlik ediyordu. İkinci Dünya Savaşı bu birleşik Avrupa umutlarını bir kez daha parçaladı; fakat aynı zamanda da yeni bir Avrupalılık dalgasına yol açtı. Otuzların sonunda Büyük Britanya'daki Federal Birlik[3] gibi örgütlerde gerçekleşen federalizm tartışmalarının mirasını devralan, Ventotene Adası'na hapsedilmiş anti faşistler, bir Avrupa federasyonu düşüncesi öneren *Manifesto*'yu kaleme aldı. 1941 yazıydı, Sereni'nin şiirini yazmasından tam olarak bir yıl önce. Herkesçe bilindiği adıyla *Manifesto di Ventotene* demokrasi ve eşitliğe vurgu yapıyor ve Avrupa direnişi sırasında ortaya çıkan fikirlerin mirasını bize hatırlatıyor.

Bu bölümde üç tartışma düzeyi tespit edilecek: (1) Avrupa birleşmesinin somut yöntemi, (2) birleşik bir Avrupa'ya ilişkin farklı fikirler ve ideolojiler ve (3) Avrupa kültürel kimliği. Avrupa Birliği'nin kurumsal gerçekliği, sanki üye devletlerin kendi refah ve güvenliklerini korumak üzere yaptıkları hesap kitabın basit bir sonucuymuş gibi, birleşik bir Avrupa fikri ile Avrupa Birliği'nin kurumsal gerçekliği arasındaki bağ bazen küçümsenmiştir. Oysa Perry Anderson'ın iddia ettiği gibi, Jean Monnet ve onun küçük teknokratlar grubuna özgü federalist vizyon hesaba katılmadığı takdirde, bugünkü Avrupa inşasını açıklamak mümkün değildir. Anderson, Avrupa bütünleşme tarihinde düşüncelerin gerçekten de rol oynadıklarını ileri sürdü. Bu düşünceler halk kitlelerinin değil; siyasal ve entelektüel elitlerin ürünüydü. Avrupa kamuoyu, ancak Sovyet sisteminin çöküşünün ardından ilk kez hemfikir olarak belirmeye başladı, dolayısıyla görünüşe bakılırsa bir ölçüde Doğu Blokuna yönelik açılmanın tasvip edildiğini kanıtlıyordu. Bununla

2. Carl Hamilton Pegg, *Evolution of the European Idea, 1914-1932* (Chapel Hill-Londra: University of North Carolina, 1983) ve Der. Sergio Pistone, *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale* (Torino: Fondazione Luigi Einaudi, 1975).
3. Andres Bosco, *The Federal Idea*, Cilt 1: *The History of Federalism from the Enlightenment to 1945* (Londra-New York: Lothian Foundation, 1991).

birlikte bu kamuoyu, daha geniş kamu ya da seçmenler tarafından değil; medya, özellikle de yazılı basın tarafından ifade edilmiştir. Bu yüzden farklı düzeyler sorunu, potansiyel bir Avrupa kamusal alanı sorunuyla kesişiyor ki bu kamusal alanda kurumlar, fikirler ve duygu tarzları birbirleriyle bağlantılı, çeşitli şekillerde varolabiliyor.[4]

Avrupa Fikri ve Avrupa Kimliği

Birleşik bir Avrupa inşası, savaş-sonrası dönemde başladı ve aşama aşama ilerledi; 1957'de Avrupa Ekonomik Topluluğu kuruldu, 1979'da[5] herkesin oy kullanmasıyla ilk Avrupa Parlamentosu seçimi gerçekleştirildi ve 1992'de Maastricht Antlaşması'na gelindi. Bu inşa sürecine, kültürel alanda Avrupa tikelliğini neyin temsil ettiği ve Avrupalı olmanın ne anlama geldiği konularında artan bir belirsizlik duygusu eşlik ediyordu. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından yirmi yıl içinde Avrupa fikrine ait yayımlanmış büyük tarihler ve geçmişe dair belgelerle örneklerin yer aldığı derlemeler, daha sonraki yıllarda yayınlananlara nazaran bir Avrupalı özgüllük fikrine yönelik çok daha az sorunsal bir tavrı yansıtmaktadır.[6] "Kimlik" –ki ellilere kadar neredeyse hiç kullanılmayan bir terimdi– konusundaki tartışmalarla birlikte "Avrupa kimliği"nin bir sorun olarak yaratılması altmışlı yıllara dayanıyor. Kimlik terimi, yeni toplumsal, kültürel, etnik ve bölgesel hareketlerin bir sonucu olarak daha sık kullanılmaya başlandı.

Robert Picht'in yazmış olduğu gibi, kimliği sağlıkla karşılaştırmak mümkün: İnsan, ancak farz edilen normalliğini kuşkulu hale getiren dönüşümlerle karşı karşıya geldiği zaman kendisini rahatsız eden öğelerin farkına varır.[7] İnsanlar köklerinden koparıldıklarını hissettiklerinde, düşmanlarını ve tehlikeleri saptar ve kolektif organizmalara bağlılıklarını ilan ederek kendilerine dair kuşkuları gidermeye çalışır. Ço-

4. Perry Anderson, "Under the Sign of the Interim" *London Review of Books*, Cilt 18, No. 1, 4 Ocak 1966 ve "The Europe to Come" *London Review of Books*, Cilt 18, No. 2, 25 Ocak 1966.

5. Edmondo Paolini, *L'idea di Europa: Nascita e sviluppi* (Floransa: La Nuova Italia, 1979) ve *La realtà Europa: dai trattati di Roma alla Federazione europea* (Roma: Edime, 1983).

6. Bkz. Carlo Curcio, *Europa. Storia di un'idea* (Floransa: Vallecchi, 1958); Federico Chabod, *Storia dell'idea d'Europa* (Bari: Laterza, 1961); Jean-Baptiste Duroselle, *L'idée d'Europe dans l'histoire* (Paris: Denoel, 1965) ve Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée européenne* (Paris: Payot, 1964). Ayrıca bkz. Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe* (Paris: Payot, 1961).

7. Robert Picht, *Disturbed Identities: Social and Cultural Mutations in Contemporary Europe*; Der. Soledad Garcia, *European Identity and the Search for Legitimacy* (Londra: Pinter, 1993), s. 81-94.

ğunlukla bu kimlikler, geriletici bir yapıya sahiptir ve bilinmeyen karşısında gösterilen kendini koruma ihtiyacını ifade eder. Doğrusunu söylemek gerekirse, Avrupa "kimliği"ne dair gelişen tartışmanın ve kimlik teriminin uygun olan ve olmayan bağlamlarda kullanılmasının (Başlıklarında bu terimi taşıyan pek çok metin, kimlik tartışmasını başından sonuna kadar aynı seviyede sürdürmeyi başaramıyor), bir yandan bir belirsizlik ve rahatsızlık belirtisi olduğuna, diğer yandan ise eski değerleri korumaya yönelik geriletici işlemleri temsil ettiklerine inanıyorum.

1973'te Avrupa Topluluğu (sadece dokuz üyeden oluşan Birliğin o zamanki adı), Kopenhag'ta onaylanan *Avrupa Kimliği Deklarasyonu*'nu yayımladı: Avrupa merkezciliğin kaçınılmaz çelişkilerine rağmen, bir Avrupa özgüllüğünü tanımlama çabasını temsil etmektedir. *Deklarasyon*, "Dokuzlu'nun birliği ilkelerine" bu ülkelerin "dünyanın geri kalanına yönelik sorumluluklarına" ve "Avrupa inşasının dinamik doğasına"[8] dayanıyordu. Kültürlerden oluşan bir çeşitliliği kabul eden *Deklarasyon*, "[Dokuzlu'nun] müştereken sahip olduğu uygarlığın hayatta kalmasını garantilemeye yönelik temel gereksinime" yanıt veriyordu. Bu belgeye göre Avrupa kimliği, ortak bir mirasa dayandırılmalıydı: Bireylerin ihtiyaçlarına yanıt veren bir toplumun yaratılmasına yönelik benzer yaşam tavırları; temsili demokrasi ilkeleri, hukuk yönetimi, toplumsal adalet ve insan haklarına saygı. Burada, varsayılan Avrupa kimliğine ait "asıl kısmı" gümrük birliğine, yerleşik kurumlara ve işbirliği yanlısı siyasetler ve düzeneklere dayalı ortak pazar temsil ediyordu.

Deklarasyonun ilk bölümleri, zaten çoğunlukla bilinen ve kabul edilen önkoşulları tekrarlıyordu. Deklarasyonun diğer bölümleri ise dünyanın geri kalanıyla kurulacak ilişkilere ait bir hiyerarşi kuruyordu. İlk hedef, zaten işbirliğine dayalı, dostça ilişkilerin mevcut olduğu Avrupa ülkeleriyle bağları yoğunlaştırmaktı. Bunun ardından, Akdeniz ve Afrika ülkeleriyle ve Ortadoğu'yla tarihsel bağları koruma ve güçlendirme hedefi geliyordu. ABD –ortak bir mirasın değerlerini ve amaçlarını paylaşan bir ülke– ile kurulan "yakın bağlar"ın "karşılıklı olarak fayda" sağlayacağına inanılıyordu. Bu bağlar, "eşitlik temeline göre ve dostane bir şekilde" korunmalıydı. Japonya ve Kanada ile "yakın işbirliği ve yapıcı diyalog"; Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) ve Doğu Blokunu oluşturan ülkelerle bir sıcak ilişki siyaseti; Çin ile "çeşitli alanlarda mübadeleler"; diğer Asya ülkeleriyle zaten mevcut

8. *Declaration on European Identity*, *Bulletin EC* 12 içinde (1973), s. 118-22.

olan ticari ilişkilerin genişletilmesi; Latin Amerika ve özellikle bu bölgedeki çeşitli ülkelerle "dostça" ilişkilerde bir artış öngörülüyordu. "Daha az kayırılan uluslar"la ilgili olarak Dokuzlu, ticaret ve mali yardım yoluyla "azgelişmişliğe karşı mücadelenin önemi"ni ilan etti. Sonunda ise Avrupa kimliğinin, "birleşik bir Avrupa inşasına özgü dinamiğin bir işlevi olarak yavaş yavaş gelişeceği" bildiriliyordu.

Deklarasyon'un rekabetçi ve hiyerarşik doğası, dünyanın geri kalanıyla kurulacak ilişkilerin "eşitlik ve dostluk"tan başlayıp "yardıma" doğru giderek azalan bir ölçeğe göre düzenlenmesi sebebiyle eleştirilmiştir. Diğer eleştiriler ise kimlik kavramı ve bu bağlamda kimlik kavramının meşrulaştırıcı kullanımıyla ilgilidir.[9] "Kimlik" kavramının normatif karakterinin yanı sıra potansiyel olarak düzleştirici özelliği de bazen, "özdeşleştirme" ya da "öznellik" terimlerinin tercih edilmesine yol açmıştır.[10] Burada, bu terim etrafında gelişen tartışmaya katılmak için "kimlik" terimini kullanacağım. Dolayısıyla bu kullanım, eleştirel ve yapısökümcü bir kullanım olacak ve Avrupa Birliği'nin basit bir işlevi ya da ürünü olarak yahut Birliğin meşrulaştırılması için yararlı bir temel olarak kimliğe yapılan göndermelerden kaçınmaya çalışacağım.

Avrupa Kimliği Deklarasyonu, Avrupa kimliği mefhumunu birleşik bir Avrupa fikrine (ve gerçekliğine) bağlarken karşılaşılan örtük tehlikelerin altını çizmektedir. Açıkçası ikisi arasında bağlantılar mevcuttur; fakat her birisi de nispeten birbirinden bağımsız olarak kalmaktadır. Birleşik bir Avrupa teması siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel alanlarda uygulanmaya başlandı; buna karşın kimlik, aynı zamanda hem daha geniş hem daha dar olan bir alana göndermede bulunuyor. Kimlik, maddi ve duygusal veçheleri halinde gündelik yaşamdan alınıp, elitlerin ve kitlelerin "yüksek" ve "aşağı" kültürel biçimlerine doğru taşınıyor. Bu bölümün ana temalarından biri olan kimlik ile Avrupa düşüncesini ayırmanın faydası, Avrupa kimliği söyleminin kendisi ile siyasal projeler ve bu projelerin gerçekleşmesi arasına mesafe koyabilmesidir. Buradan kaynaklanan gerilim, bu tür söylem ile bu tür projeler arasında karşılıklı bir eleştirel ilgiye imkân sağlar.

Benzer bir mesafenin, Avrupa kimliğinin tarihsel biçimleri ile gelecekte mümkün olacak biçimler arasında da korunması gerekiyor. Gelecekteki biçimleri, halihazırda verili olan kültürel özellikler üzerinde kurma çabaları olsa olsa, ortaya çıkan temellüke ya da geçmişin şim-

9. Lutz Niethammer, *Konjunkturen und Konkurrenzen kollektiver Idenitaet, Philosophische Fakultaet Antrittsvorlesungen I* (Jena: Friedrich Schiller Universitaet, 1967), s. 169-215.
10. Homi Bhabha, "The Third Space" Der. Jonathan Rutherford, *Identity: Community, Culture, Difference* içinde (Londra: Lawrence & Wishart, 1990), s. 207-21 ve Luisa Passerini, *Storia e soggettività* (Floransa: La Nuova Italia, 1988).

diyle olan bağdaşmazlığına dair bir tedirginlik duygusuna yol açabilir. Bununla ilgili en belirgin örnek, Avrupa'nın modernite ve ilerlemeyle bir tutulmasıdır ki bu, en azından Aydınlanma kadar eski bir denklemdir. Hâlbuki Avrupa artık merkezde yer almıyor ya da modernitenin öncüsü değil.[11] Dolayısıyla bu özdeşlik anlamını yitirmiştir.

Eski özdeşliklerin yitimine tepki gösterilirken, tüm kültürel evreni düzenleyebilen tek bir değeri araştırma değil, çeşitli özgüllüklerin birikmesini sağlayacak bir yolu seçme eğilimi ortaya çıktı. Altmışların başında Danimarka'da –modern bilimi, Hıristiyanlığı, insan haklarını, evrimi, emperyalizmi, bilinçaltını, gençlik ayaklanmalarını ve benzeri kavramları içeren– "Avrupa düşünceleri"nin analizine yönelik ilginç bir girişim buna bir örnek oluşturuyor.[12] Yahut Avrupa kıtasını ifade etmek için Richard Hoggart ve Douglas Johnson'ın kullandığı sıfatlar listesine bir bakalım: "kırılgan, vesveseli, çelişkili, tutarsız."[13] Bu sıfatlar aynı zamanda diğer kıtalara da uygulanamaz mı? Sorun şu: İkinci terime ait net bir tanımın eksik olduğu karşılaştırmalar, her zaman Avrupa merkezciliğin bir özelliğidir. Bu tür kavramlara dayalı kimlik tanımları, içi boş ya da şüphe uyandıran retorik formüller üretme riski taşır.

Yüzyıllardır "Şark Despotizmi"nin antitezi olan özgürlük yönetimini merkez alarak Norberto Bobbio'nun yapmış olduğu "Avrupa ideolojisi" tanımı bile, bu yüzyılın ikinci yarısında yıpranmıştır.[14] Totalitarizm ve dekolonizasyon deneyimleriyle ilişkili suçluluk duygusu da eskidi. Bronislaw Geremek, totaliter sistemlerin Avrupa geleneğinin tam bir inkârı olacağı önkabulüne dayanarak, Nazi sistemi ve Gulag takımadasının Avrupa ruhuyla ve düşüncesiyle açık şekilde çeliştiği iddialarını reddediyor; haliyle insan, Geremek'e katılmamazlık edemiyor.[15] Aksine, aynı anda hem dehşetin hem özgürlüğün oluşumunu içeren, Avrupa geleneğine özgü "Aydınlanma diyalektiği" kabul edilmeli ve dolayısıyla Avrupa belleğinde, *Shoah*'a* ve diğer zulüm ve sınır ihlalleri yöntemlerine merkezi bir rol tahsis edilmelidir. Nitekim tüm bun-

11. Göran Therborn, "Modernità sociale in Europa (1950-1993)" *Storia d'Europa*, Cilt 1: *L'Europa oggi* içinde (Torino: Einaudi, 1993), s. 461-613.
12. Der. Erik Lund, Pihl Morgens ve Johannes Slok, *A History of Europe* (Londra: Hurst & Co., 1962).
13. Richard Hoggart ve Douglas Johnson, *An Idea of Europe* (Londra: Chatto, 1987).
14. Norberts Bobbio, "Grandezza e decadenza dell'ideologia europea" *Lettera internazionale* 3 içinde (1986), s. 1-5.
15. Bronislaw Geremek, "L'Europa e la sua memoria" *L'Ateneo*, XIII, 2 (1967), s. 2-19 ve *Le radici comuni dell'Europa* (Milano: Il Saggiatore, 1991).
* İb. *Shoah*: Soykırım. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan Yahudi Soykırımı'nı işaret eder.

lardan oluşan kolektif bir bellek, karşıt kimliklerin pekâlâ ortaya çıkabileceği zor ve tehlikeli bir savaş alanı olarak kendisini bugün de göstermektedir.

Avrupa kimliğindeki kafa karışıklığından kaynaklanan, içerikten daha çok formaliteyle ilgili gibi görülen bir karakterize etmede ayak direme örüntüsü, gelişmesini sürdürmektedir ki bu durum hiç de tesadüfi değil: Sözde Avrupa çokluğu örüntüsü. Bir *unitas multiplex* olarak Avrupa geleneği, uzun bir tarihi olan gelenektir. Örneğin Diderot'yu ele alalım. *Encyclopédie*'de *Législateur* [Yasa Koyucu] başlığı altında Diderot, çok geniş bir düşünceler ve âdetler alanını meydana getiren Avrupa yönetimlerinin çeşitliliği --cumhuriyetler ve monarşiler? hakkında yazdı. Diderot, Avrupa'daki bu tür çeşitliliğin bir sonucu olarak savaşların her zaman vuku bulacağına inanıyordu ("*il y aura toujours des guerres en Europe*"). Yakın zamanda Avrupa'nın çeşitliliği teması, Sovyet rejiminin çöküşü, buna eşlik eden ulusalcılıkların ve bölgeselciliklerin hızla çoğalması, Avrupa Birliği'nde üye devlet sayısının artışı, Doğu'dan ve Güney'den gelen yeni göçmen dalgaları gibi tarihsel fenomenlerle bağlantılı olarak yeniden başlamıştır. Çeşitlilik teması, kültürlerarası bir anlayış bağlamında yeniden ortaya çıkmış ve yeni yorumlara elverişli hale gelmiştir.

Hans-Georg Gadamer'in 1985 tarihli denemesi, *Die Vielfalt Europas*'nın (Avrupa'nın Çeşitliliği) bizatihi başlığı, Avrupa'nın daima bu tür dilsel çeşitlilik tarafından karakterize edildiği tezini teyit etmektedir; bu dilsel çeşitlilik Avrupa'yı, çetin bir iş olan bir arada varoluşu öğrenmek zorunda bırakmıştır. Gadamer'e göre Avrupa'nın kültürel yazgısı, insani yaratıcılığın çeşitli alanları arasındaki, özellikle de felsefe ile bilim arasındaki ayrım ve diyalektik sayesinde oluştu. Tutarlı bir Avrupa kimliğinin temelinde bilim bulunmaktadır. Çin'deki durum çok farklıydı: Oradaki büyük üstatların hiçbirine, düşünür yerine şair ya da bilici yerine ilahiyatçı denilemedi.[16] Gadamer'in ana hatlarıyla anlattığı genel hedef, "bir başkasına katılmak için benliğimizin ötekisi olarak ötekini ve ötekileri deneyimlemek"ti.[17] Bugün istikrara kavuşmaya yönelik eğilime karşı çıkmak için bu hedef ve bölgelerin, tek tek grupların ve bu grupların yaşam tarzlarının oluşturduğu mirasın gelişmesine aracılık yapma hedefi önem taşıyor. Buna rağmen Avrupa'nın "manevi birliği"nin, "bir görev olmanın yanı sıra zaten bir gerçeklik ol-

16. Hans-Georg Gadamer, "The Diversity of Europe: Inheritance and Future" *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics* (Albany: State University of New York, 1992), s. 225.
17. Age., s. 238

duğu" ifadesini kabul etmek mümkün değil ki burada "gerçeklik" ve "görev" terimlerinin aynı düzeye yerleştirildiği görülüyor.[18] Manevi birliğin somut varoluşunun yanlış bir şey olduğunu, yirminci yüzyılın tarihsel olayları bütün patırtısıyla göstermişti. Üstelik bu tür bir iddia, modern duyarlılığa da aykırıdır. Özcülüğün tüm tehlikelerinden sakınmak istiyorsak şayet, manevi birliği sorgusuz sualsiz kabul edemeyiz; etmemeliyiz de. Manevi birlik, kendinden önceki formlara yönelik her zaman eleştirel bir yaklaşımla ve çoğunlukla gelecekle ilişkili bir görev olarak anlaşılıp üstlenilebilir ancak.

Gadamer'in zarif formülasyonu, neredeyse fedakârca zaferciliği saf dışı bırakmayı başarır, Avrupalı çokluk türlerinin daha az yırtıcı olanlarının ortaya çıkmasını sağlar. Paul Hazard'ın kaleme aldığı *La crise de la conscience européenne*[19] bunun bir türüne örnek oluşturuyor; burada Avrupalı'nın, bir ideal tarafından belirlenmiş "çokbiçimli ve evrimsel bir kişilik" olarak tanımına rastlıyoruz; bu tanım, sürekli bir mutluluk ve hakikat arayışı olarak Avrupalı vicdan kavramıyla bağlantılıdır.[20] Bir başka örnek ise Cees Noteboom'un *Come si diventa europei*?'de (İnsan nasıl Avrupalı olur?) önerdiği "Avrupa'nın birliği ve çokluğu" yorumudur: Sadece Avrupa dillerinin çoksesli korosuna ve neticede bu dilleri öğrenmenin çok yönlü deneyimine değil; ayrıca kışı Amsterdam ve Berlin'de, yazı İspanya'da geçirmekten kaynaklanan melez bir yaşam tarzına da yapılan bir gönderme.[21] Baskı deneyimlerini ve direniş konumlarını izlcseler bile, bu tür ayrıcalıklı deneyimlere yönelik bu kolay iyimserliği paylaşmak artık mümkün değildir. Aslında bu tür ifadeler, Birinci Dünya Savaşı öncesi pasaport olmadan Avrupa'da seyahat edebilmenin rahatlığına duyulan bir nostaljiyi yansıtmaktadır sadece. Siyasal ve ekonomik zorunluluk nedeniyle göç eden göçmenlerin yaşadığı deneyimi, bir de tamamen başka bir anlama bürünen dillerin çokluğu açısından düşünmek gerekiyor.

Kırkların başında Avrupa Federalist Hareketi'nin kurucularından biri ve 1970'deki *Femmes pour l'Europe* olarak bilinen grubun bizzat kurucusu olan Ursula Hirschmann, ilgisini bu deneyime yoğunlaştırdı. Bir siyasal toplantıda, başkalarıyla kıyaslandığında "Avrupalı" olmanın kendisi için çok daha kolay olmasının nedenini birdenbire kavradı: "Konuşmam gerekiyordu ve anladım ki bir dilde bile konuşmayı beceremiyordum." Uzun süreden beri yurtdışında yaşamanın bir sonucu

18. Hans-Georg Gadamer, *L'eredità dell'Europa* (Torino: Einaudi, 1991).
19. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715* (Paris: Fayard, 1961).
20. Philippe Moreau Defarges, *L'Europe et son identité dans le monde* (Paris: S.T.H., 1983).
21. Cees Noteboom, *Come si diventa europei?* (Milano: Linea d'ombra, 1994), s. 15.

olarak "yavanlaşıp esnekliğini yitiren" anadili Almanca'yı kaybetmişti sanki, buna karşın çocuklarının yetiştiği dil olan İtalyanca ise ona yabancı gibi geliyordu. Kendisini, "başıboş gezen bir Avrupalı" anlamında Yahudi bir arkadaşına benzeten Hirschmann, "köksüzlerin Avrupalılaştırılması"na dair bir deklarasyon yayımlamaya karar verdi. "Federalist bir Avrupa'da, 'pabuç değiştirmekten daha sık sınırları geçen' (Brecht) bizler, Avrupa'nın *deracinés*'leri, zincirlerimizden başka kaybedecek bir şeyimiz yok ve işte bu yüzden bizler federalistiz" diye yazıyordu Hirschmann.[22] Avrupa'da dillerin çeşitliliği, yirminci yüzyıl Avrupa tarihinde çoğu insanın yaşadığı ıstırap ve yabancılaşmaya, köksüzlük ve kayboluşa dayanarak ifade ediliyor burada. Bu liste, Yahudileri, kadınları, Avrupa'nın içinden ve dışından gelen göçmenleri, sığınmacıları, yurdundan koparılanları ve "kültürsüzleri" kapsayacaktır. Avrupa'da tarihsel olarak aşağı ve çatışmalı bir konumda bulunan "ötekiler"e ait bu kısmi liste, ani bir kesintinin zorunlu olduğu izlenimi bırakıyor: Avrupa kıtasına ait çeşitliliğin değerli olduğu yönünde inanılır bir iddiada bulunmadan önce radikal bir devamsızlık hareketinin yapılması gerekiyor.

Sonuçta Avrupa kimliği sorunu, ancak bir ilk yaklaşım olarak *çoklu kimlik* formülünün önerdiği çözümü kabul ediyor. Diğerleriyle birlikte Anthony Smith de Avrupalılıktan söz ederken, halihazırdaki mümkün kültürel kimliklerin sayısı ve kapsamının artmış olduğunu belirtiyor.[23] Toplumsal cinsiyete ve kuşağa dayalı kimlikler hayatiyetlerini korumakta, sınıfa ve dine dayalı kimlikler bile etkili olmaya devam etmektedir. Ayrıca mesleki, kentli ve etnik kimlikler de dünyanın her tarafından büyük grupları kendilerine çekip çoğalmaktadır. Halen ulusal kimlik, diğer bağlılıkları aşan ve düzenleyen siyasal ve kültürel bir norm olsa da insanlar genellikle ulusal aidiyeti arka plana iten bir aidiyetler çokluğunu koruyor. Bu merkezi sorunla ilişkili olarak "çoklu kimlik" kavramı ise kendisini, hoşgörü niteliğini vurgulamakla ve olanakları ifade etmekle sınırlandırıyor. Ne var ki ilişkili olduğu çokkültürcülük gibi çoklu kimlik de kavramsal açıdan farklılaştırılmamış ve tanımlanmamış olarak kalıyor. Her iki terim ve bu terimlerin gönderme yaptıkları kavramlar, özneler ile gösterdikleri öznellik formları arasındaki kuvvet farkına ait yeterince açık bir tanımdan yoksundur.

Bu durum verili olduğunda gerçek bir çağdaş Avrupa kimliği mefhumunun arada sırada inkâr edilmesi şaşırtıcı değil; kimilerine göre

22. Ursula Hirschmann, *Noi senza patria* (Bologna: Il Milano, 1993), s. 21-2.
23. Anthony Douglas Smith, "National Identity and the Idea of European Unity" *International Affairs* 68 (1992), s. 55-76.

Avrupa kimliğine ait duyarlılık, kıta meselelerinin modernleşmesiyle aynı çizgide yer almıyor. Avrupa'nın sadece ayrıksı olarak okul müfredatlarında mevcut olması, bu görüşü doğruluyor.[24] Başkalarına göreyse –her ne kadar tanımlanmış ve gerekçelendirilmiş olsa da– Avrupa bilinci, bir grup tarafgirliği biçimidir sadece; bazılarını bünyesine alan, diğerlerini ise dışarıda bırakan, bu suretle her hakiki evrenselciliği reddeden geniş kapsamlı bir tür ulusalcılıktır.[25] Çoğunlukla aksi görüşler, bir Avrupa kimliği oluşturmanın imkânsızlığına dayanıyor ki bunlar, ulusal kimliklerin yarattıklarıyla aynı duygusal etki düzeyini taşıyor. Buna rağmen Hartmut Kaeeble ve Gian Enrico Rusconi'nin bizlere iki farklı şekilde hatırlattığı gibi gerçek sorun bu değildir.[26]

Avrupa ve Ötekileri

Rahatlatıcı suçluluktan kurtarmak için kendimizi
imzalar yeterli değil,
temyizlerin de bir faydası yok;
entelektüel suçludur, yüzyıllardır
Avrupa da suçluydu ilkeleriyle beraber,
tevekkül öğütleyen misyoner suçludur,
ayrım yapmayı telkin eden devlet suçludur,
itaatkâr olmaya zorlayan ordu suçludur.
Bir kez daha ırksal nefret üzerimize abanıyor.

Nelo Risi, *Dentro la sostanza*, 1965

Bu satırlar ve yayımlandıkları tarih –dünya ölçeğinde anti-emperyalist mücadelelerin belirlediği bir on yılın ortasında– kimi kez körelmiş ve örtülü şekillerde olsa da bu dönemin bir hayli dışına sarkan Avrupa-merkezci tavırlardan bir uzaklaşmayı yansıtmaktadır. Aslında bu uzaklaşma, bir Avrupa kimliğine yönelik gerçek bir öneriyi geliştirebilecek bir kavramın oluşumu önündeki temel engellerden biri olabilir. Halbuki Avrupa merkezci tavırlar, az çok örtük şekilde varolmayı sürdürüyor. Kabul edilmemelerine rağmen bu tavırlar ayrıntılı şekilde asla tar-

24. Sven Papcke, "Who Needs European Identity and What Could It Be?" Der. Brian Nelson, David Roberts ve Walter Veit, *The Idea of Europe* (Oxford: Berg, 1992), s. 61-74.
25. Nico Wilterdink, *An Examination of European and National Identity*, "Archives européennes de sociologie" XXXIV, 1 (1993), s. 119-36. Ayrıca bkz. Ariane Chebel d'Apollonia'nın bu kitaptaki bölümü.
26. Gian Enrico Rusconi, "Cittadinanza e costituzione" Der. Luisa Passerini, *Identità culturale europea* içinde, s. 133-53 ve Hartmut Kaeeble, "Periodizzazione e tipologia" age., s. 29-46.

tışılmamış ve analiz edilmemiştir. Her şeyden önce bu tavırların reddedilmesi, dışarıdan –yani Avrupa merkezci öznenin "ötekiler" adını verdiği kişilerden– gelen eleştiriye bir tepkiydi: "Üstelik kurbanların deneyimi, Avrupalıların deneyimini de niteliyordu."[27]

Kültürel düzeyde kurbanlar çoğunlukla, asimilasyon işlemleri sırasında yaratıldı; bu işlemler, aynı zamanda onları ayrıcalıklı hale getirip ödüllendiren, dolayısıyla "kurban" terimini kullanmayı ilk bakışta uygunsuz hale getiren işlemlerdi. Daha doğrusu "Ötekiler" çoğu kez, bizzat Avrupa'nın içinde bulunmaktaydı. Bu bakış açısına göre –diğer kültürleri Batılı kültür seviyesine indirme olarak– Avrupalılaştırma sürecini anlamak için, 1909-10'da Moskova'da taslak halinde hazırlanan ve 1920'de Sofya'da yayımlanan, Trubeckoj'un Avrupa merkezci tavırları anlamlandırdığı eleştiriyi okumakta yarar var. Trubeckoj'un önerdiği türden, "okuru bir boşluğun önüne yerleştirmeye"[28] eğilimli "aksi bir yönelim" aracılığıyla, ancak bugün yapısökümcü olarak adlandırılacak bir işlemi, daha sonraki bir inşa sürecinin ilk öncülü olarak başlatmak mümkündür; bu sürecin yönü, önceden tasarlanamaz, ancak önderleri tasarlanabilir. Trubeckoj'un nazarında bile, gerek benmerkezciliğin gerek dışmerkezciliğin (merkezi kendisinin dışına, bu durumda Batı Avrupa'ya yerleştirmek) reddedildiği bu deneme, erken ölümü nedeniyle tamamlanmadan kalan bir üçlemenin sadece ilk bölümünü oluşturuyordu.

Avrupa'nın doğu sınırına dair tartışmalar yüzyıllar öncesine dayansa da "Atlantik'ten Ural Dağları'na kadar" formülü henüz cazibesini yitirmemiştir. Sovyet İmparatorluğu'nun dağılma ve iki Almanya'nın ve potansiyel olarak Avrupa'nın yeniden birleşme tarihi olan 1989 yılında başlayan sürecin ima ettiği üzere, bugüne kadar federatif hadiseler, sadece Batı Avrupa'ya dayandırıldı. Bu durum, "Avrupalı" olmanın ne anlama geldiği sorusuna yanıt vermeyi daha da güçleştirmiştir. Eski Yugoslavya'daki savaş trajik şekilde, Avrupalılar arasında çıkabilecek çatışmaların olabilirlik ve gerçekliğini tüm boyutlarıyla göstermektedir. Tüm bunlar, bir yanda Avrupa inşasıyla öte yanda bir kültür ve öznelleştirme boyutu olarak kimlik arasındaki mesafe ihtiyacını vurgulamaktadır. Avrupalılığın hangi türü, hem Batı'yı hem (Rusya'yı da içeren) Doğu'yu kültürel açılardan kucaklayabilir? Vakit geçirmeden

27. Jack Goody, "La cultura europea nel secolo XX" *Storia d'Europa*, Cilt 1: *L'Europa oggi* içinde (Torino: Einaudi, 1993), s. 815.

28. Nikolai Trubeckoj, *L'Europa e l'umanità* (Torino: Einaudi, 1982). Bu makalelerde, benmerkezcilik ve diğerkâmlık (merkezi kendinden dışarı kurmak; bu bağlamda, Batı Avrupa içine) reddedildi. Yazarlarının erken ölümü nedeniyle bitirilmemiş olan makaleler, üçlemenin ilk kısmını şekillendirdi.

bu sorunun araştırılması gerekiyor. Aynı şekilde, kıtanın kesintili yapısını inkâr etmeden dağınık parçalar ve ortak deneyimlerin en iyi şekilde nasıl bütünleştirileceğiyle ilgili fikirlerin önünde doğrudan engeller bulunmuyor (Michel Foucher'in hazırladığı Orta ve Doğu Avrupa atlasının gözler önüne serdiği gibi).[29]

Yıllardan beri Avrupalı kimlik biçimleri, "Şarkçılık" karşısında "Garpçılık" gibi karşıtlıklar aracılığıyla inşa edildi.[30] Avrupa'nın "Ötekisi" Asya imgesi, Afrika imgesi ve Amerika imgesi ya da bu kıta halklarının imgesi arasında değişip durdu. Avrupalıların bu ötekilere yönelik ikircikli tutumu, farklı, lakin birbirinden ayrılmaz iki ilişki halinde açığa vuruldu. Bu ilişkilerden biri, sömürgeci yayılım aracılığıyla Avrupalı olmayan halklarla kurulan somut (siyasal, askeri, sosyo-ekonomik ve misyoner) ilişkiler alanıdır. Diğeri ise gözlem ya da deneyimden değil; aksine psikolojik dürtülerden kaynaklanan imgeler yaratan tahayyül alanıdır.[31] Dolayısıyla Öteki, yozlaşmış bir uygarlığı gençleştirecek olumlu değerlerin sahibi ve Avrupa'nın ulaştığı ilerleme düzeyi için bir mihenk taşı olarak düşünüldüğünde hem ilkel hem sömürülecek, dönüştürülecek ve "uygarlaştırılacak" vahşiydi. Kendi metaforları, üslup özellikleri ve atalet biçimleri olan Ötekilere ait geleneklerin ve tutumların Avrupa diline tam çevirisi, seyyahların, misyonerlerin ve antropologların anlatıları sayesinde meydana gelen bir asimilasyon şekliydi.[32]

Öteki figürü, Avrupa'yı modernite ve ilerleme yolunda sollayıp geçen ülkeye –ABD'ye– yüklendi. Bu yükleme, Avrupa'da Amerikan karşıtı inatçı eğilimler yaratacak denli güçlüydü.[33] Aslında bu eğilimler çoğunlukla, *ex negativo** Avrupalı kimlik biçimlerine sahip çıkma şekilleridir ya da artık bizatihi Avrupa düşüncesinin içinde bulunduğu krizi ifade etme yollarıdır. Bu yüzden Avrupa ve Kuzey Amerika'yı, özellikle ABD'yi kapsayan "Batı" kavramı ikircikli ve ihtilaflıdır. Dolayısıyla "Batı" tarihsel olarak Avrupa kimliğinin temelinde bulunan çıkmazlar ve çelişkileri açıklığa kavuşturmak için daha fazla araştırmayı hak

29. Der. Michel Foucher, *Fragments d'Europe: Atlas de l'europe médiane et orientale* (Paris: Fayard, 1993).
30. Richard J. Mayne, *The Europeans: Who Are We?* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1972).
31. Ernest Henri Philippe Baudet, *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man* (Westport, Conn.: Greenwood, 1965).
32. Talal Asad ve J. Dixon, "Translating Europe's Others" *Europe and Its Others*, Cilt 1 içinde (Colchester: University of Essex, 1984).
33. Bkz. Michela Nacci, *L'antiamericanismo in Italia negli anni trenta* (Torino: Bollati Boringhieri, 1986) ve *La barbarie del comfort. Il modello di Vista americano nella cultura francese del '900* (Milano: Guerini, 1996).

* Lat. *ex negativo*: Eksi/Olumsuz yönden (tanımlanmış).

ediyor. Kültürel etkileşim süreçlerine değer yüklemek için ve örtük bir Avrupalılığın çoğu kez sadece göç ya da başka kıtalara seyahat deneyimi sayesinde –özellikle az entelektüel olan ya da hiç entelektüel olmayan nüfus katmanları açısından– bilinçli hale gelebildiğini bize hatırlatması için Ötekilere yönelik Avrupalı temsillerin oluşturduğu "olumsuz" mirasın bir kısmını tersine çevirmek ve dönüştürmek mümkün.

Özellikle herhangi bir bilimsel görüşün konumsallığını vurgulayan "maduniyet çalışmaları"nın yaptığı katkılar, Avrupa ile Ötekiler arasındaki ilişkinin anlaşılması açısından elzemdir.[34] İtalya'da Ernesto De Martino'nun önerdiği eleştirel etno-merkezciliğe dair söylemden yararlanmak da faydalı olabilir. De Martino'ya göre "Avrupa merkezcilik" daima ilahi olanla ayrıcalıklı bir ilişkiye gönderme yapmış olduğuna göre, "insanların birbirlerine meydan okumalarını" dışarıda bırakıp, "halkların dağılmasına karşı mücadele etme" konusunda uzlaşmıştır. Aksine halkların ve kültürlerin birleşmesi, Tanrı ya da materyalizm tarafından önceden kurulmuş bir plan olarak değil, yerine getirmemiz gereken somut bir görev ve ödev olarak önümüzde duruyor; zira herhangi bir tarih, insanların etkin müdahalesi olmadan her türlü anlamın yitirilmesi riskini daima taşıyor. Bu görevin başlangıcı, iki katlı bir önvarsayıma dayanıyor. Birincisi, hiç kimsenin etno-merkezci olmaya yardımı dokunamaz. İkincisi, "karşılıklı anlayışsızlık skandalının, ortak anıların aşırı kıt olmasının" ötesine geçme yoluyla ve " 'ayrı düşmüş kardeşe" yönelik suçluluk ve vicdan azabı? duygusunu kabullenerek Batı'nın yorumsal kategorilerinden eleştirel olarak yararlanmak da mümkündür. Amaç, "dolayısıyla ne dogmatik bir Avrupa-merkezcilik ne ilişkisiz bir kültürel görecelilikitir"; aksine amaç, gezegenimizdeki insan ilişkilerinde yeni bir dayanışmanın temelini atmaya yönelik "eleştirel bir Avrupa merkezciliktir."[35]

De Martino, bu girişimde, "Sorun Batı'yı yok etmek değil; aksine onu derinlemesine sorgulamak ve bugüne kadar kurumsallaşmış hümanizminin sınırlarının farkına varmaktır" diyor ve ben de De Martino'ya tamamen katılıyorum; ne var ki Batı'ya, "uzlaşmaya varılmış hegemonik gücünü" geri vermenin (muhtemelen altmışların başında olduğu gibi) artık mümkün olmadığına da inanıyorum.[36] Halbuki De Martino'nun önerisinin düzeltilmesi gerekiyor; yani Avrupa'nın "merkezi" rolünü yitirmesi, kendi kültürel özelliklerinin araştırılması yara-

34. Gavatri C. Spivak, "Can the Subaltern Speak?" Der. Nelson Cary ve Larry Crossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: University of Illinois, 1988), s. 271-313.
35. Ernesto De Martino, *La fine del mondo: contributo all'analisi dele apocalissi culturali* (Torino: Elinaudi, 1977), s. 393.
36. Age., s. 352.

rına ve üstünlük taslamaksızın kabul edilmelidir. Etno-merkezli olarak geriye belirli bir toplumsal cinsiyete, kuşağa, toplumsal ve coğrafi düzenlemeye ait olmayla ifade edilen bireyin bakış açısı ve onun öyküsü kalıyor.[37]

Bu yaklaşım, Ötekini özne içine yerleştiren bir kültürel kimlik perspektifinin sınırlarını gösteriyor[38] ve kimliği başkalıkla ilişkiye sokuyor. Kişinin kendi geleneğinin üstünlüğü beklentisiyle yaşadığı kopuş, o kişinin miras iddiasını ve kültürlerarası mübadelelerin karşılıklılığı aracılığıyla bu iddiayı ıslah etme olasılığını beraberinde getirmektedir. Örneğin, diğer dünya kültürleri düşüncesi ve Avrupa azınlıklarının aracılık yaptığı barışın değeri, Avrupa geleneğine dahil edilebilir ki bu gelenek aslında cengâver bir gelenekti, silahlar aracılığıyla yapılan eleştiriyi reddederken geçmişimizden sadece eleştiri silahlarını talep ediyor, sadece eleştirel tinin savaşlarını bağışlıyordu. Bu perspektiften bakıldığında artık bir zıtlık ya da bir hegemonya kılığında olmasa da Avrupa kültürel kimliği, dünyaya doğru adım atabilecek ve insanlığın birleşmesine yönelik bir taahhütte bulunabilecektir. Böylesi bir adım, çoğu Avrupa tarihinin tersyüz edilmesi ve geleceğe yönelik bir görev olarak hareket edecektir.

Bu açıdan bakıldığında yerel, bölgesel, ulusal ve küresel düzeyler arasında arabulucular gibi hareket etmeleri için Avrupa ve kurumlarına yapılan öneriler makul gibi gözüküyor. Ayrıca Avrupa projesinin kültürel boyutunu, küresel bir boyuta özgü ulusal ya da yerel uyanışlar ile kültürel amaçlar arasına yerleştirmek de anlamlı hale geliyor.[39] Bu tür bir konum, pan-Avrupalılar ile Avrupa karşıtları (Bugün bunlar daha çok Avrupa-kuşkucuları kılığına bürünüyor) arasındaki eski tartışmayı geçersiz kılıyor ve evrenselci amaçlara haklılık kazandırmak ve kültürel kökleri keşfetmek için gereken iki katlı önvarsayıma dönük bir çözüm öneriyor.[40]

Avrupalı Olmak

Milan'ın kızıl altından günbatımları var.
Geniş "Umanitaria" evlerinin ardında

37. Luisa Passerini, *Europe in Love, Love in Europe: Aspects of Cultural History in 1930s Britain* (Londra: Tauris, 1998).
38. Romano Màdera, *L'Alchimia ribelle* (Bari: Palomar, 1997).
39. Smith, "National Identity".
40. Jacques Lenoble, "Penser l'identiè et la démocratie en Europe" Der. Jacques Lenoble ve Nicole Dewandre, *L'Europe au soir du siècle* (Paris: Editions Esprit, 1992), s. 293-315.

banliyölerin sebze bahçeleri,
tıpkı diğerleri gibiydi.
Sambuco çitleriyle
tenekeden, kırık dökük kepenklerden yapılmış
kimi küçük kapı aralıkları arasında
bir kahve fabrikasının kokusu,
uzaktan gelen dökümhane sesleriyle birlikte.
Fransa'da Piedmont'da,
sessiz sedasız saltanat süren pas yüzünden
daha iri batan güneş yüzünden
Avrupa'daymışım hissine kapıldığımı bilen
annem, yanında çok fazla kalmayacağımı
pekâlâ biliyordu,
yine de gülümsedi
yıldızçiçekleri ve tutam tutam menekşelerin önünde.

Luciano Erba, *L'ippopotamo*, 1989

Zihniyetlerin ve tavırların tarihinden bakıldığında, yok denecek kadar az insan kendisinin bir Avrupalı özgüllüğün merkezinde bulunduğuna inanmıştır; halkların çoğu, Avrupa'yı ait oldukları bir şey olarak yaşamış ve yaşamayı da sürdürüyorlar; fakat burada ayrı bir şeyi temsil ettiklerini de hissediyorlar. Yıllardan beri bu, Büyük Britanya[41] için olduğu kadar Portekiz, İspanya ve elbette Yunanistan[42] için de geçerliydi. Avrupa kimliği uzun zamandan beri hiyerarşileri ve dışlamaları kapsamıştı –bir "Avrupa-Avrupa" ve bir "daha küçük Avrupa."[43] Son birkaç on yılda merkez ve çevrenin artık her yer olduğuna dair inanışın giderek güç kazanmasına rağmen, çoğu insan açısından Avrupa'ya tam olarak katılmama hissi hâlâ belirgin. Bu his, Avrupa Birliği'ne katılmanın, örneğin parasal birleşmeyle sorunsal hale getirilmiş bir katılımın sıkıntılarıyla ilişkili olabilir. Ne var ki bu sadece, maddi sorunlara yönelik bir tepki meselesi değil: Sanki Avrupa'da aktif bir rol almak, zayıflıktan, kamusal kötülüklerden ve ulusal rahatsızlıklardan kurtulma anlamına geliyormuş gibi, bir de Avrupa'ya ideal ve normatif bir değer atfediliyor; bu atfetme sadece İtalya'da gerçekleşmiyor.

Yukarıdaki şiirde olduğu gibi hayali bir şekilde olsa da İtalya'da, ülkeye ve kültürüne ait Avrupalılığa her zaman büyük siyasal ve idea-

41. Bkz. Passerini, *Europe in Love, Love in Europe.*

42 Bkz. Michael Herzfeld'in bu kitaptaki makalesi ve Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State* (New York-Lonra: Routledge, 1997). Portekiz ve İspanya hakkındaki yorumlara gönderme için bkz. Eduardo Lourenço, *L'Europe introuvable: jalons pour une mythologie européenne* (Paris: Métailié, 1991); Francisco Lucas Pires, *O qué é Europa* (Lizbon: Diffusao Cultural, 1992) ve Luis Diez del Corral, *El rapto de Europa* (Madrid: Revista de Occidente, 1954).

43. Lourenço, *L'Europe introuvable*, s. 73.

list değer atfedilmiştir.[44] Bugün halen, Avrupa'ya girme ya da "Avrupa'ya ayak uydurma" veya "Avrupa trenini yakalayabilme" düşüncesiyle ilişkili ütopyacı bir görüş mevcut. Basit bir şekilde yeniden yüzeye çıktı belki de; bu metaforlar, Birlik ülkeleri arasındaki işbirliği şekillerinin yapısına ilişkin müzakerelerde çok kullanılan metaforlardan birkaçını oluşturuyor. Bu şekilde bir umut dışa vuruldu. Bu umut, gündelik yaşamın içinde yayılıp, ortalıkta dolaşan kamusal düşüncelerin içine sızmıştır. Belki Avrupa-kuşkucularını sinirlendirebiliyor ama kültür tarihçilerini de harekete geçiriyor bu umut.

Avrupa, "özel olanın siyasal olanın içine katılışı" ve kadın siyasetçilerin erkek siyasetçilerle aynı zeminde eşit haklarla birleşmeleri umutlarını da içerecek şekilde güçlü umutları ateşlemiştir.[45] Ancak bu durum, derhal etkilenebilecek siyasal bir program olarak değil; aksine çeşitlenebilecek ve farklı yönlere doğru hareket edebilecek birleşik bir Avrupa potansiyelini açığa çıkaran kültürel bir durum olarak görülmelidir. Ortaya çıkacak sonuçlar, entelektüellerin, öğretmenlerin ve kültür operatörlerinin verdikleri kültürel söz türüne bağlı olabilir pekâlâ. Örneğin, hiç kuşkusuz Avrupa'yla alakalı, duygusal ve ilişkisel veçheleri içeren pedagojik faaliyet, âdeta okullarda yer almıyor. Fakat Avrupa ve onun olası kültürel kimliği hakkında neyin öğretileceği meselesi, artık ortaöğretim okullarında tartışılmaktadır.[46]

Son olarak, (kimlik teması üzerine Derrida'nın yazdığı bir denemenin başlığını kullanacak olursam) "öteki başlık" yönünde yeterince hareket ettiğimizi varsayarak, Avrupa kültürel kimliğine ilişkin söyleme geri döneceğim. "Avrupa" diye iddia ediyor Derrida, "kendisini her zaman karanın denize doğru yaptığı çıkıntının bir burnu olarak görmüştür."[47] İlk "başlık" bizzat Avrupa'ydı; Nietzsche *Beyond Good and Evil*'da* Avrupa'yı, "Asya'yla bağlantılı olarak, her ne pahasına olursa olsun kendisini 'insanlığın ilerlemesi' olarak göstermek isteyen çıkıntılı küçük yarımada" olarak adlandırıyordu. Dolayısıyla öteki başlığa doğru hareket etmek demek, ilerlemenin öncüsü ve bilginin merkezi olma iddiasından vazgeçme ve birisine ait konumun ancak öteki tarafta

44. Der. Sergio Pistone, *L'Italia e l'unità europea dalle premesse storiche all'elezione del parlamento europeo* (Torino: Loescher, 1982).

45. Karin Hausen. "Individuo-società-Stato: la questione femminile" 615-34, *Storia d'Europa*, Cilt 1: *L'Europa oggi* (Torino: Einaudi, 1993), s. 643.

46. Margaret Shennan, *Teaching about Europe* (Londra: Cassell, 1991).

47. Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe* (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University, 1992), s. 20. *L'Autre Cap*'ın çevirisidir (Paris: Les Editions de Minuit, 1991). Fransızca'da *cap*, *başlık* anlamına gelebilir ama bağlama göre merkez ya da çıkıntı anlamlarını da alabiliyor.

* Friedrich Wilhelm Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2006.

keşfedilebileceğini kabul etmek anlamına gelebilir.

Buna dair Derrida'nın Valéry'ye yönelik eleştirisi son derece anlamlıdır. Valéry, Avrupa merkezci paradoks diyebileceğimiz bir şeyi ifade etmiştir: "Bizim özel niteliğimiz (bazen alay konumuz fakat çoğu kez en katışıksız iddiamız ya da tasarruf hakkımız) evrensel olduğumuza inanmak ve hissetmektir. Bununla şunu kastediyorum: *Evrenselliğin insanları* ... Şu paradoksa bakın: Evrensel düşüncesinde uzmanlaşmak."[48] Derrida'nın tepkisi, "evrenselliğin insanları olma"nın, Avrupalıların ayrıcalıklı hakkı olamayacağını ima ediyor ve Derrida, bugün bile Avrupalı vicdanını bölen seçimin altını çiziyor: Yabancıları, asimile ederek kabul etmek ya da onların ötekiliğini kabul etmek.

Derrida, çoklu kimlikle ilgili bir şeyi kabullenerek sözünü bitiriyor: "*Tümden* Avrupalı; yani tepeden tırnağa Avrupalı değilim, ne de öyle hissediyorum." Ve şöyle devam ediyor: "Adına konuştuğum kültürel kimliğim salt Avrupalı değil, sırf kendisiyle özdeş de değil ... *diğer şeyler arasında* Avrupalı gibi hissediyorum ... Karar vermek, ötekilere kaldı ve *onların arasındaki* bana."[49] Burada çokluk iki katlı bir anlam kazanmıştır. İlkin, Avrupa kimliğiyle ilişkili olarak kıtaya ait olmak, hâkim olma gibi yorumlanmaz sırf, yani tüm bir öteki değerler kümesini hiyerarşik olarak düzenleyen değer değildir bu. (Örneğin, sözlü ve yazılı özyaşamöykülerinin fenomenolojisinde çalışma değeri taşıyan örnek olarak kullanılması gibi.) İkinci olarak kimlik, Afrika'da doğmuş olma, erkek ve Yahudi kökenli olma gerçeğinin yanı sıra belirli bir kuşağa ve toplumsal sınıfa ait olmayı da Avrupalı kategorilerine dahil edebilir. Bu tanımlar, farklılaşmamış bir çokluk vecdi –*öteki şeyler arasında* Avrupalı olma– halinde hep birden karmakarışık şekilde ortaya dökülmezlerse, aksine, *öteki şeyler arasında* olmaya; Yahudiler, kadınlar ve göçmenler gibi Ötekileri yıllarca temsil edenlere geleneksel olarak atfedilmiş rolleri üstlenmeye; dolayısıyla *bugün* Ötekini temsil etme rolü verilenlerin tarafında yer almaya yol açarsa, bu durum devam edecektir.

Feminist gelenek açısından bu algılamanın çerçevesini çizen Rosi Braidotti, Avrupalı kimliğin her zaman "çelişkilerle dolu bir mefhum" olduğunu ve "asla *Bir* olmadığını" yazmıştır. Daha doğrusu "iddia edilen Avrupa birlikteliği olsa olsa kötü bir kurmacadır."[50] Braidotti Avrupa'nın, tarihin seyri sırasında kendi yerini, sadece dünya ekonomisinin

48. Derrida, *The Other Heading*, s. 74.
49. Age., s. 82-3.
50. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (New York: Columbia University, 1994), s. 9-10.

değil; ayrıca düşüncenin, bilginin ve bilimin merkezi olarak inşa etmiş olduğuna inanıyor. Simgesel ve söylemsel düzeyde bu, "ötekilerin" kenarda bırakıldıklarını ve değerden düşürüldüklerini ima etmektedir. Braidotti'nin "Avrupalılık" duygusunun köklerinde, "egemen bir kimliğin muzaffer tavrı değil; aksine egemenlikle kurulan özdeşlik ilişkisini tamamen koparacak göz açıcı bir deneyim yer alıyor". Braidotti'nin ait olduğunu hissettiği Avrupa, Ötekinin sistematik değerden düşürülmesine ve bu değerden düşürülmenin yol açtığı yıkıcı çatışmalara karşı olası direniş şekillerinin yeridir. "Bugün Avrupalı olmak" hem Ursula Hirschmann hem Braidotti'ye özgü bir ifadedir. Braidotti'ye göre bu, kendisini bir Avrupa kimliğinin tarihsel çelişkileri içerisine yerleştirmek ve "bu çelişkileri, her türden hegemonik kimlik karşısında eleştirel direniş alanlarına dönüştürme siyasal ihtiyacını" bizzat yaşamak anlamına geliyor.[51] Braidotti, "neşeli göçebe kuvveti" yücelttiğinde, feminist göçebelik mevzusunun muzaffercilik tuzağına düşmesine rağmen, Braidotti'nin geçmişimiz karşısında direnişe ilişkin önerdiği konum, Avrupa kültürel mirası eleştirisinin ilk aşamasıdır.

Agnes Heller'e göre, Avrupalıların eski oldukları doğru olabilir; ancak, "aslında bir Avrupa kültürünün hiçbir zaman mevcut olmadığı, fakat gelecekte oluşturulabileceği" düşünüldüğünde, Avrupa henüz gençtir.[52] Bu bölümde önerilen yaklaşımda geleceğe yönelik bu tahmin sürekli yapılıyor ve bu bakış açısına dayanarak artık bir sonuca varıyorum. Bu bölüm, bir Avrupa kimliğinin olabilirliğini tamamen yadsıyan görüşler ile değerlere ve tavırlara zaten sahip ve tek bir Avrupa tini açısından anlamlı bir topluluk içerisinde bu kimliği resmileştiren görüşler arasında konumlanıyor; bu bölümde sorunsal, eleştirel ve "egemen-dışı" bir özneyle bağlantılı kimlik formları tanımlanmaya çalışılmıştır.[53] Bu kimlik formları, dışlamaya ya da ötekilerle kurulan bir karşıtlığa dayanmıyor; aksine içimizdeki, dünyamız ve dünya içindeki farklılıkları kabul ediyor. Bu durum bilgi ile uygulama, siyaset ile kültür, fikirler ile duygular arasındaki gerilimin korunmasını ve de bunlar arasındaki bağlantıların sürekli olarak araştırılmasını gerektiriyor. Ayrıca bu, benlik duygusu ve gidilecek yön yitirilmeksizin öznelerarasılığın temel karakterini fark etmek anlamına da geliyor; öznelerarasılığın temel karakteri, yeni kimlikler için bir çevrenin yanı sıra ve gelecek kuşaklardan (Arendtçi anlamda) "ortaya çıkacak" olanları ve terimin pek çok anla-

51. Age., s. 8.
52. Agnes Heller, "Europe: An Epilogue" Der. Brian Nelson, David Roberts ve Walter Veit, *The Idea of Europe* (Oxford: Berg, 1992), s. 25.
53. Bhabha, "The Third Space".

mında "yabancıları" nezaketle karşılamak için istekli olmayı sağlıyor.

Bu bölümün başlığı, iki tür çıkarıma gönderme yapıyor. Birincisi; Avrupa yazgısının kendisiyle bağlantılı kimlikler üzerinde oynadığı oyunlar ve cezalandırmalar gibi çıkmazların farkında olmak için gereklidir. İkincisi ise benlik ile benlik, benlik ile bizim içimizdeki ve dışımızdaki öteki arasındaki gerilimi ele geçirmek için zaruri. Bu son nokta, kimlikler ile maskeler (*personae*) arasındaki bağlantıları hatırlatıyor bize. Eşmerkezli dairelerden –kent, ülke, Avrupa, dünya– oluşan bir sahne üzerinde bir ya da daha fazla rol almak, sahne içindeki performansa ve oynanan role yönelik, en azından kısmen ironik olan bir tavırdan ayrılamaz. Bu gelecek kimliklerin, ironi kimlikleri olacağı umudunu ifade etmek, bu kimliklerin tereddüt edecek, devinecek ve değişecek kadar güçlü olacaklarını ve ekonomik kıtlık ve zıtlık dönemlerinde yaratılmış kimliklerin yaptıkları gibi kendilerini katılık ve dışlamaya dayandırma mecburiyetinden kaçınabileceklerini umut etme anlamına gelmektedir. Ayrıca hem kendilerine hem eski öznenin büyüklük yanılsamalarına ve hegemonik beklentilerine karşı ironi gösterilmesine her zaman izin vereceklerini umut etme anlamını da taşımaktadır.

10

Müslümanlar ve Avrupa Kimliği: Avrupa İslam'ı Temsil Edebilir mi?

TALAL ASAD

> Eşzamanlı olarak ve anavatandaki hükümetlerin dar görüşlülüğüne rağmen sömürgelerde bir tür uluslararası dayanışma yavaş yavaş gelişiyor ... İyi niyetten olmasa da çıkarlardan dolayı tohum halindeki bir Avrupa anlayışı en azından Afrika'da keşfedildi. Avrupa'da birbirimizden nefret edebilirdik; oysa iki komşu sömürge arasındaki ortak çıkarın, çölde karşılaşan iki beyaz insan arasındaki ortak çıkar kadar büyük olduğunu hissettik.
>
> Kont Carlo Sforza, *Europe and Europeans*, 1936

Müslümanlar Avrupa'da ve buna rağmen Avrupa'da değiller. İddia ediyorum ki aslında Avrupa'daki İslam'ın anlaşılması sorunu, "Avrupa"nın Avrupalılar tarafından nasıl kavramlaştırıldığını anlama meselesidir. Avrupa (ve onu oluşturan ulus-devletler), Müslüman göçmenlerin Avrupa'da yeterince temsil edilememelerini sağlayacak şekilde ideolojik olarak inşa ediliyor. Müslümanların özel bir biçimde aynı anda hem Avrupa'ya dahil edildiklerini hem Avrupa'dan dışlandıklarını ileri sürüyorum.

Bugün Avrupa'da, Müslümanların medyada çoğu kez kasten yanlış tanıtıldıklarını ve Müslüman olmayanlar tarafından ayrımcılığa tabi tutulduklarını baştan kabul ediyorum.[1] Avrupa sınırları içindeki Müslü-

Bu makaleyi Michael Blim, William Connolly, Vincent Crapanzano, Heiko Henkel, Aseel Sawalha, David Scott ve Gerry Sider okuyup, çeşitli noktalar üzerine yorumlarda bulundular. Kendilerine minnettarım.

1. Bkz. Der. J. Wrench ve J. Solomos, *Racism and Migration in Western Europe* (Oxford: Berg, 1993), özellikle S. Castles tarafından yapılan katkı.

man toplulukların ve İslami geleneklerin varlığına yönelik Batı Avrupalı çoğunluğun dışa vurduğu endişe, şimdiki argümanımı daha da ilginç kılıyor. (Örneğin, Fransa'da 1992 tarihli bir anket, nüfusun üçte ikisinin, bu ülkedeki İslami varlıktan korktuğunu gösterdi.)[2] Müslümanların Avrupa toplumuna tam dahil edilmesinin, yabancı bir kültürde yetişmiş insanlar için özellikle zor olduğu düşünülüyor düşünülmesine ama çoğu insan, İslam'a gösterdikleri bağlılığın Müslümanları, modern Batılı yaşam şeklini kızdıran değerlere teslim ettiğine inanıyor.

Kuşkusuz bu tür endişelere tipik liberal iyimserlikle yanıt veren sözcülerden yana sıkıntı yaşanmıyor.[3] Müslüman göçmenlerin farklı dilsel ve etnik kökenlerinden, eski geleneklere yönelik kişisel bağlılıklarda görülen hatırı sayılır çeşitlilikten söz ediyorlar. Liberaller, göçmenlerin çoğundan korkmak için bir sebep olmadığını, aslında yüksek işsizliğin sonuçlarından ve göçmenlerin maruz kaldığı daha büyük önyargıdan korkulması gerektiğini söylüyor. Avrupa'daki Müslümanlar, Batı toplumuna asimile edilebilir. Liberallere göre, Avrupa'daki Müslümanların ve İslam'ın varlığı sadece aşırı sağ için potansiyel bir kültürel felaketi temsil ediyor ve sağ-kanattaki bu yabancı korkusunun kökleri, desteklediği romantik yerliciliğe ve dolayısıyla Batı'nın evrenselci ilkelerini reddetmesine dayanıyor. Diğer meselelerde olduğu gibi burada da liberaller hoşgörüyü ve açık bir toplumu savunuyor.

Tüm bu iddialar doğru olabilir fakat liberal görüş, sanıldığından daha fazla katman içeriyor. İlkin, İslam'ın (*affaire de foulard** ile sembolize edildiği gibi) "seküler cumhuriyetçilik ilkesi"ni hiçe sayması ve (Salman Rushdie olayının gösterdiği gibi) "konuşma özgürlüğü ilkesi"ne saldırması, aşırı sağı aratmayacak şekilde liberalleri ve solu da kızdırmıştı. Avrupa içindeki bu olaylar ile İslamcıların Kuzey Afrika ve Batı Asya'da şiddete başvurmaları, aynı bütünün parçaları olarak yorumlandı ve bu olaylar üzerine liberaller meseleye giderek kuşkucu bir tavırla yaklaşıp, İslami geleneğin modern bir Batı toplumunda meşru bir yer bulup bulamayacağını sorguladı.

Ama ben meseleye başka bir yerden giriş yapıyorum. Sağ-kanattaki hoşgörüsüzlüğe karşı liberal muhalefet üzerinde durmayacağım ya da göçmenlerin kapalı görüşlülüğü karşısında da dehşete düşmeyece-

2. Bkz. A. Hargreaves, *Immigration, Race and Ethnicity in Contemporary France* (Londra: Routledge, 1995), s. 119.

3. Bu seslerin çoğuna yakın tarihli derlemelerde rastlamak mümkün: Der. B. Lewis ve D. Schnapper, *Muslims in Europe* (Londra: Pinter, 1994); Der. S. Z. Abedin ve Z. Sardar, *Muslim Minorities in the West* (Londra: Grey Seal, 1995); Der. G. Nonneman, T. Niblock ve B. Szajkowski, *Muslim Communities in the New Europe* (Londra: Ithaca, 1996).

* Fr. *affaire de foulard*: Başörtüsü meselesi.

ğim; lakin daha büyük bir soruyla meseleye giriyorum. Müslüman göçmenlerin (Britanya'daki Pakistanlılar, Almanya'daki Türkler, Fransa'daki Kuzey Afrikalılar) artık parçası oldukları, kültürel açıdan farklı bir toplumu Avrupalı uygulamalar ve söylemler nasıl temsil edebilir? Bu soruyu yanıtlamak için ilk önce başka bir soruya yöneleceğim: Avrupa, kendilerini hakiki Avrupalı olarak tanımlayanlar tarafından nasıl temsil ediliyor?

Sosyal bilimlerin genel olarak *kimlik* düşüncesiyle meşgul olması, İkinci Dünya Savaşı sonrasına rastlıyor. Bu da giderek bulanıklaşan bir dünyada bireye ait toplumsal konumların ve psikolojik bunalımların altını çizmekte, kelimeye yeni bir anlam yüklemektedir.[4] "Bu benim adım" diye ilan ediyoruz artık: "Beni bu adla kabul etmeni istiyorum." Eskiden olduğundan çok daha fazla kimlik, ötekinin beni *tanımasına* bağlıdır. Evvelce *kimlik* çoğunlukla "aynılık" anlamına geliyordu: Tüm Müslümanlar, ifadelerinde "aynı ilgi alanlarına" ve niteliklerinde de aynı "kimlik kartı"na sahip değildir. Avrupa'da bu sözcüğün geçirdiği anlam dönüşümü, Amerika'yla kıyaslandığında, kesinlikle çok daha yakın zamanlara dayanıyor. Muhtemelen her iki yerde de *kimlik* söylemi, etnik bağlılıkların yeniden keşfinden daha çok, eski kesinliklerin zarar görmesine işaret ediyor. Bu söylemin yerini, bastırılmış korku oluşturuyor. Demem odur ki Avrupa kimliği düşüncesi, yasal hakların ve yükümlülüklerin nasıl yeniden formüle edilebileceği meselesi değildir sadece. Ulusal ya da yerel bağlılıklara iliştirilen bağlılıkları talep etmek için daha kapsayıcı bir adın nasıl oluşturulabileceği meselesi de değildir. Avrupa kimlik düşüncesi, *dışlamalarla* ve dışarıda bırakılanların, birisinin kendisi için seçtiği adın içerdiklerini kabul etme arzusuyla alakalıdır. Avrupa kimlik söylemi, Avrupalı olmayanlar karşısında duyulan kaygıların bir belirtisidir.

Müslümanlar ve Avrupa Fikri

O halde Avrupa, Avrupalılar açısından ne tür bir kimliği temsil ediyor? Bu soruya verilecek ampirik bir yanıtın, edebiyata, popüler medyaya, meclis tartışmalarına ve yerel görüşmelere yönelik kapsamlı bir araştırmaya yaslanması gerekiyor. Ne var ki benim asıl ilgi alanım, bir

4. Philip Gleason, 1930-5 yıllarında yayımlanan *International Encyclopedia of the Social Sciences*'ın [Uluslararası Sosyal Bilimler Ansiklopedisi] ilk baskısının "kimlik" terimi altında hiçbir kayıt içermediğine, kimlik kaydının ancak 1968 baskısında ortaya çıktığına dikkat çekiyor. Bkz. "Identifying Identity: A Semantic History," *The Journal of American History*, Cilt 69, No. 4 (1983), s. 910-31.

söylemin ampirik yayılımının izini sürmek yerine, bu söylemin mantığını analiz etmektir. Dolayısıyla bu soruya verilecek taraflı bir yanıtla işe başlıyorum. 1992 tarihli *Time* dergisi Türkiye'nin Avrupa Topluluğu'na üye olma girişimini kapağına taşımıştı; aynı dergide yer alan şu anekdotu ele alalım:

> Her ne kadar ifade edilebilse de nadiren açık şekilde dile getirilmiş bir duygu vardır Avrupa'da; bu duyguya göre, kökleri Asya'ya dayanan Müslümanlar, Batı ailesinin üyesi değildir; bu ailenin kimi üyeleri, kendilerini istila etmeye çalışan Türkleri Avrupa'dan defetmek için yüzyıllarını vermiştir. Bir Alman diplomatının dediği gibi, Türklerin üyeliği "Avrupa Topluluğu'nun Avrupalılığını sulandıracaktır."[5]

Açıkçası, Nazi devleti tarafından uygulanan soykırım ve bu devletin Avrupa'yı istila etme girişimi Batı Avrupa'da, Almanya'nın ait olduğu yer konusunda kuşku yaratacak duygulara sebep olmamıştır. Bu ifadeyi polemik olsun diye ortaya atmıyorum. Aksine mevcut Avrupa düşüncesi ele alındığında, bu tür şiddetin Almanya'nın Avrupalılığını sulandıramayacağını doğruluyorum. Şiddet, diğer şeylerin arasında, karmaşık bir ahlâki dildir. Dahili şiddet tarafından tehdit edilmek bir yana, bilakis Avrupa dayanışması bu şiddet sayesinde pekiştiriliyor.

Açıklamama izin verin: Tony Judt'un güçlü şekilde ileri sürdüğü gibi Avrupa fikri, hem Doğu'da hem de Batı'da Nazi suçlarıyla yaygın işbirliğine ilişkin kolektif belleğin elverişli şekilde örtbas edilmesini sağlıyor; bu fikir sayesinde, tüm devletlerin doğrudan ya da dolaylı olarak sorumlu oldukları kitlesel vahşilikler ve sivil zulümlere ilişkin kolektif bellek de aynı şekilde bastırılıyor.[6] Oysa Judt, bu dönemde Avrupalılar tarafından Avrupa'nın dışında –sömürge Afrika'sında ya da diyelim ki Ortadoğu'da– uygulanan şiddetten hiç bahsetmiyor. Nihayetinde Fransa'nın dahili bir meselesi olan Cezayir'den bile söz etmiyor. Burada kendi yorumumun ahlâkçı değil de betimleyici olduğunu belirtmem gerek. Bu yorum, ahlâki ve yasal dayanışmaya ait kavramsal sınırların fiilen nasıl keşfedildiğiyle alakalıdır. Judt'un sömürge şiddetini tartışmasının dışında tutmasına bir itirazım yok. Judt'un önemli olduğunu düşündüğü şeye işaret ediyorum sadece. Belirtmeliyim ki tıpkı "Avrupa miti"nin, kendi dayanışmasının boyutunu tayin etmesi gibi, Judt'un gerçekleştirdiği kolektif suçluluk tartışması da aynı şekilde kısıtlıdır. "Avrupa miti" Avrupa içindeki kolektif şiddet anılarını örtbas

5. "Across the Great Divide" *Time*, 19 Ekim 1992, s. 31.
6. Tony Judt, "The Past is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe" *Daedalus*, Cilt 121, No 4 (1992).

etmekle kalmıyor; bu anıların yeniden canlanması, aynı zamanda bu miti güçlendiriyor da. Özellikle bu durumda ahlâki ihmal utanç verici sayılır; çünkü Avrupalılar, gerçeklerle tam olarak yüzleşmek yerine Avrupa'da *diğer Avrupalılara* yaptıkları zulümleri örtbas etmeye çalışıyor. Avrupa'ya karşı Türk saldırısı, oldukça farklı bir dikkat çekicilik taşıyor.

Tarihsel açıdan bakıldığında Türkler Avrupa'yı değil; Hıristiyanlığı tehdit ediyordu. O zamanlar Avrupa Hıristiyanlıktan apayrı bir şey değildi. "Diplomatlar ve işadamlarına göre" diye yazıyor Denys Hay:

> Türklerin davetsiz misafirliği, görmemezlikten gelinemeyecek bir gerçekti ve bir Müslüman devletin diplomasi alanına pratikte kabul edilişi, uluslararası ilişkiler alanında Hıristiyanlığın ilk reddedilişine pekâlâ yol açmış olabilir... Diplomasi dili, yerleşik terminolojiyi korudu: On altıncı yüzyıldaki ve on yedinci yüzyılın başındaki risalelerin çoğunda kullanılan ifadelerde "ortak düşman, Hıristiyan cumhuriyeti, Hıristiyan âlemi, Hıristiyanlık eyaletleri"ne rastlanıyor. Grotius'a gelinceye dek ve hatta Grotius sonrasında da uluslararası avukatların kaleme aldıkları risalelerde benzer bir tutuma rastlanıyor. Türk, doğa yasası altında farklı olmasa da, ilahi yasa altında elbette farklıydı: Türk'ün, Hıristiyanların bir "doğal düşmanı" olması için hiçbir eksiği yoktu.[7]

Günümüz Avrupa'sının Türkiye'ye yönelik kuşkusunda, uluslararası hukuk geleneğinde çok saygın yeri olan Hıristiyan tarihine, antik bir kimliğin temeli olarak seküler bir dille yeniden başvuruluyor.

Bir başka örneği ele alalım: Balkanlar'daki BM İnsan Hakları Temsilciliği görevinden ilkeleri gereği istifa eden Tadeusz Mazowiecki ile yapılan 1995 tarihli görüşme. Görüşmenin bir noktasında görüşmeciler Bernard Osser ve Patrick Saint-Exupéry şu soruyu soruyor: "Siz Polonyalı ve Hıristiyansınız. Çoğu Müslüman olan Bosnalıları bizzat savunmanız tuhaf değil mi?" Kimi okurlar, seküler Aydınlanma'nın mirasçısı olan iki Fransız entelektüelinin bugün Avrupa'da böyle bir soruyu nasıl sorabildiğini merak edebilir. Ne var ki bu yol gösterici sorunun amacı elbette, görüşmecilerin haberdar olduğu, önümüze gelecek hoşgörü meselesi için zemin hazırlamaktır. Dolayısıyla Mazowiecki'nin soru karşısında şaşırmamasını daha anlamlı buluyorum. Kendisinden beklendiği gibi, hoşgörünün üzerinde durarak bu soruyu yanıtlıyor. Bosna'daki savaşın, bir din savaşı olmadığını ve Bosnalı Müslümanların Avrupa açısından bir tehlike teşkil etmediğini belirterek görüşmeci-

7. Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh: Edinburgh University, 1957), s. 113-14.

lerin rahatlamasını sağlıyor. "Yirminci yüzyılın sonunda Avrupa hâlâ, bir Müslüman toplulukla bir arada yaşamaktan acizse şayet, bu, hepimiz için kötülüğe delalettir"[8] diye de uyarıda bulunuyor.

Mazowiecki'nin varsayımına göre (ki Fransız görüşmeciler bu varsayımı yorumsuz şekilde kabul ediyor) Bosnalı Müslümanlar, Avrupa'ya *ait* olmasalar da Avrupa *içinde* bulunabiliyor. Avrupa'ya Asya'dan göç etmemiş olsalar bile (Doğrusu onları ırksal özellikleri bakımından Avrupa'daki diğer beyazlardan ayırt etmek mümkün değildir) ve seküler siyasal kurumlara uyum sağlamış olsalar bile (Balkan toplumlarına dair söylenebildiği kadarıyla),[9] Hıristiyan Avrupa sakinleriyle aynı şekilde bir Avrupalılığı talep etmeleri mümkün değildir. Tam olarak Müslümanlar, Avrupa'nın özü dışında kaldıkları içindir ki "bizler" ile "onlar" arasındaki "bir arada varoluş" tasavvur edilebiliyor.

Hem liberaller hem de aşırı sağa göre "Avrupa" temsiliyeti, sonuçlarından biri İslam'ı dışlamak olan bir anlatı biçimine dönüşüyor. Bu ifadeyle, her iki tarafın da Avrupa'da yaşayan Müslümanlara yönelik aynı ölçüde düşmanca davrandıklarını anlatmak istemiyorum.[10] Ya da Müslüman göçmenlerin pratikteki kendi durumlarından hiçbir şekilde sorumlu olmadıklarını da düşünmüyorum. Demek istemem odur ki liberallerin nazarında da Avrupa anlatısı, aşırı sağı aratmayacak şekilde değişmez bir öz fikrine delalet ediyor.

8. B. Osser ve P. de Saint-Exupéry, "The U.N.'s Failure: An Interview with Tadeusz Mazowiecki," *The New York Review of Books*, Cilt 42, No. 14, 12 Eylül 1995.

9. "Tarihsel uygulaması bakımından" diye yazıyor François Thual, "Kafkas, Balkan, Yunan ve Slav Ortodoks Hıristiyanlığı, Kilise ve Devletin birbirinden ayrılmasına dayalı sekülarizmi hiçbir zaman tanımamıştır." ("Dans le monde orthodox, la region sacralise la nation, et la nation protège la religion," *Le Monde*, 20 Ocak 1998, s. 13). Yunan anayasasının, Kutsal Teslis adına ilan edildiği ve bu anayasanın "Yunanistan'da hâkim dinin, Doğu Ortodoks İsa Kilisesi'nin dini olduğunu" onayladığı neredeyse hiç bilinmeyen –çok nadiren duyurulan– bir olgudur.

10. Ne var ki seküler liberallerin düşmanlığını, aşırı sağın düşmanlığından ayırt etmek çoğu kez zordur. Örneğin, Fransa'da bir okul müdürü, Fransa'nın laiklik yasasını ihlal ettikleri gerekçesiyle başörtüsü taktıkları için üç Müslüman kız öğrenciyi Eylül 1989'da okuldan uzaklaştırdı. Daha sonra okul müdürünün bu uzaklaştırma kararı, Fransa eğitim bakanı tarafından bozuldu. Ardından gelen yanıt dikkate değerdi. Aralarında Régis Debray ve Alain Finkelkraut'un da bulunduğu bir grup önde gelen entelektüel, bakanın kararını, 1938'de Münih'teki Nazi Almanya'sına ödün verilmesiyle benzerlik kuruyor: "Dolayısıyla" diye ileri sürüyor Hargreaves, "Creil'deki üç kız tarafından kurulan köprübaşı, Fransa'nın gelecekteki refahı açısından benzer bir tehdidi temsil ediyordu." Meselenin alenen temsil edildiği form, aşırı sağcı Front National Party'nin Paris yakınlarında ezici bir seçim zaferi kazanmasına yardım etti. Bu olay üzerine göç konusundaki hükümet siyasetinde bir düzenlemeye gidildi. Bkz. Hargreaves, *Immigration*, s. 125-6.

İslam ve Avrupa Anlatısı

Çoğu kez yorumladığımız gibi Avrupa sadece bir kıta değil, aynı zamanda bir uygarlıktır. "Uygarlık" sözcüğü, on dokuzuncu yüzyıl başında olduğu kadar artık Batı'da pek rağbet görmüyor; ancak uygarlık sözcüğüne bir geri dönüşün yaşandığı da görülüyor. Michael Wintle gibi kimileri, "uygarlık" teriminin Avrupa'ya uygulanmamasına hâlâ karşı çıkıyor ve Avrupalıların paylaştığı bir şeyin mevcut olduğu konusunda ısrar ediyor:

> Mükemmel ya da tek bir Avrupa kültürü, uygarlığı ya da kimliğinden söz etmek, kabul edilemez genellemelere ve insanın kendi kıtasına yönelik her türlü, inatçı ve apaçık şekilde sahte iddialarda bulunmasına hızla yol açıyor. Mamafih, muzaffercilik bir kenara bırakılabildiği takdirde, ortak etkilere ve deneyimlere özgü uzun bir tarih, bir miras bulunuyor. Bu miras, Avrupa'nın her kısmıyla ya da tüm Avrupalılarla aynı düzeyde temasa geçmemiştir ve dolayısıyla tek tek cümleler ya da paragraflar halinde tanımlanması zor ve belki de tehlikelidir; ne var ki *vatanı Avrupa olanların* değişen şekillerde ve ölçülerde hissedip yaşadığı ve dışarıdaki çoğu kimsenin de –ister onaylayarak ister kınayarak– kabul ettiği bir mirastır bu.[11]

Avrupa deneyimindeki en önemli etkiler, Roma İmparatorluğu, Hıristiyanlık, Aydınlanma ve sanayileşmedir, diye devam ediyor Wintle. İşte bu yüzden *vatanı Avrupa olmayan* Müslüman göçmenlerin yaşantısını bu tarihsel anlar etkilememiştir. Bu tarihsel anlar tam da başkalarının "Avrupa uygarlığı" olarak adlandırdığı şeyi oluşturuyor.

Raymond Williams, "uygarlık" sözcüğünün günümüzde üç anlamda kullanıldığını belirtiyor: (1) Tek bir evrensel gelişme ("insan uygarlığı"nda olduğu gibi); (2) diğerlerinden farklılık gösteren ve başkalarıyla kıyaslanamayan, bir halka ya da bir döneme özgü kolektif karakter ("İtalya'daki Rönesans uygarlığı"nda olduğu gibi); ve (3) diğerlerine göre daha yüksek ya da daha alçak olarak sınıflandırılan ve muhtemelen daha ileri gelişmeye muktedir olan belirli bir topluluğun kültürü.[12] Her ne kadar Williams söylemese de bu üç anlam birlikte "Avrupa uygarlığı"nın özünü açık şekilde ifade ediyor: Evrensel (çünkü insani) bir statüyü amaçlıyor, kendine özgü olma iddiasını taşıyor (moderniteyi tayin ediyor) ve kuşkusuz (en azından ölçülebilir kriterler bakımından) en ileri olandır. "Avrupa"nın anlatısal bir tanımı, bir arada ele alınan bu üç anlamı gerektiriyor.

11. Michael Wintle, "Cultural Identity in Europe: Shared Experience" Der. M. Wintle, *Culture and Identity in Europe* (Aldershot: Avebury, 1996), s. 13 (Vurgular bana ait).
12. Raymond Williams, *Key Words* (Londra: Fontana (Collins, 1983).

Daha önce aktardığım iki gazetecilik örneğinin her ikisi de bir uygarlık olarak tarihsel Avrupa tanımını kabul ediyor. Fakat onlar bunu genellikle örtük şekillerde yapıyor. Hugh Trevor-Roper'ın *The Rise of Christian Europe*'u [Hıristiyan Avrupa'nın Yükselişi], tarihsel bir anlatı aracılığıyla Avrupa kimliğinin özünü açık bir şekilde dile getiren çok sayıdaki akademik metinden biridir.[13] Trevor-Roper'ın kitabı ilgi çekici, zira Avrupa uygarlığını --dolayısıyla Avrupa kimliğini– bir anlatı olarak ya da münasip sonu zaten bilindik olan bir anlatının başlangıcı olarak tanımlıyor. Benzerlik taşıyabilen diğer metinler gibi ikili bir tarih mefhumu sunuyor: "Avrupa fikri" tarihi ve "Avrupa tarihi"nin tarihi.[14] Ayrıca ilginç bir tarihsel konuma da sahip. 1965 yılında yayımlandı; Britanya'nın sömürgelerini serbest bırakması az çok tamamlanmıştı ve kendi ilkelerine ihanet suçlamaları arasında İşçi hükümetinin çıkardığı kanunlar sayesinde eski sömürgelerden gelen Avrupalı olmayan göçmen akışının yavaşlatıldığı yıldı. O vakitler siyasal tayfın tüm kesimlerinde, Britanya'nın imparatorluk-sonrası safhasında oynayacağı yeni rol hararetle tartışılıyordu. "Avrupa'ya katılma" seçeneği, siyasal açıdan bu tartışmanın önemli bir kısmını oluşturuyordu.

Trevor-Roper "Avrupa tarihi"nden söz ederken, Avrupa kıtasında yaşayanlara ilişkin anlatıları kastetmiyor; işte bu nedenle kitabında, Bizans ve Doğu Avrupa'dan veya (Vikinglerin yıkıcılığına yapılan küçük göndermeler dışında) Kuzey-Batı Avrupa'dan ya da (kurban olmaları dışında) Yahudilerden yahut (Avrupa'ya zorla sızmaları dışında) Müslüman İspanya'dan hiç söz etmiyor. "Avrupa tarihi" çoğunlukla "Avrupa (ya da Batı) uygarlığı"ndan kaynaklanan, homojen mekânı ve çizgisel zamanı temsil etmeye çalışan bir kimliğin anlatısıdır hâlâ.

Bu uygarlık kimliğinin özü nedir? Trevor-Roper, Avrupa'ya ait çoğu düşüncenin ve birçok tekniğin Avrupa uygarlığına dışarıdan geldiğini okurlarına hatırlatıyor. Dolayısıyla Avrupa uygarlığına ait olan şeyler, Avrupalıların ele alıp yaratıcı şekilde işlediği şeylerdir. Üretken olgunlaştırma, bir uygarlık olarak Avrupa'nın temel özelliğine dönüşüyor. Mülkiyet konusunda ilk olarak John Locke'un öne sürdüğü özel bir Aydınlanma kuramı bağlamında bu görüş makul gibi gözüküyor. Locke, bir kişiye ait mülkiyet hakkının, bu dünyanın müşterek şeyle-

13. Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, 2. Baskı (Londra: Thames and Hudson, 1965). Bir *Times Literary Supplement* eleştirmeni tarafından, "Bu yüzyılda İngiltere'de tarihyazımı açısından yayımlanmış en parlak çalışmalardan biri" olarak tanımlanan bu metin, pek çok kere yeniden basılmıştır; son olarak 1989'da basıldı.

14. Örneğin, Hay, *Europe*; J.-B. Duroselle, *L'idée d'Europe dans l'histoire* (Paris: Denoel, 1963); R.H. Foerster, *Europa: Geschichte einer politischen Idee* (Münih: Nymphenburger, 1967); Der. K. Wilson ve J. Van der Dussen, *The History of the Idea of Europe* (Londra: Routledge, 1995).

riyle emeğin karışmasından kaynaklandığını iddia ediyordu. "Tanrı bu dünyayı insanlara müştereken verdi; fakat O bu dünyayı insanlara kendi yararları ve ondan elde edebilecekleri hayatın en büyük kolaylıkları için verdiğine göre, bu dünyanın her zaman müşterek ve işlenmemiş olarak kalacağını kastetmiş olamaz. Tanrı dünyayı, gayretli ve rasyonel olanın kullanımına verdi (*ve emek, dünyaya yönelik onun tasarruf hakkıydı*); huysuz ve kavgacı olanın hayal gücüne ya da açgözlülüğüne değil."[15] Tüm halkları ilgilendiren mülkiyet, Avrupalıların temellük ettikleri, ekip biçtikleri ve daha sonra hukuken kendi mirasları olarak Avrupalı kuşaklara aktardıkları ölçüde "Avrupalı"ydı.

Dolayısıyla "Avrupa tarihi" Yasayı tanımlayan ve de Yasa tarafından tanımlanan, sürekli üretken eylemlerden oluşan bir tarihe dönüşür. Mülkiyet, sadece siyasal ekonomi ve hukukun tanıdığı anlamda değil; ayrıca bir kişinin ya da şeyin tekil karakteri, doğası veya özü anlamında da bu öykünün merkezinde yer alıyor. Bu öyküyü, içerisinde sanayi devriminin sadece merkezi bir uğrak olduğu, gelişme ve birikim açısından da anlatmak mümkün. Bu düşünceye göre "Avrupa uygarlığı" mülkiyetlerin, Avrupa kimliğini belirleyen tüm bu maddi ve ahlâki fiillerin toplamıdır.

Bu Avrupa görüşüne göre, gerçek Avrupalılar kendi bireysel kimliklerini, uygarlıklarının vasfından elde eder. Bu uygarlık özü olmasaydı, Avrupa içerisinde yaşayan bireyler, kararsız ve belirsiz kişiler olacaktı. İşte bu yüzden Avrupa kıtasının tüm sakinleri, "gerçek" ya da "tamamen" Avrupalı değildir. Ruslar açıkça kenarda bulunuyor. İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Avrupalı Yahudiler de kenarda yer alıyordu; fakat bu kırılmayı müteakiben ortaya çıkan bir "Yahudi-Hıristiyan geleneği" söylemi, Yahudilerin Avrupa'ya dahil edilmelerinin işareti olmuştur.[16] Ortaçağ İspanya'sı "Avrupa tarihi"nin tamamen dışında kalmıştır. İspanya'nın artık coğrafi bakımdan Avrupa'nın bir parçası olarak tanımlanmasına karşın, yedinci yüzyıldan on dördüncü yüzyıla dek süren Arap İspanya'sı, "Avrupa"nın dışı olarak görülüyor; oysa bu dönemde İber Yarımadası'nda yaşayan Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında sayısız samimi ilişki ve mübadele yaşandı.

"Avrupa uygarlığı"na ait kategorik bir sınır inşa etmeye çalışan tarihçinin önünde bir sorun bulunuyor; çünkü "İslam" etiketi taşıyan topluluklar genellikle Helen dünyasının, "Avrupa"nın kendi köklerini da-

15. John Locke, *Two Treatises of Civil Government* (Londra: J. M. Dent & Sons, 1924), II. Kitap, V. Bölüm, 34. Paragraf. (Vurgular bana ait.)

16. Elbette Avrupa'da antisemitizm kaybolmamıştır. Saygınlığı amaçlayan hiç kimse, artık alenen bir antisemit olarak tanınmaya katlanamaz.

yandırdığı dünyanın, kültürel mirasçılarıdır. Şayet aralarında bir uygarlık farkı farz edilecekse, "Avrupa"nın temel değerlerini belirleyen mülkiyetlerle kurulan hayati bağdan "İslam uygarlığı"nın, yoksun bırakılması gerekiyor. Bu yoksun bırakmanın iki hamlede yapıldığı görülüyor. Birincisi; kendine ait bir özü olduğu yadsınarak "İslam" bir *taşıyıcı uygarlık* olarak gösterilebilir; önemli unsurların, sadece olumsal olarak İslam'la ilişkili maddi ve entelektüel unsurların dışarıdan Avrupa'ya getirilmesine yardım eden bir uygarlık.[17] Ardından paradoksal şekilde bu taşıyıcı uygarlığa bir öz atfedilir: Tüm Müslüman olmayanlara yönelik köklü bir düşmanlık. Bu atfetme İslam'ı, Avrupa'nın başlıca ötekisi olarak tayin eder. Ardından Hıristiyanlığa yönelik sözü edilen bu husumet, Avrupa kimliğinin oluşumu açısından çok önemli bir hale gelir. Diğer tarihsel Avrupa anlatılarında olduğu gibi burada da bu karşıtlık rolü, "İslam"a uygarlık-benzeri bir kimlik vermektedir.[18] İslam uygarlığına ait kimliğin bir ciheti, Avrupa uygarlığını dışarıdan yıkmaya yönelik erken bir girişimi temsil etmesidir; bir diğeri ise, yozlaşmış ahlâki ortamı göstermesidir ki Avrupa bu ortamı içeriden alt etmek için sürekli mücadele etmek zorundadır.[19]

Bu uygarlık farklılığı inşası, basit bir anlamda dışlayıcı değildir. İslam'ın özden arındırılması, Avrupalı olmayan halkların Avrupa uygarlığına asimilasyonu konusunda düşünen herkes açısından bir paradigma teşkil eder. Tarihsel deneyimin insanlar için gereksiz olduğu, istenildiğinde gömlek değiştirir gibi değiştirilebileceği fikri, Aydınlanma'nın evrensellik iddiası lehine daha inandırıcı şekilde konuşmayı mümkün kılıyor: Kendileri açısından asli olarak düşündükleri şeylerden mahrum edince, soyut "insanlar" kategorisinin üyeleri olarak Müslümanları asimile etmek ya da (son zamanlarda bazı kuramcıların ortaya attığı gibi) küresel ("Avrupalı") bir uygarlığa "dönüştürmek" mümkündür. İnsanların kendi tarihleri ve geleneklerinden ayrılabileceği

17. "Arapların.... *kendilerine ait sunabilecekleri neredeyse hiçbir şeyleri yoktur* ... oysa taşıyıcılar olarak Avrupa'ya muazzam katkıları olmuştur." Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, s. 141.

18. Trevor-Roper'in pitoresk diliyle: "[Kilise ve feodal gücün] bu birliğinden, zamanı gelince, Müslüman sömürücüler karşısında köleleştirilmiş Batı'nın birleşik manevi ve maddi karşı atağı ortaya çıkacaktı: Haçlılar." Age., s. 100.

19. Dolayısıyla Trevor-Roper, on birinci yüzyılın sonundan on ikinci yüzyılın sonuna kadar Kudüs'te bir prenslik kurmuş olan Avrupalı Haçlılar anlatısını oluşturuyor: "Kudüs Hıristiyan krallığı bir yüzyıldan daha az sürdü. Güya Hıristiyan erdemleri Doğu'da buharlaştı. Hıristiyan hanedanları kovuldu ... [O]ğulları ya da daha ziyade halefleri, çünkü oğuldan yana sıkıntı çekiyorlardı, feodal bağların çürüdüğü ve doğu zevklerine düşüldüğü şatafatlı bir birlikte varoluşa özgü bir yaşama kaptırdılar kendilerini." Age., s. 104. Trevor-Roper "Hıristiyan" sözcüğüyle sadece kökleri Avrupa'da olanları kastediyor elbette; çünkü o vakitler Orta Doğu'da büyük ölçüde, "İslam uygarlığı"na asıl katkıyı yapmış olan yerli Hıristiyanlar oturuyordu.

inancı, İslam dünyasını Avrupalılaştırmayı mümkün hale getiriyor. Aynı mantık sayesinde bu yaklaşım, Avrupa devletlerinde temelli ya da geçici olarak yaşayan Müslüman göçmenlerin, Avrupa uygarlığına *asimile edilmelerinin* zorunlu ve arzulanan bir şey olması inancının temelini oluşturuyor.

Bu temsilde "Avrupa tarihi" saiki, Avrupa'nın kendi Faustvari imgesinde (içeride ve dışarıda) dünyayı yeniden inşa etmeye yönelik faal gücün hikâyesidir.[20] Avrupa'nın sömürgeci geçmişi, artık kesin olarak sona ermiş denizaşırı bir iktidar çağı değildir sadece. Bu geçmiş, "Avrupa deneyimi"ne özgü bir unsur olarak devam etmekte olan tersine çevrilemez küresel bir dönüşümün başlangıcıdır ve Avrupa'nın, bugünkü haline dönüşmesinin bir gerekçesi de budur. Avrupa'nın bu tarihe başvurmadan temsil edilmesi mümkün değil; bu yolla Avrupa'nın faal gücü sürekli olarak kendi dışlayıcı sınırını inşa etmiş ve inşa ettiği bu sınırı ihlal etmiştir.

Modern Avrupa'nın Değişen Sınırları

Çoğu kez, birçok halkın ve kültürün Avrupa kıtasında yaşadığı kabul edilir; aynı zamanda da Avrupa uygarlığını ve dolayısıyla Avrupa kimliğini ifade eden tek bir tarihin olduğuna inanılır. Avrupa Birliği'nin resmi sloganı olan "çeşitliliğin birliği" bu düşünceyi ifade ediyor. Ne var ki AB'nin uygarlık temeliyle ilgilenen bir kimse açısından bu birliğe ait sınırların tespit edilmesi acil bir sorun olmaya devam ediyor. Perry Anderson, son dönemlere ait söylemde rastlanan sınırlar hususundaki kimi sıkıntılara dikkat çekmiştir:

> Seksenlerin sonundan itibaren Macaristan'da, Çek topraklarında, Polonya'da ve son olarak da Slovenya ve hatta Hırvatistan'daki ulusal hukuk uzmanları ve siyasetçiler bu ülkelerin, Batı Avrupa'ya doğal yakınlığı bulunan ve Doğu Avrupa'dan köklü şekilde ayrılan Orta Avrupa'ya ait oldukları konusunda dünyayı ikna etmeye çalıştı. Örneğin Czeslaw Milosz, Vilnius'u bir Orta Avrupa kenti olarak tanımlıyor. Oysa Polonya –Litvanya bir yana– gerçekten de Avrupa'nın ortasındaysa, o zaman doğu neresi? Mantıken yanıtın Rusya olması gerektiğini duyar gibiyim. Fakat aynı yazarların çoğu –Milan Kundera başka bir örnek– Rusya'nın Avrupa uygarlığına ait olduğunu inkâr ediyor; o halde kendisini aynı zamanda hem mer-

20. Avrupa'nın "Faustvari" kimliği için bkz. Agnes Heller, "Europe: An Epilogue?" Der. B. Nelson, D. Roberts ve W. Veit, *The Idea of Europe: Problems of National and Transnational Identity* (Oxford: Berg, 1992).

kez hem sınır ilan eden, yanıtı kelime oyunlarına dayanan bir uzam bilmecesiyle baş başa kalıyoruz.[21]

Anderson'ın nükteli anlatısı, son zamanlardaki Avrupa tanımlarının mantıksızlığını vurguluyor. Buna rağmen Avrupa uzamı söyleminde yürürlükte olan tam da bu uygarlık kimliği siyasetidir. Polonyalılar, Çekler ve Macarlar açısından bu sadece Avrupa Ortak Pazarı'na katılma meselesi değil; aynı zamanda kendilerini sosyalist bir tarihten uzaklaştırma meselesidir de. Avrupa sınırlarının nereden geçeceği meselesi, aynı zamanda Avrupa uygarlığının neyi temsil ettiği meselesidir. Bu sınırlar, kafa karıştırıcı bir coğrafyadan daha fazlasını içeriyor; asıl amacı Avrupa'yı yabancı zamanlardan ("komünizm", "İslam") ve de yabancı uzamlardan ("İslam", "Rusya") ayırmak olan bir tarihi yansıtıyor.

J. G. A. Pocock, bu uygarlık siyasetine ilişkin bir başka ciheti açıklamıştır: "Kuzey Amerika'nın dahil olmasıyla 'Avrupa'dan 'Batı Uygarlığı'na dönüşen Avrupa, hem Kuzey Amerika ile birlikte hem onsuz, uygar ve istikrarlı bir bölge anlamında bir imparatorluğa dönüşmüştür yeniden; kendi sistemi içinde değil de sınırları boyunca yer alan şiddet kültürleri üzerindeki siyasal iktidarını yaymaya ya da geri çekmeye karar vermek zorunda olan bir imparatorluk."[22] Pocock'un "uygar kültür" ile "şiddet kültürleri" arasında yaptığı ayrımdan anlıyoruz ki Avrupa'nın sınırları kendi birliğini aynı anda hem koruyor hem tehdit ediyor; kendi otoritesini belirliyor ve kendi egemenlik alanına girmiş olan dış güçlerle iç içe geçiyor. "İçerisi", "dışarısı"nı muhteva edemez, şiddet kültürleri medeni bir kültür içinde barınamaz; Avrupa, Avrupa olmayanı kapsayamaz. Halbuki Avrupa'nın, kendi dışında yer alan ve sonuçta içerisinde olmaya başlayan şeyi içermeye, kontrol altına almaya ya da bünyesine katmaya çalışması gerekiyor. Avrupa kapitalizmi ve Avrupa stratejik çıkarları, Avrupa kıtasıyla sınırlandırılamaz.

Avrupa sınırları tasviri elbette semboliktir. Oysa işaretler ve sembollerin de bir tarihi vardır. Kendisini oluşturan devletlerin sınırları gibi Avrupa Birliği'nin sınırları da uluslararası hukuki uzlaşımlara göre daha önceki Avrupa anlatılarının birikimsel sonucu olarak yapılan antlaşmalarda yazılıdır. Münferit sınırların statüsünün yanı sıra günümüzde dünya çapındaki ulus-devletler toplumunu düzenleyen uluslararası hukuk kurumu, Avrupa anlatıları tarafından inşa edilmiştir. Adam Watson bu öyküyü şu şekilde özetliyor:

21. P. Anderson, "The Europe to Come," *London Review of Books*, 25 Ocak 1996.
22. J. G. A. Pocock, "Deconstructing Europe," *London Review of Books*, 19 Aralık 1991.

> Avrupa'nın yayılması ne tekbiçimli ne sistematik olmuştur. Gerçekleşmesi bir sürü nedenden ötürü birkaç yüzyılı bulmuştur ve çok farklı şekillere bürünmüştür. Kronolojik olarak geçmişe dönük dört temel evreyi ayırt edebiliriz. İlk evre, ortaçağ din savaşlarının İberya'ya ve Baltık Denizi'nin etrafına yayılmasıydı. İkinci evre, üç yüzyıl süren, rekabete dayalı deniz keşiflerini ve bu keşiflerin yayılmasını ve buna paralel olarak gelişen Avrupa uluslararası toplumunun evrimini kapsıyor. Üçüncü evrede ise on dokuzuncu yüzyıl sanayi devrimi, Avrupa Uyumu'nun tüm küreyi kuşatmasına ve kürenin büyük bölümünü yönetmesine imkân sağladı. Son olarak yüzyılımızda Avrupa hâkimiyeti dalgası geri çekildi ve onun yerini, Avrupa modeline dayalı fakat artık Avrupalıların sadece mütevazı bir rol oynadıkları, dünyadaki herkesi kapsayan bir toplum aldı.[23]

Bu öykü bir şeyi gözden kaçırıyor: Avrupa denizaşırı yayılmakla kalmadı; bu yayılım sayesinde kendisini de yarattı. Ayrıca bu öykü, Avrupalıların, özellikle de ABD'de yaşayanların, "dünyadaki herkesi kapsayan toplum"un denetlenmesinde halihazırda oynadıkları rolü, hiç de "mütevazı" olmayan bir rolü küçültmektedir. Siyasal Avrupa'nın sınırları sadece zaman içerisinde değil; aynı zamanda küresel ilişkileri yöneten Avrupa modeline göre de değişiklik göstermiştir.

Müslümanlar Avrupa içerisinde temsil edilebilir mi? Watson ve diğerlerinin Avrupa uluslararası toplumu adını verdikleri toplumu oluşturan devletlerin üyeleri olarak Müslümanlar elbette, uzun zamandan beri bu toplum içinde temsil edilmiştir (ve denetlenmiştir). Fakat Avrupa liberal demokrasilerinde Müslümanların temsil edilmesi apayrı bir meseledir. Bu, uluslararası sistemi ilgilendirmeyen bir soruyu içeriyor: Bir Avrupalı devlet kendi "azınlıklarını" nasıl temsil edebilir?

Avrupa Liberal Demokrasisi ve Azınlıkların Temsili

Şimdiye kadar, İslam'ın Avrupa tasvirlerinden dışlanması fikrini ve bu tasvirlerin inşa edildiği anlatıları inceledim. Şimdi bu soruya başka bir açıdan yaklaşıyorum: Modern Avrupa devletlerinde Müslüman azınlıkları temsil etme imkânı var mı?

Liberal demokrasilerde siyasal temsil ideolojisi, Müslümanların Müslümanlar olarak temsil edilmelerini imkânsız hale getirmese de güçleştirmektedir. Neden? Çünkü kuramda, demokratik devleti oluşturan yurttaşlar, tüm üyelerinin, sadece ve sadece kendi üyelerinin müş-

23. Adam Watson, "European International Society and its Expansion," Der. H. Bull ve A. Watson, *The Expansion of International Society* (Oxford: Clarendon, 1985), s. 32.

tereken paylaştıkları şey tarafından tanımlanan bir sınıfa aittir. Müştereken paylaştıkları şey, bireysel yurttaşların bir diğerine soyut eşitliğidir. Marie Swabey, bu konuyu kısa ve öz şekilde ifade etmiştir:

> Demokrasinin merkezinde yer alan eşitlik mefhumu, açıkçası bir mantık ve matematik kavramıdır... [B]ir kez eşitlik kabul edilince, sayı, kişilerin tek tek sayılması, daha büyük sayı tarafından belirlenme gibi mefhumlar aranmaya başlanır...Yurttaşlar, çok sayıdaki eşit birimler gibi ele alınır ve sorunlar, bu eşit birimlerin toplamı sayesinde bir karara bağlanır... Bütünü (devleti), biçimsel olarak ayrı, ancak meseleyle ilgili niteliksel farklar taşımayan kısımlardan (yurttaşlardan) oluşuyormuş gibi düşündüğümüzde, eşitlik mefhumunu kendi temelleri içinde uyguluyoruz demektir. Burada sadece, bütünün kendi parçaları üzerinde baskıcı olduğu varsayımı değil; ayrıca, daha fazla bulunan şeyin, salt *daha* az olması nedeniyle kendisine benzemeyenden *ipso facto** daha büyük ağırlığa sahip olduğu varsayımı da işin içine giriyor. Demokratik devlette bu fikir, genel olarak halka ya da halkın büyük bir kısmına ait görüşün, daha küçük gruba ait görüş üzerinde baskıcı olduğu hususunda bir varsayım olarak ifade edilir."[24]

Makul olarak, "herhangi bir kısımla kıyaslandığında" bir çoğunluğa ait görüşün, "tüm topluluğa ait görüşü yaklaşık olarak temsil etmesi daha uygundur" diye devam ediyor Swabey. Bu düşünme şeklinde temsili hükümet, bir sonuç mefhumuyla bağdaştırılır ki bu sonuç mefhumu, yurttaşlardan oluşan "tüm topluluğun" istatistiki temsilcisidir. Aynı ilke, coğrafi olarak ayrılmış seçim bölgelerine ait temsilcilerin, kendi seçmenlerinin toplamını temsil etmesi nispetinde "bütün"ün (devletin) parçalarına da uygulanır. İstatistikî temsil edilme kavramının, (on dokuzuncu yüzyılın sonunda başlayan bir süreç olan) refah devletinin inşasıyla ve ulusal istatistiklerin tek elde toplanmasıyla yakından ilişkili şekilde ortaya çıkması tesadüfi değildir. Hem istatistiki düşünme tarihinde hem demokratik siyasetlerin evriminde bu gelişmeler özellikle önemlidir: demografi, sosyal güvenlik yasası, pazar araştırması ve ulusal seçimler.

Dolayısıyla, daha az sayıda olmaları dışında, bir Avrupa demokratik devletinin yurttaşları olarak Müslümanların Müslüman-olmayanlardan ilke bakımından ayırt edilmemeleri gerekiyor. Oysa bir "azınlık" Swabey'in şart koştuğu türden salt sayısal bir kavram değildir; birleşik bir topluluğa, bir bütün olarak halka ait görüşü belirlemek için başvurulan ihtimal kuramının bir sonucu da değildir. Azınlık kavramı, özgül

---

* Lat. *ipso facto*: Tam da bu nedenle.

24. Marie Collins Swabey, *The Theory of the Democratic State* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1939), s. 18-20. (Vurgular yazara ait.)

bir Hıristiyan tarihinde, Reformasyon'dan hemen sonra oluşturulan, yerleşik kilise ile erken modern devlet arasındaki bağın çözülmesinde ortaya çıkıyor. *Bu* azınlık mefhumunun, aydınlanmanın soyut yurttaş kavramıyla pek uyuştuğu söylenemez.

Reformasyon sonrası öğretiye göre yönetim biçimi içindeki dinsel aynılığı korumak ya da en azından muhaliflerin önemli hakların dışında tutulmaları, devletin işiydi; bu öğreti erken modern devletin oluşumunda çok önemli bir rol oynadı. Siyasal topluluğun soyut bir eşit yurttaşlar toplamından oluştuğuna dair Aydınlanma kuramı ise aksine, mutlakıyetçi devleti niteleyen dini eşitsizliğin bir eleştirisi olarak ileri sürüldü. Bu kuramı cisimleştiren en ünlü belge, "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi"ydi. Bu kuram, neredeyse ifade edildiği anda eleştiriye tabi tutuldu. Özellikle Edmund Burke yıkıcı tutkulara imkân sağladığı için, Karl Marx ise burjuvanın kendi çıkarlarını gizlediği için eleştirmişti. Ne var ki kilise ile devlet arasındaki ittifakın bozulmasına yardım eden kesin uğrakların, seküler olmaktan ziyade dinsel oldukları görülüyor; örneğin, İngiltere'deki *Tractarianism* ile Fransa ve genel olarak Avrupa'daki *Ultramontanism.* Bunların en tesirli şekilde kullandıkları argümanlar, tam manasıyla teolojikti ve İsa kilisesinin özgürlüğünü, dünyevi iktidarın kısıtlamalarından korumayı amaçlıyordu.[25] Kilise ile devletin topyekûn birliğinin terk edilmesi, ulusal siyasetin merkezi teması olarak nihai "azınlık hakları"nın ortaya çıkışıyla sonuçlandı. Azınlıkların üyeleri aynı anda hem tüm diğer yurttaşlara, siyasi topluluk ("bir bütün olarak halk") üyelerine eşit oldular hem özel koruma isteme halinde ise çoğunlukla eşit sayılmadılar.

Azınlıkların siyasete dahil edilmeleri, özel (çoğu kez çatışan) tarihsel anlatıların kurduğu grupların kabulü ve bu anlatıların biçimlenmelerine katkıda bulunduğu, dışa vurulmuş anılar, duygular, arzular anlamına gelmişti. Azınlıkların talep ettiği haklar, kendilerini grup olarak koruma ve sürdürme hakkını içeriyor. "Azınlık hakları" genel yurttaşlık kuramlarından türemiyor: Azınlık statüsü, soyut yurttaşlar sınıfı içindeki değil; özel bir *tarihsel* grup içindeki üyelikle bağlantılı. Bu anlamda azınlıklar, yine tarihsel olarak oluşturulmuş bir grup olan çoğunluklardan farklı değil Azınlıkların genellikle sayıca az olmaları olgusu, arızi bir özelliktir. Azınlıkların, dışında tutuldukları eşit yurttaşlar topluluğundan sayıca çok daha büyük olmaları da mümkündür. Britanya İmparatorluğu'nda, çok büyük sayıdaki sömürge tebaaları, çeşitli ana-

25. Joseph Heim, "The Demise of the Confessional State and the Rise of the Idea of a Legitimate Minority" Der. J. W. Chapman ve A. Wertheimer, *Majorities and Minorities* (New York: New York University, 1990).

yasal hileler sayesinde, sayıca çok daha az sayıdaki yurttaşların oluşturduğu demokratik bir devlet tarafından yönetildi.[26] Hâkim iktidar yapılarında azınlıklar, azınlık olarak tanımlanır.

Fransa'nın durumunu ele alalım. Fransa'da oturan dindar Müslümanlar, aynı ülkenin Hıristiyan (ve Hıristiyan sonrası) sakinleriyle şu açıdan benzerlik taşıyor: Her grup, kendi anlatıları sayesinde kendisini *bir grup olarak* oluşturmuştur. Bu anlatılar ve bu anlatıların izin verdiği uygulamalar, her grubun kendine temel aldığı şeyin tanımlanmasına yardım eder. Bu bağlamda Müslüman grupların, kendilerine temel aldıkları şeye göre tanımlanmamasında ısrar etmek, aslında, Müslüman gibi yaşamaları için gerekli olduğunu varsaydıkları anlatıları ve uygulamaları değiştirebileceklerini ve değiştirmeleri gerektiğini talep etmektir. "Çoğunluk" ile "azınlıklar" arasında can alıcı fark, elbette, çoğunluğun fiilen Fransız devletine kendi ulusal devleti olarak sahip çıkmasıdır. Diğer bir deyişle, "Fransa" Jakoben anlatıyı cisimleştirebildiği kadarıyla, bizzat kendisinin kurduğu Hıristiyan ve Hıristiyan sonrası yurttaşları temsil etmektedir.

Dolayısıyla seksenlerin başında Jean-Marie Le Pen'in, azınlık farklılığı etkisine karşı çoğunluğa özgü karakteri korumak için çoğunluk ("Fransa'daki Fransızların") hakkı üzerinde ısrar etmesi, sol slogan olan "farklılığa hak"kın genişletilmesi değildir. Çoğunluğun "kendi ülkesinde" Fransız olma hakkının, azınlıkların bu bakımdan eşit muamele görme hakkını dışarıda bırakmasına yönelik bir taleptir. "Sadece ulusal kişiliğimizi savunma hakkımız değil; ayrıca görevimiz de vardır" diye açıklıyor Le Pen, "ve bizler de farklı olma hakkına sahibiz".[27] Jakoben cumhuriyetin bir cisimleşmesi olduğu iddia edilen Fransız ulusal kişiliğinin varoluşuna ve çoğunluğun da bu kişiliğin temsilcisi olmasına dayanarak Le Pen, çoğunluğa katılabilen ve katılmaya istekli olan (ve böylelikle bir azınlığa ait olmayı bırakan) göçmenlerin sadece Fransız yurttaşları olarak Fransa'da kalma hakkına sahip olacağını ile-

26. "Sömürgeler, güçlü bir devletin koruması ve denetimi altındaki devletler, mandalar, müdahale antlaşmaları ve benzer bağımlılık formları sayesinde bugün de bir demokrasinin, onları yurttaş yapmadan, onları demokratik bir devlete bağımlı kılıp aynı anda da bu devletten ayrı tutarak heterojen bir nüfusu yönetmesi mümkündür. Bu, 'sömürgeler, kamu hukuku bakımından dışişlerine fakat uluslararası hukuk bakımından içişlerine aittirler' hoş formülünün siyasal ve anayasal anlamıdır." Carl Schmitt, "The Crisis of Parliamentary Democracy (1926; Çev., Der., Cambridge, Mass.: MIT, 1985), s. 10.

27. "Fransa'nın bizim vatanımız olduğuna inanıyoruz; Fransızların tüm diğerlerinden daha üstün görevlere ve haklara sahip olduğuna inanıyoruz; ayrıca bizim de kendi ulusal kişiliğimizi yalnızca savunma hakkımız değil, görevimizde mevcuttur, üstelik farklılık hakkımız da vardır." *Le Monde*, 21 Eylül 1982. Bu metnin bazı bölümlerinin İngilizce çevirisi için bkz., Miriam Feldlum, "Re-Visions of Citizenship The Politics of National and Immigration in France, 1981-1989" Doktora tezi, Yale Üniversitesi, 1991.

ri sürebiliyor. Emeklerine artık Fransa'da ihtiyaç kalmayınca, "asimile edilemez" olanların (Kuzey Afrikalı Müslümanların) ülkeyi terk etmek için teşvik edilmeleri de akla yatkın hale geliyor. Bu, her ne kadar hoşgörüsüz bir tutum olsa da mantıksız değildir.[28] Bir Fransız yurttaşı olmak, Fransız Devrimi'nde kurulan ve Fransız Cumhuriyeti'nin yasaları ve uzlaşımsal uygulamalarında dışa vurulan; yani kendi ulusal öyküsünde anlatılan kolektif kişiliği bir birey olarak yansıtmaktır. Her ne kadar bu kişiliği ebedi ve ezeli, değişmez olarak saymak mümkün olmasa da yine de Fransız yurttaşlığının bir önkoşulunu temsil etmektedir. Liberallerin bile kabullendikleri gibi, bireysel yurttaşın devletle, bu kişilikten bağımsız olarak tercih edeceği bir sözleşme yapması mümkün değildir. Özetle, "Fransız olma"yı belirleyen anlatıları ve bu anlatıların izin verdiği uygulamaları gereksiz addetmek mümkün değildir. *Fransız yurttaşları özden mahrum bırakılamaz.* Sol, merkez ve sağ tarafından paylaşılan bu görüş, yurttaşın sadece kendisiyle özdeş olması mefhumunu, dolayısıyla yurttaşın esasında, kendi toplumsal kimliğinden ayrılabilen, toplanıp ardından da sadece sayısal değeri olan gruplara bölünebilen soyut bir niceliği temsil etmesi mefhumunu reddeder. Le Pen'in aşırı sağın talep ettiği doğrultuda, çoğunluğun büyük kısmını Milliyet Yasası'nın reformlarını onaylamaya zorlamasına şaşırmamak gerekiyor.[29] Fransız Jakoben anlatısının varoluşu aşırı sağın, çağdaş Fransız göçmen siyasetindeki ideolojik merkezi işgal etmesine imkân sağlıyor.

Genellikle liberaller, sağın yeniden dirilişi karşısında dehşete düşüyor; oysa başlangıçta varolan hoşgörüsüzlük mefhumu bunu açıklamayacaktır. Pek çok eleştirmen bu sorunun bir kısmının, ulusal sınırların devletin sınırlarıyla bir tutulmasından kaynakladığını anlamıştır. Bazı eleştirmenler ise, tüm sınırların belirsiz ve müphem olduğu yönünde radikal bir iddiada bulunarak soruna çözüm aramıştır. Yakın zamanda William Connolly bu meseleyi daha ferasetli şekilde kuramlaştırdı. Connolly anlamlı şekilde, "bir yandan tikel bir kümeyi *aşırı-niteleyecek* çok azimli dürtülere direnirken, toplumsal yaşam karşısında sınırların vazgeçilmezliğine çok değer vermenin mümkün olup olmadığını

28. Feldblum, "Re-Visions"da, aşırı sağa özgü göçmen siyasetlerinin "ırkçı"dan daha çok "yerlici" olarak daha iyi tanımlandığını ileri sürmektedir; çünkü ırkçı terimi, ırkçı olmayan çoğu solun da neden aynı tutumun bazı önemli unsurlarını paylaştığını açıklamamaktadır. Ulusal kimliğe ait son zamanlardaki Fransız fikirlerindeki gelişimleri anlamak açısından Feldblum'un çalışması her ne kadar bir bütün olarak değerli olsa da, liberal yurttaşlık fikirlerine özgü çelişkileri tartışmamaktadır. "Dış etkilerin" kötü taraflarının popülist açığa vurulmasını belirtmek üzere yerici "yerlicilik" terimini kullanması, liberal ayrıcalıkçılığı yeterince ele almasını engellemektedir.

29. Bkz. Hargreaves, *Immigration*, s. 169-76.

soruyor. "Bir devlete ait sınırların bir ulusun sınırlarına, her iki sınırın da nihai bir yurttaş siyasal bağlılık mahalline tekabül etmesi, tüm bu üçünün de demokratik bir *ethos*'a özgü parametrelere denk düşmesi gerektiği" varsayımını sorgulamaya devam ediyor.[30]

Bu tür bir sorgulama ciddi şekilde ele alınmadıkça, Avrupa liberal demokrasilerinde İslam'ın temsil edilmesi meselesine yeterince yönelmek mümkün değil. Connolly özellikle Amerika'yı düşünerek, hâkim çoğulculuk düşüncesinde bir değişiklik yapılmasını istiyor: "Demokratik bir devletteki pek çok azınlığa başkanlık eden bir çoğunluk ulusundan, genel bir sakınma ve eleştirel duyarlılık *ethos*'uyla birlikte çalışıp mücadele eden çoklu azınlıklardan oluşan demokratik bir devlete doğru" gerçekleşecek bir değişim.[31] Liberal çokkültürcülük öğretileri yerine Connolly'nin benimsediği ademi merkeziyetçi çoğulculuk, "*özenin* geliştirilmesi sayesinde hayatın bolluğuna yer açmak"[32] için (ileri sürdüğü gibi, kutsallaştırılma ve köktenleştirilme eğilimi taşıyan) kimlikleri ve bu kimliklerin sınırlarını oluşturan tarihsel anlatıları yapısökümüne uğratacak bir hazırlığı gerektiriyor daima.

Kimlikleri oluşturan tarihsel anlatıların ne ölçüde ve ne kadar sıklıkla yapısökümüne uğratılabileceği zor bir mesele olarak duruyor. Dolayısıyla bir yandan Avrupa'nın kendi tarihsel anlatısının sorgulanması, öte yandan "azınlıklar" denilenlerin ürettiği tarihsel anlatılara da saygı gösterilmesi gerektiğini savunuyorum. Bu görünürdeki tutarsızlık, hâkim bir grubun komutası altındaki zamanların ve mekânların içinde zayıf gruplar için zaman ve mekânın yaratılmasına ilişkin kaygımdan kaynaklanıyor kısmen. İşaret ettiğim gibi, Avrupa'daki Müslümanlar, sadece azınlıkların bulunduğu demokratik bir devlette bir azınlık olarak kurumsal bir temsil bulabilecektir. Çünkü sadece azınlıkların bulunduğu yerde, azınlıklar arasında ittifaklar kurma olasılığı, birbiriyle rekabet halindeki birkaç azınlığa başkanlık eden bir çoğunluğa sahip bir devlete nazaran daha fazla olacaktır.

Üstelik yorumlarım, istikrarsız bir gerilimi de yansıtıyor: Bireysel "kimliklere" yönelik saygı nasıl sağlanabilir *ve* kolektif "yaşam tarzları"nı besleyen koşullara nasıl özen gösterilebilir? Bu son kaygı, kendini adlandırabilme ve bu adın taşıyıcısı olarak diğerleri tarafından kabul görebilme ve böylelikle kimlikle ilgili endişelerin yatıştırılması talepleriyle ilgili bir "tanınma" meselesi değildir sadece. Aynı zamanda ge-

30. W. E. Connolly, "Pluralism, Multiculturalism and the Nation-State: Rethinking the Connections" *Journal of Political Ideologies*, Cilt 1, No. 1 (1996), s. 58. (Vurgular yazara ait.)
31. Age., s. 61.
32. Age., s. 70. (Vurgular yazara ait.)

lenekler tarafından ifade edilen, cisimleşmiş bir anılar ve uygulamalar; bu geleneklerin tamamen temsil edilebildiği siyasal kurumlar meselesidir. (Temsil edilen seçim bölgesinin, coğrafi açıdan sürekli olması gerekmez.) Dikkatimizi, kimliklerin (örneğin, Charles Taylor'ın savunduğu gibi keşif niteliğinde ve yapıcı diyalog yoluyla) nasıl müzakere edilip tanındıkları hususuna çok fazla yöneltmeye gerek yok.[33] Daha ziyade, tikel yaşam tarzlarını sürekli, ortaklaşa ve bilinçsiz olarak yaşamak için gerekli olan şey üzerinde durulmalı.

John Milbank'ın ademi merkezileşmeye ilişkin argümanları, Connoly'ninkilerden farklıdır ve özellikle ortaçağ ile ilgili tarihsel bir deneyimle bağlantılıdır. Milbank'ın "basit aydınlanma mekânı" ile "karmaşık gotik mekân" arasında kurduğu karşıtlık, ulus-devletler Avrupa'sı açısından içerimler taşıyor: "Karmaşık mekân, kesin bir doğal, ontolojik öncelik taşıyor; nispeten basit mekân ise sırf soyutlayıcı, idealleştirici bir proje olarak duruyor... Mutlak müdahalesizlik diye bir şey olmadığına göre vaziyet bu; hiçbir eylem tamamen kendi başına hareket etmez, her zaman diğer insanları etkiler, öyle ki mekânlar daima bir yere kadar 'karmaşık şekilde' birbirleriyle örtüşecek, yargılar her zaman bir dereceye kadar rekabet halinde olacak, bağlılıklar (muhtemelen bereketli şekilde) bölünmüş olarak kalacaktır."[34] Egemen devletin, kendi yurttaşlarına ait tüm uygulamaları, ilişkileri ve bağlılıkları kapsaması (asla) mümkün değildir.

Sınırsız bir dünya söyleminin aksine karmaşık bir mekân fikri bana göre, bireylerin olduğu kadar gelenekle ilişkili grupların da kesişen sınırları ve heterojen faaliyetleri hakkında verimli bir düşünme tarzı sunuyor. Ne var ki karmaşık zaman hakkında da düşünmemiz gerekiyor: Cisimleşmiş uygulamaların, her biri şimdiyi ve geleceği birbirine bağlayan zamansallıklara dayalı çok yönlü geleneklerde nasıl kök saldığını düşünmemiz gerekiyor ve her geleneğin, şimdiye ilişkin kendine özgü bir deneyimi nasıl geliştirdiğini ve diğerlerine nazaran bazı arzulara nasıl ayrıcalık tanıdığını da düşünmeliyiz.

Kendi dışlayıcı sınırlarına sahip "ulusal siyaset"in faaliyet alanı, tam anlamıyla ulus-üstü ve ulus-altı yapıların lehine olmasa da karmaşık mekân ve zaman haline çevriliyor. Bu sadece, artık Avrupa Birliği'nde müzakere edilen hak intikali ya da bölgesel bütünleşme meselesi değil; aksine bölge, otorite ve zamana ilişkin daha karmaşık örüntü-

33. Bkz. Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* (Princeton, N.J.: Princeton University, 1992).

34. J. Milbank, "Against the Resignations of the Age" Der. F. P. McHugh ve S. M. Natale, *Things Old and New: Catholic Social Teaching Revisted* (New York: University Press of America, 1993), s. 19.

lerin nasıl hesaba katılacağı meselesidir de. Ulusal siyasetin faaliyet alanı çok iyi bilinen nedenden ötürü, yani küresel kapitalizme ait kuvvetlerin çoğu kez ulusal ekonomiyi yönetme girişimlerine zarar vermesi yüzünden kısmen küçülmüştür. Gerçi bazı ulusal ekonomiler bu küçülmeyi diğerlerine nazaran daha fazla hissediyor. Bu küçülmenin bir başka nedeni de ulusal sınırları aşan ağların, türlü türlü girişimler için kararsız toplulukları harekete geçirmesidir. Bu sonuncusunun açık bir şekilde ele alınmaya ihtiyacı vardır.

Fakat başka bir şey daha var: Gelenekten kökenlenen birçok uygulamaya ait zamansallıkların (yani, her cisimleşmiş uygulamanın, kendisini tamamlamak ve mükemmelleştirmek için gerek duyduğu zaman erişip yeniden harekete geçirdiği ve dolayısıyla genişlettiği geçmiş), ulusal siyasetin homojen zamanına dönüştürülmesi mümkün olmadığı için, ulusal siyasetin faaliyet alanı daha da küçülmektedir. Topluluğun anıları, duyguları ve arzuları mecburen bu tür siyasetin rasyonel/araçsal amaçlarından kaçmaktadır. (Bu durumu doğru dürüst anlamayan birtakım iyiliksever eleştirmenler, bazı kolektif anı ve arzuların esasında kendilerine ait olmadığını kabul ettirerek Asyalı göçmenleri geleneklerinden vazgeçirmeye ve artık içinde yaşadıkları Avrupa ulus-devletinin temelini oluşturan daha modern bir kavram olan, kendi geleceğini belirleme kavramını benimsetmeye çalışmıştır.)[35] Çoğu Müslüman azınlık açısından (hepsi açısından olmasa da), Müslüman olmak, sadece kişisel bir inanca ait olmaktan, elbette ulus-devletin garanti altına aldığı bir toplumsal kimlikten, daha fazlasını ifade ediyor; bu inancın mahrem bütünlüğüne yasa gücünün açık şekilde saygı göstermesi gerek. Müslüman olmak, diğer yaşam tarzlarıyla yan yana varolan, kolektif bir yaşam tarzının bir parçası olarak, karşılıklı hoşgörü içinde yaşayabilmektir. Müslümanlar şu soruyu soruyor: Avrupa'da *herkesin* azınlıklar arasında bir azınlık olarak yaşayabilmesi için ne tür siyasal koşullar oluşturulabilir?

Bu meselede kesin sonuca ulaştıran yanıtları elde etmek zor olduğu için bir başka soruyla yazımı bitiriyorum. Avrupa, sadece çok yönlü kimliklerin gelişmesine değil de aynı zamanda çok yönlü yaşam tarzlarına da izin veren, karmaşık zaman ve mekâna dayanarak ifade edile-

35. Bkz. Homi Bhabha, *New Statesman and Society*, 3 Mart 1989: "Bir zamanlar Geleneğe özgü tesellilere ve sürekliliklere inanmamızın mümkün olduğu yerde, bugün, kültürel Çeviri'nin sorumluluklarıyla yüzleşmek zorunda kalıyoruz." Bu yazı, Rushdie olayı sırasında Britanya'daki Müslüman göçmenlere dostça bir tavsiye niyetiyle yazılmıştı. Yine de Müslüman "Geleneği"nin hiçbir sorumluluk taşımadığı ve Britanya'daki Britanyalı bir yaşam tarzına yapılan "kültürel Çeviri"nin hiçbir teselli içermediği yönündeki varsayım ne kadar masumdur?

mediği takdirde, olsa olsa, her zaman kendi kapıları içerisindeki (Müslüman) sürgünlere ve dışarıdaki (Müslüman) barbarlara yönelik endişeler taşıyan emperyal bir uygarlığın[36] ortak pazarı olabilir ancak. Böyle bir savaş halindeki modern mekânda, bol bol tüketici tercihinden ve seçmeli yaşam tarzlarından oluşan bir mekânda, Müslümanların Müslümanlar olarak temsil edilmeleri mümkün mü?

36. "Avrupa yeniden, kendi *sınırlarının* güvenliğinden kaygı duyan bir imparatorluktur –yeni barbarlar, küresel pazarın onlar açısından neredeyse hiçbir şey içermediği ve onlara ihtiyacı olmaksızın çok yönlülüğü elde edemeyen nüfuslardır." Pocock, "Deconstructing Europe". Elbette barbarların emeğine dönemsel bir ihtiyaç vardır.

11

Birleşmeye Giden Uzun Yol: 1945'ten İtibaren Avrupa Bütünleşmesine Hukukun Katkısı

PHILIP RUTTLEY

Avrupa'nın, kıtaya ait siyasal yaşamın can damarı olan Avrupa Topluluğu'nun ve Birliğin oluşumu, genellikle hukuki terimlerle ifade edilmiştir.[1] Acımasız iki dünya savaşının hasımları elli yılı aşkın bir zaman diliminde, büyük Avrupa devletleri arasında başka bir çatışmayı artık âdeta imkânsız kılacak şekilde, ekonomilerini ve hukuk sistemlerinin bir kısmını birleştirmişlerdir. Gelecek birkaç on yıl içinde Avrupa Birliği'ne üye olan on beş devlet arasında, tam ölçekli ekonomik, parasal ve siyasal bir birleşmenin gerçekleşmesi giderek daha mümkün hale geliyor.[2]

Halbuki Avrupa'nın liderlerinden birine, savaş sonrası yaşanan çeşitli kritik dönemlerde Avrupa'ya ilişkin görüşleri sorulmuş olsaydı, büyük ölçüde jeopolitik manzaranın etkisi altında oldukça farklı yanıtlar alınacaktı. Dolayısıyla 1945'in molozları arasından başlayıp, federal bir Avrupa Birleşik Devletleri'ne dair belirmekte olan öngörüye dek

EC Court of First Instance'ta Kıdemli Hâkim tavsiyeleri ve destekleri için Nicholas Forwood'a ve makalenin el yazımı halini okuyan meslektaşlarım Dominic Spenser Undehill, Kate Learoyd ve Christian Charlesworth'e teşekkür ediyorum; bütün hatalar ve eksiklikler bana aittir.

1. AB kanunlarının durumunu 1 Aralık 1998 itibarıyla tanımlamaya girişttim.

2. Tarihsel inceleme için bkz. Charles Zorgbibe, *Historie de la Construction Européenne* (Paris: PUF, 1993); Marie-Therēse Bitsch, *Historie de la Construction Européenne de 1945 a nos Jours* (Paris: Editions Complexe, 1996) ve Elizabeth du Réau, *L'Idée d'Europe au XXe Siécle* (Paris: Editions Complexe, 1996).

uzanan çizgisel bir hattın mevcut olduğu söylenemez. Neredeyse başından beri ulusal bağımsızlık ve egemenliğin yeniden iddia edilmesi, bir Avrupa Birleşmiş Devletleri'ne ya da Konfederasyonu'na ilişkin "federalist" bir öngörü sahibi devletler ile daha büyük bir birliğin parçası olmaktan ziyade, karşılıklı kendi çıkarlarına göre birlikte hareket eden devletlerin birliğine ilişkin "hükümetlerarası" bir öngörü taşıyan devletler arasında bir kutuplaşma yarattı. Bu gerilimin giderilmesi çok uzak gibi görünüyor. Daha doğrusu Avrupa Birliği'ni bir arada tutmanın bedeli, bu bölünmelerin kurumsallaşması oldu; Avrupa Birliği'ne ilişkin Maastricht (1992) ve Amsterdam (1997) antlaşmalarına ait yapı tam da bu ikiye bölünmeye denk düşüyor.

Paris Antlaşması'ndan Amsterdam Antlaşması'na: Avrupa'nın Avrupa Topluluğu Antlaşmaları Yoluyla Birleşmesi

Avrupa Birliği'ne yönelik antlaşmalar, Birlik ile üye devletler arasında yetki paylaşımından, "tamamlayıcılık" kavramının saygın bir yere konulmasından ve ortak Avrupa siyasetine alakart bir yaklaşıma izin veren çekilme şartlarının giderek artan kullanımından oluşan, henüz başlangıç halinde bir karışım yaratmıştır. Bununla birlikte "Avrupa halklarının giderek yakınlaşan birliği" ideali, Avrupa Topluluğu için asıl ilham kaynağını sağlamıştır.[3] Savaş sonrası dönemde yaşananlara benzer şekilde dışarıdan gelen askeri ve siyasal tehditlere (örneğin Soğuk Savaş sırasında Sovyet tehdidine) yanıt olarak, federalist düşünceler kimi kez açıktan açığa ifade edilmiştir. Diğer dönemlerde ise bu tür düşüncelerin ihtiyaten arka planda tutuldukları görülüyor (1980'lerin

3. Madde 2, Avrupa Topluluğu (AT) Antlaşması. Birçok Avrupalı Topluluk antlaşmalarının sınıflandırması özel bilgi sahibi olmayanlar tarafından karıştırılmaya çok yatkındır. Başlangıçtaki üç topluluğun her biri ayrı antlaşmalarla oluşturulmuştur: Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu (AKÇT) 1951 Paris Antlaşması'yla kurulmuştur; Avrupa Ekonomi Topluluğu (AKT) 1957 Roma Antlaşması ile kurulmuştur ve Avrupa Atomik Enerji Topluluğu (AAET) 1957 İkinci Roma Antlaşması ile kurulmuştur. 1965 Merger Antlaşması, bütün toplulukları tek bir topluluk, komite ve Parlamento oluşturmak için, bu üç toplulukla birleştirdi. "Avrupa Topluluğu Antlaşması" 1992'nin Avrupa Birliği üzerine yapılan Maastricht Antlaşması gibi sonraki antlaşmalarla genişletilmiş olarak AKT Antlaşması'na başvurur. Maastricht Antlaşması, Avrupa Toplulukları'ndan (ayrı siyasal bir birlik olarak Avrupa Birliği'ni oluşturmuştur ki bu yaygın siyasetlerin uygulanması üzerinden ekonomik entegrasyon sağlar. Bu nedenle AT kanunları üzerine en doğru şekilde konuşmak, AT Antlaşması'nın kuralları ya da vergi düzenlemesi veya alışkanlıkların yarattığı engellerin ortadan kaldırılması üzerine tartışıldığında mümkündür. AB kanunları Maastricht Antlaşması'nın ortaya attığı, dış politika üzerine ortak bir durum sergileme mekanizması ya da hukuki işbirliği gibi yasal yükümlülüklere başvurur.

ortalarında Birleşik Krallık'taki Thatcher yönetiminin antifederalist yaklaşımında olduğu gibi). Daha yakın zamanlarda sözünü esirgemeyen federalist düşünceler tekrar ön plana taşınmıştır. 1998'de Almanya Başbakanı Gerhard Schroeder açık bir şekilde tamamen palazlanmış bir Birleşik Avrupa'yı savundu ve Dışişleri Bakanı Joschka Fischer ise tek bir Avrupa devleti yaratılmasını "zamanımızın kati görevi"[4] olarak tanımladı.

Almanya'nın Mayıs 1945'te teslim olmasının hemen ardından, birleşik bir Avrupa'ya yönelik ani bir istek beliriverdi: Eski kıtaya uzun zamandan beri fazlasıyla zarar veren yıkıcı ulusalcı ideolojilerin derhal yerini alacak bir Avrupa fikri. 1948'de Stalin'in Doğu Avrupa'yı ele geçirmesinden önce birçok insan, Birleşik Avrupa Devletleri'ne ilişkin görüşü destekliyordu. Bu insanların arasında düşüncesini en açık şekilde ifade eden Winston Churchill olmuştur; eşi benzeri görülmemiş ahlâki otoritesini kullanarak, 19 Eylül 1946 tarihinde Zürich'te bu yönde bir öneride bulundu.[5] Soğuk Savaş'ın başlaması, Fransa ve Birleşik Krallık'ın kendilerine özgü ulusal kimlikleri idrak etmeleri, pan-Avrupalı birleşmeye yönelik bu isteği rafa kaldırdı ve onun yerini derhal, ulusal çıkara dayalı daha makul bir düşünce aldı. Ne var ki Sovyet Rusya'nın (1948'de Berlin hava köprüsü, 1952'de Doğu Berlin'deki ayaklanmalar, 1956'da Macar ayaklanması ve 1968'de Çekoslovakya krizi sırasında) sergilediği gerçek saldırı ya da savaş tehdidinin yanı sıra ABD ve Japonya'nın ekonomik rekabeti, bir birlik formunun demokratik Avrupa ülkeleri için gerekli olduğunun fark edilmesine yol açtı.

1945'te sosyalistlerin yönettiği Birleşik Krallık, Batı Avrupa güçleri arasındaki asıl galip olarak Avrupa bütünleşmesine yönelik hareketlerden uzak durdu. Churchill'in, federalist bir Avrupa birliğini desteklemek için tüm itibarını kullanmasına karşın, Birleşik Krallık, uzun vadeli çıkarlarının kendi imparatorluğu ve Britanya Milletler Topluluğu içinde bulunduğunu düşünüyordu. Bunun devasa bir jeopolitik hata olduğu sonradan ortaya çıktı. Britanya İmparatorluğu, Üçüncü Dünya'daki ulusalcılık dalgası tarafından hızla yok edildi; bu durum, yirmi yıl boyunca Britanya'yı Avrupa bütünleşmesinin kenar çizgisinde tek başına bıraktı; Birleşik Krallık 1973 yılında, Avrupa Ekonomik Topluluğu'na sonunda katıldı.

Britanya'nın aksine Fransa, uzun dönemli stratejik çıkarlarının aslında Avrupa kıtası içinde bulunduğunu, doğru şekilde algılamıştı. Fransa, ciddi rekabetten büyük ölçüde muaf olan siyasal alandaki bü-

4. *The Times*, 27 Kasım 1998.
5. Bkz., du Réau, *L'Idée d'Europe*, s. 166.

tünleşme sürecine önderlik etti; zira Almanya ve İtalya savaşın hemen sonrasında önderlik yapacak durumda değillerdi; Belçika, Lüksemburg ve Hollanda'nın ise Fransız ekonomik ve askeri gücüyle boy ölçüşmeleri mümkün değildi. Bu dönemde Avrupa bütünleşme süreci üzerindeki Fransız hegemonyası, bu sürecin biçimlendirici evrelerini ve gelecekte biçimlenecek Avrupa kurumlarını da temelden etkiledi: Bu çok önemli biçimlendirici evreler sırasında Avrupa Topluluğu (AT), kendine has yönetim geleneğine ve sivil idare kavramına sahip Fransa tarafından ideolojik olarak yönlendirildi. 3 numaralı dipnotta anlatılan üç Avrupa Topluluğu'nun kurumsal yapısının, nitelik bakımından esasında Fransız olmasına şaşmamak gerek. Anglosaksonların bakışına göre, Avrupa Komisyonu'nun yürütme yetkisi ve Avrupa Adalet Divanı'nın (AAD) hukuki eylemciliği, kuvvetler ayrımı ve müdahaleci olmayan hukuk gelenekleriyle bağdaşmamaktadır. Komisyonun dahili *modus operandi*'si* ve Topluluk kurumlarının benimsediği yasama faaliyeti tipleri yine nitelik bakımından güçlü şekilde Fransız'dır. Komisyon, Fransız devlet memurluğu modeline göre bölümler halinde teşkilatlanan memurlarla birlikte "Genel Müdürlükler"e ayrılıyor. Topluluğun "hareket ettirici dili" Fransızca'ydı ve öyle de kaldı; resmi belgeler ilk önce bu dilde kaleme alınıyor ve ardından diğer resmi dillere çevriliyor. Avrupa Adalet Divanı, nitelik ve yöntem bakımından aslında Fransız'dır. Gayri şahsi bir divan olmasına binaen bu divan anonim hükümler veriyor, muhalif azınlıkların görüşleri kayda alınmıyor. Hatta divana müzakereler sırasında, en yakın muadili Fransız idari hukuk sistemindeki "Commissaire au Gouvernment" [Hükümet Komiseri] olan bir hukuk uzmanı Genel Avukat yardım ediyor.

Daha önce belirtildiği gibi, Avrupa Topluluğu'nun temel siyasal ve hukuki yapısı nitelik bakımından Fransız'dır ve bu durum, siyasal liderlerin tahayyülünü etkilemiş olan Avrupa öngörüsü açısından hemen göze çarpmayan ve geniş etki alanına sahip sonuçlar taşıyor. Avrupa Topluluğu, farklı hukuki ve idari geleneklere sahip yeni üye devletleri bünyelerine katmak istediklerinde bu durum gerilime yol açmıştır. Bu tür gerilim, özellikle Birleşik Krallık ve Danimarka'da hâd safhaya ulaştı. Bu ülkelerin *communautaire* [toplulukla ilgili] usulleri benimsemeleri özellikle sıkıntı yaratmıştır; fakat Anglosakson hukuk geleneğinin karşısında Roma-Galya hukuk geleneği genellikle etkili olmuş ve Avrupa Birliği'ne, Birleşik Krallık, Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu Antlaşması'nın ilk baştaki biçimlendirici evrelerine ya da (AET ve AAET'nin [Avrupa Atom Enerjisi Topluluğu] yaratılmasına yol açan)

* Lat. İşleyiş biçimi, çalışma tarzı.

1995 tarihli Messina Konferansı'na katılmış olsaydı alacağı nitelikten farklı bir nitelik verdi.

Daima artan işbirliğinin merkezcil kuvvetleri, AT devletlerine ait yetkilerin daha da merkezileştirilmesi ve kaynaştırılması arzusuna sebep oldu. 1987 tarihli Avrupa Tek Senedi (ATS), (daha dağınık "Ortak Pazar" karşısında) bir "İç Pazar" yaratmak için belirli alanlarda bütünleşmeyi artırdı. Ardından federalist düşünceler yeniden su yüzüne çıktı. Bu birleştirici amaçlar, Birleşik Krallık ve Danimarka'nın kuvvetle karşı çıktıkları, 1992 tarihli Maastricht Antlaşması'na yol açtı. Bu ülkelerin hükümetleri, federal bir birlik düşüncesinin inatla karşısında yer alıyordu.

1990'ların başında Sovyetler Birliği'nin çöküşü, yepyeni bir jeopolitik durum yarattı. Birbiriyle rekabet eden kapitalizm ve komünizm ideolojik blokları yerlerini, üç güçlü bölgesel rakibiyle –Avrupa Birliği, Çin ve Rusya– birlikte ABD'nin tek süper güç olduğu bir dünyaya bırakmıştı artık. Gözden düşen Marksist ideolojinin yerini de neredeyse tüm dünyada liberal kapitalizm aldı. Bu durum, kapsamı çok geniş olan iki sonuç yarattı; bu sonuçların her ikisi de Avrupa Birliği'nin gelecekteki şeklini derinden etkiledi: 1994'te Dünya Ticaret Örgütü'nün (DTÖ) yaratılması ve Doğu Avrupa'daki Sovyet idaresinin ve eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) çöküşü. Bu iki gelişme karşısında Avrupa Topluluğu, federal hatta konfederal bir birlik şekli yönünde artan baskılara maruz kaldı. Hafifçe gizlenmiş federalist ideolojisiyle birlikte, 1997 tarihli Amsterdam Antlaşması'na yol açan hükümetlerarası konferans sırasında bu durum kendisini çok açık şekilde gösterdi. Kuvvetli bir şekilde gözlendiği gibi "Avrupa Topluluğu, farklı insanlar için çok farklı şeyler anlatıyor ve rekabet eden, hatta çatışan amaçlar ve hedeflerin dolaylanıp müzakere edildiği siyasal bir forum oluşturuyor."[6]

Ardışık AT Antlaşmaları sayesinde ilerleyen tarihi Avrupa bütünleşme süreci, uygun şekilde beş farklı safhaya bölünüyor. 1945-1955 yılları arasında yer alan ilk safha, daha sonraki tüm Avrupa Topluluğu'nun "prototip"inin –1951 tarihli Paris Antlaşması tarafından, 50 yıllık bir dönem için kurulan Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu'nun– yaratılmasına tanıklık etti. Ayrıca bu ilk safha, Avrupa Savunma Topluluğu ve Avrupa Politik Topluluğu'yla ilişkili başarısız müzakerelere de tanıklık etti. 1955-1968 yılları arasında yer alan ikinci safha, 1957 tarihli Roma Antlaşmaları sayesinde yaratılan AAET ve AET'ye şahit ol-

6. Paul Craig ve Gräinne de Burca, *EU Law: Text, Cases and Materials*, 2. basım, (Oxford: Oxford University, 1998).

du. 1965'ten 1987'ye kadar süren üçüncü evre, üye devletler ile bu devletlerin siyasal ve yasama adalelerini bükmeye başlayan uluslar-üstü merkezi Topluluk kurumları arasındaki dinamik bütünleşmeden ve şiddetli kurumsal, siyasal çatışmalardan oluşan bir dönemdi. Avrupa Topluluğu'nun üye devlet sayısı altıdan on ikiye çıktı. 1987-1992 tarihleri arasındaki dördüncü safha, 1987 tarihli Avrupa Tek Senedi'nin uyum sağlayıcı yasamasına ait muazzam yasama programı aracılığıyla daha büyük ekonomik ve siyasal bütünleşmeye doğru bir sonraki sıçrayışına şahit oldu. 1992'den başlayıp bugüne gelen beşinci safha ise dönüm noktasındaki Avrupa'yı gördü. Maastricht (1992) ve Amsterdam (1997) antlaşmalarından sonra 15 Avrupa devleti artık federal birliğin eşiğinde duruyor. Bu durum, halihazırda Avrupa siyasetini çileden çıkaran aşırı zihni ve duygusal gerginlikleri ve gerilimleri yaratıyor. Bu beş safhanın her biri ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

Birinci Safha: 1945-1955

Avrupa "birleşmesi"nin –"bütünleşme" sözcüğünden çok daha doğru bir terim– başarısı önemli ölçüde, Avrupa Adalet Divanı'nın ve Avrupa'yı kritik aşamalarından geçiren öngörülü federalist siyasetçilerin –Robert Schuman, Jean Monnet, Paul-Henri Spaak, Jacques Delors'un– işidir.

1948'de kurulan Avrupa Ekonomik İşbirliği Örgütü (AEİÖ) aracılığıyla elde edilen idari Marshall Planı'nın tecrübesi, yararlı bir hükümetlerarası koordinasyon prototipiydi.[7] Avrupa devletleri arasındaki işbirliği "alışkanlığını" çoğaltan diğer faktörler ise Birleşik Krallık, Belçika, Lüksemburg ve Hollanda arasında gerçekleşen 1948 tarihli Brüksel Antlaşması; 1949 tarihli Kuzey Atlantik Paktı (NATO); ve 1954 tarihli Batı Avrupa Birliği Antlaşması'ydı. Bunlar genellikle siyasal ittifaklardı, lakin devletler arasında gerçek ekonomik işbirliğine yönelik girişimlerde de bulunuldu. İkinci Dünya Savaşı sona ermek üzereyken, 1944 yılında Hollanda, Belçika ve Lüksemburg "Benelüks" Antlaşması altında, bu üç devlet arasında bir gümrük birliğini de içeren, kapsamlı bir ekonomik bütünleşme programının yaratılması üzerinde anlaşmaya vardılar. Görmüş olduğumuz gibi, Britanya'daki savaş sonrası İşçi Partisi yönetimi Avrupa ile kurulacak daha yakın bir birliği sistematik şekilde reddetti. Bunun arkasında çeşitli ilkesel nedenler yatıyor: İki dünya savaşı boyunca kendisini desteklemiş olan Britanya Milletler

7. Üyeleri, Birleşik Devletler, Kanada ve Japonya'yı içine alacak kadar genişleyen AEİÖ, Ekonomik İşbirliği ve Gelişimi Örgütü (EİGÖ) içerisinde gelişmiştir.

Topluluğu'na Britanya'nın sırtını dönmek istememesi; Britanya İmparatorluğu'ndan geriye kalan yapının, kıtasal ortaklarından uzak durmasına izin vereceği inancı; ulusal egemenliğin muhafaza edilmesine ve Britanyalı seçmenlerin kontrolü dışındaki uluslar-üstü kurumlara devredilmemesine yönelik temel bir kaygı.[8]

1948'de, kıta çapında kabul edilebilir bir işbirliği şeklini müzakere etmek için Lahey'de bir "Avrupa Kongresi" toplandı. Britanya'nın itirazları yüzünden bu kongre, (altı ayda bir toplanan) bir bakanlar kurulu ve (bakanlar kuruluna tavsiyelerde bulunmaya dönük kısıtlı yetkiler taşıyan) bir parlamentodan oluşan, Avrupa Konsülü adında oldukça budanmış bir organizmanın yaratılmasıyla sonuçlandı. 1949'da yaratılan Avrupa Konsülü'nün asıl faaliyetleri, kültürel, bilimsel ve ekonomik işbirliği alanlarında gerçekleşti; fakat en önemlisi de 1953 tarihli Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS) çerçevesinde yürüttüğü faaliyetlerdir. Bu Sözleşme, kendisi tarafından garanti altına alınmış insan haklarıyla meşgul olan bir komisyon ve bir de mahkeme yarattı. (Sözleşme'nin garanti altına aldığı insan hakları arasında adil muhakeme hakkı, özgür ifade hakkı ve devletin usule aykırı müdahalesi olmadan özel mülkiyete sahip olma hakkını da içermekteydi.)[9] Bu sözleşmeye ilk imzayı koyan devletler arasında, halen Avrupa Topluluğu'ndaki devletlerin yanı sıra İsviçre ve Türkiye yer alıyordu.

Britanya, Avrupa birleşmesini daha ileri götürmeye yanaşmadığı için, diğer Avrupa devletleri, Birleşik Krallık olmadan devletlerarası bir bütünleşme işine girişmeye karar verdi. Birleşmeye yönelik bu hareketlerin arkasında, Avrupa'daki savaşın asıl nedeninin, Almanya ile Fransa arasındaki ekonomik rekabet olduğu düşüncesi yatmaktaydı. Federalist Fransız siyasetçi Jean Monnet, özellikle 1870'lerden beri uğruna savaşlar yapılan Ruhr ve Saar nehirlerinin yoğun şekilde sanayileşmiş hudut bölgelerinde, Fransa ve Almanya'ya ait kömür ve çelik üretiminin birleştirilmesine yönelik cüretli bir öneride bulundu. Fransa Dışişleri Bakanı Robert Schuman bu planı kuvvetle destekledi. Tamamıyla yeni bir Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu (AKÇT) önerisinde bulundu. AKÇT, sadece hükümetlerarası bir forum değildi. Geniş dü-

8. Britanya böyle bir duyarlılık içinde yalnız değildi. Havana'da 1948'deki konferansta Birleşik Devletler bir şekilde Uluslararası Ticaret Örgütü önerisini, onun gücünün Birleşik Devletler'in ulusal egemenliğini yavaş yavaş yok edebilecek olmasına dayanarak etkili bir şekilde reddetti; benzer bir kurumun, Dünya Ticaret Örgütü'nün, oluşturulması 1994'ü buldu. (Ulusal duyarlılık hâlâ DTÖ ve Başkent Washington tarafından ifade edilir.)

9. İnceleme için bkz. P. Van Dijk ve G. J. H. Van Hoof, *Theory and Practice of the European Convention on Human Rights*, 2. basım (Deventer: Kluwer,1990) ve Louis-Edmond Pettiti, Emmanuel Decaux ve Pierre-Henri Imbert, *La Convention Européenne des Droits de l'Homme* (Paris: Economica, 1995).

zenleyici yetkilere sahip, uluslar-üstü bir yüksek otoritenin, yasama yetkilerine sahip bir konsülün ve siyasal bir temsilciler meclisinin ve denetimci bir Avrupa Adalet Divanı'nın oluşturulmasını içeriyordu. Avrupa birleşmesine yönelik devasa bir adımdı bu: İlk kez Avrupa devletleri uluslar-üstü bir kendilik yaratmıştı; bu kendiliğin bağımsız *suii juris** ve *sui generis*** kurumları, AKÇT'yi oluşturan ülkeleri bağlama gücüne sahipti.[10]

AKÇT Antlaşması 1951 yılında Paris'te, Fransa, Almanya, İtalya, Lüksemburg, Belçika ve Hollanda'nın katılımıyla imzalandı. AKÇT'nin açık amacı, daha geniş bir Avrupa bütünleşmesi için bir prototip olarak hareket etmekti; bu antlaşma, kömür ve çelik üretiminin kaynaştırılmasıyla uğraşmıyordu sadece.[11]

Birleşik Krallık kendi hayati çıkarlarının tehdit edildiğini gördüğü halde, birleşmeye yönelik tüm girişimler ulusal egemenliğe ilişkin hassasiyetler tarafından engellenemedi. Fransa da aynı ölçüde uzlaşmaya yanaşmıyordu. Soğuk Savaş'ın artan gerilimleri, Almanya'nın yeniden silahlandırılmasını gündeme getirdi; sıkıntılı bir meseleydi bu. ABD, bu sürecin NATO içinde yürütülmesi gerektiğini savundu. Bunun yerine Fransa, bir Avrupa Savunma Topluluğu (AST) önerisinde bulundu; bu topluluk Avrupa ordusundan, müşterek kurumlardan ve ortak bir bütçeden oluşacaktı. 1950'de yapılan bu öneri, 1952'de altı AKÇT devletinin AST Antlaşması'nı imzalamasıyla sonuçlandı.

1953 yılında Avrupa Politik Topluluğu (APT) için bir taslak mevzuat, AST'ye bir tamamlayıcı olarak önerildi. Müşterek kurumları ve koordineli bir dışişleri siyasetini de kapsayan ayrıntılı bir federal program hazırlandı. Ancak Fransız Ulusal Meclisi'ndeki ulusalcı ve komünist milletvekillerinden oluşan bir grup, 1954'te yapılan önerileri geri çevirdiler ve hem AST hem APT'den vazgeçildi.

İkinci Safha: 1955-1968

Avrupa birleşmesi süreci, çeşitli uğraklarda Britanya ve Fransa'nın muhalefeti nedeniyle önemli aksamalar geçirse de Avrupa birliği düşüncesi, ikinci safhada bir hayli güçlendi. AKÇT devletlerine ait altı dı-

* Lat. *sui juris*: Tam ehliyetli.

** Lat. *sui generis*: Nev'i şahsına münhasır.

10. Bu ilginç bir anekdot bilgidir. Fransa'nın, İtalya'nın ve Almanya'nın dışişleri bakanlarının hepsi, AKÇT müzakereleri esnasında anadili gibi Almanca konuşmuşlar. (Fransız Dışişleri Bakanı aslen Alsace-Lorraineli ve İtalyan Dışişleri Bakanı ise Alto-Adigeli.) Bu etken, anlaşılan o ki karşılıklı güven ve anlayışın kurulmasını oldukça desteklemiş.

11. Bkz. F. Duchene, *Jean Monnet: The First Statesman of Europe* (New York: Norton, 1994), s. 239 (Monnet'nin 1952'de yaptığı yorumlardan alıntılarla).

şişleri bakanının katılımıyla 1955 yılında İtalya, Messina'da bir konferans yapıldı; Britanya katılmayı kabul etmedi. Belçika Başbakanı Paul-Henri Spaak başkanlığında Avrupa Ekonomik Topluluğu ve Avrupa Atom Enerjisi Topluluğu için geniş kapsamlı bir öneri yapıldı. AET'nin mantığı, (insanların, malların, hizmetlerin ve sermayenin serbestçe dolaşması gibi) iç ticaret önündeki engelleri kaldıran ve gümrük birliğini kuran bir ticaret bloku yaratmaktı. Bu "Ortak Pazar" altı katılımcı devletin ulusal ekonomik, mali ve toplumsal siyasetini uyumlu hale getirecekti.

Bunun üzerine altı AKÇT devleti, 1957 tarihli Roma Antlaşması altında uzak erimli ve radikal bir Avrupa Ekonomik Topluluğu kurdu. AET Antlaşması, (savunma sanayisi dışında) pek çok ekonomik faaliyet şeklini kapsıyordu, vergilendirmeyi uyumlu hale getirdi, iç gümrük engellerini ortadan kaldırdı ve ekonomik faaliyet için ortak kurallar belirledi (örneğin rekabet, serbest dolaşım ve kurum hakları).

Bu Ortak Pazar'ı yaratmak üzere belirlenmiş "ortak siyasetleri" yürürlüğe koymak için AET, AKÇT modeline dayalı kurumsal bir yapı oluşturdu. Dolayısıyla yasama yetkisi, (üye devletlerin temsil edildiği) bir konsüle verildi; yürütme erki bir komisyona devredildi; siyasal bir temsilciler meclisi (Avrupa Parlamentosu) oluşturuldu; AET kurumlarına ait fiillerin yasaya uygunluğunu denetleyecek anayasal kontrol, Avrupa Adalet Divanı'na verildi.

Bu dört kurum, yetkilerini 1957 tarihli kurucu Roma Antlaşması'ndan alan uluslar-üstü kurumlardır. Avrupa Adalet Divanı'nda görülen uzun bir davalar silsilesi, Topluluk hukukunun çelişkili ulusal hukuk üzerindeki üstünlüğü öğretisini tespit etti.[12] Belirli bir şekilde hareket etmeye ilişkin hukuki yetki, üye devletler tarafından Topluluğa devredildiği ölçüde, AET devletlerinin artık tek taraflı olarak ya da bağımsız şekilde hareket etme hakları yoktu.[13]

Kendinden önceki AKÇT gibi AET de uluslararası hukuki kişiliğe sahiptir.[14] Dolayısıyla AET, bilindik egemen devletler gibi diplomatik ilişkilere girebilmekte ve antlaşmalar yapabilmektedir.[15] AAET'nin

12. Bkz. Dava 26/62, *Von Gend en Loos v. Netherlands Tax Administration* (1963), Avrupa Mahkeme Raporları; Dava 6/64, *Costa v. Enel* (1964), AMR 585; Dava 106/77, *National Finance Administration v. Simmenthal* (1978), AMR 629 ve Dava C-213/89 *R. v. Secretary of State for Transport, ex parte Factortane Ltd and Others* (1990), AMR I-2433. Genel bir inceleme için bkz. T.C. Hartley, *The Foundations of Eurepean Community Law*, 4. basım (Oxford: Clarendon, 1994) 7. bölüm.

13. Dava 22/70, *Commission v. Council* (1971) AMR.

14. Madde 210, AT Antlaşması; Madde 6, AKÇT Antlaşması ve madde 184, AAET Antlaşması.

15. Bkz. Ian Brownlee, *Principles of Public International Law*, 4. basım (Oxford: Clarendon,

mantığı elbette AKÇT ve AET'nin mantığından farklıydı. Esasında bu altı devlet (tek tek), nükleer enerji alanında ABD ve SSCB'nin yatırım ve teknolojik gücüyle boy ölçüşemeyeceklerini anlamıştı. Dolayısıyla tek seçenekleri, güçlerini ortak bir girişim halinde, AAET'de birleştirmekti. AAET Antlaşması, kardeş topluluklarıyla benzer kurumsal örüntüyü yeniden oluşturmuştur: Bir konsül, komisyon, meclis ve adalet divanı.

AKÇT, AET ve AAET tarafından yaratılmış kurumları ortak bir konsül, komisyon, parlamento ve divan halinde birleştirmek için altı devlet arasında 1965 yılında bir Birleşme Antlaşması kararına varıldı.[16] Bundan sonra Komisyon, kendi koşullarının örtüştüğü alanlarda tüm üç kurucu AT Antlaşması altındaki yetkilere sahip tek bir komisyona dönüştü.

İlk hali bakımından Avrupa Ekonomik Topluluğu, geniş kapsamlı bir ekonomik ve siyasal işbirliği antlaşmasıydı. Amacı, AET devletlerine ait yurttaşların gönencini artırmaktı:

> Topluluk, ortak bir pazar, ekonomik ve parasal birlik oluşturarak, anlaşmanın 3 ve 3a maddeleri gereğince ortak siyasetleri ve faaliyetleri yürürlüğe koyarak, bütün Topluluk bünyesinde ekonomik faaliyetlerin ahenkli ve dengeli gelişmesini, çevreye saygılı sürdürülebilir ve enflasyona neden olmayan bir büyümeyi, ekonomik verimliliğin artırılmasını, işsizliğin azaltılmasını, sosyal güvenliğin artırılmasını, yaşama standartları ve kalitesinin yükseltilmesini, Üye devletler arasında ekonomik ve sosyal kaynaşma ve dayanışmayı sağlama görevi üstlenmelidir. [17]

Buna ulaşmak için AET Antlaşması, Ortak Tarım Politikası, Ortak Ulaşım Politikası, Ortak Gümrük Birliği ve (dış ticaret için) Ortak Ticaret Politikası gibi birkaç "ortak siyaset"in izlenmesine izin verir. Bu hedeflere erişmek için Tüzükler, Yönergeler ve Kararlar şeklindeki yasama erkleri ve yürütme yetkisi Komisyon gibi Topluluk kurumlarına verilir. *Tüzükler*, otomatik şekilde üye devletlere ait ulusal iç hukukun bir parçasına dönüşen ve Birleşik Krallık'taki Parlamento'nun bir yasası ya da bir kongre yasasıyla hemen hemen aynı şekilde iş gören, doğrudan uygulanabilir yasalardır. *Yönergeler* ise üye devletler için hedefleri tanımlar. Bu hedeflere, belirli bir tarihe kadar ulaşılması gerekir. Her üye devlet, hedefe ulaştıracak yasama araçlarına dair kendi

1994), 30. bölüm ve I. Macleod, I. D. Hendry ve Stephen Hyett, *The External Relations of the European Communities* (Oxford: Clarendon, 1996), 2. bölüm.

16. 1965 Merger Antlaşması iptal edilir ve sonra hiçbir sağlam değişiklik yapılmadan 1997 Amsterdam Antlaşması'nın 9. Maddesi'yle tekrarlanır.

17. Madde 2, AT Antlaşması.

takdir yetkisini kullanabilir. Sonunda *kararlar*, tek tek üye devletlere bildirilir.[18]

Ortak Pazar'a ulaşmayı kolaylaştırmak için AET Antlaşması'nın babaları, gümrük vergileri, farklı mesleki veya teknik standartlar, oturma izni ve idari kayıt talebi gibi birleşme önündeki açık ve gizli çok sayıdaki engeli ortadan kaldırma ihtiyacının farkındaydı. Bu yüzden AET Antlaşması dört temel özgürlük yarattı: yurttaşlar için devletler arasında hareket etme özgürlüğü (Madde 48-51); kişinin bir başka devlete yerleşme özgürlüğü (Madde 52-58); kendi ülkesi dışındaki bir ülkede hizmetlere ulaşma özgürlüğü (Madde 59-66); sermayenin serbest dolaşımı (Madde 62-73). Bu bölümün sonraki kısımlarında anlatılan daha sonraki antlaşmalar, Roma Antlaşması'nın kapsamını bir hayli genişletmiştir.[19]

Üçüncü Safha: 1965-1987

Dinamik büyüme ve dramatik iç çatışmalar, Avrupa Birleşmesi'nin üçüncü on yılına damgasını vurmuştur. Bu zorluklar çeşitli faktörlerden kaynaklanıyordu: Fransa'nın General Charles de Gaulle altındaki ulusalcı tutkuları; Birleşik Krallık, Danimarka, İrlanda, Yunanistan, İspanya ve Portekiz'i içine çekmek için Topluluğun 1973 ve 1980'deki genişlemesi, böylelikle Birliğin siyasal ve toplumsal kompozisyonunun temelden değişmesi; Avrupa Topluluğu'nun enerjisinin tükendiği görülen 1980'lerin siyasal ve kurumsal uyuşukluğu.

Gaullecü Fransa ile beş AET ortağı arasındaki ihtilaflar, ilk AET Antlaşması'na ait geçiş şartlarının sona erdiği yıl olan 1965'te tam bir bunalım halinde patlak verdi. Bu durum Konsül'de ittifakla oylamadan nitelikli çoğunluk oylamasına geçişin kabulüne yol açtı. O sırada Komisyon, üye devletlerin katkıda bulunduğu fonlara bel bağlamak yerine, Topluluğun kendi fonlarını, tarımdan ve dış ticaretten alınan doğrudan vergilerle artırması yönünde Bakanlar Kurulu'na mali bir öneride bulundu.

Komisyon'un yaptığı önerilerin "federalist mantığına" saldıran de Gaulle, Üye Devletler Konsülü'ndeki kendi ortaklarını ikna etmeye çalıştı; ancak başarılı olamadı. Sonuçta Fransa, Haziran 1965'ten Ocak 1966'ya kadar tam yedi ay boyunca "boş koltuk" siyaseti aracılığıyla

18. Bkz. Madde 249 (önceki hali 189), AT Antlaşması ve Madde 161, AAET Antlaşması. AKÇT Antlaşması AET direktifleriyle çalışan iki tip bağlayıcı eylem belirtir: Bağlayıcı "kararlar" ve "tavsiyeler". (Bkz. Madde 14, AKÇT Antlaşması.)

19. Örnekler, 1987 Avrupa Tek Senedi, 1992 Maastricht Antlaşması ve 1997 Amsterdam Antlaşması'nı içerir.

Konsül toplantılarını boykot etti; nihayet bir uzlaşmaya varıldı. "Lüksembourg Mutabakatı" olarak bilinen bu uzlaşma Fransa'ya aradığı zaferi fiilen kazandırdı. Bir üye devletin hayati çıkarının (ya da hayati olduğunu düşündüğü çıkarlarının) tehlikede olduğu durumda, Konsül'deki oylama ittifakla yapılacaktı (Böylelikle her devlete bir veto yetkisi verildi). Sıradan meseleler, nitelikli çoğunluk temel alınarak karara bağlanıyordu. Lüksembourg Mutabakatı yetkiyi önemli ölçüde, Topluluğun merkezi kurumlarından, özellikle de Komisyon'dan uzaklaştırıp tekrar üye devletlere geçirdi.

Topluluk, içeride zorluklarla yüzleşirken, dışarıda giderek güçlenen bir kişilik edinmeye ve gittikçe kendisini tek ses halinde ifade etmeye başladı. Böylelikle GATT (General Agreement on Tariffs and Trade-Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Antlaşması) müzakerelerinin 1967 Turu sırasında sözleşme yapan uluslar bloku olarak müzakereye katıldı ve sonuçta 1963'te Yaoundé'de 18 Afrika devletiyle geniş kapsamlı bir ticaret ve kalkınma yardımı antlaşması yaptı. Bu antlaşma daha sonra, (antlaşmaların imzalandığı Togo'nun başkentine izafeten) Lomé Antlaşmaları olarak bilinen, Avrupa Topluluğu ile Afrika, Asya ve Pasifik'teki eski sömürgeleri arasında gerçekleşen tüm yardım hizmetleri ve ticaret antlaşmalarının prototipine dönüştü.[20]

Ne var ki tüm Batı Avrupa devletleri, bütünleşmeci bir modelin uygun olduğu hususunda "AT'nin altı devleti" ile hemfikir değildi. Yedi devlet –Birleşik Krallık, İsveç, Danimarka, İsviçre, Avusturya, Norveç ve Portekiz– Avrupa Serbest Ticaret Birliği'ni (ASTB) yarattı; bu birlik, karşılıklı ticaret serbestleşmesine yönelik geniş bir ölçüt oluşturmaya çalıştı; fakat Avrupa Topluluğu gibi, yasama yetkilerine sahip uluslar-üstü kurumlar yaratmayı başaramadı. Genelde 1960 tarihli ASTB Antlaşması, gümrük engellerinin ve sanayi ürünleri için nicel kısıtlamaların kaldırılmasını sağladı. ASTB'ye bağlanmak için çeşitli nedenler vardı: İsveç ve İsviçre'nin durumunda geleneksel tarafsızlık ya da Birleşik Krallık'ın durumunda ulusal egemenliğin sulandırılmasına karşı direnme. Yedi ASTB ülkesi coğrafi ve ticari bakımlardan çok farklıydı ve insan, *faute de mieux** ekonomik bir antlaşma izlenimine kapılıyor. Daha sonra İzlanda ve Finlandiya da ASTB'ye katıldı; bu durum en azından birliğe daha büyük bir İskandinav tutarlılığı sağladı.

Böylelikle 1960'ların başlarına gelindiğinde Batı Avrupa ulusları, iki ticaret blokuna bölündü: Ortak Pazar'ı oluşturan ilk altı AT devleti

20. Lomé I, II, III ve IV antlaşmaları örneklerdir. Bkz. Macleod, Hendry ve Hyeet, *External Relations*, s. 380 ve devamı.

* Fr. *faute de mieux*: Daha iyisi bulunmadığı için.

ve yedi ASTB devleti. Bir sebeple tek başlarına kalmış olan devletler ise, Yunanistan, İspanya ve Türkiye'ydi.

1961'de Birleşik Krallık, Britanya Milletler Topluluğu ile İmparatorluk arasındaki bağlara bel bağlayan küresel stratejisini yeniden düşünmeye başladı. Gelişmekte olan dünyadaki büyük çaplı bağımsızlık hareketi, Britanya İmparatorluğu'ndan geriye kalan yapının neredeyse tümünü parçaladı. Hindistan gibi eski sömürgeleriyle yakın bağlarını sürdürmesine karşın Britanya, bizzat kendi sınırlarında ortaya çıkan muazzam ortak ticaret bölgesine odaklanmanın, kendi ihracatı için umut verici olduğunu fark etti. Dolayısıyla Britanya 1961'de AET üyeliği için başvuruda bulundu ve de Gaulle tarafından veto edildi; ardından 1967'de ikinci başvurusu da veto edildi. Mayıs 1968 olaylarını takiben de Gaulle'ün iktidardan düşmesinden sonra AET üyeliğinin genişletilmesi yolu açılmış oldu; Britanya, İrlanda, Norveç ve Danimarka üyelik için başvuruda bulundu. Muhakkak ki (Yunanistan, Portekiz ve İspanya gibi) diğer Avrupa devletleri AET üyeliği için düşünülemezdi bile; zira bu ülkelerin askeri rejimleri, AET üyeliğinin temel normlarına bağlanmayı imkânsız kılıyordu.

Avrupa Birliği'ndeki üyeliğine sürekli zarar veren gerilimler –ulusal egemenlik ve bağımsızlık karşısında kaynaşmış egemenlik ve kolektif güç artışı– bu dönemde keskinleşti. Norveçli seçmenler, 1973 yılında yapılan bir referandumda üyeliği reddetti. Birleşik Krallık, kendi AT üyeliğini seçmenlerin onayladığını teyit etmek için 1975'te ulusal bir referandum yapmak zorunda kaldı.

Birleşik Krallık, İrlanda ve Danimarka 1 Ocak 1973'te üyeliğe kabul edildi ve böylelikle üye devlet sayısı altıdan dokuza çıkmış oldu. Askeri rejiminin yıkılmasından sonra Yunanistan da 1980'de onuncu üye oldu. Portekiz ve İspanya, parlamenter demokrasiye dönüşür dönüşmez, 1986'da üyeliğe kabul edildi.

Hükümetlerarası işbirliği 1970'lerde arttı. 1970 tarihli (1969 Lahey Zirvesi'nden sonra düzenlenen) Davignon Raporu, altı üye devlete ait dışişleri bakanlarının üç ayda bir toplanmalarını teklif etti. Daha sonra 1973'te Avrupa Politik İşbirliği planı halinde kurumsallaşan bu teklif AET devletlerine, tüm üye devletlerin üye oldukları uluslararası örgütlerde (örneğin Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü) ortak bir söz hakkı elde etme mekanizması sağladı. Ardından 1974'te zirvelerin düzenlemesine muntazam bir forum sağlamak için Avrupa Konsülü kuruldu. Bu "zirve düzenleme" şeklinin sakıncası da vardı elbette; Üye Devletler tarafından sürdürülen bireysel davranışların lehine olacak şekilde birleşme sürecini zayıflatıyordu. Parlamenter gözetim ve deneti-

mi de zayıflatıyordu. Artık hükümetlerarasıcılık, daha bütünleştirici kuvvetlerin pahasına, hâkim konuma gelmişti.

Bu olumsuz eğilim genellikle Lüksembourg Mutabakatı'ndan kaynaklanıyordu; bunun sayesinde Fransızlar üye devletlerden, yeni siyaseti bloke etme ya da geciktirme hakkı elde etmişlerdi. İlk AET Antlaşması planına göre Komisyon, siyaseti formüle etme ve Konsül'e yeni yasalar önerme rolü oynayacaktı. Dönemin önde gelen komisyon üyelerinden Piet Dankert'in gözlediği gibi:

> İlk başlarda bir topluluk bünyesi olması amaçlanan Bakanlar Kurulu, artık büyük ölçüde hükümetlerarası bir kurum haline gelmiştir; bunun nedeni, Avrupa Komisyonu tarafından gönderilen önerilere ilişkin, Antlaşma (AET) uyarınca Konsül'ün alması gereken çoğunluk kararlarına Fransız baskısı altında son veren ünlü Lüksembourg Antlaşmasıdır. Bu [Lüksembourg Mutabakatı'nın bir sonucu olarak yeni oylama kuralı], kararların sadece ittifakla alınabilmesi, Komisyon'u giderek, gönderip göndermemeye karar vermeden önce ulusal memurlarla birlikte önerileri titizlikle gözden geçiren bir tür Konsül sekreterliğine dönüştürecektir. Bu bir yandan da Antlaşma gereğince sadece Komisyon üzerinden yetkiye ulaşabilen Avrupa Parlamentosu üzerinde de olumsuz bir etki taşıyor.[21]

> Oysa diğer yönlerde iş gören kuvvetler var: Topluluğun kendine ait kaynaklar sistemi (güçlü bir federalist öğe) ve bununla ilişkili olarak Avrupa Parlamentosu'nun bütçe yetkilerinin genişlemesi ve 1979'da bu Parlamento'nun doğrudan seçimi.[22]

Artan hükümetlerarasılığın sonucu, siyasal durgunluktu. Devletler, Lüksembourg Mutabakatı'ndan kaynaklanan, yeni inisiyatifleri veto etme haklarını özgürce uyguladı.

1970'lerin ortalarında ve 1980'lerin başlarında Avrupa Topluluğu için net bir siyasal yönün olmamasıyla birlikte, bütünleşmeyi güçlendirmek için çeşitli öneriler yapıldı. Bunların arasında en dikkate değer olanları, 1974 tarihli Tindermans Raporu, "Üç Akil Adam" Raporu, Avrupa Parlamentosu'nun hazırladığı "Avrupa Öngörüsü Antlaşması" ve 1983 tarihli Genscher-Colombo Planı'dır. Ulusal egemenlik ile daha yakın Avrupa bütünleşmesi arasındaki çözümsüz kalmış gerilimlerin açık kanıtı olarak bunlara göre hareket edilmedi.

Tindermans Raporu (Belçika Başbakanı Leo Tindermans'ın oluş-

21. Topluluk ve Parlamento'nun ortak karar sürecinden önce yazılmıştır. Ve Parlamento müzakere süreci 1992'deki Maastricht Antlaşması'yla AT'nin yasama organının mimarisini başlatır.

22. Piet Dankert, "The EC-Past Present and Future" *The EC-Past, Present and Future* içinde, Der. L. Tsoukalis (Oxford: Blackwell, 1983), s. 7.

turduğu bir rapor), Topluluğun geleceğine ilişkin önerilerde bulunmak üzere 1974 Paris Zirvesi'nde sunuldu. Tindermans Raporu radikaldi. Komisyon'u ve Avrupa Parlamentosu'nu güçlendirerek hükümetlerarasıcılıktan uzaklaşmayı ve Parlamento'nun herkesin oyuyla seçilmesini teklif ediyordu. Ayrıca Konsül'ün ıslah edilmesini de öneriyor ve parasal bütünleşme ve yurttaş haklarına dönük daha başka kıstaslar ileri sürüyordu. Üstelik toplumsal ve bölgesel siyasetin geliştirilmesini savunuyordu.

Sözde "Üç Akil Adam" Komitesi, 1978 Brüksel Zirvesi'nin ardından kuruldu. Emirnamesi, daha büyük siyasal bütünleşme elde etme araçlarını dikkate almaktı. Tindermans Raporu gibi bu Komite de Komisyon'un rolünü güçlendirmeyi ve hükümetlerarasılığın etkilerini azaltmayı istiyordu. Komite, Konsül'de (oyların belirli bir yüzdesini elde ettikleri takdirde Konsül tarafından bazı ölçütlerin benimsenebileceği şartıyla) nitelikli çoğunluk oylama sistemini önerdi.[23]

Dönemin Alman ve İtalyan dışişleri bakanlarının ortaya koyduğu Genscher-Colombo Planı, kurumsal reformu, bütçe reformunu ve Topluluğun, üye devletlerin zararına hareket etme yetkisine sahip olduğu alanların genişlemesini savunuyordu. Hiçbir harekette bulunulmasa da Konsül, Genscher-Colombo Planı'nı dikkate aldı ve 1983'te Avrupa Birliği Deklarasyonu'nu yayımladı.[24]

Siyasal durgunluktan bir çıkış yolu bulmak için yapılan baskı sayesinde, Avrupa Topluluğu'nun *raison d'étre*'si* sorgulanmaya başlandı. 1979'da Avrupa Parlamentosu için doğrudan seçimler yapıldı. Katılımın düşük olmasına rağmen (ortalama yüzde 62), AET'ye üye tüm dokuz devlette temsilciler meclisi seçimi, ileriye dönük sembolik bir adımdı.

Avrupa Parlamentosu, Topluluk kurumları arasında en federalist olanıdır. Muhtemelen bu durum şaşırtıcı değil; çünkü yetkileri ve faaliyetlerinin altında yatan mantık, tanımı gereği uluslar-üstüdür ve üye devletlere ait ulusal meclislerin sürdürülen rolünün tersidir. 1984'te Avrupa Parlamentosu'nun önde gelen federalist İtalyan üyesi Alberto Spinelli'nin derlediği bir rapora istinaden Avrupa Parlamentosu, Avrupa Birliği Taslak Antlaşması'nı ezici çoğunlukla onayladı. Bu belge, radikal reform öneriyordu: Daha güçlü bir Topluluk, yasama ve bütçe yetkilerini Avrupa Parlamentosu ile paylaşan bir Konsül ve Konsül kararlarında nitelikli çoğunluk oylama sisteminin daha fazla kullanılması.

23. Bkz. Bulletin AT-11-1978: 1.5.2.
24. Bkz. Bulletin AT-6-1983: 1.6.1.
* Fr. *raison d'étre*: Varoluş nedeni.

Bu taslak antlaşmaya istinaden hiçbir harekette bulunulmadı; fakat 1984 tarihli Fontainebleau Konsül Zirvesi, Avrupa Topluluğu'nun durgunluktan çıkması isteniyorsa şayet, harekete geçilmesi gerektiğinin farkındaydı. Sonuçta iki komite oluşturuldu: Avrupa kimliğinin ve "halkın Avrupa'sı"nın geliştirilmesi sorununu inceleyecek Adonnino Komitesi ve siyasal reform ile uğraşan Dooge Komitesi. Bu durum 1985 yılında Milano'da on üye devletin katılımıyla, dönüm noktası teşkil eden bir toplantının oluşmasını sağladı. Asıl Roma Antlaşması'na yapılan bir düzeltmeyi tartışmak üzere hükümetlerarası bir konferansın toplanması yönünde çoğunluk oy kullandı.[25]

Dördüncü Safha: 1987 Avrupa Tek Senedi

Bazı üye devletler, siyasal egemenliğin Topluluğa daha fazla devredilmesine karşı çıkıyordu; bunun üzerine, "bütünleşmeciler" bütünleşmenin daha ekonomik cihetlerine yoğunlaşarak zekice düzenlenmiş bir hileye başvurdu. Amaçları, daha büyük siyasal işbirliği için tartışmalı planlar sunmak yerine, "çekirdek" bir iç pazarın beraberinde getireceği ekonomik, parasal ve mali bütünleşmeye yönelik dürtüyü artırmaktı. O zamanlar Komisyon'un üyesi olan Lord Cockfield 1985'te, 31 Aralık 1992'ye kadar iç ticaret engellerini tamamen ortadan kaldırmayı öneren bir "Beyaz Kitap"* oluşturdu.[26] Bu, (düzeltilmiş) AET Antlaşması'nın aşağıda tanımladığı bir iç pazar yaratacaktı:

> İç pazar, içerisinde malların, kişilerin, hizmetlerin ve sermayenin serbestçe dolaşmasının sağlandığı, iç sınırları olmayan bir bölgeyi kapsamalı.[27]

Beyaz Kitabın iç pazarı, tüzükler sayesinde elde etmeyi önermemesi tesadüfi değildi. Tüzükler yerine iç pazar, üye devletlere en büyük yasal özgürlüğü tanıyan hukuki fiil şekli, 200'ü aşkın yönerge vasıtasıyla yaratılacaktı. Avrupa bütünleşmesinin yeniden canlanışının baş mimarı, Komisyon'un eski Başkanı Jacques Delors'du. Hedeflerine ulaşmak için üye devletler arasındaki bölünmeleri ustalıkla kullanmasını bildi. Birleşik Krallık ve Danimarka, AT devletleri arasında en isteksiz iki bütünleşmeciydi. Birleşmeye doğru momentumun 1987'den sonra hız kazanması ve Maastricht Avrupa Birliği Antlaşması (1992)

25. Yunanistan'ın, Danimarka'nın ve Birleşik Krallığın itirazı AT'nin komşu üyeleri tarafından çiğnendi.

* *Beyaz Kitap – White Paper*: Avrupa Komisyonu tarafından belirlenen bir konuda topluluk eylemine yönelik öneriler sunan doküman, rapor.

26. COM (85) 310. (COM AT Komisyonu'nun belgelerine başvurmak için standart bir yol.)

27. Madde 18, AT Antlaşması (öncelikle madde 8A).

ile Amsterdam Antlaşması'na (1997) yol açması, büyük ölçüde Delors'un işidir.

1987 tarihli Avrupa Tek Senedi, büyük çaplı kurumsal değişimler ortaya koydu. Müşterek uluslararası mevkiler elde etme mekanizması olan bu yasaya, Avrupa Politik İşbirliği'nin yaratılması yoluyla antlaşma statüsü verildi.[28] Topluluğun karar alma süreci, "işbirliği yöntemi"nin girişiyle birlikte değiştirildi; bunun sayesinde, yeni yasamanın Avrupa Topluluğu tarafından benimsenmesinden önce Parlamento'ya danışılacaktı. Ayrıca Parlamento'ya hem yeni üye devletler alımını hem topluluk dışındaki devletlerle yapılacak kurum antlaşmalarının sonucunu veto etme yetkisi verildi. Üstelik önceden ittifakla oylamaya ayrılmış birçok alanda Konsül'e nitelikli çoğunluk oylama sistemi getirildi.

"Ayrıcalıklı Topluluk yetkisi" –yani, Topluluk tarafından ayrıcalıklı eylem olarak ayrılan ve üye devletleri ayrı ayrı hareket etme hakkından men eden yetki– şimdiye dek ulusal hükümetlere ayrılmış birçok alanı içine alacak şekilde genişletildi: Ekonomik ve parasal birlik, toplumsal siyaset, ekonomik ve toplumsal uyuşma, araştırma ve teknolojik gelişim ve çevre siyaseti alanlarında işbirliği.

ATS, fiilen AT siyasetini değiştirdi. Konsül'ün (yani, üye devletlerin) uyguladığı hegemonyayı bozdu ve kısıtlı ulusal çıkarların ötesine geçebilecek Avrupa kurumları, gündemi belirlemeye başladı. Ekonomik ve mali bütünleşme üzerinde yoğunlaşarak ve büyük bir siyasal programdan kaçınarak, tüm Avrupalıların gönlünü kazanmayı başardı: Federalizm karşıtları onu, egemenliğe nispeten dokunmayan, güvenilir bir öneriler kümesi olarak dikkate aldı; muhtemelen, kurumsal ve siyasal reformların kaçınılmaz şekilde iç pazarın elde edilmesiyle ortaya çıkacağını düşünen federalistler ise sabretmeyi bildi. Dolayısıyla Avrupa Tek Senedi, Topluluk tarihinin kritik bir aşamasında Avrupa ideolojisinin iki muhalif kanadını uzlaştırarak dikkate değer bir siyasal başarı kazandı. Sezgileri kuvvetli bir yorumcu şöyle yazıyordu:

> Topluluğu yeniden canlandırmak için yapılan daha önceki tüm girişimler ve önerilerden farklı olarak 1992 Beyaz Kitabı, sınırları olmayan bir Avrupa yaratma düşüncesi bakımından yenilikçi olsa da tamamen işlevseldi. Eleştirel açıdan, şatafatlı kurumsal planlardan kaçındı. 31 Aralık 1992'ye kadar gerçekleştirilecek iç pazar yönergeleri programı bir kez yürürlüğe girince, bu planlar kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkacaktı. Bu teknokrat yaklaşım nedeniyle Beyaz Kitap görünüşe bakılırsa, Avrupa'nın geleceği konusunda farklı ve çoğu kez karşıt düşüncelere sahip kişilere cazip geliyordu. Kimilerine göre, eski bir hayal olan gerçek ortak pazar yerinin

28. ATS Başlık III, AT Antlaşması'nın bir parçası değil.

gerçekleşmesini temsil ediyordu; bu ortak pazar yeri eninde sonunda, modern siyasal ekonomilerde toplumsal olan ile ekonomik olan arasındaki bu kaçınılmaz bağlantıdan dolayı, [AT Antlaşması'nın 2. Madde'sinde öngörüldüğü gibi] hakkında övgüler düzülen, "Avrupa halklarının sürekli yakınlaşan birliği"ne yol açacaktı. Diğerlerine göreyse, nihayet pazaryerine, daha da önemlisi tek tek üye devletlerde yaratılan aşırı düzenlemelerle doldurulmamış bir pazara bağlanıp muhafaza edilen Avrupa hayaline ilişkin bir öngörü sunuyordu.[29]

Avrupa birleşmesinde finansal, mali ve parasal politika temel bir alandır. İşlevsel ulusal egemenliğin can damarını oluşturuyor. Dolayısıyla bu alanlarda Topluluğun daha fazla merkezileşmesi için yapılan öneriler, tahmin edileceği gibi en gürültülü tartışmaları yaratmıştır.

Nispeten sıkıntısız bir şekilde ilk altı üye devlet, nihai parasal bütünleşme ilkesi üzerinde anlaştı.[30] Bu, 1969 gibi erken bir tarihte gerçekleşti. Topluluğun, üye devletlerin mali katkıları yerine, kendi vergi gelirlerinden para sağlaması konusunda da anlaşmaya varıldı.[31] 1970 tarihli Bütçe Antlaşması ve Kendi-Kaynaklarına Sahip Olma Kararı, önemli bir "federalist" unsurdur: Bu kararlar Topluluğu, kendi "atası" olan üye devletlerden mali bakımdan bağımsızlaştırdı. Parlamento'ya yeni bir rol, "federalist akıntı"ya katkıda bulunma rolü verildi: Konsül'e ait olan Topluluğun bütçesini benimseme yetkileri, Parlamento'ya aktarıldı. Parlamento, Topluluk bütçesi üzerindeki fiili veto hakkını kullanarak, siyasal adalelerini esnetirken kaybettiği zamandan tasarruf etti.[32] Topluluğun gelirleri ve harcamalarına bakmak için bir denetçiler mahkemesi kuruldu ve her mali yılın sonunda bu mahkemeden rapor sunması istendi.[33] Daha sağlam parasal bütünleşmeye dönük ilerleme, on yıl beklemek zorundaydı: On yıl sonra dokuz üye devlet, ulusal para birimlerinin değerini müştereken savunma mekanizması olan Döviz Kuru Mekanizması ile birlikte Avrupa Para Sistemi'ni kurdu.[34] Daha sembolik olanı ise üye devletlerin, müşterek bir para hesabı biri-

29. J. Weiler, "The Transformation of Europe" *Yale Law Journal* 100 (1991), s. 2457-8.
30. Bkz. Bulletin AT-11-1979'daki Werner (Lüksembourg Başbakanı) başkanlığındaki komitenin raporu. Ayrıca, başarılı aşamalarda para birliği elde etme üzerine bkz. 1971 Topluluk Kararı (*EC Official Journal* 1971, C28/1).
31. Kendi kaynakları tarımsal toplamalar, AB kökenli olmayan ürünlerden toplanan gümrük vergileri ve AB üyesi devletler tarafından toplanan yüzde 1'lik Artı Değer Vergisiydi.
32. Bkz. Harley, *The Foundations of European Community Law*, 1. bölüm.
33. Bkz. David O'Keefe, "The Court of Auditors" *Instituational Dynamics of European Integration* içinde, Der. D. Curtin ve T. Henkels (Deventer: Kluwer, 1994) ve I. Harden, F. While ve K. Donnelly, "The Court of Auditors and Financial Control and Accountability in the European Community" *European Public Law* 1 (1995), s. 599.
34. Bulettin EC-12-1978, üye devletlerin ulusal merkez bankaları arasındaki Anlaşmayla güçlendirilmiş bir Topluluk Kararı.

mi, AT paraları sepetine istinaden günlük olarak hesaplanan Avrupa Para Birimi üzerinde de anlaşmaya varmalarıydı.

Beşinci Safha: 1992 Maastricht Avrupa Birliği Antlaşması ve 1997 Amsterdam Antlaşması

1987 Avrupa Tek Senedi, daha fazla bütünleşme için bir katalizöre dönüşmüştü. Avrupa Konsülü, Avrupa Para Birliği'ne ve siyasal bütünleşmeye dönük daha ileri adımları tartışacak bir Hükümetlerarası Konferans (HK) düzenleyerek siyasal ve ekonomik bütünleşmenin sürdürülmesine karar verdi. HK müzakereleri 1991'de yeni bir antlaşma taslağına yol açtı. Bu taslak, Şubat 1992'de Maastricht'te imzalanan ve bir dönüm noktası olan "Avrupa Birliği Antlaşması"na dönüştü. Kamusal tartışmaların ardından Fransa, Birleşik Krallık, Danimarka (İki ulusal referandum gerekmişti) ve Almanya'da (Anayasal bir engel, Federal Anayasa Mahkemesi'nde reddedildi) sınırlı bir çoğunluk bu antlaşmayı kabul etti. Nihayet Maastricht Antlaşması Kasım 1993'te yürürlüğe girdi.

Avrupa Topluluğu 1992'de on iki üye devlete çıktı, (Amsterdam Antlaşması müzakerelerinin başladığı yıl olan) 1995'e gelindiğinde ise bu sayı on beşe ulaştı. Bu devletler Topluluğu, AKÇT, AET ve AAET antlaşmalarını yaratmış olan ilk "çekirdek"ten (altı ülke) tamamen farklıydı. Artık Birlik, sadece çok çeşitli kültürlere sahip ülkeleri (İskandinavlar, Kuzey Avrupalılar, Akdenizliler) değil; ayrıca ekonomik güçleri bakımından çeşitlilik gösteren ülkeleri (İsveç ile kıyaslanan Portekiz, Almanya ile kıyaslanan Yunanistan) de kapsıyordu. Fakat temel siyasal farklılıklar, Avrupa "Birliği"nin alacağı şekil konusunda on beş üye devlet arasında halen bölünme yaratıyordu: federalist, konfederalist ya da hükümetlerarası.

Maastricht Antlaşması'nın, "bu Antlaşma tarafından getirilen işbirliği siyaseti ve şekillerinin ne ölçüde gözden geçirilmesi gerektiğini"[35] incelemek için dört yıl sonra bir başka hükümetlerarası konferansı dikkate alması şaşırtıcı değil doğrusu. Bu ikinci HK, bu temel farklılıkları aslında ortadan kaldırmayan, 1997 tarihli Amsterdam Antlaşması'na yol açtı.

Amsterdam Antlaşması, açık hükümet ilkesini ilave ederek, Maastricht Avrupa Birliği Antlaşması'nı değiştirdi.[36] AB içindeki kararlar, Birlik yurttaşları tarafından "olabildiğince açık şekilde" ve olabildiğince kapalı şekilde alınacaktı. Amsterdam Antlaşması üstelik yüksek bir istihdam düzeyinin geliştirilmesini ve "özgürlük, güvenlik ve ada-

35. Madde N.2 ve B, Maastricht Antlaşması.
36. Madde 1 (Öncelikle Maastricht Antlaşması Madde A).

let"ten[37] oluşan bir bölgenin yaratılmasını içerecek şekilde Birliğin hedeflerini genişletti. Ayrıca bu Antlaşma, Birliğin insan haklarına, demokrasiye ve hukuk kuralına saygı temelinde kurulduğunu da ilan ediyor. Özellikle Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde saygın bir yere konulan insan haklarına saygı, Birliğin merkezine yerleştirildi.[38] Aday devletlerin bu haklara saygı göstermeyi taahhüt etmeleri gerekiyor. Bu antlaşma, AİHS yükümlüklerini yerine getirmeyen devletler ya da Topluluk kurumlarına karşı hukuken dava açılabilmesini sağlıyor.[39] Şayet Konsül, bu yükümlülüklere yönelik bir devletin "ciddi ve sürekli olarak ihlal"de bulunduğuna rastlarsa,[40] bu devletin oy hakkını (yükümlülüklerine dokunmadan) askıya alabiliyor.[41] İlk öneri, ihlalde bulunan devletin ihracına imkân sağlıyordu; fakat çok radikal olduğu için bu ihraç edilme olayı reddedildi.

Siyasal gerçekçilik, Maastricht ve Amsterdam antlaşmalarını imzalayan devletlerin temel siyasal farklılıkları kabul etmelerini ve çeşitli yaklaşımları benimsemelerini gerektiriyor. Üye devletlere bazı ortak siyasetlerden çekilme izni veriliyor ve bazı programlar ise gücü yetecek araçlara ya da kalkınma düzeyine sahip devletler tarafından yerine getiriliyor sadece. Bu, Birliği bir arada tutmak için ödenmesi gereken bedel. Halbuki bu durum, tutarsızlığa ve birleşme sürecinin (açıktan açığa yadsınmasa da) yavaşlamasına sebep oluyor. "Avrupa halkları arasında sürekli yaklaşan birlik" ilkesinin, sadece tek bir (federalist) yönde akan bütünleştirici bir süreç demek olduğu mefhumunu da kuşkulu hale getiriyor.[42] Bazıları bunu, AT'nin *raison d'étre*'si için potansiyel bakımdan zarar verici olarak görmüştür. Bir eleştirmenin yazdığı gibi:

> Tüm bu kargaşa ve parçalanmanın ortasına, Avrupa Topluluğu'nun eşsiz *sui generis* doğasının, hakiki dünya-tarihsel anlamının yıkılıyor olduğunu söylemek gerek. Bireylere haklar tanıyan ve bir bileşen gibi ulusal hukuk sistemlerine giren, uyum sağlayıcı bir hukuk birimi olarak Toplulukların tüm geleceği ve güvenilirliği tehlikeye atılıyor.[43]

37. Madde 2 (Öncelikle Maastricht Antlaşması Madde B).
38. Madde 49, Maastricht'in 1992 AB Antlaşması (ABA).
39. ABA'nın 6. ve 46. Madde'si.
40. ABA'nın 6. Madde'si.
41. Ayrıca bkz. AT Antlaşması'nın 309. Madde'sinin gözden geçirilmiş yeni halindeki otomatik olarak askıya alınan oy verme hakkı Topluluğu güçlendirir. Bu, ABA 'nın 6. Madde'sinde ele alınan yükümlülüğünü yerine getirememiş devletin diğer Antlaşmalarının haklarının askıya alınmasıdır.
42. Madde 2, AT Antlaşması.
43. Dierdre Curtin, "The Constitutional Structure of the Union: A Europe of Bits and Pieces" *Common Market Law Review* 17 (1993), s. 67.

Amsterdam Antlaşması, Birliğin yurttaş hakları temellerini öz-bilinçli şekilde vurgulaması bakımından olağanüstüdür.[44] Bu durum, AT kurumlarının hükümetin gizliliği ve bürokratik üslubuna yönelttiği sürekli eleştiriye kısmen bir yanıttır. Ne var ki öz-kimliğin daha derin ve daha kavramsal düzeyinde de bu önemlidir. Amsterdam Antlaşması, Avrupa Birliği'nin, demokratik ve katılımcı bir siyasal yapıya dayanması gerektiğini kuşkuya yer vermeyecek şekilde açık kılıyor.

1945'ten beri yürütülen Avrupa bütünleşmesinin tarihinde, görmüş olduğumuz üzere iki akım hâkim olmuştur: Uluslar-üstü kurumlara dayanan güçlü bir Avrupa federalizmi öngörüsü ve tercihini hükümetlerarasıcılıktan yana kullanan, ulusal kimliği ve egemenliği koruma kararlılığı. Bu çatışan eğilimler, Maastricht'te ortadan kaldırılmadı. Aksine uluslarüstücülük ve hükümetlerarasıcılıktan oluşan oldukça kafa karıştırıcı bir karışım yaratılarak, bu iki eğilim saygınlaştırıldı ve kurumsal hale getirildi.

Avrupa Birliği'nin yaratılmasına yardım etmek için Maastricht Antlaşması, üç dayanak tasavvur etti. İlk dayanak, bizzat Avrupa Topluluğu'ydu; yani, AT antlaşmalarında içerilen yükümlülükler, haklar ve ortak faaliyetler. İkinci ve üçüncü dayanaklar ise AT antlaşmalarının tamamen kapsamı dışında kalıyordu: Ortak dışişleri ve güvenlik politikası hususunda devletler-arası işbirliği (ODGP); "adalet ve içişleri (Aİ)."[45]

"Nihayetinde ortak bir savunma politikasının oluşturulmasını kapsayan ortak bir dışişleri ve güvenlik politikasının yürürlüğe konmasıyla" Avrupa Birliği, uluslararası bir kimlik elde etmeyi umuyordu. Avrupa Konsülü, "ortak tutumları" saptayacak ve tye devletler de kendi dışişleri politikalarını bu tutumlara göre belirleyecekti. Avrupa Konsülü daha sonra, Bakanlar Kurulu'nun "müşterek eylem"e karar verebilecekleri "kuralları" saptadı.

ODGP'nin "ana cihetleri ve temel tercihi hususunda" AB Başkanlığı, Parlamento'ya danışacaktı; Parlamento'nun Konsülü sorgulama, tavsiyelerde bulunma ve ODGP ve Aİ'nin ilerlemesi hususunda yılda bir tartışma düzenleme hakkı vardı. Ayrıca Komisyon, ODGP ve Aİ faaliyetleri hakkında "tam olarak bilgilendirilecekti."

Adalet ve İçişleri Dayanağı, üye devletler arasında bu isim verme mevzularında yakın işbirliğini geliştirmek için saptanmıştı. Bu dayanak, AT dışı uyrukların hukuki statüsü, göç ve sığınma hakları gibi siyasal mevzular üzerinde duruyordu. Ayrıca hukukun uygulanmasını da

44. AB Antlaşması ve onu değiştiren Amsterdam Antlaşması Avrupa Topluluklarını ve onunla ilişkili belli senetleri düzenleyen antlaşmalar (1997).
45. Madde J.1 ve J.11; Madde K.1 den K.9'a.

vurguluyordu. Uluslararası suç ile ilişkili işbirliği geliştirildi. Üstelik adliyeyi, gümrükleri ve polisi ilgilendiren konularda da işbirliği yapılacak ve bir polis bilgi paylaşma sistemi, Avrupa Polis Ofisi (EUROPOL) oluşturulacaktı.

Maastricht Antlaşması'nın Aİ Dayanağı, Amsterdam Antlaşması'nda AT Antlaşması'nın ana gövdesine resmen dahil edildi. Sonuçta AT Antlaşması'na, (vizeler, sığınma, göç ve yurttaşlık meselelerinde adli işbirliği gibi) kişilerin serbest dolaşımını kapsayan yeni bir başlık eklendi.[46] 1990'larda ortaya çıkan alakart yaklaşıma uygun olarak ve anlamlı şekilde Birleşik Krallık ve İrlanda, Aİ başlığı konusunda çekilme ihtimallerini benimsedi.

Maastricht Aİ'sine yönelik bazı kurumsal eleştirileri gidermek için Amsterdam Antlaşması, Polis ve Adli İşbirliği Topluluğu Dayanağı'nı yarattı.[47] Aslında Aİ'yi eleştirenler, birçok form alanlarının (göç, sığınma ya da sınır kontrol), temel hakları etkilediğine ve kişilerin serbest dolaşımı gibi diğer ortak politikalarla örtüştüğüne dikkat çektiler.[48] Avrupa Adalet Divanı'nın adli denetim yapmasına ve bu alandaki yeni yasama formülasyonuna Parlamento'nun da dahil edilmesine izin verilmesi istenebilirdi.

Amsterdam Antlaşması, suç konusunda polis ve adli işbirliği, ırkçılık ve yabancı düşmanlığının önlenmesi ve bunlarla mücadele edilmesi gibi alanlarda "ortak eylemler"in geliştirilmesi yoluyla özgürlük, güvenlik ve adalet gibi meselelerde yeni bir işbirliği evresi yarattı. Hedefleri arasında terörizm, uyuşturucu ticareti, silah kaçakçılığı, insan ticareti, çocuk tacizleri, rüşvetçilik ve dolandırıcılık yer alıyor. Bu sorunlarla, üye devletlere ait gümrük, polis ve diğer otoriteler arasında (EUROPOL'un yardımıyla) kurulacak yakın işbirliği sayesinde mücadele edilecektir. Üye devletlerin adli otoriteleri ile konuyla ilgili diğer otoriteleri arasında daha yakın işbirliği kurulacaktır ve üye devletlerdeki bazı ceza yasaları yakınlaştırılacaktır. Uygulamada bu birlikte çalışma eylemi, EUROPOL'un vasıtasıyla Konsül tarafından desteklenen, keşif, bilgi paylaşımı ve eğitim şeklini alacaktır. Adli işbirliği, resmi işlemleri ve kararların uygulanmasını kolaylaştırarak, suçluların iadesine yardım ederek, kuralların uyumluluğu ve yargılamaya dair ihtilaflar meselesine yönelerek ve seçilmiş alanlardaki bağımsız cürüm yasalarına ve cezalarına dayanarak minimum kuralları tespit ederek katkı sağlayacaktır.

46. Madde 61-69, AT Antlaşması (Öncelikle Madde 73(i)-73(q) AT).
47. Sütun 3, Başlık VI.
48. Madde 48 ve arkasından gelen AT Antlaşması (Şimdi Madde 39 ve sonrası).

Komisyon'un ya da üye devletlerin girişimiyle Konsül, (topluluk politikasını belirleyen) "ortak tutumları" ya da uyum sağlama konusunda "çerçeve kararları" (gerçi bunların doğrudan etkisi yoktur), uyum sağlama dışındaki meselelere dair "kararları" ve (kendi anayasal koşulları altında üye devletler tarafından benimsenecek) uzlaşımları benimseyebilir.[49] Kısıtlı bir ölçüde adli teftiş öngörülüyor.[50] Oysa Avrupa Adalet Divanı, "bir üye devletin polisi ya da diğer yasa uygulayıcıları tarafından gerçekleştirilen operasyonların" meşruluğunu veya orantılılığını yahut "hukukun ve düzenin sürdürülmesi ve iç güvenliğin korunmasıyla ilişkili üye devletlere yüklenen sorumlulukların uygulanmasını" teftiş edemez.

Bu yüzden Amsterdam Antlaşması'nın neden olduğu değişiklikler, Maastricht ile kıyaslandığında kısıtlıdır. Ne var ki eninde sonunda Avrupa yurttaşları üzerinde etki yapacak yeni "ortak siyasetler" ilave edilmiştir.

Topluluk artık, cinsiyet, ırk, etnik köken, din, inanç, maluliyet, yaş ya da cinsel yönelim meselelerinde ayrımcılığa karşı mücadele edecek yasama yetkilerini ifade etmiştir.[51] Yeni yasama yetkileri istihdam krizlerine hitap ediyor.[52] Bunlar "asıl" yasal araçlar değildir; fakat ulusal istihdam politikalarını desteklemek ya da tamamlamak için planlanmış ortak ölçütler ve girişimlerdir. (Amsterdam Antlaşması'nın 127. Maddesi, bu alandaki üye devletlerin maddi yeterliliklerine saygı göstermenin önemini açıkça kaydediyor.) Halbuki Amsterdam Antlaşması, yeni bir İstihdam Komitesi sağlıyor ve Konsül artık, kuralların ışığında politikalarını inceledikten sonra, üye devletlere tavsiyelerde bulunma yetkisine sahiptir.[53] Konsül bir de, üye devletlerin politikalarını desteklemek ve aralarındaki işbirliğini özendirmek için "teşvik ölçütleri"ni de benimseyebilir. Sonuçta Amsterdam Antlaşması Konsül'e, kamu sağlığı politikası alanında standart-belirleyici önlemleri harekete geçirme yetkisi vermiştir. Bununla birlikte "sağlık hizmetleri ve tıbbi bakımın sunumu ve örgütlenmesi için üye devletlerin sorumluluklarına tam olarak saygı gösterilme gereği"ni de vurgulamaktadır.

---

49. Madde 34, Amsterdam Antlaşması.
50. Esas olarak bu anlamda, söz konusu üye devletlerin AAD yargı yetkisince tanınmasıyla planlandı.
51. Madde 13, AT Antlaşması.
52. Madde 125-30, AT Antlaşması.
53. Madde 249, AT Antlaşması (Öncelikle Madde 189 AT), Topluluk "ikna edici" olduğu kadar "zaruri" Kanunlar, Talimatlar ve Kararlara uyum sağlar ama zorlayıcı Tavsiyeler ve Görüşlere değil.

Sonuç

1951'den 1997'ye kadar peş peşe dizilen AT antlaşmalarının tanık olduğu gibi, Avrupa bütünleşme süreci çizgisel bir hat izlememiştir. Bir yere kadar bükülmeler ve kıvrımlar, jeopolitik gerçekliği yansıtmaktadır. Soğuk Savaş döneminde Sovyet tehdidine yönelik doğal tepki, sıkıca kenetlenmiş ekonomik birliğin yaratılması yönünde oldu. Daha sonra Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nden gelen baskı ortadan kalktıkça ve Avrupa ulusları sömürge imparatorluklarından geri çekildikçe, Avrupa Topluluğu, genişletilmiş bir birlik halinde Batı Avrupa uluslarını bir araya getiren bir merkezkaç kuvveti olarak hareket etti. Ardından farklı yönetim gelenekleri ve ulusal kimlik algıları, federalistler ile ulusalcılar arasında gerginliklere yol açtı.

Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte Avrupa devletleri, kendi ulusal kimliklerini yeniden, ancak bu kez daha güçlü şekilde öne sürmeye başladı. Sonuçta bu durum, tam oluşmamış bir karışım sayesinde Maastricht Antlaşması'nda yansıtıldı; bu karışım şunlardan oluşuyordu: Bütünleşme, ulusal egemenliğe saygı ve 1950'lerin başlarında ilk Kurucu Babaların öngördükleri gibi tüm Avrupa halklarının nihai bütünleşmesine doğru hareket ederken, bir yolunu bulup Birliği bir arada tutmaya çalışan çekilme şartlı *alakart* mönü.

Avrupa ideali su götürmez şekilde güçlüdür ve gerçek değeri de küçültülmemelidir. Geniş bir siyasal kuvvetler tayfı –sosyalist, demokratik ve liberal– bu ideali destekleyebilir. Avrupalıların ortak bir mirasa ve ortak bir kültüre sahip olması bilinci, bir Avrupa tarzının mevcut olduğu bilinci, on beş üye devletin (ve on aday ülkenin) toplandığı çeşitli hükümetlerarası konferanslara ilham veriyor.

Topluluk Kurumlarının Dinamik Rolü

Avrupa Topluluğu'nun hukuki sistemi, bölgesel bir sisteme sahip en maceracı –bazıları müdahaleci diyecektir– mahkemelerden birini oluşturmuştur. Daha doğrusu Avrupa Adalet Divanı, ABD Anayasa Mahkemesi'ne çok benzer şekilde hareket etmiştir; ortaya çıkmakta olan Avrupa Birliği'nin şekline kendi damgasını vurmuştur. Dönüm noktası özelliği taşıyan yargılarla Avrupa Birliği sürecini defalarca ileriye doğru itelemiştir. Bu sırada belirli bir Avrupa birleşme öngörüsü, Avrupa Adalet Divanı'na yol göstermiştir ve bu divanın yargıçları güçlü bir "federalist" yaklaşım taşıdıklarını açıkça ifade etmiştir.

Bir "anayasa mahkemesi" olarak Avrupa Adalet Divanı, geniş ve değişik yetkilere sahiptir.[54] Topluluk kurumları arasındaki (örneğin Parlamento, Konsül'ün bu tartışmayı gerektiği gibi ya da ortak karar yöntemine göre ele almadığı yönünde şikâyette bulunursa); AT hukuku uygulamaları hususunda Birlik yurttaşları, Topluluk kurumları ve üye devletler arasındaki ve üye devletler ile Topluluk kurumları arasındaki (örneğin üye devletler, bir Topluluk yasama şartının *vires*'ine [yetki alanına] meydan okuduğunda) tartışmalar hakkında hüküm ve karar verir.

Kendi bütünleşik Avrupa öngörüsüyle, Avrupa Adalet Divanı'nın Topluluk bütünleşmesini ileriye doğru iteleme rolünü anlatmak için üç örnek kâfi gelecek. Birinci örnek Divan'ın, Parlamento'nun yasama sürecindeki rolünü nasıl artırdığına ilişkin bir analiz olacak. İkinci örnek, egemenliğin üye devletlerden merkezi Topluluk kurumlarına aktarılması sayesinde ayrıcalıklı Topluluk yetkisi öğretisinin geliştirilmesinde AAD'nin rolünden söz edecektir. Üçüncü örnek ise AAD'nin "doğrudan etki" öğretisini geliştirmesi olacaktır; bu öğreti sayesinde yurttaşlar, yükümlülüğünü yerine getirmeyen ya da inat eden üye devletlere karşı, kendi yurttaşlarına söz konusu AT hukuku tarafından tanınmış kişisel haklarını vermeye mecbur etmek için Antlaşma'nın maddelerini ve Topluluk hukukunun diğer formlarını uygulama hakkına sahiptir.

Maastricht (1992) ve Amsterdam (1997) antlaşmalarından önce Parlamento, temsilciler meclisi ile danışma kurulu karışımı talihsiz bir melezdi. AT yasalarının çıkarılmasına neredeyse hiçbir faal katılımı yoktu ve bu durumun yapısında önemli bir gedik yarattığı düşünülüyordu. Ne var ki Parlamento, kendi rolünü genişletmek için AT Antlaşma metininde bazı belirsizliklerden kurnazca yararlanmasını bildi. Böylelikle farklı bir Topluluk kurumu olarak Parlamento, Konsül gibi diğer Topluluk kurumlarının edimlerinin yasaya uygunluğunu sorgulamak için kendi yasal yetkilerini kullanmaya başladı. Bunu yaparken Avrupa Adalet Divanı'nı, Avrupa Topluluğu'nun anayasal yapısına müdahale etmeye zorladı.

İlk önce Parlamento, AT yasamasının formülasyonu konusunda amaçlı istişareleri zorlamak için Avrupa Adalet Divanı'nda hukuki faaliyete başladı. İstişare, AT Antlaşması içinde dikkate alınıyordu; fakat tam sınırları tanımlanmamıştı (örneğin, Konsül tarafından kabul edilen

54. Bu tartışma burada *sensu stricto* [en katı anlamıyla] AAD ile sınırlanacaktır. AT'nin yarışma, dış ticaret ve destek anlaşmazlığı kapsamındaki eylemlerini eleştirmeyi ciddi olarak sınırlayan yargı yetkisi ile hiçbir bağımsız analiz 1989'da oluşturulan AT Asliye Mahkemesi Divanı'na yapılmadı.

yasaların yasaya uygunluğu konusunda Parlamento'ya ait tam istişare eksikliği). Bazı izoglukoz üreticileri, Ortak Tarım Politikası'na göre yapılmış bir kriteri sorgulamaya başladıklarında fırsat doğmuş oldu. Üreticiler, Konsül'ün Parlamento'ya danışmadığı gerekçesiyle anayasal açıdan bu kriterin geçersiz olduğunu iddia etti.[55] Konsül'ün Parlamento'ya danışmış olmasına rağmen, ilgili Parlamento Komitesi'nin iç anlaşmazlığı nedeniyle parlamenter bir görüş tam zamanında sunulamadı. Dolayısıyla Konsül devam etti ve tartışmalı Tüzüğü kabul etti.

Parlamento, bazı üye devletlerin ("ayrıcalıklı adaylar" olarak tabir edilen bu devletler, AAD işlemlerine otomatik katılma hakkına sahiptir) sert muhalefetine karşın, ilgili bir üçüncü taraf olarak resmi işlemlere müdahale etmek için Avrupa Adalet Divanı'nın iznini araştırdı. AT Antlaşması'nın 173(1). Maddesi[56] altında Konsül ve Komisyon, bir AAD işlemine otomatik katılma hakkına sahip Topluluk kurumları olarak açıkça tespit ediliyordu. Asıl mesele Avrupa Parlamentosu'nun, Konsül ve Komisyonuna eş bir Topluluk kurumu olarak bu ayrıcalıklı listeye örtük şekilde dahil olup olmamasıydı. Olumlu yönde verilecek bir yanıt, ilk AT Antlaşması'na katılan müzakerecilerin açıkça amaçlamadıkları bir yönde Parlamento'nun gücünü çarpıcı bir şekilde artıracaktı. AAD sert ve kesin bir biçimde Parlamento'nun müdahale etme hakkı lehine karar verdi:

> [Madde 173]'ün[57] ilk paragrafı, Topluluğun tüm kurumlarının müdahale etme hakkına sahip olduğu şartını koşuyor. Antlaşma'nın ve bilhassa Madde 4(1)'in kastettiği gibi kurumsal konumunu aleyhine olacak şekilde etkilemeden, bu kurumlardan biri tarafından bu hakkın uygulanmasını sınırlamak mümkün değildir.[58]

> Madde 173'ün[59] üçüncü alt paragrafında, Antlaşma'nın diğer benzer şartlarında olduğu gibi, dikkate alınan danışma, Parlamento'ya Topluluğun yasama sürecinde fiili bir rol oynamasına izin veren araçtır. Böylesi bir yetki, Antlaşma'nın kastettiği kurumsal denge bakımından zaruri bir faktörü temsil ediyor. Sınırlı olmasına karşın, Topluluk düzeyinde, bir temsilciler meclisi aracılığıyla halkların yetki kullanımına katılacakları temel demokratik ilkeyi yansıtıyor. Bu nedenle Antlaşma gereği dikkate alınan durum-

55. İzoküloz yasası hakkında Parlamento müzakeresindeki tartışmada Topluluk, Parlamento'nun fikrini iletmesini beklemeden devam etti ve yasayı çıkardı: Bkz. Dava 138/79, *Roquette Fréres v. Council* (1980), ECR 3333: ve Dava 139/79, *Maizena v. Council* (1980), ECR 3393.
56. Şimdi Madde 230, AT Antlaşması.
57. Şimdi Madde 230, AT Antlaşması.
58. Öncelikle Madde 7, AT Antlaşması.
59. Şimdi Madde 230, AT Antlaşması.

larda Parlamento'nun hak ettiği danışma, ilgili kriterin geçersiz olup olmadığına bakılmaksızın zaruri bir formaliteyi oluşturuyor.[60]

1980'deki bu dönüm noktasından itibaren Divan, Parlamento'nun kurumsal statüsü tarafından oluşturulmuştur; Parlamento, Divan'ın, faaliyetleri hukuken feshedilebilen kurumlar olarak Antlaşma'da açıkça belirtilen Topluluk kurumları kategorisine katılmasını sağlamıştır.[61] Böylelikle Yeşil Parti aktivistleri, AT çevre politikasını etkileyen Parlamento yasalarına itiraz edebildi.[62] Yakın bir zamanda AAD'nin, muhtemelen Parlamento yetkilerinin yeterince artmış olduğu ve Parlamento'ya ait işlevlerin genişlemesinin, gelecekte AT antlaşmalarını hazırlayanlara bırakılması gerektiği inancıyla, Parlamento'nun yasama rolünün daha fazla genişlemesinden kaçındığı görülüyor. 1990'da AAD, Parlamento'nun, bir Topluluk kriterini feshetmek üzere bir dava açma hakkının ancak, haklarının (yani danışma hakkının) itirazlı kriterlerin benimsenmesinde ihlal edilmiş olduğunda iş gördüğü kararına vardı.[63] AAD, antlaşmalarda bir gediğin bulunduğunu açıkça kabul ediyordu fakat hukuki aktivizm yoluyla antlaşmaların düzeltilmesi hakkını kendisine vermeyecekti:

> Antlaşmalarda Parlamento'ya bir feshetme davası açma hakkını veren şartların olmaması, yöntemsel bir gedik oluşturabilir, fakat Avrupa Topluluğu'nu kuran Antlaşmalarda bildirilen kurumsal dengeyi koruma ve riayet etme bakımından temel çıkarın üstüne çıkamaz.[64]

Ayrıcalıklı Topluluk Yetkisi Öğretisi

Topluluğun yapısında üye devletler ile AT kurumları arasındaki ilişki sorunsaldır. Üye devletler ve kurumlar kendi yetkilerine sahipler. Üye devletlerin yetkileri seçmen ulusların egemenliğinden gelirken, Topluluğun yetkileri ise antlaşmalar yoluyla elde edilmiştir. Sorun özellikle dış ticaret politikası alanında şiddetleniyor. AT Antlaşma-

60. Dava 138/79, *Roquette Frères v. Council* (1980), ECR 3333 paragraf 19 ve 37; Dava 139/79, *Maizena v. Council* (1980), ECR 3393. AAD'ye göre, belirli durumlarda Parlamento'nun bir Görüş üretmedeki başarısızlığı Topluluğun kanun koyma hakkını engellemez. Bkz. Dava C-65-93, *European Parliament v. Council* (1995), ECR I-643.
61. AT Antlaşması'nın 230. Madde'sinde (öncelikle Madde 173 AT), Topluluğun ve Komisyonun eylemleri açıkça yasayı feshetmeye bağlıdır.
62. Dava 293/83, *Parti Ecologist "Les Verts" v. European Parliament* (1986), ECR 1339.
63. Dava 302/87, *European Parliament v. Council* (1988), ECR 5616 (sözde "komitoloji" davası). Ayrıca bkz. Dava C-70/87 *European Parliament v. Council* (1990) ECR I-2041.
64. Age., Paragraf 26.

sı'nın 131-135. Maddeleri,[65] dış dünyaya karşı tek bir mübadele cephesi yaratmak için "ortak ticaret politikası" tespit etmiştir. AT'nin uluslararası hukuki kişilik olmasına karşın ve dolayısıyla uluslararası sahnede hareket etme yetkileri taşımasına ve herkese açık uluslararası hukuk altında bu yetkilerini etkin şekilde işletme zorunluluğu duymasına karşın, uygulamada bu yetkilerin kullanılması, uluslararası sahnede geleneksel bakımdan bağımsız egemen uluslar gibi hareket etmeyi sürdüren üye devletlerin arzularıyla çatışacaktır.[66] Dolayısıyla diyelim ki kauçuk üreticisi uluslar ile kauçuk ithal eden uluslar arasında, bu malın ticaretini düzenleyen bir anlaşma yapıldığında, kim müzakere edecek: Üye devletler mi, Topluluk mu yoksa her ikisi mi?

Hâkim olan hükümetlerarasıcılıktan dolayı Topluluk bütünleşmesinin en üst seviyede olduğu 1970'ler ve 80'lerde Komisyon, AAD'den elde edilen Topluluk antlaşması yapma yetkisinin sınırlarını tanımlamak için bir dizi yapısal teste başladı. Bir kez daha AAD, federalist bir yön lehine kesin ve çekişmeli bir şekilde müdahale etti.

İlk test örneği, birkaç üye devlet ile AT üyesi olmayan İsviçre arasında karayolu taşımacılığı hususunda yapılan bir anlaşmayla ilgiliydi. Komisyon, ilgili üye devletler tarafından girişilen bu tür tek taraflı hareketin, Topluluğun ayrıcalıklı yetkisine ters olduğu gerekçesiyle, Avrupa Karayolu Taşıma Antlaşması'nın (AKTA) *vires*'ine itiraz etti: Diğer bir deyişle üye devletlerin yerine Topluluk, İsviçre ile yapılan bu anlaşmayı müzakere etmeliydi. AAD, AKTA'nın geçerliliğini onaylamış olsa da Konsül ve Komisyon'un Topluluk çıkarlarının en iyi şekilde savunulmasını sağlamak için uygun bir işbirliği yönteminde hemfikir olmaları gerektiğini ilan ederek, Komisyon'a önemli bir ilkesel zafer kazandırdı.

Komisyon, Konsül karşısında bu temayı test örneklerinde izlemeye devam etti.[67] Ardından Konsül, ayrıcalıklı topluluk yetkisi öğretisini tesis etti: Konsül, dışişleri politikası alanında ne zaman açık veya örtülü şekilde ortak bir tutum benimsese, üye devletlerin tek taraflı hareketini önleyerek, bu konumda ayrıcalıklı topluluk yetkisinin keyfini çıkardı.

Bu öğreti müzakere edilmiş ortak tutumların, her bir üye devletin müteakip hareketleri tarafından zarar görmesini titizlikle önleyen mantıklı bir öğretidir. Fakat AAD daha da ileri gidip, ayrıca Topluluğun da

65. Öncelikle Maddeler 110-116 EC.

66. AT'nin uluslararası yasal topluluğa dair bkz. Madde 210 AT Antlaşması. Ayrıca bkz. UN Reparation for Inquries Case, 1948, International Court of Justice, Rapor 186.

67. Bkz Hartley, *The Foundation of European Community Law*, Bölüm 6 ve Macleod Hendry ve Hyett, *The External Relations of the European Communities*, s. 56 ve devamı.

iç yetkiyi kullanabileceği kararını verdi.[68] Bu, üye devletlerin otomatikman dışarıda kendi kişisel hareket haklarını kaybetmesi anlamına geliyordu. En radikali ise AAD'nin, Topluluk söz konusu alanda içsel olarak hareket etmiş olsa da olmasa da yetki kaybının oluşabileceği kararını vermesiydi.[69] Bu şekilde AAD, müştereken hareket eden Topluluk öncesi dönemde üye devletlerin bir tür geçiş yetkisini koruduğu ilk öğretisinin ilerisine geçmiş oldu.[70]

1970'lerin sonunda AAD, uluslararası alanda daha tutarlı bir konuşma yetkisi imkânı sağlayarak, Avrupa Topluluğu'nun dış ilişkilerdeki yetkisini genişletti. O zamandan beri üye devletler, artçı bir hareket için başarılı şekilde mücadele etmiştir ve AAD, "karma yetki" öğretisini geliştirmiştir; bu öğreti sayesinde, [Antlaşmaların] kısmen kapsadığı mevzulara değinen antlaşmalar, kendi yetki alanlarında *hem* Topluluk *hem* üye devletlerce kararlaştırılacaktı.[71] 1994'te Uruguay Round'ta ortaya çıkan, yeni bir Tarifeler ve Ticaret Genel Anlaşması'nı da kapsayan Dünya Ticaret Örgütü anlaşmaları buna bir örnektir.[72] Üye devletler ile Topluluk arasında yetki paylaşımı şeklindeki bu uzlaştırıcı çözüm 1990'ların ortalarındaki Avrupa bütünleşmesinin durumunu net şekilde simgeleştiriyordu.

1997'de Amsterdam Antlaşması, bu görüşü resmileştirmeye çalıştı.[73] Komisyon artık dış ilişkilerde ana müzakereci rolü oynuyor; Konsül, Komisyon'un tavsiyesi üzerine ve Parlamento'ya danıştıktan sonra dış anlaşma kararı veriyor. Elbette üye devletler, ayrıcalıklı Topluluk yetkisi bulunmadığında kendi yetkilerini koruyor.

Antlaşmaların Üye Devletlere Karşı Özel Uygulamaları

AAD, 1960'larda "doğrudan etki" öğretisini geliştirince, kendi bağımsızlığını ve Avrupa bütünleşmesini teşvik etme istekliliğini göster-

68. AT eğer Antlaşma yaygın bir politika içinde, diyelim ki çevresel korunma önlemleri alanı oluşturulmuşsa, iç gücünün tadını çıkarabilir.
69. Görüş 1/76, İrlanda Deniz Yolları Araçlarına fon bulmak için yapılan Taslak Anlaşma'yla ilgili (1977), ECR 741.
70. Dava 3, 4 ve 6/76, Cornelius Kramer ve diğerleri (1976), ECR 1279.
71. Bkz. David O'Keefe ve Henry G. Schermers, *Mixed Agreements* (Deventer: Kluwer, 1983).
72. Bkz. Görüş 1/94 DTÖ'nün Anlaşmasıyla ilgili (1994), ECR I-5267. AT'nin baskın yasal sistemi içerisindeki DTÖ'nün etkisi için bkz. Philip Ruttley "The Direct Effect of the WTO Agreements in EC Law" Der. Philip Ruttley, Iain Mac Vay ve Carol George, *The WTO and International Trade Regulation* içinde (Londra: Cameron, Mayıs 1998), s. 130.
73. Madde 300(1), AT Antlaşması.

miş oldu. Bu aşamada ilk baştaki altı üye devlet, ilk "geçiş" döneminin sonuna ulaştı ve bazı yasaların, topluluk düzeyinde uyumlu hale getirilmesi gerekiyordu. Dönemin bazı avukatları ve anayasa kuramcıları, AKÇT, AET ve AAET antlaşmalarını devletler arasında yapılan uzlaşımsal uluslararası anlaşmalar olarak telakki edeceklerdi. Katılımcı devletlerin yurttaşlarına etkileri, söz konusu üye devletlerin iç hukukları tarafından tayin edilecekti. Antlaşmalar ya üye devletlerin iç hukuklarına kendiliğinden dahil edilecekti ya da ulusal meclisler, "yabancı" antlaşmaların iç hukuk alanına nüfuz ettiği boyutu tespit etmek için özel yasalar çıkaracaktı: Hollanda ve Birleşik Krallık'ın "monist" anayasal yaklaşımında olduğu gibi. Yunanistan, anayasal yaklaşımı benimsedi: Yunanistan'ın taraf olduğu uluslararası antlaşmaları otomatik şekilde ulusal hukuka dahil etti ve bazı ihtilaflı durumlarında bu antlaşmalara, ulusal hukuk karşısında daha fazla yasallık tanıdı. Bir düalist devlet olan Birleşik Krallık, kendi mahkemelerine içeride AT antlaşmalarının bazı kısımlarını yürürlüğe sokma izni vermek için özel yasalar çıkardı.[74] Dolayısıyla geleneksel olarak devletlerin yurttaşları, kendi ulusal hukuklarının izin verdiği ölçüde, devletlerinin taraf olduğu uluslararası antlaşmalara başvurabilecekti.

AAD, AT hukukuna göre bunu radikal şekilde değiştirdi. Buna dair test örneği, Van Gend en Loos isimli bir Hollanda nakliye firması tarafından 1963 gibi erken bir tarihte getirildi. Firma Alman mallarını ithal etti; Hollanda gümrük yetkilileri bu mallardan ithalat vergisi almak istiyordu; oysa AET Antlaşması'nın 12. Maddesi, bu tür yeni devletlerarası vergilerin konulmasını yasaklamıştı. Almanya, Hollanda ve Belçika'nın muhalefetine rağmen ve AT devletlerinin yurttaşları, yükümlülüklerini yerine getirmeyen devletlere karşı AET Antlaşması'na başvurabildikleri ve bu Antlaşma'yı uygulayabildikleri takdirde dava açma önündeki engellerin kalkacağı yönündeki müthiş uyarılara rağmen AAD yeni bir öğreti, AT hukukunun "doğrudan etkisi" öğretisini yarattı.

AAD, gelenekselci görüşün aleyhine karar verdi ve özel hakların verilip verilmediği hususundaki AT Antlaşması'nın sessizliğine rağmen Hollandalı ithalatçının, vergi otoritelerini Antlaşma'ya ters düşecek şekilde hareket etmekten başarıyla alıkoyabileceğini kabul etti. Mahkeme, şayet söz konusu şart mutlaksa ve yine bu şart üye devletlerden, yürürlüğe giren bir yasayı yerine getirmelerini ya da bu şartı kendi iç hukuk sistemlerine nasıl dahil edileceği konusunda takdir yetkisi kullanmalarını istemezse, AET Antlaşması'nın, yükümlülüklerini

74. 1972 Avrupa Toplulukları Senedi, değiştirilmiş haliyle. Bkz. Lawrence Collins, *European Community Law in the United Kingdom*, 4. basım (Londra: Butterworths, 1990).

yerine getirmeyen ya da inat eden AT devletlerine karşı bu Antlaşmayı uygulayabilen AET devletleri yurttaşlarının yararına olduğu kararını verdi. AET Antlaşması'nın 12. Maddesi açıkça böyle bir şarttı; zira üye devletler arasında yeni gümrük vergilerine genel bir yasaklama getiriyordu. Belirsizliğe ya da idari takdir yetkisine yer bırakmayacak şekilde Hollandalı nakliye firması, Hollanda gümrük vergisi karşısında başarıyla direndi.[75] AAD'nin kendi kararındaki çok genel ve hatta öngörülü dili dikkat çekiyor:

> Uluslararası bir antlaşmaya ait şartların, sonuçları bakımından belli bir yere kadar genişleyip genişlemediğini tespit etmek için bu şartların niyetini, genel planını ve ifade tarzını dikkate almak gerekiyor.
>
> İşlemesi, Topluluktaki ilgili taraflarla doğrudan alakalı olan bir Ortak Pazar kurma yönündeki AT Antlaşması'nın hedefi, bu Antlaşma'nın, sadece sözleşmeye katılan devletler arasında karşılıklı yükümlülükler yaratan bir anlaşma olmadığını ima ediyor. Bu görüş, sadece hükümetlere değil; aynı zamanda halklara da gönderme yapan Antlaşma'nın başlangıcında teyit ediliyor. Üstelik uygulamaları, üye devletleri ve yurttaşlarını etkileyen, egemen haklarla donatılmış kurumların kurulması yoluyla da bu görüş özellikle doğrulanıyor. Dahası ... Topluluk halinde bir araya getirilen devletlerin uyruklarından, Avrupa Parlamentosu ve Ekonomik ve Toplumsal Komite'nin aracılığıyla bu Topluluğun işlemesi için işbirliği yapmaları isteniyor.
> Topluluk, sınırlı alanlar içinde olsa da kendi egemen haklarını kısıtlamış devletlerin yararına yeni bir uluslararası hukuk düzeni oluşturuyor ve bu yeni düzenin öznesi, sadece üye devletleri değil; ayrıca onların uyruklarını da kapsıyor. Üye devletlerin yasamasından bağımsız olarak Topluluk hukuku, sadece bireylere yükümlülükler getirmekle kalmıyor, ayrıca onlara kendi hukuki miraslarının bir parçasına dönüşen haklar da vermeyi amaçlıyor. Bu haklar, sadece Antlaşma tarafından açık bir şekilde kabul edildiği durumlarda değil, ayrıca bireylerin yanı sıra üye devletlere ve topluluk kurumlarına açıkça tanımlanmış bir şekilde Antlaşma'nın getirdiği yükümlülükler sebebiyle de ortaya çıkıyor.[76]

Önde gelen bir AAD yargıcı daha sonra, Divan'ın aktivizmine ilişkin açık yüreklilikle şunları söylüyordu:

> Bu mülahazalardan anlaşılıyor ki Divan'ın görüşüne göre Antlaşma, sadece devletlerden değil aynı zamanda halklardan ve kişilerden oluşan bir Topluluk yaratmıştır ve bundan dolayı sadece üye devletler değil; aynı zamanda bireyler de Topluluk hukukunun özneleri olarak düşünülmelidir.

75. Dava 26/92, *Van Gend en Loos v. Netherlands Tax Administration* (1963), ECR 1.
76. Age.

Bu, demokratik bir idealin sonucudur ve bunun anlamı şudur: Toplulukta olduğu kadar modern bir anayasal devlette de hükümetler, uluslararası hukukta söylemeye alışkın oldukları şeyleri söyleyemeyebilir: *L'Etad, c'est moi.* Tersine; Topluluk, herkesin katılımını gerektiriyor, bunun sonucunda özel bireyler sadece yükler ve yükümlülüklerden sorumlu değildir; aynı zamanda hukuken korunması gereken yetkileri ve hakları da vardır. *Van Gend en Loos*'un temelinde olan ve buradan gelen tüm öğretiyi esinlemeye devam eden, Topluluğun anayasal sistem algılamasından çekip çıkarılmış son derece siyasal bir fikirdi bu.[77]

Doğrudan etki öğretisi pek çok bakımdan, Topluluk hukukunun ihtilaflı ulusal hukuk üzerindeki üstünlüğü ilkesinin bir uygulanmasıdır. *Van Gend en Loos*'tan beri doğrudan etki öğretisi, yurttaşların devletleri pek çok alanda AT Antlaşma yükümlülüklerini yerine getirmeye zorlamalarına imkân verecek ve devletleri, Topluluk yükümlülüklerini tam olarak yerine getirememeleri nedeniyle AT hukukunun işleyişini engelleme olasılığından yoksun bırakacak şekilde genişletilmiştir. Doğrudan etki öğretisi, burada bizi ilgilendirmeyen çeşitli durumlarda, AT Antlaşma maddelerine ve tüzükler, yönergeler gibi ikincil kurallara uygulanıyor artık. *Van Gend en Loos*'tan bu yana AAD, "doğrudan etki" öğretisinin yanı sıra devlet mali yükümlülüğü öğretisinin de sınırlarını genişletmiştir. AT devletleri artık, Antlaşma yükümlülüklerini yerine getirmeyi açıkça ve ciddi şekilde beceremememelerinin bir sonucu olarak kendi yetki alanları içinde ekonomik zarara uğramış bireylere tazminat ödemeye mesuldür.[78]

AT tarafından konulan her Antlaşma şartının ya da yasal önlemin bu türden doğrudan bir etkiye sahip olması mümkün değildir. Söz konusu şartın ya da önlemin "hukuken mükemmel" olması gerekir: Müphem olmamalı ve açıkçası, tanımlanabilir bir bireyler sınıfının yarar görmesi amaçlanmalıdır; üye devlet tarafından daha öte bir yürütmeye gerek duymamalı ve kayıtsız şartsız olmalıdır. *Van Gend en Loos* davasındaki ilgili AET Antlaşma şartı, AT Antlaşması'nın 12. Maddesi, Avrupa Topluluğu'na üye devletlerin kendi aralarında yeni vergi koya-

77. Pierre Pescatore, "The Doctrine of 'Direct Effect': An Infant Disease of Community Laws" 8 European Community Law Review 155 içinde (1983), s. 158.

78. Bkz. Dava C-46 ve 48/93, *Brasserie du Pêcheur SA v. Germany and R v. Secretary of State for Transport,* ex parte Factortame Ltd and others (1996), ECR I-1029; Dava C-392/93, *R v. HM Treasury ex parte British Telecommunicaitions plc* (1996), ECR I-1631 ve Dava C-5/94, *R v. Ministry of Agriculture, Fisheries and Ford, ex parte Headley Lomas* (1996), ECR I-2553. Dava C-48/93 *R v. Secretary of State for Transport ex parte Factortame Ltd and others (III)* (1996) ECR I-1029. İspanya'nın beklenen balıkçılık çıkarları nedeniyle Birleşik Krallığın verdiği zararın düzenlenmesi, sürece tabi ihlallere ilişkin karşı tarafın verdiği mükemmel zararı kanıtlamasının gerekmediği 1988'de imzalanan Ticari Gemi (Kayıt) Senedi'nin uygulanması süreci ekonomik kayıplardan zarar gördü.

mayacaklarını beyan ediyor. Bu, kayıtsız şartsız olan ve yürürlüğe sokmak için yardımcı yasaların yasalaştırılmasına gerek duymayan, apaçık ve kesin bir AT Antlaşma şartıdır.[79]

Bir AT antlaşmasının "doğrudan etki" şartı, bir birey tarafından çeşitli tipteki kamu gruplarına karşı "dikey olarak" uygulanabilir: Bir hükümetin bakanlığı, bir kamu işlevi yerine getiren kamu grubu (örneğin, devlet eğitim ya da ticaret otoriteleri), kamu hizmeti gören özel şirketler (örneğin, uzak bölgelerin ihtiyaçlarına hizmet vererek bir kamu işlevi yerine getiren taşıma operatörleri) ya da özelleştirilmiş fakat bir kamu tekeli altında iş gören eski KİT'ler.

Doğrudan etki öğretisi üye devletleri, AT antlaşmalarına göre kendi yükümlülüklerine uymaya zorlar. AT antlaşmalarına riayet etmeyi becerememiş bir başka üye devlet tarafından zarar gören bireyler, kendi mücadelelerini hükümetlerine bırakmamalıdır.[80] Bu bireyler, yükümlülüklerini yerine getirmeyen üye devletlere karşı kendi uygulama yetkisini kullanması ya da egemen veya uluslararası düzeyde başka uygulama şekillerini kullanması için Avrupa Komisyonu'na da güvenmeye mecbur tutulmazlar.[81]

Yirmi birinci yüzyılda Avrupa bütünleşmesi, kritik bir safhaya ulaştı. Parasal ve ekonomik birlik artık gündemde ve tamamen temel bir egemenlik aktarımı gerçekleşiyor: Sırf siyasal olandan önde bir şey.

1951'de ilk Avrupa Topluluğu'nun yaratılmasından yaklaşık elli yıl sonra, eşsiz ve farklı bir Avrupalı siyasal ve yasal çerçevenin ayırdına varabiliyor insan. Sırası geldiğinde bu çerçeve yeni bir Avrupa kimliği yaratacaktır. Geçmişe bakıldığında AT hukuku ve Avrupa Adalet Divanı, yeni siyasal görüş birliğinin şekillenmesinde temel teşkil etmişti.

79. Doğrudan etkisi için bkz. Hartley, *Foundations of European Community Law*, Bölüm 7; Collins, *European Community Law in the United Kingdom*, Bölüm 2 ve Henry G. Sherners ve Denis F. Waelbroeck, *Judical Protection in the European Community*, 5. basım (Deveneter: Kluwer, 1992), s. 138-54.

80. AT Antlaşması Madde 227 (öncelikle Madde 170) Üye Devletlere AT hukukuna uyma konusunda eksiklik karşısında diğer üyelere karşı duruşma başlatma izni verir.

81. Bkz. Madde 211 ve 226, AT Antlaşması (Öncelikle sırasıyla Madde 155 ve 169 EC).

12

Avro, Ekonomik Federalizm ve Ulusal Egemenlik Meselesi

ELIE COHEN

Yıllardır uzmanlar Avrupa inşasını tartışmışlar ve bu inşayı gerçekleştirmişlerdir. Geniş bir halk kesiminin neler olup bittiğinden ya da nelerin riske atıldığından bir hayli habersiz olması nedeniyle, "Avrupa" –en azından çoğu Avrupa uluslarında– biraz belli belirsiz olsa da genellikle olumlu bir şöhret kazandı. Avrupa birleşmesine ilişkin çeşitli gelişim aşamalarında gerçekleşen referandumlar bu birleşmeyi kamu meselesine dönüştürünce, eleştiri ancak o zaman görünür hale geldi. Sanki uzun zamandır üzerinde mutabık kalınan, birleşik bir Avrupa ihtiyacına ilişkin söylem, tüm karşıt çıkarların hesaba katılmasını fiilen gizliyor gibiydi. Sanki kabul edilebilir tek Avrupa, bu tür meseleleri, kapalı kapıların ardında tek başlarına ele almaya ehil kişiler tarafından gerçekleştirilecek bir şeydi.

Avrupa bütünleşmesine yönelik tüm muhtemel itirazların merkezinde, egemenlik meselesi yer almıştır. Para birleşmesi tartışmalarının özünde de yine egemenlik meselesi vardı; çünkü bu birleşme riske atılan mevzuları içeriyor: Para basma hakkı gibi ulusal devletlerin nesillerdir kutsal sayılan işlevleri, merkez bankalarının bağımsızlığı ve olası bir dış merkezi güce tabi kılınmaları, parlamentoya ait yetkilerin yitirilmesi ve hatta ulusal kimliğe ait temel bir unsurun, yani bizatihi ulusal paranın yitirilmesi.

Para birliği ile egemenlik arasındaki ilişkiyi anlama çabasından ortaya çıkan ilk zorluk, egemenlikle bağdaştırılan çok yönlü anlamlardan kaynaklanıyor. Çünkü bu terim artık, sadece egemen topluluğun eksik-

siz ve mutlak otoritesini ima etmiyor. Açık bir yasal temele sahip olan siyasal egemenlik çoğu kez, siyaset imtiyazlarıyla karıştırılıyor; bilhassa bu imtiyazlar, zamanla değişebilen ve özel durumlara bağlı olarak doğrudan ya da delegasyon yoluyla uygulanabilen ekonomik ayrıcalıklarla alakadar olduğunda bu birbirine karıştırma daha da belirgin oluyor. Daha iyi bir parasal egemenlik anlayışına ulaşmak için, çoğu çözümlemecinin bir arada tutmaya çalıştığı şeyleri birbirinden ayırmak gerekiyor. Örneğin, ekonomileri bütünleştirirken ulusal para birimlerini korumak mümkün mü? Ortak disiplinleri tespit ederken, merkez bankalarının yönetimini ulusal siyasal otoritelerin takdir yetkisine bırakmak mümkün mü? Para siyaseti, ulusal parlamentoların kontrolünden çıkarılmalı mı? Tek tek devletlerin para ve bütçe siyasetlerini ayırmak ekonomik açıdan anlamlı mı? Kurumsal karmaşıklıklar çok boyutludur ve kimi zaman umulmadık etkiler yaratır. Sıkı bir enflasyon kontrolü hedefini izleyen bağlı merkez bankalarının yanı sıra, enflasyon karşıtı becerileri çoktan beri vasat olan (American Fed gibi) bağımsız merkez bankaları mevcut. Bir merkez bankası, sadece bağımsız olmasından ötürü demokratik meşruiyetinden yoksun kalmaz. Avrupa Merkez Bankası durumunda olduğu gibi, anayasal hükmün bu tür bankaya kazandırdığı meşruiyet, federe devlet temsilcilerinden meydana gelen bir para hükümeti ve bu hükümetin yurttaşlar tarafından yaygın kabulü, mali sorumluluk meselesi açık kalsa bile bu bankaya belirli bir ağırlık ve güvenilirlik verebilir.

Basit bir soruyu sormamız gerekiyor: Avrupa Para Birliği (APB) nasıl oldu da birbiriyle çelişen –teknik, ekonomik, siyasal– ihtiyaçlara yönelik bir yanıta dönüştü ve bu vesileyle icat edilmiş kurumsal model, günümüz ulus-devletlerinin birleşik bir Avrupa halinde nihai bütünleşmesine ne şekilde delalet ediyor? Bu tartışmanın teknik, ekonomik ve siyasal boyutları arasındaki ilişkinin karmaşıklığı yüzünden, bu soruya bir yanıt önererek işe koyulacağım ve ardından da bunun doğru bir yanıt olduğuna inanmamın nedenlerini kabaca anlatacağım.

Neden APB?

Öncelikle APB, büyük bir Avrupa pazarı inşa etmek için hayati bir zorunluluktur. Aslında tek bir para birimi olmadan tek bir pazarı sürdürmek tek kelimeyle imkânsızdır. 1993 yazındaki deneyimin fazlasıyla aydınlığa kavuşturduğu gibi, sabit, ancak ayarlanabilir paritelerden oluşan bir sistem her zaman kontrolden çıkabilir. Gelgelelim bu bakış

açısı, ekonomistler tarafından hararetli şekilde tartışılmıştır. Bazı kişiler, rekabeti teşvik eden bir siyasetin ve Avrupa iç pazarının birleşmesinin, istikrarsız para dalgalanmaları nedeniyle çökebileceğini kabul ediyor. Diğerleri ise bu argümana, uzun vadede olsa bile paritelerin, rekabetçiliğe ait farklılıkları giderebileceğini ve kısa vadede para kurlarındaki değişimlerin, döviz kurlarının değişkenliğini ayarlayabileceğini iddia ederek karşı çıkıyor.

Teknik olarak kabul edilebilir olmalarına rağmen bu argümanlar, ekonomik bütünleşmenin siyasal boyutunu anlamaya yetmiyor. Ülkelerin, kendi kambiyolarının yaklaşık üçte ikisini kendi aralarında gerçekleştirdiğine ve imalat sektöründeki neredeyse üç meslekten biri dış ticarete bağlı olduğuna göre, işsizliğe ve iflasa dönüşen herhangi bir deregülasyon, Brüksel'in birleşik bölgeyi yönetme yeteneğini ihtilaflı hale getirir. Ayrıca Avrupa'nın rekabete dayalı otoritesinin gazabına uğramadan devletlerin, zor durumdaki sektörlere yardım edememeleri nedeniyle, her parasal olayın siyasal bir etki taşımasına kesin gözüyle bakılıyor. En nihayetinde, bu sorunu halledebilecek kambiyo risklerinin sigorta kapsamına alınmasından, küçük ve orta teşebbüsler yararlanamıyor ve dolayısıyla bu da bütünleşme sürecinin bir müzakere konusunu oluşturuyor. Bu nedenle tam bu aşamada tek para birimine, tek pazar açısından gerekli tamamlayıcı olarak bakılmaya başlandı.

APB ve 1987 tarihli Avrupa Tek Senedi, saik dengesizliği kuramına örnek teşkil ediyor. Bir başka deyişle bunlar, ekonomik manipülasyon aracılığıyla ulaşılabilecek yeni bir siyasal gelişime yönelik bir ihtiyaç yaratan eski bir kurumsal uyuşmanın teknik boşluklarıdır (noksanlarıdır). Döviz Kuru Mekanizması (ERM) ve sermayenin serbest dolaşımı, Almanya'nın yararına asimetrik bir durum yaratmıştır. Ayrıca ulusal düzeydeki mali deregülasyon, daha yüksek düzeyde bir regülasyon talebi de yaratmıştır. Anlaşmayı dengelemek, Avrupa Birliği siyasetinde bir gelişmeyi de beraberinde getiriyor. Güçlerin aynı modeli takip ederek Avrupa Merkez Bankası'na devredilmesi, siyasal bir meşruiyet boşluğu yaratıyor ki bu boşluk, ideal koşullarda siyasal birlik tarafından doldurulacaktır. Dolayısıyla yeniden dağıtan kamusal bir Avrupa gücü ihtiyacı, karşı konulamaz hale geliyor, zira homojen bir ekonomik uzamda harici şoklara uyum sağlamanın, reel anlamda gerçekleşmesi mümkün değildir. Ne var ki aynı anda üye devletler tüm meselenin siyasal sorumluluğunu almayı tamamen reddettiği müddetçe, bu düzenlemenin işsizlik yoluyla başarılması gerektiğini Avrupa kamuoyu kabul etmeyecektir.

Gelgelelim her ne kadar vahim olsa da bu ihtiyaç, gerekli düzenle-

meyi yerine getiremez; Avrupa Komisyonu'na özgü girişimci siyasal ruhun bile buna gücü yetmez. Ve işlevselci açıklamaların yetersizliği de burada açığa çıkıyor. Siyasal momentin merkeziyeti beni şu ikinci sonuca götürüyor: Tek para biriminin, Almanya'nın yeniden birleşmesi için zorunlu bir kontrpuan olması. Almanya'nın tek bir egemen devlete dönüştüğü andan itibaren APB, Almanya'yı, bir tür federal Avrupa bütünleşmesi sürecine demir atması için zorladı. Bu süreçte Fransa'ya, bir bağımlılık ilişkisinden, Avrupa'nın önde gelen gücüne dönüşmüş olan bir Almanya ile işbirliği ilişkisine geçme fırsatı sunuldu.

Bu olayda Fransız Cumhuriyeti başkanının siyasal iradesi, gerekli olan siyasal değişimleri meydana getirmek için yeterli değildi; çünkü Avrupa Birliği'ndeki ortaklarını bu hareketin çekiciliğine hâlâ inandırmak zorundaydı. Dolayısıyla APB, stratejilerin ve gizli amaçların bir yakınlaşmasının ürünüdür. Özellikle Birleşik Krallık için, sanki mali deregülasyonla birlikte sermayenin liberalleştirilmesi, Avrupa meselesindeki Fransız "yapısalcılığı"na son verecekmiş gibi gözüküyordu. Piyasanın bir tür kutsanmasıydı bu. Bu noktadan itibaren Britanyalılar mütemadiyen geri çekilme şartı öne sürerek ve zaman zaman bazı alternatif çözümler (ortak para birimi ya da ağırlıklı Avrupa para birimi) önererek süreci frenlemeye çalıştı.

Öte yandan Fransızların stratejisi her zaman yalındı: Fransa'nın ERM çerçevesinde kaybettiğini, iç nüfuzda kazanmak için APB'yi kullanmak. Alman görüşü bölünmüştür. Sermayenin liberalleştirilmesi ve ERM, Almanya'nın para hegemonyasını sağlama bağlamıştır; dolayısıyla APB Alman kurumsal modelini yeniden üretmesi kaydıyla, reel ekonomik yakınlaşmaya yönelik uzun bir sürecin sonunda ya yararsız olacak ya da kabul edilebilecektir ancak. Yeniden birleşmeyi çabuklaştırmak için Fransa'ya garanti verme yönündeki siyasal kararlılığın sonucunda, Alman Dışişleri Bakanı Hans Dietrich Genscher, Bundesbank muhalefetine aldırış etmeden 1992 tarihli Maastricht uzlaşmasını yarattı.

APB, büyük ölçüde Fransız siyasal-idari elitleri tarafından biçimlendi. Çünkü elitler, dışsal kısıtlamanın etkisizleştirilmesi ve siyasetçilerin ihtiyari gücünün sınırlandırılması için itici gücü APB'de görmüştü. Aslında bu elitler, 1983'te alınan kararları kesinleştirmek ve dolayısıyla kendilerine Avrupa çerçevesi içinde daha büyük ve daha tatmin edici yerler kazandırmak istiyordu. Ne var ki halk, kendi "aydın despotlarının" planlarını reddetti. Para birimi güvene dayanır ve bu durum mali uzmanların, ofislerinin sınırları içerisinde ortak bir para birimi yaratmalarını tümden zorlaştırıyor. 1992, 1993 ve 1994 mali krizlerini,

cüretkâr piyasaların tepkisinden daha çok, ağır ekonomi politik kararlarla yüzleşen, tereddütlü, kararsız ve yeterince bilgilendirilmemiş kamunun tepkisine yüklemek mümkündü. 1983 dönüm noktasının gösterdiği gibi, bağımsız olmayan bir Merkez Bankası ile beraber siyasal iktidar, para siyaseti araçları yerine, gelirler siyaseti araçlarından yararlanarak enflasyonist mekanizmayı parçaladı.[1]

O halde siyasette bir değişim yaratmak için halka başvurmak ekonomik açıdan daha etkili olmaz mıydı? Bütün bunlar konuşulduktan ve yapıldıktan sonra nihayet APB, müthiş bir soru ortaya attı: Bütünüyle parasal bir yöntem sayesinde egemen bir siyasetin "teknikleştirilmesine" mi; yoksa tüm birleşme siyasetlerinin "federalleşmesine" mi tanıklık ediyoruz? Saik dengesizliği stratejisi, 1990'lardaki krizle birlikte kendi sınırlarına ulaştı ve kamuoyunda bir farkındalık yarattı. İki çözüm açık kalıyor. Birinci çözüm siyasal bir süreci ima ediyor; bu süreçte tek bir para birimi aracılığıyla Avrupa'nın demokratik olarak yeniden kurulması, yeni bir federal Avrupa'nın köşe taşı gibi işlev görüyor. İkinci çözüm ise para birimini, Birliğin egemen ulusları tarafından geçici bir oluşuma tevdi edilmiş, ortak bir karar meselesi olarak ele almaya dayanıyor. Bununla birlikte, belirli bir amaç taşıyan bu kurum, Avrupa kamuoyunda, kırılgan yerel paralardan dayanıklı bir Avrupa parasına yönelik bir güven transferine istinaden bir meşruiyet kazanacaktı.

Teknik sınırlarının farkında oldukları halde Maastricht Antlaşması'nın para kısmını müzakere eden faillerin siyasal argümanlarını açıklamaya çalışacağım daha sonra. Ardından Topluluk deneyiminin (saik dengesi kuramı), çok farklı uyarlanmalara ilham verebildiği durumları göstermeyi umuyorum: Bu uyarlanmalar arasında, belirli bir para birliği, güçlendirilmiş Avrupa Konsülü ve hatta eninde sonunda bütçe federalizmine yol açan ekonomik politikalara özgü koordinasyonun genişlemesi de bulunuyor. Maastricht'in asıl amacı; mali bir küreselleşme çerçevesinde para yönetimiyle ilişkili teknik bir sorunu çözmek değildi: Aksine, ekonomik kısıtlama yönetimini kullanarak siyasal bütünleşmeye doğru bir adım daha atmaktı.

APB ve Egemenliğin Terk Edilmesi

Para basma hakkı, egemen devletin en sarsılmaz imtiyazları arasında yer alır. Bu ayrıcalık, modern devletin temel unsurlarından biridir.

1. Michel Aglietta, "Leçons pour la Banque Centrale Européenne" *L'Indépendance des banques centrales, Revue d'Economie Financière* 22 (Sonbahar 1992), s. 37-56.

Bir hesap birimi, bir mübadele aracı ve bir satın alma gücü kaynağı olarak para, kamu malının ta kendisidir. Bölgesel pazarı birleştirir, fiyatları homojenleştirir, bir para birimini bir başka para birimine çevirme maliyetlerini gizler. "Basılı güven"den başka bir şey olmayan para, devlet tarafından ya da daha net olarak, devletin bölümlerinden biri olan Merkez Bankası tarafından yönetilir.[2]

Tommaso Padoa Schioppa'nın ileri sürdüğü gibi: "Mübadele serbestliğinden ve sermayenin hareketinden yarar sağlayan ekonomilerde, resmen kabul edilmiş egemenin imtiyazı aslında, farklı farklı insanların işletecekleri parayı seçme özgürlüğü tarafından sınırlanmaktadır."[3]

Bu, para egemenliğine ikili bir sınırlama getiriyor. Birincisi; aslında parayı yaratan özel faillerdir (özellikle bankalar). Bu faillerin (özellikle de alım satımdan sorumlu mali yöneticilerin) davranışı, paranın istikrarını doğrudan etkilemektedir. İkincisi; açık bir ekonomide piyasa, para otoritelerini kurlar üzerindeki ihtiyari güçlerinden vazgeçmeye zorlayarak, paralar arasında günlük olarak aracılık yapar.[4] Para zonlarının [bölge] oluşturulması, devletlerin yaşadığı bu kontrol kaybına kısmi bir yanıttır sadece. Aslında her zaman bir zon, diğer paraların taşımadığı imtiyazlara sahip hâkim bir para birimi etrafında örgütlenmektedir. Dolayısıyla diğer para birimleri kendilerini kısıtlanmış halde bulur.

Yeni bir para birimi için kendi parasından vazgeçmek, ya tek bir pazardaki parasal çoğulculuğun sınırlarını kabul etmedir –bu durumda devlet, sınırlı ve özel yetkisini geçici bir kuruma devreder– ya da bir devletler federasyonunun yaratıldığı sürecin parçasını oluşturur; bu federasyon, federasyona katılan devletlerin yurttaşları bir federal anayasayı onaylandıklarında asıl anlamını ve meşruiyetini kazanabilir ancak. İlk durumda, meşruiyetin kaynağı ulusal olarak olduğu gibi kalıyor; zira yetki, ulusal devletin belirsiz bir imtiyazı olarak duruyor. Bunun en iyi kanıtı, tam da bir ulusal paranın kontrolünden vazgeçildiği süreç sırasında –bu durumda antlaşmada– bulunuyor. Bir antlaşmanın gerçekleştirdiğini, her zaman bir başka antlaşma iptal edebilir; çünkü hükümetlerarası koordinasyon, anayasal bir sürecin parçası değildir. İkinci durumda ise diğer kurumsal yöntemlerle birlikte tek para birimi ve Av-

2. Jean-Pierre Patat, *L'Europe monétaire* (Paris: La Découverte, 1990). Bu kitapta Patat, bu temel mefhumları olağanüstü berraklıkla anlatıyor.

3. Tommaso Padoa Schioppa, "Union monétaire et concurrence des monnaies en Europe" *Commentaire* 54 (1991), s. 54-78.

4. 1945'ten 1983'e dek Fransızların Fransız para birimine kuşkuyla yaklaşmaları ve kamuoyu yoklamalarının gösterdiği gibi, günümüzde Avro lehine Frank'tan vazgeçmeye hazır olmaları, Fransa'da ulusal para biriminin kutsallaştırılmasının, Almanya'daki kadar güçlü olmadığını kanıtlamaktadır.

rupa Merkez Bankası, yeni bir siyasal-kurumsal düzenin yapıtaşlarını oluşturur. Popüler görüşün aksine, bir dizi kurumsal değişim yoluyla ve yeniden tayin edilen kamu siyasetlerinin birikimsel etkileri aracılığıyla, akşam Fransız olarak yatıp sabah Avrupalı olarak uyanmak mümkün değildir. Popüler iradeyi açıkça belirtmeye muktedir bir eylemin bulunması gerekiyor.

Bir bölge üzerindeki otorite (egemeninin karakteri, gerçekleştirme ve iptal etme gücü) açıkçası modern ulus-devletin sınırlarını belirliyor: Ernest Gellner'e göre içerisinde bir halka, bir bölgeye, bir kültüre, bir devlete ve siyasal meşruiyet ilkesine ait kimliğinin bulunduğu kendilik.[5] APB, ulus-devletten vazgeçme doğrultusunda atılan bir adım ve federasyona yönelen bir hareket mi? Ya da ekonomik regülasyon açısından elzem olan siyasetler üzerindeki kolektif otoriteyi artırmak için egemen devletler tarafından oluşturulan bir güçler delegasyonu sayesinde para siyasetini hâlâ kontrol etmek mümkün mü? Bu soruları yanıtlamak için, para birliğinde neyin tehlike altında olduğunu tam olarak tespit etmek ve Avrupa devletlerinin bu noktaya nasıl ve neden gelmiş olduklarını açıklamak zorundayım.

APB ve Saik Dengesizliği Kuramı

Şimdiye dek inşa edilmiş Avrupa, siyasal amaçlarını başarmak için ekonomik araçlardan geniş ölçüde yararlanmıştır. Hukuk ve piyasa, siyasal iradenin bir ikamesi olarak değil; gizli siyasal irade olarak işledi. Halbuki aynı zamanda parasal Avrupa, ekonomik bütünleşmenin zorunlu sonucu ve ekonomik krizlere yönelik en açık çözüm olmuştur.

Avrupa birleşmesine yönelik üçüncü adım olarak Marjolin Raporu'nun 1962'den itibaren para birliğini tesis etmiş olduğunu anlamak için, 1950'de yaratılmış Avrupa Ödeme Birliği ya da Bretton Woods çerçevesinde ABD Doları'yla ilişki halinde, özel bir Avrupa dalgalanma marjını (yüzde 1'e karşılık yüzde 0.75) düzenleyen, 1955 tarihli Avrupa Para Anlaşması'na geri dönmemize gerek yok. Gümrük Birliği ve Ortak Pazar'ın ardından 1970 tarihli Werner Raporu tüm Avrupa içinde, "paraların birbirleriyle tam ve tersinmez konvertibilitesi, döviz dalgalanma marjlarının ortadan kaldırılması, parite ilişkilerinin sabit şekilde ayarlanması ve sermaye hareketlerinin serbestleştirilmesi" ile birlikte 1980 yılına kadar para birliğinin gerçekleştirilmesini önerdi.[6]

5. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983).
6. The Werner Report, "Rapport au Conseil et à la Commission corcernant la réalisation de

Werner Raporu, kısa vadeli makroekonomik siyaset ve orta vadeli programlamanın yanı sıra ekonomik politikaların koordinasyonu, bütçe ve mali politikalarının uyumlu hale getirilmesi, para siyasetinin Topluluğa devredilmesine dayalı bir ekonomik birliğin gerçekleşeceğini tahmin etti.

Kriz, ABD Başkanı Richard Nixon'ın doların altına konvertibilitesini askıya alma kararıyla başladı. Bu karar, paraların serbest dalgalanmaya bırakılması yüzünden topluluk hedeflerinin pratikte gerçekleşmesini engelledi ve aynı zamanda Avrupalıların, bütünleşme yönündeki ekonomik bir zon içerisinde para istikrarına gerek olduğunu fark etmelerini sağladı. 21 Mart 1972'de parasal yılan oluşturuldu. Bu durum, Avrupa paralarının artı ya da eksi yüzde 2.25 sınırı içerisinde değişmesine izin veriyordu. Ne var ki bu planın 1978'de yeniden işler hale getirilmesi gerekti. Alman Şansölyesi Helmut Schmidt ve Fransa Cumhurbaşkanı Valery Giscard d'Estaing inisiyatifinde 5 Aralık 1978'de ERM yaratıldı. İstikrarlı fakat ayarlanabilir döviz kurlarından oluşan bir sistem olan ERM'nin tedricen tam para birliğine dönüşmesi amaçlanıyordu. Gelgelelim ikinci petrol krizi, farklı makroekonomik politikaların benimsenmesi ve yaygın parasal kargaşa, farklı ülkeleri bir kez daha döviz kurlarını ihtiyari şekilde ele almaya yöneltti: Ulusal, siyasal ve sosyal çıkarlar arasındaki dengeyi koruyabilen yegâne plan olan para politikaları ve mübadelelere getirilen tarife dışı engeller.

1974 ile 1978 arasındaki kriz yıllarında Avrupa Topluluğu'nun paralize olması, parasal bütünleşmenin aciliyetini azaltıp neredeyse imkânsız hale getirdi. Bütünleşme sürecini yeniden canlandıran 1987 tarihli Tek Avrupa Senedi'nin parayla ilgili bir kısım içermesi gerekiyordu. Fakat parasal inşa sürecinin uzatılması açısından bağlam kökten değişti. Öncelikle para politikası artık, sadece parasal istikrara ve enflasyon mücadelesine çevrilmiyordu. Artık büyüme ve tam istihdamı da kapsıyordu. İkinci olarak, tüm sermaye hareketinin serbest bırakılması ve özellikle güçlü bir mali deregülasyon mekanizması oluşturan mali hizmetler sayesinde 1992'de pazarın genişlemesi başarıldı.[7] Son olarak sayıları sürekli artan Avrupa ülkeleri, ERM sınırları içinde parasal istikrarı kurmaya çalıştı. Netice itibarıyla Alman Markı, tüm Avrupa pa-

---

l'Union Economique et Monétaire dans la Communauté," *Supplément au Bulletin 11 des Communautés Européennes*, 1970.

7. Bkz Kenneth Dyson, *Elusive Union* (Londra ve New York: Longman, 1994). Dyson bu kitapta, sermaye hareketine ait gerekli serbestleşmeden söz ediyor. Para birliğinin gerçekleşmesine dair herhangi bir tartışmanın önkoşulu olarak bu argümanın nasıl da İngilizler ve Almanların, Fransızların parasal birleşme hedeflerini uzun bir süre bloke etmesine izin verdiğini açıklıyor.

ralarının demirleme noktasına ve Alman Merkez Bankası da para politikası meselelerinde tek yetki sahibine dönüştü.

Noksanlıkları nedeniyle Avrupa devletleri 6 Ocak 1988'de Avrupa para kanunnamesini yeniden gözden geçirip düzeltmek zorunda kaldı. Bu vesileyle Fransa Başbakanı Edouard Balladur televizyonda şu beyanda bulundu: "Ortak bir para birimini idare edecek bir Avrupa Merkez Bankası yaratma olasılığını araştırma vakti gelmiştir." "Bana göre ERM aslında işe yaramıyor... Faaliyeti ne eşitlikçi ne tamdır"[8] diyordu Balladur. Avrupa karşısında soğukkanlılığıyla tanınan bir parti lideri, yakınlaşan Avrupa birliği inşası sürecinde kesin sonuca ulaştıran bir gelişme talebinde bulunuyordu. Jean Monnet tarafından yaratılan kurumsal makine bir kez daha harekete geçirildi.

Ekonomik bütünleşmedeki her ilerleme, ekonomik ve siyasal bir dengesizlik yaratıyor; bu dengesizliğin kurbanları "tepeden" –yeni bir siyasal strateji yardımıyla– kaçmayı arzuluyor ve kaçamadıkları takdirde tüm sistem kötü şekilde işleyecek. O dönem on iki üye devlet tarafından müzakere edilen yeni bir siyasal sözleşme, yeni bir oyun planı tespit etti. Sözleşme metni daha sonra Komisyon'a geçirildi. Girişim üzerindeki tekeli sayesinde Komisyon, özel aktörlere teslim etmeden önce sözleşme metnine teknik tutarlılık kazandırabilir; bu aktörler, sırası geldiğinde Avrupa piyasalarını hukuki açıdan birleştiren Avrupa Adalet Mahkemesi'ni harekete geçirir. Avrupa Para Birliği ile birlikte bu mekanizma aynı plana göre işliyor, tek farkla, buradaki riskler farklı. Para birliği, bütçe politikaları denetimini ve Avrupa "bölgeleri" arasında yeniden dağıtım şeklini beraberinde getiren ekonomik yakınlaşmayı gerektiriyor; bu yüzden siyasal birlik olmadan para birliğinin başarılması mümkün değil; gene de bu birlik, öyle bir birlik olmalı ki aktif güçlerin terk edilmesi, büyük önem taşıyan demokratik süreçlerin içini fiilen boşaltmasın. Maastricht Antlaşması'nın müzakere süreci, bu olaylar zincirini ve sınırını açık şekilde göstermektedir.

Haziran 1988'de Hannover'de "On İkiler" bir uzmanlar komitesinin oluşturulmasına karar verdi; bu komite, para birliğinin fizibilitesi hakkında Avrupa Konsülü'ne rapor vermekle yükümlü olacaktı. Bir yıl sonra Madrid'de Delors Raporu kabul edildi ve Konsül'e ilk siyasal aracılık teklifi sunuldu. Bu noktada Konsül, acil sıçrama taraftarları ile "tamamlama stratejisi" taraftarları arasında ikiye bölündü. Bu stratejiye göre birlik, ancak makroekonomik yakınlaşmanın eksiksiz tamamlanmasının ardından gerçekleşecekti. Para birliğinin yarattığı sorunlar

8. Alıntılanan kaynak: Der. Pascal Riché ve Charles Wypolsz, *L'Union Economique et Monétaire* (Paris: Le Seuil, 1993).

hakkındaki Guigou Bildirisi (Fransa Cumhurbaşkanı tarafından yaratılmış koordinasyonu sağlayan bir komite raporu), para politikalarına ait araçların ve kurumlarının tam bir dökümünü oluşturdu. Bu bildiri, randımanlı bir para politikasının, ulusal egemenliklere gösterilecek saygıyla uzlaşmasına izin verecek kurumsal mimari için bir dizi taslak içeriyordu. Sonuncusu, bağımsız bir merkez bankasına atfedilmiş bir para yetkisinin, federal şansölye tarafından kullanılan bütçe yetkisinden ayrılmasına dair Alman kuramına kenetlenen "yetki ikamesi" mefhumuna katıldı.

Ne var ki 1989 sonbaharında tarih araya girdi. Sovyet İmparatorluğu parçalandı ve Bundesbank'ın tavsiyesine rağmen 1990'ın başında Şansölye Helmut Kohl, Doğu Almanya ile Haziran 1990'da gerçekleşecek ekonomik, parasal ve sosyal bir Birliği duyurdu.[9] Batı Almanya, Avrupalı ortaklarından destek gördü ve en önemlisi de (sessiz sedasız olsa da) Fransa'nın onayını aldı. Karşılığında Batı Almanya, Avrupa Para Birliği'nin hızla gerçekleşmesi için kesin taahhüt verdi; oysa Bundesbank aynı zamanda, Doğu Almanya bütünleşmesini idare etmek için on yıllık bir moratoryum istiyordu. Nisan 1990'da Kohl-Mitterrand'ın APB'yi ve aynı zamanda siyasal birliği yürütme önerisiyle birlikte riskler daha da yükseldi.

Nihai müzakereler 15 Aralık 1990'da Roma'da başladı. Bundesbank'ın bu mesele hakkında resmen söyleyecek bir şeyi yoktu; zira müzakereler, yeni bir mübadele sisteminin kurulmasıyla ilgiliydi. Mamafih Bundesbank işi sağlama bağlamak için, markın sadece aynı derecede güvenilir bir para birimi lehine terk edilmesinde ısrar etti. Avrupa Merkez Bankası, Bundesbank'ın tam bir kopyası ya da en azından bağımsız ve kendisini enflasyonla mücadeleye adamış bir banka olmalıydı. Mübadele şu ana hatlarla birlikte sonuçlandı: Almanya'ya oyunun kurallarını belirleme izni verilmesi karşılığında para yetkisinin paylaşılması "On İkilere" verildi. Antlaşmanın ünlü 107. Maddesi şöyle ifade ediyor:

9. Bu, ERM'nin lağvedilmesine yol açan üç krizden ilkidir. Daha sonra Bundesbank'ın başına geçen Karl Otto Poehl, bu kararın Doğu Almanya'nın belini bükeceğini ve Batı'dan Doğu'ya çok büyük mali transferlere yol açacağını iddia etti. Yürekli bir mali politikanın yokluğunda bu durum sadece enflasyonu canlandırabilirdi. Yaptığı analiz tamamen doğru çıktı. Şansölye Kohl, tarihi fırsatların ele geçirilmesi gerektiğine kanaat getirdi. Kremlin'de Gorbaçev'in bulunması, yeniden birleşmeyi mümkün kıldı; ondan sonra Alman yönetimi bu birleşmeyi izlemek zorunda kaldı. Doğu'daki kardeşlerine bir hoşgeldin hediyesi olarak sunulan Batı cenneti vaadi ve yeniden birleşmenin kendilerine hiçbir maliyeti olmayacağı yönünde Batı Almanya yurttaşlarına verilen söz, yeniden birleşmeyi süratle başarmanın en iyi araçlarıydı. Kohl'a göre yönetimin onun önderliğini izleyeceği apaçıktı. Avrupa'ya bu strateji pahalıya mal oldu.

> Avrupa Merkez Bankası, ulusal merkez bankaları ve bunların karar alma organlarında görev yapan kişiler, bu antlaşma ve Avrupa Merkez Bankaları Sistemi statüsü tarafından kendilerine verilen görev ve yükümlülükleri yerine getirirken ve yetkilerini kullanırken, Topluluk kurum ve organlarından, üye devlet hükümetlerinden veya herhangi bir başka makamdan talimat istemez ve almaz. Topluluk kurum ve organları ve üye ülke hükümetleri, bu ilkeye riayet etmeyi ve Avrupa Merkez Bankası'nın veya ulusal merkez bankalarının karar alma organlarının üyelerini, görevlerini yerine getirirken etkileme girişiminde bulunmamayı taahhüt eder.[10]

Fakat Avrupa Para Birliği tam olarak nedir? Muhtemelen bu soru en uygun şekilde, bu birliğin en çarpıcı özelliklerine dayanarak yanıtlanır. Avrupa Para Birliği, farklı farklı ulusal para sistemleri tarafından belirlenmiş bir durumdan, Avrupa Merkez Bankası'nın etki merkezi olduğu bir Avrupa merkez bankaları sistemince kontrol edilen tek bir paraya, Avroya dayalı ortak bir para sistemine doğru ilerleyen geçişi düzenleyen bir süreçtir. Ayrıca APB, ekonomik yakınlaşma açısından etkili bir makinedir. Temel araçları bizzat yakınlaşma kriterleri ve "yapısal" fonlardır. Kriterleri yerine getirmek için planlanan siyasetler gerektiğinde işlemi kısaltıyor, fonlar ise birliğin yoksul üyelerinin büyümesine yardım ediyor. Sonuçta siyasal birlikle eşleşmiş olan Avrupa Para Birliği, hem ulusal hem uluslarüstü siyasal ve ekonomik stratejilerin sınırlarını değiştirme aracıdır. Ne var ki bu açıdan bakıldığında üç temel zayıflığın sıkıntısını çekiyor: Son derece riskli geçiş dönemlerini atlatması gereken hükümetlerarası diplomatik anlaşmanın ürünüdür; piyasaların insafına ve dış kaynaklı şokların merhametine kalmıştır.

Kurumların Taşına Yazılmış Rekabetçi Deflasyon Stratejisi

O halde Avrupa ulusları ve özellikle aralarında en büyükleri Fransa ve Almanya, hatırı sayılır risklere maruz bırakılan bir sürece, taahhüt ederek kendilerini neden bağlamışlardır? Niçin bu uluslar –yönetimleri, siyasal elitleri ve sendikaları–, sadece aşırı liberterler ve Friedmancı monetaristlerin övdüğü çözümlerin, Avrupa birleşmesine yol açabileceğine ikna oluyor? Olası en büyük bütçe açıklarını anayasaya uygun hale getirmek için münferit para ve bütçe politikaları, bağımsız bir merkez bankasına para politikası yetkisi veriyor: Bunlar Avrupa Para Birliği'ne özgü büyük ilkelerdir. Bunun kuramsal kaynaklarına, Milton

10. *Les traités de Rome et de Maastricht* (Paris: La Decumentation Française, 1992), s. 68.

Friedman'ın yazılarında rastlanıyor; fakat bunların ABD'de bile titizlikle uygulanması zor.

Altmışlardaki tam büyüme dönemi sırasında, "Trilatial Komisyon*" inisiyatifiyle kurulan, tanınmış simaların oluşturduğu küresel bir düşünme kuruluşu, Batı demokrasilerindeki krizi çözmek için çok gayret sarf etti. Gemi azıya almış enflasyon, büyümenin kazanımlarını yiyip bitiriyor, örtülü transferler yapılıyor ve özellikle devletlerin bu hareketi kontrol altına alma beceriksizliğini açığa çıkarıyordu. Belirlenen teşhis, demokratik piyasa toplumlarının yönetilebilirliğini sorguluyordu. Aslında devletlerin düzenleyici kapasitesi üzerindeki ciddi kısıtlamaların sorumluları olarak piyasanın gayri şahsi mekanizmaları, ücretlerin ve fiyatların katılığı ve sosyal oligopolün ağırlığı gösterildi. Siyasetçileri kontrol edecek ve ekonomiye zarar verebilen taleplere boyun eğmelerini önleyecek çeşitli çözümler düşünüldü. Bu çözümlerden birisi hatırı sayılır ölçüde popülerlik kazandı: Anayasadaki resmi ibare sayesinde bütçe açığının önlenmesi. Ne var ki para ve bütçe politikalarının ayrılması kalıcı bir çözüm sağladı. Sadece enflasyona karşı mücadele ile kısıtlı olan ve kendi faaliyetlerini bütçe politikasından yükümlü olanların faaliyetleriyle uyumlu hale getirmesi gerekmeyen bağımsız bir merkez bankasının, siyasal kararların keyfiliğini kısıtlayacağına inanılıyordu.[11] Bu varsayıma artık herkes aşinadır: Bağımsız bir merkez bankasının daha güvenilir olduğu söyleniyor; zira bu banka siyasal baskıdan korunuyor ve dolayısıyla seçim sırasındaki yersiz reflasyon politikalarından sakınabiliyor. Bu tür bir banka, uzun vadeli bir yaklaşıma sahip olup, kısa vadeli hedefler benimseyebilir. Bağımlı bir merkez bankası, kısa vadeli hedefleri karşılamak için davranışını değiştirmek ve hedeflerini sürekli gözden geçirmek zorunda kalır. Sonuç olarak bağımsız bir merkez bankası, çoğaltıcı ihtiyari müdahaleler yerine, önceden tespit edilmiş bir kanunnameye göre hareket eder. Bağımsız bir merkez bankasının gönüllü taahhüdü ya da sadece tek bir hedefi izleme yetkisi –enflasyonla mücadele–, ona sarsılmaz bir güvenilirlik vermektedir.

Almanya'nın enflasyonla mücadele etmedeki olağanüstü performansı, 1980'lerde kendi para politikasını bir model statüsüne taşımasına yardım etti. Almanya'nın istikrarı ve performansı için tek açıklama

* 1973'te David Rockefeller'in öncülüğünde ABD. Avrupa ve Japonya'nın önde gelen iş adamları ve fikir insanlarının oluşturduğu özel bir kuruluş.

11. Bkz. Robert Barro ve David Gordon, "Rules, Discretion and Reputation in a Model of Monetary Policy" *Journal of Monetary Economics* (Temmuz 1983) ve Finn Kydland ve Edward Prescott, "Rules Rather than Discretion: The Inconsistency of Optimal Plans" *Journal of Political Economy* 85 (Haziran 1977). Bu yazarlar, enflasyonla mücadelede bağımsız merkez bankalarının hükümetlerden daha güvenilir olduğunu saptayarak bu tasarı için kuramsal bir temel öneriyordu.

olarak kurumsal faktöre –Bundesbank'ın bağımsızlığı– dikkat edilmeye başlandı. Bu başarının yer aldığı bağlam –kurumsallaşmış sosyal uzlaşma ve ücretlerin azaltılması– ve tarihsel demirleme noktaları –*Ordnungspolitik**– unutuldu. Fransa'da solun 1981'de iktidarı ele geçirmesinden sonra art arda gelen üç devalüasyon, idari otoritelerin bir kısmını, Alman modelinin üstünlüğü konusunda ikna etti.

Mart 1983'ten itibaren Avrupa Para Birliği'nin ana hedefi, ihtiyari para manipülasyonunu siyasal kontrolden çıkarıp rekabetçi deflasyon için kurumsal bir temel yaratmak olmasaydı, Fransa'nın ekonomik idaresi ya da (tercihinize göre) ekonomik kararları alan Topluluk (Hazine, Bank of France, mali ve endüstriyel grupların özel yönetimleri), kendilerini Avrupa Para Birliği projesine bağlamayacaktı. *Haute Finance*'ın 1992 tarihli bir sayısında şu ifadeler durumu tüm açıklığıyla gösteriyor:

> Maastricht beraberinde, ülkemizin kesin şekilde Avrupa Topluluğu'na, güvenilir bir paraya, fiyatların istikrarı ve kamu açıklarının kontrolü üzerinde yoğunlaşan bir ekonomi politikasına bağlanma güvencesi getiriyor. Dolayısıyla bu antlaşma, birbirini izleyen her yönetimin gelecekteki politikalarıyla ilgili olarak, belirsizliklerin azaltılmasına kararlı bir şekilde katkıda bulunuyor. İstikrarlı bir frank ve rekabetçi deflasyon politikası karşısında artık başka bir seçenek bulunmuyor.[12]

> Para biriminin değeri, siyasal hayatın taşıdığı tehlikelerin insafına daha az kalacak ki geçmişte çoğu kez bu tehlikeler para biriminin felaketi olmuştu.[13]

Dolayısıyla rekabetçi deflasyon, ekonominin işleyişine müseccel bir siyasal teknoloji formuna dönüştü. Başlangıç aşamalarında bu mekanizma, dışsal ekonomik kısıtlamalardaki siyasal tercihin kabul edilmesine izin veriyor; fakat hız kazandığında siyasal müzakereye başvurmadan tam gücünü harekete geçirebilir.

Gelgelelim ihtiyari para manipülasyonunu siyasal kontrolden çıkarmaya bu yeterli değildir. Tüm sistemin güvenilirliği, bir Avrupa Merkez Bankaları Sistemi'nin (ESCB) yaratılmasını gerektiriyor. ESCB'nin tek ve yegâne misyonu, enflasyon tehlikeleriyle mücadele ederken paranın istikrarına nezaret etmektir. Alman para sistemini kabul etme meselesi gibi de görünmüyor; bu para sistemi, güçlü iç tutarlılığa sahip kurumsal bir sistemin yarattığı kısmi bir modelin ithalatı olduğu yanılsaması yaratıyor. Michel Aglietta'nın ileri sürdüğü gibi:

* Al. *Ordnungspolitik*: Düzenleyici siyasal süreç.

12. Daniel Lebèque, "Les Banques au grand large" *Haute Finance* 14 (1992).

13. Ernest Antoine Seillière, *Haute Finance* 14 içinde (1992).

> Bu bankanın [Merkez Bankası'nın] bağımsızlığının temeli, toplumdaki rolünün benzersizliğinden ve indirgenemez tekilliğinden kaynaklanıyor. Para birimine duyulan güven, bu rolün sürekli olarak ve layıkıyla kabul edileceğine dair popüler beklentiden başka bir şey değildir.[14]

Oysa demokratik bir toplumdaki kurumsal meşruiyete ne demeli? Aglietta'nın bize hatırlattığı gibi, Alman para düzeni, *de jure* ve *de facto* bağımsızlığı uzlaştıran bir ilkeye dayanıyor; bu, "yarı dinsel" bir öze sahip *anayasal* bir düzendir. Bu durum, parlamenter kontrol meselesinin neden ortaya atılmadığını açıklıyor. Dolayısıyla gelenek, *ethos*, ortak bir tarih ya da 1920'lerin aşırı enflasyonunu takip eden Alman halkının ortak vicdanının travmaya uğraması tarafından elde edilebilen bir şey artık, iktidarlara ve yetki alanlarına ait "yargılama" ve sert kanunlaştırmanın çoğaltılması sayesinde elde edilecekti.

Yakınlaşma kriterleri mekanizması, teknik planlar yoluyla kuvvet uygulanması açısından bir şaheserdir. Aynı zamanda gayrimeşruluk suçlamalarına da bir yanıttır. Oysa kullanılan kriterlerin hiçbiri, ekonomistleri ikna etmiyor. Evvela iyi bütçe yönetimi kuralları, bütçe, yatırımların toplamından aşağı olduğu andan itibaren bir açığa izin verecektir. Dolayısıyla bütçe açığını gayri safi milli hasılanın (GSMH) yüzde 3'üyle sınırlayan ve kamu borcu/GSMH oranını yüzde 60 olarak tespit eden kriterler, mali tutumluluk yasalarının buyurduğundan daha serttir.[15] Üstelik reel ekonomik yakınlaşma kriterleri, verimlilik ya da istihdam veya rekabet yahut da bir bütün olarak ekonominin durumu için önerilmemiştir. Sonuç olarak Avrupa Merkez Bankası tarafından izlenen merkezi makroekonomik kriterlerin, üçüncü aşamanın gerçekleşmesinden sonra ne olacaklarına dair hiçbir belirti önerilmedi. Bu noktadan itibaren tüm teknik düzenleme, Fransız *ve* Alman merkez bankalarının inisiyatifinde, markın sevk ve idaresine yönelik Bundesbank'ın örtük hedeflerine yakın duran göstergelerin ayarlanması olarak analiz ediliyor.

Beş kriter artık birbirine bağlanmış ve sistematik hale getirilmiştir.[16] Acilen enflasyonu frenlemek üzere belirlenen bu kriterlerin ilki, en düşük enflasyon oranlarına sahip üç Avrupa ülkesinin ortalama enflasyon oranıyla ilişkili olarak yüzde 1.5'ten daha yüksek enflasyon oranlarını yasaklıyor. İkinci kriter, ortalama düşük uzun vadeli faiz oranının, bu

14. Aglietta, "Leçons pour la Banque Centrale Européenne" s. 46.
15. Kriterler saptandığı zaman, Fransa'nın performansı iki katıydı; açık/GSMH oranı yüzde 1.5'ti ve borç/GSMH oranı ise yüzde 30 civarındaydı. Bu performansı, Fransa'da 1988'den başlayıp 1990'ların ortalarına dek süren çok kuvvetli büyüme açıklayabilir.
16. Wiplosz ve Riché, *L'union monétaire.*

en düşük enflasyona sahip üç ülkede gözlemlenen oranların yüzde 2'sini aşmaması gerektiğini ifade ediyordu; bu, uzun vadedeki enflasyon beklentisinin mali hesaplarda bir rol oynaması gerektiği anlamına geliyordu. Üçüncü kriter, tek para birimine hızlı bir geçişi ve bu geçişin 1999'da nihai gerçekleşmesini hesaba katıyordu. Üstelik ciddi gerilim olmadan döviz kuru iki yıl boyunca korunmadıkça bu kriterin başarılması mümkün değildir; bu, tüm para ayarlamalarının reel olması gerektiği anlamına geliyor.

Bütçe politikası, yetkilerin devredilmesinden elde edilmediği sürece, her devlet kontrol altında tutulacaktır: yani, finansman açıkları için oranların serbestçe belirlendiği mali piyasalar mevcut olursa. Uygulamada, federal devletler açısından durum budur ve dolayısıyla Birlik, bütçe politikasının kontrolünü ulusal hükümetlere terk etmelidir. Gelgelelim helezonlaşan enflasyona dair rahatsız edici bellek ve Topluluğun zayıflığı şu anlama geliyor: Açıkların finanse edilmesi, enflasyon düzeyleri üzerinde ciddi bir etkiye sahip olabilir.

Geriye kalan iki bütçe kriteri, bütçe açığının GSMH'nin yüzde 3'üyle sınırlandırılması ve kamu borcunun GSMH'ye oranının yüzde 60'ını aşmayacak şekilde sürdürülmesidir. Aslında her iki kriter de ulus-devletlere açık olan manevra imkanlarını sınırlamayı hedefliyor ve kamu harcamalarını kontrol edemeyen bir hükümetin, kendi borçlarının parasal finansmanına başvurmasını engellemeyi amaçlıyordu: Tam olarak Almanya'da vuku bulduğu gibi. Sanayiciler, sendikalara teslim oldukları ya da devlet kendisini gevşek politikalara bıraktığı zaman, merkez bankası parayı sevk ve idare ederek, aykırı davranan tarafları düzene davet edebilir. Ne var ki ayarlamaların, zahmetsiz olması mümkün değil: Parasal canlanma yasaklanır. Bir dengesizliği düzeltmek için tek çözüm, reel ekonominin uyarlanmasına ve dolayısıyla sosyal sözleşmenin yeniden müzakere edilmesine bağlıdır.

Ne var ki Maastricht Antlaşması'nı kaleme alanlar, her devlete ilave kontroller dayatmak istedi. Ulusal hazinelerin, ulusal merkez bankalarıyla ayrıcalıklı ilişkiler sayesinde kendilerini finanse etmelerini yasakladı. Uygulamada bu anlamsızdı; zira hazineler uzun zamandan beri bu tür geçici çözümlerden vazgeçmişti. Mamafih bu kriter bir simge olarak muhafaza edildi; bu taslağı hazırlayanlara, kendi zorluklarından kolayca kurtulmasını sağlayacak stratejilere başvuran ve tekrar böyle davranmaya kalkışabilecek bir devlete karşı yasal bir yaptırım formu sağlamasına izin veriyordu. Bu ölçüt, para ile bütçe politikaları arasındaki ilişkileri kısaltma ve dolayısıyla merkez bankalarını bağımsızlaş-

tırma avantajına da sahipti.[17] Aynı şekilde, sermaye hareketinin serbest bırakılması, herhangi bir kredi kısıtlama formunun yeniden yaratılmasını imkânsızlaştırıyor. Oysa iki garantinin tek garantiden daha iyi olması gerekçesine dayanarak, antlaşmayı imzaladığı zaman Fransa, bir bütçe dengesizliğini düzeltme ihtiyacı durumunda bu parasal kolaylığı kullanmayı seçmedi.

Bu nedenle ekonomik ve parasal Avrupa, Avrupa Topluluğu'nun iradesinin çocuğu değildir. Daha ziyade, siyasal erki kabul eder etmez, Avrupalı tahdidi isteyerek, yapısal ayarlama taleplerini nötralize etmeyi tercih eden ulusal idari elitler kartelinin yaratığıdır. Bu bürokratik kartelin *locus*'u, İktisadi ve Mali Komite'dir. Enformel toplantılarda bir Avrupa para eliti, ortak bir dil oluşturdu ve APB ile birlikte hatırı sayılır bir siyasal yaratıcılık çalışması başardı. Dolayısıyla Brüksel'de bürokrasinin açığa vurulması, bir siyasal iletişim hareketi olarak, siyasal müzakere yoluyla para politikasında bir anlaşmaya varmanın imkânsızlığını bilen siyasal failler tarafından yapılan bir itiraf olarak görülmelidir.

APB: Parasal Nüfuzu Kazanmak İçin Bir Strateji

Para bütünleşmesi ve tek bir para sistemi lehine yapılan en önemli Fransız argümanlarından biri, Fransa'nın Avrupa para sistemindeki asimetriye bir çare bulma arzusundan kaynaklanıyor. Alman ekonomisinin etkisi, güvenilirliği ve uzun vadeli istikrarıyla ilişkili nedenlerden ötürü mark, ERM'nin *anchor* parasına dönüştü. Bu, iktisatçı Robert Mundell'in "uyuşmazlık üçgeni"nde kuramsal ifadesini buldu; bu deyim, Tommaso Padoa Schioppa'nın yazılarından Topluluğun söz dağarcığına sokulmuştu.[18]

Fikir basittir: İki taraflı pariteleri olan bir para sisteminde tek bir ülke, kendi para politikasını serbest şekilde belirleyebilir ve bu suretle sistemin *anchoring* noktasını sağlayabilir. Mundell'in işaret ettiği gibi, sermayenin serbestçe dolaştığı bir durumda aynı zamanda para ve kambiyo politikalarını kontrol etmek mümkün değil. Fransa gibi bir ülke sermaye dolaşımını serbest bırakıp kendi döviz kurunu kontrol etmeye çalıştığı zaman, para politikası meselelerinde tüm ihtiyari yetkisini kaybeder.[19] Aksine Almanya kendi parasının paritesinin, ABD Doları ve yen

17. Bkz. Pierre Jaillet ve Christian Pfister, "Du SME à la monnaie unique" *Economie & Statisque* 2-3 (1993), s. 29.
18. Padoa Schioppa, "Union monétaire".
19. 1 Temmuz 1990 itibarıyla sermayenin serbest dolaşımı etkin hale geldi.

karşısında piyasalar tarafından sabitlendiğini görmüştür ve buna rağmen kendi para politikasının tam kontrolünü elinde tutmaktadır. Mademki Almanya ve Fransa aynı parasal zondalar (çünkü aynı döviz kuru mekanizmasına bağlılar) ve mademki paralar topluluğu markla alakalı olarak belirleniyor, o halde faiz oranlarını belirleyen Bundesbank'tır. Avrupa Birliği'ne ait diğer tüm ülkeler markla alakalı kendi paritelerini sürdürmek için bu oranlara uyum sağlamak zorundadır. Önceden tahmin edilen partilerin yeniden aynı hizaya getirilme riskine –yani güvenilirlik açığına– tekabül eden bir en başarılı dönemin [*a prime*] kendi faiz oranlarına dahil edilmesini bile kabul etmek zorundadırlar.

Fransa'nın stratejisi, para politikası meselelerindeki tüm ihtiyari yetkiden *de facto* feragat edilmesinin, Avrupa Merkez Bankası'ndaki etkili bir rol tarafından telafi edileceğini garanti etmekti ve eşzamanlı olarak bu rol yeteneğini demokratik bir ilkenin altına yerleştirmek için "Avrupa ekonomi hükümeti" ekonomi ve mali sekreterlikleri oluşturdu. Fransa'nın Almanya'dan markın ve Bundesbank'ın feda edilmesini elde etmeyi ummuş olmasına rağmen, Alman ekonomi idaresine herhangi bir baskı yapma arzusu yoktu. Bunu yapmak, Avrupalıların uygulamada Almanya'nın marktan vazgeçmesi karşılığında benimseyecekleri Alman para sisteminin temel ilkelerini sorgulamak olacaktı. Artık bu projeye dair geriye kalan her şey, devlet başkanları ve onların mali sekreterleri tarafından, "üye devletlerin ekonomi politikasının ana yönelimlerinin belirlenmesi" için belirsiz bir formüldür.

1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılması, her ne kadar gerçekleşmesini ertelese de birdenbire Avrupa projesi bildirisi üzerinde hızlanmayı mümkün kıldı. Bunun nedenleri, ekonominin dinamikleri, Fransa ve Almanya tarafından sürdürülen kamu politikalarının uyuşmazlığı ve temel imtiyazı, sosyolojisi ve potansiyel kültürü aleyhine olan bir stratejiyi Alman Merkez Bankası'nın reddetmesidir. 1989 sonbaharında Fransız jeo-stratejik mevduatı vahşice devalüe edildi. Sovyet blokunun parçalanması, Almanya açısından Fransa ile siyasal ittifakı daha az önemli hale getirirken, Doğu ve Batı Almanya'nın birleşmesi, Fransa'da çok kudretli bir Almanya ve Doğu'ya doğru bir yöneliş fantezisi uyandırdı. Dolayısıyla Dışişleri Bakanı Genscher Fransa'ya, federal Avrupa çerçevesinde ve daha sonra yaratılan süreçte eşit ölçüde kararlı bir siyasal rol imkânını uygun gördü. Siyasal birlik ile bağlı olan APB, tam da Almanya'nın yeniden birleşmesine tanıklık etmiş olan Fransa açısından bir ferahlama olmalıydı.

Tüm içerimleri ölçmeden Fransa, bir nüfuz stratejisi olarak özerklik ve öz-kontrol siyasetinden vazgeçti. Kendi parasının tam kontrolünü

elinde tutan bir ulus olarak elde edemediği şeyi, Avrupalı bir Almanya tarafından güçlendirilmiş "On İkiler" Avrupa'sının göbeğinde bir nüfuz siyasetini sahaya sürerek kazandığını düşündü. Fransız siyasal-idari elitlerinin merkezi teşkilatı açısından Avrupa, bitip tükenmez tartışmanın hizmetinde bir piyasa ve belirsiz bir montaj olmasının yanı sıra bir kuvvet çarpanıdır da. Parçalanmış bir Avrupa'nın, parasal ya da ticari meselelerde –elbette savunma ve diplomatik meselelerde de– hiçbir ağırlığı yoktur. Öte yandan birleşik bir Avrupa, dünyada başı çeken ekonomik kuvvet olacaktı ve uluslararası ticari kuralları belirleyebilecekti. Ayrıca doların gücüne alttan alta zarar verip Avroyu rezerve bir paraya dönüştürebilir ve eninde sonunda ABD ve Japonya ile birlikte bir dünya yönlendiricisi, bir G3 oluşturabilirdi. Bunu bir gerçekliğe dönüştürme azminden dolayı, APB gibi açık şekilde dengesiz bir yapıyı harekete geçirme güçlüklerine rağmen bir anlaşmaya varıldı.

Piyasaların Karşısında Merkez Bankaları

Avronun yaratılmasının ikinci evresi, görmüş olduğumuz gibi, en rizikolu evreydi. Bir dizi kriz, Avrupa bütünleşme sürecini tehlikeye soktu. Bu krizlerin yönetimi, bütünleşmek için Fransız-Alman arzusunun arkasındaki motifleri anlamaya dönük faydalı bir kılavuz oluşturuyor.

Haziran 1992 ile Ağustos 1993 arasında ERM, önemli destabilizasyon sıkıntısı çekti, dolayısıyla tam da onaylama sürecinin sona erdiği anda APB'nin başarı şansını geride bıraktı. Genellikle bu durum, piyasaların frenlenemeyen kuvvetine, APB'ye karşı yapılan Anglosakson komplosuna, üye devletlere ait ekonomiler henüz farklılık gösterirken ERM parite yapılarının gerçekçilikten yoksun olmasına, Avrupa taahhüdüne yönelik düşüncesizce davranan bir Bundesbank taşralılığına ve son olarak da Fransız sağının siyasal ikircimliğine atfedilmişti. Tüm bu katkıda bulunan faktörleri sadece birer birer saymak anlamsız olacaktır. Ne var ki Almanya'nın yeniden birleşmesinin ardından gelen olaylar dizisi, bu faktörleri önem sırasına göre derecelendirmemize izin vermiyor.

Yeniden birleşmeyi kontrol etmek ve baş göstermeye başlayan enflasyonu denetim altında tutmak için Bundesbank, Şansölye Kohl'dan markı yeniden değerlendirmesini istedi. Yeniden değerlendirilmiş bir para, ithalatı destekler ve ihracatı zorlaştırır. Enflasyonist gerilimleri dindiren bir fail olarak davranan (ücretler, fiyatlar, üretim örgütlenmesi gibi) içsel yönetimde sert tutumlarını göstermeleri için sanayicileri

teşvik eder. Alman modeline dayalı rekabetçi bir deflasyon stratejisi uygulamaktan haliyle gurur duyan Fransa, aynısını yapmayı reddetti. Bu uzaklaşmaya rağmen ERM hayatta kaldı ve açıkça aşırı değerlenen peseta, liret ve Britanya Poundu gibi paralar oldukları gibi kaldı ya da ERM'ye girdi.[20] Avrupa Maastricht'i müzakere ederken, piyasa operatörleri tarafından Avrupa bütünleşmesi beklentisi öylesine güçlüydü ki ekonomik ve parasal *disadjustment*leri (ve hatta, yeniden birleşme kadar muazzam dış kaynaklı bir şoku bile) önemsiz olarak mütalaa ettiler. Patrick Artus ve Jacques Salomon'un yazdıkları gibi:

> 1987'den itibaren Almanya'nın faiz oranları ile ortaklarının faiz oranları arasındaki farkın azalması, giderek güvenilirlik argümanının tersine çevrilmesine yol açtı: Kambiyo mekanizmasına bağlı kalarak bir ülke, güvenilirlik ithal edecek ve diğer her şey eşitlenecek, deflasyona yönelik ayarlamalarının maliyetini indirmesine de izin verilecekti.[21]

Güvenilir bir siyasal olasılık mevcut olduğunda, hükümetler mali bir deregülasyon ikliminde ve ekonomilerinin eşzamanlı olmayan gelişimlerinde bile kendi görüşlerini piyasalara dayatabilir. Dolayısıyla egemenlik, piyasaların lehine tahtan indirilmiyor. Aslında merkez bankaları ve onların ulusal hükümetlerine ait siyasal işleyişler ve koordine edici mekanizmalar tarafından piyasalara dayatılıyordu.

1992'deki pounda yönelik ilk spekülatif saldırı, kendi referandumlarında Danimarkalıların "Hayır" ve ketum Fransızların "Evet" demelerinden sonra ve Britanya hükümetinin ücret enflasyonunun gelişmesine izin vermesinin ardından gerçekleşti. Bu, (çekilme şartını koruyan) APB'ye katılmaya niyeti olmayan ve Almanya ile gerekli işbirliğine yönelik çalışma yapmamış bir ülkeyi sarstı.[22] Eylül 1992'de başlayan Avrupa bütünleşmesi olasılığı, giderek daha az olası gibi gözüküyordu ve spekülatörler tarafından pounda karşı başlatılıp kazanılan savaş bir kez daha Fransız ve Alman hükümetlerini cesaretle kendi so-

20. 1990 Ekim ayında ERM'ye sterlinin girişi koordinasyon eksikliğiyle ve haksız bir parite seviyesinde gerçekleşti. Bu, diğer ERM ortaklarına rağmen ve 1987 Bâle-Nybourg anlaşmaları sayesinde oldu.

21. Patrick Artus ve Jacques Salomon'un alıntıladığı kaynak: Jaillet ve Pfister, "Du SME à la monnaie uniqıe".

22. Mairi Maclean, "Le Mercredi noir et le dilemme Britannique du systeme de taux de change: coopération Européenne ou splendide isolement?" *Relations internationales et stratégiques* 11 (1993), s. 151-64. Pound'un düştüğü ve Britanya'nın ERM'den çekildiği "Kara Çarşamba"yı, Bundesbank'ın 1£ = 2.95 DM pound/Almanmarkı paritesine yönelik akıldışı uygulamalara karşı sürekli öncül uyarılarına rağmen yaşandığını anlatıyor. Bundesbank tarafından hazırlanan ve paritelerin yeniden birleştirilmesine yönelik taslağın hiç tartışılmadığını, bakanların ve yöneticilerin yalnızca tek bir politikayı takip ettiklerini açıklıyor: Alman değerlerinin düşürülmesi.

rumluluklarıyla yüzleşmek zorunda bıraktı. Bu hükümetlerin önünde üç seçenek vardı: (1) APB programının ve Belçikalılar, Danimarkalılar ve Hollandalılarla birlikte küçük bir Fransız-Alman zonunun gerçekleştirilmesinin hızlandırılmasını beraberinde getiren, saik dengesizlik modelini izleyerek "tepeden" kaçmak, (2) ERM kambiyo mekanizmasından ayırarak markı geri çekmek ya da (3) Fransız-Alman ekonomik uzaklaşmasının ardından gelen bütünleşme olasılığı fiilen uzak olsa da piyasaların gerçekleştirmeyeceği umuduyla başlangıçtaki bütünleşme programlarını sürdürmek.

Bu çözümlerden ilki, mali idarenin desteklemesine karşın, Fransız hükümeti tarafından reddedildi; zira Fransa bir mark zonu olduğu görülecek şeye katılamazdı. Almanlar da aynı şekilde bu çözümü reddetti; çünkü bu çözüm, Maastricht Antlaşması'nın yeniden müzakere edilmesini içeriyordu. Yeniden birleşme anında bir tarafa bırakılmış ikinci çözüm, Almanlar ve Hollandalılar tarafından yaratılmış mark mini-zonunun parçalanması nedeniyle olsa da spekülasyon yoğunlaşınca daha da az güvenilir gibi gözüktü. Dolayısıyla üçüncü çözüm kendisini dayatıyordu. Fransız sağının içinde Avrupa karşıtı bir söylemin yükselişi ve Bundesbank'ın kendi bünyesel imtiyazlarının tekrar teyit edilmesi tarafından beslenen bu çözüm, spekülasyon yolunu açtı.

1993 yasama seçimlerinde Fransız solunun yenilgisi, güçlü bir frank lehine verilen etkili desteği ortadan kaldırdı ve ERM'nin geleceğini, bölünmüş bir Fransız hükümetinin ve kendisine ya da birleşik bir Avrupa'nın zayıflamış imgesine dayatılacak kuşkulu verimlilik ölçütlerine artık izin vermemeye kararlı bir Alman Merkez Bankası'nın ellerine terk edildi. Balladur hükümetinin Bundesbank'ı faiz oranlarını düşürmek için ikna etme çabaları ve Almanların faiz oranlarının altındaki kısa vadeli oranları onaylatmaya yönelik başarısız çabalar fiilen frankı zayıflattı. Fransa'da "başka siyaset" hakkındaki tartışmanın şiddetlenmesi, istihdam durumunun sürekli olarak kötüleşmesi ve bir güçlü oranlar politikasının (kısa vadeli ulusal ekonomik çıkarların bakış açısından) irrasyonelliği, Fransız hükümetini Fransız-Alman itilafı adına Bundesbank'a baskı yapmaya mecbur bıraktı. Ne var ki Fransız hükümet çoğunluğunun merkezindeki siyasal görüş birliğinin elde edilmesi imkânsız gibi gözüküyordu. 1992 krizinin ardından gelen 1993 krizi, Almanya'nın iki sesle konuştuğu ve Fransa'nın iki söylem sürdürdüğü bir bağlam içinde parasal meselelerde işbirliğine dönük bir stratejinin zorluklarını gösteriyor: Biri, sertlik yanlısı ve dışarıya yönelmiş; diğeri ise aşırı hoşgörülü ve tamamen iç kullanıma yönelik. Gelgelim "Avrupa" istikrarsız devletler yaratan bir dinamiktir. Bu dinami-

ği bozup, ardında da piyasa faillerinin neden oyunlarına yeniden başladıklarını merak etmek mümkün değildir; çünkü onların meşruiyetleri kesinlikle bu dinamiğe dayanmaktadır.

Geniş dalgalanma marjlarının benimsenmesinin kanıtladığı ERM'nin çöküşüyle birlikte, piyasalar, tek bir Avrupa parası yaratmaya yönelik "yapısalcı" çabaları nafile kılacak ulusal devletler üzerinde zafer kazanıyor mu? Aslında kazanmıyor. Piyasalar, komplo kurmaz. Belirli bir anda merkezi bir görüşler akımının, bir paranın yazgısında oluşturulsa bile, piyasalara bir irade atfetmemiz mümkün değildir.[23] Mamafih merkez bankaları ve yönetimler bir arzu gösterebilir ve ardından bu arzuyu eyleme çevirebilir. Bundesbank'ın, ERM tarafından oluşturulmuş sıkı marjların ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanan spekülasyonu başlatarak oranları düşürmeyi reddettiği Kara Perşembe'den beri neler olup bitti? Frankın devalüasyonu ve oranların düşürülmesi tek kelimeyle işlemedi ve dik kafalı Gauls'ün önde gelen üç Amerikalı iktisatçıdan –Franco Modiglianu, Paul Samuelson ve Robert Solow– aldığı aleni azarlama bile hiçbir şeyi değiştirmedi. Fransız otoritelerinin Frangı, Kara Perşembe öncesi yaygın olana mümkün olabildiğince yakın olan marklı bir pariteye getirme arzusu, bu dik başlılığın en somut göstergesidir.

Paradoksal açıdan bir para zonunu konsolide etmeyi amaçlayan çok taraflı bir eylem çerçevesinde devletin nasıl nüfuzlu olabileceğine dair, en kötüsünden bir örnek vereceğim burada. Gizli parite hedeflerini tespit etme, oranları yüksek bir düzeyde koruma ve giderek azaltılmaları ve diğer merkez bankalarıyla sürekli istişare, piyasalar ve spekülatörler için son derece tahmin edilmesi mümkün olmayan bir durum yarattı.

Mayıs 1996'da frank, ERM'nin sıkı marjlarına yeniden girdi ve böylelikle 1993 yazında vuku bulmuş olan şeyi tamamen yok etti. Aralık 1995'te Madrid'de üçüncü evreye geçiş ilkesi onaylandı ve 1 Ocak 1999'da Avro resmen mevcudiyet kazandı.[24] Piyasalar 4 Ocak 1999'da

23. Bkz. Frédéric Lordon, "Financial Markets, Credibility, and Sovereignty" *Revue de l'observatoire Français des Conjunctiures Economiques* 50 (1994), s. 103-24. Lordon'a göre, Anglosakson pazar operatörleri uygun siyasal amaçları takip etti: Avrupa'yı en başından itibaren dünya çapında kararlı bir aktör olarak aldılar. Sadece biri (Avro) üzerinde işlem yapmak yerine on beş Avrupa para biriminin pariteleri üzerine spekülasyon yapmak daha kârlı olmasına rağmen, bu heves profesyonel amaçlarına uygundu. Siyasal strateji ve profesyonel çıkarlar pazar operatörlerini güncel ekonomik verileri görmezden gelmelerini, para birimi spekülatörleri kadar verimli olduklarına kendilerini kolaylıkla ikna etmelerini sağladı. Lordon'un önermesi, ancak standart ekonomik ve siyasal analizler karaya oturduğunda anlaşılabilir. Hatalarıyla birlikte siyasal, ekonomik ve kurumsal takvimler ve onların birbirleri içine giren açıklamaları, komplo teorilerine duyulan ihtiyaçla yayılacak gibi görünüyor.

24. 1995 Aralık ayına kadar akıllara üç senaryo geliyordu. Büyük Patlama senaryosunda, Maastricht ölçütlerine göre on beş para birimi belirli sayıda devlete (Fransa ve Almanya zo-

yeniden açıldıkları zaman, on bir ülke aksilik olmadan Avroya geçiş yaptı. 1998'de piyasaların kapanmasında etkili olan çeşitli Avrupa ülkeleri arasındaki parite sistemi, sabitlenmiş oldu. Bu ülkelerin ulusal paraları artık Avronun küsuratlarıdır.

Avrodan Sonra Avrupa

Avronun artık sıkı şekilde tespit edilmesine rağmen, belirsizlik zonları geniş oranda oldukları gibi duruyor. Farklı Avrupa ulusları arasındaki ekonomik büyüme ritimleri birbirinden uzaklaşmaya başladığı zaman ne tür bir siyasal karışım gerekli olacaktır? Kontrole yönelik tüm sorumluluklar ulusal olarak kalınca merkezi ve ulusal para faillerinin gerçek erki ne olacak? Daha az disiplinli devletleri "asalak" istismarlardan men etmek için Birlik hangi araçlara sahip olacak? Bugün iktisatçılar, istikrar anlaşması için sürdürülen ölçütleri tartışıyor. Az çok resmi çerçevede ekonomi politikalarının koordine edilmesinin yararını, geleceğe yönelik kontrol mekanizmalarının yaygınlaştırılmasının gerekirliğini ve yapısal siyasetlerin uyum sağlama derecesini sorguluyorlar.[25]

Yöndeşme [convergence] ölçütlerinin (hem Fransız hükümetinin, son derece farklı birkaç görüş önerdikten sonra bir "noter tasdiği" talebi hem de Alman hükümetinin güncel eğilimlerle ilgili olarak kendi konumunu modifiye etmeyi reddetmesiyle kanıtlanan) fetişleştirilmesi, bir tekniğin bir siyasete dönüştürülmesine dair çarpıcı örnekler sağladı. Ölçütlere karar verildiği an, Avrupa yüzde 4'lük iyimser bir büyüme

runlu olarak) izinli olabilecek ve yetersiz ülkelerle parite değeri müzakere edilecekti. Avro ortak para birimi olarak alındı ve Avrupa Merkez Bankası 1 Ocak 1999'da Frankfurt'ta kuruldu. Mark-CFA senaryosunda, ekonomilerin herhangi bir gerçek yakınsamasının eksikliği üçüncü evrenin gerçekleşmesini engeller. Siyasal ve ekonomik nedenlerle Fransa, Frank ve Mark'ı düzenli ve değişmez Frank-Mark paritesiyle gelirde birbirine bağlamakta hemfikirdi. Avrupa para birimi vardı: Mark. Saatlerin-durması senaryosunda, AB ülkeleri ilkesi Maastricht ölçütlerini gerçekleştirdi ve bütçe destek planlarını verimli hale getirmeyi beklemeye karar verdi. Her durumda, ölçütler, sadece bir engeldi; çünkü üye devletler böyle istiyordu. Antlaşma, muhasebe sunumlarının hilebazlığının müteşekkir kaldığı gevşek bütçe politikalarını maskeleyebilen operasyon bütçelerinin dağıtılması için kapıların açılmasını sağladı. 1995 sonlarında, Madrid'de siyasal işaret verildi: Büyük Patlama, merkez bankaların ve finansal kurumların Mart 1996'dan beri üzerinde çalıştıklarından öte bir senaryo haline geldi. Bu, beklenmeyen gelişmelerin gerçekleştirileceği ya da 2002'den önce bir katastrofun yer alacağı senaryoydu.

25. Değişim siyaseti, bağımsızlığın verimli gerçekleşmesinin ilk sınırı kuruldu. Karşılıklı iletişim, son mercinin borçlu olduğu para politikaları ve geleceğe yönelik kontrol arasında aynıdır. Örneğin geleceğe yönelik kontrol, ilk Avrupa Merkez Bankası güçleri arasına dahil edilmemişti. Michel Aglietta'nın belirttiği gibi, yetki ikamesi artı merkez bankalarının bağımsızlığı eşittir düzensiz evrende kırılganlık. Bkz. Aglietta, "Leçons pour la Banque Centrale Européenne".

evresine girdi; kamu finansları, her yer iyileşti (kamu idarelerinin GDP'ye zarar oranı 1989'da yüzde 1.5'ti), vergilerin düşürülmesi ve mali balonun şişirilmesinin yol açtığı refahın etkisiyle tüketim teşvik edildi ve yatırım özellikle hareket kazandı. Avrupalılar, Amerikalılar ve Japonların hepsi, 1993'te piyasanın liberalleştirilmesi öncesi hazır olmak istedi. Dolayısıyla iktisatçılar, şaşırtıcı ölçüde güçlü bir iyileşmeye tanıklık etti. 1987 kazasının hemen ardından bunun olacağını beklememişti. Klasik olarak büyüme hareketinin devam etmesini bekliyorlardı. O vakit hiç kimse gerçekçilik yokluğundan ya da Almanya, Fransa ve mark zonundaki ülkeleri bütünleştirmek için düzenlenen ölçütlerin sertliğinden dem vurmuyordu. İtalya kesinlikle, açıklarından ve borçlarından dolayı nesnel açıdan daha zor bir durumda bulunuyordu; fakat yaygın görüş, yapısal adaptasyon planının gerçekleşmesine kararlı şekilde kendisini bağladığı takdirde, İtalya'nın yeniden düze çıkabileceği yönündeydi.

Bu pastoral tablodaki ilk pürüz, Almanya'nın borç aracılığıyla yeniden birleşmeyi finanse etme kararından kaynaklandı. İkincisi ise, Fransa'nın, geçişe rehberlik etmek için koordine edilmiş frank-mark ayrılışını onaylamayı reddetmesinin ardından vuku buldu. Üçüncü pürüz, Britanya ve İtalya, enflasyonu kontrol etmeden kendi paralarının yeniden değerlendirilmesine izin verdikleri zaman ortaya çıktı. Durgunluk ve Maastrict Antlaşması'nın onaylanması konusundaki tartışmalarla birlikte, teknik-siyasal görüş birliği, üye devletlerin ve kendi siyasal elitlerinin bölünmesiyle sona erdi. Zihinleri bütüne dair makroekonomik regülasyonla meşgul iktisatçıların nazarında, frank-mark paritesini tehlikeye sokmamak için Fransa'nın bütçeden her şeyi istemedeki dik başlılığı, para politikasının aşırı ölçüde sert karakterinden olayı istihdam durumunu ve bankaların ve diğer mali teşebbüslerin mali sağlığını kötüleştirdi. Ayrıca *somut yöndeşme* koşullarını da tehlikeye soktu; zira borç yükü, bütçe meselelerindeki özgürlük derecelerinin giderek azaltılmasına bağlıydı.[26]

Daha önce belirtildiği gibi, teknik açıdan spesifik ve şarta bağlı bir ihtiyacı karşılamak üzere tanımlanmış ölçüler, bir antlaşma halinde kaydedilmişti. Belli başlı siyasal sonuçlar çok geçmeden belirgin hale geldi. Yöndeşme ölçütlerine yönelik saygının terk edilmesinin bedeli, çok güvenilir olmasalar bile yüksekti. Teknik göstergelerin gözden geçirilmesine her zaman siyasal bir yorum vermek mümkündür. Belirle-

26. Bkz. Jean-Paul Fitoussi, *Le débat interdit* (Paris: Arléa, 1995). "Öteki siyaset" partisinin elkitabı haline geldi. Fitoussi, Fransa Bankası'nın ortodoks para politikasının en büyük eleştirmenlerinden biridir.

nen tarihte Avroya başlamaya yönelik dik başlı arzu, üye devletleri, nesnel açıdan ekonomilerini ve artan işsizliklerini zayıflatan yöndeşme politikalarını gerçekleştirmeye zorladı. Bütünleşme sürecinin felaketimsi kırılma olasılığı, istihdam ve faaliyet açısından Avronun yararlarına dair birkaç aceleci düşünce, ne pahasına olursa olsun 1989/90 programını sürdürmek için yeterliydi.

Kriterler meselesi otomatik olarak bir başka sorunu yarattı. Mademki para birliği başarılmıştır, o halde hangi yönetim disiplini benimsenmeliydi? Resmi açıdan, üye devletleri kendi bütçe politikalarını koordine etmeye zorlayacak hiçbir şey yoktu. En azından "On İkiler" Maastrict Antlaşması'nı imzalarken buna karar vermişti. Ne var ki 1996'da Dublin'de, uygulamada enflasyonla mücadele adına, açıkları kesin şekilde sınırlayan bir istikrar anlaşması benimsendi ve 1997'de Amsterdam'da onaylandı. Böylesi bir kararın gerekçesi basittir: Bütünleşik bir para zonu içerisindeki herhangi bir ülke, gevşek bir bütçe politikası uyguladığı takdirde, bu zondaki tüm ülkeler, enflasyon tehlikesini göze alır. İstikrar anlaşması, izin verilmiş açıkları sınırlayan, ihlal edenler için bir cezalar sistemi kuran ve bir açığın "olağanüstü" karakterini değerlendirmek için bir istişare prosedürü tanımlayan bir bütçe denetleme silahıydı. İstikrar anlaşması; bir topluluk anlaşması şöyle dursun, işbirliğine yönelik bir bütçe politikası bile değildir. Daha çok bağımsız merkez bankasına ait mühimmat deposunun eksikliklerini gideren yarı otomatik, enflasyon karşıtı bir silahtır.

Ne var ki o zamandan beri on beş üye devletin ayrı ayrı siyasetlerinin nasıl koordine edileceği sorunu, akut hale gelmiştir. İlk olarak, tek bir paradan sorumlu tek bir otoriteyle yüzleşen on beş bütçe otoritesinin, istikrar anlaşmasının genel hedeflerini onaylamak dışında başka seçeneklerinin olmayacağını hayal etmek kolaydır. İkinci olarak, asimetrik talep şokunun kurbanı olan bir ülke, mevcut olmayan bir Avrupa federal bütçesi yardımından faydalanmak yerine, cezalandırılacaktır. Son olarak, Avrupa düzeyinde sorumlu bir siyasal otoritenin yokluğunda ve bütçe disiplini kurallarıyla bağlı olan ulus-devletlerin güçsüzlüğüyle karşılaştığında Avrupa Merkez Bankası kaçınılmaz olarak ulusal kamuoylarının bir günah keçisi durumuna düşecektir. Dolayısıyla bütünleşik bir Avrupa, makroekonomik politikaların tamamından vazgeçmek istemiyorsa, bir Avrupa siyaseti karışımı icat etmek zorundadır. Aksi takdirde Avrupa'nın teşvik edilmesi ya da sınırlandırılmasına yönelik fiili bir siyaset, on beş bütçe politikasının ve bir federal para politikasının kasıtsız toplamının sonucu olacaktır.

Birtakım ekonomistler açısından bütçe federalizmi, bütünleşmiş bir

ekonomik mekânda, tek bir para ve tek bir piyasaya yönelik mantıksal tamamlamadır. Bu akıl yürütme basittir: Bütünleşik bir para zonuna bağlı kalan her ülke, para ve döviz kuru politikalarına özgü silahlardan *ipso facto* faydalanma hakkını kaybeder. Ekonomik bir dengesizlik, o ulusun ücret, istihdam ve göç politikalarına yönelik gerçek değişimlerin yapılmasını talep eder. Avrupa göçü sınırlı olarak kalırsa ve terk edilen bölgenin geriye kalan sakinlerine yapılan yeniden tahsisat hoş karşılanmazsa, izin verdiği politikaların yeniden dağıtılması yoluyla önemli bir federal bütçe bir stabilizatör olarak hareket edebilir (ABD'de olduğu gibi). Gelgelelim Topluluk GDP'sinin yüzde 1.2'sini temsil eden bir Avrupa bütçesi, bu işlevi yerine getiremez.

APB'nin somut işleyişi, özellikle merkez bankaları ve sürdürülen ulusal bankalar tarafından yetki paylaşımındaki çok sayıdaki belirsizlik kaynağını hesaba katar. Bu teknik zorluk, Avrupa Merkez Bankası'nın demokratik sorumluluğuna dair siyasal sorun tarafından ikiye katlanıyor. Dolayısıyla parasal egemenlik meselesi yeniden ortaya çıkıyor. Bu tartışma ilk olarak, tamamlayıcılık mefhumuna verilen önem merkezinde toplandı. ESCB üyeleri olan ulusal bankalar ile Avrupa Merkez Bankası arasındaki yetki paylaşımı için birkaç seçeneği taslak halinde çıkarırken Jean-Pierre Patat, tamamlayıcılık söylemine özgü potansiyel fırsatları ve riskleri göstermiştir. Patat'a göre hiçbir şey;

> ESBC'nin, para politikasına ait düşünce ve yönelimlerle sınırlandırılmasını yasaklamaz: Bir Avrupa para toplamının büyüme hedefi, üçüncü taraf paralarla alakalı Avronun takası, hedeflerin gerçekleştirilmesiyle uyumlu faiz oranlarının ve mecburi rezervlerin düzeyi. Kendi para piyasalarına göre hareket eden ulusal merkez bankaları, ticari bankaların likiditesini değerlendirir... Kambiyo piyasasına yapılan müdahale, kırılmalara neden olabilirdi... Ulusal merkez bankaları dolayısıyla kendi rezervlerinin bir kısmını koruyacaktı.[27]

Hiçbirinin verimlilikten yoksun olmamasına karşın, parasal bütünleşmeye ait minimalist bir yorum mevcuttur. Fakat bu tür bir ifade zamanın testine direnebilir mi? Sistematik risk ya da ihtiyatlı risk yönetimi desantralize olabilir? Özellikle 1998 yazındaki mali krizler, yenilenmiş berraklıkla meseleyi yeniden ifade etti. Ve Avrupa, gezegensel son çare bankacısı olarak Fed'e bel bağlamayı sürdürebilir mi?

Avrupa Merkez Bankası'nın demokratik sorumluluğuyla alakalı olarak apayrı iki düşünce karşı karşıya geliyor. Kimileri için bütünün ekonomik regülasyonundaki para politikasının merkeziliği, merkez

27. Patat, s. 95-6.

bankacılarının, kendi siyasal kararlarını açıklamaya, kanıtlamaya ve savunmaya mecbur bırakılmalarını da içeriyor. Bu talepleri en iyi şekilde bütünleştiren model, Fed'in modelidir. Bu banka aslında, enflasyon düzeyini değil, faaliyet ve istihdam düzeyini takip eden bir karar alma standardına sahiptir. Düzenli olarak Kongre tarafından denetlenir ve sadece ufak bir gecikmenin ardından, kendi tartışmalarının tümünün transkriptlerini yayınlar. Diğerleri açısından, paranın istikrarı, herhangi bir namuslu para politikasının ana hedefi, tanımları bakımından kararlı olan hedefleri, göstergeleri ve merkez bankası kararlarının tüm kamusal tartışmadan çıkarılmasını beraberinde getirir. Bu yönelimi en iyi şekilde yansıtan model, Bundesbank modelidir. Maastricht Antlaşması'ndan sonra basit bir yasa, Bundesbank'ın işlevini modifiye edebilirdi. 1992'de benimsenen kurumsal eğilim, demokratik sorumluluğunu, Avrupa Parlamentosu'na verilen bir rapor ile sınırlayarak Merkez Bankası?nın bağımsızlığını yapısallaştırdı. Ayrıca 1992 sonucu, para politikası üzerindeki bir tutarsız tartışmayı imkansız hale getiremese de zorlaştırdı.

1992'den itibaren Avrupa siyasal otoritesi hakkındaki tartışma mecburen pusuya düşürülmüştür. Makroekonomik yönergeler formüle etmek ve bir kambiyo politikası tanımlamak üzere talepte bulunan her kendilik –ekonomik idare, ekonomik kutup ya da ekonomik sütun– derhal kuşku uyandırmaktadır; zira beraberinde bağımsız merkez bankasına müdahale edebilme riskini taşımaktadır. Ne var ki aynı zamanda Avrupa Merkez Bankası yararına meşru bir siyasal otorite kendisini sıkıntıya sokmuştur. Sonunda, "Avro XI" olarak bilinen gayri resmi bir grubun yaratılmasıyla çözüm bulundu. Ne sekreterliğe ne tanımlanmış yetkilere sahiptir. Fakat en küçük ölçekte tanımlanmış bu otoritenin bile yanlış olduğu ispatlanmaya çalışılıyor; çünkü günümüzde Avroya dahil olmayan ülkeleri (Birleşik Krallık, İsveç, Danimarka ve Yunanistan) dışarıda bırakıyor. Özet olarak bu zahmetli uzlaşma, kendi selefleriinin tümünden güç bela ayrılıyor: Bu, Avrupa Birliği siyasetini, açık bir siyasal karar olmadan bir değişimi imkânsız kılan tersinemez bir süreçten yaratma çabasıdır.

Rekabetçiliğe dayalı dengesizliğin belli başlı kaynaklarının geçindiği tek bir piyasanın olması gibi, iki APB yorumu mevcuttur. Avro sonrası Avrupa, içsel ve dışsal olarak iki katlı bir baskıya maruz bırakılacaktır. Fiili uygulamada tek piyasa, yeni paranın girişiyle birlikte tam olarak aktif hale dönüşüyor: Fiyatların, maliyetlerin ve hizmet karşılığı ödenen ücretlerin karşılaştırılabilirliği, anında meydana gelen bir şey olacaktır. Enformasyon teknolojilerinin gelişimi de bu süreci hızlandı-

racaktır. Dolayısıyla rekabete dayalı baskının artacağından; sosyal ve mali sistemlerin, faaliyetlerin lokalizasyonu etkileyeceğinden kuşku yok. Dış baskı, dolar ve yen ile alakalı olarak Avronun değerinin anlaşılması yoluyla kendini gösterecek. Uzun vadede, düşük demografik baskıya, yaşlı bir nüfusa sahip, büyüme oranının zayıf olduğu ve aşırı bir tasarruf oranına sahip Avrupa gibi bir para zonu, kendi parasını aşırı değerlenmiş olarak görmeyi göze alıyor. Her iki durumda da, makroekonomik politikaların koordinasyonuna doğru yeni bir sıçrama yapmaktan ayrı olarak, Avrupa'daki iç gerilimler artacak ve hızla tek parayı tehlikeye sokacaktır. Bugün hiç kimse, büyük bir Avrupa federal bütçesini, koordine edilmiş istihdam politikalarını, mali uyumu ya da mali, sosyal ve düzenleyici damping üzerindeki katı bir yasağı –kısacası, federatif bir tipteki Birlik organizasyonuna doğru bir ilerlemeyi– hayal etmeye hazır değildir. Fakat Avrupa bütünleşmesi bir döngüyü izliyor; kendi ekonomik çöküntüleri ve yükselişleri var.

Bugün bu paradoks, (tek piyasanın bir başarı olması ve ticari faaliyetin yoğunlaşması nedeniyle daha fazla gerekli olan) para bütünleşmesi ile (ekonomik işbirliğinin otomatik eğilimlerine dayandırılması nedeniyle daha fazla kırılgan olan) bir para birliği arasındaki çelişkiye dayanıyor. Bir Avro krizinin ardından en yaygın olarak kabul edilmiş çözüm, bütçe federalizmine ve siyasal birliğe yönelik ilerlemenin canlandırılmasıdır. Bu, güncel Avrupa inşasının son derece dengesiz karakterini kanıtlamaktadır. Avrupa rekabetçi krizi, kazanılmış avantajların sonu ve küreselleşme, aşılması zor bir meydan okuyuşu temsil ediyor. Avrupa, kendi manevra sınırlarını ancak birlik içinde yeniden keşfedebilir. Uç bir örneği ele alacak olursak, *extracommunity* dış ticaretinin GDP'nin ancak yüzde 10'unu temsil ettiği, tamamen birleşmiş bir Avrupa'da, Avronun yüzde 50'lik bir devalüasyonu, Avrupa hane halklarının gelirlerini sadece önemsiz şekilde (yüzde 5 kadar) etkileyecektir. Döviz kuru silahının kullanımına ilişkin bu basit tehdit, dünyadaki ticari oyun kurallarının belirlenmesinde Avrupa'ya hatırı sayılır güç kazandıracaktır. Gelgelelim ilkin Avrupa, bu şekilde iş görme iradesine sahip olduğunu kanıtlamak zorundadır; fakat günümüzde bu ihtimalden uzaktır.

Para birliği, Kohl ve Mitterrand'ın umduğu gibi 1999'da tam zamanında ulaştı. Büyüme ve istihdam kaybı açısından ödenen bedel, spekülatörlerin ve mali piyasaların sindirilmesiyle sonuçlandı. Özet olarak APB, Doğu'daki tarihin gidişatının hızlanmasına ayak uyduran ulusal para bürokrasileri ve siyasal otoritelerden oluşan bir kartelin ortak ürünüdür. Fransızlar ve Almanlar bu sürecin kesin sonuca ulaşmasında

önemli rol oynamıştır. Dönemin hükümetleri tarafından paylaşılan uzmanların hedefleri; devleti partizan siyasal etkiden korumak için devletin kurumsal işleyişlerine rekabetçi deflasyonu kaydetmekti.[28] Bağımsız merkez bankası, bu stratejinin başarısının canlı bir kanıtıdır. Tıpkı Almanya'nın yeniden birleşmesinin Avrupa'nın parasal geleceğini etkilemesi gibi, Kosova'daki savaş da Avrupa'nın askeri geleceğine aynı etkiyi yapabilirdi. Bu, "Avrupa"nın her zaman ilerlemiş olduğu yoldu: Bir tarafta uzun uzadıya ve anlaşılması zor teknik müzakereler ve diğer tarafta tarihin egemen olduğu anda ani siyasal hızlanmalar.

28. Parasal birleşmede kararlı ilerleyişin gerçekleşmesi Nisan 1996'da Verona'da gerçekleşti. "On beşli" Avrupa'sının kalbindeki para biriminin dış değeri olarak yüksek siyasal çalışma, nihai teknikleşme yoluna girdi. APB'nin ilk oluşumunda para politikasına Eurofed karar verdi; gücü, Avrupa'nın bilinmeyen para birimleri ile pariteleri ve Avro'nun dış değerinin ayrıcalıklı kuruluşunu saklı tutan "Avrupa ekonomi hükümeti" ile dengelendi. Verona'da Eurofed gücünün bir bakanlar toplantısı yapması (parasal birleşmeler, ana çekirdek para birimi olan Avro ile çevre para birimleri arasında ayrım nedeniyle zorunlu hale geldi) kabul edildi.

13

Kimlik Siyaseti ve Avrupa Bütünleşmesi: Almanya Örneği

THOMAS RISSE VE DANIELA ENGELMANN-MARTIN

Alman Avrupa'sı değil, Avrupalı bir Almanya istiyoruz. Savaş arası dönemde Thomas Mann'ın bu ünlü sözü İkinci Dünya Savaşı felaketinden itibaren Alman siyasal elitinin nakaratı haline geldi.[1] "İyi bir Alman" olmak bugünlerde, "iyi bir Avrupalı" olmak ve canı gönülden Avrupa bütünleşmesini desteklemek anlamına geliyor.

1950'lerden beri Federal Alman Cumhuriyeti'nin siyasal eliti, Alman ulusal kimliğini tümüyle Avrupalılaştırmıştır. Alman kolektif kimliğinin bu Avrupalılaştırılması, Konrad Adenauer'ın başbakanlığından itibaren –1957'deki Roma Antlaşması'ndan 1997'deki Amsterdam Antlaşması'na dek uzanan– tüm Alman hükümetlerinin Avrupa bütünleşmesini kucaklamalarının nedenini büyük ölçüde açıklıyor. 1950'lerin sonundan itibaren federalist bir modele dayalı Avrupa bütünleşmesinin desteklenmesi yönünde elitler arasında bir görüş birliği gerçekleşti: "Birleşik Avrupa Devletleri". Bu federalist görüş birliği, Avrupa ve dünyadaki Almanya'nın iktidar durumuna dair büyük değişimlere rağmen oldukça istikrarlı şekilde devam etmiştir. Her ne kadar Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve iki Almanya'nın birleşmesi, elitler ara-

1. Bu bölüm, Deutsche Forschungsgemeinschaft (Alman Araştırma Kurumu) tarafından desteklenen çok yıllı bir araştırma projesinin bulgularını sunuyor: "Ideas, Institutions, and Political Culture: The Europeanization of National Identities in Cross-National Comparison". Ulusal kimlikle ilişkili kuramsal kavramlara dair yardımından dolayı Martin Marcussen'e müteşekkiriz. Eleştirel yorumları için de Anthony Pagden'e de teşekkürlerimizi sunuyoruz.

sındaki bu görüş birliği açısından sorun yaratmış olsa da bu görüş birliği, Avrupalılaşmış ulusal kimlik ile güçlü şekilde birleşiyor ve Almanya'nın Avrupa bütünleşmesine verdiği sürekli desteği de açıklıyor. Nihayet Almanya, 1945'ten itibaren ilk kez kendi dış siyaset yönelimini seçmede artık serbestti. Bu ülke, sürekliliği tercih etti.

Kimlik siyaseti sadece, Başbakan Adenauer'dan Gerhard Schroder'e uzanan tüm Alman hükümetlerinin Avrupa bütünleşmesine verdiği azimli desteği açıklamakla kalmıyor; aynı zamanda siyasal anlaşmazlıkları susturmak için bir mekanizma olarak da işliyor: İçişlerine ait meseleler ne kadar çok Avrupalı hale gelirse, açıkçası o kadar daha az tartışmalı hale geliyor. Avrupa Ekonomik ve Para Birliği (APB) ve tek bir para birimi tipik sorunlardır. Üzerine titrediği Alman Markı'ndan vazgeçmesi yüzünden en çok etkilenen ülkeler arasında yer alan Almanya'nın, Avronun avantaj ve dezavantajlarına dair ciddi siyasal müzakerelere girişmemesini kimlik siyaseti büyük ölçüde açıklıyor. Elit siyasetçiler, özellikle Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin (SPD) eski muhalif liderleri fiilen susturuldu; zira Avroya yönelik itirazlar genelde Avrupa bütünleşmesine muhalefet olarak, dolayısıyla Alman Avrupalı kimliğiyle tutarsızlık olarak görüldü. Sonuçta Alman siyasal elitleri, Alman Markı'nı terk etmeye karşı olan güçlü kamusal çoğunluğu asla istismar etmedi.[2]

Halbuki Alman Avrupalılığı, hâlâ *Alman* Avrupalılığıdır. "Avrupa"ya yönelik tüm kolektif anlayışların yaptığı gibi, Alman Avrupalılığı da ulusal renkler haline geliyor. Almanya'nın her nasılsa "uluslarüstü" hale geldiğini ve bir ulus-devlet olarak kendi kimliğinden vazgeçtiğini söylemek istemiyoruz. "Avrupa"ya dair Alman söylemleri ve bu söylemlerin taşıdıkları anlamlar, Alman tarihi ve kültürüne yönelik belirli anlayışlarla ilişkili farklı özellikler içeriyor. Diğer bir deyişle Alman Avrupalılığı, örneğin Fransız Avrupalılığından farklıdır; zira özellikle "ulus" ve "devlet"e özgü Alman anlayışlarının, Fransız *l'état nation** anlayışlarından farklı olan kavramlar ve anlamları cisimleştiriyor.

Bu bölümde üç evre halinde ilerleyeceğiz. İlk önce ulusal kolektif kimlik kavramını netleştirmeye ve kimlik siyasetinin neyi açıklayıp neyi açıklayamadığını göstermeye çalışacağız. İkinci olarak, 1945'ten itibaren Avrupa ile ilişkilendirilmiş Alman elit kimliklerinin evrimine dair genel bir bakış sunacağız. Üçüncü olarak da kimlik siyasetinin, APB ve Avronun girişinden önceki argümanlarla ilişkili olarak nasıl ve hangi koşullar altında önem taşıdığı meselesini müzakere edeceğiz.

2. Ekim-Kasım 1996 Eurobarometer anketi için bkz., *The Economist* 7 Haziran 1997, s. 25.
* Fr. *l'état nation*: Ulus-devlet.

Bu bölüm, siyasal elitlerin düzeyiyle ilgilidir. Ampirik alanı, belli başlı Alman siyasal partileri arasındaki söylemler ve anlaşmazlıklar oluşturuyor. Kimlik siyaseti her zaman elitler ile kitleler arasındaki etkileşimle ilgilidir. Ne var ki elit kimlik yapılarının kitle kamuoyu üzerindeki etkilerini çözümlemek, ampirik ve yöntemsel açıdan araştırma alanımızın dışında yer alıyor. Burada popüler kimliklerin, siyasal elitlere özgü kolektif kimlikleri nasıl etkilemiş olduğunu araştırmak da aynı ölçüde imkânsızdır. Daha çok, bu meseleler hakkında sonuç kısmında spekülasyonda bulunacağız.

"Ulus-Devlet Kimliği" Nedir ve Neyi Açıklayabilir?

Ampirik argümanla yola devam etmeden önce, üç kavramsal soruyu dile getirmek zorundayız: Kolektif kimlikler nedir ve onları görünce nasıl tanıyacağız? Kimlikle ilişkili söylemlerde neden bazı fikirler diğerlerinden daha baskın çıkıyor? Ve son olarak, hangi nedensel mekanizmalar, kolektif kimlikleri aktörlerin davranışlarıyla birleştiriyor?[3]

Ulus-inşası, ulusalcılık ve ulusal kimliğe dair –bu terimler bazen birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılıyor? literatürü, kabaca şu şekilde kategorize etmek mümkün. Artık neredeyse herkes, uluslar ve ulusal kimliklerin toplumsal inşalar oldukları konusunda hemfikir; ne var ki, bir yandan işlenebilirlik açısından bunun ne anlama geldiği, öte yanda elitler tarafından siyasal amaçların araçsal kullanımı açısından bunun ne demek olduğu konusunda hemfikir olan çok az insan var. İşlenebilirlikle bağlantılı olarak bazı yazarlar, "ulusal kimlik" mefhumunu neredeyse ilksel bir anlamda kullanıyor. Örneğin Anthony Smith ulusu şöyle tanımlıyor: "Tarihsel bir bölgeyi, ortak mitleri ve tarihsel anıları, kitlesel bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi ve tüm üyeler için ortak olan hukuki hakları ve görevleri paylaşan, adlandırılmış bir insan topluluğu."[4] Ardından, ulusların inşa edildiği söylenceler ve ortak anılar topluluğunun, ortak soya ait söylencelere, paylaşılan tarihsel anılara, ortak kültür unsurlarına ve benzerlerine dayalı etnik bir öz gibi bir şeyi gerektirdiğini ileri sürüyor. Geçmişin bu mitlerinden kaçmak zor ve bu mitlerin dayandıkları kolektif anlayışlar, handiyse zaman içinde dondurulmuş. Ulusalcı gruplar bunları yeniden keşfedip yorum-

3. Ayrıca bkz. Martin Marcussen, Thomas Risse, Daniela Engelmann-Martin, Hans-Joachim Knopf ve Klaus Roscher, "Constructing Europe: The Evolution of French, British and German Nation-State Identities" *Journal of European Public Policy* 6, 4 (1999), s. 614-33.
4. Anthony D. Smith, *National Identity* (Londra: Penguin, 1991), s. 13-14.

layabilir; fakat kolektif ulusal kimliklerdeki temel değişimler âdeta dışarıda bırakılır.[5] Smith, kolektif bir Avrupa kimliği konusunda oldukça kötümser; çünkü bir ulus olarak Avrupa etnik bir özden yoksundur. Bu bakış açısına göre, kolektif kimliklerin Avrupalılaştırılmasından çok fazla şey beklemek mümkün değil.

Tayfın diğer ucunda, kolektif kimlik inşalarına dair postmodernist argümanlar yer alıyor.[6] Kimlikler, siyasal söylemlerdeki özne konumlarından başka bir şey değildir. Ulusal kimlikler neredeyse sürekli olarak yapılandırılır, yapısöküme uğrar ve yeniden inşa edilir; süreklilik ya da tahditten daha çok değişim yaygındır. "Postmodern yaşam stratejisinin esası, kimlik-inşası değil; sabitlenmekten kaçınmadır. Bunun sonucunda tam olarak zamanın epizotlar halinde parçalanması gerçekleşir; bu parçaların her biri kendi geçmişinden ve geleceğinden kopuktur, her biri dışa kapalı ve müstakildir."[7] Ulusal kimlikler bu şekilde anlaşıldığı takdirde bu terim, bir çözümleme kategorisi olarak kullanışlılığını yitirir ve ulusal kimliklerin Avrupalılaştırılmasına yönelik bir kuram oluşturma âdeta imkânsız hale gelir.

Bu iki uç arasında, daha yararlı olabilecek ulusal kimlik kavramsallaştırmaları için bir hayli yer var. Ayrıca iki genel yaklaşım sergilenebilir: Modern ulus-inşası süreçlerindeki kimlik yapılarının araçsallığını vurgulayan bir yaklaşım ile tutarlı anlam sistemlerine yönelik psikolojik ve toplumsal ihtiyaçlar üzerinde duran diğer bir yaklaşım. İlk yaklaşıma gelince, Benedict Anderson ve Ernest Geller gibi yazarlar, kolektif kimlik oluşumunu da içeren ulus-inşa sürecini, tarım toplumlarından modern devlet-inşasına ve genel olarak modernite geçişle sıkı sıkıya ilişkilendiriyor.[8] Bu yazarların yapıtlarını, Karl W. Deutsch'un ulus-inşası süreçleri hakkındaki erken çalışmasıyla bağlantılı, toplumsal bir yapısalcı yeniden yorumlama olarak açıklamak mümkün.[9] Ernst Haas'ın ileri sürdüğü gibi, ulusalcılık ve onun özünde yatan kimlik-inşasını, bir ulus-devlete özgü "hayali cemaati" yaratmak için gerekli olan araçsal toplumsal inşalar olarak varsaymak da mümkün.

5. Ayrıca bkz. Anthony D. Smith, "Gastronomy or Geology? The Role of Nationalism in the Reconstruction of Nations" *Nations and Nationalism* 1, 1 (1995), s. 3-23.

6. Iver B. Neumann, "Self and Other in International Relations" *European Journal of International Relations* 2, 2(1996), s. 139-74.

7. Zygmunt Bauman, "From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity" Der. Stuart Hall ve Paul du Gay, *Questions of Cultural Identity* (Londra: Sage, 1996), s. 25-34.

8. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1991); Ernest Geller, *Nations and Nationalism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University, 1983).

9. Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (Cambridge, Mass.: MIT, 1953); Deutsch ve diğerleri, *Political Community and the North Atlantic Area* (Princeton, N.J.: Princeton University, 1957).

Haas bu süreci, Weberci bir anlamda rasyonelleşme ve modernleşmeyle bir tutuyor.[10]

Şayet bu mantığı, ulusal kimliklerin Avrupalılaştırılmasına uygularsak, elitin harekete geçirdiği maksatlı bir Avrupa kimliği inşa sürecini, Avrupa bütünleşmesinin yanı başında varolacak bir süreci bekleyecektik. Bu argümanın daha güçlü bir biçimi şunu savunuyor: Avrupa bütünleşmesi, bir Avrupa yönetim şeklinin ortaya çıkışına ne denli yol açarsa, ulusal olarak inşa edilmiş kimlikler de en azından siyasal elitler arasında mitlere, tarihsel anılara ve Avrupa düzeni hakkındaki görüşlere özgü ortak bir öz taşıyan kolektif bir Avrupa kimliği halinde o denli birbirine yakınlaşacaktır. Aynı argümanın zayıf bir biçimi ise şunu savunuyor: Federal modele göre Avrupa bütünleşmesini destekleyen ve aktif olarak bu bütünleşmeyi teşvik edenler, makul bir Avrupa kimliğini inşa etmeye yönelik kasıtlı çabaya en aktif şekilde katılmış olanlardır. Dolayısıyla kolektif kimliklerin Avrupalılaştırılmasının derecesi, daha öte bütünleşmeyi destekleme ya da bu bütünleşmeye karşı çıkmayla belirlenecektir.

Kolektif kimlik oluşumunu kuramlaştırmak için toplumsal psikoloji ve sosyolojik kurumsallaşma kullanıldığı takdirde, oldukça farklı bir resim çıkıyor ortaya. Bu kavramsallaştırma, toplumsal grupların kendi kolektif benliklerine anlam verme ihtiyaçları üzerinde duruyor. Toplumsal kimlik kuramı (TKK) ve de kendi kendini kategorileştirme kuramları, "kolektif kimlik" kavramını netleştirmek için iyi bir çıkış noktası sağlıyor.[11] Öncelikle toplumsal kimlikler bir bireyin, duygusal ve değerlendirici unsurları içeren toplumsal bir gruptaki üyeliğini tanımlayıp kategorize eden fikirleri kapsıyor. Diğer bir deyişle birey grupları, "bir hayali cemaat" oluşturduğunda ortak bir şeye sahip olduklarını algılıyor.

İkincisi; bu ortaklık, diğer cemaatlerle bağlantılı bir fark duygusu aracılığıyla vurgulanıyor. "Bizler" her zaman kendimizi ve kolektif kimliğimizi "öteki"lerden ayırt etmek için "onlara" ihtiyaç duyuyoruz. Çoğunlukla bireyler "grup-dışı"na nazaran, kendilerini özdeşleştirdikleri gruba daha olumlu şekilde yaklaşmaya temayüllüdür. Ne var ki bu demek değildir ki "grup-içi" ile "grup-dışı" arasındaki algılanmış farklar muhakkak değer yargılarına dayanır ve genelde "öteki"ne tepeden bakılır.

10. Ernst Haas, *Nationalism, Liberalism and Progress*, Cilt 1: *The Rise and Decline of Nationalism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University, 1997).

11. Der. Dominic Abrams ve Michael A. Hogg, *Social Identity Theory* (Londra: Harvester Wheatsheaf, 1990); Penelope J. Oakes, S. Alexander Haslam ve John C. Turner, *Stereotyping and Social Reality* (Oxford: Oxford University, 1994); John C. Turner, *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory* (Oxford: Oxford University, 1987).

Üçüncüsü; bireyler çoklu toplumsal kimlikleri kabul ediyor ve bu toplumsal kimlikler bağlamla sınırlanmıştır. Bir grup Avrupalı, Amerikalılardan bahsederken kendilerini Avrupa yurttaşı olarak algılayabilir, gene de esas olarak birbirleriyle etkileşime girdiklerinde ulusal farklılıkları vurgulayacaklardır. Üstelik sadece bazı ulusal kimlik inşaları görüş birliğine dayalıdır; diğerleri ise, çoğunlukla tartışmaya açıktır. Ulusal kimliklerin bağlamla sınırlı olması da şu anlama geliyor: Söz konusu siyaset alanına bağlı olarak ulusal kimliklere ait farklı bileşenlere başvuruluyor. Yurttaşlık kurallarına dayanan ulusal kimlikler, devlet ve siyasal düzen anlayışlarına ait ulusal kimliklerden farklı gözükebilir. Bu bölümün önceki kimliklerden ziyade sonraki kimliklerle ilgilenmesi nedeniyle, bu farklılıkları, diğer ulusal kolektif kimlik unsurlarından ayırmak için "ulus-devlet kimliği" terimini kullanacağız.

Dördüncüsü; ulus-devlet kimlikleri, toplumsal grupları çoğunlukla bölge kriterlerini temel alarak tanımlayan toplumsal kimliklerdir. Modern zamanlarda bu kimlikler, ulus-devletlerin "hayali cemaatleri"ni kuruyor ve egemenlikle, devletle ilgili fikirlerle yakından ilişkilidir. Sonuçta ulus-devlet kimlikleri, adil siyasal ve toplumsal düzen vizyonlarını da içerir. Avrupa'ya ait kimlik inşaları durumunda ise bir "Birleşik Avrupa Devletleri"ne, bir hükümetlerarası ulus-devletler konfederasyonuna dair federalist vizyonlar ya da işlevsel piyasa bütünleşmesi hakkındaki düşünceler, bu tür siyasal düzen kavramlarının örnekleridir.

Beşincisi; kendi kendini kategorileştirme kuramının ileri sürdüğü gibi, benlik/öteki kategorileştirmeleri tedricen ne denli değişirse, bu kategorileştirmeler, kurumlara, mitlere ve sembollere ve de kültürel anlayışlara o denli dahil edilir.[12] Genelde inşa edilmeleri bir hayli zaman ve çaba gerektirdikten sonra kurumlara ve bir ülkenin siyasal kültürüne yerleştirilen ulusal kolektif kimlikler açısından bu durum özellikle yararlı olacaktır. Dolayısıyla, ulusal kolektif kimliklerin genellikle çok zorlayıcı ve sadece tedrici değişimlere tabi oldukları varsayılır.

Toplumsal psikoloji, kolektif ulus-devlet kimliği kavramının netleştirilmesine yardım eder. Fakat ulus-devletteki değişim artışlarının beklenebildiği koşullara dair bunun pek faydası dokunmaz. Avrupa ve Avrupa düzeniyle ilintili ilkeli düşünceler ve kimlikle ilişkili kavramlar nasıl ve hangi koşullar altında seçiliyor, kolektif ulus-devlet kimliklerine dahil edilip "donduruluyor"?

Belirli düşüncelerin seçimini ve bunların kolektif ulus-devlet kimliklerine dahil edilmelerini iki faktör izah ediyor. Birincisi; araçsal ve

12. Susan Fiske ve Shelley Taylor, *Social Cognition* (New York: Random House, 1984); Oakes, Haslam ve Turner, *Stereotyping*.

iktidarla ilişkili çıkarlar, düşüncelerin seçimini belirleyebilir. Kimlik-inşası ve manipülasyonuyla uğraşan siyasal elitler, Avrupa düzenine dair belirli düşünceleri seçip, hatta ulusal olarak belirlenmiş kimlikleri Avrupalılaştırmaya çalışabilir; zira böyle davranmak, araçsal olarak belirlenmiş çıkarlarına uygun düşer. Dolayısıyla kimliği ve çıkarları sadece şeyleştirmeye yarayacak bir "çıkara karşı kimlik" anlatısı talep etmeyeceğiz. Siyasal elitler meşru şekilde, araçsal olarak belirlenmiş çıkarları izler; örneğin siyasal iktidarı elde edip sürdürmek ister. Ulus-devlet kimlikleri ve araçsal-iktidar kimliklerinin –"çıkarlarının"– birbirleriyle nasıl etkileşime girdikleri sorusu daha anlamlıdır. Nedensellik her iki yönde de ilerleyebilir. Araçsal olarak belirlenmiş çıkarlardaki bir değişim zamanla değişimleri teşhis etmeye pekâlâ yol açabilir. Üstelik siyasal elitler çoğunlukla siyasal nedenlerden ötürü kimlik-inşasını kendilerine iş edinir. Bu durumda nedensellik oku, çıkarlardan kimliklere doğru çevrilir. Fakat aynı zamanda ulus-devlet kimlikleri de aktörlerin, kendi araçsal çıkarlarına nasıl baktıklarını ve hangi tercihlerin verili kimliklerin yasalaşması için mümkün, meşru ve uygun olarak sayıldığını belirler. Ayrıca araçsal olarak belirlenmiş çıkarlar, yukarıda ana hatları çizilen nedenlerden ötürü son derece dayatmacı olması beklenen ulus-devlet kimliklerine nazaran daha sık olarak değişebilir.

İkincisi; kültürel sosyoloji ve sosyolojik kurumsalcılık, ulus-devlet kimliklerinin potansiyel Avrupalılaştırılmasına ilişkin olarak yakınlaşmadan ziyade çeşitlenme bekliyor.[13] Bu argümanın arkasında yatan fikir şu: Avrupa ve Avrupa düzeniyle ilgili kimlik inşalarının verili ulus-devlet kimlikleriyle etkileşime gireceği varsayılıyor. "Avrupa" ve Avrupa düzeniyle ilgili siyasal vizyonlar ve kimlik inşaları, kolektif ulus-devlet kimliklerini etkiliyor ve bu kimliklere dahil ediliyor; ulusal siyasal kurumlar ve siyasal düzen hakkındaki fikirler onların içine yerleştikçe onlar da ulusal siyasal kültürle daha fazla yankı üretiyor. Zamanlama ve de maddi içerik işe karışıyor. Bazı ulus-devlet kimlikleri "Avrupa"yı, diğerlerine nazaran daha kolay şekilde bünyelerine dahil edebilir ve dolayısıyla daha erken değişebilir. Ayrıca bir "Avrupa" kolektif kimliğinin tam içeriği de değişebilir. Ortaya çıkan sonuç, Avrupa hakkındaki fikirlerin, ulusal olarak inşa edilmiş kimliklerle nasıl rezonansa gireceğine bağlıdır.

O halde farklı ulusal bağlamlarda "Avrupalı"ya dair farklı yorumlar ve Avrupa'nın "ötekileri"ne dair değişik tanımlar beklenebilir. Avrupa

13. Ronald L. Jepperson ve Anne Swidler, "What Properties of Culture Should We Measure?" *Poetics* 22 (1994), s. 359-71; M. Rainer Lepsius, *Interessen, Ideen und Institutionen* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990).

hakkındaki fikirler ile ulusal kolektif kimlikler arasındaki arabulucu faktörler olarak siyasal kurumlar ve kültürler iki görev yerine getiriyor. Birincisi, onları değişime karşı dirençli hale getiren belirli ulus-devlet kimlikleri anlayışlarını bünyelerine dahil ediyorlar. İkincisi, hem düşünsel hem maddi kaynakları dağıtma yoluyla kimlik inşalarını değiştirme çabaları bakımından aktörleri etkiliyorlar. Her siyasal aktörün, hâkim olan ulus-devlet kimliklerini değiştirme bakımından eşit şansı yoktur. Kurumlardan, bu kurumlara maruz kalmış bir bireyin teyit edebileceği inanç çeşitliliği ile ulus-devlet kimliklerini ayırmasını bekleriz; çünkü kurumlar, belirli inançlar ve ulus-devlet kimliklerine özgü dışavurumlarıdır. Dolayısıyla kurumlar, parti siyasal elitlerinin ulus-devlet kimliklerini belirli tarzlarda inşa etmelerine ve yeniden düzenlemelerine yardım eder.

Sonuç olarak, kolektif kimlik kavramının fiilen neyi açıklayabildiği hakkında bir uyarı notu eklenmesi gerekiyor. Mademki ulusal kimlikler genel toplumsal yapılardır, o halde tam olarak aktörlerin tikel davranışlarını olmasa da aktörlerin çıkarlarını ve tercihlerini belirleyebilir. Kolektif kimlikler, aktörlerin kapsamlı amaçlarını açıklayabilir; halbuki durum algıları ve diğer aktörlerin muhtemel stratejileri gibi bu amaçlara ulaşmak için seçilen fiili stratejiler de harici faktörler tarafından etkilenebilir. Diğer bir deyişle ulusal kimlik inşaları, Alman siyasal elitlerinin Avrupa ve Avrupa bütünleşmesine yönelik genel yönelimini açıklayabilir. Fakat belirli siyaset kararlarını açıklamak için kimlik kavramını kullanırken dikkatli olmak gerekiyor.

Almanya ve Bir Avrupa Ulus-Devlet Kimliğinin Evrimi

Alman örneği, İkinci Dünya Savaşı felaketi sonrası bir ulus-devlet kimliğinin tam ve adamakıllı şekilde yeniden inşasının bir örneğini teşkil ediyor. Thomas Mann'ın "Avrupalı Almanya" hakkındaki özdeyişi hızlı şekilde, savaş sonrası (Batı) Alman siyasal elitlerinin başat ezgisine dönüştü.[14] 1950'lerden itibaren, Almanya'nın hayati çıkarının Avrupa bütünleşmesinde yattığı hususunda siyasal elitler arasında temel bir görüş birliği ortaya çıktı; bu görüş birliği, genel kitle tarafından

14. "Almanya" terimini her zaman, birleşme öncesi dönemi de içerecek şekilde Federal Cumhuriyet için kullanıyoruz. Daha fazla ayrıntı için bkz. Daniela Engelmann-Martin, "Nationale Identitat im deutschen Parteiendiskurs in der Weimarer Republik sowie nach dem II. Weltkrieg (1. Untersuchungszeitraum)" Elyazması (Florence: European University Institute, 1998).

paylaşılıyordu. Simon Bulmer buna, Alman siyasetinin "Avrupalılaşması" adını veriyor.[15]

Konrad Adenauer'ın Avrupa'daki Almanya Vizyonu

Alman dış siyasetinin çok taraflı hale gelmesini, Başbakan Adenauer başlattı. Adenauer, Alman devleti ve toplumunun Batı ile bütünleşmesini, Almanya'nın geçmişinin üstesinden gelecek en iyi araç olarak düşünüyordu. Adenauer, Weimar Cumhuriyeti sırasında, Alman-Hıristiyan Demokratlarının (CDU) Katolik selefi olan *Zentrum* partisinin Avrupa yanlısı kanadında aktif olarak çalışan inançlı bir Avrupacıydı.[16]

Savaş arası döneme ait fikirler ve vizyonlar, Adenauer'ın Avrupa hakkındaki düşüncesini çok fazla etkilemiştir. Batı Almanya'daki Ren Nehri bölgesine [*Rhineland*] özgü olan *Zentrum*, Avrupacılık ve Katolisizm'i, bariz bir Prusya karşıtı çağrışımla kaynaştırdı. Bazıları, Alman *Reich*'ı içinde, Fransa ile ilişkiye geçip daha büyük bir Avrupa düzeninin kökenlerini oluşturacak bir *Rhineland* devleti yaratmayı teklif edecek kadar ileri gitti. Bu Avrupa vizyonunun, Hıristiyan (yani Katolik) bir Garp kavramı etrafında kimlik inşalarıyla bağlantısı vardı; Slav ve Müslüman Şark, "ötekileri" oluşturuyordu.[17] 1945 sonrasında ise dini yönelimli "ötekiler"e dair algıların yerini kolayca Sovyetler Birliği ve komünizm aldı.

Adenauer'ın Avrupa hakkındaki vizyonları ve kimlikle ilişkili fikirlerinin kökeni, özellikle Kont Richard Coudenhove-Kalergi tarafından kurulan *Paneuropean Union*'daki ulusaşırı Avrupa hareketine de dayanıyordu.[18] 1923 gibi erken bir tarihte Coudenhove-Kalergi, (gerçi Birleşik Krallığı dışarı bırakacak olsa da) bir Birleşik Avrupa Devletleri'nin yaratılmasını savunuyordu. Onun fikirleri, dinden daha çok, güç

15. Simon Bulmer, *The Changing Agenda of West Germany Public Policy* (Aldershot: Dartmouth, 1989). Ayrıca bkz. Gunter Hellmann, "Goodbye Bismarck? The Foreign Policy of Contemporary Germany" *Mershon Review of International Studies* 40, 1 (1996), s. 1-39; Der. Peter J. Katzenstein, *Tamed Power: Germany in Europe* (Ithaca, N.Y.: Cornell University, 1997).

16. Arnulf Baring, *Außenpolitik in Adenauers Kanzlerdemokratie. Bonns Beitrag zur Europäischen Verteidigungsgemeinschaft* (München-Wien: Oldenburg, 1969); Hans-Peter Schwarz, *Vom Reich zur Bundesrepublik, Deutschland im Widerstreit der außenpolitischen Konzeptionen in den Jahren der Besatzungsherrschaft 1945 bis 1949* (Neuwied: Luchterhand, 1966).

17. Jürgen Bellers, "Sozialdemokratie und Konservatismus im Angesicht der Zukunft Europas" Der. Jürgen Bellers ve Mechthild Winking, *Europapolitik der Parteien. Konservatismus, Liberalismus und Sozialdemokratie im Ringen um die Zukunft Europas* (Frankfurt/M.: Lang, 1991), s. 3-42.

18. Richard N. Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europa* (1923, Yeniden basım, Wien: Pan-Europa Verlag, 1982).

siyasetiyle ilgiliydi; özellikle diğer büyük güçlerin arasındaki Batı Avrupa'nın durumuyla bağlantılıydı. Bu fikirler, Hitler ve Nazileri atlatıp Hitler'in karşısında yer alan Hıristiyan muhalefet hareketi içinde de yaygınlaştı.[19]

1945 sonrasında yeni kurulan Hıristiyan Demokrat Parti (CDU), geçmişin ulusalcılığına bir alternatif olarak Avrupa bütünleşmesini derhal benimsedi. Ernst Haas'ın belirttiği gibi, "CDU'nun önde gelen çevrelerinde, mahcup Nazi karşıtlığı, Hıristiyan değerler ve Avrupa birliğine bağlılıktan oluşan üç parçalı bir resim, Almanya'nın geçmiş günahlarından kurtulma aracı olarak kritik bir ideolojik rol oynamıştır."[20] Bavyeralı CSU, 1946 yılında Eichstätt Temel Programı'nda şöyle beyanatta bulunuyordu: "Avrupa, uluslar ailesinin kendi arasında kurduğu uluslarüstü bir yaşam topluluğudur. Hıristiyan Garp kültürünün müştereken korunup sürdürülmesi için bir Avrupa konfederasyonunun yaratılmasını destekliyoruz." Hıristiyanlık, demokrasi ve (daha sonra) toplumsal piyasa ekonomisi, kolektif bir Avrupa kimliğinin üstünde yükseleceği üç payandaya dönüştü. Bu kimlik özellikle 1940'ların sonları ve 1950'lerin başlarında, Alman ulusalcı ve askeri geçmişiyle Sovyet komünizmi ve Marksizmden kesin şekilde ayırt edildi. Diğer bir deyişle Almanya'nın kendi geçmişi ve de komünizm, bu "Hıristiyan Garp" (*Abendland*) kimlik-inşasında "ötekileri" oluşturuyordu.

Başbakan Adenauer 1949'da iktidara gelince, bu kimlik inşalarına bağlı kalıp genişlemelerini sağladı. Adenauer'ın, Anglosakson topluluğunu da kapsayan *Abendland* inşası, Batı yani "özgür dünya" ile eşanlama geliyordu ve bu dünyanın "Asya" tarafından tehdit edildiğini gördü.[21] Sovyet komünizmi karşısında yer alan bu *Abendland* mefhumu, Batı'ya yönelik aynı bağlılığı taşıyan, Avrupa'daki merkezi bir konumun (*Mittellage*) inşasını da içeriyordu. Hıristiyan Demokrat bakış açısından "Avrupa'nın merkezindeki" Almanya, hasım ideolojilere sahip iki güç bloku arasında yer alıyordu. İki blok arasında ezilmekten kaçınmak için Federal Cumhuriyet bir tarafı seçmek zorundaydı. Bu *Abend-*

19. Rudolf Morsey, "Vorstellungen Christlicher Demokraten innerhalb und ausserhalb des 'Dritten Reiches' über den Neuaufbau Deutschlands und Europas" Der. Winfried Becker ve Rudolf Morsey, *Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert* (Köln: Boehlau, 1988), s. 189-212.

20. Ernst B. Haas, *The Uniting of Europe: Political, Social and Economic Forces, 1950-57* (Stanford, Calif.: Stanford University, 1958), s. 127.

21. Örneğin bkz. Adenauer'in, 28 -29 Ağustos 1948'de Recklinghausen'deki Britanya Zonunda toplanan CDU'nun İkinci Parti Kongresi'nde yaptığı açılış konuşması, "Eine Hoffnung für Europa" Der. Hans-Peter Schwarz, *Konrad Adenauer. Reden 1917-1967. Eine Auswahl* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1975), s. 124 ve devamı.

land kavramı, yansızlık statüsünü reddedip kendisini "özgür dünya"ya bağlamaktan başka bir seçenek bırakmıyordu.

Hıristiyan Demokrat kimlik-inşası –ülkenin Nazi geçmişi ve Sovyet tehdidine karşıt olarak "Hıristiyan Garp kültürü"nün siyasallaşması– bir Avrupa federal devletinde Almanya'ya yeni bir rol biçmişti: "Avrupa'daki Almanya"ya, Federal Cumhuriyet'in gelecekteki misyonu olarak bakılıyordu. Adenauer, savaş sonrası Almanya'sının Batı Avrupa'ya sımsıkı bağlanmasını, başka bir Alman *Sonderweg*'ini alt edecek en iyi yol olarak düşünüyordu. Soğuk Savaş sırasında Almanya'nın yansızlığı, Doğu Almanya ile yeniden birleşme bedeli düşünüldüğünde bile bir seçenek oluşturmuyordu. Batı Almanya'nın güvenliği, yeniden birleşmeden daha önemliydi; Adenauer bu güvenliğin ancak Federal Cumhuriyet'in Batı ile kenetlenmesi yoluyla başarılabileceğine inanmıştı. Adenauer, Batı Almanya'nın ulusal egemenliğini yeniden kazanmak için Batı kurumlarına duyduğu kendi kati inancını kullandığından dolayı, çıkarlar ve kimlik örtüşüyordu.[22]

Alman Elitleri Arasında Görüş Birliği Eksikliği

Lakin 1950'lerin başlarında, Almanya'nın dış siyasal yönelimlerine dair elitler arasında görüş birliği mevcut değildi. O dönemdeki temel anlaşmazlıklar, Almanya'nın NATO içinde yeniden silahlandırılmasının ve Almanya'nın Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu'na (AKÇT) katılımının, Doğu Almanya ile erken bir yeniden birleşme ihtimaline engel olup olmayacağı mevzusu etrafında gelişiyordu. Adenauer'ın partisi içerisinde ise, Berlin'deki CDU lideri olan ve daha sonra Alman sendikalarının başkanlığını yapan Jakob Keiser, Doğu ile Batı arasında "köprü kurucu" bir yansızlık siyaseti benimsiyordu. "Almanya ve Avrupa'nın hatırına, Doğu ile Batı arasında bir köprü oluşturmaya ihtiyacımız var" diyordu.[23] Benzer kavramlar, Adenauer'ın koalisyon ortağı olan Özgür Demokratik Parti (FDP) içinde de yaygındı.[24] 1950'lerin sonlarında partinin başkanlığını yapan Thomas Dehler, Avrupa bütünleşmesi karşısında yeniden birleşmeye öncelik tanıyordu. Üstelik De Gaulle'cü bir Avrupa düzeni vizyonundan –yani, bir ulus-devletler Avrupa'sından– yanaydı. Sonuçta FDP, 1950'lerin başlarında AKÇT ve

22. Baring, *Außenpolitik*, 57; Bellers, "Sozialdemokratie, Konservatismus" s. 27-8.
23. Jakob Keiser alıntısı için bkz. Frank Pfetsch, *Die Au,enpolitik der Bundesrepublik Deutschland 1949-1992: Von der Spaltung zur Wiedervereinigung* (München: UTB, 1993), s. 139.
24. Sebastian J. Glatzeder, *Die Deutschlandpolitik der FDP in der Ära Adenauer* (Baden-Baden: Nomos, 1980).

Avrupa Savunma Topluluğu'nu (AST) desteklemiş olmasına karşın, Roma Antlaşması'nı reddetti.

Ne var ki 1950'ler boyunca Adenauer'ın siyasetine yönelik kendi partisi ve Özgür Demokratik Parti içindeki muhalefet, genelde ehemmiyetsizdi. Güç siyasetinin bir ustası olarak, koalisyon hükümeti içindeki kendi dış siyasetine yönelik her türlü muhalefeti, sopa ve havucun bir birleşimi sayesinde etkin şekilde susturmayı becerdi. Onun otoriter liderlik üslubu Alman Yüksek Mahkemesi'nin üstünlüğünü, Federal Cumhuriyet'in siyasal kurumlar tarihine erken bir tarihte yerleştirmiş oldu. Ayrıca Adenauer, önemli ekonomik ve toplumsal siyaset alanlarındaki imtiyazlar karşılığında kendi dış siyasetine yönelik içerideki muhalefeti savuşturmayı da bilmiştir.

Adenauer'ın dış siyasetinin, son derece başarılı olduğu ortaya çıkmıştır. 1955 yılına kadar Federal Cumhuriyet, esas olarak kendi ulusal egemenliğini yeniden kazanmış ve Batı demokrasileri arasında yeniden yer almıştır. NATO ve diğer Batı kurumlarına katıldı ve Avrupa bütünleşme sürecinin kurucu ve önde gelen üyeleri arasındaydı. Dolayısıyla Adenauer, dış siyaseti sayesinde karşı çıkılması zor koşullar yaratmıştır. Aynı zamanda Avrupa'yı kucaklayarak, kendisini geçmişten uzak tutan bir savaş sonrası ulus-devlet kimliği inşasına da fiilen katılmıştır. Adenauer'ın Avrupa'sı, Demir Perde ile sona erdi; retorik bakımından Demir Perde'yi hayır ile şer arasındaki sınır olarak oluşturmuştu. "Avrupa" –Doğu'yla ve Almanya'nın kendi geçmişiyle tam bir karşıtlık halinde– uygarlık, Hıristiyanlık, demokrasi ve piyasa ekonomisi demekti.

Sosyal Demokratlar (SPD), Adenauer'ın siyaseti karşısında yer alan ana muhalefet partisiydi. 1925 tarihli Heidelberg programında SPD, "Birleşik Avrupa Devletleri" kavramını benimsedi ve bunu yapan ilk büyük Alman partisi oldu. Nazi dönemi sırasında parti sürgüne gitmeye zorlanınca parti liderliği, demokratik bir Avrupa federasyonu mefhumunu tamamen kabul etti. CDU'nun durumunda olduğu gibi, "Avrupa fikri"ne öncelikle, göçün ilk yıllarında tinsel bir değer olarak başvuruluyordu. Hitler'den sonra Avrupa'nın neye benzeyeceği, ikincil bir soruydu, gerçi sosyalist olacağına kesin gözüyle bakılıyordu. Bu dönemde Avrupa, Nazi Almanya'sının antitezi olarak görülüyordu."[25] Erich Matthias'ın 1952'de belirttiği gibi: "Sosyal Demokratlar için,

25. William E. Paterson, *The SPD abd European Integration* (Glasgow: Glasgow University, 1974). Ayrıca bkz. Bellers, "Sozialdemokratie"; Rudolf Hrbek, *Die SPD – Deutschland und Europa. Die Haltung der Sozialdemokratie zum Verhältnis von Deutschland-Politik und Westintegration, 1945-1957* (Bonn: Europa Unon Verlag, 1972).

Avrupasız Almanya olmaz, Almanya *ve* Avrupa, Avrupa *ile* Almanya, Avrupa *içindeki* Almanya hep vardır."[26] Sosyal Demokratlar, Almanya ile Avrupa arasında bir bağlantı kurdu. Savaştan sonra "Almanya'yı Avrupa'ya geri götürmeyi" kendi görevleri saydı.

Kısacası, Alman ulus-devlet kimliğinin Avrupalılaştırılması, gerek SPD gerek CDU içinde yer alan sürgündeki siyasal liderlerin Hitler ve Nazilere direnişinden kaynaklanıyordu. Onlara göre Avrupa'nın "öteki"si, Nazi Almanya'sıydı. Avrupa ise demokrasi, insan hakları ve toplumsal adalet değerlerini; Nazilere karşı korunması gereken değerleri simgeliyordu. Ardından bu belirli kimlik-inşası, İkinci Dünya Savaşı sonrası Federal Cumhuriyet'te hâkim hale geldi.

Sosyal Demokratlar bu tarihsel anılardan, Hıristiyan Demokratlar'ın yaptığından farklı sonuçlara vardı. SPD, Üçüncü Reich felaketinden sorumlu olmadığının farkındaydı ve burjuva partilerinin başarısız olduklarına, komünizmle yüzleşmeyi göze alamadıklarına inanmıştı; dolayısıyla liderliğin kendi hakkı olduğu iddia ediyordu; SPD'ye göre Almanya ve Avrupa'nın sosyalist olacağı besbelliydi. 1946'da yeniden kurulan SPD ilk programında, "Birleşik Avrupa Devletleri'ne, Avrupa devletlerinin demokratik ve sosyalist federasyonuna" destek verdi: "[Alman Sosyal Demokrasisi], sosyalist bir Avrupa'da sosyalist bir Almanya'yı arzu ediyor."[27] Başka bir ifadeyle Avrupa, Almanya, demokrasi ve sosyalizm o dönemde birbirinden farksız olarak düşünülüyordu.

Oysa sonunda savaş sonrası Almanya bölünmüş bir ülke haline gelince, sosyalizm Avrupa bütünleşmesinin yol gösterici ilkesi haline dönüşmedi. Sonuçta SPD, kendi hedeflerine öncelik verdi. SPD'nin lideri ve Buchenwald'dan sağ çıkan Kurt Schumacher, Batı ile bütünleşme siyasetinin şiddetle karşısında yer aldı; zira bu bütünleşme siyaseti, iki Almanya'nın hızla yeniden birleşmesi ihtimalini askıya alıyordu. 1950'lerin başlarında SPD, Adenauer'ın, Federal Cumhuriyet'in Batı ile bütünleşme siyasetine muhalefet ediyordu. Schumacher açısından yeniden birleşmenin önceliği vardı. Almanya'nın bir Avrupa topluluğu ile bütünleşmesi için ilk önce birleşik bir Almanya gerekliydi. Başka bir düzen, imkânsız gibi görünüyordu: "Almanya'nın birliği, Avrupa birliğini simgeliyor. Parçalanmış bir Almanya, ancak birleşmemiş bir Avrupa'ya yol açacaktır."[28]

26. Matthias'ın vurgusu. Erich Matthias, *Sozialdemokratie und Nation* (Stuttgard: Deutsche Verlags-Anstalt, 1952), s. 206. Ayrıca age, s. 186.
27. Siyasal ana hatlar, Mayıs 1946'da toplanan Hannover Parti Kongresi'nde benimsendi.
28. Schumacher'in 20 Haziran 1946'da Berlin'de yaptığı konuşma, aktaran Hrbek, *Die SPD, Deutschland und Europa*, s. 37.

Aynı zamanda Schumacher, Avrupa Konsülü'nü ve ECCS'yi, "gayri Avrupa", "minimal Avrupa" (*Kleinsteuropa*), muhafazakâr-ruhbanlık yanlısı ve kapitalist olarak açıkça suçluyordu. Fakat SPD, aslında Avrupa bütünleşmesine değil; sadece bu belirli biçime karşı olduğunu savunmak için çok büyük çaba sarf etti. Elbette Sosyal Demokratlar da Almanya'nın AST ve daha sonra NATO bağlamında yeniden silahlandırılmasına karşıydı. Pasifist saiklerle hareket etmiyorlardı, lakin Almanya'nın Batı kurumlarıyla bütünleşmesi karşısında yeniden birleşmeye öncelik tanıyorlardı.

1953 ve 1957'de yaşanan iki seçim yenilgisinden sonra SPD yavaşça rotasını değiştirdi. Schumacher'in siyasetine karşı her zaman parti içi muhalefet vardı. Carlo Schmid, (Berlin'in efsanevi belediye başkanı) Ernst Reuter, (sonradan parti başkanı ve 1969'da da şansölye olan) Willy Brandt, Wilhelm Kaisen, Fritz Erler, Herbert Wehner, (Brandt'ın 1974'teki şansölye olarak halefi) Helmut Schmidt ve diğerleri her zaman ABD ile daha yakın ilişkilere ve Almanya'nın Batı ile bütünleşmesine destek vermişlerdir. Bu Sosyal Demokratlar, 1947'de kurulan Birleşik Avrupa Devletleri Sosyalist Hareketi'nden ve Jean Monnet'nin Eylem Komitesi'nden fazlasıyla etkilenmişti. 1950'lerin sonundan itibaren peyderpey parti liderliğini devraldılar.

Alman Sosyal Demokratları daha sonra, iç ve dış siyasetine dair programlarını tamamıyla yeni baştan düzenledi. İçeride, refah devleti kapitalizmine özgü Alman modelini, sosyal piyasa ekonomisini benimsemeye başladı. Dışarıda ise 1925 tarihli Heidelberg programını gözden geçirip düzelttiler ve Avrupa bütünleşmesinin sadık destekçilerine dönüştüler. Bu değişimlerin sonucunda, 1959 tarihli Godesberg programı ortaya çıktı. İki yıl önceki SPD, Avrupa bütünleşmesine ilişkin rotasını iptal etmişti: Alman parlamentosunda Roma Antlaşması'na destek verdi. SPD'nin "Avrupa'ya dönüşü" Federal Cumhuriyet'in ekonomik ve sosyal düzenine yönelik tavrının tam bir tersine çevrilmesiyle birlikte ilerledi. SPD temelde sosyalist ilkelerden vazgeçti.

Bir Federalist Görüş Birliği Ortaya Çıkıyor

Kısacası 1950'lerin sonundan itibaren bir federalist görüş birliği ("Birleşik Avrupa Devletleri"), merkez-sağdan merkez-sola dek uzanan Alman siyasal elitleri arasında yaygınlaşmıştı. Almanya'nın ulusdevlet kimliği Batı topluluğunun bir parçası olarak, liberal demokrasiye ve bir sosyal piyasa ekonomisine dayalı modern bir Avrupa'yı kucakladı; Avrupa'nın "öteki"sini oluşturan gerek Almanya'nın geçmişi

gerek komünizm de burada yer alıyordu. 1969'da hükümet CDU'dan SPD'ye geçti ve 1982'de CDU yeniden iktidara geldi; bu görüş birliği tüm bu hükümet değişimlerinden daha uzun sürdü. Ayrıca Doğu Avrupa, Doğu Almanya ve Sovyetler Birliği'ne yönelik Batı Almanya'nın belli başlı dış siyaset değişimi devam etti. Willy Brandt 1969'da *Ostpolitik*'i* lanse edince, Avrupa bütünleşmesine dönük çabaların dokunulamaz olarak kalacağını ve sürdürüleceğini netleştirdi.[29] Daha sonra açıklayacağımız gibi, yirmi yıl sonra gerçekleşen Alman birleşmesi, Alman Avrupa siyasetinin yeniden gözden geçirilmesine yol açmadı.

SPD'nin seçim yenilgilerinin harekete geçirdiği Alman Avrupa görüş birliği, Avrupa siyasetinin son zamanlardaki siyasallaşmasına rağmen değişmeden devam etmiştir. Federalist görüş birliği, ilk önce bu görüş birliğine yol açan araçsal çıkarlardan çok daha uzun süre yaşamıştır. Daha önce açıklandığı gibi bu görüş birliği, İkinci Dünya Savaşı sonrası özel bir kimlik-inşasıyla birlikte ilerledi. Alman siyasal elitleri arasındaki Avrupa bütünleşmesine verilen destek, genel Avrupa düzeni vizyonlarıyla bağlantılıdır. Ayrıca İkinci Dünya Savaşı sonrası Alman ulus-devlet kimliğiyle de doğrudan alakalıdır. Özellikle Alman bağlamında "ulusal kimlik" kavramına ait iki yön konuyla ilişkilidir: Bir yanda tarihsel anılar ve kişinin kendi geçmişini anlama şekli, öte yanda ise ötekiler için bir model olarak hizmet edeceği iddia edilen *performanslar ve başarılar*.

"Ötekiler"in, Avrupalı olmayanların kimlerden oluştuğu konusundaki Alman mefhumu, Avrupa ve Alman ulusal tarihiyle fazlasıyla bağlantılıdır. Fransız ulusalcılığı her zaman Aydınlanma ve Cumhuriyetçilikle özdeş tutulurken, Alman ulusalcılığı ise otoriter, militarist ve antisemitik olarak görülmüştür. Avrupalılığın, geleneksel ulus-devlet kimliği mefhumlarının yerine geçmesiyle birlikte Almanya'nın ulusalcı ve militarist geçmişi, "ulus sonrası" kimlik oluşum sürecinde "öteki"ni oluşturuyor. Yeni Almanya, "Batı"ya ve Avrupa'ya sımsıkı kenetlenmek zorundadır.

Alman siyasal elitleri yıllardan beri Avrupa bütünleşmesini, bozguna uğramış, bölünmüş ve işgal edilmiş ülkeleri için bir tür ikame olarak gördü. Savaş sonrası Almanya'sı kendisini, temelde bir ticaret devleti olarak gördü. Nadiren kendi *ulusal çıkarında* ısrar etti; zira aşırı ulusal-

* Almanya Şansölyesi Willy Brandt'ın ABD hegemonyasını kırmak için Varşova Paktı ve Sovyetler Birliği ile yakınlaşma politikası.

29. Wolfram F. Hanrieder, *Deutschland, Europa, Amerika: Die Außenpolitik der Bundesrepublik, 1949-1994* (Paderborn: Schoening, 1995).

cılığın utanç verici anıları, "ulusal çıkar dilini" kullanılamaz hale getirmişti.[30] *Holocaust* ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kendi problemli ulus-devlet kimliklerinden dolayı Almanların çoğu, Avrupa birliği hedefine apaçık gözüyle bakıyordu, dolayısıyla avantajları ve dezavantajlarını hiçbir zaman tartışmadılar; sadece bu hedefe ulaşmak için kullanılacak aracı müzakere ettiler. Alman siyasal eliti, uzun süreli bir Avrupa barış düzeninin kurulmasını, bütünleşmenin nihai amacı olarak gördü; dolayısıyla Avrupa, ulusalcılığı azletmekle eşanlamlıydı. Merkez-sağdan merkez-sola dek uzanan Alman partileri arasında, Avrupa birleşme sürecinin tersine çevrilemez olduğu konusunda kalıcı bir görüş birliği devam ediyor. Ulusalcılığın yeniden canlanması, güç siyaseti rekabetlerine bir geri dönüş ve felakete yol açan çatışmalar karşısında birleşik bir Avrupa'nın en etkili güvence olduğu konusunda ikna oldular.

Dolayısıyla bugün "iyi bir Alman"ın, birleşik bir Avrupa'yı destekleyen "iyi bir Avrupalı"ya eşit olması anlamında Alman ulus-devlet kimliği tamamıyla Avrupalı olmuştur. Bu kimlik-inşasında "Avrupa" (Avrupa ve Alman otokratik tarihinin aksine) demokrasi ve insan haklarının yanı sıra (gerek Sovyet komünizmi gerek Anglosakson "*laissez-faire*" kapitalizminin aksine) refah devletini kapsayan bir sosyal piyasa ekonomisi lehine kıtanın kanlı geçmişinin üstesinden gelebilecek, istikrarlı, barışçıl bir düzeni simgeliyor. "Avrupa" âdeta, Jürgen Habermas'ın dediği gibi "anayasal yurtseverliğe" dayalı bir ulus-devlet kimliğini andırıyor.[31]

Alman Birleşmesi: Değişimden Ziyade Süreklilik

Soğuk Savaş'ın sonundan itibaren dönemin olayları, Doğu Almanya'nın çöküşü ve 1990'da Alman birleşmesi, bizim argümanımızın önemini vurguluyor. Doğu-Batı çatışmasının beklenmedik sonu ve Alman egemenliğinin yeniden kazanılmasıyla birlikte, birdenbire geniş bir dış siyasal fırsatlar alanı ortaya çıkmış oldu. Alman elitleri, kendi ulusal çıkarlarını yeniden tanımlayabilirdi. Aksine bu çok fazla gerçekleşmedi. Almanya, kendi temel dış siyasetini yeniden gözden geçirmedi; çünkü Almanya'nın Avrupa bütünleşmesine taahhüdü, ilk ortaya çıktığı bağlamdan çok daha uzun süre yaşamıştır.[32] Soğuk Savaş'ın sonu ve Alman birleşmesi kesinlikle Alman iç siyasetinde kritik bir dö-

30. William E. Paterson, "The German Christian Democrats" Der. John Gaffney, *Political Parties and the European Union* (Londra: Routledge, 1996), s. 65.
31. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992).
32. Hellmann, "Goodby Bismarck?"; Katzenstein, *Tamed Power*.

nemi temsil etmesine karşın, ülkenin Avrupa siyasetini da içeren dış siyaset yönelimine dair hiçbir temel müzakere gerçekleşmedi. Dış şoklar ancak böyle algılandıkları zaman, verili kolektif kimliklere meydan okuyan kritik anları temsil edebilir. Halbuki Almanya, Doğu-Batı çatışmasının kazananları arasında yer alıyordu; Avrupa bütünleşmesine yönelik siyaset genelde, son derece başarılı olarak addedildi. Öyleyse rota değişikliği niçin?

Görünüşe bakılırsa yeniden birleşme Batı Alman kimlik-inşasına hiçbir etki yapmamış olsa da Doğu Alman elitlerinden Avrupa bütünleşmesine dair olasılıkla farklı görüş taşımaları beklenecektir. Bu elitlerin ayrı kimlik inşaları, önceki Avrupalılaştırılmış kimlikler üzerinde bir etki yapmadı mı? Aslında medyadaki ve parti kongrelerindeki Doğu Alman siyasal elitlerinin Avrupa'yla ilgili sözlerine bakıldığında, görüşleri, görüş birliğine dayalı önceki kimliklere yönelik büyük bir karşı çıkış sunmuyor.

Hâkim kimlik inşalarına dönük potansiyel bir meydan okuyuş, Doğu Alman eski Sosyalist Birlik Partisi'nin (SED) halefi olan Demokratik Sosyalizm Partisi'nden (PDS) geliyor. PDS, genel olarak Almanya'nın dış siyaset rotasının yanı sıra Avrupa siyasetinin, büyük partiler tarafından inşa edilme tarzına da eleştirel yaklaşıyor. PDS, sadece belirli bir bölgenin ya da toplumsal sınıfın değil de, "Federal Cumhuriyet'in sosyalist partisi" olduğunu iddia etmesine karşın, parti kendisini, "Doğu Almanların temsilcisi" olarak tanımlıyor. PDS, "eski Doğu Almanya yurttaşlarının karşı karşıya kaldıkları toplumsal, hukuki ya da diğer dezavantajlar karşısında sesini yükseltiyor."[33] Mevcut ekonomik sistemi reddediyor, sosyalist bir toplumu hedefliyor, NATO ve Batı Avrupa Birliği'nin (WEU) feshedilmesini talep ediyor; dolayısıyla bu parti kendisini, hâkim siyasal görüş birliğinin karşısına yerleştiriyor; bu açıdan bakıldığında "tek gerçek alternatifi", "tek ısrarcı muhalif partiyi" temsil ediyor.[34] Bundan dolayı PDS, Alman Parlamentosu'nda Maastricht ve Amsterdam antlaşmalarına karşı oy kullanan ve "monetarist mantığı" nedeniyle Avroyu reddeden tek partiydi: İstihdam düzeyinde artış yaratmadığı, belirli toplumsal ve ekolojik standartlarla bağlantılı olmadığı sürece ortak para birimine karşı çıkıyor.[35]

33. "Mit ostdeutscher Kompetenz gegen den Euro" *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 Nisan 1997; "Bisky: PDS ist eine linke Massenpartei. Brie: Widerstand gegen Rachepolitik," *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14 Mart 1994.

34. "Bundesparteitag der PDS in Rostock. Vetorecht für die neuen Länder defordert" *Süddeutsche Zietung*, 6 Nisan 1998; "Wahlprogramm der Linken Liste/PDS. Für eine starke linke Opposition" *Neues Deutschland*, 27 Eylül 1990; "PDS-Parteitag in Suhl, Ziel ist erster Einzug ins Europaparlament" *Süddeutsche Zeitung*, 20 Eylül 1999.

35. "Die PDS setzt 1998 auf fünf Prozent" *Die Tageszeitung*, 17 Aralık 1997.

İşin ilginci PDS, "Avrupa"ya, hatta "Avrupa bütünleşmesi"ne, sadece *bu* belirli biçime karşı çıkmıyor. Dolayısıyla "Bir Avrupa sosyalist partisi" olarak PDS, "Avrupa bütünleşmesine evet diyor" ve eninde sonunda ortak bir para birimine bile onay veriyor. Ne var ki bu rıza, mevcut haliyle Avrupa Birliği'ne yönelik temel bir eleştiriyle birleştiriliyor. AB ile ilgili bir siyaset değişimini istiyor: "Ulusal kuvvetlerin aksine PDS açısından Avrupa Birliği ve Avronun alternatifleri, Alman hegemonyası ve Alman Markı değildir."[36] PDS, APB'ye "kapitalist para birliği" olarak bakıyor ve bir "Bankalar Avrupa'sı"nı reddediyor ama "Alman Markı ulusalcılığı" ile özdeş tutulmak da istemiyor.[37]

PDS'nin artık Doğu Almanya'daki *Länder* seçimlerinde düzenli olarak oyların yüzde 20'sinden fazlasını almasına karşın, son federal seçimlerde yüzde beşlik barajı zorlukla aşmıştır. PDS'de örgütlenen Doğu Alman siyasal elitinin farklı bakışı, hâkim temayülün kimlik inşalarına dönük ciddi bir meydan okuyuşu temsil etmiyor. Doğu Alman Hıristiyan Demokratları ya da Sosyal Demokratları da hâkim Avrupa kimliği inşalarına karşı çıkmıyor. İlk ağızda Doğu Alman siyasal elitlerinin bu söylemde sadece ufak bir rol oynadığı görülüyor; çünkü Avrupa'yla ilgili mevzular, Alman birleşmesine ilişkin mevzulardan çok daha az göze çarpıyor.[38] Alman birleşmesine ilişkin Doğu Alman kaygıları ve sorunları, Doğu Alman siyasetçilerinin genelde ele aldıkları ana konulardır; bu konular, daha fazla önceliğe sahip olup başka şeylerin yerini alma eğilimi gösterir. Parti kongrelerine yaptıkları katkılar gibi Doğu Alman siyasetçilerinin medyada çıkan Avrupa hakkındaki ifadeleri de oldukça enderdir. Doğu Alman siyaset yapıcılarının çoğu, en azından kendi kamusal ifadelerinde, Avrupa Birliği'nin yapısal fonlar ve devlet sübvansiyonlarıyla ilgili düzenleyici siyaset aracılığıyla Alman birleşme sürecinde büyük bir rol oynadığını görmemezlikten geliyor gibi.

İkincisi; Avrupa hakkında düşüncelerini açıkça söyleyen, çok az sayıdaki Doğu Alman'ın –ki bunlar genellikle Avrupa Parlamentosu üyeleri ya da daha ziyade önde gelen siyasetçilerdir– Avrupa'ya ilişkin eski Batı Alman kimlik inşalarını canı gönülden kucakladıkları görülü-

36. PDS, "Alternativen 99: Europawahlprogramm. Für eine Kurswechsel in Europa" s. 1-2.
37. Der. Parteivorstand PDS, "Europäische Union und linke Politik" *Hefte zur politischen Bildung*, Berlin, Eylül 1998, s. 30-1.
38. Özellikle Avrupa Parlamentosu'nun Doğu Alman üyeleri çoğu kez, bu ilgisizlikten şikâyet ediyor. Bkz. "Als Zaungäste nach Europa abgeordnet. Die Erfahrungen der Ost-Beobachter, einer wirklich 'einmaligen Gruppierung', in Brüssel und Straßburg" *Frankfurter Rundschau*, 24 Eylül 1993; "Rudolfstadt gehört ja auch dazu. Von einem Thüringer Parlamentarier in Straßburg, der auszog, den Ostdeutschen das Fürchten vor Europa zu nehmen" *Süddeutsche Zeitung*, 6 Aralık 1995.

yor.[39] Dönemin Doğu SPD lideri ve bir dönem Alman Parlamentosu sözcüsü olan Wolfgang Thierse, 1990'da şu beyanatta bulunuyordu: "Avrupa bütünleşmesine, Birleşik Avrupa Devletleri yaratılmasına yönelik taahhüdümüz sadece retorik değildir; aynı zamanda bizim açımızdan bu taahhüt Avrupa'daki uzun süreli istikrar, güvenlik ve ortaklık fırsatını simgeliyor."[40] Neredeyse her zaman "Avrupa" ve "Avrupa bütünleşmesi"nden, Alman yeniden birleşmesiyle ilgili olarak söz ediliyor: "Avrupa bizim fırsatımızdır... Bizim açımızdan Alman ve Avrupa birleşmesi arasında bölünmez bir bağ mevcuttur."[41]

Ne var ki Doğu Alman siyasal elitleri, Batı Alman muadillerinden biraz farklı düşünüyor; çünkü siyasal söyleme daha güçlü bir *Doğu* Avrupa perspektifi katıyor. Genellikle Avrupa Birliği'nin hızla Doğu'ya doğru genişlemesini kuvvetle savunuyorlar. Avrupa Birliği'nin dış hudutları göz önünde tutulursa Doğu Avrupa, Doğulu parti üyelerine çok daha yakındır; bu parti üyelerinin, "Doğu Avrupa için bir tür kayyum" gibi davrandıkları, Doğu Avrupa ülkeleriyle gelecekteki ilişkinin biçimlenmesine dönük "özel bir sorumluluk" taşıdıkları görülüyor.[42] CDU siyasetçisi Lothar De Maiziére, Avrupa'da güvenliğin ve istikrarın Sovyetler Birliği'ni de kapsadığını partisine hatırlattı: "Ortak bir Avrupa meclisi vizyonu gerçekleşmek üzere. Bir Avrupa bilinci, eski bölünmenin yerini almakta ve Atlantik'ten Urallara dek uzanan daha büyük bir Avrupa yeniden biçimlenmeye başlıyor."[43]

Velhasıl büyük partilerin Avrupalı kimlik inşaları, Doğu Alman siyasal elitlerinin katılımıyla gerçekleşen değişikliğe duyarlılık göstermemiştir. Birleşmeden sonra bile ve Avrupa davası için feda edilecek daha fazla egemenliğe rağmen, Alman siyasal elitinin çoğunluğu, Şansölye Kohl'un inancını, sadece daha derin siyasal ve ekonomik birleşmenin, Almanya'yı Batı ile sıkıca kenetleyebileceği ve ileri yıllarda ba-

39. 1992 Düsseldorf CDU Parti Kongresi'nde Adenauer'i zikreden, Avrupa Parlamentosu Üyesi Rolf Berend, tutanaklar, 208; "Brandenburg – mitten in Europa" SPD Brandenburg, *Landtagswahlprogramm: Es geht um Brandenburg* içinde, 1999, 92 ve devamı.

40. Wolfgang Thierse'in 27-28 Eylül 1990'da, Berlin'deki SPD Parti Kongresi'nde yaptığı konuşma, tutanaklar, s. 43.

41. 26-28 Ekim 1992'de Düsseldorf'da gerçekleşen CDU Parti Kongresi'nde Klaus Zeh'in yaptığı katkı, tutanaklar, s. 208; ayrıca bkz. GDR Sosyal Demokratlarının, 18-20 Aralık 1989 tarihli Berlin'deki SPD Parti Kongresi'nde vekil sözcülüğünü yapan Markus Merkel'in açılış konuşması, tutanaklar, s. 93; "Wieder eine Brückenfunktion," *Frankfurter Rundschau*, 24 Eylül 1993.

42. "Brandenburg – mitten in Europa" s. 92. İlk alıntı, "Wieder eine Brückenfunktion"dan. Ayrıca bkz. Merkel, 1989 tarihli SPD Parti Kongresi tutanakları, s. 92-94; Reinhard Schulze, 26-28 Ekim 1992 tarihinde Düsseldorf'ta 3. CDU Parti Kongresi, s. 190; Thierse, SPD Kongre konuşması 1990, s. 43.

43. GDR Hıristiyan Demokratlarının lideri, Başbakan Lothar de Maiziére'nin 1-2 Ekim 1990'da Hamburg CDU Parti Kongresi'nde yaptığı konuşma, tutanaklar, s. 43.

rışı tesis edecek Avrupa kurumlarını güçlendirebileceği konusundaki kanaatini paylaşmayı sürdürdü.[44] Birleşmenin sonrasında Alman hükümeti, Avrupa bütünleşmesinde ilerleme kaydetmek için verdiği desteği yavaşlatacağı yerde hızlandırdı. Almanların Avrupa Birliği antlaşması ve APB lehine yaptıkları girişimlerin, Fransızların birleşmeye verdikleri desteğe yönelik bir bedel olduğu öne sürülmüştür.[45] Bu sadece kısmen doğrudur. Başbakan Kohl'un, kaygılı komşularının kuşkularını gidermek için siyasal birlik antlaşmasını önerdiği doğrudur, birleşmeden sonra Alman Avrupalılığında değişim olmayacaktı. Halbuki federalist elit görüş birliği ele alındığında büyük bir fedakârlık değildi bu; Alman siyasal söyleminde bu şekilde telakki edilmesi bile. APB'ye gelince, Avrupa Merkez Bankası'nın özerk olması ve birleşme kriterlerini karşılaması koşuluyla, Almanların para birliğine verdikleri destek, 1990'ın çok öncesine gidiyordu.[46] Başka bir ifadeyle tek bir para birimi ve Avrupa siyasal birliğine Almanların verdiği destek, bütünleşmeye ve ülkenin Avrupa ulus-devlet kimliğine dair uzun zamandır geçerli olan düşüncelerle tamamen aynı doğrultuda yer alıyordu. Bu durumu sadece araçsal nedenlere bağlamak mümkün değil. Almanya'nın el üstünde tuttuğu kendi Alman Markı'ndan vazgeçmesini gerektiren tek para birimi hadisesi, bu argümanı desteklemektedir. Ayrıca bu durum, kimlik siyasetinin, Avrupa'ya yönelik Alman ilkelerindeki belirli yönelimleri nasıl açıkladığını da örneklemektedir.

Alman Avrupalılığı ve Tek Para Birimi: Avro ile Alman Markı Arasında

Özellikle birleşme sonrasında Almanya'nın ekonomik ya da jeopolitik menfaatinin niçin tek para biriminde yattığı hiç de anlaşılır değil.[47]

44. Thomas Banchoff, "German Identity and European Integration," *European Journal of International Relations* 5, 3 (1999), s. 259-89.

45. Joseph M. Grieco, "The Maastricht Treaty, Economic and Monetary Union and the Neo-Realist Research Programme," *Review of International Studies* 21, 1 (1995), s. 21-40; Wayne Sandholtz, "Monetary Bargains: The Treaty on EMU," Der. Alan W. Cafruny ve Glenda G. Rosenthal, *The State of European Community: The Maastricht Debate and Beyond* (Boulder Colo.: Lynne Rienner, 1993), s. 125-42.

46. David R. Cameron, "Transnational Relations and the Development of European Economic and Monetary Union," Der. Thomas Risse-Kappen, *Bringing Transnational Relations Back In: Non-State Actors, Domestic Structures and International Institutions* (Cambridge: Cambridge University, 1995), s. 37-78.

47. Bu tartışmanın bölümlerini ilk önce Thomas Risse yayımladı, "Between the Euro and the Deutsche Mark: German Identity and European Union" (Washington, D.C.: Center for German and Europe Studies, Georgetown University, 1997) ve Thomas Risse, Daniela Engel-

Birincisi; Alman ekonomisinin ortak bir paraya ihtiyacı yoktu; zira Avrupa Para Sistemi (EMS) zaten bir Alman Markı zonu oluşturmuştu. Alman endüstrisi, Avrupa ticaretini Alman Markı'yla yürütüyordu; dolayısıyla ortak bir para biriminin işlem maliyetlerine yönelik etkileri en düşük seviyedeydi. İkincisi; özellikle birleşmenin Alman gücünü artırmasından sonra Almanların, Bundesbank'ın kontrol ettiği bir Alman Markı *zonu* olarak EMS'den, Ekonomi ve Para Birliği (APB) ve uluslarüstü bir Avrupa Merkez Bankası (ECB) yararına niçin vazgeçmeleri gerekti? Üçüncüsü; Alman ticareti açısından APB'nin ekonomik yararları en azından belirsizdi. Avronun, Almanya'nın küresel piyasalarda rekabet edebilirliğini –elbette, Avronun güçlü bir para birimine dönüşmesi koşuluyla– Alman Markı'na nazaran artıracağını ileri sürmek mümkün. Ve o halde bile güçlü bir Avroya, Alman Markı'nın ara sıra başına geldiği gibi aşırı değer biçildiği takdirde, Avrupa ve Almanya'nın küresel piyasalarda rekabet edebilirliği eski seviyesinin altına düşebilirdi. Kimse peşinen bunu bilmiyordu. Bu durum, dördüncü bir noktaya götürüyor. Sıkı şekilde uygulanmış yakınsama kriterleri ve elverişli "istikrar paktı" ile birlikte, Almanya'nın el üstünde tuttuğu sıkı para ekonomi politikasının ve düşük enflasyonun APB'yi ayakta tutup tutmayacağı belli değildi.

Sonuçta, APB ve tek para birimi, birleşmeden sonra Alman gücünü kapsayacak daha küçük Avrupa devletlerinin bir "bağlayıcı stratejisi"ni temsil ediyorsa, Almanya neden buna razı oldu? Neden Başbakan Kohl yönetimindeki eski Alman hükümeti, halkın tüm kaygısına rağmen, tek bir para biriminin hararetli destekçisi olarak kaldı? Alman siyasal elitlerinin "kendi kendini bağlamaya" rıza göstermediklerini iddia etmiyoruz. Daha ziyade, birleşmeden çok önce, Avrupa bütünleşmesi yoluyla "Alman gücünün evcilleştirilmesi" merkez-sağdan merkez-sola dek tüm Alman elitlerinin coşkulu desteğine sahipti.[48] Bu desteğin altında yatan mantık, "nesnel gibi duran" jeopolitik gerekçelerden kaynaklanmıyor. Almanya'nın "kendi kendini bağlamayı" kabul etmesi, belirli bir kolektif tarihsel bellek inşasından, Almanya'nın Avrupa'daki yerine dair özel bir algılamadan ve sonunda, aynı derecede önemli Avrupa düzeni vizyonlarından kaynaklanıyor. Almanya'nın APB'ye rıza göstermesi ve siyasal elitlerinin büyük çoğunluğunun Avroyu desteklerken gösterdikleri inatçılık tuhaf görünüyor; zira para birliğinin Almanya'ya

mann-Martin, Hans-Joachim Knopf ve Klaus Roscher, "To Euro or Not to Euro? The EMU and Identity Politics in the European Union" *European Journal of International Relations* 5, 2 (1999), s. 147-87.

48. Katzenstein, *Tamed Power*.

diğer ülkelere nazaran daha fazla zararı dokunması gerekiyordu. Her ne kadar Alman halkının büyük bir kesimi, el üstünde tutulan Alman Markı'ndan son zamanlara dek vazgeçmeyi reddetmiş olsa da Avro üzerinde kamusal tartışmanın olmaması çok şaşırtıcıydı. Alman siyasal elitlerinin büyük çoğunluğu Avroyu desteklerken hiçbir tereddüt göstermedi ve bu görüş birliğine, sadece birkaç ünlü siyasetçi karşı çıktı. Karşı çıkanların arasında, sağ kanatta Bavyera Başbakanı Edmund Stoiber ve merkez-solda, 1998'de şansölye olmadan önce Gerhard Schröder (SPD) yer alıyordu.[49] Güçlü Alman Bundesbank'ının ifade ettiği Avroya yönelik daha örtük muhalefet de bunların arasına katıldı.[50] Ne var ki bunların her biri, yakınsama kriterlerine tam bağlılıkta ısrar ederek ve –Stoiber ve Schröder'in durumunda ise– APB'nin üçüncü evresini geciktirmeye çabalayarak muhalefetlerini dile getirdi. Fakat bunların, Avrupa bütünleşmesine karşı olmadıkları bilinmelidir.

Alman elitlerinin APB'ye yönelik tavırlarının, kimlik siyaseti çerçevesinde anlaşılması gerekiyor. Siyaset yapıcıları, özellikle de Şansölye Helmut Kohl, Avro meselesini şu denkleme göre düzenledi: Avroyu desteklemek eşittir Avrupa bütünleşmesini desteklemek, eşittir "iyi Avrupalılık" eşittir "iyi Almanlık" eşittir Alman militarist ve ulusalcı geçmişini alt etmek. Başka bir ifadeyle Kohl, Avro meselesini, Almanya'nın İkinci Dünya Savaşı sonrası ulus-devlet kimliği tabirince dile getirmeyi başardı. Sonuç itibarıyla bu denklem son derece güçlüydü; çünkü tek para birimine karşı çıkanları, kimlik temelinden ziyade çıkar temeline dayanarak tutumlarını ifade etmeye zorladı ve "kötü Almanlar" –yani, Alman ulusalcılığı taraftarları– gözüyle bakılmamaları için kendilerine çekidüzen vermek zorunda bıraktı. Lakin aynı zamanda Avro destekçileri, Alman savaş sonrası kimliğinin bir başka yönüyle, "Alman Markı vatanseverliği" ile baş etmek zorundaydı. Bu durum, Alman hükümet yetkililerinin, (Avroyu "Alman Markı kadar güçlü" kılmak için) Maastricht yöndeşme kriterlerinin tam olarak yerine getirilmesi konusundaki katı tutumlarını açıklıyor. Bu takdirde, Avrupa bütünleşmesi ve Alman Avrupalı ulus-devlet kimliği üzerindeki Alman elit görüş birliği bir susturucu gibi işlev gördü ve tek para biri-

49. Stoiber'in tutumu için bkz. "Es gab einmal eine europaische Bewegung in Deutschland... das ist vorbei" *Süddeutsche Zeitung*, 2 Kasım 1993; "Stoiber beharrt auf Kritik an EWU" *Süddeutsche Zeitung*, 23 Haziran 1997; "Edmund Stoiber: Defender of a Decimal Point" *Financial Times*, 7 Temmuz 1997; Gerhard Schröder'in tutumu için bkz. "Den besten Zeitpunkt suchen" *Die Zeit*, 6 Haziran 1997.

50. Genelde Bundesbank'ın tutumu için bkz. Cameron, "Transnational Relations"; John B. Goodman, *Monetary Sovereignty: The Politics of Central Banking in Western Europe* (Ithaca, N.Y.: Cornell University, 1992).

minin avantajları ve dezavantajlarına dair kamusal bir tartışmayı fiilen önledi.

Federalist elit görüş birliği dikkate alındığında APB, Avrupa siyasal bütünleşmesinin bir temel taşı gibi görüldü. Alman kamuoyundaki tek para birimiyle ilgili meşruiyet bunalımına rağmen APB, tüm büyük partiler tarafından desteklendi. Avro, bu siyasal projenin bir parçası ve bölümü sayıldığına göre, destekçiler, 1999'da üçüncü evreye geçişteki bir gecikmenin, Şansölye Kohl'un belirttiği gibi, "şimdiye kadar gerçekleşen Avrupa bütünleşme sürecinin başarısını tehlikeye sokacağı" hususunda üstelediler.[51] Sosyal Demokrat olan eski Şansölye Helmut Schmidt, "herhangi bir gecikmenin, büyük bir ihtimalle para birimini birleştirme projesini nihai olarak terk etmek anlamına geleceğini" çok açık şekilde iddia ediyordu.[52] Alman siyasal eliti, Avroyu Avrupa bütünleşmesiyle bir tutuyordu. Alman siyasal elitinin büyük çoğunluğu, Şansölye Kohl ile aynı fikirdeydi; sadece –tek para biriminin sembolize ettiği– daha derin siyasal ve ekonomik birlik, Almanya'yı Batı ile sımsıkı kenetleyebilecek ve ileriki yıllarda barışı tesis edecek olan Avrupa kurumlarını güçlendirebilecekti. Helmut Schmidt'in ileri sürdüğü gibi, "Avro para birimi, 1 Ocak 1999 tarihine kadar gerçekleşmediği takdirde, büyük ihtimalle bir daha asla gerçekleşmeyecek... Bu da Avrupa bütünleşme sürecinde çok kötü bir bunalıma yol açacaktır –belki de bu, sürecin sonu olacak ve Almanya izole edilecektir– Almanya'nın hayati çıkarları açısından Adenauer'dan Kohl'a dek tüm şansölyelerin kapsayıcı stratejik hedef olarak izlemiş oldukları tespitin tam zıddıdır bu"[53]

Şansölye Kohl, APB'yi kabul ettiren ve daha yakın bir Avrupa Birliği'ni zorunlu kılan, dolayısıyla Avrupa'da ulusalcılığın geri dönüşünü engelleyen biri olarak anılmak istiyordu.[54] Kohl, tek para birimini, Avrupa bütünleşmesinin simgesi olarak tasarlamıştı ve kendi siyasal yazgısını Avronun gerçekleşmesiyle bir tuttu. 1998'deki başarısız şansölye adaylığı aslında Avrupa bütünleşmesi ve Avroya olan taahhüdünden kaynaklanmıştı. 1997 yılını –yakınsama kriterlerinin yerine getirileceği referans yılını– "Avrupa'nın kilit yılı" olarak, daha da öte, bütünleşme için *varoluşsal* bir yıl olarak nitelendirdi. Kohl, o zamana

51. Alıntılanan kaynak: "Huber hält Euro-Start ohne Paris für möglich" *Süddeutsche Zeitung*, 7 Temmuz 1997. Ayrıca bkz. "Biedenkopf: Euro fünf Jahre später. Waigel weist Vorstoß des sächsischen Regierungschefs zurück" *Süddeutsche Zeitung*, 28 Temmuz 1997.
52. "Helmut Schmidt über die sechs Gründe, aus denen der Euro nicht scheitern darf–schon gar nicht an den Deutschen" *Die Zeit*, 13 Temmuz 1997.
53. Helmut Schmidt, "Die Bundesbank—kein Stat im Staate" *Die Zeit*, 8 Kasım 1996.
54. Bkz. Banchoff, "German Identity".

dek "Avrupa meclisi" inşa edilmezse, on yıl sonra da inşa edilmeyeceğine inanıyor gibiydi. Hatta APB'nin başarısının, bir "savaş ve barış meselesi" olduğunu iddia etti.[55] Kohl'un inançları, Alman siyasal elitleri arasında da yankı buluyordu. Yeşil Parti'nin Avroyu destekleyen bölümü ilginçtir ki şansölye ile neredeyse aynı dili kullanıyordu. Aynı dönemde Bundestag'da Yeşil Parti liderliği yapan Dışişleri Bakanı Joschka Fischer, erken bir Avro başlangıcının tek alternatifinin, Avrupa'nın kuvvetler dengesi ve ulusalcı geçmişe bir geri dönüş olduğunu iddia etti.[56]

Avrupa düzeni ve Alman Avrupa kimliğine dair bu elit görüş birliğinin gücü, itiraz edildiğinde bilhassa görünür hale geldi. Yukarıda ileri sürüldüğü gibi, APB'ye karşı çıkanların bile Avrupa bütünleşmesi konusundaki Alman görüş birliğine dokunmaya cesaretleri yoktu; eleştirilerini, bir gecikme talebi ve/veya yakınsama kriterlerinin tam olarak uygulanmasını isteme yoluyla ifade etti. CDU/CSU koalisyonundan ve eski SPD muhalefetinden münferit siyasetçiler, el üstünde tuttukları Alman Markı'ndan Almanları vazgeçmeye zorlayan anlaşmayı sürekli eleştirmeye çalışmış; ancak kendi parti üyelerinin desteğini bile almayı başaramamıştır.[57] Başbakan Stoiber, Kasım 1993'te Maastricht Antlaşması'nı eleştirip, Avrupa bütünleşmesinin yavaşlatılmasını talep ettiğinde, sadece Bundestag'daki SPD ve FDP tarafından kınanmakla kalmadı; aynı zamanda üyesi olduğu Hıristiyan Demokratlar tarafından da şiddetle eleştirildi.[58] Bizzat Kohl, bir Parlamento konuşması sırasında, Avrupa birliğinden başka alternatifin bulunmadığında ısrar ederek, Avrupa birliği hedefine yönelik kendi partisinin taahhüdünü yeniden beyan etti.

Daha da önemlisi, muhalif SPD, Almanya'da hem federal hem devlet seçimlerinin yürütüldüğü 1994 seçim yılında, Avro konusundaki görüş birliğine itiraz edecek fırsatı yakaladı. O dönemde pek çok Alman'ın tek para birimine karşı olmasına rağmen SPD, bu duyguyu kendi amacı lehine kullanmaktan çekindi. Avrupa birlikteliğine ilişkin ana partiler arasındaki görüş birliği dayanıklıydı. SPD, "Avrupa karşıtı" olarak damgalanmak istemiyordu.

55. Gerrnan Bundestag konuşması için bkz. "Kohl: Bei der europäischen Währung ist Stabilität wichtiger als der Kalender" *Frankfurter Allegemeine Zeitung*, 28 Mayıs 1994.

56. Bkz. Joschka Fischer, "Warum ich für den Euroe bin. Das Jahr Europas: Im Streit um die Währungsunion geht es um den notwendigen Abschied vom klassischen Nationalstaat" *Die Zeit*, 21 Mart 1997.

57. Dorothee Heisenberg, "Loud and Clear: Gerrnany's EMU Agenda-Setting after Maastricht" (Bu makale Onuncu Uluslararası Avrupa Uzmanları Konferansı'nda sunulmuştur, 14-17 Mart 1996, Chicago).

58. Bkz. "Es gab einmal eine europäische Bewegung in Deutschland ... das ist vorbei".

Parti içinden ara sıra APB'ye yapılan itirazlara SPD çoğunluğunun verdiği tepki de önemlidir. O dönemde parti önderliğinin üyeleri Avroya karşı çıkıyordu. Ne var ki parti çoğunluğu tarafından engellendiler. Örneğin Nisan 1992'de daha sonra parti başkanı olan, Saarland Başbakanı Oskar Lafontaine, SPD'yi ortak bir Avrupa para birimini reddetmekle suçlamaya çalıştı. Fakat hükümsüz hale getirildi. Ardından Ekim 1995'te Parti Başkanı Rudolf Scharping, Aşağı Saksonya Başbakanı Gerhard Schröder ile birlikte APB'ye karşı bir saldırı başlattı. Diğer SPD liderleri, Avrupa Parlamentosu (AP) üyeleri ve genellikle partinin sol kanadını temsil eden SPD gençlik örgütü ağızlarının payını vermekte gecikmedi. Lafontaine, bir ay sonra parti başkanlığı için adaylığını açıklayınca, Scharping'in ortak para birimine yönelik tavrını, parti platformuyla tutarsız olması sebebiyle açıktan açığa eleştirdi. Şansölye adayı olarak Schröder, parti liderliğinde Avroya yönelik kuşkular taşıyan tek sözcüydü; gelgelelim 1998'in başında o da tutumunu değiştirdi. Aslında ekonomik faktörler nedeniyle üçüncü evreye girilmesini ertelemek istiyordu. Aynı zamanda, "kontrollü bir ertelemenin, Avrupa'ya zarar vermeyeceğini" iddia ederek "iyi bir Avrupalı" olduğunu da netleştirdi.[59]

Alman merkez-solunun büyük ölçüde APB karşısında sessiz kalması ve Sosyal Demokratlardan oluşan elit çoğunluğun APB'yi desteklemesi özellikle kayda değerdir.[60] Alman solu, rekor seviyedeki işsizliğin suçlusu olarak Kohl hükümetinin tasarruf tedbirlerini gösterdi; fakat çok az sayıdaki insan, bu siyasetle Bonn'un yakınsama kriterlerini yerine getirme kararlılığı arasında bariz bağlantı kurmuştu. Kendi seçmenleri en büyük zararı görmesine rağmen, Alman sendikaları Avroyu eleştirmekten kaçındı. Halkın Alman Markı'ndan vazgeçme karşısındaki artan tereddüdüne karşın, Avro üzerinde fevri bir müzakere asla gerçekleşmedi.

Ne var ki Avroyu destekleyenler, Almanya'da önemli meydan okuyuşlarla, özellikle de "Alman Markı vatanseverliğiyle" karşılaştılar. İşte bu itirazların karşısında durmak için, Avronun Alman Markı'na fazlasıyla benzemesi gerekiyordu ve Almanya'daki siyasal söylem, Avronun nasıl güçlü bir para birimi olacağı üzerinde yoğunlaştı. Gelecekteki tek para birimi, Alman para kurumlarına göre kurumsal olarak tasarlandığı takdirde, Alman hükümeti, EMS içindeki Alman Markının önceki hegemonik rolünden vazgeçmeye rıza gösteriyordu. Avrupa Mer-

59. Gerhard Schröder, "Den besten Zeitpunkt suchen!" içinde.
60. Ton Notermans, *The German Social Democrats and Monetary Union*, mimeo, ARENA, University of Oslo, Mayıs 1998.

kez Bankası, Almanya'nın Bundesbank modeline göre tasarlandı.[61]

ECB kanunen, parasal istikrar, mütevazı devlet bütçe açıkları ve düşük enflasyondan yana olacaktı. ECB danışma kurulundaki ulusal merkez bankası yöneticilerinin, kendi hükümetlerinden ya da diğer siyasal otoritelerden bağımsız olmaları gerekiyordu. Bundesbank, APB'ye katılmayı isteyen üye devletler için ekonomik istikrarı güvence altına alan *yakınsama kriterlerinde* ısrar ediyordu. Almanya, APB üyelerinin, katıldıktan sonra ekonomi taahhütlerinden saparak Avroya zarar vermelerini önlemek için katı esaslar ve suçlulara potansiyel cezalar dayatan bir "istikrar paktı"nı ortaklarına kabul ettirmeyi başardı. Sonuçta Alman hükümeti ECB'yi, çok fazla el üstünde tutulan Bundesbank'ın simgesel açıdan halefi olarak düzenlemeye çalışarak, önce Avrupa Para Enstitüsü'nü, ardından da ECB'yi Frankfurt'a getirmeyi başardı.

Alman Markı ulusalcılığı ve Alman Avrupalılığı, Almanya'nın savaş sonrası ulusal kimliğinin iki önemli yönünü oluşturuyor. Avro lehine Alman Markı'ndan vazgeçme, Alman Avrupalılığına uygun düşüyor; fakat kolektif kimlikler yönünü ise ihlal ediyor. Dolayısıyla, tek para birimine ait kurumsal sistemin, Alman para kurumlarına bir hayli benzemesini sağlamak için, APB'nin Alman elit destekçilerinin didinip durması hiç de garip kaçmıyor.

Almanya'da tek para birimi üzerinde müzakere gerçekleştiğinde ise, büyük ölçüde bu müzakere Alman Avrupalılığına karşı Alman Markı vatanseverliği şeklinde oluştu. Avro destekçileri tek para biriminin, Alman Markı kadar "güçlü ve istikrarlı" olacağını ve ikisi arasında –adları dışında– hemen hemen hiçbir farkın olmayacağını vurguluyorlardı. APB'yi eleştirenler ise Alman Markı vatanseverliğinden faydalanmaya çalışıyor ve Avronun, Alman parasının istikrarına asla ulaşamayacağını ileri sürüyorlardı. Bu kimlikle ilişkili tartışma yerini, yakınsama kriterleri ve bu kriterlerin uygulanacağı katılık etrafındaki anlaşmazlığa bıraktı. APB öncesi ve sonrası yakınsama kriterlerine tam bağlılık, simgesel nedensel mekanizmaya dönüştü; bu sayede güçlü Alman Markı, aynı ölçüde güçlü bir Avroya çevrilecekti.

Yakınsama kriterlerinde ısrar etmek aslında, Avronun Alman Markı'nın gücü ve istikrarına eşit olacağı konusunda Almanların kaygılarını yatıştırma anlamına geliyordu ve dolayısıyla sıradan Almanların ta-

61. Goodman, *Monetary Sovereignty*; T. Notermans, "Domestic Preferences and External Constraints: The Bundesbank between Internal and External Pressures" çalışma makaleleri serisi, Center for European Studies, Harvard University, 1991; Roland Sturm, "How Independent is the Bundesbank?" *German Politics* 4, 1 (1995), s. 27-41.

sarrufları korunmuş olacaktı. Ne var ki 1997'de, yavaş ekonomik büyüme ve yüksek işsizlik oranı nedeniyle Almanya'nın, yakınsama kriterlerini yakalamaya çalışırken sıkıntılı günler geçireceği ortaya çıktı. Ardından tek para biriminin muhalifleri, APB'ye yönelik eleştirilerini gizleyecek bir örtü olarak yakınsama kriterlerini kullanmaya başladı. Avronun, Alman Markı kadar güçlü bir para birimi olmayacağına dair halkın duyduğu korkuyu dile getirdiler. Maastricht Antlaşması bütçe açığının, gayri safi yurtiçi hasılanın (GSYH) yüzde üçünü aşmaması gerektiğini şart koşuyordu. Bu kriter, gelecekteki Avro kalitesini yargılayacak kıstas olarak oluşturuldu.

Yakınsama kriterlerinin son virgülüne dek yerine getirilmesine yönelik abartılı vurgunun, ekonomik politikayla hiç de ilgisi yoktu.[62] Aksine bu abartılı vurgu, İkinci Dünya Savaşı öncesi Alman tarihinin belirli bir yorumunu, yüksek enflasyona dair ortak anıları ve Nazilerin iktidarı ele geçirmelerine yardım eden dünya çapındaki ekonomik krizi yansıtıyordu. Bir kez daha buradaki Alman kolektif kimliğindeki "öteki" ülkenin kendi geçmişiydi. Alman geçmişinin üstesinden gelmek, sadece Avrupa bütünleşmesini desteklemek anlamına gelmekle kalmıyor, aynı zamanda bir daha asla ekonomik sorunları para basarak çözmeye kalkışmayacak şekilde, düşük enflasyon ve kontrollü bütçe açığına yönelik güvenilir ekonomik politikalar tesis etmek anlamına da geliyor. Alman Markı, bu ekonomik politikanın simgesel cisimleşmesi oldu. Yıllar boyunca Alman Markı, İkinci Dünya Savaşı sonrası Almanya'nın gönenci ve ekonomik mucizesinin güçlü bir ulusal simgesi olarak son derece kimlik oluşturucu bir değer kazandı. Yeni Federal Cumhuriyet'in başlangıcındaki *Wirtschaftswunder*'e (Ekonomi Mucizesi) dair mitsel öykünün önemli bileşenleri, "toplumsal piyasa ekonomisi", "para reformu" ve sonunda da Alman Markı'dır.[63] Alman Markı'nın girişiyle ve mal kıtlığından tüketici cennetine doğru hızlı değişimle birlikte 1948 para reformu, Almanya'nın toplumsal bir piyasa ekonomisine (*soziale Marktwirtschaft*) özgü anlayışıyla bağlantılıdır; bu anlayış, Batı Almanya'nın özgüvenine çok fazla katkıda bulunmuş-

62. Bkz. 1997 yazında gerçekleşen 3.0'ın, "üç, sıfır" mı yoksa "üç, bir şey" mi anlamına geldiğine dair saçma Alman tartışması; "Stoiber beharrt auf Kritik an EWU" *Süddeutsche Zeitung*, 23 Haziran 1997; "Germans Resolve Feud over Euro" *International Herald Tribune*, 2 Temmuz 1997; "Huber halt Euro-Start ohne Paris für möglich" *Süddeutsche Zeitung*, 7 Temmuz 1997; "Pressure Mounts in Bonn to Delay Point" *Financial Times*, 7 Temmuz 1997; "Edmund Stoiber: Defender of a Decimal Point" *Financial Times*, 7 Temmuz 1997.

63. Dieter Haselbach, " 'Soziale Marktwirtschaft' als Gründungsmythos. Zur Identitätsbildung im Nachkriegsdeutschland" Der. Claudia Mayer-Iswandy, *Zwischen Traum und Trauma-Die Nation. Transatlantische Perspektiven zur Geschichte eines Problems* (Tübingen: Stauffenburg, 1994), s. 256.

tu. Dolayısıyla Alman Markı, İkinci Dünya Savaşı "yıkıntıları içinde ayağa kalkmayı" simgeliyordu.

Federal hükümetin kendi retoriği içinde sıkışıp kalması ironikti. Avrupalı ortaklarıyla mukayese edildiğinde Bonn'un, çok katı bir yakınsama kriterleri yorumunda ayak dirediği görülüyordu; Bonn, endişeli Alman halkının kuşkularını gidermek ve AB üyelerinin kriterleri yerine getirmeleri için gerekli sertlik yanlısı siyaseti oluşturmalarını garantilemek istiyordu. Sonuçta Şansölye Kohl ve Maliye Bakanı Theo Waigel, Almanya'nın kriterleri karşılaması konusunda daha da sertleştiler. Waigel, umutsuzca ilave kaynaklar bulmaya çalıştı ve Bundesbank'ın, altın rezervlerinin değerini yükseltip bu geliri Bonn'un 1997 bütçe rakamlarına aktarmasını önerdi; Avrupalı ortakları derhal onu "yaratıcı muhasebe yöntemleri" oluşturmakla itham etti. Daha da önemlisi, başlangıçta gönülsüzce tek para birimini kabul eden Bundesbank, federal hükümete karşı bir kampanya başlattı ve Waigel'in kendi Bavyeralı CSU'sundaki Avro-kuşkucularla ilişkiye geçti. Bundesbank mücadeleyi kazandı; gerçi 1998'in başında federal bütçede, altın rezervleri yerine para biriminin yeniden değerlendirilmesi açıklanıyordu.[64]

Velhasıl APB'yi şiddetle destekleyen Şansölye Kohl de dahil olmak üzere Alman siyasal elitleri zor bir işe soyundular. Avrupa siyasal birliğine yönelik büyük bir adım olarak tek para birimini benimsediler; tek para biriminin, birleşik bir Almanya'nın, Batı'nın siyasal ve ekonomik kurumlarıyla sıkıca kenetlenmesi için gerekli olduğunu düşünüyorlardı. Üstelik tek para birimi, hem Alman "Avrupalılığını" hem "anayasal vatanseverliği" dengede tutacaktı. Lakin elitler, Alman Markı vatanseverliğinin de üstesinden gelmek zorundaydı. Yakınsama kriterlerinin tam olarak uygulanması ve özellikle de bütçe açıklarına yönelik yüzde üçlük hedefte ısrar etme, Avroyu farklı bir ad taşıyan Alman Markı gibi tesis ederek APB'nin siyasal kabul edilebilirliğini ve meşruiyetini artırmak anlamına geliyordu. Halbuki siyasal elitler yakınsama kriterlerini katı şekilde yorumladıkları takdirde, Almanya'nın bu kriterleri yerine getirebilme olasılığı azalacaktı. Tek para birimine geçiş tarihini ertelemenin yolu yoktu; çünkü APB destekçileri bu ertelemenin, tek para biriminin, belki de bir bütün olarak Avrupa bütünleşmesinin sonu olacağına kendilerini inandırmıştı. Üstelik Alman bütçe açığı artışını GSYH'nin yüzde üçünden daha aşağı çekmek, Alman refah devletinde

64. Bkz. "Zentralbankrat einigt sich mit Bonn" *Süddeutsche Zeitung*, 13 Haziran 1997. Ayrıca bkz. "Streit und Ranküne in Bonn, Paris und Brüssel: Wird der Euro verschoben?" *Die Zeit*, 13 Haziran 1997.

büyük kesintileri gerektiriyordu. Maastricht kriterlerinin kendini zora sokucu yorumu, refah devletine dair ünlü Alman görüş birliğine ve bir başka Alman ulusal kimlik bileşeni olan "toplumsal piyasa ekonomisi"ne kafa tutuyordu.

Sonuçlar

Alman siyasal elitleri, İkinci Dünya Savaşı sonrasında tam bir Avrupalı Alman ulus-devlet kimliği inşa ettiler. Bu kimlik inşaları, savaş arası dönemde icat edildi ve İkinci Dünya Savaşı sırasında sürgüne gönderilen Alman elitleri arasında hâkim duruma geldi. Federal Cumhuriyet, 1949'da varlık kazanınca, Alman ulusalcılığı, Nazi Almanya'sı felaketi nedeniyle paramparça oldu. Artık Alman ulusalcılığından olumlu şekilde söz etmek mümkün değildi; zira militarizm, otoritarizm ve en nihayetinde Nazilerle özdeşleşmişti. Bu kritik dönemde "Avrupa" kendini Alman geçmişinden uzaklaştırmaya gerek duyan bir Federal Cumhuriyet için uygun bir savaş sonrası kimlik-inşasına yönelik bir çıkış yolu sağladı. Avrupa, yeni Almanya'nın amaçladığı neredeyse her şeyi –barış, demokrasi, insan hakları, Aydınlanma, modernite ve Hıristiyanlık değerlerini– simgeliyordu. Alman SPD, 1950'lerin sonunda Avrupa bütünleşmesini kucakladı ve o zamandan beri bu federalist görüş birliği, istikrarlı şekilde devam etti. 1990'daki birleşme sonrasında rota değişikliği hususunda neden çok fazla tartışmanın olmadığını, Alman Avrupalı ulus-devlet kimliği izah ediyor. Şansölye Kohl Birleşik Almanya'nın, Avrupa Birliği'ne sıkıca bağlı kalacağı hususunda bu elit görüş birliğine güvenebilecekti. Tek para birimi Avro, bu bağlılığın simgesine dönüştü. Almanya'nın inatla APB'yi desteklemesi, bu kimlik siyaseti çerçevesinde anlaşılmalıdır. Tek para birimine karşı çıkanlar bile kendi argümanlarını kimliğe dayanarak –"Alman Markı vatanseverliği" açısından– ifade etti.

Ne var ki Alman Avrupalılığı, kolaylıkla ayırt edilen ulusal öğeler içeriyor. Birincisi; (kolektif ulus-devlet kimliğinin aksi yönde inşa edildiği) Avrupa'nın "ötekisi" dünyanın bir başka bölgesi değil; aksine Almanya ve Avrupa'nın kendi militarizm ve kuvvetler dengesi geçmişidir. Sonuç itibarıyla yeni Avrupa'ya âdeta Kantçı terimlerle, bir "barışsever federasyon" kararlı bir barış düzeni olarak bakıldı; bu federasyon, kendi içlerinde liberal demokrasiye sahip harici ortaklarla işbirliğinden oluşuyordu. İkincisi; egemen Avrupa düzeni vizyonları, ayırt edici şekilde Alman'dır, zira işbirliğine dayalı Alman federalizmi Av-

rupa inşası için ana model olarak hizmet ediyor. Joschka Fischer'in Mayıs 2000'de Berlin'de yaptığı konuşmada tasdik ettiği gibi, "Avrupa Birleşik Devletleri" güçlü bir merkezi hükümete sahip üniter bir devlet olarak değil; aksine ayırt edici şekilde federalist bir düzen olarak görülüyor. Paris ve Beşinci Cumhuriyet değil, Bonn Cumhuriyeti model alınmıştır. Bu bakımdan Avrupa düzenine dair vizyonlar, Alman yerel kurumsal düzeniyle fazlasıyla bağlantılı ve ilişkilidir. Dolayısıyla Almanların Avrupa ve Avrupa düzenine yönelik fikirleri fazlasıyla, kendi iç düzenleriyle ilişkilidir.

Alman Avrupalılığı keza, siyasal elitlerin siyasal amaçlar için kolektif ulus-devlet kimliklerini nasıl manipüle ettiklerini ve araçsallaştırdıklarını gösteren bir örnektir. Şansölye Adenauer, Batı'ya yönelik bir dış siyaseti haklı çıkarmak ve meşrulaştırmak için Federal Cumhuriyet'in Avrupalı kimliğini neredeyse tek başına inşa etti. Kendi tercihi olan eylem rotasına karşı çıkan siyasal muhalefeti alenen suçlamak için Alman geçmişini kullandı; Doğu ile Batı arasındaki "tahterevalli siyaseti" *Sonderweg* mefhumlarından yararlandı. Bu sefer Almanya, ulusalcı geçmişe geri dönüşü önlemek için Batı'yla sıkıca kenetlenecekti. Muhalefetin başarısız olmasının nedeni, bu kimlik-inşasının, o sıralardaki Avrupa bütünleşmesi lehindeki yaygın heyecanla buluşması ve Adenauer'ın dış ve iç siyasetlerinin oldukça başarılı olmasıydı. SPD iki seçimden de yenilgiyle çıkınca, Alman federalist görüş birliği ortaya çıktı.

Görüş birliğine dayalı kimlik inşalarını araçsal amaçlar için kullanmak mümkündür. Avroyu bir düşünün. Şansölye Kohl, tek para birimine verdiği desteği, Alman Avrupalılaşmış ulus-devlet kimliğiyle ilişkilendirdi. Bu durum, yurtiçindeki potansiyel açıdan güçlü muhalefeti fiilen susturdu. Avroyu tamamen ekonomik açılardan tartışmak, maliyetlerini ve yararlarını siyasal bakımdan yansız bir şekilde ölçüp biçmek imkânsız hale geldi. Tek para birimi, bir bütün olarak siyasal Avrupa bütünleşmesi projesiyle ve dolayısıyla her "iyi Alman"ın onaylaması gereken bir projeyle özdeşleştirildi. Kuşkucular, "iyi Avrupalı" olduklarını kanıtlamak zorundaydı. Ancak o zaman Avroyu eleştirebilirlerdi. Tek kelimeyle "Alman Markı vatanseverliği", "Avro vatanseverliğine" karşı koyacak kadar güçlü değildi.

Alman Avrupalılığı, Alman siyasal elitlerinin kolektif ulus-devlet kimliğine sımsıkı kenetleniyor. Lakin Alman halkına ne demeli? Kamuoyu verileri, Alman halkının Avrupa bütünleşmesini uzun bir zamandan beri "müsamahakâr görüş birliği"ne istinaden desteklemiş olduklarını gösteriyor. Oysa bu görüş birliğinde son zamanlarda çatlak-

lar meydana geldi ve bu çatlaklar, gittikçe "canevinden vuran" tek para birimi gibi Avrupa mevzularının siyasallaştırılmaları ve siyasal tartışmaya tabi kılınmalarıyla ilişkilidir muhtemelen. Genel olarak –Doğu ve Batı– Alman halkının fazlasıyla Avrupa Birliği ile özdeşleştiğine dair çok fazla kanıt yok.[65] Muhtemelen bu, Avrupa Birliği'ne dair elit görüş ile kitlesel kamuoyu arasında gerçekleşen en önemli kopuştur. Aynı zamanda halk arasında Avrupa mevzularının öne çıkması halen çok fazla görülmüyor? Sadece birkaç kişi açısından Avrupa siyaseti, ilgi gösterdikleri en önemli temalar arasında yer alıyor.

Sonuç itibarıyla Avrupa bütünleşmesine dair güçlü elit görüş birliği dikkate alındığında, Avrupa mevzularına değin memnuniyetsizliği, kitlesel kamudan elit düzeye kolayca tercüme etmek pek mümkün değil. Şimdiye kadar büyük partilerin hiçbiri halk arasındaki potansiyel Avrupa karşıtı duyguları araçsallaştırmaya bütünüyle çalışmadı. Elit düzeyde gerçekleşen Avrupa'yla kolektif özdeşleşme, hiç değilse şimdilik, kamusal endişelerin siyasal olarak göze çarpar hale gelmesini engelliyor.

65. Hans Rattinger, "Einstellungen zur europäischen Integration in der Bundesrepublik: Ein Kausalmodell" *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 3, 1 (1996), s. 45-78; Hans Rattinger, Joachim Behnke ve Christian Holst, *Außenpolitik und öffentliche Meinung in der Bundesrepublik. Ein Datenhandbuch zu Umfragen seit 1954* (Frankfurt/M.: Peter Lang, 1995).

14

İspanya'da Ulusalcılık: Convivencia* Düzeni

ANDRÉS DE BLAS GUERRERO

Şayet tek bir ayrıntı, genel ulusalcılık kuramına anlam kazandırıyorsa, bu ayrıntı, benzer tarihsel anların ve birbirine bağlı coğrafik ve siyasal uzamların çerçevesi içinde yer alan ulusal hareketler ile ideolojiler arasındaki yakın ilişkinin farkında olmaktır. Tek bir devletin sınırları içinde doğmuş ve gelişmiş ulusalcılıkların durumunda bu olgu, daha da belirgin şekilde göze çarpıyor. Genel bir düzeyde İspanya ulusalcılığının, erken modern dönemde bir ulus-devlet olarak ortaya çıkmış bir topluma uygun gelen, çok karmaşık âdetlere sahip uzun bir tarihi vardır. Ne var ki 1898'ten itibaren İspanyol ulusalcılığının gidişatı, yirminci yüzyılın başlangıcından sonra ulusalcı hareketler halinde birleşip usulca gelişen Bask ve Katalan bölgeci hareketleriyle ilişkisinden ayrılmaz olmuştur. 1976'da demokrasinin yeniden kurulmasından itibaren İspanya'daki başlıca siyasal sorun, genel Avrupa bütünleşmesi sürecine gömülmüş bir devlet içindeki mevcut farklı ulusal vicdanlar arasında *convivencia*'nın (barış içinde birlikte varoluşun) sağlanması olmuştur.

İndirgemeci bir vizyon, İspanya'nın ulusal vicdanları ve gerçekleri arasındaki karmaşık ilişkileri özenle inceleme ihtiyacını zaman zaman engellemiştir; bu vizyon, ortak siyasal ulusun değerini düşürmeye ve

Bu makalenin kitabın orijinalinde yer alan İngilizce'si, Ben Erhlers tarafından İspanyolca'dan çevrilmiştir.

İs. *Convivencia*: Birlikte varoluş. İspanya'da 8. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar Yahudi, Müslüman ve Katoliklerin birlikte yaşayışlarına işaret eden terim. Bu tarihsel göndermesinin haricinde üç büyük dinin birlikte varoluşundan söz açıldığında, dinsel hoşgörü ve karşılıklı saygıyı vurgulamak amacıyla kullanılır.

İspanya'nın ayrıcalıklı kültürel milliyetlerini vurgulamaya eğilimlidir. Bu, bir bölümünü oluşturdukları devletlerle ihtilaf içindeki büyük siyasal amaçlara sahip etno-dilsel topluluklarda meydana çıkıyor; Orta ve Doğu Avrupa'da ulusalcılığın yeniden doğuşu, yakın tarihli ulusalcılık çalışmalarının odağını bu fenomenin tezahürüne doğrultmuştur. Bu yaklaşım, diğer ulus-temelli faktörleri, özellikle ulus fikrinin ortaya çıkmasında da etkili olan faktörleri gözden kaçırma tehlikesi taşıyor ve bugünün dünyasında oldukça önemli olmaya devam ediyor.

Terimlerin tanımlanmasında bazen sorunlar orta çıkar. Birçok eleştirmen, "ulus" kavramını etno-dilsel topluluklar için saklı tutmayı, "patria" terimini ise devlet içindeki tercihli bir konuma sahip ulusları tanımlamak için kullanmayı önerir. Bu öneri kuramsal olarak iş görebilmesine karşın, çok da uygulanabilir değildir; zira belli başlı çoğu Batı dili (İngilizce, İspanyolca, Fransızca, İtalyanca, Portekizce), "ulus" teriminin bu sınırlı kullanımını benimsememiştir.

İspanyol ulusalcılığının, genel düzeyde değil de daha çok çevresel [peripheral] ulusalcılık düzeyinde epeyce incelenmesi paradoksaldır.[1] Bu son derece kuraldışı durum, sadece siyaset bilimciler, tarihçiler ya da kamu hukuku uygulayıcıları açısından değil; aynı zamanda sağduyu açısından da bir karşı duruşu temsil ediyor: Genelde İspanyol ulusalcılığı, (şayet "başarı"yla, uzun bir dönemde bir devletin inşasını ve sürdürülmesini anlatmak istiyorsak) birçok "başarı"nın keyfini çıkarmıştır; özellikle bu, çevresel İspanyol ulusalcılığının daha mütevazı ve yakın tarihli siyasal kazanımlarıyla tezat oluşturuyor.[2]

1. Genel olarak İspanyol ulusalcılığı için bkz. Der. Justo Baremendi ve Ramón Maiz, *Los Nacionalismos en la España de la II República* (Madrid: Siglo XXI, 1991); Alberto Botti, *Cielo y dinero: El nacionalcatolicismo en España* (Madrid: Alianza Universidad, 1992); Inman Fox, *La invención de España* (Madrid: Cátedra, 1997); Juan Pablo Fusi, "España, nacionalidades, regiones" Der. Javier Tusell, Emilio Lamo ve Rafael Pardo, *Entre dos siglos* içinde (Madrid: Alianza Editorial, 1996); Der. Guillermo Gotázar, *Nación y Estado en la España liberal* (Madrid: Noesis, 1994); José Maria Jover, "Introducción" Der. José Maria Jover, *Historia de España*, 34. Cilt içinde (Madrid: Espasa Calpe, 1981); Juan Marichal, *El secreto de España* (Madrid: Taurus, 1995); José Antonio Rocamora, *El nacionalismo ibérico* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1994); Andrés de Blas Guerrero, *Tradicion republicana y nacionalismo español* (Madrid: Tecnos, 1991) ve Der. Andrés de Blas Guerrero, *Enciclopedia del Nacionalismo* (Madrid: Tecnos, 1997). Ayrıca bkz. *Studia Historica*, 1994. İspanya'da kurulan son dönem devlet ve ulus sentezi için bkz. Luis González Antón, *España y las Españas* (Madrid: Alianza Editorial, 1997).

2. Katalonya'daki ulusalcılık için özellikle bkz. Albert Balcells, *Catalan Nationalism: Past and Present* (Londra: Macmillan, 1996); Joan Benet, *Bibliografia sobre el nacionalisme català* (Barcelona: Fundació Jaume Bofill, 1974); Josep M. Colomer, *Cataluña cuestión de Estado* (Madrid: Tecnos, 1986); Horst Hina, *Castilla y Cataluña en el debate cultural* (Barcelona: Peinsula, 1986); Isidre Molas, *Lliga Catalana* (Barcelona: Edicions 62, 1974); Jordi Solé Tura, *Catanismo y revolución burguesa* (Madrid: Edicusa, 1970); ve Eric Ucelay da Cal, *La Catalunya populista* (Barcelona: La Magrana, 1982).

Böylesine olağanüstü bir durumun nedenleri nelerdir? Entelektüel ve akademik iklimin, ulusal *convivencia* formülünün dikkate alınmasında yok denecek kadar az yararı olmuştur;[3] *convivencia*, İspanya'nın şimdiki özerk durumunun temelini oluşturuyor. Katalonya'da ve Bask ülkesindeki ulusalcı protestoların iyi niyetleri ve vicdan azabı, yakın geçmişte genel bir açıklamalar örüntüsünü telkin etmiştir; bu açıklamalar örüntüsü, İspanyol ulusunun asla kendi milliyetleri ve bölgelerinden oluşan katıksız bir toplam olmadığını her zaman takdir etmemiştir. Bu devlette en tutarlı parlak fikir, muhtemelen yarı konfederasyona özgü mantık olacaktır.

İspanya'daki ulusal *convivencia* düzeninde örtük halde bulunan tüm sorular arasında, birkaç özel bağıntıya dikkat çekmek istiyorum. Birincisi; yirminci yüzyılın başlangıcından itibaren İspanya örneğinde devlet ve ulus-inşasından ve Avrupa birleşmesinin her ikisi üzerindeki etkisinden kısaca söz edeceğim. Ardından, bu *convivencia* düzeni için vazgeçilmez bir önkoşul olarak ulusal çoğulculuk fikrinin önemini göstermeye çalışacağım. Sonuç olarak, İspanya'da ulusal meseleye yönelik dengeli bir çözümü teminat altına alabilen siyasal bir formül olarak güncel özerk durumu inceleyeceğim.

İspanya Ulusal Devletinin İnşası ve Avrupa Birliği Ufku

İspanyol tarih yazıcıları ve siyaset bilimciler, devlet yaratma ve ulus inşa etme modellerini açıklarken, gerek samimi gerek siyasal olarak

Bask ulusalcılığı için bkz. Javier Corcuera, *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco* (Madrid: Siglo XXI, 1979); Antonio Elorza, *Ideologías del nacionalismo vasco* (San Sebastián: Haramburu, 1978); Juan Pablo Fusi, *El País Vasco. Pluralismo y nacionalidad* (Madrid: Alianza Universidad, 1984); Fernando Gracía de Cortázar y Juan Manuel Azcona, *El nacionalismo vasco: un siglo de historia* (Madrid: Tecnos, 1995); Jon Juaristi, *El bucle melancólico* (Madrid: Espasa Calpe, 1997); Juan José Solozábal, *El primer nacionalismo vasco* (Madrid: Tucar Ediciones, 1975) ve Patxo Unzueta, *Los nietos de la ira* (Madrid: El País-Aguilar, 1988).

3. İspanyol otonom devleti incelemesi için bkz. Juan Pablo Fusi, "El desarollo autonõmico" Der. Juvier Tusell ve Alvaro Soto, *Historia de la transición, 1975-1986* içinde (Madrid: Alianza Universidad, 1996); Eduardo García de Enterría, *Estudios sobre autonomías territoriales* (Santander: Universidad de Cantabria, 1990); Luis Moreno, *La federalización de España* (Madrid: Siglo XXI, 1997); Der. Francisco Peña Díez, *El Estado autonõmico* (Madrid: Ministerio de Administraciones, 1993); Der. Alberto Pérez Calvo, *La participación de las Comunidades Autónomas en las decisiones del Estado*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993); Joaquin Tomos ve diğerleri, *Informe sombre las Autonomias* (Madrid: Civitas, 1988); National Institute of Public Administration (INAP), *El funcionamiento del Estado autonómico* (Madrid: Ministerio de Administraciones Públicas, 1996); ve *Documentación Administrativa*,1993, no: 232-3.

harekete geçirilmiş gelenekçiliğin eksik yönlerinin artık farkındadır. Liah Greenfeld'in gösterdiği gibi, modemiteye giden yol, ister Fransız ister İngiliz olsun tek bir temel tasarıma indirgenemez.[4] Ne var ki İspanya'da devlet ve ulusun ortaya çıkışında belirgin olan özellikler, Batı Avrupa panoraması açısından bir istisna oluşturmuyor. Charles Tilly'nin, *Coercion, Capital and the European States, 990-1990*'ye [Baskı, Sermaye ve Avrupa Devletleri, 990-1990] yazdığı önsözde ifade ettiği gibi: "Önceki araştırmalarda, İngiltere, Fransa ve Prusya tarihini araştıran siyaset bilimcilerin geliştirdiği genellemelere uymamasına karşın, İspanyol deneyiminin kendi koşullarına göre gayet açıklanabilir olduğunu bir kez daha gösterdim. İspanya'ya eksantrik demek bir anlam ifade etmiyor; kusur, İspanya'da değil; bariz şekilde genellemelerde yatıyor."[5]

Sekizinci yüzyılda istila edilmesinden beri İber Yarımadası'nda mevcut olan Müslüman dünyasıyla uzun süreli askeri çatışma çağı, on beşinci yüzyılın sonunda sona erdi. Bu Yeniden Fethedilen Topraklarda doğan Hıristiyan krallıkları, siyasal çoğulculuğun bir ifadesi haline gelebilirdi; fakat Roma yönetimi altında ya da özellikle Müslüman istilasının sona erdirildiği Vizigot monarşileri altında birleşik bir İspanya fikrinin etkisinden asla kurtulamadılar. On beşinci yüzyılda başlayan İspanya'nın yeniden birleşmesine özgü en önemli yönlerinden biri, demografik potansiyel, zenginlik ve toprakların kontrolü açısından Kastil hükümdarlığının öneıniydi. Dolayısıyla diğer Batı ülkeleri gibi bir ulus-devlet olarak doğmuş olan modern İspanya devleti, birliği oluşturan diğer krallıkların ve hükümetlerin pahasına tek bir bölge tarafından tahakküm altında tutuldu. On yedinci yüzyıl sonunda demografik, ekonomik ve sosyal eğilimlerde çevrenin lehine bir değişim başlayınca, devlet açısından uygun siyasal sonuçları ayırt etmek kolay olmadı.

On yedinci yüzyıl travmatik "Demir Çağı"ndan gün ışığına çıkmış İspanyol devleti, Aydınlanma Çağı'nda anormal şekilde uzun sürmüş barış anlarını ve on dokuzuncu yüzyılda liberal siyasete özgü zor bir asimilasyonu yaşadı. Bu, kendi kimliğinden emin olan bir devletti. Bir ulusal devlet olarak kendi statüsü pratik açıdan şüphe götürmezdi. Aslında Avrupa'nın geri kalanının, zaman zaman İspanyol devletini kıskandığı dahi söylenebilir.

4. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge: Harvard University, 1992).

5. Charles Tilly, *Coerción, capital y los estados europeos, 990-1990* (Madrid: Alianza Universidad, 1992).

On dokuzuncu yüzyıl sonundaki karışıklıkların etkisini küçümsemek mümkün değil. Siyasal Katalan ulusalcılığı (*catalanismo*) yirminci yüzyılın ilk on yılında önem kazandı ve Bask ulusalcılığı, bu yüzyılın ilk üçte birlik kısmında daha ılımlı bir varlık kazandı. Bu hareketler, cumhuriyette merkezkaç gerilimlere yol açtı; gerçi 1936 trajedisiyle sona eren sosyal ve ekonomik gerilimlerle hiçbir şekilde benzerlik taşımıyordu. Bugün bile bizleri bir ölçüde etkilemeye devam eden, ulusal vicdanın yaşadığı en ciddi kriz, Frankoculuk tarafından liberal geleneklerimizin birdenbire kesintiye uğramasıyla başlayan krizdir. Bu kriz, Franco diktatörlüğüne karşı girişilen mücadele ve demokrasiye geçiş süreci boyunca devam etti.

Franco diktatörlüğü, on dokuzuncu yüzyılın son yıllarından itibaren İspanya'da mevcut olan ulusalcı ve bölgeci talepleri sona erdirmeye çalıştı. Dolayısıyla liberal siyasal düzene özgü sınırlar ve dengelerin engel olmadığı birleştirici ve merkeziyetçi yönetim temellerine bir geri dönüş gerçekleşti. Franco rejimi, kendi totaliter ve ardından da otoriter doğasından dolayı bu merkeziyetçi seçeneği benimsemek zorunda kaldı. Demokrasinin yeniden tesis edilmesine mecburen, iktidarın bölgesel dağılımına ilişkin çeşitli formlar eşlik etti. Bu değişimler, çevresel ulusalcılıkların baskısı sayesinde harekete geçirildi; bunun yanı sıra, siyasal katılımı yüreklendirmek için tasarlanmış bölgesel ekonomik ve idari projeler sayesinde 1960'lar ve 1970'lerde geliştirilen saygınlık da bu değişimlere yol açtı.

Devletin bölgesel örgüt modelini yeniden formüle etmesi için yapılan bu baskı, Franco diktatörlüğü altında büyük ölçüde kıyıda kalmış olan İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki uluslarüstü bütünleşmeyle tamamlandı. En azından yirminci yüzyılın başından itibaren Avrupa bütünleşmesi meselesi, ekonomik ve sosyal modernleşme sürecinden ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında başlamış olan liberal düzen reformundan ayrılmaz olmuştur. Diktatörlük karşısında yer alan muhalefetin çoğunluğu açısından, Avrupa Topluluğu ile tam bütünleşme, temel bir siyasal hedef olarak kaldı. Bazıları bu hedefi, kuşkusuz biraz aceleyle, ulusal devletin ve siyasal ulus fikrinin hızla çözülüşüne giden bir başlangıç olarak gördü; artık bu fikirler, hem uluslarüstü bütünleşme süreci hem içerideki "intikal" talepleri tarafından tartışmalı hale gelmiştir.

İspanya'da gelişecek Hobbes sonrası yeni düzenin delalet ettiği devletin bu sözde kendi kendini feshetmesi sürecine şimdilik girmeyelim. Ancak liberal-demokratik Leviathan'a özgü sözde nihai krizin yakınlaşması ve kaçınılmazlığından usandık. Michael Mann ve başkalarının işaret ettiği gibi "Avrupa merkezcilik" krize dair görüşümüze yön

veriyor; bu görüşü, ABD, Japonya ve Almanya gibi büyük güçlerde ve toplumlarına yön veren Hobbes öncesi evreden kendilerini kurtarmaya çalışan daha küçük devletlerde saptamak kolay değil.[6] Sadece bu Avrupa merkezciliği değil; aynı zamanda devlete amansız bir şekilde meydan okuduğu görülen bazı fenomenlerin tekyönlü karakterini de sorgulama zamanı gelmiştir. Özellikle büyük çokuluslu şirketlerin ya da uluslararası örgütlerin faaliyeti buna bir örnek; kimi zaman iddia edildiği gibi bu faaliyet, bilhassa Üçüncü Dünya'da, birkaç devlet aygıtının devam eden mevcudiyetini teminat altına almaya fiilen hizmet ediyor. Bu etkiler ya da uluslararası güvenliğe özgü yeni sistemler veya egemenlik fikrinin doğasında bulunan sınırlamalar, ulusal devletlerin acilen sona ermesinden söz etmek için yeterli gerekçeyi temsil etmiyor; gerçi bu devletler hiç şüphe yok ki uluslararası ilişkilerin tüm düzeylerde yoğunlaşmasından kaynaklanan oldukça büyük tadilatlara ve uyarlanmalara maruz kalacaktır.

İspanya'nın durumunda ise en makûs olanı, bu karmaşık durumun birlikte tasarlandığı modernitenin eksik olmasıdır. Bir "Alman sendromu"nun müphem etkisini de göz ardı edemeyiz; bu sendrom, bir kesim İspanyol halkını kendi yakın siyasal geçmişiyle barıştırma güçlüğünü yansıtıyor. *Holocaust*'un dehşeti ile Franco diktatörlüğünün aşırılıkları arasında bariz bir mesafe bulunuyor. Gelgelelim bu mesafe, ulus-devlet fikrine yönelik sadakat ihtiyacında dışa vurulan "geçmişle hoşnutsuzluğu" azaltmıştır. Bu durumun dolaylı bir sonucu olarak gerek devlet gerek çevrede yer alan siyasal elitler arasında belirgin bir Avrupa yanlısı tutum gelişmiştir. Bu Avrupa yanlısı tutum sadece, yeni bir çağda demode olmaya mahkûm olan devlet meşruiyetinin aşınmasına karşı bazı çevrelerdeki görece kayıtsızlığı vurgulamaya yaramaktadır. Uzun dönemli tarihsel açıklamaların peşine düşen bazı tarihçiler, yakın geçmişe ait olayların önemini hafifsemiştir. Aynı şekilde bazı siyasal aktörler geleceğe yönelik belirli vizyonlarında, kısa dönemli sorunları bilerek görmemezlikten gelmişlerdir ki bu sorunlar, işlevlerini icra edecek gerekli meşruiyetten yoksun devletlere askıntı olmaya devam edecektir.

6. Michael Mann, "Nation-States in Europe and other Continents" *Daedalus*, 122. Cilt, No. 3 (1993).

Ulus Fikrindeki Çoğulculuk ve İspanya'daki Uygulaması

İlk olarak Ferdinand Meinecke'in yaptığı "siyasal" ulus ile "kültürel" ulus fikri arasındaki ayrım, yaratılmasındaki gerekçeye ve demokratik çoğulculuk perspektifinden bazı ulusal meseleleri ele alış biçimi açısından taşıdığı imkânlara rağmen, İspanya'nın durumuna hemen hemen hiç uygulanmamıştır.[7] Avrupa'da "siyasal" ulus, devlet yaşamını kolaylaştırmak için ideolojik bir referans noktası olarak meydana çıkar.[8] Önceden mevcut olan bir ulusal gerçekliğin sonucu olmak şöyle dursun, bu devlet genel anlamda, ulusların dış görünümlerini açıklamak için Ortega y Gasset'nin ileri sürdüğü gibi, *gran truchimán*'dır (Büyük Yorumcu).[9] Esasında devletin siyasal başlangıcı hiçbir şekilde sadece Avrupa'ya özgü değildir. ABD, Latin Amerika ve ardından Afrika ve Asya, önceki etno-dilsel homojenliğin sonucu olamayan bir devletler örüntüsü için zemin hazırlamıştır.

Bu tip ulusun kökenleri eskidir ve modern devletin ulus-devlet formunda doğuşuna dek izlenebilir. Ne var ki ulusal kökenler meselesi, ancak ileriki bir tarihte gerçek bir önem elde etmiştir. Devletin uyumu, diğer siyasal araçlara –geleneğin çok etkili kuvveti sayesinde hayatta kalan hanedana sadakat ya da dinsel ilişkilere– bağlı olduğunda ulus, genellikle temelsiz bir ideolojik inşadır. Liberal devlet, devrilen idollerin yerini alarak kendi potansiyelini keşfetti. Britanya, Fransa, ABD, Almanya ve İspanya gibi liberal devletlerin temsil ettiği gibi, kuşkusuz karmaşık ön-ulusalcılık sürecinin koşullandırdığı, ulusal karakter farklı bir anlam kazanıyor ve ulusal seferberliğe yol açan iç ve dış taleplere uyma aciliyetini üstleniyor. Bu ulusal seferberliğin formunu ve yoğunluğunu etkileyen bazı faktörler şunlardır: Yeni liberal düzene gösterilen direnç, devlet birleşmesini ileri götürme ihtiyacı, emperyal teşebbüslerin gerekirlikleri ve devletin, su yüzeyine çıkan ayrılıkçı ulusalcı hareketler tarafından sorgulanması.

Ulusun "özgünlüğü" ile devletin "yapaylığı"nın yan yana getirilmemesi gerekiyor. Bir ulus; ekonomik, sosyal, ideolojik ve siyasal dönüşümlerin doğurduğu ihtiyaçlara uyum sağlar ve liberal ulusalcılığa uygun olarak kendi bileşenlerinin çoklu etnik karakterini üstlenip, Euge-

7. Ferdinand Meinecke, *Cosmopolitanism and the National State* (Princeton, N. J.: Princeton University, 1970) ve aynı yazarın *The German Catastrophe: Reflections and Recollections* (Cambridge: Harvard University, 1950).
8. Özellikle bkz. Andrés de Blus Guerrero, *Nacionalismos naciones en Europa* (Madrid: Alianza Universidad, 1994).
9. José Ortega y Gasset, *Obras completas*, 12 Cilt (Madrid: Alianza Editorial, 1983).

ne Kamenga'nın ileri sürdüğü gibi etnik değil; yurttaş topluluğuna bağlılığa dayalı bir ulusalcılık tipi yaratır.[10] Saygınlığa ve kendine özgü haklara sahip birey, ulus ve ulusalcılığın nesnesi değil; öznesi olacaktır. Birkaç on yıl önce Alfred Cobban, organik ya da kültürel ulus modelinden farklı olarak bu ulus tipinde örtük olan siyasal sonuçlara işaret etmişti.[11]

Bir ölçüde Johann von Herder, farklı bir ulus anlayışını savunan, Alman temeline dayalı ulusalcı bir geleneğin ilk büyük peygamberi gibi işlev gördü. Herder'e göre bir ulusun ortaya çıkmasından nihayetinde sorumlu olan, bir kolektivitenin kültürel tekilliğidir, "halkın ruhu"dur. Bu ulus, tarihsel-siyasal faktörler ya da devletin eylemiyle değil; daha çok bölgesel siyasal örgütlerin tahdidi sayesinde inşa edilecektir. Bizzat devletin tasarruf hakkı, halkın ayırt edilmiş kültürel kişiliğinin bir garantisi olarak gereklidir; Herder'e göre bu kişilik, kolektiviteden daha büyük değere sahiptir.[12]

Bu ikinci ulus tipinin birdenbire belirmesine dair sebeplerin nasıl teşhis edileceği sıkça karşılaşılan bir sorundur. Pek çok durumda bunu, Fichte'ye ait *Discourses to the German Nation*'ın [Alman Ulusuna Söylevler] telkin ettiği türden dış çatışmalara atfetmek mümkündür.[13] Diğer durumlarda ise bu süreci serbest bırakan unsura, iç faktörlerde rastlanabilir. Örneğin endüstriyalizm, önceden birlikte uyum halinde yaşayan, devlet içindeki bölgeler arasında refah farklılıklarını açığa çıkarabilir. Diğer faktörler ise kentleşme, kitlelerin eğitilmesinin tesiri ve büyük ölçekli göçlerin yarattığı karışıklıktır.

Yukarıda zikredilen faktörler hesaba katılsa bile tarihçiler ve siyaset bilimciler, yeni toplulukların inşasında ideolojik ve ulusalcı hareketlerin gücüne ilgisiz kalamaz. Kuşkusuz ulusalcılığa uygulanabilir birkaç veri tabanı, niceliksel bir araştırma için gerekli olacaktır. Bu tür istatistiki bilgi bile, yeni ulusal-kültürel gerçeklikler için tam olarak belirleyici bir etmenden ziyade bir arka plan oluşturacaktır. Bu ulus kavramı mecburen bir başka ulusalcılık tipine yol açacak; bu ulusalcılık, çeşitlilik beğenisinin ve her halk açısından benzersiz olmaya yönelik kaçınılmaz coşkusunun yanı sıra bireyüstü temeli sayesinde karakterize edilir. Bu ulusun ana karakteri kültürel kendiliktir ve temel olarak ulusun hakları kendi yurttaşlarından değil; daha çok ulusun kültürel temelini oluşturan "canlı ve sonsuz" organizmadan elde edilir.

10. Der. Eugene Kamenka, *Nationalism: The Nature of an Idea* (Londra: E. Arnold, 1976).
11. Alfred Cobban, *Self-Determination* (Oxford: Oxford University, 1945).
12. Johann von Herder, *Obra selecta* (Madrid: Altaquara, 1982).
13. Johann G. Fichte, *Discursos a la nación alemana* (Madrid: Editora Nacional, 1977).

Gayet açıktır ki Meinecke'in iki ulus sınıfı, karmaşık bir gerçekliği tanımlama çabasından çok, ideal tiplerdir; her ikisi de Töennies'in "topluluk" ile "toplum" fikri arasında yaptığı eski ayrımı yansıtıyor.[14]Ne var ki bu sınıflama, şu basit nedenden ötürü tartışılmaz şekilde faydalıdır: "Siyasal" uluslar mutlaka kültürel pratik sahaya kendilerini sokmaya eğilimlidir. Bu alanda homojenlik iddiasının düzeyi esasında, yavaş yavaş su yüzüne çıkan liberal ulus-devletin karşılaştığı direniş düzeyinin bir işlevidir. Bu delil şu gerçeklikle paralellik taşıyor: "Kültürel" uluslar, "siyasal" uluslara özgü en göze çarpan araçsal ve faydacı unsurları kapsar. Bunu gözden kaçırdığımız takdirde, Batı dünyasındaki kültürel ulusalcılıkların, bugün bazı Avrupa ülkelerinde ve Kanada'da çok önem taşıyan "yeni orta sınıf" ulusalcılığına evrimleşmesini anlamamız mümkün değildir. Michael Keating'in İskoçya, Quebec ve Katalonya arasında yaptığı karşılaştırmalı araştırma bu noktayı son derece net şekilde göstermektedir.[15] "Siyasal" ile "kültürel" ulusalcılıklar arasında ayrım yapmak yararlıdır; zira bu ayrım, uluslara özgü çokluğun yanı sıra farklı ulusalcı hareketler ve ideolojilerin ideolojik doğasını da anlamamıza yardım eder.

Aynı coğrafik mekânda farklı ulus türleri örtüşebilir. Jakobenlerin ve Girondinlerin siyasal ulusları, birçok ulusla aynı Fransız toprağını paylaştı; bunlar, E. Renan, M. Barrès ya da C. Maurras'nın yorumladığı ulus, cumhuriyetçi ve sosyalist geleneğin ulusu, yirminci yüzyılın ilk üçte birlik kısmındaki "ulusalcıların" ulusu ve Bretonların, Occitanların, Korsikalıların ve Alsaslıların varsayımsal kültürel milliyetleriydi; bunların tümü son zamanlarda, Avrupa milliyetlerinin karmaşıklığı içinde kendilerine bir yer bulmaya çalışıyor. İlk yıkıcı evre atlatılınca, ulusların sosyal sınıf ya da ırkların yerini aldığı, yeni ve vahim bir "kolektiviteler mücadelesi"ne örtülü ya da açık çağrıdan vazgeçilince, bu karmaşık topluluklar için demokratik siyasetin uyumlu bir formül bulması gerekecek. Tüm kültürel ve siyasal geleneklerin, "tikel" ve "farklı" olmaları nedeniyle eşdeğer oldukları kültürel görecelilik, bu hedefle uyuşmaz gibi gözükebilir; ne var ki aynı bölgede bir arada varolan farklı ulus tipleri arasında ortak bağlılıklardan yana siyasal bütünleşme mekanizmalarını yaratmak için bu mecburidir. Paylaşılan bu bağlılıklar için elverişli iklimi, bölgesel iktidar dağıtımı sayesinde yaratmak mümkündür; ayrıca kendisini homojenliğin cazibesine kaptırmak yerine, müstesna bağlılıklara yönelik çağrıyı, mağlup edilmiş bir geçmişe özgü en kötü anlara geri dönüş olarak gören liberal-demokratik bir si-

14. Ferdinand Töennies, *Community and Society* (New York: Transaction Books, 1963).
15. Michael Keating, *Nacioes contra el estado* (Barcelona: Ariel, 1996).

yasal kültürü kabul ederek de bu iklim yaratılabilir. Çoğulculuğun ünlü destekçisi ve ulusalcılık üzerine uzman olan Lord Acton'ın uzun zaman önce teşhir ettiği bir öz-çelişki, kültürel çoğulculuğun cazibelerini savunmak ve buna rağmen işi "tek halk, tek ulus ve tek devlet" düsturuna başvurmaya vardırmaktır.

Görüşüme göre özerk İspanyol devleti, apaçık kazanımlarına rağmen, 1978 anayasasının emirlerine uyarak ulusal bir çoğulculuk ikliminin kabul edilmesini pek özendirmemiştir. Bu durum esasında, Katalonya ve Bask ülkesindeki çevresel ulusalcılıklar tarafından girişilen eylemlerin sonucudur; bu gruplar ulusal bir inşa ve olumlama sürecine gömülmüştür; bu süreç onları, hem tarihsel olarak hem bugün önemli bir kısmını oluşturdukları İspanyol ulusal topluluğunu inkâr etmeye zorlamıştır.

Katalan ve Bask ulusalcılarının İspanyol ulusalcılığı fikrine verdikleri tepki, İspanyol ulusalcılarının çevresel ulusalcılıklara verdiği tepkiden hiç de farklı değil. Ne var ki İspanyol demokrasisi, siyasal ulusla birlikte *convivencia*'daki ulusal kültürleri yavaş yavaş tanımayı sürdürürken, çevresel ulusalcılıklar da zaman zaman siyasal uygulamadaki olağanüstü bir esneklikle bağdaşan, artan bir doktrinsel dik başlılık gösteriyor. Görünüşe bakılırsa bu Katalan ve Bask ulusalcıları, sorunu ele almaya ilişkin yerleşik yöntemi kökten tersine çevirerek kendi ulusal amaçlarına ulaşabileceklerine inanıyor; ayrıca İspanya'nın tam bir idari yorumundan yana, bir İspanyol ulusal topluluğunun isteğe bağlı reddi vasıtasıyla bu amaca erişebileceklerine ikna olmuşlar. Ulusal hükümet ne kertede bir zalim olarak tanımlanabilir? Bu soru çoğunlukla, çevresel ulusalcılar arasındaki ılımlıların ve radikallerin kendi sınırlarını çizdikleri bölgeyi oluşturuyor.

Bazı özerk toplulukların evvelki ulus statülerinde ısrar etmeleriyle paralel giden İspanya'daki bu "ulusal niteliklerden uzaklaştırıcı" yönetimde bulunan anayasal çerçevenin ruhuyla açıktan açığa çatışmaktadır. İspanyol Anayasası uzmanı olan J. J. Solozábal, özerkliklerden oluşan bir devlet olarak İspanyol ulusal devletini incelemiştir.[16] 1931'de cumhuriyetçi anayasadan sorumlu olan bazı kişiler, yeni bir devlet yaratma kapasitesine sahip devrimci bir sürece giriştiklerine inanıyordu. Aksine, mevcut İspanyol Anayasası, İspanyol ulusunun bekasının ifadesidir; bu ulus, özellikle kültürel bir doğaya sahip diğer nihai gerçekliklerle birlikte *convivencia*'ya açıktır.

16. Juan José Solozábal, "El estado autonómico como estado nacional" *Sistema* 116 (1993).

Sonuç: Zorlukların Üstesinden Gelmek

Ulusal liberal-demokratik devlette meşruiyete dair tüm sorunlar, çevresel ulusalcılıkların faaliyetine ya da bir Avrupa bütünleşme sürecine atfedilemez; bu sürecin ulusal devlet açısından taşıdığı sonuçlar henüz tam olarak anlaşılmamıştır. Üstelik diğer üç kaynak, yani geleneksel sağ, anarşizm ve İspanyol Marksizm'i, yakın geçmişte bu devletin aşındırılmasına katkıda bulunmuştur.

Bunlardan ilki, geleneksel sağın liberal demokratik düzene yöneldiği meydan okuyuşu kapsıyor; geleneksel sağ, büyük bir güçlükle kendi devlet ve ulus anlayışının yerine, Kilise Mihrabı ve Taht özdeşliğini geçirmiştir. On dokuzuncu yüzyıl boyunca süren ve yirminci yüzyıla taşınan Katoliklik, aşırı muhafazakâr düşünce ve İspanyol ulusalcılığı arasındaki otomatik özdeşliği yeniden düşünmek akıllıca olacaktır. Bu göze çarpan özdeşlik, yani "ulusal Katoliklik" fenomeni, aşırı sağın İspanya ve diğer Batı uluslarında, özellikle Fransa'da, siyasal ulusun liberal ve modernleştirici bileşenlerine ilişkin sürdürdüğü korkuları gizleyemez.[17] Hakiki İspanyol gericileri, Katolik Kilise'nin ideolojik liderliğine ya da Katolikliğin belirli bir yorumu ile İspanya fikri arasındaki sözde öz birliğine gölge düşüren her türlü modernleştirici bileşene kuşkuyla yaklaşıyor ve hatta Barrès ve Maurras'ya bile güvenmiyor. Ne Carlism* ne yirminci yüzyılın başlarındaki İspanyol aşırı sağının geniş kesimleri ve *Acción Española*'daki** erkek çoğunluğu müphem vatanseverliğin ötesine geçti; bu müphem vatanseverlik, yeni ulusal gerçeklikle karşı karşıya kalan eski düzenin meşru savunucularını karakterize eden yükselen "dindarlık"tı.

Bu durum, İkinci Cumhuriyet altında toplumsal çatışmaların keskinleştiği sırada değişimler geçirdi. O dönemde "ulus"a, tehdit edilen toplumsal düzenin son siper savunması olarak bakılıyordu. Franco rejimi, İspanyol ulusalcılığı retoriğini en muhafazakâr şekliyle asimile etti. Öte yandan, İspanyol ulusu ve bu ulusun liberal kökleri düşüncesine yönelik Francocuların taşıdığı kuşkuyu küçümsemek bir hata olacaktır. Diktatörlüğün birtakım daimi referans noktaları vardı: "İspanya karşıtlığı" iç savaş anılarının sevecenlikle işlenmesi, fatihlerden ve fetihler-

17. Alberto Botti, *Cielo y dinero*; Raúl Morodo, *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española* (Madrid: Alianza Universidad, 1985).

* *Carlismo (İsp.)*: Adını V. Carlos'tan (1788-1855) alan, İspanya'da Burbon Hanedanı'nın hükümdarlığını savunan, gelenekselci ve meşruiyetçi siyasal akım.

** *Acción Española (İsp.)*: 1820-1823 yılları arasında gerçekleşen İspanyol İç Savaşı öncesinde oluşan, monarşist örgütün ve yayın organının adı. *Action Française*'den isim ve siyasal görüş anlamında etkilenmişlerdir.

den oluşan bir İspanya imgesini devam ettirme. Bu temel ideolojik tutumlar, ortak bir şimdi ve geçmiş algısı halinde yurttaşlarını bütünleştirebilen bir ulusal topluluk fikrine yönelik direnişin göstergeleridir.

Artık üzerinde tartışılan bu sürece yapılan ikinci büyük olumsuz katkı beraberinde, Avrupa ve Amerika'daki siyasal düşünce ve uygulamalara en hakiki İspanyol katkılarından birini getirdi. Bu, anarşizmdi.[18] Başından beri, "bölünmüş ulus"un birleşmesi karşısında en zorlu engeli oluşturdu. Önce liberal devlete ve ardından da liberal-demokratik devlete yönelik düşmanlığı hiç değişmeden devam etti. Anarşistler, tüm İspanyollar için her türlü ortak mekânı reddeden işçi sınıfının geniş kesimlerini harekete geçirdi. Özgürlükçü komünizmin devrimci ütopyası İç Savaş'tan yenik çıktı. Ne var ki anarşist hareketin en talihsiz yüzü ayakta kalmayı başardı. Max Stirner'in radikal bireyciliğinden, Nietzsche'nin her yöne yayılan etkisinden ve sosyal Darwinciliğin aşırı sağa kapı açan yirminci yüzyıl başlarındaki görüşlerinden söz ediyorum. Anarşizmle ilişkili karmaşık siyasal-estetik tutum, İspanya'daki devletin ve ulusun meşruiyet sorunlarına hatırı sayılır derecede katkıda bulundu. Bu olumsuz katkının etkileri günümüze kadar geldi.

Üçüncü olarak; bu süreçte İspanyol Marksizm'inin işlev bozucu rolünü kabul etmemiz gerekiyor. Geçiş boyunca, Marksizmin esinlediği siyasal partiler, kendi geleceğini belirleme ve Marksist-Leninist devlet ve ulus vizyonu gibi mevzuların üzerinde durdu: Diktatörlüğün baskısı altından su yüzüne çıkacak yeni yurttaşa dair makul ve gerçekçi bir formülasyon elde etmeye pek yararı dokunmayan mevzular. İdeolojik bir söylemde örtük halde bulunan bütünleştirici potansiyeli göz ardı etmeden, İspanyol solunun geniş bir kesimi açısından Marksizm'in, İspanya'daki ulusal-bölgesel soruna yetersiz hitap etme araçlarıyla yaklaştığına inanıyorum. Sosyalist Parti 1982'ye kadar, Marksist-Leninist tesirlere borçlu kalmış olsa bile, o zamandan beri iktidar uygulaması ve net şekilde sosyal-demokratik görüşler, ulusal soruna dair Marksist-Leninist vizyonu tasfiye etmiştir. Bu, azınlık Komünist Parti'yi ve onun seçim koalisyonunu (*Izquierda Unida*) kapsamıyor. Ne var ki bu gruplar da bu konuda sürekli olarak kafası karışık ve ne yapacaklarını bilemez haldedir.

Bask ülkesi ve Katalonya'daki ulusalcı kriz, İspanya'da yeniden ortaya çıkan demokratik devlete yönelik bağlılığa içten içe zarar vermiştir. Karmaşık sebeplerden ötürü, Frankoculuğun gayri meşrulaştırması, en azından 1982'ye kadar devletin gayri meşrulaştırması tarafından uza-

18. J. Alvarez Junco, "La teoría político del anarquismo" Der. Fernando Vallespin, *Historia de la teoría política*, 4. Cilt içinde (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

tıldı. Diktatörlük mantığının derinden nüfuz ettiği bir devlet olan bir diktatörlük rejimi ile arkasında uzun bir liberalizm tarihi olan bir ulus arasındaki sınırlar her zaman belirgin olmamıştır. Güncelleştirilmiş Bask ve Katalan ulusalcı hareketleri, bu belirsizlikten yarar sağlamıştır. Kendi hegemonyalarını Bask ülkesi ve Katalonya'da, İspanyol devleti ve ulusundan koparılmış meşruiyet parçaları üzerinde inşa etmeye kararlılar. Lakin Katalan ulusalcılığına özgü fevkalade dayanıklılık ve dolayısıyla özgüven, bu görüşün Katalan ulusalcı parti CIU tarafından kısmen yeniden ele alınmasına izin verdi. Bask Ulusalcı Partisi'nin ulusalcılığı daha da radikaldir. Bu parti, ETA'nın (*Euskadi y Libertad*) terörist uygulamalarının yarattığı olağanüstü durumlar vasıtasıyla kısmen kazanılmış siyasal hegemonyanın güvenilmez olduğunun farkındadır.

İspanya'da demokrasinin yeniden kurulması ve 1978 anayasasının yürürlüğe sokulmasından itibaren, geleneksel sağ, anarşistler ve İspanyol Marksistleri tarafından liberal-demokratik devlet önüne yerleştirilen engeller nihayet ortadan kaldırılmıştır. Eski İspanyol sağının ezici çoğunluğu, *Unión de Centro Democrático* (UCD), *Centro Democrático y Social* (CDS) ve şimdiki *Partido Popular* (PP) gibi merkez ve merkez–sağ partiler tarafından ifade edilen demokratik siyasal formülleri seçti. Eski anarşist örgüt, siyasal manzaramızda artık yerini almıyor ve geleneksel Marksizm, yenilenmiş *Partido Socialista Obrero Español*'e (PSOE) özgü modern sosyal-demokrat görüşlere yol açtı. Bugün halen kuvvetli olan devlete yönelik tek anlamlı ret, devletin liberal-demokratik karakterine karşı değil; bir ulus olarak devletin rolüne karşı doğrultuluyor.

Birkaç yorumcu bu bağlamda mecburen, Avrupa bütünleşmesini ve İspanyol devletinin ulusal karakterinin unutulmasını savunmuştur. Bu mantığa göre devletin yerine, ulusların toplamını andıran bir şey geçebilir; bu belirsiz "ulusların ulusu" yok olma arifesindeki Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda kuşkuları gidermekte zorlanan dönüşme formülünü hatırlatıyor. Çevresel ulusalcılığın önemi ve Avrupa bütünleşme süreci ele alındığında kimileri, İspanyol ulusal vicdanının cebri şekilsizliğinin, doğru olmasa da muhtemelen en elverişli çare olduğuna inanıyor. İspanya'da ulusal liberal-demokratik devletin meşruiyet sorunları, çevresel ulusçulukla ya da henüz yeterince anlaşılmamış ulus-devletin geleceğine yönelik sonuçlar taşıyan bir süreç olan Avrupa bütünleşmesiyle tamamen alakalıdır. Halbuki kendine özgü liberal-demokratik kökenler taşıyan ve hem çoklu bir devlete hem Avrupa davasına bağlı olan İspanyol ulusalcılığının, "ulusal bir mutabakata" varmak için daha iyi donatıldığını düşünmek daha anlamlı olacak; bu ulu-

sal mutabakat İspanya'nın, özerk devletin sağlamlaşmasıyla ve Avrupa'nın inşasına yönelik karmaşık süreçle fiilen ilgilenmesine izin verecektir.

Bu proje kimi kez görüldüğü denli zor olmayacak. Tarafsız bir şekilde bakıldığında, İspanya'da devlete meydan okuyacak meşru siyasal motiflerin olmadığını ileri sürmek mümkün: ne ulusal düzeydeki ekonomik sömürü ne istisnai tarihsel haksızlıklar ne de hükümet tarafından müzakere etme gönülsüzlüğü. Yirminci yüzyılın sonuna yaklaşana dek İspanya, iyi örgütlenmiş demokratik siyasal bir sisteme sahipti; içindeki derin bağlantıların farkında olan bir toplumdu ve bu toplumun eklemlenebileceği tam olarak siyasal boyutundan ziyade ekonomik, sosyal ve kültürel yönleri bakımından çok daha fazla sağlam olan bir mekânı vardı. Belki de özerk ve yerel seçimlerdekine oranla ulusal seçimlerdeki mütemadiyen daha yüksek olan seçmen mevcuduna daha fazla dikkat etmemiz gerekiyor. Bu durum, İspanyol siyasetinin "ulusallaşmasını" ve diğer kamusal mekânlar yerine devlet "*locus*"unun tercih edilmesini akla getiriyor. Bizler İspanya'da ulusal-bölge meselesiyle ve Avrupa bütünleşmesi süreciyle yüz yüze gelirken, kolektif olarak bu kanıt bizlere biraz iyimserlik sağlayabilecek.

15

Kantçı Avrupa Fikri: Eleştirel ve Kozmopolit Perspektifler

JAMES TULLY

Üç ünlü tarihçi –Anthony Pagden, Biancamaria Fontana ve John Pocock– bu kitaba katkıda bulundu ve onların ardından gelmek kolay değil. Avrupa fikirleri üzerine başka bir inceleme geliştirmek yerine, bu tarihçilerin imparatorluk sonrası bir perspektiften sundukları ve araştırdıkları düşüncelerden birini kabul edeceğim. İncelemeyi istediğim düşünce, bir bağımsız devletler federasyonu ve dünyanın geri kalanı için bir prototip olarak Avrupa fikridir. Immanuel Kant ve Benjamin Constant ile yakından alakalı bir fikir. Nitekim bu düşünceye, Kantçı ya da federal Avrupa düşüncesi adını vereceğim. Tezim şu: Geçen iki yüzyıl boyunca bu düşünceye tepki olarak geliştirilmiş eleştirel tavrın incelemesi, Avrupa düşüncemizi ve bu düşüncemizin dünyanın geri kalanıyla ilişkisini Avrupa merkezcilikten kurtarıp daha kozmopolit bir kavrama doğru dönüştürecektir.[1]

Kantçı Avrupa Düşüncesi ve Dünya

Hatırlayalım: Anthony Pagden, Biancamaria Fontana ve bir ölçüde

1. Birçok Kant takipçisi tarafından geliştirilen, onun siyaset felsefesinin dünya-yurttaşlığı'nı desteklediği fikrine karşı çıkıyorum. Kant sadece felsefesinin dünya-yurttaşlığı'nı destekler "niyet"inde olduğunu iddia eder. Bkz. Immanuel Kant, "Idea for a Universial History with a Cosmopolitan Intent" *Perpetual Peace and Other Essays* içinde, Der. Ted Humphrey (Indianapolis: Hackett, 1983), s. 29-40. Buna itirazım yok. Kant'ın siyaset ve ahlâk felsefesinin dünya-yurttaşlığı'nı desteklediğine dair son dönem ve değiştirilmemiş iddia için bkz. Martha C. Nussbaum, "Kant and Stoic Cosmopolitanism". *The Journal of Political Philosophy* 5, 1 (Mart, 1977), s. 1-26.

John Pocock, çeşitli çağlara ait çok çeşitli Avrupa düşünceleri sunup Kant ve Constant ile alakalı düşünceyi seçip ayırana dek yollarına devam ettiler; bu düşüncenin bugün de konuyla ilgili olduğunu ileri sürdüler. Bu düşünce beş ana özellik içeriyor. Birincisi; Avrupa her biri, Kant'ın dediği gibi "cumhuriyetçi" bir anayasaya sahip bağımsız ya da egemen devletlerden oluşan bir federasyona doğru ilerliyor; yani, yasalar altında yurttaşların resmen eşitliği, yasama ve yürütmenin ayrılması ve temsili hükümet.[2] İkincisi; bu federasyonu bir arada tutan unsurlar şunlardır: Beş hazırlayıcı madde, kozmopolit evrensel konukseverlik hakkı ("Bir yabancının, bir başka ülkeye ayak bastığında düşman olarak muamele görmeme hakkı"), ticaret ya da "ticaret ruhu."[3] Ayrıca, Fontana'nın kendi bölümünde vurguladığı gibi Constant, yerel görenekler ve usullerdeki varyasyonun bağımsız devletler içinde de hoşgörülmesi gerektiği şartını da eklemiştir.[4]

Üçüncüsü; Avrupa devletleri ve federasyonları, özdeş devletler halinde örgütlenmiş tüm dünya halkları federasyonu için prototiptir.[5] Dördüncüsü; bu federasyon düşüncesinin yükselişi ve tedrici yayılması, dünya gelişimine ait tarihsel süreçler ve "evreler" kümesinin sonucu olarak anlaşılır; bu gelişim, emperyal genişlemeye ilişkin Avrupa savaşları sayesinde ticaretin yayılması ve hukuk kuralını da içeriyor.[6] Son olarak bu federal düşüncenin yükselişi, dünya imparatorluklarının merkezi olarak eski ve bağdaşmaz bir Avrupa düşüncesinin düşüşünü de belirlemektedir (Napolyon'u hatırlatan Avrupa emperyalizmiyle ya da savaşa, fethe, Yerli ve diğer Avrupa dışı halkların mülksüzleştirilmesine dayanan daha erken Avrupa emperyalizmi kavramlarıyla alaka-

2. Immanuel Kant, "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch" *Perpetual Peace and Other Essays*, s. 107-44, 112-18 içinde. Barışa dair ilk açıklayıcı kısım cumhuriyetçi anayasa, ikincisi bu tür devletlerin federasyonudur.

3. Age., s. 107-11, 118-19, 125. Dünya-yurttaşlığı hakkı diğer uluslara tavsiye edilen ticaret yoluyla oluşur. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, Çev. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University, 1991), s. 158.

4. Benjamin Constant, "The Spirit of Conquets and Usurpation and their Relation to European Civilization" *Political Writings* içinde, Der. Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University, 1988), s. 73-8, 149-56. Constant, geleneklerin çeşitliliğini tekbiçimliliğe karşı savunmasının popüler olmadığını fark etti ve modernleşmenin ekonomik ve siyasal süreçlerinin uzun vadede tekbiçimliliğe neden olacağına inandı.

5. Kant, *Perpetual Peace*, s. 117 ("Bu *federalizm fikri* en sonunda bütün ulusları içermelidir.") Bkz. Antony Pagden, *Lords of all the Worlds: Ideologies of Empire in Spain, Britain ve France c.1500-c.1800* (New Haven: Yale University, 1995), s. 190. Federasyon, savaştan ziyade diğer ulusların itaat etmesi için ekonomik güç kullanabilir (125).

6. Pagden, *Lords of the all Worlds*, s. 120-5; Kant, "Idea for a History" s. 29-40. Son dönem tarihsel inceleme ve Aydınlanmacı düşüncenin tarihsel gelişiminin evreler teorisi savunusu için bkz. Istvan Hont, "The Permanent Crisis of a Divided Mankind: Contemporary Crisis of the Nation State in Historical Perspective" *Contemporary Crisis of the Natio State?* içinde, Der. John Dunn (Oxford: Basil Blackwell, 1995), s. 160-231.

lı bir düşünce). Pagden'in ileri sürdüğü gibi, Kant'ın 1795'teki *Sürekli Barış* taslağı, "imparatorluk" fikrinden "federasyon" fikrine geçişe işaret ediyor.[7] Kant kendi federal düşüncesini, Avrupa ticaretinin ve hukukla idare edilen kolonilerinin savaş yoluyla emperyal şekilde yayılmasını "adaletsiz" bulup eleştirmek üzere kullanmasına rağmen, "doğa"nın "iradesi" ya da "mekanizması" olarak anlaşılan bu eski emperyal temeli kabul edip geliştiriyor ve bu temele yönelik her türlü direnişe izin vermiyor.[8]

Daha büyük ölçekteki bir Avrupa federasyonu olarak bu Avrupa ve dünya düşüncesi, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir düşüncedir; zira 1795'te *Sürekli Barış*'ın yayımlanmasından itibaren iki yüzyıl boyunca Kantçı bir "düzenleyici fikre" benzer bir rol oynamıştır. Az ya da çok ama olduğu gibi kabul edilen, pek çok insanın Avrupa'da ve dünyanın her tarafında siyasal kurum formlarını örgütlediği ve değerlendirdiği normatif bir standart olarak işlev görmeye başlamıştır. Görmüş olduğumuz üzere başlangıçta, on sekizinci yüzyıl Avrupa'sındaki siyasal birlik ve tarihsel gelişime yönelik genelde kabul edilmiş varsayımlara felsefi ifade kazandırdı. Nicolas Greenleaf Onuf'a göre Atlantik'in öbür tarafında James Madison, 1787'de on üç Avrupa-Amerikan eyaletinin oluşturduğu federasyonun, bu "kıtasal" federasyon düşüncesine dayandığını iddia etmişti; fakat Madison'a göre ABD'nin, Kant'ın formülasyonunda eksik olan aktif cumhuriyetçi yurttaşa ilişkin bir "Atlantik" unsurunu bünyesine kattığını ileri sürmüştü.[9] Atlantik unsuru, cumhuriyetçi ya da "neo-Roma" özgürlük kavramıdır; bu kavram, katılım yoluyla kamu yararına hizmet edecek yurttaş sorumluluğunu kapsıyor; bu katılım, yurttaşların hem devlet hem federal yapılarda temsil edildikleri bir federal sisteme uyarlanıyor.[10] ABD'nin Avrupa düşünce-

7. Pagden, *Lords of the al Worlds*, s. 178-200. Bu son bölümün başlığı "Federasyondan Hükümdarlığa".

8. Kant, *Perpetual Peace*, s. 120-5, özellikle s. 124. Kant bu muhafazakâr doktrini *The Metaphysics of the Morals*'s. 129-33 arasında açıklar. Koşul altında varolan hiçbir anayasal düzen, itaatle bağlantılı olarak sorgulanamaz. Dahası birçok on sekizinci yüzyıl "evreler" teorisyeni gibi Kant da görünen o ki yasal düzel ve barışçıl ilişkilerin yerleşik ziraat ve ticaretten doğduğuna inanır. Bu sebeple avlanan, balık tutan ve sürü güden Yerli halkın hukuk kuralları yoktur ve "uygar anayasanın tam karşısındadır." (*Perpetual Peace*, s. 122 ve şerhi).

9. Nicolas Greenwood Onuf, *The Republican Legacy in International Thought* (New York: Cambridge University, 1998).

10. On yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki neo-Roma ve cumhuriyetçi özgürlük kavramı için bkz. Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University, 1997). Bu yaygın neo-Roma ya da cumhuriyetçi özgürlük anlayışının tersine Kant "özgürlük"ü "razı olduklarımın dışında herhangi bir yasaya uymak zorunda olmama ayrıcalığı" olarak tanımlar ama bunu "cumhuriyetçi" olarak adlandırır (*Perpetual Peace*, s. 112 ve şerhi). Madison'un cumhuriyetçi özgürlük kavramını hâkimiyetsiz (bağımsız) olarak onayladığı ya da liberal özgürlük kavramını müdahalesiz olarak onayladığı tartışmaya açıktır.

sini tadilattan geçirip kullanması, sırasında bir norm olarak hizmet etmiştir; Latin Amerika'daki yerli olmayan bir kısım liberal devrim ve bir ölçüde de on dokuzuncu yüzyılda Kanada'nın dört eyaletli federasyonu için bir norm olarak işlev gördü.

Yirminci yüzyılın başlarında Başkan Woodrow Wilson'ın dekolonizasyon, bağımsız eyalet inşası ve Uluslar Birliği vizyonu, bu Kantçı fikirden ilham aldı. Carl Friedrich'in *Inevitable Peace*'te (1948) ileri sürdüğü gibi, bu fikrin, Birleşmiş Milletler'in kurulması ve yönetiminde normatif bir rol oynadığı görülecektir.[11] Çeşitli gelişimlerden geçip başlangıç noktasına geri dönmek için, Fontana ve Pagden günümüzdeki Avrupa Birliği'ne Kantçı federalizm fikri ışığında bakılması gerektiğini önerdiklerinde, kesinlikle pek çoğunun lehinde konuşuyorlar. David Held, Kant'ın *Sürekli Barış*'ına gönderme yaparak, kendi normatif standardı olarak gezegen için "dünya-yurttaşlığı yönetimi" modelini düzene sokuyor.[12]

Kantçı Avrupa Fikrine Yönelik Eleştirel Bir Aydınlanma Tutumu

Önemini yadsımadan bu Avrupa fikrini sorgulamak ve bu fikrin veçhelerine ve siyasal düşünce ve eylemdeki düzenleyici rolüne yönelik eleştirel bir tutum takınmak mümkün mü? Yanıt, evet olacaktır. Bu tür tutum, geçen iki yüzyıl boyunca Kantçı fikrin beş özelliğine verilen tepki halinde gelişmiştir. Bu eleştirel tutumun gözden geçirilmesi, Kantçı fikri, düzenleyici bir idealden ziyade eleştirel bir ideal olarak görmemizi sağlar: Alternatiflerin değerlendirildiği çerçeveden ziyade pek çokları arasında siyasal sahanın örgütlenmesinin bir formu olarak. Bu tutum, ne Aydınlanma karşıtıdır ne Aydınlanma sonrasıdır. Aydınlanma'dan elde edilen ve örneğin ifadesini Kant'ın makalesi, "Aydınlanma Nedir?"de bulan eleştirel bir tutumdur.[13] Mutat ve düzenleyici

11. Carl J. Friedrich, *Inevitable Peace* (Cambridge: Harvard University, 1948).
12. David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Stanford: Stanford University, 1995), s. 226-30.
13. Kant, "What is Enlightenment?" *Perpetual Peace*, s. 107-44 içinde. Bu kısmın Aydınlanmacı bağlamı için bkz. Der. James Schmidt, *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley: University of California, 1996). "What is Enlightenment?"ın siyasal felsefenin Kantçı geleneğinin varsayımlarını içeren günümüzün hâkim varsayımlarına eleştirel düşünme tarzı başlatmış olan bir yorumu için bkz. Michel Foucault, "What is Critique?" ve "What is Enlightenment?" *The Politics of Truth* içinde, Der. Slyvere Lotringer (New York: Columbia University & Semiotext(e), 1997), s. 23-

varsayımlar için bir sınavdır ya da daha doğrusu, Kant ve diğer Aydınlanma düşünürlerinin şüphe götürmez olarak tesis edildiğini iddia ettikleri sınırları da kapsayan günümüzün sınırlarıdır. Michel Foucault, şu eleştirel soruyu ortaya atıyor: "Bize evrensel, gerekli, zorunlu olarak verilmiş olan içinde, tekil, olumsal ve keyfi kısıtlamaların ürünü olanlar hangi yeri işgal ediyor?"[14] Dolayısıyla federal Avrupa üzerine bu eleştirel düşünüm formu, Kant'ın eleştirel "tutumunun" günümüzün az çok sorgulanmadan kabul edilmiş bir varsayımına dönüşmüş kendi fikirlerinden birine uygulanmasıdır.

Kant'ın Avrupa fikrinin sınırları, Aydınlanma'nın *Sapere Aude** tavrının uygulayıcıları tarafından sorgulanmıştır. Kant'ın fikrinin, Avrupalı siyasal kendini anlama çabasında dünya imparatorluklarının merkezi olarak Avrupa'dan, bir dünya-yurttaşlığı federasyonunun merkezi olarak Avrupa'ya doğru bir geçişin belirleyici olarak sunulduğunu hatırlayalım: Pagden'in sözleriyle, "ortak ticari çıkarlar tarafından birleştirilmiş evrensel bir federasyonun yaratılması."[15] Federalizmin, Avrupalı emperyalizm ve sömürge savaşları tarafından yayılan ekonomik ilişkilerin ve anayasal formların yerine geçeceği, Kant'ın ve onun gibi düşünen çağdaşlarının anlayışı değildi; aksine bağımsız devletler ve uluslararası federalizmin bu tarihsel temel üzerinde inşa edileceğini düşünüyorlardı.

Avrupa'nın kendini anlama çabasındaki bu değişime rağmen, Avrupa emperyalizmi çöküşe geçmedi ve federalizm gelişmedi (Kant'ın doğa, "istesek de istemesek de onu kendi başına yapar" argümanına rağmen).[16] Daha çok, Avrupa emperyalizmi, 1800'den İkinci Dünya Savaşı'na dek süren yükseltilmiş ikinci bir aşamaya girdi. Edward Said, "Bir düşünün" diyor;

> 1800'de Batılı güçler, dünya yüzeyinin yüzde 55'ini ellerinde tuttuklarını iddia etseler de aslında takriben yüzde 35'ini ele geçirmişlerdi ve 1878'de yıl başına düşen 83 bin mil karelik bir artış hızıyla bu oran yüzde 67'ye çıktı. 1914'e gelindiğinde, bu yıllık oran, hayret verici şekilde 240 bin mil kareye yükselmişti ve Avrupa, sömürgeler, koruma altındaki devletler, bağımlı ülkeler, dominyonlar ve milletler topluluğu olarak büyük bir yekûn tutan, yeryüzünün kabaca yüzde 85'ini ele geçirdiler. Tarihte hiçbir birle-

82, 101-34 ve James Tully, "To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas" *Foucault contra Habermas: Two Philosophies of the Present* içinde, Der. David Owen (New York: Sage, 1998).

14. Foucault, "What is Enlightenment?" s. 124-5.

* *Sapere Aude (Lat.)*: Bilmeye cesaret et.

15. Pagden, *Lords of the all Worlds*, s. 187.

16. Kant, *Perpetual Peace*, s. 123.

şik koloniler takımı, Batı metropollerinde olduğu gibi hiç bu kadar büyük, hâkimiyet altında ve eşitliksiz olmadı.[17]

Sürekli Barış, bu ikinci ve daha yüksek emperyalizm aşamasının sonuna doğru post-kolonyal devlet inşasına ve uluslararası örgütlenmeye özgü bir formun teşvik edilmesinde önemli rol oynamıştır. Yazıldığı bağlam (emperyalizmin bir aşamasından diğerine geçiş) ve metnin ekonomik ve anayasal emperyalizm formlarının temelini oluşturmaya başladığı görünürdeki eleştirel olmayan tutum ele alındığında, emperyalizmin devam eden veçhelerinde bir rol oynayıp oynamadığını sorgulamak mantıklıdır. Artık bu tam olarak, Said ve homi k. bhabba gibi Aydınlanma'nın eleştirel tutumunun uygulayıcılarının sarıldıkları türden tarihsel ve bağlamsal sorudur.[18] Onların yazıları, "post-emperyal" ve "post-kolonyal" olarak nitelendiriliyor. Emperyalizmin sona erdiğine inandıkları için değil; aksine siyaseti düşünme ve örgütlemeye özgü kabul edilmiş usuller bakımından, özellikle de bu usullerin gayri emperyal olarak sunuldukları, kompozisyon ve neşredilmelerinin emperyal ortamına göz yumulduğu yerde emperyalizmin kalıntılarını sorguladıkları için.

Bir Filistinli-Amerikalı olan Said, klasik yapıtı *Culture and Imperialism*'de, "Bu [eleştiri] çabalarının başarılı olup olmaması, neyin onları ayırdığından, her yanı kaplayan, kaçınılmaz emperyal ortamın akut ve mahcup edici farkındalığı haline gelen neyin onları imkânlı hale getirdiğinden daha az ilgi çekici bir konudur" diye yazıyor. Özellikle ABD'ye gönderme yaparak şunları söylüyor:

> Aslında, Amerikan kültürünün (bütün bir imha tarihi ve ardındaki birleşmeyle; üstelik kendindeki emperyal çekişmeden endişe etmeksizin) içinde yer aldığı bir dünyadan, endişe etmemden başka bildiğim bir yol yok. Bunun, olağanüstü siyasal olması kadar kültürel ve edebi kuram olarak kabul edilmemiş yorumlayıcı önemi olan, kültürel söylemlerde düzenli olarak atlatılan ya da massedilen kültürel bir olgu olduğunu söyleyebilirim. Kültürel yapısökümcüleri ya da Marksistleri veya yeni tarihselcileri okumak; tarihsel alanı toplum ve kültür arasında olan siyasal ufuk dairesi son derece emperyal egemenlik içerisinde ağlarla örülmüş yazarları okumaktır. Alanın küçük kabulleri ilerletilmiş bu ufuk dairesinden ancak küçük bir ayrım elde edilmiş, emperyal kapanmanın küçük getirisi hesaba katılmıştır. Onun yerine, öteki kültürlerin, metinlerin ve zamansız bir boşlukta ortaya çıkan halkların yorumunun etkisine sahiptir ... Bu nedenle doğrudan bağ-

17. Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), s. 8. [Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, Çev. Necmiye Alpay, Hil Yayınları, 2005]
18. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (Londra: Routledge, 1994).

larından, yasaklarından ve çıkarlarından hür bir evrenselcilik içindeki yorumu iletmesi açısından affedici ve hoşgörülüdür.[19]

Elbette, Kantçı fikrin emperyal düzeninin birçok yönü –ekonomik, askeri, coğrafi– tartışıldı. Benim tartışmak istediğim yönü ise, artık "kültürel emperyalizm" olarak anılan kültürel yönüdür. Özelliklerini Said şöyle açıklıyor:

> Günümüzde doğrudan sömürgecilik büyük ölçüde sona ermiştir: Emperyalizm ... belirli siyasal, ideolojik, ekonomik ve sosyal uygulamalar kadar bir tür kültürel alanda yer almaktan kopamamıştır. Ne emperyalizm ne sömürgecilik, basit bir birikim ve edinim hareketidir. Her ikisi de belli bölgelerin ve halkların *ihtiyaç duyduğu* ve dilediği ve aynı zamanda baskıya bağlı bilgi kalıplarından oluşan baskı kavramları içeren ideolojik oluşumlar tarafından desteklenmiş ve belki de sevk edilmiştir.

Said, ardından, on dokuzuncu yüzyıl sözdağarcığından örnekler verir: "aşağı" ya da "tabi" ırklar, "bağımlı halklar", "bağımlılık", "genişleme" ve "otorite".[20] Ona göre, "sözde Batılı ya da dünya-yurttaşlığına uyumlu dünyanın, aynı şekilde onların zıddı olan Üçüncü Dünya ya da eski sömürge dünyasının" büyük kısmı "... hemen hemen İkinci Dünya Savaşı'nın ardından büyük sömürge yapılarının bozulmasıyla resmen sona ermiş olan yüksek ya da klasik emperyalizm çağı hissini paylaşır ve dikkate değer bir kültürel etkiyi bir biçimde göstermeye devam eder. Bütün gerekçeleriyle birlikte, geçmişteliği ya da geçmişin *yokluğunu* anlamaya dair yeni bir aciliyet hissederler ve bu aciliyet, şimdi ve gelecek algılarında yer eder."[21]

Bugün de göstermeye devam ettikleri kültürel etkiyi ve *Sürekli Barış* gibi Avrupalı metinlerin emperyal ufuk dairesini anlamaya yönelik "yeni aciliyet" İkinci Dünya Savaşı'ndan ve Doğu Avrupa'da 1989'dan dekolonizasyon mücadeleleriyle ortaya çıkan merkezi soruna eleştirel bir yanıttır. Bu mücadeleler ve onların sonuçları, Kant'ın "sürekli barışın güvencesi" deyişiyle uyumlu olarak, ortaya çıkmadı: cumhuriyetçi anayasalara yönelik eğilim, dünya-yurttaşlığını savunan federalizm ve varolan ekonomik düzenin kabullenilişi. Dahası, "her yanı kaplayan, kaçınılmaz emperyal ortamın akut ve mahcup edici bir farkındalığı" ile bu fikirlerin ve kurumların yükselişini sağladılar.

19. Said, *Culture and Imperialism*, s. 56.
20. Age., s. 9. Kültürel emperyalizm çalışmasına oldukça iyi bir giriş için bkz. John Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction* (Baltimore: The Johns Hopkins University, 1991) [Kültürel Emperyalizm, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, 1999].
21. Said, *Culture and Imperialism*, s. 7.

Sömürgeciliğin resmi hallerinin bozulmasına ek olarak özgürlük mücadeleleri, sömürgeciler tarafından sömürgeleştirilen halklara demokratik iradelerine karşı kabul ettirilen bir kültürel kimlik biçimini devirmeye ve yeni kimlikler icat ya da keşif edebilecekleri özgür uygulamalar oluşturmaya yöneldi: Öncelikle sömürge sonrası ulusalcılık, ardından ulusal kimliğin kabul ettirilen boyutlarına itiraz etmek ve sonuçta özgürlükçü uygulamalar ve kurumlar oluşturmak yoluyla.[22] *The Wretched of the Earth* (1961) ile Frantz Fanon, dekolonizasyon ile emperyalizmin kabul ettirilen kültürel kimliğine ve ardından ulusal kültürün gizli tuzaklarına karşı mücadele arasındaki bağı açıkça ortaya koyanlardan biridir.[23] Kültürel emperyalizme karşı bu mücadele, Fanon'a göre, ilkin ve öncelikle *Sürekli Barış*'ta ortaya konan fikir türünü tam olarak taklit etmeyi reddetmekten oluşur. "Avrupa'yı taklit etmeyelim, ne olacağına karar verelim" der Fanon: "Bugün bizler, Avrupa'yı taklit etmediğimiz, Avrupa'yı yakalamaya takıntılı olmadığımız sürece her şeyi yapabiliriz." Eğer tüm sömürge halkların temennisi "yeni Avrupa'nın içinde Afrika'ya dönmek"se, "ülkelerimizin kaderini Avrupalılara teslim edelim. Onlar, ne yapılması gerektiğini, aramızdaki en yetenekliden daha iyi bilecektir."[24] Fanon'a göre Birleşik Devletler, Avrupa'yı taklit etmek isteyen eski sömürgelerin başına ne geleceğinin bir örneğidir:

> İki yüzyıl önce, eski bir Avrupalı sömürge Avrupa'yı yakalamaya karar verdi. Son derece başarılı oldu ve ortaya içinde yozluklar, hastalıklar ve Avrupa'nın korkunç boyutlara ulaşan gaddarlığını barındıran Amerika Birleşik Devletleri bir hilkat garibesi olarak ortaya çıktı.[25]

Dahası bu durum, "kendi ilhamlarını" Avrupa ya da Birleşik Devletler'den kurtaramayan "devletler, kurumlar ve toplumlar" yarattı. Fanon, tarihsel gelişimin aşamaları geriye saran görüşüyle, eğer "insanlığı bir adım ileriye götürmek istiyorsak, eğer Avrupa'nın gösterdiği [in-

22. Dekolonizasyonun tarihsel bağlantısı için bkz. age., s. 239-81. Özgürleşme ve özgürlük uygulamaları arasındaki ayrım için bkz. Foucault, "The Ethics of Concern for Self as a Practice of Freedom" *Michel Foucault: Ethics, Subjectiviy and Truth* içinde, Der. Paul Rabinow (New York, 1997), s. 282-3.

23. Frantz Fanon, *The Wreched of the Earth*, Çev. Constance Farrington (New York: Grove, 1963); önsöz Jean Paul Sartre. [Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Şen Süer, Versus Yayınları, 2007] *Perpetual Peace*'in Birinci Dünya içindeki durumunun kabaca benzeri olarak bu metnin Üçüncü Dünya içindeki durumu için bkz. Der. Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting ve Renee T. White, *Fanon: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1996) ve Said, *Culture and Imperialism*, s. 267-78.

24. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 312-13.

25. Age., s. 313.

sanlık seviyesi]nden farklı bir seviyeye getirmek istiyorsak, bunu icat etmeli ve keşifler yapmalıyız" diyerek sonlandırır sözlerini.[26]

Fanon'un yaklaşımı, sömürgeciliğin resmi bağlarının zorunlu ama özgürlüğün uygunsuz durumu olarak özgürlük mücadeleleri yoluyla bozulması gibi görünüyor. Eğer halklar Avrupalı ulus-devlet kalıbına uygun siyasal bir birlik kuracak olursa, bu kurumlar ve uygulamalar Avrupalı kültürel kimliği kabul ettirecektir ve taklit yoluyla emperyalizmi sürdürecektir. Bu kültürel emperyalizmden kaçınmak ve bir "kültürel alanda yer almaktan kopamamış" kabul ettirilen kimlikle ilişkili patolojileri yıkmak için insanlar, yeni kimlikleri icat ve keşif deneyimlerini yaşayabilecekleri özgürlük kurumları ve uygulamaları oluşturmalıdır.[27] "Keşif" ve "icat" derken şunu kastettiğini düşünüyorum: İnsanlar yörelerine özgü gelenekler, görenekler ve usuller oluşturmalı; kültürel ödünçler ve uyarlamalar yoluyla yenilikler çıkarmalı.

Bu açıklamaya göre, Kantçı hür devlet ve federasyon fikri kültürel yükten bağımsız değil; aksine Avrupalı kültür kimliğinin homojenleştirilmesi ya da bastırılması sürecinin bir taşıyıcısıdır. Constant da bunu, özneleri (uyrukları) kültürel açıdan farklılaşmamış ve "tekbiçimli" kıldığı haliyle bu şekilde görüyordu. Aksine Pagden, Andrew Fletcher'den tutun da Woodrow Wilson'a uzanan Kantçı Avrupa ve dünya federalizmini destekleyenlerin çoğunun, onu "kültürel açıdan çoğulcu" olarak gördüklerini ileri sürüyor.[28] Geçen kırk yıl boyunca kendilerini emperyalizmden kurtarmak için mücadele edenler, Constant ve Fanon ile hemfikir olmaya eğilimlidir. Onlar mücadelelerini, sadece kendilerini resmi bir sömürge sisteminden kurtarma aracı olarak görmemiştir. Ayrıca tam da Kant'ın dünya-yurttaşlığı için gördüğü kurumların dayattığı kültürel emperyalizm formlarına karşı kültürel çeşitliliğin tanınması ve barındırılması için de mücadele etmiştir.

Üstelik geçen kırk yıl boyunca süren bu mücadele her zaman, dekolonizasyon ya da bir devletten ayrılma yoluyla bağımsız bir devletin kurulmasını kapsamıyordu, her ne kadar Cezayir ve Vietnam'dan tutun da Sovyetler Birliği'nin parçalanmasına dek bu durum yeterince ortak

26. Age., s. 315. Fanon'un buradaki argümanı modern Batı "hümanizm"i ya da "İnsan"ın Aydınlanmacı felsefesi, Üçüncü Dünya'da olduğu kadar Avrupa'da da büyük etki yapan kültürel emperyalizmin şiddetini akla uygun olarak sunar. Jean-Paul Sartre *The Wretched of the Earth*'e yazdığı önsözde bu noktaya vurgu yapar. Michel Foucault, İnsan'ın Aydınlanma felsefesinin Avrupa içerisindeki tekdüze özneleştirme ve kimlik biçimlendirme süreçlerinde oynadığı rolün kapsamını araştırır. Bkz. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris: Editions Gallimard, 1966); aynı yazarın *Surveiller et Punir* (Paris: Editions Gallimard, 1975) ve "What is Enlightenment?".

27. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 206-49.

28. Pagden, *Lords of the all Worlds*, s. 188.

olsa da. Charles Taylor'ın işaret ettiği gibi, "kültürel tanınmaya" yönelik bu mücadeleler, ya ABD'de olduğu gibi üniter siyasal birliklerin ortak kurumlarında ya da Avrupa Birliği'nde olduğu gibi çok etnisiteli ve çokuluslu federasyonlar ve konfederasyonlarda kültürel kimlikler çeşitliliğini tanımak ve barındırmak için (Fanon'un belirttiği gibi yeni dekolonize olmuş devletleri de kapsayan) mevcut anayasal devletler içinde çoğu kez zorlukla gerçekleşmektedir.[29] Bu talepler, yerli halklar, dilsel, dinsel ve etnik azınlıklar, çokuluslu devletler içindeki uluslar, göçmenler, sürgünler, sığınmacılar ve çokkültürlü yurttaşlar tarafından da önerilmektedir.[30] Amaç, anayasal demokrasinin kurumlarını devirmek değil; aksine kendilerini evrensel ve farklılık körü "gibi göstererek" hâkim kültürün kimliğini dayatmaktan ziyade, egemen halkın ya da halkların kültürel çokluğunu ifade edecekleri şekilde düzeltmektir.[31] Will Kymlicka şöyle yazıyor:

> Dünyanın her yerinde azınlıklar ve çoğunluklar, dil hakları, federalizm ve bölgesel özerklik, siyasal temsil, dinsel özgürlük, eğitim müfredat programı, toprak talepleri, göç ve yurttaşlığa kabul etme siyaseti ve hatta milli marş ve resmi tatillerin seçimi gibi ulusal simge mevzuları üzerinde mücadeleye girişiyorlar.
> Bu tartışmaları bir sonuca vardırmak belki de bugün demokrasilerin karşılaştığı en büyük meydan okumadır. Doğu Avrupa ve Üçüncü Dünya'da, liberal demokratik kurumları yaratma çabalarına, şiddetli ulusal çatışmalar içten içe zarar veriyor. Batı'da göçmenlerin, yerli halkların ve diğer azınlıkların haklarına yönelik patlamaya hazır tartışmalar, on yıllardan beri siyasal yaşamı yönetmiş olan çoğu varsayımı tartışmalı hale getiriyor. Soğuk Savaş'ın sonundan itibaren etno-kültürel çatışmalar, dünyadaki siyasal şiddetin en yaygın kaynağıdır ve hafifleyecek gibi de gözükmüyor.[32]

Beş yüz yıllık emperyalizme karşı sürdürülen bu mücadelelerin sadece kırk yıllık bir geçmişi olması nedeniyle, etkili mi olacakları; yok-

29. Charles Taylor, "The Politics of Recognition" *Multiculturalism* içinde, Der. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University, 1994), s. 25-75. Bu derleme tanıma ya da "ayrım" siyasetine iyi bir giriş sağlar. Ayrıca bkz. Der. Şeyla Benhabib, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton: Princeton University, 1996); bhabha, *The Location of Culture* ve Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory Minority Rights* (Oxford: Clarendon, 1995) [Çokkültürlü Yurttaşlık, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1998]. Said, *Culture and Imperialism*'de Üçüncü Dünya'daki kültürel emperyalizme karşı dekolonizasyon mücadeleleriyle Birinci ve Dördüncü Dünya'daki ayrım siyaseti arasındaki bağlantının izini sürer, s. 191-281.
30. James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University, 1995).
31. Taylor, "The Politics of Recognition" s. 44.
32. Der. Will Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University, 1995), s. 1.

sa sadece emperyalizmin üçüncü aşamasına geçişi mi gösterdikleri konusunda bir şey söylemek için henüz çok erken. Mamafih bu mücadeleler, anayasal devletlerin ve federasyonların iddia edilen kültürel tarafsızlık ve evrenselliğine pratikte açıktan açığa meydan okumuştur ve kuramda verilen yanıt, en otoriter düzenleyici fikirlerden birine, Kantçı Avrupa fikrine ait "emperyal ortama" dair "acil" eleştirel düşünüm olmuştur.

Bilhassa Kantçı fikrin üç kültürel yönü, eleştiriye uğramıştır: kültürler kavramı, kültürlerin anayasalar ve federasyonlarla ilişkisi ve bir anayasayı tarafsız ve meşru yapan işlemler. Şimdi, Avrupa fikrinin değişik bir anlayışına nasıl yol açacaklarını göstermek için bu eleştirileri ve daha erken bir eleştirel Aydınlanma *ethos*'u geleneğiyle bu eleştirilerin ilişkisini gözden geçireceğim.[33]

Kültürleri Yeniden Düşünmek

Daha önce belirtildiği gibi, Kantçı Avrupa fikrinin dördüncü özelliği, dünya tarihinin bir arka plan felsefesidir. Bu felsefe tarihi, Kantçı fikrin tüm beş özelliğini kapsamlı bir dünya görüşüyle bir araya getirmektedir. *Sürekli Barış* ve *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent*'te Kant, dünya-tarihsel gelişimine ait aşamalar fikrinin kendi versiyonunu sergilemektedir. Tüm toplumlar, hiyerarşik olarak düzenlenmiş tarihsel gelişim düzeylerine göre yerleştirilir. Ortaya çıkan cumhuriyetçi anayasalarıyla, ticaretleriyle, gelişmemiş federal ilişkileriyle, "toplumsal ilişkileri engelleyen girişkenliğe" özgü aydınlanmış yalnız kendi çıkarını düşünen, rekabetçi motivasyonlarıyla, kültürlü uygarlıklarıyla ve son olarak da tek ve evrensel olan "kültür" ve "ahlâk" imalarıyla Batılı Avrupa ulus-devletleri, en üst aşamaya en yakın olanlardır; mamafih oraya varmak için henüz yetersizdirler:

> Bizler, toplumsal âdet ve geleneklerin davranışlarından sıyrılmak konusunda üst düzeyde eğitildik. Ancak, kendimizi ahlâki olarak telakki etmekten oldukça uzağız. Ahlâk fikri kültüre aittir fakat bu fikri sadece ahlâkın dış görünüşüne gönderme yaparak kullanmakla, örneğin erdem sevgisi ve gösteriş amaçlı töre, sadece uygarlık kurulur.[34]

33. Kültürel emperyalizme vurgu yapmak için, Kant'ın federasyon fikrinin ekonomik emperyalizme meydan mı okuyor; yoksa kabul mü ediyor gibi önemli bir soruyu bir kenara bırakıyorum. (Cevap yeteri kadar açık.) Kant'ın militer emperyalizmin açılarının farkına varması ve yakalamaya çalışmasından daha iyi bir şey yok. Bkz. başlangıç makaleleri, 3. 5, ve 6, *Perpetual Peace*, s. 108-10.

34. Kant, "Idea for a Universial History" s. 36.

Daha aşağı siyasal, ekonomik ve kültürel usullere sahip diğer toplumların tamamı, Avrupa düzeyi açısından tanımlanıp sınıflandırılır. Cumhuriyetçi anayasalara ve bir federasyonda bir kültür ve ahlâka sahip bağımsız ulus-devletlerden oluşan Avrupa toplumlarının yaklaşmakta oldukları aşama, evrensel ve dünya-yurttaşlığına uygundur. Zamanı gelince tüm diğerlerinin de yöneleceği son-devlettir, insan türünün tüm yeteneklerinin gelişim düzeyidir ve sürekli barışın düzeyidir.[35]

Sömürge yönetimi ve ticaret süreçleri, "büyük bir ihtimalle tüm diğerlerine er geç yasalar verecek olan"[36] Avrupa uluslarından dünyaya yayıldıkça, daha aşağı gelişim aşamalarına uygun olan ilkel kurumlarını, kültürlerini ve "farklı türden tarihsel inançlarını" değiştirecek şekilde daha aşağı toplumları "ilerlemeye" teşvik eder.[37] Bu toplumlar ya bağımsız devletler halinde gelişir ya da bağımsız ulus-devletler halinde gelişen Avrupa sömürgelerine katılır. Kültürler, siyasal ve ekonomik gelişimin temelini oluşturan aşamaya göreli olmaya yatkındır. "Barbarlık" ve "vahşilik" aşağı, avcı-ve-toplayıcı aşamada gözükür; "uygarlık" ve "zariflik" ise daha yüksek, ticari aşamada ortaya çıkar. "Diğer insanlar arasında statüyü korumak için erdem, güç veya mülk"e yönelik bireysel rekabet yoluyla insani yeteneklerin gelişimini dürten sosyal olmayan girişkenlik motifinin, hayvan gütmekten tarıma geçiş sırasında ortaya çıktığı görülmektedir ve "barbarlıktan kültüre yönelen ilk gerçek adımları" başlatır. Kant devam ediyor:

> Çekingenliğin bu özellikleri olmadan ... insan Arkadyalı bir rehber gibi, mükemmel bir uyum, memnuniyet ve karşılıklı sevgi içerisinde yaşayabilir ve tüm bu marifetler onun çekirdeğinde sonsuza dek atıl kalabilir; koyun gibi uysal olmaya meyleden insanlar bir sığırınkinden daha büyük bir değer adına ve geriye bir boşluk kalacak olsa da insanın yaradılışının, akılcı doğasının ardındaki amaç için varlıklarını harcayabilir.[38]

Üstün körü siyasal örgütler içindeki rekabetçi bireyler arasında görülen husumetler [antagonizmalar], bir "mükemmel sivil anayasa"nın temellerini kurmanın tasarlanmamış sonucuna sahiptir. Aynı şekilde, siyasal örgütler arasındaki savaş antagonizması da tasarlanmamış olarak federasyonların gelişimine yol açar:

35. Age., s. 36-9 (sekizinci ve dokuzuncu kısımlar).
36. Age., s. 38.
37. Kant, *Perpetual Peace*, s. 125. Kant'a göre dinsel ya da ahlâki çoğulculuk yoktur. "Her zaman ve herkes için geçerli" tek bir din (ve tek bir ahlâk) vardır. İnançların çeşitliliği tarihsel olarak "dinin rastlantısal araçlarından başka bir şey değildir ve sadece bu yüzden farklı zamanlarda ve mekânlarda farklı" olabilirler.
38. Kant, "Idea for a Universial History" s. 32.

Savaşlar yoluyla, bedeli hiçbir zaman ödenmemiş ve lüzumsuz savaş hazırlıkları yoluyla, her ulusun, sükûnet dönemlerinde dahi, kendi içinde hissetmesi gereken sonuçta ortaya çıkan acı yoluyla ... [insanlar] bazı ilksel, kusurlu girişimlerde bulunmaya yönlendirildi; neticede, sayısız tahribatın, ayaklanmanın ve iç güçlerin tümden tükenişinin ardından, aklın çok fazla üzücü deneyim olmaksızın, adıyla söylenirse, *gaddarlığın yasadışı durumunu* terk etmeyi ve halklar federasyonunu başlatmayı önermesiyle bir adım ileri gidişe yönlendirildi.[39]

Bu "ıslah yolu"nu ilk önce, Yunanlardan başlayıp günümüze uzanan "kıtamızdaki ulusların anayasaları" tarihinde ayırt etmek ve daha sonra "diğer halkların ulusal tarihleri"ni açıklayıp tahmin edecek bir yol gösterici bağ olarak kullanmak mümkün.[40] Bu sürecin Avrupa'da başlayıp Avrupa'dan yayılmasının ve ilk önce hedefine Avrupa'da ulaşacak olmasının nedeni; Avrupalılara özgü "ulusal özellikler"in diğer ırklara nazaran daha üstün olmasıdır:

> Dünyanın, tüm orta bölgesinin üstündeki ılıman bölgelerinin yerlileri, daha çok çalışan daha güzel bir yapıya sahiptir, daha keyiflidir, arzularını daha iyi kontrol eder, dünya üzerindeki diğer tüm ırklardan daha akıllıdır. Tam da bu nedenle tarihin her anında bu insanlar ötekileri eğitti ve silahlarıyla kontrol altında tuttu. Romalılar, Yunanlar, eski Nordik halklar, Cengiz Han, Türkler, Timurlenk, Columbus'un keşiflerinden sonra Avrupalılar, hepsi güneydekileri maharetleri ve silahlarıyla hayrete düşürdü.[41]

Said'in açıkladığı gibi bu dünya görüşü, "klasik on dokuzuncu yüzyıl emperyal kültürünün sözdağarcığı"dır. Bu dünya görüşü, bu çok anlamlı sözcüğün üç anlamı bakımından da "emperyal"dir. Avrupalı olmayan tüm kültürleri, Avrupa uygarlığının *evrensel kültür*e doğru ilerleyen farazi yönünün bakış açısından "aşağı" ya da "niteliksiz" olarak sınıflandırır. "Haklı" olma anlamında değil (ki Kant bunu açıkça reddetmiştir), aksine doğa ve tarihle örtüşmesi ve nihai bir adil ulusal ve

39. Age., s. 34. *Perpetual Peace*'e göre s. 121. "Vahşetin kanunsuz durumu" alıntıda altı çizilen uluslararası ilişkiler ama ayrıca gelişimin avcı, toplayıcı ve balıkçı safhaları (*Perpetual Peace*, s. 122 ve şerhi).

40. Age., s. 38.

41. Kant, "Observation on the Feeling of the Beautiful and Sublime" *Race and the Enlightenment: A Reader* içinde, Der. Emmanuel Chukwudi Eze (Oxford: Basil Blackwell, 1997), s. 64. Kant bunu 1764'te, *Idea for a Universal History*'den yirmi yıl önce yazdı. Buna rağmen sonraki metinde (ya da *Perpetual Peace*'de) ulusal karakterler üzerine önceki görüşüyle çelişen ya da onu inkâr eden hiçbir şey yok. Bütün metindeki genel eğilim birbirini tamamlayıcı nitelikte (özellikle bkz. s. 38-9). Avrupalıların radikal üstünlüğü üzerine 1775'te (*On the Different Race of Men*) ve 1798'de (*Anthropology from a Pragmatic Point of View*) yazmaya devam etti. Irk ve ulusal özellikler üzerine Kant'ın görüşleri için bkz. Eze, *Race and The Enlightenment*, s. 1-9, 38-70.

dünya düzeninin önkoşulu olması anlamında Avrupa emperyalizmini meşrulaştırır. Son olarak, Avrupa emperyalizmi *ve* federalizmi boyunca, bu dünya görüşü Avrupalı olmayan halklara, kültürel açıdan kendilerini anlayış biçimi olarak dayatılmaktadır. Avrupa'yı taklit etmekten kaçınmak için Fanon'un Üçüncü Dünya'ya yaptığı çağrı, zannedersem bu üç anlamın tümüne yöneltiliyor. Dekolonize olmuş halkların, bu şemanın verdiği kapsamlı kimliğe düşmemeleri ve dolayısıyla başka bağımlılık araçlarıyla emperyalizmi sürdürmemeleri gerekiyor. Alternatifleri keşfe çıkarak bu kimliği reddetmeli ve dolayısıyla bağımsız olmalıdırlar.

Kantçı fikre ilk meydan okuma, eski bir öğrencisinden, J. G. Von Herder'den (1744-1803) geldi. *Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*'da (1784-91) Herder, kültürel çoğulculuğu savundu.[42] "Her kültürün kendi eşsiz ve karşılaştırılamaz hakikatini ya da değerini içerdiğini ve böylelikle bir başkasının karşısında aşağı olarak alta yerleştirmenin ya da üstün olarak yükseltilmesinin mümkün olmadığını" iddia etti.[43] Kant, Herder'in yapıtını yeniden inceledi ve tüm kültürlerin, gelişimsel bir mantığa ve normatif bir zirveye göre göreceli olarak sınıflandırılabileceğine dair kendi görüşünü yeniden öne sürdü. Bu yeniden incelemenin özellikle açığa çıkarıcı (*Idea for a Universal History*'nin tezini yeniden öne süren) bir pasajında Kant, retorik olarak şunu soruyor:

> Tahiti'nin daha uygar milletler tarafından hiç ziyaret edilmemiş mutlu yerlilerinin alnına yüz binlerce yıl kendi huzurlu kayıtsızlığında yaşamak yazılmışsa eğer, yazar, neden varolmaları gerektiği sorusuyla bir adanın mutlu koyunlar ve sığırlar tarafından doldurulmasının, yalnızca kendini eğlendiren mutlu insanlarca doldurulmasından daha iyi olup olmadığı sorusuna tatmin edici bir yanıt verilmenin mümkün olabileceğini gerçekten ima etmiş olabilir mi?[44]

Herder'in yapıtı, Kantçı fikrin iki özelliğine meydan okuyor: Tüm kültürlerin, bir Avrupa normuna göre göreceli olarak sınıflandırılması ve (daha uygar uluslarla temasa geçer geçmez) tüm kültürlerin bu zirveye doğru gelişmesi varsayımı. Herder ayrıca, alternatif bir dünya-

42. Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie de Geschichte der Menschheit* (1784-91), çevrilen kısmı *Ideas on the Philosophy of History of Mankind*, Çev. T. Churchill (New York: Bergman, 1800).

43. Eze, *Race and the Enlightenment*, s. 65. Charles Taylor'da "The Importance of Herder" *Philosophical Arguments* içinde (Cambridge: Harvard University, 1995), s. 79-99.

44. Kant, Review of Herder's *Ideas on Philosophy of the History of Mankind: Kant's Political Writings* içinde, Der. H. Reiss, Çev. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University, 1970), alıntılanan kaynak: *Race and the Enlightenment*, s. 70.

yurttaşlığı tavrını kültürel çoğulculuk olarak sunmaktadır: Tüm kültürlerin kendilerine özgü değer taşımaları ve kendi tarihlerine sahip olmaları varsayımı. Uzun dönemde Herder'in kültürel çoğulculuğu, Kantçı fikrin bilgilendiren Avrupalı kültürel üstünlük tavrını tartışmalı hale getirmiş ve kültürel çoğulculuk görüşünün gelişmesine yardım etmiştir. Bu görüş, yirminci yüzyıl başında antropolojide, dekolonizasyon sırasında ortaya çıkmaya başlayan, Avrupalı olmayan kültürlere yönelik saygıda ve son zamanlardaki çok kültürcülük taleplerinde ifadesini buluyor. Taylor'ın öne sürdüğü gibi, çok kültürcülük talepleri, Herder'den elde edilen, "tüm kültürlere eşit saygı borçluyuz" "öncülüne" dayanıyor. Bu, kültürlerin "eşit değere" sahip olmalarına dair bir varsayım olarak anlaşılıyor:

> Başka bir kültürün araştırılması sırasında kullanmamız gereken bir çıkış hipotezidir bu. Bu iddianın geçerliliğinin, kültürün fiilen araştırılması sırasında somut olarak kanıtlanması gerekiyor.[45]

Buna rağmen Herder, kültürlere ve anayasalara özgü aşamalar görüşünün diğer özelliğini sorgulamadı: Her ulusun bir kültüre sahip olması ve her ulusun bağımsız, ayrı ve içsel olarak tekbiçimli olması fikri. Aslında Herder'e, bir ulusal kültür fikrini yeni ve etkili bir zemine yerleştirmesi söylenebilirdi. Kültürel emperyalizmin yakın tarihli eleştirmenleri, Herder'in varsayımını kabul etmiş ancak onun çizdiği kültürlerin "bilardo topu" resmine meydan okumuştur. Dekolonize olan ve Birinci Dünya uluslarının kültürel açıdan karmaşık karakterinin, (Kymlicka tarafından bahsedilen) bugün tüm toplumlarda kültürel tanınma için girişilen çetrefilli ve örtüşen mücadeleler ile kültürel etkileşim ve bastırma tarihinin, kültürlerin bağımsız, ayrı ve içsel olarak tekbiçimli olmadıklarını, aksine örtüştüklerini, etkileşime girdiklerini ve içsel olarak mücadeleye ya da müzakereye giriştiklerini akla getirdiğini savunmuşlardır. Üstelik kültürlerin çokluğunun, anayasal ya da ekonomik gelişimle doğrudan bir ilişki taşıdığı veya yakınsama ve aynılık ile uğraştığı da görülmemektedir. Bunun tam aksi gerçekleşiyor.[46]

Dolayısıyla kültürler, Said'in sözcükleriyle, "birleştirilmiş [contrapuntal] topluluklar" olarak görülmelidir.[47] Kültürlerin örtüşen, etkile-

45. Taylor, "The Politics Of Recognition" s. 66-7.

46. Herder'in kültürler ayrıdır ve kıyaslanamaz görüşü için bkz. Anthony Pagden, *European Encounters with the New World* (New Haven: Yale University, 1993), s. 172-81. Kültürler anlayışının değişimi üst üste çakışan, birbirlerini etkileyen ve içeriden müzakere edilişinin özeti için bkz. Michael Carrithers, *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity* (Oxford: Oxford University, 1992).

47. Said, *Cultural Imperialism*, s. 52.

şen ve içsel olarak müzakere edilen karakteri, ikinci bir varsayım olarak ifade edilir: Herder'in çoğulculuğu ya da Kant'ın tekçiliğinden ziyade, kültürel çeşitliliğe özgü. Kültürel çeşitlilik ve ortaya çıkan Avrupa Birliği içinde tanınma taleplerine dair derinlemesine düşünen Jacques Derrida, hem Kant hem Herder'in aksine, "Bir kültüre uygun olan şey, kendisine özdeş olmamasıdır" diye yazıyor. Bu, kültürel kimliğin önemli olmadığı ya da "bir kimliğe sahip olmaması demek değildir" fakat "sadece kendisiyle aynı olmadığında bir özne formu alabilmesi" demektir. Derrida, "bu kendisinden farklı olma olmadan kültürün ya da kültürel kimliğin" mevcut olmadığını ileri sürüyor.[48] Bu ikinci varsayım, tıpkı ilki gibi, gerçekliğin uymak zorunda olduğu yerleşik bir fikir değil, iş gören bir hipotezdir, kültüre yönelik takınılan bir tavırdır. Bir kültüre ya da bir kültürün kabul edilmesi talebine yaklaşırken, üç sorunun sorulması gerekiyor. Aynı coğrafi uzamı paylaşan ve olası karşılıklı saygıyı hak eden başka kültürler ya da Fanon'u hatırlarsak, kültürel keşfe ve buluşa yönelik başka faaliyetler var mı? Söz konusu olan kültür, başka kültürlerle etkileşime girerek zamansal olarak mı oluşturuluyor? Söz konusu kültürü paylaşan ancak herkes adına konuşma iddiasındaki sözcüler tarafından dile getirilip dışa vurulma usulüne itiraz eden başkaları var mı?[49]

Kültürel çeşitliliğin iki varsayımındaki ile Kant'ın Avrupa fikrindeki kültürlere yönelik tavır arasında ne tür farklar vardır? En baştaki apaçık fark, kültürel üstünlüğe özgü (Avrupalıların) sözde tavrına karşıt olarak kültürel farklılıklara yönelik olası saygı tavrıdır. İkinci varsayım, bir yurttaşın ya da bir halkın birden fazla kültürün, çoklu kültürel kimliklerin taşıyıcısı olacağını ve bu çeşitliliğe, sabit kültürel formasyonlardan oluşan bir çeşitlilik yerine, kültürel dayatma ve sindirme güçleriyle köşesiz [*agonic*] bir ilişki halinde kültürel keşif, buluş, yeniden tahayyül etme ve tartışma faaliyetleri olarak daha iyi yaklaşıldığını öne sürmektedir –Apolloncu tavırdan ziyade Dionysosçu tavır.[50]

Üçüncü fark, kültürün kimlikle yakından ilişkili olması anlayışıdır. Kant da bunu anlamıştı; fakat kültürel kimliği, en yüksek aşamadaki kimlik dışında, bir yurttaş olarak kişinin kimliğiyle ilişkisi bulunmayan yüzeysel bir şey olarak gördü. Bir yurttaş olarak kişinin kimliği, Birinci Kesin Madde'de, türün meylettiği, metafizik ve evrensel ku-

48. Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Çev. Pascale-Anne Brault ve Michael R. Nass (Bloomington: Indiana University, 1991), s. 9.
49. Bu üç soru için bkz. Tully, *Strange Multiplicity*, s. 1-29.
50. Bu ikinci ayrımın akıl yürütmeleri üzerine çalışan önemli bir girişim için bkz. William E. Connolly, *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis: The University of Minnesota, 1995).

ramsal bir özerklik kimliği açısından tanımlanır: Rasyonel faillerin, evrensel ilkeler uyarınca kendi yaşamlarını düşünümsel olarak yönelt-me yeteneği. Aksine kültürel kimlik, kişinin "uygulamadaki kimliğinin" önemli bir yönü olarak görülmektedir. Kişinin uygulamadaki kimliğinin uygun kabul edilmesi ve bu kimliğe saygı gösterilmesi artık, bir yurttaş olarak kişinin kimliğiyle ilişkili görülmektedir. "Uygulamadaki kimlik" yurttaşların kendileri açısından "önem taşıyan" kimliklerine gönderme yapmaktadır. "Biz kimiz?" sorusunun yanıtıdır ya da insanların hayatlarını yaparken yana ya da karşı oldukları "güçlü değerlendirmeler yapısı"dır.[51] Christine Korsgaard pratik kimliği şu şekilde tanımlıyor:

> Bir kişinin kimliği kavramı burada, kaçınılmaz bilimsel bir olgu meselesi halinde senin ne olduğuna dair bir görüş olarak kuramsal bir kavram değildir. Altında kendinizi değerlendirdiğiniz bir tanım, yaşamınızı yaşanmaya değer bulduğunuz ve eylemlerinizi girişilmeye değer bulduğunuz bir tanım olarak görmek daha iyidir... Uygulamadaki kimlik, karmaşık bir meseledir ve ortalama kişi için, böylesi düşüncelerden oluşan bir karmakarışıklık mevcut olacaktır. İnsansınızdır, bir kadın ya da erkeksinizdir ve belirli bir dinin taraftarısınızdır, etnik bir grubun üyesi, belirli bir mesleğin üyesi, birisinin sevgilisi ya da arkadaşısınızdır, vesaire. Tüm bu kimlikler; gerekçeler ve yükümlülükler meydana getirir. Gerekçeleriniz sizin kimliğinizi, doğanızı dışa vurur; yükümlülükleriniz ise bu kimliğin yasakladığı şeyden kaynaklanır.[52]

Dördüncü, kişinin pratik kimliğini oluşturan kültürel yönler karmaşasının kişinin kendi değerine dair düşüncesi açısından önem taşıdığının farkında olma, bu kültürel yönlerin, Kant tarafından varsayılan kendine-yönelimli failin yaşam türünü yaşamak için o kişinin toplumunda karşılıklı bir saygı düzeyini gerektirdiği argümanına yol açmıştır. John Rawls, öz saygının bir liberal topluma özgü asıl yarar olması gerektiğini güçlü şekilde savunmuştur; öz saygı, yurttaşların uygulamadaki kimliklerinin (ya da kimlik oluşumu ve yeniden oluşumu uygulamalarının) karşılıklı kabulüne ve bu kimliklere yönelik saygıya özgü bir eşiğini gerektirmektedir.[53] Anthony Laden'in ileri sürdüğü gibi, kültürel saygı-

51. Uygulamalı kimliği karakterize etme yolları için bkz. Michel Foucault, "The Subject and Power" *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, Der. Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow (Chicago: University of Chicago, 1982), s. 210-13; Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University, 1989), s. 3-101 ve David Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason* (Londra: Routledge, 1994), s. 64-216.

52. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University, 1996), s. 101.

53. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University, 1971, s. 440-1.

sızlık formları (ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı gibi ya da yurttaşların kültürlerini Kantçı şemaya göre üstün veya aşağı olarak *a priori* sıralama gibi) ve kültürel farklılıkları hatalı tanıma ve hiç tanımama formları (azınlık kültürleri ve dillerini bastırma ve asimile etme gibi), ciddi baskı ve adaletsizlik formlarıdır. Bu formlar, özgür ve eşit yurttaşlık için gerekli olan özsaygı koşullarına içten içe zarar vermektedir.[54]

Bu dört farklılık, Kantçı Avrupa fikrindeki kültürler görüşünün reddedilmesinden başlayıp, sadece sözde Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasında değil; Avrupa ve Kuzey Atlantik toplumlarının içerisinde de kültürel emperyalizm sorununun kabulüne ve kültürel çeşitliliğin iki varsayımının araştırılmasına doğru oldukça yaygın geçişi göstermektedir. Bakış açısındaki bu değişim kısmen eleştirel Aydınlanma tavrının başarısıdır; özellikle de Fanon'un bu tavra yaptığı katkıdan dolayı. Ne var ki bunun, Kantçı Avrupa fikrinden gelen kültürler anlayışındaki bir değişim olduğu kabul edilip, Kantçı fikrin esası olan şeydeki bir değişimi gerektirdiğini reddetmek de mümkündür: Anayasa ve federasyon kavramları. Artık bu meseleye dönüyoruz.

Anayasaları ve Federasyonları Yeniden Düşünmek

Kant vesilesiyle her özgür ve bağımsız ulus-devletin aynı olması gerektiğini hatırlayalım. Anayasa, cumhuriyetçidir ve bu, her yurttaşına aynı şekilde, özgür ve eşit olarak muamele ettiği anlamına gelmektedir. "*Gerçek eşitlik*" der Kant, "hepsi eşzamanlı olarak ve tam da aynı şekilde ona maruz kalmadıkça, hiçbir yurttaşın bir yasa tarafından bağlı olmasının mümkün olmadığı yurttaşlar arasındaki ilişkidir."[55] Bu eşitlik "fikri" özerklik yeteneklerine sahip rasyonel failler olarak statülerinden dolayı tüm insanların eşit ölçüde saygıya değer oldukları ilkesine ifade kazandırmaktadır. Bu anlamda yurttaşları eşit olarak kabul etmek, onlara tarafsız olarak (tam da aynı şekilde) ve Kant'ın düşündüğü gibi, bir farklılık-körü tarzında muamele etmeyi gerektirir. Standart olarak bu, bireysel haklar ve görevler, yasa önündeki resmi eşitlik ve ayrım gözetmeme ilkesi halinde ifade edilir. Kültürler anlayışındaki değişimin sonucu, bireyler olarak ve kültürel grupların üyeleri olarak uygulamadaki kimlikleri ya da kimlikle ilişkili kültürel farklılıkları

54. Anthony Simon Laden'in önemli tezleri için bkz. *Constructing Shared Wills: Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*, Ph.D. Felsefe Bölümü, Harvard Üniversitesi, 1996.

55. Kant, *Perpetual Peace*, s. 112 ve şerhi.

oluşturma, itiraz etme ve dönüştürme yetenekleri bakımından insanlara eşitler olarak saygı gösterilmesi gerektiği konusunun tanınmasıdır. Ne var ki görmüş olduğumuz gibi, bu tür kültürel farklılıkları oluşturmaya yönelik eşit yeteneğin tanınmasını takip ettiği görülen kültürel farklılıklara dair eşit tanıma ve saygı gösterme varsayımı, eşit özerklik yeteneğini takip ettiği görülen tarafsızlık ya da fark-körlüğü olarak eşitlik varsayımıyla çatışmaya girmektedir. Her ikisi de aynı ölçüde pekâlâ modern siyaset değerlerine dayandırılan saygı ve tanımaya dair bu iki tür eşitlik arasındaki gerilimi, farklı şekillerde formüle etmek mümkündür.[56]

En başta gelen Kantçı çözüm, kültürel farklılıklara yönelik saygı ve tanımanın, siyasal alanın dışında, "etik" ve "özsaygı" alanında gerçekleştiğini, buna karşın "yurttaşların" tarafsız eşitlik tanımı altında tanındıkları ve sadece saygıya uygun olduklarını savunmaktadır; yani, özdeş haklar ve görevlerin taşıyıcıları olarak.[57] Kesinlikle doğrudur ki çokkültürcülüğün pek çok kültürel farklılıkları ve formlarını adil bir şekilde bu tarzda ele almak mümkündür. Yurttaşlar, tarafsız eşitliğin haklarını ve görevlerini uygularken uygulamadaki kimliklerin pek çok yönünü dışa vurabilir ve itiraz edebilirler ve Jeremy Waldron'ın ileri sürdüğü gibi, ayrım gözetmeme ilkesi uygulaması yoluyla çeşitli kültürel dayatma ve saygısızlık formlarına karşı mücadele edebilirler.[58]

Halbuki iki eşitlik yönünün, karşılıklı olarak birbirini dışlayan iki kategoriye ayrılmasının mümkün olmadığı ve kültürel farklılıklara yönelik eşit tanınma ve saygının, sadece tarafsız eşitliğe dayalı bir anayasaya özgü Kantçı fikirle bir çatışmayı gerektirdiği pek çok durum mevcuttur. Taylor bu çatışmayı derli toplu özetlemektedir:

> Her ikisi de eşit saygı mefhumuna dayalı bu iki siyaset tarzı, çatışmaya giriyor. Biri açısından, eşit saygı ilkesi, insanlara bir fark-körü tarzıyla muamele etmemizi gerektiriyor. İnsanların bu saygıya yönlendirdiği temel sezgi, hepsinde aynı olan şey üzerinde odaklanıyor. Diğeri açısından ise tikelliği kabul etmemiz ve hatta beslememiz gerekiyor. İlkinin ikinciye yö-

56. Kantçılar ve onların eleştirileri arasındaki, ayrımın karşısına eşitlik getirmekten ziyade onaylama ve saygı eşitliğinin iki yönü ya da türü arasındaki ilişkiye dair bir soru olarak yürütülen tartışmanın açık ve kesin ifadesi için bkz. Taylor, "The Politics of Recognition" s. 41-3.

57. Bu, Jürgen Habermas'a ilişkin bir cevap; örneğin *Moral Consciousness and Communicative Action* içinde geçen, Çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen (Cambridge: MIT, 1995). Kant'tan günümüze kadar tarihsel açıklama için bkz. Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Çev. Joel Anderson (Oxford: Basil Blackwell, 1995).

58. Jeremy Waldron, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative" *The Rights of Minority Cultures*, Der. Will Kymlicka, s. 93-122.

> nelttiği sitem, tam da ayrım gözetmeme ilkesini ihlal ettiği yönündedir. İkincinin birinciye yönelik sitemi ise, insanları kendileri açısından doğru olmayan homojen bir kalıba sokarak kimliği inkâr ettiği yönündedir. Kalıp tek başına yansızsa şayet, bu yeterince kötüdür: Özellikle hiç kimsenin kalıbı. Oysa bu şikâyet genellikle daha öteye gider. İddia şudur ki eşit saygınlık siyasetine özgü fark-körü ilkelerinin sözümona yansız kümesi aslında hegemonik bir kültürün yansımasıdır. Daha sonra meydana geldiği gibi, sadece azınlık ya da bastırılmış kültürler, yabancı form almaya zorlanıyorlar. Dolayısıyla sözümona adil ve fark-körü toplum, (kimlikleri bastırarak) acımasız olmakla kalmıyor; aynı zamanda da incelmiş bir şekilde ve farkında olmadan bizzat son derece ayrımcı hale geliyor.[59]

Bu tür çatışmalar, günümüzün ana sorunlarından birini oluşturuyor (Kymlicka'dan yapılan önceki alıntının vurguladığı gibi). Ancak bu sorunu, Kantçı Avrupa fikri açısından formüle etmek zor. Sonuçta Kantçı bir anayasa ve bir federasyon fikri, iki tip durumda düzeltilmiştir.

John Stuart Mill, bu düzeltmenin nasıl yapılacağını öneren ilk kişiydi. "*a priori* varsayım"ın, "tarafsızlık" lehine kalması ve "yasa"nın ise, "ya adalet ya da siyaset gereği pozitif nedenlerin muamele farklılığını icap ettirdiği durum" dışında "herkese benzer şekilde muamele etmesi" gerektiğini savundu.[60] Birinci tip durumda yurttaşlar, onların kültürel farklılıklarını hatalı tanımak ve karalamak yerine tanıyıp kabul edecek şekilde onların uygulanmasına izin vermedikleri müddetçe, tarafsız eşitliğin haklarını ve görevlerini uygulayamayacaklarını mantıklı bir şekilde düşünürler. İlgili kültürel farklılık, dilsel, dinsel, toplumsal cinsiyetle ilişkili, etnik vesaire olabilir. Bu, ortak haklara, görevlere ve tarafsız eşitlikle alakalı kurumlara yönelik değil; aksine hepsinin her zaman "tam da aynı şekilde" onları uyguladıkları ihtiyaca yönelik bir meydan okuyuştur.

Bu "muamele farklılığı" için geliştirilen "pozitif gerekçeler" çoğunlukla, fark-körlüğünü gerektirdiği düşünülen tam da tarafsız eşitlik değerine başvurmaktadır. Şayet bir anayasa, tarafsız eşitlik başlığı altında bir kamusal dili, bir dinle örtüşen yasal tatilleri, bir erkek normunu destekleyen kamusal uygulamaları, bir tarihsel anlatıya arka çıkan kamusal eğitimi ve benzerlerini onaylıyorsa, bu anayasa herkese "tam da

59. Taylor, "The Politics of Recognition" s. 43.

60. John Stuarts Mill, "The Subjection of Women" *Three Essays* içinde (Oxford: Oxford University, 1975), s. 428-9. Mill'in görüşüne göre kadınları, ikna olan erkeklerin emrine tabi kılınarak onlara farklı şekillerde davranmak için hiçbir (adalet ya da siyasal) neden geliştirilmemiştir. Yine de tarafsız eşitliğin, iyi olabilecek *emre tabi kılmanın geçerli olmadığı* bazı vatandaşlar için farklı şekillerde davranışların nedenlerinin düzeltilebileceği kaydını ekler. Günümüz feministlerinin, Mill'e dayanarak, erkek normu olarak oluşan görünüşte kamu normlarını tartışması buradan kaynaklanır.

aynı şekilde" muamele ederken, onlara "tarafsız şekilde" muamele etmez. Bir kültüre meyillidir ve bu kültürü dayatmaya hizmet eder; buna karşın tüm diğer kültürleri bir ölçüde hâkimiyeti altına alıp asimile eder. Tarafsız olmak için bu anayasanın, tarafsız gibi davranırken bir hâkim kültürel farklılıklar kümesini destekleyerek yaptığı gibi, bu durumlarda imkânsız olan fark-körü ya da fark-eğilimli olması mümkün değildir. Daha ziyade bu anayasa, farklılığın farkında ya da çeşitliliğin farkında olmak zorundadır; yani tüm yurttaşların saygıyı hak eden kültürel farklılıklarına yönelik, bir bakıma gereken eşit tanıma ve saygıyla bağdaşmalıdır. Bu, daha önce Constant ve Fanon ile birlikte gördüğümüz kültürel emperyalizme karşı geliştirilen aynı argüman yapısıdır. Fakat artık bu argüman, çağdaş toplumların kültürel açıdan farklı yurttaşları tarafından geliştirilmektedir. Alternatif olarak, Kymlicka'nın ileri sürmüş olduğu gibi, yurttaşların kültürel farklılıklarının gereği gibi tanınması, özerklik yeteneğinin gerekli bir koşuludur; tarafsız eşitliğin korumayı amaçladığı bir şey. Bu ve diğer bakımlardan, Kantçı fikirdeki anayasa fikri, bir adalet meselesi olarak, kültürel çeşitliliğe yönelik saygı eşitliğini içermek üzere içeriden modifiye edilmiştir.[61]

İkinci ve daha kuvvetli durum tipi, yurttaşların, onların kültürel kimliklerinin eşit şekilde tanınması ve saygı görmesinin farklı özyönetim kurumları gerektirdiği yönünde akıl yürüttükleri durumdur: Bunlar, yerinden yönetim, hak devri, bölgesel özerklik, federalizm ve daha büyük bir anayasal birlik içinde konfederasyon araçları yardımıyla kültürel farklılıklarla bağdaşan hukuki ve siyasal çoğulculuk formlarıdır. Bu talep, Kant'a göre cumhuriyetçi bir anayasanın bir diğer ilkesiyle çatışır –"herkesin (özneler olarak) tek bir ortak (kaynağa sahip) yasamaya bağımlılığı" ilkesi.[62] İçinde çok sayıda etnik grubu ya da ulusu barındıran anayasal birliklerde bu ikinci tip muamele farklılığı için pozitif gerekçeler, *Sürekli Barış*'ın yayımlanmasının hemen ardından Constant tarafından geliştirilenlere benziyordu ya da ilk durum tipinde geliştirilenlerle benzeşti: Tüm meselelerde yasa yapıcı aynı yapıya katılımın, bir ölçüde kültürel emperyalizmi gerektireceği. Sonuçta yurttaşlar, birden fazla ortak yasama kaynağına (bölgesel, eyaletsel, ulusal, federal) bağımlıdır ve bu yasama meclislerinin güçleri, tek bir hiyerarşi halinde düzenlenmez. Ortaya çıkan federalizm formu, Kant'ın "federalizm fikri"nden farklıdır: Anayasal birlikler içinde ve ayrıca arasında

61. Literatür çok geniş. Örneğin bkz. *Multiculturalism*; Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon, 1991) ve Kymlicka, *Multiculturalism*. Burada ve ikinci örnek ve durum içinde, kendinde bir hak içinde bir değer olarak kültürel farklılıklara eşit saygıya değinen argümanları bir kenara bırakıyorum.

62. Kant, *Perpetual Peace*, s. 112.

gerçekleşebilir ve kültürel aynılık yerine kültürel çeşitliliğe yönelik tanıma ve saygıya dayanır.[63]

İki durumun (farklı anayasacılık ve federalizm) en iyi örneklerinden biri tartışmalı olarak, tam da Kantçı fikir uyarınca açığa çıkması beklenen örgüttür, yani Avrupa Birliği'dir. Kantçı anayasacılık ve federalizmin sınırlarını sergileyen bir başka örnek ise dünyanın Yerli halklarının, Avrupa emperyalizminin eski sömürgeleri tarafından geçen beş yüz yıl boyunca kendilerine dayatılan dahili sömürgecilikten kendilerini kurtarma ve kendi anayasal birliklerinde kendilerini yönetme talebidir. Görmüş olduğumuz gibi, Kantçı fikir bu halkları yasaların ve mülkiyetin olmadığı ve (tüm durumlarda olduğu gibi) Avrupalı yerleşimci devletler tarafından kendilerine dayatılan hukuk sistemine meydan okuma hakkının olmadığı en alt aşamaya (avcı-ve-toplayıcı aşamasına) yerleştiriyor:

> Bir halk, tabi olduğu –ki o tabiyetin otoritenin kökeni konusunda (borçlu olduğu itaatin kabul edilmesi halinde tartışma [*ius controversum**] içinde dile getirilme hakkı saklı olan) harekete geçmesinin ussallaştırılmaması gerekir– yüksek otoritenin kökeni açısından uygulamaya yönelik herhangi bir amaçla soruşturmaya kalkışmamalıdır. Devlet, fiilen gerçek bir teslimiyet sözleşmesiyle kurulmuş olsun ya da olmasın veya gücün hukuka önceliği olsun ya da olmasın yahut devlet, böylesi ussallaştırmaların tümden hükümsüz kaldığı, hatta devletin kendisini tehlikeli bir şekilde tehdit eden, kendi yasalarına bağlı olduğu bir düzeni takip etmek zorunda olsun ya da olmasın bu halk; yüksek otorite hakkında yasal gücüyle yargıda bulunacağı belli olan genel yasa koyucu tarafından halihazırda kabul edilmiş ise eğer, devletin şu anki yetkililerinin iradesinden farklı yargıda bulunamaz ya da bulunmaz.[64]

Bu bir kez yerleşince, Yerli halkların, kendi kültürleri ve Yerli haklarının tanınması ve korunması için müracaatlara gerek olmaz. Görmüş olduğumuz gibi, diğer her yurttaş gibi "tam da aynı şekilde" Yerli olmayan yasama otoritesine boyun eğmelerini emreden Kantçı eşitlik fikri altında asimilasyonla yüz yüze gelirler.

Elbette Kantçı fikrin bu boyutuna her zaman Yerli halklar tarafından itiraz edilmiştir ve bugün Kanada, ABD, Avustralya ve Yeni Zelanda'da ve uluslararası hukukta bu boyuta meydan okumayı sürdürü-

63. Avrupa Birliği için bkz. Richard Bellamy, "The Constitution of Europe: Rights or Democracy" *Democracy and Constitutional Culture in the Union of Europe* içinde, Der. Richard Bellamy (Londra: Lothian Foundation, 1996), s. 153-73. İkinci duruma dair örnekler üzerine de literatür oldukça geniş. Bkz. Der. Kymlicka, *The Rights of Minority, Cultures and Multicultural Citizenship*; Iris Marison Young, *Justice and The Politics of Difference* (Princeton: Princeton University, 1990) ve Laden, *Constructing Shared Wills*.

* *ius controversum (Lat.)*: Hukukçular arasında tartışmalı madde.

64. Kant, *The Metaphysics of Morals*, s. 129-30.

yorlar.[65] Ayrıca on dokuzuncu yüzyılın başlarında ABD'de Danıştay Başkanlığı yapan John Marshall tarafından, Aydınlanma anayasacılık geleneğinin içerisinden de güçlü şekilde karşı çıkılmıştır. Herder gibi o da bu boyutun dayandırıldığı aşamalar görüşünü reddetti ve Yerli halkların eşitler olarak tanınıp saygı gösterilmesi gerektiği yönünde akıl yürüttü; yani, yargısal statü bakımından Avrupa uluslarına eşit, kendi kendini yöneten uluslar olarak.

Marshall, Worcester'in Georgia Eyaleti'ne açtığı dava ile ilgili şöyle yazıyordu: "Avrupa'dan engin bir okyanusla ayrılmış olan Amerika'da, ayrı ayrı uluslara bölünmüş, birbirinden ve dünyanın geri kalanından bağımsız olan, kendi kurumlarına sahip ve kendi yasalarıyla kendilerini yöneten farklı bir halk oturuyordu."[66] Marshall devam ediyor ve Amerika'da Yerli olmayan anayasal eyaletlerin adil kuruluşunun, ulus ulusa yapılan antlaşmalar yoluyla kazanılmış Yerli uluslarının rızasını gerektirdiği sonucuna varıyor. Onun görüşü, kendi kendini yöneten, birlikte varolan Yerli uluslar ile Amerika (ve Kanada) hükümetleri arasında bir antlaşmaya dayalı federalizme yol açıyor.[67]

Dolayısıyla Kantçı anayasacılığın ve federalizmin iki ana özelliği terk ediliyor: Kant'ın eşitlik ilkesinin fark-körü uygulaması ve yurttaşların tek bir ortak yasama kaynağına bağımlılığı ilkesi. Yerli halklar en başta kendi yasamalarına güveniyor ve bu yasama otoritesinin kaynağı ABD ya da Kanada Anayasası değil; Avrupalıların gelmesinden önce kendi kendilerini yöneten uluslar olarak bizzat Yerli halklardır. Üstelik bu argüman çizgisi, Kant'ın çizdiği çerçevedeki anayasal ve federal gelişimin temelini oluşturan Avrupa merkezci yönün sorgulanmasına dek uzatılmıştır. Birtakım âlim, ABD federasyonunun sadece Avrupalı ve Atlantik federalizm fikirlerinden değil ayrıca beş *Iroquois** ulus federasyonundan da etkilenmiş olduğunu savunmuştur. Diğerleri ise *Iroquois* federasyonunun ve anayasasının, Büyük Barış Yasası'nın, tam da kültürel çeşitliliğe saygı gösterip tanıdığı için, Kantçı fikre nazaran küresel federalizm için daha iyi bir buluşsal yöntem olduğunu ileri sürmüşlerdir.[68]

65. Bkz. *The Report of the Canadian Royal Commission on Aboriginal Peoples*. 5 Cilt (Ottawa: Supply and Services, 1996), özellikle Cilt 1 ve 2.

66. Baş Hâkim John Marshall'ın *Worcester v. The State of Georgia*'daki fikri *The Writing of Chief Justice Marshall on the Federal Constitution*'da yeniden basıldı (Boston: James Monroe and Co., 1839), s. 426-7.

67. Age., s. 435-445. Bkz. Tully, *Strange Multiplicity*, s. 117-38.

* Bir Kızılderili federasyonu.

68. Robert W. Venables, "American Indian Influences on the America of the Founding Fathers" *Exiled in the Land of the Free*, Der. Oren Lyons (Santa Fe: Clear Light, 1992), s. 73-124; Der. Jose Barriero, *Indian Roots of American Democracy* (Ithaca: Aewkon and Cornell

Monologdan Dünya-Yurttaşlığına Uygun Çoklu Diyaloğa

Kültürel emperyalizm sorununa yönelik Aydınlanma eleştirel tavrı, Kantçı Avrupa ve dünya fikrinin tüm beş özelliğini modifiye etti. Oysa argüman çizgisini hatırlayın. Kültürlere saygı eşitliğiyle ilişkili iki "varsayım" Kant'ın kültürler anlayışıyla ilişkili olarak üç soruya ve dört farklılığa yol açmıştır. Bu varsayımlardan, sorulardan ve farklılıklardan yola çıkarak, Kant'ın anayasa ve federasyon fikirleri düzeltilmelidir; özellikle de eşitliğin her zaman fark-körü muamelesini gerektirdiği ve anayasal bir birlikte, tek bir otorite *locus*'u olması gerektiği yönündeki fikirler. Bu düzeltmeler, Kantçı olmayan iki durum tipinin haklı çıkarılmasına yol açtı: Yurttaşların aynı hakları ve kurumları paylaştıkları ancak onları farklı şekillerde uygulayıp katıldıkları durum (farklı anayasacılık) ile yurttaşların, kültürel benzerlikleri ve farklılıklarının çeşitliliğine yönelik eşit saygıyla bağdaşmak için bir hukuki ve siyasal kurumlar çokluğuna (farklı federalizm) ihtiyaç duydukları durum.

Anayasalar ve federasyonların ilkeleri ve uygulamalarına yönelik anlayıştaki bu oldukça dramatik değişimler tamamen, söz konusu kültürel farklılıkların saygıya değer oldukları konusundaki iki varsayıma dayanmaktadır. Bu değişimler sadece ve sadece iki varsayım yerine getirilebilirse kabul edilecektir. Bunu argüman uğruna varsaydık; fakat onları varsayımlar olarak tanımlama noktası, onların sorgulamaya açık olmalarını kesinlikle durdurmaktadır. Kimlikle ilişkili kültürel farklılığa yönelik eşit saygıdeğerliliğe özgü bir varsayım geçerliyse ve böyleyse, hangi tür anayasal ya da federal tanımanın uygun olduğuna nasıl karar verilecektir? Bu soruya verilen yanıt, Aydınlanma eleştirel tavrının meydana getirdiği anayasalar ve federasyonlar anlayışında nihai ve en önemli değişimi gösterir.

Kant'ın yanıtı, karar verdiğidir. İlk önce dünya kültürlerinin göreceli değerini yargıladı ve onları, kendi arka planı olan Avrupamerkezci tarih felsefesine göreceli olarak sıraladı. İkinci olarak, (ahlâkta evrenselleştirme ve çelişmezlik testi gibi işlev gören kendi "aşkın kamu-

University, 1988) ve Iris Marion Young, "Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project" *Aboriginal Rights, Political Theory and Reshaping Institutions* içinde, Der. Duncan Ivison, Paul Patton ve Will Sanders (Cambridge: Cambridge University, 2001). Aborijinleri kabul etme talebinin ve liberal demokrasi ilkelerinin dikkatli ele alınışı için bkz. Michael Murphy, *Nation, Culture and Authority: Multinational Democracies and the Politics of Pluralism*, Ph.D. tez sunumu, Siyaset Bilimi Bölümü, McGill Üniversitesi, Ocak 1998.

luk ilkesi" yardımıyla) tüm meşru anayasalar ve federasyonlar için denk düşen esasları belirledi.[69] Tam da sorunun bu şekilde, monolojik ve kapsamlı şekilde yanıtlanabilmesi fikrine, artık bir başka kültürel emperyalizm dogması olarak meydan okunmaktadır.

Bir kültür ya da kültürel farklılığın eşit değerine yönelik varsayımın geçerliliği sorusunu ele alalım ilk önce. Tarafsız bir yanıta ulaşmanın gerekli bir koşulu, söz konusu olan kültürün üyeleriyle diyaloğa girmemizdir. Herder'e ve kısmen onun yapıtından geliştirilmiş olan yorumbilim geleneğine yaslanarak, Taylor, neden çapraz-kültürel diyalogun gerekli olduğunu şöyle açıklıyor:

> Sadece, değerli katkının oluşabileceği şeye özgü *ex ante** en bulanık fikre sahip olabiliriz. Çünkü yeterince farklı bir kültür açısından tam da neyin değerli olduğuna dair anlayış, bize göre tuhaf ve alışılmadık olacaktır. Değer biçmek için daha önceden sorgusuz sualsiz kabul ettiğimiz, tanıdık olmadığımız eski kültürlerin farklı artalanlarından bir ihtimal kaynaklanıyor olabilecek bir ufuk dairesi içinde hareket etmeyi [diyalog yoluyla] öğreniyoruz. "Ufuk dairelerinin kaynaşması" zıtlıkları ifade edişimizle yeni gelişmeye başlayan mukayeseye yönelik sözdağarcığı sayesinde gerçekleşir. Sonuçta ilk varsayımımıza sabit bir destek bulabilirsek –ve bulduğumuzda–, başlangıçta sahip olmamızın mümkün olmadığı değeri inşa eden anlayış temelinde olacaktır.[70]

Şayet Kant monolojik olarak sıraladığı kültürlerin üyeleriyle diyaloga girmiş olsaydı, kendi ufuklarını genişletip, bu fikri, pek çoğu arasında bir değerlendirme arka planı olarak bir dünya-yurttaşlığı amacı taşıyan evrensel bir tarih açısından görebilirdi. Avrupalı ve Avrupalı olmayan kültürlerin değeri ve kamusal saygıdeğerliliğini, onların içsel çeşitliliğiyle hakiki bir dünya-yurttaşlığı tarzında karşılaştırmaya özgü zor fakat ödüllendirici faaliyete girmiş olabilirdi. Bu faaliyet, sadece Kant'ın öteki kültürler anlayışını değil; ayrıca bizzat Avrupa fikrini de değiştirebilirdi.[71]

Yurttaşlardan, birbirlerinin saygıdeğer kültürel farklılıklarına yönelik uygun karşılıklı saygıya uyum sağlamaları istenir (Rawls tarafından yukarıda verilen nedenlerden ötürü). Dolayısıyla yurttaşların bu tür

69. Kant, "On the Agreement between Politics and Morality according to Transcendental Public Right" *Political Writings* içinde, Der. Hans Reiss, s. 125-30.

* Lat. *ex ante*: Önceden tahmin etmek.

70. Taylor, "Politics of Recognition" s. 67.

71. Bu tür kültürlerarası ve agonik çoklu konuşmaların mantığı için bkz. James Tully, "Diversity's Gambit Declined" *Constitutional Predicament: Canada after the Referandum of 1992*, Der. Curtis Cook (Montreal: McGill-Queens University, 1994), s. 149-99 ve Laden, *Constructing Shared Wills*, s. 260-8.

kültürlerarası ve ıstırap yüklü diyaloğa katılmaları beklenir. Diyalog sırasında (üç soruyu sorarak) ikinci kültürel çeşitlilik varsayımını test etme ihtiyacı ele alındığında, diyalog layıkıyla "çoklu diyaloğ [*multilog*]" olarak adlandırılır. Bu tür bir kamusal çoklu diyalogu, kültürel çeşitlilik karşısında Kant'ın "kamusal aydınlanma" idealinin bir yeniden formülasyonu olarak düşünmek mümkündür. Sorunun ikinci kısmına (uygun olan anayasal veya federal tanınma türüne) karar veren kişiler, hangi kültürel farklılıkların (saygıdeğer olan) anayasal tanınma için adaylar olduklarını belirlemek üzere çoklu diyaloğa katılmak zorundadır. Gene de tüm yurttaşlar, sorunun ikinci kısmı üzerinde anlaşmaya varmalı mıdır; yoksa buna birkaç kişi karar verebilir mi? Bu soruya Kant tarafından verilen yanıt, nedenleri kamusal kılınmalarıyla bağdaştığı sürece anayasal esaslara dair sorulara birkaç kişinin karar verebileceği ("kamusal neden" testi) ya da bireysel düşünüm halindeki yurttaşların, kendi rızalarını gösterebilmeleridir ("dışsal özgürlük" testi).[72]

Ne var ki Kantçı anayasacılık ve federalizmin bu monolojik özelliğine, Kantçı gelenek içinden John Rawls ve Jürgen Habermas tarafından meydan okunmuştur. Her ikisi de Kant'ın monolojik kamusal neden ve dışsal özgürlük testinin, tarafsızlık ve gerekçe sağlamak için yetersiz olduğunu savundu. Habermas'ın Kant'a tezat olarak açıkladığı, eşit yurttaşların, anayasal esaslar konusunda anlaşmaya varmak için kamusal nedenleri değiş tokuş ettikleri fiili bir diyalog yoluyla, taraf-girlikleri sergileyip üstesinden gelinebilir ve kamusal gerekçe için gerekli olan rıza formu elde edilebilir.[73] Bir kamusal neden ve özgürlük idealine yönelik taleplerin diyaloğa dayalı yeniden formülasyonu, D ilkesi açısından Habermas tarafından sunuluyor: "Ancak *uygulamaya yönelik bir söylemin katılımcıları olarak* yetenekleri bakımından etkilenmiş herkesin onayıyla karşılaşan (ya da karşılaşabilen) normlar geçerlilik iddiasında bulunabilir."[74]

Yurttaşlar, anayasal esaslar konusundaki kamusal tartışmaya, çeşit-

72. Kant, "On the Agreement between Politics and Morality" s. 125 ve aynı yazarın, *Perpetual Peace*, s. 112 ve şerhi.

73. Bkz. Jürgen Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophy Justication" *Moral Consciousness and Communitive Action* içinde, Çev. C. Lenhardt ve S. W. Nicholsen (Cambridge: MIT, 1995), s. 43-116; John Rawls. *Political Liberalism* (New York: Columbia University, 1993); Jürgen Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason" ve John Rawls, "Reply to Habermas" *Journal of Philosophy* 92, 3 (Mart 1995), s. 109-31, 132-80.

74. Jürgen Habermas, "Discourse Ethics" s. 66. Haksızlığın üstesinden gelme ve razı etmede diyaloğun rolü iknaya dayanır iddiası s. 66-7'de geçer. Habermas burada Rawls'un teorisini Kant gibi monolojik bir şekilde yorumlar. Rawls "Reply to Habermas"ta onu düzeltir ve kamusal temeller üzerinden kendi kamusal diyalog kavramını açıklar.

li kültürel anlayışları içinden başladıkları için, uygulamaya yönelik aynı söylem içinde iki soru (yurttaşların kültürel farklılıklarının saygıdeğerliliği ve onların uygun tanınma formu) ortaya atılıp hitap edilir:

> Her bireyin kendi çıkarını algıladığı betimleyici terimler, diğerleri tarafından eleştiriye açılmak zorundadır. İhtiyaçlar ve istekler, kültürel değerler ışığında yorumlanır. Kültürel değerlerin her zaman öznelerarası olarak paylaşılan geleneklerin bileşenleri nedeniyle, ihtiyaç ve istekleri yorumlamak için kullanılan değerlerin gözden geçirilmesi, bireyler açısından monolojik olarak ele alınacak bir mesele olamaz.[75]

Anayasacılık anlayışındaki bu değişimi, anayasal hukuk kuralını, kendilerine anayasa dayatan halkın egemenliğine özgü demokratik bir fikirle eşit bir zemine yerleştirmek için kamusal neden idealinin bir yeniden formülasyonu olarak görmek mümkündür. Hukuk ve demokrasi kuralının (ya da özerkliğin), Avrupa kuramında Locke ve Rousseau ile alakalı birlikte-eşit ilkeler oldukları tezi, Kant'ın itirazına rağmen yirminci yüzyılda yaygın olarak kabul edilmiştir. Bir anayasa ya da federasyon, müzakere süreçleri yoluyla ulaşılmış egemen halkın mutabakatına ya da artık denildiği gibi "demokratik anayasacılığa" dayanmaktadır.[76] Akla uygun olduğu gösterilebilirse şayet, kültürel bir fark saygıya ve bir tanınma formuna uygundur. Özgür ve eşit yurttaşlar arasındaki kamusal nedenlerin değiş tokuş edilmesi yoluyla söz konusu kültürel farklılık "genel olarak yurttaşlar açısından yerine getirilebilirse" akla uygundur. Kamusal nedenlerin değiş tokuşunda yurttaşlar, kültürel çeşitlilik ya da makul çoğulculuk durumlarında özgürlük ve eşitlikle ilişkili yargı yüklerini kabul ederler: Yurttaşlar olarak ortak bir kimlik üzerinde mutabakata varmakla bağdaşan kimlikle ilişkili kültürel farklılıklara yönelik farkındalık ve saygı.[77]

Değişik anayasacılık anlayışı, bir yurttaşlık kavramının, "sözümona evrensel ilkelere" dayandırılarak "erkenden uygulanması"nın reddedilmesi meselesidir, diye açıklıyor Laden ve ardından "bu yurttaşlık mef-

75. Habermas, "Discourse Ethics" s. 67-8.

76. Bkz. Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason" s. 126-31; Rawls, "Reply to Habermas" s. 161-7 ve Habermas, "Popular Sovereignity as Procedure" *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Laws and Democracy*, Çev. William Rehg (Cambridge: MIT, 1996), s. 463-90. Kant'ın, popüler bağımsızlık öz-çelişkilidir argümanına itirazı için bkz. *Metaphysics of Morals*, s. 130.

77. Bu paragraf Kant'ın kamusal akıl idealinin dönüşümünün kaba bir tanımını, *Political Liberalism* içindeki Rawls ile *Constructing Shared Wills* içindeki Laden ile aynı çizgiye koymak içindir. Eşitliğin (her iki açıdan) reddedildiği durumlar için bkz. Rawls, "The Laws of Peoples" *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993* içinde, Der. Stephen Shute ve Susan Hurley (New York: Basic Books, 1993), s. 41-82.

humuyla bağdaşmayan siyaset dışı yönlere sahip kimliklerin akla uygun olmadığını" savunuyor. "Kendi perspektiflerinden yurttaşlığın külfetliliği hakkında şikâyetlerin" meşru olmayan haksızlık suçlamaları olduklarını iddia etmek de mümkün değildir. Laden, "bir yurttaşlık kavramından değil; aksine makul bir siyasal müzakere süreci yoluyla oluşturulmuş ortak bir iradenin düzenlediği bir toplum idealinden" yola çıkıyor. Şöyle devam ediyor:

> Bu idealin gerçekleşmesi, diğer farklılıklara rağmen paylaşabildikleri bir siyasal kimlik inşa etmeye başlayan toplum üyelerini gerektirir. Bu kimliğe yurttaşlık diyoruz ve müzakerenin bu tür bir ortak irade oluşturabilme olasılığının korunmasında bu kimliğin oynadığı rol ele alındığında, onun temel özelliklerinin bir kısmını düzenlemeye çalışıyoruz. Özgürlük ve eşitlik bu tarzda onun özelliklerine katılıyor.[78]

D ilkesini ilk kez sunarken Habermas'ın, diyalog sırasında kültürel farklılıkların genelleştirme ve rol alma süreçleri yoluyla filtre edileceğini ve yurttaşların, bir fark-körü anayasa üzerinde mutabakata varacaklarını kabul ettiği görülüyordu.[79] Halbuki Habermas'a yönelik eleştirel yanıtın gösterdiği gibi, düzenleyici söylem ideali olarak fark-körü eşitliğin bu yeniden girişini sürdürmek mümkün değildir. Şayet yurttaşlar, müzakereleri sırasında "genelleştirilmiş" ötekinin yanı sıra yapmaları gerektiği gibi, kültürel olarak farklı ya da "somut" ötekini hesaba katarlarsa, anayasalar ve federasyonların çeşitli formlarındaki bu farklılıklara yönelik saygı ve kamusal tanıma için sağlam kamusal nedenler gösterememelerinin ilke bakımından bir sebebi yoktur: O kültürün üyelerine özgü olmayan, aksine adalet, özgürlük ve eşitlik düşüncelerine dayalı olan nedenler ve genel olarak yurttaşlar tarafından paylaşılan hâkimiyet altına almama.[80] Ayrıca Iris Marion Young'ın iddia etmeyi sürdürdüğü gibi, bizzat tartışma sırasında birbirlerine eşit olarak muamele ederlerse, Habermas'ın kamusal argümantasyon *formunun* tarafsız olmadığını; aksine kültürel açıdan tarafgir olduğunu anlamak ve dolayısıyla kültürel açıdan farklı argümantasyon formlarını kabul etmek zorunda kalacaklardır. Şu veya bu şekilde D ilkesinin ilk formülasyonunun emperyal yönleri, teşhir edilip düzeltilmiştir. Özgür ve

78. Laden, *Constructing Shared Wills*, s. 338-9.

79. Habermas, belki de eleştirel literatüre bir cevap olarak önceki fikirlerini bazı açılardan değiştirmek için ortaya çıkar. Bkz. Habermas, "Struggle for Recognition in the Democratic Constitutional State" *Multiculturalism* içinde, s. 107-49 ve "Citizenship and National Identity" *Facts and Norms* içinde, s. 491-516.

80. Bkz. Şeyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Londra: Routhledge, 1992), s. 148-77. [Modernizm, Evrensellik ve Birey-Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1999].

eşit yurttaşlar arasındaki kamusal nedenlerin eleştirel değiş tokuşuna özgü emperyalizm sonrası ve hakiki bir dünya-yurttaşı görüş, anayasacılık ve federalizmin temeline dönüşebilir.[81]

Sonuç

Kantçı Avrupa ve dünya fikri, Kant'ın niyetlendiği denli dünya-yurttaşlığına uygun değildir. Anayasal yasama prosedürlerinin yanı sıra kültürler, anayasalar ve federasyonlar hakkındaki düşünceleri, bir şekilde taraflıdır ve sonuçta evrensellermiş gibi muamele gördükleri zaman kültürel emperyalizmi sürdürürler. Benim eleştirel incelemem, Kantçı Avrupa ve dünya fikrinin, niyet ettiği dünya-yurttaşlığına uygun statüye sahip olmadığını göstermeye özgü bu olumsuz, Sokratik görevle sınırlı değildir. Aydınlanma'nın eleştirel tavrı çoğu kez, sadece olumsuz olduğu, bir alternatif önermeyi başaramadığı için eleştirilir. Bu itiraza yanıt olarak Avrupa ve dünya kültürleri, anayasaları ve federasyonları hakkında farklı düşünme ve farklı hareket etme tarzının, iki yüz yıllık eleştiri tarihi sırasında nasıl geliştirilmiş olduğunu göstermeye çalıştım. Bu tarz düşünme ve hareket etme, aynı zamanda hem saygı gösterip hem meydan okuduğu Kantçı fikre nazaran daha az emperyal ve dünya-yurttaşlığına daha fazla uygun ve muhtemelen daha fazla barışçı gibi gözüküyor.[82]

81. Iris Marion Young, "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy" *Democracy and Difference* içinde, s. 120-35.

82. Bu, günümüzdeki egemen olan düşünme ve davranış kalıplarına hem saygı duyma ve karşı çıkma davranışı, Aydınlanmacı eleştirel tutumdur. Bkz. Foucault "What is Enlightenment?" s. 41.

Yazarlar

TALAL ASAD: New York City Üniversitesi, Lisansüstü Merkezi'nde antropoloji öğretmeni. Suudi Arabistan'da doğan Asad'ın çocukluğu Hindistan ve Pakistan'da geçti; yaşamının çoğunu geçirdiği Britanya'da eğitim gördü. En son çıkan kitabı: *Genealogies of Religion* (1993).

ANDRÉS DE BLAS GUERRERO: Madrid'deki Universidad Nacional de Educación a Distancia'da Siyaset Bilimi ve Yönetim Bölümü Başkanı ve Devlet Kuramı profesörü. En son çıkan yayınları: *Tradición republicana y nacionalismo español* (1991) ve *Nacionalismos y naciones en Europa* (1994).

HANS W. BLOM: Rotterdam'daki Erasmus Üniversitesi'nde toplumsal ve siyasal felsefe öğretmeni. Son kitapları arasında *Causality and Morality in Politics: The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought* (1995) ve editörlüğünü yaptığı Algernon Sidney'in *Court Maxims* (1996) yer alıyor. Halihazırda Pieter de la Court'un ve Lambertus van Velthuysen'in metinlerinin editörlük çalışmasını sürdürüyor. Ayrıca *Studies in the History of Ideas in the Low Countries* serisinin ve *Grotiana*'nın editörlüklerini sürdürüyor.

ARIANE CHEBEL D'APPOLLONIA: Paris'teki Institut d'Études Politiques'te *maître de conférences* (konferans hocası) olarak görev yapıyor. Aynı zamanda Centre d'Étude de la Vie Politique Française'de (CEVIPOF) araştırma görevlisi ve American Center/Sciences Po. idari direktörü. Avrupa uyumu ve Avrupa'da Hakların tarihi üzerine çok sayıda yayını bulunuyor. Son yayını: *Les racismes ordinaires* (1998).

ELIE COHEN: CNRS'de (Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezi) Araştırma Direktörü ve Paris'teki Institut d'Études Politiques'te profesör. *Haut Conseil du secteur public*'te Başbakan ve Başkan Yardımcısının Ekonomik Danışmanlar Topluluğu üyesi ve Avrupa Birliği Bilim

ve Teknoloji İşbirliği Programı bilimsel danışmanı ve France Telecom'un eski Yönetim Kurulu Üyesi. Kitapları arasında *L'État brancardier: Politiques du décline industriel 1974-1984* (1989), *Le Colbertisme "High-Tech": Economie des Telecom et du grand project* (1992), *La Tentation hexagonale: La Souveraineté à l'épreuve de la mondialisation* (1996) ve en son olarak *L'Ordre Economique Mondial: Essai sur les authorités de regulation* (2001) yer alıyor.

DANIELA ENGELMANN-MARTIN: İtalya, Floransa'daki Avrupa Üniversitesi Enstitüsü Toplumsal ve Siyasal Bilimler Bölümü'nde doktora adayı.

BIANCAMARIA FONTANA: Lozan Üniversitesi'nde Institut d'Études Politiques et Internationales Bölümü'nde Siyasi Düşünceler Tarihi profesörü. Kitapları arasında *Rethinking the Politics of Commercial Society* (1985), *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind* (1991) ve *Politique de Laclos* (1996) yer alıyor. Ayrıca Benjamin Constant'ın *Political Writings* (1998) kitabının çevirmenliğini ve editörlüğünü yapmaktadır.

MICHAEL HERZFELD: Antropoloji profesörü ve Harvard Üniversitesi, Peabody Müzesi'nde Avrupa Etnoloji Küratörü. Modern Yunan Çalışmaları Vakfı'nın ve Avrupa Antropoloji Derneği'nin eski başkanı, aynı zamanda *American Ethnologist*'in editörü. Avrupa antropolojisi üzerine çok sayıda kitabı bulunuyor. Son kitapları: *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy* (1992), *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State* (1997) ve *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis* (1997).

WILLIAM CHESTER JORDAN: Princeton Üniversitesi'nde tarih profesörü ve Princeton'daki Shelby Cullom Davis Tarihsel Araştırmalar Merkezi'nin eski İdari Direktörü. Son kitabı: *The Great Famine: Northern Europe in the Fourteenth Century* (1996). Halihazırda Penguin Books'tan yayımlanacak olan, 1000-1350 yılları Avrupa'sı üzerine bir kitap üzerine çalışmaktadır.

WILFRIED NIPPEL: Berlin'deki Humboldt Üniversitesi'nde antik tarih profesörü. Ayrıca Cologne, Basel, Bochum, Münih ve Bielefeld üniversitelerinde de görev aldı. Antikite siyasal ve sosyal tarihi, antik siyasal teori ve klasik bilginlik tarihi konularında çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Son yayınları: *Griechen, Barbaren und "Wilde"* (1990), *Public Order in Ancient Rome* (1995) ve editörlüğünü yaptığı, Max Weber'in *Wirtschaft and Gessellschaft. Teilband 5: Die Stadt* (1999).

ANTHONY PAGDEN: Johns Hopkins Üniversitesi'nde Harry C. Black tarih profesörü. Yakın zamana kadar Cambridge Üniversitesi'nde Modern Entelektüel Tarih okutmanlığı yaptı. Avrupa Üniversitesi Enstitüsü'nde (Floransa), Harvard Üniversitesi'nde, Princeton Yüksek Çalışmalar Enstitüsü UNED'te (Madrid) ve Aarhus Avrupa Kültürel İncelemeler Merkezi'nde (Danimarka) çeşitli görevler aldı. Son yayınları: *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France* (1995) ve *La Ilustración y sus enemigos: dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad* (2001).

LUISA PASSERINI: Floransa'daki Avrupa Üniversitesi Enstitüsü'nde Yirminci Yüzyıl Tarihi profesörü. Son kitaplarından biri: *Europe in Love, Love in Europe: Imagination and Politics in Britain between the Wars* (1999, 2000).

J. G. A. POCOCK: 1974-1994 yılları arasında ders verdiği Johns Hopkins Üniversitesi'nden profesör olarak emekliye ayrıldı. St. Louis'deki Washington Üniversitesi'nden ve Yeni Zelanda'daki Canterbury Üniversitesi'nde ders verdi. Yayımlanan kitaplarından bazıları *The Ancient Constürution and the Feudal Law* (1957-1987), Mackiavellian Moment (1975), *Virtue, Commerce and History* (1985) ve Edward Gibbon'la ilgili bir dizi olan *Barbarism and Religion*'ın ilk iki cildidir. Ayrıca Avrupa ili ilgili olarak Britanya tarihi üzerine bir çalışma yürütmektedir.

THOMAS RISSE: İtalya, Floransa'daki Avrupa Üniversitesi Enstitüsü Toplumsal ve Siyasal Bilimler Bölümü ve Robert Schuman Merkezi Uluslararası İlişkiler Ortak Başkanı. Son yayınları: Stephen Ropp ve Catherine Sikkink ile birlikte editörlüğünü yaptığı *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change* (1999) ve James Caporaso ve Maria Green-Cowles ile birlikte *Transforming Europe: Europeanisation and Domestic Change* (2000).

PHILIP RUTTLEY: Eğitimini Oxford Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra, 1980'de Bar'a davet edildi. Londra ve Brüksel'de AB hukuku çalıştıktan sonra BM yasal danışmanı olarak Roma'da ve ardından da Birleşik Krallık Devlet Hazine Hukuk Danışmanlığı Bölümü'nde AB danışmanı olarak görev yaptı. Uluslararası Clyde & Co.'da AB ve DTÖ Ortağıdır. Birçok AB Mahkemesi vakasında ve DTÖ tartışma toplantılarında yer alır. AB ve DTÖ konularında birçok yayını bulunmakla birlikte, Dünya Ticaret Hukuku Vakfı'nın sekreteridir.

JAMES TULLY: Toronto Üniversitesi Felsefi İncelemeler Bölümü'nde Jackson Seçkin Profesörü, siyasal teorisyen ve siyasal düşünceler tarihçisidir. Son yayınları: *Strange Multiplicity: Constitutiona-*

lism in an Age of Diversity (1995), Alain Gagnon ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Struggles for Recognition in Multinational Societies: Spain, Belgium, United Kingdom, European Union and Canada in Comparative Perspective* (2000) ve "To Think and Act Differently" *Foucalt Contra Habermas* içinde, Der. S. Ashenden ve D. Owen (1999).

Dizin

A
Abbevilleli, John 104
ABD 13, 38, 40, 41, 45, 47, 56, 84, 85, 86, 98, 162, 179, 201, 216, 218, 226, 246, 257, 259, 262, 264, 278, 294, 295, 299, 303, 305, 312, 327, 329, 330, 352, 353, 363, 366, 370, 382, 383
ABD Anayasa Mahkemesi 278
Abelard, Peter 101
adalet 4, 15, 40, 41, 42, 57, 120, 124, 201, 218, 258, 260, 262, 263, 264, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 287, 296, 328, 363, 378, 380, 381, 388
Adalet Mahkemesi 201, 296
Adam Smith Enstitüsü 186
Âdem 63, 176
Adonnino Komitesi 270
Aeneid 49, 56
AET 34, 258, 259, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 273, 284, 285, 286
AET Antlaşması 34, 263, 264, 265, 268, 270, 284, 285
Afrika 13, 16, 19, 35, 39, 40, 47, 49, 50, 52, 59, 60, 64, 65, 66, 68, 72, 73, 74, 75, 92, 167, 168, 218, 226, 231, 234, 235, 236, 237, 250, 266, 353, 368
Afro-Asyacılık 196
Agamemnon 48
Agenor 48
ahlâk psikolojisi 129
Akdeniz 51, 53, 60, 72, 73, 74, 75, 82, 84, 91, 97, 103, 139, 157, 218, 273
Albigensian Haçlı Seferi 96
Alman Avrupalılığı 317, 335, 341, 344, 345
Alman idealizmi 114
Alman kültürü 36, 37
Alman Markı 35, 36, 295, 317, 333, 335, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345
Alman romantikleri 30
Alman Sosyal Demokrat Partisi 14, 317
Alman ulusalcılığı 34, 330, 337, 344
Alman Yüksek Mahkemesi 327
Alman İmparatorluğu 73, 118
Almanlar 14, 20, 62, 63, 80, 198, 201, 307, 314, 337
Almanya 10, 14, 20, 32, 33, 34, 36, 61, 74, 75, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 92, 96, 97, 100, 104, 180, 200, 216, 225, 236, 237, 239, 257, 258, 261, 262, 273, 284, 290, 291, 293, 297, 298, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 315, 316, 317, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 352, 353
Amerigo Vespucci 65
Amerika 18, 19, 21, 23, 26, 32, 35, 38, 39, 43, 47, 49, 51, 52, 54, 65, 66, 68, 71, 72, 80, 81, 83, 85, 87, 140, 169, 174, 176, 185, 219, 226, 236, 245, 251, 308, 310, 321, 330,

353, 358, 364, 366, 368, 383
Amerikan Kongresi 143
Amsterdam 41, 116, 118, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 222, 256, 259, 260, 264, 265, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 283, 311, 316, 332
Amsterdam Antlaşması 256, 259, 264, 265, 271, 273, 275, 276, 277, 283, 316
Anabaptizm 80
Anadolu 48, 75, 179
anarşizm 357, 358
anayasal monarşi 131
Angevinler 78
Anglosakson "Krautlar" 197
Anglosakson hukuk geleneği 258
Année sociologique 172
Antakya 78, 154, 155
Antik Yunan 16, 21, 30, 54, 57
Aostalı Aziz Anselm 90
Apulia 104
Aquinolu Aziz Thomas 90
Arap Halifeliği 76
Arapçılık 196
Araplar 75, 79
Argyrou, Vassos 167
aristokratik cumhuriyetçilik 32, 116, 122
Aristoteles 23, 55, 56, 116, 118, 126, 128
Aristotelesçi mantık 118
Arnavutluk 76
Asterius 48
Asur 59, 69
Asya 13, 16, 23, 26, 35, 39, 40, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 82, 103, 138, 196, 218, 226, 230, 235, 237, 239, 253, 266, 325, 353
AT 258, 259, 264, 266, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287
Atina 38, 55, 56, 155, 158, 171, 179, 182, 183, 189
Atlantik 60, 62, 76, 81, 82, 83, 84, 87, 90, 225, 260, 334, 363, 378, 383
atomculuk 166, 181
Augustin Tarikatı 104
Augustus 22, 49, 56, 122
Avignon 78, 105, 106, 142
Avrasya 73, 75, 83, 85, 86
Avrupa Adalet Divanı 15, 40, 41, 42, 57, 258, 260, 262, 263, 276, 277, 278, 279, 280, 287
Avrupa Atom Enerjisi Topluluğu 258, 263
Avrupa Birliği 5, 10, 14, 15, 18, 24, 25, 33, 34, 35, 38, 42, 43, 44, 45, 69, 85, 87, 134, 135, 140, 169, 170, 185, 186, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 219, 221, 229, 244, 245, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 267, 269, 270, 273, 275, 278, 290, 291, 296, 304, 313, 325, 328, 331, 332, 333, 334, 335, 338, 339, 344, 346, 349, 364, 370, 376, 382, 390
Avrupa Cumhuriyetçiliği 131
Avrupa Ekonomik Topluluğu 18, 19, 32, 45, 81, 85, 195, 217, 257, 263, 264
Avrupa Ekonomik İşbirliği Örgütü (AEİÖ) 260
Avrupa Gümrük Birliği 201
Avrupa Karayolu Taşıma Antlaşması (AKTA) 282
Avrupa Kimliği Deklarasyonu 218, 219
Avrupa Komisyonu 15, 42, 258, 268, 270, 287, 291
Avrupa Kömür ve Çelik Kurumu 39
Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu (AKÇT) 195, 259, 261, 326
Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu Antlaşması 258
Avrupa Konsülü 210, 261, 267, 273, 275, 292, 296, 329
Avrupa Merkez Bankası 289, 290,

293, 296, 297, 298, 301, 304, 309, 311, 312, 313, 335, 336, 340
Avrupa Ödeme Birliği 294
Avrupa Para Anlaşması 294
Avrupa Para Birliği 20, 273, 289, 296, 297, 298, 300
Avrupa Para Enstitüsü 341
Avrupa Parlamentosu 15, 41, 42, 217, 263, 268, 269, 280, 285, 313, 333, 334, 340
Avrupa Polis Ofisi (EUROPOL) 276
Avrupa Politik Topluluğu 259, 262
Avrupa Savunma Konsülü 18
Avrupa Savunma Topluluğu 259, 262, 327
Avrupa Tek Senedi 259, 260, 265, 270, 271, 273, 290
Avrupa Uzay Ajansı 168, 194
Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS) 261
Avrupacılık 85, 197, 199, 202, 206, 324
Avustralya 72, 74, 162, 382
Avusturya 73, 81, 82, 84, 89, 90, 92, 140. 144, 205, 209, 266, 359
Aydınlanma 21, 24, 25, 29, 30, 31, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 87, 88, 103, 137, 140, 144, 148, 197, 198, 203, 220, 238, 240, 241, 243, 248, 252, 330, 344, 350, 362, 364, 365, 366, 369, 371, 378, 383, 384, 386, 389
Aziz Helena 143
Aziz Just 31, 43, 44
Aziz Paul 154, 155
Azov Denizi 74
azınlık kültürleri 378

B

Babil 53, 64, 105, 108
Balkan Yarımadası 83, 86
Baltık 73, 74, 77, 91, 97, 107, 246
Baltık Denizi 73, 246
balıkçılık 109, 286
barbarlık 27, 80, 372
barışseverlik 199, 202
Bask Ulusalcı Partisi 359
Basklar 44
Batavian Cumhuriyeti 115
Batavian Devrimi 115
Batı Alpler 74
Batı Avrupa Birliği 332
Batı Avrupa Birliği Antlaşması 260
Bavyeralılar 89
Bec 91
Beşinci Cumhuriyet 14, 345
Benelüks ülkeleri 92
Berberi 60
Bern 144
bireycilik 23, 161, 162, 164, 166, 170, 174, 175, 177, 179, 185, 187, 189, 192, 194
Birinci Dünya Savaşı 199, 209, 216, 222
Birinci Enternasyonal 208
Birinci Haçlı Seferi 92
Birleşme Antlaşması 34, 264
Birleşmiş Milletler 51, 168, 364
Bohemya 89, 92
bolşevizm 201
bölgesel özerklik 370, 381
Bolivar 39
Bologna 20, 32, 101, 223
Bonn 14, 327, 340, 342, 343, 345
Bonn Cumhuriyeti 14, 345
Bosna 238, 239
Boston Çay Partisi 176
Boulogne 86
Brahmanizm 153
Brandenburg 97, 334
Britanya 23, 25, 28, 32, 35, 36, 40, 42, 44, 47, 61, 62, 74, 80, 83, 84, 85, 86, 92, 96, 107, 167, 186, 216, 236, 241, 248, 253, 257, 260, 261, 262, 263, 267, 291, 306, 310, 325, 353, 390, 392
Britanya Hükümdarlığı 32
Britanya Milletler Topluluğu 257, 260, 267
Britanya İmparatorluğu 32, 248, 257, 261, 267
Brüksel 34, 186, 202, 210, 214, 260,

269, 290, 303, 392
Bulgaristan 76, 209
Bulgarlar 79
Bundesbank 291, 297, 300, 301, 304, 305, 306, 307, 308, 313, 336, 337, 338, 341, 343
Burgundianlar 80
Burgundy 99
bürokrasi 41, 86, 152, 181, 183, 188, 210, 303, 314
Büyük Frederick 18, 61
Büyük Petro 61, 73, 82

C-Ç

Campoformio Antlaşması 144
Carmina Burana 89
Castellaniler 94
Castro 39
Çekoslovakya 86, 209, 257
cemaatçilik 196
Cenevre 26, 27, 144, 145, 199, 201
Cengiz Han 373
Cenova 97, 142, 156
çevresel [peripheral] ulusalcılık 348
Cezayirliler 25
Çin 18, 21, 57, 65, 67, 68, 69, 70, 82, 138, 153, 168, 179, 193, 212, 218, 221, 259, 298, 313, 332, 335, 336, 345
cinsiyet ayrımcılığı 378
Cizvitler 65
Clamarius 126
çokkültürcülük 379
Corvinus 123, 124, 125, 126, 128
çoğulculuk 25, 30, 208, 293, 350, 356, 374, 375, 376
cumhuriyetçi Avrupa 113, 131
cumhuriyetçilik 30, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 122, 132, 134, 135

D

D ilkesi 386, 388
d'Arc, Jeanne 95
Dallas Cowboys 98
Danimarka 24, 42, 73, 185, 220, 258, 259, 265, 266, 267, 270, 273, 306, 307, 313, 392
Danimarka Yarımadası 73
Dante 59
deflasyon 298, 300, 306
dekolonizasyon 220, 364, 367, 368, 369, 370, 375
Delors Raporu 296
Demir Perde 86, 327
demokratik çoğulculuk 353
Demokratik Sosyalizm Partisi (PDS) 332
demokratik yurttaşlık 212
denizaşırı emperyalizmi 32
denizcilik 65, 66, 71, 83, 110
despotizm 25, 42, 61, 83, 146, 153, 220
devalüasyon 300
devrimci savaşlar 32
devrimci ütopya 358
dil hakları 370
dini bayram 154
dini hoşgörü 109, 116
dinsel dogmatizm 109
dinsel fanatizm 80
dinsel özgürlük 370
Dodecanesian Adası 184
Don 62
döngüsellik 191
Dooge Komitesi 270
Dora d'Istria 164, 191
Dördüncü Haçlı Seferi 92
Döviz Kuru Mekanizması (ERM) 272, 290, 304
doğa durumu 55, 67
doğa hukuku 138
doğa yasası 238
doğal hukuk 63
doğal yasa kuramı 112
doğrudan etki öğretisi 286, 287
Doğu Avrupa 19, 60, 62, 82, 83, 138, 214, 226, 241, 244, 257, 259, 330, 334, 348, 367, 370
doğu despotizmi 25
Doğu Hindistan Şirketi 32, 33
Dublin 38, 115, 311
dukalıklar 94, 95

Dünya Ticaret Örgütü 259, 261, 283
dünya-devleti 56
dünya-yurttaşlığı 19, 20, 27, 29, 42, 90, 92, 101, 103, 106, 107, 196, 197, 198, 200, 361, 362, 364, 365, 369, 374, 385
dışmerkezcilik 225

E

e pluribus unum 35, 177
East Anglia 104
Ege Denizi 50, 72
Eghoïsmós 181, 182, 187
egzotik halklar 173
Eichstätt Temel Programı 325
Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü 267
ekosistem 162
ekümenik 27, 32, 106
Elam 69
Eleftherotipia 179
Emba 62
Encyclopédie 137, 138, 139, 212, 221
Endülüs 182
enflasyon 289, 295, 297, 299, 300, 301, 302, 311, 313, 341, 342
enternasyonalizm 22, 42, 206
Erastianism 122
Erfurt 104
Ermenistan 74
Estonya 93
ETA 359
etnik kimlik 223
etnik köken 41, 68, 98, 141, 235, 277
etno-dilsel topluluk 348
etno-merkezcilik 227
Eucharist cemaati 154
Europa 48, 92, 136, 137, 390
Evangelistler 118
Evrensel Kilise 78, 102, 105
eğitim 53, 59, 90, 99, 101, 103, 104, 113, 139, 150, 178, 181, 207, 239, 276, 287, 370, 390

F

fanatizm 27, 80, 81
federalist ideolojisi 259
federalizm 10, 44, 201, 202, 208, 211, 216, 271, 288, 291, 293, 295, 297, 299, 301, 303, 305, 307, 309, 311, 313, 315, 362, 364, 365, 367, 370, 381, 382, 383, 384
felsefe 23, 24, 47, 55, 57, 78, 102, 111, 145, 164, 166, 172, 179, 221, 361, 364, 369, 371, 378, 384, 390
Fenikeliler 48, 72
Fenland 104
feodalizm 76, 94
Filistin 92, 366
Fin-Macar 76
Flanders 97
şarkiyatçılık 170
şehir toplumları 76
şehir-devletler 18, 21, 53
şiddet 27, 33, 56, 92, 96, 118, 119, 125, 129, 144, 158, 237, 245, 260. 281, 307, 328, 339, 343, 370
şiddet kültürler 245
Floransa 37, 97, 122, 215, 217, 219, 391, 392
Fontainebleau Konsül Zirvesi 270
Fontenelle 114
Franklar 78, 176
Frankoculuk 351
Frankofon ulusalcılık 162
Fransa 26, 29, 31, 32, 37, 44, 60, 61, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 106, 135, 140, 141, 147, 148, 161, 176, 180, 190, 192, 193, 200, 205, 208, 212, 229, 235, 236, 237, 239, 248, 249, 250, 257, 258, 261, 262, 265, 266, 273, 291, 293, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 324, 350, 353, 357
Fransız "Bochelar" 198
Fransız "kültürü" 35
Fransız Anayasası 141

Fransız Devrimi 18, 28, 30, 62, 81, 137, 144, 158, 205, 250
Fransız Krallığı 78
Fransız Ulusal Meclisi 262
Free School of Political Science Kongresi 201
Friedmancı monetaristler 298
Fırat 152

G

Galler 76, 95
Galli 44, 52, 53, 94, 138, 369
Gandhi 39
Garpçılık 170, 226
GATT 266
genel ulusalcılık kuramı 347
General Bonaparte 137
Genscher-Colombo Planı 268, 269
Georgia Eyaleti 383
Giritliler 189, 190
Girondinler 355
Godesberg programı 329
Gomaristler 116
gotik 57, 107, 252
Grand Design 27, 69
Greko-Romen 49, 207
Guigou Bildirisi 297

H

Habsburg ailesi 73
Haçlı dönemi 77
Haçlılar 76, 78, 98, 243
Hagenau 104
Hanse 91
Haute Finance 300
Heidelberg programı 329
Helenizm 178, 186
Herodotos 48, 50, 52, 53, 64
hidrografi 95
Himalayalar 73
Hindistan 19, 21, 32, 33, 73, 83, 138, 153, 267, 390
Hindistan Yarımadası 73
Hindular 25
Hitler 325, 327, 328
Hollanda 9, 17, 18, 26, 32, 73, 81, 83, 84, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 142, 158, 168, 258, 260, 262, 284, 285, 307
Hollanda cumhuriyetçiliği 112, 114, 132, 134, 135
Hollanda Cumhuriyeti 17, 114, 119, 120, 127, 135
Holocaust 331, 352
Homo Europeanus 214
homo renatus 24
Horace 56, 169
hukuk yönetimi 40, 52, 218
hukuki aktivizm 281
Hunlar 82
Hıristiyan ahlâkı 112
Hıristiyan Demokrat Parti 325
Hıristiyan Kilisesi 76
Hıristiyan teolojisi 78
Hıristiyanlık 24, 49, 58, 59, 79, 92, 120, 154, 238, 240, 325, 327, 344
Hırvatlar 77

I-İ

I. Charles 116
I. Francis 60
II. Philip 57
III. William 114, 115, 125
Iconicity 185
İberya Yarımadası 73, 74
İkinci Cumhuriyet 357
İkinci Dünya Savaşı 33, 36, 86, 197, 202, 209, 216, 217, 220, 236, 242, 260, 316, 323, 328, 330, 331, 337, 342, 343, 344, 351, 365, 367
İllyria 76
İmparator Antonius Pius 57
İmparator Augustus 22, 49, 56
İmparator Justinian 57
İmparatoriçe Büyük Katerina 61
İncil 58, 65, 67, 154
İngiltere 18, 37, 76, 90, 91, 95, 96, 99, 103, 104, 105, 114, 115, 120, 132, 134, 135, 147, 176, 179, 200, 241, 248, 350

İnka 69
İranlılar 76
İrlanda 45, 76, 79, 83, 85, 95, 167, 265, 267, 276, 283
İsa 17, 24, 25, 49, 60, 100, 118, 154, 239, 248
İskandinavlar 91, 273
İskandinavya 73, 79, 85, 92, 95
İskenderiye 78
İskit 64
İskoç 44, 45, 64, 80, 158, 165
İskoçya 44, 91, 95, 147, 165, 167, 355
İslam 10, 25, 60, 78, 92, 234, 235, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 251
İsokrates 53
İspanya 10, 18, 26, 28, 38, 44, 52, 57, 60, 73, 75, 79, 81, 85, 91, 92, 93, 97, 98, 103, 107, 114, 115, 116, 126, 143, 165, 167, 222, 229, 241, 242, 265, 267, 286, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 356, 357, 358, 359, 360
İstanbul Boğazı 72, 75
İsveç 74, 266, 273, 313
İsviçre 74, 103, 122, 142, 261, 266, 282
İzlanda 92, 266
ideal sivil anayasa 20
işçi sınıfı 190, 358
ilim 113
Imperium Oecumenicum 27, 118
istihdam 190, 273, 277, 301, 307, 310, 311, 312, 313, 314
ius cosmopoliticum 27, 30, 200

J-K

Jakoben 31, 141, 142, 158, 206, 249, 250, 355
Japonlar 68
Juno 49
Kalvincilik 80, 120, 124
Kamschatka 82
kamu hukuku 52, 249, 348
Kantçı anayasacılık 382, 386
Kantçı Avrupa fikri 10, 361, 363, 365, 367, 369, 371, 373, 375, 377, 379, 380, 381, 383, 385, 387, 389
Kantçı eşitlik fikri 382
Kantçı federalizm 364
Karadeniz 72, 73, 74, 75, 77
Kardinal Wolsey 104
Karpatlar 90
Kastil hükümdarlığı 350
Kastilya 37
Kastilyalı 91
Katalan ulusalcılık 351, 359
Katalanlar 44, 91
Katalonya 210, 348, 349, 355, 356, 358, 359
Katolik Hıristiyanlar 92
Katolikler 15, 120
Katolisizm 324
Kelt 76, 176
Kelt Galyalılar 176
Kenna, Margaret 184
kentleşme 354
Kerch Nehri 62
Kerpe 184, 185
Kiril alfabesi 62
Kolomb 65
komün 151, 152, 153, 154, 158
komünizm 62, 245, 259, 324, 325, 328, 330
Kondo, Dorinne 188, 189
Kongo 68
Konstantinopolis 75, 78, 79, 82
Koreliler 68
korporatizm 190
Korsikalılar 355
Kosova 315
kozmopolitizm 19, 105
Kral John 104
Kral X. Charles 136
kültür 4, 25, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 45, 47, 50, 52, 53, 54, 57, 58, 61, 66, 68, 71, 76, 79, 80, 95, 103, 108, 113, 114, 159, 161, 169, 174, 175, 178, 183, 184, 186, 187, 190, 192, 193, 202, 203, 212, 218, 221, 223, 225, 227, 228,

230, 232, 235, 245, 251, 273, 318, 322, 323, 356, 366, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 380, 381, 382, 384, 385, 386, 389
kültürel antropoloji 175
kültürel aynılık 382
kültürel çeşitlilik 137, 376, 386, 387
kültürel emperyalizm 367, 369, 378, 384, 385
kültürel görecelilik tir 227
kültürel homojenlik 13, 141
kültürel kimlik 34, 36, 213, 223, 228, 368, 370, 376, 377, 381
kültürel milliyetler 348, 355
kültürel semboller 39
kültürel sosyoloji 322
kültürel söylem 366
"kültürel" ulus 353, 355
Kulturnation 34, 39
küreselleşme 15, 209, 210, 211, 292, 314
kuvvetler ayrımı 258
Kuzey Amerika 18, 23, 72, 81, 85, 226, 245
Kuzey Denizi 73, 91
Kıbrıs 75, 167
Kırım 74, 77, 220, 237

L

Lactantius 48, 58
Lahey 121, 203, 261, 267
Lahey Kongresi 203
Lahey Zirvesi 267
Languedoc-Roussillon 210
Latin Amerika 19, 219, 353, 364
Latin uygarlığı 77, 80
Latinler 49, 77
Leiden 109, 113, 118, 120, 123, 124, 130
Letonya 93
liberal-demokratik devlet 357, 359
liberaller 31, 197, 235, 239, 250
Libya 50, 53, 68, 72
Lipsius 123, 125
Litvanya 77, 93, 244
Lombardinin, Rhone-Alp bölgesi 210
Lombardiya 97, 144
Lombardlar 44
Lomé Antlaşmaları 266
lonca 54, 153, 154, 157
Londra 15, 20, 28, 37, 39, 45, 47, 49, 54, 66, 88, 90, 92, 97, 99, 101, 103, 104, 105, 113, 117, 132, 134, 140, 143, 147, 148, 150, 158, 159, 162, 165, 166, 168, 174, 176, 180, 182, 188, 216, 217, 219, 220, 226, 228, 230, 235, 240, 241, 242, 283, 284, 295, 318, 319, 320, 331, 348, 354, 366, 377, 382, 388, 392
Lozan Konferansı 203
Lübnan 98

M-N

Maastricht 41, 46, 47, 195, 204, 209, 210, 213, 217, 256, 259, 260, 265, 268, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 291, 292, 296, 298, 300, 302, 306, 307, 308, 309, 313, 332, 335, 337, 339, 342, 344
Macar ayaklanması 257
Macarlar 77, 245
Machiavellici 110, 113
Magdeburg 104
Makedonya 76, 179, 187
Makedonyalı Philip 53
Makedonyalı Philippus 122
Malezyalılar 25
Malta 167
Manş Denizi 86
Manifesto di Ventotene 216
Marjolin Raporu 294
Marksist 165, 166, 209, 359, 366
Marksist ideoloji 259
Marksist-Leninist devlet 358
Marksizm 24, 357, 358, 359
Marshall Planı 260
matbaa 21, 79, 145
Medici 122
mega-devlet 15, 69
Megale İdea 209
Meksika 69, 80

melez 58, 176, 222, 279
Menelaos 48
Mesihçilik 203
Messina 263
Messina Konferansı 259
Mezopotamya 74, 75, 152
mikro-topluluk 54
Milano 97, 215, 220, 222, 223, 226, 270
militarizm 344
milli marş 38, 214, 370
Milliyet 39, 136, 205, 206, 212, 213, 250, 348, 349, 355
modern demokratik toplumlar 53
modern tarih 80
monarşi 17, 18, 21, 22, 79, 80, 84, 87, 99, 103, 106, 110, 111, 115, 122, 124, 125, 131, 135, 137, 138, 142, 143, 145, 153, 157, 197, 205, 207, 209, 221, 350
Monte Cassino 104
Montpellier 101
Moravya 92
Moritanya 72
Moğol 77, 82, 83
Muhammetçilik 118
Musevilik 118
Müslümanlar 10, 25, 91, 98, 234, 235, 236, 237, 239, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 249, 251, 253, 254
Mısır 53, 64, 72, 75, 92, 152
Napolyon 26, 30, 31, 32, 57, 112, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 362
Napolyon Savaşları 15, 30, 148
Napolyon İmparatorluğu 9, 136, 139, 140, 141, 143, 145, 147, 149
Nâsır 39
Nazi-Naziler 33, 215, 216, 220, 237, 239, 325, 326, 327, 328, 342, 344
Nehru 39
Nice 142, 155, 186, 250, 354
Nietzsche 46, 230, 358, 377
Nil 36, 72, 74, 86, 93, 148, 164, 169, 170, 173, 203, 243, 307, 329, 330, 345, 359, 387
Normandiya 91
Normanlar 78, 79, 176
Nuerler 174

O-Ö

Obi 62
Occitanlar 355
Ochakov krizi 61
On İki Yıl Ateşkesi 114, 116
Orange'lı II. William 116
Orangizm 125
Orta Avrupa 62, 77, 79, 80, 81, 82, 167, 244
Orta İtalya 74
Ortodoks Kalvincilik 124
Osmanlı Türkleri 48
Osmanlı İmparatorluğu 25, 82, 86
Osmanlılar 77
otoritarizm 344
otoriter ayinsel devlet 152
otoriter eğitim 178
otoriter imparatorluk 197
Otuz Yıl Savaşları 26
Ovid 75, 102
oxymoron 25
özcülük 165, 169
özel mülkiyet 175
özerklik 24, 55, 115, 189, 209, 210, 304, 356, 370, 377, 378, 379, 381
Özgür Demokratik Parti 326, 327
özgür irade 185
özgürlük 16, 17, 43, 54, 109, 114, 116, 134, 137, 141, 146, 148, 159, 170, 172, 179, 181, 186, 206, 220, 265, 273, 276, 310, 358, 363, 368, 369, 370, 386, 387, 388
özyönetim 35, 85, 381

P-R

Padua 66, 104
paganlar 93
Palermo ayaklanması 207
pan-Avrupa/pan-Avrupacılık/pan-Avrupalı 31, 87, 90, 164, 184, 194, 201, 202, 216, 228, 257
Papa Büyük Leo 58
Papa III. Innocent 99, 103

Papa VIII. Boniface 78
Papalık monarşisi 99
Paris 90, 97, 101, 103, 104, 136, 147, 200, 262, 269, 345, 390
Paris Antlaşması 28, 256, 259
Paris Barışı 148
parlamenter monarşi 197
patrimony 49
Persler 48
Peru 69, 80
Pesaro 137
Piedmontlular 44
Pirene Dağları 91
pitoresk bireycilik 189
piyasa ekonomisi 147, 170, 325, 327, 329, 331, 342, 344
piyasa toplumu 147
Plombières 136
poliarşi 116
politeiai 55
Polonya 74, 77, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 92, 93, 97, 198, 238, 244, 245
Portekiz 18, 36, 37, 60, 91, 92, 186, 229, 265, 266, 267, 273, 348
post-kolonyal devlet 366
postnavigasyonel 72
Prag 73, 166, 200, 373
Prens Maurits 121, 122, 124
Princeton 62, 88, 89, 93, 96, 101, 114, 168, 182, 183, 187, 252, 319, 353, 370, 382, 391, 392
Protestanlar 15, 118
proto-Germanik emperyalizm 30
Prusya 61, 82, 84, 140, 143, 148, 324, 350
psikolojik indirgemecilik 174
pusula 65, 79
putperestlik 118
Quadruple İttifakı 148
Québec 162, 175
radikal bireycilik 358
rasyonel kapitalizm 150, 157
reel ekonomik 291, 301
refah devleti 190, 247, 329, 331, 344
reflasyon 299
reformasyon 26, 35, 104, 106, 135, 248
Reich 30, 324, 328
Reims 136, 145
Ren 74
Ren Nehri 324
resmi ideoloji 162, 181
resmi ulusalcılık 174
Rhineland 104, 324
Robin Hood 176, 177, 186
Roma 17, 21, 22, 49, 56, 57, 58, 59, 63, 74, 75, 76, 78, 79, 82, 103
Roma Cumhuriyeti 52
Roma edebiyatı 58
Roma hukuku 28, 57, 58
Roma Katolikleri 118
Roma İmparatorluğu 17, 56, 57, 58, 59, 60, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 96, 97, 151, 152, 154, 178, 240
Roma-Galya hukuk geleneği 258
Romalılar 24, 56, 57, 75, 79, 373
Romanovlar 62
Romanya 74, 205
Rönesans 82, 104, 155, 198, 199, 240
Rönesans uygarlığı 240
Rotterdam 134
Ruhr 261
Rus Hıristiyanlığı 50
Ruslar 61, 77, 242
Rusya 53, 60, 61, 62, 73, 74, 77, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 92, 138, 200, 225, 244, 245, 257, 259
Rusya İmparatorluğu 61

S-Ş

Saar 261, 340
Sahra 74
saik dengesi kuramı 292
Saksonlar 89
Saksonya 76, 340
Samos 53
Sarakenler 98
savaş teknolojisi 66
Savoy 142
savunma sanayisi 263
Schildescheli Hermann 104

Schlegel Kardeşler 30
Schuman deklarasyonu 204
Seine 152
Seksen Yıl Savaşı 26
seküler cumhuriyetçilik 235
Selanik 104
Seneca 123
serbest dolaşım 263
serbest mübadele 200, 204
Sicilya 44, 73, 93, 207
Sidon 48
silah kaçakçılığı 276
sirtaki 173
sivil anayasa 20, 372
sivil toplum 79, 87
siyasal ekonomi 112, 242, 272
siyasal temsil 246, 370
siyasal toplum 44, 63
"siyasal" ulus 353, 355
siyasal ulusalcılık 214
siyaset 13, 14, 20, 21, 43, 52, 55, 62, 78, 79, 82, 94, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 117, 119, 121, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 141, 143, 157, 161, 164, 166, 181, 187, 201, 208, 211, 218, 230, 232, 244, 247, 250, 252, 256, 260, 261, 263, 264, 271, 277, 289, 291, 292, 294, 295, 298, 299, 307, 309, 310, 311, 317, 321, 323, 327, 330, 332, 333, 334, 337, 339, 340, 345, 348, 349, 350, 354, 361, 379, 380, 384, 388, 390
skolastisizm 90, 100
Slav 76, 77, 89, 164, 187, 191, 239, 324
Sofya 225
sömürgeci tahakkümü 140
sömürgecilik 32, 68, 167, 368, 369
sosyal bilim 169, 236
sosyal Darwincilik 358
sosyal güvenlik yasası 247
sosyal oligopol 299
sosyal piyasa ekonomisi 329, 331
sosyal sözleşme 302
sosyal sınıf 355
Sosyalist Birlik Partisi 332
sosyolojik kurumsalcılık 322
Sovyet rejimi 221
Sovyetler Birliği 43, 62, 86, 216, 259, 278, 324, 330, 334, 369
soykırım 220, 237
Soğuk Savaş 86, 203, 256, 257, 262, 278, 316, 326, 331, 370
Sparta- Spartalılar 64, 155
Spinoza 17, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 122, 130, 131, 134
Sri Lankalılar 68
St. Paul 24
Stoacı 57, 116, 128
Stouppe 114
Strasbourg 34, 104
Strasbourglu Thomas 104
Sukarno 39
Sur 48, 53
Suriye 57, 75, 98
Swabia 104
Sırbistan 76
Sırplar 77

T

Tahiti 374
Tanrı 16, 17, 48, 49, 55, 59, 63, 64, 65, 95, 118, 119, 122, 127, 206, 227, 242
Tarifeler ve Ticaret Genel Anlaşması 283
tarım 67, 95, 265, 319, 372
tarım teknolojileri 95
Tatarlar 63
temsili demokrasi ilkeleri 218
terörizm 276
Thermidorian 140
Ticaret toplumu 20, 27, 28, 31, 67
ticari cumhuriyet 111, 112
Timurlenk 373
Tindermans Raporu 268, 269
Togo 266
toplumsal adalet 4, 218, 328
toplumsal cinsiyet 4, 380
toplumsal devrim 93
toplumsal psikoloji 320, 321
toplumsal tarih 165

toplumsal vicdan 177
Toponimi 92
Toskana 97
Totalitarizm 220
Toulon 60
Tractarianism 248
Trade-Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Antlaşması 266
Trakya 76
Transvaal 68
Truvalılar 48, 49
tüccarlar sınıfı 110
Tuna 75, 382
Türk Müslümanları 77
Türkiye 18, 25, 60, 72, 205, 237, 238, 261, 267
Türkler 75, 77, 181, 236, 238, 373

U-Ü

Uganda 68
Ukraynalılar 77
Ultramontanism 248
ulus-aşırı kimlik 37
ulus-devlet 14, 21, 26, 33, 34, 40, 45, 112, 162, 165, 172, 174, 175, 176, 177, 180, 195, 196, 197, 198, 201, 202, 205, 206, 207, 210, 211, 213, 234, 245, 252, 289, 294, 302, 311, 317, 318, 321, 322, 323, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 335, 337, 344, 345, 347, 350, 352, 353, 369, 371, 372
ulus-devlet teleolojisi 174
ulusal aidiyeti 223
ulusal bürokrasi 183
ulusal egemenlik 211, 261, 262, 266, 272, 278, 326, 327
ulusal hukuk 244, 263, 274, 284, 286
ulusal hükümetler 205, 271, 302, 306
ulusal kimlik 31, 36, 45, 147, 165, 177, 185, 196, 205, 214, 223, 224, 257, 278, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 330, 344
ulusal medya 176
ulusal mitoloji 181
ulusal mülk 38, 175
ulusal seçimler 247, 360
ulusal siyaset 252
ulusal ulusalcılık 195, 196, 198, 203, 214
ulusal-popülizm 196
ulusalcı devrim 178
ulusalcı ideoloji 163, 166, 257
ulusalcılar 45, 170, 278, 356
ulusalcılık 10, 20, 30, 31, 42, 43, 44, 92, 163, 165, 172, 174, 177, 187, 195, 196, 197, 198, 201, 203, 204, 205, 206, 214, 221, 224, 257, 318, 319, 347, 348, 349, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 368
uluslararası barış 132
Uluslararası Halklar Birliği 206
uluslararası hukuk 25, 42, 238, 245, 249, 282, 285, 286, 382
uluslararası ilişkiler 19, 26, 79, 129, 238, 373
uluslararası siyaset 131
Üç Krallık Savaşları 80
Üçüncü Dünya 98, 178, 257, 352, 367, 368, 369, 370, 374, 378
Üçüncü Reich 328
Ümit Burnu 65
Ural Dağları 62, 73, 225
Urartu 69
Uruguay Round 283
Üsküp 180
üstünlük kompleksi 198
Utrecht Antlaşması 26, 80, 81, 82
uyuşturucu ticareti 276

V

V. Charles 59, 60, 80
Valmy Meydan Savaşı 203
Vauvenargues 114
Venedik 37, 65, 66, 97, 104, 127, 144, 155, 156
Verbrüderung (kardeşlik cemiyeti) 21, 153
Vergilius 49, 56
Vernier 184

Verracclolu Giles 104
Versailles Antlaşması 28
Versailles Kongresi 197
VIII. Henry 104
Viking 91, 241
Viyana Kongresi 15, 18, 26, 28, 35, 148, 197, 204
Vizigot monarşileri 350
Volga 62
Walzer, Michael 45
Washington 39, 63, 101, 107, 162, 166, 261, 335, 392
Weimar Cumhuriyeti 324
Werner Raporu 294, 295
Westphalia Barışı 80, 112
Wurtemburg, Bade 210
XIV. Louis 18, 57, 59, 80
XVI. Louis 136, 142
yabancılaşma 223

Y

Yedi Yıl Savaşı 81, 82
Yeşil Parti 20, 281, 339
Yeni Stoacı Aristotelesçilik 116
yeni tarihselciler 366
Yeni Zelanda 382, 392
Yeni Zelandalı 71
Yerel kimlik 38, 214
yerel özerklik 177
yerelcilik 22, 99, 102, 108
yerinden yönetim 381
Yerli halklar 35, 370, 382, 383
Yugoslavya 60, 83, 87, 168, 209, 225
Yunan bireycilik 179
Yunan Devrimi 176
Yunan diyalektiği 52
Yunan modernitesi 182
Yunan Ortodoksları 77
Yunanistan 57, 72, 104, 122, 143, 164, 167, 168, 169, 170, 176, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 189, 190, 192, 193, 209, 239, 265, 267, 270, 273, 284, 313
Yunanlar 48, 50, 52, 53, 57, 77, 92, 173, 174, 178, 179, 184, 373
yurttaşlık 21, 40, 62, 111, 122, 151, 156, 159, 208, 209, 212, 213, 248, 250, 276, 321, 370, 378, 387, 388
yurttaşlık hakları 156

Z

zanaat 156, 157, 188, 189, 190, 191, 193
Zeus 48
Zürih 202
Zındıklık 105

Avrupa'yı oluşturan devletler ve halklar görünüşte hem uzun ve iyi işlenmiş bir geçmiş deneyimine hem de oldukça gelişmiş bir kültürel homojenliğe sahiptiler. Kimlik Avrupa'nın ve Avrupalıların değil, yeni kurulan devletlerin ve kültürlerin sorunu olabilirdi ancak...

Uzun yıllar bu inançla yaşadıktan sonra, Avrupa'nın hızla yok olan hudutları boyunca siyasal, ekonomik ya da kültürel nedenlerle sürekli artan nüfus hareketleri ve yaşanan iki dünya savaşı, Avrupalıların kimliklerine karşı duydukları özgüveni kökünden sarstı.

Görece yakın tarihte Avrupa Birliği'nin yaratılması ve zaman içinde Avrupa devletlerinin bütünleşme yönündeki evrimleri ayrı bir Avrupa kimliğinin varlığına ilişkin ciddi soruları iyice gün ışığına çıkardı.

Tüm o ulusal ve yerel farklılıklarına rağmen, bütün Avrupalıları insanlık âleminin geriye kalanından ayıran bir şey varsa şayet, nedir o ve yakın dönemde yaşananlar bunu ne oranda ve nasıl değiştiriyor?

Bu kitap Antik Yunan'dan yirminci yüzyıla uzanan geniş bir zaman diliminde "Avrupa nedir?" ve "Avrupalı kimdir?" sorularına yanıt arıyor ve bunu yaparken de politika, hukuk, din, edebiyat, kültür, ekonomi alanlarına dalıyor.

Avrupa Birliği'ne dair bu zamana kadar yapılan çalışmalar düşünüldüğünde, bu kitap kucakladığı tarih dilimiyle konu zenginliği bakımından ve kimlik sorununu tüm ayrıntılarıyla irdelemesiyle apayrı bir yerde durmaktadır.

AYRINTI YAYINLARI • "AĞIR" KİTAP
ISBN: 978-975-539-563-0
9 789755 395630