Biz, Avrupa Halkı?

Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünümler

Étienne Balibar

ARA-lık

Étienne Balibar

Biz, Avrupa Halkı?
Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünümler

ÉTIENNE BALIBAR, 1960'lardan bu yana, Avrupa'nın en önemli felsefi ve politik düşünürlerinden biridir. İlk kez Althusser'in École Normale Supérieure'daki öğrencilerinden biri olarak dikkati çekmiş, Althusser'in Marks'ın *Kapital*'i üzerine seminerine katılmış ve bu seminer sonrasında Althusser'in *Reading Capital*'ine yaptığı ünlü katkısıyla tanınmıştır. Halen Paris X Nanterre ve University of California, Irvine'de politik teori ve felsefe dersleri vermektedir.

Reading Capital, 1970, L. Althusser ile birlikte (London: NLB, trans. Ben Brewster). Türkçesi: *Kapital'i Okumak*,1995, çev. Celal A. Kanat, Belge Yay. Türkçe baskıda E. Balibar ve katkısı 'The Basic Concepts of Historical Materialism' adlı bölüm bulunmamaktadır.

Race, Nation, Class: Ambiguous Identities, 1991 (London & New York: Verso, trans. Chris Turner) Immanuel Wallerstein ile birlikte. Türkçesi: *Irk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, 2000, çev. Nazlı Ökten, Metis Yay.

Écrits pour Althusser, 1991. Türkçesi: *Althusser İçin Yazılar*,1991, çev. Hülya Tufan, İletişim Yay.

Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx, 1994. (New York & London: Routledge). Trans. James Swenson.

The Philosophy of Marx, 1995 (London & New York: Verso). Trans. Chris Turner. Türkçesi: Marx'ın Felsefesi, 1996, çev. Ö. Laçiner, Birikim Yay.

Spinoza and Politics, 1998: (London & New York: Verso). Trans. Peter Snowdon. Türkçesi: *Spinoza ve Siyaset*, 2004, çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yayıncılık

Politics and the Other Scene, 2002 (London & New York: Verso). Trans. Christine Jones, James Swenson & Chris Turner.

ARA-lık Yayınları
Toplum Politika Felsefe

Biz, Avrupa Halkı
Ulusaşırı Yurtaşlık Üzerine Düşünümler
Étienne Balibar

Çeviren: **Kutlu Tunca**

Kitabın Özgün Adı ve Yayımcısı
Nous, Citoyens D'europe?
Les Frontiéres, L'Etat, Le Peuple

© Editions La Découverte, Paris, 2001

© ARA-lık Yayınları, İzmir, 2007
Kitabın orijinal, La Découverte (2001) baskısından sonra Amerika baskısı olan Princeton (2004) Baskısındaki değişiklikler bu Türkçe basıma dahil edilmiş ve ayrıca her iki basımda da bulunmayan 'Tezler' adlı bir 'EK' ilave edilmiştir.

Birinci Basım: Ocak 2008
Baskı adedi: 1000

Kapak: Cemil Perva
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: ARA-lık Yayınları
Baskı ve Cilt: Etki Matbaacılık Yay.Ltd.Şti
Mürselpaşa Cad. 1266 sk. No:4/A
Basmane-İZMİR Tel:0232 4820900
Sertifika No:0905-35-000649

ISBN 978-975-01365-2-8

ARA-lık Yayınları
7610 sk. 32/8 Karşıyaka-İzmir
Tel-fax: 0 232 7553795 -7552974
E-posta: bilgi@aralik.com.tr

Étienne Balibar

BİZ, AVRUPA HALKI?

Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünümler

Çeviren
Kutlu Tunca

ARA-lık

İçindekiler

1. Avrupa'nın Sınırları 9
2. Homo Nationalis: Ulus Biçimin Antropolojik Eskizi 20
3. Yurttaşlık Yasası ya da Irk Ayrımı 45
4. Topluluksuz Yurttaşlık 69
5. Komünizm Sonrası Avrupa 101
6. Dünyanın Sınırları, Politik Sınırlar 129
7. Bir Zulüm Topografyası Dizini: Global Şiddet Döneminde Medenilik ve Yurttaşlık 145
8. Egemenliğe Önsöz 165
9. Dertli Avrupa: İnşa Altındaki Demokrasi 192
10. Demokratik Yurttaşlık ya da Popüler Egemenlik Avrupa'da Anayasal Tartışmalar Üzerine Düşünümler 224
11. Avrupa: Kaybolan Arabulucu 251

EK: Tezler 290

DİZİN 297

§ 1 Avrupa'nın Sınırları[1]

Burada, tam da -güçlü mitleri ve uzun-dönemli tarihsel olaylar dizisini yansıtan geleneksel görünüşüyle Avrupa'nın "çevresel" ülkelerinden birinde, Yunanistan'da "Avrupa'nın sınırları"ndan söz ediyorum. Thessaloniki, bu sınır ülkenin kenarında, (insanlığın onsuz gelişemeyeceği) uygarlıklar arası iletişim ve kalıtsal düşmana dönüştürülmüş bir yabancıyla karşılaşma arasındaki diyalektiğin belli aralıklarla sahnelendiği yerlerden biri. Öyleyse, ortaya çıkan tüm güçlükleriyle kendimi, doğrudan irdeleme nesnemin ortasında buluyorum.

Anlamlandırma açısından *sınır* son derece zengin bir terim. Hipotezlerimden biri bu: kendi anlamı içinde sınır terimi muazzam bir değişimden geçiyor. Devletin tüm egemenlik işlevlerini koruması istenen yeni sosyo-politik kendiliklerin sınırları, artık tam anlamıyla toprakların en dış sınırında yeralmıyor: bu kendiliklerin sınırları biraz heryere yayılmıştır, enformayon akışı, insanlar ve şeylerin/ilişkilerin olduğu ve denetlendiği her yerde -örneğin kozmopolit kentlerde. Ama hipotezlerimden biri de şu; seküler ve dinsel kültürlerin birbiriyle karşılaştığı, iktisadi refah farklılıklarının daha fazla telafuz edildiği ve zorlayıcı olduğu çevresel denilen kuşaklar/zon'lar, terimin

---

1.4 Ekim 1999'da, Thessalonique Aristotle Üniversitesi Felsefe Bölümü ve Institut français de Thessalonique'nın davetlisi olarak verilen konferans. Fransızca metin ilk kez *Transeuropéennes* 17 (1999-2000)'de yayınlandı, s. 9-17. Bu denemenin çevirisi Erin M. Williams tarafından yapıldı ve özgün haliyle World Borders, Political Borders başlığıyla *PMLA* 117 (2002)'de yeraldı, s. 71-78.

antik çağlardan bu yana demokratik gelenekte kazandığı anlamda onsuz yurttaşlığın (*politeia*) olmayacağı bir halkın (*demos*) oluşumuna uygun bir kaynaşma potasıdır.

Bu anlamda sınır alanlar -zon'lar, ülkeler ve kentler -kamusal alanın oluşumunda marjinal değil ama merkez'dirler. Eğer Avrupa herşeyden önce bizim için çözümlenmemiş bir politik problem'in adıysa, Yunanistan, Atina'nın Akropolis'inde simgeleşen uygarlığımızın mitik köklerinden dolayı değil, mevcut problemler tam da orada yoğunlaştığı için Avrupa'nın merkezlerinden biridir.

Ya da daha kesin biçimde, bir merkez kavramı bizi bir tercihle yüzyüze bırakır. Devletlerle bağlantısı içinde merkez, iktidarın yoğunlaşmasını, fiili ya da gerçek, yöneten otoritelerin yerelleşmesini ifade eder. Bu anlamda Avrupa'nın merkezi Bürüksel'dedir, Strazburg'da, Londra kenti'nde ve Frankurt borsası'ndadır, ya da tercihen Avrupa'nın oluşumuna hakim olan en kudretli devletlerin başkenti Berlin'de olacaktır veya ikincil derecede Paris'te, Londra'da vb. Ama bu kavramın, özsel ve anımsaması güç bir başka anlamı daha vardır; bu da bir halkın medeni bilinçliliğini yaratan ve onu zayıf düşüren çelişkilerin kolektif çözümü sayesinde oluşturulan konumları gösterir. O halde bir "Avrupa halkı", hatta boy gösteren bir Avrupa halkı var mıdır? Hiçlik belirsizliktir. Eğer bir Avrupa halkı, henüz tanımlanmış yeni tip bir halk yoksa, o halde kamusal alan ya da teknokratik görüntülerin ötesinde bir Avrupa devleti yoktur. Bu tam da Hegel'in ünlü ifadelerinden birini model alırken ifade etmek istediğim görüş: *Es gibt keinen Staat in Eurupa*[2] (Avrupa'da Devlet Yoktur). Ama sorunun ucu açık kalmalı, özellikle de sınır noktalardaki "merkez" yönünde.

Daha da güç sorunlar var. Kosova'da Balkanlar'da ya da Yugoslavya'da savaşın yıkıcı sonuçlarıyla karşı karşıyayız, tam da Batılı güçlerin Priştine'de kurduğu protektora'nın sorunlu ve tartışmalı neticelere doğru yolaldığı, Belgrad'da mevcut rejimin geleceği adına ya da ona karşı belirsiz manevraların baş gösterdiği bir uğrakta. Epeyce bir dönem içinden çıkamayacağımız bu olaylar hakkında hepimizin aynı görüşü paylaştığı kesin değil. Muhtemelen konu üzerinde derin görüş ayrılıklarımız var. Zaten gerçekleşen savaş için farklı adlar

2.Bkz. Étienne Balibar, "'*Est gibt keinen Staat in Europa*': Racisim and Politics in Europe Today," *New Left Review* 186 (Mart-Nisan 1991): 5-19.

kullanmamız bunun açık bir işareti. Belki -ve büyük olasılıkla bazılarınız çeşitli nedenlerle NATO müdahalesini suçladı ve ayrıca yine çeşitli nedenlerle bu müdahalenin yanında yeralmayı imkânsız buldu. Bazılarımız büyük olasılıkla bu olayı, Avrupa'nın dışarıya, Birleşik Devletler'in hegemonik gücüne boyun eğişinin çarpıcı bir kanıtı olarak gördü, oysa diğerleri için bu, Amerika'n gücünün Avrupa devletleri tarafından kıtasal sorunların çözümü yararına paralı kullanımıydı. vb.

Bu ikilemleri çözmeye ihtimal vermiyorum. Ama burada, bu olayların Avrupa birleşmesine kıyasıya tebelleş olan temel çelişmeleri açığa vurduğu görüşümü ifade etmek isterim. Bu olayların, Avrupa'nın, tek para birimine, dolayısıyla iktisadi ve sosyal politikanın ortak kontrolüne geçiş süreciyle, "Avrupa yurttaşlığı"nın resmi esaslarının yürürlüğe girmesi ve bunun askeri ve inzibati karşılıklarının hızla farkedildiği geri dönülmez bir eşiği geçmeye hazırlandığı bir dönemde ortaya çıkması tesadüf değil.

Gerçekte burada sözkonusu olan, bürokrasi ve güçler ilişkisinin, ama aynı zamanda da halklar arasındaki iletişim ve işbirliğinin bir "kamusal alanı" olarak Avrupa alanındaki içerme ve dışlama kiplerinin tanımlanmasıdır. Dolayısıyla bu terimin en güçlü anlamında Avrupa birleşmesinin olanak ya da olanaksızlığı meselesidir. Kosova'da ve Slobodan Miloseviç Sırbistan'ının ablukasında olduğu gibi, dolaylı biçimde Balkanlar'ın diğer bölgelerinde protektora'nın kurulmasında, olanaksızlığın ögeleri açıkca ve kalıcı biçimde baskın çıktı -benim durumumda olduğu gibi, devam eden "etnik temizlik"e" karşı bir müdahalenin şu ya da bu şekilde kaçınılmaz olduğunu ve yine benim durumumda olduğu gibi, politik geleneğin tarihinde halkların kendi kaderini tayin etme hakkı konusunda kendini daima haklı gören konumlara ilişkin skeptik biri olsanız bile. Eski Yugoslavya'nın bütününde savaş arifesinde ulaşmış olduğumuz bu kabul edilemez çıkmaz, "Avrupa topluluğu"nun politik işbirliği çözümleri önerme, Balkan (ve daha genelde Doğu) halklarına uygun gelişme kanalları açma ve insan hakları ihlâllerine karşı sorumluluklarını *heryerde* üstlenme doğrultusundaki olumsuz tutumuyla, kendi yetersizlikleri ve iktidarsızlığının sonucuydu. Öyleyse, sonradan ortaya çıkmış katastrofik gelişmeler ve bunların bugün doğurabildiği neticelerden Avrupa, ama özellikle en başta gelen Avrupalı iktidarlar sorumludur.

Ama öte yanda, Balkan savaşının bir çıkmazı ve Avrupa birleşme-

sinin olanaksızlığını açığa vurduğu doğruysa, bugünün koşullarında şu soruyu sormak için cesur (ya da deli olmak) gerekir: *o hangi koşullarda bir kez daha olanaklı hale gelebilir?* Farklı bir geleceğe yönelik potansiyeller nerede? Sorumluluğu geçmişe havale edip, ama onu yararsızca yineleme deneyiminden kaçınarak bu potansiyeller nasıl açığa çıkartılabilir? Böyle bir çaba, bütün kimlik mitlerinden, tarihin zorunlu seyri hakkındaki tüm yanılsamalardan ve a fortiori iktidarların yanılmazlığına ilişkin hala süregiden güçlü inanışlardan ayrışmış etkin bir Avrupa yurttaşlığı projesini anlamlandırabilir. Bu çaba doğrultusunda çağrıda bulunmak ve ona katkıda bulunmak istiyorum. Avrupa'da devletin ve Avrupa halkının sorunlarını tartışırken sınır meselesine öncelik vermemiz zorunlu, çünkü o, kolektif imgelemde işleyen sembolik çıkarları ve politiko-ekonomik iktidar çıkarlarını kristalleştirir: bir yanda maddi çıkar ve güç ilişkileri, diğer yanda kimlik temsilleri.

Daha yeni vuku bulan Yeni Balkan savaşı süresince *Avrupa adı*'nın, *içeri* ve *dışarı* nosyonlarının anlamsal belirsizliğini acımasızca vurgulayan iki çelişik tarzda kullanılmasını bunun çarpıcı bir göstergesi görüyorum. Bir yanda Yugoslavya (ve yanısıra Arnavutluk, Makedonya, Bulgaristan vd.'lerini de değişken derecelerde kapsayan bütün bir Balkan bölgesi), burada tartışmayacağım, ama açıkca karşılıklı bir dışsallığı, gerektiğinde kuvvetli Amerika'lı ittifaklarının desteğiyle insanlığa karşı bir cinayeti önlemek amacıyla müdahale etme zorunluluğu hissetmiş *Avrupa* adlı bir kendilik'e işaret eden bir "müdahale ilkesi" adına, bir "*dış alan*" gibi değerlendirildi. Diğer yanda, Arnavut ulusal yazarı İsmail Kadera'nın[3] önerdiği izlekler öne çıktı, örneğin, bu müdahalenin Avrupa toprağı ve onun tarihsel sınırları içinde, Batı uygarlığının ilkelerini savunmak adına ortaya çıktığı ifade edildi. Böylece Balkan'lar kendisini bu kez, bütünüyle Avrupa'nın sınırları içine kaydedilmiş olarak buldu. Buradaki düşünce, Avrupa'nın, yalnızca ahlaki nedenlerle değil ama her şeyden önce kendi politik geleceğini korumak için, kendi toprağında soykırımı kabul edemeyeceğiydi.

Kesinlikle bir propaganda addetmediğim bu izlek, Balkan bölgelerinin bu yolla Avrupa kamusal alanına entegrasyonunu hazırlama ve

---

3. Ismail Kaderé, "*Il faut européaniser les Balkans*," Le Monde, 10 Nisan 1999, s 1,16.

hızlandırmaya yönelik bir girişimle kesişmedi. Ölü doğan "Balkan konferansı"nın başarısızlığı açıkca bunu doğrular. İlgili bütün ülkeleri ve bu sıfatla Avrupa topluluğunu kapsayan bir ekonomik gelişme ve onarım planı yoktu; Ne -örneğin,Fransız yazar Jean Chesneaux'un[4] mükemmel önerisine paralel biçimde, kimlik belgeleri Sırp ordusu ve askerlerince imha edilen Kosovalı mültecilere "Avrupa kimlik kartı" çıkartmaya- uyarlanmış bir "Avrupa yurttaşlığı" nosyonu, ne de "birlik"i yeniden tanımlamaya dönük adımlar ve bir giriş kriteri.

Öyleyse, Balkanlar bir yanda Avrupa'nın parçasıdır, diğer yanda değildir. Görünürde bu çelişkinin ötesine geçmeye henüz hazır değiliz, çünkü Türkiye, Rusya ve Kafkasya bölgeleriyle başlayarak kıtanın doğu kısmında muadiller var ve heryer giderek daha da dramatik bir önem kazanıyor. Her şeyden önce Kosova'nın sömürgeleşmesi (ki bunun dışında görüşlerine bütünüyle katılmadığım Regis Debray'ın Cezayir savaşıyla karşılaştırarak öne sürdüğü gibi, şayet mevcut rejim bu şekil tanımlanmak istenirse) Avrupa'nın (bir tür yabancı Amerikan lejyonunun desteğiyle) "iç sömürgeleşmesi"dir. Ama başka örnekleri de düşünüyorum, örneğin, içinde yeralmayı istemediği bölge-işgal kuvvetleri için bir giriş noktası işlevi göreceğinden, Yunanistan, Avrupa egemenlik alanına dahil mi değil mi kafası karışabilirdi. Türk'lerin operasyona katılımı konusu tartışılırken bazı Yunanlı "yurtsever"lerin, bu iki "kalıtsal düşman"dan hangisinin askeri bir Avrupa olma yolunda ilerleyen siyasal Avrupa'ya daha fazla dahil olduğu sorusunu sormuş olacağını kafamda canlandırabiliyorum.

Tüm bunlar sınırın temsili temelini şekillendiren içsellik ve dışsallık nosyonlarının gerçek bir sarsıntıdan geçtiğini gösterir. Sınır, toprak ve egemenlik temsilleri, sınır ve toprağı mutlak temsil imkânı geri dönülemez bir tarihsel "zorlama"nın nesnesi haline geldi. Halihazırda bu temsiller, Avrupa modern çağı'nın başlangıcına dayanan ve sonradan bütün dünya'ya ihraç edilen, bir egemenlik alanı olarak politik alana ilişkin belli bir kavrayışı oluşturur, aynı anda hem yasa koyma, hem de toprak dağıtma: Carl Schmitt'in 1950 tarihli önemli kitabı *The Nomos of the Earth'da, Jus Publicum Europaeum*[5-6] olarak

4. Jean Chesneaux, "*Quelle paix au Kosovo?*" Le Monde, 3 Haziran, 1999, s.117.
5. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, çev. G.L. Ulmen (New York: Telos Press, 2003).
6- Jus Publicum: (Lat.) Kamu Hukuku, devletin örgütlenme ve işlevleri ve cezai yargı yetkisiyle ilgili hukuk, -*çn*.

adlandırdığı şey.

Ama bildiğimiz gibi, bu temsili sınır, aslında devlet gelenekleri için uygun olsa da, gerçek bir durumlar karmaşığını, Avrupa tarihinin kurucu kimlikleri arasında bazen barışçıl, bazen şiddete dayalı karşılıklı ilişkilerin temelini oluşturan bir topolojiyi açıklamakta ciddi anlamda yetersizdir. Geçmişte, (özellikle *Mitteleeuropa*, [*OrtaAvrupa*] ama daha genel olarak bütün Avrupa açısından), üstelik "azınlıklar" sorununu dikkate almaksızın, bitişik monolitik kendilik'ler yerine, "üçlü noktalar" ya da oynak ve aykırı uygarlıkların "örtüştüğü zon'lar" üzerinde düşünmeyi önermiştim. Bütün kerteleriyle Avrupa çoğul'dur; O çok sayıda dinsel, kültürel, dilsel ve politik bağ arası gerilimlerin, ister Amerikan'cılık ya da Oryantalizm, ister "Kuzey Avrupa" hukuk sistemlerinin mülkiyet bireyciliği ya da Akdeniz aile geleneklerinin "kabilecilik"i olsun, çoklu tarih okumaları ve dünya'nın kalanıyla çok sayıda ilişki kipi'ne yurtluk eder. Bu nedenle Yugoslavya'ya özgü durumun, gerçekte atipik olmayıp, Avrupa'nın tüm karakteristik çatışma ve karşılaşma biçimlerinin yerel bir izdüşümünü oluşturduğunu öne sürdüm, dinsel, lingüistik, ve soykütüksel göndergelerin tarihsel birikiminden başka bir içeriği olmayan örtük bir ırk nosyonu anlayışıyla, bunu *Avrupa ırk ilişkileri* olarak tanımlamakta teredüt etmiyorum.[7]

Bir bütün olarak Avrupa kimliğinin geleceği Yugoslavya veya genel olarak Balkanlar'da sahneleniyor (bu onun tek sınanma mevki olmasa bile). Avrupa Balkan'lardaki durumun ya koynuna sokulmuş bir ucube, azgelişmişlik ya da komünizmin patolojik bir "yan etkisi" değil, ama kendi tarihinin bir etkisi ve sureti olduğunu kabul edecek, ya da bu durumla yüzleşerek onu çözüme kavuşturmayı, böylece kendini sorgulama ve dönüştürme sorumluluğunu üstlenecek. Belki de yalnızca bu koşulda Avrupa bir kez daha olanaklı hale gelmeye başlayacak. Aksi taktirde o, kendisiyle yüzleşmeyi reddederek, sorunu sömürgeleştirmeyi de kapsayan dış kaynaklı çarelerle çözülecek bir dış kaynaklı problem şeklinde görmeye devam edecek. Başka deyişle yurttaşlığını kendi nüfuslarına peşinen geçilemez bir sınır olarak dayatacak, onları süresiz/belirsiz metic'ler statüsüne koyarak, kendi imkansızlığını yeniden üretecek.

İmdi, ilişkileri belirli bir mesafede, yüzyıllara yayılan bir tarih-

7. Bkz. Ètiene Balibar, "The Borders of Europe," *Politics and the Other Scene*, çev. Christine Jones, James Swenson, ve Chris Turner (London: Verso, 2002) s. 87-103.

sellik bağlamında gözden geçirmekten çekinmeksizin, sözü edilen Avrupa yurttaşlık sorununu, bir "eşikler" ve "sınırlar yurttaşlığı", harekete geçirmemiz gereken potansiyeller ve bir imkânsızlığın yoğunlaşımı sorunu olarak genişletmek istiyorum.

Klasik çağdan emperyalizmin krizine, egemenlik sorununun tarihsel düzeyde sınırlar sorununa kültürel ve "tinsel" olduğu kadar politik olarak da nasıl bağlanmış olduğunu hatırlayalım: "bloklar"ın çözülmesi sonrasında bu sorunu miras aldık. Avrupa adı'nın politik anlamlılık kaynaklarından biri, belki de en belirleyicisi, onyedinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda çoğu monarşilerde örgütlenmiş ulus-devlet arasında bir "kuvvetler dengesi"nin oluşmasıydı.[8] Tarih kitaplarında çoğunlukla okunanın tersine, bu tam olarak "türk tehditi" arkaplanına karşı Protestan ve Katolik güçlerin muhalefetiyle Avrupa kıtasını kasıp kavurmuş Otuz Yıl Savaşı'na son veren Vestfalya Antlaşması'yla (1648) ortaya çıkmadı. Tersine, biraz daha sonra, Avrupa düzenine ilişkin şu iki kavrayış karşı karşıya geldiği zaman bu gerçekleşti: Fransız monarşisinin temsil ettiği hegomonik kavrayışla, iç düzen dahilinde belli yurttaşlık haklarının tanınmasıyla örtüşen ve devletler arasında resmi bir eşitlik rejimi anlamında İngiltere ve Hollanda'nın yerleştirdiği koalisyonun cisimleştirdiği cumhuriyetci kavrayış.[9]

Orange Hanedanı'nın ısmarladığı propaganda yazılarında, kendi kuvvet dengeleri sınırların müzakereye dayalı olarak belirlenmesinde somutlaşmış egemen devletler ya da uluslar arasında güç ve ticaret ilişkilerinin bütünlüklü bir ifadesi olarak Avrupa teriminin diplomatik dilde Hristiyanlık'la yerdeğiştirmesi daha sonraydı. Ayrıca bu kavramın bazen (Kant'ın kuramlaştırdığı) demokratik ve kozmopolit bir ideal, bazen de (Napolyon'un yenilgisi sonrası, Viyana Kongresi'nde zafer kazanan) nüfuzlu devletlerin kültürel azınlıklar ve halk hareketlerini gözetlemesi yönünde kararsızca salınmaktan vazgeçmediğini biliyoruz. Ama daha çok doğrudan gelişen ve içinde bulunduğumuz uğrağa yanaşırken sistemi giderek derinden etkileyen iki eğilime dikkat çekmek istiyorum.

Bunlardan biri, Avrupa kuvvet dengesi ve buna tekabül eden ulusal

---

8. Federico Chabod, *Idea di Europa e politica dell equilibrio*, ed. Lusia Azzolini (Bologna: Il Mulino, 1995).
9. H.D. Schmidt, "The Establishment of 'Europe' as a Political Expression," *Historical Journal* 9 (1966): 172-78

egemenliğin onyedinci ve ondokuzuncu yüzyıl ortası dünya'da Avrupa'nın hegomonik konumuna yakınen bağlanmasından doğar -Hollanda ve Belçika gibi "küçük ülke"ler, Rusya ve sonradan SSCB gibi çevre ülkeler dahil, sömürgeci Avrupa'lı güçlerce dünyanın emperyalist bölünmesi. Bu nokta Marksist ve Carl Schmitt gibi onda "Avrupa kamu hukuku"nun krizini gören Marksist-olmayan kuramcılar, ama ondan önce Lenin ve Rosa Lüksemburg, ardından Hannah Arendth ve bize daha yakın olan Fernand Braudel ve Immanual Wallerstein gibi tarihçiler tarafından çeşitli biçimlerde vurgulandı.

Avrupa alanında "politik" sınırları çizmek, kendini *dünya'nın merkezi* sayma ve dünya'nın merkezine koyma doğrultusunda bir girişim olarak, *yeryüzünü paylaşma*'nın özgün ve başlıca yoluydu; bu nedenle bütün evreni Avrupa'nın bir uzantısına ve ardından aynı politik model etrafında inşa edilmiş "öteki Avrupa"ya dönüştürmek amacıyla dünya'nın sömürüsünü ilk elden örgütleme ve "sınır biçim"i çevreye ihraç etmenin yoluydu. Bu süreç sömürgesizleştirme ve böylece yeni bir uluslararası düzenin inşasına kadar sürdü. Ama kesin anlamda bu sürecin tam olarak tamamlanmadığı-başka deyişle, aynı anda bağımsız, birleşik ve türdeş ulus-devletler kurmanın dünyanın çok büyük bir kesiminde başarısız kaldığı ya da yalnızca Avrupa dışında değil, bizzat Avrupa'nın belli kısımlarında *probleme yolaçtığı* söylenebilir.

Bu durum üzerinde durmamız gereken çok derin nedenlerle ortaya çıktı. Ulus-devlet'lere ait "mutlak" egemenlik biçiminin *evrenselleştirilebilir* olmaması, bir anlamda bir "ulus'lar dünyası"nın, ya da hatta "birleşmiş milletler"gibi adlandırmaların çelişik ifadeler olması mümkündür. Her şeyden önce Avrupa uluslarının inşası, onların istikrarlı ya da istikrarsız "kuvvet denge"leri, içsel ve dışsal çatışmaları ve emperyalizmin küresel tarihi içinde bu bağıntı, yalnızca sınır çatışmalarının sürekliliğiyle değil, hepsi de sömürge-sonrası topluluklar ya da isterseniz -yerinden edilmiş insanların yurduna dönmesi gibi diğer nedenlerin de eşlik ettiği göç neticesi-küresel çeşitliliğin Avrupa alanındaki izdüşümleri olan, bugünkü Avrupa'nın kültürel ve demografik yapısıyla sonuçlandı.

Tartışmayı istediğim ikinci gelişme, bir halk nosyonunun oluşumuyla ilgili ve bu gelişme, zaman zaman son derece keskinleşen güçlü bir gerilim yaratarak, yukarıdakine karşıt bir yönelime girer. Ulus-devlet'ler sistemine halklar, nüfuslar ve onların süreğen çekişmelerinin tarihsel girişi, bu halkların *içerden* temsilini ve onların

"kimlik" bilinçliliğini etkiler.

1988'de Immanuel Wallerstein ile birlikte yayınladığım '*Race, Nation,Class*'da, toplumlar ve halkların, kültürlerin, dillerin, soykütüklerin bu karakteristik ulusallaşmasını belirtmek için "kurgusal etnikliğin inşası" ifadesini kullandım.[10] Bu süreç, iki halk nosyonu arasındaki karşılıklı etkileşimin yanısıra, mutlak bir karşılaşma konumudur: bir yanda Yunan dili ve onu takiben tüm politika felsefesi geleneğinin *ethnos* dediği, hayali bir üyelik ve nesep (soy zinciri) topluluğu olarak "halk" ve diğer yanda *demos*, yani temsil, karar alma ve hakların kollektif öznesi olarak "halk." Belirtilen bu iki-yüzlü yapının gücünü-bir dereceye kadar onun tarihsel gerekliliğini- ve olumsallığını, belli koşullarla bağıntılı varoluşunu anlamak mutlak biçimde önemlidir.[11]

Bu inşa sınır ide'sinin öznel içselleşmesiyle sonuçlandı -bireylerin dünyadaki yerlerini (Hannah Arendth'a paralel biçimde buna, bireylerin *dünya'da olmak* hakkı diyoruz) ait oldukları gruplar arasındaki geçişimsiz sınırları imgelemlerinde izleyerek ya da onlara barışçıl veya başka şekilde bir yetkinlik konumu atfetmiş olan sınırları öznel biçimde temellük ederek, kendileri uyarınca temsil tarzı. Başka deyişle onlar (bazen "yurtseverlik" ya da "yurttaşlık dini" denilen) kültürel ya da "tinsel" bir milliyetçilik geliştirirler.

Ama bu inşa özel *ulusal aidiyetlerle* -insan haklarının eğitim hakkı, politik ifade ve toplantı hakkı, güvenlik hakkı ve en azından sosyal güvenlik ilişkileri dahil-demokratik evrenselliğini sıkı biçimde birleştirir. Bu nedenle ulus-biçimi içinde halkın demokratik bileşimi, kaçınılmaz biçimde bir dışlamalar sistemine yolaçtı: "çoğunluklar" ve "azınlıklar" arasında, hala derin biçimde ayrışık olan, yerli nüfuslar ve ırksal ya da kültürel anlamda damgalanmış yabancı nüfuslar arasındaki bölünme.

---

10. Ètiene Balibar ve Immanuael Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, çev. Chris Turner (London: Verso, 1991). [Türkçe baskı için bkz., *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Öktem, yayına hazırlayanlar, Semih Sökmen-Sosi Dolanoğlu, Metis Yayınları, 1. bs. Mayıs 1993,3. bs.Eylül 2000].

11. Bu zorluk bütünüyle spekülatif bir sorun değildir. Somut yasal ve politik problemlerle sürekli birbirine karışır. Bunun örneklerinde biri, Fransız Anayasa Konseyi, Korsika sorununun bir çözümü olarak hükümetin önerdiği "sembolik" ifadeye ("Korsika halkı Fransız halkının bir bileşenidir"), bu ifadenin birbirini izleyen cumhuriyet anayasalarında belirtilen, ulus'un "tek ve bölünmez" oluşu fikriyle uyumsuz görünmesi nedeniyle karşı çıktığında ortaya çıktı. (9 Mayıs kararı, 1991).

Bu bölünmelerin sömürgeleştirme ve sömürgesizleştirmenin (*decolonization*) tarihiyle takviye edildiği ve küreselleşmenin bu döneminde şiddetli bir gerilim kaynağı haline geldikleri kesin. Her ulusal topluluk içinde zaten varolan dramatik olgular, Avrupa Birliği'nin olmayı arzuladığı ulusaşırı ya da postulusal düzeyde yeniden üretiliyorlar. Fransa ve Avrupa'da göçmenler ve "belgesiz yabancılar"ın durumu hakkında bitip tükenmeyen tartışma süresince, bizzat Avrupa yurttaşlığıyla aynı anda şekillenen ırkçılık (*apartheid*) hayaletini hatırlattım. Hiç de gizli olmayan bu ırkçılık, "Doğu"lu nüfuslarla birlikte "Güney"li nüfusları etkiliyor.

Avrupa'nın olanaklı veya olanaksız, müstakbel bir politik, ekonomik ve kültürel kendilik olarak, bir kurgusal kimliğe gereksinimi var mı? Bu tür bir inşa aracılığıyla Avrupa kendi yurttaşlığına -yani kapsadığı birey ve sosyal gruplara verilmesi zorunlu yeni bir haklar sistemine- anlam ve gerçeklik kazandırabilir mi? Büyük olasılıkla evet, tam da kendi kimliğini hem nesnel kurumların, hem de bireysel imgelemlerin parçası haline getirme yetisine ilişkin bir temsili inşa etmesi gerektiği anlamında. Ama yine de hayır (bu en azından benim görüşüm), kaynağını az önce tanımladığım ulusal kimlik ya da kurgusal etnikliğe özgü kapanma özelliğinin,"Avrupa'da yurttaşlık hakkı" olarak anlaşılan "bir "yurttaşlığa Avrupa hakkı" kavramıyla olduğu gibi, küreselleşmenin ekonomik, teknolojik ve iletişimsel gerçekleriyle -yani demokrasinin Avrupa birleşmesi aracılığıyla genişlemesiderinden uyumsuz olmasından.

Bana öyle gözüküyorki, çıkmazın merkezi tam da, kolektif düzeyde yeni bir halk imgesi yaratmaya, tarihsel topluluklara üyelikle (*ethnos*), hem temel nitelikli varolma, çalışma ve ifade haklarını hem de diller, sınıflar ve cinsiyetlerin eşit saygınlığı ve medeni eşitliğin kazanılması aracılığıyla yurttaşlığın kesintisiz yaratımı (*demos*) arasında yeni bir ilişki imgesi yaratmaya ilişkin karşı karşıya kaldığımız zorunlulukla, mücadele ettiğimiz imkânsızlığa dayalı. Bugün bir Avrupa halkı ide'sine somut bir anlam verme ve bu ölçüde demokratik bir Avrupa devleti projesine içerik kazandırmayla ilgili her imkân iki engelle karşılaşıyor: Avrupa'lı sosyal hareketler ve sosyal politikalardan yoksunluk ve Avrupa üyeliği için dışlayıcı otoriteryan bir sınırın kurulması. Bu iki engelin üstüne birlikte gidilmediği ve biri diğeriyle çözülmediği sürece, bu proje asla gerçekleşmeyecek.

Ad sürekliliği her "kimlik"in koşuludur. Belirli ad'lar için, diğer-

lerine karşı ve uygun ad'larla mücadele ediyoruz (Avrupa, Yugoslavya, Kosova, Makedonya, ama aynı zamanda Fransa, Büyük Britanya, Almanya). Tüm bu savaşımlar, nostaljik özlemler ve sınırlar ya da ütopyalar ve dönüşümsel programlar dahilinde izler bırakıyor. Bu nedenle Avrupa adı -bu ad ilk çağlarda ve önce Asya'nın bir bölgesini ya da Küçük Asya'yı adlandırmak için türetildi- kozmopolit projelere, emperyal hegemonyanın iddialarına ya da bunların provoke ettiği direnişe, dünyayı bölüşme ve kendilerini onun vasisi olduğuna inandıran sömürgeci güçlerin "uygarlık"ı yayma programlarına, bu uygarlığın meşru sahibi olma konusunda muvazaalı "blok"ların çekişmesine, Akdeniz'in kuzeyinde "zengin bir kuşak" yaratmaya bağlandı.

Demokratik politikanın sorunu, tarihsel olarak yurttaşlık adına verilen mücadeleler ve özgürleşme projelerine iliştirilmiş ve şimdi onların yeniden yaratılması ve canlanması önünde engele dönüşmüş temsiller kuşatmasından kurtulmaktır. Her özdeşleşme, kapitalist dünya ekonomisi yapıları ve ideolojinin (kültürel ve politik topluluklara aidiyet duyguları) çifte sınırlamasına tabidir. Mevcut durumda üzerinde konuşulan konu, kendi başına Avrupa kimliğine karşı ya da Avrupa kimliği için verilen bir mücadele sorunundan ibaret değil. "Reel komünizm" ve bağlanmanın sona erişini takiben, iddialar Avrupa'nın sınırlarını demokratikleştirme, içsel ayrımlarının üstesinden gelme ve Avrupa ülkelerinin dünya'daki rolünü yeniden değerlendirme imkanını bize veren yurttaşlığın yaratılması çevresinde dönüyor. Sorun ilke düzeyinde, Avrupa Birliği'nin "bölgesel düzeni" güvenceye alma ya da insancıl veya yeni-sömürgeci müdahaleler doğrultusunda kendini dışarıya "yansıtmak"la mükellef büyük bir askeri güç haline gelip gelmeyeceğini bilmek değil; tersine sorun, Avro-Akdeniz alanının Doğu ve Batı'sı, Kuzey'i ve Güney'ine mahsus bir ekonomik inşa ve demokratikleşme projesinin somutlaştırılarak -bu projenin öncelikle bağlı olduğu- halkların desteğini kazanıp kazanmayacağı sorunudur. Avrupa imkânsız: Avrupa mümkün.

§ 2 Homo Nationalis: Ulus-Biçim'in Antropolojik Eskizi[1]

Bu sunum için iki farklı başlık düşünmüştüm: "Evrensel'in Belirsizliği" ya da "Ulus-Biçim'in Antropolojisi". Bu başlıkların her ikisi de iddialı olurdu, çünkü ilk durumda bütün sonuçlarıyla yorumbilgisel (*hermeneutik*) bir tez, ikincisinde ise tamamen açıklayıcı bir model geliştirmeyi beyan etmiş olurdum. O nedenle kendimizi bir parça (bazen riske sokarak) ulus hakkında önerilen kuramsal söylemlerin doğurduğu bir sorunlar kümesini düzenlemeyi denemekle sınırlandırmaya çalışacağız. Ama aynı zamanda hem evrenselin belirsizlikleriyle ilgili yorumbilgisel izleği, hem de ulus-biçim'in gelişimi, tarihi ve toplumsal işlevleri konusunda ortaya atılan sorunlarla bağlantılı bir antropolojik çalışma projesiyle örtüşeceğim. Sonuç, sizin sözkonusu kavrayışların tek bir sorunsal halinde biraraya getirilip getirilemeyeceğini belirlemenize bağlı olacak.

Daha açık olarak, üç önemli sorun açısından, ulus, "ulus-biçim" (ya da ulusal toplumsal oluşum) ve "milliyetçilik" arasındaki ilişkinin eleştirel bir irdelemesini yapmak istiyorum: ulus'ların ve milliyetçilik'in, ulusal kimlik'lerin ve yapısal şiddetin tarihselliği sorunu. Bunlar, tek bir problemin özdeş olmayan üç boyutudur, ama sürekli birbirine karışırlar. Şu günlerde dünyanın her yanında, hem ulus-devlet

1. Johann Wolfgang Universitat Zentrum zur Erforschung der Frühen Neuzeit ve Hamburger Institut für Sozialforschung'un düzenlediği Gesichter des Nationalismus/ Milliyetçilik seminerinde yapılan konuşma, 27-29 Eylül, 1995.

kurumlarının istikrarını, hem de eğitimden ekonomi politikaya kadar ulus-biçim'in önemli toplumsal yapılar üzerindeki hegemonyasını etkilediğini ve hayati olduğunu düşündüğüm hassas bir durumun geliştiği görüşünde olmam nedeniyle, bunları bir araya getiriyorum. Bu durum, ulusallık ve milliyetçilik kavramlarımızı, onları destekleyen kollektif kimlikler ve öznel süreçler kavrayışımızı ve nihayet bunların ima ettiği ve politik yaşama dayattığı şiddet imkânlarını (diğer şiddet biçimlerin yanısıra özellikle savaş) yeniden düşünmemizi gerektirir. Daha da önemlisi bu durum, kendi kesin belirsizliği içinde bizleri, tarihsellik, kimlik, şiddet ve politik eylem kategorilerinin ne ölçüde ulusal perspektife bağlı olduğunu sormaya görürür. Başka bir şekilde söylersek, bu durum, bireyin yalnızca bir "sosyal varlık" (*animal sociale*) ya da bir "iktisadi özne" (*homo economicus*) değil ama aynı zamanda ne ölçüde bir "ulusal varlık" (*homo nationalis*) olduğunu sormamızı zorunlu kılar. Elbette bu bütünüyle olduğumuz şey değil, ama karşıt bir görüşe, örneğin "enternasyonalist" ya da "kozmopolit" bir dünya görüşüne sahip çıkmak için, düşünce ve eylem kategorilerimize nüfuz eden bu belirlemeden kendi isteğimizle kaçamayız (ki salt bu deyimler ulusal referansın ne kadar kaçınılmaz olduğunu gösterir). Tarih, kimlik, şiddet ve politika hakkındaki evrensel düşüncelerimizin sınırları ve özelliklerini açıklayarak başlamalıyız; bunlar, taslak nitelikli alernatifler çıkartmaya yönelik kendi çabalarımızda bile, ulusla ilişkileri dolayımında yönlendirilirler.

Bu toplantıya sunmuş olduğu bildiride Aledia Assmann, kendisini bir ulusal topluluk kavramının reddiyle, bu kavramın bir mutlak'a dönüştürülmesi fikrinden eşit biçimde ayırarak konumlandırmaya çalıştı: çarpıcı biçimde Assmann, *düşünümsel* bir ulus ve ulusallık kavramı olarak adlandırdığı şeyi savundu.[2] Yalnızca ulusal topluluğun değeri değil, ama onu *anlamlandırma* açısından da, düşünümsel, yani eleştirel bir görüş açısını sahiplenmek istiyorum. Bu andan itibaren, "ulus", "ulusal" ve "milliyetçilik" terimlerinin ne anlama geldiğini anlama sorunuyla, birey ve toplum arasındaki ilişkileri ulusal bir modele

2. Aleida Assman, "Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: Nationale Diskurse zwischen Ethnisierung und Universalisierung," Bilder der Nation: *Kulturelle und politische Konstruktionen des Nationalen am Beginn der europaischen Moderne* içinde, ed. Ulrich Bielefeld ve Gisela Engel (Hamburg: Hamburger Edition, 1998), s. 379-400. Ayrıca bkz. Assman, *Arbeit am nationalen Gedachtnis: Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee* (Frankurt: Campus Verlag, 1993).

kaydetme düşüncesinin belirgin bir biçimde daha muğlak hale geldiği bir mevkideyiz.

Eleştirel bir mesafe, burada, belirli ulusların ve hatta ulus-biçim'in bir yeniden-kuruluş ve yeniden-oluşum evresinden mi geçtiği, yoksa geri çevrilemez olan bir "ulus-sonrası" topluma geçiş ve bozunma sürecine mi girdiği sorununun giderek zorlayıcı bir hal aldığı Avrupa'da (ama şüphesiz daha çok genel gidişat açısından doğru) olabildiğince daha da gerekli. Kişisel olarak problemin son derece yetersiz biçimde konduğu düşüncesindeyim. Bu tür alternatifler yalnızca çözümsüzlük üretir ve ele aldığımız problemleri aydınlatmaya katkıda bulunmaz. Bu nedenle durum rahatlatıcı olmaktan uzak. Bu ise bizi, ister küreselleşmiş "yeni ekonomi", ekolojik bilinçlilik ya da kültürel modellerin uluslararasılaşması gibi muhtelif eğilimler temelinde formüle edilerek ister (ulusaşırı kurumlar ya da uluslarüstü prosedürler yönünden) *ulus ötesine* geçişi savunan, ister *ulusu* (tek başına "uyruklar" için değilse bile ulusal bağlam içinde bir sosyal politikayı, ulusal yurttaşlığı, ulusal kültürü)[3] *savunan*, basit, evrensel düsturlara başvurmaktan imtine eder. Bu karmaşa ideolojik ve pratik düzeylerde sorunlu olabildiği halde, kuramlaştırma açısından yine de bir fırsatı temsil edebilir: kavranması gereken problemleri basitleştirmeksizin düşünme ortamını.

"Ulusların Sonu"

Soğuk Savaş'ın ve dünyanın ideolojik, askeri karşı bloklara bölünmesinin sona erişinden bu yana (ki genellikle Üçüncü Dünya denilen ve birçok boyutta çatışmanın başlıca konusunu oluşturan büyük bir tortunun kaldığını unutmamalıyız) "ulus-devletin sonu" ya da toplumsal hayatta "ulusal hegemonyanın sonu" söyleminin ortaya çıkışı ve meşrulaşmasına tanık olduk. Bu söyleme göre, ekonomik gelişme

3. Günümüz dünyasında "vatandaş" (ulusal) kendi başına imtiyazlı bir statüye dönüşmeye başlıyor: belli bireyler *vatandaş*'dır, yani etkin içeriği olan bir vatandaşlığa (uyruklua) sahiptirler; oysa diğerleri için vatandaşlık onlara hiç bir tanınma imkanı sunmayan hayali bir anlam içeriyor -mülteciler ve yurtsuzlardan (örneğin Filistin'liler) sözetmiyoruz bile. 1948'de Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun benimsediği İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi anımsanabilir; beyanname, "vatandaşlık hakkını" (ve ayrıca "vatandaşlığını değiştirme hakkı"nı) (15. Madde) temel haklar arasında saymıştı.

kiplerinin örgütlenmesiyle, yasa ve güvenlik problemlerinin düzenlemesini kapsayan gereklikleriyle postulusal bir döneme girmek üzereyiz. Kimileri için bu, büyük evrenselci modernite projesini uygun bir sonuca bağlayan,[4] özünde olumlu bir fenomen ve ulusal partikülarizm aleyhine insanlığın kendisini olumlayan bir gelişmeyken, kimileri için de vahim bir tehlikeyi, bir gerileme ve kriz semptomunu temsil ediyor -kesinlikle modernite ve ulus'un güçlü tarihsel bir bağıntıya sahip olmasından dolayı zorunlu biçimde "romantik" ya da antimodernist olmayan bir konum.

Öyle görünüyor ki, eğer ulus'un sonu ya da önemini giderek yitirdiğinden sözetmemiz haklı görülecekse, bu olguların belirli ve somut durumlar içinde örneklenmesi zorunlu olacaktır. Örneğin belli uluslar ya da uluslar grubunun birlikte postulusal "eşik"i geçmesi, belirli toplumların "ulussuzlaşmış" veya "ulusaşırlaşmış" olması, ya da belli geleneksel ulusların az çok dramatik biçimde çözülmesi -bu nedenle bir kez daha ilerleme ve gerileme, yayılma ve çekilme arasında bir tercih- zorunlu olacaktır. İlk alternatif, belki Avrupa Birliği projesinin önşekillenme alanı olan Batı Avrupa durumunda gözlenebilir. İngiltere[5] ya da İtalya[6] durumunda ikinci alternatiften endişe duyulabilir. Peki ya ister barışçıl, ister şiddete dayalı olsun, Doğu Avrupa'nın siyasal birimleri (Sovyetler Birliği, Çekoslavakya, Yugoslavya), ayrışma süreçleri bu perspektifte yorumlanabilir mi? Bu bir dereceye kadar karmaşık bir sorun: şayet bunlar gerçekten de "ulus" olsaydı, cevap "evet" olabilirdi, ama birçok yorumcu, iş işten geçtikten sonra da olsa, durumun böyle olduğundan şüpheli.[7] Basit bir "evet" ya da "hayır" cevabının anlamlı olacağından emin değilim; ben, hangi ulus kavramı ya

---

4. Bu E.J. Hobsbawm'ın geliştirdiği konum, *Nations and Nationalism since 1789: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Yugoslavya'da içsavaşın patlak vermesinden sonra yayınlanan ikinci baskıda, Hobsbawm'ın, görüşünü sürdürdüğü halde son olayları dikkate aldığını teslim etmemiz gerek.

5. Parlak bir deneme için bkz, Tom Nairn, The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism (London: New Left Books, 1977).

6. Bkz., Gian Enrico Rusconi, Se cessiamo di essere una nazione: Tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea (Bologna:Il Mulino, 1993).

7. Hélène Carère d'Encausse'nin, SSCB'nin çöküşünü öngördüğünü kabul etmemiz gerek (bkz *Decline of an Empire: The Soviet Socialist Republics in Revolt*, çev. Martin Sokolinsky ve Henry A. La Farge [New York: Newsweek Books, 1979], ama Samuel P. Huntington'un, "Hristiyan" Rusya ve "Müslüman" Doğu arasındaki karşılıklı meydan okuma tezinin, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996) bir ön tasavvuru olan çok-kültürlü imparatorluk görüşü temelinde.

da modelinin her koşulda böyle bir yargıyı temellendireceğini sormayı yeğliyorum. Basit bir hüküm bizi bu mantıksal döngüden çıkartmayacaktır.

Bununla birlikte, ulus'ların sonu söylemi ve bu söylemin önvarsayımlarına yönelik itirazlar yok değil. İlk planda bunlardan yalnızca birini tartışmak istiyorum: bu söylem gerçekte *Kuzey*'de konumlanmış bir söylem ve "Kuzey"in belli çıkar ve kaygılarını tercüme ediyor. Bu söylemin merkezinde, Güney'in "oluşum sürecindeki uluslar"ına yönelik az çok maskelenmiş bir uyarıyı duymak zor değil. Bu uyarıyı aşağıdaki gibi özetleyebiliriz: şayet, Kuzey'in postulusal döneme girmiş gelişmiş toplumları, gelişmiş kültür ve ekonomileri gibi geniş anlamda egemen uluslara dönüşmekte diretirseniz, sömürgesizleştirme programlarının temelini oluşturan özerkleşme ve "ulusal" kalkınma sürecini sonuçlandırarak, hem kendiniz hem de milletler topluluğu için çok güç sorunlar doğurursunuz. Dünya'daki büyük bölünme ve bu iki bloklu bölünmenin dünya politikasına hakimiyeti, son derece belirsiz bir etkisi olan "Birleşmiş Milletler" (Güvenlik Konseyi)'nin mutlak örgütlülüğü içinde kurumsallaştı. Ulusal kurumlara özgü biçim'i koruduğu gibi aynı anda, gerçekte onun gerileme koşullarını da hazırladı. Bloklar kendilerini, "farklı sosyal sistemleri olan" bir *uluslar ittifakı* gibi düşündü. Ama Duvar'ın yıkılışı, tüm sonuçlarıyla, er ya da geç uluslarüstü çıkarlar ve kozmopolit duyarlılıkların kendisini dayatacağı ideolojisizleşmiş bir dünyanın ortaya çıkmasına uygun yollar açtı. Öyleyse bu söylem, "Güney"li devletler ve halklar kendi geleceklerini ulusal bağımsızlık ve gelişme programlarına bağlarsa, "bağlantısızlık"[8] şöyle dursun, yeni bir "bloklar" arası bölünmeye ve yeni antagonizmaların ortaya çıkmasına katkıda bulunacağı sonucuna varır. "Kuzey" ve "Güney" arasında, "azgelişmişliğin gelişme zonları"yla iktidar ve zenginlik zonları arasındaki ayrım çizgisi fiilen istikrarlı çizgi olmadığı için, sonuçlar önemli ölçüde dramatik olabilir. Kuzey'in kendisi Güney'i fazlasıyla kapsıyor ve Güney Kuzey'in bir parçasına

8. Bkz. Samir Amin, *Delinking: Towards a Polycentric World*, çev., Michael Wolfers (London: Zed Books, 1990).

9. Afrika'da, nerdeyse tüm kıtayı kaplayan "içsavaş" bölgelerinde bu "çifte bağ"ın etkili olduğu kanlı süreç üzerinde uzun uzadıya durmak gereksiz. Aynı anda hem "güçlü" "medenileşmiş" ulus-devletler'in oluşması talep ediliyor, hem de böyle bir gelişmeye, yani "kendine-odaklı" ekonomik, politik, ve kültürel bir egemenlik ve bölgesel Pan-Afrika dayanışma ve güvenlik koşullarının oluşması engelleniyor.

dönüşmekten vazgeçiyor.[9] Peki Çin gibi bir ülke nereye yerleştirilecek? Ya Brezilya?

Böyle bir söylemin varlığı, örtük de olsa, "postulusal" bir izleği zorunlu biçimde beraberinde getirmese de, bu sorunların *apaçık* olduğu hissiyatına, özellikle doğrusal gelişme, ilerleme ve gecikme şemalarının itibar kazanmasına karşı bizleri uyararak dikkat etmemizi sağlaması açısından yeterince anlamlı. Bu söylem bizi evrenselciliğin içkin belirsizliğine dikkat etmeye teşvik eder. Başka halkların milliyetçiliğini eleştirmek, onu aşma yeterliğimiz ya da onu zaten aşmış olduğumuz düşüncesi adına oldukca risksiz bir girişim, ama yalnızca milliyetçiliğin bir başka izleği aslında. Burada bir kez daha milliyetçi ideolojinin, psikanalizistlerin dediği gibi *yansıtmalı* (*projective*) özelliğini görebiliriz.

Öyleyse ulusların sonu sorununa dönelim. Ulusların bir sona geldiği düşüncesinin doğru olup olmadığı tartışmasını sürdürmek için, etkileri itibariyle bu gelişmenin yararlı mı olduğu ve belirli durumlarda ne hızla ortaya çıkabildiği sorularına birinci derecede yanıt vermeye girişmek mümkün. Bu durumda "taraf tutmak" mümkün olurdu. Peki ama bizim gibi eleştirel felsefe geleneği içinde yetişmiş entelektüeller için ifadenin kendi biçimini analiz ederek başlamak daha uygun olmaz mıydı? "Ulusların sonu" birçok benzeri ve örneği olan bir ifade türüdür ve bunların hepsi de belli bir tarih felsefesi geleneğine gönderme yaparak, belli bir gelişim ve tarihsellik kavramını ifade eder. Örneğin: "imparatorlukların sonu", "kutsal"ın ya da "dinin sonu", "uygarlığın sonu" (Paul Valéry 1919'de şöyle yazmıştı: "biz geç uygarlıklar(...) artık fani olduğumuzu fazlasıyla biliyoruz").[10] Bu ifadelerde ortak olan öge, bir *başlangıç* (köken) ide'sine örtülü ya da belirtik bir başvurudur: imparatorluk'ların başlangıcı, din'in başlangıcı, ve nihayet "insansal dünya," kültür ya da belli kültürlerin dünyası olarak *dünya'nın başlangıcı*. Şüphesiz kaba bir formülasyonla, şayet *uluslar'ın sonu* üzerine yeni bir söylem varsa bile (bütün olup bitenden sonra gerçekten de yeni midir) bunun tam da, *ulusların başlangıcı*'yla ilgili bir söylemin halen ve her zamankinden daha fazla varolmasından kaynaklandığını önesürmek istiyorum."Ulusların bir sona

10. Paul Valéry, "The Crisis of the Mind," *The Collected Works of Paul Valéry* içinde, ed. Jackson Matthews, 15 vols. (Princeton: Princeton University Press, ve New York: Pantheon, 1956-75), 10:23.

ulaştığı" (ya da üstünlüğünü yitirdiği) ifadesi bilişsel bir işleve sahip değildir. Doğrulanamaz ve yanlışlanamaz olduğu için, dünya hakkındaki bilgimize bir şey katmayan bir ifadedir. İlkin, bir önceki ifadeyi başaşağı edilmiş halde yineler: "Ulusların bir başlangıcı vardır"; Onlar başlangıç noktasından çıkar ve onunla kalıcı bir ilişkiyi sürdürürler. Bu kendi özgün kimlikleri ve (varsayılan) kimliklerinin özgünlüğü hakkında birey ve grupların sürdürdüğü söylemin (iyimser ya da karamsar) bir tersine çevrimidir.

Bu tez bir kez kabul edildiğinde, mevcut tartışmanın birkaç boyutunu ayırt edebiliriz. Gerçekte aynı konjonktür içinde, bir yanda ulusallık ve yurttaşlığın istikrarsız bireşimleri ve ulusal yurttaşlık modellerinin çeşitliliği konusundaki tartışmalarda bir patlamaya tanıklık ederken, diğer yanda ulusların sonu ve postulusal'ın ortaya çıkışını ilan eden söylemleri üretiyor ve ağırlıyor olmamamız olgusu, artık öyle büsbütün paradoks gibi görünmemeli. Ulusal modeller arasındaki farklılık konusunda yinelenen bu değerlendirmeler, ilk planda başlangıç problemine bir yaklaşım şeklini, aşağı yukarı idealize edilmiş bir başlangıç imgesini önerme şeklini temsil eder.[11] Bu nedenle Fransız-Alman tartışması, sözde bir "Fransız yolu" ve bir "Alman yolu"nu tasvir eden iki farklı ulusal yurttaşlık (ve devlet) modeli arasındaki karşılaştırmaya sürekli geri döner; bunların her ikisi de, *Sonderweg* [*özgün yol*] fikrini izleyerek, kendi durumunda müstesna olmayı gereksinir ve öyle olduğuna inanır: bir yanda bir *politik ulus modeli*'miz, diğer bir kültürel ulus modeli'miz var. Ama bu açıkca politik kurumlarla ilgili iki sembolik başlangıç tipinin imgesel bir temsili ve bu temsilin tarih üzerine (biri ya da diğerinin tarihine) yansımasıdır -biri "istenç", "bilinçlilik"e ve "devrimci" bir uğrağa, diğeri ise "gelenek"e ve bilinçdışı "doğa"ya gönderme yapar.

Uluslar ve Ulus-Biçim

Bu tür karşılaştırmaların içerdiği döngüden çıkmak için, bu son ister başlangıç'tan belirsiz bir uzaklık, ister hala onun hakimiyetinin bir ifadesi olarak düşünülsün tarihin ve tarihsel gelişmenin gerçekte "başlangıç" ve "son arasında konumlanmadığını varsaymak gerekir.

11. Fransa ve Almanya karşılaştırması için özellikle bkz. Louis Dumont, *German Ideology: From France to Germany and Back* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

Bu süreçler, tamamen iki ayrı gerçekliği sözkonusu eden, olumsallık, yırtılmalar ve ani yön değişiklikleriyle karakterize edilir: bir yanda dünya'da varolmuş, varolan ve varolacak *bireysel ulusallıklar*, diğer yanda kendi başına *ulus-biçim*. Bu ayrımı kısaca somutlaştıracağım, çünkü kolektif kimlik duyarlılığının neden olduğu karmaşa ve yansımaları gidermek için bu bana gerekli görünüyor.

Uluslar ya da ulusallıklar, belli bir dönem, hiç değilse birkaç kuşak boyunca devam eden kurumlardır (bana belirleyici bir rol oynuyor gibi görünen "kuşak" kavramına döneceğim: uluslar ve ulusallıklar, kuşaklar arasında bağ kurma yoluyla zamanı yapılandırdıkları için, bu kavram ulusların önemli bir boyutudur). Onlar, az çok çeşitli duyarlılıklar, kollektif anılar, siyasal ideolojiler ve yapılar, yöneticiler, ekonomik çıkarlar ve kendi "tarihsellik"leri olan diğer ögeler tarafından etkin biçimde birleştirilirler. Bana öyle geliyor ki, verili bir anda tarihsel ulusların, nüfusları aynı kurum çerçevesinde birleştirmeye elverişli *mevcut olanaklardan birini* işletmesi genel kuraldır. Ama o tek olanak değildir ve diğer olanaklar, yeni tarihsel ve politik perspektiflere açık ya da kendi güvenilirliklerini hemen her zaman sağaltabilen öteki iktidar ilişkileriyle örtüşür -"bölünme" ya da "ayrılmalar"ın, "birleşme" ya da"federasyonlar"ın sıklık nedeni. Marks'ın bir kavramıyla söylenirse (bu yüzden burada, Frankurt'da değil miyiz?) uluslar, devlet ve toplum, politik topluluk ve bireyler, sosyal gruplar ve kamusal alan arasında kodlanmış bir ilişkiler dizisi oldukları ölçüde, kesinlikle tarih boyunca tekil bir kolektif kimliği (Rousseau'nun istenç ve yaşamla donatılmış "ortak özbenlik" diyecek kadar uzağa gittiği şeyi)[12] kazanabilirler, ama yalnızca bu sıfatla yeniden-üretilme koşuluyla. Bir kurumlar sisteminin kesintisiz yeniden üretimi hiç de doğal bir şey değildir; o mekanik bir süredurum ya da organik yaşamın sonucu olmadığı gibi, istencin saf etkisi de değildir (Renan'ın 1882 tarihli "Ulus Nedir?" konferansında sözettiği "gündelik plebisit" [halkoyu]; yine de o bu programatik formülü kurumsal bellek ve unutma konusundaki yaklaşımlarla doğrulamaya dikkat etti).[13] Hem içsel hem de dışsal koşulları olan böyle bir yeniden üretim süreci değişebilir ve

12. Jean-Jack Rousseau, Of the Social Contract, 1. kitap, 6. bölüm, *The Social Contract and Other Later Political Writings* içinde, ed. ve çev. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s.50.
13. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?/What is a Nation?* Çev. Wanda Romer Taylor (Toronto: Tapir Press, 1996), s. 48-49.

kolaylıkla kırılabilir. Burada dikkat etmemiz gereken temel nokta, koşulların belirsizliği, Machiavelli'deki anlamda "şans"ın (rastlantının) rolüdür. Özellikle, olaylara bağlı olarak savaşın, ulus'u yeniden üretme ve onun bekasını güvenceye alma, ya da ister doğrudan, ister uzun-dönemli sonuçlar dolayımında ulus'un çökme sebebini belirlemede en etkili çare olabildiği iyi bilinir. Bu nedenle ulusal "bireylikler"in bir tarihi olarak anlaşılan tarih, savaşı çoğunlukla tanrısal bir hüküm türü ya da evrensel içkin adalet (*Weltgericht*) olarak temsil etti.

Ama bu tam olarak ulusun olduğu şey değildir. Ulus-biçim bir bireylik değil ama bir "sosyal oluşum" (*formasyon*), yani ekonomik ve ideolojik yapıların bir bireşimidir. Bu nedenle, özellikle devletin sembolik ve idari işlevlerinin eklemlenmesine uygun bir model, Luhman'ın toplum içinde devinen/rol alan grup ve güçler adına "karmaşıklığın indirgenmesi" dediği merkezi bir rolü üstlenme yeteneğidir de.[14] Tarihte ekonomiyi idare etme ve semboliği yönetmeye uygun olan ve verili bir uğrakta ya birbirini izleyen ya da birbiriyle çekişen başka modeller olduğu da görülür (şehir-devlet, imparatorluk). Toplumsal pratiğin *tüm düzeylerini* ve dünyanın *tüm bölgelerini* (özellikle "merkez" ve "çevre" ya da "Kuzey" ve "Güney") göz önünde tutarak, ulus-biçim'in her yerde aynı ölçüde işleyen tek mevcut ya da tek başat biçim olduğu bir dönemin hiç varolmadığı hipotezi formüle edilebilir. Ama bir başka Marks anımsaması: hegemonik ulus-biçim tarihsel olarak yalnızca *eşitsiz gelişme* şeklinde ortaya çıkarak, zaman ve mekânın koşullarına göre egemen ya da tabi bir biçim'e dönüşür.

Elbette tanımlama ve tasvirlerimde daha kesin olmam istenebilir; açıkcası bu bir gereklilik, ama a priori mümkün değil. Bu düzeyde bütün yapabileceğimiz, ekonomik ve sembolik (yani ideolojik) biçimler arası eklemlenme kavramını temel izleğimiz yaparak, bir ideal tip'in taslağını çizmek.

Ekonominin (geniş anlamda maddi ve maddi olmayan malların tüm üretim, mübadele ve tüketim süreçleri dahil) sorunları açısından, burada, Marksist gelenekte belirleyici bir sapmaya imkân vermiş olan Fernand Braduel'in düşüncelerini genelleştirme temelinde Immanuel Wallerstein'ın sağladığı serimlemeyi izliyorum: evrensel bir piyasa

---

14. Immanuel Wallerstein, *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements, and the Civilizations* (Cambridge: Cambridge University Press, ve Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1984)..

biçim'inde gelişen "dünya-ekonomisi" (liberal mitin aksine), sınırlar olmaksızın türdeş (*homojen*) bir bütün şekillendiremez; o, ekonomidışı araçlarla, ekonomik gücün yoğunlaşması ve haksız kazanç (*rant*) konumları ya da "tekel"e imkân veren çoğul *siyasi birimler*'e bölünmek zorundadır.[15] Tekeller olmaksızın piyasa yoktur, politik (ya da hukuki) zorlama olmaksızın da tekel yoktur, bu ise pratikte ulusal devletler demektir. Ama şayet durum buysa, bir adım daha ileri gitmeliyiz, çünkü ekonomik ve politik güçlerin yakınsaması için gerekli olan şart, *devlet aracılığıyla ve devlet içindeki sınıf mücadelelerinin politik kontrolüdür.* Daha iyi bir ifadeyle, öteki sosyal çelişki biçimlerini (örneğin, kabilecilik, kanunsuzluk, bölgeselcilik) özümseyerek bastırabilen *sınıf mücadeleleri* olmalı, *ama aynı zamanda* bu sınıf mücadeleleri, zorla (cebren) ve daha da önemlisi belirli bir politik temsil aracıyla düzenlenerek kontrol edilmelidir.[16] Öyleyse, sınıf çelişkisini görece etkin, dayanıklı ve "adil" bir "genel çıkar"a tabi kılmaya imkan veren kurum ve söylemler yaratmak zaruridir. Bu bizleri, özellikle ulusal kuruluş projeleri ve dolayısıyla modern çağ'daki milliyetçi ideolojilerin kendilerini *emperyalist* ya da *anti-emperyalist* programlardan başka bir şey ya da hegomoniyi yıkma ya da kurmanın bir minvali olarak göstermekte niçin bu kadar zorlandıklarını anlamamıza imkân verir. Eğer savunmak ya da fethetmek için tekel yoksa, devlet olamaz ve eğer devlet yoksa, ulus olamaz.

Ama eşitsiz bir dünya piyasası çerçevesinde tanımlandığı için, ulus-devlet'ler'in yönetsel ve ekonomik işlevleri, ulus'u bir sosyal "biçim" ya da "oluşum" olarak anlamak için gereken şeyin yalnızca yarısını temsil eder. Oysa yarım anlamak hiç anlamamakla aynı şeydir, ve eğer bu doğruysa, burada şunu önermek istiyorum: tarihin "yasa"sı dolaylı eylem ya da bir mesafede eylemdir. Belirleyici etmen,

---

15. Immanuel Wallerstein, *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements, and the Civilizations* (Cambridge: Cambridge University Press, ve Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1984).

16. Başka bir durumda bunu, Machiavelli'nin, *Discourse on Livy*'de, Roma Cumhuriyeti'nin istikrarı ve gücüne ilişkin açıklamasını, pleb'ler ve patrik'ler arasındaki çatışma için bulunan kurumsal çözüme ("plep'lerin kürsüsü"[tribunate, Roma tarihinde soylulara karşı halkın seçtiği ve halkı koruyan sulh hakimi, ç.]; bu çözüm sınıf çatışmasını kurumsallaştırır ve ona devlet içinde bir temsil statüsü kazandırır) dayandırma yönteminden dolayı "Machiavelli teoremi" olarak adlandırdım. Bkz. Étienne Balibar, "Is a European Citizenship Possible?", *Politics and the Other Scene* içinde, çev. Christine Jones, James Swenson ve Chris Turner (London: Verso, 2002), s.123.

neden, her zaman bir *öteki sahnede* çalışır, başka deyişle, karşıtlığının dolayımından geçerek müdahale eder.[17] Bu "aklın kurnazlığı"nın genel biçimidir (tam olarak akıldışının da kurnazlığı): İktisadi etkiler, sembolik etkilerin sembolik ya da ideolojik nedenlere sahip olduğundan daha fazla iktisadi nedenlere sahip değildir. Ama neden, ya da ideolojik nedenlerin etkililiğine ilişkin belirleme, yalnızca verili bir ideolojik güç veya verili bir sembolik yapı tarihsel etkiler olmadan aynen süremeyeceği için ekonomik olabilir, tıpkı yalnızca ideolojik "nedenler" ya da "yapılar"ın ekonomik güç ya da çıkarların verili bir sosyal etkiye sahip olabileceğini açıklayabilmesi gibi. Louis Althusser, etkilerinin üretildiği yerde, neden'in gerçekte kendi başına sahnede "bulunmayış"ı derdi. Etkiler kaçınılmaz olmasına rağmen, ne önbelirlenmiş ne de öngörülebilir olmayıp, fiilen dolaylı ve öyleyse "raslantısal" (aleatory) belirlenime bağlıdırlar.[18]

Ulus-Biçim ve Antropolojik Farklılıklar

O halde ulus-biçim'in kendi ideolojik süreçlerine hükmeden sembolik yapıları nelerdir? Ulusal ideoloji, bireysel ve kollektif imgelemi tipik bir ulusal ya da "milliyetçi" biçimle devlet çevresinde örgütler türü totolojik formülasyonlardan nasıl kurtulabiliriz? *Race, Nation, Class*'a[19] katkılarımda, özellikle güçlü iki sınırlama kümesi üzerinde durdum: Soykütüksel biçim'in sınırlamaları (ya da isterseniz, aile çerçevesinde, devlet kurumları ve özelde hukuki normlar ve "ana-baba" tipi otorite şemalarıyla kuşaktan kuşağa geçirilen bilinçli ve bilinçdışı ilişkileri eklemlediği ölçüde "sembolik düzen")[20] ve dil sınırlamaları

---

17 Althusser'in "yok neden" kavramından türetilen bu öneriyi, Étienne Balibar, *Mases, Clases, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, çev. James Swenson (New York: Routledge, 1994)'ün 2. bölümünde yeralan denemeler dizisi kapsamında geliştirdim.

18. Bu nedenle bütün önemine rağmen, Immanuel Wallerstein'ın işlevselci (fonsiyonalist) analiziyle aramdaki bir mesafeyi hala koruyorum, "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System," *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System* (Cambridge: Cambridge University Press ve Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1991) içinde, s. 158-83.

19. Étienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, çev. Chris Turner (London: Verso, 1991).

20. Freud'çu "grup psikolojisi"ne ilişkin tartışılan ya da önesürülen arkaplan etrafında,

(ama dil yalnızca basit bir iletişim aracı ya da "kültürel biçim" değil, kendi özdeşim ve karşı-özdeşleşim biçimlerini üreten birey-öte bir "bağ" olduğu ölçüde).[21] Bunların etkisi, her birinin özneleri söylem ve iktidar ilişkilerine yerleştirme sözkonusu olduğunda araya giren belli temel antropolojik farkların içsel denetimi ve düzenlemesine olanak tanımalarına bağlıdır. Başka şekilde söylersek, onlar insan öznelerini hem kendi aralarında (yani birbirlerinden) hem de kendi içlerinde ya da kendilerinden az çok şiddet ve baskı yoluyla ayırdıkları için, insan türünün metaforik düzeyde "doğa" ve "kültür" eklemlenmesi olarak betimlenebilen, görünürdeki "öncesiz ve sonrasız" ayrımlarıdırlar.[22] Bu tür farklılıkların, sosyolojik geleneğin (özellikle Durkheim gele-

---

(Massenpsychologie: bkz Sigmund Freud, Group Psychology and the Analysis of the Ego [1921], *The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, içinde, ed. James Strachey, [London: Hogarth Press, 1953] burada "aykırı" bir çizgide Michel Foucault'un (özellikle ortak 1. kitap kapsamında, *Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister and My Brother*(...), ed. Michel Foucault, çev. Frank Jellinek [Lincoln: University of Nebreska Press, 1982]) ve Pierre Legendre'in (özellikle *Leçons VIII: Le Crime du caporal Lortie: Traité sur le Père* [Paris: Fayard, 1989]) çalışmasına başvurulabilir. Hans Kelsen daha önce Freud'çu teoriyi politika ve hukuk biliminin hizmetine sokmayı denemişti; bkz. Kelsen, "God and the State" (1922-23) *Legal and Moral Philosophy* içindeki denemelerde, ed. Ota Weinberger, çev. Peter Teath (Dordrecht: D. Reidel, 1973), s. 61-82; ve Kelsen, "Der Staatsbegriff und die Psychoanalyse" (1927), Hans Kelsen, Adolf Merkl ve Alfred Verdross, *Die Weiner rechstheoretische Schule*, 2 cilt, (Vienna: Europa Verlag, 1968) içinde yeniden basıldı, 1:209-14. Paternal ilişki ve teolojik ilişki arasındaki kesişme, Weber'in kapsamlı bir tartışmayı hakeden "karizmatik otorite" kavrayışının merkezinde yeralır.

21. Cf. Jean-Claude Milner, *For the Love of Language*, çev. Ann Banfield (London: Macmillan, 1990); Milner, *Les Noms indistincts* (Paris: Seuil, 1983); Françoise Gadet ve Michel Pêcheux, *La Langue introuvable* (Paris: Maspero, 1981).

22. "Antropolojik farklılık"ı yalnızca kodlanmış sosyal ve kültürel bir farklılık değil, iki koşulu yerine getiren bir farklılık olarak düşünüyorum: birincisi, insanlığın onsuz düşünülemeyeceği bir koşuldur (ya da onun olumsuzlanması insanlığın olumsuzlanmasını temsil eder); ve ikincisi, onun "bölen çizgisi", (çizginin o ya da bu tarafında kalıntılar ya da kesişmeler olmaksızın, bireylerin bütünüyle ve bir defada ayrılabilecekleri) kararlı ve nesnel bir biçimde asla çizilemez. Bu durum, sosyal kuruluş süreciyle soykütüksel yapılara yolaçan cinsiyet farklılığıyla, akademik,profesyonel kuruluş süreci "beden işçileri" ve "entelektüeller" ya da eğitimliler ve bilgisizler arasında bir ayrışma üreten entelektüel farklılık durumunda da açık biçimde doğrudur (bkz.Jacques Rancière, *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Entellectual Emancipation*, çev. Kristin Ross [Stanford: Stanford University Press, 1991]). Şüphesiz "hastalık" ve "sağlık" (""fiziksel" ya da "zihinsel") arasındaki farklılığı da belirtmeliyiz; bu da bizi doğrudan yukarda taslağı çizilen Foucault'yan "biyo-iktidar" nosyonuyla,modern toplumlarda ulusallaştırma ve tıbbileştirme arasındaki ilişkiler araştırmasını bütünleştirme zorunluluğuna götürür, bunun dışında milliyetçilik ve ötjeni ya da tıbbi profilaksi (eliminasyon programlarının türü olarak kalsa dahi) arasındaki sıkı bağ anlaşılmaz kalır.

neği) "kutsal" adlandırmasıyla açıkca içkin bir ilişkisi vardır.

Devletler, yalnızca dünyevileşmiş bir "egemenlik"in[23] temsilleri düzeyinde değil, ama doğum ve ölümleri, evlilikleri ya da onların ikamelerini, kalıtımı vb. denetlemeyi içeren gündelik meşruiyet düzeyinde de kutsal'ı temellük etmezlerse, ulus-devlet'lere dönüşemezler. Dolayısıyla devletler bu işlevlerin denetimini klanlar, aileler ve önemlisi kiliseler ya da dinsel mezheplerden çekmeye yönelir. Aynı şekilde devlet, aileleri, meslekleri, diğer tüzel kişileri ya da (bir kez daha) kiliseleri, iletişimin idari denetimi, ulusal dil ve kültürün tanımlanması, farklı "liyakat" türleri arasında hiyerarşi ve ilişkilerin düzenlenmesi ve akademik diplomaları meşrulaştırma yetkisinden (eğiticilerin formasyonları ve öğretim kuruluşlarının denetimini heryerde eşit ölçüde- ellerinde bulundurmasalar bile) yoksun bırakmalıdır. Ulus-devlet'in bu çifte sürecin sonuna hiçbir şekilde ulaşmadığı kesinlikle düşünülebilir. Ama o, antropolojik farklılıklar oyununu kontrol eden bir yüce kerte ya da Ernest Gellner'in terimini kullanırsak, temel kültürel süreçlerin normalizasyonu sorununda bir "Yüksek Mahkeme" (Yargıtay, Nihai Temyiz Mahkemesi)[24] haline gelir. Belirtelim ki bu süreç, Batı'da tam da ondokuzuncu yüzyılın başlangıcında (şiddetli ve yinelenmeli çatışmalar pahasına) geri çevrilemez hale geldi ve antropoloji bizzat onun anlamını yorumlamak amacıyla, antropolojik farklılıkların sembolik ve kurumsal düzenlenişinde ulusal-olmayan (genellikle ulusal-öncesi olarak kavranan) sosyal yapıların etkililiğini ulus-biçim'in ("Batı" modeli) gelişimi açısından ölçen karşılaştırmalı bir disiplin olarak oluştu.

Bu nedenle şu gerçeğin altını çizelim: ulus-biçim'in kendisi bir topluluk değildir, ideal bir topluluk tipi bile değil, ama belli *"topluluk etkilerini" üretebilen bir yapının kavramıdır o*; açık ki bu da tamamen farklı bir şeydir. O az çok tutarlı, başka toplulukların yerine geçen, onları yutan ya da onlarla birleşebilen topluluklar olma niteliğiyle benim, "ulusallıklar" adını verdiğim (tekil/birey) uluslardır. Ulus-

---

23. Cf. Ernst Kantorowicz, "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought," *Selected Studies* içinde (Locust Valley, N.Y.:J.J. Augustin, 1965), s. 308-24.

24. Ernest Gellner, "Tractatus Sociologico-Philosophicus," *Culture, Identity, and Politics* içinde, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 166-84. Bu tam da belirli bir "postmodernite"nin geridönüştürülemez şekilde tahrip ederek ortadan kaldırdığı kerte'dir; bkz. Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* (Oxford: Blackwell, 1995), özellikle "The Social Dislocation of Intellectuals," s. 235-40.

biçim basitçe bir ulusal topluluk soyutlaması olarak (başka deyişle kendini algılama tarzı bakımından) tanımlanamaz; birlikte uygulanan bir sınırlamalar (tahditler) kavramını tayin etmeyi gerektirir; yani belli bir modele göre kullanılan bir nedenselliği, yok-nedeni bir sahneden diğerine taşımaya uygun bir yolu, *ekonomik güçlerin sembolik etkileri -veya tersi-belirlemesine uygun bir minvali.* Bu yapısal sınırlamalar altında güçler kullanılır ve savaşlar yapılır. Bunun sonucu verili bir bireysel ulusallığın zayıflaması ya da güçlenmesi olabilir. Bu çerçevede sosyal gruplar ve özellikle sınıflar sosyal zemin üzerinde failler olarak karşılaşır ve bu grup ya da sınıfların bireyleri özneler-yani yakınsak ve antagonistik rollerle tanımlanan yurttaşlar (örneğin birbiriyle bağdaşmayan "ulusal çıkar" kavrayışlarının taşıyıcıları) olarak karşı karşıya gelirler. 1960'lar ve 1970'lerin "yapısalcılık"ından türetilmiş bir terminolojiyi özellikle kullanıyorum, çünkü bu bizi, ulus-biçim'in, "topluluk" (*Gemeinschaft*) ve "toplum" (*Gesellschaft*) arasındaki klasik karşıtlığa kapılmaksızın, bir yapı ya da yapısal nedensellik olarak daha soyut ve daha tarihsel bir kertede düşünülmesi gerektiğini anlamamızı olanaklı kılar.

Burada her zaman için olası bir yanlış anlamanın önüne geçmemiz gerek: yapı kavramı öncesiz-sonrasızlığı ya da değişmezliği ima etmez. Tam tersine, hiç bir yapının *kendini dönüştürmeyi*, etkilerini üretmeye başladığı bir uğrakta (muhtemelen basit ya da benzersiz olamayan, ama her koşulda tarihte yeri belirlenmesi zor bir uğrak) kendini kendisinden farklılaştırma sürecini *asla duraksatmadığını* düşünmek için her nedenimiz var. Eğer ulus-biçim'in yeniden üretim koşulları değişirse, kendi biçim'ini değiştirmek zorundadır, çünkü bu biçim bir anlamda onun varoluş koşulları kümesinden başka bir şey değildir. Dünya ekonomisinde tekelci konumları fetih sürecinin, küçük ölçekli üretim ve ticaret sermayesi döneminde, "sanal" finans piyasaları dönemiyle aynı tarzda ve aynı sonuçlarla ortaya çıktığını; sınıf mücadelelerine yönelik siyasal denetimin, uluslararsı emek göçleri çağında, Canut'lar, Chartist'ler ya da Paris Komünü çağındaki aynı kurumlardan geçtiğini; ya da soykütüksel düzeni "ulusallaştırma"nın, sözde "cinsel devrim" öncesi ve sonrasında, "biyoteknolojiler"in gelişimi öncesi ve sonrasında aynı ahlaki söylemler ve aynı hukuki araçlara gerek duyduğunu düşünmek saçmadır. Yapılar biçim bakımından sürekli değişmeseydi varolamazdı.

Bu tür işlevsel hipotezlerin, en azından ulusların "başlangıcı" ve "sonu"na ilişkin şu günlerde yürürlükte olan söylemlerin içerdiği bazı sorunları aydınlatabileceğini ve yolaçtıkları mistifikasyonları dağıtmamıza yardımcı olabileceğini düşünüyorum. İster uzun bir zaman zinciri boyutunda varlıklarını sürdürmüş olsunlar, ister yalnızca geçici bir varoluşları olsun (şimdiye kadar yalnızca olgu-sonrası bilinen bir şey), ulusallıklar, ister istemez yeniden üretim koşullarının güvencede olmadığı kritik koşullardan geçtiler. Ortadan kalkmış ya da yeniden ortaya çıkmış olabilmeleri, bireysel ulusallığın bir başkasının yokolduğu yerde ortaya çıktığı anlamına gelir. Sembolik düzeyde ulusal varoluşa, belirli bir toprağa ya da bir komşu toprağa iliştirilen ve kısmen ya da tamamen aynı kalan bir *ad* ("Almanya", "Fransa", "Rusya"), çoğu kez ulusun etkili bir imgesel rol oynadığı bir ulusal hikâyeler kümesi aracılığıyla sürekli bir kimliği şekillendirmesine olanak verir. Ama teknik, ekonomik, kültürel, dinsel süreçler ve onların hetorojen toplumsal güçlerle etkileşimleri nedeniyle, ulus-biçim bizzat bu iniş-çıkışlı değişimlerden geçerek *dönüştürülme sürecine hiç ara vermedi*. Nihayet, belirli bir ulus (örneğin Fransa, Almanya, Çin) şüphesiz görece biçimde bireyleşmiş bir ulusallıktır, ama kesinlikle *sözcüğün* iki yüz yıl ya da iki kuşak öncesiyle *aynı anlamda* artık *bir ulus* değildir -bin yıl önce (ulusal "bilinçlilik", başka deyişle mit [söylence, efsane] tarafından büyük önem atfedilen bir dönem) ne olabileceğinden sözetmiyoruz bile. Bu durum ulusallık'ların birçok *kendinde ulus* (yani değiştirilemez bir ulusal topluluk ideali) ifadesiyle bağlantılı olarak ortaya konmasını ya da ulus-biçim'in -ya da en azından devletle yurttaşlar, yani halk (farkedilmesi en kolay kesim) arasındaki imtiyazlı, "geleneksel" veya "sözleşmeye dayalı" toplumsal bağın- tam da aynı ulusallık, aynı tarihsel tek içinde cisimleştirilmesinden dolayı, *sub eternitasis specie* [sonsuzluk görüntüsü altında] varlığını südürmüş sanılmasını engellemez: *War Memoirs*'de General de Gaulle'nin yazdığı gibi: "Fransa, ateşten gömleğiyle bitap düşmüş adam."[25]

25. Charles de Gaulle, War Memoirs, çev. J. Griffith ve Richard Howard, 3 cilt. (New York: Viking, 1955-59), 3:284.

Uluslar ve Milliyetçilik

Belki de genellikler konusunda fazla vakit harcadığımı düşünüyorsunuz. Yine de bu esaslar, hangi durumlarda ulusal inşa (ya da yeniden inşa) fikrinin normatif bir içerik kazandığını ve kendisini hakiki bir *buyruk* biçiminde ifade ettiğini (bir karşı buyrukla karşılaşmadığı sürece: dünün enternasyonalizmi, bugünkü uluslarüstü ya da post-ulusal inşa ideali) anlamak istiyorsak, bana zorunlu gibi görünüyor. Milliyetçilik ve onun ikircikli karakteriyle ilgili ahlaki tavırlardan kurtulmak istiyorsak bunlar gerekli. Çünkü bütün dünya'da, tarihi itibariyle bireysel ulusallıkların ulus-biçim'in ortaya çıkışı ve dönüşümleriyle belirlendiği ve karşılığında onu belirlediği doğruysa, ulusların milliyetçi bir ideoloji geliştirmeksizin şekillenebileceğini iddia etmek -gerçekte çelişkili bir ifade- gülünç olurdu. *Ulus'ların varolduğu heryerde milliyetçilik hüküm sürer.* Devlet kurumları ve sosyal güçlerin herhangi bir yapısal bireşimi, kendi gerçekleşimleri içinde bulunabilecek çeşitlilik her ne olursa olsun, organik bir ideolojiyi önvarsayar. Dolayısıyla iki verili ideolojinin ("Alman ideolojisi", "Fransız ideolojisi") örtüşmediğini seve seve kabul edebilirim. Her ulusal ideloji kendi sembollerini, kendi kurgu ve mitlerini kendi yöntemiyle üretir ve sosyal çelişkilerin düzenlenmesi doğrultusunda kendi modelini geliştirebilen "hayali bir topluluk"a dönüşmesini destekleyici "bellek konumları"nı düzenlemenin "eşsiz" bir kip'ine sahiptir.[26] Bu sözkonusu edilen şeyin, sonuçta daima tüm diğer kimlikler karşısında baskın çıkarak, ulusal aidiyetin tüm diğer aidiyet biçimlerini katedip onları bütünleştirdiği bir noktaya varacak olan bir "ulusal kimlik"in inşası olduğu gerçeğini asla değiştirmiyor. Ama tanımı gereği, bu tam da milliyetçiliğin olduğu şeydir.

Kendi başına milliyetçiliğin bir tahakküm ya da dışlama ideolojisi olup olmadığı sorusu, bu nedenle (hiç değilse bana göre) anlamsız bir sorudur. Milliyetçilik ulusal kuruluşa denk düşen organik bir ideolojidir ve bu kuruluş, yasa ve uygulamalarda maddileşmiş, *görülebilir ve görünemez sınırlara ilişkin dışlayıcı bir norm'un* formülasyonuna dayanır. Bu ölçüde dışlama -ya da en azından belli mal veya haklardan

---

26. Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983); Anderson, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World* (London: Verso, 1998).

eşitsiz ("tercihli") faydalanma imkânının bir vatandaş, bir yabancı ya da bir topluluğa mensup olup olmamaya bağlı olması- ulus-biçim'in mutlak özüdür. Bir yapı olarak ulus-biçim, savunması gereken bir farklılaşmayı üretir ve sürdürür. Sınırların belirsiz yayılımına ya da baskıya karşı direndiği söylenebilir. Ulus-biçim, dışlayıcı norm'u koruma ya da onun gerekliliğini dayatan kurumsal bir araç oluşturur. Gerçekte bu, dışlayıcı normu katı ya da esnek, sınırlayıcı ya da genişleyen (toprakların göç ve ilticaya ya da göçveren ülkelere kapatılması, *Einwanderungsander*) evrenselci ya da ayrımcı yöntemlerle uygulayan ve onu doğal bir olgu ya da pazarlık edilebilir bir gelenek (örneğin, *jus sanguinis* [kan esası, kan hakkı] ve *jus soli* [toprak esası]) olarak kabul eden kurumlar arasındaki temel tarihsel, politik ve ahlaki farklılıkların varlığı koşuluyla doğrudur. Bazen bu yabancıları bir defetme yoludur, bazen az çok zorlayıcı bir yolla onları "özümseme", "bütünleştirme" ve "kabullenme" yolu ve bazen de belli vatandaşları hayali biçimde yabancılar gibi gösterme yoluyla dışarı atmanın bir yoludur.[27] Nihayet vatandaşlar ve yabancılar, "biz" ve "onlar" arasındaki sınır çizgisinin "doğal" yolla ortaya çıkmadığı ve dolayısıyla politik bir mesele oluşturduğu bir çok durum vardır. Bu özellikle sömürge sonrası şartlar ve devletlerde bir gerçektir. *Ama Avrupa kendi başına post-kolonyaldir.* O halde belirleyici sorun, ulus-devlet'ler ve bu devletler ait nüfusların (ya da nüfuslardaki belli ögelerin), dışlayıcı bir normun tarihsel düzeyde hükümsüzleştiği ve sınırları değiştirmek için bu normu uyarlama ya da sürdürmenin imkânsız hale geldiği koşulları ne kadar tanımladığıdır.

Son çözümlemede tüm bu sorunlar dikkatimizi ulus-biçim ve milliyetçi ideolojinin, kurumsal ve spontane, görünür ve görünmez nitelikli bir *yapısal şiddetle* eklemlenme tarzına çeker. Bunu tartışmak için kollektif kimlikler'in oluşumu sorunu üzerinde durmamız gerek. Tam da şiddetin bütün kertelerini bir noktada birleştirmeyi, yaşanılan bir gruba aidiyet duygularını yabancı düşmanlığı ve ırkçılıktan, bir "biz" ide'sini (*Wir-Gruppe*) ve "normal" ulusal kimliği soykırım ve "etnik temizlik" programlarından ayıran eşikleri silmeyi reddettiğimiz

---

27 Bkz. Friedrich Balke, Rebekka Habermas, Patrizia Nanz ve Peter Sillem, ed., *Schwierige Fremdheit: Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern* (Frankurt: Fisher Tascenbuch Verlag, 1993); Uli Bielefeld, ed. *Das Eigne und das Fremde. Meuer Raismus in der Alten welt?* (Hamburg: Junius, 1991).

ölçüde (ama onların arasında temelli bir bağdaşmazlık olduğunu düşünmeksizin), kimliklerdeki dalgalanmanın milliyetçiliğin evrenselliğiyle nasıl eklemlendiğini anlamamız gerek.

Bu sorular politik tercihler içerir. Kendi hesabıma, demokratik ya da liberal politikalarla, muhafazakar ya da gerici politiklar arasındaki sınırı, temelde (ya da özellikle) etnik ayrımcılıklar ve vatandaşlık farklılıklarına yönelik tutumlara, ayrıca ulusal aidiyet ya da özgürlükçü amaçlara (insan ve yurttaş hakları) en yüksek mevkinin verilip verilmediğine bağlamayı dikkate alıyorum. Bu nedenle, *dışlama ve ayrımcılıklara karşı* politik *mücadele* programlarının tanımlandığı ve yürürlüğe sokulduğu kipler, dünya ekonomisine hakim ulus'ların durumunda bile, kendine-yeterli bir ulusallığın ortadan kalktığı bir dünyada demokrasinin mihenktaşını oluşturur.[28] Tam da bu nedenle, ulus-devlet'in milliyetçilik olmaksızın varolabildiği ya da yabancıların reddi veya kabulü bakımından, bazı ulusal geleneklerin "doğa"sı gereği ya da kendi "müstesnalık"ları yüzünden "evrenselci", açık ve hoşgörülü olduğu, oysa diğer ulusal geleneklerin doğaları ya da tarihsel özgüllüğünden dolayı hoşgörüsüz ve "partikülarist" olduğuna ilişkin yanılsamalı inanışa karşı çıkmamamız gerekir. Bu düşünce milliyetçi bir önyargıdan başka bir şey değildir. Aynı nedenle, asli nitelikleri gereği "iyi" ve ilerici bir milliyetçilikle, "kötü" ve gerici bir milliyetcilik arasında ayrım yapmanın olası olduğu düşüncesini reddediyorum. Problemin merkezi, yalnızca ekonomik çıkarlar, diplomatik ve askeri dengeler ve sosyal çatışmalardan değil, ama *ideolojilerle* ve ilk planda *kendi ideolojik belirlenimlerimiz* alanında *politik programlar ve hareketler yaratma* güçlüğüdür. Milliyetciliğin iyi ya da kötü, ileri ya da geri karakterine değil, güçlük, kimliklerin ve yapısal şiddetin birleşik ekonomisine, inançlar, idealler ve kurumsal normlarla birleşik şiddet biçimleri arasındaki ince farklılıklara ve bu biçimlerin kitlesel bir ölçekte kristalleşme tarzına dayalıdır.

Nihayet bu bir kez daha antropolojik bir sorundur ya da antropolojik bir bakış açısısını gerektiren bir sorundur. Özdeşim ve şiddet ekonomisi süreçleri, dolayısıyla şiddeti sembol ya da tahakküm ve

---

28. Ayrımcılığa karşı politik mücadele programları problemi konusunda bkz. Véronique de Rudder, Christian Poiret ve François Vourc'h, *L'Inégalité raciste: L'Universalité républicaine à l'épreuve* (Paris: Press universitaires de France, 2000).

iktidar ilişkilerine çevirmek için mevcut imkânlar, tıpkı tahakküm ve iktidarın yıkım ve zulüm şeklinde ters dönüşümü gibi, belirli "kültürler"den çok *uygarlık kertelerinin* karakteristiğidir. Gerçekte sözkonusu olan güçlük budur: ulus-biçim "nihai" ya da "egemen" ve dolayısıyla sahici anlamda gerçek olan tek topluluk gibi ortaya çıktığı, oysa diğer topluluklar süreksiz ve geleneksel göründüğü ve insanlık ideal topluluktan başka bir şey şekillendirmediği için, ulus-devlet belirli bir uygarlığı ifade eder mi? Ve bu uygarlık "ölümlü" müdür, dahası ölüyor mu?

"Birincil" ve "İkincil" Kimlikler

Bir sonuca varmak için, kısaca yakınen ilişkili kimlik ve aidiyet nosyonlarını gözden geçirelim. Aleida Assmann *birincil ve ikincil kimlikler* arasındaki ayrımı vurguladı.[29] Söylemler, hikayeler, inanışlar ya da duygular ve kurumsal pratiklerde eşanlı biçimde yansıtılan ulusal kimliğin, kendisini onlardan ayırt etmek, onların üstünde kalmak ve onları kendi hedeflerine göre meşrulaştırmak amacıyla, birincil kimlikleri önvarsayan ikincil bir kimlik olduğu görüşüne tamamen katılıyorum. Bir anlamda Gramsci'den gelen "hegemoni" terimini bu tür ilişkileri belirlemek için kullanıyorum.[30] Yine de kollektif imgelemin ufku ve bir gösteren gibi düşünülen etnisite'nin, Assman'ın savunuyor gözüktüğü üzre, alt ya da üst, skalanın iki ucuna basit bir yolla dağıtılacağından emin değilim. Tam tersine, güçlü bir özdeşim modelini şekillendiren etnisitenin (kültürel karakteristikleri, ırksal olduğu iddia edilen ama gerçekte daima soykütüklerin ve dinsel ya da linguistik benzerliklerin temsiline dayalı kurgusal ayrıntılamalar olan karakteristiklerle birleştirerek) birincil ve ikincil kimlikler arasında, üst ve

---

29. Assmann, "Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen."

30. Gramsci'nin hegemonya konusundaki başlıca metinleri Prision Notebooks'un [Hapishane Defterleri] 12-16 no'lu defterlerinde bulunuyor. Bkz. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere, Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, ed. Valentino Gerratana, 4 cilt. (Turin: Einaudi, 1975). Tam çeviri hala sürüyor (Prison Notebooks, çev. Joseph A. Buttegieg [New York: Columbia University Press, 1991-], bugüne kadar yayınlanan 2 cilt) yalnızca 1-5 no'lu defterleri kapsıyor. Eski çeviriler (Selections from the Prision Notebooks, çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell-Smith [New York: International Publishers, 1971], ve *Further Selections from the Prision Notebooks*, çev. Derek Boothman [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995]) düzenleme itibariyle eklektikler. Ayrıca bkz. *Giorgio Baratta, Le rose e i quaderni: Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci* (Rome: Gamberetti Editrice, 2000)

alt arasında dolaşan ikircikli bir şekillenme olduğunu düşünüyorum.[31] Ama bu kimlikler ve özdeşleşme sorununun yalnızca bir boyutu. Diğer boyut ya da birinci boyutun başka bir yanı, bireyin ya da isterseniz eğer, "bireysel kişilik"inin kuruluşudur. Burada daha ayrıntılı kavramlara başvurmak zorundayız; kendimi, her kimliğin kendi içinde bireyler-üstü (ya da psikanalitik terimlerle, aktarımsal olduğu görüşüyle sınırlayacağım. *Völkerpsychologie*'nin [*Halk Psikolojisi, Ulusal Psikoloji*] ve daha genelde "organikci" ve "kültürcü" sosyal psikoloji kuramlarının fiilen varolan ulusal karakterler ve grup kimliklerini temsil etmek için kullandığı ön-belirlenmiş kollektif kimlik modellerindeki gibi değil elbette. Ama hiçbir şey bireysel "kendilik"in özerk ve kendine-yeterli bir gerçekliği oluşturduğunu, kimliğinin kollektif imgelemden ve sosyal süreçlerden bağımsız biçimde şekillenebildiğini düşünmemize izin vermez.[32]

Kadın ya da erkek, her birey kendisi için bir kimlik kurmalıdır: ama o bunu yalnızca ortak olmak zorunda olduğu aktarımsal ilişkiler çerçevesinde kendisine dayatılan rolleri üstlenerek, yani onların ima ettiği pozitif ve negatif özdeşimleri benimseme yoluyla yapabilir. Bireyler onları daima Fredçu ve aynı zamanda klasik çağın (Descartes, Spinoza, Hume) terime yüklediği anlamda "amaç"larla, yani bağımlılığın, aşkın, nefretin, korku ve ümidin kaynağı olan öteki bireylerle onları ilişkiye sokan bir pratikler çoğulluğuna içerilir ve bu ölçüde özne'ye dönüşürler. Her bir birey, çocukluk çağından yapılanmış çekişmeli kimlikler ve kişilikler çoğulluğuna sahiptir. Bir birey (Biz'ler) asla "bir" değil ama "bir içinde birçok"(uz)dur.[33] Bu nedenle

---

31. "Birincil" ve "ikincil" kimlikler arasındaki ayrımın ilginç bir kullanımı, Élise Marienstras, Nous le peuple: Les Origines du nationalisme américain (Paris: Gallimard, 1988).

32. Freud, *Group Psyhology and the Analysis of the Ego;* George Devereux, "Ethnic Identity: Its Logical Foundations and Its Dysfunctions," *Ethno-psychoanalysis: Psychoanalysis and Antropology as Complementary Frames od Reference* (Berkeley: Universityof California Press, 1978), s. 136-76).

33. Freud'dan önce bu karmaşıklık-çelişkisellik, onu bireysel "kendilik" ile "topluluk" ve politik "egemenlik" tarafından ortaya konan sorunların tersine çevrilebilirliğiyle ilişiklendiren Nietzche tarafından hayranlık uyandırıcı bir açıklıkla görülmüştü. Bkz. Friedrich Nietzche, *Beyond God and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, çev. Judith Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), § 19, s. 18-20. Şüphesiz "çoklu kişilikler" sorunu teolojik özne ve itaat kavrayışlatemel ve esaslı bir kopuşla, klasik hak ve klasik ulusal devlet kurulduğu anda kuramsal bir problem olarak doğuyorsa bu bir rastlantı değil. Örneğin, bkz. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), 2. kitap, 27. bölüm, "Of Identity and

her birimiz aynı problemle karşılaşır: kendine yönelmek-"kendini bulmak" amacıyla, çoğul kişilikler arasında ve ötekiler'in (ki bu ötekiler soyut ya da ideal öteki'ler olabilir: anılar, hikayeler, semboller ya da kurumsal simgeler, "terimin en geniş anlamında "haritalar") yardımıyla nasıl ilerlemek gerektiği. Hipotezim, pratikte iki uç durumun katlanılmaz, belki de mutlak surette imkânsız olduğunun ortaya çıktığı, böylece onların normal ve patolojik arasında dalgalanan geçirgen sınırları gösterdiği.[34] Bunlardan biri, kimliklerin mutlak bir tekanlamlı temsilidir, onların özel bir role, örneğin "iyi" ya da "kötü" çocuk, anne ya da baba, bir çalışan ya da patron (çoğunlukla eril bir kategori), ya "kamusal" ya da hiç değilse sergilenişi itibariyle kamusal bir role, örneğin eylemci, asker ya da memur gibi, kendisinden sapamayacağınız bir biricik toplumsal rol'e zorlayıcı indirgenmesidir. Diğer uç'ta sınırsız çoğulluğu, bir kimlikten diğerine sürekli geçişi buluruz; otoriteryan kişilik yapısı suretlerinden kurtulmak için bu belli bir postmodern ideoloji için ideal halini aldı, ama burada, "mübadeleler" evreni ya da diğer deyişle piyasa ve onun "libidinal akıntısı"yla dayatılan bir başka itaat biçimine düşme tehlikesi vardır.[35]

Diversity," s. 328-48, ve benim John Locke yorumum için bkz. *Identité et différence: L'Invention européenne de la conscience*, ed. ve çev. Étienne Balibar (Paris: Seuil, 1998). Bu durumda o "kitle toplumu çağı", yani Freud'un elealdığı demokratik ülkelerde sosyal yaşamın normalizasyon çağıyla eşzamanlı bir felsefi, yazınsal ve psikolojik söylemde yeniden ortaya çıkmaya, bir yeraltı yaşamına yolgöstermeye devam edecektir.

34. Çarpıcı biçimde, Nazizim ve genelde totaliter rejimler (ulusal komünizm ya da devlet komünizmi biçimi dahil, bu rejimlerin hepsi de ultra-milliyetçidir) kimlikleri tekanlamlılığa zoraki indirgemenin bu iki tipi arasında sürekli gidip geldi: özel ve kamusal alanların ayrışmasındaki karaktersik belirsizliğin -gerçekte bu (bir) "hareket" adına takdir edilir- ama ayrıca cinsel rollerin dağılımında kadınları özel alana, erkekleri kamusal alana "zorla" bağlamanın (özellikle Nazizm ve faşizm durumunda) nedeni bu. Bu problemler Arendt'in *The Origins of Totalitarianism* (San Diego: Harcourt, 1968) ve sonrasındaki düşüncelerinin merkezindedir. Bunlar tarihsel ve anropolojik bir görüş açısıyla George L. Mosse (*Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe* [Madison: University of Wisconsin Press, 1985] ve Klaus Theweleit (Male Fantasies, vol. 1: Women, Floods, Bodies, History, çev. Stephen Conway [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987]) tarafından incelendi. La sexe de la nation başlığıyla yakında çıkacak olan bir kitapta, Rada Ivecovic, ulusal kimliklere ilişkin her kolektif oluşumun, "ulus" ve onun "gövde"sine ait cinselleşmiş imgelerle bitişik tasarlanan cinsel rollerin "cemaatci" bir dağılımıyla belirli bir biçimde ilişkili olduğunu öne sürüyor. Ayrıca bkz. Ivekovic, "The Bosnian Paradigm," *Dialogue* (Sarajevo) 9-10 (1998): 61-85, ve Nira-Yuval-Davis, *Gender and Nation* (Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1997).

35. Burada tüm söylemleri kinik bir tutumla birleştirmemek önemli. Özellikle Deleuze'nin "bir azınlık'a dönüşme" (bkz Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thosand Plateaus:*

Öyleyse şu hipotezi formüle etmek istiyorum: ulus-biçim'in ve ulus-biçim çerçevesinde yeralan hegemonik normalleştirmenin iktidarı ya da etkililiği (Hegel'yen anlamda *Wirlichkeit* [edimsellik]), tıpkı diğer tarihsel evrensellikler gibi (özellikle dinsel evrensellikler), her iki sorunu da bir defada çözme ve ikincil kişilikler sorunuyla bireysel kişilikleri (özne'yi) kurma ya da bu bireysel kişilikleri mutlak çoğulluk ve mutlak birlik'e ilişkin bir çifte "imkânsızlık" arasında düzenleme sorununa tek bir yanıt vererek, bir anlamda her sorunu diğeri aracılığıyla çözme yetisinden kaynaklanır. Ulus-biçim'in tüm temel kurumları ulusal ailevi yapılar ulusal pazar (özelde ulusal işgücü piyasasının profesyonel liyakatların kodlanmış hiyerarşileriyle örgütlenmesi) "ulusal" kiliseler ya da itiraf/günah çıkarma, geçici ya da sürekli ulusal ordular[36] -aynı anda her iki yönde de işler. Başka şekilde söylersek, onlar iki düzeyde çifte aidiyet yaratırlar: birincil kimlikler aynı zamanda yüce kerte'yle ("Yüksek Mahkeme") ve yüce kertenin ikincil "tanı-n-ma" biçimleridirler. Bu nedenle hiç bir birey, "niteliksiz" bir kadın ya da ya da erkek değil, ama her zaman sosyal ve törel nitelikleri olan belli bir bireydir: bir işçi ya da yönetici, "Herr Doktor," "evkadını," "amatör müzisyen," "iyi Hristiyan," "iyi Müslüman," "anarşist" "yeşil," "aile erkeği" ya da "çapkın." Ve bu sayede onlar, bireyler için yaşam modelleri ve normları, bir anlamda doygunluk'u (Hegel) ya da *jouissance*'yi (Freud) bulma ve dehşetli bir yalnızlığa düşme ya da kamusal görüş alanı içinde yok olmaktan kaçınma çabası içinde, çeşitli başarı ve ıstırap basamaklarıyla izlenebilen "öznel yörüngeler" yaratırlar.

Bu çift-yüzlü etkililiği göstermek için Hegel'in kullandığı deyim,

---

Capitalism and Schizophrenia, çev. Brian Massumi [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987], s. 291-93) ve Judith Butler'in Gender Trouble: *Femisnism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990)'daki "cinsel rollerin edimsel (perfor-mative) dağılımı" çözümlemeleri üstüne ayrıntılı okumalara girişmek uygun olabilir: bu çözümlemeler sözkonusu eğilimin estetik-felsefi altüstediliş biçimlerini üretirler. Bu problemlerin sorunsallaştırılması, Fransa'da daha yeni farkedilmeye başlayan Zygmunt Bauman'un önemli çalışmasının merkezinde yeralıyor.

36. Zorunlu askerlik uygulamasıyla oluşturulmuş eski orduların hızla profesyonelleştirilmesi, "ulus-biçim"in krizinin karaktersitik bir işaretidir; bu durum Fransa'da "ulusal cumhuriyetçi"lerin sözcülerinin gözünden kaçmadı. Modern uluslarda ordunun sosyal, kültürel ve psikolojik tarihi, benim bildiğim kadarıyla tam olarak yazılmış değil. Farklı emperyalizm modelleriyle ilişkili olarak onun farklı biçimlerini karşılaştırmak, özel bir dikkati gerektirir.

genelde diğer dillere çevrilemezliğiyle tanınır: *Sittlichkeit* (Almanca karşılığı töreler (*mores*), gelenekler ya da örf'ler anlamına gelen ve İngilizce'ye çevirisi genelde "etik yaşam" şeklinde yapılan *Sitten*'den türetilmiş bir sözcük). Deyim niye burada kullanılmasın ki? Analizi devletci bir bakışaçısına, devletin birey karşısında önceliğine sokması riski, gerçekte bir risk değil, çünkü açıklamak istediğimiz şey, aslında bireysel kişilikler ve yaşamlar üzerinde yıkıcı etkiler üreten devlet'in (ve özelde ulus-devlet'in) yıkılma ya da sönme tarzını anlamak amacıyla, devletin gizli iktidarıdır.[37] Sınıf mücadelesi bile bu anlamda, bireysel ve sosyal başkaldırıyı meşrulaştıran ve böylece onu normalleştiren profesyonel ve politik örgütlenmelerin desteğiyle ulusal kimlikleri kurmanın bir yolu, hatta ayrıcalıklı bir aracı haline gelebilir.

Bu yanıyla tüm etik kurumlardan belki de en ilginci, hegemonik yapıya içsel özdeşim süreci mekanizmasının bütünselliğini gösterdiği için, milli eğitim sistemi'dir. Eğitim süreci modern uluslar'ca genelleştirildiği ve yeniden-örgütlendiği kadarıyla (*Erziehung* ve *Bildung*, "öğretim" ve "formasyon") açık biçimde her türlü *birincil özdeşimin* (sınıfsal, bölgesel, lingüistik, ailevi, cinsel) doğrudan *ikincil* (ulusal, medeni) özdeşime dönüştürülemediğini gösterir (bu ise şu anlama gelir: mümkün olsaydı, bir oğlan ya da kız, bir Entelektüel ya da bir kol emekçisi ya da bir Katolik veya bir Yahudi *olmak için, kendinizi önce bir Fransız, Amerika'lı ya da bir Alman olarak tanımanız gerekir* kendini bir Avrupa'lı olarak tanımaya gelince, bu hala çok uzak). Birincil kimlikler, bireyler entelektüel olarak, yani soyut düzeyde bütünleşmeye razı olsalar da, bütünleşmeye karşı direnme yetisine sahiptir. Onlar bütünleşmeye karşı direnişin anahtarlarını oluştururlar. Bu bilinçli ve bilinçdışı yetinin merkezi (özdeşim eğilimleri ve red geçişleri arasında, kendine ya da ötekilere ait) bir beden ya da beden imgesi gibi görünür. Duyguyla yüklü sembolik episodlarda bu açıkça görülebilir, örneğin, sınıflarda politik ve dinsel sembollerin bulunması konusunda okullardaki görüş ayrılıklarında: Bavyera'da

37. Öyle yıkıcıdır ki, bazıları (bazen birçoğu, kitle halinde) bu riskten kurtulmak için en aşırı itaat biçimlerini kabul etmeye ve *Sittlichkeit*'le ilişiklendirilmiş insanlık ve ahlak buyruklarını, barbarlık ve öz-yıkım buyruklarına çevirmeye hazırdırlar. Bkz. Étienne Balibar, "*De la 'préférence nationale' à l'invention de la politique*," *Droit de cité: Culture et poltique en démocratie* (Paris: Éditions de l'Aube, 1998), s. 89-132.

okul binası üzerindeki haç işaretleri ya da Fransız okullarında genç kızların başlarındaki "İslami başörtüleri." Birincil kimliklerin ulusal kimliğe içerilmesi için uzun bir süre uğraşılması ve bir anlamda "yapısöküm"e tabi tutulması gerekir: ilişkilerin iyiye gitmesi için kötü ve hatta feci bir şekilde sonuçlanabilse de- "failler"in yıllarca düzenli biçimde sınıflara katılarak uzun saatler geçirmesi gerekir. Eğitim sistemi örneğinin yararı (ayrıca aile, dinsel pratik ya da profesyonel yönlendirme -kısaca Althusser'in "ideolojik devlet aygıtları" ve Foucault'un "disiplinler" (disiplin kurumları) adlandırmasıyla önerdiği her şey- üzerinde düşünmemiz gerekir) bizlere yapısöküm ve yeniden yapılanma sürecine içsel yapısal şiddet (ya da "sembolik şiddet") düzeyini göstermesi ve hatta hissettirmesidir. Bunu kendi yazılarının anafikri yapmış olan James Joyce, Louis Guilloux, Robert Musil, Thomas Bernhard gibi yazarlar, burada bizlere yardımcı olabilir (nasıl görünürlerse görünsünler, bu mekanizmalar yine de güçlü bir reddin nesnesi olduğu ve bir yetişkin olarak çoğumuz bu ikircikli anıları bastırdığı için).

Burada fiilen birkaç şiddet tipi işler. Sürekli ama yaygın bir şiddet, *Bildungsprozeb* ya da daha genelde ulusal ve dinsel hegomonyanın denetlediği her hangi bir özdeşim sürecinin gerçek bir parçasıdır. Politik olarak daha doğrudan tanınabilir bir şiddet bizi çoğu çağdaş ulusallıkda ortaya çıkan "çok-kültürlülük" problemine sevk eder; bu durum verili dinsel, linguistik, coğrafi ya da tarihsel bir kimliğin, resmi düzeyde ikincil bir ulusal kimliğin "meşru dolayımları"ndan biri olma sıfatıyla dikkate alınmaması (ya da en azından diğerleriyle aynı ölçüde meşruluğa sahip olmaması) olgusundan kaynaklanır. Bu durumda *dışlama*'dan sözediyoruz, çünkü *bütün birincil kimlikleri*, "kurgusal bir etniklik"i inşa etmek ya da onları ulusal toplulukla bütünleştirmek için hegemonik mantığın kullanabilmesi gerekir. Ama mesele bunun her zaman mümkün olmamasıdır; bazen etkili biçimde reddedilir, çünkü orada, sözkonusu birincil kimlikleri karşılıklı olarak uyumsuzlaştırmaya çalışan kuvvetler bulunur. Bu nedenle postkolonyal Batı Avrupa devletlerinde İslam, diğerleri arasında ulusal kimliğin dinsel bir dolayımı olarak çatışma olmaksızın onaylanmaz (önceki kuşakta Yahudi kimliğinin korkunç trajediler pahasına ulusal dolayımlar sisteminden dışlanmasındaki gibi). Bu yolla uygulanan şiddet, genellikle "çoğunluk" ve bu çoğunluğun "azınlık"ı "hedef" almasından doğar. Çoğu kez bu, ulusal topluluk içindeki azınlık grup-

ların, kendisi de aynen azınlık olan ama bu topluluktan dışlanmış ya da o topluluğa katılımı hayali bir tümlüğün yeniden yapılandırmanın parçası olarak reddedilen diğer gruplar üzerindeki bir eylemdir.

Ulus-devletin anahtar kurumaları tutarlılığını ve ideolojik bir bütünleşme yönünde birlikte çalışma yeteneğini yitirdiğinde, üçüncü bir şiddet tipi gelişir: örneğin "işssizlik krizi" dönemlerinde işgücü piyasası ve eğitim sistemi, ya da ebeveyn otorite yapıları ve kentsel çevre; bunlar bireylerin kendilerini sosyal bütünleşme ve öznel kişilik formasyonu yörüngelerine kaydetmede giderek zorlanmalarına yol açar. O halde risk şudur: hegemonik kültür ya da tarihsel *Sittlichkeit* kapsamında birincil kimliklerin dolayımlama işlevi, sosyologların 'anomi' ya da 'olumsuz bireysellik'[38] dediği, psikanalizistlerin 'sınırda' sendromu adını verdiği -başka bir deyişle kimlik belirsizliğinin, aşk ve nefret arasında duygusal yerdeğiştirmeye ilişkin 'birincil sürec'in sosyal ilişkilerdeki doğrudan ifadesi- şeye maruz kalacak olması.

Bugün *Avrupa dahil* dünya'nın birçok bölgesinde, yapısal şiddeti karşılıklı üstbelirleyen bu farklı biçimlerle yüzleşmenin, gerçekte politika'nın görevi ve sorunu olduğu kanısındayım. Bu nedenle farklılaşmamış bir ulusların sonu ide'siyle ilgili şüpheciliğimi vurgularken, ulus-biçim'in varlığı, onun tarihsel ve sosyal işlevi ve temellerinin sarsılması sorunundan kaçamayacağımızı itiraf ediyorum.

38. Bkz. Robert Castel, *From Manual Workers to Wage Laborers: Transformation of the Social Question*, çev. Richard Boyd (New Brunwick, N.J.: Transaction Publishers, 2003).

§ 3 Yurttaşlık Yasası ya da Irk Ayrımı[1]

Birbirini izleyen hükümetlerin Fransa'da yabancıların statüsünü öngörme tarzının doğurduğu hak sorunlarıyla göçmen politikaları ve bunların kamuoyundaki yankılarının ortaya koyduğu sosyal sorunlar, cumhuriyetçi yurttaşlıkla ilgili temel nitelikte sorunlara yolaçıyor. Eski içişleri bakanları Charles Pasqua ve Jean-Louis Debré'nin desteklediği, ardından Başbakan Lionel Jospin'in etkin desteği ve yetkisi altında, "düzenleme"sini İçişleri Bakanı Jean-Pierre Chevénement'in yaptığı yasaların damgasını vurduğu göçmen tartışmasındaki son dönem gelişmelerin, giderek sınırlı bir sorunlar kümesine doğru bir geri çekilmeyi tesis ettiği ve nihayet yurttaşlık ve ulusallık'ın eklemlenmesiyle ilgili daha önce tartışılmış bir ilke sorununu bastırdığı düşünülebilir. Fakat bazı yorumcular ayrıca, yerleşim, "kağıtsız"ların (*sanspapiers*)[2] yasallaşma taleplerine idarenin yaklaşımı ya da yurttaşlık sorunsalına temel nitelikli boyutlar ekleyen sığınma ve çalışma konumları arasında gelişen girişimlerle ilgili ihtilaflar ve politik anlaşmazlıkları da düşündü. 1997 seçimlerinden sonra, "muhtelif sol"-

---

1.Bu bölüm özgün haliyle, Étienne Balibar, Jacqueline CostaLascouz, Monique Chemillier-Gendreau ve Emmanuel Terray, *Sans-papiers: L'Archaisme fatal* içinde yayınlandı, (Paris: La Découverte, 1999), s. 89-116.

2. Sans-Papiers (Kağıtsızlar): Avrupa'da yasal oturum hakkı olmayan/verilmeyen, eğitim ve sağlık hizmetleri gibi en temel sosyal haklardan yoksun koşullarda yaşayan ve kendi talepleri doğrultusunda (oturum izni, iltica vb.) uzun yıllardır sürdürdükleri mücadeleyle bir harekete dönüşmüş olan göçmenleri adlandıran bir terim, -*çn*.

un, kendi seleflerinden miras aldığı çerçeve ve yöntemlerin esasını benim setmek için tayin ettiği yol ve bu politikanın (ki söylem düzeyinde tam bir geriye-dönüş olduğunu da unutmamalıyız) karşılaştığı ve karşılaşmaya devem ettiği direnişler, yutttaşlığın dönüşüm sürecinde yabancı işçiler için bir yurtaşlık yasası'nın (*droit de cité*'nin)[3] merkeziliğini açığa vurur. Bu, önümüzdeki dönemde toplumlarımız açısından başlıca politik problem olacağa benziyor.

Bu sürece dahil edilip edilmeyeceğimize karar vermek değil, ama zaten büyük ölçüde içinde yeraldığımız bu sürecin yönünü ne kadar etkileyebileceğimiz bize bağlı. Burada sözü edilen şey, politik'in sınırlarındaki şiddetli kayma aracılığıyla, geleneğimizin "demokratik" diye adlandırdığı ilkelere, kollektif özgürleşme, popüler egemenlik ve kamu alanının evrenselliği ilkelerine uygun bir içeriği tam olarak muhafaza etme olanaklılığıdır. Ya da Jacques Ranciere'in önerdiği terimlerle söylersek, bir kalıntı (artık, tortu) kalmadığından asla emin olamayacağımız fakat ilk ve son kez belirlenmediğiden şüphe duyamayacağımız bir sınır çizgisini, sözcüklerin en geniş anlamında "polis" ve "politika" arasında yeniden çizme olanağı.[4]

1970'lerin sonu ve 1980'lerin başında, endüstriden kaçışın ilk büyük çaplı etkilerine tepki halinde başlayan ve içinde göçmen işçilerin önemli bir rol oynadığı sosyal hareketlerin (örneğin Citroen ve Talbot'da, Lorraine çelik fabrikasındaki grevler) ve çok geçmeden göçmen çoçuklara eşitlik ve tanınma taleplerindeki patlamanın "Marche des Beurs" ve "Convergence 84"- (uzun süredir beklenen sol'un iktidara dönüşü, Avrupa bütünleşme sürecinde bir ivme ve Ulusal Cephe gibi yabancı düşmanı örgütlenmelerin gücünde bir yükseliş zemininde ortaya çıkması), vatandaşlık kazanma tarzları (ayrı ayrı *jus soli* [toprak esası] ve *jus sanguinis* [kan esası] taraflarıyla), göçmenlerin oy kullanma hakları ve genelde yurttaşlık ve ulusallık (uyrukluk) ilişkileri üzerindeki tartışmayı kızıştırdığını anımsıyoruz.[5] Tüm politik

3. Ortaçağ kent-devleti'nde yerleşim ve giriş hakkını ifade eden *droit de cité* deyimi, günümüz Fransızca'sında çoğunlukla metaforik bir anlamda, belli bir disiplin ya da söylem kapsamında bir düşünce ya da ifadenin kabul edilebilirliğini belirtmek için kullanılır.

4. Bkz. Jacques Ranciere, Disagreement: Politics and Philosophy, çev. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); Ranciere, On the Shores of Politics, çev. Liz Heron (London: Verso, 1995).

5. Jean Leca'nın bu tartışmaları sunumu için bkz., "Question on Citizenchip," çev. Anna Marie Smith, *Dimension of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*,

gruplar ve sivil toplum içindeki bir çok hareket tutum almak zorunda kalmıştı. Genel olarak (sonuçlar taban tabana zıt olsa da) nüfus dağılımları ve bölgesel ölçeklerde devrimin, "yurttaşlık" adını verdiğimiz sembolik ve kurumsal bağ üzerinde sonuçsuz kalamayacağı kabul edildi. Onbeş yıl sonra bu sorun bütünüyle unutulmamasına rağmen (bu noktaya döneceğiz) fazla konsensus konusu olmayan ama öyle temel tercihler gerektirmeyen ikilemlere yerini bırakmış gibi görünüyor.

Yine de belirtilen aynı dönem boyunca ulus-devlet'in gelecekteki işlevini bağlayıcı nitelikte stratejik koşullar ve sosyo-ekonomik yapıların sürekli bir dönüşümü gerçekleşti; yabancı düşmanı tepki ve cumhuriyetçi yeniden kuruluş projeleri arasındaki ilişkiler aşırı ölçüde gerginleşti; bir işçi, tüketici ve kamu hizmet kullanıcısı olarak kurumsal yapıya monte edilmiş yabancıların temel ihtiyaçlarıyla idari uygulamaların şiddeti arasındaki yarık giderek daha da büyüdü. Bu yarık, politik statüyle ilgili görünürdeki soyut sorunlarla (anayasal düzenimizin temel metinlerinde işaret edilen "yurttaşların evrenselliği"ni, "halk"ı ya da "egemen ulus"u kim oluşturur?)[6], vizeler, oturma izinleri, paralel ekonomi, "özel" yaşam tercihleri ve nüfus hareketlerinin denetimli ya da spontane örgütlenmesi gibi daha gündelik sorunların tam bir örtüşmesini açığa vurur.

Kağıt'lı ya da kağıtsız, yabancılar -gördüğümüz gibi bu ayrım istikrarlı olmaktan uzak- "yurttaş" statüsündeki açılımın ulusal ya da ulusaşırı ölçekte edinebileceği yönergelerin her biriyle doğrudan ilişkilidir. Onların kamusal alanda varlık ve varoluş koşulları, yurttaşlığın bir dönüm noktasında olduğunu da gösterir. Bu nedenle demokrasi üzerinde vahim etkiler üretebilen "sağ"a ya da "sol"a özgü bir politik arkaizmle, bu çatışmaların tam merkezinde, karmaşa ve risklerin dışında değil ama su götürmez biçimde yenilikçi olan medeni ilkeler adına varolan alternatif olasılıklar arasındaki tercihi tanımlamak temel bir öneme sahip.

Sorunun dört yönünü tanımlayarak bunu yapmaya çalışacağız:

---

içinde, ed. Chantal Mouffe (London: Verso, 1992), s. 17-32; Jacqueline Costa-Lascoux, *De l'immigré au citoyen* (Paris: La Documentation française, 1989); Dominique Schnapper, *La France de'L'intégration: Sociologie de la mation en 1990* (Paris: Gallimard, 1991); ve Étienne Balibar, *Les Frontièrs de la démocratie* (Paris: La Découverte, 1991).

6. Bunlar sırasıyla 1795, 1793 ve 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgelerinin, demokratik "genel irade"yi üstlenen kerteyi göstermek için önerdiği formülasyonlar.

cumhuriyetçi ideolojinin eğilimi, dünya nüfuslarının yeni "hiyerarşik düzeni"nde kolonyal ayrımcılıkların mirası, sosyal yurttaşlığı ulusal blokajın Avrupa'ya özgü dolayımları ve son olarak baskı ve entegrasyon pratikleri evresine militan yanıtlar. Göçmen işçileri genişletilmiş ve yeniden yaratılmış bir yurttaşlığa içermenin demokrasi açısından ifade ettiği ayırıcı özelliğe ilişkin bir tartışmayla sonuçlandıracağız.

"Ulusal Cumhuriyetçilik"in Resmileşmesi

"Göç sorunu"nun otoriter yönetimiyle yolları ayırmaya yönelik her girişimin yüz yüze kaldığı politik karmaşayı anlamak için, hem kolektif pratikleri (özellikle idare'ninkileri) hem de (zaman boyutunda şaşırtıcı ideolojik kısa devrelere yol açan iniş çıkışlı) söylemleri dikkate almamız ve onları karşılaştırmamız gerek. Bugün sakıncalı yurttaşlığın merkezinde olan göçmenlerin dışlanmasını tescilleyen etmenleri tanımladığımızda açığa çıkacak nedenlerle, dikkatimizi baskıcı pratikler ve onları meşrulaştıran söylemler üzerinde yoğunlaştıracağız.

Fransa'da göçmenlerin durumunu, kişisel statü, çalışma ve yerleşim tarzlarındaki farklılıkları dikkate almaksızın dışlama ya da tüm boyutlarıyla dışlamaya indirgenebileceğini söylemek istemiyoruz. Yine de belgesiz yabancıların kendi ülkelerine geri mi gönderilmesi yoksa hemen hemen bütünüyle yasallaşmaları mı gerektiği konusunda yapılan uzun ve dramatik tartışmalar -1993'de Debré'nin önerdiği kanun'lardan, 1998 kışında "Fransa'ya yabancıların girişi ve yerleşmesi üzerine" Chevénement yasasının yürürlüğe girmesine uzanan ve sözleşmeli havayollarıyla şiddetli sınırdışı etme prosedürleri ve açlık grevlerinden (Paris'te Saint-Ambroise, Saint-Bernard ve Temple des Batignolles, ama ayrıca Crétil'de, Le Havre ve Lille'de) geçerek- bu olayların Fransa'da ve Afrika'da yolaçtığı tepkiler eşliğinde, üç önemli olgunun açığa çıkmasına yaradı:

1.Devlet, Fransa'daki varlıklarını örgütlü suçlulukla eş değerlendirdiği kesimlerce kendi otoritesine "kafa tutulacağı"na inandığında, sınırsız hükümranlık tanınan baskı ve aşağılama yöntemleri, anaya-

7. Roger Establet, *Comment peut-on être français? 90 ouvriers turcs racontent* (Paris: Fayard, 1997),

samızda belirtilen temel hakları ihlal eden gözle görülür geniş bir uygulamalar dizisi şekillendirerek, tüm yabancıların "göçmen" sıfatıyla katologlanması gündelik bir temele tabi kılınır.

2. Birbirini izleyen "sağ" ve "sol" hükümetlerin bu politikaların içeriği üzerinde ciddi bir etkisi yoktur; özü itibariyle bu politikalar değişmeksizin aynen kalır, hatta güvenliği tehdit eden ögelerle mücadele ve ulusal çıkarların savunusu gibi izlekler etrafında bir tür çekişme konusu haline gelir. Jospin hükümetinin, önceki yönetim döneminde "sol kesim"in karşısında muhalif kampanyalar düzenlediği ve bizzat Jospin'in seçim kampanyası süresince uygulamadan kaldırma sözü verdiği Pasqua ve Debré yasalarının başlıca düzenlemelerini yürürlüğe koyması bu bakımdan özellikle açığa vurucudur. Dahası buna, "ahlaki" (ya da "aziz") sol ve onun "soyut insan hakları iddiaları"nı[8] damgalamayı hedefleyen yoğun bir (Albert Hirschmann'daki anlamda) "tepki retoriği"nin üretimi eşlik ettiği için, bu durumda militanlar -geçmiş deneyimler ışığında- verilen söz'e bağlılığın politikacının esas inanılırlık ögesi olduğuna inanma zafiyeti gösterdi.

3. Yabancıların statüsünü Fransa'da tayin etme şeklinde sözkonusu olan ve "birarada yaşama" dönemleri boyunca sağ ve sol partiler arası bir uzlaşma temeli olma işlevini görerek, politik yakınsamayı tercüme eden baskıcı bakış açısının sürekliliği özel bir söylemle meşrulaştırılır. Bu söylem, "küreselleşme"nin ekonomik güçlerinden, "kriminal" göç şebekeleri, dinsel ve kültürel "cemaatçilik" ve nihayet "post ulusal" bir ideolojiyle baştan çıkarılmayı kabul eden kozmopolit entelektüeller ve hükümet-dışı örgütlenmelerden çıkarak, cumhuriyetçi devlete yönelen bir tehdit fikri çevresinde örgütlenir.

Şüphesiz bu söylemin kristalleştiği uğrak, başbakanın (Lionel Jospin), 1998 yazında belgesiz göçmenler "üçüncü kolektifi"nin açlık grevinden kaynaklanan dramatik olayların yükselmesi karşısında duruma elkoymak zorunda kaldığı, uçlar arasında bir "denge"yi simgeleyen kendi tercihlerini ortaya koymaktan vazgeçerek, idari otorite ve kanuna riayetin yanında ya da karşısında olmakla ilgili bir çatışma düzeyiyle uyarlı olan ve bir çatışmanın *hukukun üstünlüğü* adı altında

---

8. Albert O. Hirschmann, *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy* (Cambridge, Mass: Belknap Press,1991), Fransız Devrimi'nden bu yana defalarca gözden geçirilen büyük modellerin, demokratik projelerin yetersizliği ya da yurttaş özgürlükleri açısından temsil ettikleri tehlikeyi önceden haber vererek onları yarışdışı bırakma işlevi görmelerini irdeliyor.

yoğunlaştırıldığı "Chevéement düzenlemesi"nin siyasal payandalarını öne çıkarttığı zamandı. O noktadan sonra, "cumhuriyet'in savunusu"yla, dışarıdan, "yabancı ajanlar"dan gelen ulusal egemenliğe yönelik tüm tehditlerle kapsamlı biçimde mücadele etmeyi ilişkilendiren bir bağlantı, hem sağ'da (Charles Pasqua) hem de sol'da (Jean Pierre Chevéement) desteklendi.

Bu pratikler ve söylemler kompleksine ulusal cumhuriyetcilik adını veriyorum.[9] Ulusal cumhuriyetciliğin yalnızca politik-yazınsal çevreler ya da daha da önemlisi öğretmenler, kamu ulaşım çalışanları ya da polis gibi kamusal hizmetlerin krizi ya da toplumsal tahribat koşullarının şiddetli etkisine tabi olan tüzel kişi ve gruplarda değil, ayrıca sol partilerin sözcülüğünü yapanların tutumunda da yer kazandığını görmek çarpıcı. 1989'da, Creil'deki "İslami başörtüsü olayı" sırasında milli eğitim bakanı olan ve "cumhuriyet'çi laikliğin"in savunusu adına öğretmenlerin seferberliği ve sorunu dramatize etme girişimlerini, kız öğrencileri dışlamaya yönelik herhangi bir tedbiri ya da dinsel ayrımcılığı redderek etkisizleştirmeyi başaran aynı Lionel Jospin, şimdi bu kampa katılmış görünüyor, hiç değilse göçmen politikası bağlamında.[10]

Ulusal cumhuriyetçiliğin etkilerinin doğrudan hissedildiği birkaç alana işaret edebilirliriz. Bu özellikle, yolaçtığı bütün protestolara rağmen, Fransız toprağıdan sınırdışı etme ve ilişiğini kesme ölçütlerini, orada kurmuş olabilecekleri yaşam ve aile bağlarına bakılmaksızın yabancı uyruklu bireylere verilen cezai mahkumiyet kararlarına eklemeye (yani sürgünü bir yabancının herhangi bir suçtan aldığı cezaya ekleme) dayalı bir *çifte tehlikenin* (*double jeopardy*) ortaya çıktığı adalet mekanizmasında sözkonusu. Çifte tehlike, sözde "devredilemez" temel hakların bir kanun-ve-düzen (*zapturapt*) perspektifinde, ulusal üyeliğin bir işlevi olarak kipleşme tarzı yüzünden özellikle tipikdir.[11] Bu durum, yurttaşlık haklarından (medeni haklar) mah-

9. Michel Wieviorka ifadeyi benzeri anlamda kullanmakta, "Racisme, antiracisme et mutation sociale: L'Expérience française," *Immigration et racisme en Europe* içinde, ed. Andrea Rea (Brisels: Éditions complex, 1998), s. 43. Ulusal-Cumhuriyetçi dil Pierre Tévanian ve Sylvie Tisst'da bulunabilir, *Mots à maux: Dictionnaire de la lepénisation des esprits* (Paris: Éditions Dagorno, 1998).

10. Laiklik yanlısı eylemciler tarafından dönemsel olarak körüklenen benzeri olaylardaki "tutum sertleşmesi" konusunda bkz. Madeleine Rebérioux, "A propos du foulard: Lettre aux enseignants," *Homme et libértes: Revue de la Ligue des droits de l'homme* 103 (Şubat-Mart 1999): 9.

rumiyetin kişisel haklardan yararlanma üzerindeki geriye dönük etkisini tesis eder.[12] Bunun, geçmiş elli yıl boyunca endüstriyel demokrasilerde aşamalı ve giderek artan biçimde insan hakları nosyonuna dahil edilmiş sosyal haklar açısından aynı derecede sözkonusu olduğunu göreceğiz.

Bu açığa vurucu örneğin, yabancılar (daha çok belirli yabancılar, "esmer tenli" "Güney"li yabancılar) bir haktan yararlanmayı bir kez talep ettiği ya da onların bu hakkı kendilerine bağlama isteğinde olduklarından şüphelenildiği anda, bürokrasi tarafından maruz bırakıldıkları kurumsal ırkçılık biçimlerini tanımlayarak tamamlanması gerekir. Bu kurumsal ırkçılık biçimleri, polisin kimlik kontrollerindeki ırksal profilleştirmeyi, toplama kamplarını andıran tecrit şekillerini ve ülkeden atmayı kapsıyor.[13] Artık bütünüyle bilinen ve tekrar tekrar ortaya çıkarılan kanıtlara rağmen, hükümet ve devlet sözcüleri tarafından her defasında inatla reddedilmeye devam eden bu kirli gerçeklikler içinde, bir derin devlet eğilimi ve bu eğilimle tam olarak özdeşleşmiş olanlar ifade edilir. Ama otoriteyle ilgili manik obsesyon bunu tam olarak açıklamak için yeterli değil: bu iki başka ideolojik ve tutkusal karmaşıkla üstbelirlenir.

Birincisi devlet egemenliğiyle ilgilidir; gerçekte kalıcılığını çok az güvenceye almış ve hatta üzerinde ulus-devlet'in bugün artık kendi başına erk sahibi olmadığı kollektif güvenlik, enformasyon teknolojisi ve ekonomi-politika'nın muazzam sorunları düzeyinde açık biçimde kuşkulu hale gelmiş olan bu egemenlik, pratikte giderek savunmasız bireylerin zararına gelişen bir azametle (yani bir *iktidar ifradı* olarak) gösterilmiş olur. Başka bir yerde "her şeye gücü yetenin güçsüzlüğü" olarak adlandırdığım sendrom, hem devlet görevlilerince yabancılara

---

11. Bu uygulama Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne mükerrer başvurulara yolaçtı; bkz Andrea Rea, "Le Racisme européen ou la fabrication du 'sousblanc," *Rea, Immigration et racisme en Europe* içinde, s. 183.

12. Bir Fransız yurttaşını derinden etkileyen "yurttaşlık hakları'nı ortadan kaldırmanın" bir eşdeğeri olarak çifte tehlike'nin Sami Nair tarafından haklı çıkarılması konusunda bkz., "A propos de l'immigration," *Lignes* 35 (Ekim 1998): 162: "ocumhuriyetçi eşitlik ülkesini ihlal etmez, tam tersine, yabancılar ve Fransız'ların aynı politik haklara sahip olmadığını göz önünde bulundurarak onu tesis eder."

13. Bu alanda esasen hiçbir şey değişmedi, çünkü aynı Sami Nair'in yazdığına göre, "'kağıtsızlar' olayı (...) polisin meşruiyet ihlalinin şu an ne kadar geçerli bir uygulama olduğu-nu gösterir" (*Contre less lois Pasqua*, 2. bs. [Paris: Arlea, 1997], s. 113). Ayrıca bkz. Associ-ation nationale d'assistance aux frontières pour less étrangers, *Zones d'attente des ports, des aéroports et des gares ferroviaires: Visite des associations habilitées* (Paris: ANAFE, 1998)

yapılan tacizlerin çoğalmasını, hem de devletin kendi varlığını dayandırdığı hayali erk ve "küreselleşme"nin hızlandırdığı endüstriden kaçışla, spekülatif sermaye hareketlerine hakim olmaktaki acizliğinin rutin görüntüsü arasındaki tezat dolayısıyla kafası karışmış yurttaşların bu tür ayrımcı pratiklere yönelik taleplerini ifade eder. Bu nedenle, gerçekte mitik nitelikli hayali bir egemenliği yeniden oluşturmak amacıyla, kollektif tutumların oluşması için Öteki'yi reddedici önyargı ve ideolojilerden çok daha belirleyici olan bir kurumsal ırkçılık gelişir.[14] Devlet, kontrolu altında tutmak istediği ve aynı zamanda yokluğundan kuşku duyanları *yeniden inandıran* (düşük maliyetli) bir kuvvetin *gösterisini* yapar.

Yine de bu her şeyi açıklamaz, çünkü milliyetçilik yabancı'ya ilişkin belirli bir damgalamayı da gerektirir. Bu durumda "cumhuriyetçi" aksiyom, yurttaşlık statüsü yurttaş-olmayanların sahip olmadığı haklar vermesi gerektiğine göre, onu bir ikame sayesinde işleyen sapasağlam bir gerekçelemeyle donatır: ulusal yurttaşlar, eğer yabancıların haklarını alt kademede, asılsız ya da bağlılık göstergelerinin yinelenmesi (çoğunlukla "bütünleşme işaretleri"nin vaftiz edilmesi) şartına bağlı görürse, kendi haklarının fiilen varolduğuna inandırılabilirler. Böylece devlet ve onun evrenseli cisimleştirmeye yönelik dışlama talebinde merkezileşmiş soyut bir cemaatciliğin gelişimini görürüz. Bu kamusal cemaatçilik sürekli olarak muhalif cemaatçiliklerin ya da çağdaş toplumların tek bir ulusal özümleme modeline indirgenemezliğini yansıtan gerçek veya hayali farkçı'lıkların tehlikesini açığa vurarak kendini olumlar. Ulusal zemindeki varlığını sadece geri alınabilir bir ayrıcalık olarak görmeyen herhangi bir yabancının sürekli damgalanmasına izin verir. *Yurttaşlık ve ulusallık* arasında modern devletlerin kurduğu büyük eşitlik (popüler egemenlik ide'sine içeriğini veren şey budur) onun anlamlandırma bağlacına karşı işlemeye başlar: ulusallık artık kolektif özgürlük ve eşitliğin yapılandığı tarihsel form olarak ortaya çıkmaz, ama yurttaşlığın salt özüne, tüm diğerlerini yansıtması gereken soyut bir topluluğa dönüştürülür.

---

14. Étienne Balibar, *Droit de cité: Culture et poltique en démocratie* (Paris: Éditions de l'Aube, 1998), s. 109-13. Çarpıcı biçimde Ulusal Cephe, birkaç "aşırılık" (dazlaklar vs.) dışında, çabalarını yetkili organların uyguladığı kurumsal ırkçılığın gelişimi üzerinde yoğunlaştırır; bu da ona, temelsiz olmayan biçimde nüfuzunun arttığını doğrulama imkanı verir.

Burada, aşırı sağın ya da Fransa'da Ulusal Cephe gibi açıkca faşist örgütlenmelerin düsturu haline gelmiş "ulusal tercih" gibi bir şeyle yüzyüze geldiğimizi söyleyebilir miyiz? Burada ihtiyatlı olmalıyız, çünkü linguistik eşikler, kamuoyunu bölen ve politik özgürlüklerimizin geleceğinin bağlı olduğu çizgileri de tercüme eder.

Bugün "ulusal tercih"in[15] ifade ettiği şey, düzensiz şartlar içinde bulunan ya da kolaylıkla yasadışılaşabilen yabancılarla başlayarak, göçmenlerin, temel sosyal haklardan (işssizlik sigortası, sağlık, aile yerleşimi, barındırma, eğitim gibi) yoksun bırakılması ve "kültürel mesafe" kavramın bugün kazandığı anlamda ırk kriterine göre keyfi biçimde saptanmış "kabul ve bütünleşme kapasiteleri" ya da "hoşgörü eşikleri"nin bir işlevi olarak sınır dışı edilebilmeleridir. Vatandaşlık yasa reformu konusunda yapılan tartışmalar esnasında ya da Fransa'nın göçmenleri bütünleştirmek için engin bir liyakata sahip olduğuna ilişkin bir çok cumhuriyetçinin diretmesinde görüldüğü gibi, cumhuriyetci milliyetçilik basitçe böylesi bir söylem noktasına bağlanamaz. Ama ulusallığı kutsallaştırmaya yolverdiği, entelektüel şöhretlerin hakim kültürüne ("Cumhuriyetçi Seçkincilik") özümsenme süreciyle özdeşleştirdiği ya da demogojik bir popülizmle Fransa'da varolan kültürel çeşitlilik üzerinden sergilediği,[16] en azından içerme ve özümleme kriterini, dışlama ve arındırma kriterine çevirenlere karşı ciddi bir direniş ortaya koyamadığı söylenebilir. Bu tam da, tescil dairelerinde görevli devlet memurlarından, milli eğitim sistemi ve sosyal devlet kurumlarına kadar her yerin işbirliğini gerektiren bir "genel sosyal güvenlik" projesinin, (Couverte médicale universelle, "Genel Sağlık Sigortası") kimlik tescil dairlerindeki görevli devlet memurları, milli eğitim sistemi ve sosyal devlet kurumları ve vatandaşlar ve vatandaş-olmayanlar arasında seçme/ayırma işleminin bir aracı olarak işleyebildiği bir durumla nasıl sonuçlandırabildiğimizi açıklar.

---

15. Özgün haliyle Club de l'Horloge'nin (Jean-Yves Le Gallou ve le Club de l'Hrloge, *La Préférence nationale: Réponse à l'immigration* [Paris: Albin Michel, 1985] kuramlaştırdığı bu kavramın, "göç probleminin nihai çözümü"ne yönelik olan ve uygulanmasını Ulusal Cephe'nin talep ettiği önergelerin kilittaşı olduğunu hatırlatalım. Ama özellikle yerel düzeyde diğer politik oluşumların ideoloji ve pratiği üzerinde etkisiz kalmadı.

16. Tüm bu konular hakkında bkz, Gérard Noiriel'in temel çalışması, özellikle *The French Melting Pot: Immigration, Citizenship, and National Identity*, çev. Geoffroy de Laforcade (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996); Rogers Brubaker'le birlikte, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

Yenidensömürgeleştirilmiş Göç?

Öyleyse, uzun bir devletçi gelenekten miras kalan ama bir sosyal kriz konjontürü ve ulus-devlet'lerin egemenlik sınırlarına ulaşmasıyla ilgili belirsizlikle şiddetlenen ulusallık ve ulusal değerleri mutlaklaştırmanın, artık bir birlik ilkesini değil ama birkaç yüzyıllık düzenleme ve mücadelelerin sonucu olarak (hiç değilse Fransız Devrimi'nden bu yana) modern yurttaşlığın merkezinde yeralan bir politik haklar, sosyal haklar ve kişisel haklar sistemini sona erdiren bir faktörü oluşturduğu açık hale gelir. Bu hipotezi, mevcut tartışmaların ufkunu şekillendirildiği genel olarak kabul edilen Avrupa birleşmesi ve küreselleşme süreçlerinin, göçmenlerin vatandaşlık statüsünü nasıl etkilediğini sorgulayarak doğrulayacağız.

Küreselleşme süreçlerinin "ırksallaştırması" tartışmalarına bir parça berraklık katmak için, bir sömürge mirası ve onun sürekliliği sorunuyla başlamak bana kaçınılmaz görünüyor; açık ki bu dikkate alınması zorunlu diğer çözümleri dışarda bırakmaz. Bu alanda çoğunlukla iki karşıt-tez öne sürülür: birincisi, ulusal kimliğin "kapanması" ve yabancı nüfusların dışlanması fenomenlerini, devletin arkaik karakterinin uzatmalı bir etkisi olarak görür; ikincisi, tam tersine onları piyasa emperyalizmi ve yeni ekonomik düzen'in türevi olarak görür; bu bağlamda ulusal'ın ve esasen politik toplulukların zayıflaması, etnik ya da etno-kültürel aidiyet hissiyatlarının şiddetlenmesiyle ele ele gider. Ama bu tezlerin her ikisi de, sömürge mirasıyla ilgili canalıcı sorunun üstünü örter.

Son dönemlerde göçmenliğin "yeniden sömürgeleştirilmesi", Fransız'ların aşikar bir örneklemini verdiği, hem tekerrürün önemli etkilerini, hem de yeni bir bağlamda ortaya çıkışına işaret eden genel bir olgu.

Burada sömürge mirasının bizi ilgilendiren kısmı, karşılıklı olarak güçlenen başlıca üç görünüşü kapsıyor. Birincisi, "yerli" nüfuslarla temas süresince edinilen ve cumhuriyetçi devlet aygıtının[17] belirli bir

17. Pierre Legendre, *Trésor historique de l'État en France: L'Administration classique*, değiş. bas. (Paris: Fayard, 1992), Fransız İmparatorluğu'nun idari organlarının kuruluşunu karakterize etmek için "kolonyal tasarımlama"dan sözediyor. Ayrıca Paul Raninow'un önemli kitabında, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989) yeralan, II. Dünya Savaşı öncesi Fransız hamiliği (protektora) döneminde Fas'ın yürürlüğe koyduğu "yeni hükümet sanatları için deneyim labaratuvarı" (s.289) tasvirine bkz.

oluşum dönemi boyunca sömürge alanına "yansı"tıldıktan sonra, metropole yeniden yürürlüğe sokulan ve "yerel"leştirilen alışkanlıklar ve idare yöntemlerinin sürekliliğidir. Bu yöntemler eski sömürge ülkeler ya da yarı-sömürge aşamada kalmış ülkelerden (DOM-TOM)[18] gelen insanlarla, giderek artan ve genellikle "gelişmiş" Batı'lı yaşam tarzları ve Batı uygarlığına ait değerlerin dışında bir dünya olarak algılanmış "Güney"li nüfuslara imtiyazlı bir tarzda uygulanır (ama geçmişte Portekiz'lilerin ya da bugün Magrep'liler veya Türk'lerin göç durumlarında görüldüğü gibi, bu dünya Avrupa'nın Akdeniz sınırlarında başlar). Bunun yanısıra, emek göçü akıntılarında, sömürge dönemi ve genellikle Fransız emperyalist etkisi dönemince belirlenmiş yolları izleyen bir devamlılık vardır. Bilindiği gibi bu alandaki ilişkiler son derece karmaşık; bir yanda Fransa, ondokuzuncu yüzyıl ortasından başlayarak, kaynakların, sınır yöreleri ve ilk "azgelişmiş bölgeler"den olabildiğince uzağa çıkartılmasını sağlayan, göçmen emeğinin hem en uzun süredir yerleşik hem de en yaygın olduğu bir Avrupa ülkesi olduğu için, diğer yanda kolonyal içgöç, hem Sahra-altı Afrika'da, hem de Magrep'te uzmanlaşmış şebekeler endüstrisiyle doğrudan bir kurulu düzeni (establishment) gerektirdiği için, bunun en önemli açılımı bağımsızlık süreçleri başladıktan sonra gerçekleşti.[19] Sonuçta, soyut bir kuramlaştırmanın bizleri düşünmeye sevk edebileceğinin tam tersine, özümleme ve farklılaştırma nosyonlarının birbirini dışlamayıp, evrensel ve tikel, kamusal ve özel nosyonlarına paralel bir hiyerarşiyi şekillendiren emperyal bir birleştirme söyleminin bir anlamlılığı vardır. Bu hiyerarşi, uygarlaştırma misyonuyla sarhoş bir sömürgeci ulusun, bir yerli statüsünden yeni "özgürleşmiş" bir yurttaş statüsüne geçiş imkanlarını sınırlandırmak ve denetlemek için "kültürler" ve "etnisiteler"i kategorileştirme tarzının derin izini taşır -günümüzde gelenekler, aile yapıları, din ve eğitimle ilgili sembolik çatışmalar konusundaki aşırı duyarlılık bundan kaynaklanıyor; çünkü burası eski Fransız-merkezçi ve Avrupa-merkezci sınıflandırmalar hakkında, bir ölçüde gecikmeli de olsa şimdi ortaya çıkmakta

---

18 Bkz. Claude-Valentin Marie, "L'Europe: De l'empire aux colonies intérieures," *Face au racisme* içinde, ed. Pierre-André Taguieff, 2 cilt. (Paris: La Découverte, 1992), 2: 296-310. The DOM-TOM, Départments d'Outre-Mer ve Territories d'Outre-Mer (Deniz aşırı Bölge ve Topraklar) sıfatıyla Fransa'ya katılan ilk sömürgelerdir.

19. Bkz. Gérard Noiriel, *Population, immigration et identité natonale en France, XIX-XX siècle* (Paris: Hachete, 1992, 2. bölüm.

olan bir sorgulama alanıdır (Fransa'da İslam'ın statüsü sorununun bütününde görülebileceği gibi).

Sömürge mirası insansal ve ekonomik ilişkiler ve Öteki'ye ilişkin bilgi şemalarıyla (ya da çoğunlukla bilgi gösterişi yapan bir cehaletle) oluşturuldu, bu nedenle o dışarıdan ülke topraklarına sokulan nüfuslarla ilgili bir "pragmatik antropoloji" kurar. Bu toprak, kendi birliğini karşıtlık dolayımıyla temsil etmek için kendi farklılaşma ve içsel çatışmalarını minimize ederek, kendisini daima bir metropol olarak görmeye yönelir. Sözü uzatmadan kısaca söylersek, sömürge mirası, yurttaş'ın egemenlik alanındaki gölgesini oluşturan, boş bir özne mekânının sürekliliğidir. Bu mekân (sınırları ve yanılsamaları ayrıca açıklanması gereken) sömürgesizleştirme sürecinin ötesinde muhafaza edildi. Ama kendi hukuki-politik kriteri bir tersinmeden de geçti: kolonyal uyruk cumhuriyetçi felsefenin temel metinlerine yapılan göndermelerdeki kimi cambazlıklar pahasına, yurttaş hakları bütününden yararlanmayan bir "vatandaş" olarak düşünülürken, göçmen işçi, Fransız toplumuyla az çok bütünleşmiş, bu ölçüde yurttaş hakları ve yükümlülükleri sistemine kısmen ama bir yasal vesayet statüsü içinde tutularak dahil edilmiş vatandaş-olmayan biri (İngilizce'de dediğimiz gibi, bir yaratık, yabancı uyruklu [alien]) sayıldı; çalışması karşılığında onu yurttaşa benzeten bir formasyon ve bir himaye kazanabilir, ama (yurttaşlığı kabul ve yerleşim haklarıyla ilgili sorunların ele alınmasında açığa çıktığı gibi) kendisi açısından koşullarını asla müzakere edemeyeceği bir sözleşme"ye riayet koşuluyla.

Bu hiyerarşikleştirmenin başından itibaren cumhuriyetçi kuruluş kavrayışını etkileyen sorunlara yolaçmak zorunda kaldığı kolaylıkla anlaşılabilir. Bu özellikle bizimki gibi kapitalist toplumların ayırıcı "sosyal yurttaşlık" özelliği -ki bu toplumlarda sınıf mücadeleleri, devletin sözleşmeler ve çalışma şartları, sosyal güvenlik ve tüm halkın yararlanabileceği kamusal hizmetleri gözetiminden geçen, müzakereye dayalı bir düzenlemenin nesnesidirler- *hem* ulusal bir bağlılığa/uyuma, hem de ücretli istihdamı "haklar" la birlikte bireylere verme referansına dayandırıldığında söz konusudur.[20] Ama göçmenler, tam da bu iki referans arasındaki yarığın ortaya çıktığı noktadadır· bu yarığın bütünüyle farklı gelişmelere yol açabilecek özel bir gerilim

20. Robert Castel, *From Manual Workers to Wage Laborers: Transformation of the Social Question*, çev. Richard Boyd (New Brunwick, N.J.: Transaction Publishers, 2003).

noktası olması hiç de şaşırtıcı değil: ister ulusallık kriterini düzenleme ve göreceleştirme doğrultusunda olsun (ki bu belirli bir ülkeye ait faal nüfusu oluşturan bireyler ve ailelerinin toplamı için, sahip oldukları sosyal hakları kurma ve müzakere sürecinin bağlı olduğu "politik gövde" ye bir katılım aracı bulmak demektir), ister yurttaşlığın tam anlamıyla resmi bir çerçeveye geri çekilmesi yönünde olsun (bu ise yalnızca ulusallık'a dayanarak sosyal hakların bütünü ya da bir bölümünden dışlamakla değil, bütün işçiler açısından adım adım gelişen bir savunmasızlıkla eşanlamlıdır). Bu nedenle göçmen işçilerin hakları aşırı sömürü ve ayrımcılığa karşı korunmaları, yurttaşlığa geçiş haklarının vatandaşlığa kabul ya da çifte-vatandaşlık (iki uyrukluluk) prosedürleri aracılığıyla ya da daha da temel biçimde, sosyal hakların politik haklar doğrultusunda geliştirilerek düzenlenmesi (ki bu bireysel hak ihlallerine karşı gerçek bir güvence olurdu), kısaca bağımlılık ya da vesayet koşulunun yürürlükten kalkması etkin bir yurttaşlık mertebesine özgü ayrıcalıklı bir indeks oluşturur, onu tam olarak ortaya çıkarmasa bile.

Gerçekte şimdiye kadar seyir halinde olmasına rağmen bu süreç (kesinlikle 1968-sonrası dönemin belli sosyal ve kültürel hareketlerinin ufku içinde yer almakla birlikte) ekonomik küreselleşmenin etkileri ve onun hem küresel ölçekte, hem de yerel (yani ulusal) düzeyde yarattığı yeni eşitsizliklerle yüz yüze kalmakta.[21] Toplumsal ilişkileri yeniden-sömürgeleştirmeyle ilgili doğrulanabilir bir süreç, 1980'lerin başında başlamıştı. Bu saf ve basit anlamda önceki dinamikleri ortadan kaldırmasa da, başarılarını giderek daha da zorlaştırır.

Böylesi bir yeniden sömürgeleştirme hem gündelik gerçeklikler, hem de bütünlüyle insanlık ölçeğinde temsilin muazzam etkileri düzeyinde okunabilir; bu iki oluş arasındaki bağ giderek her insan grubu için o grubun dünya düzenindeki hiyerarşik "konum"una ilişkin klişeleşmiş bir imajı, o grubun yaşadığı yer'e sanal olarak yansıtan bir iletişimler sistemiyle güvenceye alındı. Bu bazen özellikle de kent ya da kentlerin varoş mahallerinde (banliyölerde) çıplak bir şiddete dönüştürülür; buralarda kamu hizmetleri sanki zaptedilmiş topraklar üzerinde, yeni barbarların husumetinden ötürü kuşatma altındaymış

---

21. Bu noktada, Suzanne de Brunhoff'un, *L'Heure de marché* (Paris: Preses universitaires de France, 1985) ve Immanuel Wallerstin'ın After Liberalism (New York: New Press, 1995) analizleri arasında ilginç bir karşılaştırma yapılabilirdi.

gibi yürütülür (bu hizmetler geri çekilmese bile).

Öyleyse bir tarafta kendi kökenleri, kültürleri ya da istihdam tipleri yüzünden yerinden edilmiş birey gruplarına uygulanan baskıyı görüyoruz. Yaşadıkları ve çalıştıkları yerlerde onlar, idari ve hukuksal yetkiler, polis ve politik otoritelerle ilgili sistematik bir kargaşaya maruz kalırlar (yurttaştan farklı olarak tebaa olma halinin ayırıcı özelliği). Bu gerçek, saygınlığı vatandaşların saygınlığına eşit olan ve verili bir politik çerçevede yurttaş hak ve yükümlülüklerinden yoksunlukları, aynı hakları başka bir yerde, "kendi topraklarında" kullanma olanağıyla telafi edilebilir bir yabancılar statüsü mitini çürütür. Yurttaşlık haklarının (yanı sıra değişken oranda, girişim, örgütlenme ve fikir özgürlükleriyle, görüş ayrılığı hakkının) bu yokluğuna denk düşen şey diğer egemen ülkelerin vatandaşları ya da uluslararası burjuvazinin üyeleri için gerçekleşenin tersine himaye altındaki statünün karşılıklı oluşu (*reciprocity*) değil, süreğen ve öngörülemez bir keyfi güç/yetki kullanımıdır.

Diğer taraftan da, Immanuel Wallerstein'ın gösterdiği gibi,[22] dünya ölçeğinde rekabete sokulması gereken küresel işgücünü bölmek amacıyla, farklı kökenler ve farklı kuşaklardan göçmenlere ilgili egemenlik altındakileri hiyerarşize etmek ve bölmek amacıyla sömürgeciliğin icat ettiği eski etnik sınıflandırma modelini izleyerek- ırksal, idari ve kültürel kategorileştirmeleri görüyoruz. Ve bu bölünme bizzat çağdaş toplumsal görüntüler içerir. Bunlardan bazıları ekonomiktir, örneğin Emmanuel Teray'in[23] incelediği "yerinde dış kaynak kullanımı" sayesinde "Kuzey" ülkeleri, "düşük ücretler ve düşük teknolojik yetenekleri"[24] olan ülkelerin neden olduğu rekabet etkilerini savuşturur ya da erteler. Bazıları doğrudan politiktir, örneğin yabancı ve ulusal işçiler arasında ve bizzat yabancıların kendi aralarındaki etnik ayrılıkları sürdürme, geleneksel sınıf mücadeleleri biçimlerine katılımlarını ve sosyal ilişkilerin uluslararasılaşması bağlamında yeni mücadele biçimleri yaratmaya engel oluşturur. Açık ki, ayrımcı pratikler yığınıyla iş piya-

---

22. Immanuel Wallerstin, "The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity," Étienne Balibar ve Immanuel Wallerstin, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, çev. Chris Turner (London: Verso, 1991), s. 71-85.

23. Emmanuel Tray, "Le Travail des étrangers en situation irrégulière ou la délocalization en place," Balibar vd. İçinde, *Sans-Papiers: L'Archaisme fatal*, s. 9-34.

24. Pierre-Noël Giraud'un önerdiği bir deyim, *L'inégalité du monde: Économie du monde contempoian* (Paris: Gallimard, 1996).

sasının kendi mantığına karşı sürdürülen insan gruplarını etnikleştirme ve bireyler arasında köprü kurulamaz "kültürel farklılık"ların karşılıklı/bağlantılı temsili, göçmenlerin kendisinden çok göçmenlerin devimini düzenleyen Kuzey toplumlarının marifetidir. Ayrıca, kamusal alan, ifade özgürlüğü hakları ve bunların sağladığı mücadele imkânlarını kullanma yasağıyla banliyölere ve bazı durumlarda "yeraltı"na kapatılmanın, bireysel ve kolektif özgürlüklerin fethini, yabancıların bireyselleşmesi ve toplumsallaşmasını önlemeye çalıştığı açıktır, çünkü bunlar tam da sömürge şartlarında ortaya çıktığı gibi haksız norm'un sağladığı sömürü imkânları ve tahakküm konumlarını tehdit eder. Oysa bir tehdit kaynağının ne olduğuna dair görüş açısı, medeni bir yaşamın yeniden doğuşu bakımından, toplumun tüm bileşenlerini içermeyi ve ortak bir alan kapsamında çatışmaların tanınmasını önvarsayan bir fırsat da olabilir.

Bir Avrupa "Irk Ayrımı"na Doğru?

Ekonomik, finansal, kültürel, hukuksal, diplomatik ve şüphesiz çok geçmeden askeri meselelerle ilgili gözetim ve karar mercilerinin bazılarını Avrupa düzeyine kaydırarak, bu ortak alan kurulumunun şimdiden değişmeye başladığı yaygın biçimde kabul ediliyor. Politik tartışmanın çoğu katılımcısı, geçmek zorunda kalabileceği sapaklar ve çatışmalar ne olursa olsun, ortaya çıkışı itibariyle bir Avrupa kamusal alanının, demokratik kazanımlar ve toplumsal özgürleşme hareketleriyle olduğu kadar, sömürü ve sömürgecilikle damgalı bir politik tarihten miras kalmış bir aşkın atavizmler problemini kaçınılmaz biçimde ortaya koyacağı sonucuna vardı.

Özelde, yarı-anayasal değeri olan kurucu anlaşma ve metinlerde belirtilen "Avrupa yurttaşlığı"nın bir politik program düsturu olarak somutlaşması, hem sosyal ve politik hakların eklemlenmesi, hem de yurttaşlığını Avrupa Birliği'ne üye bir ülkedeki ulusallık (uyrukluk, milliyet) mirasından başka bir temelde, "Avrupa halkı"nın çeşitli bileşenlerine açmakla ilgili bir çifte eşikten geçmeyi nihai olarak gerektireceğe benziyor. İlk nokta açısından, uluslarüstü kurumların, biraraya getirdiği tek'ler için, yönetebilirlik krizi ve kitlesel işsizlikle zayıflamış da olsa, en azından geleneksel ulus-devlet çerçevesiyle aynı düzeyde (gerçekte ondan daha fazla) bir güvenlik düzeyi ve

demokratik katılım derecesi sağlamazsa meşru olarak tanınacağını düşünmek zordur. İkinci nokta açısından, *jus soli (toprak esası) gerçek bir Avrupa yerleşim yurttaşlığı*[25] yönünde genelleştirilip yayılmazsa, Avrupa Birliği bünyesinde birleşmiş ulusal yurttaşlıkların her birine özgü dışlamaların eklenmesi, kıta Avrupası ve dünya ölçeğinde demokratik bir model oluşturma tutkusuyla apaçık bir çelişki içinde, ırkçılıkta kaçınılmaz bir patlayıcı etki üretecektir.

Bu hipotezler mutlakçı ve dışlayıcı bir ulusal yurttaşlık kavrayışına meydan okusalar da, onun çözülmesiyle eşanlamlı değiller. Onlar bir yanda, yüzyılı aşkın bir süre boyunca, özellikle Avrupa ve dünya savaşları döneminde, ulusal birliğin ayakta kalması adına bazen aşırı şiddet krizlerine imkân veren ulusal aidiyet ve sosyal yurttaşlık bağını değiştirerek çoğullaştırırlar. Diğer yanda onu, kamusal yaşama doğuştan ya da vatandaşlığa kabul yoluyla edinilmiş katılım ve temsil haklarına ait geniş bir çerçeveye yerleştirirler: sınırları önceden belirlenemeyen, ama çıkarları ve düşünce tarzları kendiliğinden örtüşmeyip, gerçekte tarih dolayısıyla birarada yaşama ve karşılıklı varoluşa zorlanmış ve tarihsel olarak farklı tür gruplar arası karşılaşmalarda pragmatik olarak somutlaşan bir "yazgı topluluğu"[26] gibi.

Bu perspektifler anlamsız değildir ama doğrudan farkedilmez ve hatta kendi karşıtlıkları yoluyla ilerliyor görünürler. Avrupa birleşmesi rekabetin küreselleşmesinden kaynaklanan işgücünü yeniden sömürgeleştirmeye dönük eğilimleri etkisizleştirmek yerine, daha çok bu eğilimleri şiddetlendirmenin bir aracı gibi gözüküyor. Maastrich Anlaşması (Avrupa mahkemelerine başvuru ve dilekçe hakkıyla, ikamet edilen ülkenin yerel seçimlerinde oy kullanma hakkına işaret eden) Avrupa yurttaşlığı nitelemesini, başka ülkelerden gelen insanlara (bunlar çoğunlukla göçmen işçilerdir, Almanya'da Türk'ler, Büyük Britanya'da Hint'liler, Fransa'da Cezayir'liler ve Çin'liler, İspanya'da Fas'lılar) dışlayacak şekilde, yalnızca üye ülkelerin vatandaşları için tayin ediyor. "Üçüncü" ülkelerden 13 milyon vatandaş

---

25. Bkz. Olivier Le Cour Grandmaison, "Immigration, politique et citoyenneté: Sur quelques arguments," *Les Étrangers dans la cité: Expériences européennes* içinde,ed. Olivier Le Cour Grandmaison ve Catherine Wihtol de Wenden (Paris: La Découverte, 1993), s. 81-103.

26. Hollanda'lı politika kuramcısı Herman R. van Gunsteren'den alınan bir deyim, *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998).

(haklı olarak onlar bir "onaltıncı Avrupa ülkesi olarak anılmakta)[27] bir ya da birkaç kuşak boyunca çeşitli Avrupa ülkelerinin topraklarına yerleşerek, hem topluca Avrupa kültürü, uygarlığı ve Avrupa refahının ayrılmaz bir parçası haline geldi, hem de uzun süreli ve kalıcı yerleşim haklarından yararlansalar da, tüm haklarıyla Avrupa'lıların "hizmetinde" olan bir ikinci-sınıf yurttaş ya da yerleşik tebaa kitlesine dönüştüler.

Beklenebileceği gibi böyle bir durum, birkaç uluslararası araştırmanın ele aldığı "Avrupa ırkçılığı"nın belli biçimlerini destekler. Avrupa Birliği'nin yapısı, üye ülkelerin vatandaşlarını üye-olmayan ülkelerin vatandaşlarından köklü biçimde ayıran ulusal menşe'ye dayalı ayrımcılıklar üretir. "Avrupa hiyerarşik yapısında kalıcı nitelikte bir alt konum oluşumunun dışarıda bırakılamadığı görünüyor. (...) her ulusal bağlamda 'dışarıya ait yabancı'yı göstermenin farklı tarzları -*ethnic minorities* (*etnik azınlıklar*), *immigrés*, (*göçmenler*), *extracommunatari* (*topluluk-dışı*) *Auslander* (*yabancı*) 'öteki' vatandaşları gösterir. Avrupa kimliğini yapılandırma sürecinde tüm bu ifadeler Avrupa'lı-olmayan 'ötekiler'i nitelendirmek için bir araya gelir (...) onlar 'beyaz'dan az' [*sous-Blanc*] bir kategoriyi, ne beyaz, ne dünyevi ne de Hristiyan olmayan *dışlanmışları* oluşturur."[28] Bu ayrım, politik haklar bir yana, yerleşim hakları ve kültürel ya da sosyal haklarla ilgili sorunlarda *ipso facto* bir gayrımeşu varsayıma dönüşerek, yerleşim ve seyahat haklarıyla ilgili ulusal politikalarda baskıcı değişiklikleri meşrulaştırmanın doğal bir arkaplanını şekillendirir.[29]

Bu koşullarda 1997-98 döneminde Fransa'da "kaçak" göçmenlerin yarıyarıya yasallaştırılması, kriterler üzerine o dönem kopan ateşli tartışmalar içinde bu düzenlemeye atfedilebilenden başka bir anlam kazanır. İyi bilindiği gibi, hükümet bu kriterleri ilke düzeyinde, Fransa'da göçmenlik'in şekil ve işlevleri konusunda en son yapılmış bir araştırmayı[30] yansıtan bir uzman raporuna dayanarak düzenlemiş, ama

27. Catherine Wihtol de Wenden, *La Citoyenneté européenne* (Paris: Presses de la Foundation nationale des Sciences politiques, 1997), s. 99.
28. Rea, "Le Racismeeuropéen," s. 194-95.
29. Bkz. Monique Chemillier-Gendreau, *L'Injustifiable: Les Politiques françaises de l'immigration* (Paris: Bayard Éditions, 1998), s. 151-70.
30. Patrick Weil'in vatandaşlık hakkı ve göçmenlik konusundakki raporları 31 Temmuz 1997'de başbakana sunuldu ve *Mission d'étude des législations de la nationalité et de l'immigration: Des conditions d'application du principe du droit de sol pour l'attribution de la nationalité française; Pour une politique de l'immigration juste et efficace* olarak yayınlandı, (Paris: La Documentation française, 1997).

(resmi politikaya uyum göstermekten kaçınan) üst düzey idarecilerin kötü niyetini, önceden duyurulan yüzde 50'lik sınırdışı (tarh) etme ve kabaca yüzde 50'lik bir sembolik yasallaştırma oranına ulaşmak için yol boyunca uygun bulunan çeşitli "yumuşatıcı" tedbirlerle birleştirerek sonuca varmıştı. Bu zeki manevra hükümetin, Fransa toplumsal alanında dışlamaya karşı mücadelenin önceliğini açıkça duyurma ya da işçi sınıfı kesimlerini her zamankinden daha fazla güvenilmez göstermenin bir aracı olarak ulusallık statüsünü manipülasyona son vermeye isteksiz olduğunun bir işareti şeklinde yorumlandı. Ama bunun özellikle, tam da birkaç birlik üyesi ülkenin (İtalya, İspanya, Belçika) çok daha büyük çapta yasallaştırma yürüttüğü, oysa diğerlerinin (Avusturya, İsviçre) baskıcı bir mevzuatı öne çıkarttığı ve (Schengen anlaşmalarının belirlediği bir çerçevede) yabancıların giriş ve çıkışıyla ilgili veri tabanlarını birleştirme ve sınır kontrolleriyle ilgili olarak hükümetler arası müzakerelerin yürütüldüğü gerilimli bir Avrupa bağlamına kayıtlı olmasına yeterince dikkat edilmedi. O nedenle bu Fransa gibi "yasadışı göçmen baskısı" ve "yasal göçmenliği bütünleştirme" ölçütleri arasında bocalayan komşu ülkelere bir "sertlik" ve Avrupa ırkçılığının gelişimine bir katkı sinyali gönderme meselesiydi. Ve şüphesiz uzun vadede hükümet kendi "cumhuriyetçi milliyetçi" yurttaşlık kavrayışına bir takviye görmeyi umuyordu; bu tam da devletlerin uzunca bir dönem politik temsilin tanımını derinden etkileyen tartışmalar ve karar alma süreçlerine popüler katılımın denetimini düzenlemiş olduğu yöntemde bozunmaya yolaçacak biçimde uluslarüstü gruplara katılmasına izin verilmeyeceğini varsayar.

Etkin Yurttaşlar Olarak Kağıtsızlar

Irkçılığın yolaçtığı akılalmaz çelişki ve çatışmalar, birbirine bağlı birkaç sebeple aynen sürüyor.

Birinci neden, ırkçılığın yinelenen şiddet biçimleri için bir odak noktası oluşturmasıdır. En kuvvetli biçimler: kurumsal şiddet, "meşru gücün" temsilcileri tarafından yasallığın marjinlerinde uygulanan, derinlemesine tahripkar bir asayiş. İlle de orantılı olmasalar bile, en kapsamlı biçimler: ayrımcılık mağdurlarının tepkisel şiddeti (bu şiddetin baskıya karşı bütünüyle savunmasız olan belgesiz işçilerden değil, ama sosyal dışlamayla, profesyonel ve idari ırkçılıkla sürekli

karşı karşıya kalan ikinci ve üçüncü kuşak gençlerden geldiği biliniyor). En endişe verici biçimler: milliyetçi gruplar ve onların etkilediği marjinal şahsiyetlerin Avrupa'lı-olmayan yerleşimcilere karşı yürüttüğü, çoğu kez kanlı, ideolojik bir şiddet. Tüm bu şiddet biçimleri küreselleşmenin sosyal ilişkilerde yolaçtığı genel bir yıkım ve bu ilişkilerin "ayrışma" bağlamına kayıtlıdır.[31] Şiddete kendiliğinden karşıtlığını, bu şiddet biçimlerinin bazılarına dikkati çekip, diğerlerini gizleyerek ya da önemsemeyerek, a prori zanlı ve şamaroğlanı kategorileri yaratarak ifade eden asayiş söylemini, ulusal çerçeveden çok Avrupa düzeyinde meşrulaştırmak daha da sorunlu, çünkü bu ulusal baskıcı aygıtların birbirinden daha iyi performans göstermeye yönelik süreğen girişimiyle eşanlamlı bir polis düzenini topluluk yapısının merkezine yerleştirecektir (şüphesiz karşılıklı bir şüphe ilişkisini de).

İkinci neden, Avrupa birleşmesinin sosyal ögesini geliştirmenin süresiz biçimde ertelenemez olmasıdır. Bu gelişmenin gerçekleşmesi yalnızca sözleşmeye dayalı bir biçimde başarılabilir, yalnızca hükümetler, merkez bankaları ve şimdiki şartlarda karar alma mevkilerini kuşatmış finansal gruplar arasında değil, ama emek dünyasının (ve az çok zorunlu emek-dışı dünyanın) temsilcileriyle müzakere ve anlaşma yoluyla. Açıkça söylenirse bu, güçlü bir sendikal ve ilişkisel hareketi yeniden yaratma ve geliştirmenin, gerçek bir ulusaşırı kamusal alan ya da yeni bir merkezsizleşmiş (*adem-i merkezi*) devlet türünün aşamalı doğuşu için politik bir şartı oluşturduğu ve onunla elele gitmesi gerektiğini ifade eder. Ama sosyal ve politik kurumun bu popüler bileşenleri, modern sömürünün yarı-sömürge biçimlerine karşı (üstelik farklı ülkelerde eşitsiz biçimde gelişmeye başlamış olan) mücadele şiddetlenmeksizin, gerek duydukları evrensellik ve temsil tipini de kazanamazlar.

Son (ama aynı derece önemli olan) bir sebep, Avrupa politik varlığının yapısına özgü içerici ve dışlayıcı yönelimler arasında gelişmeye devam edecek apaçık çelişkilerle ilgili. Sovyet sisteminin çöküşüyle başlayarak, başlangıçta kıta ülkelerinin yalnızca yarısını temsil eden Avrupa Birliği, "Doğu" (Ya da "öteki Avrupa"yla) çeşitli entegrasyon, işbirliği ve karşılıklı ilişki süreçlerine girerek, örgütleyici ve uygarlaştırıcı bir güç olarak kendisini göstermeye başladı.

31. Bkz. Castel, *From Manual Workers to Wage Laborers*.

Açık ki bu oluşum, hem uzun süredir yasaklanan dolaşım (hareket) özgürlüğünün (ki Doğu Avrupa halklarının en önemli taleplerinden biriydi) yeniden yerleşmesi nedeniyle, hem de emek akışkanlığına yapılan vurgu dolayısıyla nüfus hareketleri eşlik etmeksizin ortaya çıkamaz. Komünizm-sonrası dönemin doğurmaya başladığı dramatik çatışmalar, milliyetçi isteri ve yoksullaşmanın harekete geçirdiği toplu göçler ve sığınma taleplerinin ortaya çıkması yüzünden bu daha da doğru. Ne var ki kimse "hakim" Avrupa ülkelerinin Üçüncü Dünya ülkelerinden gelen göç akıntılarına karşı şu günlerde yürüttüğü sınır kapatma ve kaçak avını Doğu Avrupa'lılara uygulaması ya da seyehat hakları hiyerarşisi kapsamında bütünleyici bir düzey inşa etme yoluyla kendi ayrımcı prosedürelerini pekiştireceklerini tasavvur edemez. Sırbistan, Arnavutluk ya da Makedonya'da karaltı halinde belirmeye başlayan kitlesel nüfus hareketleriyle Arnavutluk'ta etnik arındırmanın sürdüğü bir dönemde, Lionel Jospin'in, Fransız topraklarını fiilen kapsadığı istenmeyen unsurlardan "temizleme" uygulamalarına uygun olarak (ya da bu uygulamaların ebedileşmesini gerekçelendirerek), yasallık kazanma girişiminde sonuçsuz kalanlar için söylediği - "onların işi kendi evlerine dönmek"- şeklindeki talihsiz ifade,[32] katlanılmaz bir provakasyon türü sahnelemek açısından hiç de sınıfda bırakılamaz.

O halde alternatif nedir? Alternatif, terimin içerdiği kolektif durumlar ve bireysel eğriler çeşitliliği içinde yabancılar ve özellikle "göçmenler için bir giriş ve yerleşim hakkıdır, yani *yurttaşlık yasası* (*droit de cité*) olarak adlandırdığımız şey. *Yurttaşlık yasası* ya ulusallık kriterinde değişikliğe gidilmesi yoluyla (örneğin, Almanya'da aşırı sağ'ın baskısı altında vazgeçilmekte olan, Fransa'da sömürgeleştirme veya sömürgesizleştirmeye rağmen hiç ciddi anlamda dikkate alınmamış çifte vatandaşlık'ın genelleştirilmesi) ya da yerel, ulusal ve topluluk düzeylerinde ulusallıktan bağımsız ve tüm ülke sakinlerine ait politik hakların giderek artan yayılımı aracılığıyla, yurttaşlığı modern dünya'nın ihtiyaçlarına uyarlanarak kurumlaşabilen ve dönüştürülebilen önhükümsüz hukuksal kipler içinde hazırlar ve temellendirir. O liberalizmin bir zaferine değil, tamamen farklı bir şeye denk düşer: çalışma ve yerleşim haklarında tam bir özgürleş-

32. Radyo söyleşisi, Club de Presse d'Europe 1, 5 Temmuz 1998, http://www. Archives. Premier-ministre.gouv.fr/jospin_version2/PM/D050798.HTM'de bulunabilir.

meye. Yurttaşlık yasası'nın vazgeçilmez kuralları, yalnızca çözümler öneren, talepler formüle eden ve kendi durumlarını açıklama hakkına sahip meşru muhatapları sayılanların tanınma ve *müzakere* sürecinden çıkabilir.

Öyleyse *yurttaşlık yasası*nın, onun da ötesinde yurttaşlığın niçin öncelikle yukarıdan bağışlanmış ya da teslim edilmiş bir şey olmayıp, tam tersine aşağıdan yapılandığını anlayabiliriz. Paradoksal biçimde hükümetin kamu düzenine yönelik kanunsuz kargaşa ve tahrikler, vahim şantaj biçimleri ya da örgütleyicileri "suç şebekeleri" arasında aranması gereken bir komplonun ürünleri gibi algıladığı *kağıtsızlar*'ın mücadeleleri, onsuz toplumla bağını kesmiş ve kendi soyutlaması içinde taşlaşmış bir devlet aygıtı dışında hiçbir kurumsal yapının var-olmayacağı etkin bir yurttaşlığın (ya da isterseniz eğer, kamusal işleyişe doğrudan katılımın) gelişimindeki ayrıcalıklı uğraklardır ve öyle oldu.

Vatandaşlık kanunu reformu tartışmasının yürütüldüğü dönemde büyük ölçüde gündemde olan bir "irade manifestosu"(istek beyanı) şartına kendi yöntemlerini izleyerek onu daha doğrudan ve somut bir zemine oturtmak isteyen ve çoğu Pasqua ve Debrée yasaları sebebiyle geçmişte yasadışılaştırılmış *kağıtsızlar*, kendi iradelerini zorunlu kaçaklığı terketme ve Fransız toplumunda (çoğunlukla yıllardır) yerine getirdikleri işlevle uyumlu bir statüyü kazanma doğrultusunda beyan ettiler. Hükümetin ifade ettiği kabul kriterlerini dikkatlice inceleyip, hükümetin iyiniyetli davrandığını varsayarak, bu alanda faaliyet gösteren ve resmi düzeyde (İnsan Hakları Ulusal İstişare Komisyonu çerçevesinde) tanınan örgütlere danışarak, idari soru/anket formlarını doldurdu ve böylece kendi kişisel güvenlikleri ve geleceklerini idarenin eline bıraktılar.

Ama *kağıtsızlar*, eylemliliklerinin içerik ve biçimleri dolayımında, birbirini izleyen ve anlaşılması mümkün mobilizasyon ve cesaret kırılmalarının ötesinde, çarpıcı derecede uzun vadeli bir süreklilik gösteren eylemci bir dayanışmayı canlandırarak, etkin yurttaşlığın gelişimine de katkıda bulundu. Tüm temel referanslarıyla bu dayanışma hem ütopycı saflıktan hem de politik kinizimden uzaktı. Kendi hizmetindeki deneyimli ve başı çeken eylemcilerin müzakere ve analiz yeteneklerini tercüme etmekle birlikte, mücadele eden işçiler ve ailelerin özerkliğine saygı gösterdi. Hem sol'a bağlılıklarını ifade etmek, hem de hükümeti kendi eylemleri üzerinden yargılamak iste-

yen anlamlı bir gösterici topluluğunu biraraya getirdi. Örgütlü tarikatçılığı altetti ve en azından "resmi" sol kesimin düşünsel gelişimine katkıda bulundu.[33] Sonuçta Debré tasarısı, kamusal özgürlüğün en karanlık çöküntü dönemlerini hatırlatan bireysel ihbar (*denunciation*) biçimlerini kurumlaştırma girişimiyle temel haklara kırmızı saldırı hattını geçtiği anda, *kağıtsızlar*'ın mücadelesi, entellektüellerin ve kamuoyunun bir bölümünün sivil itaatsizlik fikrini yeniden etkinleştirmesine öncülük etti; tam da taşıdığı tüm risklerle birlikte, sivil itaatsizliğin yurttaşlığın temel bir bileşeni olduğu, yurttaşlık ilkelerinden kuşku duymanın mümkün olduğu kriz uğraklarında yurttaşlığı yeniden kurmaya katkıda bulunduğunu bizlere hatırlatarak.

Sonuçta, eski biçimleriyle ulusal egemenliğin bu bocalama döneminde (ama bu bocalama ulus-devlet'lerin ortadan kalkması değildir, tam tersine) önemini gözden kaçırmamamız gereken bir başka boyuta işaret edelim: *kağıtsızlar* ve destekçilerinin mücadelesi, devletlerin kendi takdir yetkisinin edilgen nesneleri olarak müdahale etme eğiliminde olduğu *sınırların demokratikleşmesi* ve hareket özgürlüğünün gelişmesine katkıda bulundu. Bu durum, sınır dışı etmek amacıyla kiralanmış uçak seferleri, yolcular arasında ve yolcuların gönderildiği ülkelerin kamuoyunda uyandırdığı tepki ve yolaçtığı gösteriler neticesi durdurulmak zorunda kalındığında açıkca görüldü. Sınırların, başka deyişle devletlerin varoluşu için zorunlu, ama kendileri ta derinden anti-demokratik olan bu kurumların demokratikleşmesi, yalnızca sınırları geçilmesi ve korunmasını düzenlemede *karşılıklılığın* gelişmesiyle ortaya çıkabilir. Günümüzde sınırların demokratikleşmesi, sermaye, mal, insan ve enformasyon dolaşımı genelleştiği ve aynı anda en güçlü kamusal ve özel tahakküm aygıtlarının eşitsizlikçi denetim nesnesi olduğu ölçüde, polis ve politika arasındaki ayrımının belirleyici bir kriterine dönüştü.[34]

---

33. Burada yalnızca, aralarında bazı büyük banliyölerin "reformist" komünist belediye başkanlarının da bulunduğu yerel politikacılar ve işçi sendikası yetkililerini değil, Serge Guichard yönetimindeki Fransız Komünist Partisi Göçmen Komisyonu ve yasallaştırma yanlısı resmi sosyalist inisiyatifin çarpıcı gelişimini de düşünüyoruz. Bkz. Paris Temsilcisi Serge Blisko'nun makalesi, "Sans-papiers: Jospin, encore un effort," *Libération*, 22 Mart, 1999, s. 7

34. Bkz. Marie-Claire Caloz-Tschopp, Axel Clément, ve Maria-Pia Tschopp, ed.'ler, *Asile, Violence, Exclusion en Europe: Histoire, analyse, prospective* (Geneva: Groupe de Genéve "Violence et droit d'Asile en Europe" ve Cahiers de la section des sciences de l'éducation de l'Université de Genévre, 1994).

Gerçekte burada sözkonusu edilen iki yurttaşlık kavrayışı karşıttır. Biri hem otoriteryan hem de soyuttur. Toplumsal dönüşümün gayelerini ve eşitliği geliştirmeyi iddia edebilir, ama son çözümlemede kendisini daima devletçi bir aksiyomla sınırlar: "yasa, yasa'dır"; bu ise çatışmanın gayrimeşruluğunu ve idarenin her şeye kadirliğini varsayar. Diğeri, insan haklarıyla yurttaş haklarının, sorumlulukla militan taahhütün somut bir eklemlenmesini şekillendirmeye girişir. Bu kavrayış, yuttaşlıktaki tarihsel atılımların -ki bu tarihsellik onun kendi kavramını kategorikleştirmesine hiçbir şekilde engel olmadı- daima mücadeleler yoluyla yürüdüğünü, geçmişte bu durumun yalnızca "taraf olmayanları bir taraf"[35] yapmak için değil, şehrin kapılarını açmaya zorlamak ve böylece yurttaşlığı bir çatışmalar ve dayanışmalar diyalektiğiyle yeniden tanımlamak için zorunlu olduğunu bilir. Antik ve ortaçağ plebleri, üçüncü sınıf (*third estate*), işçiler ve kadınlar için sözkonusu olan durum, bugün yabancılar -tam da özel yabancılar, hem"başka yerden"hem de"bura'lı" da olan yabancılar için de aynı ölçüde geçerlidir. Göçmenler; bugünün proleterleri.

Gösterişli kitabında -'*Community of Citizen*'-[*Yurttaş Topluluğu*] Dominique Schnapper şöyle yazıyor: "vatandaş-olmayanları dışlayıcı bir sistem olarak tanımlanan ulus'un sonu hükmüne varmak bugünlerde moda. Bu herhangi bir politik örgütlenmeyi karakterize eden içerme/dışlama ilişkisini olumsuzlayıp, tek boyutu vurgulamaktır. Açık ki, bazılarını içerme ve bütünleştirme yoluyla ulus, aynı anda diğerlerini dışlar (...) Vatandaşların kolektif kimliği yabancıların ötekiliğine karşı tanımlanır. Bu özellik herhangi bir grubu, hatta genel olarak kendini diğerleriyle karşıtlık dolayımında olumlayan herhangi bir kimliği ayırteder (...) Ama bu ayrım zorunlu biçimde 'ayrımcı', başka deyişle gayrımeşru hükmedilen aşağılayıcı bir güdülenmeye dayalı değildir."[36]

Ama yapısal bir zorunlulukla, ayırma ve seçme kriteri şiddetli biçimde ayrımcı (fark gözetici) hale geldiğinde, "başkaları"nın dışlanması artık sadece "bazıları"nı içermenin mantıksal, doğal bir sonucu değil ama onu imkânsız ya da hayali kılmanın bir belirtisi olduğunda, politik kimlik yalnızca kendisini düşünebildiği ya da mücadele etmeyi

35. Ranciere, *Disagreement*.
36. Dominique Schnapper, *Community of Citizenship: On the Modern Idea of Nationality*, çev. Séverine Rosée (New Brunswick, N.L.: Transaction Publishers, 1998), s. 85.

istediği ulusal cemaatciliğin biçimlerine sahip çıkma yoluyla kendini güvenceye alabildiğinde, artık yöntemleri değiştirmemiz gerekir. Toplumsal alanda mevcut ve etkin herkesin katkısıyla üretilecek bir "yurttaşlar topluluğu" ide'sini harekete geçirmeliyiz.

Français, encore un effort si vous voulez être républicains!"

37. *Fransız, cumhuriyetçi olmak istiyorsan, gene dene!*

§ 4 Topluluksuz Yurttaşlık[1]

Bir belirsizliği önlemek için, *res publica*, "kamusal alan", "kamu mülkiyeti" ya da "kamu hizmeti" gibi, şu ya da bu şekilde topluluk ya da ortaklaşalığa bir başvuruyu ima eden kavranıları eleştirmek istemediğimi hemen belirtmem gerek. Onların yapısökümüne girişmeyi amaçlıyorum, filozofun dediği gibi-yani bu kavramların beraberinde taşıdığı büsbütün kökleşmiş apaçıklıklarından bazılarını, onların mutasyonunu hazırlayamaya yönelik bir bakışaçısıyla eleştirmeyi. Bu onların hayatta kalma koşulu olan bir argüman olabilir. Böyle bir yapısökümün anıştırdığı, "iyi"ye başvuruyu "ortak"a başvurudan *ayırma*-başka bir deyişle alan, eylem ya da çıkar, her şeyin *ortak'a katılmasını* gerektiren bir politik yurttaşlık kavramsallaşmasını, tekanlamlı, özcü ve normatif bir "*iyi*" (ve hatta adalet) modeli içinde ortak'a katılmama, tam tersine, özellikle etiğin, davranış değerlendirmesinin "ortak" ya da ortak-laşa-oluş kipine bağlamama argümanı da olabilir. Mutlak bireyci bakışaçısına sıçramadan, bir geri çekilme, muhalefet, hatta bir direniş ve yeniden-kuruluş olanağını kuracak biçimde.[2] Politik topluluğun *ulusal* biçimi, bir anlamda nihai, değilse

---

1. 2 Mart 2000'de,Jean-François Rey yönetiminde, çeşitli tartışma gruplarının (Lille-Lycée Faidherbe, Ecole nationale de la Santé publique ve Roubaix Ateliers de pédagogie'den öğrenciler) katılımıyla gerçekleşen, USTL-Culture of the Université des Sciences et Technologies de Lille'de, La Bien commun konferansına sunulan bildirinin genişletilmiş versiyonu. Diğer bildiriler: Myriam Revault d'Allonnes, "La Question du bien commun relève-t-elle du politique?"; Alain Le Guyader, "L'Ethique et le bien commun"; Françoise Collin, "Le Commun et l'excentrique"

dışlayıcı bir kurumsal gönderge olarak kendi işleyişi içinde bocalamaya başladığında, bu gereksinim bizim için zorunlu hale geldi.

I

Yurttaşlığın kurumlaştığı tarihsel bir çerçeve olarak ulus göndergesinin vazıhlığı ve geçerliği sona erer ermez, "yurttaşlık" ve "topluluk" ilişkisinde ortaya çıkan sorunlarla ilgili bu tartışmaya demir atmak için, çıkış noktası olarak *Community of Citiziens: On the Modern Idea of Nationality*'de[3] Dominique Schnapper'ın önerdiği formülasyonları alacağız. Bu kitabı karikatürize ettiği formülasyonları eleştirmek için değil, tam da bağıntısı nedeniyle tercih ettiğimi açıkca belirtmek istiyorum. Schnapper'ın kitabı, ülke sınırlarını aşarak (yeni cumhuriyetçilik" olarak adlandırılabilen)[4] geniş bir düşünce akımı için başvuru kaynağı olma işlevi gördü; şüphesiz, son yıllarda Fransa'da *bir politik birlik sayılan ulus ide*'sini (doğru ya da yanlış, tipik biçimde "Fransız" sayılan, başka deyişle post-devrimci ya da daha doğrusu post-jakoben bir geleneği izleyerek)[5] herhangi bir etnik göndergeden ayrı tutma ve bu temelde demokratik pratikleri devlet biçimine bağlayan bir hak ve yükümlülükler kümesine "sivil" bir çerçeve vermeye yönelik en ilginç deneme.

Bireylerin politik yaşama etkin bir katılımı olarak anlaşılan (ve genel oy kullanma hakkını kullanmaktan, konsensusu yaratmak ve yeniden yaratmak amacıyla çelişkilerin kollektif yönetimine uzanan bir dizi içinde)[6] yurttaşları değerlenmiş (ve hatta "kutsanmış")[7] bir bü-

2. Bkz., Étienne Balibar, "Sur la désobéissance civique," *Droit de cité: Culture et politique en démocratie* içinde, (Paris: Éditions de l'Aube, 1998), s. 17-22.
3. Doninique Schnapper, *Community of Citizens: On the Modern Idea of Nationality*, çev. Séverine Rosée (New Nrunswick, N. J.: Transaction Publishers, 1998).
4. Bu kavram ve adlandırmalar şüphesiz Fransa içi ve dışında önemli çeşitlemelere tabi. Özellikle İtalya durumunda, bkz., Gian Enrico Rusconi'nin son çalışmaları: *Se cessiamo di essere una nazione* (Bologna: Il Mulino, 1993); Patria e repubblica (Bologna: Il Mulino, 1997); ve *Possiamo fare a meno di una religione civile?* (Bari: Laterza, 1999).
5. Bu bağlamda sıklıkla aktarılan Ernest Renan'ın metnidir, *Qu'est-ce qu'une nation?/ What Is a Nation?* Çev Wanda Romer Taylor (Toronto: Tapir Press, 1996); burada ulus'u bir "günlük halkoylaması" (plesibit, referandum)) olarak tanımlayan ünlü formülasyon bulunur (s. 48-49). Bu formülün ortaya çıkarttığı zorlu problemleri burada tartışamıyoruz.
6. Schnapper, "The Logic of the Civiz Nation," Community of Citizens içinde, s. 76-91.
7 Ibid., s. 169: "Tüm kavramları tarihselleştirme ve tüm gelenekleri göreceleştirme çizgisiyle -ve politik değerler adına yirminci yüzyılda süreklileştirilen dehşet türleriyle desteklenen- modern düşünce, dinin daha önce yüzüstü bırakılmasının ardından, siyasalı kutsallıktan arındırma [disenchanting, désacraliser] etkisine sahipti. Oysa tüm iktidar kutsaldan çıkar."

tünle "birleştiren" yurttaşlığın topluluksuz varolup olamayacağı sorusuna Schnapper'ın verdiği yanıtlar hiç de açık değil. Yine de o, 'öteki' karşısında, "ulusal cumhuriyetçi"[8] akıma bağlı şahsiyetlerin aldığı benzeri konumlarda olduğu gibi, etnik aidiyet ve yurttaşçıl ulus'a (*civic nation*) aidiyet arasındaki karşıtlığın apaçık olduğuna, bir anlamda *tanımı gereği* (ya da amacı özellikle cumhuriyetçi tarzı ona dayatmak olan kurumlar dolayısıyla) verili olduğuna inanmamakla ilgili harika bir yeteneğe sahip. Bu karşıtlığın -varsa ve neredeyse- daha çok (*Kultur ve Bildung*'un çifte anlamında) kültür içindeki bir çalışmanın sonucu olduğunu, onu bireyler yönünde her tür öznel anlamlandırma ya da ortak bir "yazgı"ya *bağlı* kalma değer'inden yoksun bırakmaksızın ona "rasyonel" ve "politik" bir içerik yüklemek için, "soykütüksel" ya da "mitik" köklerinden kopartılması gerektiğini belirtir. Bu değer için en uygun sıfat ("patolojik" *duygulanıma* karşıt biçimde, Kant'ın ödev duyusuyla vahyettiği bir *karşı-duygu* yaratma problemini koyuşuyla aynı şekilde) klasik yurtseverlik terimidir.

Bu nedenle Schnapper yurtseverlik ve milliyetçilik arasındaki sınır çizgisinin bir kerede ve herkes için belirlenmez olduğunun, yurttaşçıl (sivil/kamusal) eğitim aracılığıyla sürekli yeniden çizilmesi gerektiğinin bilincindedir. Ve bu yüzden yurttaşçıl ulus'un tarihsel olarak (Batı Avrupa'da belirgin biçimde ondokuzuncu yüzyıldan bu yana) üstünlük kazandığına inandığı halde, bu "tekil kurum"un mevcut durumda imkânsızlık değilse bile, kırılganlık ögeleri içerdiği düşüncesindedir. Schnapper'ın amacı aslında hangi koşullarda "ulusal bir çözüm"ün hala demokratikleşme ve Avrupa toplumlarının modernleşmesine ilişkin sorunların anlaşılmasını sağlayabileceğini bilme *problemini ortaya koymaktır*. Her şeye karşın o, bu çözümün tek etkili çözüm olduğunu kabullenir, o kadar ki, bu çözüm imkansız hale gelseydi (başka bir deyişle, ulus'a bağlılık'ın politik topluluğun ufku olarak bugün imkansız olduğu apaçık ortaya çıksaydı) bizzat politik kurumun ölümünden korkmak zorunda kalırdık.[9]

---

8. Bkz., Régis Debray, Max Gallo, Jacques Julliard, Blandine Kriegel, Olivier Mongin, Mona Ozouf, Anicet Le Pors ve Paul Thibaud, "Républicains, n'ayons plus peur!" Le Monde, 4 Eylül, 1998, s.13.

9. Schnapper, *Community of Citizens*, s. 169: "Bu durumda demokratik ulusun, rasyonel yurttaşlık tutkusuyla kaynakları paylaşmanın yolaçtığı kaçınılmaz çatışmaları kontrol etmeyi sürdürebileceği hiç de kesin değildir. Ticari demokraside maddi özlemler tanımı gereği sınır tanımaz. Demokratik ulusun, etnik topluluklarla özdeşleşme ya da aidiyet hissiyatlarıyla uyarılan davranışları kontrol etmeyi sürdürebileceği kesinlikten yoksun bir

Burada dikkatimizi çeken şey, ulus'un bir "grup" sıfatıyla aidiyet özelliği evrenselle çelişmeyen, hatta onun tarihsel kuruluşu için zorunlu bir mecrayı oluşturan mutlak bir tekil form olduğunu (bunun kendi ideal tipine denk düşen bir "yurttaşçıl ulus" ya da başka deyişle bir sahici ulus meselesi olduğunu unutmamamız koşuluyla) -hiç zorlanmaksızın- göstermeyi sağlayan formülasyonlardır:

"Demokratik ulus, kimliğin, ahlak, duygu ya da kolektif davranışların kaynağı işlevi gördüğü ölçüde somut hale geldi; ulusal bütünleşme, Norbert Elias'ın deyişine uygun biçimde, toplumsal anlamda özgül bir *habitus* yarattı. Ulusal normların içselleştirilmesi, bireylerin itibarını artık yalnızca aile ya da statü grubu içindeki yerlerine değil, evrensel yurttaş ve insan karakterlerine bağlaması anlamına gelir. Kollektif belleğin oluşumu, harekete geçmesi ve bir kuşaktan diğerine geçmesiyle, devletçi kurumlar çözünmez biçimde vatandaşların bireysel ve kolektif kimliğini korur. Eski uluslarda yurtseverlik, 1914-18 savaşının gösterdiği gibi, aynı duyguları etnik gruplara aidiyet olarak uyandırabildi. Birey ve aile ya da onun özel topluluğu, dinsel topluluk ya da devlet ve tarihsel topluluklar arasındaki nesnel ve duygusal ilişki ulusun tarihine göre aynı olmasa bile, bu değişmeden kalır.

Vatandaş-olmayanları dışlayıcı bir sistem olarak tanımlanan ulus'un sonu hükmüne varmak bugünlerde moda. Bu herhangi bir politik örgütlenmeyi karakterize eden içerme/dışlama ilişkisini olumsuzlayıp, tek boyutu vurgulamaktır. Açık ki, bazılarını içerme ve bütünleştirme yoluyla ulus, aynı anda diğerlerini dışlar. Vatandaşların kolektif kimliği yabancıların ötekiliği karşısında tanımlandığı için, birincilerin içerilmesi, ikincilerin dışlanmasını ima eder. Bu özellik

---

konu Ne olursa olsun, demokratik ulusun sosyal bağı koruyabileceğina dair bir garanti yok. Avrupa'lılar onsekizinci yüzyılda, halkların yeni özlemlerini karşılamak için son derece yetersiz olan monarşik sistemin zayıflamasına tanıklık etti; benzer biçimde ulusal politik biçimin tükendiği günümüzde durum bu olabilir." Dominique Schnapper'ın son çalışmasına esin olan kaynaklarından biri, 1987'de oluşturulan Vatandaşlık Komisyonu'na katılmasıydı. Çoğunlukla sanılanın aksine, Fransız nüfusun çok kültürlü bir bireşime doğru gelişimi ve "farklılık hakkı" konusunda yapılan bir ilk polemikler dizisinden sonra kurulan komisyon, bazı Avrupa ülkelerinde (özellikle Almanya) hala hakim olan jus sanguinis (kan hakkı) kavramını yeniden yürürlüğe sokmadı, ama yurttaşlık ve vatandaşlığa erişim güzergahı olarak jus soli (toprak esası) geleneğini onadı. Ama bu yurttaşlığı yerleşim/ikamet hakkına dayandırma yönünde bir imkan getirmedi. Bkz., Marceau Lang, Olivier Fouquet, Jean-Cladue Maillet ve Jean Merline, Être français aujourd'hui et demain: Rapport de la commission de la nationalité, 2 cilt. (Paris: Union générale d'édition, 10/18, 1988); ve Dominique Schnapper, La France de l'intégration: Sociologie de la nation en 1990 (Paris: Gallimard, 1991).

herhangi bir grubu, hatta genel anlamda kendini diğerleriyle karşıtlık dolayımında olumlayan herhangi bir kimliği ayırt eder. Her nitelendirme, bireyleri ayırma ve sınıflandırma işlevini görür. Ama bu ayrım zorunlu biçimde "ayrımcı" değildir başka deyişle gayrımeşru hükmedilen aşağılayıcı bir güdülenmeye dayalı değildir. Ulus'un benzersizliğini anlamak için onu politik örgütlenmenin diğer modelleriyle karşılaştırmak zorunludur.

Salt özü itibariyle ulus başkaları'na herhangi bir etnik biçimden daha açıktır ve somut biçimleri içinde ulus ide'sine çok daha yakın olduğu için daha da açık."[10]

Görülebileceği gibi, Schnapper'in açığa kavuşturmak istediği şey, *ulusal politik biçim*'de evrensel bir öz olduğu, çünkü bu biçim'in bir engel ye ya da tarihsel bir tesadüf (olumsallık) olmayıp, bir gereksinim ve bir varış noktası olduğudur. Hemen ardından, onun *aynı anda* iki karşıt konumu reddeden, kendine özgü tipik uslamlama hareketi gelir: bir yanda topluluğun, yalnızca tek bir geleneksek kültür, tek bir dil ya da etnik kalıtım içindeki yurttaşların katılımına dayandırılabildiği, onları doğuştan miras olarak kazanmamış veya onlara bütünüyle özümsememiş herkes için erişilmez kaldığı bir "özcülük", diğer yanda, yutttaşlığı belirli ahlaki değerlerden (insan hakları), belirli hukuki (anayasal) kurallar ve cumhuriyetçi kurumlara örtük bir "sözleşme"ye riayetten doğuran bir "biçimcilik." Ulus hem dışlayan bir milliyetçilikten kurtulmalı, hem de tekil bir kimlik yaratmalı. Ulus hem bütünleştirmeli ya da yabancıları hoş karşılamalı, hem de ortaklaşa deneyimlenen ve kuşaktan kuşağa geçirilen, o nedenle bireylerin zaman zaman uğruna ölmeye razı oldukları bir aidiyeti meydana getirmeli (yani "zaman"ı ve "yazgısı" bireylerinkini aşan ve temellük eden bir aidiyet).

Bu orta konum, çağdaş politika felsefesinin önemli şahsiyetleriyle karşılaştırılarak aydınlatılabilir. Paradoksal şekilde "ayrımcı-olmayan bir ayrım"dan sözeden Schnapper, yabancı'nın zorunlu olarak bir düşman sayılmasından, "bizim" kimliğimiz için özümlenemez ve tehlikeli olarak ilan edilmesinden kaçınmak isteyen bir tutum sergiliyor. Siyasalbilimci Pierre Hassner yakınlarda karşılaştırmalı bir şekilde şunları yazmıştı: "Carl Schmitt'in yaptığı gibi, politikanın özünü dost ve düşman arasındaki karşıtlıkta görmek yanlış olmasına rağmen, "biz"

10. Schnapper, *Community of Citizens*, s. 85.

ve "ötekiler" ayrımının, herhangi bir insan topluluğundan ayrılamaz olması tartışılmaz gözüküyor."[11] Her yabancıyı en azından potansiyel bir düşman gören Schmittyen milliyetçi konuma karşı, birkaç yıl önce Jürgen Habermas'ın savunduğu türden bir konumumuz var. Gerçekte Habermas, "kendini bir demokrasi olarak kavramak isteyen herhangi bir topluluğun üyeler ve üye-olmayanlar arasındaki farkı ayırt etmesi gerektiğini" teslim eder[12] ve gözlemde bulunur: "belli bir demokratik yaşam içinde olan yurttaşların bu etik-politik kendilik-anlayışı, içerici /kapsayıcı bir dünya yurttaşlar topluluğunda kaybolur."[13] Ama Habermas, ulus-biçim ile bir yurttaşlar kolektivitesi olan ve (örneğin bugün Avrupa Birliği'nin dönüşüyor göründüğü) postulusal çerçevede yeraldığını düşündüğü, temelde "global çıkarları yaratma, genelleştirme ve eşgüdümleme usullerini" kurumlaştıran kapsayıcı bir "kozmopolit dayanışma bilinci" ve federal tip bir anayasa vasıtasıyla somut olarak gerçekleştirilebilecek "mantıksal alan" arasında hiçbir zorunlu bağ görmez.[14] Böylece kavgacı (çekişmeci!) cemaatçilik ve insani kozmopolitizm tarihsel bir çatışkının iki terimi olarak göründüğü için, Schnapper gibi kuramcılara göre çözümü üçüncü bir terim olanaklı kılacaktır, *yurttaşçıl ulus* ya da yurttaşlar topluluğu.

Burada sözkonusu karşılaştırmalara ayrıntılı biçimde girebilmek mümkün değil, ama yine de sorunların taraflara göründüğü kadar basit olmadığını belirtmemiz gerek. Gerçekte Carl Schmitt ve onun "egemenci" ardıllarının eğilimi, "dost" ve "düşman" ayrımını farklılaşmamış şekilde koymak değildir. Tersine onlar bu ayrımı, meşru kolektif düşman (hostis) olarak yabancı -ki iktidar ilişkileri, aynı zamanda uluslarası bir hukuksal düzen de olan bir "dünya bölünmesi" çerçevesinde, eşitlik ya da rekabete dayanarak onunla kurulur- ve *gayrimeşru iç düşman* (yıkım ya da içsavaşa yolaçan "eşkiya" ya da "devrimci") -devlet ve düzeni korumak amacıyla gerekli araçlarla tasfiye edilmelidir- arasında ayrım yapmayı zaruri görür.[15] Bu nedenle

---

11. Pierre Hassner,"Construction européennes et mutations à l'Est," *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie, ed. Jacques Lenoble ve Nicole Dewandre* (Paris: Éditions Esprit, 1992), s. 279.
12. Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, çev. Max Pensky (Cambridge, Mass.: MIT Pres, 2001), s.107 Cümle devam ediyor: "kendine işaret eden (özgönderimsel) kollektif kendi kaderini tayin etme kavramı, belli bir grubun üyeleri olan demokratik olarak birleşmiş yurttaşlara mantıksal bir alan ayırır."
13. Ibid.
14. Ibid., s. 109-12.

yirminci yüzyılı yakıp-yıkan "topyekün savaş" heyulası, ideoloji ve çıkarlar karması, kuramsal olarak bir kenara bırakılabilir. Habermas'a gelince, onun amacı, bir politik kurumu demokratik *kurallar*, tartışma ve açıklık *usullerine* dayandırararak, her yurttaşçıl (sivil/kamusal) alanı yalnızca "mantıksal" bir alana, başka deyişle hukuki ve ahlaki bir ideali gerçekleştirmeye ilişkin katıksız bir soyutlama içinde varolan bir alana dönüştürmek değil, ama yurttaşlar arasında, toplumsal hayat (*Lebenswelt* ya da "yaşam dünyası") içindeki temel medeni ruhu ve hukuksal aidiyeti takviye edecek anayasal bir yurtseverliği doğuran ve bir meşruluğu kurma yeteneğine sahip somut bir iletişim ve pratikler kümesi tasarlamaktır. Habermas'a göre anayasal yurtseverliğin çerçevesi, tanımı gereği *olabildiğince büyük* ya da "topluluğun hiç bir olası dışlama olmaksızın varolduğu bir normatif model"e, yani insanlığa olabildiğince yakın bir yaklaşım olmalı.[16] Tüm bunlar, içine yurttaşçıl ulus'un yerleştirileceği mantıksal alanın, büyük ölçüde paradoksal olan *cemaatçilik ve kozmopolitizm arasına* konumlandığını; ya da ulus'un derin çatışkıları gizleyerek kendisini evrensel'in tarihsel cisimleşmesi gibi kavrama yoluyla, *evrensel dolayımlı bir özdeşleşme* biçimi doğurduğu ve bir aidiyet kurduğunu doğrular.

"Kamu yararı" sorununu (ki koşullu ya da koşulsuz, "aidiyetten-yoksun"lukları nedeniyle dışlananların tersine burada "bir payınız var"dır) genel bir tarzda koymaktansa, Schnapper'ın tanımladığı içerme-dışlama ilişkisini, tam da *evrensel içeriği nedeniyle modern ulus çerçevesinde* üstlenen belli bir keskinlik üzerinde durmak istiyorum. Böylelikle muhtemelen onun düşündüğünün tersine, "dışlayan kimlik" ile "politik biçim" ya da "evrensel yurttaşlık" arasındaki çelişki, sönmeye değil ama alevlenmeye yönelmektedir.[17] Bunun nedenlerini, klasik evrenselciliğin sırayla birbiriyle bağıntılı iki bo-

---

15. Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker und Humblot, 1963).

16. Habermas, The Postnational Constellation, s. 108.

17. Schnapper, "politik örgütlenmeler" arasında, özellikle modern ulus ve (bir yurttaşlık yasası-*droit de cité*- olan, ve yurttaşın adlandığı) antik şehir-devleti arasında birkaç tarihaşırı karşılaştırmaya girişir; Yunan'lılar "modern demokratik düşünceye uygun bir temel oluşturan eşitlik ve özgürlük değerlerini formüle etti (..) ama Yunan polis'i modern dilde etnik olarak karakterize edeceğimiz bir kavrayışla sınırlı kaldı. Yurttaşlar doğuştan ve aidiyetleriyle tanımlandı." Schnapper, Roma'yı ve Roma'lıları, "hukuki statü açısından tanımlanmış (...) bir yurttaşlık kavrayışı"nın yaratıcıları olarak tanımlar ve böyle bir kav-

yutuna, *kapsamlı* (ya da *genişlemeci/yayılmacı*) boyut ve *yoğun* (ya da *eşitlikçi*) boyuta başvurup, ardından, çağdaş "sosyal devlet" yapısının, bu gerilimi azaltmak yerine onun belirli boyutlarını şiddetlendirdiğini göstererek, şematik düzeyde verebiliriz.

Burada, evrenselciliğin tarihsel gelişiminde Batı ulus-devlet'inin belirli bir uğrağı temsil ettiği düşüncesine itiraz etmiyoruz. Tam tersine. Bu tam da evrensellik ulus devlet çerçevesinde, klasik çağın (Hollanda, İngiliz, Amerikan ve Fransız) devrim dizilerinden çıkan *ulusal* (ya da *ulusal-popüler*) *yurttaşlık* vasıtasıyla, o güne kadar sahip olduğundan çok daha mükemmel, daha etkili ve kendi çelişkiler diyalektiğiyle daha kapsamlı olarak geliştirilebilecek bir formülasyon (özellikle onu kozmik, teolojik sınıflandırma ve hiyerarşilerden kurtaracak seküler bir formülasyon) keşfettiğinden dolayıdır.

Belirttiğimiz ilk biçim, *ulusal devlet*, *sömürgeleştirme* ve öyleyse *sömürgecilik* arasındaki ilişkiyle bağlantılı. Ulus-biçim'in -doğrudan Las Casas'ın "Batı Hint Adaları'nın yokedilmesi"[18] dediği şeyi ortaya çıkartan Amerika'nın keşfinden bu yana- gelişimi, politik yaşamın belirli bir "burjuva" biçimi (ve bu ölçüde "burjuvazi" ya da "yurttaşlık" kurumunun bir biçimi olarak) onun diğer rakip biçimler (kentsel cumhuriyetçilik, hanedan imparatorluğu vb.) üzerindeki tedrici zaferi ve oluşum seyri içinde ulusların *dünya ekonomisinde işgal ettiği hakim konum* arasında maddi bir bağıntı olduğunu göstermek denenebilirdi. Başka deyişle, ulus-devlet'lerin hukuki ve politik donanımı (özellikle onları, her biri "kendi" toprağı, "kendi"nüfusu, "kendi" parası, "kendi" dili, hatta "kendi" dini olan ve sonsuz bir denge arayışı içindeki rakip güçler olarak birbirine karşıt gibi temsil eden *egemenlik* kavrayışları) bir dünya bölünmesi ya da Carl Schmitt'in aynen "tüm yeryüzünün bölünme/parçalanma yasası"[19] dediği şeyin bir eş'ini oluşturur. Geçmişte, modern ulus yörüngesinin nihayet tamamıyla, sömürgeleştirme ve sömürgesizleştirme (*dekolonizasyon*) tarihiyle sınırlı biçimde

---

rayışla "yabancılara açıklık ilkesinin politik toplumun tanımına atfedildiği"ni belirtir (Schnapper, *Community of Citizens*, s. 67-69), ama (örneğin Clude Nicolet'in aksine, *The World of the Citizen in Republican Rome*, çev. P. S. Falla [London: Batsford Academic and Educational, 1980]) Roma'yı bir proto-ulusal devlet tipi olarak düşünme olanağını tartışmaz.

18. Bkz., Nestor Capdevila'nın olağanüstü kitabı, Lass Casas une politique de l'humaité: L'Homme et l'empire de la foi (Paris: Éditions du Cerf, 1998).

19. Carl Schmitt, The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, çev. G. L. Ulmen (New York: Telos Press, 2003).

çizildiği bir sav ortaya koymuştum (ki bununla yetinmekten uzağız)[20] Ama burada bizim için daha da ilginç olan, bu tarihsel bağıntının mutlak bir evrensellik formülasyonuna çevrilme tarzıdır: önce dinsel bir dil içinde, bir hristiyanlaştırma misyonu olarak, daha sonra da, Aydınlanma söylemi aracılığıyla ve seküler sözcelemeler içinde, her biri kendi hesabına ya da hep birlikte mutlak bir İnsan ide'sinin, *polis*'in, Kültür'ün vb. taşıyıcılığını yapan "Avrupalı" ulusların bütün insanlığı uygarlaştırma misyonuyla dünya'nın geri kalanı adına yetkilenmesiyle. Bu, emperyalist politikayla ilişkisi ciddi anlamda reddedilemez olan *kapsamlı* (ya da özümlemeci) bir evrenselliği (ekonomik-politik emperyalizm ve kültürel emperyalizmin ikili anlamında, bir "Hakikat İmparatorluğu"nun oluşumunu) temsil eder.[21]

Bu "misyon" ide'sinin uluslar tarafından derinlemesine içselleştirildiğini -yani Avrupa'da ya da daha genel olarak Batı'da, bireylerle, tüccarlar, mühendisler, askerler ve entelektüeller gibi profesyonel gruplanmaların kamusal yaşama kendi katılımlarının (bilimsel, teknolojik, hukuki, ekonomik) evrensel içeriklerini anlama ve karşılığında evrenselin gelişimine katkıda bulunma tarzının etkin bir ayrımı haline geldiğini anlamak önemlidir. Ama daha da önemlisi, *özümleme ve boyun eğdirme* manevraları arasındaki keskin çelişkinin, evrensellik ve onun kurumsal çatısını oluşturan ulus-biçim içine yerleştirildiğini anlamak (ya da sorunsallaştırmak)tır. Hem egemen ulusallıklara dahil edilmiş, hem de kamu hukuku yurttaşlık haklarını bu ulusallıklarla ilişiklendirdiği halde yurttaşlık haklarından dışlanmış olan sömürgeleşmiş nüfusların statüsü, bu çelişkinin yalnızca en göze batan ifadesidir.[22] İyi biliniyor ki, *devlet okulu* gibi, içeriği, seçme yöntemleri ya da eşitsiz gelimiyle tipik biçimde "ulusal" ve "cumhuriyetçi" olan kurumların işleyişi yüzyılı aşkın süredir bu çelişkinin merkezinde bulunmakta.

Ama bu nokta bizi bir başka yere, hatta yalnızca evrenselliğin kap-

---

20. Étienne Balibar, "The Nation Form," Étienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identites*, çev. Chris Turner (London: Verso, 1991), s. 86-106.

21. Şüphesiz bu anlamda yaygın evrenselcilik, teolojik bir dayanakla ya da onsuz, her zaman hem bir imparatorluk biçim'iyle hem de bir uygarlaştırma misyonuyla bağlantılı başka tarihsel tarihsel kavrayışlar tanıdı; örnekler İskenderiye Helenizmi'ni, Konfüçyus'çu Çin'i, cumhuriyetçi ve emperyal Roma'yı, İslam'ı kapsıyor.

22. Dominique Colas'ın "La Citoyenneté au risque de la nationalité"deki sunumu belki fazlaca hararetli, ama bu meseleye damgasını vuruyor, *La Démocratie en France* içinde, ed. Marc Sadouan, 2 cilt (Paris: Gallimard, 2000), 2: 116-223.

samlı görüntülerini değil, simetrik olarak *yoğun evrensellik* dediğim şeyi işaretleyen daha belirleyici bir duruma götürür. Ulus-devlet'lerin dünya'ya hakimiyet devimini (ve daha sonra "ulusal kurtuluş", sömürgesizleştirme ve ekonomik, politik egemenliğe yönelik taleplerdeki iniş-çıkışlı değişikliklerin ötesinde ulus-biçim'i genelleştirme devimini) düzenleyen evrensel temsillerin esası, onun kendi-bilinçliliği ve kendi dili, gerçekte ayartıcı biçimde genelleştirilmiş *belli bir kültürel model* değildir; tersine bu, insan türünün birliği ve hakları onun tüm üyelerine verme ide'sidir -bu ide belirleyici bir tarihsel kod, ulusal kod şeklinde sekteye uğramış olsa bile.[23] Modern yurttaşlık kurumunu kuran devrimci "hak bildirgeleri"nde, "Genel oy kullanma hakkı" ve parlamenter rejime (temsili hükümete) yönelmiş demokratik ulus-devlet çerçevesinde, bu ide, tipik biçimde bir "eşit özgürlük önermesi" biçimini kazandı.[24] Böylesi bir önerme, insan ırkının birliği ve kökensel olarak onu oluşturan tüm bireyleri eşit değerde varsaymaya yönelik bir onay ifadesi olmayıp, amacı itibariyle politik bir kurumun içkin norm'u olan insan haklarına etkin bir saygıyı güvenceye alacağını ifade eder. Bu anlamda kurucu bildirgeler, tıpkı onları izleyen anayasal metinler gibi temelde "toplum", "halk" ve "ulus" kavramlarını tanımlar. En azından potansiyel düzeyde bunlar, tüm insanların yurttaş oldukları (ve her nerede olurlarsa olsunlar, tarihsel olarak yurttaş olabilecekleri) düşüncesine açıktırlar.

O nedenle modern ulus-devlet'lerin yapısının, saf ve basit şekilde yurttaşlıktan dışlamanın yavaş yavaş yürürlükten kaldırılmasıyla örtüşmesi beklenebilir. Bu özgürleştirici eğilim doğal olarak vardır: demokratik ulusların tarihinde görülebilen yurttaşlığa katılım ve hakları genelleştirme hareketinin yolgösterici izleğidir o (ki politik bir rejimin demokratik karakteri tam olarak onun bu özgürleştirici amaç-

23. İnsanlar arasında "kardeşlik" fikrine ("herkes kendisi kadar sevilmesi gereken bir ötekinin" komşu"sudur) özgü bu ide'nin (eşitlik ve özgürlüğe dayalı) "doğal hak" ide'sinde olduğu gibi, dinsel söylemden politik söyleme nasıl geçtiği temel bir sorudur. Genel bir tartışmaya girmeden önce, özellikle Tocqueville'nin, *The Old Regime and the Revolution*'un 1. kitap, 3. bölüm'ünde, "How the French Revolution Was a Political Revolution Which Acted Like a Religious Revolution, and Why" konusundaki görüşleri berrak bir başlangıç noktası olabilir (Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, ed. François Furet ve Françoise Mélonio, çev. Alan S. Kahan, 2 cilt [Chicago: University of Chicago Press, 1998-2001], 1: 99-101).

24. Ya da her biri diğerinin önvarsayımı olarak işleyen iki kavramın kaynaşmasını vurgulamak amacıyla yazılabileceği gibi, eşitözgürlük. Bkz., Étienne Balibar, "'Rights of Man' and 'Rights of the Citizen,' *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx* içinde, çev. James Swenson (New York: Routledge, 1994), s. 39-59.

ları gerçekleştirmesiyle ölçüldüğü derecede bu bir totolojidir). Ama biliyoruz ki özgürleşme asla kendiliğinden ortaya çıkmaz, daima tarihsel ayırımcılıkların nesnesi olan, köleleştirici bağımlılık rejimleri altında yaşamış ya da yaşayan insan varlıklarının mücadelesiyle etkin olarak kazanılmalıdır. Ayrıca bu mücadelenin karşılaştığı engellerin, evrensel'in dilinde, yurttaşlık koşullarının, insan ve yurttaş haklarının salt dilinde formüle edilebileceğini de biliyoruz.

Bu belirtilen şey soyut'un, "sembolik" evrenselliğin "sapkın etkisi" gibi bir şey olabilir (fakat bugüne kadar kapsadığı ve aşılamaz gibi ortaya çıkarttığı tüm "farklılıklar"ın ötesinde, insan türünün birliği ide'sine bir *kurumsal geçiş* tayin eden tek şeydir o).[25] Ama evrenselliğin görünürde bu "kendisiyle çelişik" etkisi, gerçeklikte evrenselciliğin dayandığı bir çifte koşullu önerme bakımından doğaldır: *eğer* insanlar özgürse (ve politik kurumlar tarafından öyle sayılmalıysa), bu onların eşit olmasından *dolayı*'dır ve eğer insanlar eşitse (ve öyle tanınmalıysa) bu onların bütünüyle özgür olmasından dolayı'dır. Böylesi bir özdeyiş (maksim) politik ve sosyal gerçekliğe atfedildiğinde, bunun dolaysız sonucu şudur: *yurttaşlıktan* (ya da ilkin ve en önemlisi politik hakların tam olarak kullanılmasıyla nitelendirilen "etkin" yurttaşlıktan) *dışlamalar, insanlık dışı olan* ya da insani normları karşılamayan *dışlamalar olarak* -tehlikesiz biçimiyle ("küçük" çocuklar durumunda olduğu gibi)-, ya da açıkca vahşi bir biçimde ("aşağı" ırklar durumundaki gibi) *yorumlanamaz ve gerekçelenemez*.[26] Daha kesin şekliyle, "insanlar" ve "yurttaşlar" arasında, bir insan varlığı olarak tanınma koşulları ve yurttaşçıl katılım koşulları arasındaki potansiyel özdeşlik, insanlar için genel/evrensel politika hakkını başlatır, ama aynı anda da, polis dışı yabancıların, bir egemen devlet ya da dengi bir yetke tarafından temsil edilmedikce insan olarak savunmasız olduklarını, etkin yurttaşlık açısından "ehliyetsiz" olan bu vatandaşların (döneme bağlı olarak, kadınlar, çocuklar, hastalıklı ya da "anormal", suçlular) türsel olarak "eksik" ya da "eksilmiş" insanlar sayıldığını ima eder.[27] Bu durum daha kuramsal bir düzeyde, temel *antropolojik*

25. Bkz., Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, çev. Ray Brassier (Stanford University Press, 2003).

26. Görünürde bu iki durum arasında ortada bir yerde olan "anormal" ya da "özürlü" bireylerin "durum"u, uzun süre ciddi problemler ortaya çıkardı ve bugün bir kez daha canalıcı bir önem kazanıyor.

farklılıkların[28] -cinsiyetler (ve cinsellikler) arasındaki fark, normal ve patolojik (patolojik ve asosyallik) arasındaki fark-, kültürler arasında (ve kültür içindeki) fark sistematik eşitsizlikler şeklinde yorumlanıp, yurttaşlığın kuruluşuna öyle kaydediliğini ifade ederek yeniden formüle edilebilir. Bu nedenle modern yurttaşlık, bir anlamda işlevi bireyleri ona tabi kılma yoluyla evrenseli idare etmek olan ulusal egemenliğin karakteristik kurumlarıyla (okul, adliye, kamu sağlığı ve diğer sistemler), antropolojik farklılıkları normalleştirme ve toplumsallaştırmanın muadili olarak ortaya çıkan geniş bir sosyal dışlamalar sistemiyle el ele gitti.

Ama bu andan itibaren dışlama sorunu bir başka tarafa yönelir. Kitabını sonuçlarken Schnapper, demokrasinin ve ulus-biçim'in gereksinimleri arasında bir çelişki olup olmadığı sorusunu sorar: "Politik proje" diye yazar Schnapper, "demokratik çağın kendi gelişimiyle içten içe zayıflatılır, onun kendi içinde ve kendine dair nitelikleri ulus'a karşı bir meydan okuma ortaya çıkartır."[29] Bu soru hem yerinde hem de ikon kırıcıdır, bu yüzden yazarın onun imalarını tüm boyutlarıyla düşünmediğini düşünebiliriz. Kuşkusuz Schnapper, evrensel haklar ve sosyal haklar arasında -bugünün "yeni cumhuriyetçi" çevreleri kadar geniş "neo liberal" çevrelerdeki- basitleştirici karşıtlıktan bir kez daha kaçınır.[30] Ama, bazı ülkelerde (ve özellikle ülkemizde), yurttaşlığın hangi anlamda ve ne ölçüde gerçek bir "sosyal yurttaşlık"a, maaşlı bir işçi olarak statüye bağlı belirli maddi, bireysel ve kollektif hakların (Robert Castel'in "sosyal mülkiyet" dediği şey)[31] tanınması ve belirli risklere karşı güvenceleri birleştiren mutlak bir yurttaş tanımına dönüştürüldüğünü soracak kadar ileri gitmez. Bir

---

27. Hannah Arendt'in işaret ettiği modern "ulus" tanımlamasının sonuçlarından biri, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego: Harcourt, 1968), 2. kitap, "Imperialism."

28. Aşağıdaki örneklerde gösterildiği gibi, tam olarak söylemek gerekirse, onsuz insanlık oluşumunun temsil edilemeyeceği "antropolojik farklılıklar"ı tanımlıyorum, çünkü bu oluşum, açık ve anlaşılır bir bölen/ayıran çizgisi belirlemek imkansız olsa da, onların tamamlayıcılığına bağlıdır. Böylelikle insan "hastalık" olasılığı olmaksızın temsil edilemez, ama kimin "hasta", kimin "sağlıklı" olduğu tam ("nesnel") tarzda söylenemez.

29. Schnapper, *Community of Citizens*, s. 159.

30. Raymond Aron'un önerdiği terminlojide "izinler" (droits libertés) ve "yetkilendirmeler" (droits créances); bkz., Luc Ferry ve Alain Renaut, *Political Philosophy*, 3 cilt: From the Rights of Man to the Republican Idea, çev. Franklin Philip (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

31. Bkz., Robert Castel, *From Manual Workers to Wage Laborers: Transformation of the Social Question*, çev. Richard Boyd (New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 2003).

yanda devletin ulusal ve cumhuriyetçi biçimi, diğer yanda toplumsal hakların yararları' arasındaki karşılıklı bağımlı ilişkinin bugün nasıl tesis edildiği sorusunu öne çıkartmamaya özen gösterir.

Başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi, yalnızca bu bağıntı -ki onun kurum ve pratikler içindeki gerçekleşimi eşitsiz ama her yerde mevcut olup, geçen yüzyıl boyunca bir tür evrensel model haline gelir- ulus biçim ihtimalini kalıcılaştırmayı (ya da klasik filozofların diyeceği gibi "sürekli yaratımını") olanaklı kılarak, ona mevcut içeriğini kazandırdı. "Ortak yaşamın politik karakterinin onun sosyal ve ekonomik boyutları yararına (sönümlenip sönümlenmediği)"[32] sorunu bu nedenle zayıf şekilde ortaya konur. Söylenmesi gereken şudur: bir "ekonomik ve sosyal boyut" olmaksızın veya daha kesin biçimde, çatışma ve müzakere pratikleri ve kurumların desteklediği, "kamu hizmetleri"ne katılım ve yeniden-bölüşüm haklarına bağlı olan (belki istikrarsız ve çatışmacı) bir ekonomi ve sosyal *demokrasi* boyutu *olmaksızın*, bir "yurttaşlar topluluğu"nun ulusal biçime göre temsili hiçbir şekilde sürdürülemezdi (tam da ulus'a başvurmaksızın, sosyal sorunların anayasal bir çözümün nesnesi olamayacağı gibi).

Ama o halde kaçınılmaz surette olan şey, yurttaşlığın bir öz'le, işçiler ya da geniş anlamda işçi haklarının sahibi olarak *vatandaşların* "*ortak yararı*"yla görevlendirilmeye varmasıdır: vatandaş olarak *işçilerin* de "*ortak yararı*"na olan bir öz.[33] Sonuçta, yurttaşlıktan sosyal yurttaşlığa ve bu nedenle ulusal devletten ulusal sosyal devlete geçiş, evrensel'le onun karşılığı olan içsel dışlamaların mantığı arasındaki gerilimi oldukça *şiddetlendirir*. Bu açıkça "göçmen işçiler" durumunda görülebilir. "Sosyal mülkiyet"in mantığını ve işçi olarak kendi statülerine bağlanmış hakları izleyen göçmen işçiler, modern toplumda tüm işçileri ilgilendiren ve onlara önceden sahip olmadıkları, saf anlamda kuramsal olmayan bir itibarı veren bir "yurttaşlar topluluğu"nun evrenselleşmesine katılırlar. Ama bu aynı haklar sosyal ve tarihsel bir grupla yakın bir ilişkiyi, (bir tercih koşulu değilken) "doğal" biçimde kazanılmayan bir dayanışma koşulunu ifade eder. Böylelikle onlar, bu

---

32. Schnapper, *Community of Citizens*, s. 159.

33. Her durumda bu bir sosyal faaliyet olarak emeğin "değer kaybı" ya da "değerinin düşmesi"ne ilişkin herhangi bir mantığın "ulusal uyum"u tehlikeye sokmaksızın kendi sonucuna götürülmesini imkansızlaştırır. Bu naif inancın iyi bir ifadesi için bkz., Dominique Méda, *La Travail, une aluer en voie de disparition* (Paris: Aubier, 1995).

iki ters içerme ve dışlama hareketinin birbiriyle karşılaştığı ve çeliştiği mutlak bir noktaya yerleşirler.

II

Şimdi farkediyoruz ki, "göçmenler"in bu içsel dışlanması sorunu, ulus-biçim ve ona bir ad veren "yurttaşlar topluluğu" için özlü bir gerçeklik sınaması teşkil eder. Bir an için felsefi bir dil kullanırsak, diyebiliriz ki bu bütünüyle bir *olumsuzlama* ve *olumsuzluk* göstergesine tabidir. Ama bu olumsuzluğun iki yüzü vardır ve kendisi iki yoruma katkıda bulunur. Bir yanda, uygulamada bir yurttaşlar topluluğu ide'sine dair devasa bir redle ilgiliyiz, burada devlet ve yurttaşlık kendileriyle çelişerek düzenlenirler. Ama bu yalnızca ahlaki ve hukuki ilkeler, cumhuriyet idealleri ve az ya da çok fiilen onlarla örtüşen tatminkar gerçeklikler ve insani kurumların verili eksikliği arasında genel ve neredeyse kurgusal bir çelişki meselesi değildir. Daha temel olarak, kurumlar kendi aleyhlerine çevrilirler: kurumların ruhu ve lafzı'yla uyumsuz pratikler, onların tam merkezinde, normallik ve olağandışılığın [hatta *anayasallık* ve *kriz devleti'nin* (*l'état d'exception*)] sınırlarını tamamen karıştırarak ortaya çıkarlar. "Hukukun egemenliği"ne özgü kurumların gerçek anlamını açığa vuran bu bastırılmışlığın dönüşüyle, olumsuzlama'nın diğer yüzü kendini gösterir. Böyle bir durum gerçekte son derece istikrarsızdır ve kendi haysiyetleri ve insanlıkları ondan zarar gören ve her şeye karşın politikayı evrensel bir özgürleşme hareketi olarak görmeyi isteyen yurttaşlar için dayanılmaz hale gelebilir. Bu temelde, kendi kökenleri zarfında topluluk sorunlarını bir kez daha gözden geçirmeye çalışacağız. Ama önce, çağdaş devlet kapsamında göçmen (ve az sayıda diğer) nüfuslarla ilgili ayrımcı statünün yarattığı etkileri tanımlayalım.

İlk planda, temel hakların garantörü ve popüler egemenlikle yetkilenmiş bir kurumlar sistemi olarak devlet, kendisiyle çelişerek düzenlenir. "Göç kontrol politikaları"ndaki amacın, sözde yeraltı istihdamı ya da bunu sağlayan insan-gücü ticaretine veya bundan kaynaklı kanunsuz koşullara son vermek olmadığı, yalnızca deneyimle değil ama hükümetlerin (bu konuda kaydadeğer bir süreklilik gösteren) kendi deklarasyonlarıyla açıkça tanıtlanır. Özellikle Fransa'daki en son perdesiyle belagatli şekilde görüldüğü gibi, ["Chevénement düzenlemesi"ni, "sığınma (iltica) hakkı ve Fransa'da yabancılara giriş ve

oturum hakkı'yla ilgili" (*loi relatif a l'éntree et au séejour des éetrangers en Frances et au droit d'asile*) sözde RESEDA yasası'nı geçişi izledi], amaç daha çok karşılığında baskıcı önlemlerin gerekliliğini haklı çıkartan bir *yasadışılığı yeniden üretmektir*. Aslında öncelikli hedef -düşük emek maliyetleriden dolayı "ulusal" işletmelerce devşirilen- göçmenlerin, kendileri için yasal statü kazanmaya yönelik çabalarını engelleme yoluyla bu yasadışılığı üretmektir. Bu durumda kökünden kazındığı varsayılan yasadışılık, güvenlik aygıtının raison d'être'sine [*varolma nedeni*] dönüşür ve tüm devleti etkileyen bir "güvensizlik" sendromunun üretimine yolaçar. Başka bir yerde, kesinlikle mevcut ırkçılığın oluşumuyla ilgili başlıca kurumsal etkenlerden biri olan bu acayip nitelikli "her şeye gücü yetenin güçsüzlüğü" mekanizması üzerine derinlemesine düşünme fırsatı bulmuştum.[34] Bu senaryo kapsamında onun yerini, Fransız sosyalist hükümetinin belgesiz göçmenlerin yasallaşmasını ihtiyaç duyanların yüzde 50'siyle sınırlamaya yönelik absürd kararı alması- ki bunun sonucu yalnızca bitip tükenmek bilmeyen bir idari karmaşayı sürdürmek ve Fransa toprağındaki vatandaşlar ve yabancılar arasındaki ilişkiyi zehirlemek olabilirdi- gerçekte hiç de sürpriz değil. Tıpkı kendinden önceki yasa ve politikalar gibi bu da devleti ekonomik ve sosyal bir ayrımcılık ve nüfusları hiyerarşize etme programının hizmetine sokar; kanunilik ve vatandaşlığa kabul eşiğini geçseler dahi, göçmenlerin tekinsiz olarak mimlenmiş kalmasını sağlama bağlayarak, özetle, yasanın elverdiği sınırsız sömürü olanaklarıyla, *bir göçmen daima bir göçmen* kalır. Ama bu amaç yalnızca, "idari" ve "asayişçi" bir yönetimi talep ettiği ölçüde, devletin kendi rasyonalitesiyle açıkça çelişmesi pahasına kotarılabilir.

Daha ileri gitmeliyiz, çünkü bu çelişki hukuki ve idari boyutlarla sınırlı değil. Kişilere yapılan muamelede "hukukun egemenliği"ne ilişkin çoğu kez oldukça ciddi ve süreğen ihlallere de tercüme edilir. Yavaş yavaş kurumsal ırkçılığın buyurganlığı, aşağılama ve aşırı güç, tüm "göçmenler"e ya da öyle sayılanlara yayılır. Bu andan itibaren, yalnızca sınır sorunları, yerleşim (ikamet) ve seyehat hakları, kişisel güvenceler ve temel bireysel hakların yerdeğiştirme sürecinde olduğu Avrupa çerçevesini değil, ama özellikle, açıkca yabancı düşmanı bir parti'nin (Jörg Haider'in FPÖ'sü), yabancılara karşı ayrımcı yasa

34. Balibar, *Droit de cité*, s. 109-13.

ve uygulamaları daha da ağırlaştırmak amacıyla (Fransa'nın bunda oynadığı önemli rolle) Avrupa devletler topluluğuna başkanlık eden Avusturya hükümetine girdiği keskin bir uğrakta, Fransız yönetimi, kamuoyu ve bizzat Fransız hukukunun, ulusal, kültürel ve ırksal kökene dayalı bir zulüm rejimine kaymasını engelleyecek somut hiçbir şeyin yapılmadığını farketmek zorunda olduğumuz Fransa'yı tartışıyoruz. *Demokratik bir norm* olarak yerleşim hakkını dikkate almayı reddeden sonsuz helozonik bağlantılar, yasadışılık ve suçla ilgili farklı olguların birleşmesi (bu özellikle, "yasadışı yerleşim" bir cinayet gibi düşünüldüğü ve cezalandırıldığı için ciddidir), kollektif güvensizlik sendromu, genelde yabancıların (ya da daha çok Afrikalılar, Araplar ve Türkleri kapsayan Güney'lilerin, "yabancılar arasındaki yabancılar"ın) damgalanması ve onlara karşı şiddetin olağanlaştırılması.

Sonuç, kamusal alanın adil-olmayan uygulamalar ya da filozof Gilles Deleuze'nin "mikro-faşizmler" dediği pratiklerle istilasıdır.[35] Politik kurumların tekamülü açısından hiç de yabana atılamayacak daha öte bir sonuç, kamu alanında giderek büyüyen görünmez kesimler oluşturma ve bu görünmezliğin gizlediği gerçeklerin otoritelerce bağlantılı *reddi*, yeni bir "devlet aklı" (hikmet-i hükümet) türü ve onun *arcana imperii*'sidir:[36] toplumsal bedenin polis tarafından denetlenmesi, "ikinci sınıf yurttaşlar" üzerinde yönetimin keyfi yönetimi, (yurttaş olmaksızın ikamet eden büyük nüfus gruplarını kapsayan kentlerin yerel yönetimleri gibi) temsil organlarının meşruiyet kaybı,[37] memurların (sömürge imparatorluklarının durumunda olduğu gibi) alt nüfuslar üzerinde kendilerinin"yasa oluğunu"nu düşünen küçük tiranlara dönüşmesi.[38] Açıkca söylenirse, *res publica*'da cılkı çıkmış olan bir şey.

---

35. Bkz., Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thosand Plateaus: Capitalisim and Schizoprenia*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 214-15.

36. *arcana imperii*: imparatoluğun gizleri ç.

37 Bütün uyruklardan yabancı yerleşimcilere yerel seçimlerde oykullanma hakkını verilmesi, bu konuda kamuoyunun gelişimi doğrulanmasına rağmen, fiilen bu hakkın yürürlüğe girmesi doğrultusunda en küçük ciddi bir çaba göstermeksizin, büyük bir siyasal sınıf kesiminde dönemsel olarak bir vaat, yem ya da bir umaca olarak sunulmaya devam ediyor.

38. Bu "görünmezlik" konusunda açık olmalıyız: sözkonusu olan bir kamusal alan ve dolayısıyla hakların gerçekliği ya da ihlali meselesi, ama birey ve pratiklerin kendileri hiçbir şekilde görünmez hale getirtilmez. Uluorta sergilenen haksızlığı görmek için, damgalanmış nüfusların baskı aygıtlarıyla yüzyüze kaldığı (ya da çoğu kez yüzyüze getirildiği)-banliyöler, kamu ulaşım sistemleri, sosyal temsilcilikler- "bölgeler"e gitmek

Burada çelişkinin mevcut gerçekleşimleri içinde tam yurttaşlık ide'sini etkileyen daha derinlikli bir boyutuna ulaştık. Yalnızca ayrımsal ("biz varız, o halde başkaları vardır") değil ama fiilen topluluğa karşı ayrımcı olan, her bağlılığın eşit biçimde olası, arzulanabilir, kabuledilebilir olmadığı, her daimi bağımlılığın kendi karşılığını, yani yurttaşlığı yasanın ayrıntısı içinde bulmadığı bir "yurttaşlar topluluğu" temsilinin sapkın etkileri karşısında niçin hayrete düşmemiz gerekir ki? Bu temsil yurttaşlığı bir ayrıcalığa, verili bir toprak üzerindeki haklar fazlasından yararlanmaya elverişli bir ünvan'a çevirmeye dayalı bir tanım ve pratikler kümesiyle gölgelenir. Bu konuda tarihsel bir geleneğe ve onun anlamını tersyüze etmeye dönük dönemsel girişimlere rağmen, Fransız cumhuriyetçi devletinin vatandaşlığa kabul yasası sözkonusu olduğunda *jus sanguinis*'e karşı jus soli'ye bağlı kalması, temelde sonuçları değiştirmiyor.[39]

Kişisel olarak, eğer problem bu şekilde ortaya konmasaydı Fransız politikasını birkaç yıldır vuran bu çirkin paradoksu anlama fırsatı olmayacağı kanısındayım.[40] "Cumhuriyetçi cemaatçilik", ulus içindeki (dilsel, dini ve ulusal olarak varolan) "tikel kimlikler"in kültürel, idari ve skolastik tanınmayışını, kendi politik evrenselliğinin ayırıcı özelliğini tanımayı olanaklı kılan bir arılığın belirtisi yaptı. Bu nedenle, dönem dönem tuhaf bazı öykünmeci (mimetik) olgular üretmekte başarısız olmayan bir tersine dönüşle, çeşitli gerçeklik düzeylerinde tehlikeli algılanan cemaatçiliğe karşı mücadele, "soyut" ve "politik" bir tarzda tanımlanmasına rağmen (özellikle Fransız cumhuriyetçi ta-

---

yeter. İşlevi itibariyle ırkçı pratikler çoğunlukla "vatandaş" nüfusunda korku ve bir red tepkisine yolaçarak, ayrımcı iz'leri görünür kılan bir konumu işgal edebilir. Yine de bu çelişki yurttaşları res publica'nın yozlaşması karşısında körleştirerek, "cumhuriyetçi" söylemde inatla ve yüksek sesle reddedilmesini daha da kolaylaştırıyor.

39. Diğer ülkelerin yanısıra Fransa durumunda bu ayrımcı mantık kolonyal imajın sürekliliği ve "toprak"ın dünya kapsamındaki tanımlanmasından kaynaklanır. Bu konuda Colas'ın önerdiği çözümleme için bkz., "La Citoyenneté au risque de la nationalité." Peki ama daha derin bir düzeyde bu, nüfusu ona ait bir şey gibi gören bir egemen ülke mantığı değil midir? Yine de tarihsel olarak, "Avrupa'ya özgü" egemen ülke ile dünya'nın sömürgesel bölünmesinin bağımsız bir olgu olup olmadığı sorununun ayrıntılı biçimde açıklaması zorunlu.

40. Sembolik bir hareket noktası,1989'da Müslüman kızların okula başörtüsüyle girmesi (l'affaire des foulards)konusunda yapılan tartışmalar sürecinde, sağ ve sol arasındaki ayrışma yerine (ulusal egemenliğin savunusu ve tasfiyesi arasındaki karşıtlık üzerinden) cumhuriyetçiler ve demokratlar arasındaki ayrışmayı ikame ederek ideolojik peyzajı yeniden düzenleyen bir grup entellektüelin görüntüsünden gelebilir. Bkz., Françoise Gaspard ve Farhad Khosrokhavar, Le Foulard et la République (Paris: La Découverte, 1995).

rihinin sembol ve kurumları ya da devletin kutsalllaştırılması sayesinde) yine de etnik arazinin sınırlarını çizmek amacıyla gayet somut bir tazda kullanılan dışlayıcı bir kimliğin inşasına dönüştürülür (çünkü cumhuriyet halkı, tarihi, sembolleri, gelenekleri vb. ile vardır).

Bu su katılmadık Fransız paradoksu çok daha genel bir krizin semptomudur. Bana göre bu sadece, ulus-biçim'le klasik yurttaşlık ve ulusallık eşitliğinin "sınırlarına ulaştığı" nın bir tanıtı ya da (evrenselciliğin ifadeleri partikülarizmin ifadeleri haline geldiği için) onların anlamlarındaki altüst edilişin neticesi olarak görülürse doğru çözümlenemezler. Başka bir yerde (ve özellikle Avrupa birliği ve onun kimlik macerasının gelişimini şekillendiren *Avrupa'ya özgü bir ırkayrımının* kuruluşuyla ilgili çözümlememde) göstermeye çalıştığım gibi, gerçekte dikkate almamız gereken, "*ulusal*"ın ve onun ötesine geçerek sahnelenen "*postulusal*"ın *eşanlı bir kriziyle* ilgili olduğumuz. Eski, özel bir hegemonya çerçevesinde kazandığı meşruiyet ve apaçıklıktan artık yarar sağlayamaz, ama 'yeni' de aynen imkansız kalır ya da bir gerileme türünde ortaya çıkar, o nedenle Avrupa politikası ve özellikle bir "Avrupa yurttaşlığı"nın kuruluşunda arkaizm ve modernite, içinden çıkılmaz biçimde birbirine karışmıştır: kimliğe dayalı bir kendilik bilinçliliğiyle, hem ulusal mirasların ("Fransızlık", "Almanlık" gibi) sürekliliği ve şiddetlenmesinden, hem de egemenlik işaretleri, aidiyet ve ortak değerlere katılımı Avrupa düzeyine çıkartma çalışmalarından kaynaklanan dışlama ve ayrımcı pratiklerin kenetlenmesi.

İlgilendiğimiz sorun yalnızca *hangi topluluğun* yurttaşlığın tüm ufkunu şekillendirmesi ve kıdemli olarak kurumlaşması gerektiği değil, ama *kurgusal topluluk kavramının ne anlama geldiği* ve ulus-devlet'lerin kriz çağında onu nasıl anlamamız gerektiği sorunu.

III

Açık ki, bir "topluluk"un ne olduğu ya da olması gerektiği konusunda bütünlüklü bir tartışma, ister politik topluluklar ve bu topluluklara ilişkin ideal modellerin (*polis*, "halk", "ulus") gelişimsel şeması düzeyinde, ister daima politik sosyolojiyi yapılandırmış başlıca karşıtlıkların (doğal ve yapay, eşitlikçi ve hiyerarşik, sözleşmeci ve organik topluluklar vb) tümdengelimi şeklinde olsun, buradaki sorunun

dışındadır. Yapmayı istediğim, başta bildirilen yapısökümcü perspektif uyarınca, her topluluğun (özellikle her yurttaşçıl topluluğun) fiilen bir "içeri" ve "dışarı" karşıtlığıyla tanımlanması fikrini (bu fikrin serimlemesi Schnapper'ın çalışmasında olduğu kadar vicdanlı olsa dahi) destekleyen basit (ama ayrıca kurumsal ideolojilerce sımsıkı belirlenmiş) temsileri sorgulamak amacıyla bazı çağdaş felsefi irdelemelerden yararlanmak. Bu fikir sürekli kendi tersinin, yani Kant'tan Habermas'a modern kozmopolit gelenek içinde bulunan tüm insanlığı "kapsayıcı bir topluluk" düzenleme idealinin yanında bulunur. Başlangıçtaki tercihleri yinelemek yerine (milliyetçilik ve kozmopolitizm, egemencilik ve federalizm vb) bu durumda bir "topluluksuz yurttaşlık" ya da "topluluk ötesi yurttaşlık" problemini açarak, böyle bir kavramın politik uygunluğunu değerlendirmeye çalışacağız.

Habermas'ın yukarıda belirtilen formülasyonundan başlayarak ("kendine-işaret eden (özgönderimsel) bir kolektif kendi kaderini tayin etme kavramı, belli bir politik topluluğun üyeleri olan demokratik olarak birleşmiş yurttaşlar için mantıksal bir alan ayırır") iki ön - metafizik (ya da metapolitik)- problem türünü ortaya koyabiliriz. Birincisi, fiilen türsel bir "ortak" nosyonu, bir başka ifadeyle, klasik pradoksu takiben, "ortak bir ortak"ın varolup olmadığı ya da bunun yerine, farklı 'ortak' nosyon ve kurumları bir dağılmayı, radikal bir ayrışımı/parçalanmayı ortaya çıkartır mı sorusu vardır. Bu aslında "ortak"ın özel *adını* iki anlama gelecek şekilde belirsizleştirir. (yine de bu durumun, mutlak hetorojen gerçeklikleri düzenlemekte niçin ondan yararlanıldığı sorusunu ortadan kaldırmadığını belirtmemiz gerek). Ardından, bu mantıksal en yüksek "tür" şemasının (hatta özellikle belirsizse) *çokluğu birliğe indirgeyen*[41] bir Bir mi olduğu sorumuz var. Daha önce sözettiğimiz tartışmada bunun büyük ölçüde önvarsayıldığı görünüyor; öyle de olsa bağlama bağlı olarak Birlik nosyonu, (skolastiklerin diyeceği gibi) birbirine çevrilebilen diğer çeşitli kategorilerle ikame edilir: *ortak-laşa-oluş*, ortak *yarar*, ortak *çıkar*, ortak *değerler*, "genel" *istenç* ya da *öznellik*, kollektif *gövde*, *kimlik*. Birlik'in temelini oluşturan bu tez ve kavram dizilerinde, insanın yönetimine ilişkin hiyerarşik ya da gelenekçi kavrayışları sürdürmeyi

41. Ya da Alain Badiou'nun ifade ettiği gibi, bir bireyler çokluğunun "bir-olarak-sayılması." Alain Badiou, *L'Être et l'événement* (Paris: Seuil, 1988), s. 104-107.

düşünmek için her nedenimiz olduğuna dair bir politika metafiziğini tanımlamak güç değil. İyi biliniyor ki, çağdaş felsefenin önemli bir bölüğü alternatif kategoriler geliştirme arayışında: *çokluk, uyuşmazlık, fark* (ya da *différance*), "*paradoksal gruplaşma*." Tüm bu nosyonları tek bir görüş içinde toplayıp sıkıştırmayı istemeksizin, tam da 'ortak' ve topluluk ide'sinin uzun dönem boyunca, birlik ve birlik içindeki tek'leri devşirme mantığıyla "işbirliği" yapması nedeniyle, hepsini de aynı sorunla, yani, bir çokluk, farklılık, çatışma vb. tasavvurunun, politik ve etik açıdan mutlak bir bireycilik ve bencillik dışı bir mecraya izin verip vermediği sorunuyla karşılaştığını vurgulamalıyız. *Farklılık ve paylaşım, çatışma ve genel çıkar birlikte düşünülebilir mi?* Daha özgül bir sorunsala, *yurttaşlıktan dışlamalar* sorunsalına geçerken, bu sorunlar çevrenini muhafaza edelim.

Özellikle mantıksal bir açıdan yola çıktığımız sürece, bir ikilemden kaçmak zor görünüyor: ya bir bireyler ya da gruplar çokluğunu ortak bir payda altında veya onların, şu ya da bu nedenle tam üye olarak katılmayanları kendi birliğinden dışlaması gereken verili bir kurumlar kümesiyle sürdürdükleri ilişkiye göre "devşiren", ya da aksi taktirde, bizleri, içeri'yi dışarı'dan, birlik'i bölünmeden açık biçimde ayırt edemeyen bir topluluk paradoksuyla karşı karşıya bırakarak, çokluk, farklılıklar ve hatta çatışmanın indirgenmez kaldığı özel bir politik topluluğun ortaya çıkması. Ama bu mantık yalnızca bir mantıktır ve tamamen hep ya da hiç (*aidiyet ya da aidiyet-dışı olma*) formel düzenine dayalıdır. Sosyal ve politik gerçekliklere mutlak surette uygun olduğu kesin değildir. Her koşulda, uygulama kiplerine ilişkin sıkı bir tartışmayı gerektirir.

İlk planda, "yurttaşlar topluluğu"ndan *dışlama ilkesinin hangi düzeyde* konumlandırılacağını sormalıyız. Bir kollektif özgürleşme modeli, yani kamusal meselelere katılmalarını sağlamak amacıyla bireylere atfedilmiş bir hak ve ödevler sistemi olarak, bizzat *yurttaşlığın kendinde* olabilir. Bu bize özü itibariyle, yurttaşların bir gövde'yi biçimlendirdiği *kanuni* bir yurttaşlık modelini verir. Fakat o devlet tarafından tayin edilen böylesi bir özgürleşim modelinin belirli bir kipiyle sınırlanabilir ve bu onun menzilini sınırlar, çünkü devlet, yurttaşçıl özgürleşim modellerinin fiili karakteristiği olan genişleyen ve sosyal olarak genişletici (isyancı) gücü kontrol etmelidir. Sınırsız demokrasiye izin vermek devlet için -her koşulda kendi iktidarına dayanan, kendi dışında meşru bir yetke tanımayan ve dolayısıyla ken-

disini topluluğun vücut bulması olarak gören kendinde devlet içinkesinlikle çok zordur, çünkü sınırsız öge kökeni itibariyle yurttaşlık nosyonuna kayıtlıdır ve dönemsel düzeyde, "kayıtsız şartsız hakimlik"[42], "popüler egemenlik", "eşit özgürlük" ya da "haklara sahip olma hakkı" vb. açısından yeniden kaydedilir. Peki ya bir devlet olmaksızın yurttaşlık ne olurdu? Bundan dolayı üçüncü ve son bir hipotez gelir: dışlama ilkesi, devletin -ya da genelde *res publica* adı altında tarihi kateden kurumun- dışlamayla ilgili beklentisel tepki[43] türüne bağlı olabilir: bir toplululuğu düzenleme ve sınırsız bir açıklık sağlamasına rağmen yurttaşlara gerçek politik haklar ve tanınmış bir statü verme yeteneğinin yokluğunda, yasal kapanma ve bir imtiyaz olarak aidiyetle, rastgele açıklık ve bir "evrensel cumhuriyet"de kurumsal yapının/yönetimin çözülüşü arasında bir geçiş türü ve ehven-i şer'i (kötünün iyisini) temsil eden bir uzlaşma bulmak zorunlu olacaktır. Bu günlerde -cumhuriyetçi geleneğin gerçekçiliği adına değilken- "gerçekçilik" adına, ulusal ve ya da topluluğa ait/komünal sınırları kapatmanın, içerdeki yabancılar"ın hak eşitliği ve aşamalı entegrasyon koşulu olduğunu işitmek oldukça olağan hal geldi."[44]

İkinci planda, tüm *cité* (kent) kurma biçimlerinin, bir *politeia*'ya, bir "yurttaşlık kuruluşu"na dayanan ve ona ait kendi ölçütlerine tabi olan farklı tarihsel devletlerin tamamen *aynı dışlama türlerini* gerektirip gerektirmediği sorusunu sormalıyız. Gerçeğin böyle olmadığını, sözkonusu tarihsel diziler doğrusal olmasa bile (yalnızca farklı yurttaşlık biçimlerinden geçerek ilerleyen Hegel'ci ve Prodhon'cu "özgürlüğün ilerlemesi" hipotezi doğrulanmadığı için değil, her biri değişik tarihsel dönemlere ait "ulus" ya da "federasyon" gibi biçimler nedeniyle de), dışlama mantığının tarihsel mekân değiştiğinde yöntemi değiştirdiğini düşünmek için sebeplerimiz var. Ama bu mantık

---

42. Aoristos arche: Aristotle'un, *Politics*'in üçüncü kitabında *politeia* ya da yurttaşlık konusunda yaptığı ilk tanımlamada kullandığı (1275a32), her şehir'de "demokrasi" ya da popüler güç olduğu kadar "yurttaşlık" olduğu görüşüyle ilgili bir ifade (Benjamin Jowett'in standart İngilizce çevirisinde-*The Politics and The Constitution of Athens* içinde, ed. Stephen Everson [Cambridge: Cambridge University Press, 1996] bu ,"belirsiz sorumluluk"olarak açıklanır).

43. Beklentisel tepki (*anticipatory respond*): bir tepkinin, bu tepkiyi tetiklemeye yönelik uyarıcıdan önce ortaya çıkması; zamanından önce gerçekleşen bir tepki, -*çn*.

44. Tam da bir başka boyutta, sıklıkla duyulan ve Avrupa'nın komünizmin tarihsel sonuçlarından sorumlu tutulamayacağı görüşü gibi; gerçekte bu, eski SSCB ve ulusal bileşenlerinin, dışarıda, Avrupa-olmayan bir alanda tutulması gerektiği anlamına gelir.

sosyal ve politik bir oluşumun nitelendirmek adına, örneğin egemenlik ya da tahakküm biçiminden (*Herrschaft*, Max Weber'in politik iktidarın kurumsal biçimlerini tayin etmek için kullandığı terim) daha az önemli değildir ve büyük olasılıkla ondan ayrı düşünülemez.

Antik şehir devleti (özellikle Yunan *polis*'i, politika nosyonumuzun geldiği yer), kadınlar, çocuklar ve köleleri, esasen eşitlik (özellikle ortak çıkarlar ve onlara da ait olduğu varsayılan kollektif "gaye"ler hakkındaki müzakerelere katılım ve söz eşitliği) alanına sokmayarak, "eve" alanı içinde sayma ve sonuçta kapatma yoluyla dışladı.

İlkeleri "insan ve yurttaş hakları bildirgeleri" ve onların muadillerine yol açmış [büyük "burjuva devrimler"inin ürünü olan -ki etimolojiyi izleyerek *yurttaşlık'da devrimler* anlamına geldiğini de unutmamalıyız] modern demokratik ulus'un ilkeleri, temel olarak, özerk yargı gücü yetisinden yoksun sayılanların *doğasını değiştirme*, yani başlıca ilkeleri cinsellik, ırk, törellik, sağlık ve fiziksel ya da zihinsel yaş olan bir *antropolojik başkalık* türetme yoluyla dışlar.

Son olarak çağdaş ulusal-sosyal devlet, sınıf mücadeleleri ve daha genel olarak toplumsal hareketlerin gelişimi içinde, kısmen ya da bütünüyle sosyal haklar ve sosyal yurttaşlık şebekesine içerilmiş olanları ayırma yoluyla dışlar (bu kez bölgesel olarak şehir-devlet çerçevesinde değil ama sanal olarak küresel olmasından dolayı bir dış'ı ve bu ölçüde kaçış imkânı bulunmayan bir rekabet çerçevesinde yeralan bir içsel dışlama biçimini yeniden yaratır).[45] Bu nedenle bir "yurttaşlar topluluğu"nu yürütmenin temelini oluşturan içerme ve dışlama, içerisi ve dışarısı, ait-olma ve olmama konusunda genelleyici bir söylem türünü yinelemekle tatmin olamayız. Hem yeni dışlama pratiklerinin ortaya çıkışı hem de topluluk sınırlarının kararsızlığı (ya da evrensel yurttaşlık hakkının bir teminatı olma işlevi görebilecek bir politik kurum tipiyle ilgili derin ve süreğen bir belirsizlikle) damgalanmış bir konjonktürde, gerçek "topluluk" nosyonunun temelinde bulunan çatışkıları yeniden düşünmemiz gerek.

Buradaki düşüncelerimi çağdaş kozmopolit düşünme alanına açık iki Fransız filozofun önerdiği somutlaştırmalara dayandıracağım: Jean-Luc Nancy ve Jacques Ranciere.

Özgürlük ve bireylik (ya da daha uygun biçimde tekilllik) ilişkileri

---

45. Bkz., Étienne Balibar, "Exclusion ou lutte des classes," *Les Frontières de la démocratie* içinde, (Paris: La Découverte, 1992), s. 191-205.

konusunda yoğunlaşan son dönem metin dizilerinin yanısıra[46], *Inoperative Community*[47](özgün haliyle Georges Bataille düşüncesindeki bazı izlekler konusunda Maurice Blanchot ile bir diyalog olarak düşünülmüş) kitabında Nancy, bir özgürlük politikasının ufkunu şekillendiren paylaşım kipini hem faydacı bireycilik'ten, hem de cemaatcilik'ten (*komüniteryanizm*) ayırt ederek tanımlamak için, paradoksal bir "topluluksuz topluluk" ya da "ortak (komünal) çalışma"nın olma-dığı bir topluluk ifadesini ortaya attı. Nancy, dışlayıcı olmayıp -ki bu sosyal yabancılaşmanın en derin düzeyini oluşturur- ama belirli bir şekilde ortak-laşa-oluş'un normatif bir fetişleşmesiyle elele gittiği ölçüde içerici olan bir ide'yi göstermek ister. Bu açık bir şekilde üyeleri arasında bir aşk bağı ya da mistik bir kaynaşmanın eşdeğerini berberinde getiren bir ortaklaşım (komünyon) mitini geliştirdiğinde daha da gerçektir. Peki ama, topluluğu kendi mitine dayanarak "üretme"ye girişen totaliter bir politika olmasa dahi, her ortak inşaya böyle bir mit dadanmaz mı? Nancy bu probleme, etimolojik olarak bağlantılı "iletişim" ve "ortaklaşım" kavramları arasında kesinlikli bir ayrıma giderek karşılık verir. O Rousseau'yu (paradaoksal biçimde belirli okuma tipleri Rousseau'yu totaliterizmin bir öncüsüne dönüştürür) telafi ettiği tekillikleri bütünüyle özümleyemeyen, sınırlı (ve kırılgan) bir topluluğun *par excellence*[48] düşünürü olarak görür:

"Böyle bir ortaklaşımın karşılığı olarak, iletişim vardır. Yani, en kesin terimlerle, sınırlılık'ın' kendisi bir hiç'tir; o ne bir temeldir, ne bir öz, ne de bir töz. Ama ortaya çıkar, kendisini gösterir, açığa vurur ve bu nedenle iletişim halinde varolur (...) iletişim başka herşeyden önce, bu paylaşıma, sınırlılığın bu karşılıklı ortaya-çıkışına (*com-parution*) dayanır; yani kendileri ortak-laşa-oluş'un kurucu olduğunu açığa vuran yerdeğiştirme ve çağırmaya -tam da ortak-laşa-oluş bir ortak oluş olmadığı ölçüde (...) Sınırlılık karşılıklı ortaya çıkar, yani açığa çıkarılır: topluluğun özü budur. Bu koşullar altında iletişim bir bağ değildir. "Toplumsal bağ" metaforu "özneler"i (yani gayeleri), ne yazık ki bazı-

---

46. Özellikle Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom*, çev. Bridget McDonald (Stanford: Stanford University Press, 1993 -Türkçesi; *Özgürlük Deneyimi*, çev: Aziz Ufuk Kılıç. Ara-lık yay. 2006); ve Being Singular Plural, çev. Robert D. Richardson ve Anne E. O'Byrne (Stanford University Press, 2000).
47. *The Inoperative Community*, çev. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland ve Simon Sawhey (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).
48. *Par excellence*: mükemmel.

larının, bu gayeleri birbirine iliştirme erdemine sahip "özneler-arası" belirsiz bir doğa atfetmeye giriştiği hipotetik bir gerçeklik (bağ'ın gerçekliği) üzerine bindirir. Tıpkı ekonomik bağın kolaylıkla bir tanın-ma bağı olabilmesi gibi (...) Rousseau bunu düşünen ilk kişiydi: onun düşüncesine göre toplum, "doğa durumu"nda, bir bağ'sız ve her şeye karşın ayrışmaz ve yalıtılmaz olan varlıklar arasındaki bir bağ ve bir ayrışma olarak meydana gelir. "Toplumsal" evre onları ayrışmaya maruz bırakır, ama bu onun "insan"ı açığa vurma, onu hemcinslerinin yargısına maruz bırakma tarzıdır" [49]

Tekillikler arası bu paradoksal iletişim ilişkisi kipini daha derinlikli ve "yurttaşlar toplumu"nun (ya da kendi sürekliliğini tarihsel çalışma olarak üretmesi gereken böylesi bir topluluğun) sözde temeli olan "toplumsal bağ"dan daha özgün, daha çatışmacı şekilde düşünmek amacıyla Nancy, bir Marks okumasına dayanır. Tarihin motoru olarak sınıf savaşımı'nın Marks'ına değil, işbölümü örgütlenmesi ve dinsel ya da yurtsever mitlerin özgürlüğü yabancılaştırdığı toplumsal kategorileştirmelerin çözülmesi şeklinde anlaşılan "komünizm"in Marks'ına. Böyle bir komünizm herhangi bir tarihsel toplulukta hep "gelecek" olacak ve her şeye karşın kendi varoluş koşulunu önceden üretecektir:

"Tekil varoluşlara ait ortaklaşımsız komünizmin gerçekleşmesi, burada, bu eğreti uzaklaştırmadadır(...) Topluluk burada, kapitalist topluluğun toplumsal olarak içe doğru infilak etmiş genellik niteliğine karşıt biçimde, toplumsal olarak açığa çıkartılmış tikellik demektir Marksist düşüncede bizler için henüz bitmemiş bir olay varsa, o da bu düşünceyle başlatılmış olanın içinde ortaya çıkar. Sermaye topluluğu olumsuzlar, çünkü kimliği ve üretimle ürünlerin genelliğini onun üzerine yerleştirir(...) Bu hem kapitalist komünizmin ("gelişmiş liberal toplum" adıyla tanınırken dahil) hem de komünist kapitalizmin ("reel komünizm") ölüm çalışmasıdır (...) Her toplumda, bunların her ikisine de karşıt ya da bitişik duran -onlara direnen- ve Marks'ın "topluluk" olarak tanımladığı şey vardır: önceden-varolan bir genelliği bölüşmeyip (...) daha çok tekillikleri kendi aralarında eklemleyen bir görevler dağılımı. Bu bir paylaşım ve açığa çıkarma olarak "toplumsal"dır, bir kaynaşma ve bir içkinlik olarak toplumsal değil."[50]

49. Nancy, *The Inoperative Community*, s. 28-30.
50. Ibid., 72, 74-75.

Nancy'a göre, "varlık" paylaşılması olmayan bu (*ortakvarlık*"sız, *commonwealth*'sız) paylaşım -ki yalnızca aynı yazgıya açık olmaktan, tarih aracılığıyla aynı yere, birlikte fırlatılmış olma gerçeğinden çıkan bir serimlemedir- model olarak *görevler dağılımını*, sürdürülen karşılıklı konuşma (söyleşme, *diyalog*) içindeki seslerin dağılımından daha az önemser ve bu da onu (mit'e karşıt biçimde) edebiyata daha yakınlaştırır:

"Organik bütünsellik erek olarak iş ve araç olarak çalışmanın bütünselliğini ifade eder. Ama topluluğun bütünselliği -ki bununla kendi ereksel işleyişine (*mise en oeuvre*) karşı direnen topluluğun bütünselliğini anlıyorum- eklemlenmiş bir tekillikler bütünüdür. Eklemlenme (söyleyiş, artikülasyon) düzenleme anlamına gelmez (...) Karşılıklı konuşma, sözün bu eklemlenmesi ya da seslerin bu paylaşımı-sözün kendi eklemli (eklemlenmis) varlığıdır da (...) Bu anlamda Marks'ın topluluğunun bir edebiyat topluluğu olduğunu- ya da en azından bu türde bir topluluğa açık olduğunu söylemek hiç de abartı değildir."[51]

Bu nedenle böyle bir topluluk yalnızca tam olarak bütünleştirilemez olmakla kalmayıp (çünkü kendi kurucu tekilliklerini kapsayan hiçbir organik ya da ideal birliğe başvurmaz), tek amacı "ortaklaşa" ya da "birbiri dolayımında" oluş'a ilişkin indirgenemez bir insani projeyi açığa vurmaktır (her iki anlamda: ortaya koymak ve tehlikeye atmak, ortaya koymak için tehlikeye atmak). Bu nedenle kendi gerçekliğini uç durumlarda (bunlar politik olarak ivedilikli durumlardır da) keşfeder; burada en dışsalın, en *yabancı*'nın, kamusal alanın paylaşımına bu sıfatla kabul edilmesi gerekir. Bu da topluluğun, ortak'ı temsil etme yönünde azami kapsama kapasitesini en geniş farkı içerme konumunda deneyimlediğini söylemek anlamına gelir.[52]

Bu görüş Roberto Esposito'nun (Nancy'a olan borcu açık) son çalışmasıyla sürdürülür; ona göre topluluk, etimolojinin gösterdiği gibi, fark, çatışma ve bu ölçüde ölüm risklerine karşı, onları kendi sınırlarının ötesine doğru itme (kendini koruma amacıyla onlara karşı

---

51. Ibid., 76-77.

52. Belirtilen bu "topluluğu serimleme" kavrayışı Nancy'e özgüdür, ama Hannah Arendt'in kamusal alan ya da eylem alanını, öz-varoluşa imkân veren, karşılıklı "görünürlük"ün ortak-varoluş alanı olarak tanımlama tarzıyla ilişkilidir. Bkz., Adi Ophir, "Between Eichmann and Kant: Thinking on Evil after Arendt," *History and Memory* 8, no. 2 (1996): 89-136.

sınırlar belirleme ve ipso facto[53] "fark" göstergesi altında çatışkı ve ölümün biriktiği noktalar yaratma yoluyla) kendisini süresiz biçimde güvenceye alabileceğini tasavvur edebildiği bir aidiyet ve adabımuaşeret koruması anlamında, herhangi bir bağışıklık kurumunun tamamen karşısındadır.[54]

Jacques Ranciere, *Uyuşmazlık*'ta (*Disagreement*)[55], politik'i sorgulamanın temeli olarak (İyinin ya da kamu hizmetinin) paylaşımı ya da bölüşümü kavramını kendi yöntemiyle koyduğunda tamamen radikaldir. Ona göre "politik" olan (terimin klasik anlamında polis'e, yani rasyonel yöneticiler tarafından yönetilen çıkarların basiretli idaresine karşıt biçimde) özünde (özgürlük statüsü olan bir statü olarak) ne verilmiş, ne de bahşedilmiş değildir. Bu ölçüde o tamamen talep edilmiş bir şey olarak da düşünülemez. O, kolektif özgürleşme hareketini açığa vurduğu ölçüde, siyasal yurttaşlığın ayırıcı özelliği, bir "yönetim şeklinin" (*polity*) kendini bölüşüm ve yeniden-bölüşüm biçimlerinden ("saymanlık") kurtarma yeteneğidir. Hedef olarak kendisine, ortak yararın yalnızca "sembolik bir kısmı" olan, *önceden bir-şeylere sahip* olanlar arasındaki "kar ve zarar dengesi"ni değil, yurttaş statüsü değersiz addedilenlerin (döneme ve koşullara bağlı olarak, köleler ya da hizmetliler, işçiler ya da yoksullar, yabancılar vb.) dışlanması nedeniyle yok sıfatıyla başlayan bir halkın (ya da demos'-un) kuruluşunu alır. Dolayısıyla, belirli bir sosyal düzen içinde dışlanmış bir statüyü mağdur sıfatıyla bağışlama ya da tazmin edici hakları onlara yayma sorunu olmaktan uzak biçimde, yapılması gereken, "bir hiçbir payı olmayanlar parçası"nı yaratma ya da taşıyıcıları tarihsel olan eşitlik söylemine kayıtsız şartsız hak tanıma yoluyla topluluğun genelini yeniden kurmaktır. Bu nedenle *politik hak(lar)* nosyonu, ilke olarak önceden-varolan herhangi bir "nitelik"ten ayrı olarak düşünülemez, sosyal düzenle ("polis") bir çatışma olmaksızın ortaya çıkamaz ve böyle nitelikleri bir özgülük ya da bir yeterlik bağıntısı içinde görür:

"*Demos*'a "özgü" olan şey olarak özgürlük yalnızca kendisinin her-

---

53. *İpsofacto*: yalnız bu nedenle,bu gerçekten ötürü, bu sebeple.
54. Roberto Esposito, *Communitas: Origine e destino della communità* (Turin: Einaodi, 1998).
55. Jacques Ranciére, *Uyuşmazlık, Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık Yayınları, Kasım 2005.

hangi bir olumlu özgülükle belirlenmesine izin vermemekle kalmaz; özgürlük hiçbir olumlu sıfata-hiçbir zenginliğe, hiçbir erdeme- sahip olmayan, fakat bununla birlikte bu tür sıfatları taşıyanlarla aynı özgürlüğe sahip kabul edilenlerin ayrımlaşmamış kütlesinden fazla bir şey değildir. Halk tabakası aslında sadece geri kalanlar gibi özgürdür. İmdi, halka özgül bir sıfat kazandıran şey, başka bakımlardan her şeyde halktan üstün olanlarla bu yalın özdeşliktir. Demos, her yurttaşa ait olan eşitliği kendine özgü pay olarak kendisine yükler. Böyle yapmakla, bir olmayan taraf, kendine özgü olmayan mülkiyetini topluluğun tek ilkesiyle özdeşleştirir ve adını-topluluğun kendisinin adıyla özdeşleştirir(...) İlkin, politikanın bütün temelinin yoksullar ile zenginler arasındaki mücadele olduğunu Kadimlerin Modernlerden çok daha fazla benimsediklerinin vurgulanması zorunludur. Fakat tam da şöyle: kadimlerin benimsedikleri, tam anlamıyla politik bir gerçeklikti -bu gerçekliği aşmaya çalışmak amaçlansa bile. Zenginler ile yoksullar arasındaki mücadele, bizzat fiili politika kurumunun kendisidir. Bir hiçbir payı olmayanlar parçası, bir yoksullar parçası veya tarafı var olduğunda politika var olur. Politika, sırf yoksullar zenginlere karşı çıktığı için olmaz(...)Doğal tahakküm düzeni bir hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının kuruluşu yoluyla kesintiye uğratıldığında politika varolur. Bu kuruluş, özgül bir bağlantı biçimi olarak politikanın bütünüdür. O, topluluğun politik bir topluluk olarak umumunu tanımlar; başka deyişle bölünmüş bir topluluk olarak, değiş-tokuş ve tazmin aritmetiğinden kaçan bir yanlışa dayalı bir topluluk olarak tamamını tanımlar. Bu kuruluşun gerisinde hiçbir politika yoktur. Yalnızca tahakküm düzeni ya da isyan düzensizliği vardır."[56]

Bu nedenle politikanın kuruluşu, verili herhangi bir durumda, bir

56. Jacques Ranciere, *Disagreement: Politics and Philosphy*, çev. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), s. 8-9, 11-12. Jacques Ranciere, *Uyuşmazlık, Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık Yayınları, Kasım 2005, s.27-28, 31.Bu formülasyonalar doğal olarak Ranciere'nin Yunan düşüncesindeki *isonomia* 'nın karşılığı olarak işaret ettiği bir arkaplana sahip. Ama bize daha yakın biçimde, Maurrice Merlau-Ponty'un, Machiavelli ve Mark arasındaki ilişkiye ayırdığı sayfalardan etkilenmiş olabilir: "Machiavelli'nin saptadığı gerçek hümanizm sorunu, yüz yıl önce Marks tarafından yeniden ele alındı. Sorunun çözüldüğünü söyleyebilir miyiz? Marks'ın bir insani topluluğu [*pour faire une humanité*] yaratmak için yapmayı istediği, biri daima belirsiz ilkelerden tamamen farklı bir temel bulmaktı (...) ama bütün sorunun, kudretsizin iktidarını kurmak olduğu kolaylıkla görüldü" (Maurice Merlau-Ponty, "A Note on Machiavelli," *Signs* içinde, çev. Richard McCleary [Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1964], s. 222). Bir anlamda Raincere'nin bir çözüm olarak, Merlau-Ponty'un ulaşılamaz bir iş olarak gördüğü şeyi durmaksızın yeniden yapılandırmayı önerdiği söylenebilir.

politik katılım zorlamasından ayrı tutulamaz, çünkü katılım tekelleşmiş ya da "özelleşmiş" oluşla başladı (ve muhtemelen ulusal kapanmanın kurumunda olduğu gibi, bir kez daha kaçınılmaz şekilde öyle oluyor).

Bu politikanın ister istemez *devrimci şiddet* biçiminde ortaya çıkması anlamına mı gelir? Ranciere, polis tahakkümü ve anarşik şiddet arasında bir alternatif açmaya çalışır. Bu nedenle, tam da politika felsefesi geleneğinin (Aristotle'den Hobbes'e ve "cemaatçiler"le "liberaller" arasındaki tartışmalara-Michael Walzer, Habermas) önleyici düzen, rasyonalite ve oluşmuş hakla tanımladığı ve politik'in dışında tuttuğu"kitle"nin politik öznelleşme hareketine ve söyleme büyük önem atfeder:

"Politika öznelerle ya da daha doğrusu öznelleşme tarzlarıyla ilgili bir meseledir. Öznelleşme derken kastettiğim şudur: verili bir deneyim alanı içerisinde önceden kimliklendirilebilir olmayan ve bu yüzden de kimliklendirilmesi o deneyim alanının yeniden şekillendirilmesinin bir parçası olan bir bedenin ve bir söz-söyleme (*énonciation/enunciation*) yeterliğinin bir dizi eylem aracılığıyla üretimi. Descartes'in *ego sum*'u, *ego existo*'su, yeni bir deneyim alanının üretimini ima eden bir işlemler dizisinin bu tür çözündürülemez öznelerinin ilk-örneğidir. Herhangi bir politik öznelleşme, bu formüle sımsıkı tutunur. O, bir *nos sumus*'tur, bir *nos existimus*'tur (...) Politik öznelleşme, polis'e özgü topluluk inşasında verili olmayan bir çokluk, sayımı (*compte/count*) kendisini polis mantığı çerçevesinde çelişik olarak koyan bir çokluk üretir(...) Bir politik öznelleşme, bireylerin ve birey şebekelerinin, sesle donanmış hayvanlar olarak içerisinde bulundukları koşul ile logos'un eşitliğiyle şiddetli bir karşılaşma arasındaki boşluğu öznelleştirmelerini sağlayan bu çok katmanlı kırılma hatlarının ürünüdür."[57]

Öyleyse, Ranciere'nin demokrasi ve konsensus nosyonlarına itiraz etmeye vardığını görmek bizi şaşırtmamalı; bu ona, ideolojilerin ya da "mitlerin sonu"nu takiben, "gelişmiş toplumlar"ın, yani liberal, cumhuriyetçi, post-kolonyal toplumların "yeni ırkçılığı"nı (ki bu sınıf mücadeleleri ve diğer çatışma biçimlerinin radikal bir meşruiyet kaybını ima eder) tanımlamasına imkan verir:

---

57 Ranciere, *Disagreement*, s. 35-37. Ranciere, Uyuşmazlık, Politika ve Felsefe, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık Yayınları, Kasım 2005, s.59-61.

"İleri derecede gelişmiş toplumların yeni ırkçılığı, kendi tekilliğini, konsensus modelini tanımlayagiden topluluğun kendisiyle özdeşliğinin tüm biçimleri için-keza, bu özdeşlikten kesilmenin ve böyle bir kesintinin telafi edilmesinin tüm biçimleri için-kesişme noktası olmaya borçludur. Bu yüzden, yasanın şimdi bu birbiriyle tutarlı eklemlenişi tamamlaması, başka deyişle kendi birliğini, kendisini kendi Öteki'sinden ayıran bir topluluğun yansıma tarzına dönüştürmesi yalnızca normaldir. Göçmenler problemiyle ilgilenirken, yasa, elbette ki, adaletten ve barıştan yana davranmayı önerir. Şimdiye dek kader kısmete ve mevzuattaki uyuşmazlıklara terkedilmiş asimilasyon ve dışlama kurallarını tanımlamak suretiyle, yasa, tikel-olanı kendi evrenselliğinin alanı içerisine getirmekte olduğu iddiasındadır. Yasa, iyi yabancıları arzulanmayanlardan ayırmak suretiyle, herkesi ayrım gözetmeksizin biraraya yığıp avlayan ırkçılığı yatıştırmak niyetindedir. Problem, bu ayırmanın kendisinin korku ve tiksinti duyguları uyandıran bu tanımlanamaz Öteki'ye bir çehre kazandırmak pahasına ancak yapılabileceğidir. "Duygu" bulanıklığını giderdiği varsayılan yasa, duygunun nesnesini ödünç almak, duygunun öteki'nin kabul edilmezliğiyle ilgili heterojen durumları herhangi bir temel kavrama dayanmaksızın birleştirme tarzını ödünç almak ve onu kavramsal bir birlik içerisine sokulmuş bir halde geri iade etmek pahasına ancak bunu yapar. Konsensus sisteminin emrettiği yasa, aynı zamanda, birinin kendi kendisiyle bizzat konsensus sisteminin kurduğu türden ilişkinin de teyididir. Bu yasanın ilkesi, yasanın bir'inden birlikte-olmayı tanımlayan duygunun bir'ine sürekli dönüştürülebilirliği tesis etmektir. Konsensusa dayalı yasanın işi, bu yüzden ilkin, hissedilen ama tanımlanamayan reddin bir'ini ortak yasanın bir'ine dönüştüren şemayı bulup buluşturmaktır.(...) hetorojen durumları birleştirerek kaynağı belirlenemez "göçmen" nesnesini oluşturan işte bu şemadır (...) Konsensus, doğa ile yasa arasında döngüsel bir ilişkidir ki ilkinin katlanılmaz [veya hoşgörülmez] olarak deneyimlediği karşı doğayı belirleme problemini ikincisine bırakır."[58]

Şüphesiz, burada sözkonusu olan "konsensus" bir temsildir, hatta bir beklenen temsildir. Tek bir yasaya (ya da tek bir anayasaya) teslim edilmiş bir sosyal düzen içindeki farklılık ve çatışmaların fiili etki-

58. Ibid., s. 120-21., türkçe metin, ibid., çev. Hakkı Hünler, s. 162-163.

sizleştirilmesi hakkında gerçek hiçbir yargı üretmez. Öte yandan o, "nesnel olarak" kültür adı altında toplanana (Ranciere'nin duygular dediği, ya da tutkular diye de adlandırılabilir şeyden yana) "öznel" bir suret şekillendirir: kendi başat anlayışının tarihiyle "ulus" sayılan bir "halk"a önerilen belli bazı kimlik işaretleri.

Kendi adıma, Jean-Luc Nancy'nin ortaklaşım (hatta devrimci ortaklaşım) miti eleştirisinden ders çıkarırken, polis ve politika ayrımının işlevi olan bir "yanlış"dan başlayarak, eşitliği fethetme hareketinin olumlu (*pozitif*) "kuruluş" üzerinde öncelik kazandığı) bu radikal demokratik somutlaştırmanın merkezi ögesini korumak istiyorum. Şüphesiz konsensus ve genellik, ortak oluş ve paylaşım, topluluğun serimlemesi ve sosyal bağın çözünmesi arasındaki patika çok dardır. Bu hem hukuksal pozitivizmin hem de hakim kültürün meyilli olduğu *normallik* ve *normatifliğe* karşıt biçimde, *olumsuzlamanın* politik pratikler alanına *giriş* bedelidir -en azından tarihsel koşullar bu normların tarafgir ve keyfi niteliğini görünür kılıncaya kadar-. Hipotetik olarak "topluluksuz yurttaşlık" dediğim şey, bu olumsuzlama ögesini adlandırmanın, bazı koşullarda gelenekler, az çok hayali "anılar" ya da kısaca bir ortak -tarihsel ve bir o kadar doğal- kimliğe ilişkin kabul görmüş bütün temsillerden şüphe edilmesi gerektiğini vurgulamanın bir başka yoludur.[59] Gerçekte bu *bazıları* için *bir kez daha* (politik kuruluşun "failler"i ya da ondan "sorumlu") *etkin yurttaşlar haline gelme* koşuluyken, *diğer bazıları* için bir *sınırın her iki tarafında* (yalnızca coğrafi ve jeopolitik bir sınırın değil, ama politik ve antropolojik bir sınırın, çünkü o insanlığı yurttaşlık statüsüne göre değişken türlere bölmeye yönelir) *etkin yurttaşlar haline gelme* koşuludur. Ama tersi de doğrudur: bazıları ilk olarak etkin yurttaş *haline gelir* (kişisel ifade, katılım ve kamusal alanda karar alma haklarının kolektif taşıyıcıları) fakat diğerleri *yeniden* ya da kalıtım ve yetkilendirme dolaylı normal bir usulden başka bir yolla, kendi yeteneklerini bir kez daha kullanarak etkin yurttaşlar haline gelir. Bu, Jean-Claude Milner'ın bir kitabında "paradoksal gruplaşmalar" dediği ve amaçlarımız açısından belirleyici olan bir model sağlar. Bu modelde, kimlikleri karşıt olan ve karşılıklı tanı(n)maları yurttaşlığı yayma ya da yeniden-kur-

59. Fransa ya da daha genel olarak Avrupa durumunda olduğu gibi, sözkonusu tarih uzun bir kolonyal geçmiş sayesinde edinildiğinde, böyle bir sorgulamanın, içinden çıktığı geçmişin gerçek bir bilgisiyle başlaması gerektiğini vurgulamalıyız.

mayı mümkün kılan birey sınıfları, kendi eşitlikleri ya da hakların muadilliğini inşa etmek için birleşir: efendiler ve köleler, erkekler ve kadınlar, vatandaşlar ve yabancılar, ama aynı zamanda "okumuş" ve "cahil", "sağlıklı" ve "hasta", hatta "dürüst ahali" ya da "kabahatli"ler ya da suçlular.[60]

Yurttaşlığın kurucu uğrağını ve bu ölçüde onun dönemsel gerçeklik sınamasını oluşturan farklı (sosyal ve bu suretle politik, çünkü iki kavram tam olarak hiç ayrı olmadı) dışlama kipleriyle daima pratik karşılaşmalar olduğu görüşünü savunmak istiyorum. Bu tam da "cumhuriyetçilik"in kendisini köşeye geri çekilmiş bulduğu yerdir.[61] Gördüğümüz gibi, her yurttaşlık kurumu, farklı tarihsel kipleri izleyerek, dışlamaların kurumsallaşmasına yolaçar. Oysa, ona demokratik niteliğini veren kurucu hareket, polisiye pratiklerin ve bu ölçüde şiddet ya da şiddet ve karşı şiddet çevrimlerinin kamusal alanın önce "kenar"larında ve nihayet merkezinde takviye edilmesi maliyetinden başka, statüko savunulamaz hale gelir gelmez, kurumsal bir içerme ve dışlama şemasını (bir yurttaşlık "sınırı" kurumu) *kendi ötesine* taşıyan aynı harekettir. Bu nedenle o ne bir katılma ("klüb"e giriş) talebi olarak, ne de yurttaşçıl evrenselliği kendi haklarının meşruluk kaynağı olarak görenlerin insani bir insiyatifi olarak ortaya konabilir. O *ortak bir işleyiş* ya da isterseniz eğer, kendi sınırlarından başlayarak yurttaşlığı demokratikleştirecek şekilde ve böylece devleti ve politikayı medenileştirerek, "hak yaratarak", her iki tarafın -örneğin (kimlik belgeleri, yurttaşlık nitelendirmeleri) "olanlar"la "olmayanlar"ın- "*paylaşımlı*" *fiili* olmalıdır.

---

60. Jean-Claude Milner, *Les Noms indistincts* (Paris: Seuil, 1983), s. 116-23. Anımsatılan hususların her bir açıkca kaydadeğer nitelikte belirli sorunlar doğurur. Ama hepsinin de şu ya da bu şekilde, çağdaş toplumların meşruluk-giderimi'yle (*delegitimation*) bağıntılı ve onları karakterize eden yurttaşlıktan dışlamalar ve yurttaşlığa konan sınırlar etrafında haiz olduğu ulusaşırı deneyimle "gündeme yerleşmiş" olması çarpıcıdır. "Muadillik" (ya da siyasal yükümlülüklerde her iki cinsin etkin katılımı), "yerleşim/ikamet yurttaşlığı", "hastanın yurttaşlığı" (kendine karşı sorumluluk, tedaviye eşit erişim hakkı vs.) ve hatta Hegel'in gösterdiği gibi, suçlunun yine de -bir anlamda her zamankinden daha fazla- yurttaş olduğu gerçeğine işaret eden "mapusluğun yurttaşlığı"yla ilgili kavram ya da programatik düsturların acilliği bundan kaynaklanıyor. Bkz., G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosphy of Rights*, ed. Allen W. Wood, çev. H. B. nispet (Cambridge: Camridge University Press, 1991), §100, s. 126.

61. Bu bakımdan Colas'ın <*La Citoyenneté au risque de la nationalité*> genel *civitas* nosyonunu iki "kulüp" modeli ya da kanunilik tekeli ve demokratik "tamyurttaşlık" (*concitizenship*) modeli arasındaki ayrılma noktasına yerleştirirken geliştirdiği düşünceye yakın.

Dominique Schnapperve diğerlerinin, vatandaşlık (ulusallık), yerleşim (oturum) hakları ve seçimlere katılım konusundaki tartışmalar vesilesiyle öne çıkarttığı yurttaşlar topluluğu sorununun, ister *emprik bir topluluk* (bir falanca toplum, kültür ya da devlet) ister bir *ideal topluluk* (örneğin "cumhuriyetçi ulus", ama aynı zamanda "postulusal" federasyon) şeklinde olsun, hiçbir belirli ya da sonuçta *tanımlanabilir* bir çözümü yoktur. Habermas'ın düşünüyor gözüktüğü şeyin tersine, belirsiz bir "mantıksal alan"a değil, hem sosyolojik hem de sembolik olan devingen bir tarihsel mevkiye sahiptir: işbölümünün dönüştürülmesi, nüfus hareketleri ve davranış tarzlarındaki devrim süreçleriyle, özgürleşme ve dayanışma dinamikleri arasındaki bir karşılaşma noktasına.[62] Onun alanı -ama çözüm alanı değil, sürekli yeniden-başlama alanı- bir diyalektiktir, bir anayasa bir sosyoloji ya da (tüm bu görüngüler onun içinde ortaya çıkabilse bile) bir mantık değil. "Kurucu" ve "kurulmuş"(başka bir yerde "isyan" ve "kuruluş" dediğim şeye yakın) bir yurttaşlık diyalektiği:[63] o, bazıları kültürel ya da politik-öncesi, diğerleri politik olan (ve bu açıdan, yurtseverlik ya da "direniş" ruhundan, "sınıf bilinçliliği"ne ya da ırkçılığa karşı mücadele veren hareketlere ve feminizme angajmana uzanan bir dizi içinde, çeşitli medeni bilinçliliklere bölünmüş) çeşitli öznelleşme ya da kimlik tipleri arasındaki süreğen çatışmalarla beslenen çelişkili bir süreçtir -bu nedenle özneler kendilerini, tarihsel olarak daima trajedi ve epiğin kişilikleri arasına yazılmış olarak bulur.

62. Burada Herman R. van Gunsteren'in "yazgı topluluğu" kavramına başvurmalıyız, *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998).
63. Balibar, "'Rights of Man' and 'Rights of the Citizen.'"

§ 5 Komünizm Sonrası Avrupa[1]

Bir analizden çok esaslı bir irdeleme dizisi, en fazla bir hipotezler kümesi denebilecek bir başlangıçtan önce, bir gözlemde bulunmak, bir deneyim üzerine düşünmek ve bir itirafta bulunmak istiyorum.

İtiraf şu: birkaç aydır Avrupa'da "reel sosyalizm"in tasfiyesi olarak bilinen bu muazzam olayın farkında olduğum halde, bu olaydan hiç endişe duymadım. Hiç değilse endişe duymayı düşünebileceğim kadar. Belki basitce Doğu Avrupa'da "yerinde" ya da hatta birkaç kilometre uzaklıktaki "yeniden birleşmiş" Almanya'da olmayışımızdan dolayı. Ama belli bir anlamda *de ja vü*'de hissettim, oyunun provasını sanki zaten izlemiş gibiydim çünkü. Yirmi yıl boyunca (1961'den 1981'e) Fransız Komünist Partisi'ne üye olduğum için, komünist diye adlandırılan ve Marksist teoriye dayandığı iddia edilen bir aygıtın "infilak"ını, inceltilmiş bir form içinde de olsa bir parça ağır sonuçlarıyla yaşadığımı düşünüyorum. Bir biçimden diğerine "komünizmin sonu", 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başlarından bu yana benim için kaçınılmaz gözüken bir şeydi. Başkaları daha önce sezmişti bunu (buna daha sonra döneceğim).

---

1. Bu bildiri, Université des sciences humaines de Strasbourg'da, Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue'nin yönettiği Déophilosophie de l'Europe konulu seminere sunuldu, 8-9 Kasım, 1991. ilk kez *Les Temps modernes* 547'de yayınlandı (Şubat 1992): 56-89; Étienne Balibar, *Les Frontiéres de la démocratie* içinde yeniden basıldı (Paris: La Découverte, 1992), s. 206-37 Bu çeviri (Erika Thomas), özgün haliyle *Rethinking Marxism* 5, No.3 (Güz 1992)'de yayınlandı ve bu yayın için değiştirildi.

Ayrıca bana ait olmayan belirsiz bir deneyimi de tartışmak istiyorum. 1980'lerin ikinci yarısında, aralarımızdan bazıları, Prag'da ve başka yerlerde, Batı'lı entelektüellerin, diktatörlüğün sonunu ahlaki ve politik olarak hazırlayan direnişçilere, muhaliflere (öngörülen borcun tanınması karşılığında)"aydınlık bir gelecek"in "satışını" yaptığını görmüş ve duymuştu. Bu aydınlık gelecek üç sözcüğü kapsıyordu: piyasa, demokrasi, Avrupa. Elbette bu yeni değildi, ama giderek daha etkili, giderek daha inandırıcıydı. Şüphesiz biz kendimiz, bu sapkın mübadeleyi desteklemek için alçakgönüllülükle katkıda bulunduk, çünkü gelecek düş kırıklıklarından duyulan kuşku ve bir çoğu özellikle keskin ve ileri görüşlü bir sağduyu göstermiş muhataplarımıza saygıdan dolayı kendimize dayattığımız her türlü dil tedbiri (bir kez daha "zihnin pessimizmi ve istenç optimizmi") iletişimimizin mutlak koşuluydu.

Nihayet doğrudan konuya girmemizi sağlayacak olan bir gözlemde bulunmama izin verin. Berlin Duvarı'nın yıkılışından bu yana neredeyse iki yıl geçti ve bu sürede, diğerlerinin yanısıra (gelişme süreçleri bütünüyle farklı olan) Macaristan, Romanya, Çekoslavakya "devrimleri" ve sonuçta Moskova'daki "hükümet darbesi" (ya da sahte darbe -ilerde bu son sözcüğü ayırt edeceğiz) ve Sovyet devletinin çözülüşü vb. görüldü. Ama şimdiden, komünizmin çöküşünü tanılama, sonuçlarını ve (deyimi kullanmama izin verin) "maliyet"ini değerlendirmeye ilişkin söylemlerin tonlama bakımından değişmekte olduğunu okuyor ve duyuyoruz. Peki ama niye? Yugoslavya'daki içsavaş'tan dolayı mı? Almanya'da neo-nazizimin yükselişinden mi? Polonya'lı seçmenin "apati"si ya da Boris Yeltsin'in "özel yetkiler" talep etmesinden dolayı mı? Yoksa kendi çıkarlarımıza dair özel bir kavrayış nedeniyle mi? Hiç kimse artık spontane demokrasi düşünmüyor denecek. Diğer şeylerin yanısıra, "Avrupa"yı bize iade eden antitotaliter devrimlere duyulan hayranlıktan, kuşku değilse de, belli belirsiz bir kaygı evresine geçiş yapıyoruz. Tanıklık -örneğin, yaşamakta olduğumuz tarihsel değişimin (*mutasyonun*) *geriçevrilemezliğine* tanıklık- devam ediyor, ama değişimin *yönü*, değişimin seyrine göre anlaşılmaya başlıyor: topyekün bir sorunsal.

Devrim? Restorasyon?

Bu sözcükler, yaklaşık birkaç eşanlamlısıyla birlikte yaygın biçimde

tedavülde. Yanlış anlaşılmasın: sözcüklerin kullanım şekli, "komünizmin sonu"na karşı olanlar ve savunanlar arasında açık ve yalın biçimde paylaşılmıyor. Komünizmin ateşli muhalifleri, Doğu'daki rejim değişikliklerini, saf ve basit bir restorasyon değilse de, bir geriye-dönüş ("kapitalist geçiş" ya da "kapitalizmin yeniden kuruluşu") şeklinde tanımlamaktan yanalar. Değişimleri, yalnızca betimleyici anlamda değil ama geleceği bağlayan "zincirleri parçalamak"tan söz eden Marks'la aynı anlamda "devrim" olarak tanımlamayı tercih eden, komünizme bağlı entelektüeller ve militanlar var.[2] Herşey açıkça gözlerimizin önünde tasfiye olan bir rejime ilişkin kavrayışınıza ve tarihi çözümleme tarzına bağlı. Ve herşey, henüz geride bırakmadığımız bir olayın kaynağında, dışsal faktörlere (Batı'nın askeri, ekonomik ve politik baskısı), içsel kriz etmenlerine ve her şeyden önce halk hareketlerinin oynadığı role yüklenen öneme bağlı. Bu son nokta, güçlü bir demokratik geleneğe bağlı biri için son derece belirleyicidir, çünkü bu uzun yıllardır politik haklardan yoksun Doğu'lu halkların hiç değilse fiilen bir öz-yönetim aracını yeniden edinip edinmediği sorusunu ortaya koyar.

Hiç kimse, bazı muhalifler ve sembolik kişiliklerin eylemlerini oldukça aşan bu "devrimci" ögelerin, olayların hazırlanması ve gelişiminde önemli bir rol oynamadığını iddia edemez. Bu, Dayanışma'yı destekleyen Polonya'lıların uzun dönemli direnişi ya da 77 Sözleşmesi'nin ardındaki Çek'lerden, *Neues Forum*'un 1989'da Batı Almanya'da örgütlediği kitle gösterileri ya da Moskova halkının 1991 "hükümet darbesi"ni savunusuna kadar uzanır.

Ama tam anlamıyla karşı-devrim geleneğine ait bir olgular kümesi de gizlenmemeli: hesapların kapatılması ve tasfiye edilmeleri (çoğunlukla komünist aygıtın eski üyeleri tarafından talep edildi), "eski mal sahiplerinin dönüşü" (gerçekte eski otokratlar ya da onların formal dehit'ten[3] çıkmış torunları) ya da dolaysız pratik sonuçları keskin bir gerileme olan ve etkilerini devletin laikliği ve özellikle kadınların kazandığı özgürlükler üzerinde gösteren "dinin dönüşü" (anti-Semitizm'den sözetmiyoruz bile). Bir diktatörlüğün tasfiye biçimleriyle, bu tasfiyenin *temel anlamının* -baskı aygıtının parçalanması, düşünce ve

2. Bkz., Georges Labica, "Le communisme enfin possible," (*Mensuel, marxisme, mouvement*) 36 (Mart-Nisan 1990).
3 *Formaldehit*: kadavraların içinde bulunduğu sıvı -*çn*.

ifade özgürlüklerinin verilmesi vb.- örtbas edildiğini düşünmek hata olur. Ama seyir halindeki sürece uygulanması gereken politik kategorileri seçmeye ilişkin genel tereddüt, en azından, sosyalistler, liberaller, ya da muhafazakarlar tarafından yapılan ve bugün hüküm sürmekte olan açıklamalar çerçevesinde onu sınıflandırmanın imkânsızlığına işaret eder.

Öyleyse, François Furet'in taslağını çizdiği ve radikal nitelikte yeni olayların önce arkaik imgelemde yakalanacağını bilen iyi bir Marks okurunun konumunu benimsemek uygun olmaz mıydı?[4] Doğu'da "komünizmin sonu", Fransız Devrimi'nin yolunu açtığı ve ürettiği kavramların (ki devrim, karşı-devrim, restorasyon kavramları kesinlikle bunların arasındadır) tayin ettiği politik "modernite"nin sonudur; ama paradoksal biçimde o önce, radikal şekilde anlamını yokettiği bir dil de düşünülmeli.

Bu bakış açısı, yine de daha riskli bir postülat onun temelini oluşturmasaydı yadsınamaz olurdu: tanıklık ettiğimiz "devrimlerin/restorasyonların" (ütopyacılık, Makyevelizm, Jokobenizm ya da bir başka şey olarak açıklanan) bir "istisna"nın sonunu, politikaya, değilse toplumsala, *normalite*'ye bir giriş noktası tayin ettiği postülatı. Ama gördüğümüz hiç de böyle bir şey değil ve bu postülatın yalnızca komünist toplumun doğası konusunda Batılı siyaset bilimcilerin çoğunluğunca benimsenen (ve büyük ölçüde, komünist rejimlerin kendi resmi ideolojisinin başaşağı edilmiş bir imgesini somutlaştıran) bütünüyle ideolojik bir görüşün yansıması olabildiğini varsayabiliriz. Öyleyse önceki soruya dönmek zorunludur: Doğu'da şu anda "tasfiye olan" nedir?

İki Çember

Önce bir gözlem: birkaç ay içinde tarih sahnesinden kalkan, esasen *devletler*'dir. Lenin, Stalin ve takipçilerinin revize ettiği bir Marksist gelenekten gelen ve önce "sosyalizmin inşası"na, sonra da "fiilen varolan sosyalizm"in yönetimine önayak olan bu devletler resmi ideoloji olarak komünizmi benimsedikleri için, diğer bir sonuç "*devlet komünizmi*"nin çökmesidir. Bu "komünizmin sonu" ifadesini anlamak

4. François Furet, "Les Russes finissent la Révolution française," *Libération*, 27 Ağustos, 1991), s. 13.

için son derece uygun olan katı bir anlayış. Ama devlet komünizmi yarım ya da üç çeyrek yüzyıldır kendi içinde yeniden örgütlendiği ya da kendisini komünist diye adlandıran hareketlerin çevresinde kutuplaştığından dolayı, bu durum toplumsal anlamda özerk bir hareket olarak "komünizm"in de sonuydu.[5] Kısaca bir kez daha "güçlü devletler"in kırılganlığının deneysel kanıtlanması gözlerimizin önünde gerçekleşti SSCB durumunda bu kanıt için yetmiş yıl beklemek zorunda kalsak bile. Bu nedenle, kendisini Marksist "devletin sonu" ideolojisiyle kandırmaksızın, Rus İmparatorluğu'nun yıkıntıları üzerinde Bolşevik'lerin yapılandırdığı devlet tipinin "sivil toplum"u hegemonize etme, yani (terimi onun kullandığı paradoksal anlamda) kendi özörgütlenmesini harekete geçirmekte yetersiz kaldığını göstererek, komünist hareketin salt merkezindeki bu zayıflığı teşhis eden Antonio Gramsci'nin berrak önsezisini kabul etmeliyiz.[6] Bu analiz bugün bile, komünist rejimlerin yarı-doğaüstü değişmezliği tezinin türetildiği totalitarizm teorisine dayalı analizlerden daha uygundur.

Her koşulda, tasfiye sürecindeki bu komünizmin devletçi karakterinin belirginliği reddedilemese bile, çağdaşlarımızdan bir çoğunu açık biçimde meşgul eden iki yan problem kalır -ki bunlar, filen tek bir problemi oluşturabilir. Biri, *komünist düşünce* (ideal ya da öğreti)'dir; diğeri ise komünist-olmayan bir dünyada komünist *hareketlerin* geleceği (çünkü resmi olarak "yalnız" olduğu için ona yeni ünvanlar bulmak gerekecektir).

Komünist düşünce açısından çarpıcı değerlendirme ayrılıkları bir kez daha gözlenebilir. Onun kesin biçimde "öl"düğünü teyit edenlerin hemen yanında, ümit, nostalji ya da kaygıyla, bir rejimin çözülüşünün bir düşüncenin ölümü olmadığını savunan seslere bütün kamplarda rastlanabilir. Bazı liberal entelektüeller, komünist'lerin özgürlük ve

---

5. Şüphesiz bu tarifin genel düzeyde geçerli olup olmadığını ya da yalnızca Avrupa'ya mı uygun olduğunu sormak yerinde olur. Burada geleceği kabaca Amerika'nın "arka bahçe"-sindeki güç ilişkileri içinde temsil edilen Küba'yı değil ama büyük ölçüde Çin'i (hatta Asya'daki başka "Marksist" devletleri) düşünüyorum. En azından bir etmen çok farklı olacak: Tieananmen'dan bu yana gördüğümüz gibi, Beijing'deki iktidarın istikrasızlığından çok istikrarına yatırım yapmış olan dış dünya'nın tutumu. Ayrıca milliyetçilik ve devrimci gelenek arasındaki ilişki, Avrupa'da gözlenebilindiğinden oldukça farklı. Bana öyle geliyor ki, Çin tamamen "komünizm'in dışı"na çıkacak, ama bu çıkışın devletin bir parçalanma şeklini alacağı şüpheli.

6. Antonio Gramci, *Selections from the Prison Notebooks*, çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), s. 235-39.

eşitlik mücadelelerine olan katkılarını unutmamamız gerektiğini yazmaya başladı.[7] Buna karşılık, pek de aligönüllü olmayan diğerleri, hayattayken hep reddetmiş olduğu şeyi post mortem[8] komünizme bahşetmek" gerekmediği görüşünde.[9] Bu addaki bir parti'ye mensup olsun ya da olmasın, birçok komünist, kapitalizm kendi çelişkilerini geliştirmeye devam ettiği sürece, radikal bir kapitalizm eleştirisinin yokedilemez olduğunu anlatmaya başladı. Bazıları *hakikat* adına konuşuyor (ortaya çıkan gerçekle çakışması zorunlu değil), diğer bazıları *ütopya* (ya da isterseniz ümit) adına. Sonuçta bazıları komünist ideali çarpıtan ve tersyüze eden-devlet komünizminin ölümüyle, yeryüzünün sahici bir komünizme ve kuramsal düzeyde sahici bir Marksizm'e nihayet hazır olduğunu savunacak kadar ileri gidiyor.[10]

Saiklerini anladığımı bu argüman (çoğu kez toplumsal konformizmle suçortaklığını gizlemekte oldukca başarısız kalan yeni entelektüel bir konformizme karşı dirense bile), yine de bana kuramsal ve politik anlamda zayıf görünüyor. *Tarihsel* komünizm kendi merkezinde, onun sapmalarını düzeltmeye imkân verecek yeğinlikler keşfetmediği, ya da Marksizm'in onun nedenlerini doğrulukla açıklayacağı kuramsal araçlar çıkarmadığı için, bir ütopya, bir hakikat ya da ölümsüz bir ideal çağrısı, bugün yalnızca aksettirdiği mutlak bir arzu boşluğunu içerebilir. O, temelde *hayır* demenin bir yoludur (*hayır* demek genelde önemlidir, ama, Bertolt Brecht'in önerdiği gibi, *nasıl* demek yine de daha önemlidir). Dahası var: bu konum özellikle, karşılıklı olarak ayrılamazlığı arzulayan ve tarihteki kendi *gerçekleşim*'lerinden, kendi "dünya-oluş"larındandan ayrılamaz olan bir teori ve bir hareket durumunda savunulamaz. Bir anlamda komünizm, kendisini tarihsel bir katastrofiden, (kendini varetmek için borçlu olduğu) yüksek idealleri ya da kalıcı ütopyasına sığınarak kurtarmayı bekleyemeyecek tek teoridir. Ve Marksizm bir program, gerçeği bilmenin bir aracı olarak varolmayı sürdürecekse, başka temellere dayandırılması zorunlu olacak: kendi tarihinin anlaşılabilirliğini edinerek ve analiz yeteneğini ispatlayarak.

---

7 Jean-Denis Bredin, "Est-il permis?" *Le Monde*, 31 Ağustos, 1991, s. 7

8. *Post mortem*: öldükten sonra, öldükten sonra yapılan -*çn*.

9. [Editör'ün panosu], "La Gaucheorpheline," *Esprit* 175 (Ekim 1991): 4.

10 Bkz., Lucien Sève Communisme: éuel second souffle? (Paris: Messidor/Éditions sociales, 1990); karşı öncüller için ayrıca bkz., Alain Badiou, *D'un désastre obscur: Droit, État, Politique* (La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 1991).

Gerçek ve ideal ayrımı, spesefik biçimde ideali çöküntüye uğratan "gerçek"in, aslında komünizmin devlet aracılığıyla kurumsallaşması olduğu öncülüne dayalıydı; bu tam da Louis Althusser'in 1978'de, "Marksizmin krizi"nin artık geriçevrilemez olduğunu ilan ederek, devlet dışında bir komünizmin gerekliliğini önerdiğinde zaten büyük ölçüde almış olduğu konumdu.[11] Gerçekte bu formülasyon, bağlantılı biçimleriyle Ekim Devrimi'nden bu yana sosyalizm ve komünizmin tarihsel bir değişmezi oldu: o, Sovyet tipi devlet ve partiler içindeki ortodoks ve egemen aygıtlara karşı tüm "komünist muhalefetler" ve tüm *eleştirel Marksizmler* için bir çıkış noktasını oluşturur. Bu bizi doğrudan ikinci soruna getirir.

Gerçeklikte, hem çökmüş devlet aygıtları, hem de bir hileyi açığa vurmak açısından komünizmin sonuna ilişkin herhangi bir tasvirde eksik kalan şey, bir idealin tortusu değil ama komünizmin kurumsal gerçekleşimlerinin ikiliği ve onların eklemlenmelerinin özündeki çelişkili doğaya dair bir anlayıştır. Bu ikilik, iki "blok" arasındaki mücadele ve onun basite indirgeyici mantığının (hatta belki de özellikle, "Batı'lı" komünist partilerin söylem ve kavrayış biçimlerini kapsayan biçimler dahilinde) temsiliyle tamamen maskelendi.[12] Bununla "reel komünizm"in fiilen *iki çemberin* kesişimine dayandığını kastediyoruz: (sosyalist denilen) komünist *devletler* sistemi ve "kapitalist" dünyadaki komünist *partiler ve toplumsal hareketler* sistemi. Belki ilk iki çembere karşı eleştirel muhalifler ve muhalefetler çemberini ekleyerek, her boyutuyla üç çemberden sözetmek gerekir. Az çok döneme ve mekâna bağlı kalmayı reddeden bu ikilik, geçmişe bakış açısından belirleyici bir olgu gibi gözüküyor.

Açık biçimde bu iki bağımsız gerçeklik sorunu değildir (ve bu nedenle- diğer nedenlerin yanısıra- bugünkü komünist partiler, komünist devletlerle birlikte çöktü ve eleştirel akımlar muhalefet ettikleri

---

11. Bkz., Louis Althusser, "The Crisis of Marxism," *Il Manifesto: Power and Opposition in Post-Revolutionary Societies* (London: Ink Links, 1979), s.225-37; Althusser, "Entretien," *Dialectiques* 23 (Bahar 1978): 5-12.

12. Burada, Togliatti'nin Nuovi Argomenti'de yeralan 1956 tarihli ünlü söyleşisi kadar eskilere dönerek, İtalya Komünist Partisi için bir istisna yapmak önemli; Togliatti'nin "çok-merkezli" tezi, hem bir özerklik talebini hem de komünist hareketin fiili eklemliliğinin ilksel bir analizini ifade eder. Bkz., Palmiro Togliatti, "Nuovi Argomenti ile Söyleşi", *On Gramsci and Other Writings* içinde, ed. Donald Sassoon (London: Lawrence ve Wishart, 1979), s. 115-42.

partilerle boşa vakit geçiriyor). *Devlet-parti'lerinin Parti-devlet* taklitçiliği apaçık bir şey ve her krize, özerklik kazanmaya yönelik her girişime karşı koymuş bir alameti farika türü. Ama bu taklitçilik, son çözümlemede "olumsal" bir olgudan dolayı gerçek çelişkinin üstünü örtmemeli; liderliğe dayalı bir "karşı-toplum" gibi düşünülmüş ve yaşanılmış partiler ve komünist hareketlerin, gerçeklikte "burjuva" toplumlar çerçevesinde işlediği ve onların politik ve sosyal tarihine tamamıyla ortak olduğu, oysa Doğu'lu *parti-devletler*'in az çok onlardan yalıtılmış olması. "Taşıyıcı kayış" sürekli çalıştı, ama fiilen her iki yönde işlevini yerine getirerek.[13] Daha temelde bu eklemlenmenin önemi şundan kaynaklanır: (ondaki yırtılmanın işareti olan gizli ya da açık ayrılıklarıyla) dünya komünist hareketi içinde yeralan, sosyalist devletler sistemine dışsal "ikinci çember" örgütlenmeleri, doğası itibariyle tanıdığı sınıf mücadeleleriyle bir irtibatı temsi etti, ama her ne olursa olsun onu son derece kötü bir biçimde analiz etti ve öyle kullandı. 1968'de Sartre ve diğer birçokları, "komünistlerin devrimden korktukları"nı düşünebilmiş ve yazmıştı.[14] Bu durum dünya'daki "denge" ve sınıf ilişkileri bakımından sosyalist devletlerin tam anlamıyla "muhafazakar" (Batı propagandasına rağmen, yıkıcı değil) işlevi ve komünist partilerin bütün ümitlerini (Bolşevikleşmiş, Stalinize ve sonra da -Stalinize olmuş) "sosyalist blok"un (teknolojik, ekonomik, politik ve hatta askeri) uzun dönemli "zafer"ine bağlamalarıyla açıklanabildi. Ama bu, dışarıdaki komünist partilerin sınıf mücadelesine içerilmekten sürekli kaçınabileceği demek değildi, dolayısıyla bu bütün "komünist sistem"i dolaylı biçimde etkiledi. Belirli bir uğrakta sınıf mücadeleleri ve benzeri sosyal çatışmalar, genel olarak zaten ulusal çıkarların farklılığıyla altüstolmuş olan komünist hareketin monolitik karakterini daha da çatlatarak, komünist devletler içinde de ortaya çıkmaya başladı.

Dönemin en büyük paradokslarından birine işaret eden bu altüstedici etkiler artık sona eriyor: aynı anda bölünemez ve uygulamada ayrışmış halde varolan bir "iç" ve "dış" komünizmin varlığı, Sovyet

13. Bu hususta son derece açığa vurucu bir vaka 1956'dır; bu dönem, Maurice Thorez liderliğinde Fransız Komünist Partisi'yle başlayarak "Batı"daki farklı komünist partilerin, Kruşçev'in reformcu yönelimini önlemek için Sovyet Komünist Partisi'nin içsel mücadelelerine karıştığını gösterdi.

14. Jean-Paul Sartre, "Les Communistes ont peur de la révolution," *Situations VIII* (Paris: Gallimard, 1972) içinde, s. 208-9.

parti ve devletinin de fiilen ve de hukuken temsil ettiği bir "merkez"in ağırlığıyla durmaksızın boğulan politik eylem ve düşünceyi felçleştirici bir mekanizmanın anılarıyla bizi terkediyor. Ama gerçekte iki "komünizm" arasındaki çatışmalı eklemlenme ve bu eklemlenmenin dünyanın bütün ülkelerindeki sayısız replikasyonları, aynı zamanda politik anlam üretiminin yoğun mevkileri ve yine-yolaçtığı eleştiri ve hoşnutsuzluklar yüzünden de olsa, elli yılı aşkın süre boyunca, program, strateji ve fikirlerin karşılaşma alanlarıydı. Bu eklemlenme dolayında anlam ve onun yokluğu beklenmedik şekilde birbirine yakındı ve hiç durmaksızın birbirine dönüştürüldüler.[15] Bugün onların çözülmesi politikada bir boşluk bırakıyor: yanlışların, cinayetlerin ve manipülasyonların boşluğudur bu, örgütlenmelerin, disiplinlerin ve başkaldırıların, ama aynı zamanda problemlerin ve risklerin boşluğu. Benim açımdan bu nihilistik durum, birçok çağdaşımızı "komünizmin sonu"ndan "ideolojilerin sonu"na, oradan "politikanın sonu" ve nihayet "tarihin sonu"na sıçratan kütleştirici endişenin dışında görünmüyor.

Tek Tarih İçinde İki Tarih

Şimdi dikkatimizi komünizm tarihinin bir boyutu üzerinde yoğunlaştırmamız gerek, burada "iki çember" dediğim şeyin birlik ve gerilimi bizim için özel bir önem kazanır: özgül şekliyle Avrupa boyutu. Gerçekte "komünizmin sonu"nun Avrupa'nın oluşumu ya da "Avrupa birleşmesi" süreci üzerinde nasıl bir etkide bulunacağı sorununu özellikle ele almamız gerek, çünkü bu birleşme, olayların seyrine eşlik eden ana ideolojik motiflerden biri oldu. Bir yılı aşkın bir süre önce, yeni istikamet nasıl olursa olsun, bu etkinin bir blokaj etkisi olacağını göstermeye girişmiştim.[16] Ama bugünün olayları altında yatan neden-

15. Anımsattığım tablonun diğer bir yanı şu: "komünizm"in dışsal partileri (en azından bazıları) katı anlamda totalitarizme, kolektif düşüncenin politika ve hakikat özdeşleşmesiyle pekiştirilen tekbiçimlileşmesine son derece dikkatli yaklaştı. Bunun sonuçları SSCB'deki "demokratik merkeziyetçilik"in (ki bu uzun bir zamandır orada artık bir inanç değil bir işlevselilik ve imtiyazlar meselesi: Andrej Wajda'nın *Man of Marble* filmi "karizmayı rutinleştirmenin" bu özel biçiminin muazzam bir ifadesidir) sonuçlarından daha az trajik oldu (belli bireysel yaşantılar dışında). Ama Batı'lı devlet-parti'lerin yakınlığı "totaliter" kategorisin Doğu'lu parti-devlet'lere yansıtılmasını kolaylaştırdı.

16. Bkz., Étienne Balibar, "Es gibt keinen Staat in Europa': Racism and Politics in Europa Today," *New Left Review* 186 (Mart-Nisan 1991): 5-19.

lerle birlikte kavramanın zorunlu olduğunu düşünüyorum.

Bütün genelliği içinde, tarih felsefesi açısından komünizmin (bir düşünce, hareket ve bir politik sistem olarak) *Avrupa tarihindeki* yerinin ne olduğu sorusunu sorarak başlamalıyız. Komünizmin tarihi ve Avrupa tarihi arasında -ya da gerçekte, komünizmin tarihiyle *Avrupa'da varolmuş tarih* arasındaki ilişki nedir? Başat siyasalbilim yönelimlerinin *eğilimine karşı*, bu soruyu ortaya koymak (ya da bu sorun birkaç tezle çözülemeyeceği için, sorunlaştırmaya başlamak) zorunlu; ama yalnızca siyasalbilim soruna olumsuz bir önyargıyla yaklaştığı için değil, tamamıyla tarih-dışı ve neoliberal sorunsalların etkisi altında olduğu için. Bu doğrultuda siyasalbilim "tarih hakkındaki spekülasyonlar"ın etkin bir reddini gerçekleştirir ve kendisini "sistemler"in mukayesesiyle sınırlar.[17] Bu red ve önyargının sonucu olarak (bir anlamda "diyalektik ve tarihsel maddecilik"in somut kesinliklerine karşı vasat bir misilleme) bugün komünizm tarihi ve o tarihe ait özel bir *kavram*'ın önemli baskısıyla ilgili bir riske maruz bırakılıyoruz. Belkide şöyle söylemek daha doğru olurdu: antikomünizm'in etkin desteğiyle, komünizm'in kendi (politik, sosyal ve entelektüel) tarihinin ağır baskısına sonverilememe olasılığı riski.

Bu sorun bana göre iki boyuta sahip. Bir yanda bu, komünizmin *Avrupa politik düşüncesiyle* olan ilişkisiyle bağlantılı, diğer yanda ise komünizmin özellikle modern dönemde, *Avrupa kurumsal ve sosyal gerçekliğinin ortaya çıkışı ya da mutlak varlığında* oynadığı rolle.

Komünizmin bir ide ya da ideoloji olarak, Avrupa sosyal düşüncesinin merkezinde sosyal bir "ilişki" ya da bir "bağ" halinde yeraldığını, onu temsil eden referans kutuplarından biri olduğunu reddetmek mümkün değil. Komünizmin neredeyse tamamen tekbaşına *ütopyanın* yerini zaptettiğini öne sürenler var (burada onu bir düşünce tarzı olarak yeniden keşfederiz) ve bu ölçüde birçok ütopya tanımı açıkca komünizm tanımları olarak sunulur. Kendi adıma ben, komünizmin büyük devletçi sosyal bağ yapılarının alternatif evrenselci bir eleştirisi olarak kendini üç uğrakta varettiğini vurgulamayı tercih ediyorum: ifade ederek, devlet ve onu meşruiyet ve kuruluş ideolojileri karşısında ve ezilenlerin (şiddeti ifade etmesi zorunlu

17. Tarihsel bir sorunsalın güçlü anlamda son izi olduğu önesürülebilir, çünkü siyasalbilim'ciler Doğu ve Batı'da "tekno-yapı"nın gelişimi ve "sistemlerin yakınsaması" konusunda uzun yıllar öncesinin tartışmasıyla birlikte kayıplara karıştı.

olmayan) "isyancı" bakış açısıyla.[18] Bu uğraklardan üç ardışık tarih ve toplum "katman"ı, her dönem, entelektüel alanın bütünselliğinde kendi varlığını hissettiren toplumsal antagonizmalar konusunda üç görüş doğar.

Bu anlamda komünizmin ilk tezahürü Platon değildir.[19] O ortaçağ düşüncesinde ortaya çıkar ve belki de *Hristiyan* teoloji ve politikasının ilk "modernleşme" aracının belirlemesidir. Topluluğun sağlığı ve dünyada adaletin koşulu olarak bir *yoksulluk* (mahrumiyetle karıştırılmamalı) felsefesidir ve bu sıfatla onu Fransisken'ciliğin radikal kanatı geliştirerek, onüçüncü, ondördüncü yüzyıllarda uygulamaya sokmaya denedi; özel mülkiyetin egemenliği ve mistik ya da keşiş çileciğine (zühtçülük) eşit derecede karşı çıktı.[20]

İkinci bir deneme, birkaç yüzyıl sonra, en önemli kuramcıları Gerrard Winstanley ve Gracchus Babeuf olan ve onyedinci, onsekizinci yüzyıllarda, özellikle İngiltere ve Fransa'da "burjuva devrimler"in özsel bir bileşeni olma niteliğini taşıyan "eşitlikçi" komünizmdi: bu kez esas olarak, mülkiyeti reddetmeyip (ki bu onu çağdaş "ütopya"lardan kesinlikle ayırteder) *onu eşitliğe bağlayarak* (ya da "bireysel" ve "kolektif" mülkiyet arasındaki çelişkiyi eşitlikçi tarzda düzenleyerek), özgürlük ve eşitliği gerçekleştirme suretiyle bir yönetim kurmaya çalışan *seküler* bir ideolojiydi.[21] Komünist düşüncenin bu ikinci biçimi, ondokuzuncu yüzyılda yeniden canlanan, burjuva "egoizm"i karşısında bir halkın sahici gerçekliğinin cisimleşmesi olarak *proleter-*

---

18. En azından ilk kestirimde onların isyan görüşüne katılsam bile, Alain Bodiou ve François Balmés'in geliştirdiği, *De l'idéologie* (Paris: Maspero, 1976), s. 67-75, *komünist değişmezler* görüşüne katılamam. "Komünist" sözcüğü ilk kez onaltıncı yüzyılda Latince ve Polca'da (Moravian kardeşler olarak da bilinen) Çek anabatist'leri (vaftizi reddeden bir mezhep -*çn.*) adlandırmak için kullanıldı; "komünizm" 1797'de Restif de Bretonne tarafından icat edildi. Jacques Grandjonc'un tezi için bkz., *Communisme/Kommunismus/Communism: Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes*, 1785-1842 (Trier: Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1989).

19. Bkz., Jacques Ranicére, "The Community of Equals," *On the Shores of Politics*, çev. Liz Heron (London: Verso, 1995), s. 63-92.

20. Bkz., Janet Celoman'ın mülkiyet üstüne ortaçağ tartışmalarıyla ilgili sıradışı denemesi, "Property and Poverty", *Cambridge History of Medieval Poltitical Thought*, içinde ed. J. Y. Burns (Cambridge: Cambridge University Press 1988), s. 607-48.

21. Winstanley konusunda bkz., Christopher Hill'in çalışmaları, özellikle *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution* (Harmondsworth: Penguin Books, 1975); Babeuf için bkz., *Gracchus Babeuf, Écrits*, ed. Claude Mazauric (Paris: Messidor/Éditions sociales, 1988).

ya'nın temsilinin merkezinde yer alır.

Ama bu arada üçüncü bir komünizm kavrayışı ortaya çıktı; Avrupa toplumunun genel tarihine "organik" olarak daha az bağlı olmayıp, emek sosyalizmi çerçevesinde şekillenmiş ya da başka deyişle Charles Fourier, Marks ve Engels'in geliştirdiği bir emek antropolojisi ve toplumsal çelişkilerin iktisadi temsiline bağlı bir kavrayış. Bu kavrayış, emeğin endüstriyel ve finansal sermayeye bağımlılığına karşı ortak mücadele sorunsalının merkeziyle, iki üretkenlik tipi ya da iki insansal "üretici güç"ün "gelişimi" arasında modern üretim örgütlenmesinin merkezinde bulunan gizil çatışkıya yerleşir: bunlardan biri işbölümüne dayalıdır, diğeri ise bedensel ve zihni yeteneklerin işbirliği ve yeniden birleşmesine.

Politik düşünce tarihinde komünizmin (ya da ardışık katmanları içinde *komünizmler*'in) işgal ettiği yeri kavramak için daha fazla ayrıntıya gerek yok, öyle ki salt Avrupa ide'si bile doğrudan ona bağlıdır. Bu onun evrenselle belirsiz/karşıt değerli ilişkilerini kapsar, çünkü komünizmin (Bible ve kanonları izleyerek) tüm dünyaya "ihraç"ıyla, Avrupa, artık kapalı bir birim halinde varolamayacak şekilde kendi dışına yerleştirildi. Avrupa siyasal birleşmesi "komünizm"in sonuyla etkileşim sürecine girmeye başladığı andan itibaren, Avrupa uygarlığına ilişkin temsillerimiz de öyle. (Belki de "komünizm"in *yeni sonuyla* denmesi gerekir, ama bu defa hiç değilse ilk bakışta sorun, bir devrim ya da bir meydan okumayı önleme sorunu değil, bir kuruluşun yokolması sorunudur; bu bir yeniden doğuşu tasavvur etme güçlüğünün de nedenidir). Bu yorum hiçbir şekilde nostaljik değil; sadece bir olguyu açıklamaya çalışıyor. Ama burada bile, komünizmin Avrupa varlığının ortaya çıkışında oynamış olacağı maddi rolü sormaya mecburuz.

Bu rol, tüm açıklığıyla, olağanüstü biçimde çelişkilidir ve bu çelişki 1945 sonrasında zirvesine ulaştı. İş işten geçtiken sonra, onu boyutlarından yalnızca birine indirgeyerek hiçbir şey kazanmayacağız.

Bir tarafta, "iki komünist çember"in (devletler ve partiler) ağır paraliz koşulları içinde de olsa farkedilebilir olan, "proleterya enternasyonalizmi"nin uzun patikası şekillenir.[22] Sözkonusu enternasyo-

22. Komünist enternasyonalizmin tarihinde iniş-çıkışlı değişimler konusunda bkz., Jean Robelin, "L'Internationale sans la genre humain, *La Rationalité du politique* içinde, (Paris: Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université du politique (Paris: Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1995), s. 187-219.

nalizm global bir gerçeklikten çok fiilen Avrupa'nın gerçekliği olduğu ölçüde bu özellikle doğrudur. Bu haliyle Avrupa, tüm yanıklarıyla, İspanya Cumhuriyeti'nde Uluslararsı Tugaylar'la ya da barış hareketiyle belirli bir şekilde mevcuttu; peki bunun küresel karşılığı nerededir? Marksizm ve "proleterya kültürü" yeterince dar sınırlar içinde ama etkili bir tarzda, bütün kıta boyunca entellektüeller, sanatçılar, işçiler ve köylüler için ortak bir dil olarak işledi; liberalizm, parlamenter demokrasi ve "uluslarüstü"lüğün bunun aynını ve daha fazlasını yapabildiği kanıtlanmaya devam ediyor.

Ama diğer yanda komünizm, kıtayı ikiye bölme ve her bölgeyi yeniden ayrıştırma temelinde aşılamaz sınırlar oluşturmak bakımından belirleyici bir rol oynadı. "Sosyalist sistem"in yıkım işaretini, "Demir Perde"ye, kuşatmaya ve hareket yasağına karşı, Almanya'da başlayıp, Polonya, Macaristan ve Çekoslavakya'ya yayılan devasa bir başkaldırının vermesi rastlantı değildir. Bu başkaldırıda Batı dünyasının alımlı tüketiciliği çok iyi bilinen bir rol oynadı, ama klostrofobi ve temel bir politik hak niteliğiyle hareket hakkı da bu etkiyi yaptı. Devlet komünizmi ya da "reel" komünizm, kuramsal düzeyde enternasyonalistti, ama fiilen bir sınır muhafızları toplumu, kapanmış bir sınırlar fetişizmi toplumu olarak inşa edilmişti.[23] "Hür" ya da kapitalist dünya'nın düşmanlığı ve Avrupa'nın genelleşmiş bölünüşü içinde polisiye "proleterya diktatörlüğü" aygıtının oynadığı ilgili rolleri tartışmaya girişmektense -ki bu tartışma tarihçiler için açık kalmaya aynen devam ediyor-[24] şu hipotezle yetinmeyi yeğliyorum: İngiliz, Fransız, Japon ve Çekoslavak ordularının karşı-devrimci müdahalesine cevaben "savaş komünizmi" döneminden, Yalta'ya ve Berlin Duvarı'na kadar -ki belki de onun en trajik simgesidir- komünizm, Batı "kuşatması"na karşı yalnızca bir tecrit örgütlenmesi ve tecriti içselleştirme niteliğinde bir "kendini kuşatma"yla karşılık verebildi. Parti'nin temelini oluşturan "hücre"lerden "sosyalist blok"un bizzat parsellenmesine kadar her düzeyde işleyen bu strateji, tarihe müdahale ve gerçek bir düşünüş şeması oluşturdu. Bu nedenle kendi içindeki dehşetin ötesinde, Sovyet gulag'ı bütün sistemi simgeleştirebildi: "reel" komünizm

23. "Sosyalit blok"ın iç ve dış sınırlarıya ilgili karşıklığın çarpıcı bir tasviri için, bkz., Michel Foucher, *Fronts et frontières: Un tour du monde géopolitique* (Paris: Fayard 1988), s. 391-406,

24. Ayrıca Birleşik Devletler'in de kendi tarihi ve kültürü içinde, bir "kuşatma zihniyeti" ve sınırların geçirgenliği saplantısıyla olağanüstü şekilde mimlendiği hatırlatılabilir.

kuşatılmış bir kuşatıcı toplumuydu (oysa liberal kapitalizm çoğunlukla dışlar ve yalnızca dışarı'da katleder). Şüphesiz (ekonomik olmaktan çok askeri ve politik) Sovyet yayılma politikası (*ekspansiyonizm*), Avrupa'da ve dünya genelinde, dışardan gelen tehditlere karşılık veren ya da çatışmaya önayak olan değişken nitelikli gizil ve salgırgan fazlarla ortaya çıktı. Ama bu yayılma politikası bir anlamda komünizm için kendini bir tahkim etme, toparlama yolu ve özü itibariyle kendi üzerine katlanarak dünyayı fethetmeye yönelik çelişkili bir projeden başka bir şey değildi. [25]

Bir Avrupa Hayaleti

Bu belki de, bizi doğrudan ilgilendiren şey açısından, "reel" komünizmin -devletin ve partinin aynı anda fail ve mağdur olduğu, komünizmin- tarihini ve Avrupa tarihini birbirine bağlayan en şeytani mantıktır. Tescilli Avrupa kurumlarında, onların "yapısökümü" ve "yenidenyapılanma"sına şiddetli bir şekilde ağırlığını koyar. O aynı anda Avrupa'yı, beslenmek için hala kan gereksinen, çağımızın Truva Savaşı bittiği için, kollektif bir *nekuia*[26] içinde yaşama mı getirmeli yoksa dualarla def mi etmeli bilmediğimiz bir saplantı ve bir hayalet haline getirir.

Bu hayalet herşeyden önce hayali Avrupa'dır, 1920'den, ama özellikle 1945'den bu yana, iki "blok"tan her birinin diğeri karşısında Avrupa ide'sahip çıkması yoluyla savunulan çelişkili *yanılsamaların Avrupası*. Sovyet komünizminin Avrupa ide'sinin temsilcisi, onun mirası ve geleceğinin taşıyıcı olmayı "Batı"dan daha az talep etmediğini farketmek için, Doğu'ya şöyle bir seyahat etmiş olmak ya da onlara kulak vermek yeter. Bu talepte, Bat'ının Avrupa uygarlığını temellükü ve hegomonyasına karşı bir rövanş fikri de var (tarihin "gelgit"ini değiştirmeye ilişkin eski bir Rus rüyasını yeniden sahiplenme -Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ının son bölümüne bakın-. Bu Jakoben Devrimi ve Paris Komün'ünün Petrograt'a ve Moskova'ya sembolik "transfer"iyle başladı ve iki "Avrupa"dan her birinin, antifaşist direniş ruhunun sa-

25. Sovyet emperyalizmine özgü "tahkimat ruhu" hatırlatması, bkz, Alain Joxe, Voyage aux sources de la guerre (Paris: Presses universitaires de France, 1991), s. 418-19.
26. *Nekuia*: ölüyü ziyaret. Odesus'un (11. Kitap)Teiresias'ın ruhuna danışmak için ölüler (Yer altı) dünyasına yaptığı yolculuğu tanımlar, -*çn*.

hici cisimleşmesi olduğunu iddia etmesiyle devam etti, çünkü diğeri Nazizm'le kirli bir danışıklı döğüş yapmakla damgalanmıştı (Münih ya da Alman-Sovyet Paktı nedeniyle, ya da emperyalizm ve tekelci kapitalizm, veya totalitarizm ya da *Berufverbot*, değilse Gulag nedeniyle). Dimitrov'un düşlediği "kardeş partiler" tarafından kurulmuş "halk demokrasileri" projesi, Aristide Briand, Gustav Stresemann ve Efvard Benes takipçilerinin "Avrupa federalizmi"ne bir karşılıktı. Helsinki antlaşmalarının liberal ve demokratik Avrupa'sı, Stockholm Başvurusu'nun sosyalist ve pasifist Avrupa'sına otuz yıl sonra verilen bir yanıt oldu. Buradaki sorun dengenin eşit olup olmadığı sorunu değil, bu amansız ihtilaf içinde, bir "bölünmenin sona ermesi" düşünün, dolayısıyla *parçalanmış* ve kesikleri dikilmeyi gereksinen *birleşik bir gövde* olarak Avrupa imgelemenin nasıl oluşturulacağını bilme sorunudur. İki blok'tan birinin ortadan kalmasını takiben, mücadele tarihe karışıyor, ama gerçekte önemli bir hakikat sınavını yürürlüğe koyarak. Düşü gerçekleştirmek için, Avrupa'nın doğması, yenilenmesi ya da yeniden canlandırılması için bir an: şimdi ya da asla. Bu ayrıca, düşün tuzla buz olma riskini de taşıyan bir uğrak.[27]

Bu sembolik değerlendirmeler tanımı gereği riskli. Ama bize bir başka yaklaşım hattı önerirler. Komünizm arzulandı, daha sonra dayatıldı, ardından reddedildi, savunuldu ve Avrupa milliyetçiliğinin doruğuna işaret eden bir karşılıklı imha savaşını takiben yüzyılın üç çeyreği boyunca mücadele etti. Tüm tarihinin, aslında, ilke olarak *bütün Avrupa halklarını* ilgilendirdiği ölçüde Avrupa birleşmesine ilişkin bir blokajın -önerdiği kavrayışların uyumsuzluğundan kaynaklanan bir blokajın- tarihi olduğu söylenebilir mi?[28] Bu hipotez, komünizmin sonu, (federal ya da bir başka biçimde) Avrupa birliğinin gelişmesini bloke eden bir engelin kalkmasını mı yoksa bunun yerine yeni bir dışlayıcı milliyetçilikler döneminin açılışını mı işaretleyecek

---

27 Alman tarihi tüm bu senaryonun olağanüstü bir tortusudur. Paramparça bir Avrupa göstergesi yerine Almanya'yı koyarak her cümleyi yeniden yazabilirdik. Bu ayrıca Almanya'nın her zamankinde daha fazla par excellence bir Avrupa ülkesi olmasının da nedenidir.

28. Şayet benden mitik olmaktan çok tarihsel olan bir "Avrupa halkları" tanımı yapmam istenirse, öyle ya da böyle diğer herhangi bir tanımdan daha keyfi olmayan aşağıdaki tanımı önerirdim: Avrupa'lılar 1. Dünya Savaşı'na katılmış olan halklardır. Bu nedenle Amerika'lılar (Birleşik Devletler'den) ve Senegal'liler bütünüyle onun dışında bırakılamaz, oysa İsviçre'nin yeri sorunsaldır.

şeklinde ivedi bir soru olduğu için sorgulamayı hakediyor. Bu açıdan yirminci yüzyıl tarihi bize, komünizmin her *yenilgisinin* -ve esasen tarihinin kapsadığı yenilgilerin- bir duygulanım (*pathos*) pahasına, sürecin aniden duraksamış bir ilerlemeden çok uzun süre ertelenmiş bir yenilgiyi ifade ettiğini söylemeye ayartılıyorum) Avrupa birleşmesinin yenilgisine de işaret ettiği, bir süreç olarak görünecektir. Gelecek nesiller olmaksızın, tam olarak paylaşılmış yenilgiler olamaz.

O yüzden bu tarih "başlangıç"ta, faşizme ve SSCB'de Stalinizm'in zaferine yol açan Macar, Alman ve İtalyan devrimlerinin yenilgisi sonrasından başlatılabildi. Bu bir anlamda hala 1848 modeliydi: Avrupa'da devrim ve karşı devrim. Ama ben bize daha yakın olan ve bu açıdan genellikle az sözedilen iki konjonktür üzerinde durmayı tercih ediyorum.

İlki Nazizm'in yükseldiği ve çöktüğü 1933-45 konjonktürü. Bu konjonktür -son analizde ne ölçüde komünizmin bir yenilgisiydi? Benim kuşağımdan insanlar bunu idrak etmeye hemen hiç hazırlıklı değildi. Komünizm'in Nazizim karşısında tek gücü değilse bile, en azından işçi sınıfını ve daha genelde demokratik kampın Hitler'ciliğe karşı zaferinin temel bir bileşenini temsil ettiği görüşüyle beslendik. Bu nedenle Marksist sosyalizmin ve komünist partilerin gücü Hitler'in yenilgisinden doğdu. Ama çok sonra bu görüşün olsa olsa bir yanılsama, gerçekteyse bir mistifikasyon ve düzmece olduğunu teslim etmek zorunda kalıyoruz. Hem Doğu'lu hem de Batı'lı komünist partilerin eğreti bir meşruiyetle kendilerinden geçmelerini sağlayan bu görüştü. Elbette bu komünistlerin milyonlarca Sovyet ve Avrupa yurttaşı içinde "musibete" karşı savaşta ölmediği anlamına gelmiyor. Mevcut ya da gelecek hiçbir revizyonizm bunu tarihten silemez. Ama burada önemli olan, komünizmin Nazizm'e karşı muhalefette kudretsizliği ve Marksizm'in bir "sınıf mücadelesi" teorisi ve "proleterya" hareketi olarak *kendi kimliği ve kaynakları temelinde*, Nazizm'i çözümleme ve onun gücünün nedenlerini anlama yetersizliğidir. Avrupa komünizmi (Sovyet komünizmi dahil), demokratik ve yurtsever güçler cephesinde, diğerlerinin bir bileşeni -kendi çapı, örgütlülüğü ve fedakarlık ruhu nedeniyle vazgeçilmez bir bileşen- haline gelerek Nazizm'e karşı savaştı. Marksizm, faşizmi ve Nazizm'i yalnızca emperyalizmin yeni biçimleri ve kapitalist politikanın bir kriz dönemindeki araçları olarak yorumlayabildi ve çöküntü halinin tarihsel safha-

larında kitle ideolojilerinin ikircikliğini asla anlamadı.[29] Milliyetçiliği kavrayamayan Marksizm, kendisini kıtanın bir ucundan diğerine "milleşmiş" buldu. Aynı şey doğal olarak, sosyalizm ve Avrupa Marksizmi'nin diğer bir kolu olan ve 1914-20 yarığından çıkmış sosyal demokrasi için de söylenebilir. Ama bu, göreceleştirmek bir yana, komünizmin tarihsel yenilgisine artı bir boyut getirir: Nazizm'e karşı mücadele, Avrupa sosyalizminin yeniden birleşmesi ve böylece Marksizmin uygulanışı ve yorumlanmasında bir canlanmaya -ve *Komünist Manifesto*'nun bir tezine "Komünistler(...)ayrı bir parti oluşturmazlar(...) [Onlar] bütün ülkelerin işçi sınıfı partilerinin en ileri ve en kararlı kesimidirler"[30]dönüşle sonuçlanmalıydı ve sonuçlanabilirdi, ama bunun yerine, onların dönüştürülemez uzlaşmazlıklarını, blok politikalarıyla araçsallaşmalarını ve bir sınıf politikasıyla, hatta sadece bir sosyal politikayla Avrupa birleşmesi ide'sini birleştirmenin radikal imkansızlığını beraberinde getirdi.

Aynı derecede anlamlı ve yüklü sonuçları olan diğer bir konjonktür, 1968'in devrimci hareketlerinden Polonya'da 1981 darbesine, 1970'lerin yenilgisiydi. Muhtemelen mevcut "devrimler-ve-restorasyonlar"ın Avrupa'nın geleceği açısından olumsuz ve hatta karışıklığa yola açan görünümleri, büyük ölçüde bu gelişmelerin sonucudur. İki komünizim çemberi ve onların eklemliliği özellikle burada önem kazanır. 1968 hareketlerinin, hem Doğu'da hem de Batı'da "Avro-Komünizm" denen akımın kökeninde olduğunu unutmayalım: Doğu'da ve Batı'daki eleştirel devrimci yönelimlerle sosyal ve politik mücadelelerin geçici *yakınsamasından* çok Stalinizm ve sosyal demokrasi ya da liberalizm arasında[31] bir "üçüncü yol" arayışını ifade eden entelek-

29. Tam da Marksizm'in "kör noktası"nı öngörmüş ya da tanımlamış olan 1930'lar ve 1940'ların en özgün Marksist kuramcıları -Brecht, Walter Benjamin, Gramsci, Wilhelm Reich- arasında bile pek bir deneme ortaya çıkmaz. Bkz., Étienne Balibar, "Fascism, Psychoanalysis, Freudo-Marxism," *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosphy before and after Marx* içinde, çev. James Swenson (New York: Routledge, 1994), s. 177-89. iki savaş arası dönem anti-faşizm'inin sosyal ve ulusal boyutlarının bireşimi konusunda, bir ölçüde farklı bir analiz için bkz., E. J. Hobsbawm, Nations and Nationalism since 1789: Programme, Myth, Reality (Cambridge University Press, 1990), s. 145-50.

30. Karl Marx ve Frederich Engels, Manifesto of the Communist Party, Political Writings, vol. 1: *The Revolutions of 1848*, ed. David Fernbach (New York: Vintage, 1974), s. 79.

31. Jean Rony'nin mükemmel çalışmasında sistematize edilmiş bir nitelendirme, "Préliminaires à une 'troisième voie': Le Parti communiste italien et l'URSS," *L'URSS vue de gauche* içinde, ed. Lilly Marcou (Paris: Presses universitaires de France, 1982), s. 211-29. ayrıca bkz., Alexandre Adler ve Jean Rony, *L'Internationale et le genre humain* (Paris: Mazarine, 1980).

tüellerin kuramsallaştırma ve resmi kullanım biçimlerini aşan önemli bir terim.

1968'in muazzam sosyal etkisi, onun Doğu'da (özellikle Polonya'da) ve Batı'da (özellikle İtalya'daki) kalıcı etkisi, bu yakınsamanın ilk ifadesidir.[32] Bir paralellik ve "yavaş yavaş gelişen" İtalyan "Mayıs"ındaki "fabrika konseyleri"yle Prag baharı sürecindeki "işçi konseyleri" arasında emek hareketinin mitik formülasyonlarına ait ortak bir anıdan daha fazlası vardır; emeğin otonomisini, "burjuva" ya da "sosyalist" demokrasinin kenarlarında ortaya çıkarak, tüm kıta genelinde dolaşıma giren yeni politik biçimlere bağlayan tarihsel bir insiyatif. Aynı şekilde Polonya'da işçi hareketlerinin tarihi (Solidarnos-Dayanışma- ve KOR [İşçileri Savunma Komitesi] ve onların Batı Avrupa'daki yorumları iki kampın fiili bir birleşmesine tanıklık eder. Her iki durum açısından -bugün için neredeyse inanılmaz, ama çok da uzun olmayan bir süre önce çoğu kimse için az çok apaçık bir şey olan- "burjuva demokrasisi"nin bizzat ihtiyaç duyduğu yenilikler ve gelişmiş modellerin, "sosyalist demokrasi"nin çelişkileri, eleştirel gelişimi ve yenilenmiş hareketi sayesinde olacağı görüşünü öne çıkarmak zorunludur.[33] Bu görüş tam olarak ortadan kalkmadan önce, *sınıf anti komünizmi*'nde demokratik politikanın en gelişmiş biçimi (popüler ya da emek) ve Solidarnos gibi bir hareketin devlete karşı "sivil toplum"-un öz-yönetim biçimlerini aramaya dayalı paradoksal ama kesinlikle tanınabilir bir başka biçim kazanacaktı.[34]

Ama biliyoruz ki, sonuçta olan şey ondan çıkmadı. "Yavaş yavaş gelişen" İtalya "Mayısı" aşırı sol ve aşırı sağdaki terörizm (ve belki de onunla özdeş ve aynı olan) devletin karşı-terörizmi altında boğuldu; Polonya'da işçi mücadeleleri askeri darbeyle başarısızlığa uğradı. Özelde, SSCB'de benzeri bir hareketin eksikliği ve yanısıra Batı Avrupa'lı hareketlerde (Çin devriminin hiç de azımsanmayacak şekilde

---

32. Burada Giovvani Arrighi, Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein'ın önermelerini izliyorum, "1989, the Continuation of 1968?" Review (Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations) 15 (1992): 221-42.

33. Belirtilen görüş doğrultusunda belki de en anlamlı kuramsal ürün, Rudolf Bahro'nun kitabıdır, *The Alternative in Eastern Europe*, çev. David Fernbach (London: New Left Books, 1978).

34. Fransa'da özellikle CFDT'de (Fransız Demokratik İşçi Sendikaları Konfederasyonu) etkili olan bu ütopya, CFDT'nin entellektüel çekim gücü ve komünizmi sol etrafında bir insiyatif merkezi olarak yenileme girşiminin en yüksek noktasıyla örtüştü.

etkilediği soyut bir "Üç Dünyacılık"la maskelenmiş) hakiki bir enternasyonalist boyutun yokluğundan dolayı, Doğu ve Batı Avrupa, telafi edilemez bir biçimde birbirinden ayrışmış halde kalmaya devam eder. Son analizde bu onun trajik tarafıdır, 1968 (izleyen yıllardaki devamıyla) Avrupa bölünmesini derinden sarstı, ama yalnızca onu yeni baştan amansızca onaylayacak biçimde. Ağır sonuçlar üreten bu olgu, özellikle 1970'ler ve 1980'lerde Demir Perde'nin her iki tarafında barışçıl (*pasifist*) hareketlerin tecrit edilmesi ve Brejnev'in "normalizasyon"ları karşısında Batı'nın edilgen kalmasıyla kuvvetli şekilde hissedildi. 1968'i, bugün "komünizmin sonu"na, yani sosyalist rejimlerin ve "reel komümizm"in *merkezindeki* kritik çekişme kapasitesinin kesin tükenişine dayalı şekillenmelerden doğrudan sorumlu olan bir başka olgudan bağımsız olarak düşünebilirmiyiz? Bununla kastettiğim şu: "1968 onyılı" sonrasında, artık ne komünizmin politik reformuna dair programlar, ne onu savunma ve tasavvur etme yetisine sahip güçler, ne de a fortiori kendi geleceğini onda kurgulayabilen kitleler yoktu. Belki de bu, hem Gorbaçov'un (ki Alexander Dubçek, onun kendi manevi mirasına bağlı kalabileceğine inanmıştı) hem de Doğu Almanya'da *Neues Forum*'un başarısızlıklarıyla (herbiri kendi tarzında: biri "zirve"den, diğeri, "alt"tan) açıkça doğrulandığı gibi, uygulamasını bugün gördüğümüz bir hükmün sessizce telaffuz edildiği bir uğrağı temsil eder.

Komünizm Ya da Milliyetçilik

Bunlar milliyetçilik probleminin yeniden ortaya çıktığı koşullardır: federal devletlerin, etnik ya da etno-dinsel çatışmaların infilakı ve nihayet dehşet verici Yugoslav içsavaşı, post-komünist "geçiş"in merkezinde yeralan bir süreçtir-daha önce bu konuyla ilişkin olarak anımsattığım gibi, baskın ifadesi, iyimser bir görüşten (demokrasiye dönüş, piyasaya geçiş) karamsar ve hatta yazgıcı bir görüşe (bir "totaliterizm"den diğerine geçiş, barbarlığa kayma) olan bir gelişme sürecidir. [35]

35. Bu yazgıcılık, şiddetlenme sürecindeki milliyetçiliklerin, akıl ya da tarih aracılığıyla belirlenmiş sınırları aşmaya devam ettiği genel izlenimiyle desteklenir. Dolayısıyla, Alexandre Adler ("Aprés le marxisme, le probléme des nationalités?" Libération, 27 Mart 1990, s. 4) demokratik milliyetçiliği-"büyük Doğu uluslarının cömertliği", uzlaşmaz olan "hakiki milliyetçilikler"den ayrı tutar. O dönem Adler, "aynı şekilde Ukranya'nın ayrılma

Başlıca iki gözlem bana doğrudan zorunlu görünüyor.

Birincisi, milliyetçilikle başlayarak, Doğu Avrupa halklarının tarihini yorumlamak ve kavramak için kullandığımız kategoriler, fazlasıyla etno-merkezcilik'le yüklüdürler. Anlamları, taşıdıkları düşüncelerin çağrışımları, istence dayalı soyut bir Doğu ve Batı hetorojenliği varsayan (konjonktürün lütfuyla bir taraftan diğer tarafa salınan Almanya) ve Avrupa tarihinin kıtasal alandaki politik ayırımlarla aynı anda yapılanmış hiyerarşik vizyonundan çıkar. Açıkcası bu, "milliyetçilik"i Doğu Avrupa'nın tekelinde olan bir fenomen olarak tanımlamak için her zamankinden daha güçlü bir ayartmanın olduğu ya da onun doğal bir eğilimle ifrata vardığı anlamına gelir. Bu şekilde düşünerek bir samandan adam yaratır ve milliyetçiliğin Batı'da hüküm sürdüğünü unuturuz, Üstelik Batı'da milliyetçiliğin son dönemlerde ortaya çıkmaya *başlamış* en uç biçimleri var. Aynı şey, Avrupa Ekonomik Topluluğu'nda çıkar çatışmalarının ideolojikleşmesi ve özellikle popülizm ve yabancı düşmanlığının "toplulukdışı" nüfuslara doğru gelişmesinden dolayı, tarihsel ulus-devlet'lerdeki özerkçi ve ayrılıkçı hareketler için de doğru. Yalnızca başarılı bir performans göstermemekle kalmayıp, *Doğu'dan bakıldığında*, Batı Avrupa'nın olmayı iddia ettiği kozmopolitizmin bir örneği değil, mümkün olduğunca ulusal egoizmlerin bir kümelenmesi olarak göründüğü bir model sağladık -ki bu sadece"milliyeçilik"in ifade ya da etkileri konjonktüre bağlı *görece* bir nosyon olduğunu tanıtlar.

Bu ikinci bir gözleme götürür. Şu anda en yaygın ve tarih ders kitaplarındaki anılarla beslenen düşünce, devlet komünizminin sonuyla, Doğu'lu imparatorlukların -Avusturya-Macaristan, Balkanlar, Rusya, Kafkaslar- esasen hakiki ulus-devlet'lerin yokluğu ya da geç inşasına bağlı tarihçesi yüzünden etnik ve dinsel çatışmalar ve bir yığın sınır anlaşmazlıklarının "serbest" kaldığıdır. Bu kesin "gerçekçi" noktada zihinler Sovyet düzenini özlemeye başlıyor, çünkü o bu çatışmaları zaptetmese bile, en azından tedhişle alıkoyma konumundaydı. Belki de bu görüşü bir parça ayrıntılamak gerek. Bu etnik ve dilsel, dinsel "kimlikler" ister çağların yatağından, ister yalnızca on dokuzuncu yüzyıldan gelsin, bunların Prag'dan Bakü'ye, Vilnüs'den Belgrad'a hemen heryerde ortaya çıktığını reddetmek imkansız.

---

ihtimalini kabul etmememiz gerektiğine" ikna etmek için onu imkan dahilinde düşünmüştü.

Sorun bunların niçin bir kez daha kolektif hareketleri böyle kutuplaştırdığıdır. "Geçmişin rövanşı" kavramı[36] bana yetersiz görünüyor: komünizmin bu meseledeki rolü hem etkin hem de edilgen düzeyde düşünülmeli. Seçkin Doğu Avrupa uzmanlarının -E.J. Hobsbawm ve özellikle Pierre Hassner[37]- işaret ettiği gibi, geçen yüzyılın "milliyetçilikler"inden bugünün "milliyetçilikler"ine saf ve basit bir süreklilik yoktur, Balkanlar'da olduğu gibi Kafkaslar'da ve hatta bu ikincisi, bir meşruiyet ve kendilik-bilincini tam anlamıyla tarihin "kurgusal" bir yeniden kuruluşunda aransa bile. Komünizmin çözülüşünü, özünde varoluşu hiç kesintiye uğramayan bir şeyin *yeniden canlanmasını* sağlamış bir fırsat gibi görmektense, onu, mevcut idealler arasında tüm nüfusların kendi gelecek vizyonlarını, her toplumsal farklılığı bir özerklik rüyasına dönüştüren ve tepkime içinde karşıt özdeşleşmeleri provoke eden bir ulus ya da mikro-ulus içinde arayabilmeleri olgusunun nedeni olarak görmek daha gerçekçidir.

Daha ileri gidebiliriz. Sözkonusu "milliyetçi infilak"ın (ki bu tümüyle kurgusal ulusların yükselişine gider, örneğin Beyaz Rusya ulusu gibi) temel nedenlerinden biri, açıkça bizzat komünist devletlerin yoğunluklu ulusal ve milliyetçi karakterine içkindir. Bu paradoksal biçimde, sınıf ve ırk kavramının ideolojik karşıtlığıyla zihinlerde yerettiği için, siyasalbilimde sıklıkla yapılan Nazizm ve komünizm karşılaştırmalarında hiç vurgulanmayan bir şeydir. Yirminci yüzyılda tüm diğerleri gibi ve çoğundan daha fazla olmak üzere, Sovyet tipi "sınıf" devleti bir ulusal-sosyal devletti. Rusya, Ermenistan, Azerbeycan, Sırbistan ve Hırvatistan ve diğerlerinde, komünist aygıt liderlerinin hızla milliyetçi liderlere dönüşmesi bunun bir göstergesi olabilir.[38] Bugün, *ex nihilo*[39] bir ortaya çıkış/belirme ya

---

36. Bkz., Ronald Suny, "*The Revenge of the Past: Socialism and Ethnic Conflict in Transcaucasia*," New Left Eview 184 (Kasım-Aralık 1990): 5-34.

37 Bkz., Pierre Hassner,"L'Europe et le spectre des nationalismes," Esprit 175 (Ekim 1991): 6: "Doğu Avrupa'da milliyetçiliğin yenilenmesi, mevcut durumun nedeni olmaktan çok sonucudur"; E. J. Hobsbawm, "The Perils of the New Nationalism," *Nation*, 4 Kasım 1991, s. 556: "Baltık ve Kafkas ayrılıkçılığı, Sırp'lar ve Hırvat'lar, Çek'ler ve Slovak'lar arasındaki çatışmalar, 1917'de ciddi problemler değildi ya da Yugoslavya ve Çekoslavakya'nın kuruluşu öncesinde varolamazdı. Bu problemleri bu kadar şiddetli hale getiren şey, Britanya veya İspanya gibi ülkelerden hiç de daha büyük olmayan ulusal duygunun gücü değil, merkezi iktidarın çözülmesidir, çünkü bu çözülme, bir kendini-savunma aracı olarak bağımsızlığını beyan etme (..) düşü görmemiş olan Sovyet ve Yugoslav cumhuriyetlerini bile zorladı."

da yeniden canlanmadan çok, bir ölçek kayması temelinde, milliyetçi bir geçişmeye tanıklık ediyoruz: federal milliyetçilik ya da emperyal milliyetçilikten bölgesel milliyetçiliğe ve oradan yerel milliyetçiliğe. Bu anlamda, hiç şüphe yok ki, Slobadan Miloseviç, Boris Yeltsin, Franko Tudjman ve Zviad Gamsakhurdia, Stalin ve Tito'dan kaynaklanır.

Yarı-Çevre Devlet ve Çözülüşü

Öyleyse sürekliliği ve aynı anda yerdeğiştirme kapasitesiyle komünizm kapsamındaki milliyetçilik'e tahsis edilmiş dışsal sınırlamalar sorununda kaçınmak olanaksızdır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Üçüncü Dünya'da Sovyet "model"inin propagandası yapılan biçimi (Stalin'in Rus milliyetçiliğiyle proletarya ideolojisinin tam bir kaynaşmasının gerçekleştirdiği süreç) bu bakış açısıyla açıklığa kavuşur. Bu dünya devriminin başarıyla ulaştırılması fikri değil (Che Guveara'nın "üç kıta" girişiminde olduğu gibi, dönemsel olarak kendisini duyurmayı denese bile) ama bir "tek ülkede sosyalizm" örneğiydi; başka deyişle, kendisine yansıyan, kendisini başağı edilmiş bir biçim içinde, sınıf mücadelesinin evrensel diliyle temsil eden bir ulusal yapılanma pratiği. Sınıf (kast) çıkarlarına (entelektüel, bürokratik ve askeri) dayalı bir açıklama, bunlar gerçek olmalarına rağmen yetersiz olur. Daha derin bir açıklama şüphesiz Üçüncü Dünya'daki tüm "ulusal sosyalizm"lerin kendilerini art arda SSCB ve Doğu Avrupa'nın büyük bölümüyle aynı durumda bulmaları gerçeğinde mevcuttur; Immanuel Wallerstein'ın terminolojisiyle, bunu dünya-ekonomisi'ndeki *yarı-çevre* olarak nitelendiriyorum.[40]

---

38. Bunun tek eşiti, en yüksek mevkilerdeki nomenklatura (ayrıcalıklı siyasal sınıf, egemen seçkinler -*çn.*) temsilcilerinin özel girişim içinde süratle yeniden ortaya çıkmasıdır (uzun süreli ve bütünüyle "mafya-tipi" bir operasyonla hazırlanmış bir yeniden sınıflandırma)

39. *Ex nihilo*: durduk yerde, hiçbir şeyden yola çıkarak,- *çn.*

40. Bkz., Immanel Wallerstein, "Semperipheral Countries and the Contemporary World Crisis," *The Capitalist World Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, ve Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1979) içinde, s. 95-118; Giovvani Arrıghi, Terence K. Hopkins, ve Immanuel Wallerstein, *Anti-Systemic movements* (London: Verso, 1989).

Politik düzeyde komünist rejimler, demokratik kitle hareketleri ya da darbeyle, hatta yabancı güçlerin müdahalesiyle baskılandı ve bu onların ideolojik destek ayaklarını derinden farklılaştırdı. Ama yapısal düzeyde bu rejimler (özellikle Sovyet rejimi) bir *yarı-çevre oluşturmaya*, yani dünya piyasasının baskısını gevşetmeye ve bu nedenle, dünya ekonomisinin iki kutbu arasında, finansal, endüstriyel ve kültürel olarak hakim kutup ile emek ve hammadde deposu olarak yararlanılan tabi kutup -servetin ve sefaletin yoğunlaştığı kutuplar arasında, özerk (Samir Amin'in "bağlantısız" (*delinking*) dediği[41] bir alan yaratmaya yönelik uzun süreli bir girişime tekabül etti. Belki uzun dönemde daha belirleyici olan bu öbür yapı, rejim ve ideolojilerinin farklılığıyla nitelenen iki "blok" olma sıfatıyla Doğu ve Batı arası bir karşılıklı meydan okuma olarak yirminci yüzyıl dünya tarihinin ikili (*düalist*) bir temsiliyle, hem komünist rejimlerin bütünüyle üstlendiği, hem de "şeytan imparatorluğu"na karşı Batı'nın haçlı seferleriyle pekiştirilen bir temsil aracılığıyla tamamen maskelendi. Eğer politik ve askeri hegomonya üzerinde, soğuk savaş ve silahlanma yarışı bağlamında kendi zirvelerine ulaşmış olan Doğu Batı kapışmasına ilişkin ideolojik anlayışı bir kenara bırakırsak, yirminci yüzyılda gerçek bir "üçüncü yol", başka deyişle (bugün genellikle Kuzey ve Güney olarak anılan) servet ve sefalet dünyaları *arasında* bir özerklik kazanmaya kalkışmış gerçek bir Üçüncü Dünya'yı oluşturanın sosyalist blok olduğu hipotezini formüle edebiliriz.

Burada bir başka boyutu, daha önce sözettiğimiz otarşi'nin içselleştirilmesi olgusunun bir başka boyutunu keşfediyoruz ve bu en iyi şekliyle milliyetçilik ve planlamanın bir bireşimiyle karakterize edilir (mutlak şekliyle dünya piyasasının etkilerini savuşturucu özelliğiyle parasal-olmayan planlama dahil). Ama ayrıca anlıyoruz ki, komünizmin, bir eşitlik ideolojisi adına ve diktatoryal baskı pahasına kapitalist kutuplaşmayı geciktirmeye yönelik bu eğreti girişimin sonu, kendi kipleri içinde bu bireşimin her iki yanında hazırdı: milliyetçilik, bloglara ait stratejiyi üstlenmeyi ve böylelikle militarizasyonu, değilse emperyalizmi ima ederken, planlı endüstri, gelişmiş teknolojiler ve kapitalizmin finansman kredileri bakımından bağımlılığa önayak oldu. SSCB tarihi, "emperyal" biçim içinde hem ulusal inşanın blokajını

41. Samir Amin, "*Delinking: Towards a Polycentric World*, çev. Michael Wolfers (London: Zed Books, 1990).

hem de ekonomik otarşinin imkansızlığını sembolize eder.[42]

Eğer bu hipotez onaylanabilirse (ki kesinlikle daha ileri bir tartışmayı ve özgünlüğü gerektirir), onun Doğu Avrupa'daki gelişmekte olan ulusal ve milliyetçi çatışmalar konusunda içkarartıcı bir tablo sunacağı söylenmeli. Son yıllarda ekseni itibariyle Doğu-Batı cepheleşmesinin Kuzey-Güney çatışmalarına kaydığı sıklıkla belirtilmekte. Bu söylemi büyüyen ekonomik eşitsizliklerin ağır etkisi altında dünya politikasının ideolojik belirleyicilerinin bir gerilemesi olarak tercüme edebiliriz. İdeolojik belirleyicilerin gerilemesi düşüncesi, yalnızca ideolojinin ekonomi içinde, devlet biçimi içinde olduğundan daha az bulunmaması nedeniyle de olsa şüphelidir. Ama diğer kısım anlamlıdır. Doğu'nun güneyleştiğini söylemek, "Üçüncü Dünyalaşma"nın ve çevre'ye küme düşmenin Doğu Avrupa'nın bütününde gündem olduğunu söylemektir.[43]

"Liberal devrimler" kısmen evrenselci ve formel bir piyasa kavrayışı adına yapıldı: devlet planlamasını yürürlükten kaldırma ve rekabet araçlarıyla ekonomik verimliliğe dönüş, bürokrasi, tekdüzelik, asalaklık ve rüşvetcilikle bozulmuş devlet girişimciliğine son verme. Ama güçler ilişkisi gerçekliği, meta dolaşımını global ölçekte düzenleyen yapısal eşitsizlikler, kendisini herhangi bir anayasal reformdan çok daha süratle dayatıyor. Devasa bir likidasyon biçimini almaya başlayan ekonomik planlamanın "liberalleşmesi" sürecinde, sosyalist ekonominin doğallaşmış kıtlıklarını dramatik tarzda şiddetlendirme pahasına, "gelişmiş" bir merkezle karşılıklı ticarete yeraçmak için tamamen ve bayağı şekilde tahrip edilmesi gerekenle,

---

42. Joxe, *Voyage aux sources de la guerre*, s. 418-22.

43. Bkz., Hassner, "L' Europe et le spectre des nationalismes," s. 20-21: "Soğuk savaş Doğu-Batı problemlerinin öncelikli olmasını sağladı. Soğuk savaşın sona ermesiyle birlikte bu problemlerin önceliği ve Kuzey-Güney ilişkilerinden yana özgüllükleri derhal kayboldu. Durum üçüncü dünya ve özellikle Afrika açısından son derece dramatik. Irkçılığın kitlesel mağdurları, dışarıya göç adayları ve okyanuslar, kıtalar boyunca dolanan sığınmacılar Asya'lı ve Afrika'lılar arasında bulunuyor. En önemlisi Doğu-Batı ilişkileri giderek Kuzey-Güney ilişkilerine benziyor. Şüphesiz ne yoksulluk ne de Batı'yla olan kültürel mesafe Afrika'da olduğu gibi Orta Avrupa ya da Sovyetler Birliği'nde aynı değil. Ama sosyo-ekonomik ayrımlarla, ideolojik ve askeri karşıtlıklarla ilgili çatışmalar Avrupa'da eşit bir düzeye ulaştı. Polonya'yla ilişkiler problemi, üçüncü dünya'nın büyük kesimiyle olan ilişkiler gibi, göç ve borç sorunu üzerinde yoğunlaşıyor. Meksika'yla Birleşik Devletler, Magrep ülkeleriyle Fransa, Avrupa'nın Doğu'su ve Güneyi'yle (Türk'ler, Yugoslav'lar ve şimdi Doğu Almanlar, Rusya'lı *Aussiedler* (Alman göçmenleri-*çn.*) ve Polonya'lılar) ile Almanya ve Avusturya arasındaki ilişkilerde olan şey."

"müzayede" de satılması gereken arasında bir ayrım yapılıyor. Paradoksal biçimde, Batı'da halen (endüstriden kaçış ve sendikacılığın zayıflamasına rağmen, sermaye hareketlerinin denetimi, bölgesel kalkınma ve ekonomik ve sosyal politikalar arasında belli bir korelasyonu korumayla ilgili) önemli bir özel ve kamusal planlamanın varlığını sürdürmeye devam ediyor, oysa Doğu'da bunlar bürokratik merkeziyetçilikten vahşi bir kuralsızlaştırmaya geçmeksizin arkada bırakılıyor.[44]

Bu nedenle Doğu Avrupa'da etnik çatışmalar bir dönem boyunca gizlenmiş ama ulusal ya da çok-uluslu sosyalist devletlerin tasfiyesiyle ansızın yer açılan müthiş bir ekonomik baskının ürünleri olarak ortaya çıkıyor. Bazen "zengin" Batı'lı ülkelerin Doğu Avrupa için neden bir "Marshall Planı" yaratmak istemediği sorulmakta. Politik bir iradeye ve gerekli finansman araçlarına sahip olsalardı bile -ki bu şüpheli görünüyor- sözde-aşılamaz bir engel aynen yerinde kalırdı: böyle bir plan eski sosyalist devletler arasındaki bağların takviyesini ve korunmasını önvarsayar. Oysa bu bağlar bütünüyle tasfiye edilmekte, tıpkı her devletin piyasayla birleşmenin çözücü etkileriyle yarılması gibi. Yugoslav içsavaşı, yalnızca bu değilse bile aynı zamanda, ya gelişmiş kapitalist Avrupa "merkez"iyle birleşmenin, ya da bundan böyle kendi kaynaklarını ve işgücünü korumaya ilişkin her imkânı elinden alınmış bir "çevre" (*periferi*) halinde çökmenin sözkonusu olduğu vahşi bir çatışmadır da. *Kim yoksul olacak? Kim zengin* (ya da hiç değilse zengin bir topluluğun kurumlarına dahil) *olacak?* Aynı soru, hiç de daha az şiddetli olmayan koşullarla Baltık devletlerinde, Gürcistan'da, Slovakya'da ortaya konuyor. Bu eski Alman Demokratik Cumhuriyeti örneğinde biçimsel düzeyde çözüldü, ama yalnızca bir başka gerçeklik sınamasına yolaçmak için: zenginin evreninde yoksullar, dışardan dışlamanın yanında bir de içerden dışlama vardır.

Avrupa'da Devlet Çöktüğünde Ne olur?

Komünizmin közleriyle ateşlenen "gerçek"milliyetçilik, bu nedenle

44. Bkz., Robert Dahl, "Social Reality and 'Free Markets' and James Tobin, "One or Two Cheers for the 'Invisible Hand'" *Dissent* (Bahar, 1990): 224-36; ayrıca Lilly Marcou tarafından aktarılan Alexander Iakovlev'in görüşü için bkz., "Le 'Socialisme réel,' un avenir disparu," *Les Temps modernes* 543 (Ekim 1991): 55.

hepsinden çok daha fazla endişe veren son bir sureti üstlenir: yalnızca "reel" sosyalizm tarihinin bir uzantısı ve ürünü ya da yalnızca dünya ekonomik tahdidinin bir türevi olmayan, hakiki bir devlet çöküntüsünü tazmin etmeyi ve karşı tepkiyi. Lily Marcou, "1920'lerde faşizmi doğuran sendromla neredeyse olağanüstü bir benzerlik"ten sözettiğinde yanılmadı.[45] Piyasa toplumunun kendi mantığı sayesinde iktidar ilişkilerinden bağımsız ve demokratik şekilde örgütlendiğini tasavvur etmeye alışmış olan neo liberal ideolojinin, kavramaya ve açıklamaya en az tedarikli olduğu şeydir bu. Daha önce, komünizmin sonu'nun özellikle devlet komünizminin sonu olduğu söyledik, ama iki terimin "kaynaşması" o kadar içli dışlıdırki, gerçeklikte birini ortadan kaldırmak, diğerini korumak imkansız görünür. Bu ölçüde o, kendi başına devletin, idari ve kültürel yapıları dahil Avrupa devlet biçimi'ne özgü ama olabildiğince "patolojik" -türlerden birinin tasfiyesi ve sonu meselesidir de. Bu olgu, kendi ve beraberinde getirebileceği katastrofilerin genliği bakımından, ekonomik kriz ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında (ve belki içsavaş sonrası Rusya'da da: bu açıdan Stalinizm'in kaynaklarına ilişkin yorumu yeniden açıklamak çok faydalı olabilir) Almanya ve Orta Avrupa'da ortaya çıkmış olan durumla kesinlikle karşılaştırılabilir. Bugün devlet mutlak bir bireysel varoluş koşulu haline geldiği için, devletin (hatta en baskıcı devletin) çöküşü, kaçınılmaz biçimde kimlik sorunları etrafında büyük ölçekli bir "panik"in çıkması anlamına gelir. Tam da kendini kendinden kurtarmaya çalışır gibi, bu panik, bir mutlak topluluk imgelemine doğru kör bir uçuşla sürdürülür. Kendi kiplerini, yalnızca tarihsel geçmişte ve kendi komşularının sunduğu imgede aramak zorundadır. Yoğun bir bellek imha (*eradikasyon*) sürecine tabi olmuş olan eski Doğu Almanya'nın neonazi göçmen avcıları, şimdi otoritaryan tarzda bastırılmış bir Hitlercilik'in belleğinde modeller arıyorlar.[46] Ama Batı genelinde belirtileri yıllardır kesintiye uğramaksızın çoğalan Avrupa'ya özgü bir

---

45. Marcou, "Le 'Socialisme réel,' un avenir dispru," s. 56.

46. Bkz., Christoph Dieckmann, "Wenn da Wunder zum Alltag wird: Zwei Jahre nach dem Fall der Murer: Die DDR Geschischte wirkt weit," *Die Zeit*, 8 Kasım 1991, s.1: "Doğu Alman'lar yeniden ama farklı bir biçimde, aslında tanıyamadıkları bir devlete zorunlu bir sadakatın baskısı altında yaşıyorlar. GDR'nin (Alman Demokratik Cumhuriyeti, Demokratik Almanya) tarihi onlara, belki de artık hiçbir ilişkileri kalmaması gerektiğini "daha iyi öğrenmeleri için", bir suçlu tarih [*Schuldgeschichte*] gibi kaybedilmiş bir dönem olarak sunuluyor [*diktiert*]."

yabancı düşmanlığını da taklit ederek.

Şüphesiz, 1950'lerden 1970'lere, Sovyet-tipi sosyalizmi demokratikleştirmeye girişmiş eleştirel hareketler ve sosyal mücadelelerin başarısızlığı sonrasında, tek parti diktatörlüğünün sonu, siyasal polis'in tasfiyesi, ifade özgürlüğünün yerleşmesi ve Avrupa halklarının yeniden keşfedilmesini açığa çıkaran önceki yıl (1990) ortaya çıkmış heyecanın düşmesi sonrasında, otoriteryanizm ve yabancı düşmanlığının eski "sosyalist blok"ta halen günün konusu olduğunu üzüntü ve endişeyle kabul etmek gerekiyor. Parlamenter demokrasinin yeniden tesisi, onlarla mücadele etmek ve bizim ülkelerimizdeki sağlamlığıyla yargılamak açısından çok zayıf bir çare gibi görünüyor.

Bu ölçüde Doğu Avrupa, kazanılması ya da kaybedilmesi sözkonusu olanın ya herşey ya da hiçbir şey olduğu bir demokrasi sınırı olarak ortaya çıkar. Ama bu sınırı bir ayrım gibi düşünmek bir kez daha yanlış olacaktır. Bugünün dünya'sında böyle bir ayrımı sürdürmenin en ufak bir şansı yok ve hiç kimse Duvar'ı, biraz daha ileriye, doğu'ya doğru yeniden kurmayı istemeyecektir. Asıl soru, Batı'da, ortak gayeler formüle etmek amacıyla halklar arası iletişimin, Avrupa dayanışmasının yeni biçimlerini yaratmaya çalışıyor muyuz yoksa "Avrupa dengesi"nin problemlerini piyasa mantığı, propaganda ve resmi diplomasi vasıtasıyla çözmeye devam mı edeceğiz sorunudur. Daha yakınlarda "deniz yoluyla gelen" Arnavutluk mülteciler denize atıldılar. Gorbaçov'un, muhafaza etmeye çalıştığı federal Sovyet yapısının çökmesine neden olan ekonomik ve sosyal işbirliği önerilerini görmezden geldik.[47] Bugün yalnızca Avrupa siyasal yapılarını yeniden düşünmek için değil, ama ortak sınırları (kimlikleri koruyan sınırlar demeliyim) geçirimsizliğini güvenceye almak için birlikte müzakere yapan Avrupa Ekonomik Topluluğu devletleridir. Helsinki muğlak bir bellekten başka bir şey değil. Avrupa yurttaşlık ide'si, itinayla kağıt üzerinde bırakılıyor. Aynı dili konuşan Sırp'lar ve Hırvat'lar bizim menfaatlerimiz için, bizim turist tedavülümüz ve bizim iş tekliflerimiz için, Viyana ve Venedik'ten birkaç kilometre ötede birbirlerini öldürüyor ve bizlerin ekonomik yaptırımlar ve "Birleşmiş Milletler

47 Büyücünün çırakları nükleer silahları ortadan kaldırmak için vakitleri kalmadığını (karşılığında bir imtiyaz olmaksızın bu zordur) ve bu silahların "yayılacak"ını terör dolayısıyla "keşf" ederler. Büyük nükleer gücün yanında şimdi orta büyüklükte bir güç (Rusya) ve birkaç küçük güç (Fransa, Almanya, Ukranya, Çin, İran, Pakistan vs.) Olacak.

Barış Gücü askerleri"nden başka onlara sunacak hiçbirşeyimiz yok!

Bu kollektif sorumluluk bildirisi olayların akışını etkilemek açısından yeterli değilse bile, en azından zorunludur. Komünizmle ilişki, onyıllardır, bir anlamda yüzyıllardır Avrupa'da dayanışmaların oluşmasına olumlu ve olumsuz katkıda bulundu. Avrupa'nın salt varlığı, "komünizmin sonu"na kolektif yaklaşımımız açısından tehlikede.

§ 6 Dünyanın Sınırları Politik Sınırlar[1]

Politika ve küreselleşme ilişkisi konusunda düşünmek, bizi, "sınır" sözcüğünün iki farklı anlamına dayalı bir cinas yapma imkanıyla karşı karşıya bırakır. Birkaç yıl önce ekonomist Georg Vobruba, Almanya ve Polonya, Birleşik Devletler ve Meksika ya da Fransa ve Kuzey Afrika gibi komşu ülkeler arası *Wohlstandgefälle*'de -iktisadi refah farklılıklarında bir uzman-, "Sınırların Uçları" başlıklı bir makale yayınladı.[2] Onun görüşü, devlet sınırlarının tarihsel bir uca vardığı ve bunun ötesinde sınırların içsel ve dışsal işlevlerinin giderek daha da zayıflayacağı yönündeydi. Ama gene de Vobruba, bugün şekillenen dünyada sınırların bütünüyle ortadan kaybolduğu hipotezini reddederek[3], bu perspektifin, ne kabul edilebilir ne de arzulanabilir olduğunu ifade etti -ki haklı olduğunu düşünüyorum. Ama bütün sorun, mevcut eğilimlerin tek anlamlı bir oluşum sergileyip sergilemediklerini bilmek. Durumun böyle olduğunu düşünmüyorum; bunun nedeninin açıklamak

---

1. Bu bildiri, 16 Mayıs 1998'de, Mireille Delbrccio, Lilianne Maury ve Bernard Peloille'nin yönettiği, Centre de philosophie politique, économique et sociale'de(CNRS ERS 0596) düzenlenmiş bir toplantıya sunuldu. Bildirinin erken bir versiyonu, Politik in der Globalisierung, Globalisierung der Politik, Hamburger Institut für Sozialforschung'un açılış konferasında sunuldu, 25 Eylül 1997.
2. Georg Voruba, "The Limits of Borders," *Social Policy beyond Borders: The Social Question in Transnational Perspective* içinde, ed. Abram de Swaan (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1994), s. 7-13.
3. Bu uç hipotezin ayrıntılı bir açıklaması, Masao Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State" içinde bulunabilir, *Critical Inquiry* 19 (1993): 726-51.

ve küreselleşme'nin (Almanca'da *Golbalisierung*, Fransızca'da *mondialisation*) diğer suretlerini tartışmaya açmak istiyorum.

Politika kavramı ve "dünya" adlandırmamız arasındaki ilişki sorunuyla başlayalım. Tartışmayı fazla soyut tutmamak ve daha somut hale getirmek için aşağıdaki soruyu ortaya koyacağım: dünya'nın küreselleşme dönemine girdiği ya da dünya'nın küreselleşme sürecinin geri dönülemez bir eşikle kesiştiğini doğrulamak adına en sık kullanılan ölçütler hangileri? Öyle görünüyor ki, ezici bir durumlar çokluğu dahilinde belirleyici ölçüt iktisadi dönüşümlerle ilgili.[4] İktisatçılar "küreselleşme" ve "küreselleşmiş" süreçler terminolojisini kullanmaya başlamak bakımından ilkdi. Buradaki zımni görüş şudur: aktörler ve süreçlerin küreselleşmesiyle ekonomik yapının eskisinden çok daha etkili anlamda politikanın belirlenmesine yolaçtığı. Ama bu asimetrik durum, iki yorumu göz önünde bulundurabilir: bu ya saf ve basit anlamda ekonomi lehine politikanın sönümlenmesidir, ya da aslında politikanın bütünüyle artık ekonomi-politika haline geldiği ve sosyal gerilimler alanının ekonomik sınırlamalar ve stratejik tercihlerce kutuplaştırıldığı.[5] Eğer "dünya" global ölçekli bir "piyasa" ve "birikim süreci"nden başka bir şey değilse, düzenleyici mekanizmaların ya da ekonomik çıkarlar arasındaki çelişkilerin, tam anlamıyla politikayı tanımlayabileceğimiz alanı kırmaya devam edeceğini ya da politikayı gereksizleştirmeye yöneleceği hükmüne mi varmamız gerekir? Ya da aksine, bundan böyle, üretim ve dolaşımın yanıltıcı "doğal" alanının, tamamen çatışmalar, alternatifler ve özellikle ani konjonktürel değişikliklerle enfekte edilerek önceleneceğini ve bu durumun, iktisadi aktörlerin sadece çıkar/hesapçı özneler değil, stratejik tercih ve ideolojik tutkuların sanal (*virtual*) öznelere dönüşümünü beraberinde getireceği sonucuna varmamız mı gerek? Bu soruna dönmeden önce, ilk hipotezimizi tamamlamak gerekiyor.

Saf ekonomik bir süreç olarak bir küreselleşme tanımlaması, amacı terimin başat kullanım biçimini ve onun tüm bağlam veya disiplinlere hızlı yayılarak genişlemesini açıklamak bile olsa, kendi ekseninde

4. "Küreselleşme" teriminin tarihçesi ve kullanım biçimlerinin gelişimi konusunda bir inceleme için bkz., "La Globalisation: Mythes et réalités," *Actes du GERPISA Réseau International* 18 (Université d'Évry-Val d'Essonnes, Kasım 1996), bkz., <Http://www.univ-evry.fr/labos/gerpisa/actes/18/article2.html>.

5. Politika'nın ekonomiyle sınırlı bir manevra alanı olduğunu ve ekonominin de giderek artan biçimde hisse senedi piyasalarıyla sınırlandığını önesüren Wolkswagen başkanının açıklamasını anımsayabiliriz.

yetersizdir. Tanımı gereği bir ekonomik gelişme süreci, süreğen bir süreçtir ve herhangi bir özel uğrağa yerleşmiş eşiklere ihtiyaç duymaz. Immanuel Wallerstein'ın modern "dünya-sistemi"[6] dediği şeyin daha başından itibaren "küreselleşmiş" ya da "küreselleşme" seyrinde bir süreç olduğunu veya *Komünist Manifesto*'da Marks'ın portresini çizdiği sermayenin büyüme sürecinin küreselleşmenin ilk genel teorisi olduğunu belirtmek, haklı nedenlerle her zaman mümkün olacak.[7] Tersi biçimde, bölgeler ve sosyal rejimlerin homojenleşmesine karşı direnişler ve yeni kutuplaşma, ayrışma süreçleri nedeniyle, küreselleşmenin bugün büyük ölçüde bir ütopya olduğunu gösterecek argümanlar sunulabilir. Bu bizi, "küreselleşme" ve "küreselcilik"e (*globalizm*) işaret eden şaşırtıcı bir genellemenin, *olgunun bir üstbelirlenim*'ini adlandıran bir semptom olarak anlaşılması gerektiğini düşünmeye götürür. Ekonomik süreç, yalnızca diğer süreçlerle birleştirildiği ölçüde yeni ve farklı görünür. Tehlikeli bir basitleştirmeyi göze alarak, küreselleşmenin, yapısal düzeyde *yalnızca belirli bir politik konjonktürde* geri dönüşümsüz bir süreç olarak çarpıcı bir açıklıkla ortaya çıktığını öne süreceğim. Bu konjonktür bizzat birbirini destekleyen, sosyal yaşamın eski seyrini radikal anlamda altüst etmiş ve bu nedenle de uygarlık sürecinin tarihinde bir dönüşüm noktasının belirtisi gibi görünen hetorojen olayların sonucudur. Özellikle bu olaylardan üçüne işaret etmek istiyorum.

Birincisi fiilen ekonomik bir olaydır: finansal gücü çoğu devletinkini aşarak, faaliyetlerini üretim maliyetlerinin düşük olduğu bölgelere kaydırma ve yerdeğiştirme yeteneğini kazanmış çok-uluslu şirketlerin ortaya çıkması. Bu devingenliğin karşılığı, bütün finansal piyasaları birbirine bağlayan ve gerçek zamanlı işleyen tek bir sermaye ve parasal mübadele sisteminin oluşmasıdır. Bu nedenle para politikası (ulusal ya da uluslarüstü) ve ona paralel ekonomik gelişme politikası, bütünüyle finansal piyasalardaki dalgalanmalara bağlı hale geldi; bu dalgalanmalar beklenen menkul sermaye karlılığıyla belir-

6. Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, 3 cilt, (New York: Academic Press, 1974-89); Giovvani Arrighi, Terence K. Hopkins, ve Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements* (London: Verso, 1989).

7. Bkz., Pierre-Noël Giraud, *L'Inégalité du monde: Économie du monde contemporain* (Paris: Gallimard, 1996), "sermayeler arası rekabet" ve "bölgeler arası rekabet"in, dünya-ekonomisi'nin hala belirsiz niteliğini koruyan gelişme çizgisi için eşit ölçüde önemli olduğunu belirtir. Küresel ölçekte bir devlet otoritesinin yokluğunda, "küresel bir Keynezyen düzenleme" bir ütopya olarak kalmaya devam eder.

leniyor.[8] Kapitalizmin gelişim sürecindeki bu yeni aşama ve onun gerektirdiği yeni kurumların doğru tanımlanması ve kaydedilmesini iktisatçılara bırakıyorum. Ama bu kurumlar ve kurumların ekonomik rolünü, geçmişte olabildiği ölçüde artık ulusal devletin yapısı ve işleyişiyle tanımlamanın mümkün olmadığı sugötürmez bir şey. Bu durum devlet ve politika çerçevesi arasında genelde kabul edilen eşitliği tartışmaya açar.

İkinci olay, onsuz bugünkü mealiyle "küreselleşme"yi kavrayamayacağımız bir olaydır: dünya'nın iki antagonist "blok"a "bölünmesi" sürecinin sonunu getiren Sovyet sisteminin çöküşü. Bu olay hem politik, hem de ideolojiktir: olayın nedenleri ve sonuçlarına ilişkin geniş ölçüde benimsenen açıklama biçimi, onun anlamı ve diğer süreçleri üstbelirleme gücünün bütünleyici bir parçasıdır. Genellikle 1989 tarihine başvurulması bu açıdan gelenekseldir, çünkü sosyalist toplumların kapitalist dünyayla "yeniden bütünleşmesi" yönünde kararlı girişimlerin savunulabilmesi önceden kabul edilmiştir. Geçmişe bakışta durum aynı: bütün bir yüzyıla yayılan ama kökleri daha da gerilere uzanan bu olay, bir bütün olarak insanlığı ilgilendiren önemli çatışma ve dönüşümlerin zirvesi olarak ortaya çıkar.[9] Burada bizi bu olayın iki yönü ilgilendiriyor.

Birincisi bu olay, herbiri kendi perspektifinde insanlığın geleceğini çizmeyi talep eden *radikal ölçüde farklı sosyal sistemler* arasındaki rekabet ve mücadelenin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu çatışma "süpergüçler", yani kendi etki alanlarında ideolojik ve bölgesel hegemonya üretmeye çalışan emperyal devletler arası bir karşılıklı kapışma biçiminde somutlaştı. İki baş aktörden birinin büyük başarısızlığa uğraması açısından bu antagonizmanın sona erişini, politik olarak karşılaştırılabilir bir tarzda doğrudan insanlığı bölen yeni bir dünya kutupsallaşmasının ortaya çıkışı izlemiş gözüküyor.

İkincisi, Dünya'nın *diğer bir sınır çizgisi* olarak Kuzey ve Güney arasındaki ayrımın (ki bu bir ölçüde önem derecesi itibariyle Doğu-Batı antagonizmasının göreceleşmesini zorunlu kılmıştı), birkaç eğilim ve öngörüye rağmen, kozmolojik ve kozmopolit bir çatışma niteli-

---

8. Pierre-Noël Giraud, *Le Commerce des promesses: Petit traité de la finance moderne* (New York: Vintage Books, 1996).
9. Bkz., E. J. Hobsbawm, *The Age of Extremes: A History of the World*, 1914-1991 (New York: Vintage Books, 1996).

ğiyle sosyalizm ve kapitalizm arasındaki çatışmanın "boş yer"ini işgal etmekte başarılı olmadığını gözleyebiliriz. Böylece bazen adlandırıldığı gibi "ideolojilerin sonu", sosyal eşitsizliklerin büyümesi ve koşullar/olaylar çeşitliliğinin, Kuzey ve Güney *içinde, Kuzey ve Güney arasında* olduğundan çok daha hızla ortaya çıkmasıyla açıklanmış olacaktır -bu nedenle servet ve iktidarın genel bir yeniden dağılımı ve "yoksulu zengine karşı birleştirebilen" ideolojiler, alanlar/dünyalar arasındaki sınırları sürekli kaydıran ve onları birbirine geçiren sürecin ritmine ayak uyduramıyor gibi görünür. Dolayısıyla bazıları bir "medeniyetler çatışması"nı[10] öngörse bile, ideolojik düzeyde "dünya'yı kutuplaştırabilecek" ya da onun karmaşığını indirgeyebilecek basit ve küresel önçizgilerin çizilmesine yönelik bir eğilimin işaretleri yok.

Bunu tamamen şu şekilde yorumluyorum: "küresel" antagonizmanın yanısıra, "küresel" fay hatları (ya da *küresel üst-sınırlar*) *önceden* varolmasa ve bu hatlar daha sonra silinmeseydi, "küreselleşeme" asla bir sorun ya da her nasılsa böylesi "küresel" nitelikli bir sorun haline gelmezdi. Bu bakımdan küreselleşme, bir antagonizmanın bir dünya ayrımının, görünürde sonsuza dek aşılmasından başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle o, her zaman zaten, ilki bloklar arasındaki antagonizmanın küreselleşmesi olan, *ikinci* bir *küreselleşme*'dir, Bu diyalektik, politikanın temsili açısından belirleyici sonuçlar taşır. Ama önce üçüncü bir faktörü dikkate almalıyız.

Dolaysız çevresi ve desteklediği yaşamla yeryüzünün enformasyon, enerji ve madde akışlarının birbirinin etkilediği tek bir "sistem" haline gelişini kanıtlayan ve *hem teknik, hem de doğal yönlü* bütün süreçleri birarada alarak, üçüncü bir faktörü belirliyorum. Fiziksel bir görüş açısından bu tür doğal ve teknik bir sistemin her zaman varolduğu söylenebilir. Bu doğrudur ama bir şartla: teknik süreçler şimdi "doğal" süreçlerle aynı ölçek üzerinde varolduğu için, burada teknik müdahalelerin herkesçe algılanabilir biçimde, insan türünün yaşam çevresini değiştiren ya da onun varoluş koşullarını dönüştüren birikimli etkileri bulunur. Aynı şekilde insan türü (ve diğer türler) üzerinde etkisi olan biyo-teknolojik süreçler sözkonusu. Bu nedenle "küreselleşme" ide'sinin bu üçüncü kaynağına, yalnızca tüm yeryüzü ölçeğinde her bireyin diğerleriyle sanal olarak, açık ya da kapalı bütün

10. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

bir kanallar çeşitliliği içinde ilişkiye girdiği elektronik bir iletişim sisteminin varlığını değil, ekolojik sorunlara ilişkin ciddi bir bilinçliliğin gelişimini ve nihayet bizzat biyosferdeki dönüşümleri de sokuyorum.[11] Tüm bu süreçlerde ortak olan öge, eylemin sanal ve gerçek yönleri arasındaki karşılıklılık ya da onların bir bireşimidir. "Sanal" eski psikolojik ve görüngübilimsel (*fenomenolojik*) çözümlemelerimizde tanımladığımız "hayali"yle aynı şey değildir ve bir anlamda tamamıyla karşıt bir anlamı ifade eder. İmgelemin ve hayali'nin görüş açısından, sanal süreçler ve olaylar "gerçeklikten daha gerçek" görünür, yani yarı-sanrılı bir tutarlığa sahiptir. Dikkate almamız ve kendi sınır veya uçlarını birleştiren bir "dünya" ya da "küreselleşmiş bir dünya" ide'sinin indirgenmez bir parçasına dönüşen şey, ona çeşitli bağımsız belirtke sistemleri, imaj, kod ve modellere uygun olarak kendini, kendine doğru temsil etme imkanı veren bu içsel katlanmadır. Böylece her yerel bireylik, bütün içinde işgal ettiği yerin imgesiyle ilişkilendirilir.

Kısaca hipotezim şu: küreselleşme söylemleri ve "küresel" (ya da bazen *kü-yerel* [*glocal*] sözcüğüyle ifade edilen "yerel olarak küresel") açıklayıcı modellerin genelleşmesi, birbirini üstbelirleyen üç faktörün konjonktürel bir sonucudur: kapitalist piyasanın gelişiminde yeni bir aşama, eskiden politik pratiğin nihai ufkunu belirleyen küresel antagonizmanın sonermesi ve doğayla teknoloji arasındaki sınırı silerek, her yerelliği bütün içindeki yerine ait bir imgeyle ilişiklendiren gerçek ve sanal bir dünyevi dayanışmalar sisteminin oluşması. Bu sonuç, sözkonusu faktörlerin, ona biricik ve global ölçekli geri dönülemez bir olay görüntüsü veren tek bir mevcut içinde üstüste binmesidir. Ekonomik süreçlerin merkezi, iki temel "tamamlayıcı"yla değiştirilmiş hale gelir; bunlardan biri *politik-ideolojik*, diğeri ise *teknik-doğal* karakterdedir. Bu ölçütlerin çokluğunu vurgulamak özellikle önemli; *bunların hiç birisi mantıksal olarak diğerlerinden çıkartılamaz*, çünkü yalnızca bu üstbelirleme küreselleşmenin politika üzerindeki etkilerinin başat ifadesini, yani (bazen-

11. Unutmayalım ki, bu aynı zamanda Birleşik Devletler'in Avrupa telefon görüşmelerini "dinlemek" için Büyük Britanya'da kurduğu casus "Echelon" sistemiyle ilgili bir Avrupa parlamento komisyonunun ortaya çıkardığı bulgular dolayısıyla yakınlarda feshedilen bir gözetim sistemidir (bkz., "Comment les États-unis vous espionnet," *Le Monde*, 23 Şubat 2000, s. 1-3, ve Jacques Isnard, "La Sainte alliance de l'espionnage," *Le Monde*, 30 Mart 2000, s. 16).

lafzi anlamda- "postulusal" ya da "kozmopolit" döneme geçiş şeklinde yorumlanan) *politikanın küreselleşmesi* ve (hiç değilse terimin geleneksel anlamında) *politikanın sonu* arasındaki salınımı açıklayabilir.[12]

Öyleyse küreselleşme politikayı tasfiye mi etti yoksa o, politikanın küreselleşmiş ekonomi alanını istila mı etmesidir? Burada ana hatlarını çizdiğimiz tablonun çeşitli boyutları göz önüne alınırsa, daha çok ilk cevap akla getirir. O halde mevcut durumda "politikanın sonu"ndan ne anlaşılması gerektiğini irdeleyelim.

Güncel ilk kabulü pozitivist olarak nitelendiriyoruz. Aslında o fiilen ondokuzuncu yüzyıl kuramcılarının (John Stuart Mill, Antonie Agustin Cournot) durağan durum ya da kendiliğinden/özdevimli karakterinden dolayı piyasa kararlarının ("rasyonel" kararların) neden olduğu genelleşmiş sosyal denge hali dediği şeyi kaynak gösterir.[13] Şüphesiz, bunun sonucu, başkaca bir dönüşümün imkânsız hale gelmesi değildir; gerçekte kültürel ve teknolojik değişimler sürer ve hatta ivme kazanabilir. Ama dönüşüm bundan böyle sınıflar, sosyal gruplar, iktidarlar ve karşı-iktidar'lar, "sistemik" ve "anti-sistemik" güçler arasında *temel bir çatışma hali olmaksızın* ortaya çıkacaktır. Bu nedenle o ne *radikal alternatiflere*, karşılıklı bağdaşmaz kültürlerin oluşmasına, uzlaşmaz ideoloji ve öznelliklere öncülük eder, ne de karşıt yönde bir açılım perspektifi ya da sistemde bir "çatallanma" geliştirir. Olsa olsa denge etrafındaki karışıklık ve salınımları, genel norm'a karşı bireysel başkaldırıları hesaba katmak zorunda kalacaktır, ama direnişin daima şeylerin düzenine ilişkin bir altüst oluş perspektifiyle bağlantılı olduğu doğruysa, bunlar *direnişle* birbirine karıştırılmaz. Bildiğimiz gibi bu intiba büyük ölçüde, iki politik-ideolojik "blok" arasındaki karşıtlığın, aralarındaki zıt yurttaşlar topluluğu ve politika kavrayışlarına karşılık, tüm sosyal mücadele biçimleri ve tarihten devralınan değerler arasındaki çatışmaların bir ufku ya da modeli olarak boy gösterebilmesinden kaynaklanır. Doğu-Batı çatış-

---

12. Burada "küreselleşme" kavramının kaynaklarına ilişkin olarak önerilen "imaj"ın, tam da küreselleşmenin "Kuzey" ve "Güney" arasındaki yarılmanın bir komplikasyonu ve sorgulanması olarak kavranması gerektiği görüşü gibi, derinlemesine "Kuzey'li" bir görüş açısıyla damgalanması mümkün. Ama salt "küreselleşme" kavramının bir "Kuzey'li kavram" olması da olası. O Güney'de henüz başat bir söylem değildir (örneğin, emperyalizm ya da emperyalizmin tarihinde yeni bir aşama görüşleriyle kıyaslandığında). Bu tartışma sadece sözel bir tartışma olmayıp, bir sonuca bağlanmış olmaktan uzaktır.

13. Bkz., Perry Anderson, "The Ends of History," *A Zone of Engagement* içinde, (London: Verso, 1992), özellikle s. 294-308.

masının sonlanması ve herhangi bir kıyaslanabilir yeni yapılanmanın yokluğu yüzünden, Marks'ın "siyasal evrenin sonu"[14] kehaneti gerçekleşmiş olur, ama onun görüşüne aykırı tarzda-yani kapitalizmin yıkılması sonucu değil, onun zaferi ve genelleşmesiyle.

Bu bakımdam, tanımı gereği *küreselleşmiş bir piyasanın*, coğrafi ya da sosyolojik anlamda bir "dışı" olmaması olgusuna özel bir önem atfedilebilir. Tüm insansal faaliyetler meta mübadele biçimini kazandığı ya da değer yasası koşulu altında ortaya çıktığında, alternatif yaşam tarzları ve pratikleri için uygun bir alan kalmaz. Yalnızca aşırı risklilik ve ayıklama sınırında olmakla eşanlamlı *içsel dışlama* biçimleri vardır.[15] Benzer şekilde, kaynakların tahsisi küresel düzeyde "gerçek zamanlı" olarak düzenlese bile, bireysel ve kollektif riskler, özerk gelişmeye uygun ekonomik meydan okuma ya da projeler için nerede alan bulunabileceğini görmek zordur. Tek sorun, teknolojik koşulların değişimine nasıl hızlı ve kolay biçimde intibak edileceği sorunu olur. Sonuçta, bireyler ve gruplar arası etkileşimlerin gerçekliği, her yerde hazır ve nazır bir sanal etkileşimle gölgelenirse, geleneksel anlamda *politik* alanla özdeşleştirilen tüm olası çatışma ve alternatiflerin sanal bir dünyaya doğru tasarımlanacağını, başka deyişle "simüle" edileceğini düşünmemize yol açılmaz mı? Onların hepsi aynı anda gerçekleşmiş ve denenmiş, ama hiç biri gerçekte yürürlüğe konmamış olacaktır. "Uyarlamalı" genel rasyonalite alternatiflerin simülasyonu ve karışıklıkların (ve dolayısıyla kargaşa çıkartanların) ayıklanmasıyla yoluyla devam eder.[16]

Bu politikanın sonu'yla ilgili nesnelci ve pozitivist bir konumdur. Sovyet blokunun çöküşü ve Berlin Duvarı'nın yıkılışı döneminde medyanın ilgisini çeken tarihin sonu'na dair bazı neo liberal kehanetler netice itibariyle çok farklı değil: sadece tekno-ekonomik tasvire ahlaki bir normalizasyon boyutu eklerler.[17] Diğer taraftan, bu bakış açı-

---

14. Bkz. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, ed. C. P. Dutt ve V. Chattopadhyaya (New York: International Publishers, [n.d.], s. 146-47; Karl Marx ve Frederic Engels, *Manifesto of the Communist Party, Political Writings*, vol. 1: *The Revolutions of 1848*, ed. David Fernbach (New York: Vintage, 1974), s. 87
15. Étienne Balibar, "Exclusion ou lutte des clases," *Les Frontiéres de la démocratie* içinde, (Paris: La Découverte, 1992), s. 191-205.
16. Bazı açılardan Deleuze'yen "kontrol toplumu" kavramı aynı yöne götürür. Bkz., Gilles Deleuze, *Negotiations*, 1972-1990, çev. Martin Joughin (New York: Columbia University Pres, 1995), s. 177-82.
17. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

larıyla, vahiysel ya da messianik diyeceğim söylemler arasında açıkça bir ayrım yapmamız gerekir. Burada Chipas'dan ve dünya'ya yayılma ihtimaliyle subcommandant Marcos yönetiminde Yerli toplulukların direniş hareketinden bize ulaşan mesaj ve önerilere son dönem yapılan başvuru tarzını düşünebiliriz.[18] Ama politika ve sonuna dair başka messianik söylemler var. Jacques Derrida'nın *Specters of Marx*'da, günümüz dünyasında, bütünüyle "çığırından çıkmış" çağımızın ekonomik dehşetini oluşturan "on musibet"i tanımladığı kimi pasajlar, Derrida'nın yazısında, sürekli olarak arketiplerin (ilk örneklerin) çağcıl dönüşüyle oynaşan ironik bir ögeyi gözden kaçırmamamız gerekse de, açıkça bu doğrultudadırlar.[19]

Diğerleri arasında bu örnekleri bilerek seçtim, çünkü bu örnekler kaba değil ve tarihin sonuna ilişkin eskatolojik mitler ve bu mitlerin yerine getirdiği ideolojik işlevlerle ilgili açık bir eleştirinin ögelerini içeriyorlar. Peki ama eskatoloji ve mit, fiilen bir inanış ya da dinsel bir umuttan, basitçe bir hipotez ya da etik bir buyruğa uzanan tek yönlü bir geçitte yürütülmüyor mu? Eğer *olgulara* bakarsak, ana çizgi, gasp ve kitlesel sosyal dışlamayla, kültürel mülksüzleştirme (ya da "*yoksunlaştırma*") ve kişiliksizleşmiş şebekeler vasıtasıyla düşünce ve duyguların günlük koşullanmasını sağlayan iletişimsel tahakkümle birlikte, savaş ve kıtlıklardan çıkan imha ve etnik soykırımların sözde olağanlaşmasına varan fenomenler dahil, insansal varoluş ve özgürlükten mutlak yabancılaşma ile küreselleşme arasında fazla fark olmadığı görüşünü aynen sürdürür. Oysa insanlık durumunu, gerçekte *dayanılmaz en uç noktalara* (Yunanca'da kilise babalarının *ta eschata*'sı[20]) götüren böylesi bir durum, insansal arzunun kendisini, kişisel yaşamın ve herhangi bir "sosyal bağ"ı inşa etmenin başlıca et-

18. Bkz., mondial des Alternatives, Manifeste: Il est temps de renverser le cours de l'histoire toplantı metni, online olarak mevcut, <http://forumalternatives.net/fr/manifete.lasso>), ve bizzat komutan Marcos'un yayınladığı manifesto-benzeri metin, "Pourquoi nous combattons: La 4e guerre mondiale a commencé," *Le Monde diplomatique* 521 (Ağustos 1997): 1, 4-5 (İngilizce'de, "Why We Are Fighting: The Fourth World War Has Begun," çev. Ed Emery, <http://mondediple.com/1997/09/marcos>).

19. Jacques Derrida, *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, çev. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994), 3. bölüm, "Wars and Tears (Tableau of an Ageless World)," s. 77-94. Bu metin, Strasbourg'da Premier Congrés des Villes-Refuges'de verilen harika konferansla karşılaştırılablir; bu konferans metni *On Cosmopolitanism and Forgiveness*'de yayınlandı, çev. Mark Dooley ve Michael Hughes (London: Routledge, 2001), s. 1-24.

20. *ta eschata*: son şeyler (son şeyler teorisi) -*çn*.

kenini ortadan kaldırmaya yol açmıyor mu? Böylesi bir noktadan, bireysel ve kolektif varoluşu karşı karşıya getiren tercihlerin ya hep ya da hiç cinsinden ortaya konacağı, ayrılmaz bir şekilde maddi ve törel (ya da tinsel) bir "dönüm" (ya da "çatallanma noktasına) yanaştığımız görüşüne varılır[21] -ki bu aynı zamanda, politikanın, duyulmamış ve öngörülmemiş biçimler altında da olsa, kendi ölümünden yeniden doğabileceğini ifade eder.

Bu pozitivizm ve vahiy karşıtlığını -ki sanılabileceği gibi, düşünce tarihinde tam olarak yeni değildir- tek bir görüşün iki cephesi olarak görmek için hiç de az neden yok.

Bu tür nihilist bir ikilikten kurtulmak için, yeni bir küresel söylem önermek yerine, başta belirttiğim bir soruna, yani sınırların mevcut statüsü sorununa dönmek istiyorum. Az önce anımsattığımız paradoksların tümü yeniden ortaya çıkacak, ama aşağıdaki basit problemi ortaya koyar koymaz çok daha somut bir şekilde: günümüz dünyasında, onun insanları kontrol edemedikleri güçlerin tahakkümü altına sokmasına imkân vermektense, *sınır kurumunu demokratikleştirmek*, yani sınırı insanların hizmetine koymak, kolektif denetimlerine açmak, sınırı onların kendi "egemenlik"lerinin bir nesnesi kılmak için ne yapılabilir (sınır onları ne zaman katışıksız ve kolay şekilde baskı altında tutma işlevini yerine getiremez)? Başka bir yerde ayrıntılı şekilde göstermeye çalıştığım gibi[22], sınırlar tarihsel kurumlardır: onların (özel geçiş noktaları için saptanmış çeşitli ritüel ve formalitelerle) çizilme, tanınma ve geçilme tarzını belirleyen hukuki tanımları

---

21. Bu tür bir izlek hiç tartışmasız Wallerstein'in son çalışmasında bulunuyor; dünya sisteminin gelişimine ilişkin olarak, "sistem çatallanması"nın daha olası hale geldiği bir "kararsız kuşak" kestirimi saptamayı gözeten, görünürde daha "pozitif" ve karşıtını dengeleyen bir tanımlama. Wallerstein'ın argümanın göre (ki burada *kairos*'un [omuzlarında ve ayaklarında kanatları olan Fırat tanrısı, Zeus'un genç oğlu, -*çn.*] vahiysel dilini öne çıkarır), özgürlük ve gerekliliği biraraya getiren bu olayın sosyolojik ve törel olarak sahnelenmesi zorunludur. Örneğin bkz., Immanuel Wallerstein, "The Invention of Time-Space Realities: Toward an Understanding of our Historical Systems," *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms* (Philadelphia: Temple University Press, 2001) içinde, s. 135-48; ve son olarak, Utopistics, or Historical Choices of the Twenty-First Century (New York: New Press, 1998).

22. Étienne Balibar, "What Is a Border?" ve "The Borders of Europe," *Politics and the Other Scene* içinde, çev. Christine Jones, James Swenson ve Chris Turner (London: Verso, 2002), s. 75-103. Lucien Febvre'nin klasik çalışması, "Frontiére: The Word and the Concept" (1928), *A New Kind of History: From the Writings of Febvre* içinde, ed. Peter Burke, çev. K. Folca (New York: Harper and Row, 1973), s. 208-18, vazgeçilmez bir kaynak olarak kalmaya deam ediyor. Ayrıca bkz., Febvre, Le Rhin: *Historie, mythes et réalités*, ed. Peter Schöttler (Paris: Librairie académique Perrin, 1997).

ve politik işlevleri, tarihsel süreçte zaten çeşitli kereler değiştirildi. Sınırların, onları denetleme işlevi gören hem hukuki hem de fiili bir yetkiyi yurttaşlara veren demokratik bir yönde dönüştürülmesi sorunu bugün her yerde gündemde. Bu Afrika ve Amerika için olduğu kadar Avrupa için de doğru. Ama bu, evrensel bir zayıflama süreci ve nihai bir 'ortadan kalkma' fikrini fazla irdelemeksizin benimseyebileceğimiz anlamına gelmiyor.

Sınırlar kurumlardır dediğimizde, ulus-devlet'lerin büyük dış politika miti olan "doğal sınırlar"ın varolmadığına işaret ediyoruz. Haritalarda ortaya çıkan ve mümkün olduğu ölçüde yere çizilen sınırların *doğrusal* karakterine kadar, burada herşey tarihseldir. Bu karakter, egemen güç kullanımını toprakların karşılıklı belirlenmesiyle ve bu yüzden nüfusları tanınmış bölgesel sınırlar çerçevesinde siyasal iktidarların nihai kuruluş dayanağı yapmadan önce, nüfuslar ve onların hareketleri üzerinde kamu gücüne dayalı mülkiyet hakkına/kamulaştırma yetkisine atıfla tanımlamış bir devletin ve devlet aracılığıyla yürütülen bir inşa sürecinin zirvesidir. Ama bir adım daha ileri gitmeliyiz. Eğer sınırlar kuruluyorsa, onlar uç *kurumlar* olarak da düşünülmeli, diğer bir ifadeyle sınırlar kurumların aşırı ve esasen çatışık halini temsil ederler. Çünkü, hiç değilse ilke düzeyinde, tüm diğer kurumlar dönüştürülürken, sınırlar sabit/istikrarlı kalabilir olmalıdır; kendileri hiçbir denetime tabi olmaksızın yurttaşların davranış ve faaliyetlerini denetleme imkanını devlete vermeleri gerekir. Kısaca onlar, en demokratik devletlerde bile, yurttaş statüsünün bir "teba" durumuna dönüştüğü, politik katılımın yerini polis norm'una bıraktığı noktadadırlar. Demokratik kurumların *mutlak biçimde demokratik-olmayan* ya da "keyfi" ("ihtiyari") *koşulu*'durlar. Ve çoğu kez bu sıfatla kabul edilmiş, kutsanmış ve içselleşmişlerdir.

Bu nedenle sınırı demokratikleştirmek, demokrasinin daima halk ve onun kuramsal egemenliği arasına soktuğu demokratik-olmayan koşullarından bazılarını demokratikleştirmeyi ifade eder. "Küreselleşmiş" dünya'mızın heryerinde gündemde olmasaydı, bu amacın absürd olduğu düşünülebilirdi. Bu durum, bazen gürültülü bazen sessizce, *sınırların yer değiştirmesiyle* ilgilidir. Geleneksel olarak ve hem kendi hukuki tanımları hem de ulusal belleğe içerilmiş "kartografik" temsilleriyle uyum içinde, sınırların, *ülke toprağının* sona erdiği noktayı gösteren *kenar*'da olması gerekirken, öyle görünüyor ki, sınırlar ve onlara tekabül eden kurumsal pratikler *politik alanın ortasına*

taşınmakta. Onlar artık basit *kenar*'lar, yurttaşların kendi hakları ve hayatlarını, onlara hiç ilişmeksizin koruyan bir set olarak görebildiği dış demokrasi sınırları olarak işleyemez. Nasıl olursa olsun, sınırlar giderek sivil/kamusal alanın merkezinde problemler yaratıyor, bu merkezde insanlar yönünden ümit, düşkırıklığı ve çatışmalara, devletler yönündense içinden çıkılmaz idari ve ideolojik açmazlara yol açıyor (bir başka düzeyde, birbirini izleyen göçmen kuşaklarda "yurttaşlık" ve "uyrukluk" sorununun içinden çıkılmaz bir sorun halini almasında olduğu gibi) -sonuçları öngörüleyemeyen çelişkili politik stratejiler buradan kaynaklanıyor.

Bu açmazlar bugün hem kültürel hem de ekonomik alanda, çok sayıda serbest çalışma alanı ve sosyal ilişkilerin örgütlendiği (ulusaşırı ya da "sınır ötesi") düzey ile hala temelde ulusal kalmayı sürdüren çoğunluk kamu kurumları (ve her koşulda devlet) çerçevesi arasında büyüyen açıklıktan kaynaklanıyor gibi görünmekte. İster sınırları aşamalı bir zayıflatma, ister ulus-devlet'in göreceleşmesine denk düşen bir rol sınırlaması olarak düşünülsün, bunun sadece kurumu yeni bir sosyal çerçeveye *uyarlamaya* bağlı bir çözümü ifade ettiğini sanmıyorum. Bunun bir çok nedeni var. Hepsinden önce psikolojik nedenler: nasıl ki sivil/kamusal alanda sınırların yararlılığı daha sorunsal hale geliyorsa, yerine getirdikleri hayali koruma işlevleri etrafında kolektif kimlikleri kristalleştirmeye yönelik bir eğilim, "saf" kimlikleri ayırmadaki rolleri ve çizgilerine ilişkin bir fetişizm gözlenebilir. Ardından jeopolitik nedenler: serbest-ticaret ya da "ortak pazar" anlaşmalarının neticesi olan (genellikle çok eski) ayrışmaların silinmesi ya da zayıflaması dışında, yeni sınırlarda bir çoğalma ve özellikle sınırların nüfusları denetleme işlevinde bir diretme gözlenebilir. Nihayet en önemlisi, modern devletin salt kökenine dayanan bu açmazlar, halk ve egemenlik, yurttaşlık ve topluluk ilişkilerinin radikal bir yeniden biçimlenişi, diğer bir ifadeyle yeni bir devlet kavrayışı olmaksızın altedilemez. Bu sembolik kendilik'lere başvurma, burada gerekli olanın kamusal alana yönelik bir *kurumsal yaratım*, yani yeni kurumların (ya da Montesqieu'nun diyeceği gibi, yeni "yasa"ların) türetilmesi olduğunu tanıtlar. Şehir-devletleri'nden imparatorluk'lara ve imparatorluk'lardan ulus'lara geçiş dışında (bu geçişlerin şimdiye kadar gerçekte tam olarak başarıldığı varsayılırsa), tarihte bunun kesinlikle birkaç örnek uygulaması var.

Bana öyle geliyor ki, böylesi bir süreç, yalnızca uzun vadeli ve çatışma-yüklü olabilir; doğası gereği bir eşitsiz gelişmedir. Ama kuvvetli anlamda *politik*'tir de: bu nedenle onu bir "politika sınırı", tek olmasa bile, "bizzat küreselleşmenin yol açtığı anlayışların simgeseli olarak adlandırıyorum. Bu beni, teknokratik ya da vahiysel anlamda "politikanın sonu"nu belirlemek yerine, küreselleşmenin gerçekte politikayı yeniden yaratma yönünde bir gereksinimi beraberinde getirdiği bir konumu üstlenmeye götürüyor. Belki de küreselleşme yeni bir politika çağına giriş koşullarını üretiyor.

Son olarak, az önce sözettiğim sınırların "kenar"dan kamusal alanın "merkez"ine doğru hareket paradoksu olarak adlandırdığım şeyin şematik bir açıklamasını vermek istiyorum.

İlk planda bu yerdeğiştirme oldukça somut ve algılanabilir biçimler kazanır. Bunlar aynı anda dünya genelinden nüfusların göçederek toplandığı büyük "dünya şehirleri"nin kentsel çevrelerinde "etnik sınırlar"ın yeniden-üretimine ilişkin görüngüleri şekillendirir ve onların karmaşıklığı son derece indirgemeci bir "cemaatçilik" ya da "gettolar" ide'sini infilak ettirir.[23] Günümüzün, her biri esasen yalnızca kendi tarihleriyle tartılabilir tekil bir durumu temsil eden "bölünmüş kentler" tipolojisini onlara eklemek zorunda kalacağız: Kudüs, Hong Kong, hala ve her zaman Berlin, Frankurt, Paris.[24] Ama sığınmacılara muamele ve Batı Avrupa'da sözde kaçak göçmenleri denetleme yöntemleriyle ilgili problemlerle önümüze konan, insan hakları kurumu ve insan haklarının korunmasıyla ilgili ciddi sorunlar yaratan bir başka durum daha var: (genellikle ülke içinde ortaya çıkan) ve seyahat edenlerin belirli bir ülkenin topraklarına kabulü ve reddiyle ilgili bir seçme/ayırma işlemine (*triage*) imkan veren bir kimlik soruşturmaları sistemi. Bugünün insan kitleleri için bunlar en keskin sınırlardır, ama artık "çizgiler" değildirler: örneğin merkeze ya da önemli hava alanlarının etrafına kurulmuş *gözaltı bölgeleri* ve *süzgeçten geçirme sistemleri*'dir onlar. İyi bilinir ki, bu geçiş bölgeleri, bireysel özgürlük güvencelerinin belirsiz bir süre askıya alındığı ve yabancıların yeniden bir yurttaş-olmayan ve dışlanmış haline geldiği "hukuksuz" alanlardır -yukarda, demokrasinin demokratik- olmayan koşulları konu-

23. Bkz., özellikle Batı Londra Üniversitesi'nde (Dagenham), Phil Cohen'in yönetimindeki Yeni Etnisiteler Araştırma Merkezi'nin çalışması, 1996 Aralık, Önsaflar, Arka Bahçe'ler konferansı.

24. Bkz., James Holston, ed. Cities and Citizenship (Durham, N.C.: Duke University Pres, 1999).

sunda söylediğim şeylerin açık bir örneklemesi.[25]

Bu çok-kültürlü kentleşme görüngüleri ve göçmenlerin iç denetimi bugün milyonlarca insanı etkiliyor. Genelde çok iyi bilinmeseler bile, artık sıradan hale geldiler. Oysa boyutlarının bütünlüğü içinde sivil/kamusal alanı etkilemesi nedeniyle bizim için özel bir önemi olan daha soyut, daha yapısal boyutlar var: yalnızca yurttaşların kendi yaşamlarının ortaya çıktığı coğrafi bir alan olarak değil, ama sembolik ve dolayısıyla kurumsal bir alan olarak da. Son olarak kısaca bu iki boyutu anımsatacağız.

Birincisi, sosyologlar ve antropologların (örneğin Kuzey Afrika ve Fransa ya da daha genelde Avrupa arasındaki ilişkiler durumunda) gözlemlediği gibi, göçmenlerin kalıcı yerleştirilmesi, ailelerin birkaç ülke toprağı/devlet arazisi arasında bölünmesi ve "ikinci kuşak"ta yeni "etnisite"lerin[26] ortaya çıkmasıyla, gerçek bir "soykütüksel kesinti"ye yolaçılmasına dayanır: tabiri caizse, soy bağlarına sekte vurulur ya da bu bağlar "ayrık sınırlar" ve giderek artan gediklerle sürdürülmek zorunda kalır.[27] Bu şartların (ki yalnızca çok az göçmen topluluğu, eğitimin, sosyalleşmenin, evliliklerin vb. kurallara sıkı sıkıya bağlı ortaklaşa gözetimi aracılığıyla buna karşı koyabilir)[28] içsel ve dışsal bir şiddetin kristalleşmesine yolaçması şaşırtmamalı. Ama yoğun bir kültürel ve sanatsal yaratcılığın odak noktası olduklarını da unutmamamız gerekir. Bu şartlar, onları özellikle ekonomistlerin giderek daha fazla ilgisini çeken, "Kuzey" ve "Güney" nüfuslar arası yaş kategorilerinin dağılımıyla ilişkiye sokarsak anlamlıdır: farklı nüfus büyüme rejimleri yalnızca sınıf koşulları ve gelir eşitsizliklerine, nitelikler, sömürü oranları vb.' ne tekabül etmez, gelir güvenceleri, sosyal güvenlik ve sağlık sigortasında yararlanan yaşlı nüfuslar ile işgücü piyasasında son derece vahşi bir rekabete maruz kalan ve en yüksek işsizlik oranlarının yoğunlaştığı *genç* nüfuslar arası bir çıkar çatışmasının tezahürü de vardır.[29]

---

25. Bkz., Marie-Claire Caloz-Tschopp, ed., *Frontiéres de droit, frontiéres des droits: L'Introuvable statut de la "zone internationale"* Paris: L'Harmattan/ANAFE, 1993).
26. Stuart Hall, "New Ethnicities," *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* içinde, ed. David Morley ve Kuan-Hsing Chen (London: Routledge, 1996), s. 441-48.
27. Abdelwahab Meddeb, "L'interruption généalogique," Esprit 208 (Ocak 1995): 74-81; karşılaştır, Étienne Balibar, "Algeria, France: One Nation or Two?" çev. Adele Porter, *Giving Ground: The Politics of Propinquity*, içinde, ed. Joan Copjec ve Michael Sorkin (London: Verso, 1999), s. 162-72.
28. Fransa'daki Türk'ler konusunda bkz., Roger Establet'in son çalışması, *Comment peut-on être français? 90 ouvriers turcs racontent* (Paris: Fayard 1997).

Bu gözlemler, sınır çizgileriyle "özel" ve "kamusal" alanların ayrışması arasında artık bir girişim/etkileşim olduğunu, bunun sözkonusu ayrışmayı kuvvetlendirebileceği ya da bozabileceği izlenimini verir. İmdi, hiç değilse geleneksel ulus-devlet çerçevesinde bu ayrışma, her zaman bilincinde olmasak bile (oysa tekbaşına "ailevi değerler"in korunması ve "aile politikası" konusunda onun tüm tarihine eşlik eden ideolojik söylemin yoğunluğuna bir parça ilgi yeter) daima politik'in temeli addedildi. Şüphesiz, ulus-devlet, tıpkı antropologların incelediği, örneğin "nesep" ya da feodal bağ gibi diğer yapılarla aynı şekilde, soykütüklerin kuruluşunu ve kuşaklar arasındaki gizil çatışmaları bir düzenleme kipiydi. Bu nitelik, devlet özellikle bir "sosyal güvenlik devleti" ya da bir "refah devleti", başka deyişle bir *ulusal (ve) sosyal devlet*'e dönüştüğünde keskinleşti. Bu beni bir başka önermeye götürüyor: sınırların konumu ve sosyal işlevi politik topluluğun merkezine taşındığında, onun kullanımını etkileyen çelişkiler ve gerilimler, giderek daha açık bir şekilde yeni bir medenilik sorunun ortaya koyar, yani bir yanda bir aile'ye, kuşak'a, az çok kalıtsal nitelikli "ilksel" topluluklara aidiyetten, diğer yanda "ikincil" topluluklara (ki bu sosyal çevreye ve tarihin "anlamı"na bir seçim ya da özgürleşim olarak deneyimlenen bir uyarlanmayı, bir çıraklığı gerektirir) ve politik topluluğa aidiyete kadar, aidiyetler arasında yeni ilişkiler problemini.

Ama bu aidiyet problemlerinin hepsi bir başka olgu tarafından üstbelirlenir: geleneksel düzeyde her şey aynı sınır çizgileri etrafında toplandığı ve tek bir idarenin alanı olduğuna göre, devletin farklı akışları -maddi ya da tinsel- denetleme tarzında tedrici bir parçalanma. Bunun da ötesinde, bugün pratikte bir yanda mal, sermaye ve enformasyon kontrolü, diğer yanda göç/men akışları ve kişilerin yerdeğiştirmelerini kontrol arasında bir ayrışma olduğunu görebiliriz.[30] Hiçbir şey, küreselleşme'ye, maddi, tinsel ve insani dolaşım akışlarının paralel bir artışıyla eşlik edileceği görüşünden daha yanlış olamazdı. Enformayon pratikte "her yerde hazır ve nazır" hale gelirken, mal dolaşımı, döviz kurları neredeyse tamamen "liberalleşir"ken, insanların hareketlilikleri giderek ağırlaşan sınırlamaların konusu

29. Roland Hureaux, "Les Trois Fractures sociales," *Libération*, 7 Ağustos, 1997, s. 4; Lester C. Thurow, The Future of Capitalism: How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World (New York: Morrow, 1996). Michel Aglietta aynı görüşü, bu bildirinin ilk kez okunduğu Hamburg konferansında sundu.

30. Nigel Thrift, "A Phantom State? International Money, Electronic Networks and Global Cities," *Spatial Formations* içinde (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996) içinde, s. 213-55.

haline geliyor. Sözkonusu statü farkı uluslararası politik ve diplomatik alanda "egemenlik" halini savunmak için gerekli görünür; bu ise sınırların *toplumsal olarak ayrımcı işlevine* (başka zamanlarda bu onların "sınıf işlevi" derdik) uyar. Ekonomik mübadele ve iletişim açısından kapsamlı ölçüde birleşmiş olan dünya, en azından eğilim düzeyinde, zenginliği ve sefaleti bölgesel zonlarda tecrit etmek için her zamankinden daha fazla sınırlara ihtiyaç duyar (aynı şekilde, belli bir dereceye kadar sağlık ve hastalığı da, ama teknik olarak onlar daha zorlu problemler ortaya çıkartır). Yoksulların zengin ülke topraklarına giriş noktalarında sistematik biçimde denetlenmesi ve seçme/ayırma işlemine tabi tutulması gerekir. Bu nedenle sınırlar, sosyal koşulları global ölçekte oluşturmak açısından, pasaport ve kimliğin sistematik bir kriter olma işlevini yerine getirdiği temel kurumlar haline geldi.[31] Bundan dolayı, kolonyal ve post-kolonyal ırkçılıkların ortadan kalmasından sonra, bir *global ırkçılığın* yürürlüğe girmesinden sözetmeyi uygun buldum.[32] Ama ırkçılık ve modern ulusal devletin "demokratik" ve "sosyal" biçimleri arasında apaçık bir çelişki vardır ve durumun kaçınılmaz bir kavşağa yönelmesinin nedeni budur. Ya sosyal devlet ve sosyal yurttaşlık yürürlükten tamamen kalmak zorunda kalacak, ya da sosyal hakların ulusaşırı bir karakterle güvenceye alınabilmesi için yurttaşlığın saf ulusal bir belirlemeden çıkartılması zorunlu olacak.

Sınırları demokratikleştirme görevi sınırlara ilişkin temsillerin kutsaldan arındırılmasını, devlet ve yönetimin onları bireylere göre kullanma tarzının çok-taraflı bir denetim konusu olmasını, sınırları geçiş ritüel ve formalitelerinin, temel haklara daha saygılı hale gelmesini küreselleşme bağlamında politika'yı yeniden türetmeyle ilgili güçlüklerin ve belki de halihazırdaki çıkmazların merkezinde yeralır. Popüler çıkarlar ve hak ilkelerinin bir işlevi olarak, yalnızca aynı anda "aşağıdan" ve "yukarıdan" üstlenilebilecek bir görevdir bu. Bir "küresel-yerel" problemi. Ve belki de, küreselleşmenin bir öznelleşme, evrensel bireyliğin inşa edilebildiği bir mevki haline gelmesine yönelik ayrıcalıklı bir nokta.

---

31. Bunların "tehlikeli sınıflar"ı, yani yoksulları ve işçileri ıslah etmek amaçlı iç polis mekanizmaları olarak icat edildiğini unutmamamız gerek. Bkz., Gérard Noiriel, *La Tyrannie de national: Le Droit d'asile en Europe* (1793-1993) (Paris: Calmann-Lévy, 1991).
32. Étienne Balibar, "Is European Citizenship Possible?" *Politics and the Other Scene* içinde, s. 104-28.

§ 7 Bir Zulüm Topografyası Dizini: Global Şiddet Döneminde Medenilik ve Yurttaşlık[1]

Bu gösterişli başlıkla, birkaç kez zaten değinme fırsatı bulduğum kuramsal ve bir felsefi problemler düğümünü gözden geçirmeye devam etmek istiyorum. "Zulüm" terimi, amaçlı ya da sistematik, ruhsal ya da ahlaki olsun (bu tür ayrımlar, uç çizgileri geçtiğimizde sorgulanabilir hale gelse de), hani dendiği gibi "ölümden de beter" gibi görünen aşırı şiddet biçimlerine işaret amacıyla gelenek tarafından (hiç değilse bazı yazınsal göndermelerle) tercih edilir. Hipotezim şu: genel anlamda, gerçek ya da sanal bir zulüm tehdidi, politika ve özelikle "küreselleşme" bağlamında günümüz politikası için, salt politika olanağının risk altında olduğu zorlu bir deneyimi temsil eder. "Medenilik" terimini (ki gerçekte bir çok başka kullanımı da var) politika'nın politikası ya da kamusal faaliyetlere bir kollektif katılım niteliğiyle politikanın mümkün olduğu ya da en azından imkansız kılınmadığı bir koşullar kümesini yaratan, yeniden-yaratan ve koruyan ikincil bir politikaya ilişkin spekülatif bir düşünceyi adlandırmak için kullanıyorum."Medenilik" kesinlikle belirsiz bir terim, ama sanırım çağrıştırdığı anlamlar diğerlerine göre, örneğin uygarlık, top-

1. Bu deneme, Diplome de formation continue en Action humanitaire'nin açılış töreni için, 8 Kasım 1999'daUniversité de Genéve'da yapılan bir konferansa dayanıyor ve yazar tarafından *Constellations*'da yayınlanmak üzere İngilizce'de yenide yazıldı, bkz., *Constellations* 8 (2001): 15-29. Bu derleme için düzenlenerek, burada yayınlanan metin, Fransızca versiyondan önemli noktalarda farklılıklar içeriyor. Burada ele alınan sorunlara daha önceki yaklaşımlar için bkz., özellikle Irvine, University of California'da Wellek konferansları, Étienne Balibar, Extreme Violence and the Problem of Civility (New York: Columbia University Press, çıkacak).

lumsallaşma, polis, polisiye denetim, nezaket vb. tercih edilebilir. Özellikle "medenilik", toplumdaki "çatışma" ve "antagonizma"ların, sanki bunlar bir direniş ve muhalefetin değil ama daima şiddetin habercileriymiş gibi bastırılmasını zorunlu biçimde gerektirmez.[2] Aksi taktirde, global ölçekli zapturapt/asayiş politikalarının yürürlüğe sokulmasını hesaba bile katmadan, fiilen "barış" ve "konsensüs" doğrultusunda kör bir politik tercihten doğan bir tartışmaya sürükleniriz. Bu beni söz konusu sorunları "topografya" üzerinden tartışmaya götürüyor. Topografya'dan, aynı anda -örneğin "Kuzey ve Güney", "merkez ve çevre", "sınırın bu yanı ve öteki yanı", "global ve yerel" gibi değişken ayrımları göz önünde bulunduran- somut, uzamsal, coğrafi ya da jeopolitik bir perspektifi, hem de neden ve sonuçlarıyla aşırı şiddetin bir ve aynı menzilde değil ama farklı "sahne" ya da farklı "menzil"lerde üretildiklerini, "gerçek", "sanal" ya da "imgesel" (ama imgesel ve sanal büyük olasılıkla gerçek'ten daha az maddi, daha az belirleyici değildir) tanımlanabileceklerini ima eden kuramsal ve spekülatif bir perspektifi anlıyorum.

Bu bölüm, 1999 Kasım'ında Cenevre Üniversitesi'nde İnsani Eylem Yüksek Lisans Dersi'nin açılışı için yapmam istenen bir konuşmaya dayanıyor. Küresel bir dünya düzeninde yurttaşlık ve ayrımcılık, iltica ve göç, kitlesel sefalet ve soykırımın bu tartışmada niçin merkezi bir rol oynadığını açıklıyor. Bana göre bunlar, günümüz dünyasında demokratik yurttaşlığın somut medenilik stratejileri ve biçimleri türetmekten niye ve nasıl ayrılamayacağını anlamak istiyorsak, yerini belirleyerek devreye sokmamız gereken önemli "kozmopolitik" sorunlar.

İki problem kümesi üzerinde duruyorum. Birincisi tipik biçimde Avrupa bağlamlı ve "Avrupa yurttaşlığı"nın girişiyle, postulusal bütünleşmenin, yalnızca "cemaatiçi" talepler ve "kimlik politikaları"nın değil, ama hepsinden önce yarı-ırkçı toplumsal yapı ve kurumların gelişmesini canlandıran olumsuz etkileriyle ilgili. Bu, birçok açıdan bugün büyük ölçüde istikrarsız bir nitelik kazanmış çatışkılı bir modeli şekillendirir. İkinci problem kümesi küresel'dir: çeşitli aşırı şiddet biçimlerinin sistematik kullanımı ve tahakküm yapılarını dönüştürmeyi

2. Bkz. Étienne Balibar, "Three Concepts of Politics: Emancipation, Transformation, Civility," *Politics and the Other Scene* içinde, çev. Christine Jones, James Swenson ve Chris Turner (London: Verso, 2002), s. 1-39.

amaçlayan kolektif özgürleşim hareketlerini engelleyen kitlesel bir güvensizlik şeklinde ortaya çıkar. Bu nedenle- ve ayrıca Thomas Hobbes'in bir kez *Leviathan*'da tanımladığı önleyici karşı-şiddeti anımsatan devlet kurma modeli uyarınca- küresel bir önleyici karşı devrim ya da karşı-isyan politikasından söz etmekte tereddüt etmiyorum. Ama başka bir açıdan bu "politika" gerçek anlamda anti-politik'tir, çünkü bir politika/yönetim biçimi kurmak için mutlak zorunlu koşulları nihilist tarzda bastırmaya neden olur. Onun yerine çeşitli savaş türleriyle, bir çeşit "insani" eylem ya da müdahale türünün birleşik gelişimine tanıklık ediyoruz. Çoğu durumda bunlar felaketlere yol açmış iktidarların hizmetinde bir araç olma işlevi görür. Hiç de rastlantısal olmayan biçimde, bu iki problem kümesi açısından, modern dönemde demokrasinin demokratik-olmayan ya da "egemen" (*hükümran*) koşulu olarak tanımlanabileceğini düşündüğüm geleneksel sınırlar kurumu, esasen bir güvenlik denetim aracı, bir toplumsal ayrımcılık, geçim kaynaklarına eşitsiz erişim aracı ve bazen de hayatın ve ölümüm kurumsal dağılımı olarak işler. Bu sınırların demokratikleştirilmesi konusunda niçin ısrar ettiğimi peşinen açıklar; yalnızca sınırların açılması (ve onların genelleşmiş lağvı) olarak değil (çoğu durumda bu iktisadi güçlerin vahşi rekabet biçimi altında herkesin herkese karşı yenilenmiş bir savaş türüne yol açardı), ama her şeyden önce (şüphesiz göçmenler dahil) nüfuslar aracılığıyla sınırların işleyişini çok-taraflı ve müzakereye dayalı bir denetime açmak anlamında. Belki de basitçe "topraksal" ve kesinlikle saf anlamda ulusal olmayan yeni temsili kurumlar kurmamız gerekiyor. Bu ise yurttaşlık ve medeniliğin yakınen ilişkili olduğu ve"kozmopolit insan hakları" olarak adlandırdığım şeyin bir parçasıdır.

Yurttaşlık ve Medenilik: "Haklara Sahip Olma Hakkı" Sorunu

Burada üzerinde duracağım iki somut problem kümesi hakkında ayrıntıya girmeden önce, insan hakları ve politika ilişkisini geniş bir düşünüm perspektifi içine yerleştirecek bazı felsefi araçlara ihtiyaç duyduğumuz düşünüyorum. Genelde kabul gören-ve benim de büyük ölçüde paylaştığım görüş açısından, Hannah Arendt'in çalışması burada zorunlu bir başlangıç noktası oluşturuyor. Ondan çıkartabileceğimiz dersler konusunda bir kaç değerlendirme yapmama izin verin. *The Origins of Totalitarianism*'deki emperyalizm tartışmasında

Arendt, ikinci dünya savaşı'ndan sonra yoğun biçimde artan, bütün medeni ve kamusal haklardan yoksun "devletsiz" (*vatansız/uyruksuz*) nüfuslar sorununa gönderme yapar.[3] Böyle yaparak politika felsefesinin perspektifini çifte anlamda altüst eder.

Birincisi o, sırf türün temsilcileri olarak insan varlıklarının hayatta kalmasını tehdit eden aşırı şiddet durumları ve dışlama biçimlerini yurttaşlık ve siyasal rejimler tartışmasının merkezine alır. Arendt'in amacı, yalnızca adaleti harekete geçirmek umuduyla hümanist bir ölçüt öne sürmek değil, bunun ancak böylesi durumlar için yeni bir kamusal alan temeli ve bu temelde yalnızca nufus hareketlerinin yönetimiyle sosyal çatışmaların polisiye denetiminin değil, kolektif politik *eylemin* (ya da *praksis*'in) de ortaya çıkmasını sağlayabileceğimiz bir çözüm bulmakla olacağını göstermekti. Benzer şekilde Fransız felsefeci Jacques Ranciere, demokrasinin hakiki çıkış noktalarından başlayarak, politik alanda herkese eşit özgürlük ölçütünün, "hiçbir payı olmayanlar parçası"na, yani ortak-varlık'da payı bulunmayanlara adil bir pay vermeye ya da yok-sayılanların politik tanınmasına dayandırıldığını önesürdü.[4] Başka bir deyişle bu, dışlayıcı süreçlerin, ayırt edilmiş kategorileri "şehir"e ya da "yönetim"e katma/içerme süreçlerine etkin bir dönüşümü demektir. Bu tam da Yunan şehirlerinde *isonomia*'nın[5] ilgili olduğu şeydir. Bu itibarla "politika", Arendt'in Rosa Lüksemburg'dan alabildiği bir nosyonla, "sürekli devrim"den ayrılmaz hale gelir.

Bu perspektiften eşit özgürlüğün hukuki biçimi açıkça yok edilmez, ama bütünüyle yeniden ele alınmak zorundadır. Modern hümanizmin ve evrenselliğin ilkeleri bakımından, bir "hakları olmayan kişiler" nosyonu çelişkili bir ifadedir, çünkü hukuken (*de jure*) hiç kimse, hatta çocuklar ve özürlüler, hakların dışında değildir. Örneğin, "hak yoksunluğuna karşı hak" şiarıyla, "yoksullara terör estiren ve katleden para-militer güçlerin yargılanması ve mahkum edilmesini talep eden Brezilya'lı mülksüz köylülerin davalarına,[6] ya da Fransa'da bir *droit de cité pour les sans-papiers* (belgesizler için yasal oturum)

3. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego: Harcourt, 1968), 2. kitap, "Imperialism," 9. bölüm.
4. Jacques Ranciere, *Disagreement: Politics and Philosophy*, çev. Julie Rose (Mineapolis: University of Minnesota Press, 1999).
5. *İsonomia*: yasa önünde eşitlik -*çn*.
6. *"Lettre ouverte en mémoire de 19 paysans sans-terre massacrés à El Dorado dos Carajas le 17 avril 1996," Réseau contre l'impunite au Brésil: Justice pourles sans-droits.*

talebiyle, yasallıktan yoksun bırakılmalarını protesto eden göçmen işçilerin isteklerine olumlu bakıyorsak, bu taleplerin bir hakları yaratma sürecinin kısmi ama dolaysız ifadeleri, politik kuruluşun "popüler egemenlik" ya da demokrasi olarak tanınmasını sağlayan bir dinamik, dolayısıyla şiddetin reddi ve direnişe dayalı talepler olduklarını görebiliriz.

Bu Arendt'in yurttaşlık konusundaki düşüncelerinden çıkartabileceğimiz derslerin bir yönü, ama diğer perspektif günümüzle çok daha bağıntılı. Emperyalizmin gelişimi ve uluslararası çatışmaların genelleşmesi dolayımında ulusal demokratik devrimler çağından başlayarak, ulus-devlet'ler tarihinin "insan hakları" ve "politik haklar" (ya da *droits de l'homme ve droits du citoyen*) arasındaki geleneksel ilişkinin tersine dönmesine yolaçtığını belirten ünlü argümanı düşünüyorum. Genel olarak *İnsan Hakları* bundan böyle yalnızca belirli bir ulusal ve egemen devletin sınırları içinde düzenlenen ve korunan politik hakların önkoşulu ve soyut bir temeli, ne de politik'in hukukilik üzerindeki egemenliğine bir sınır sayılamaz. Yirminci yüzyılda trajik emperyalizm ve totalitarizm deneyimleri, tersinin doğru olduğunu gösterdi: eşit yurttaşlığın koşulları ve fiili güvencesi olan politik haklar, "insan hakları"nın, ilk planda en temel nitelikte varlığını sürdürme ve çıplak hayatla ilgili hakların tanımı ve tanınmasının doğru temeliydi. *Zoon politikon*'a[8] yeni, "politik-olmayan" bir anlam yükleme yoluyla, bir devletin yurttaşı olmayanlar, "dünya'daki hiçbir yerin yurttaşı" olmayanlar, pratikte bundan böyle artık insan sayılmadı, tanınmadı. Yurttaşın pozitif kurumsal hakları tahrip edildiğinde -örneğin, yurttaşlık ve milliyet'in sıkıca birleşmiş olduğu, bireyler ve grupların ulusal aidiyetin dışına atıldığı ya da ezilen bir "azınlık" durumuna düşürüldüğü verili bir tarihsel bağlamda- "doğal" ya da "evrensel olarak insani" olması gereken temel haklar tehdit ve tahrip edilir: *Untermenschen* (alt-insanlar) ve *Übermenschen*, üst-insan olduğuna inanılan insanlar arasında bir ayrım üreten aşırı şiddet biçimlerine tanıklık ederiz. Bu tesadüfi bir olay değildir: çağdaş politi-

---

7 Bkz., 3. bölüm ve özgün haliyle yayınlandığı derleme: Étienne Balibar, Jacqueline Costa-Lascoux, Monique Chemillier-Gendrau, ve Emmanuel Terray, *Sans-papiers: L'Archaisme fatal* (Paris: La Découverte, 1999).Catherine Wihtol de Wenden, *La Citoyenneté européenne* (Paris: Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1997), s.99.

8. *Zoon politikon*: siyasal hayvan/devlet içinde yaşayan siyasasi varlık. -*çn.*

kada yaygın hale gelmiş tek yönlü bir süreçten çıkar. O demokrasiye doğrudan temeli yenileme görevini dayatır. Burada tehlikede olan politikanın gerçek özüdür, çünkü politika, doğal ve sosyal yaşam koşullarının, iletişimin ve kültürün üstünde basit bir "üstyapı" değildir. *Gerçek* bir politika kavramı önceden insanlar arasında gerçek bir *topluluk*'un olanaklılığıyla, bu topluluğun kurucu taraf ve grupları arasındaki antagonizmaların diyalektik çözüm ve ifadesine, bu taraf ve grupların karşılaşmasına uygun bir alan belirlemeyle ilgilidir.

Bu açıdan bakıldığında Arendt'in önerdiği kritik kavram, "haklara sahip olma hakkı", bir anayasa tarafından himaye edilen hukuki ve ahlaki iddialar örgüsünü, politik'in bir *minimal* artığını nitelendirmez: o, bir *maksimum*'un ide'sidir. Ya da daha iyi bir ifadeyle, insan varlıklarının "ortak" bir varoluş alanına (ve dolayısıyla çalışma, kültürel, kamusal ve özel söyleme) aidiyetine ilişkin minimal bir kabulün, *önceden* bir haklar toplamını gerektirdiği -ve mümkün kıldığı- kesintisiz bir sürece işaret eder. Bunu, her demokratik ya da cumhuriyetçi devletin kuruluşunda belirleyici bir rol oynayan, demokrasinin "isyancı" ögesi olarak adlandırıyorum. Böyle bir devlet, tanımı gereği yukardan atfedilmiş statü ve haklardan (ya da yalnızca bunlardan) oluşmaz: doğrudan *demos*'un katılımını gerektirir.

Arendt'in argümanı demokratik yurttaşlığı kurucu eşitlikçi ya da isyancı ögenin önemini farkeder ve ayrıca onu medenilik politikasıyla diyalektik bir ilişki içinde kavramsallaştırır. Bu köklü şekilde dışlanmış ya da yurttaşlıktan yoksun bırakılmış olanların, yalnızca ideal kuruluş modeli karşısında tarihsel kurumları değerlendirmek açısından kuramsal bir ölçüt sağlamayıp, ayrıca maddi yaşam koşulları ve insani saygınlıklarının tanınmasından da kendiliğinden yoksun tutulmalarından kaynaklanır. Onlar bizleri çağdaş siyasal toplumlarda aşırı şiddet gerçeğine -dahası, gündelik hayatlarının tam merkezine- inmeye zorlar. Bu yalnızca görünürde bir paradokstur: Carl Schmitt'in deyimini kullanırsak, sınır ya da "istisna hali", hiç de istisnai değildir: tersine, o "bayağı"dır: "demokratik" olduğuna inanan ya da iddia eden sosyal ve politik sistemlerin işleyişine nüfuz eder. Onların hem iktidardaki menfaatlerini sürdürmeye elverişli bir araç, hem de hayatiyetlerine yönelik sürekli bir tehdittir. Bu nedenle yurttaşlık haklarının dışında kalma ve bu haklardan yararlanma -ya da genel olarak kapsayıcı bir politik düzenin olanaklılığı ve olanaksızlığı- arasındaki tercihi spekülatif bir mesele şeklinde değerlendirmememiz gerekir. O

somut bir meydan okumadır. [Demokratik] politik düzen doğası itibariyle *kırılgan ve kararsızdır*; bir medenilik politikası dolayında sürekli yeniden yaratılmazsa, bir kez daha sınırların içinde ya da ötesinde bir "savaş hali"ne dönüşür.

Avrupa Irkçılığı: Sınırların Şiddeti

Biliyoruz ki Arenth'in argümanı Avrupa tarihindeki "katastrofik" bir deneyim dönemine dayalıydı: Nazizm, İkinci Dünya Savaşı, Avrupa'lı yahudilerin, çingenelerin ve diğer grupların ırkçı imhası. Arendth, durumun benzersizliği konusundaki farkındalığını itinayla sürdürdüğü halde, onun emperyalizme doğru gelişen ulus-devlet içindeki "kökleri"ni izlemeye çalıştı. Arendt'in düşüncesini devletin ulusal kuruluşuyla kapanına düştüğümüz ölümcül bir çember söylemiyle özetleyebiliriz. Bu çember, insan haklarının tanınmasına elverişli biricik pozitif ya da kurumsal, ama aynı anda desteklediği evrensel değerlerin tahribini üreten bir ufuk dairesiydi. Bugün kendimize hala aynı koşullarda bulunup bulunmadığımız sorusunu sormalıyız. Değilse, "haklara sahip olma hakkı"yla ilgili talebin günümüz politikasında neye dönüşebileceğini sormamız gerek. Bu soru, ulus-biçim basitçe sönümlenmediği halde, politik koşullar, ekonomi, kültür, iktidarın maddi dağılımı ve onu denetleme imkânlarının giderek ulusaşırı bir hale geldiğini gözlemlediğimizde, keskin bir nitelik kazanır. Küresel çerçeve genelinde postulusal" devlet ya da devlet-benzeri kurumlar ortaya çıktı, "Avrupa topluluğu" bunun seçkin bir örneği. Önce bu sürecin, kaygı verici, çelişkili ve diğer yandan bol vaat içeren bazı boyutlarını dilegetirelim.

Resmi bir "Avrupa yurttaşlığı"nın gelişmesiyle birlikte, gerçek bir "Avrupa ırk ayrımcılığı"nın (*apartheid*) ortaya çıktığını teslim etmeyi son derece önemsiyorum. Bu uzun ve hatta kısa vadede demokratik bir Avrupa topluluğunun yapılanmasını engelleyerek, bloke edebilir. O nedenle, uluslarüstü bir topluluğun, Bismark usulü otoriteryan bir yolla, güç birikimi ya da dünya'nın ekonomik, politik ve askeri süpergücü olabilecek bölgesel bir gücü yaratma yararına gerçekleştirilme olasılığı bulunmadığından, Avrupa birleşmesini tamamen bloke etmesi mümkün. Bir uluslarüstü Avrupa topluluğu sadece varolan ulusal yapılara kıyasla, çoğunluk için bir *demokratik fazla* yaratırsa var-

olacak. İki simetrik soru sorarak konuyu açığa kavuşturalım. Niçin bir *Avrupa* ırkçılığından sözediyoruz? Ve niçin Avrupa'da *ırkçılıktan* sözediyoruz?

Niçin Bir Avrupa "Irkçılığı"?

Bu yalnızca yabancılara (ya da daha kesin biçimde bazı yabancı kategorilerine, zengin Avrupa "uygarlığı"nın korunaklı sınırlarını yasal ya da yasal olmayan yolla geçen Doğu'lu ve Güney'li göçmen işçilerle, sığınmacılara -ki Balkan bölgesi bu bakımdan her iki dışsallık biçimini birleştiren bir türü ön plana çıkartıyor) tanınan hakların azlığıyla bağlantılı bir sorun olamaz. Gerekçelendirme açısından niteliksel anlamda yeni bir şey olmalı. Gerçekte sorun, 1993 Maastrich Anlaşması'ndan bu yana Avrupa yapılanmasındaki yeni gelişmelerle ilişkili. Avrupa ulus-devlet'lerinin her birinde, yurttaşlık ya da uyrukluğa eşitsiz giriş hükmeden, özellikle kolonyal geçmişten miras alınmış ayrımcı yapılar bulunuyor. Ama (Avupa Ekonomik Topluluğu'nun ardından) Avrupa Birliği'nin doğuşuyla eklenen olgu, bir *civis europeanus* statüsünün tedricen belli bir içerik kazanmasıdır: yeni bireysel ve kolektif haklar tedricen etkili oluyor (örneğin, bireyin kendi ulusal yönetimi ve adaletine karşı Avrupa Mahkemeleri'ne başvuru imkânları).

Şimdi kritik sorun şu şekli alır: yeni haklar *kimler için*? Soyut bir ifadeyle, ya bütün Avrupa nüfusu için ya da sadece daha sınırlı bir *Avrupa halkı* için denebilirdi (burada, şimdi Almanya'da *Volk* (*halk*) ve *Bevölkerung* (*nüfus*) ayrımı konusunda ortaya çıkan ikilemi genişletiyorum, çünkü bu ikilem fiilen tüm Avrupa'yı ilgilendirir ve Alman anlaşmazlığı paradigmatiktir). *Avrupa halkı*'nı, Avrupa seçmenleri için sembolik, hukuki ve maddi bir temel olarak tanımlamak tam bir sorun ve sıkıntı açığa çıkartır. Maastrich, bu problemi halen ve yalnızca üye ulusal devletlerden birinde yurttaşlığı olanların (yani vatandaşların) Avrupa yurttaşlığına kendiliğinden kabul edileceğini ifade ederek çözdü. Ama bu tanım -ki Birleşik Devletler'in Kurucuları arasındaki tartışmaları aklımıza getirebilir- şimdiden bir yönelimi belirliyor. Avrupa'da sürekli ikamet eden (Fransız siyasalbilimci Catherine Wihtol de Wenden'in "onaltıncı üye devlet"[9] dediği) göçmen nüfusun sayısal ve niteliksel ağırlığı göz önüne alındığından, bu bir içerme

projesini doğrudan aşağıdaki gibi üç başkalaşımla özetlenebilecek bir dışlama programına dönüştürür:

1.*Yabancılar*'dan (farklı bir tür olduğu varsayılan ikinci sınıf yerleşimciler anlamına gelen) *yaratıklara* (*yabancı uyruklara*).

2.*Himaye*'den *ayrımcılığa* (Avusturya örneğiyle gösterildiği gibi, bu derece ve dil farklılıklarıyla bir ölçüde genel bir Avrupa problemi olan çok hassas bir sorun: bazı göçmen işçiler bazı sosyal haklardan yararlanmaktan, yani "sosyal yurttaşlık"a içerilmekten yoksun bırakıldıkları için, onları refah, toplumsal himaye vb. yapılardan dışlamış muhafazakar güçlerin saplantısı ve temel bir politik mesele haline gelir-Fransız Ulusal Cephesi'nin "ulusal tercih" diye adlandırdığı şeyin, tam da ulusal kurumlarda zaten bir tercih derecesi bulunmasından dolayı, bir "Avrupa tercihi"ne dönüşmesi olası).

3.*Kültürel fark*'tan *ırksal damgalamaya*; postkolonyal ve postulusal, "yeni ırkçılık"ın oluşum sürecinin merkezinde yeralır.

Niçin Güney Afrika "Irkçılığı"yla Bir Paralellik Öneriliyor? Bu Yalnızca Yararsız Bir Provokasyon Olabilir(...)

Şimdi gerçekten de, Afrika'da resmi olarak ortadan kalkmışken, ırkçılığın Avrupa'da (belki de heryerde) yeniden ortaya çıktığını -"İmparatorluk'un misilleme" sürecinde başkaca bir gelişme- söylebilir miyiz?[10] Ayrıca kurumsal ırkçılığın tarihsel örnekleriyle başka karşılaştırmalarda düşünebilirdik, örneğin Birleşik Devletler; "Jim Crow" [*zenci düşmanı*][11]sisteminin tam anlamıyla unutulmadığını ve muhafazakar politika güncelleştiğinde yeniden oluşum seyrine girdiğini biliyoruz. Avrupa'nın "Doğu Sınırı", özellikle Balkanlar'daki göçmenler ve mülteciler konusunda uzun süredir çalışmalar yapan Alman meslektaşım Helmut Dietrich, yeni bir Avrupa *Reich*'ının *Hinterland*'ından[12] sözetti.

Şu ya da bu sistemin yarattığı sıkıntının nasıl ölçüleceği sorusunu bir yana bırakıp, bunun yerine yapılar üzerinde yoğunlaşarak, tarihsel

---

9. Catherine Wihtol de Wenden, *La Citoyenneté européenne* (Paris: Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1997), s.99.
10. Bkz., Center for Contemporaray Cultural Studies (Çağdaş Kültürel Araştırmalar Merkezi), *The Empire Strikes Back: Race and Racisim in 70s Britain* (London: Centre for Contemporaray Cultural Stıdies ile birlikte Hutchinson, University of Birmingham, 1982).
11. *Jim Crow*, bir İngiliz komedyen olan Thomas Rice'ın 1828'de yarattığı bir karakterdir. Rice'ın canlandırdığı karakter, geri zekâlı, ilkel, her türlü aşağılanmaya maruz kalan bir siyahi tiplemesidir. Rice karakteri canlandırırken yüzünü kömürle siyaha boyuyordu, *-çn*.
12. Hinterland: ardbölge, *-çn*.

ırk ayrımı örneğinden dersler çıkarmak amacıyla, çoğu göçmenin geldiği bölgelerin -Asya, Afrika ya da Avrupa'nın diğer kısımları- durumuyla, Güney Afrika'lı anlamda *homelands'ları*[13] arasında bir karşılaştırma üzerinden, iki tamamlayıcı sebep öneriyorum. Birincisi, yaşamalarını sınırın bir yanında "yeniden-üretip" diğer yanında "üreten" ve böylece kesinlikle *ne yerli* (içerden biri) *ne de yabancı* (*dışardan biri*)ya da (çoğumuz açısından) *resmen yabancı sayılan yerliler* arasında yeralan önemli bir işçi grubunun konumudur; bu konum, modern kimlikleme ve tescil tekniklerini tam bir ırksal profilleştirmeyle birleştirerek, toplumun heryerine yayılan ve sınırı Avrupa toprakları boyunca dallandırıp budaklandıran"güvenlik" tedbirlerinin şiddeti ve ölçüsünde kararlı bir artışa yolaçar. Bu özellikle Schengen anlaşmasının ilgili olduğu şeydi. İkinci tamamlayıcı sebep, varlıkları (yaşam tarzları, bileşenleri) itibariyle *göçmen ailelerin*, kamuoyu ve göçmen politikaları için gerçek bir saplantıya dönüşmesidir. Yabancı uyruklu aileler (yeniden) birleştirilmeli mi, yoksa ayrıştırılmalı mı? Eğer böyleyse, *sınırın hangi yanında*, hangi aile türleri (geleneksel, modern), ne tür hısımlar (anne-babalar, çoçuklar) ve hangi haklarla? Başka bir yerde belirttiğim gibi, aile ya da genel olarak soykütük politikasına "ulusal" topluluk tanımıyla müdahale edilmesi, tarihsel ırkçılığın canalıcı yapısal üretim tarzıdır. Şüphesiz ki bu, ulusal topluluk bir çokuluslu topluluk haline geldiğinde de aynen doğrudur.

Tüm bunlardan çıkartabileceğimiz sonuç, *ırk aryrımına sonvermiş* bir Avrupa'nın gündemden uzak olduğudur. Aslında durum çok daha çelişkili, çünkü her iki yönde de eğilimler bulunuyor; sadece kısmen ve isteksizce fark ettiğimiz bir tarihsel kavşağın ortayerinde bulunuyoruz. Ama bu sorunların tipik biçimde *küresellik-yerellik* ("*kü-yerel*") problemini örneklediği bağlantılı bir başka noktaya ister istemez geçiş yapmamı sağlayan bir başka görüşü vurgulamak istiyorum. Çelişkili ve oluşumsal niteliğiyle "*ırk ayrım-lı*-Avrupa yurttaşlığı" (ya da yasaya uygun, atfedici yurttaşlık)[14] modeli, bir anlamda küreselleşmenin gerçek ve hayali etkilerine bir *tepkidir*. Başka bir anlamda bu, tarihsel

13. *Homeland*: türkçe karşılığı "anayurt" anlamına gelse de, homeland, Güney Afrika terminolojisinde, 1948'de iktidara gelen Apartheid hükümetinin çıkarttığı ırkçı yasalarla, siyahların yaşadığı köy ve kasabalardan zorla çıkartılarak içine yerleştirildikleri Bantustan'ı (Bantu dillerinde "halk"- "bantu" ve "toprağı, yurdu" anlamına gelen "stan" sözcüklerinden oluşan bir terim) ifade ediyor.-*çn*.

14. Bkz., Rogers M. Smith, *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History* (New Haven: Yale University Press, 1997).

belirliliklerle de olsa, bu etkilerin basit bir izdüşümüdür.

Küresel Önleyici Karşı-İsyan: "Sınır Tanımayan Şiddet"

Şimdi doğrudan esas konuya, "küresel karşı-isyan" meselesine giriyorum: sınırın şiddeti değil, ama sınır tanımayan ve sınırların ötesindeki şiddet.

Lausanne Üniversitesi'nden İsviçre'li uzman Pierre de Senarclens'in yeni yayınlanan insani eylem araştırmasından bir pasaj aktarmama izin verin; Senarclens haklı olarak çağdaş şiddete ilişkin resmi tanımların önemi ve bu tanımların "insani müdahaleler"in anlam ve kapsam genişliği için sağladığı gerekçelerin sorunsal boyutları üzerinde duruyor:

"1 981'de Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, Yeni Bir Uluslararsı İnsani Düzen adına önerilen bir çözümü benimsedi(...) Bundan kısa bir süre sonra Kurul, uluslararası insani sorunlar konusunda, seçkinlerin toplandığı bağımsız bir komisyon oluşmasına destek verdi(...) Komisyon'un 1986 raporu, çevresel yıkım, demografik değişim, nüfus hareketleri, insan hakları ihlalleri, kitle imha silahları, Kuzey-Güney kutuplaşması, terörizm ve uyuşturucu gibi çağın başlıca politik ve sosyal sorunlarını insani proje kapsamına yerleştirdi."[15]

Senarcles sonuca varır: "İnsani'liği önemli çağdaş problemlerin tanımlanması ve bu problemlere uygun çözümler formüle etmeye uygun bir referans çerçeve olarak değerlendiriyoruz." Daha sonra yazar, 1989 sonrasında iki bloklu soğuk savaş sisteminin çöküşüyle, süpergüçlerin "savaş" ve "barış" arasındaki bulanık çizgiler ve siyasal şiddete göre düzenlemiş olduğu sınırların nasıl ortadan kaldırıldığını gösteriyor:

"Hiç kimse Berlin Duvarı'nın yıkılışını, Soğuk Savaş'a hızla son verecek olan başlangıcı öngörmemişti. Aynı şekilde kimse uluslararası yapılardaki dönüşümleri ve onu izleyen şiddeti tahmin edemedi. 1990'ların ortasına doğru dünya'da elli'den fazla yeni silahlı çatışma, aslında içsavaş sayıyoruz. Bu çatışmaların bazıları-Ruanda'da, Yogoslavya, Çeçenistan ya da Cezayir'de- kendi şiddet ve zulümleriyle,

15. Pierre de Senarclens, *L'Humanitaire en catastrophe* (Paris: Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1999), s.65.

yolaçtıkları nüfus hareketleri ve yıkımların büyüklüğüyle dehşete düşürüyor. Uluslararası toplum böylesine kısa bir sürede, bu kadar çok mağdur yaratan bu kadar çok savaşla asla karşılaşmadı."[16]

Bu koşullarda farklı sonuçlara sapabiliriz. Çok-boyutlu kitlesel şiddet ve aşırı şiddet olgusunun, devletler arası içsel ve dışsal güç ilişkileri dahil, genel olarak politikanın yerini aldığını düşünebilir ya da politika ve şiddet -rasyonel bir örgütlenmeden yoksun görünen, kendini-yoketmeyi dışta bırakmayan bir şiddet- alanlarının artık ayrışamayacağını adamakıllı düşünebiliriz. Bunlar aşamalı biçimde birbirine nüfuz etti."İnsani eylem" ya da "müdahale" denen şey, tam da bu koşullarda "kamusal" ve "özel" politikanın tamamlayıcısı haline geldi. Bu değişimin tüm yönlerini tartışmaksızın, bizzat politika kavramı için önemli olduğunu düşündüğüm üç sorunu kısaca ele alıyorum.

"Benzeri Görülmemiş" Bir Aşırı Şiddet (ya da Aşırılıkların şiddeti) Yayılmasıyla mı Karşıkarşıyayız?

Bu noktada itinalı olmak istiyorum, çünkü bu "eski ve yeni savaşlar"[17] meselesinden, tarihteki "soykırımlar"ın neden ve nasıl "karşılaştırılması" gerektiği sorusuna uzanan önemli ölçüde hassas ahlaki sorunlara uzanan tartışmalar doğurur. Belki de benzeri görülmemiş olan şey, temelde *aşırı şiddetin, aşırı yeni görünürlüğü*'dür, özellikle modern medya koveraj,[18] yayın ve imaj dönüştürme teknikleriyle aşırı şiddetin -ilk kez Körfez Savaşı süresince muazzam bir ölçekte gördüğümüz gibi, "sanal gerçeklik"in üretimi- bir şov'a dönüştürülmesi ve aynı anda bu şov'un bir izleyiciler dünyası önünde sergilenmesi anlamında. Biliyoruz ki bu tür tekniklerin etkisi, *bazı şiddet süreçleri ya da dehşet sahnelerini* (örneğin, Angola ya da Sierra Leone'de sakat bırakılan yüzlerce çocuk gibi gerçek anlamda dehşete düşüren) *açığa vurmak*, diğer *bazılarını* (Bağdat'ta açlıktan ölen bebekler gibi, aynı derecede dehşet verici) örtbas etmektir. "İnsanlığa karşı cinayetler" nosyonunun farklılaştırılmamış ahlaki ve hukuki ama hemen hiç siyasal olmayan kullanım biçimleri yoluyla, aşırı şiddet koverajı, Soğuk Savaş dönemindeki "terör dengesi"nden "mağdurlar arasındaki rekabet"e siyasal geçiş gibi basitleştirici fikirlere prim verdiğinde, kuvvet-

16. Ibid., s. 70.
17. Bkz., Mary Kaldor, *New and Old Wars, Organized Violence in a Global Era* (Standord: Stanford University Press, 1999).
18. *Koveraj:* gazete ve tv'de bir konuya ayrılan yer ve zaman. Koveraj aynı zamanda, bir kitle iletişim aracının belirli bir yörede izlenme ve dinlenme sayısını da ifade ediyor, -çn.

li ideolojik önyargıların işbaşında olduğundan şüpheleniyoruz. Nihayet, özellikle insanlığın görece zengin ve korunaklı bölgelerinde gösterilen ve hakkında konuşulan günübirlik dehşet imajlarının ikircikli bir etki ürettiğini farketmeye başlıyoruz: merhamet ama aynı anda nefretin ortaya çıkması ve insan türünün kendi içinde gerçekten de niteliksel olarak farklı kültür ve medeniyetlere bölündüğü düşüncesinin yeniden güç kazanması -ki bir siyasalbilimciye göre bu onların arasında yalnızca "çatışma" (*clash*) üretebilir.[19]

Tüm bu güçlüklerin farkındayım, ama bir şey'in "benzeri görülmemiş"liği nosyonunun altında bir gerçekliğin yattığını savunacağım. Muhtemelen o, bir dizi *hetorojen imha yöntemleri ve süreçlerinin* (bununla nesnel ya da öznel gruplara ait oldukları ölçüde birey yığınlarını *ortadan kaldırmayı* kastediyorum) bizzat "küresel"leştirildiği, başka deyişle aynı anda dünya'nın heryerinde benzer biçimde işlediği ve bu nedenle E.P. Thompson'un yirmi yıl önce "imhacılık"[20] adlandırmasıyla öngördüğü şeye tam gerçeklik veren bir zincirin aşamalı biçimde şekillenmesidir. Bu bağlantılı süreçler dizisini, kesinlikle *hetorojen olmaları -bir ve aynı "neden"e sahip olmamaları, ama birikimli etkiler üretmelerinden dolayı* hesaba katmalıyız:

1. Savaşlar (çoğu durumda bir ayrım yapmanın kolay olmadığı "iç" ve "dış" savaşlar, örneğin Yugoslavya, Çeçenistan).

2. Etnik ve/ya da dinsel "temizlik" ideolojileriyle, sosyal kargaşa.

3. Geleneksel ya da geleneksel olmayan ekonomilerin yıkımıyla birlikte, kıtlıklar ve "mutlak" sefalet türlerinin ortaya çıkması.

4.Salgın hastalıklar (örneğin, AIDS'in dağılım ve tedavi olanakları açısından, Avrupa ve Kuzey Amerika'yla, Afrika ve Asya'nın bazı bölgeleri arasındaki farklılık), kuraklık, seller ya da gelişmiş bir sivil savunma hizmetinin yokluğunda depremler gibi, sosyal, ekonomik ve politik yapıların üstbelirlemesinden dolayı fiilen öldürücü olan "doğal" katastrofiler.

Ve nihayet son önermem şu olabilir: çeşitli aşırı şiddet türlerinin "küreselleşmesi", küreselleşmiş dünya'nın giderek gelişen ölüm ve yaşam kuşaklarına doğru bölünmesine yolaçtı. Bu kuşaklar (ki gerçekte çapraşıktırlar ve çoğunlukla tek bir ülke ya da şehrin sınırları içinde

---

19. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).
20. Edward P. Thompson vd., *Exterminisim and Cold War* (London: Verso, 1982).

yeniden üretilirler) arasında, insanlığın birliği ve bölünmesiyle ilgili korku ve kaygılar doğuran belirleyici ve kırılgan bir üst-sınır bulunur -aşağı yukarı küresel ve yerel bir "düşman hattı," modern Avrupa'nın dünya'ya elkoyma sürecinin başlangıcında varolmuş bir "dost hattı" gibi bir şey.[21] Bu üst-sınır, bu düşman hattı, aynı anda süreğen bir gösteri nesnesiyle, müdahale'ye, ama aynı anda müdahalesizliğe elverişli sıcak bir alan haline gelir. Mevcut uluslararası politikada en endişe verici boyut, "insani müdahale" ya da "genelleşmiş bir müdahalesizlik" midir, yoksa birini diğerinin izlemesi mi, tartışabiliriz.

Aşırı Şiddeti Piyasa Kapitalizmi' ("Liberal Ekonomi") Açısından "Rasyonel" Ya da "İşlevsel" Sayabilir miyiz?

Bu çok zor -sanırım en zor- ama kaçınılmaz bir soru; dolayısıyla entelektüel bir sorundur da. Üstelik, apaçık ama yine de sık görülen bir paralojizme karşı uyarmamız gerek: sonuçları, amaçlar ya da ereklerle karıştırma. (Peki ama toplumsal sistemleri erekler üzerinden tartışmak gerçekte olası mıdır? Öte yanda, içkin erekleri, kapitalizm gibi bir yapının "mantık"ı üzerinde düşünmekten kaçınabilir miyiz?) Bana öyle geliyor ki sorun, çok şematik düzeyde, kitlesel şiddet zincirinin ortaya çıkışından türeyen iki karşıt "küresel etki"den çıkıyor- örneğin kapitalist birikimin önkoşullarının oluşumunu yoksulların şiddetle bastırılması temelinde tasvir ederken, Marks'ın *ilkel birikim* dediği şeyle karşılaştırmalı biçimde.

Birinci etki türü milyonlarca potansiyel işçi için maddi ve ahlaki bir güvensizliği genelleştirmek, yani, büyük çapta bir proleterleşme ve yeniden-proleterleşmeye yolaçmaktır (proleterleşmenin bu yeni evresi, bir yığın insanın az çok kaçtığı "proleter durum"a dönüşünü kapsar, çünkü güvensizlik tamamen "proleter durum"un merkezinde yeralır). Bu süreç sermayenin ve insanların giderek artan devingenliğiyle çağdaştır ve bu yüzden sınırlar üstünden gerçekleşir. Ama tarihsel olarak birkaç politik tür arasında dağılabilir de:

1. "Kuzey"de o, benim "ulusal sosyal devlet" olarak nitelendirdiğim refah devleti'nin yarattığı toplumsal yurttaşlık kurumları ve sosyal politikaların kısmen ya da ciddi biçimde yürürlükten kalkmasını ve refah'dan zorunlu çalışmaya (*welfare-to-workfare*) ve dolayısıyla sosyal devlet'ten cezai devlet'e şiddetli bir geçişi de kapsar (son denemesinde

21. Bkz., Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, çev. G. L. Ulmen (New York: Telos Press, 2003).

Loic Wacquant'ın inandırıcı biçimde öne sürdüğü gibi, Birleşik Devletler bu bakımdan yol gösterici).[22]

2."Güney"de, "gelişimsel" program ve politikaların tersyüze edilmesi ve tasfiyesini kapsar; kabul edilmeli ki bu arzulanan "kalkış"ı sağlamaya elvermeyip, yalnızca yoksullaşmaya karşı bir direniş yolu gösterdi.

3.Immanuel Wallerstein'ın bir kategorisiyle,"yarı-çevre"de, "varolan reel sosyalizm" denen, kıtlık ve rüşvetciliğe dayalı diktatoryal yapının tasfiyesiyle bağıntılıydı, ama belirli sınırlar içinde zenginlik ve yoksulluk kutuplaşmasını muhafaza etti.

Emek-gücü'nün yeniden-proleterleşmesiyle sonuçlanan tüm bu süreçlere ait ortak biçimsel özelliğin, bunların bizzat devlet aygıtı içinde *altgrubun temsil* imkanları ve biçimlerini, ya da isterseniz az çok *karşı-iktidar* olanaklarını minimize ederek baskı altına alması olduğunu öne sürebilirim. Bu yoruma paralel biçimde, ilk planda esasen "ekonomik" gibi görünen süreçlerin politik boyutunu vurgulamak istiyorum.

Bir başka sahneye, buradaki mekanizma fazlasıyla gizemli olduğu halde kitlesel şiddetin yolaçtığı bir başka sonuç türüne geçtiğimizde, bu politik boyut sanırım çok daha fazla belirleyicidir. Gizemli, ama kesinlikle gerçek. Refah'ı ya da geleneksel yaşam tarzlarını değil, ama sosyal bağ'ın kendini ve sonuçta "çıplak hayat"ı[23] yokeden çok daha yıkıcı bir eğilimi düşünüyorum. Michel Foucault'u akla getirelim, o iki politika türüne karşı çıkmıştı: "Yaşamaya izin vermek", "ölmeye izin vermek."[24] İnsanlığın "ölüm kuşakları" dediğim alan içinde sergilenen farklı aşırı şiddet ya da zulüm biçimlerinin birikimli etkileri altında, mevcut üretim ve yeniden üretim tarzının *yoketme (eliminasyon) karşılığında bir üretim tarzı*, üretken biçimde yararlanılması ya da sömürülmesi mümkün olmayıp, her zaman zaten gereksiz ve o nedenle de "politik" ya da "doğal" araçlarla yokedilebilir olan -Latin Amerika'lı sosyologların poblacion chatarra, "süprüntü insanlar" dediği, global kent'in dışına atılmış- nüfusların bir yeniden-üretimi olduğunu kabul-

22. Loic Wacquant, *Les Prisons de la misère* (Paris: Raison d'agir/Darantière, 1999).
23. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998).
24. Michel Foucault, *"Society Must Be Defended"*: Lectures at the Collège de France, 1975-1976, ed. Mauro Bertani ve Alessandro Fontana, çev. David Macey (New York: Picador, 2003), s. 240-41.

lenmeye varırız.[25] Eğer durum buysa, soru bir kez daha ortaya çıkar: bunun rasyonalitesi nedir?Ya da irrasyonalitenin mutlak bir zaferiyle mi karşı karşıyayız?

Önermem şu: bu durum ekonomik düzeyde irrrasyonel (birikim ölçek'inde bir sınırlamaya denk düştüğü için) ama politik düzeyde rasyonel'dir -ya da daha uygun bir ifadeyle, politik deyilerle yorumlanabilir. Tarih basitçe bir çember halinde, ardışık birikim evrelerinin dolanımlı modeli dahilinde hareket etmez. Ekonomik ve politik sınıf mücadeleleri ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda zaten bir kuvvetler dengesi yaratarak, sömürü olanaklarını sınırlayan sonuçlar üretti ve bu olay tabiri caizse, sistem'in "bellek"inde aynen varlığını sürdürüyor. Sistem (ve büyük olasılıkla sistemin kimi kuramcı ve politikacıları) biliyor ki, sınıf mücadelesi olmaksızın sömürü, sömürülenlerin temsil ve örgütlenmesi olmaksızın sınıf mücadeleleri, politik ve sosyal yurttaşlığa yönelik bir eğilim olmaksızın da örgütlenme ve temsil sözkonusu olmaz. Bu tam da mevcut kapitalizmin neye gücünün yetemeyeceğidir: geçen yüzyıl boyunca dünya'nın bazı kesimlerindeki "ulusal sosyal devletler"e denk düşen bir "global sosyal devlet" imkanı yoktur. *Politik* bir imkan yoktur demek istiyorum. O nedenle bu yöndeki her girişime karşı, gerçekte çok şiddetli bir *politik direniş* var. Teknolojik devrimler fiili ya da potansiyel emek gücünün *de-proleterleşmesi* için olumlu ama yetersiz bir koşul sağlıyor. Bu kez doğrudan politik baskı da yeterli olmayabilir. Yoketme ya da imha, mümkünse "edilgen", zorunluysa "etkin" biçimde gerçekleşmek zorunda; *karşılıklı yoketme* "en iyi"si, ama bunun dışardan teşvik edilmesi zorunlu.

Bu beni (üçüncü soruma götüren) bir başka noktayı ortaya koymama imkan veriyor; şayet "küresel şiddet ekonomisi" işlevsel değilse (çünkü içkin amaçları gerçekte çelişkili), o teleolojik anlamda aynı kalır: ağırlıklı biçimde "aynı" nüfuslar hedeflenir (ya da tersine: hedeflenen bu nüfuslar aşamalı biçimde özümsenmiş hale gelirler, "aynı" görünürler). Gilles Deleuze'nin diyeceği gibi, onlar, genişlikli değil yoğunluklu anlamda, niteliksel olarak "yersiz-yurtsuzlaştırılır"lar: kent'in kenarında, sürekli yokedilme tehditi altında "yaşar"lar; ama aynı anda, tersine, kendi *homeland*'larında hareketsizleştirildiklerinde dahi, nomad'lar [*göçer'ler*] gibi yaşar ve öyle algınanırlar, yani önemsiz

25. Bkz., Bertand Ogilvie, "Violence et représentation: La Production de l'homme jetable," *Lignes* 26 (Ekim 1995): 113-42.

varlıkları, sayıları, hareketleri, sanal hak ve yurttaşlık talepleri, "uygarlık" için tehdit gibi algılanır.

Aşırı Şiddet bir "Küresel Sistem" Şekillendirir mi?

Şiddet büyük ölçüde politika-dışı olabilir -önermek istediğim bu- ama yine de onun çeşitli biçimleri birbirini destekliyor, dizi ve tecavüzlerine uygun koşulların oluşmasına katkıda bulunuyor ve sonuçta zulüm ve imhanın yayılmasını önlemeye ya da onun etkilerini sınırlamaya yönelik eylemlerin sistematik biçimde engellendiği bir "insan(i) katastrofiler" zincirini kuruyorlarsa bir sistem ya da "sistematik" sayılan bir biçim alır. Bu ereksiz teleoloji tam da en nesnel bir tarzda "önleyici karşı-devrim" ya da belki daha doğrusu,"önleyici karşı-isyan" demeyi önerdiğim şey. Bu yalnızca görünürde Hobbes'yandır, çünkü "herkesin herkese karşı savaşı" karşısında kullanılan silah bir başka savaş türüdür (*Le Monde*'un yakınlarda Kolombiya konusunda sözettiği, devlet ve Mafiosi'nin birlikte sürdürdüğü "topluma karşı savaş")[26] O anti-politika olarak politika'dır, ama şiddetin hetorojen biçimleri arasındaki (yolsuzlukla devlet bütçelerinden ayrı tutulamaz silah ticareti arasında, suçlulukla yolsuzluk arasında, diktatörlüklerle uyuşturucu madde, organ ve modern köle ticareti arasında, içsavaş ve terörle diktatörlükler arasındaki) birçok bağlantıdan dolayı bir sistem gibi ortaya çıkar; ama belki de bir o kadar önemlisi, "şeytan" figürünü inşa etmek için *tüm biçimleri birbirine karıştıran* bir aşırı şiddet politikası (insani müdahele bazen buna ortak olur) ve bir aşırı şiddet ekonomisi olduğu için -ki bu hem koverajı hem de müdahaleyi kazançlı yapar. Kırılgan bir sınır çizgisiyle, ölüm ve yaşam kuşakları arasındaki ayrışmadan sözettim. Bu küreselleşmenin "totaliter" boyutlarından sözetmekle eşanlamlıydı. Ama açık ki küreselleşme yalnızca bu değil. İnsanlık, ekonomik ve bir ölçüde kültürel olarak "birleşik" hale geldiği şu dönemde, "biyopolitik olarak" şiddetli biçimde bölünüyor. Bir medenilik politikası (ya da bir insan hakları politikası) ya tahrip edilen bir birliğin hayali ikamesi ya da kendisini heryerde, özellikle sınırlarda ortaya koyan bir inisiyatifler kümesi, bir eşitlik davası ve politik eylem ufku olabilir.

---

26. Bkz., Daniel Pécaut, "En Colombie, une guerre contre la société," *Le Monde*, 22 Ekim 1999, s. 15.

Sonuç

"Gerçek" bir sonuç değil, yalnızca bazı hassas sorunlara yönelik bir tartışma ve düşünme denemesi olacak: "karşı-şiddet" uluslararası hukuk, "yurttaşlık"a erişim ve "isyan" sorunu. Farklı "medenilik stratejisi" türlerini düşünebiliz. Bu stratejilerin olası temeli ve uygulanmalarını tartışmak farklı bir denemenin konusu olabilir. Burada yalnızca şunu önerebilirim. *Gerçek ve sanal* boyutlar aşırı şiddet ya da zulüm bağıntısı içinde bu denli sıkı biçimde içiçe örüldüğü için, biri ya da diğerine ayrıcalık tanımaktan kurtulmak son derece zor. Bu bir anlamda klasik politika kavramlarının daima yaptığı şeydir: bu kavramlar esasen ya *topluluklar*'ın ve ortak hissiyatların inşasına (tüm tarihsel toplulukların öncelikle "hayali topluluklar" olduğu konusunda Benedict Anderson'a[27] tamamen katılıyorum) ya da dünya'yı değiştirmeye, daha çok maddeci bir tarzda sosyal yapıları, özellikle tahakküm ve sömürü yapılarını dönüştürmeye (bu hususta paradigmatik örnek klasik Marksizm'dir) yönelmişti. Sanırım günümüz politikasında aşırı şiddet sorununun merkezi niteliği, bu ikicilikle ilgili bir *Aufhebung*[28] aramayı ve yaratmayı, bu çift görüntüyü görmezden gelmeyi değil ama pratik ve somut olarak onların talepleri ve sınırlamalarını eleştirel tarzda birleştirmeyi çok daha ivedi kılıyor.

Bunun nedeni açıklanabilir, örneğin, dünya ölçeğinde demokrasinin belirleyici bir ögesi olduğunu kabul etsem de, bir medenilik politikası esasının *uluslararası hukukta* diretmek olduğu fikriyle ikna olmuş değilim. Örneğin, Jürgen Habermas, *iletişim*[29] etiğinin altını çizen bir diretmeyi ekleyerek tutarlı biçimde bu yönde hareket etti. Ama Habermas iletişim geçitlerinin bazen zor yoluyla, bazen şiddet minvalinde açılmak zorunda kaldığını ya da onların sonsuza kadar kilitli kalacağını atlar. Uluslararası hukuk burada zorunlu, ama yeterli değildir. Muhalif bir açıdan, kitlesel şiddetin karaltı gibi görünen karşı devrimci ya da "karşı-isyancı" karakterinin, bir karşı-karşı-isyanı,

---

27. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).
28. *Aufhebung*: Diyalektik aşma. Yadsımanın (inkarın) ve içermenin (olumlamanın) biraraya getirilmesi yoluyla, varlığı veya kavramı üst bir seviyeye yükselterek, onu hem engelleyen, hem de koruyan bir değişim, -*çn*.
29. Diğer bir çok yayının arasında bkz., Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).

devrimci düşüncede bir yenilenmeyi gerektirdiğini -belki de bu kez, şiddeti kapitalizm, emperyalizm ya da Antonio Negri ve Michael Hardt'ın "imparatorluk"uyla[30] birleştiren mutlak küresel yapılara karşı yönelmiş hakiki bir "dünya devrimi"nin yapılması için kesinlikle iyi bir neden olduğunu ifade edebiliriz. Ama burada yine bir güçlük var: salt politik yöntemler ve amaçlar *simetrisine* geri çekilme sorunu, çünkü proleterya diktatörlüğü adına iktidara elkoymayı deneyen ilk sosyalist ve anti-emperyalist devrimler, aşırı şiddetin özgürleşme politikalarının ayrışmaz bir parçası haline gelmesine ve yirminci yüzyılın, Eric Hobsbawm'ın "Aşırılıklar Çağı"[31] dediği şeye dönüşmesine yardımcı oldu. Bu yalnızca *devlet* ya da *ekonominin* değil ama *devrimin* kendisinin "medenileşmiş" ya da "medeni" hale gelmesini zorunlu kılar. Tarihsel bulmacaya yönelik çözümün bugün birçok yerde etkin biçimde araştırıldığına inanıyorum, ama bu çözüm henüz açıkca keşfedilmiş ya da gösterilmiş değil.

Sonuçta, daha ihtiyatlı ve belki de çıkmazlı (*aporetik*) anlamda, Hollanda'lı siyasalbilim'ci Herman van Gunsteren'in ortaya koyduğu bazı önermeleri dikkate alabilirim.[32] Tüm politik toplulukların, -komşuluk ilişkilerinden, kentlere, ulus-devletlere (Gayatri Chakravorty Spivak, bu bağlamda *gezegen* terimini tercih ederdi),[33] bölgelerden şebekelere, sanal toplulukları da kapsayarak- ("kader"e karşıt olarak) *yazgı toplulukları* olduğunu ifade ederken, Gunsteren'in haklı olduğunu düşünüyorum. Bunlar önceden fark ve çelişki içeren, hetorojen halk ve grupların tarih ve ekonomi tarafından "rastgele biraraya getirildiği", çıkarları ve kültürel ideallerinin kendiliğinden bir noktada birleşemediği ama *karşılıklı yokoluşu* (ya da dış güçler tarafından *hep birlikte yokedilmeyi*) göze almaksızın tam olarak da birbirinden uzaklaşamadığı koşullardaki topluluklardır. Hannah Arednt'in 'insan hakları eleştirisi'nden (ama ayrıca Kant'ın 1796 tarihli "Ebedi Barış'a Doğru"daki formülasyonundan: "Onlar (...) Nihayet birbirlerine yakın

30. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).
31. E.J. Hobsbawm, *The Age of Extremes: A History of the World*, 1914-1991 (New York: Vintage Books, 1996).
32. Herman R. van Gunsteren, *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998).
33. Gayatri Chakravorty Spivak, *Imperative zur Neuerfindung des Planeten/Imperatives to Re-Imagine the Planet* (Frankurt am Main: Passagen Verlag, 1999).

olmaya katlanmalılar")[34] yola çıkan van Gunsteren, herkesin kabul edeceği bir meta-politik ilke belirler: her gruptaki her birey için, dünya'da, bir "yurttaş" olarak tanındığı ve dolayısıyla insan haklarından yararlanma fırsatının verileceği en azından bir "yer" olmalı. Ama bu ilkenin bir adım ötesine geçerek basitce şunu da sorabiliriz: o yer neresidir? Şayet topluluklar "yazgı toplulukları"ysalar, tek olanaklı yanıt radikal bir yanıttır: birey ve grupların ait olduğu herhangi bir yer, "tesadüfen" hayata "geldikleri", çalıştıkları, çocuk doğurdukları, yakınlarına destek oldukları ve her tür "ilişki" partnerini buldukları yer her nereyse. Bugünün küreselleşmiş ve acımasız dünya "topoğrafya"sıyla ilgili ifade ettiğim şey dikkate alınırsa, çok daha kesin biçimde şunu önerebileceğimizi düşünüyorum: pratikte insan haklarının gelişmesini buyuran yurttaş hakları kurumu ve tanınırlığı, tek topluluğa *özel* üyeliğin ötesinde düzenlenmek zorunda; bu hakların, çoğu çağdaşımızın fiilen yaşadığı yere, bir bakıma "sınırlara" yerleştirilmesi gerek. İster istemez bu kararsız bir durum ama çok da kesin talepler demektir. Bu konuda Van Gunsteren "medenilik"in görüş açısı dediğim, önemli sorunun yurttaşlığı, dolayısıyla insanlığı (ya da belirttiği gibi "oluş halindeki" yurttaşlığı) hakediş'ten çok ona sürekli erişim imkanı olduğu düşüncesini vurgulamakta haklıdır. Bu basit bir hukuki statüden ziyade etkin ve kolektif bir sivil süreçtir.

34. Immanuel Kant, "Toward Perpetual Peace," *Practical Philsophy* içinde, çev. ve ed. Mary J. Gregor, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, ed. Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 329 (Üçüncü Son Makale).

§ 8 Egemenliğe Önsöz[1]

Küreselleşmenin yeni evresine özgü bir bağlamda, Avrupa birleşmesinin belirsizliklerini egemenliğin kriziyle ilişkilendirmek yaygın hale geldi. Ama egemenlik nosyonu a prori onun ulusal biçimiyle tanımlandığı ve aynı zamanda egemenliğin kriziyle uluslarüstü, ulusaşırı ya da post-ulusal politik alanlar arasında bir eşdeğerlik önerildiği için çoğunlukla bu formülasyon sınırlı bir anlamda alınıyor. Bu sınırlamanın üç sakıncası olduğunu düşünüyorum.

İki-terimli bir karşıtlık şeklini alarak bu sınırlama, halen Avrupa'da işbaşında olan *egemenliğe alternatiflerin* tek bir tipe indirgenemeyeceği gerçeğinin üstünü örter. Tartışmaya başlamak için en azından şu üçlüyü anımsatabiliriz: *yerinde yönetim, federalizm ve imparatorluk*. Açık ki bu alternatifler kökenleri açısından "çağdaş" değildir. Yerinde yönetim kavramı, feodalizmle çağdaş modern-öncesi kurumlara işaret eder:[2] Ortaçağ imtiyazları, imparatorluk hiyerarşileri ya da kilise temelli dinsel yeterlikler. Federalizm çeşitli kavrayışlarda (örneğin Charles Irénce Castel de Saint-Pierre, Immanuel Kant, Pierre-Joseph Proudhon, Richard Coudenhove-Kalergi'nin çalışmaları) modern ulusal egemenliklerin öbür yüzünü oluşturur ve

1. İlk kez *Les Temps modernes* 610 (Eylül-Kasım 2000)'de yayınlandı, *La Souveraineté* özel sayısı, ed., Michel Kail ve Emmanuel Wallon.
2. Chantal Millon-Delsol, *L'Etat susidiaire: Ingérence et non-ingérence de l'Etat. Le Principe de susidiarité aux dondements de l'historie européenne* (Paris Presses universitaires de France, 1992).

geçmiş dört yüzyıl süresince geçirdikleri kriz ya da mutasyon uğrakları boyunca öne çıkar.[3] Son olarak imparatorluk -Michael Hardt ve Antonio Negri'nin önerdiği, sömürgesizleştirme'den çıkan yeni politik, ekonomik ve iletişimsel düzeni, Soğuk Savaş blokları arasındaki çatışmanın sonu ve enformasyon devrimini belirten bir terim- sonucu öngörülemez çatışmalar boyutunda hala kendi kurumlarını arıyor olsa da, yine de postmodern bir yeniliği temsil eder.[4] Bu alternatifler "çağı"ndaki farklılıklar, onların geleceğini tayin etmediği gibi, birbirlerini etkilemekten de alıkoymaz, ama açık ki, herhangi bir özel biçime tanınan ayrıcalık, "egemen" ulus-devlet'in doğası ve tarihsel yeterlikleri üzerinde farklı perspektifler içerecektir. Postulusal'lık konusunda halen sürmekte olan tartışmalar karmaşığı, bu noktanın belagatli bir örneklemesini sunar.

İkincisi, egemenlikteki gerilemenin esas nedenini, ulusların çözülmesi, sınırların ortadan kalkması ya politik işlevinin sorgulanmaya başlanmasının oluşturduğu görüşü, *devlet egemenliği ve popüler egemenlik*'le ilgili iki nosyon arasındaki ilişki sorununu örtbas eder. Kavramsal anlamda ayrık olmalarına rağmen, öyle görünüyorki, onların gerçeklikleri aynı anda ya olumlanır ya da reddedilir. Bundan dolayı sorun, uluslarüstü kurumlarda *demokratik egemenlik* kavramının uygunluğunu, onu merkezileşmiş devlet ve milliyetçiliğin (ya da genellikle şu günlerde söylendiği gibi "egemenlikçiler"in) savunusuyla karıştırmaksızın tartışmayla bağlantılı. Nietzche'nin allegorisinde yeralan uyarı -"Ben, devlet, ben halkım!"- her zamankinden daha güncelmiş gibi görünüyor. Halka ne zaman başvurulsa, konuşuyor olan en çok devlet çıkarıdır. Oysa tersine, devletçi biçimlerden ayrıştırılabilmiş bir popüler egemenlik kavramı (kollektif karar alma, yurttaş kitlelerinin çıkarlarının temsili ve yönetenlerin yönetilenler tarafından denetlenmesi) esrarengiz, değilse bile akılalmaz kalmaya aynen devam ediyor. Onun soykütüğü, ulusal egemenlik ve "postulusal

---

3. Olivier Beaud, "La Fédération entre l'Etat et l'empire," L'État, lafinance et le social: Souveraineté nationale et construction européenne içinde, ed. Bruna Théret (Paris: La Découverte, 1995), s. 282-305; bkz. Géerard Mairet, Discours d'Europe, ou, souveraineté, citoyenneté et démocratie (Paris: La Découverte, 1994).

4. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000). Hardt ve Negri'ye göre imparatorluk, hem egemenliğin bir mutasyonu, hem de onun özgün eğilimlerinden birinin gerçekleşmesidir.

5. Fredrich Nietzche, "On the New Idol," *Thus Spoke Zarathustra A Book for All and None* içinde, çev. Walter Kauffman (New York: Viking, 1966), s.48..

seçkinler topluluğu"[6] arasındaki mevcut karşıtlıkla aydınlatılmaktan çok yalnızca maskelenir.

Dolayısıyla üçüncü bir güçlük. Herhalde olayların mevcut evresinde, bir "Avrupa halkı" nosyonuna açık ve işlevsel bir içerik kazandırabilmek önemlidir. Bu "Avrupa halkı" nosyonuna, ister sınırlar ve aidiyet açısından, ister onun sosyal içerimleri açısından olsun, (onsuz Avrupa yurttaşlığının bir mistifikasyon olacağı) politik bir mevcudiyet kazandırabilmek daha da önemli olacaktır. Bu düzeyde modern felsefenin asli sorunu, halkın politik temsili ve çokluğun gücü olarak devletin cisimleşmesi sorunu bir kez daha çözümsüz bir şekilde ortaya çıkar. Hala Avrupa ölçeğinde ya da ötesinde kurucu, demokratik bir erk'in olmayışından, birkaç yıl önce yaptığım gibi, sonuç olarak bir Hegel parodisini mi çıkartmalıyız: "Avrupa'da devlet yoktur" (*Es gibt keinen Staat in Europa*).[7] Burada tuhaf bir çıkmaza doğru sürükleniyoruz gibi: halkın ve devletin birlikte oluştuğu ve Avrupa tarihinin uzun dönemli ürünü olan tipik bir Avrupa egemenlik kavramı, hala bizzat Avrupa'ya uygulanamaz geliyor.

Bu güçlüklerden çıkartacağım ilk sonuç şu: ulusal ve postulusal dönemler arasında, egemenlik ve devletin sönümlenmesi arasında basit ikiliklerden kaçınmamız gerek. Ardından, politik kurumun mutasyon ve kriz koşullarında yalnızca egemenliğe ne *olduğunu* değil, kavramının nasıl *şekillendiğini*, yani hangi gerilim ve karşıtlıkları içerdiğini sormamız gerek. Böyle bir irdeleme, farklı kurumları, farklı çağ ve söylemleri mevcudun ışığı altında düzenleyerek çözümleyen bir soykütük şeklini alır. Bu söylenenlerin hepsini aynı anda gerçekleştirebilme konusunda bir zorluk yok. Kendime daha sınırlı bir ön hedef koyuyorum: çıkış noktası olarak birkaç klasik metni alarak Avrupa egemenlik kavramının tipik düğümlerini çözmeye çalışacağız, bunların hala onun ikame biçimlerini belirlediğini düşünmek için sebeplerimiz var.

Bu perspektif içinde aşağıda belirtilen hususları da gözden geçiriyorum: bugün, ulusal devlet egemenliğini savunanlar kadar eleştirenlere de nüfuz eden siyasal sorunların düğümü Carl Schmitt'in

---

6. Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, çev. Max Pensky (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001).
7. Étienne Balibar, "'Es gibt keinen Staat in Europa': Racisim and Politics in Europe Today," *New Left Review* 186 (Mart-Nisan 1991): 5-19.

formülasyonlarından ne ölçüde elde edilebilir? Bu formülasyonlar "devlet iktidarı"nın genelde onaylanan tipik modern tanımını kuramsallaştırma ekseninde bir kaymaya yolaçtı mı? "Popüler egemenlik karakteristik bir çifte-çıkmaza -her şeye gücü yetenin güçsüzlüğünasıl yolaçar -ki bunun semptomlarından birisi, Avrupa birleşmesinde politikanın blokajıdır.

Schmitt'yen "İstisna" Ne Demektir?

Carl Schmitt'in yapıtının Fransa'ya girişine damgasını vuran eşitsizlik[8] -ya da egemenlik kavramının uygulanabilirlik sınırları üzerindeki tartışmanın sürdürüldüğü tüm bulvarların sonunda beliren gerekçeler- onu anlamayı hiç de kolaylık sağlamadı. Yapıtında romantik bir irrasyonalitenin tortusundan başka hiçbir şeyin görülmediği uzun bir dönemden sonra, yüzyılın ilk yarısında, "Avrupa iç savaşı"nın ortasında gelişmiş olan Schmitt'in egemenlik kuramsallaştırması, bugün yalnızca "egemenci" ya da "ulusal cumhuriyetçi" söylemlerin kaynaklarını anlamak için değil, ama anayasa hukukunu yeniden inşaya yönelik çalışmaları (Oliver Beaud)[9], "otoritenin mistik temellerini" (Derrida)[10], "kurucu iktidarın ütopyacı projelerini" (Antonio Negri)[11], ya da -tersine- "kozmopolit hak"kı yürürlüğe koyma (Jürgen Habermas)[12] denemelerini aydınlatmak için de vazgeçilmez görünüyor.

Egemenliğin, "istisna haline karar verme" yetkisi şeklinde tanımlanması bir klişeye dönüştü. Olabildiğince hızlı bir girişle, şu tezi öne

---

8. Schmitt'in çalışması, Fransızca'da olduğu gibi İngilizce'de de daha yeni yeni yayınlanmaya başladı ve büyük bölümü henüz çevrilmeyi bekliyor. Chantal Mouffe'de yeralan kaynakça için bkz. *The Challenge of Carl Schmitt* (London: Verso, 1999) ve ayrıca Gopal Balakrishnan, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt* (London: Verso, 2000).
9. Olivier Beaud, *La Puissance de l'État* (Paris: Press universitaires de France, 1994).
10. Jacques Derrida, "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority," çev. Mary Quaintance, *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde,ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ve David Gray Carlson (New York: Routledge, 1992), s. 3-67; Derrida, *Politics of Friendship*, çev. George Collins (London: Verso, 1997).
11. Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and Modern State*, çev. Maurizia Boscagli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).
12. Jürgen Habermas, "*Kant's Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Years' Historical Remove*, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, çev. Ciaran Cronin ve Pablo De Greif (Cambridge, Mass: MIT Press, 1998), s. 165-201.

süreceğim: çağdaş tartışmalardaki önemini anlamak açısından, bu tanımın, Schmit'in sonraki Avrupa dengesi ve *The Nomos of the Earth*'taki[13] savaşı evcilleştirme kuramlaştırması bağlamına yerleştirilmesi gerekir. Bu kitap egemenlik kurumunu, Avrupa'lı (ya da Birleşik Devletler ve Japonya'yı da kapsayacak biçimde yarı-Avrupa'lı) emperyalist iktidarlar arasında dünyanın bölünmesi koşullarıyla ilişiklendirerek, istisnai hal'in somut anlamını açıklar. Yine de Schmitt'in yapıtında "devlet"in ve "halk"ın sezgisel bir sentezi olarak ulus ide'sin bir *kara kutu* rolünü oynadığı açıkça görünür..

Politik Teoloji (1922) bizlere "öznesiz bir egemenlik" kavramsallaştırmasını yasaklayan temel bir karakteristik koyarak başlar: *Souveran ist, wer über den Ausnahmezustand entchheidet*, "Egemen, istisna haline (olağanüstü hale) karar verir."[14] Bu egemen, sözkonusu olan tarihsel olarak hayali bir kişi ya da devletin kendisi de olsa, ister istemez kişileştirilir. Egemen kamu düzeni ve kamu güvenliği için neyin gerekli olduğuna, onun nerede ve ne zaman tehlike altında olduğuna ve onu korumak için hangi araçların gerektiğine karar verir. İstisna, bir kuşatma durumu ya da başka bir zaruret uğrağıyla tanımlanamaz. İmdi, *anayasa*, onu askıya alan istisnayı belirleyemez. Tam tersine, hukuki düzenin sınırları ve biçimleri istisna perspektifinden karakterize edilebilir. Öyleyse merkezi haliyle çatışkılı bir gerçekliktir: yasaları, onların etkinlik koşullarını yeniden kurmak için askıya almaya yönelik saf ve sınırsız bir özgönderge yetkinliği ve onsuz hiçbir tarihsel normalitenin varolamayacağı bir iç istisna. Bu çatışkı, somut bir bakış açısının, hakkın geçerliğine ilişkin soyut bir bakışaçısı üzerindeki önceliğini açığa kavuşturmaktan başka bir şey yapmaz. Devlet'ten halk'a giden kuruluş, halkdan devlete gitmez. İstisnai hal, "devlet olduğu gibi kalır, oysa yasalar geri döner"deki[15] aşırılık koşullarına, hem de politik karar alma konusunda daima önvarsayılması gereken maddi koşullara işaret eder.

Bu nedenle Schmitt'in gösteriminde üç kavramın birliğini buluruz: (politik) karar, istisna (ya da "aşırılık" alanı) ve egemenin *öznelliği* (ya

13. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, çev. G.L. Ulmen (New York: Telos Press, 2003).
14. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovoreignty*, çev. George Schwab (Cambridge, Mass: MIT Press, 1985), s.5.
15. Ibid., s.12.

da kişiliği). Bu sonuncusu son derece ağır sorunlar ortaya çıkartır.[16] Schmitt hem (modern politikanın barok kökleriyle beslenen) devlet ve hükümdar arasındaki karmaşadan kaçınmak gerektiğini, hem de devleti kişisel karar alma yeterliği konusunda kişisel bir tek'den ayırmanın imkânsızlığı ve kararların ona yüklenebilirliği üzerinde ısrar eder. Bu kesin noktada, Schmitt'in düşünce bütünlüğünü yapılandıran bir çatallanmayı görebiliriz.

Devletin kişiliği ya da kişilerüstülüğü (kişidışılığı) ikilemi, iki yönde geliştirilebilir. Bunlardan biri, popüler egemenliğin paradokslarını sergiler (buna daha sonra döneceğiz). Schmitt'e göre, bizi, egemen iktidarı halka dayandırmanın hem egemenliğin şartlarını *karşıladığı*, hem de fiilen onları *yürürlükten kaldırdığı* düşüncesine götüren antitezin basit bir çözümü yoktur. Gerçekte yalnızca bir "sürekli" iktidar, (kurucu ve kurulmuş iktidar ayrımına öne çıkarttığı için Schimitt'in başvurduğu) Spinoza'nın belirttiği gibi gerçek anlamda *mutlak*'tır ya da itirazsız ve tanımı gereği mutlak surette adil bir karar kavramına denk düşer. Ama böyle bir iktidar hala kişisel midir ve fiilen istenç'in tekliği (*birliği*) şemasına göre mi *karar* verir? Ya da tersine o yalnızca anonim bir sonuç mudur? İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerinden bu yana demokratik egemenlik ide'si tarihinin, uygulamada kuvvetler ayrılığı ve bu ölçüde karar yetkisi üzerinde içsel bir sınırlama ide'siyle ayrışmaz biçimde içiçe geçmiş olması, Schmitt'i, demokratik anayasal biçimi -istisnai hal gerekliliklerinin yeniden ortaya çıkması dışında- egemenliğin çözülüşünü gösteren bir simge olarak görmeye götürür. Öyleyse iki çözüm mümkündür: (sürekli devrim organları, kamu güvenlik konseyleri ya da sovyetler aracılığıyla) popüler diktatörlük çözümü ve tam karar yetkilerinin bir karizmatik önder'e, "anayasa'nın gardiyanı"na aktarılması çözümü. Çağdaş tarihin seyrini bir kenara bıraksak bile (ki bilindiği gibi Schmitt bu noktada açıklama yapmaktan daima kaçındı) bu çözümlerden her birinin kendi açmazları olduğunu, gerçeklikte yalnızca çözmeyi üstendikleri sorunu, yani "bütün"ün zorunlu ve imkânsız

16. Almanca yazan Schmitt, bir "egemen özne" ya da "egemenliğin öznesi" kavramının, "özne"nin (subject) Latince etimolojide "bağımlı" ya da "tabi" (subjectus/subjectum) gibi bir anlama dayalı olması paradoksuyla açık biçimde ilgili değildi. Yaklaşık aynı dönemlerde egemenlik kavramının içyüzünü açığa vuran bir taslak çizerek problemi ortaya koyan Georges Bataille'ydi. Bkz. Roberto Esposito, "Sovranità," *Nove pensieri sulla politica* içinde,(Bologna: Il Mulino, 1993), s.87-11.

öznelleştirilmesini yeniden ürettiklerini itiraf etmeliyiz. Bunun, hiç değilse kısmen, egemenlik kavramının, güçler ve Jus Publicum Europaeum[17] arasındaki denge kavramının eklemlenmesiyle tanımlanmış başka bir patikayı, Schmitt'in gözüyle rasyonel bir uluslararası hak sisteminin ilkörneğini tasvir ettiğini de kabul etmemiz gerek.[18]

Karar saltçılığının temeli olarak istisnai hal kavramı, görünürde *The Nomos of the Earth*'ın argümanından yoksun olsa da, tüm işlevleriyle fiilen *nomos*'a (hukuk'un Yunanca sözcük karşılığı, Schmitt bu sözcüğe, bölünme, dağıtım ve yeryüzünün örgütlenmesi anlamında daha üretken bir anlam yükler) doğru kaydırılır. Kendi soyut görünüşü içinde bu, Schmitt'in *Landnahmen* dediği -toprakla uğraşı, kentlerin ve kolonilerin kuruluşu, fetihler, birleşmeler vb.- "özgün hukuki fiiller"de somutlaşmış olan, insan yaşamının ve hakkın yerelleşmesi ilkesine gönderme yapar. *Somut* görüntüsü içindeyse, onaltıncı yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar dünya "haritasını oluşturan" sınır ve bölgelerin belirlenmesinde Avrupa'nın mutlak merkeziliğine işaret eder. Birçok karmaşık bağlantıyı geçerek diyebiliriz ki, yerelleştirme, modernitenin karakteristiği olan devlet-biçim'in sekülerleşmesini, dini tabi kılma (*cujus regio ejus religio*,[19] Vestfalya Antlaşması ilkesi) ve "savaşın evcilleştirilmesi"(*Hegung des Kriegs*, bu terimi çevirmek hayli güç, çünkü o hem devletin savaşı rasyonel hedefler doğrultusunda *sınırlamasını*, onun araçlarını, sonuç ve deklarayon tarzlarını "medenileştirme"sini, hem de çatışmaları örtbas etme ideolojisinin yıkıcı etkilerinden kendini korumak amacıyla onun varlığını *koruduğunu* ifade eder) yoluyla sağlar.

Ama egemen devletin (*imperium*) yerelleşmesi, yalnızca içeriği değişen ama biçimi süreğen bir "denge" olarak tüm yeryüzüne dayatılan bir küresel düzen çerçevesinde mümkündür. Tarihsel düzeyde

---

17 *Jus Publicum Europaeum*: Avrupa kamu (amme) hukuku, ç.

18. Schmitt başlıca çalışmalarını (*Political Theology*; *The Concept of the Political*, çev. Georges Schwab [New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1976] 1950 sonrasında yendien yayınlarken, "kurucu" toprak düzeni konusunda *The Nomos of the Earth*'ın argümanlarını kaldığı yerden devam ettiren çeşitli not ve fragmanaları bu çalışmalara sistematik biçimde eklemesi bir gösterge sayılabilir. *The Nomos of the Earth*, birçok bakımdan şaşırtıcı bir kitaptır. Yazıldığı 1940 ve 1950 arası dönemde, Nazizm'e ya da İkinci Dünya Savaşı'na ilişkin hiç bir anıştırma içermez, ama Versay Antlaşması'na karşı bir polemik yürütür ve onun uluslararası hukukun "çöküşü"nü tayin etmesini Birinci Dünya Savaşı'nın sonuçları ve ona taraf olmuş belirli devletlerin "suçlu sayılması"na dayandırır.

19. *Cujus regio ejus religio*: egemenin dini egemendir, kral kimse din odur, -ç*n*.

Amerika'nın fethinden 1885'de Kongo Berlin Kongresi'ne kadar bu denge ikiye ayrılarak şekillendi: bir yanda belli güçlerin iç edebileceği kıtalarla, (savaş ganimetleri ve hükümet izniyle korsanlık yapmak amacıyla) dolaşım ve ticarete açılan okyanuslar arasında, diğer yanda *jus Publicum* [kamu hukuku] antlaşmalarının hüküm sürdüğü "merkezi" Avrupa bölgesi ve büsbütün vahşi sömürge rekabetine açık olan "çevre" arasında. Sistemin merkezindeki tek güç Britanya'dır ve bu konumu ona, Avrupa dengesinin garantörü, denizlerdeki özgürlüğün hamisi ve dünyanın bölünmesinden başlıca yararlanan güç olma işlevlerini verir. Esasen bu asimetrik yapıyla belirlenmiş olan devlet, kendisini savaşın ve uluslararası düzenin birleşik kuruluşu içinde tarihsel bir özne gibi gösterir. Devletlerin hak bakımından eşitliği ve onların egemenliğe içeriğini veren güç ilişkilerindeki dalgalanmalar, hak ve savaş arasındaki zorunlu ilişkiden başka bir şey değildir. Bir anlamda egemen, yazgı ve mekânları dağıtan ve yeniden dağıtan, bizzat kişi-dışı bir *nomos*'dur. Ama öte yandan, *nomos*, tarihsel özneler ve bireylikler sıfatıyla (Schmitt'in tercih ettiği Leviathan allegorisini izleyerek) kurucu iktidarı kabul eden devletlerin karşılıklı eylemlerinden başka bir şey değildir.[20]

Schmitt'e göre, istisna'yı uygar Avrupa'lı ulusların kolektif hakimiyet alanı olarak maddileştiren karar almayı dış savaşların politik idaresinde toplayan bu örgütlenme, 1914 dünya savaşıyla birlikte - apaçık bir çözümsüzlük eşliğinde- yeni bir toprağa-bağlı (*territoryal*) düzen ilkesi yaratma sorununu ortaya koyarak nihai bir sona ulaştı. Bu kısmen önceleri Avrupa'yla sınırlı politik ve hukuki biçimlerin "küreselleşme"sinin, kısmen de savaşın gidişini dönüştüren yeni teknolojilerin kaçınılmaz sonucuydu (özellikle savaşın Birleşik Devletler hakimiyetinde hava'ya yayılmasını, Schmitt, çevre'ye tahsis edilmiş barbar yöntemlerin merkez'e doğru geri işlemesi şeklinde düşünür). Ama bu her şeyden önce, kamusal hak değerlerini ve egemen ulusların eşitliğini altüst ederek, ister savunma ister cezalandırma amaçlı olsun, belli "saldırgan" devletleri insanlığın düşmanları olarak gösterme ve onlara karşı ortaçağ "haklı savaş" kavramına itibarını iade etme yoluyla *düşman ve suçlu* arasındaki ayrımı ortadan kaldırmış tinsel

20. Carl Schmitt, *Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, çev. George Schwab ve Erna Hilfstein (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996).

bir sürecin sonucuydu. Ve son olarak, o zamandan beri, savaş yapma hakkını ulusal çıkarın koşulsuz teyidiyle ilişkilendirdiği için bir suç gibi gözüken egemenliğin ta kendisiydi, oysa şimdi, insani, pasifist ve kozmopolit idealler yeniden su yüzüne çıkıyor. Schmitt'e göre bu gelişmenin tehlikesi, yalnızca yaptırım ve misillemelerin yönlendiriciliği altında klasik savaşlarla kıyaslanamaz zorbalıkları yetkilendirmesi değil, ama aynı zamanda "süreğen barış"ın ölümcül cazibesini politikaya dayatmasıdır. Klasik egemen devletler bir anlamda, vahiy'i "saklayan" ya da "erteleyen" *kathekon*'un[21] teolojik-politik işlevini miras almıştı, ama bir "küresel" toplum sayesinde geliştirilecek olan insan hakları adına devlet iktidarının sınırlanması, onun korkularını serbest bırakacaktır.

Son çözümlemede, Schmitt'in egemenlik kavrayışı, çerçeve içerden uluslararası alana doğru kayarken, değişmeksizin aynen kalan bir anafikri içerir: siyasal düzenin, normal olarak her yasa ya da her kurumun etkilediği sınırlamaları etkisizleştirecek ya da ortadan kaldıracak şekilde *kendi karşıtına dönüştüğü* bir istisna ya da bir dönüm noktası fikri. Bu anlamlandırma çeşitli geleneksel deyimlerle adlandırılır: *summum imperium* ya da *summa potestas*,[22] "yasanın üzerinde yetki" (*ab legibus solutus*) ve "hiç bir üstünlüğü tanımama, başka kimseye tabi olmama" (*quinulli subest et superiorem non recognoscens*).[23] Ama ortaçağ kuramcıları için aşkın bir teolojik temel ya da pratikte ona eşdeğer bir şey sağlamak, onun yorumunu tanrısal yaratım ve kefaret gücünün yorumu üzerinde şekillendirmek zorunlu olmuştu. Schmitt'in "sekülerleştirme" (ki bunu politikanın gerçek bir özerkleşme süreci gibi görür) yorumunda, aşkınlık ortadan kaldırılmaz ama içkin'in kutsanması şeklinde geri getirilir: o, kendine dayanan dünyevi bir düzene olanak tanıyan bir içsel olumsuzlama gücüyle örtüşür.

Aşkınlık (hukuki normativizm ya da anayasacılık'ın öncelikle kaçınmaya çalıştığı şey) radikal biçimde çatışık (*antinomik*) modellerden ayrı düşünülemez. *Diktatörlük* (ve a fortiori "demokratik diktatörlük") bunlardan biridir, şüphesiz, ama Schmitt'in tarihsel bir gerçekçiliğe duyduğu gereksinim, sonuçta onu bir başka modele ayrıcalık

21. *Kathekon*: ödev (yun.), *-çn.*
22. *Summa potestas*: en yüksek erk/otorite, *summum imperium*: tam egemenlik, *-çn.*
23. Bu klasik ortaçağ formülleri konusunda bkz. K. Pennington ve J.P. Canning, *"Law" The Cambridge History of Medival Political Thought*, ed. J.H. Burns (Cambridge University Press, 1988 içinde), s.424-76.

tanıma noktasına götürdü: savaş ve anlaşmaların, düzen ve düzendışı'nın, "içsel" ve "dışsal" politika modellerinin yan yana ya da birbirine alternatif hale geldiği karşıtların birliğine; sınır modeline. Schmitt'e göre, egemenliğin daima bir sınır üzerinde oluştuğu ve öncelikle sınırların dayatmasıyla uygulandığı söylenebilirdi. Öyleyse sonuçta, egemenlik öğretisi ve dost ile düşman sınırını belirleme bakımından politikanın tanımı arasındaki bağ (uzantılarıyla: iç düşmanı suçlulaştırma, dış düşmanı gerekçelendiren bir askı şekillendirir, *justus hostis*)[24] anlaşılabilir. Sınır, "normal" hukuki düzenin kontrol ve güvencelerinin *askıya alındığı* (gerçekte bu modern anayasal devlette, *demokrasinin anti-demokratik koşuludur*) ve "meşru şiddet tekeli"nin önleyici bir karşı-şiddet'i şekillendirdiği baskın bir mekândır. Yeryüzünün *nomos*'u, bu ölçüde gerçek bir sınırlar düzenidir: şiddeti devlet rasyonalitesinin hizmetine sokarak evcilleştirmekle yükümlü bir şiddet.

Ama bu bize aynı zamanda Schmitt'in peşini kovalamaktan asla vazgeçmediği ve gördüğümüz gibi figürleri egemenlik konusu olarak halk etrafında kümelenen bir çıkmazı anlamamıza izin verir. Kabul edilmeli ki, somut bir halkın varlığı açısından, sınırların etkililiği gerçekte bir dost ve düşman sınırlandırmasına işaret eder; ama Schmitt, devlet bir özne gibi kişileşebildiği halde, halkın kişileşemeyeceği gerçeğiyle karşılaşmaya devam eder. Peki ama bu asimetri için, gerçek bir halk nosyonunun mutlak (ve belki de totaliter yöntemlerle) birleştirilmeye karşı direnen bir çokluğu (hatta bir karmaşayı) içermesinden başka ne neden vardır ki? Devletin ve halkın ideal birliği aynı zamanda ulusu tanımlamanın da yoludur. Avrupa denge öğretisinin sözünü ettiği "egemen bireyler" gerçekte uluslardır, ama yalnızca onların içsel tarihini parantezler arasına, sanki kara bir kutuya yerleştirme koşuluyla. Bu nedenle Schmitt, ulusal sorunlar ve popüler talepler ya da onların yolaçtığı "gerilla savaşları"nın, devlet ve halk arasında bir farklılık bulunduğuna ilişkin yıkıcı bir düşünceyi ima yoluyla Avrupa düzenini zehirlediğini sözetmekten kendisini alıkoyamaz. Egemenliğin varsaydığı tarihsel-politik "özneler"in bireyliği, bizzat egemenliği sorgulamayı hiçbir şekilde engellemez.

---

24. *justus hostis*: dürüst bir düşmanın statüsünün kabul edilmeyişi ve reddilmesi, -*çn*.

"Egemenlik'in İşaretleri": Bodin, Hobbes ve Politikanın Önceliği

Egemenliği, kendini-korumaya yönelik doğal bir eğilim eşliğinde mutlak tek'ler halinde oluşmuş devletlere ve halklara atfetmeleri olgusu, Schmitt'in (Machiavelli'ye güvenmezken), Jean Bodin ve Hobbes gibi yazarlara ayrıcalık vermesinin temel nedenidir. Bu yazarların yapıtlarını incelemek, bir soykütük sorununu çözümlemek açısından gelişme sağlamamıza imkân tanır. Öğretilerinin içeriği ve Schmitt'in onu okuma biçimi arasındaki önemli açıklığı vurgulayarak, kritik bir izleği yine diğerlerinden ayıracağız: "egemenliğin işaretleri."

Hiç şüphesiz, deyim tüm bir teoloji ve hukuk tarihinden gelir ve Bodin'in *Six Books of the Republic*'deki [*Devlet'in Altı Kitabı*] kuramsallaştırmasının merkezindedir (1. kitap, 10. bölüm: "Egemenlik'in Gerçek İşaretleri Üzerine"). Hobbes tarafından *Levithan*'da "Egemenler'in Kurumsal Hakları" konusuna ayırdığı önemli bölümün sonunda alınır ("egemenliğin esasını oluşturan, ve egemen gücün hangi kişide veya heyette olduğunun anlaşılmasına yarayan işaretler işte bunlardır").[25] Schmitt'e göre, daha ilerde Hobbes'un geliştireceği Bodin'in modernitesi, basit bir ortaçağ mirasının devamı olan yapıtındaki başka herşeyin aksine, tamamen bu öğreti içine yerleşir.[26] Ama gerçekte getirdiği yorum, tüm *Rebublic* öğretisinin yalanladığı istisna'nın önceliğine ulaşacak biçimde, Bodin'in anlatımındaki içeriği başaşağı eder.

Gerek *Die Diktatur*[27] ve *Politik Theology*'de, gerekse *the Nomos of the Eart* 'da, Schmitt, "eğer ihtiyaç acilse"[28] yani devletin muhafazası tehlikede olduğunda- -Bodin'in hükümdara kendi meşruiyetini askıya alma (ya da kendini kendi vaatlerinden kurtarma) hakkını atfettiği ve bu hakkı çoğu kez aktarılan resmi bir tanımın- "egemenlik bir cum-

---

25. Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter Tuck* (Cambride: Cambridge University Press, 1996), 2 kitap, 18 bölüm, s.127. (Türkçe metin için bkz., Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev., Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, Ocak 2007 (6. bs.), S.136.)

26. Tam tersine, Raymond Carré de Malberg gibi hukukçular bunda egemenlik ve kamusal yetki kavramı arasındaki yıkıcı "karışıklık"ı görür: bkz. Raymond Carré de Malberg, *Contribution a la théorie générale de l'Ètat*, 2 cilt (1920; yeni baskı, Paris: CNRS, 1962), 1: 76-77. önemli yeni bir tartışma için bkz. Beaud, *La Puissance de l'Ètat*.

27. Carl Schmitt, *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souve-rânitâtsedanken bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921; yeni baskı, Berlin: Duncker und Humblot, 1994).

huriyetin mutlak ve kalıcı gücüdür"[29] karşısına koyduğu pasajı arayıp bulur. Böylelikle Schmitt, Bodin'in "kararı egemenlik kavramına kattığını" öne sürer.[30] Bu tam da istisna halini, statüsü ve işleyişi oluşmuş norma bağlı bir istisna olarak değerlendiren Bodin'in yorumlama tarzını çarpıtmaktır. Bodin'in sözünü ettiği egemenlik, belli bir içsel mantığın farkedildiği siyasal bir düzenden ayrı düşünülemez. Bu onun yapıtında "iyi-düzenlenmiş" bir cumhuriyetin tarafları arasında hüküm süren adaletin ve devletin "adil yönetimi"i teorisinin bütünleyici ögesi olarak ortaya çıkar. "Özgür bir uyruk" sıfatıyla yurttaş tanımını "başkasının egemenliğine bağlayan" bağ,[31] yabancının, uşağın ya da kölenin değil ama burjuvanın bağımlılığının"özgür hali"ni açıklayacak biçimde, antik politik düşüncenin aile ve şehir'de katologladığı *archai*'ye eklenmiş tamamlayıcı bir buyruğu adlandırır. Bodin'e göre bu egemenlik'deki mutlakiyetçi özü yorumlamamız gereken çerçeve ve özellikle egemen'e "yasaların gücünü", ona bu yasaları değiştirme imkanını tanıyarak, onu kendi atalarının koyduğu yasalara itaat etme zorunluluğundan kurtaran ve "rızaları olmaksızın" tebaasına dayatma yetkisini veren bir tezdir (modern "kurucu iktidar" öğretisine dönüşecek bir tez). Hükümdar'ın vaatleriyle ilgili tartışma, kriz durumlarında onun daima dışarıda kalması gerekliliği, bize bunun anlamını saptama imkanı verir. Bu suretle egemenin kendisine yüklediği bağ, keyfiliği dışlayan, "iyi-düzenlenmiş" bir iktidar ve adaletten ayrışmaz bir tutarlılık koşuludur.[32] Yalnızca kendisine sadık kalan bir iktidara etkin bir şekilde itaat edilebilir. Egemenlik, kurucu bir karardan, bu sıfatla bir çatışkısallıktan çok (ahlaki, sosyal ve kozmik) bir düzenin işlevidir.

Bu "egemenliğin işaretleri" öğretisinin ikinci dereceden önemi olduğu anlamına gelmez; tam tersine o bu işlevin mutlak içeriğini tanımlar. İrdeleme yoluyla hangi devlet türünün, yasaya koşulsuz itaatin tebaa olarak yurttaşlara buyrulabildiği bu çıkış noktasına yerleşmiş

---

28. Jean Bodin, *On Sovereignity*, ed. ve çev. Julian H. Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 21 (1. kitap, Six Livre de la République'nin 8. Bölümü).
29. Ibid., s.1 Franklin genelde *république*'yi "commonwealth" olarak çevirir; burada "cumhuriyet" (*republic*) anlamıyla kullanıldı.
30. Schmitt, *Political Theology*, s.8.
31. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, 6 cilt. (Paris: Fayard, 1986), 1:112.
32. Bodin'in tanrısal yasanın insan yasasından üstünlüğünü mahfuz tutma tezini uzun boylu değerlendirmeksizin, esasen "iyi-düzenlenmiş" politikaya önceden içkin bir rasyonalite ve adalet koşulunu ifade ettiğini kabul edebiliriz.

bir egemen güç inşasıyla örtüştüğünü anlamamız mümkün. Bodin "egemenliğin" beş "işareti"ni sayar (Hobbes'de bunlar "egemenlerin" yirmi "hakkı" haline gelecektir, bunlardan bazıları uyumlu, diğerleri değildir). Birincisi, "yasayı, genelde herkesin, özelde (...) kendine eşit, kendi altında ya da üstünde herhangi bir başkasının iznine bağlı olmaksızın (...) her bireyin yararlanacağı şekilde düzenleme yetkisi"dir.[33] İkincisi, "egemenin kanun koyma yetkisi dahil (...) barış yapma ya da savaş ilan etme" hakkıdır.[34] Üçüncüsü, "asli yönetici ve memurları atamak, ve yüksek yargıçlar topluluğunu ilgilendirdiği derecede atama kararının doğrulandan kuşku duyulmaması"dır (bu durum aracı yargıçların kendi alt'larını tayin etme yeteneğine sahip olduğu, ama idari açıdan sorumluluğun mutlak surette egemen'e bağlı kaldığı anlamına gelir, Roma seçimlerinin örneklediği bir ilke)[35] Dördüncüsü, "son kertede (...) her zaman için başlıca egemenlik haklarından biri olan (...) yargılama (*muhakeme*) hakkı"dır[36], başka deyişle egemen (belki halk: hep olduğu gibi örnek Roma Cumhuriyeti örneğidir) tüm başvurulara kulak verir, ama kendisi başvurmaksızın yargılar (bu kriter Bodin'e, özellikle Kutsal Roma İmparatorluğu hükümdarlarının niçin egemen olmadığını açıklamasını sağlar). Beşincisi, yasanın sertliği karşısında, mahkeme kararını yoksayarak, mahkumları affetme ve onları ölümden, mal kaybı, onursuzluk ya da sürgünden kurtarma yetkisi"dir[37] (bunun doğal sonucu olarak, ölüm cezası gerektiren ya da majesteye karşı işlenen suç müessesini elinde tutar). Bir mantık arzusuyla tarihsel bir mirası birleştiren böylesi bir listenin anlamını kavramaya çalışalım.

Bodin'in belirttiği "işaretler", her terimin diğerini önvarsaydığı bir sistemi şekillendirir, öyle ki, bütün (egemenliği parçalara ve koşut yetkilere ayırmaya karşıt biçimde) egemenliğin bölünmezliğini ifade eder.[38] Başka deyişle, üzerinde durduğumuz işlevler (yüce bir işaret olarak yasalar, savaş ve diplomasi ya da "dış egemenlik", yönetsel buyruk, yüksek adalet) yalnızca tek bir gerçekliğin yüzleridir ve daima eşanlı olarak mevcutturlar. O, bunların devredilemeyeceğini ya da

33. Bodin, On Soverignity, s.56.
34. Ibid., s.59.
35. Ibid., s.64.
36. Ibid., s.67.
37. Ibid., S.73.
38. Klasik "egemenliğin parçaları" öğretisi ve onun yolaçtığı tartışmalar konusunda bkz.

paylaşılamayacağını ifade etmeden de yaşayabilir. Bunlardan birini *çıkartmak*, egemenliğin bütünüyle sorgulanmasına neden olurdu, tersine, onların eksiksiz bir bütünselliği şekillendirdiğini varsaymamız gerek (buna daha sonra döneceğim). Yine de onların analitik ayrımı aslında temel bir gerçekliği ifade eder, yani kamusal gücün örgütlenmesini ve dolayısıyla onun, özel kuvvetler, kişilikler ve çıkarlara ("özgür uyruklar"ın -burjuva olan *yurttaşların* çıkarlarına) göre özerkliğini. Bu nedenle, bir *işaretler* kümesiyle egemenliği tanımlamanın merkezinde, Michel Foucault'un söylediği gibi, kamusal ve özel alanlar ayrımını, özgül organları toplumun bütününü ("cumhuriyet"i) kaplayan bir devlet mekanizmasının inşasıyla eklemlendiren bir iktidar taslağı yeralır."[39]

Bu yorum bir başka karakteristiği öne çıkartmamıza imkân tanır. Egemenliğin başkalarının dışlandığı belirli bir *toprak* üzerinde kullanılması olgusu, Bodin'in (özellikle mutlak monarkların iktidarına ya da Kutsal Roma İmparatorluğu'nun karakteristik otoriter işlevleriyle ilgili karmaşalar nedeniyle Roma Cumhuriyeti'ne karşı çıktığı zaman) tartıştığı örneklerin yanısıra, genel önermelerinde örtüktür. Ama bu durumda gördüğü şey, öncelikle egemen ve halk arasında doğrudan bir ilişki ya da (Claude Lefort'un kullandığından farklı bir anlamda olsa da)[40] benim, *hukuki yetki, hak ve ayrıcalıklardan yoksunlaştırma* [*disincorporation*] dediğim, dolayım ya da farklılaştırma içermeyen bir iktidar ilişkisidir. Louis Althusser'in bilinen bir formülasyonunu tersine çevirerek şunu söyleyebiliriz: egemen'in asli özelliği, *özneleri bireyler olarak çağırmak*,[41] yani bireylere, ya birbirlerine karşı ya da

---

Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2. ed. (Paris: Vrin, 1988), s. 280-94.

39. Norberto Bobbio, kamusal ve özel ayrımını "geniş (grande) ikilik" ve kendi bakışaçısıyla belirli bir hukuki düzenin temeli olarak nitelendirir. Burada ortaya konan sorun, bu ikiliğin egemenliğin kuruluşuna ne ölçüde içerildiği, varolduğu ve ondan ne ölçüde ayrılmaz olduğudur. Sorun, kamusal alanın, kamusal yararlar ve hatta kamu hizmetinin, ulusal çerçeveden ne kadar ötede olabileceğini bilme problemi olarak ortaya konduğunda önemli hale gelir. Bkz. Norberto Bobbia, Dalla struttura alla funzione: Nuovi studi di teoria del dritti (Milan: Comunitá, 1977).

40. Lefort, demokratik devrimin etkisini, bireylerin "tüzel kişiliği kaldırmak" şeklinde tanımlar; çünkü demokratik devrim, Eski Rejim döneminde bireylere iliştirilen ve sembolik modeli Ernst Kantorowicz'in tasvir ettiği "Kral'ın iki bedeni"yle verilen "büyük hayali bir beden"i şiddetle yokeder. (*The King's Bodies, The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, çev. John B. Thompson (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986), s. 292-306.

yasaya ve bizzat egemene karşı savunulabilen özel bir kimlik veren aracı "gövde" ve "aidiyet"leri yoksaymak ya da etkisizleştirmektir.[42]

Bu bir mutlak egemenlik kurumunun (yönetsel ve hukuksal bir tekeli kullanan kamusal bir yetkenin) her dolayımı dışladığı ve totaliter bir karaktere sahip olduğu anlamına mı gelir? Kesinlikle değil, ama, belirtilmesi gereken şey şudur: egemen'in (devlet), onların sadakatını sağlamak ve onlar tarafından tanınmak amacıyla tek tek bireylere (*omnes et singulatem*,[43] Foucault'un aktardığı bir ifade)[44] ulaşmasını sağlayan bir kanallar sistemini şekillendiren karmaşık dolayımlar, *onun dolayımlarıdır*. Peki ya diğer yanda bu, egemen'in bireyleri farklılaştıran, onları koşullara göre sınıflandıran *statüleri* dışladığı ya da onların özel "haklar"ının eşitsiz ve hetorojen olmasını buyurduğunu mu ifade eder? Burada, yasa ve adalet, ya da yönetimin soyut ilkeleri olarak eşitlik ve hakkaniyet arasındaki ilişkilerin söz konusu olduğu önemli bir sorunun merkezindeyiz. Herkes için ve herkes tarafından yapılmış olan yasa'nın evrenselliğine dair ünlü formülasyonları öne süren ve aşağıdaki genel kriter dışında, ne ayrımları ne de istisnaları kabul etmeyen Rousseau ve onun ardındaki devrimciler Bodin'in eğilimini sürdürür ve onu radikalleştirir. Egemenlik statü ve aidiyetleri ortadan kaldırmaz, ama kanun gözünde onları "hükümsüz" tasavvur eder ve sonuçta ortaklıktan çok bireysel, adaletli olmaktan çok eşitlikçi ve tek başına *politik* olan bir başka aidiyet üzerine bindirir. Böylelikle egemenliğin tayin ettiği şey, bireyler kitlesinin (*halk*'tan çok *nüfus*) *karşılıklı aidiyeti* ve üzerine belli bir iktidar aygıtının konuşlandığı *toprak*'tır. Sonuçta, verdiğimiz iki tanım arasında bir denklik var: bir "işaretler" sistemi dahilinde bölünmez bir egemenliğin ifadesi ve özneleri toprağın sınırları kapsamında "ye-

---

41. Bkz. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Nootes toward an Investigation)," *Lenin and Philosophy and Other Essys* içinde,çev. Ben Brewster (London: New Left Books, 1971), s.160.
42. Otto Gierkenin mirası dahilinde modern ve ortaçağ "korpoaratizm"i konusunda bkz. Antony Black, *Guilds Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1984).
43. *Omnes et singulatem*: herkes ve tek tek,-çn.
44. Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: Toward a Critique of Political Reason," *Essential Works of Foucault* içinde, ed. Paul Rabinnow and James D. Faubion, 3 citk. (New York: New Press, 1997-99), 3: 298-325. Burada, Foucault'un ve daha yakınlarda Michel Senellart'ın araştırma konusu olan ve egemenlik ve "polis" arasındaki ilişki sorununa giremiyorum.

gane" nüfusu oluşturan bireyler olarak çağırma.[45]

Burada, Bodin yorumcularının en zorlu problem olduğu konusunda uzlaştığı konu ortaya çıkar: her şeye karşın "sınırsız" bir varlık gibi sunulan iktidara ilişkin *sınırlamalar*. Sorun kayda değer ölçüde Julian Franklin tarafından açığa kavuşturuldu; Franklin'in çıkış noktasını, Bodin'in mutlakiyetçiliği ve monarkomak'ların sözleşmeciliği arasındaki karşıtlık ve bu çelişkinin, *Republic*" yazarının zihninde yolaçtığı dönüşüm şekillendirir. Aslında iki önemli sınırlama vardır ve bunlar, egemen erk'in korunması amacıyla, imtiyaz sağlanması zorunlu karşıt ilkelerle karşı karşıya kalmaktansa, kendine ilişkin bir rasyonalite ve bir düzenleme gerekliliğini ifade etmesi anlamında egemen erke "içsel"dirler. Ama bu sınırlamaların dolaysız etkisi egemenliğin dışını belirler ve burada onun yetki mutlaklığı sona erer. Açıkcası burada, bir işaretler sisteminin ne ölçüde"tam" sayılabileceği sorunu keskin biçimde şekillenir. Birinci sınırlama, klasik çağ'da egemenlerin *jus circa sacra*'sı diye adlandırılan, yani, halkın sadakatinin dinsel ve dünyevi güçler arasında (Hobbes'un sürekli sözünü ettiği "tanrılar savaşı") bölünmesini önlemek amacıyla, dinsel imanın göstergeleri üzerinde uyguladıkları kontrol ile ilgilidir. İkincisi, para (özellikle madeni para basma tekeli) ve vergi toplama (kimlerin ne kadar vergilendirileceği ve en önemlisi "rıza"larına gerek duyulup duyulmayacağı) ile ilgili bir sorunlar kümesiyle bağlantılıdır, bunu,

---

45. Bodin'in formülasyonlarını Hobbes'un formülasyonlarıyla karşılaştırmak, reddetmeye değil bu çözümlemeyi dallandırmaya görürür. İlk bakışta, Hobbes, "Leviathan"ı tanımlamasında topraksallık sorununu çok az ilgilidir ve aracı kuruluşlar'a ("siyasal ve özel bağımlı sistemler üzerine" [bkz. "Leviathan" 2. kitap, 22. bl.]) çok daha büyük önem verir. Gerçekte Hobbes'un tanıtlaması, terime verdiği çok özel bir anlam dahilinde, genelde bir kamusal statüsü olan "politik" kurluşların, yani teşekküllerin (özellikle ticaret ve sömürge toplumlarında) kendi içlerinde bir egemenin otorisini tanımalarının zorunlu olduğunu gösteren bir "temsil" teorisi temelinde yürüyordu: bu kuruluşlar onları kendi üyeleri ya da görevlileriyle karşı karşıya getiren çelişkilerin yargıçları olamazlar. "Özel" kuruluşlara gelince, onlar ya yasal'dırlar (aileler)-ki bu durumda yasanın kendi içsel otoriteleri üzerindeki üstünlüğünü fazlasıyla tanımaları gerekir ("gerçek baba" asla "sembolik baba" değildir"), ya da yasadışı'dırlar ve egemenliğin de facto sınırına ulaşılır; kurumun süreğen şiddet çevrenini, yani (dilenciler, çingeneler ve diğer yurtsuzlar, yabancı ajanlar, hizipler ya da politik-dinsel partiler, devlet'çe kontrol edilmek için fazla büyük olan cemaatler' gibi uzunca bir listenin akla getirdiği) denetlenemeyen bir kitle tarafından temsil edilen kuruma yönelik bir gözdağı çevrenini oluşturan bir sınıra. Bu nedenle egemen commonwealth, toprak ve nüfusu birbirine bağlayan bir varoluştan önce, kitleyi disipline etmek için kendi gücünün sınırları içinde "kuruluşların kuruluşu" gibi tasavvur edilir. Ama son kertede o, aslında tabi tutulan ve ait oldukları kuruluşlar olmayan bireylerdir. İki bakış

maliye yönetiminin eski adıyla adlandırabiliriz: *fiscus*.[47] Şimdi, bu iki sınırlama hem simetrik hem de hetorojendir. Son çözümlemede ele alınma tarzları, egemenliğin sahnelendiği yazgı alanını biçimlendirir. Burada söz konusu olan, kraliyetten popüler biçime geçerken, egemenliğin demokratik devrimlerin tehlikeli sıçramalarının ötesinde hayatta kalma ve kendini yeniden kurma ya da başka bir deyişle, hakiki anlamda bir devlet egemenliği olarak ortaya çıkma yetisidir, şayet doğruysa bu -Schmitt'in açıkca gördüğü gibi- monarşik egemenlik ve popüler egemenlikte "ortak olan" ya da daha çok aralarındaki farklılığı (özellikle savaş ve diplomasi açısından) ortadan kaldıran şeydir. Şimdi buna ilişkin temel bir hipotez formüle etmeyi deneyeceğim.

Bodin'in egemenliğin sınırlarını düşünme tarzı biçimsiz ama kesinlikle öğreticidir. Dinsel konularda Bodin, farklı ülkelerde farklı yollarla da olsa, modern devletlerin tarihi boyunca güçlenerek süregitmiş bir cumhuriyet nosyonuyla yakınen bağlantılı bir sekülerizm öğretisi öngörür. Bir hoşgörü yanlısı ve trajik din savaşlarıyla (*Republic*,1572 Saint Barthelemy katliamı sonrasında yazıldı) bilgilenmiş olan Bodin, egemen ve nüfus arasındaki türdeşliğin politik düzeyde tercih edilebilir olduğunu, ama dinsel uyuşmazlıklara özgü şiddetli baskısının, baskıya karşı direniş arzusunu alevlendirmesinden dolayı hastalıktan beter bir ilaç olduğunu düşünür. Bu nedenle, fikri ayrılık konularında egemenin yetkilerine bir sınır koyarken, direniş ya da ayaklanmaya bağlı kalan tarafa herhangi bir "hak"kı radikal bir tutumla dıştalar; düşünceler ve eylemler ayrımıyla temellenen benzer bir konumu sonradan Spinoza *Theologico-Political Treatise*'de kuramlaştıracaktır. Bu, kamusal ve özel çıkarlar arasındaki ayrımı dinsel inanış alanına uygulamaya ya da dinsel topluluğu az ya da çok "özel" ve dolayısıyla devletin sekülerleşmesine katkıda bulunan bir ilişkiye

---

açısı Rousseau'da olabildiğince kaynaştırılır. Onların arasındaki farklılığın, Schmitt'in önesürdüğü gibi, Hobbes'un egemen'in mutlaklığını aynı zamanda "evrensel"olan ve sınırların ötesinde tüm yeryüzüne uygun politik bir düzenin vasilik işlevini yerine getiren bir "ulus" kapsamında kuramlaştırması olgusuyla açıklanacağına şüphe yok.

46. Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

47. *Fiscus*: Roma imparatorlarının kişisel hazinesini adlandıran bir kavram. Sözcük anlamı itibariyla "sepet", "para kesesi" gibi anlamlar taşıyan fiscus, Roma'da, özellikle imparatorluk eyaletlerinden toplanan devlet gelirlerini tanımlamak için kullanıldı. İmparatorluk'un erken dönemlerinde saray ve senato bölünmesinin etkisi altında olan fiscus yönetimi, giderek imparator'un kontrolüne girdi, -*çn*.

dönüştürme anlamına gelir.

Hiç de daha az nazik olmayan bir sorun, sınırlandırılmış bir egemenlik kavrayışına işaret eden ve İngiltere'de olduğu gibi Fransa'da, "geleneksel özgürlükler" ya da "kraliyet yasaları" adına talep edilen vergilendirmeye (ya da yeni vergilerin yürürlüğe girmesine) rıza sorunudur -ki Bodin açısınadan bu açıkca çelişkili bir durumdur. İmdi, madeni para basma hakkının (*nummus*) yasayla (*nomos*) aynı nitelikte hak olduğu -yani "özel" para bulunamaz- ve tebaaya vergi koyma (ya da onları vergilendirmeden muaf tutma) hakkını egemenliğin (gerçekte önceki "işaretler"e bir ek olarak doğan) özniteliği olduğunu doğrulamasına rağmen, Bodin, yeni vergilerin, tebaanın ya da halkın temsiliyle oylanmış bir rıza'yı'ı gerektirdiği görüşüne katılır. Sağduyulu bir norm'a başvurur: halka istencine karşı zorla yüklenen vergiler ya toplanamaz ya da devletin bizzat kendisini tehlikeye sokan isyanlara neden olur.[48] Ama açık ki bu sınırlama, egemenliğin bütününü ağır ağır etkileyen temel bir karaktere sahiptir, çünkü fiscus, para ve vergi politikasının dengelenmesini gerektiren ve finansman üstünlüğünün tüm diğer alanlarda politikanın özerklik koşulu olduğu bir bütünlüğü şekillendirir (tam da inançlara ilişkin üstünlüğün, iktidara ya da genelde yasaya itaatin koşulu olması gibi).

Bu çözümlemelerden, farklı kuramcıların dersleriyle kıyaslanması zaruri iki sonuç çıkartıyorum. Birincisi egemenlik kavramı, hem kaçınılmaz hem de kabul edilemez bir içsel sınırlamayla değiştirilir. Hem cemaatcilik'in (dinsel toplulukların varlığı ve çeşitliliği) hem de korporatizmin (hazine politikası evresinde sosyal mülklerin "temsili" hususunda zorunlu bir müdahale) giderilmez bir tortu olarak gösterilebildiğini ve böylelikle her ikisinin de tebaanın bireyleşmesine ya da varlığı devlete değil ama her bireyin "doğal hak"kına bağlı olan bireysel özerklik fazlalığına (vicdan özgürlüğü, mülkiyet, ve daha sonra emeğin çıkarları) bir engel olarak ortaya konabildiğini görmek çarpıcıdır. Şüphesiz, burada bir eksiklik ya da egemenliğin sınırlanması gibi ortaya çıkan şey, daha ilerde *egemenliği kurmak* ya da yeniden-kurmak amacıyla düşünülebilen olanaklı bir yol haline gele-

48. Bodin'in egemenlik ve vergi politikasıyla ilgili konumu (ve daha genelde ""mali devlet"in kökenleri) konusunda bkz. Richard Bonney, "Early Modern Theories of Public Finance," *Economic Systems and State Finance*, ed. Richard Bonney (Oxford: Clarendon Press, 1995), s. 163-229.

cektir, ama egemenliği, Hegel ya da Tocqueville'de görülebileceği gibi, tüm toplumun organik yapısı içinde gelişen, kendisini kuşatan ya da iktidar pratiğine yönelik engelleri gelişme araçlarına dönüştüren bir şey olarak düşünme koşuluyla. Ama böyle bir gelişme, yalnızca "özne" ya da özne'nin egemene itaatiyle ilgili kavrayış, *bağımlılık* (*tabi olma*) düzeninden *öznellik* düzenine geçerek, yeni disiplin ve bağlılık (*sadakat*) türlerini (yurtseverlik ya da medeni ruh, kamu eğitimi, sağlık, iyi ahlak) katarak derinleştirilmesi şartıyla mümkün olacaktır.

İkinci sonuç, işaretler öğretisi, yalnızca klasik egemenlik kavramının övünç konusu olan mutlaklık ve bölünmezliği değil, ama onun neyi eksik bıraktığını ve dolayısıyla ideal kavrayış nesnesini anlamak için de yolgösterici bir temel sağlar. Diyebiliriz ki, egemenlik yalnızca (kendi düzeninin gelişmesi gibi düşünülebilen ve bu nedenle diktatörlüğü ve istisnai hali dışlayan) düzenli araçlarla ve *kendi sınırlarını içselleştirmeyi*, yani ilk bakışta onu olumsuzluyor gibi görünen ve bir kalıntının sürekliliğini dışavuran şeyi politik alanda kuşatmayı becerirse hakiki anlamda mutlak olacaktır: inançların düzenlenmesini (ki bu düzenleme tipi dinsel inanç ve onun entellektüel, moral ve kültürel idameleriyle oluşturulur) ve fiscus yoluyla (vergilendirme ve kamu borçlanmasıyla bütünlüklü bir para ve hazine politikası) ekonomik süreçlerin düzenlenmesini.

Başka şekilde ifade edersek, egemenlik ve politik özerklik kavramları tarihsel olarak (devlet erk'inin "toplumu bütünüyle" temsil etme yetisi çevresinde) tanımlandığı ölçüde, egemenlik pratikte ikili bir öncelikle örtüşecektir: *politikanın teoloji* (dolayısıyla devletlerin kiliseler ve onların yeğlediği "konular") *üzerindeki önceliği ve politikanın ekonomi* (ya da sonraki terminolojiyle "sosyo-ekonomik") *üzerindeki önceliği*. Vicdan alanının fethi, (eğitimin, ailesel ve cinsel ahlakın, bundan böyle "kültür" denecek şeyin sekülerleşmesi yoluyla) onun dönüşümü ve denetimi, ekonomik alanın (emek ve üretim, mülkiyet ve ticaret alanı) çeşitli ve çoğunlukla (farklı dillerde *Nationalökonomie, économie politique* vb. diye adlandırılacak olmasından ötürü) çelişik araçlar sayesinde fethi, denetimi ve dönüşümüyle birlikte, çok geçmeden, basit bir ayrışma olarak değil ama yalnızca devletin politika-dışı alanları siyasallaştırması şeklinde varolabilen bir politik özerkliğin gerçekleşme alanları haline gelir. Her iki durumda da o, bir kamusal alan ve kişisel teşebbüs alanlarını kendine katmayıp denetleyecek biçimde, onların üzerinde bir kamusal otorite yaratma

meselesidir. Şüphesiz, politik'in önceliğini böylesine kurma süreci, esasen eksik ve onun tam gerçekleşmesini önleyen engellerle karşılaşan asimptotik bir süreç olduğu ölçüde, egemenliğin bizzat tamamlanmamış, hatta "imkânsız" bir görev olduğunu kabul etmeliyiz.

"Popüler Egemenlik": Tehlikeli Sıçrama

Hala soyut ve özel bir biçimde de olsa, artık klasik biçimlerinin ötesinde egemenliğin hem sonsuz sürgitini yorumlamaya, hem de onun *krizine* ilişkin birkaç sebebi tanımlamamıza elverebilecek bir hipotez formüle edecek konumdayız. Egemenlik, her biri onun yokolmasına yolaçabilecek iki engele karşı işler (ve kesinlikle, ikincil modernite'ye, Marks'taki anlamında "burjuva devrimler"in modernitesine geçiş dönemi içinde, egemenliğe karşı alternatiflerin enternasyonalizm ve kozmopolitizm başlıkları altında ortaya çıkması tesadüfi değildir). Birincisi, dinsel kültürün devlet hegomanyasına karşı direnişi ve devletin politik sınırlarına göre "ekonomi toplumu"nun giderek artan özerkleşmesine, başka deyişle, politik toplum'a karşı sivil toplum'un (başlangıçta bu iki terim birbiri yerine kullanılsa da) olumlanmasına yerleşir. İkincisi, yüce iktidarın monarşik bireyden, kişiliği (tarihsel aracılığından kaynaklı etkilerin gücüyle) çok daha somut ve (alegori dışında, tek bir ad, tek yüz vermenin imkânsızlığı dolayısıyla) çok daha soyut olan bir halk *kollektivitesine* ("kitle", "çokluk") geçişiyle, yasa, yurttaşlık, temsil ve otorite kavramlarının geçirdiği altüst oluşa yerleşir. *Peki ama bu iki güçlüğün birbirini çözeceğini düşünebilir miyiz?* Devletin tinsel ve ekonomik iktidar kurumları yaratması, egemenliğin halka geçmesini ya da egemen'in yerini halkın işgal etmeye başlaması ve hatta sembolik de olsa halkın mutlak iktidarı kullanmasını sağlayan politik biçimlerin icadını, ya da isterseniz eğer, devlet'in sosyalleşmesini olanaklı kılar. Ama tersine, önceleri teolojinin tayin ettiği ve bundan böyle ekonomik faaliyetle (pratikte kapitalizm) geliştirilecek olan alana egemenliğin yeni işlevlerinin katılmasını sağlayan, popüler egemenliğin ortaya çıkışı ve ona özgü araçlar, ama herşeyden önce genel oy kullanma hakkı, liyakat temelinde kamusal istihdama katılım, genel ve nispi gelir vergisinin giderek yürürlüğe girmesi ve diğer gelişmelerdir. Birbirini destekleyerek işleyen ve devrim sonrası evreye ait olan bütün bu özellikler, tek bir süreci karakterize

etmenin çeşitli yollarıdırlar: devletci ve demokratik yüzüyle *ulus-biçim*'in gelişimi.[49] Ama belki de bu bize aynı anda, ulusal özerkliklerin ve bizzat ulus-biçim'in (içsel ve dışsal egemenlik ide'sini örneklemek açısından en uygun görünen ulusları da kapsayarak -ki pratikte bu emperyalist merkez ulus'lar demektir- göreceleşmesine, politik düzenleme bakımından teoloji ve ekonominin (ya da günümüzde onlara tekabül eden şeyin) giderek gelişen özerkleşmesiyle eşlik edildiği ölçüde, bugün tanık olduğumuz egemenlikteki krizin bazı uzak nedenlerini anlamanın bir yolunu verecektir. Böylece, başka bir bağlamada "her şeye gücü yetenin güçsüzlüğü" şeklinde tanımladığım -bu tanımlamayı yaparken düşündüğüm, bu krizin Avrupa ülkelerinde yurttaşların öznelliği ve onların kolektif kimlik algısı üzerindeki etkileriydi- bir tür başaşağı-olma durumuna varılır.[50]

Bu hipotezleri açımlamaya çalışalım. Bana öyle geliyor ki, popüler egemenlik ide'sinin belirmesiyle temsil edilen tehlikeli sıçramayı analiz etmek ve krizi sonuçta oluşan gerilimlere bağlamak için iki öncelikli yol var. Birincisi, daha çok spekülatif olduğunu söyleyebileceğimiz, yönetme yetkisini kullanarak kanun yapan ve kendi koyduğu aynı yasa ve hükümlere koşulsuzca itaat eden, dolayısıyla *hem egemen hem de tabi* olacak bir kolektif ya da "ahlaki gövde" ide'sinin temsil ettiği çelişkili ifadeyi çıkış noktası yapan "Rousseau'cu" ve (1843 Elyazmaları anlamında)[51] "Marksist" yoldur. Diğeri ise, aynı anda daha çok tarihsel (ve yanısıra maddeci) olan "Hegelci" ve "Keynezyen" yoldur[52] ve korporatizmi demokratizmden ayıran ince çizgide ilerle-

---

49. Ètienne Balibar, "The Nation Form: History and Ideology," Ètienne Balibar ve Immanuel Wallerstin içinde, *Race, Nation Class: Ambigious Identities*, çev. Chris Turner (London: Verso, 1991), s. 86-106.

50. Ètienne Balibar, "De la préférence nationale á l'invention de la politique," *Droit de cité: Culture et politique en démocratie* (Paris: Èditions de l'Aube, 1998), s. 109-13.

51. Karl Marx, "Critique of Hegel's Doctrine of the State," *Early Writings*, çev. Rodney Livingston ve Gregor Benton (London: Penguin, 1992), s. 57-198. Miguel Abensour'ın yorumu için bkz. *La Démocratie contre l'Ètat: Marx et le moment machiavéelien* (Paris: Presses universitariers de France, 1997).

52. John Maynard Keynes'in *The Economic Consequences of the Peace*'den (New York: Harcourt, Brace ve Howe, 1920) uluslarası para sistemi ve ulusal çerçeveli sosyal politika kurumuna esin olan müdahalelere uzanan ve Schmitt'inkine şaşırtıcı biçimde paralel ama bütünlüğü içinde karşıt konumlara yolaçan çizgisiyle ilgili araştırmalar, bana göre hala bir sonuca bağlanmış değil. Birkaç ilginç işaret Suzanne de Brunhoff, *L'Heure du marché* (Paris: Presses universitaries de France, 1985), ve Michel Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation: The US Experience* (London: New Left Books, 1979)'da bulunabilir.

yerek, sınıf mücadelesinin hukuki ve sosyolojik dolayım araçlarıyla birlikte nüfusların evrensel temsilini organik bir yapıyla bütünleştirmeye çalışan ondokuzuncu-yirminci yüzyıl "gelişmiş" devletlerinin yolunu çıkış noktası yapar. Ama her iki durumda da *ulus*'a -ya da daha kesin biçimde egemenliğin özü olarak *ulusallık* ve *yurttaşlık* eşitliği-ne- başvuru, problem için bir anahtar olarak ortaya çıkar. Bu nedenle burada, spekülatif çıkmazı açıklamak ve tersine krizin içeriğine yak-laşmak için tarihsel çelişkileri kullanmak yararlı olabilir.

Hukukçular, politik bir yapının/topluluğun (*the body politics*) "kendisiyle" sürdürdürdüğü bir "ilişki" olarak Rousseau'nun egemenlik tanımlamasında yeralan provakasyondan ne kaçabildi ne de onu benimseyebildi; bu tanımın neticesi, politik yapıyı kendi yeğlediği hükümet biçimiyle ilgili herhangi bir yükümlülükten kurtarmak ve halkın/tebaanın (yani bireysel olarak, ayrı ayrı kavranan yurttaşların) haklarıyla ilgili herhangi bir resmi güvencenin yararsızlığını resmetmektir, çünkü "üyelerinin hepsine zarar vermeyi istemek bir yapı için imkansızdır."[53] Bu konumun mirası, 1789 *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'nin 3. maddesi gibi belli kurucu önermeler bakımından tartışılmazdır ("Egemenliğin özü esas olarak ulus'tadır. Hiçbir kuruluş, hiçbir kimse açıkca ulustan kaynaklanmayan bir iktidarı kullanamaz").[54] Burada özellikle, Carré de Malberg sembolik bir örnektir; "ulusal kollektivitenin kişileşmesi" olarak devletin kişiliğini ifade eden bir tanımdan yola çıkan Malberg, gülünç olmaksızın ulus'un "yönetim ve teba arasında bir seçim"[55] olarak düşünülemeyeceğini açıklamaya girişir ve bir Rousseau özetlemesiyle kolayca sonuca varır: "Tam da bu anlamda Rousseau, yurttaşların hem egemen iktidarın

---

53. Jean-Jacques Rousseau, *Of the Social Contract*, 1. kitap, 7 bölüm, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, ed. ve çev. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 52.

54. Ama Bildirge, Rousseau'cu esinden çok politika kurumu öncesinde varolan doğal hakların korunması vurgulayan Locke'cu başka ifadeler de kapsar. Bkz. Florence Gauthier, Triomphe et mort du droit naturel en Révolution, 1789-1795-1802 (Paris: Presses universitaires de France, 1992).

55. "Bu öğreti iki çelişik terimi kapsıyor: tabi olma ve tahakküm yetkisi, karşılıklı ilişki içinde işlevselleştirmeye yönelik bir deneme yapılsa dahi, onlar birbirini dışlayan iki şeydir. Eğer ulus tebaa'ysa, o egemen olamaz. Öte yanda, kendi kendisi üzerindeki tahakküme gücü hukuki bir bakışaçısından tamamen anlamsızdır" (Carré de Malberg, Contribution à la théorie générale de l'État, 1:244.

katılımcısı, hem de devletin yasalarına teslim olmuş tebaa olduğunu söyleyebildi(...) Burada, aynı kişide, egemenlik ve tabi olmanın birbiri yerini alması sözkonusu olmayıp, yalnızca egemenlik ve tabi olmanın iki ayrı tüzel kişi halinde ayrışması vardır. Aslında tüm bu yorumlar, ulus ve iktidarının bölünemezliği nosyonuyla sonuçlanır."[56] Bu tümdengelimin öncesinde *devletin sıfatını hükümdar sıfatından* ayrıştırmaya yönelik bir tartışma zaten yapılmıştı, dolayısıyla hukuki ve kurumsal bir perspektif içinde -kimilerinin "yeni bir hükümdar" suretine benzetebildiği- bir halk egemenliğinin ara yollar şekillendirdiği sonucuna ulaşmak zor değildi. Tam da daimi ikilemi uyarınca devletin yeniden-kurulmasına kolaylıkla yolaçabileceği gibi.[57] Burada bir tercih yapılması gerekir ve Malberg'in tercihi, "hukukun üstünlüğü"ne dayalı olması koşuluyla, devletin politik ve yönetsel iktidarı kapsamında egemen ulusun temsiline imtiyaz tanımaktan ibarettir. Bu koşullarda popüler egemenlik, yurttaşlar kolektivitesi ide'sinin kendisi kadar semboliktir (iktidar mekanı nedeniyle sıfat "yokluk"u).

Varılan sonuçlar hiç de basit değil. Örneğin *Toplum Sözleşmesi*'ni bu okuma biçiminde, genel iradenin (istencin) tebaa'ya uyguladığı zorlama açıkca baskıcı hale gelir: "yurttaş", egemenin kuramsal üyesi ve kamusal gücün itaate zorladığı gerçek "teba" arasındaki farklılık (bu durum, "onun özgür olmaya zorlanabileceğinden başka bir şey ifade etmez" demişti Rousseau)[58] *onun önceden varsayılan itaatsizliğinden kaynaklanır* ("bu iktidarın edilgen teba'sı, önceden kararlaştırılmış ölçülere direndiği kadar bireydir"). O kadar ki, "yasa karşısında direniş hali"ndeki bir teba'nın durumu, ulusal açıdan, "devlet karşısında yabancı bir bireyin işgal ettiğine benzer bir konum", yani bir düşman tayin eder. Sonuçta, tamamen katı koşullar içinde alınan tabiyet nosyonu, yalnızca yurttaş hakları bütününden yararlanmayan vatandaşlara, diğer deyişle sömürge tebaa'ya uygulanabilir.[59] Bu nedenle sözkonusu iki terimi, yurttaş ve teba terimlerini tek bir yapıda biraraya getirmeyi olanaklı kılan hal, milliyetçiliğin arkaplanına doğru iyi yurttaş olma halidir (*civism*). Kavramların işbaşındayken dolambaçlı biçimde birbirine bağlandıklarını sezmeye başlıyoruz: halk

56. Ibid., s. 250-51.
57 Ibid., s. 83-88.
58. Ibid., Rousseau, Social Conract, 1. kitap, 7. bölüm, s.53.
59. Carré de Malberg, Conribution à le théorie générale de l'Ètat, 1:250, 254, 246 ve not.

ve devlet ikiliği, ideal ulus birliği içinde ortadan kaldırılır, ama ulus kendisini, daima gerisin geri karşıt terimlere ayrıştırır. Sorun, bu mantıksal işleyişlerin temelini oluşturan pratik çelişkileri kavramak.

O halde Roussea'nun kendisine dönmeliyiz. Karşıtların (yurttaşlık ve tabiyet) özdeşliği yalnızca kaçınılmaz olmakla kalmayıp, Rousseau'ya göre bir sözleşmeye göre tesis edilmiş yasa bakımından bir "çifte ilişki"nin[60] özünü ve böylece onun aracılığıyla *dikeyliği azaltmanın* gizini şekillendirir; hiç gizlemeksizin Rousseau, egemenliği halkın içkinliğine indirgeyerek, halk ve "onun" egemeni arasındaki mesafeyi, onları birbiriyle özdeşleştirmek amacıyla ortadan kaldırır. Bu mutlak olgu dolayısıyla halk -onu oluşturan bireylerin "toplam yabancılaşması" koşuluyla- bir *causa sui*[61] karakteriyle, kendi üzerinden iktidarını ve birliğini sürekli yaratma yetisiyle donatıldı (Rousseau bu nedenle ulus yerine cumhuriyet terimini kullanır). Bu spekülatif öğreti yurttaş ve yasa arasındaki ilişki ide'sini devrimcileştirir (çünkü ilk kez yurttaşı kesin biçimde *yasayla aynı düzleme* yerleşmiş halde düşünmeye yönelik ayrıntılı bir öneri vardır). Ama tanımı gereği istikrarsızdır. Devlet'in kuruluşu yönünden (ilk kez 1789'da Emmanuel-Joseph Sieyes tarafından, Estates General'in [*Sınıflar Meclisi*] Ulusal Meclis'e dönüşmesi talebiyle *What Is the Third Estate?* [*Üçüncü Sınıf Nedir?*] broşüründe ortaya konan kurucu iktidar öğretisiyle)[62] demokratik bir esas doğrultusunda gelişebilir. Ya da popüler egemenlik ilkesini, bürokrasinin "politik kuralcılık"ıyla *demos*'un "yasama yetkisi" arasında katı bir tercihe zorlayan ve "büyük, organik, evrensel devrimlere yolaçmış"[63] bir anayasa eleştirisi yönünde gelişebilir. İyi biliniyor ki bu konum, toplumsal antagonizmaların aslında politik alanda ve hatta onun davası olarak temsil edilmesini talep etmeye götürür -ki Fransız Devrimi'nin tayin ettiği anlamda devlet yürürlükten kaldırılmaksızın bu açıkça imkansızdır. Egemenlik ide'si burada hala mu-

---

60. Rousseau, *Social Conract*, 1. kitap, 7 bölüm, s. 51.
61. *Causa sui*: kendinde neden, kendi kendinin nedeni, -çn.
62. Sieyes egemenlik sözcüğünü kullanmaz, ama ona sonradan Rousseau'nun kullandığı halk yerine ulus terimini ikame ederek özellikle sınırlayıcı bir tanımma verir. Bkz. Emmanuel-Josephs Sieyes, *What is the Third Estate?* Çev. M. Blondel (New York: Praeger, 1963), s. 126: "Ulus sadece bir kurucuya tabi olmamakla kalmaz, ama olamaz ve olmamalıdır da, bu ise tabi olmadığını söylemekle eşdeğerdir."
63. Marx, "Critique of Hegel's Doctrine of the State," s. 119-20. Negri'nin ayaklanmaları, Marks ve Sieyes'in görüşlerini birleştiren şaşırtıcı bir deneme oluşturur.

hafaza edilir, ama onun gelişimi birleşmiş olması gereken iki terimin (halk ve devlet) ayrışmasına öncülük eder.

Böylesi soyut bir çatışkı türünün gerçeklikle örtüşmediğini düşünmek açıkçası mümkün. Ama hipotezim bu değil; ben onun popüler egemenliğin tarihine özgü çelişkilerin merkezini ulusal egemenlik uyarınca aydınlattığını düşünme eğilimindeyim. Ama bu sözkonusu çatışkının bir çıkmaz sokağı göstermekten çok, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl boyunca sürekli *yerdeğiştirmiş* olduğunu açıkça görmek koşuluyla doğrudur. Onun keskin hareketi, "sınırlı demokrasi"nin ardışık biçimlerini ya da hem saf sembolik popüler egemenlikden hem de devletin kitle hareketlerini, onların çıkarlarının bir kısmını temsil yoluyla denetlemesini sağlayan tüm iktidar ikamelerini gayrimeşrulaştıracak bir sürekli devrim durumundan kaçınmasına izin veren kararsız bir dengeyi besledi. Karşı karşıya gelen güçler, çoğu kez kanlı krizlerden sonra, Komünist Manifesto'nun şu"unutulmuş tümce"sini anlamışcasına: "sınıf savaşımlarının tarihi (..) her keresinde ya toplumun tümüyle devrimci bir yeniden kuruluşuyla ya da çatışan sınıfların birlikte mahvolmalarıyla sonuçlandı [*der gemeinsame Untergang der kampfenden Klassen*]."[64]

Böylelikle, siyasal devlet, genel oy mekanizması ve iniş-çıkışlı değişimleri *yurttaşlık=ulusallık =egemenlik* eşitliğinin etkili şekilde nasıl işlediğini ölçmek olan toplumsal yurttaşlık kurumları aracılığıyla "toplumsal kuvvetlerin" aşamalı bir tesisinden geçerek bir "sosyal devlet"e (ya da başka bir yerde önerdiğim gibi, bir"ulusal sosyal devlet"e)[65] dönüştürüldüğü ölçüde, devlet egemenliğinin kendisini popüler egemenlikle "temellendirdiği" ve aynı anda kendini ondan "koruduğu" hipotezini formüle edebiliriz.[66] Bu benim, hem başlangıç noktası hem de varılan yer itibariyle, organik egemenlik ve mü-

---

64. Karl Marx ve Frederick Engels, *Manifesto of the Communist Party, Political Writings*, vol. 1: The Revolutions of 1848, ed. David Fernbach (New York: Vintage, 1974), s. 67-68.
65. Balibar, "De la préférence nationale," s. 102-9.
66. Pierre Rosonvallon'un çalışmaları, *Le Sacre citoyen: Historie du suffrage universel en France* (Paris: Gallimard, 1992) ve *Le Peuple introuvable. Historie de la représentation démocratique en France* (Pais: Gallimard, 1998), burada vazgeçilmezdir. Bu çalışmalar halk temsilinin nasıl korporatizm ile sürekli ilişki içinde olduğunu ama yalnızca kendisini ondan ayırtetme koşuluyla politik meşrulaştırma işlevini yerine getirebileceğini gösterirler. Burada en fazla, çeşitli temsil ya da "bilinçlilik" biçimleriyle dönemsel olarak politikanın bu yenilenişini sağlayananın (ya da artık geride bıraktığımız tarihsel dönemde sağlamış olan şeyin) tamamen sınıf mücadeleleri olduğunu eklemek isterim.

dahaleci devlet kuramcıları tarafından düşünülmüş olan ve ulus ide'sini ve toplumsal çatışmaların düzenlenmesini yalnızca ulus-devlet *adı*'nın kutsallaştırılmasında değil ama tarihsel arabulucukların (dolayımların) inşası, yani sivil toplumun devlete ve devletin de sivil topluma nüfuz ettiği kurumlar içinde arama yetisinde olan bir yönteme işaret etmek amacıyla, "Hegelci" ve "Keynezyen" yol diye adlandırdığım hipotez.[67] Daha önce önerdiğim gibi, bu kurumlar esasen kültürel (törellik ve eğitimden oluşan kültür, dinden devralınmış *Bildung* anlamında) ve finansal'dır (kamu maliyesi yönetimiyle, kapitalizmin en azından iç alanda parasal ve sosyal politikaların bireşimiyle denetlenmesine yönelik bir eğilime olanak tanınması anlamında). Devlet egemenliğinin beka'sı bu ölçüde, politik'i dışardan yeniden kurma imkanı ya da -aynı anlama gelir- saf temsili olmayan sınıf antagonizmalarının sosyal dolayım biçimleri ve halk içindeki kültürel iletişim biçimlerini keşfetme olanağında yoğunlaştırıldı. Bu şimdiye kadar yalnızca olayların baskısı altında fiili bir gerçek oldu, ama dünya'nın (Avrupa'nın bölgeleri dahil) belli bölgelerinde bilinen yadsınamaz bir gerçekliği deneyimledi.

Bir sonuca varmak için hala aşağıdaki hususu eklememiz gerekiyor. Bugün yaşamakta olduğumuz ve sonuçları öngörülemeyen egemenlik krizi, az önce tanımladığımız politikanın "organik" özerkleşme ve toplumsallaşma sürecinin kırılganlığı ve belki de sona ermesinin bir kanıtı. Bunda ulus ide'sinin krizini görmek, (Carl Schmitt'le, ama ayrıca Lenin ve Rosa Lüksemburg'dan Immanuel Wallerstein'a uzanan bir Marksist gelenekle birlikte), *ulusal kuruluş ve politik egemenlik* arasındaki denge koşulunun tarihsel bir belirleyici ve emperyalist bir dünya-sistemi'nin hakim "merkez"indeki süreksiz bir konum olduğunu, dolayısıyla bugünkü krizin hem kendilerini keskin

---

67. "Organik egemenlik" ifadesi *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Ögeleri*'nin merkezindedir, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, çev. H.B. Nispet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Bu metin, kuvvetler ayrılığını devletin sivil toplumu denetiminin hizmetine sokan işlevsel bir egemenlik kavrayışına işaret eder. Bu kavrayış özellikle "teolojik" alanda politikanın üstünlüğüne göre, özel din, politik eğilim (politische Gesinnung), toplumsal törellik (Sittlichkeit) ve devlet memurlarının denetimi altında kamuoyu tanımları aracılığıyla ayrıntılı biçimde işlenir. "Ekonomi" yönündense durum belirsizdir, burada Hegel, onu doğrudan Schmitt'in istisnai hal'inin "sosyal" bir versiyonuna yaklaştıran biçimde, korporatizm ve ekonomik dışlamanın onaylanması arasında gidip gelir. Bkz. JeaFrançois Kervégan, Hegel, Carl Schmitt: Le Politique entre spéculation et positivité (Paris: Presses universitaires de France, 1992).

anlamda ulus-devlet olarak inşa edemeyen devletleri, hem de kendileri ulus-devlet olarak kalamayan ya da hala kendi yararlarına yeryüzünün *nomos*'unu altüst etmenin bir yolunu bulabileceklerini düşünen devletleri etkilediğini belirtmediğimiz sürece yetersizdir.

Ama bu krizi küreselleşme ve genelde onun bölgesel etkileriyle ilişiklendirmek de yetersiz, çünkü iki kesinliğin daha eklenmesi gerek. Bir yanda küreselleşmenin ulusal egemenlik üzerindeki çözücü etkileriyle, küresel sermaye piyasası ve devletlerin ona müdahale etme yetisi arasında süregiden tersyönlü ilişki sürecine olduğu gibi,[68] her devlet tarafından geliştirilen "yurttaşlık dinleri"nin onulmaz biçimde *partikülarize* edildiği ve dolayısıyla onlara kendi toprakları üzerinde evrenseli cisimleştirme yetisini kaybettiren ulusaşırı bir kültürel alanı kurma sürecinden geçtiği söylenmeli Böylelikle egemenliğin klasik *temsiliyle* olan açıklık olabildiğince büyüyor; "her şeye gücü yetenin güçsüzlüğü"nden sözetmememin nedeni bu (bu güçsüzlüğün onunla yaşamak zorunda kalan halk için niçin o kadar zor olduğunu da farkedebiliriz). Ama, bir sosyal devlet sıfatıyla ulus-devletin belli sınırlar içinde kurumsal olarak arabulucuk yapmaya çalıştığı antagonizmaların ulusaşırı düzeyde varlığına son vermediği de (aslında tam tersi!) belirtilmeli. Popüler egemenlik ve devlet egemenliği (ya da demokratik talepler ve kamusal erk'in kuruluş) diyalektiği dahilinde iki yüzyıldır yerdeğiştiren ve açığa vurulan bu antagonizmaların önemini kaybettiği hiç de kesin değil. Ve bu diyalektiğin, tekbiçimli bir çözüm olmaksızın, egemenlik ide'sini politik anlamlandırmanın yoğunlaştığı yer olduğu doğruysa, bu durumda egemenliğin krizi bir sonu değil, bir başlangıcı ya da öngörülemez bir mutasyonu bildirir.

---

68. Piyasaların hakim örgütlenme biçimi olarak "toprak" yerine "şebeke"yi (network) koyan bir analize göre bu durum, ekonomik alanın politik alandan ayrışmasına işaret eder ve devletleri "Keynezyen" egemenlik modelini terkederek, küresel piyasada diğerleri arasında bir "şirket" gibi ortaya çıkmaya zorlar. Bkz. Marco Revelli, "Economia e modello nel passagio tra fordismo e toyotismo," *Appuntamenti di fine secelo* içinde, ed. Pietro Ingrao ve Rossana Rossanda (Rome: Manifestolibri, 1995), s. 202-26. Ayrıca bkz. Pierre-Noël Giraud, *L'Inégalité du monde: Èconomie du monde contemporain* (Paris:Gallimard, 1996), yabancı yatırım için"ulusal bölgeler" arasındaki rekabetin başlıca aracı, sermaye hareketleri üzerindeki vergileri lağvetmek ve böylece mali egemenliği yürürlükten kaldırmaktır.

§ 9 Dertli Avrupa İnşa Altında Demokrasi[1]

Bayanlar ve Baylar, Değerli meslektaşlar,

Kendimi burada, Avrupa'nın en eski üniversitelerinden birinde sizlerin arasında görmek, benim için çok önemli ve duygulandırıcı bir onur. Davetiniz için sizlere ve özel olarak da, dostluğuyla bu toplantının önüne konan bütün güçlüklerin üstesinden gelebilen başkanınız Profesör Antonio Pedro Pita'ya teşekkür ederim. Bu yolla, hiç değilse kendi yeteneğimiz ölçüsünde Avrupa yurttaşlığı ide'sine yalnızca bürokratik olmayan bir içeriği yavaş yavaş kazandırabileceğimize inanıyorum.

Benden yapılması istenen bu kapanış konuşmasında, tam da Avrupa hakkında/konusunda konuşmak istiyorum: Avrupa'nın sorunları, sınırları ve Avrupa'nın ilan edilmiş yurttaşlığı. Bu izlekler yalnızca bulunduğumuz zaman ve mekân dolayısıyla farklı ülkelerden entelektüeller arası her karşılaşmaya zorla dayatıldığı için değil (ki mevcut durumda Portekiz'in Avrupa Birliği dönem başkanlığını üzerine aldığını ve olayların bu sorumluluğa özel bir önem kazandırdığını unutmuyorum). Bugün benim için daha da önemlisi, Avrupa birleşmesinin doğurduğu sorunlar ve bu birleşmenin açığa çıkmasını sağladığı gerilimlerin, özellikle politika felsefesinin ayrıcalıklı bir nes-

1. Portekiz Association of Professors of Philosophy dördüncü kongresi kapanış konferansı, University of Coimbra, 11 Şubat, 2000. Bu konferansın izlekleri, Napoli'de, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici'de düzenlenen (ve Immaginare L'Europa grubunun desteklediği) L'Europa difficile seminerimde geliştirildi

nesini şekillendiriyor olması. Yirminci yüzyılın bu son kongresini, gelecek yıllarda "felsefedeki genel eğilimler"e ilişkin bir irdelemeye ayırdınız. Kendi bilgi alanım düzeyinde, içine girdiğimiz konjontürün geliştirdiği *problemlerden* birkaçını çözümlemeye girişmeksizin, bunu gerçekleştirmeyi kesinlikle imkânsız görüyorum; uzun bir geçmişten miras aldığımız kavramsal donanımdan vazgeçmeden, onu yeniden düşünmeyi ve sınamaya tabi tutmamızı gerektiren bir konjonktür bu.

Yurttaşlık sorunu, kökenleri nedeniyle politika felsefesinin merkezinde yeraldı; bu nedenle yurttaşlık sorunuyla ilgili tartışmaların yeniden canlanması, bu tartışmaların topluluk ve egemenlik, hakların evrenselliği, yurttaşlık ve ulusallık arasındaki ilişkiler, sosyal çatışmanın politik işlevi gibi kategorilerin yeniden irdelenmesine yolaçarken, aynı anda tarihsel ya da sosyolojik yaklaşımlar ya da bireysel ve kolektif etikle karşıtlık içinde olmayıp, pratik felsefenin bütünlüğünü hakiki anlamda yeniden kuran bir birlik içinde politika felsefesinde bir rönesansa öncülük de etmesi rastlantı değil. Politika gerçekte orada, Aristotle'nin *Nicomachean Ethics*'de ifade ettiği, arkitektonik[2] (*yapısal/mimari*) işlevde bulunur. Bu yıl Paris'teki seminerim "Avrupa: Mit'ten Politika'ya" konusuna ayrılmış durumda; Napoli'de, *Istituto per gli Studi Filosofici*'de, "L'Europa difficile" başlıklı bir semineri ise henüz gerçekleştirdim; bu yüzden bu oturumlara katılan öğrencilerle birlikte üzerinde çalıştığımız bazı izlek ve eğreti sonuçları sizler için özetlemeyi deneyeceğim.

Öyle görünüyor ki, Avrupa yurttaşlığı bir kazanımı ya da sadece bir ide'yi değil, mutlak anlamda zorunlu ve bütünüyle belirsiz ve engellerle kaplı bir süreci oluşturuyor: isteyelim ya da istemeyelim, bir anlamda hepimizin ilgili olduğu bir "uzun yürüyüş" Özellikle bu sürecin çelişkilerini vurgulamak istiyorum, çünkü onların "diyalektik çözüm"leri sağlama bağlanmasa da, tüm sürecin motorunu bu çelişkilerin oluşturduğunu düşünüyorum. Bunu sırayla dört noktayı işaretleyerek yapacağım: birincisi, yurttaşlık probleminin bugün yeniden sahneye çıkışıyla, Avrupa birleşmesinin doğurduğu egemenlik nosyonunun çıkmazları arasındaki ilişki üzerine bazı düşünceler; ikincisi, bir geçiş kisvesi altında, yeni bir "yurttaşlık kuruluşu" (Antik'lerin

2. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. Roger Crisp (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 1094a28, s. 4 (Crisp, architektoniks'i "ana bilim" olarak çeviriyor).

kullandığı *politeia* teriminin en iyi çevirisi olduğu inancıyla, bunu tek bir terim gibi kullanacağım) probleminin hangi koşullarda gündeme geldiği konusunda iki hipotez; üçüncüsü, bugün *Avrupa'da yurttaşlığı* "zorunlu biçimde imkânsız"laştıran belli başlı *engellerin* kısa bir çözümlemesi ve son olarak da, demokrasinin "inşa altında" olduğu alanların, demokrasi labaratuvarları ya da *demokrasi "şantiyeleri"*nden birkaçının dökümü. Bu mekânlar bana göre yeni bir Avrupa yurttaşlığı doğrultusunda düşünme ve inisiyatif alanlarıdır, tam da hakiki bir "Avrupa kamusal alanı"na gövde kazandırmak için çaba sarfedilmeyi gereksinen düşünsel bir mesele olma anlamında.

I.

Bir ön-giriş olarak, egemenlik çıkmazıyla yeniden sahneye çıkan yurttaşlık probleminin birleşme tarzını elealarak başlayalım. Birkaç yıl önce kaleme aldığım bir denemedeki başlığın -*Es gibt keinen Staat in Europa*- (*Avrupa'da devlet yok*) ifade ettiği gibi, Avrupa'da ulusal ve uluslarüstü devletçilik ve bürokrasi form'ları dışında devlet olmadığını, çünkü günümüzde devletin yalnızca demokratik olabileceğini ve popüler egemenlik olmaksızın demokrasinin varolmadığını savunmak için, Hegel'in sonradan geniş yankı bulan ünlü formülasyonuna (1801'de *The Constitution of Germany* metninde yazdığı, *Deutschland ist kein Staat mehr*, "Almanya artık devlet değil")[3] temel aldım.[4] Peki ama bir Avrupa *demos*'u nerede bulunabilir? Avrupa'da egemenlik sorunsalının içine girdiği çıkmazın semptomlarıyla her gün karşılaşılıyor; son çözümlemede bu semptomlar, *ethnos* ya da "ortaklaşa kimlik" olarak değil, *demos* ya da "kurucu politik erk" olarak anlaşılan "halk"ın mutlak blokajıyla ilgilidirler.

"Haider olayı" ve "Avusturya problemi" konusunda olanlar zaten çarpıcı bir örnekleme veriyor. Ondört Avrupa devletinin onbeşinci'yle ilgili dile getirdiği "uyarı" ve sembolik kuşku ölçütleri aslında *egemenlik fiilleri*'nin (ya da Hobbes'un diyeceği gibi, *otorite* transferi'nin) kamuoyu yararı doğrultusunda icra edilmesiydi, ama bunlar *belirli bir*

3. G.W.F. Hegel, "The Constitution of Germany," *Political Writings* içinde, ed. Laurance Dickey ve H.B. Nispet (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 6

4. Étienne Balibar, "'Es gibt keinen Staat in Europa': Racism and Politics in Europe Today," *New Left Review* 186 (Mart-Nisan 1991): s. 5-19.

egemenlik içermeyen egemenlik fiilleri ya da eğer isterseniz "öznesiz egemenlik" fiilleriydi. Devlet ya da hükümetin başındakiler tarihsel merhalede bulunmayan ve sonuçta adsız/adlandırılamaz bir halkın sözcüleri, vekilleri ve vasileri gibi davrandılar. Onlar olsa olsa ("Avrupa sözleşmesi", "değerler topluluğu" gibi ifadeler vasıtasıyla) böylesi bir halk oluşumunu varsayıyor, ama onu çağırmak için kullandıkları araçlar, daha çok politik sahneyle onun arasına belirsiz bir mesafe koymak anlamına gelmiyor mu, haklı olarak düşünülebilir. Fransa'da "egemenciler" diye adlandırılan (yalnızca politikacıların değil, Regis Debray gibi entelektüellerin de yeraldığı) kesimin hedef ve öncüllerini paylaşmasak bile, hem kurumların işleyişi, hem de meşruiyetin sembolik etkileri sebebiyle yerleşmiş kaçınılmaz bir problemi doğru biçimde tanımladıklarını da itiraf etmeliyiz.

Bu çıkmazın nedenlerine dönmek için klasik devlet egemenliği şemalarının çöküşüne ilişkin farklı boyutları ayrıntılı biçimde gözden geçirmeliyiz. Bunlardan bazıları dışsal, diğerleri içseldir, ama gerçeklikte egemenliği biçimlendiren (ama en önemlisi egemen otoriteye boyun eğmiş, bir anlamda onun tarafından "yaratılmış" ya da egemenlik kurumu sayesinde kendini yaratan "politik topluluğu" oluşturan) şey, kesinlikle içsel ve dışsal boyutlar arasındaki bağıntıdır. Diğer devletlerin bağımsız bir iktidar olarak davranmadığı bir devlet -veya tam tersi, kendi toprağı üzerinde paylaşılmaz bir güç statüsünde tanınmaz. Bu eşanlı perspektifler karşılıklılığı, modern dönemde ikircikli -hem hetorojen, hem de ayrışmaz- bir ilişkinin (egemen ulus-devletler"e ve "ulusal egemenlik" olarak "popüler egemenlik" ilişkisinin) anahtarlarından birini oluşturur ve "halk" sözcüğünün iki anlamını birleştirir: geniş anlamda *ethnos*, yani kimlik ve ortak tarihsel-kültürel karakter olarak halk ve *demos*, yani eşitlikçi kurucu erk olarak halk.[5]

Dışsal boyutuyla klasik egemenlik (hiç değilse ideal anlamda) askeri ve diplomatik güçler arasında (dönemsel düzeyde yıkılan ve yeniden kurulan) göreceli bir dengeyle güvenceye alınmış bir "özerklik"le kesişti. *Jus Publicum Europaeum* teorisinde Carl Schmitt, devletin tarihi açısından egemenliğin, nüfusları sınıflandırma ve adlandırmada toprak boyutunun önceliğini ve dolayısıyla da karar ve

5. M. Rainer Lepsius, "Ethos und Demos", *Interssen, Ideen und Institutionen* (Opladen: Westeutscher Verlag, 1990), s. 247-55.

yetkinin bir somutlaşma noktası olarak sınır'ın önceliğini farkettiğini gösterdi.[6] Ama bu kolektif "hak" bugün, yirminci yüzyılın birbirini izleyen belli olayları yüzünden harabe halindedir: emperyalizmin krizi ve sonu, dünya'nın "blok"lara bölünmesi olgusunun ortaya çıkması ve çökmesi, "polis" operasyonlarıyla savaş arasında, "iç"kuvvet kullanımıyla "dış" kuvvet kullanımı arasındaki farklılıkların küreselleşme süreçleriyle silinmesi.

İçsel boyutlarıyla egemenlik (hiç değilse ideal anlamda), hem *politikanın* toplumsal bağlar ve sivil toplum içindeki karşılıklı ilişkiler üzerindeki *üstünlüğü* (bu ölçüde esasen, herikisi de "özel" alana havale edilen dinsel otoriteler ve ekonomik güçlerin devlete tabi olması) olarak, hem de "*tebaa*"nın *yurttaş halinde* kurulması olarak olumlandı. Modern egemenlik teorisinin kurucu metni olarak değerlendirilen 1576 tarihli *Six Books of the Republic* kitabında Jean Bodin, bu figürü adlandırmak için karşıtların şaşırtıcı birliğini kullanır, "özgür teba"[7]; sonradan Rousseau, iki terimin birliğini "iki katlı bir ilişki"nin yüzleri olarak düşünmeye çalışacaktı.[8] Yurttaş fiilen devlet aracılığıyla "mutlak" bir dinsel topluluğa ya da katıksız bir "korporatif" ekonomik ve profesyonel statüye bağımlılığından (biliyoruz ki bu, ortaçağ kent ve kasabalarında-"burjuva"- yurttaşlığın zorunlu koşulu kalmıştı) kurtulduğuna göre (ve kurtulduğu derecede) devletin egemen yetkesine tabidir (bu devletin ulus'un ya da "tüm halk"ın devleti olması koşulu dahilinde). Ama çağdaş tarih, egemenliği görünürde sonsuz bir krize sokarak, bu kütük içindeki herşeyi yeniden sorun haline getirdi.

Bu politika ve din ilişkisi için geçerlidir. Burada bu ilişkiyi şematik düzeyde koyarsak, aşağı yukarı kilise'nin yararına olan *jus circa sacra*'da değişiklikler ve kilise'yle devlet arasındaki (bazıları bugün hala etkili olan) çeşitli antlaşma'ların ötesinde, devlet'in "ruhlar üzerindeki" iktidarının (ruhların bizzat bedenler üzerindeki iktidarı aracılığıyla)[9] dengelenmesi, sekülerleşmesinden ayrılmaz biçimde *yay-*

---

6. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, çev. G.L. Ulmen (New York: Telos Press, 2003).
7. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, 6 cilt (Paris: Fayard, 1986), 1: 112.
8. Jean-Jacques Rousseau, *Of the Social Contract*, 1. kitap, 7. bölüm, *The Social Contract and Other Later Political Writings* içinde, ed. Ve çev. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Ptess, 1997), s. 51.
9. Bkz. Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise*, çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 1998), özellikle önsöz ve 20. bölüm (s. 1-8, 220-30). Spinoza'nın, Étienne de la

gın eğitimi ulusallaştırmaya ve böylece bireysel *Bildung* ideali ve yurtsever "yurttaşlık dini"[10] ideali arasında salınan (merkezi ya da değil) milli eğitim sistemlerinin kurulmasına dayandı. Belirtmeliyiz ki, hiçbir Avrupa ülkesinde-Fransa dahil, orada bir tür şeref meselesi olmasına rağmen- bu çözüm tamamlanmadı, ama hiç değilse Aydınlanma ve kültür politikalarıyla düzenlenmesini takiben, yüzyılı aşkın bir süre boyunca devletin bir konsensüs ve tanınma temeli olarak işledi. Oysa bugün milli eğitim sistemleri tam teşekkül kriz içinde ve görünürde bir toplu düzen halinde "postulusal" ya da "uluslarüstü" eğitime uygun hiçbir şema yok. Eğitimin giderek, (okullarda şiddetle karşı karşıya kalan) yoksulları denetlemeyle ilgili disiplinsel buyruklarla, bütünüyle global tüketim ve iletişim araçlarının kullanımı çerçevesinde "süregiden bir terbiye"nin buyrukları arasında sıkışıp kalacağından kaygı duyulabilir.

O halde *politiko-ekonomik* ilişki açısından durum ne? Buradaki tarihsel çözüm (şüphesiz bu yalnızca, Avrupa'nın dünyaya yayılması ya da Wallerstein'ın "Avrupa'lı dünya-ekonomisi" dediği şeyden[11] sorumlu olan ve bundan yarar sağlayanlar için doğrudur) "devlet borçlanma" sistemlerinde, yani para politikası (dolaşımı zorunlu olan bir ulusal para biriminin kontrolü) ve mali otoritenin (vergileri yükseltmedeki devlet tekeli, vergilerin matrahı ve kullanımını düzenlemek için devlete uygun, az çok demokratik bir yol) bireşiminde mevcuttu.[12] Politiko-ekonomik ilişki (ondokuzuncu yüzyıl Almanya'sında *Nationalökonomie* olarak bilinen şey) devlet egemenliğine politiko-dinsel ilişkiden daha fazla ve tamamen tabi olmuş değildi. Ama bilindiği gibi mevcut durum, ters yönlü ve en güçlü emperyalizmleri (yani Birleşik

---

Boétie'nin, *Traité de la servitude volontaire* (Slaves by Choice, çev. Malcolm Smith [Egham, Surrey, England: Runnymede, 1988]) başlıklı metninden haberdar olup olmadığı bilinmiyor.

10. Almanya'da merkezi Bildung kavramının tarihi ve kullanım biçimleri konusunda bkz. Aledia Assman, *Arbeit am nationalen Gedächtnis: Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee* (Frankurt: Campus Verlag, 1993); çağdaş cumhuriyetçiler arasında kalıcı yurttaşlık dini ideali konusunda bkz. Gian Enrico Rusconi, *Passiamo fare a meno di una religione civile?* (Bari: Laterza, 1999).

11. Bu bize belirtilen özel şema'nın, çok sınırlı koşullar altında nasıl evrensel bir devlet oluşum modeli olarak da işlediğini anlama imkanı verir.

12. Burada Uluslarası Para Fonu'nun (IMF),"azgelişmiş" ülkelerin egemenlik yükümlülüklerini yerine getirmediğini ortaya koyarak, onların adına bütçe ve döviz politikaları "belirleme" (başka deyişle vesayet altına sokma) yöntemiyle olan derin farklılığı görmek önemlidir

Devletleri) bile etkileyen altüst edici bir eğilim ortaya çıkarıyor. Küreselleşmeyi (gerçekte onun en son evresini) nitelendiren ve onun karakteristiklerinden biri olan bir eğilim; dünya piyasasında ülkeler arasındaki rekabetin faiz hadleri ve mali politikaların uyuşmazlıklarından geçerek yaratılması. Bu durumda devletlerin "hazine borçları", yatırım arayan ulusal gruplar arasındaki rekabeti geliştirmeye yönelik piyasa enstrümanlarından birine dönüşür.[13]

Her şeye karşın, devletin rolünü ön plana çıkartan yönelimler büyük ölçüde görülebilse bile (bunlar Bodin ve onu izleyerek Hobbes'un adlandırdığı "egemenliğin işaretleri"ni etkiler; bu konudaki kavrayış, modern dönemin başlarında, ulus-devlet'lerin ortaya çıkışından bu yana özü itibariyle değişmeksizin kaldı) egemenliğin kriz merkezi, hem meşrulaştırım hem de gerçek bir denetim kertesi (ya da politik aygıtları etkileyen süreksiz bir dengeleyici güç) olarak *halkın ortadan kalkması, kurucu ve kurulmuş erk diyalektiğinin ortadan kalkması*'dır (Emmanuel-Joseph Sieyes, Carl Schmitt, Antonio Negri).[14] Bu ortadan kalkış, parlementoların (gerek ulusal parlamentoların, gerekse Avrupa Parlamontosu'nun -ki bunların arasında yetki devri tartışması yürütülüyor) politik işlevini temel şekilde etkiler. Bu durum, politikanın klasik bürokratikleşmesi ve profesyonelleşmesi fenomeninin ötesine geçer, siyasalbilim'in (bu bir kuruluş olayı olduğu için) "etkin yurttaşları" "edilgen yurttaşlar"a dönüştüren *kitlelerin politik apatisi* tezini tasvir etmesi bundan kaynaklanıyor . Bu ortadan kalkış, bir tekniğe, semptomlarından biri yurttaşların başvurabileceği gerçek bir Avrupa mevzuatının yokluğunda görülebilen, yasa'nın düzenleyici statüsüne dönüşü ima eder.[15] Ama ne halk ne de yasa olmaksızın, orada yalnızca bir kamusal alan hayaleti, demokratik devletlerin tarihini ilişkin bir ilerleme değil, bir gerileme varolabilir.

---

13. Örneğin, *Le Monde*'un 10 Şubat 2000 tarihli manşetine bkz.: "Alman Sosyal Demokratları Avrupa'da Mali Rekabeti Başlatıyor" (yani vergilerin düşürülmesi yoluyla). Bkz. Pierre-Noël Giraud, *L'Inégalité du monde: Économie du monde contemporain* (Paris: Gallimard, 1996); ayrıca daha eski bir dönem için bkz, James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State* (New York: St. Martin's Press, 1973).

14. Emmanuel-Joseph Sieyes, *What is the Third Estate?* Çev. M. Blondel (New York: Prager, 1963); Carl Schmitt, *Verfassungslehre* (1928; yeni baskı, Berlin: Duncker und Humblot, 1957); Antonio Negri, *Insurgencies: Consitituent Power and the Modern State*, çev. Maurizia Boscagli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 199).

15. Oysa onlar çoğunlukla Avrupa mahkemelerinin yargısal kararlarına başvururlar.

Bu durumda (ki bu egemenci konumdur) *doğası gereği* (ya da en azından ait olduğumuz tarihsel dönem kapsamında) -Rousseau'nun terminolojisini ödünç alarak- yasanın kaynağı olan "genel irade"yle birlikte bir halkın kurucu erk'inin, yalnızca *ulusal* düzeyde varolabileceği ve her ikisinin de ulus-biçim'in özniteliği olduğu savunulabilirdi. Ne yazık ki bu konum savunulamaz (ya da savunulamaz hale geldi). Devlet egemenliğinin içsel ve dışsal özniteliklerinin krizi, aşamalı biçimde popüler "genel irade"yi özel ulus-devlet çerçevesindeki nesnesinden yoksun bırakır, tıpkı uluslarüstü düzeyde etkin bir gönderge (ya da "yurttaşlar topluluğu") bulunmayışının (bir keresinde Jacques Delors "faili meçhul bir gaye" olarak söz etmişti) Avrupa düzeyinde egemen bir erk'i yeniden inşa sürecini engellemesi gibi. İmkansız bir *interregnum*'a[16] yakalanmış gibi görünüyoruz: klasik ulusal egemenliğin (tarihsel bir tortu olarak ulusal kimliklerin değil) *sonaerişi sonrasında*, postulusal bir egemenliğin *başlangıcı öncesinde* (peki ama küreselleşmenin kendi içinde "egemenlik" nosyonunu şimdiden çözme yolunda olmasından endişe duymamız gerekmez mi?).[17]

II

Egemenlik'teki zayıflamayı halkın ortadan kalkmasıyla ilişiklendiren ve "yurttaşlık"ın içerik kaybı anlamına da gelen bu döngüden nasıl çıkabiliriz?[18] Hızla geçmek için, argümanımı iki hipotez halinde sunacağım ve şüphesiz daha sonra doğrulanması gerekecek.

Birinci hipotez: bir *yurttaşlık kuruluşu*[19] problemi (Jürgen Habermas ve başka kuramcıların sürekli vurguladığı gibi) Avrupa politik gündemindedir.[20] Yine de burada başarılı olamayan şey, bir üniter ya

16. *İnterregnum*: yöneticisiz, ara dönem, -*çn*.

17. Antonio Negri veMichel Hardt'ın *Empire*'de (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000) yaptığı gibi, mevcut durumda, dışı olmayan ve kendi yetkisini kendi üzerinde kullanması gerektiği ölçüde kendi yozlaşması ve kriziyle örtüşen niteliksel olarak yeni bir "küresel egemenlik" kavramının ortaya çıkışını gördüğümüzü varsaymadığımız sürece.

18. Şüphesiz bu durum "yurttaş" ve "yurttaşlık" ("yurttaşlık insiyatifleri" vs.) ifadelerinin kullanımında, onların anlamını sulandıran ve değer kaybına uğratan gerçek bir enflasyonun varlığına engel değil.

19. Bununla Yunan'lıların ve özellikle onu politika "teorisi"nin kurucu kavramın yapan Aristotle'nin kullandığı üniter politeia kavramının nasıl çevirmemiz gerektiğini tartışıyorum. Bağlama bağlı olarak mevcut çeviriler, "anayasa" (ya da "rejim", "devlet biçimi" vs.) ve "yurttaşlık" (bir yurttaşın haklarını kullanma ve kurma çifti anlamında) değişiyor, oysa tüm kullanımlarda sürdürülen tek bir tartışma var. *Droit de cité* (yurttaşlık yasası) ilginç bir karşılık olabilir.

da bir "temel kural" (*Grundgestz*) sayılan bir federal resmi anayasa veya devletler tarafından "tanınması" zorunlu olacak (ve üstelik Avrupa Birliği kuruluş antlaşması metinlerinde zaten varolan) bir demokratik kurallar ve ilkeler katalogudur. Böylesi bir belirleme, gerçekte sözkonusu olan sorunun çözüldüğünü varsayar: Avrupa düzeyinde kurucu bir erkin varlığı ve niteliği.[21] Bu nedenle, özellikle "Avrupa Temek Haklar Bildirgesi"nin onaylanması, ilkeleri ve muhtemel içeriği ne olursa olsun, bir anayasa'nın ya da "anayasallaşma"nın esaslarını asla oluşturmayacak. Oysa bir güçler dinamiği ve dengeleyici güçler ya da antagonistik sosyal "ilkeler"le şekillenmiş bir *maddi anayasa*'dan söz edebilirdik. Bu anlamda bir anayasa, sadece bir hak biçimi değil, sosyal ve politik bir pratiktir (bu onun hukuki uğrağı baybas edebildiği anlamına gelmez).[22]

İkinci hipotez: Avrupa Birliği kuruluş metinlerinde belirtilen bir "Avrupa yurttaşlığı" projesi,[23] bugün (şüphesiz sosyal çıkarlara daya-

---

20. Bkz. Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. çev. Ciaran Cronin ve Pablo de Greif (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998). Avusturya olayı bu izlek etrafında müdahalelerin patlak vermesine yolaçtı, özellikle Fransız devlet başkanı Jacques Chirac'ın çağrıda bulunduğu bir "Avrupa sözleşmesi" adına üye bir ülkenin seçim ve hükümet mekanizmasına kolektif, çoğunlukçu bir müdahalenin öne çıkarttığı "anayasal engeller"i ortadan kaldırmanın bir yolu olarak. Uzak bir model, belli devletlerin köleliği savunma (ve uygulamayı) sürdürdürüp sürdüremeyeceği konusunda İçsavaş öncesinde Amerika'da yapılan tartışmadır.

21. Oliver Beaud, *La Puissance de l'État*'ın sonunda (Paris: Presses universitaires de France, 1994) bu tehlikeli çemberin güzel bir analizini yapar. Beaud'un argümanı, bir yanda Avrupa anlaşmalarına özgü bir "uluslar-üstü egemenlik"in özerkleşmesine, diğer yanda ulusal devletlere ilişkin olarak tanıdıkları "egemenliğin" devredilemez "mahfuzluğu"na gönderme yapan anayasal belirsizlik nedeniyle, Avrupa çerçevesinde "egemenlikte bir çözünme" gören herkese aykırı bir çizgide ilerler. Bkz. M. Rainer Lepsius, "Nationalstaat oder Nationalitatenstaat als Modell für die Weiterentwiclung der Europäischen Gemeinschaft," *Deomokratie in Deutschland: Socziolgisch-historische Konstellationsanalysen: Ausgewählte Aufsätze* içinde, (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993), s. 265-85.

22. (Özellikle İtalyan hukuçu Costantino'nun kuramlaştırdığı) bir "maddi anlamda anayasa" kavramı etrafında ve "anayasa" (*constitution*) sözcüğünün iki anlamı arasındaki karşıtlık ışığında, sosyal devletteki gelişmenin neden olduğu devleti "resmiyet-dışılaşma" süreçlerini kuşanabilir, bkz. Giacomo Marramao, *Dopo il Leviatano: Individuo e comunità nella flosofia politica* (Turin: Giappichelli editore, 1995), s. 356-59.

23. Bkz., Bino Olivi'deki referanslar, *L'Europe difficile: Histoire politique de la communauté* (Paris: Gallimard, 1998); Christina Giannoulis, "Die Idee des 'Europa der Bürger' und ihre Bedeutung für den Grundrechsschutz," Ph. D. dissertation, Universität des Saarlandes, Europa-Institut, Sektion Rechtswissencshaft, 1992; ve Catherie Withol de Wenden, *La Citoyenneté européenne* (Paris: Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1997).

nan) son derece yapısal engeller ve her engele karşı kullanılabilecek stratejilerin karşılıklı uyuşmazlığıyla bloke ediliyor.[24] Ama fiilen bu benim hipotezim olacak. Belki iradeci (*voluntarist*), ama gayet gerçekçi bir hipotez: *bu "engeller" ya da "imkânsızlıklar"*, politik bir kuruluş olarak *Avrupa anayasasının konusu*, başka deyişle yeni tarihsel yurttaşlığa içeriğini verecek dönüştürücü hareketlerin nesnesi sayılmalı. Bu yurttaşlık, bireylerin (doğuştan ya da geçiş yoluyla) mensup oldukları "tarihsel topluluk" resmi düzeyde yeni Avrupa bütünüyle birleştirildiği için, eski ya da yeni, onlara verilmiş şekli haklardan edilgen biçimde yararlanmaya değil, gerçekte daha çok, Avrupa yurttaşlarının mevcut engelleri kaldırarak, yeni aidiyet koşullarını -ve şüphesiz, kaçınılmaz biçimde, sözcüğün yeni anlamında özel (dışlayıcı) -olmayan aidiyet koşullarını- kendilerinin üretmelerine dayanır.

Bu tam da demokrasi şantiyeleri (*chantiers*) olarak adlandırmayı önerdiğim şey; bunların bazılarını (ama fazlası var) daha sonra tartışacağım. Çünkü Avrupa yurttaşlığı "Avrupa'ya özgü" bir çerçevede *temel demokratik haklar ve yetkilerde* bir ilerleme olmadığı sürece "imkânsız"dır. İlerleme yalnızca yürürlükteki blokajlara göre değil, *en gelişmiş ulusal devletlerin* daha önce ulaşmış olduğu demokrasi düzeyiyle ilgili olarak da sağlanmalı (ve bu sözkonusu devletlerden hiçbirinin bir "model" oluşturamayacağı anlamına gelir). Böylesine (ve bizzat bir amaçlar, pratikler ve mekanizmalar çokluğuyla üretilen) bir kolektif süreç bir kez varolduğunda, Avrupa yurttaşlığı hiç değilse yeniden *düşünülebilir* hale gelecektir.

Bu hipotez açıkçası ilkinden daha da riskli. Yine de ben, bu ya da ona yakın bir başka şekilde bu hipotezin, o olmaksızın ilk hipotezin yalnızca göstermelik bir temenni olarak kalacağı bir durumu temsil ettiği kanısındayım. Ama yineliyorum, ne bir antlaşma, ne de bir parti ya da hükümet programının maddelerinden sözetmiyorum; bu daha çok, Edgar Morin'in kabul edeceği gibi[25] ulusaşırı inisiyatiflerle oluş-

---

24. Bilindiği gibi birkaç senedir Jacques Delors'un gözde izleklerinden biri, oluşmuş haliyle Avrupa Birliği'nin kendisi için belirlediği iki amaç, yani Avrupa Komisyonu ve Avrupa Parlamentosu'nun uyum ve yetkilerini güçlendirme amacı ve Doğu'ya doğru belirli bir takım "aday" ülkelere (sınırlı) bir açılım amacı arasında çözümsüz bir çelişki olduğu şeklinde. Eğer genişleme, entegrasyon amaçları ve a fortiori "sosyal Avrupa"yı geliştirme amacı arasında bir çelişki varsa, gerçek Avrupa kimliğine dışlayıcı prosedür ve sınırların katıldığını yalanlarsak bu çelişkinin ortaya çıkacağından sözedilebilirdi.
25. Edgar Morin, *Penser l'Europe* (Paris: Gallimard, 1987).

turulmuş şantiyeler dolayımıyla bir "Avrupa'yı düşünme" programıdır. Ya de isterseniz eğer, entelektüellere, ama Antonio Gramsci'nin kullandığı anlamda[26] yeterince "organik" olan, başka deyişle kişisel ve kurumsal düzeyde (üniversite dahil) Avrupa'yı dönüştürme mücadelesine karışmış entelektüellere yönelik bir düşünsel perspektifinden sözediyorum. Bazen "Avrupa'yı kurtarmak" demeye yelteniyorum, ama bu duygulanımdan (*pathos*) kaçınmak daha doğru.

III

O halde çıkış noktası olarak Avrupa'da yurttaşlığını (zorunlu kılarken bile) onu "imkânsız"laştıran şeyi almalıyız. Gerçek karşılıklı üstbelirlenimi belli kritik durumlarda görünür hale gelen üç önemli engeli anımsatıyorum: Avrupa toplumsal modelinin krizi, kıtanın politik ve sosyal bölünüşü ve "topluluk-dışı" göçmenlere yönelik ırkçı bir statünün oluşması.

Sosyal Yurttaşlık Problemi

1970'lerden bu yana "refah devleti"nin eşitsiz gerileme süreci, Avrupa bütünleşmesiyle ilgili politikaların temel kriz boyutunu oluşturuyor. Çünkü bu gerileme kısmen Avrupa'lı (tam da kıtanın kalan bölümü için bir çekim kutbu ve bir model olma işlevini üstlenen kısım) olan ve bir sosyal yurttaşlık'a yönelmiş "toplumsal ilişkiler modeli"ne gölge düşürür. Bu alanda tipik biçimde "Avrupa'ya özgü"lük nasıl düşünülebilir?

Biliyoruz ki yirminci yüzyıl sürecinde Batı Avrupa'da geliştirilen model, bireylerin (kişisel yetersizlikler dışında) hak eşitliğiyle düşünce akımları ve grup çıkarlarının ulusal ve yerel düzeyde temsiline dayalı bütünüyle siyasal bir yurttaşlık modelini aynen sürdürmedi. Bu model, teoride (sosyal cumhuriyetten ve varoluş hakkından sözeden anayasal metinler düzeyinde)[27] ve en önemlisi pratikte (iş uyuşmazlık-

26. Antonio Gramsci, *Selections from the Prision Notebooks*, çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), s. 5-23.

27. Soyal hakları""anayasallaştırma"nın takriben devlete bağlı olduğu kesindir. En çarpıcı örnek İtalya'dır; 1948 anayasası "İtalya"nın "emeğe dayalı demokratik bir cumhuriyet" olduğunu öngörür (*L'Italia è una Repubblica democratica fondata sul lavoro*). 1958

larının düzenlenmesi, çalışanların müdahale ve katılımı, sigorta sistemlerinin ortak yönetimi gibi, yakın ülkeler arasında bile eşitsiz gelişmiş son derece çeşitli yapılar aracılığıyla) grup olarak "sosyal yurttaşlık"ı adlandıran birtakım temel hakları da kendi içine kattı. Ama açıkça, bunun olabildiğince sırf bir ulusal egemenlik kavrayışı çerçevesinde (bu mutlaka "ulusal tercih"i ifade etmez, çünkü biliyoruz ki bu konudaki istisnalar-işçi mücadelelerinin neticeleri ve faşizme karşı direniş hareketlerinin mirası- hiç de gözardı edilemez) ve *yurttaşlık=ulusallık* eşitliğini pekiştirme perspektifi içinde kurumlaştığını görmek önemlidir. Eşitsiz gelişen sosyal yurttaşlık, her koşulda bir *ulusal sosyal devlet*'in ortaya çıkışı ve kuvvetlenmesiyle yakın bir dayanışma içinde kaldı. Küreselleşme onun gerekliğini vahşice açığa çıkartsa da, bu durum, sosyal hakların ve sosyal mekanizmalar yoluyla ekonomiyi düzenlenmeye yönelik müdahale olanaklarının genişlemesiyle örtüşen bir *Avrupa'lı sosyal yurttaşlık*'ın halihazırda mevcut olmamasının başlıca nedenlerinden biri. Bu nedenle o, bugün kriz içinde olan modelin sınırlarını, genişleme imkânlarını ve özgünlüğünü oluşturan şeyi anlamamız için bir temel oluşturuyor.

Gerçekten "Avrupa sosyal modeli" gibi birşey varsa (ya da varolduysa) bile, bu "model" devlete sosyal hakları geliştirilebilen ve devlete üyelik koşulu altında bu hakların siyasal olarak etkin bir yurttaşlığın bileşenleri ve koşulları olarak tanınabildiği farklı birtakım formüllerin konusuydu. Dolayısıyla böyle bir modelin statüsü kararsızdı: aynı anda bireyleştiren ve toplumsallaştıran, özgürleştiren ve himaye eden (bazen zorlayarak, çünkü denetim olmaksızın himaye olmaz) ve aynı anda içeren ve dışlayan.[28] İkinci Dünya Savaşı sonra-

---

Fransız anayasası "Egemenlik" başlığı altında (2. madde) "Fransa"nın "bölünmez, laik, demokratik ve sosyal bir cumhuriyet" olduğunu öngörür (*La France est une République indivisible, laique, démocratique et sociale*). 1949 Federal Almanya Cumhuriyeti Grundgesetz'i (bugün bütün ülkeye uygulanabilir) "Almanya Federal Cumhuriyeti"nin "demokratik ve sosyal federal bir devlet" olduğunu öngörür (*Die Bundesrepuplik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat*); bu 28.1. madde'de daha açık belirtilmiştir: "ayrı eyaletlerde anayasal değeri olan düzenlemeler, bu Temel Yasa'nın tanımlandığı anlamda cumhuriyetçi, demokratik ve sosyal bir devletin temel ilkeleriyle uyumlu olmalıdır" (*Die verfassungmässige Ordnung in den Ländern muss den Grundsätzen des republikanischen, demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Sinne dieses Grundgesetzes entprechen*).

28. Bir "Beveridge modeli" ve bir "Bismark modeli" arasında çoğu kez bir karşıtlık ifade edilirken, Fransızlar'ın durumu ikisinin arsında, ortaya bir yere yerleştirilir. Bir "Avrupa

sında İngiltere'de girişilen "reform"ları kuramlaştıran T.H. Marshall, "*Citizenship and Social Class*" (*Yurttaşlık ve Sosyal Sınıf*) başlıklı klasik denemesinde, liberal bireyciliğin tehlikeye soktuğu "topluluk" (ya da "bağlılık", anavatana aidiyet duygusu) koşullarını yeniden yaratarak, modern yurttaşlığın kuruluşunu tamamlayan bir "üçüncü kuşak" öznel haklar kümesini farketti.[29] Ama Fransa örneğini ayrıntılı biçimde inceleyen Robert Castel, bunun tam olarak sosyal politika temelinde *bireyliğin üretimi* (ya da klasik liberalizmin önemli kategorisi olan "öz-sahiplik"e dönme) sorunuyla aynı olduğunu gösterdi. Yüzyıl "dayanışmacılık"ının dönüşüyle somutlaşan terminolojiye göre, daima kolektif olarak müzakere edilen ama bireysel olarak kazanılan ve güvenceye alınan sosyal haklar, onlardan yararlananlar için hakiki bir "toplumsal mülkiyet"i[30] oluştururlar. Ama bu haklar tüzel kişilere (*kuruluşlara*) üyelik ya da yoksulluk/yoksunluk hakkındaki görüşlere dayalı bir tanıma hapsedilemez. Savaş sonrası dönem boyunca Batı Avrupa'daki büyük tartışma, sosyal hakların (işyeri kaza tazminatı, işsizlik sigortası, sağlık hakkı, eğitim ve emeklilik sosyal yardımları dahil), "yoksul"lara tahsis edilmiş ve dolayısıyla onların damgalanması ya da toplumdan tecrit olmasına katkıda bulunan haklar mı olduğu yoksa bu sosyal hakların yeni bir tarihsel insani bireylik şeklini tanımlamakta rol oynayan, "emek"e kamusal tanınma uyarınca bir ünvan'ın saygınlığını veren *genelgeçer bir olgu* mu sayılacağıyla ilişkindi[31] Bundan ötürü tartışmalar, "sosyal haklar"ın aslında medeni haklar (*yurttaşlık hakları*) mı olduğu yoksa bu hakların sadece özel imtiyaz ve himayelerle, toplumun bir kesiminin diğerine sağladığı bir yardım yolu mu olduğu sorusu üzerinden keskinleşti. Sorun hem olgular hem de ilkelerle bağlantılı; bu ise bir politik kuvvetler ilişkisiyle, demokratik rejimlerin tarihinde bir çığır açan anayasal yaratıcılığı

---

sosyal modeli" tanımının ortaya koyduğu metodolojik problemler konusunda bkz., Daniel Lenoir, L'Europe sociale (Paris: La Découverte, 1994).

29. T.H. Marshall, "*Citizenship and Social Class*," *Class, Citizenship, and Social Development: Essays* içinde, T. H. Marshall (Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1965), s. 64-122.

30. Robert Castel, *From Manual Workers to Wage Laborers: Transformation of the Social Question*, çev. Richard Boyd (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2003).

31. Donald Sassoon'un, sosyal hakları yurttaş hakları olarak genelleştirmeyle ilgili Beveridge yönelimi konusundaki açıklaması için bkz, *One Hundred Years of Socialism: The West European Left in the Twentieth Century* (New York: New Press, 1996), özellikle 6. bölüm, "Building Social Capitalism 1945-50."

biraraya getirir.[32]

Bugün sosyal yurttaşlık sorunu, ultra-liberalizm'in tehdit ettiği kazanılmış hakların savunusunu onaylamakla ("himayenin himayesi", bir anlamda "himayecilik" olarak çevrilebilir) dışlamaya (Castel'in, ücretli emek dünyasındaki dönüşümlere bağlı *ayrışma* fenomeni olarak tanımladığı şeye: hem sosyal yurttaşlık binasının kurulmasını hem de birey'in özerkleşmesini ve kronik güvensizlikten kurtulmasını sağlamış olan kamu yönetiminde bir gerilemeyle, aşırı şiddetin kullanılması ve ona göz yumulması pahasına bütün sosyal grupların yeniden proleterleşmesi ve böylece toplumsal-çekilme ya da *negatif bireyselliğin* büyükçaplı üretimine) karşı mücadeleye kilitlenmiş durumda.

Biliyoruz ki bu sorun Avrupa sosyal demokrasisini bölüyor. Tartışmanın Avrupa muhafazakar kesiminden çok sosyal demokrasi içinde sürmesi anlamlı. Ama bu tartışma bir sonuç üretmeye hazır görünmüyor. Avrupa düzeyinde örgütlenmiş, baskıyla destekli yeni bir yardım rejimi (yeni bir *Speenhamland*),[33] ne kültürel olarak düşünülebilir, ne de ekonomik olarak arzulanabilir değil. Sosyal güvenlik sistemlerinin bütünüyle yürürlükten kalkması, katlanılmaz dışlamalar ve olası politik patlamalarla eşanlamlı olacak (ille de sol'da değil: Avrupa "popülizmleri" yönünden de bu sözkonusu). Neo-Keynesçilik ya da başka bir şey, Avrupa ölçeğinde "popüler hareketler"in kurumsal tanınmasına bağlı bir canlanma, etkili bir ortak destek almanın çok uzağında: şeklinin anahatları bile henüz tam olarak çizilmiş değil. Bu nedenle aşağıdan inisiyatiflerin gerekliği konusunda her zamakinden daha fazla ısrarcı olmalıyız: Avrupa sendikacılığının kritik dayanışma işlevi, sosyal yurttaşlığı savunma ya da yenilemeye çalışan farklı hareketler arasındaki iletişimin önemi (bu 1995 Aralık'ında ve başka olaylarda ortaya çıktı), kültürel haklar, cinsiyet eşitliği ve yaşam standartlarının korunmasına yönelik talepler arasında yakınsamalar.

---

32. Bkz.,Raymond Aron'un formüle ettiği ve birçok yazarın benimsediği "izin" ve "yetkilendirme" karşıtılığı, özellikle Luc Ferry ve Alain Renaut, Political Philosophy, vol. 3: *From the Rights of Man to the Republican Idea*, çev. Franklin Philip (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Amartya Sen gibi faydacı gelenekten gelen bir yazarın, fırsat eşitliği ilkesini gayretle yeniden doğrulayacak biçimde küreselleşmeyle bağlantılı eşitsizlikler ve Üçüncü Dünya'daki gelişme problemlerinin araştırmaya yönlenmesi dikkate çekicidir. Bkz. Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), ve onun çalışmasına ayrılmış *Cités 1* (2000)dergisi özel sayısı.

33. Bkz. Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beaco Press, 1971).

Yürürlüğe konarak hukuksal düzeyde resmileşse bile, belirli iktidar ilişkilerine özgü koşullar altında sosyal yurttaşlık, ekonomik düzeyde en gelişmiş ve demokratik olarak en ileri ulus-devlet'lerin "anayasa"sına tam olarak dahil edilmediği gibi, farklı yerlerde benzer terimlerle de düşünülmedi. Avrupa birleşmesinin, bir yurttaşlık dönüşümünü bir "anayasasa"ya kaydetme imkânına bağlı olduğunu söylemek, aşağıdaki radikal ikiliği vurgulamak demektir: ya Avrupa öncekinden daha sağlam ve geniş temeller üzerinde sosyal yurttaşlığı kuracak ya da uzun dönemde imkansız hala gelecek. Doğu halklarının gerçekleştirdiği "1989 devrimi" bu perspektife yerleşmişti, liberalizmin gelişmiş biçimlerinden yarar sağlama ümidine değil. Bu beni doğrudan şu noktaya götürüyor: Avrupa bölünmesi.

Birlik ve Avrupa Bölünmesi

Bu problemin çeşitli boyutları, antagonizmalara dönüşmeye hazır olan ve bir anlamda her bir tarihsel bölgesi bir bütün olarak kıtayı olduğu kadar bir çok bölünme nedenini kapsayan Avrupa'nın özelliğini tanımladığı söylenebilir uzun bir farklılıklar tarihini kristalleştirir. Kanal ya da Pirene'yi "geçmek" Berezia ya da Carpathians'dan daha kolay değildir. Ama açık ki, mevcut konjonktürde ve önümüzdeki uzun bir süre boyunca tüm diğerlerini etkisi altına alacak olan sorun, Avrupa kıtasını yarım yüzyılı aşkın bir süre boyunca ikiye ayıran politik bölünmenin neticeleri ve onun sona ulaşma tarzıdır (gerçekte tam anlamıyla bir sona ulaştığı fiili bir olgu olsa bile). Bu, "komünizm sonrası Avrupa" problemidir. *Kendi* komünizmi sonrasında.

Bu konuda bir süre önce kaleme aldığım[34] şeyi özetlememe izin verilebilir; mevcut kurumsal yapısı içinde "Avrupa birleşmesi", bütün ciddi tarihçeler ve analistlerin olumladığı gibi yalnızca "soğuk savaş ürünü" olmayıp,[35] iki "blok"a bölünme (küreselleşmenin ilk çağdaş biçimi olduğunu unutmamalıyız) çerçevesinde ortaya çıkan cepheleşme, fiilen Avrupa projesine ilişkin iki zıt kavrayış arasındaki bir cepheleşmeydi. Bir "Doğu Avupa" vardı, yalnızca bir "Batı'daki Avrupa" değil. Bugün öğrenmeye başlıyoruz ki, Doğu Avrupa, diktatöryal ve regresif politik kurumları ve sosyal biçimleri kadar, bir kültüre ve

34. Bkz. 5. bölüm.
35. Bkz., en son, Olivi, *L'Europe difficile*.

"sivil toplum"a da sahipti. Bu bakımdan 1990 sonrası paradoksal durum, totalitarizmin sona erişiyle ortaya çıkan sonuçların, Avrupa'da *tek bir toplum*'dan fazlası yokmuş gibi, bir sistem olarak "reel sosyalizm" yalnızca anti-demokratik, çelişkili ve bir tükeniş olmayıp, temel de *hayali*'ymiş gibi ele alınmasıydı. Bu nedenle Sovyet bloku devletlerinin çöküşü, kıta'nın tarihsel bölümlerini birleştirmeye yönelik herhangi bir projeye ve onlar arasında ortak gelişme yönünde bir işbirliği vizyonuna yolaçmadı. Aksine bu süreç, bir imparatorluğun diğeri üzerinde "topyekün zaferi" meselesiymiş gibi, soğuk savaş'ın uzun süreli yapılarıyla tercüme edilerek, müşteriler arasındaki hiyerarşi ve rekabetle takviye edildi. Özellikle Doğu-Avrupa ülkelerinin Rus-Sovyet emperyalizminden öcalma arzusundan ve karşılıklı düşmanlıktan yararlanan bu "post-sosyalist" tahakkümün son sınırı,[36] yarısömürgeleştirme ve "kuşatma" olgusuyla şekillenir.

"1989 devrimi"ni[37] izleyen on yıl, yalnızca Avrupa'da Doğu-Batı bölünmesinin kaldırılmamakla kalmayıp, bir anlamda takviye edildiği bir süreci kapsar. Soğuk savaş jeopolitiğiyle Avrupa iki'ye ayrıldığında, bu durumun, çatışmanın çözümüyle sona erecek geçici bir olay olduğunu düşünmek mümkündü. Bugünse bu bölünmenin bizzat çözümün kapsamı dahilinde olduğunu görebiliriz. Bu durum çözümün derinlemesine eşitsizçi ve tehlikeli biçimde çatışmalı karakterini açığa vurur. Mikhail Gorbaçov'un çağrıda bulunduğu "Ortak Avrupa Evi" vizyonu, kıta yapılarının (rejimler, ittifaklar, sınırlar, egemenlikler) gelişimini müzakere görüşüyle birlikte defnedilir edilmez, Soğuk Savaş sonuçları ve onun ardında bıraktığı ya da sonaermesiyle yeniden ortaya çıkmasına imkân verdiği problemlerin bir bilançosunu hazırlayabilecek bir "Avrupa Halklar Kongresi" ya da hiç değilse hükümetler düzeyinde bir konferans temelinde *Avrupa'nın yeniden-kuruluşu* sorunu bir daha öne çıkartılmadı. Bu bir imkândı, komünizmin içsel çöküşünün zorunlu bir sonucu değil; buna küresel iktidar ilişkileriyle iktidar stratejilerinin, özellikle Birleşik Devletler'in baskısı eklendi.

Ama bu belirleyici etmenler, Orta ve Doğu Avrupa'da kendilerine

---

36. Avrupa Birliği'ne girmeya aday olan Macaristan, Polonya ve Çek Cumhuriyeti'nin politik liderleri, sık sık Rusya'nın "Avrupa'lı-olmayan" karakterini, Rus halkının "demokratik gelenekler"den vb. yoksun olduğunu vurguluyor.

37. Siyasalbilimci ve eski Avrupa komisyonu üyesi Lord Ralf Dahrendorf'un yaygınlaştırdığı bir deyim, *Reflections on the Revolution in Europe* (New York: Times Books, 1990).

müşteriler oluşturmaya başlamış belli başlı Avrupa ülkelerinin (Polonya, Hırvatistan ve Slovenya'da Almanya; Sırbistan'da -en azından bir süre için Fransa) geleneksel (halen kendilerini "demokrasi" olarak adlandıran,[38] 1918'deki muzaffer devletlerin politikalarını anımsatıcı) emperyalist tutumları kendiliğinden yeniden keşfetme tarzından tek başına sorumlu değildir. Bu etmenler, Avrupa Birliği'nin, eşitsiz gelişmiş zon'lar arasında işbölümünün üstünlüklerini olanaklı olduğu sürece korumak ve "Avrupa içsavaşı"nın episodlarından doğan düşünce ve eylem çerçeveleri dışında yeni bir Avrupa kimliği tanımlamanın zorluklarını kabul ettirmek amacıyla, yeni bir refah alanına katılım sürecindeki adayları "makul" ya da "şüpheli" (en azından kısa bir süre) statüsünde tanımlamaya gerek duyduğu ve "dışladığı" gerçeğini de açıklamaz.[39] Bu nedenle gerçek bir kırılma ortaya çıktı, bir tür Soğuk Savaş sonrası (ve "sıcak savaş" episodlarının üstüne eklendiği) bir soğuk savaş; ama bu sadece ilişkili ulusların etnik karakterinden değilse de, Doğu ve Bat Avrupa arasında, sözde dinsel gelenek ya da devlet inşa biçiminden miras alındığı varsayılan kesif bir "medeniyetler çatışması" mitolojisi altında gizlenmiş, çoğul ve mobil bir soğuk savaştı bu.[40]

1989'u takiben bazı "öteki Avrupa"[41] analistleri, ister diğerlerinden daha pessimist, ister Avrupa Birliği'nin kuruluş metinlerinde kayıtlı mutlak liberalizmin erdemlerine daha az inanmış olsun, demokrasiyi

---

38. Bu dönem, John Maynard Keynes'in öngörücü metinlerini okuma dönemi olabilir, *The Economic Consenquences of the Peace* (New York: Harcourt, Brace and Howe, 1920); bu metin belirleyici konjonktürler ve hedefler açısından Avrupa'nın "sınırlar"ı ve Avrupa kimliğinin göreceli temsillerini betimlemenin yararını gösteriyor. "Sorunsal" olan bazen Avrupa uluslar sistemine Büyük Britanya'nın üyeliğidir, bazen Slav ve daha doğrusu Rus alanı ve bazen de (Türkiye ve Magrep ülkelerinden görülebileceği gibi) her iki sahilinin dışına taşabilen Akdeniz bölgesidir. Bu dışlamalarla kalıcı ya da (a fortiori) doğal hiçbir şey sağlanmayacaktır.

39. Başka her konuda tamamen karşıt olan bu iki tarihçinin çalışmaları arasında bir uyuşma noktası: Ernst Nolte, *Der Europäische Bürgerkrieg*, 1917-1945: *Nationalsozialismus und Bolschewismus*, S. bs. (Munich: S. A. Herbig Verlag, 1997); ve E. J. Hobsbawm, *The Age of Extremes: A History of the World*, 1914-1991 (New York: Vintage Books, 1996).

40. Avrupa'daki "yeni savaşlar" ve bu savaşların "Soğuk Savaş"ın sona ermesin takiben "küreselleşme"nin hasletleriyle ağırladıkları ilişkiler konusunda bkz., Mary Kaldor, *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

41. Jacques Rupnik'in türettiği bir ifade, *The Other Europe* (New York: Schocken Books, 1989).

Batı piyasasının yapılarıyla bütünleşmenin kendiliğinden bir sonucu gibi göstermenin çıkmazlarına karşı uyarmıştı.[42] Tahminleri kısmen doğrulandı, yalnızca eski Yugoslavya ülkelerinde değil, ama özellikle bugün (doğrudan eski KGB'nin uzantısı olan) politik bir polis aygıtı ve dünya'daki en güçlü "mafya-tipi" suç örgütlenmelerinden birinin ittifakının egemenliği altındaki Rusya'da. Avrupa birliği daha başından itibaren, kalkınma yardımından ortak politik kurumlarla bütünleşmeye (ki tam olarak tanımlı kalmaya devam ediyor), kıtanın Doğu ve Batı'sı arasında ekonomik işbirliği kipleri konusunda açık bir müzakere önererek, olayları hiç değilse dolaylı yolla etkilemeyi deneyebildiği halde, Rusya halkı ve onun komşularını kendi kaderine terkederek ulusal çekişmelerin gelişmesine (bunları istismar etmediği halde) izin verdi. Bu durumda Avrupa Birliği, Avrupa coğrafyası alanında, imha (Srebranika) ya da kitlesel sürgün (Krajina ve Bosna) türü politikalara, kabul edilemez politik maliyetlere maruz kalmaksızın izin verilemeyeceğini göz önünde tutarak, Kosova'da ilan edilen soykırımı engellemek için Amerikan askeri gücünün müdahalesine başvurmak zorunda kaldı. Ama bu müdahalenin neticesi ne olursa olsun, sözkonusu maliyetler ödenmek zorunda, çünkü oluş tarzıyla bu müdahale, önlemekten çok Arnavut'lara yönelik katliamları hızlandırdı, bir etnik temizliği diğerine ekledi, Sırp nüfusu diktatöründen kurtarmaksızın[43] bombardımana tabi tuttu ve maddi olarak yıktı ve büyük olasılıkla Çeçenistan'da soykırımın kabulü ve Avusturya'da politik istikrarsızlığı kapsayan zincirleme bir reaksiyonu başlattı. Burada şematik biçimde özetlediğim olayların bu birbirine bağlanma şekli, benim açımdan (şüphesiz tartışılabilir ve her koşulda eğreti nitelikli) iki dersi barındırıyor.

Birincisi, Avrupa'da sınırlar sorunu artık yalnızca kuramsal bir sorun değil ama bir çatışma riski altında olduğu (şiddetin duracağı yerin a priori öngörülemez olduğu ve sorunu üstünü kapatmanın ya da "çözümünü sağlamak" için yıkımı göz önüne almanın kriminal ve

---

42. Bkz., Imre Marton, "*Transition démocratique ou démocratisation transitoire dans les pays de l'Europe de l'Est*," M 45 (Nisan 1991); ayrıca bkz., *Mouvements* 6 (Kasım-Aralık 1999) özel sayısı: Que sont les espoirs devenus?"

43. Bu metin, Slobodan Miloseviç'in çekilmesi ya da devrilmesi ve onun yerini Vojislav Kostunica'nın alması öncesinde yazıldı; bu süreç amaçları ve araçlarıyla belirsizliğini korumayı sürdürüyor. Kesin olan, 1999 bombardıman harekatının, hiçbir koşul ortaya koymaksızın müttefikleri bu çözümü onaylamaya götürdüğü.

tehlikeli hale geldiği) andan itibaren, Avrupa'lı liderlerin çoğu kez methedilmesine yarayan pragmatik yöntemin -*Avrupa kimliği izleğinin temelini oluşturan siyasal sorunu hiçbir şekilde ortaya koymaksızın*, daha çok içerme ve dışlamaya karar vermek amaçlı ekonomik ve diplomatik değişikliklere izin vererek, yalnızca resmi müzakere kurallarını saptamaya dayalı bir yöntem-[44] artık işlemediğidir.

İkincisi, Rusya'nın Avrupa'dan dışlanması (ya da kendi kendisini dışlamasının kabulü, ama bu doğal bir hakikat olmayıp, belirli güç ve zümrelerin yararına olan bir politik programın hakikatidir) yarının tarihi açısından dramatik riskler taşır; şüphesiz bu riskler Birinci Dünya Savaşı anlaşması'nın (Versailles ve Trianon antlaşmaları dahil) adaletsizliği ve körlüğünün neden olduğu risklerle kıyaslanabilir. Her koşulda, eğer tüm bir tarihsel geleneği,[45] yüzyıllara yayılan ve Avrupa kimliğinin iki büyük sınır erkinin, "iç" ve "dış" Avrupa mekânı olan Büyük Britanya ve Rusya'nın gelişiminden kaynaklanan zorlama ve yansılamalarla yırtılmış olduğunu görerek izlersek, şu açıkca ortaya çıkar: ilkinin Avrupa birleşmesi mekanizmasına kesin girişi, diğerinin en azından bir sorun olarak ortaya konmasını gerektirir. Etrafta başka yol olmadığı sürece, Rusya'nın dışlanması ya da kendi kendisini dışlaması, Britanya'nın yarı-içerilmesini (ki bu aynı zamanda bir yarı dışlamadır) sürdürmeye katkıda bulunacaktır.

Böylece yaratılan şey bir eşmerkezli çemberler sistemidir: ilki, hala "Avrupa'lılaşma"yı isteyen "dış Avrupa"ya karşıt bir "hakiki" Avrupa olarak konumlanır.[46] Diğeri ise sırayla, birincil bir ekonomik ve kısmi politik bütünleşme kuşağına ("Avrupa Birliği'ne girmeye uygun aday" ülkeler, "başlıca" Avrupa Birliği ülkeleri arasındaki rekabeti ve Birlik'in politik yapılarıyla bütünleşmeyi yönetirken, ücret düzeylerindeki farklılıkları mümkün olduğunca koruma hedefi), ikinci bir "iç sömürgeleştirme" kuşağına (Balkanlar: yalnızca Kosova'yı değil, Arnavutluk'u ve eski Yugoslavya'nın büyük bölümünü de kapsayan

---

44. Pierre Hassner'in formülüyle, "oynak sınırlarla prosedürel ve çoğulcu bir özdeşlik", "*Construction européenne et mutations à l'Est*", *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie* içinde, ed. Jacques Lenoble ve Dewandre (Paris: Éditions Esprit, 1992), s. 273. Bu "prosedür"ün 1950 ve 1997 arasındaki etkililiği, Oliv'nin başlıca izleklerinden biridir, *L'Europe difficile*.

45. Oldukça kısa bir süre önce Alexandre Adler tarafından ele alındı, "*La Grande Europe*," *Philosophie politique* 1 (1991): 151-61.

46. Bkz. Ismail Kaderé, "Il faut européaniser les Balkans," *Le Monde*, 10 Nisan 1999, s. 1, 16.

geniş bir kuşatma) ve nihayet üçüncü bir yağmacı kapitalizim kuşağına (Rusya'nın finansal krizinden yararlanan kim? Çeşitlendirilmiş IMF kredileri gerçekte nereye gidiyor?) kuşağına bölünür. Bu altbölüm görünürde yakın tarihin olay dizilerinden ortaya çıkar, ama çok daha sinsi bir yolla, bazı halkların (bunlar Batı'ya her zaman bir parça uzaktır) doğası ya da tarihi uyarınca demokrasi için yeterince "kamil" olmadığı görüşüyle temellendirilir. Peki ama bunu kanıtlamak için gerekli koşullar bu halklara sağlanmazsa buna nasıl karar verilebilir ki?

Fakat Britanya'lı tarihçi Timothy Garton Ash'ın resmen birleşmiş "iki Almanya" arası ilişkilerle ilgili düşkırıklığını Avrupa'nın doğu ve batı kesimleri arasındaki ilişkiler bütününe genelleştiremeyiz: "Batı Almanya'nın kendi vatandaşlarına karşı yeni-sömürgeci tutumu beni endişelendirdi ve hayrete düştüm. Bu bir iç sömürgecilik türüdür."[47] Böyle bir mantığın sonucu tam da olanaksız bir normatif Avrupa kimliği arayışı ve artan güvenlik problemleridir (polis, ordu, sınırlar: durmaksızın geriye itilen sınırlar üzerinde ve içinde düzeni sağlamak amacıyla Avrupa'nın askerileşmesi). Doğrudan idealizmle suçlanmadan, fiilen karşıt yönde hareket eden bir çözümü düşünme hakkımız var: eşitlikçi ya da "kozmopolit" esin ve merkezsizleşmiş modern yönetim araçlarıyla, tek bir yurttaşlık bölgesinde bütün Avrupa ülkelerinin ve bütün halkların bütünleşmesine yönelik bir projenin açıkca ilan edilmesi. "Kıta'sal iç savaş"ın, iki "dünya savaşı" ve "bloklar" a bölünmeyle içiçe geçmiş dokuz yıllık neticelerini tasfiye etme arzusunu tercüme eden bu katılım hakkı, uygulama kiplerini aşamalı biçimde müzakere ve gerçekleştirme sürecine bırakarak, su götürmez bir açıklıkla beyan edilmeli. Avrupa'da, insani, sosyal ve ekolojik facialar zemininde bir "alt-emperyalizm" oluşumuyla tesis edilmiş, hem diktatöryal yapıları sürdüren hem de eski Sovyetler Birliği'ndeki militarist maceraların yolunu açan paradoksu geride bırakmalıyız.

Göç ve Sığınma Hakkı: Yurttaşlık ya da Avrupa'da Irkçılık

Son bir engel ve bu bir ölçüde (özellikle Fransa açısından duyarlı bir konu olsa da problem genel: Anadalusia'daki son anti-Moroccan katliamlar bunun dramatik bir örneğini verdi) bir "Avrupa halkı"nın

47. Timothy Garton Ash, "L'Europe a raté une extraordinaire opportunite" (söyleşi), *Libération*, 9 Kasım 1999, s.4.

oluşmasını bloke ediyor. Mevcut sınırlar içinde Avrupa yurttaşlığı, Avrupa toprakları üzerinde varolan *tüm* toplulukların katkı ve haklarının tanınması olarak değil, "yerli" ve "yerli-olmayan" nüfusların post-sömürgeci yalıtımı olarak düşünülüyor. Bu durum Avrupa topluluğunu küreselleşmenin önayak olduğu cemaatçilikler ("ulusal", "seküler" ve "cumhuriyetçi" cemaatçilikler dahil) ve dışlamaların karşılıklı takviye modelini takiben, her türden kimlik saplantısının tepkisel gelişimine maruz bırakıyor. Bu nedenle, resmi Avrupa yurttaşlık kurumlarıyla aynı anda gelişen ve uzun dönemde demokratik bir yapı olarak Avrupa Birliği'ni *blokaj*'ın önemli bir ögesini oluşturan gerçek bir *Avrupa ırkçılığının* yürürlükteki gelişimini günışığına çıkartma ve onunla mücadeleye büyük bir önem veriyorum.

Böyle bir ifadenin ortaya koyabileceği problemlerden habersiz değilim. Özellikle de yurttaşlığa erişim sözkonusu olduğunda, her ülkede oluşan ayrımcı yapılar kümesini, her durumdaki özgül tarihsel ve hukuki geleneklere dikkati çekerek analiz etmek daha iyi olmaz mıydı sorusu sorulabilir. Yanıtım şu: Avrupa birleşmesi (sorunun ortaya çıktığı başka koşullarda olduğu gibi),[48] hem sembolik kütükte hem de kurumsal pratikte niteliksel bir değişim başlattı. Şu ana kadar kesinlikten yoksun bir dayanak oluşturan Avrupa yurttaş statüsü, etkin bir içerik (oykullanma hakları, bazı durumlarda ulusal mahkemelerden üstün olan temyiz mahkemelerine başvuru, ortak pasaportla *civis europeanus* statüsünün maddileşmesi, burslu öğrenim gibi sosyal ve kültürel hizmetlerden yararlanma) kazanmaya başladı. Ama bireyler açısından bu "yurttaşlık"ın, sadece birlik üyesi ülkelerin ulusal yurttaşlıklarına bir eklenti olarak tanımlanması yabancını statüsünü dönüştürür.[49] *Özel her ülkede* yabancı, yalnızca bir başka egemen devletin vatandaşı ve karşılıklı tanımanın nesnesi olan eşdeğer bir "aidiyet"in sahibidir. Ama *yeni kurulmuş birlik düzeyinde* o, kadın ya da erkek, içsel bir dışlamanın nesnesi haline gelir.

Avrupa ölçeğinde varolan *toplanmışlık*, dışlamanın nesnel anlamını değiştirir: Avrupa yurttaşlığı, topluluk alanında tarihsel olarak mevcut bazı nüfusları kapsarken, çoğu uzun süredir yerleşik ve yeni

48. Bkz., özellikle, Étienne Balibar, "Is European Citizenship Possible?", *Politics and the Other Scene* içinde, çev. Christine Jones, James Swenson ve Chris Turner (London: Verso, 2002), s.104-28.

49. Maastrich Anlaşması Avrupa yurttaşlığını, Birlik üyesi ülkelerden birinde yurttaşlığı kabul edenlere ait olarak tanımlıyor.

organizmaya ait bir sivil toplumun gelişiminde eşit ölçüde katkıda bulunan diğer nüfusları reddeden bir mekanizma olarak sunulur. Bir anlamda yabancılar, ikamet ve etkinlikleri belli bir gözetimin nesnesi olan *metic*'ler[50] ya da *ikinci sınıf yurttaşlara* dönüştü. Halen bu dışlama çeşitli nüfusları önemli ölçüde etkiliyor: hem işgücü istihdamına yönelik bitmez tükenmez çevrimler nedeniyle Avrupa'ya dahil edilmekte olan Güney'li nüfusları, hem de "topluluk"a giriş yapmak için seçici bir kabul sürecine tabi tutulan Avrupa'nın Güney ve Doğu kesiminden insanları. Daha önce belirttiğim gibi, yurttaşlıktan dışlama, ama (özellikle yaşam kalitesi ve ücret düzeylerindeki farklılıkları sömürmek için) ekonomiye içermeye elverişli bu farklı mekanizmalar, iç ve dış konjonktürlere göre "yönetilen" ayırt edici yapısal özellikleri oluşturur.

Bu nedenle Güney Afrika ırkçılığıyla/ırkayrımıyla (*apartheid*) zımni bir karşılaştırma anlamdan yoksun değil.[51] Böyle bir karşılaştırmanın işlevi yalnızca tahrik etmek değil. Güney Afrika'da bu rejimin yürürlükten kalktığı aynı dönemde Avrupa'da yeniden kurulduğunu söyleyecek kadar ileri gitmeli miyiz? *Comparison n'est pas raison*,[52] dolayısıyla birçok başka geleneksel eşitsizlik durumunu düşünebilirdik (özellikle köleliğin resmi olarak yürürlükten kalkmasından sonra uzun süre ayakta kaldığı ve bugün okullar, işkolları ve adli muamale alanında ayrımcılığın sürdüren Birleşik Devletler'deki sistemi). Bu terimin akla getirdiği şey, haklar ve itibar açısından "aşağı derece"de olan, mutlak içeride ya da bütünüyle dışarıda olmayıp, sürekli sınırda yaşamak zorunda kalan ve aşırı güvenlik kontrol biçimlerine tabi tutulan bir nufus oluşumudur. Doğu'lu ve Güney'li göçmenler bir anlamda (aradabir dönmeleri, "*seperate development*"[53] için lüzumlu kay-

---

50. *Metic*: Eski Yunan'da şehir'de ikamet eden ve yurttaşhakları olmayan yabancı, -*çn*.
51. Bugün Avusturya olayıyla ilgili gelişmeleri düşündüğümüzde bu tahrik'e kesinlikle hayıflanmıyorum: diğer Avrupa ülkelerinin (en başta Fransa'nınki) tepkileri ikiyüzlüce, çünkü Jörg Haider'in sarih amacı olan -güvenilmez bir işgücü olarak "topluluk-dışı" göçmenlerin "içsel dışlanma"sını sağlayan yasalar- şu ya da bu derecede zaten heryerde bulunuyor.
52. *Comparison n'est pas raison*: karşılaştırma sebeb değil, karşılaştırma hiçbir şey kanıtlamaz, -*çn*.
53. *separate development*: Güney Afrika'da 1958'de Hendrik Verwoerd liderliğindeki Ulusal Parti (NP) hükümetinin benimsediği ve ırk ayrımını (*apartheid*) kurumlaştıran bir politika. Terim, uluslararsı literatürde bir örtmece/makyajlama (hüsnü tabir) ya da bir üstü kapalı anlatım (öfizm) olarak nitelendirildiği için birebir türkçeleştirmeyi anlamlı görmedik. Bu politikayla ırkçı hükümet, ırk ayrımı temelinde nüfus gruplarını *homeland*'lara yerleştirerek tecrit ediyordu, -*çn*.

nakları göndermeleri, ya da ailelerinin yaşamlarını sürdürmek için) kendilerine bırakılan eski Güney Afrika'lı *homeland*'ların benzerlerine sahip -yabancı düşmanı propagandanın gözde hedeflerinden biri olan, göçmen ailelerine yönelik "sosyal haklar" ve aile istihdamı probleminin hassas niteliği ve olağanüstü önemi bundan kaynaklanıyor. Ya da başka şekilde ifade edersek, Catherine Wihtol de Wenden'in haklı adlandırmasıyla "onaltıncı Avrupa ulusu" Avrupa'da yurttaşlık bina'sından vahim şekilde dışlanmaya aynen devam ediyor. "Köleler"i değilse de, "*metic*'ler"i yeniden yarattık![54]

Avrupa'da böylesi bir kurumsal ırkçılığın gelişimiyle süregiden küreselleşme sürecinin bağlantısız olduğunu düşünmek naif olurdu.[55] Başka bir yerde belirttiğim gibi,[56] yeni küresel erkler, gelişme fırsatları ve kişisel haklar hiyerarşisiyle, küreselleşme'ye karşı savunma *tepkisinin* bir çifte *yansıtılma* etkisi görmenin çok daha doğru olduğunu düşünüyorum. Avrupa ırkçılığının küreselleşme sürecine bu ayrımsal katılışı, geleneksel bir dış düşman motifinin, giderek niçin bir iç düşman motifiyle yerdeğiştirdiğini açıklar. Ayrıca son on ya da yirmi yıl süresince, *sığınmacıları* mutlak surette kabul edebilen bir bölgenin artık kalmadığı bir noktaya doğru dönüştürülmüş bir küresel şiddet ekonomisine de işaret eder. Bir kez daha, "içeri" ve "dışarı"nın, en uç motiflerde bile aynı yapısal dinamikleri ifade ettiğini farketmeliyiz.

IV

İmdi tevazu içinde, daha önce "demokrasi şantiyeleri" dediğim konuya geçelim. Bunlar az önce sergilediğim engellere tekabül ederler. Gerçekte dönüşümleri, sosyal hareketleri ve entelektüel gelişmeleri Gramsci'nin "mevzi savaşı" ya da doğrudan karşılaşma dediği model etrafında değil daha çok"manevra savaşı" ya da yeni bir tarihsel hegemonyanın inşası, yani yeni bir düşünme tarzı, yeni bir "sağduyu" ve

---

54. Bkz. *Wihtol de Wenden, La Citoyenneté européenne*, s. 99. Irkçıkla diğer bir anlamlı kıyaslama, bazı entellektüellerin İsrail-Filistin ortak bölgesinde kolonyal olmayan tahakküm ilişkilerini tanımlama şeklinde bulunabilir. Örneğin bkz., Ariella Azoulay ve Adi Ophir, "100 Years of Zionism, 50 Years of a Jevish State," *Tikkun* 13, no.2 (Mart-Nisan 1998): 68-71.

55. Bkz. Andrea Rea, ed., *Immigration et racisme en Europe* (Brussels: Éditions complexe, 1998).

56. Bkz. 7. Bölüm.

hem sivil toplum hem de kamusal alana dayalı çok yönlü müdahaleler arası etkileşimler etrafında düşünmenin olanaklı olduğunu düşünüyorum.[57] Belirli "güçler", yalnızca, bu müdahalelerin amaç fonksiyonuna göre biraraya gelebilir. Onlardan dördünü sıralayacağım, ...ncası bunlar tam olarak bağlantısız değil (ve çoğu durumda tamamen işlevsel hipotezler oldukları için) ayrıntılı bir yorumlamaya girmiyorum.

"Demokrasi"(ya da demokrasi için) şantiyeler" ide'si, Habermas ve müritlerinin eski saygınlığına kavuşturduğu "kozmopolitizm"le uyuşmaz değil,[58] ama demokratik eylem'in yalnızca etik ve hukuki normları değil, *belirli bir dava*'yı gerektirmesi ve bu dava'nın yalnızca *durum içinde* verili olması dışında. Fakat *durum*, aşağı yukarı din, savaş, hukuk ve törellikle kutsanmış kurumsal ya da devletsel bir çerçeveyle donatılamaz; o yalnızca -en azından benim diyalektik hipotezim bu- politikanın çatışmalarla katedildiği, yerel kültürler ("partikülarizm"ler) ve global evrensellikler, eski ve yeni, kimlikler ve çıkarlar arası yırtılmayla katedildiği özgül bir yolla ortaya çıkabilir. "İletişimsel eylem teorisi"nin formalizmi yerine, "*Sollen*'in (Arzulanan'ın) normatifliği"nden "*Sein*'in[59] (Varlık) olağanlık"ına geri çekilmenin her zamanki riski altında, bir post-Marksist ve dahası özellikle Gramsci'gil[60] bir görüşle, Hannah Arendt'den gelen ve örneğin, Herman van Gunsteren'in, bireyler ve grupların *istendiği gibi ne ayrışabildiği ne de uyuşabildiği* bir "yazgı topluluğu" kavramında temellenen bir görüşün bireşimini yeğliyorum. Bu ise tam da, daima "üretim halinde olan" bir kolektif politik pratiği, *yurttaşlığa kollektif erişimi* en iyi durumlarda, ve bu yüzden kırılgan (son dönem Althusser'in diyeceği gibi) "rastlantısal" [*aleatory*] bir yolla- doğurur.[61]

İlk demokrasi şantiyesi adalet sorunuyla ilgili. Bu sorun, bir "politik uyruk" olarak bireyin statüsü açısından temeldir. Ama Avrupa ölçeğinde egemenlik nosyonunun dönüşümü için de belirleyicidir;

---

57 Gramsci, *Selections from the Prision Notebooks*, s. 229-43.

58. Jean-Marc Ferry, *La Question de l'État européen* (Paris: Gallimard, 2000).

59. Yves Sintomer, *La Démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas* (Paris: La Découverte, 1999), s.369.

60. Bkz. Giorgio Baratta, *Le rose e i quaderni: Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci* (Rome: Gamberetti Editrice, 20000).

61. Herman R. van Gunsteren, *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998).

egemenlik ve uyruk bir çifti şekillendirdiği için bu şaşırtıcı değil.

Aristotle'den bu yana yargılama etkinliğinde katılımın, karar alma ya da yasama'da katılım kadar demokratik yurttaşlığın temel bir bileşeni olduğunu,[62] Hegel'den bu yana topluluğa aidiyetin sembolik anahtarlarından birini, aynen yurttaş kalmaya devam ederken bir suçlu sıfatıyla yargılanma imkânı ya da yargılandığı davada suçluya söz hakkı tanınması olduğunu biliyoruz (ya da bilmemiz gerek).[63] Bu açıdan Avrupa bugün bütünüyle bir dönüm noktasındadır. Bir yanda (özellikle siyasal yolsuzluk problemlerinin kamuoyu önünde tartışmaya açılması neticesinde) siyasal yetkiye kıyasla adli yargının özerkliği yönünde bir eğilim, kendini her zamankinden daha keskin bir şekilde hissettirdi. Diğer tarafta yargılama usulü ve hukuki pratik (Fransa'nın kendini pek ayrımsamamsına rağmen, bir ölçüde ülkeye bağlı olarak) sosyal eşitsizliğin muazzam, uzmanlığın çok etkili olduğu ve hukuk'da yaygın temel eğitimin yokluğu (ki bu teknoloji ve ekonomi'deki temel eğitim kadar önemlidir) ve (siyasal keyfiyete bağlı) maddi kaynak eksikliği nedeniyle dengeleyici karşı güçlerin genelde azgelişmiş olduğu alanlar olarak kalmaya devam ediyor.

Ulusal adli sistemlerin ataleti ve onların hukuki geleneklerle (özellikle *common law* ve *Roma hukuku gelenekleri* arasında "medeniyetler çatışması"nı yeniden üretmeyi sürdüren Anglo-sakson ve Avrupa gelenekleri arasındaki karşıtlıkla bağlantılı) uyuşmazlığı hakkında söylenebilecek herşeyin ötesinde, politik blokaj'ın en hassas noktasını tanımlamak zor değil. Temyiz yetkileri ve özellikle Avrupa Adalet Divanı, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Avrupa yurttaşlarının (hatta Avrupa'da ikamet eden yabancıların) uzun gecikmelere tabi ve sınırlı koşullar altında da olsa doğrudan başvurabilecekleri en gelişmiş kurumlar arasında yeralıyor. Bu anlamda onlar, Blandine Kriegel'in, "idari devlet'in hukuk devleti karşısında önceliği" dediği fiili bir yeniden dengelemeyi çalıştırır, başka deyişle, sürekli anımsatılan *hukukun üstünlüğü* nosyonunu yeniden işlevselleştirir.[64] Ama bir adım daha ileri gidebiliriz. Avrupa durumunda olduğu gibi ulusaşırı bir

62. Aristotle, *The Politics and The Constitution of Athens*, ed. Stephen Everson, çev. Benjamin Jowett (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 3. kitap, özellikle 1275a19-34, s.62.
63. G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, çev. H. B. nispet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §100, s.126.
64. Bkz., Blandine Kriegel, *Philosophie de la République* (Paris: Plon, 1998), s. 306-7:

yapı", genel irade ifadesi" sıfatıyla hukuk kertesinin yerine almaya ya da parlamenter iradenin ağırlığını, tahkimler, sözleşmeler, yönetmelikler ve yargı içtihatlarından[65] yapılmış "yasakoyucusuz mevzuat"-dan yana göreceleştirmeye yöneldiğinde, demokratik kerte (hem bireyler hem de devlete karşı yurttaş grupları için) adaletten yararlanma ve "son merci olarak" Avrupa Mahkemeleri tarafından tasdik edilmiş kararların tarafsızlığına ilişkin bir a pasteriori[66] denetim şeklini[67] almalı.

Adli sistemi demokratikleştirmenin güçlüğü ve böyle bir demokratikleştirmeye duyulan ihtiyaç (yani adli sistemin, "hükmetme yetkileri"ni ona devretmiş olanlar tarafından dolaylı ve dolaysız denetimi), ülkeler düzeyinde olduğu kadar Avrupa topluluğu düzeyinde de apaçık. Adaleti demokratikleştirmeye yönelik bir Avrupa programı, ulusal toplulukların kendisinden *daha gelişmiş* bir yurttaşlar topluluğu ide'sinin tipik bir gösterimi olacaktır.

İkinci bir temel demokrasi şantiyesi, Avrupa ölçeğinde "iş zamanı"-nı yeniden düzenlemeye yönelik projeler etrafında sendikal mücade leler ve ilişkisel/paralel hareketlerin yakınlaşmasıyla ilgilidir. Fransa'da 1995 grevleri sonrasında Pierre Bourdieu, bu hedefin önemine özel bir vurgu yaptı.[68] Yurttaşlık ve "uzmanlık alanı" arasındaki eklemlenmenin temelleri yeniden sorgulanmaksızın bu hedefe ulaşılabilir mi? Avrupa yurttaşlığı'ndaki dönüm noktası, *de facto* ulusal sosyal devlet'in kriziyle kesişir; ulusal sosyal devlet'de "toplumsal soru"nun ("*social question*") görece etkili çözümü, ulus-biçim'in yeniden üretimini, ulus devlet'in belli bir iş ve işçi tanımını onaylaması ve kodlamasıyla aynı anda mümkün kılmıştı.

---

65. Bkz., Lepsius, "Nationalstaat oder Nationalitätenstaat."
66. A posteriori: sonsal, deney sonrası, ç.
67 Sorun yalnızca özel yargılama ya da cezai ve kamusal meselelerle değil, ama gerçek bir "kozmopolit ceza hukuku" sorunu ortaya konduğu için insani hukuk (humanitarian law) meseleleriyle de ilgilidir. İspanyol yargıçların hareketlendirdiği Pinochet olayı iki muamele türü arasında bir çekişme olduğunu açığa vurur: bir yanda özel ceza mahkemelerinin muameleleri, diğer yanda çok daha demokratik görünen ama tam da bundan dolayı her ülke kamuoyunun tüm insanlığı ilgilendiren adalet sorunlarına olan duyarlılığının gelişmesi sürecine bağlı olan evrensel yargılama (kaza) yetkisi. Bu noktada şekillenecek bir "Avrupa doktrini"nin yalnızca dünya ölçekli konjontürel iktidar ilişkilerini yansıtmayacağını umabiliriz.
68. Bkz., Pierre Boudieu, *Act of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, çev. Richard Nice (New York: New Press, 1998); Bourdieu, *Backfire: Against the Tyranny of the Market*, çev. Chris Turner (New York: New Press, 2002).

Bu problemin ortaya koyduğu soru, tüm genelliği içinde bir sosyal faaliyetin (ya da "sosyal olarak zorunlu" bir faaliyetin), ne olduğunu bilme sorusudur. Bu soru ilk kez, üretken emeğin merkeziliği ve klasik sınıf mücadelesi kavrayışlarına karşı feministler ve çevreciler tarafından öne çıkartıldı. Ama görünen o ki, bir "ya/ya *da*" alternatifinin bulunmadığı günışığına çıkıyor. Tarihsel olarak klasik burjuva *bağımsızlık ya da öz-sahiplik* ve toplumsal mülkiyetin ya da kolektif "varoluş" haklarının temeli olarak *"yeterlik"* nosyonlarının yerini alan "emeğin merkeziliği" ortadan kaldırılmadı, ama daha çok kaydı ve genişletildi.

Burada Avrupa sosyal modeli ve onun kriz merkezindeyiz. *Emek*'i (toplumsal bağın bir üretimi olarak) *ortadan kaldırmanın* imkânsızlığı, kitlesel işsizlik ve kuşaklararası dışlamanın kabul edilemez sonuçlarıyla *tersi bir konumdan* kanıtlanır: "negatif bireycilik", "ayrışma" (bağsızlaşma)ve son çözümlemede yoksulların tepkisel şiddeti ve zapturapt politikalarının karşı-şiddeti. Ama eğer üretken emek aynı zamanda "toplumsallığın üretimi" haline gelirse, bu durumda o yalnızca *poiesis*, maddi geçim kaynaklarının üretimi değil, ama potansiyel bir politik *praksis* olur. Böyle bir hipotez hem Marks'ınkinden farklıdır (Marks'a göre göre emek "toplumsal ilişkileri yeniden üretir", yani o, sınıf egemenliği yıkılıncaya kadar, işçilerin yaşam gereçleri olan sermayeyi üretir) hem de Arendt'inkinden, ya da daha doğrusu Arendt'i bayağı tarzda yorumlayanların (onlara göre emek, özel alanın kamusal alana karşı olması gibi, *eylem*'e karşıttır). Negri ve Michael Hardt'ın, "insancıl ve duygusal emek"le birlikte birey-ötesi entelektüel faaliyetin genişletilmiş bir emek kavramına dahil edilmesi önerisi burada özellikle ilginçtir.[69] *Genel olarak toplumsal yaşamın yeniden üretimi* emeğin nesnesi haline geldi ve bu her işçinin bir "toplumsal işçi"ye dönüştüğü anlamına da gelir. Kadın ya da erkek, o, "toplumsallık" ya da "toplumsal bağlanmışlığı"ı mal veya hizmetler gibi yeniden üretir (bir süredir bizlere açıklandığı gibi, kalan köylülerin beslenme mallarını ve çevreyi aynı anda ve özellikle de ticari tarım yöntemlerine direndiği ölçüde üretmesinde olduğu gibi). Burada formüle edilebilen ilke, bir kez daha faaliyet ve hegemonya arasındaki geleneksel ilişkiyi tersyüze eder: üretmek (değer, mal) için çalışmak değil, ama çalışmak, yani temel bir yurttaşlık hakkını (bir

69. Negri ve Hardth, *Empire*, s. 22-41.

medeni hakkı) kullanmak için (mal, hizmet, enformasyon, bilgi) üretmek. Böylece *herkes'e iş* (ille de klasik ücretli istihdam biçimini yeniden üretmeyen, ama *hiç de az olmayan* tanınma ve dayanışma güvencelerini kapsayabilen çeşitli biçim ve statüler içinde) Avrupa ülkelerden *daha demokratik* olan bir Avrupa'ya yönelik bir başka "anayasal" hedeftir.

Ve bu nedenle Avrupa yurttaşlarının önüne, kolektif mücadele biçimleri ve sosyal *çatışma* kurumlarının yenilenmesine uygun bir şantiye açılır. "Birleştirici" ve "konsensüsçü" (Habermas ve a fortiori "ulusal cumhuriyetçi"lerin durumunda olduğu gibi) olmayan bir yönetim şekli (kurumsal yapı) ve yurttaşlık kavramına başvurmak zorunlu göründüğü kadar, onun biçim ve amaçlarını -ya da yurttaş ve militan eklemlenmesini- aynı şekilde yeniden düşünmemiz kaçınılmaz (aynen böyle, çünkü militan, etkin yurttaşlığın önemli modern suretlerinden biri oldu). Aynı zamanda ulusal bir görüşaçısından ulusaşırı bir görüş açısına kayıyoruz (bugünün küresel mekânında, hem toplumsal emek zamanı sermaye kârlılığı ve sosyal ihtiyaçların karşılanmasına karşıt politikaların işlevi olarak yeniden dağıtıldığı, hem de militan yurttaşlığın kolektif boyutları ya da sermaye ile emek arasında tarihsel uzlaşmaların biçimine indirgenemez bir dayanışma orada ortaya çıkabildiği için). Bu bizi, doğal olarak ulusaşırı olan -ya da aslında ulusaşırılık'ı hedefleyen- üçüncü bir şantiye tasavvur etmeye götürür.

Üçüncü bir demokrasi şantiyesi: sınırların demokratikleştirilmesi. Bunu sınırların mutlak açılması ya da sınırları ortadan kaldırmayla ilişiklendirmiyorum; bu yalnızca insanların salt metalar ya da sadece yararlı veya yararsız hammaddeler gibi üretim alanlarına sokulduğu ve atıldığı vahşi bir kapitalizmin yayılmasına yolaçardı.[70] Tersine, burada sözkonusu edilen şey, güçlendirilmiş güvenlik ideolojileri ve pratiklerinin gelişimi ya da bir "Avrupa kalesi" projesiyle arka çıkılan tektaraflı politik kararların konusu olmayıp, gezegen üstündeki nüfusların göç ve dolaşım hareketleri düzeyinde bir sınırları geçiş müzakeresi'dir -Avrupa bunun kutuplarından biri'dir.[71] Ve bu yüzden medeni-

70. Bu eğilimin özellikle rahatsız edici bir önşekillenmesi, evlatedinme amacıyla yapılan çocuk ticaretidir (ki İnternet'in desteğiyle şimdi tamamen uluslararsılaşmış hale geliyor).
71. Nicholas Bush tarafından İsveçte yaratılan enformasyon merkezinin kendi kullanımına daha uygun araçlarla faaliyetlerini kaldığı yerden sürdürme yeteneğinde olduğunu umuyoruz: Fortress Europe, Blomstervägen, 7, S-791 33 Falun, İsveç.

yetler arası irtibatlar ve kültürel katkıların karşılıklılığını da kapsayan evrensel bir *dolaşım ve yerleşim* hakkını biçimlendirmeye başlayabiliriz.

Bu tam da göçmenlere açık bir yurttaşlığın maddi temelidir: "Avrupa yurttaşlığı" değil ama "Avrupa'da yurttaşlık", yani yurttaşlığın çeşitli Avrupa sakinleri tarafından paylaşılmış inşası, insan hakları tarihinde etkili bir ilerleme (ve bu ölçüde gerçek bir "insan hakları politikası"nın bileşeni -ki bu "insani müdahale"yle aynı değildir) sayılan bir yurttaşlık. Bu ise, küreselleşme döneminde zaten değişmiş olan toprak ile sermaye, enformayon, meta akışları arasındaki ilişkiler gibi, toprak ve nüfus arasındaki tarihsel ilişkiyi (devlet mülkiyeti dahil) mülkiyet şemalarından kurtaracak araçları düşünmemiz gerektiğini söylemekle eşanlamlıdır. Ve kimlik'e ilişkin bir saplantıyla sarmaş-dolaş bir asayiş saplantısının tam olarak kaynağı ve hedefi olan en "tekinsiz", en nomadik (*göçer*) nüfusların durumuyla başlayarak, kolektif güvensizlik sorunu saplantısının üzerine gitmeliyiz.

Son olarak, dördüncü bir demokrasi şantiyesi, kültürle, ama en önemlisi yalnızca kamusal bir alandan sözetemeyip, soruları cevaplayabilmemizin koşulunu sağlayan "*Avrupa dili*"yle *ilişkilidir*. "Bu alan nereden çıkar?" ve "kimler için inşa edilir?" Umberto Eco'yu[72] yankılayan hipotezim şu: hem teoride hem de pratikte, ama *özellikle eğitimsel pratikler düzeyinde*, günümüze değin (yapısalcı biçimler dahil) sürmüş olan kapalı bir bütünlük (*totalite*) olarak romantik

---

72. Bkz., Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language* (The Making of Europe) (Oxford: Blackwell, 1995), s. 350-51: "Bunlar doğru bir çeviri pratiğinden öte, çok-dilli konumuyla bir kıta üzerine -ortak-varoluşa elverişli imkanlardır. Genelleşmiş bir çokdilcilik (*polyglottisim*) kesinlikle Avrupa'nın kültürel problemleri için bir çözüm değildir (...) Gelecek zarfında çözümün, bir farklı diyalektler ortamını yaşama ve bunun zevkine varma ruhunu taşıma yeteneğini geliştirmiş bir halklar topluluğu içinde olması mümkün. Çokdilli Avrupa, bireylerin tüm diğer dillerde özgürce konuştuğu bir kıta olmayacak; en iyi durumda o, farklı dillerin artık iletişime engel olmadığı, insanların birbirleriyle karşılaşabildikleri ve birlikte konuşabildikleri bir kıta olabilirdi; her biri kendi dilinde konuşarak ve mümkün olduğunca ötekilerin konuşmasını anlayarak. Bu yolla başka bir dili akıcı biçimde konuşmayı öğrenmeseler bile, yine de, her bireyin her zaman kendi ataları ve geleneğinin dilini konuşarak ifade ettiği özel bir kültürel evreni bir an için yakalayarak, onun özel ruhuna ortak olabilirdi." Buna, bir "çeviri topluluğu" içinde herkesin, başka herkesin dilini konuşması ya da anlamasının sözkonusu olmayıp, tersine, durumlar ve karşılıklı mübadele konumlarına bağlı olarak, "yorumcu" rolünün, "çoğunluk"tan "azınlık"a geçerek sırayla herhangi birine düşebileceğini de eklemek uygun olacaktır.

("Humboldt'yan") bir dil kavramını, aynı şekilde kendi üzerine kapanmış (kendi tekliği içinde aynı anda evrensel) bir topluluk ifadesinden şüphe etmemiz gerek.[73] Yalnızca ("entegrasyon dilleri", birincil ve ikincil "çalışma dilleri" dahil) devlet dillerinin hiyerarşisini ve resmi olmayan lehçelerin (1992 Bölge ve Azınlık Dilleri Sözleşmesi, yararlılığı her ne olursa olsun)[74] korunmasını düzenleyen yasalardan değil, çok-kültürlü pratiklerden yola çıkmalıyız. Bu da, Avrupa kıtası ve onun tüm dünya bölgeleriyle etkileşim tarihi tarafından üretilen, belki de dünya'da biricik, tekil bir *kullanım şeklinden* yola çıkmamız gerektiğini ifade eder (dünya'da, örneğin uzak Doğu gibi, kendi medeniyeti yüzyıllara yayılan bir ortak-dillilik (*colinguizm*) üzerine kurulu başka bölgeler var, ama görünüre bakılırsa, kendine özgü bir çeviri kavramı olduğu kesin olmayan tamamen farklı bir tarihsel kavrama göre.[75]

İngilizce gerçekte "Avrupa dili" *değildir* ve olmayacak da. O halen *daha çok* (Latince'nin modern-öncesi dönemde oynadığı rolün postmodern bir dengi, küreselleşmiş ve küreselleşen uluslararası) bir dil ve henüz (ender olarak azınlık durumunda, görece olarak birkaç lehçeye ayrılmasıyla korkutulmuş ve diğer ulusal diller arasında) çok *az* kendine özgü bir ulusal dildir.[76] Benim hipotezim Eco'nun ki gibi, kasten meşru bir probleme taraf: "Avrupa dili" bir kod değil, durmaksızın dönüştürülen bir çaprazlama kullanımlar sistemidir; başka deyişle o, *çeviri*'dir. Daha da iyisi, farklı düzeylerde sosyal çeviri pratiklerinin bir gerçekliği, tüm diğerlerinin bağlı olduğu bir iletişim ortamıdır (bu ise kodlar arası iletişimden yararlanma sorununu ortaya çıkartır). Do-

---

73. "Tümlükler" olarak düşünülen dil ve kültür arası türdeşlik fikrine dayanan "Humbolt'yan" gelenek, gerçekte Humbolt'un kendi pratiğiyle örtüşmez. Bkz., Antoine Berman, *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*, çev. S. Heyvaert (Albany: State University of New York Press, 1992).

74. (Bütünüyle ya da kısmen onu uygulama serbestliğine sahip) üye devletlerin farklı ölçülerde benimsediği sözleşme, Arapça ya da Türkçe gibi "göçmen" dillerini ve Korsika ya da Bask dilleri gibi "bölgesel" dilleri tek bir belgede kapsama üstünlüğüne sahip, ama onları tek bir kavramda birleştirmiyor; bu da "Avrupa halkı"nın oluşumuna katkıda bulunan farklı toplulukların arasındaki eşitsizlikleri kavramsallaştıramadığı anlamına gelir.

75. Avrupa kıtasının görece sınırlı bir nüfusa uygun lehçeler çokluğunu koruması ve bu dillerden her birinin bir dereceye kadar onları küreselleştiren sömürge evrensellik projeleriyle ilişkide bulunması arasında apaçık bir ilişki vardır: bunu Amerika kıtası ya da Çin'le karşılaştır.

76. "Azınlık" statüsünü, kültürel evrenselliğe erişmenin bir aracı olarak bir dil'deki gerilemenin kaynağı olduğunu düşünmekte fazla acele etmemeliyiz, özellikle de estetetik bir probleme dönüştürülebiliyorsa. Bkz. Perre-Yves Pétillon, *L'Europe aux anciens parapets* (Paris: Seuil, 1986) içinde, İrlanda'lı yazarların İngilizce'sine harika pasajlar ayırıyor.

layısıyla amacım, kimlik, kültür ve sınırlar sorununun yerini değiştirmek, küreselleşmiş enformasyon dolaşımından ayrı ve bu anlamda dengeleyici bir güç ve kültürel bir direniş aracı olacak bir pratiği düşünmeyi denemek -ama kendisi için (ve kaderinde varolan dekadansa doğru) ekip-biçilmiş kimlikçi bir "ulusal dil ve kültür"ün gelenekçi ve cemaatçi temelleri üzerinde değil. Eğer "Avrupa dili" çeviriyse (ya da isterseniz eğer, lehçeler arasında "çevrilemez" kalanın üstesinden gelmeye yönelik tüm girişimler ve eşitliklerden yapılmış somut bir meta-dil')[77], ayrıca eşitsiz gelişen bir pratiktir de. Şimdilik toplumun iki "ucu"nda somutlaşmıştır: liberal sanatlar ve bilimlerde eğitim görmüş entelektüeller ve köklerinden koparılmış, sürgündeki yazarlarla (Heinrich Hene, Elias Canetti, James Joyce ya da Joseph Conrad'ın mirasçıları), çoğunlukla işbölümü ve istihdamın en düşük mevkilerini işgal eden isimsiz göçmenler arasında (arabulucu düzeylere rağmen fiilen bu evrensel yeti neredeyse daima aynı tarzda tekdilli milli eğitim sistemlerince engellenerek, bloke edilir).[78] Bu nedenle açığı -hasıraltı etmeden- kapatmalı ve normalleştirmeye çalışmalıyız; bu bir başka düzeyde büyük "kültürel devrimler"in 'ye ruhunu öğrenime atfen yeniden keşfetmek demektir: okur-yazarlığı ve eğitimi genelleştirme. Görev az devasa değil. Birkaç kuşak sanatçı, öğretmen ve teknisyeni meşgul etmek ve "post-ulusal" tarihsel dönüşümün gerçek amaçlarını yeniden tesis etmek fazlasıyla yeter.

Bu demokrasi şantiyelerinin eşanlı açılışı kamusal alanı bir medeni alana dönüştürmeye uygun somut koşulları biçimlendirir: bu nedenle (pratikte hala varolmayan, ama demokratikleşmeye yönelik çeşitli engel ve sorunların benzeşme sürecinde "sinsice" işleyen) *Avrupa kamuoyu sorunu* önemli ve o ölçüde ağır bir sorun ve tektaraflı şekilde hükümetler arası iletişim pratikleriyle, Avrupa medya şebekelerinin inşasına (ya da Avrupa'nın küresel standartlaşmış enformayon şebekeleri tafarından massedilmesine) indirgenemez. Böyle bir kamuoyunun yokluğunda, bulunduğumuz tarihsel uzam'da "etkin bir yurttaşlık"ı düşünmek olanaksızıdır. Ama bu daha genel bir sorunun,

77 Barbara Cassin, (yakında çıkacak olan) *Vocabulaire européen des philosophies* için düzenlediği ortak projenin merkezine, bizzat bir çeviri aracı olarak "çevrilemezlik" kavramını koydu.

78. Ama kaydadeğer farklılıklarla; "küçük ülkeler" (Hollanda, İskandinavya, Yunanistan, Portekiz) bu hususta kaydadeğer bir gelişme gösterir (ve kitle çoğul-dilliliğinin mükemmel biçimde olası olduğunu tanıtlar).

yani (Spinoza'nın ifade ettiği), ide ve kurumların yaratılmasına çevrilen kolektif "yetkiler"in fethiyle, az çok keyfî olarak belirlenmiş sınırlar içinde korunan ortak kimlikler oluşturma arasındaki eylem öncelikleri ve değer göstergelerinin tersine dönmesi sorununun bir parçasıdır. Eğer Avrupa (yani gerçek Avrupa'lılar, Avrupa'nın "sakin"leri) politik eylem motorunun yerini bir kez daha değiştirebilirse, Antlaşma ve Zirve'lerle vadedilen "herşey" kendine-yeterli olmayacak, ama Avrupa-henüz varolmayan bir halk'ın adı olarak- "bir şey" olabilir.

§ 10 Demokratik Yurttaşlık ya da Popüler Egemenlik Avrupa'da Anayasal Tartışmalar Üzerine Düşünümler[1]

Başlıklar nasıl çalışır bilirsiniz. Sözü yazıya dökmeye başlamadan önce onları seçerseniz, hem bir yaftayı yayımlayabilmek, hem de düşüncenize yön verebilmek, hatta belki de kendi adınıza bir meydan okuma kurmak için. Öyleyse başlangıçtaki meramınıza çok da fazla ihanet etmemeye çalışmak zorundasınız. Uygulama, bir dereceye kadar iki ayrı entelektüel gelenek ve iki farklı tarih/toplum perspektifi olan iki lingüistik evren arasındaki aralığı doldurmaya denemek zorunda kaldığınız ya da tamamlanmış bir araştırma projesinin sonuçlarını sunmaktansa temel formülasyonlara sözel bir formül tayin etmeye giriştiğinizde özellikle tehlikelidir.

"Avrupa birleşmesi" bu akşamki sunum konumdam çok daha geniş bir konu. Başka bir yerde önerme fırsatı buluğum gibi, Avrupa kıtasında yeni bir yurttaşlığın -"Avrupa yurttaşlığı"- ortaya çıkabileceği politik çerçeveye dayalı bir yaratım ve bu nedenle yurttaşlığın içeriği ve onun uygulama şekillerindeki dönüşüme (sürecin başlangıcından önerilen, *das Europa der Bürger*, "yurttaşlar Avrupası" ifadesiyli sınırlı anlamlandırma) tarihsel bir destek sayılan bu yapının gerçeklik kazanması bana "imkânsız"görünüyor. Ama bireşimi aşılamaz görünebilen tarihsel engellerin bir birikimi ve özellikle görünürde çelişik hükümlerin tek bir nosyon içinde birleşmesiyle çevirisi yapılan düşünsel engeller anlamında bu imkansızlık, yine de mutlak biçimde zo-

1. 2001-2 akademik yılı açılış konuşması, Marc Bloch Merkezi, Berlin, 26 Ekim 2001.

runlu görünür. Zorunlu çünkü, önceden katedilen basamaklar, geriye dönüş ya da statüko'da bir duraksama adına felaket dışında bir seçenek bırakmıyor. Dahası zorunlu çünkü, ortaya konan ama her nasılsa imkânsız görünebilen bir probleme özgün bir tarihsel çözümün icadı, ortak tarihimize bir süreklilik kazandırarak siyasal kültürümüzün öne doğru bir adım atmasını sağlayacak tek yol; inanıyorum ki bu yol gözlerimizin önünde oluşuyor. Benim açımdan (ve bunun göstermelik bir arzu olduğunu düşünmüyorum, bu önerme türü gerçekte indirgenemez bir değer yargısı içerse bile) bu ön adım yalnızca demokratik bir adım olabilir ve demokrasi tarihinde bir yeniliği, bir anlamda Claude Lefort'un bu terime atfettiği anlamda "demokratik bir yenilik"i temsil etmelidir.[2] Bu nedenle kendi tarihleri etrafında demokratik kurumların yenilenmesi, dönüşümü ve gelişmesini nitelendiren paradokslar ve hatta çıkmazlar hakkında yenilenmiş yoğun bir düşünüm sürecine girişmemiz gerek. Bu çıkmazlar şüphesiz Avrupa birleşmesine özgü değil, genelde kurucu süreçlerin karakteristiğidirler. Avrupa birleşmesiyle tam olarak geride bırakılmak yerine, mevcut "uğrak" ya da "dönüm noktası"nda böylesi acil ve spesifik bir biçim dahilinde bir kez daha öne çıkıyor görünmeleri, gerçekte ilgili olduğumuz kuruluş süreci ya da bu süreç türünün alabileceği yön her ne olursa olsun (bu hala tam olarak öngörülemiyor), sözünü ettiğim imkânsız zorunluluk paradoksunun bir çözümünü temsil edebilecekleri anlamına gelir

Herkesin kabul edeceği gibi, başlığım, aynı anda eski, süreğen ve mevcut konjonktürde yenilenmiş olan bu çıkmazlara basitleştirici bir ifade katıyor. Ayrıca Fransızca ve Almanca arasındaki anlambilimsel uyuşmazlıklardan kaynaklı bir güçlükle de karşılaştım. Bu tür zorluklar düşünüm süreci için üretken bir başlangıç noktası oluşturabilirler. Fransızca '*Citoyenneté déemocratique ou souveraineté du peuple?*'den [*Demokratik Yurttaşlık ya da Popüler Egemenlik*], Almanca çevirisine, '*Demokratische Staatsbürgerschaft oder Volkssouveränität?*' geçerken, problemin boyutlarından birini açığa vuran bir kesinlik eklenir, ama önceden düşünme alanını sınırlama riski pahasına. Alman dili *Citoyennität*'ı [*yurttaşlık*], *Soveränität*'ı [*egemenlik*] kabul

2. Bkz. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, çev. John B. Thompson (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986) (bu derlemedeki denemelerin çoğu Fransızca'da *L'Invention démocratique: Les Limites de la domination totalitaire* [Paris: Fayard, 1981] başlığıyla biraraya getirildi.

ettiği tarzda dile sokmadı ve *Bürgertum* [orta sınıf], *bourgeoisie*'nin Fransızca'da tedricen yitirdiği çifte anlamı korudu; bu *Staatsbürgerschaft*'a (vatandaşlık) zorunlu bir artı kesinlik katar. Bunun yararı, problemimizin kaçınılmaz boyutlarından birini "halk" ve "devlet" arasındaki gerilimin oluşturduğunu ve yurttaşlığın, tarihsel biçimi ne olursa olsun, devlet çerçevesiyle ilişkisi dışında anlaşılmaz bir kurum olduğunu göstermesidir. Eğer yurttaşlığın tarihi sona ermiş değilse, bu durumda devlet de yeni gelişmelere tabi olmak zorunda kalacaktır. Ama sakıncası, genel olarak şu günlerde ayrımına varıldığı gibi, sözkonusu olan doğuştan ulus-devlet biçim'e bağlı bir yurttaşlık değilse bile, bu kapsamda yurttaşlık ve devlet arasındaki ilişkinin en azından bir içerme ilişkisi olduğunu akla getirmesidir. Tanımı gereği bu, yurttaşlığın, devletin yurttaşlara verdiği bir nitelik ya da statü olduğunu, bu atama dışında yurttaşlığın anlaşılamaz olacağını varsayar (Amerikan siyasalbilim'inde kullanılan terim *atfedici yurttaşlık*'tır).[3] Ayrıca yurttaşlığın devletin oluşumuna katkıda bulunamayacağı ya da kendi dinamiği üzerinden ona özel bir biçim veremeyeceğini de ima eder. Yine de Avrupa'nın bugünkü "kurucu problemler" çevreninde anlamı ve güçlüklerini sergilemek istediğim hipotez bu, ama daha çok genel felsefi bir düzeyde. Bu sunum üç uğrakta düzenlenecek. *Birinci uğrakta*, başlığımın sorunu bir ikilem şeklinde ortaya koyma tarzını gerekçelendirdikten sonra, "popüler egemenlik"in niçin her zaman resmi olarak beyan edilen çöküşünden siyasal alanı gözetmek için geri döndüğünü açıklamak amacıyla, modern siyasal sistemlerin, demokrasi ve egemenlik ide'leri arasındaki bağ'a yüklediği belli bazı ayırdedici özellikleri tartışacağım. *İkinci uğrakta*, tarihsel bir sürecin tamamlanmamış ve tamamlanamaz olduğu tezini gerekçelendirmek amacıyla, *politeia*'nın -açıklayacağım nedenlerle, bu temel nitelikli Yunanca kavramı, "yurttaşlık kuruluşu" olarak bireşimli tarzda çeviriyorum- tarihine sapıyorum. Yurttaşlık yalnızca bir temel ya da çerçeve değil, yeni açılımlara çağrıda bulunan böylesi bir sürecin nesnesidir. Karşıt bir bakış açısısını -nesnel bir biçim olarak anayasa'nın değil ama onu destekleyen ve ona tekabül eden "öznelliğin" bakış-açısını-kullanarak (ve böylelikle kurumsal ve antropolojik boyutları birleştirmeyi deneyerek), demokratik yurttaşlık ve popüler egemen-

3. Bkz. Rogers M. Smith, *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History* (New Haven: Yale University Press, 1997).

lik ide'leri arasındaki ikili tercihin, çelişkili eşitlik ve özgürlük değerlerini birleştirerek, onlara tek bir kamusal alanda etkin bir gerçeklik vermesi dolayısıyla modernitenin başlattığı bir problemle kesiştiğini göstereceğim. Son olarak *üçüncü uğrakta*, mevcut bağlamda yurttaşlığın yenilenmesiyle karşılıklı geliştiğini düşündüğüm "demokrasi şantiyeleri" temasına dönüp, onun ortaya koyduğu sorunları, (Jean Bodin'in ifadesiyle) "egemenliğin işaretleri" izleğini aydınlatmakta kullanarak, postmodern ya da postulusal dönemde politikanın misyonları bakımından birkaç hipotez formüle etmeyi deneyeceğim.

I.

Burada kullandığım bir ikileme ("demokratik yurttaşlık *ya da* popüler egemenlik") dayalı formülasyonun, büyük ölçüde Jürgen Habermas'ın kuramsal açılımlarını okuma tarzım ve bir dereceye kadar onun ortaya koyduğu sorulara farklı bir yanıt verme arzum etrafında önerildiğini açıkça itiraf ediyorum.

Between Fact and Norms'da Habermas, Rousseau ve Kant'ın yapıtlarındaki yurttaşlık yorumunu, "bugüne kadar anayasal demokrasilerin normatif kendilik anlayışını belirlemiş" oldukları halde, "kabul edilmemiş bir rekabet" içinde olan iki "ilke"yi bağdaştırma ve birleştirmeye yönelik iki ardışık ve yalnızca kısmen uyumlu girişimlerin temsili olarak sunar. Bu iki ilke, her anayasal düzene içerilmiş bireysel güvencelerin ahlaki (ya da hukuki-ahlaki) temeli sayılan insan hakları ide'si ve kamusal alanla özel çıkarlar bakımından onun özerk varoluşunun (yani genelliğinin)[4] politik temeli sayılan popüler egemenlik ide'sidir. Geçmiş iki yüzyıllık dönemde çoğunlukla farklı ulusal politik gelenekler tarafından bu ide'lerin biri ya da diğerine özel bir ayrıcalık verilmesi ya da antagonistik toplumsal güçler ve rejimlerce kullanılmış olmaları nedeniyle Habermas'ın sözünü ettiği rekabetin öyle büsbütün kabul edilmemiş olduğu hiç de kesin değil. Ama temel bir ikiliğin kanıtıyla ilgili olduğumuz kesin.

---

4. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg (Cambridge,Mass.: MIT Press, 1996), s. 94. Tartışmanın tamamı 3. bölüm'de, "A Reconstructive Approach to Law I: The System of Rights," s. 82-131.

Mevcut anayasacılık'ın baskın eğilimi, demokratik ilkeler, bireysel ve kollektif hakların demokratik güvenceleri ve hukukun üstünlüğü'yle yönetilen bir devlet'e aidiyet ve bu devlet'in kurumlarına katılmaya imkân vermek olarak anlaşılan demokratik yurttaşlıkla ilgili kavramlara,"popüler egemenlik" ya da "halk egemenliği"kavramları karşısında belirgin bir tercihi ifade ediyor gibi ve bu özellikle de Avrupa birleşmesine ilişkin tartışmaların hakikatidir (en azından Fransa'da, "egemencilik" diye adlandırılan akım içinde yeralan kuramcılar dışında; bu akım esas olarak kendisini, kaçınılmaz sonuç popüler egemenliğin yadsınması olacağı ölçüde, uluslarüstü düzeye herhangi bir yetki transferine karşı ulusal egemenliğe özgü ayrıcalıkların bir savunusu şeklinde gösterir). Bunun için, bazen olduğu gibi olgu ifadesi ve değer yargısının potansiyel olarak çelişik bireşimini temsil eden iki neden türü vardır. "Halk", klasik cumhuriyetçi kavrayışta egemenliğin öznesi, sakıncalı ve yok sayılır. Böyle bir nosyon, siyasal birliklerin/birimlerin sosyal ve kültürel bir çeşitlilikle infilakını talep ettiği ölçüde, "organik birlik"-nesnel ve öznel- ulusal ve a fortiori ulusaşırı çerçevede yokolur. Politik topluluğun birliğini zor yoluyla (cebren)yaratmak istenmediği sürece, halk'a yalnızca ideal bir durum olarak başvurulabilir. Bu ayrıca sakıncalı özne kavramını devreye sokar: bu amaç doğrultusunda kuvvet kullanımı, son derece şiddet yüklü içsel dışlama ve dışsal antagonizma pratiklerinden kaynaklı sonuçlarıyla (pratikte popüler egemenliğe çoğu kez onu yalnızca yurttaşların demokratik denetimini gözardı eden "hareket" ve "liderler"e aktarmak için başvuran) totaliter rejimlerin karakteristiğidir ve hep öyle oldu.

Ama diğer yandan halk egemenliğine referansın görünmez olması, gerçek bir demokratik yurttaşlık ide'sini şüpheli ve çözümsüz bir noktaya götürür-yalnızca *demos* ve "halk" (*peuple, volk*) eşanlamlı olduğu ve bu nedenle bir demos ya da halk olmaksızın bir demokrasiyi düşünmek zor olacağından değil, ama aynı zamanda demokratik prosedürler ve davranış biçimlerinin, yalnızca sivil toplumu oluşturan birey ve gruplar üzerine devletin tasarladığı ya da yüklediği güvenceler olarak değil, ama daha temelde bu grup ve bireyleri bir "yurttaşlar topluluğu" çerçevesi içinde tasarlayıp, *kendileri ve birbirleri üzerine* yüklediği kurallar olarak tanımlanması gerekliliği ve bunların kendi kaderini tayin'in (*self-determinasyon, otonomi*) nesnesi olması yüzünden. Demokrasi sosyal içerikten yoksun kalamaz; o saf anlamda

prosedürel (usuli, yordamsal) değildir ve bu da demokrasinin daima, kalıtım ya da sosyal konum yoluyla, kolektif güç ya da topluluğun gücünden başka bir gücü olmayanlara etkin olarak verilen hakların gerçekliğiyle ölçüldüğünü ifade eder. Bu güç, *demos* kavramının başından bu yana içerdiği ikili veçelişik (ya da her koşulda tartışmalı) boyut dahilinde, *politik karar alma ve meşruiyetin son kertesi* olarak halka ilişkin olmaksızın kurulamaz: bütünsellik (*totalite*) boyutu ve "popüler boyut ya da eğer isterseniz *kendi "kitle"ya da "çokluk"unun dışlanmazlığı* ilkesi.

Her şey, hem olgular hem de değerler, popüler egemenlik ide'sinin ortadan kalkması yönünde hareket ediyor görünmesine rağmen, yurttaşlığa ilişkin tanımlarımız nedeniyle, taşıdığı hükümcü ve hatta mitik çağrışımlarla popüler egemenliğin onu gözetmek için geri dönmeyi asla bırakmamasının nedeni bu olabilir. Jacques Derrida'nın bir deyişiyle, bunu, çağdaş demokrasilerin işleyişinde ve demokrasiyi ulus-devlet'in sınırları ötesine aktarma ya da genişletme projeleri içinde egemenliğin popüler egemenlik olarak "hayaletsi" (*spectral*) varoluşu diyeceğim. Ama bana öyle görünüyor ki, burada bize takılan hayalet, gerçekte ortak bir takıntıdır-" "Yurttaşlar topluluğu"nun,[5] çelişik biçimde, hem evrensel hakları ve gerçek anlamda adil güvenceleri yürürlüğe koymak için diğer her aidiyet ve bağlılık ilkesinin karşısında görece hale geldiği bir *toplulukların topluluğu* olma, hem de, aynı zamanda *topluluksuz bir topluluk* ya da isterseniz eğer, kendine ait "kimlikçi" bir özü (özellikle etnik, kültürel ya da ideolojik bir özü) olmayan, böylece onu oluşturanları dehşetli bir tözle (*hipostaz*) gölgede bırakamayan bir topluluk olma şeklindeki imkansız gereksinim. O, meşruiyetini temellendirdiği devletin karşısında varolmak için yeteri kadar *gerçek*, hakların-taşıyıcısı bireyleri özümsememek (ya da reddetmemek) için yeteri kadar *gerçek-dışı* olmalı: bu popüler egemenlik nosyonunun doğurduğu bir ikilemdir. Bu tam anlamıyla çözümsüz ikilemim sürgit'i, anayasal demokratik yurttaşlık probleminin "hayat"nı oluşturur, özellikle kurucu iktidar kavramı ve iktidarın kendini-sınırlaması ya da sınırlanması kavramı arasındaki süreğen bir diya-

5. Bu terim Fransa'da Domnique Schnapper tarfından ısrarla öne sürülmekte, özellikle *Community of Citizens: On the Modern Idea of Nationality* içinde, çev. Séverine Rosée (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1998). bkz. Yukarıda, 4. bölüm'deki tartışma.

lektik biçiminde.[6]

Bu ilk noktayı bir sonuca bağlamadan önce, bu politik topluluk ya da yurttaşlar topluluğu çıkmazının daha somut ve demokratik yurttaşlık rejimlerinde popüler egemenliğin "hayaletsi" dönüş temelini oluşturan iki boyutunu anımsatmama izin verin. Onları sembolik düzeyde demokratik haklar (ya da insan ve yurttaş hakları) bildirgelerinde egemen halkın kendini-adlandırması/göstermesi olarak "biz"-in kullanımı ve işlevine bağlıyorum. İyi bilinir ki, bizim cumhuriyetçi anayasalarımız açık ya da örtük böyle bir kendine başvuru ifadesiyle başlar: "Biz, Amerika Birleşik Devletleri halkı..."; "Nous, représentants du peuple français..." ["*Biz, Fransa halkının temsilcileri*"].[7] Bu başvuru, özellikle yeniden-kuruluş episodlarını başlatan isyancı uğraklarda ısrarlı hale gelir. 1989'da Leipzig ve Berlin'de göstericilerin ardarda attıkları sloganları anımsayın: *Wir sind das Volk! Wir sind ein Volk!* [*Biz halkız! Biz bir halkız!*] Bu tür edimsel sözce'ler (halk, kendini bir halk olarak çağırdığı ölçüde vardır; onun bildirdiği şey kendisi, yani egemen olmak'tır) karmaşık ve hatta çelişik karakteristikler taşır. Bir yanda (gerçek bir *Gemenschaft* [topluluk] fikrinin karakteristiği sayılan) bakışaçılarının karşılıklılığı bireysel tekillik ve kolektivite arasında kurulur, çünkü halk bir ölçüde her bireyde bulunur ve her bireyi kadın ya da erkek, halk'a yansıtır (Rousseau yurttaşı genel iradenin (istencin) "bölünemez bir ögesi" olarak adlandırmıştı).[8] Hegel, *Phenomenolgy of Mind*'in "self-consciousness" (kendi-bilinci, *Selbstbewubtsein*) üzerine olan bölümünde bu karşılıklılığa çok iyi bir ifade kazandırdı, ama o, kendi açısından problemin ne olduğunu formüle eder, bir çözüm ya da olgusal bir gerçekliği değil-

6. Bkz. Olivier Beaud, *La Puissance de l'État* (Paris: Presses universitaires de France, 1994), onun vardığı sonuç, klasik anayasal kavramlar ve Avrupa birleşmesinin hukuksal sorunları arasındaki ilginç bir karşılaştırmaya dayalı.

7. Bu tür edimsel ifade'lerin, Alman anayasal geleneğinin yeğlediği saptayıcı sözce'lerin (*constative statement*) temelini ne ölçüde ve ne şekilde oluşturduğunu belirlemek için özel bir tartışmaya girmemiz gerekir: Weimar Anayasası'na atfen, "Alman halkı aşağıdaki Anayasa'yı kendisine bahşetti" (*Das deutsche Volk hat sich diese Verfassung gegeben*) ifadesi ya da Federal Cumhuriyet'in Grundgestz'ine (Temel Kural) atfen, "Alman halkı kurucu erk'inin yetkisiyle aşağıdaki Temel Kural'ı kendisine bahşetti" (*...hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben*) ifadesi.

8. Jean-Jacques Rousseau, Of the Social Contract, 1. kitap, 6. bölüm, *The Social Contract and Other Later Political Writings* içinde, ed. Ve çev. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 50.

biçimsel bir eşitliği izleyerek Hegel, *Ich bin Ich* ["Ben, ben'im"]'in kısır totolojisine karşı çıkar: *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* (" 'Ben' 'Biz'dir ve 'Biz' 'Ben'dir").[9] Ama diğer yandan bu tür edimsel sözceler, ortak bildirgeler ve paylaşımlı ya da kolektif egemenliğe yönelik talepler, yalnızca çatışmalar ve dışlamalar pahasına somut, kurumsal bir anlam edinebilir. Olumlanan bir kimliği ya da onun (yalnızca bir tarihin "ortak kalıt"ı ve bir "normallik" biçiminden ayrışmaz olan) yapısal niteliklerinin olumlanmasını belirten "Biz" açısından, ister onun kendi "yaşam alanı" içinde olsun, ister dışında, diğer nitelikler ve bunların taşıyıcıları dışlanırlar.[10] Bu çatışmalar ve dışlamalar yalnızca, meşakkatli bir diyalektiği katettikten sonra (bu durumda daima başarılı olmasalar da) politik alanın demokratik yapılanma sürecine kaydedilebilirler.

Topluluğun bölünemezliği ya da herkesin devletin kuruluşuna eşit ve eşdeğer katılımını düşünelim. Mutlak biçimi içinde bir "Biz"in olumlanmasını temsil eden bu bölünemezlik, isyan terimini, klasik burjuva devrimlerin "isyancıları"nı gibi geniş tarihsel anlamında alırsak, yurttaşlığın "isyancı" uğrakları dediğim şeyle ilişkilidir (sözcükleri lafzi anlamda almaya istekliysek, bu da hem ulusal hem de popüler yurttaşlık devrimlerini ifade eder). Böylesi uğraklarda, sosyal farklılıklar ve çekişen aidiyetlerin, demokratik karşılıklılığın güçlü bir dışavurumundan yana belki süreksiz ama gerçek bir göreceleşmesine tanıklık ederiz. Anayasal metinlerde yazılı belli başlı haklar bu durumda "birey ötesi" olarak boy gösterir, yani, (gerek ifade özgürlüğü ve mülkiyet hakkı gerek yaşam hakkı olsun) bireylere atfedildiği ve onlar tarafından taşındıkları ölçüde, birey ve kolektif arasındaki karşıtlığın üstesinden gelirler, ama yalnızca kolektif bir hareketle (özellikle yasaklar ve ayrıcalıkları kaldıran bir hareketle) kazanılırlar. Başka bir deyişle bu haklar, onları birlikte fetheden bireylerin birbirlerine devrettiği haklardır. Bir anlamda bu popüler egemenlik ide'sinin gerçek temelidir ve Nietzche'nin "yeni tanrı" hakkındaki ironik ifadesinin -*Ich, der Staat, bin das Volk* ["ben, devlet, ben halkım"][11]

---

9. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), s. 110.
10. Bkz. Étienne Balibar, "Identité/Normalité," *Nous, citoyens d'Europe: Les Frontières, l'État, le peuple* (Paris: La Découverte, 2001), s. 57-67 [mevcutçeviride yeralmıyor].
11. Friedrich Nietzche, "*On the New Idol*," *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, çev. Walter Kauffman (New York: Viking, 1996), s. 48.

tersine, halkın, devletin saf ve basit bir işlevi ya da görüngüsü olmadığını ifade eder. Bir devletsiz demokrasi olamaz, ama eğer bir "halk" sadece devletin fışkırması, devletin tebaasına verdiği bir ad ise, bir demokrasi de yoktur.

Ama bu ilk belirleme, *egemenliğin kendini-sınırlamasına ilişkin* aynı derecede demokratik bir şartla çelişir, özellikle bir temsil kurumu ve onun işlettiği (parlamenter gelenekten doğam) "kurallar"la ifade edildiğinde. Burada (belli bir Rousseau söylencesiyle ifade edilen) isyan uğrağının temsili dışlayan doğrudan demokrasi pratiklerinden ayrılamaz olduğu fikrini düşünmüyorum, tersine, tarihin, etkin bir yurttaşlık, ya da yurttaşların *res publica*'ya etkin katılımı fikriyle, doğrudan ve temsili demokrasinin çeşitli birleşim tarzlarının gelişimi arasında yakın ilişkinin varlığını tanıtladığı görüşündeyim. Burada düşündüğüm daha çok, onsuz popüler egemenliğin etkisiz kalacağı temsili demokrasinin, kendi çözünürlük mayasını topluluğun temsiline sokması. Temsili demokrasi halk içindeki bir mesafe kurumudur; "halk ve kendisi arasında" ya da halk'ı kendisinden uzağa koyan bir *mesafe*. Gerçek güç (Spinoza'nın *potentia multitudinis*'i, [*çokluğun gücü*]) açısıdan onun karakterisitiği çelişiktir. O hem kollektif iktidar'dan bir *eksilme*'yi (bu risk, yetki devri'nin sonuçlarında görülebileceği gibi oldukça gerçektir ve politik bir kast vasıtasıyla onun tekelleşmesinden yozlaşmasına kadar uzanır) hem de ona bir eklenti ya da bütünleyici'yi temsil eder, çünkü bu, *açıklık*'ın ve dolayısıyla yasama ve hükümet kararlarını denetleme ya da düzeltmenin zorunlu koşuludur. Temsili kurma ve onun denetlenebilirliğini sürdürme koşuluyla, halk, bir anlamda kendine, kendisini *denetleme* araçları verir. Burada işleyen temsili demokrasi ide'si, yalnızca Tocqueville ya da Mill'in değil, topluluğun salt doğasıyla ilgili uyuşmazlıkları kaldırmaktan devletin sorumlu olduğunu düşünen Hobbes'un vargısını reddettiği gibi, bir politik topluluk için en büyük tehlikenin daima kendisinden, kendi içsel ayrımlarından geldiğini düşünen Spinoza'nın da devrimcileştirdiği güçlü bir fikirdir. *Demokratik* temsilde bu, yalnızca bir görüş ya da siyasal parti *çoğulluğu*'nu destekleme ve güvenceye alma sorunu değil, ama aynı zamanda *sosyal çatışmanın temsili*, onu verili bir güç dengesiyle kendisine dayatılmış olan baskının dışına çıkarma ve kamu yararı ya da ortak bir adalete hizmet edebileceği yeri ortaya çıkarmaktır. Bu durum, çatışmanın temsili çoğu kez meşru çıkarların tanınması adına tesis edilmiş bir kurumsal çerçeveyi şiddetli biçimde

aşarak başlamasına rağmen, çatışmanın argümana ve arabuluculuğa ("iletişimsel eylem") göre reddedilmemesi ve yok sayılmaması gerektiğini ifade eder. Ama bu sadece bir çıkmazı açığa çıkartır: topluluk, özerk bir "Biz"i ortaya çıkardığı keskin an'da, daima *onun çokluğu içinde temsil edilmeyi sürdürmeli*, ya da yeniden bir çokluk olmalı ve bu sıfatla temsil edilmeli. Rousseau'yu izleyen Hegel'in umduğu gibi, norm'u kendi'yle-özdeş olan bir "'Biz' 'Ben'dir" ilintisi içinde yeralma yeteneğinde olmak bir yana, topluluk tam tersine çelişkili tarzda, zamanla kimliğini yabancılaştıran ve bir Başkası (da) olan bir Biz olarak kurulmalı.[12]

Yurttaşlar topluluğunun içerme ve dışlama karakteriyle ilgili ikinci bir güçlüğü anımsatmak istiyorum. Fransa ve Almanya'daki son dönem (cumhuriyetçilik, ulus-devlet'in kendine özgülüğü ve evrenselliği ya da anayasal yurtseverlik hakkındaki) tartışmalar, göçmenleri demokratik toplumların politik kültürüne içerme problemiyle ilgili pek çok irdelemeye yolaçtı.[13] Bu soruna adaletin işlemesi perspektifiyle yaklaşmak bana çok daha yararlı görünüyor. Burada, *suçlu cezalandırılmayı ister*[14] şeklindeki kışkırtıcı önermesiyle, temel bir demokratik ilkenin belki de en yapıcı formülasyonunu veren, yine Hegel'di. Şüphesiz bu önermeyi normatif tarzda ya da belirli imalar taşıyan normatif bir koşul üzerinde anlamalıyız. Ceza'nın, suçlu, mağ-

12. Bu tür demokratik temsil açmaz'larının çözümü, açıkca parlamenter kurumlara ait çerçevenin ötesine geçer (ama bu onları hasıraltı ettiği anlamına gelmez). "Uç" (aşırı) durum-lar, en açıklayıcı olanlardır: bkz Barbara Cassin'in Yunan genel af uygulamasıyla, Güney Afrika'da Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu'nun uygulamasını karşılaştırması, *"Politiques de la mémorie: Des Traitements de la haine" içinde, Multitudes* 6 (Eylül 2001): 177-96.

13. Örneğin bkz., Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, çev. Ciaran Cronin ve Pablo De Greif (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998).

14. Bkz. G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, çev. H.B. Nispet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), § 100, s. 126: "suçluya verilen zarar kendi içinde yalnızca adil değil (adil olmasından dolayı, gerçekte kendi içinde onun iradesi (*istenci*), onun hakkı ve özgürlüğünün bir varoluşudur da [*Dasein*]); ayrıca o suçlunun kendisi için bir hak'tır da, yani onun varolan iradesine, eylemine yerleşmiş bir hak. Niteliği açısından evrensel olan bu hak, rasyonel bir varlığınki gibi onun eylemine içkin olduğu için, o eylemi sergileme yoluyla suçlu, kendi eylemi içinde ve kendine göre tanıdığı yerleşik bir yasaya gözyumar, dolayısıyla yasanın hükmü altında, kendi hakkının hükmü altında olarak sınıflandırılabilir." Hegel'in politika düzeninde "suçlu"nun diyalektik işleviyle ilgili mükemmel bir yorum Axel Honneth'de bulunabilir, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, çev. Joel Anderson (Cambridge, Mass.: Polity Press, 1995).

dur ve kolektiviteye ilişkin farklı perspektiflerden meşru bir anlamı olması ve bu ölçüde (topluluğu sembolik olarak tahrip eden sınırsız bir öç spirali yerine) topluluğun yapılanma ve yeniden yapılanma sürecine kaydedilmesi için, suçlu, *kendi suçunun yargılanma sürecine ortak (bir katılımcı)* olmalı, başka deyişle onu yargılayan yargı kürsüsünde temsil edilmeyi bizzat kabul edebilmeli (ya da bizzat kabul etmeyi reddedemeyebilmeli). Ancak bu koşul üzerinden, *suçlu'nun hala bir yurttaş olduğunu* ve bağlantılı biçimde yurttaşlığın her şeye rağmen suçluyu içerme yoluyla güvenceye aldığını söyleyebiliriz.

Sembolik düzeyde de olsa, adaletin "halk adına" icra edildiği durumlarda, temsilden açıkca dışlanan "yabancılar" ya da "göçmenler"e mutat failler olarak davranmakta öncülük yapan çok-uluslu toplumlarda, bu dolaysız ve ivedi bir problemdir. Bir yargı kürsüsü vasıtasıyla uygulanan hukuk ilkelerinin son kertede insan haklarının evrenselliğine dayalı olması ve bu nedenle tüm politik topluluklar ya da yurttaş topluluklarını kapsayan bir "insansal toplululuk"a atıfta bulunması yeterli bir güvence değildir. Daha açıkcası, evrenselliğe bu atıf türü, aynı zamanda özel bir topluluk verili bir egemenlik ve yurttaşlık alanında medeni haklardan *yapısal olarak dışlanırsa* şiddetli ölçüde tutarsız hale gelir. Kolonyal toplumlarda durum açıkca buydu, ama aşağı yukarı sert ırk ayrımı (*apartheid*) koşullarının karakteristiği olarak kalmayı aynen sürdürüyor; bu koşulların bugünkü Avrupa Birliği alanında Avrupa'lı-olmayan nüfusların durumuyla örtüştüğünü teşhis etmek zorundayız. Egemenlik devlet'in bir özniteliği, onun herşeye kadir oluşu ya da nüfusların yönetimindeki keyfî iktidarının bir çevirisi olma haline geri dönüyor, özellikle de bu devlet kendini bir topluluğun diğerine karşı oluşunu simgeleyen bir temsilci, yani "Biz"-in dışlama işlevi, eksikliği, ve sınırının temsilcisi olarak gösteriyorsa.[15]

Bu tür problemler üzerinde düşünümler, Hannah Arendt'in etkilediği, örneğin Herman van Gunsteren gibi (Habermas'ın yanlış biçimde "cemaatçi" olarak nitelendirdiği)[16] bir kuramcıyı, bir "yazgı top-

15. Bu problem Fransa'da, Özellikle Afrika'lı ailelerin kızlarına *klitoridektomi* (kadın sünneti) uygulaması ya da uygulandığına ilişkin suçlamalar durumunda keskin biçimde ortaya çıktı. Açık ki, ne Afrika'lı ailelerin (bütünüyle kadınların itaatine dayalı bir sistemle bağlantılı) bedene uygulanan şiddetle ilgili cezai yaptırımlardan muaf tutan "kültürcü" bir argüman, ne de onları yurttaşlığa ortak etmeksizin (örneğin oy kullanma haklarıyla) genelde yararını reddettikleri evrensel "insan hakları" adına yargılanmaları iddiası benimsenebilir.

16. Bkz. Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 512-13.

luluğu" nosyonundan, yani "topluluk olmayan" ya da önceden ortak bir öz'ü ya da *aşkın egemenliği* olmayan bir "topluluk" nosyonundan yararlanmaya götürür. Bir "yazgı topluluğu", saf ve basit anlamda birey ve grupların, tarih, şans ya da aynı topraklar veya aynı "kurumsal yapı" etrafında varolma "yazgı"sıyla "biraraya getirilmiş" olma kabullerinden kaynaklanmaz. Onların çıkarları ve tabiiyetleri arasında kendiliğinden bir uyum ortaya çıkamaz, yalnızca çatışmaların kurumsallaşması onların birarada yaşamalarına imkan tanıyabilir.[17] Böyle bir topluluğu paylaşan gruplar basitce "dost" ya da "düşman" değildir, ya da belki de aynı anda her ikisidirler. Bunun giderek yaşadığımız "kamusal alanlar"ın büyük bölümünde hüküm süren koşulları temsil ettiğini farketmek zorundayız. Ama bu durumda yurttaşlık pratiğinin gerektirdiği ultra-demokratik bir kurgunun temsil ettiği politik bir pardoksu da (ya da daha iyisi, sınırsız bir edinim süreci olarak yurttaşlığın gelişimini) kabul etmeliyiz; bu paradoks onun *maddi* olanaklılık koşulu, yani hiç değilse farklıkları ve uyuşmazlıkları temelinde "*yurttaşlar topluluğu*"nun sembolik bir *sürekli yeniden yaratım* süreci haline gelmeye yönelir (bu ise "kalıtsal sermaye" ya da "ilk işgal eden olma" ayrıcalığı veya herhangi bir "yerlicilik siyaset"ne [*autochtonie*] imkân tanımaz).

İster çokluk'un muhafazası ya da indirgenmesi, devlet içindeki (çoğulluktan ibaret olmayan) çatışmanın temsili bakımından, ister gündelik hayatı ve halkın sembolik kimliğini etkileyen cumhuriyetçi kurumların işleyişine öteki'nin içerilmesi ya da dışlanması üzerinden tanımlansın, yurttaşlık kurumunda popüler egemenliğin hayaletsi "dönüş"ü, gerçek bir yurttaşlık nosyonunun, aynı anda artık önceden varolan bir kendilik ya da otoritenin bahşettiği bir statü sayılmayıp, bir kez daha özerkliğin fethi ve özerklik kurumu haline gelmesini etkileyen gerilim ve çelişmelerin indirgenemez karakterini açığa vurmaktan başka bir şey yapmaz. Bu problemi daha iyi anlamak için-çift yönlü bir sorun olan, popüler egemenliğin öznesi ve yurttaşlık kuruluşu sorunu üzerinde -malesef kısaca- duracağım.

---

17. Herman R. van Gunsteren, *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998).

II

Bu iki soruna derinlemesine birbirine bağlayarak ya da birbirinden ayırarak yaklaşmak imkânsız. Bu nedenle onları tek bir problemin iki yüzü olarak ele alıyorum. Bu problem, bir "nesnel", bir de "öznel" boyutu ya da "kurumsal" ve "antropolojik" boyutları olan *homo politicus*'un suretleri ya da politik karşılıklılığın kuruluşu problemidir. Göreceğimiz gibi her ikisi de derinlemesine tarihseldir, ama suretlerin her biri bir öncekinin yerini alan basit bir dizimsel ya da doğrusal ardışıklığı anlamında değil. İnsanlığın politik "bellek"inin yanısıra gerçek "yarılmalar"ı vardır ve bu onun evrenselleşmeye uygun yetileri ve yaratıcılığının başlıca etkenlerden biridir. "Anayasa" nosyonu - Hem *Konstitution* (yapı, kuruluş) hem de *Verfassung* (anayasa, hukuk) olarak nitelendirilir ve bu yüzden biri dışında tam olarak hukukçulara ait bir kavram olmadığını onlardan bazılarının makul bulacağını umuyorum- benim açımdan nesnel ve öznel boyutlar, kurum ve insan olgusu arasındaki bir sözleşme noktasını temsil eder ve dolayısıyla onun tarihsellik biçimini aydınlatmak için düşünme sürecimizin ilk nesnesi olmak durumundadır.

Burada savunmak istediğim tez, genel kabul gören bir tez olmadığı halde, bir özgünlük iddiasında bulunmuyor. Sadece ciddiye alarak bu tezin tüm sonuçlarını irdelemek istiyorum. Bu tez politika'nın, *politiea*'nın tarihinin, tam da yurttaşlık kurumu ve onun belli bir uğrakta popüler *egemenlik* halinde resmileşmiş "halk iktidarı"yla ilişkisini çerçeveleyen tarihsel koşulların kesintisiz değişmesi nedeniyle, son ermiş olmayıp, tamamlanmamış ve büyük olasılıkla tamamlanamaz olduğu görüşüne dayanır. Sorun yerinde duruyor, ama tüm terimlerin anlamı değişmekte. İmdi, bir karşı hipotezi, farklı kesimlerde egemencilerin yanısıra liberal kuramcılar arasında da- savunucuları olan, anayasal tarihin zorunlu tamamlanması hipotezini reddetmemiz gerek. Her iki taraf da on sekizinci yüzyılın sonunda somutlaşmış ve on dokuzuncu, yirminci yüzyıl boyunca aydınlatılmış, geliştirilmiş ve muhafaza edilmiş politik örgütlenme ilkelerini (kısaca modernite'nin ilkelerini) tanımlayıcı olarak görme eğiliminde. Marks'ın ifadesiyle, "bir zamanlar varolan tarih, bundan böyle yoktur."[18] Bu "bundan böy-

18. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, ed. C. P. Dutt ve Chattopadhyaya (New York: International Publishers, n.d.), s. 102.

le"nin kuvvetli anlamda anlaşılması için net olmalıyız: anayasaların *içeriğindeki* (T.H. Marshall'ın sözünü ettiği yeni yurttaşlık "boyutları"nın, yeni demokratik hakların tanımı ve niteliği)[19] süregen gelişmeler ve (özellikle geçen yüzyılda Batı demokrasilerinde, kadınların durumunda olduğu gibi) yasakların ortadan kaldırılmasıyla politik toplulukta açığa çıkan genişlemeler bir yana, yeni çerçevelerde (diktatörlük dönemi sonrası bağımsızlığını kazanan ve demokrasiye geçiş yapan ülkeler, anayasal yapının bütünü ya da bir bölümünü markaja alan uluslarüstü gruplaşmalar) anayasal ayrıntılamalar olabilir ve olmalı. Ama bu ayrıntılamalar ve gelişmeler anayasa'nın ne olduğuna ilişkin *temel kavrayış* konusunda hiçbir şeyi değiştirmez; tersine onlar bu kavrayışın ideal'liği ve değişmezliğinin itinayla gözetildiğini varsayar. Bu nedenle bir anayasanın ne olduğunu anlama tarzımızdaki yeni dönüşümlere ilişkin bir düşünümü dışarıda bırakırlar, yani yeni bir kurumsal biçimler diyalektiğini, yeni öznellik, katılım ve politik etkinlik figürlerini. Bu tür dönüşümlerin tarihsel olarak "gündemde" olduğunu ya da belki de fiilen bu dönüşümlerin ortaya çıktığını, o nedenle yorumlama ve uyumlandırmaya gerek duyduklarını farketmek *politik anlamda* hayati olabilirdi.

Habermas bu konumu son yıllarda açıkça belli etti. Örneğin, 2000 Aralık'ında Paris'te verdiği bir konferansta şunu dile getirdi: "sadece çok eskiden beri yerleşik bir anayasa-vazetme pratiğinin mirasçıları değiliz; bir anlamda anayasa sorunu, çözmek zorunda olduğumuz ana probleme anahtar sağlamaz. Çünkü önümüzdeki sorun hiçbir şey icat etmek değil, ama Avrupa ulus-devleti'nin muazzam demokratik kazanımlarını kendi sınırları ötesinde korumaktır."[20] Bildiğimiz gibi Habermas'a bu kadar olumlayıcı olmasına imkân veren şey, klasik anayasa icat tarihinin temelini oluşturan, daha etkili, ahlaki ve sosyolojik açıdan daha zorlayıcı ve anti-demokratik amaçlarla daha az manipüle edilebilir (ona göre modernitenin gerçek icadı olan) bir *meta-anayasal* yapıyı keşfetmiş olma görüşüdür: yurttaşlığın bir haklar ve gidimli pratikler kümesi olarak oluşturulduğu bir *kamusal alan*. Bu nedenle (Kantçı bir kozmopolit anayasal devlet yaklaşımı olması uya-

19. T.H. Marshall, "Citizenship and Social Class," *Class, Citizenship, and Social Development: Essays* by T. H. Marshall içinde, (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1965), s. 65-122.

20. Jürgen Habermas, "Why Europe Needs a Constitution," *New Left Review* 11 (Eylül-Ekim 2001): 6.

rınca Habermas'ın savunduğu) bir "Avrupa anayasası" sorunu, bir anayasa ya da halk ve egemenlik ide'sindeki değişmeyle değil, sadece (ve şüphesiz bu az şey değil) bir Avrupa kamusal alanının ortaya çıkışıyla ilişkilidir.

Diğer bir konum daha var ya da hiç değilse bazı çağdaş yazarların tarihsel olarak ayrışmış hukuk ve felsefe "okulları"nın önerdiği anayasa "tanımları" hakkında önerdiği eleştirel bir yeniden okumayla farkedilebilir. Örneğin burada bir kez daha Olivier Beaud'un çalışmasını düşünüyorum. Beaud, bir birey gibi davranan organik bir bütünsellik kapsamında (ki bunun modeli *polis*'tir) bir kuvvetler dengesi (çoğunlukla "kamusal görevler" şeklinde çevrilen, *archai*) olarak antik anayasa kavrayışı ve (insan haklarından türetilmiş) yurttaş haklarını birleştirip, hem kamusal eylemler hem de yasamanın meşruluğu üzerinde denetimi olanaklı kılan bir temel kural olarak anayasanın evrenselci ve pozitivist tanımına götüren, klasik çağ devrimlerine dayalı modern kavrayış arasındaki tarihsel geçişi açıklamakla yetinmez. O, ortaya çıkışı itibariyle kendini "sosyal" sıfatıyla tanımlayan bir devletin, esasen katıksız hukuksal kavrayışa bir alternatif olarak gösterdiği (ve birçok hukukçuda kuşku uyandıran) bir *üçüncü tip*'in ya da anayasacılık *çağının* başlangıcını temsil ettiğini önererek, bu değerlendirme çizgisini daha da ileriye taşır. Aslında burada, bireysel ya da kolektif özgürlüklerle (örneğin azınlık hakları) kamusal güçlerin büyüklüğü arasında kodlanmış bir resmi ilişki sorunu, onların bireylerin varoluş koşullarını yeniden üretme ve "sosyal bağ"ın kendisini korumaya yönelik *müdahalelerinin* maddiliği sorunundan daha az önemlidir.[21] Benzeri bir gösterge sanırım İtalyan felsefeci Giacomo Marramao'nun son kitabında, *Dopo il Leviatano*'da bulunabilir. "Şekli anayasa" ve "maddi anlamda anayasa" arasındaki karşıtlık üzerinde çalışan Marramao, devletin resmiyet-dışılaşma (şekilsizleşme) mekanizmasının, hukukun üsünlüğüne dayalı devlet nosyonu (*État de droit*) sosyal devlet ya da adalate/hakka dayalı devlet (*État de Justice*) nosyonuna kısmen yol verdiği için, "devlet'in resmiyet-dışılaşma" sürecinin geri dönülmez hale geldiğini öne sürer. Şüphesiz, bu hareket ne genel ne de karşı direnilebilir olmadığı için

21. Oliver Beaud, "Constitution et constitutionnalisme," *Dictionnaire de philosphie politique* içinde, ed. Philippe Raynaud ve Stéphene Rials (Paris: Press universitaires de France, 1996), s. 117-26.

itiraz edilebilir, ama bu bir eğilimin ortaya çıktığı ve sorunun çekip gitmeyeceği gerçeğini değiştirmez. Belli hususlarda sosyal haklar ve bunların anayasallaşmasına yönelik talepleri sınırlamak için devletin tüzel karakterini vurgulamaktan başka bir yol yok. Bu nedenle Beaud, sosyal devletin er ya da geç, devletin kolektif "gaye"leriyle ilgili siyasal bir yeniden kavramsallaştırmayı sağlayacak şekilde "kurucu iktidar" (değilse popüler egemenlik) nosyonunu yeniden değerlendirmeye gitmesi gerektiğini önerirken, Marramao, görünürde çok daha karamsar bir tarzda, popüler egemenlik ve genel irade ide'lerinin tüm anlamını kaybettiği ve işlevlerini yönetim ve "stratejik gruplar" arasındaki "görünmeyen" düzen ve iktidar ilişkileri mekanizmalarına teslim ettiğini öne sürer.[22]

Bu göstergelerin önemli olduğunu düşünüyorum, ama -uzman olmayan birinin bütün tevazusuyla- bir çifte sınırlamayla onları eleştirmek istiyorum. Bir yanda bu göstergeler esasen modern devletin sosyolojik dönüşüm görünümleriden yalnızca birini hesaba katıyorlar, yani "direnilebilir"i yapıya atfetme ve ondokuzuncu-yirminci yüzyıllar boyunca sınıf mücadelesi sonuçları bakımında kamusal gücün gerçek tanımı olarak adlandırılan şeyi -başka deyişle ulusal "popüler" devletin "sosyal" bir devlete dönüşümünü ve sosyal hakları (en azından eğitim hakkı dahil bazı sosyal hakları, ki bunlar yurttaşlığı kullanmak için ihtiyaç duyulan yeteneklere geçit (*irtifak*) hakkı olarak işler) anayasa tarafından güvenceye alınmış ve karşılığında onun temeli olma işlevini yerine getiren "temel haklar" statüsüne kaydetme eğilimini. Ama diğer boyutlara özellikle yaşamın ekonomik, sosyal ve entelektüel koşullarının ileriye dönük ulusaşırılaşmasının (şimdiye dek daima bir halkın ya da bir ulusun veya bir devlet ya da federasyonun anayasası olarak düşünülmüş) bir anayasa ide'si üzerindeki yansımalarına dikkat çekmiyorlar. Sonuçta bu, *sosyal spektrumun tepesi ve tabanı itibariyla*, birey ve yurttaş statüsünün tanındığı tekil bir politik aidiyet topluluğu arasındaki dışlayıcı ilişkinin sorgulanmasına varmaz mı? Bu sorgulamanın beraberinde getireceği şey şudur: her kişinin (1948 *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nde belirtilen) bir *yurttaşlığa sahip olma ve yurttaşlığını değiştirme* çifte hakkı (ki sığınmacıların ve devletsiz kişilerin hızla çoğaldığı bir çağda

22. Giacomo Marramao, *Dopo il Leviatano: Individuo e comunità nella filosofia politicia* (Turin: Giappichelli editore, 1995), s. 347-59 (10. bölüm, "Statosociale: un ossimoro?).

bunun önemi abartılamaz) sorununun, bir "aidiyet yurttaşlığı"yla rekabet halinde bir "yerleşim (ikamet) yurttaşlığı" nosyonunun ortaya çıkışına dikkati çekerek, vatandaşlıkları birleştirme ya da birbirine ekleme hakkı sorununa kaydırılması.

Bu nedenle ikinci itirazım ortaya çıkar. Kısa ve özlü şekilde şu: modern anayasacılığın krizi ve sınırları konusunda yapılan bu analizler, onsuz bir anayasa ide'sinin içeriğini gerçek anlamda tarihselleştirmenin imkânsız olacağı yurttaşlık ide'sinin dönüşümü ve yenilenmesini değerlendirecek kadar uzağa gitmez. Böyle bir tarihselleştirme anayasal sorunu devletin işlevi ve biçimindeki değişmeler perspektifinden gördüğümüzü, ama ayrıca bu perspektifi onun tamamlayıcısı ve diyalektik antiteziyle, "yurttaşlar"ın pratik eylem kipleri ve işlevlerinin dönüşümüyle -yani (sonuçta sadece hukuksal ya da sosyolojik değil antropolojik bir sorun olan) *yurttaşların olduğu ve yaptıkları şey* sorunuyla- ilişkilendirdiğimizi varsayar.

Bu nedenle kamusal güç ve yurttaşlık sorunlarının, politika, yurttaş bilinçliliği ve medenilik kavramlarımızı miras aldığımız antik kent-devletlerinde birbirine bağlanma tarzıyla yurttaşlığın ulusal devlet çerçevesinde yeniden kuruluş tarzına, hiç değilse bir öngiriş niteliğinde ve pedagojik bir tutumla dönerek, deviasyonu uzatmamız gerektiğini öneriyorum. Bu yeniden kuruluş egemenliğe katılım ve bireysel özgürlüklerin kullanılması arasındaki kuvvetli bir gerilim şeklinde ortaya çıktı; sanırım onun güçlülüğü, ne kadar "çelişik" olursa olsun yurttaşlık ve ulusallık arasındaki bağı resmi bir politik kararla ortadan kaldırmanın niçin hala imkânsız olduğunu büyük ölçüde açıklar: bireylerin yalnızca ulusallık'a yatırım yapmalarından değil, ama ayrıca bir yurttaşlığa da yatırım yapmalarından dolayı.

Devlet ve yurttaşlık arasındaki kökensel bağlantı konusuna gelince, önce bu *sözcüklerin* içerdiği imaları izlememiz gerek. İmdi, bir süredir tek bir Yunanca sözcüğün, özellikle Aristotle'nin *Politics*'*indeki* şekliyle *politeia*'nın, bazı bağlamlarda "yurttaşlık", bazı bağlamlarda ise "anayasa" ya da "devlet şekli" olarak çevrildiğini görmekten şaşkınım, oysa o tek bir kavramı karşılar ve gelişim süresince onu izler.[23] Gerçekte bir "yurttaşlık kuruluşu"yla ilgili bu karmaşık

23. Son Fransızca baskıda çevirmenin indeksi (Aristotle, *Les Politiques*, ed. ve çev. Pierre Pellegrin [Paris: Garnier-Flammarion, 1990]) *politeia*'nın başlıca üç anlamını veriyor: "anayasa", "anayasal hükümet" (çoğunluğun "doğru" yönetim biçimi; onun yoldan çıkması ya da sapmasını Aristotle "demokrasi" olarak adlandırır) ve nihayet bir altbölümü yurttaşların hakları olan "politik yaşam."

nosyon, aynı anda yurttaşlar topluluğunun sınır koymasını (bağımlıların dışlanması ve *oikos*'un özel alanına sürülmesi, yabancıların daha az haklar mıntıkasına kapatılması), halk yığının kamusal meseleler hakkında müzakere hakkının olumlanmasını, kamu görevleri ve yetki kullanımının karşılıklılık nosyonu (yönetenlerin aynı zamanda yönetilmesi ya da yönetilmekle yükümlü olmaları) üzerine tesisi ve bu görevlerin, demagoji ya da genel çıkarı yığınların çıkarlarıyla özdeşleştirmekten kaçınacak şekilde, herkesin kendi yeteneklerinin bir işlevi olarak dağıtılmasını ima eder. Dolayısıyla "yurttaşlık kuruluşu"na ilişkin bu başlangıç sunumunun merkezinde, her şeye karşın birbirinden ayrılamaz *politeia* ve *isonomia* ya da *aequa libertas* (bunu "eşit özgürlük" olarak çevirdik) kavramları arasında bir uyumsuzluk eğilimiyle açıkça görünen güçlü bir gerilim buluruz. Bu bir anlamda anayasa'nın-(bu belki de onun erişilemez denge idealidir), kendi yıkıcı ilkesinin radikal sonuçlarına direnmek için kullanılan bir araçlar kümesi olarak tanımlanabileceği anlamına gelir.[24] Bu nedenle hukuki evrenselcilik ve ona uygun bir şekilciliğin girişi öncesi ve sonrasında, anayasal problemin belli bir sürekliliği olduğunu, bununsa anayasacıların dönemsel olarak niçin Aristotle'ye dönmek zorunda kaldığını anlamamıza imkân verdiğini, bizim açımızdan demokratik problemin politik olanın kaynağından çıktığını söylemekte tereddüt etmiyorum. Bir anlamda anayasa ide'sinin tarihselliği, demokrasi sorununu konumlandıran terimleri dönemsel olarak yeniden formüle etme gerekliliğinden başka bir şey olmayacaktır: yalnızca onun güvencelerini değil, ama tehlikelerini ya da daha doğrusu kurucu risklerini de.

Ama moderniteye yaklaşırken yurttaşlık sorunu ve onun tarihini, öznel ya da antropolojik açı dediğim bir noktadan tasavvur etmeliyiz.

---

24. *Politeia* ve *İsonomia* [eşitlik]- (sofistlerin beğendiği ve Aristotle'nin kaçındığı bir terim) arasındaki potansiyel çatışma konusunda bkz. özellikle Christian Meier, *The Greek Discovery of Politics*, çev. Davis McLintock (Cambridge: Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990). Aristotle, halk yığınının (*plethos*) müzakereye dayalı gücü konusunda uzun uzadıya durur. Yine de, *kratos tou demou* ya da *demokratia d'estin hotan ei kurion to plethos* ("*demokrasiden çoğunluğun yönetimi olarak sözedilir*" [Aristotle, *The Politics and The Constitution of Athens*, ed. Stephen Everson, çev. Benjamin Jowett (Cambridge: Cambridge Universiry Press, 1996), 1279b21]) gibi formülasyonların kullanılmasına rağmen, bunun "popüler egemenlik"ten sözetmek için uygun olacağını sanmıyorum, çünkü sosyal olarak bu belirleyici kitle, zengin ya da soylu azınlığın aksine, imparatorluk ve monarşiler tarafından egemenlik'in icadından sonra modern düşüncede olacağı gibi, birleşik bir "özne" ya da politik gövde olarak anlaşılmaz. Ayrıca bkz. Claude Nicolet, ed., *Demokratia et Aristokratia* (Paris: Publications de la Sorbonne, 1983).

Burada yine hızla ilerleyerek şematik hipotezler ifade etmem gerek. Hiç değilse ideal anlamda modern ulus-devlet'lerin temellerinin, ihtilaller, bağımsızlık bildirgeleri ya da "halklar"ın anayasalarında bulunduğunu ve hatta "yukarıdan" oluşturulmuş devletlerin bile (iyi bilinir ki, *Revolution von oben* [*yukarıdan devrim*] kavramı Almanya'da Bismark için icat edildi, Bismark tarafından değil)[25] egemenliğin "işaretleri"ni halka aktarma ya da hiç değilse bu işaretleri halktan alma iddiasıyla demokratik olarak yeniden kurulma zorunda kaldığını söyleyebileceğimiz düşüncesindeyim. Şimdi, bu ulus-devlet'lerdeki eğilim, yurttaş figürünün "ikileşme"si yönündeydi. Bununla iki yurttaşlık türü olduğunu (bir anlamda yalnızca bir tür olabilir, ama diğer bir anlamda, ulus halinde örgütlenen "sivil toplumlar"ın karmaşığındaki roller kadar çok tür vardır) ya da hukuki yurttaşlığı kurmanın iki karşıt tarzı olduğunu ("Atlantik" ya da Anglo Sakson ve "Kıtasal" ya da Avrupa'lı denebilen geleneklerin iki boyutan birini tercih etme eğiliminde oldukları doğru olsa bile) söylemek istemiyoruz. Bu ikileşme'nin ifade ettiği şey, *yurttaş hakları*'nın, saf ve basit biçimde örtüşmeyen iki bireylik biçimini adlandırdığı ve bu anlamda toplumsal *habitus*'u ve yurttaşın kendi-bilinçliliğini böldüğü ya da yamulttuğu. Bunların herikisi de, önemli hak bildirgelerinde onlara edimsel "tanımlar" veren ve ilkelerini anayasal metinlere (böylece pratikte değilse de, dolaysız ve koşulsuz tarzda, *norm* düzeyinde)[26] kaydeden ön devrimlerde bütünleyici bir rol oynarlar. Her ikisi de, eşitlik ve özgürlüğün değer ya da ilkelerini eklemlemenin, yurttaşı, devletin her şekilde sınır ya da şart koyabileceği, ama Spinoza'nın (haksızlığa karşı) *gazap* dediği şeye, yani direniş ve başkaldırıya yolaçmadan ve dolayısıyla kendini yıkmaksızın saf ve basit biçimde ortadan kaldıramayacağı (çünkü bu onun meşruiyet ilkesidir) bir eşit özgürlük olumlamasının taşıyıcısı olarak bir kurma şeklini temsil ederler.

Öyleyse süregiden bir çifte oluş, yurttaş ve yurttaş haklarının bir ikili "üretim" süreci vardır. Tartışmaya bir tutarlılık kazandırmak için,

---

25. Bkz. H. A. Winkler, *Der lange Weg nach Westen: Deutsche Geshicte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer* (Munich: C. H. Beck Verlag, 2000).

26. Burada bir kez daha, daha önceki bir denememde iki eşit-özgürlük "dolayımı" dediğim "cemaatçi" dolayım ve "faydacı" dolayımı buluyoruz gibi. Bkz. Étienne Balibar, "'Rights of Man' and 'Rights of the Citizen'" *Masses, Clases, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx* içinde, çev. James Swenson (New York: Routledge, 1994), s. 39-59.

bir oluş'un egemenlik kategorisinin tarihine yakınen bağlı olduğunu, çünkü onun hiyerarşik niteliklerinin eşitlikçi niteliklere doğru paradoksal bir tersyüz oluşunu, özne'nin tam itaat (tebaiyet) erdemlerinin (Étienne de la Boétie'nin kıyasıya eleştirdiği "gönüllü kölelik")[27] özerklik yetileri olarak (Rousseau ve Kant'ta açıkca görülebileceği gibi) içselleşmesini temsil ettiğini söyleyeceğim; bu ise bir başka yerde soyluluktan popüler egemenliğe "tehlikeli sıçrama" nitelemesiyle sözettiğim şeye denk düşer.[28] Figürün tedirgin edici olduğu gerçeğini gizlememeliyiz: egemenliğin özünü oluşturan şeyi -yani karar ya da otorite kertesi (Almanca *Obrigkeit* terimi bu açıdan oldukca "anlam" yüklüdür) ile otoriteye boyun eğen teba arasındaki dikey mesafeyi) ortadan kaldırmaya vardığı için mantıksal bir yolla kavramsallaştırmak zordur. Aynı anda o yalnızca teba'yı ve (devlete, ama her şeyden önce yasa'ya) itaati muhafaza etmekle kalmayıp, kolektif özneyi egemenle özdeşleştirir ve yurttaşlar topluluğunu biricik egemen haline getirir. Ayrıca her bireyi özgür olmaya ve kendisini disipline etmeye zorladığı ölçüde psikolojik tarzda kavramsallaştırmak da zordur, Freud'un ayrıntılı biçimde belirttiği gibi, belli bir derecede zulüm olmaksızın bu imkânsız bir şeydir. Ama bu tedirgin ediciliğe rağmen ya da belki onun sayesinde, bu tersinme ve içselleştirme figürü, yasayı aşkınlıktan uzağa çekmek için modernite'nin bildiği tek yoldur, bu aşkınlık ister tanrısal ya da soyluya ait bir aşkınlık, ister bürokratik bir iktidarın aşkınlığı olsun -bu sonuncusu (bürokratik iktidarın aşkınlığı) tanımı gereği devlet'in "uzmanlık"ına tekabül eder ve egemen-yurttaşları ya da egemenliğin yurttaş-tebaasını da gerektiren bir "popüler egemenlik" ilkesine tabi olmadığı sürece doğrulanamaz. Ortaya konulan sorun, bizim postmodern (ve belki de postulusal) toplumlarımızın politik iktidara özgü dikeyliği azaltmak için egemenliğin bu paradoksal tersyüz oluşundan başka kullanabilecekleri bir güce sahip olup olmadıklarıdır. Esasen farklı bir şey bulmak için popüler egemenlik "ilkesi" ve *hukuk*'la ona özgü genellik ide'sini aynı anda terketmek zorunda kalacağız gibi görünüyor.

Ama modern yurttaşın bu oluşumu asla tek oluşum olmadı ve olamaz, çünkü diğer nedenlerin yanısıra özgürlük, yalnızca Rousseau'cu

---

27. Étienne de la Boétie, *Slaves by Choice* (Traité de la servitude volontaire), çev. Malcolm Smith (Egham, Surrey: Runnymede, 1988).
28. Bkz. 8. bölüm

ve Kant'çı anlamda bir özerklik sorunu değil, ama aynı zamanda Spinoza'cı ya da Locke'cu anlamdaki bir özerklik ya da bağımsızlık sorunudur da: "öz-sahiplik", bireyin zihinsel ve bedensel edimlerine sahipliği. Ayrıca eşitlik yalnızca mahkemeler ve seçimler gibi temel kamusal kurumlar bakımından eşit bir statünün tanınmasına değil, fırsat eşitliğinin uygulanmasına, en azından kişinin kendi yeteneklerini geliştirmesi uyarınca bir eşit fırsat uygulamasına da bağlıdır (bu ise okul'un niçin daima "özel alan" ve "kamusal alan" arasında bir uyuşmazlık mekânı olduğunu açıklar). Şüphesiz, burada yine soyut ide'lerle, ama açıkça reddedilemeyecekleri ya da demokratik talepler ve protestolar için bir kalkış noktası olma işlevi görebildikleri için bu idelerin yeterince güç kazandığı önemli bir noktayla ilgiliyiz. Yatay boyutun burada dikey boyut üzerinde önceliği olduğunu-yani eşitlik ve özgürlük arasındaki kurucu ilişkinin sözleşme ve mübadele ögesi ya da daha doğrusu karşılıklılık ve (klasik çağda "ticaret" denen) karşılıklı yarar ögesinde bulunacağını söylemeye ayartılıyorum. Bu şekilde tasavvur edilen bir özgürlük ve eşitlik ilişkisi, doğrudan onun bütünselliğinde verili olmayıp, bir derece meselesidir; o,uyuşmazlık ve üretkenlik yeteneklerinin yeniden düzenlenmesi ve bireylerin topluma getirdiği "değerler"in ölçümünden geçerek, dolaylı bir yolla üretilir.

Hak ve değerleri, toplumsal onaya erişim fırsatlarını bu düzenleme süreci kapitalizim tarafından öylesine derin biçimde destabilize edilmektedir ki, onun modern toplumlarda yurttaş-lığın-yasasına katkısının sadece bir kurgu, özgün bir "Rabinson hikayesi" olup olmadığından şüphe etmemiz gerektiği söylenmeli. Ama tersi de söylenebilirdi: kapitalizmin gelişimi ve ona eşlik eden sosyal mücadelelerin yurttaşlığa erişim ide'sinde çatışma boyutunu maksimize ettiği, yurttaşlık ve hakları katışıksız bireyci temellendirme tarzının hayali görüntüsünü düzelterek, bireysel eşitliğin görüş açısını kitle toplumunun (muhafazakar kuramcıların süreğen endişe kaynağı) yakınen ilişiklendirdiği. Başka deyişle bu süreç, bireylerin temel hakların güvencesi altına girdiği ve bir yurttaşın daima tüm sosyal koşulların sağaltımına nüfuz eden sorumluluklarını kullandığı somut süreçleri meydana çıkardı: bireyin farklılaşmamış bir kitleye doğru soğrulmasını değil, sözleşmecilik ve sosyal mücadeleler arasında, bireyler toplumu ve kitle toplumu arasındaki perspektifler karşılıklılığını. Bu ise onun, gerçeklikte *aynı şey olan*, "izin" ve "yetkilendir-

me" ya da bireysel haklar ve sosyal haklar arasındaki ilişki sorununu ortaya çıkarmanın en iyi yolu olabileceği anlamına gelir.[29]

III

Çağdaş toplumların gündeminde olan yurttaşlık kuruluşunun, ya antik dönemdeki kamu görevlerinin dağılımı sorunsalına ya da kurumsal yapı içinde buyruk ve itaat işlevlerine indirgenebileceğini iddia etmek tümüyle olanaksız. Yurttaşlık kuruluşunun, demokratik toplumları (az çok) özgürlük ve eşitlik üzerine, yani yurttaşın bir "egemen teba" (ya da "egemenin tabi üyesi") ve "öz-sahipliği olan" (yani öteki bireylerle alışveriş içinde kendi yeteneklerini geliştirme yetisine sahip) bir birey olarak karşılıklı varoluş sorunsalı üzerinde kuran "isyancı" uğrağın doğrudan devamı olarak sunulabileceğini de iddia edemeyiz. Bu tam da yurttaşlık tarihinin *yeni, ön-belirlenmemiş* gelişmelere *açık* olduğu hipotezimle çelişirdi- bunların klasik yurttaşlıkla varılan ve sonuçta Avrupa birleşmesinin nihayet yalnızca görünür olduğu karakteristik bir uç noktanın kriz ve çelişmelerinden "kaynak"landığı fiili bir gerçek olsa bile. Yine de az önce taslağını çizdiğim yörüngeyi, dinamik bir yurttaşlık yasası [*droit de cité*] hipotezi ya da hem bireysel hem de kolektif düzeyde anlamı olan bir özerkliğin fethi hipoteziyle işlemeyi sürdürecek biçimde, tamamen hipotetik bir yolla ileriye taşımayı denemeliyiz. Son değerlendirmelerim dahilinde, şematik olarak ve zorunlu biçimde tikel bir yolla yapmayı istediğim şey bu.

Büyük olasılıkla birbirini tamamlayan ama bütünlüğü dolaysız biçimde görünmeyen ve farklı bireyler tarafından aynı şekilde deneyimlenemiyen hassas sorunları belirtmek için kullandığım terim "yurttaşlık şantiyeleri" Bu terimi pragmatik boyutu vurgulamak için kullanıyorum: burada ister istemez konjonktüre bağlı düşünsel deneyimlerin yanısıra, bazıları "küresel", bazıları "yerel" nitelikli kolektif inisiyatiflere dayalı bir çıraklık süresi, bir deneme yanılma meselesi vardır. Bu nedenle kendi yöntemimle, Herman von Guns-

---

29. Bkz. Robert Castel ve Claudine *Haroche, Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi: Entretiens sur la construction de l'individu moderne* (Paris: Fayard, 2001). Eğitim sorunu burada fazlasıyla simgeseldir; özellikle Amarta Sen'in çalışmasıyla o açık kesin biçimde aydınlatılır. Bkz. Amarta Sen, *Inequality Reexamined* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

teren'in önerdiği ilkeyi pratiğe uyarlamayı deniyorum: günümüz politikası kararsız bir aidiyet ve aidiyet-dışılık dengesine mahkumdur. Politika'yı kullanmak, tarihin ürettiği topluluklar içinde onun kuralları ve koşullarını inşa etmek zorundayız, ama bu toplulukların soy topluluklar yerine "yazgı toplulukları" olarak düşünülmesi koşuluyla. Bu gerçeğin kesin paraleli, yurttaşlık sorunlarının yalnızca süreç ve erişime dayanarak ortaya çıkarılabileceğidir.[30] Biz "yurttaş" *değiliz*, ama yurttaş "ol"abilir, bir ya da çeşitli yurttaşlık yaratım süreçlerine *katılabiliriz*. Ve giderek daha kalabalık, daha farklı (neredeyse daha *çeşitli* diyecektim) olduğumuz bu süreçlere derinlemesine giriyoruz.

Egemenlik ve yurttaşlık arasındaki çıkmazlı ilişkiyi ve egemenlik sorunsalının bu "metafizik" ve "totaliter" referanstan kurtulduğunu düşünen demokratik yapıları bir anlamda bir hayalet gibi "izleme"yi sürdürmesinin nedenleri değerlendirerek başladım. Anayasa ide'sinin ardışık figürleri ve hiç değilse ideal anlamda bu figürlerle örtüşen "özerk" politik özne tartışması esnasında, popüler egemenliğe başvurunun ("yasa"yı tamamlayıcı nitelikte teknikleştirme ve bürokratikleştirmeyi benimsemediğimiz sürece) yokedilemeyeceğini savundum. O halde buradaki tartışmamı yine, dereceli olarak onların anlamlarını bozucu ve onları ayrımlı bir değerlendirmeye tabi tutarak da olsa, klasik egemenlik kavramının bazı bileşenlerine dayandırmak istiyorum. Bodin'in ön egemenlik tanımlamasını merkezinde yeralan *işaret* terimini kullanacağım (anlamlı biçimde bu terim, Bodin'le tam uyuşmayan "istisna haline karar" kavramına dayalı son derece yanlı bir yorumlamayla Carl Schmitt tarafından sistematik biçimde görmezden gelinir).[31] Egemenlik kendisini, bir "egemenlik işaretleri" kümesi, yani kamusal gücü gözardı edemeyen ya da onun özgün "tekeli"yle rakip güçler arasında paylaşılamayan alanlar olarak gösterir. Bu durumda tüm sorun klasik devletin bu tekeli uygulamada ne ölçüde

30. Bu Jean-Marc Ferry'nin, *La Question de l'État européen* (Paris: Gallmard, 2000), s. 159-61, ilginç ama esasen farklı önermesiyle karşılaştırılmalı; bu öneriye göre, "postulusal devlet'in etik özü", geçmişte gözyumdukları adaletsizliklerden kaynaklanan karşılıklı kırgınlığı sembolik bir uzlaşma yoluyla ortadan kaldırmış tarihsel topluluklardan oluşmalı. Ferry, verili bir tarihsel dönem kapsamında uzlaşmaya katılan topluluklarla, onun dışında kalacak toplulukların nasıl seçileceğinden (ve sınırların nasıl düzenleneceğinden) sözetmez. Kısaca, ulusal savaşların mirası sorununu ortaya koyar, sömürgeleştirmenin mirası sorununu değil.
31. Bkz. 8. bölüm.

başarılı olduğu ve bir popüler egemenlik aşamasına geçişin ne ölçüde etkili bir çözümü ya da kesin bir çıkmazı -yani kurucu egemenliğin eksikliği çağının başlangıcını- temsil ettiği sorunu haline gelir.

Başka bir yerde yaptığımdan biraz farklı bir şekilde, bu temel işaretlerden üçünü güncellikleri açısından tartışacağım. Birinci işaret ekonomik süreçlerin politik denetimi ve devletin mali gücüyle bağlantılıdır ve yirminci yüzyılda bu bir "sosyal politika" koşulu, yani sosyal hakların etkin biçimde tanınması ve bunların temel haklar sistemine dahil edilmesi şeklinde ortaya çıktı. Bireylerin gizemli bir egemenlik (sermayenin ve saf birikim mantığı) karşısında (varoluş hakkıyla başlayarak) kendi temel haklarını bu yolla etkin biçimde savunma konusunda devletten yararlanabilmelerinin yeterli değilse de zorunlu koşulunu sağladı.

Buradaki sorun sadece çok-uluslu şirketler ve zengin devletlerin iktidarı arasında, "küreselleşme"nin yarattığı dengesizlik değil, *halk* ve *toprak* arasındaki belirli bir ilişki sorunudur. Ekonomik faaliyetin ortaya çıktığı ve özellikle sermeye ve emek gücünün "karşılaştığı" toprağın politik denetimi, ikisi arasında belirli bir uğrakta devletin bir "arabulucu" olarak müdahale etmesine ve dolayısıyla demokratik (ya da demokratikleşebilir) bir politik egemenliği savunmaya imkân veren seydi. Ama bu ekonomik süreçlerin temelde "bölgeselleşmiş" olduğunu önvarsayar. Ama biliyoruz ki durum artık böyle değil ya da en azından artık aynı sınırlar ve aynı sınır türleri için böyle değil. Ekonomik süreçler yalnızca tüketim mallarının üretim ve dağılım süreçlerini değil, bilgi ve enformasyon ekonomisi süreçlerini, beşeri yaşam ekonomisi süreçleri ve onun gezegensel koşullarını ve hatta şiddet ekonomisi süreçlerini kapsadığı ölçüde büsbütün daha az "bölgeselleşmiş"tir. Böylelikle ortaya çıkan sorun, bugün demokratik yurttaşlık ve popüler egemenlik birliğinin, ekonominin doğrudan "yeniden-bölgeselleşmesi", yani farklı sınırlar içinde ve farklı kısıtlamalar dolaylı bir bölgeselleşme yoluyla, ya genel yeniden-bölüşüm ve vergilendirme üzerinden ("Tobin vergisi" ya da benzeri bir şey; bunun doğal sonucu ulusaşırı bir kamusal finansmanın başlangıç aşaması olacaktır) ya da dünyevi ve beşeri gövdeyi sömürme olanakları üstündeki sınırlamaların müzakere edilmesine üzerinden mümkün ve tasavvur edilebilir olup olmadığıdır. Ama bir başka sorun daha var; topluluklar ya da insan gruplarını kendi "toprak"larına bağlama yöntemini yeniden düşünmeksizin böylesi bir ulusaşırı ekonomik böl-

geselleşmenin olanaklı olup olmadığı sorunu. Bu iki sorun büyük ölçüde mantıksal bir daireyi biçimlendirir, çünkü ekonomik değerleri "yurtsuzlaştıran" aynı süreç, insanların yerdeğiştirmeleri ve doğuştan yurttaşlığı yerleşim (ikamet) yurttaşlığıyla birleştirme imkanları üzerindeki denetimi artırır.

Bir "yurttaşlık şantiyesi" ide'siyle ilişiklendirmek istediğim ikinci "işaret", bugün kültürler ya da "medeniyet"lerin (açık ki "dinler" bu alanın bütününü değilse de büyük bölümünü oluşturuyor) birarada varoluşu olarak yeniden formüle edilebilen klasik bir "teolojik-politik" problemle bağlantılı. Bu açıdan aşağıdaki durumu farkediyoruz: demokratik ulusal devletlerde popüler egemenlik, kendinden önce varolan bir çözümü, onu"demokratikleştirerek", yani inançların politik otorite tarafından otoriteryan kontrol usullerini kaldırarak da olsa uygulamaya koydu. Yine de (özellikle Fransa örneğinde olduğu gibi), inanç ve kültürlerin çekişmesini "özel" alana havale ederken, her bireyin devletle sürdürdüğü tekil bağın tanınması etrafında kendi "kanaat" ve "iman" (Hegel'in deyişiyle *Gesinnung*) biçimlerini de geliştiren *yansız bir kamusal* alanı geliştirmeye dayalı bir çözüm ilkesini muhafaza etti, hatta geliştirdi (anayasal yurtseverliğin bu hususta bir istisna olduğundan hiç de emin değilim: tanımı gereği o hala ideal anlamda yurtseverliktir). Ama bu çözüm günümüz "dünya kentleri"nde ve daha genel olarak,çoğu kez farklı medeniyetler ya da insanlığın farklı "çağ"ları ve bu ölçüde farklı eskatolojiler ve dünya görüleri arasında mutlak uyuşmazlıklar şeklinde deneyimlenme pahasına, yerel olarak varolma başlangıcı dışında hiçbir yerde bir toplam olarak varolmayan bir "dünya halkı" düzeyinde uygulanamaz. Bu ise bilgiyi resmileştiren ve inançları düzenleyen yeni bir "Leviathan"ın (modern devletin kendi okul ve üniversitelerinde ürettiği "hakikat kurumu") olamayacağını, "geleneksel" ya da "vahyedilmiş" dinleri göreceleştirip, onları özel tercihe havale edecek yeni bir "yurttaşlık dini"nin çok az olanaklı olduğunu söylemekle eşanlamlıdır.[32]

Öyleyse oluş seyrinde olduğumuz -olmaya çalıştığımız ya da olmak zorunda kalacağımız- dünya yurttaşları, çatışmaya dayalı ve kendi dinsel ya da yarı-dinsel inanışlarımızın (Nietzche'nin The *Gay Science* (Şen Bilim)'de dediği gibi, çoğumuz ve belki de hepimiz "hala dini

32. Bkz. Gian Enrico Rusconi, *Passiamo fare a meno di una religone civile?* (Bari: Laterza, 1999).

bütünüz"),[33] kendi ideolojik tutkularımızın düzenine "hakim olma" (master) zorunluluğuna dayalı politik bir iletişim alanını yapılandırma anlamında bir "egemen" görev, *par excellence* kurucu bir görev karşısında çıplak ve bir başınadır. Bu elbette devlet'ten, mevcut devletlerden hiçbir şey bekleyemeyeceğimiz ya da kesinlikle onlardan bir şey talep edemeyeceğimiz anlamına gelmez. Yurttaşların, özellikle Avrupa yurttaşlarının yeni bir Aydınlanma programının oluşumunu talep etme ve örgütleme gereksinimine temel bir önem atfetmemin bir nedeni de bu; böyle bir program dini inançları suçlama ya da kültürel farklılıkları baskı altına almaya değil, tersine onları sistematik tarzda irdelemeye, dinler ve ahlaki, hukuki sistemler tarihinin bir kamusal eğitim nesnesi haline gelmesini engelleyen yasakları kaldırmaya ve çekinmek ya da görmezden gelmek yerine *başka insanların düşünüşlerini düşünmemize* imkân verecek temel bilgiyi herkes için elde edilebilir kılmaya bağlıdır (bu hiç de diğerleri gibi düşünmeyi gerektirmez).

Son olarak, hepimizin bildiği gibi klasik egemenliğin merkezini temsil eden üçüncü bir "egemenlik işareti" vardır; "meşru şiddet"-ama bu o denli zorlu bir tartışmaya yolaçar ki, değinmemezlik etmesek de, bu tartışmaya burada girmemek daha doğru. Genel askerlik hizmeti çağı, liberal ve sosyal demokrat geleneğin tümünde buna ilişkin bazı yanılsamaları desteklese de, egemenliğin demokratik niteliği en az (ya da demokratikleşmeye en fazla direnen) boyutu olmakla tanınır. Bu egemenlik işaretinin temel bir antropolojik özellikten, yani *iktidarın eril'liği* (maskülinite) ya da daha tam olarak, topluluk temsilinin popüler egemenlikte bile ulusal yurttaşlık olarak yurttaşlığa iliştirilmiş fallik karakterinden ayrılamazlığı görüşünü uzun uzadıya gerekçelendirmeye ihtiyaç duymuyorum -bu uzun bir açıklama ayırmayı zorunlu kılar. Ulusaşırı ya da postulusal yurttaşlığın bu açıdan en ufak bir ilerleme temsil ettiği hiç de sarih değil. Ama egemenlikle herhangi bir ilişki sınırlarında konumlanmış bir yurttaşlık şantiyesine kavuşturarak problemi farklı şekilde ortaya koyabiliriz. Umarım hiç kimse kadınlara "savaşı bitirme" ya da kamusal alanın militarizas-yonuna son noktayı koyma çağrısında bulunma riyakarlığını yapmaz, ama öte

---

33. Friedrich Nietzche, *The Gay Science*, ed. Bernard Williams, çev. Josefine Nauckhoff (Cambridge University Press, 2001, §344, s. 200.

yanda politika'da "dişilleşme"nin (feminizasyon), bir yurttaşlar topluluğu açısından, her nerede olursa olsun, sonuçta bir "öz" ya da kimliği terketmek için ne ölçüde gerekli olduğu sorunundan kaçamayız. Böyle bir "dişilleşme" cinsiyetler (ya da cinsler) arasında eşitlik ya da fırsat eşitliği taleplerinin ötesine geçerek, yalnızca kadınların ve erkeklerin elemeğiyle gerçek olabilir.

Gerekliliğini ve üzerinde durmayı, onun içinde hukuk, politika ve kültürün olması gereken ilgili payları a prori tarzda belirlemeyi savunsam da, amacımın yeni bir "anayasa" kavramının biçim ve içeriğini tanımlamak olmadığını eminim ki anlamış olmalısınız. Amacım, şu günlerde tedirginlik, korku içinde bina ettiğimiz ve belki de ve kıvranarak yeni bir egemenlik belirlemesine ihtiyaç duyan küreselleşmiş toplumlar için bir *yurttaşlık yasası* saptamak da değildi. Amacım gerçekte onun egemenlik "işaretleri"ni kolektif yeniden yazma pratiği içinde olduğunu, haklı olarak kendisine demokratik diyebilen yeni bir politik düzenin bunun üzerinden ortaya çıkabileceğini göstermekti.

§ 11 Avrupa: Kaybolan Arabulucu

Bu yılın ilk kamusal George L. Mosse konferansını vermek için Berlin Humboldt Universitat'tan aldığım çağrı, benim için en büyük bir övünç kaynaklarından biriydi. Bu ayrıca, Berlin'i yeniden görme, sevgili dost ve meslektaşlarımla karşılaşmak için de bir fırsat oldu. Nihayet bu konferans, Avrupa'lı entelektüellerin, mutlak bir Avrupa yurttaşlar ve uluslar topluluğu projesine meydan okuyan mevcut uluslararası durumda savunmaları gereken ide'ler ve gerçekleştirebilecekleri işlev üzerine size bazı hipotezler sunma olanağını tanıyor. Tüm bu cömert armağanları bana sunduğunuz için size içtenlikle teşekkür etmek istiyorum.

Özellikle George Mosse'nin himayesi altında konuşmaktan kıvanç duyuyorum. Kendi hayatımda Mosse'un çalışmalarının önemini oldukca geç farkettim. Onun *Nationalism and Sexuality* başlıklı çalışmasını ve modern toplulukların inşasında milliyetçilik, ırk, cinsiyet ve cinsellik arasındaki ilişkileri konu eden diğer kitaplarını okuduğumdan bu yana, onu hep tarihsel ve politik antropolojinin bir otoritesi gibi düşündüm.[1] Ayrıca onun, yirminci yüzyıl Avrupa katastrofinin sonuçlarıyla imlenen ve üç kıtanın üniversitelerinde paylaşılan yaşamı ve meslek hayatının, kozmopolit arkaplanımızın somut bir örneğini ve günümüz anlayışı için somut bir örnek oluşturan kapsamını farkettim.

1. George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985).

Onlardan hep esin aldım.

Yirmibirinci yüzyılın başlarında Avrupa politik kimliğinin belirsizlikleri üzerine bu değerlendirmelere, her ne kadar önceki kuşak içinde yeralsa ve tamamen farklı çizgilerde yazmış olsa da, kimi aynı deneyimleri, yani sürgünü ve anti-faşist entelektüel sorumluluğu paylaşmış bir başka Avrupa'lı yazarın ünlü formülasyonlarına değiniyle başlamama izin verin: Thomas Mann'den sözediyorum. Bildiğimiz gibi, Thomas Mann'in politikaya karşı tutumu, Birinci Dünya Savaşı ve İkinci Dünya Savaşı'na yolaçan Nazizm'in yükseliş dönemi arasında tamamen değişti. Mann,1918'de *Betractungen eines Unpolitischen*'i (Bir Apolitik İnsan'ın Düşünceleri) yayınladı; bu metinde o, Almanya'da gelişmiş tinsel kültür nosyonuyla, Fransa'da gelişerek zihniyetleşmiş "uygarlık" nosyonu arasındaki sözde karşıtlık adına "politika"yla birlikte demokrasiyi reddeder.[2] Ama 1935'de, Nice'da, "*Comité de cooperation intellectuellé*" (Avrupa Entelektüel İşbirliği Komitesi) önünde, meşhur çağrısını,"*Achtung Europa!*" (Avrupa Dikkat) yapmış ve 1939 tarihli denemesi "*Zwang zur Politik*"de (özgün anlamı "Politika'dan Kaçış Yok" olan bu deneme, İngilizce'ye savaş döneminde "Kültür ve Politika" başlığıyla çevrildi) "politika" ve "demokrasi"nin özdeşliği düşüncesine dönmüş ama, karşı sonuçlar çıkarmıştı. Bu denemede Mann, "politik edilgenlik"le (*politische Willenslosigkeit*) eşanlamlı bir kültür kavramını eleştirerek, entelektüelleri tehlike saatinde insanlık davasını ve halkları terketmeme çağrısında bulunur.[3] Sürgünün dolambaçlı yolundan geçerek, Avrupa içsavaşı'nın karakterini açığı çıkaran ve oradan evrensel sonuçlar çıkarmış olan bu çağrıyı, Mann'in durumunda Mosse'nin ki kadar özellikle anlamlı buluyorum. Eleştirel bilinç burada yerinden edilmişlikle ilişkili gibi görünüyor.

Yeniden bir "kültürler" ve "uygarlıklar" arasında savaşı sürdürmenin sözkonusu olduğu bugünkü durumda, bir "apolitik" ayartmanın entelektüeller arasında güncel olduğunu söyleyebilir miyiz? Şüphesiz, istisnaları olmayan bir hakikat değil bu, ama özellikle bir tevekkül, hatta çaresizlik hali içinde, bir iktidarsızlık hissiyatı yaygın gibi görünüyor. Bunun başlıca iki nedeni var. Bunlardan birincisi, -küre-

2. Thomas Mann, *Reflections of a Nonpolitical Man*, çev. Walter D. Morris (New York: Frederick Ungar, 1983).

3. Thomas Mann, "Europe Beware" ve "Culture and Politics," *Order of the Day: Political Essays and Speechs of Two Decades* içinde, çev. H.T. Lowe-Porter (New York: Alfred A. Knopf, 1942), s. 69-82, 228-37.

selleşme çağında- tarihsel ve toplumsal süreçler karmaşığının, çatışmaların çözümü ve stratejilerin ortaklaşa müzakere edilmesi kavrayışını atladığı algısıdır (ve bu uyuşmazlıkların katastrofik hale gelmeye yönelmesinin nedenlerinden biridir). İkincisi -ki paradoksal biçimde geçen yüzyılın bazı önemli entelektüel kişilikleri buna katkıda bulundu-entelektüel müdahale alanının bugün esasen bir "uzmanlık" alanı, yani özel ve ihtisaslaşmış bir alan olduğu görüşüdür; medyatik bir şeffaf kanaat, tipine tutsak olmak istenmese bile bu, küresel ya da evrensel sorunlara yaklaşmayı zorlaştırır ya da imkansız kılar.[4] Almanya'da, Fransa'da ve dünya'nın diğer bir çok kısmında bu nihilist tevekküle karşı itirazlar var. Avrupa'dan, Amerika'dan, Afrika, Asya ve Ortadoğu'dan sesleri yükselen sanatçılar, yazarlar ve filozoflar, konuşuyor ve izleyici bir kitle kazanıyor. Ama entelektüeller ve genelde entelektüalite açısından kamusal bir işlevin nasıl yaratılacağı konusunda bir belirsizlik var.

Bu konferansta, entelektüelleri "apolitik" ayartmayı reddetmeye çağırarak, ivedi politik sorunlara kendi enstrümanlarıyla seslenme hakkı ve yükümlülüklerini savunmak istiyorum. Ama ayrıca bu ayartmayı açıklayan bazı nedenleri de dikkate almak istiyorum, bunlardan biri kültürel kimlikle ilgili tedirginlik ve entelektüellerin çalıştığı, karşılaşabildikleri, yazdıkları ve konuştukları "mekân" ya da "konum"un coğrafi, kültürel ve kurumsal tanımını yapmanın zorluğudur. Bu mekân şimdiye kadar olduğundan çok daha fazla *arada, süreksiz ve söyleşimsel/iletişimsel* hale geldi. Bu nedenle kültürel küreselleşmenin -gerçekte basit bir tekbiçimlilikten çok farklı olan- geri dönüşümsüz etkilerine cevaz vermek zorunda. Michel Foucault'un "emprikaşkın ikili"[5] dediği, ikili ama sabit geleneksel konum artık süremez: ulus, lehçe ve akademideki özel konum ve ideal insanlık topluluğu içindeki evrensel konum. Kendi özel üstünlüğüyle internet'in, herkese tek bir iletişim ve veri bankaları sistemine erişim imkânı sunarak "küresel bir kamusal alan" oluşturma problemine teknik bir çözüm sağlayacağına da inanamayız. Hem tekilliğimiz hem de evrenselliği-

4. Özellikle Michel Foucault'un çoğu kez yanlış anlaşılmış olan geçmişin "evrensel entellektüeli" ve yeni "özel entellektüel" karşıtlığını düşünüyorum. Bkz., Michel Foucault, "Truth and Power", *Essential Works of Foucault*, 1954-1984, ed. Paul Rabinow ve James D. Faubion, 3 cilt. (New York: New Press, 1997-99), 3: 111-33.

5. Michel Foucault, *The Order of Thinks: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon, 1971).

miz çok daha karmaşık modeller benimsemeli. Entelektüeller fiziksel ve zihinsel olarak sınırları geçerek "nomadik" hale gelmek zorunda. Yeni ulusaşırı işlevlerine ilişkin model ve tartışmaları ayrıntılandırma riskini almaları gerekir.

Entelektüellerin hak ve yükümlülüklerinden sözedereken, özel olarak Avrupalı entelektüelleri düşünüyorum. Günümüz dünyasında bizler yalnızca "Alman" ya da "Fransız" değil ama "Avrupa'lı" entelektüeller olarak algılanıyor ve öyle düşünülüyoruz. Bununla birlikte benim görüşüm, Avrupa'lı entelektüellerin, siyasal ve kültürel sınırları geçme, resmi Avrupa Birliği sınırları içinde ve dışındaki söylemleri (uzmanlaştıkları alanlar dışında) çevirme, *Öffentlichkeit*, "kamusal alan" önünde Avrupa politik gündemini belirleme ve böylece kamusal alanın ortaya çıkmasına etkin biçimde katılma yeteneklerini yeterince kullanmadıkları yolunda. Yeterince Avrupa'nın yurttaşları gibi davranmıyor, sanırım Avrupa yurttaşlarını düşünmüyorlar. Ama "Avrupa yurttaşlığı", "Avrupa kültürü" ve "Avrupa intelijensyası" gibi kategorilerin fazlasıyla *dar* olduğunun da farkındayım: bu kategoriler evrenselliğe geçişi kendiliğinden varsaymadıkları gibi, açıkça *tek taraflı*'dırlar da *-tektaraflılık* sorununu ele aldığımızda kesinlikle doğrulamamamız gereken bir şey. Şimdiki zamanların "kişilikleri" ya da herhangi bir politikanın "hakkaniyet"ine karar verilebilmesini sağlayan "sinoptik" ya da tekil-evrensel bir bakışaçısı olmadığını iddia ediyorum: ne imparatorluğun bakışaçısı, ne de bir "kader bildirisi"yle, düşmanlarının çokluğuyla bir ülkenin ya da kıtasal herhangi bir bölgenin bakışaçısı. Bu sonsuza kadar belli inanışlar ya da çıkarlarla kuşatılmış olacağımız anlamına gelmez. Ama entelektüelin yeteneği ve salt politika ide'siyle ilişkilendirdiğimiz evrensellik, pratik ve empirik düzeyde yapılanmak zorundadır; ona karşılaşma ve uyuşmazlık temelinde yaklaşılması zorunlu. Avrupa'lı entelektüeller için bu sürece katkıda bulunma yollarından biri, dünya'nın diğer bölgelerinden, Doğu'dan, Amerika dahil Batı'dan ve Güneyden aldığımız çeşitli çağrı ve itirazlara eleştirel biçimde kulak vermektir.

Amerika'dan Sesler

11 Eylül'den bu yana Avrupa'lılara birçok çağrı yapılıyor. Bu durum gurumuzu okşuyor, ama şaşırtıyor da. Varlığımız farkediyor ama bir yanlış-anlama'dan çekiniyoruz. Birleşik Devletler'den gelen çağrılar

üzerinde duracağım, basitleştirmek adına, mevcut yönetimin görüşünü ifade eden çağrıları süratle gözden geçirerek, Amerikan liberal entelektüellerinden gelen çağrıları daha ayrıntılı biçimde değerlendireceğim.

Bazı çağrılar, Başkan Bush ve danışmanlar grubundan, ayrıca onun poltikalarına hiç değilse geçici destek verenlerin söylev ve yazılarından geliyor (bu özellikle Afganistan savaşı sonrasında, Amerikan Değerleri Enstitüsü'nün "teklifleri" etrafında toplanmış,-aralarında David Blankenhorn, Jean Bethke Elshtain, Francis Fukuyama, Samuel Huntington ve Michael Walzer gibi farklı kişiklerin bulunduğutanınmış bir entelektüeller grubunun durumuydu).[6] Onların formülasyonları "Uyan Avrupa! Faşizm dönüyor!"dan, "adil bir savaşta bize katıl" ya da artık çok iyi bilinen "ya bizimlesin, ya bize karşı" klişesine kadar uzanmakta (ki bu sesler gerçekte bir çağrıdan çok bir gözdağına benziyor). Çoğu kez uluslararası hukuk ve uluslararası kurumların önemi bir yana, Amerikan çıkarları ya da ortak Batı çıkarlarına başvuruyorlar. Etkinlik ya da meşruluğu vurguluyor (bir anlamda diplomatik mıntıkada buluşarak, geniş bir uluslararsı koaliyonu etkin şekilde harekete geçirmek için çağrıda bulunuyorlar, örneğin, siz de meşru olmalısınız). Ama maddi *hegemonyaya* ve çoğunlukla barışı, düzeni, uygarlığı koruyup, "demokratik değerler"i gözetecek bir hakim gücün küresel misyonu görüşüne dayalı güçlü bir *liderlik* kavramını somutlaştırdıkları ölçüde *tektaraflı* kalıyorlar. Bu ise amaç ve yöntemlerin irdelenmesi yönünde özeleştiriye hemen hiç yer bırakmıyor, hegemonik gücün ülke içi çıkarları ve onun temsil etme iddiasında olduğu ortak ve evrensel çıkarlar arasındaki olası çelişkilerden sözetmiyoruz bile.

Bununla birlikte, doğası gereği pek çekici görünmeyen ve yalnızca Amerikam *hiper-gücü*'nün *maddi* (komünizmin ve üçüncü dünya milliyetciliğin çöküşünü takiben, ekonomik, politik ve ideolojik) *hege-*

---

6. David Blankenhorn vd., "What We're Fighting For: A Letter from America," Institute for American Values, 12 Şubat 2002. İkinci bir mektupta "Pre-emption, Iraq, and Just War: A Statement of Principles," 14 Kasım 2002 tarihli) imzacılar, Bush yönetiminin Irak'ta uyguladığı yeni stratejik "önceden-müdahale" doktrininin, Afganistan'daki savaşı meşrulaştıran "haklı savaş geleneğiyle tutarsız" olduğu yönünde kaygılarını dile getirir. Her iki mektup için bkz.,
<Http://www.americanvalues.org/html/what_we_are_fighting_for.html> ve
<http://www.americanvalues.org/html/1b_preemtion.html>.

monyasının ezici üstünlüğüyle değil, Mannhattan'a-bir 'dünya kenti'ne ya da *par excellence* bir kozmopolit kent'e-yönelik 11 Eylül saldırısının travmatik etkileriyle de desteklenen bu görüşün yaygın kabulünü yabana atmamamız gerek. Bir anlamda Amerika, karşıt statülerin paradoksal bireşiminden "yarar"lanıyor: egemen bir hipergüç ve mağdur, kuvvetli özdeşleşme etkileri üreten bir durum.

Ancak Amerikan liberal entelektüellerinden gelen çağrılar kesinlikle farklılar (siyasal olarak sosyalizm'den yeni-cumhuriyetciliğe kadar uzanan apaçık görüş ayrılıklarına rağmen, aynı temel ilkeleri savunmaları anlamında "liberal": bireyin yasal statüde korunması ve yurttaşlık haklarının devredilemezliği, hükümetlerin kendi anayasaları önünde sorumlu sayılması, sivil makamların (mülki idare) orduya hükmetmesi gerekliliği ve uluslararası hukukun ulusal çıkarlar karşısında önceliği). Bu çağrı gerçekte özeleştiri niteliğinde; kendini, kendi ülkesindeki "çoğunluk"tan ayrımsamak isteyen bir "azınlık" tarafından, bu "çoğunluk" ve onun seçilmiş temsilcilerinin dayattığı tercihleri eleştirerek seslendiriyor. Yalnızca *destek* değil, Avrupa'lıların, bizzat Avrupa yararına, Amerikan iç ve dış politikaları ve tüm ülkeler yararına etkili olabileceğini ima eden, *yardım* ("Avrupa, Yardım et!") amaçlı bir çağrı. Bu (geniş anlamda "çok taraflı") tezin altında yatan düşünce şu: küreselleşmiş bir dünyada hiçbir güç (en büyük güç bile olsa) kendisini (diğerlerini korumak şöyle dursun) *tekbaşına* "koruyamaz", aksine, yalnızca kendisini ve başkalarını tamamen trajik bir sona "mahkum" edebilir.

Bu anlamda son aylarda Amerika'dan gelen bazı çağrıları hatırlatacak, aynı zamanda bu çağrıların yolaçtığını düşündüğüm bazı çatışkılar ve kapsadıkları görüşün önemi üzerinde duracağım. Bunların arasından dört anlamlı (ve çok farklı) örnek seçiyorum: Bruce Ackerman, Immanuel Wallerstin, Timothy Garton Ash ve Edward Said).

Önce Bruce Ackerman. Şubat 2002'de Yale'nin önde gelen hukukçu ve siyasalbilim'cisi, *London Review of Books*'da "Panik Yapma!" başlıklı bir makale yayınladı. Ackerman yazısına, "11 Eylül saldırısı"nın "21. yüzyılı karıştıracak benzeri olayların bir prototipi"olduğu ve "şayet Amerika'n tepkisi örnek olursa, sivil özgürlüklerin korunmasıyla ilgili acilen yeni anayasal kavramlara gerek duyduğumuz" görüşünü

7 Sophie Body-Gendrot'un incelikli analizi için bkz., *La Société américaine aprés le 11 septembre* (Paris: Preses de la Fondation Naionale des Sciences Politiques, 2002).

dile getirerek başlar. Aksi taktirde Ackerman kehanette bulunur: "giderek ağırlaşan bir tehditler çevrimi(....) yirmibirinci yüzyılın ilk yarısı, 11 Eylül ölçeğinde dört ya da beş saldırı görse bile, bu yıkıcı çevrim 2050'ye kadar bireysel özgürlüklerin bir enkaza dönüşmesini sağlayacak." Ama o,"saltçı bir geleneksel özgürlük savunusu"nu liberaller açısından doğru bir tutum görmez (Ackerman kendisini bir "*sivil özgürlükçü*" olarak tanımlar). Bu yalnızca herhangi bir demokratik hükümetin halk desteğini kazanmasına izin vermeyip, muhtemel terörist saldırıların önlenmesine yardım etmemekle kalmaz, ama kriz durumlarında ortaya çıkan anayasal sorunları bütünüyle çözümsüzlüğe terkeder. "Politikacıların özgürlük üzerinde uzun-süreli kısıtlamalar koymak için panik uğrağını istismar etmelerini engelleme" konusundaki tasasını ifade eden Ackerman "terörizmle savaş" (kendini çoktan "sonu olmayan" türde ilan eden bir "savaş") nosyonu hakkında özellikle eleştireldir, çünkü bu nosyon (Amerika'lılar ve Amerika'lı olmayanlar için) hem sivil özgürlüklerin kaldırılması, hem de İdare, Kongre ve Adliye arasındaki demokratik kuvvet dengelerini tahrip etmek amacıyla kullanılabilir ve kullanılacak. Ackerman'ın savunduğu şey, meşru ve geçici sınırlarla itinalı biçimde denetlenen ve mümkün olduğunca birçok "normal" kurumun "özgürlüğü koruyucu" içsel ve dışsal kontrole tabi biçimde çalışmaya devam ettiği bir "olağanüstü hal"dir. Şu sonuca varır:

"Avrupa zaten bu politik dinamiği etkiliyor. İspanya Hükümeti'nin zanlı teröristleri teslim etmeyi reddetmesi, Bush yönetiminin askeri mahkemelere yönelik gayretini frenledi. Zanlı "20 terörist"in Fransız yurttaşlığı, Başsavcı'nın Zacarias Moussaoui'yi sivil bir mahkemede yargılamak için ikna olmasına yardımcı oldu(...) Gelecekte sivil özgürlüklere kalıcı zarar verme tehlikesi olan önergeleri iptal etmek yeterli olmayacak(...) Önemli her Avrupa ülkesinden çıkan bir yasa çerçevesi dünya ölçeğinde etki üretir. Bu "terörizmle savaş"ın ne olduğunu anlamamıza yardım eder: ciddi bir problem hakkında sağduyulu düşünmeyi engelleyen fahiş bir metafor."[8]

Bu makalenin bir Avrupa dergisi için yazıldığını bile düşünseniz, çarpıcı ve şaşırtıcı. Çağrı, Avrupa politikasında kökleşmiş belli geleneklerin, Amerika içinde ve dışında, adına "terörizmle savaş"ın deklare edildiği ve yürütüldüğü değerleri tehdit eden *politikanın*

8. Bruce Ackerman, "Don't Panic!" *London Review of Books*, 7 Şubat 20002, s. 15-16.

militarizasyonuna yönelik eğilimler karşısında meşru bir direniş kutbunu şekillendirdiğini ima eder. Ayrıca Avrupa'nın bir *uluslararası hukuk* istihkamı gibi davranması gerektiğini, davranabileceğini, anayasal ilkelerin (özellikle Amerikan anayasalcılığı'nın merkezinde yeralan kuvvetler ayrılığının), "(atfedilmiş" sonu olmayan bir savaş"-dan, başka deyişle sürekli bir olağanüstü hal'den kaynaklanabilen bozulmasına karşı temel bir güvence olduğunu önesürer.

İkinci örneğimi çok farklı bir yazar ve farklı bir bağlamdan almak istiyorum. Binghamton'da New York Devlet Üniversitesi Ferdinand Braduel Merkezi yöneticisi, Marksist tarihçi ve toplumbilimci Immanual Wallerstein, 2002 Aralık'ında yaptığı bir konferasta, Birleşik Devletler ve Amerika'lılıları simgeleştiren ikiz kulelerin yıkılmasıyla ortaya çıkan tamamen yeni bir durum sonrası dünya arasındaki ilişkileri nasıl gördüğünü açıkladı.[9] Konuşmasının ilk bölümünde o, Birleşik Devletler'in "kendisini daima dünya ölçeğinde tanımlamış" olduğunu, onun süregen üstünlüğünü bunun sağladığını bize hatırlatır.[10] İkinci bölümde ("Amerika'ya Saldırı"), Usame bin Laden'in, yaygın Amerikan-karşıtı duyguların Amerika toprağının bir an için savunmasız kalmasına önayakolmuş maddi bir saldırıya dönüştürebileceğini gösteren ilk kişi olduğuna işaret ederek, Amerika'yı "ahlaksız" bir ülke gösteren bin Laden'den alıntı yapar. Bu nedenle "terörizmle savaş" hiçbir "önkoşul" olmaksızın, iç düşmanları da kapsayacak biçimde ilan edildi. "Bu noktada açıktır ki, 11 Eylül olayları çağdaş dünyanın temel jeopolitik gerçekliklerini değiştirmese bile, Amerikan siyasal yapıları üzerinde uzun süreli bir etkide bulunabilir."[11] Belirli bir anlamda güçlü Amerika saldırıya açık olduğunu keşfediyor ya da keşfetme endişesini duyuyor. Konuşmasını üçüncü kısmında ("Amerika ve Dünya İktidarı") Wallerstein Amerikan hegemonyasının zayıflıklarını, tarihteki örneklerle karşılaştırarak tartışır. Wallerstein'ın tezi, Birleşik Devletler hegemonyasının artık meydan okunamaz bir ekonomik üstünlüğe değil, askeri kapasiteye dayandığı yolunda. İkinci Dünya Savaşı sonrasında, dünya'daki Amerikan çıkarlarını tehdit eden güç ve iktidar odaklarını tasfiye etmek amacıyla düzenlenen

9. Immanuel Wallerstein, "America and the World: The Twin Towers as Metaphor" (Charles R. Lawrance II Anma Konferansı için yapılan konuşma, Brooklyn College, 5 Aralık, 2001), Transeuropéennes 22 (bahar-yaz 2002): 9-29.
10. Ibid., s. 9.
11. Ibid., s.14-17.

ardışık stratejileri tasvir eder Wallerstein: kuşatma politikası, etkisizleştirme, müdahaleler, yıkma ve "nükleer silahların yayılmasını önlemeye" yönelik seçici askeri stratejiler:

"Nükleer silahların yayılmasını önleme politikası başarısızlığa mahkum oldu (...) ama burada ahlaki/politik bir sorun da var(...) Birleşik Devletler bu tür [nükleer] silahları yalnızca kendisinin akıllıca ve özgürlüğün (görünüşte ABD'nin ulusal çıkarlarıyla özdeş bir kavram) savunusu amacıyla kullanacağına inanıyor (...) başka herkesin bu silahları özgürlüğe karşı kullanma niyetinde olduğunu varsayıyor (...) kişisel olarak ben hiçbir hükümetin bu silahları akıllıca kullanacağı kanaatinde değilim. Tüm bu silahların yasaklandığını görmekten mutlu olurdum, ama bunun mevcut devletler arası sistemde sadakatle uygulanabileceğine inanmıyorum. Dolayısıyla bu meselde ahlaki söylev vermek yanlısı değilim."[12]

Konuşmasının dördüncü bölümünde Wallerstein ("Amerika: İdealler versus Ayrıcalık"), "Amerika ve Amerika'lıların dünya'daki tüm adaletsizlik ve ızdırapların nedeni oldukları"na dair kendisinin reddettiği görüşle, dünya'nın "başlıca imtiyaz ve menfaat sahipleri" olduklarına dair onayladığı görüş arasında ayrım yapar.[13] Amerika'nın, ikiz kulelerin simgeleştirdiği iktidarı "yeniden-kurar"ken, geleneksel ayrıcalık ve özel haklarla elele gitmiş özgürlük ve evrensellik ideallerini kurban edebileceği endişesini dile getirir. Nihayet son bölümde ("Amerika: Kesinlikten Belirsizliğe"), Başkan Bush'un "Amerikan halkına kendi geleceğiyle ilgili bir kesinlik sunmaya" yönelik (...) onun gücünü bütünüyle aşan" irrasyonel girişimiyle, dünya geleceğinin belirsizlikleri hakkındaki rasyonel beklenti arasındaki çelişkiyi vurgulayarak, Amerika'lı meslektaşlarına, küreselleşme yerine evrensellik, ayrıcalık yerine eşitlik temelli bir dünya'yı yeniden kurma yükümlülüğü adına anlamlı bir savunu yapar. Burada (diğerleri arasında) Avrupa referansı yeniden ortaya çıkar:

"Birleşik Devletler'in bugün yapması gereken şey, yeni gerçeklikle nasıl yaşaması gerektiğini öğrenmektir-artık herkes için neyin iyi olduğuna tektaraflı olarak karar verme gücüne sahip değil(...) dünya'yla uzlaşmak zorunda. Diyalog kurmamız gereken Usama bin Laden değil. Yakın dostlarımız ve ittifaklarımızla başlamalıyız-Kanada'yla,

12. Ibid., s.22.
13. Ibid., s.23

Meksika'yla, Avrupa'yla, Japonya'yla. Ve bir kez kendimizi onlara kulak vermeye, onların da idealleri ve çıkarları, umutları ve arzuları olduğuna inanmaya alıştırırsak, belki de yalnız ve yalnızca o zaman dünya'nın kalan kesimiyle, yani çoğunluğuyla diyaloğa hazır olacağız."[14]

Wallerstein'ın konumunu yeni-evrenselciliğin bir ifadesi olarak görüyorum. Bu konum kendi düzeyinde karşı konamaz, ama egemen sistemin *sınırları içinde* gelişen yeni tehlike türüne karşı tamamen savunmasız kalan bir askeri üstünlüğü düzenleme yoluyla geçmişin ekonomik üstünlük koşullarını yeniden oluşturmaya yönelik bir girişime karşı, *çok-taraflılık*'ın bir savunusu biçimini alır. Öyleyse, dünya'nın *Behemoth* ("tutucu [*fundamentalist*] dinsel itikatlara dayalı yıkıcı bir gücün her yerde hazır ve nazırlığı) ve *Levithan*'ın ("meşru" şiddetin dünya tekeli) mimetik suretlerine doğru kutuplaşmasına karşı direnmek, sürekli bir kaygı olmalı. Dolayısıyla bu kutuplaşmaya karşı koyan *çok-kutuplu* bir kuvvetler *dengesini* (ulusal ya da post-ulusal) yeniden yaratmak zorunlu olur. Porto Alegre'deki Dünya Sosyal Forumu'ndaki konuşmasında Wallerstein, tam da Amerikan hegemonyasını etkisizleştirmek için, Avrupa "emperyalist" bir güç de olsa, Avrupa Birliği'nin gelişmesini desteklemek gerektiğini açıkça kabul etti ("temel"çelişkiler, "tali" çelişkiler vardır-anımsa, Mao!). Demokrasi ve sosyal dönüşümler için, çok-kutuplu bir dünya, tek bir süpergüçlü dünya'dan çok daha fazla imkan sağlar.[15]

Üçüncü örneğim, İngiliz tarihçi ve Doğu Avrupa uzmanı Timothy Garton Ash'ın (Oxford'da eğitim veriyor ve ayrıca Stanford Üniversitesi Hoover Enstitüsü'nde çalışıyor), "Fazla Güç'ün Tehlikesi" tam başlığıyla *New York Times*'da geçen nisan ayında yayınlanan makalesi.[16] Bu ayrıca "Amerika'dan" bir ses. Profesör Garton Ash, "Yirminci Yüzyıl'ın büyük bölümünü tanımlayan bir siyasal soruyu ifade ederek başlar: "Rusya hakkında ne düşünüyorsunuz?" Yirmibirinci yüzyılın başlangıcındaysa soru şudur: "Amerika hakkında ne düşünüyorsunuz?" Amerika'nın görüntüsünü "Dünya'yı beceriksizce yöneten

14. Ibid., s. 25-27.
15. "Immanuel Wallerstein on the World Movement Facing the Capitalist Domination," World Social Forum, Portro Alegre II, Şubat 2002, bkz. <http://www.attac.org/fsm2002/indexen.html>.
16. Timothy Garton Ash, "The Peril of Too Much Power" (op-ed), New York Times, 9 Nisan 2002, s. A25.

tehlikeli egoist bir dev" ve "kapitalizmde yanlış olan şeyi karikatürize eden bir antoloji" olarak görür, bu özellikle Avrupa'nın ahlaki üstünlüğünü kanıtlasa bile: "Şüphesiz Amerika bu minvale indirgenemez. Başka herşey bir yana, basit bit yoruma imkan vermek açısından o çok fazla büyük, çeşitli ve çok fazla çelişkiler ve kombinasyonlar bolluğudur."

Garton Ash bir hatırlatmayla devam eder: "İster Bilbao, Beijing, ister Bombay'da büyümüş olun, filmler, müzik, televizyon ve Web sayesinde Amerika herkesin imgesel yaşamının bir parçadır. Daha önce orada hiç bulunmamış olsalar bile, herkesin kafasında bir New York vardır." Bir anlamda şüpheli olan bir Amerikan kültürünün varlığı değil, bir Avrupa kültürünün varlığıdır. Öyleyse Amerika'nın güç kullanımı ve dünya'daki aşırı güç dengesizliğinin etkileri sorunu ortaya çıkar. Roma böyle bir üstünlükten yararlanan tek güç olmadığı için, Garton Ash, Roma heykelinin dünya'nın yalnızca bir kısmı üzerinde durduğunu" belirtir; "Amerikan-karşıtı imalarının üstü kazındığında, Fransa dışişleri bakanı Hubert Vedrine'nin *hipergüç* terimi uygundur(...) Temel sorun, Amerika'nın bugün kendisi dahil, herkesin iyiliği için gereğinden fazla güce sahip olmasıdır." Ortadoğu'da ABD politikası örneği, Amerikalılar müdahele ettiğinde de, müdahaleden reddettiğinde de bir problem olduğunu açıkça gösterir. "Bir ülke gereğinden fazla güce sahip olduğunda, neyi yapmadığı, ne yaptığı kadar belirleyicidir." Profesör Garton Ash, özellikle, İsrail-Filistin çatışmasını çözmeye yönelik bir müzakereye önayak olmaksızın, Irak'ta olası bir Amerikan (ya da Amerika'nın yolaçtığı) bir savaşın muhtemel sonuçlarından endişe duyar, bu durum Avrupa'yı Amerika'dan ayırmasına karşın, İslam dünyası'nı Batı'ya karşı birleştirecek, "yıllar sürecek korkunç neticeler verecek"tir. Son olarak Ash, birçok Avrupa'lının düşündüğünün tam aksine, Amerikan gücüyle ilgili problemin, bu gücün *Amerikan* olması değil, *kontrolsüz*'lüğü olduğunu ifade eder. İç politikada uygulanan şey, yani her iktidarın "bir öteki tarafından denetlenmesi" gerekliği, dünya politikası için de geçerlidir, dolayısıyla kritik soru şudur: "bu durumda Amerikan gücünü kim denetlemeli ve tamamlamalı?" İç demokratik kontroller artık yeterli değil ve işlemiyor. "Uluslararası temsilciler, Birleşmiş Milletler'le başlayarak uluslarüstü hükümet-dışı örgütlenmeler önemli bir statü. Ama yeterli değiller. Benim yanıtım Avrupa'dır-Birleşik Devletlerin ekonomik bir dengi ve uzun bir askeri ve politik deneyim süreciyle

birbirine bağlı bir devletler grubu olarak Avrupa." Ama zorluk aynen devam eder: "Avrupa'nın askeri kapasitesi ile Birleşik Devletler'inki arasında giderek genişleyen uçurum." O nedenle Avrupa'lılar son derece karmaşık bir çifte görevle karşı karşıya: "güçlü bir Avrupa ide'sini Amerikan-karşıtı sert kabuğundan kurtarırken, kendi sınırları-[nın] dışında kareket etme kapasitelerini kuvvetlendirmek." Kısaca Avrupa'yı (direnme yeteneğiyle) bir partner yapmak, Birleşik Devleter'in bir "rakib"i değil. Timothy Garton Ash kesin biçimde Birleşik Devletler'in "yapayalnız" bir hipergüç olarak kalmakta gerçek bir çıkarı olmadığına inanıyor.

Son olarak, Edward Said'in (Kolombiya Üniversite'sinde çalışan Filistinli-Amerikalı profesör, diğer kitaplarının yanısıra *Orientalsim and Culture and Imperialism*'in yazarı) bir makalesinden aktarma yapmak istiyorum: "Avrupa versus Amerika."[17] Ders verdiği İngiltere bağlamından konuşan Said, Birleşik Devletler ve Avrupa arasındaki kültürel farklılığı, özellikle dinsel fundementalizmin oransız gücünü vurguluyor: "Din ve ideoloji, birincisinde, diğerinden çok daha ağırlıklı bir rol oynar (...) Birleşik Devletler'de Hristiyan fanatiklerin muazzam sayısı Bush'un destek merkezini oluşturur ve 60 milyonluk bir yığın, Birleşik Devletler tarihindeki en güçlü tek oy kullanma blokunu temsil eder." Bu Amerikan tutuculuğu soğuk savaş dönemince geliştirilen muhafazakar "Amerikan değerleri" ideolojisiyle kaynaştı ve dünya'ya yönelik bir tehdit haline geldi." Sözkonusu tutuculuk "tektaraflı" bir dış politika üretiyor ve Birleşik Devletler'in bir "seçilmiş ulus" olarak her tür araçla yerine getirilmesi gereken kutsal bir misyonu olduğuna inanıyor. Görünürde bu yalnızca derin bir anti-semitizmle ("bu Hristiyanlar(...) dünya'daki tüm yahudilerin İsrail'de toplanması gerektiğine, çünkü Mesih'in orda yeniden görünebileceğine inanır") İsrail'in önünü kesen Arap-İslam dünya'sına karşı küresel bir gözdağının paradoksal bireşimlerine yolaçıyor. Bu durumda Said, Atlantik'in her iki yakasındaki ideolojiler ve siyasal sistemlerin bireşimsel bir karşılaştırmasına girişir: "farkedebildiğim kadarıyla Avrupa'da böyle bir durumun emaresi yok. Para ve iktidarın seçimleri

17 Edward Said, "Europe against America," *Al-Ahram Weekly*, 14-20 Kasım 2002, bkz., <http://weekly.ahram.org.eg/2002/612/op2.htm.>. Ayrıca bkz., Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978), ve *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1993).

ve ulusal politikayı istendiği gibi kontrol eden geniş ölçekli öldürücü bir bireşimi de bulunmuyor." Said'e göre, Arupa pratikte aynen demokratik kalmayı sürdürüyor, yurttaşlar politikacılar üzerinde etkin bir denetimi elinde tutuyor, resmi politikaya ("Amerikan aleyhtarı olmak başlı başına bir günah) muhalefet ettiklerinde ideolojik şantaja çok az maruz kalıyorlar ve Manişeist[18] dünya görüşünü çok az sahipler. "Öyleyse Amerika'nın her Avrupa ülkesinde olduğu gibi örgütlü bir sola ya da gerçek bir muhalif partiye sahip olmaması hiç de şaşırtıcı değil."

Ama sonuçta ikili bir endişe doğar: Avrupa'nın politik kimliğini kaybedebileceği ve Amerikan tektaraflılığına karşı bir direniş kutbu olarak hareket edemeyeceğinin ortaya çıkma olasılığı: "o nedenle Tony Blair'in bütün açıklığıyla Amerikan-yanlısı konumu benim gibi yabancı biri için muammalı bir hal gibi görünüyor. Kendi halkına hiç de komik olmayan bir sapkınlık, kendi kimliğini fiilen yoketmek isteyen bir Avrupalı gibi göründüğü için de teselli buluyorum(...) Avrupa'nın, kendi büyüklüğünü ve tarihinin ona verdiği Amerika'yı dengeleme rolünü ne zaman üstleneceği ve algılayacağını öğrenmek için hala zamanım var. O zamana kadar savaş amansızca yaklaşmaya devam edecek."

Çelişkiler ve Yanılsamalar

Amerika'lı entellektüellerden (ve tam olarak aynı terimlerle olmasa da dünya'nın diğer bölgelerinden-bunların her biri özel bir analizi gerektirir) gelen bu çağrıyı kesinlikle görmezden gelemeyiz. Gerçekte bu çağrı ortak çıkarlarımızı ilgilendiriyor. Tüm bu metinlerde bir "ailevi benzerlik" olduğunu gözlemleyebiliriz. Ama derin çelişmeler içerdiklerinden kuşku duyuyor ve gerçek Avrupa yerine hayali bir Avrupa'yı ikame etmelerinden çekiniyoruz.

Açık (ve anlaşılır biçimde) bazı Amerika'lı liberaller Amerika'nın bir demokrasi modeli olduğu görüşünü paylaşıyor; özellikle Amerika'da demokrasinin geleceğiyle ilgililer ve bunun bütün dünya'nın yararına olacağını düşünüyorlar; oysa diğerleri-daha "küresel" ya da "sistemik" bir bakış açısından- Birleşik Devletler'in demokratik ka-

18. *Manişeizm*: Zerdüştcülüğün iyilik kötülük ilkesine dayanan, İran'lı Mani'nin kurduğu Hristiyan-Zerdüst karması bir düalist din, -*çn*.

rakterinin,tamamen Amerika'nın dünya'nın diğer kesimine davranış biçimine bağlı olduğuna inanıyor (diğer ülkelere baskı yapan bir ülke, kendisi özgür olamaz). Daha da çarpıcısı, bu sesler muhtelif yollarla Soğuk Savaş sonrası dünya'nın önemli bölünmelerine işaret ediyorlar. Bazıları bizleri tamamen "Batı'lı" olmaya davet ediyor, diğer bazıları ise layıkıyla "Avrupa'lı"olmamızı, sahte Batı dünyası (ya da blok'u) kimliğini ortadan kaldırmayı -böylece Amerika'yı daha etkili biçimde kendi"Avrupa" geleneklerine doğru zorlamayı- istiyor. Kimileri, Avrupa'nın bir aracı, en azından Amerikan "İmparatorluk"u ve onun gerçek "ötekiler"i, yani Doğu'lu ve Güney'li kültürler ve halklar, Akdeniz ve Üçüncü Dünya arasında sonunda gerçekleşmesi gereken önemli "müzakere"deki aracı ya da en azından aracılardan biri haline gelebileceğini hayal ediyor. Bu hatırı sayılı farklılıklar aslında kendi tepkilerimiz içinde yansılanıyor.

Ama daha da ilginç bulduğum bir nokta, Avrupa'ya yapılan çağrıyı formüle etmenin iki karşıt tarzı arasındaki gizil gerilim: ya Amerikan (süper) gücünü dengelemek amacıyla bir *kontrol ve denge* talebi, ya da görünürde Amerika'nın sürdürdüğü "medeniyetler savaşı" kapsamında bir *arabuluculuk* (*dolayım, mediasyon*) talebi. Eğer ilk formülasyonu yeğlerseniz, kendinizi güç ilişkilerinin eninde sonunda niteliksel ve niceliksel olarak askeri çerçevede çözüldüğü "stratejik" bir mantık bulursunuz (ne kadar silah ve askeri birlik, bunları nasıl kullanıyorsunuz?). Bu durumda Avrupa, örneğin niçin Rusya, Japonya ya da Çin'den daha fazla adres oluyor ki? Belki de bu metinlerin yazarları, Amerika'nın şimdi ihanet ettiğini düşündükleri ideal nitelikte bir "adil güç" modelini (özgürlük anayasası, hukukun üstünlüğü) Avrupa'ya havale ettikleri için. Eğer ikinci formülasyonu yeğlerseniz, "ahlaki" ve "sosyal" etkiler mantığı içinde yer alırsınız. Bu mantık, güç ilişkilerini kesinlikle görmezden gelerek, bunları yalnızca kapsamlı bir kültürel dönüşüm sürecinin bir boyutu halinde görür. O halde Birleşik Devletler ve Avrupa arasında, görünürde kapatılamaz ölçekteki askeri güç açığı, Avrupa için zorunlu bir handikap değildir. Ama gerçekte onun Amerikan politikasına bir *alternatif* ortaya koyup koymayacağı sorunu çok daha cansıkıcı hale gelir. Şüphesiz "çoktaraflılık" bu iki görüş açısından tam olarak aynı şeyi ifade etmez. Birincisi rakip "tecrit politikaları" arasında bir karşılıklı meydan okumayla örtüşür (aşağı yukarı, son seçim kampanyası döneminde, Almanya'nın Irak'taki bir savaşta Birleşik Devletler'in ardına takıl-

mayacağını "tektaraflı"biçimde ifade ettiğinde Başbakan Gerhard Schröder'e yöneltilen suçlama),[19] ikincisi ise politik tecritin bugün, müttefikler ya da hatta muhalifler için artık kullanılmaz hale geldiğini ve kazanmayı imkansızlaştırdığını ima eder. Bir "müdahale hakkı"ndan çok, görünürdeki bir "müdahale olgu"suyla yüzyüze bırakılırız, yani karşılıklı-bağımlılık: onu yoksayamayız, onu yalnızca düzenleyebilir ve sonuçlarını hafifletebiliriz.

Resmi ya da değil, bu taleplere Avrupa'dan belli çevrelerin nasıl tepki vereceğini tartışmak kesinlikle ilginç olabilir. Ama ben bunun yerine Amerika'da süratle yalanlanmalarına işaret edeceğim. Burada özellikle, Atlantik'in her iki yakasında da hatırı sayılır derecede dikkat çeken Carnegie Endowment Uluslararası Barış Vakıf'ı üyesi ve Dışişleri Bakanlığı eski uzmanı Robert Kagan'ın yayınladığı *"Power and Weakness"* başlıklı denemeyi düşünüyorum.[20] "Bu dönem, Avrupa'lı ve Amerika'lıların ortak bir dünya görüşünü paylaşıyormuş gibi davranmaya son verme zamanıdır" diyen Kagan, Amerikan liberallerinin umutlarını ortaya çıkması ve gelişmesine bağladıkları "Avrupa'lı bir kanaat" türünü hedef alıyor:"Avrupa'lılar, güç gerektirmeyen, kendi kendisine yeterli bir ulusaşırı müzakere ve işbirliği, bir yasa ve normlar dünyasına geçtiklerine inanıyorlar." Ama Avrupa Immanel Kant'ın *"ebedi barış"*ını gerçekleştiren post-tarihsel bir cennet"e girerken, "Birleşik Devletler, uluslararası kuralların kaypak, liberal düzenin güvenliği ve gelişmesinin askeri güç kullanımı ve sahipliğine bağlı olduğu, anarşik, Hobbes'yan bir dünya'da güç göstererek, tarih çamuruna saplanmış halde kalmaya devam ediyor."[21]

Bu durumda merak edilebilir, Avrupa'nın uluslararası çatışmalarda bir çözüm aracı olarak güç kullanmayı reddetmesi nerden kaynaklanıyor? Kagan'a göre bunun nedeni, Avrupa'lıların özel bir

---

19. 2002 Eylül'ündeki Alman seçim kampanyası süresince, Şansölye Gerhard Schröder (zayıf bir çoğunlukla yeniden seçilecekti), Birleşmiş Milletler tarafından onaylansa bile, Irak'a karşı Amerika'nın öncülük ettiği bir savaşta Alman askeri birliklerinin yükümlülük kabul etmeyeceğini ilan etti. Bu durum Birleşik Devletler'de sert eleştirilere, diğer Avrupa ülkelerinde ise çekincelerin dışavurumuna yol açtı. "Batı'lı-olmayan" bir Avrupa'ya zemin hazırlaması rolüyle Schröder'in niyeti konusunda radikal bir yorum, Alman felsefeci Peter Sloterdijk tarafından yapıldı, "La différence de Schröder: La Voix de l'europe," *Libération*, 7 Ekim, 2002, s. 9.

20. Robert Kagan, "Power and Weakness," Policy Review 113 (Haziran-Temmuz 2002): 3-28.

21. Ibid., S.3.

karakter ya da mizaca sahip olmaları değil: dünya'ya egemen oldukları geçmiş yüzyıllarda Avrupa'lılar, iktidarlarını korumak ya da geliştirmek için kuvvet kullanmayı denemedi, ama giderek zayıfladılar ve artık açıkçası güç siyasetine uygun yetenekleri yok. Avrupa ve Amerika bir bakıma politik kültürlerini "mübadele" etti: şimdi Avrupa, kendi topraklarında korkunç neticelerini yaşadığı Güç-Siyaseti'ni [*Machtpolitik*] yoketme ve savaşlara son verme yoluyla "dünya'yı medenileştirme"yi hayal eden Wilson'yan söylemi benimsemiş halde. Hoş bir proje, ama bir koşulla: Avrupa'nın edilgenliği ve ahlaki bilinçliliğini mümkün kılan, bizzat Amerikan askeri gücüdür! "İronik olan, trans-Atlantik uyuşmazlığın, trans-Atlantik politikaların ürünü olmasıdır. Joschka Fischer ve diğer Avrupa'lıların onayladığı gibi, Birleşik Devletler yeni Avrupa'yı, İkinci Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş döneminde demokrasilerin kazanmasına öncülük yapma ve eski 'Alman problemi'ne çözüm getirme yoluyla olanaklı kıldı. Bugün bile, Avrupa'nın güç siyasetini reddetmesi, nihai olarak Amerika'nın dünya çevresinde hala güç siyasetine inananlara karşı kuvvet kullanma istekliliğine bağlıdır. Avrupa'nın Kantçı düzeni, Birleşik Devletler'in eski Hobbes'yan kurallara göre güç kullanımına bağlı kalmayı sürdürüyor." Çoğu Avrupa'lı farkediyor ki, kendilerini bir "post-tarih" ya da bir "postmodern tarih" doğrultusunda tasarlayabilmeleri, Birleşik Devletler'in bu yolu izlemesinden dolayıdır. Ama sonuçta "bu, Avrupa'lıları ve Amerika'lıları bir koalisyon sürecine soktu."[22] Resmi bir dille, onlar müttefik kalır, ama ilki diğerini "hilekar bir dev, ikincisi ise ilkini, fiili bir engel, potansiyel bir hain gibi görür. Muhtemelen kültürel açıklığı umutsuzca doldurmaya çalışmak yerine, bu çelişmeyi teslim etmek daha iyi olurdu.

Eğer kısa bir özet yaparsam Robert Kagan'ın analizini çarpıtacağını sanmam: Bir yasa dini gibi bir şeyi ifade eden"Avrupa'lı"nın konumu, aynı anda *güçsüz* (Stalin'in ünlü sorusunu hatırlatarak, "Avrupa? Kaç bölük?" sorusu sorulabilir) ve *gayrımeşru*'dur (çünkü gerçek zayıflığını hayali bir kuvvet gibi yanlış-tanıtarak, tarihsel bir gerilemeyi ahlaki bir ilerleme şeklinde örtbas eder). Bu nedenle o, *kendini-yıkıcı*'dır; Batı'lı demokrasilerin savunma yeteneğinin altını

22. Robert Kagan, "Europe and America III: Different Philosophies of Power," *International Herald Tribune*, 27 Mayıs 2002, s. 10 ("Power and Weakness" argümanlarının bir özeti).

kazıyan budur, dünya'da saldırı altındaki her bölge, yalnızca onun güvenliğini sürdürür. Kesinlikle sorun Amerika "gereğinden fazla güce" sahip olması değil, ama Avrupa'nın gereğinden az güce sahip olmasıdır.

Burada sözkonusu olan bir çifte sorundur. *İlk sorun Avrupa'nın "güç"üne ilişkin*. Bir anlamda, bir toplam olarak Avrupa, kurucu ulus-devlet'lerinin bazılarından daha az (*fazla* değil) etkilidir ya da gücü (bundan dolayı onu "güçlendirme"ye, "daha fazla "bütünleştirmeye yönelik bir çok projeyi) tamamlamak açısından daha sorunlu ve daha az etkilidir. İkinci sorun, günümüz dünya'sında *Avrupa'nın "politik yeteneği"*ne, özelde (Mary Kaldor'un terimleriyle "eski" ya da "yeni")[23] çatışmaların çözümüne destek olma yeteneği ve bu yeteneğin ölçülebileceği politika kavramına ilişkindir.

Burası tam da geliştirmek istediğim konum: kuşkusuz, belirli bir açıdan Avrupa'nın mevcudiyeti yoktur; *o politik bir "özne"* (politik bir iktidar öznesi) *değildir*. Bu anlamda Avrupa'nın yürürlükteki plan ve süreçleri ihlal etmesini, diğer güçleri "kontrol etmesi ve dengelemesi"ni istemek katıksız bir yanılsamadır. Ama diğer yandan "arabuluculuk" (dolayım) ide'sini, (*sonuçta askeri kuvvete dayalı*) *güç siyasetinin ve "ahlaki" güçsüzlüğün alternatifine* indirgeyemezsiniz, aynı anda böyle bir arabuluculuğa uygun diplomatik ve kurumsal bir ifade bulunması gerekliliğini kabul etseniz bile. Öyleyse sorun şuna dönüşür: "*politika*" ve "*iktidar*"*ilişkisi ya da daha doğrusu salt "iktidar" kavramında bir değişim* nasıl kurgulanmalı?

Bir anlamda, Avrupa'nın zorunlu özerklik koşulu olan bir Avrupa politik yeteneğinin yalın biçimde varolmadığına katılıyorum. "Ekonomik ağırlık" zayıf bir argümandır, özellikle de küreselleşmiş bir ekonomide. Onu (kısmen) ortak para birimiyle ödüllendirseniz bile, hiçbir "stratejik" ya da "ekonomik (dolayısıyla da sosyal) politika"ya denk düşmediği sürece bu yalnızca değişken bir istatistiksel toplamı temsil eder. Birleşik Devletler'in Irak'a karşı "önleyici savaş" başlatma hakkı konusunda Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nde (Birleşik Devletlerin hiç değilse sözde Irak'a "masumiyet"ini kanıtlama imkanı tanıyan uluslararası bir prosedürü benisemesiyle)[24]

---

23. Bkz., Mary Kaldor, *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era* (Stanford: Stanford University Press, 1989).
24. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin, 8 Kasım 2002 tarih ve 1441 no'lu kararı.

geçici biçimde-bir uzlaşmayla sonuçlanan son anlaşmazlığı düşünürseniz, bir dereceye kadar Amerikan gücünü denetleyenin "Avrupa" olmadığını görürsünüz. Sözkonusu olan uluslararası ilişkilerde tam olarak "marjinalleşme""yi reddeden orta boy güçlerin (Fransa, Almanya, Rusya, Çin, Meksika) konjonktürel bir yakınlaşmasıdır. Onlar Avrupa'nın bütünü olmadığı gibi, hepsi Avrupa'lı da değildir. Ayrıca bizzat Amerikan stratejisi dahilinde belli içsel bölünmeler olmaksızın hiçbir şey gerçekleşmezdi.

Herşeyden önce Avrupa'nın, *Amerika'n "yardım"ı olmaksızın kendi problemlerini çözme* yetersizliğine yolaçan kesif bir durum var. "Kendi" problemleri derken, Avrupa'nın zorunlu biçimde karıştığı komşu problemlerini de düşünüyorum. Bu tam olarak liberal rüyanın karşıtıdır, ayrıca çok sayıda dramatik ve yeni örnek var ve bunların birkaçını listeleyebiliriz. Avrupa, herbiri kendi "diaspora"sıyla eski halklarından ikisini ilgilendiren İrlanda problemini çözmek için yetersiz kalmaya aynen devam ediyor. Avrupa, ister (çok eski zamanlardan bu yana Avrupa topluluğunun bir parçası olan) çeşitli Balkan topluluklarının karşılıklı varoluşu ve gelişmesine uygun bir çerçeve sunma yoluyla, ister saldırganları etkisizleştirmek ve nüfusları korumak için başarma ihtimali olan bir askeri müdahaleyi (sonuçta, sorgulanabilir neticeleriyle bu Amerikan liderliği altında NATO tarafından üstlenildi) başlatma yoluyla olsun, Nazizim'den bu yana insanlığa karşı işlenmiş en berbat cinayetlere yolaçan (eski) Yugoslavya'daki içsavaşı önlemekte yetersizliğini ispatladı. Birleşik Devletler'in bunu açıklamak için, ikinci dünya savaşıyla başlayarak Amerikan müdahalesinin Avrupa toprağındaki vahşete karşı direndiği ve katliamı engellediğini önesürmekle başlayan iyi nedenleri var (tabi Amerika'lılar Sovyet "yurtsever savaşı"nın aynı ölçüde önemli bir rol oynadığını "unutmaya" temayüllü olsalar bile, o dönemi yaşayanlar İkinci Dünya Savaşı anılarında Omaha Plajı'nın Stalingrad'la müttefik olduğunu hatırlıyorlar). Yirminci yüzyılın karakteristiği olan ve yirmibirinci yüzyılı karakterize edebilecek gibi görünen şey, Amerika'nın içinde yeraldığı çatışmalardaki bir "Avrupa dolayımı" değil, ama daha çok Avrupa'yı parçalayan ve onun temsil etme iddiasında olduğu tarihsel ve ahlaki kimliğe uygun etkin bir politik ifade sağlamaktaki yetersizliğini kanıtlayan çatışmalardaki "Amerika'n dolayımı"dır.

Bu Avrupa'nın kendi "sınırlar"ında gelişen şiddet koşullarına yaklaşım yöntemi açısından da aynı ölçüde doğru (ve fiilen Avrupa bu

koşullara o kadar karışmış ve etkisi altındadır ki, onları önceki "iç" davalardan ayırt etmek bazen oldukça yapay gibi görünür). Cezayir, Filistin-İsrail, Çeçenistan: Bunlar Avrupa'nın utanç verici uzun kolektif teslimiyet dizilerinin adlarıdır. Her defasında Avrupa, kolonyal tarihe, onun etnik ve dinsel bölünmelerine, savaşları ve soykırımlarına uzanan farklı yöntemlerle, süreğenliği kendi medeniliği ve ahlaki kimliğini tehdit eden bu çatışmaları "çözme imkansızlığı"nın bir aynası ve bir nedeni olarak onlara içerildi . Tarih, herhangi bir politik kendiliği (geniş anlamda bu bir "devlet"i adlandırır) varolmak için, kendi insani ve maddi güçlerini birleştirecek bir "ide" ya da bir evrensel projeyi gereksindiğini gösterir. Ama Avrupa'nın projesi artık sömürgecilik döneminde olduğu gibi dünya'yı buyruğu altına almak olamaz. "Yeni insan"ın doğuşunu (Hristiyan ya da komünist model'in ardından) ilan eden messianik bir proje de olamaz. Avrupa aslında kendi yapısının ahlaki koşullarını inşa etmenin yanısıra, dünya'da "medenileştirme" yönünde etkili olmayı deneyebilir, ama böyle yapmak için çok daha etkin olmak zorunda. Çeçenleri, onlara karşı post-Sovyet Rusya tarafından yürütülen topyekün savaş karşısında yüzüstü bırakarak Avrupa, soykırımsal süreçler karşısındaki geleneksel körlük hattını muhafaza ediyor ve Rusya'nın "Avrupa'lı" karakterini reddederek, pratikte "demir perde"yi (ya da onun son repliğini) kaldırma imkânlarını tüketiyor. Ruslar istediği şeyi yapabilir, Avrupa Birliği'ne "uygun" değiller. Pratikte Ortadoğu'da ABD-İsrail ittifakının planlarını onaylayarak (bazı sınırlı dengeleyicilerle: Birleşmiş Milletler'in çözüm önerilerinin uygulanması gerektiğine dair dönemsel raporlar, Filistin'lileri ne sömürgeleştirme ve devlet terörizminden koruyan, ne de onları terörizmi tamamıyla reddetme noktasına getirebilen hümaniter projeler) Avrupa, dünya'da, paradoksal biçimde yahudi-fobisi'yle arap-fobisi'ni kaynaştıran "genelleşmiş" yeni bir anti-Semitizmin gelişmesine destek oluyor. Aynı anda kendi Magrip'li göçmen nüfuslarına karşı ırksal ve kültürel bir ayrımcılık yaparken, Cezayir ordusunun (islami terörist grupların cinayetleriyle eşdeğer) cinayetleri karşısında sessiz kalarak, Kuzey Afrika'daki otoriter rejimlerce demokratik hareketlerin baskı altında tutulmasına arka ç çıkarak, Avro-Akdeniz projesinin (buraya döneceğim) yıkıcı biçimde tasfiyesine neden oluyor.

Ama durumu çözümlemenin tek yolu bu mudur sorabiliriz. Yeni "global" konjonktürün başka alternatifler sunduğunu öne süreceğim.

Şüphesiz dünya'da çatışan çıkarlar ve kültürel bölünmeler Avrupa'da bizleri de etkiliyor ve bu süreç daha da keskinleşebilir. Şimdilik ortak kimliğin bunları etkisizleştirecek ya da önünü kesecek hiçbir güçlü sembolü yok. Şüphesiz Avrupa ve Amerika, Avrupa ve Avrasya ya da Avrupa ve Ortadoğu'dan daha fazla ayrı alanlar değiller. Bu bakımdan bazı ülkeler kendi tarihleri, coğrafyaları ya da kendi demografik bileşimlerinin fiili "köprüler kurma" ve "geçitler açma" kapasitesine borçlu. İster Britanya, Ukranya, Türkiye, ister Balkanlar'ı düşünün, onları zorla dışsal bir "Avrupa sınırı"nın tek bir yanına yerleştirmek saçma olurdu. Şüphesiz Avrupa, anakara üzerinde bir *Grossraum* inşa etme, bir tür Avrupa "Monroe Doktrini" (1930'larda Carl Schmitt'in Alman emperyalizmini haklı çıkarmak için başvurduğu ve şimdilerde demokratik bir içerikle düzeltilen stratejik bir görüş)[25] dayatma yeteneğine sahip değil. Ama tüm bunları karşıt bir anlamda okuyabilirsiniz. Avrupa'nın tarihsel, kültürel bölgesi ve çevreleyen alanlar arasında mutlak "*sınır çizgileri*" olmadığı için, Avrupa "kimlik"i, dünya'daki diğer kimliklerin *karşıtı* olamaz. Mutlak sınır çizgileri yoktur, *çünkü Avrupa kendi başına bir "sınır çizgisi"dir* (ya da Scott Malcom-

25. Monroe Doktrini 2 Aralık 1823'de Başkan Monroe'un Kongre'ye gönderdiği Mesaj'da ifade edildi. Bildiride açıkca belirtilen dört ilke vardı: Amerika'n kıt'alarının artık Avrupa'lı güçlerin kolonileştirme isteklerine açık addedilmeyeceği; Amerikan siyasal sisteminin Avrupa'nınkinden farklı olduğu; Birleşik Devletler'in, Avrupa'lı güçlerin kendi sistemlerini Batı Yarımküresi'ne yayma yönelik herhangi bir denemesini onun barış ve güvenliği için tehlikeli sayacağı ve Birleşik Devletler'in Avrupa ülkelerinin iç işlerine karışmayacağı. Metin için bkz., Richard Hofstadter, *Great Issues in American History: A Documentary Record, vol. 1: From the Revolution to the Civil War*, (New York: Vintage Books, 1958), s. 244-47. Monre Doktrini sonradan Latin Amerika'daki emperyalist politikaları, "Amarika'lılar-arası olaylar" olarak meşrulaştırmakta kullanıldı. Alman muhafazakar, daha sonra bir Nazi, bir hukukçu ve politika kuramcısı Carl Schmitt, onun yeni bir uluslararası ilişkiler kavrayışına ilişkin anlamını çok erken tartışmaya başlamıştı (bkz., Carl Schmitt, "Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus" [1932], *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles* [Berlin: Duncker und Humblot, 1944], s. 184-203. 1938'de onu Alman liderliği altında bir "Büyük Avrupa Alanı" yaratmaya yönelik Alman planlarını meşrulaştırmak için kullandı (bkz., Carl Schmitt, "Neutrality According to International Law and National Totality," *Four Articles 1931-1938* içinde, ed. ve çev. Simona Draghici (Washington, D.C.: Plutarch Press, 1999). Hitler 28 Nisan 1939'daki *Reischstagsrede*'sinde, Almanya'nın Polonya'ya saldırganlığı karşısında Roosvelt'in yaptığı uyarıyı redderek, bir "Avrupa Monroe Doktrini" formülünü bizzat kendisine mal etti. Yeni bir kullanım için bkz., Jean-Pierre Chevénement (eski sosyalist içişleri bakanı), "Pour une doctrine de Monroe européenne," *La Lettre de Republique Moderne* 104 (Aralık 2000), bkz., <Http://www.tribunes.com/tgr/JPC/Monroe%20europeenne.htm>.

son'un İstanbul Boğazı ve bölgesiyle'le ilgili harika kitabının başlığını ödünç alırsak,"bir Sınır-Bölgesi"dir).[26] Daha kesin bir dille, o, sınır çizgilerinin, dolayısıyla dünya'nın diğer kültür ve tarihleriyle (en azından çoğuyla) hetorojen ilişkilerin bir üstdüşümüdür (*superposition*) ve kendi tarihleri içinde yeniden üretilirler.

O nedenle burada dikkatimizi, "içerisi" ve "dışarısı" arasındaki diyalektik etkileşimlerin salt tekil bir modeli üzerinde yoğunlaştırmalıyız. Bu tam da *French Académie des Sciences morales et poltiques* özel üyesi, *Institut français des Relations Internationales* yönetici Thierry de Montbrial'ın son denemesinin izleğiydi: *La Dialectique intérieur-extérieur.*"[27] Diğerlerini izleyerek Montribal, son uluslararsı olaylardan dersler çıkartıyor. O, Avrupa'nın uluslararası müzakerelerdeki sınırlı etkisi ve ekonomik zenginliği arasında şaşırtıcı bir oransızlık ve Birleşik Devletlere güvenlik meselelerinde kendiliğinden karar alma sorumluluğunu veren bir askeri uçurum olduğunu kabul ederek, Avrupa'nın ortak bir dış politika tanımlama iktidarsızlığı ve eski Sovyet İmparatorluğu'ndan Latin Amerika'ya kadar dünya'da farkettiği "Avrupa'ya yönelik yoğun talep" arasındaki keskin karşıtlığı betimler. Bu "yetersiz arz"ı, "Yirminci yüzyılın ilk yarısında Avrupa'nın kendini tahrip etme tarzından duyduğu utancı" aynen sürdürmesinden kaynaklandığı görüşüyle açıklayan Breziya'lı bir yazarı aktarırır. Ama onun, diyalektik yönsemeli açıklaması farklıdır. Ulus devletlerin inşa tarihinde, güçlü bir ulusal teklik, kimlik ve aidiyet duyguları önsel olarak vardı ve bu devletin uluslararası amaçları gerçekleştirmek için gerek duyduğu bütün insani ve maddi kaynakları seferber etmesine imkân sağladı. Ama bugün, 1957'den bu yana etkileyici başarılar ortaya çıkabilse de, Avrupa birleşmesi durumunda tersi doğrudur: "Avrupa'lı bir Avrupa" yalnızca dış politika iç politikayı şekillendirirse ortaya çıkabilir. Gerçekten birleşik bir dış politika ve savunma politikası şimdiki durum dahilinde imkânsız, ama Avrupa ülkelerinin dünya meselelelerine özgü "yüksek politika"ya (örneğin, Irak durumunda olduğu gibi, savaş ve barış ile ilgili kararlar)"birleşik bir müdahalesi", yerleşik belli kuralları izleyerek aralarında görüş

---

26. Scott L. Malcomson, *Borderlands: Nation and Empire* (Boston: Faber and Faber, 1994).
27 Thierry de Montbrial, "Europe: La Dialectique intérieur-extéieur," *Le Monde*, 19 Kasım 2002, s. 1, 17. ayrıca bkz., son kitabı, Thiery de Montbrial, *L'Action et le systéme du monde* (Paris: Presses universitaires de France, 2002).

alışverişi yapmakta uzlaşırlarsa, üç başlıca Avrupa'lı güç (Büyük Britanya, Fransa ve Almanya) arasında sürekli bir ittifaktan çıkabilir.

İçerisi ve dışarısı arası bu "diyalektik ilişki" kavramı uygun şekilde ifade edilir, ama korkarım buradaki (çok geleneksel) kullanım biçimi itibariyle *petitio principii*[28] benzeri bir şey var. "Ortak politik bir irade"yi, tüm Avrupa Birliği üyeleri düzeyinde ya da özellikle "dünya sorunları"nı müzakere noktasında, Avrupa ölçeğinde bir çoğunluk görüşü geliştirmek yerine, üç Avrupa'lı "büyük güç" düzeyinde ortaya çıkması niçin daha kolay olsun ki? Ama her şeyden önce, içine girdiğimiz yeni durumun üstesinden geleceksek, burada savunulan yöntem değişiminin çok daha radikal olması gerektiğini düşünüyorum. Tüm sonuçları Avrupa'nın sınırları "olan" (ya da gelecekte sınırları "olacak") bir kendilik'ten çok *bir sınırbölgesi* olduğu gerçeğinden çıkartmamız gerektiğini önereceğim. Bu doğal olarak bizi, "strateji", "iktidar", "temsilci" ve "öznellik" (ya da "kimlik") arasındaki ilişkiyi yeniden açıklamaya götürür. Düşünen ve düşündüğünü gerçekleştiren öznenin özerkliğini önvarsayan bir stratejinin dilemmasını çözmek için, temsilcinin kimlik üzerinde bir ayrıcalığı bulunmalıdır. Gerçekte sözkonusu edilen şey, dünya ölçeğine atfedilen, bu ölçekte oranlanan ve farkedilen iktidar ilişkilerini tanıma şeklinde tam bir değişimdir.

Avrupa'lı bir "Antistratejik" Politikaya Doğru

Yalnızca "iktidar" ide'siyle bağıntılı politika kavramını anlama şeklimizdeki bir dönüşümün, bir "Avrupa politika"sı nosyonun etkileyen çıkmazlardan kurtulmaya başlayarak,"Avrupa'lı bir dolayım" nosyonuna gerçekçi bir içerik vermemize imkan sağlayacağı inancındayım; bu Avrupa'nın dünya sorunlarındaki özel rolünün artması gibi taleplere karşı koymayı ve Avrupa'ya özgü kapalı ve özel kimlik mitlerini (bunun en saldırgan formülasyonu, "Avrupa Kalesi"dir) yapısökümünü birleştirir. Öyleye *Avrupa'yı aynı anda bireyleştirme ve özsüzleştirme nasıl gerçekleşecek?* Bu gerçekten de mümkün mü?

Bu sadece tarihsel deneyimden dersler çıkartıp bize yöneltilen çağrılara tepki vererek, çoğu iktidar ve politika argümanınca önvarsa-

---

28. *Petitio principii*: Döngüsel nedensellikten doğan safsata. Bir sonuca neden olan şeyi, o sonucu ispatlamakta kullanma safsatası.-*çn*.

yılan temel bir önermeyi eleştirirsek mümkün olacak: temsilci yalnızca bazı kaynaklar üzerinde özel bir denetimi elinde tutuyorsa etkin bir eylemin gerçekleşebileceği ve bu kaynakları en azından kararlı ve tanınan bir kimliğe sahip olan bir"egemen özne" olarak kullanabileceği önermesi. Tipik biçimde bu klasik ulus-devletler'in amacıydı ve Avrupa Birliği aynı sonuca ulaşmak için benzeri türde anayasal ve idari araçlarla ilgili süreğen bir arayış içinde görünüyor. Oysa tamamen farklı bir yol araştırmamız gerektiğini öneriyorum: *iktidarın eylemi öncelemeyip, onun sonucu olduğu*, bir anlamda ulaşılmak istenen amaçlara bağlı kaldığı bir yol. İktidar dağılımı ve kertesini üreten temsildir, tersi değil. Foucault'ın açıkladığı gibi, temsil "iktidara göre hareket eden iktidar"dır; dolayısıyla kendi yöneliminden çıksa da, *başkası'nın iktidarından* (etkin biçimde) *yararlanır.*[29] Aynı nedenle kolektif kimlik bir veri, temsilin metafizik önkoşulu ve şu ya da bu tarihsel kritere başvurma yoluyla gerçekliğe zorla dayatılabilen mitik bir imge (örneğin "Hristiyan Avrupa")[30] değildir. O, kollektif temsilin bir *niteliği*'dir, biçim ve koşulu zamanla değişir, yeni temsilciler ortaya çıktığı gibi, yakın geçmişte birbirini yoksayan ya da birbirleriyle mücadeleye girişmiş temsilciler arasında yeni dayanışmalar kurulur.

Çağdaş Avrupa'nın biçimlenmesine özellikle geçmiş yüzyılda katkıda bulunmuş tarihsel deneyimleri şematik anlamda da olsa hatırlamamız yararlı olacaktır. Bunlardan çıkartabileceğimiz dersler tartışılmaz değil; sosyal, politik ilişkilerimize göre ve kıtanın farklı bölgelerinde farklı biçimde yorumlanabilirler. Ama onlar büyük ölçüde kolektif belleğimizin bir parçası ve Avrupa'nın kurumsal gerçeklikleriyle entelektüel somutlaştırmalarımızı etkiliyor.

Birinci ders-Avrupa halklarını tahrip eden "içsavaşlar"la ilgili olduğu için buna trajedi dersi diyelim- ilk bakışta katıksız biçimde olum-

---

29. Michel Foucault, "The Subject and Power," *Essential Works of Foucault* içinde, s. 326-48.
30. Alman Romantizmi'nden gelen "Hristiyan Avrupa" deyimi (bkz. Novalis [Friedrich von Hardenberg], "Christianity or Europe: A Fragment" [1799], *The Early Political Writings of the German Romantics*, ed. Fredrick C. Beiser [Cambridge: Cambridge University Press, 1996], s. 61-79), Papa II. Jean Paul tarafından sürekli kullanılır; 31 Ekim 2002'de Valéry Giscard d'Estaing'i ağırladığında, gelecek "Avrupa Anayasası"nın, Avrupa kimliği için gerekli olan Hristiyan değerlerle örtüşmesi üzerinde ısrarla durdu; Türkiye'nin bir islam ülkesi olarak Avrupa Birliği'ne üye olmayacağını öne sürdüğünde Giscard'da dolaylı olarak aynı düşünceyi ifade etti. Bkz., Arnaud Leparmentier ve Laurent Zecchini, "Europe: Pour ou contre la Turquie," *Le Monde*, 9 Kasım 2002, s. 1-2.

suz görünür. Ama derin kökleri, Clausewitz'yen "savaş aracı"="politika aracı"eşitliğine ters düşen ve Monique Chemillier-Gendrau'yu izleyerek "ulusaşırı kamusal düzen" dediğim tanımlamaya uzanır.[31] Geriyedönük biçimde, halkların ve onların kendi iktidarlarının tarihinde dönemsel kırılmalara yolaçan ve dünya savaşlarıyla (hatırlattığım gibi) daha sonraki dönemler süresince kitlesel imhalara varan eyaletler-arası ulusal savaşlar, sınıflar, dinsel topluluklar, ideolojiler arasındaki savaşları da kapsayacak biçimde, yalnızca tek bir genel şiddetli çatışmalar sisteminin görüntüleridirler. Toplumsal ya da ideolojik belirlemelere karşıt olarak hangilerinin etnik ya da dinsel belirlemelere bağlı olduğunu açıklıkla ayırt etmek bu denemenin dışında. Eğer uzun süreli yirminci yüzyıl "Avrupa içsavaşı"ndan[32] çıkartılabilecek bir ders varsa, o da şudur: "mutlak bir zafer"in, düşmanı nihai bir bastırma ya da etkisizleştirmenin mümkün olmayacağı. Ne zaman "nihai" bir çözüme ulaşabileceğine inansanız, daha fazla yıkım ve kendini-yıkma koşullarını yaratıyorsunuz. Karşılıklı imhanın bir "son"u yoktur ya da daha iyi bir ifadeyle, yalnızca radikal anlamda meşruiyetten yoksun bırakıldığında ve şayet kurumsallaşmış karşı güçler ortaya çıkarsa bir son'a ulaşabilir.

Ama bu eksik ve bir anlamda okunaksız bir derstir. Gerçekte ayrı tutulamaz olan "metropolitan" çerçevedeki şiddet problemine götürür. Daha yeni yeni ve pek çok güçlüklerle, egemen merkez ve hükmedilen çevre arasında yüzyıllardır tedavülde olan "barbarlık"ı farkediyoruz. Avrupa fetih ve hakimiyetinin şiddetiyle ilgili eleştirel bir bellek üretme çabası, doğrudan sömürgesizleştirmeyle değil, Cezayir'de Fransız savaşında olduğu gibi, olaydan uzun süre sonra başladı. Avrupa ülkelerinde "sömürge-sonrası" nüfuslarla ilgili ayrımcılıklar bütünüyle sürmesine rağmen, bu çaba, sözkonusu nüfusların kitlesel varlığı ve giderek yasal hale gelmeleriyle de açık biçimde desteklendi. Örtüsü kaldırılmaya ve itiraf edilmeye devam ediyor, ama Avrupa'yı

---

31. Monique ChemillieGendrau," "Contre l'ordre impérial, un ordre public démocratique et universel," Le Monde diplomatique, Aralık 2002, s. 22-23. ayrıca bkz., son kitabı, *Droit international et démocratie mondiale: Les Raisons d'un échec* (Paris: Les Éditions Textuel, 2002).

32. Bu ifade oldukça farklı çizgilerdeki iki tarihçi tarafından kullanılır: Ernst Nolte, *Der Europäische Bürgerkrieg, 1917-1945: Nationalsozialismus und Bolschewismus*, 5. bs. (Munich: F. A. Herbig Verlag, 1997); ayrıca E. J. Hobsbawm, The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991 (New York: Vintage Books, 1996).

Avrupa yapan kolonyal tarihin gerçeklikleriyle ilgili gelişen farkındalık, "onların" barbarlığıyla "bizim" uygarlığımızı karşılaştırmakta kullanılan "Avrupa-merkezci" görüşleri derin biçimde altüst etti: en büyük barbarlık kesinlikle düşündüğümüz tarafta değildi, bu "emperyalist" bir ayrıcalık olmadığı ya da (Afrika'da ve diğer bölgelerde sömürge-sonrası etnik çatışmaların trajik gelişimine tanıklık ettiğimiz) halde. Tüm bunların *olumlu* karşılığı, bugün Avrupa'yı, New York veya Los Angeles gibi "kozmopolit" kentleri düşünseniz bile Amerikan "ergitme kazanı"ndan önemli ölçüde farklılaştırıcı şekilde dönüştüren, etkin ve değiştirilemez bir melezleşme ve çokkültürlülük olgusudur. Bu eski metropoller ve onların eski imparatorlukları (Fransa'yla Kuzey ve Batı Afrika, Britanya ve Hindistan, Pakistan ve batı hint adaları, Hollanda ve Endonezya) arasındaki özgül ve karşılıklı bağlarla başladı, ama şimdi tam anlamıyla Avrupa ve onun "dış"ı arasındaki bir etkileşim modeli halinde genelleşiyor. Eğer yakın Avrupa tarihinden çıkartılan ilk ders'e kamusal düzenin trajik dersi denebilirse, diğerini *ötekilik* dersi olarak adlandırabiliriz. Bu durum Avrupa'yı, pek çok tereddüt ve çekinceye rağmen, Öteki'yi kendi "kimlik"inin, dolayısıyla gelecekteki vitalitesi ve "iktidar"ının zorunlu bir parçası olduğunu kabul etmeye götürür.

Üçüncü bir dersi eklemek istiyorum. Bu Avrupa tarihinin diğer görüntülerinden ayırtedilemez ama özel içerimleri vardır. Şiddetli toplumsal antagonizmaları, çatışmaları (bastırmak ya da kriminalleştirmek yerine, antagonistik çıkarların devlet içinde resmi düzeyde "temsil" edilmesini sağlayarak) *kurumsallaştırmanın* farklı kaynaklarını birleştirme, sosyal düzenlemenin *özel ve kamusal* kertelerini kurma (ya da aşağı yukarı "yasa" ve "sözleşme" arasında düzenleme işlevlerini dengeli bir tutumla dağıtma) ve yeni pozitif "özgürlükler"i ya da Amartya Sen'in onları adlandırmasıyla "yetenekleri"ı ("liyakatlar"ı)[33] mevcut bireysel haklara ekleyen ve böylelikle yurttaşlığın özsel bir bileşenine dönüşen *yeni temel haklar*'ın dereceli olarak yürürlüğe konması yoluyla kollektif politik yeterliklere tedrici dönüştürme imkanıyla ilgilidir. Bu derse, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*'nun ünlü sayfalarında bulunabilacek politik modele atfen, "Machiavelli Teoremi" diyebiliriz.[34]

---

33. Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992

Küreselleşmenin bu dersi zayıflattığını ya da bir ikilemle karşı karşıya bıraktığını, çünkü Avrupa'da acil bir yeni "yurttaşlık" kuruluşu sorununu çözümsüzlüğe terkedip, sosyal çelişkilere arabuluculuk yapma olanaklarını sınırlayarak, ulus-devlet'leri bir savunma durumuna soktuğunu teslim edebilirim. Ama bu hususta Avrupa'nın dünya'da ayrıcalıklı değilse de tekil bir konuma sahip olması gerçeği aynen geçerliğini koruyor. Avrupa kesinlikle çoğulcu temsili demokrasi tekeline sahip değil. Ama kendi toplumsal hareketleri (ya da daha açık sözlü olmak istiyorsak, keskin sınıf mücadelelerinin) tarihi, temel sosyal haklarla ilgili günümüz dünya'sında hala alternatifsiz kalan bir kurumsal tanı-n-ma düzeyi üretti. Avrupa dinsel hoşgörü ya da hoşgörüsüzlük tekeline sahip değil. Kendi mezhebe ve dine dayalı bölünmeler, sapkınlıklar ve din savaşları tarihi, dinsel mensubiyetin sivil toplum oluşumunun önemli bir boyutu olduğunu tanıyan, ama devlet dinleri yaratmanın, ya da tersine, Max Weber'in "selamet malları pazarı" dediği biçimde dinsel sektlerin "serbest"ce gelişimini kabullenmenin sözkonusu olmadığı, "klasik hoşgörü düşüncesinin ötesine geçen bir "sosyal" ve "politik" "sekülerleşme" biçimi üretti.[35]

Öyle görünüyor ki, bu son ders, farklı hetorojen anayasal ilkelerin birleştirildiği (dolayısıyla eski "karma anayasa" kavramının canlanmasına katkıda bulunan, ama yine de Amerikan deneyiminden önemli ölçüde farklılaşan) bir *çatışmacı* demokrasinin özgün somutlaştırılmıyla ilgili. Bu bireşim, nihai anlamda bireylerin gerçek hakların taşıyıcı olarak tanınarak korunmasını sağlayan *hukuki ve formel* bir demokrasinin gelişmesini kapsar. Ayrıca eşitsizliklerin adlandırılması ve çatışmacı çıkarların hesaba katılmasını sağlayan, böylelikle bireysel özgürlüğün basitçe rekabetle ve rekabetin "şehir"deki en zayıf olanın yokedilmesiyle eşdeğer olmadığı *sosyal* ya da *maddi* bir demokrasinin gelişimini de içerir. Sonuçta bu, (Antonio Gramsci'nin diliyle)

---

34. Machiavelli'nin görüşüne göre, Roma Cumhuriyeti'nin gücü-yarı kasıtsız, yarı hesaplı-iki büyük sosyal sınıf arasındaki antagonizmanın, şiddetli baskı ve devrimler son-rasında, "pleb'lerin kürsüsü" (*tribunate*: Roma tarihinde soylulara karşı halkın seçtiği ve halkı koruyan sulh hakimi, -*çn.*) kriteriyle kurumsal bir çözüm bulmuş olmasından geli-yordu. Bkz., Niccolò Macchiavelli, *Discorses on Livy*, çev. Harvey Mansfield and Mathan Tarcov (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 1. kitap, 4. bölüm ("That the Dis-union of the Plebs and the Roman Senate Made That Rebublic Free and Powerful"), s.16-17.

35. Max Weber, "The Social Psychology of World Religions," *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, ed. Ve çev. H. H. Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), s. 267-301.

'*genişleyen demokrasi*' ya da (Claude Lefort'un diliyle) '*demokratik türetim*' kavramına işaret eder; bu da politikanın insanlığın 'ortak ayrım'ını yeni ögelerle bütünlemeye açık kaldığı ve 'tarihin sonu' olamayacağı anlamına gelir.[36]

Yanlış anlaşılmak istemem: bu "dersler" değiştirilemez, kalıcı ya da sorgulanamaz değil. Bunların hepsi de ucuaçık halde kırılgan ve belirsiz kalmaya devam eder. Kendi topraklarında imha süreçlerini deneyimlemesinin ardından, Avrupa, çoğu durumda kendisinin uymadığı bir uluslararası hukuk şampiyonu haline geldi. Kendi başına öteki'nin olumlu değerini farketmeye başladı, ama kültür kriterini (uygulamada ırk'a eşit) ve ekonomik ayrımcılığı sistematik biçimde birleştirme yoluyla insanları dışlamayı sürdürüyor. Avrupa'da yoksul ve renkli olmak iyi bir durum değil: bu aşırı-sömürü, güvensizlik ve bir parya durumunu ifade ediyor. Avrupa seküler devleti ve toplumu keşfetti, ama hristiyan mezhebinin bütünüyle hakim olduğu bir çevrede. Hatta birçok Avrupa'lı tarihçi ve teolog, Hristiyan'lığın kutsal ve seküler alanları ayrıştırdığına inanıyor. Bu nedenle sekülarizm, Hristiyanlık'la çatışmalı diğer dinsel evrenselcilik biçimlerine (öncelikle İslam'a) karşı bir kalkan ve "yerli" kült'leri korumak amaçlı bir araç haline gelebildi (bu hususta Musevilik'e karşı büyük ölçüde kararsız olan tutum, Holocaust'un doğurduğu tanımayla eski-dönem anti-Semitizm'in bir bireşimi). Avrupa "sekülarizmi"nin hakim biçimi (bu özellikle Fransız laicité 'si durumudur) gerçek çok kültürlülüğe karşı bir diremiş biçimidir de, çünkü mevcut tabloda kabul edilebilir hale gelmek için birçok kültürün fazla "dinsel" olduğu düşünülmekte. Dolayısıyla "Avrupa'ya özgü" çatışmacı demokrasi kavrayışını bugün yaşayan bir gerçeklikten çok geçmiş bir ideal olduğunu ifade ettim: o bütünüyle korparatist biçimlere dönme eğiliminde, çünkü ekonomik kuralsızlaşma ve küreselleşme, onu yurttaşları refah düzeyindeki süreğen düşüş ve işgücü piyasasındaki vahşi dalgalanmalardan koru-

---

36. "Genişleyen demokrasi", Gramsci'nin çoğu kez "hegemonya" dediği, yani devletin kendi içine aktarılmış bir "sürekli devrim" stratejisiyle eşanlamlıdır. Bkz. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, ed. Valentino Gerratana*, 4 cilt (Turin: Einaudi, 1975), özellikle s. 972-73, 1465-67 (Hapishane Defterleri'nin mevcut İngilizce çevirisi ve bu baskı arasındaki ilişki konusunda bkz. Bu kitabın 2. bölümü, 29 no'lu dipnot). Ayrıca bkz. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, çev. John B. Thompson (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986) (bu derlemedeki denemelerin çoğu Fransızca'da *L'invention démocratique: Les Limites de la domination totalitaire* başlığı altında toplandı, [Paris: Fayard, 1981]).

maya dönük maddi imkânlardan yoksun bırakır.

Ama bu derin çelişkiler, ekonomik, kültürel, entelektüel, sosyal ya da hukuki tüm güçlerimizi, ama aynı zamanda uluslararası ilişkileri dönüştürmek için de "dışsal" güçleri seferber ederek, Avrupa politik deneyimini genişleterek sürdürebilecek ve sürdürmesi gereken bir dinamiğin parçasıdır. Böyle bir proje bir güç siyaseti pratiği değildir; yeni (büyük) bir güç oluşturmayı değil, ama hiç kimsenin kendine mal edemeyeceği *yeni bir iktidar tipini* kurmayı hedefler (güçler o yönde etkili şekilde çaba yürütemese bile). Bu iktidar tipi esasen *mevcut güçler arasındaki* yeni bir *korelasyondur*; yapı ve güç ilişkileri geliştiği, başat eğilimlere karşı direniş ve alternatifler daha tutarlı hale gediği ölçüde etkinlik kazanır. Bu niçin "anti-stratejik politika" ifadesini yeğlediğimi açıklar. Ama bunu inisiyatifler, yönelimler ve hatta motto'lar olmaksızın gerçekleştirebileceğimiz anlamında değil. Bir "program" tanımlama niyetim yok, ama bazı öncelikleri sıralamaya çalışacağım, engeller, gerilemeler ve düzeltmelerin kaçınılmaz biçimde yer alacağı uzun dönemli gelişmelerle ilgili olduklarının farkında olarak.

Kollektif Güvenlik: Himaye için, Tahkimat'a karşı

Uluslararası ilişkileri dönüştürmek için, "terörist" ve "karşı-terörist" güçler arasındaki karşılıklı meydan okumadan kurtulma imkânını sağlayabilecek bir kolektif güvenlik modeli"ne ihtiyacımız var. Ama kolektif güvenlik nosyonu -ki uluslararası kurumların dayandırıldığı metinlerin (özellikle Birleşmiş Milletler Sözleşmesi)[37] temelidir- yalnızca şekli düzeyde kalamaz. Askeri güç kullanımının sadece uluslararsı hukukta kayıtlı (kabul edilmeli ki çok kısıtlı) koşullara tabi olmasını talep edemez. Kolektif güvenlik bir kez daha politik bir amaç haline gelmeli ve dolayısıyla belli temel konularda hükümler içermeli. Benim görüşüme göre, sınır çizgisi açıkça zorunluluk ile imkânsızlık arasından geçer. Dünya'nın her yerinde, yalnızca sefalet, aşağılama ve

37 Bkz., Birleşmiş milletler Sözleşmesi, bölüm 1, madde 1: "Birleşmiş Milletler'in amaçları şunlardır: 1. Uluslararası barış ve güvenliği korumak ve bu amaçla: barışa yönelik tehditleri önlemek ve bunları ortadan kaldırmak, saldırı ya da barışın başka yollarla bozulması eylemlerini bastırmak üzere etkin ortak önlemler almak; ve barışın bozulmasına yolaçabilecek nitelikteki uluslararası uyuşmazlık ve durumların düzeltilmesi ya da çözümlenmesini barışçı yollarla, adalet ve Uluslararası hukuk ilkelerine uygun olarak gerçekleştirmek."

yolsuzluk içinde yüzen"çevreler"de değil, belki de yolsuzluktan daha az önemli olmayan eşitsizlik ve ayrımcılıkların büyüdüğü "merkezler"de de, terörist ideoloji ve pratiklere başvurmayı teşvik eden ve şiddeti besleyen nedenlerin derin sosyal köklerini ve gerçek karmaşığını göz önünde bulundurmamız gerek. Ama sömürü ve egemenliğe gerçek bir yanıt olarak şiddet ve terörizmi körükörüne benimsemek imkânsızdır. Bu yanıt ne meşrudur, ne de etkili; adına hareket edilen gerçek davayı yokeder. O nedenle kolektif güvenlik (ki onu yerleşik düzen'in "tektaraflı" bir savunusuyla tanımlamamalıyız, özellikle de bu "düzen" giderek şiddetli bir düzensizliği andırıyorsa), güvensizliğin başlıca mağdurlarını onun faillerine dönüştürmenin yansıtmalı (projektif) yanılsamasını reddetmemizi, ayrıca "kapitalist sistemi", onun kendi gelişimine yönelik engelleri de kapsayan her türlü şiddetin ve bütün çatışmaların gizli nedeni gibi betimleyen kahince söylemleri bir kenara bırakmamızı gerektirir.

O halde uygulanabilir bir kolektif güvenlik modelini bütünleyici gereçler nelerdir? Bu model hem adaletsizliğe karşı etkili biçimde mücadele etme, *hem de* eldeki istihbaratı ve polisiye hizmetlerin terörist şebekelere karşı faaliyetlerini yasal denetim altında birleştirme olanağını sağlamalı (El Kaide'nin durumumda olduğu gibi -Birleşik Devletler'le başlayarak- çeşitli güçler onun tüm boyutlarıyla aydınlatılmasını açıkca istemese de). Çeşitli nedenlerle, mevcut özel bir "İslami terörizm" (ya da tutucu islami ideolojinin pompaladığı bir terörizm) olduğunu konusunda anlaşıyorsak, bana göre hiç kuşku yok ki, etkili bir "karşı-terörist" politikanın nihai koşulu, İslam dünya'sında demokratik rejimlerin ortaya çıkışını geliştirmeye yönelik etkin bir sorumluluktur. Uluslararası toplumun desteğiyle, yalnızca İslam'ın temel bir kültürel referans olduğu toplum ve devletler bütünü İslami tutuculuk ve terörizm'i "kökünden sökme"nin mümkün olduğunu kanıtlayacak. Dolayısıyla bir kolektif güvenlik modeli, esasen bölgesel hakimiyet ve prestij amaçlarına hizmet eden imhacı ve emperyalist savaşlar etrafında hegemonik güç ve onun müşterileri için zor ya da zora sokucu ortak operasyonların yerine geçmeyi yadsır. Aynı şey gerçekte "füzesavar kalkanı" (ya da yıldız savaşları) programı geliştirme planları için de söylenebilir. Bir kolektif güvenlik politikası her şeyden önce , dünya'daki ekonomik çıkarlar ve tutucu ideolojilerin simetrik ittifakını yaratan, "aşağıdan" ve "yukarıdan" şid-

detin birleşmesine yolaçan bütün faktörleri sistematik biçimde ortadan kaldırmalı.

Genel Silahsızlanma: Sorumlu Kim?

Eğer küresel silahlanma azaltılmıyorsa kolektif güvenlikten sözetmek anlamsızdır. Uluslararası kurumlar yalnızca çatışmaları çözme ve müzakere etmeden sorumlu değildir; onlar silahsızlanma sürecini denetleme ve genelleştirme amacıyla oluşturulurlar. Bu "çoktaraflılık" fikrinin gerçek temelidir ve elinde bulundurduğu silahlar nitelik ve nicelik olarak "insanlığın bütünü için" tehlikeli olan bir ya da birkaç devletin (gerekirse zorla) "silahsızlanma"sını sağlamak resmi düzeyde sorun haline geldiği anda bir kenara bırakılamaz (geçerken belirtelem ki, bu devletlerin çoğu eski müttefikler ve şu ya da süpergücün taraf değiştirmiş müşterileri). Tanımı gereği hiçbir devlet ("düzenbaz" ya da değil) bu kuralın dışında tutulamaz, çünkü bütün dünya nüfuslarının saldırganlıkların ya da tersine belli saldırganlara karşı misilleme ve önleyici savaşların mağdurları haline gelmesi kesinlikle olası. Dünya'da kitle imha silahlarının çoğalması ve daha genelde askeri donatım düzeyinin sürekli yükselmesi sürecinin, bu silahları üreten ya da bu silahlar için uygun araştırma programları geliştiren süpergüçlere uzandığı durmaksızın kanıtlanmakta (Irak öldürücü virüsleri Birleşik Devletler'den satın aldı). Genel olarak savaş halinin çoktaraflılığından sözetmek anlamsızdır, pratikte bu bir silahlanma yarışı demektir, oysa silahsızlanmanın çoktaraflılığı engellerle kuşatıldığı halde tasavvur edilebilir.

Pratik sonuç şudur: Avrupa, silahsızlanma görüşü önerildiğinde, "terörizmle savaş" ve Nazizm'e karşı savaş arasında yapılan ve bir kez daha Münih hayaletini öneçıkartan (saygın yorumcaların da katıldığı) karşılaştırmayı benimsememeli. Avrupa'nın askeri yeteneklerini geliştirme çevresinde (Avrupa dışı kuvvetleri "proje"lendirme, Birleşik Devletler Ordusu özel kuvvetlerine bazı operasyonlarında katılma ya da vekalet eme yetenekleri dahil) yeni bir çevrimi başlatmaya yönelik NATO planlarını reddetmesi gerekir.[38] Tam tersine, Avrupa doğrudan,

38. 2002 Kasım'ında Prag'daki NATO zirvesi, Doğu Avrupa'lı yeni üyeleri kabul ederek, Başkan Bush'un, ittifakın şu an öngördüğü yeni savaş tiplerine intibak etmek amacıyla Avrupa'lı yeni üyelerin yeteneklerini modernize etme çağrısına kulak verdi. "Bazı

"eski" ve "yeni", nükleer, biyolojik ve kimyasal silah yığınaklarına ilişkin olarak, dünya'daki silahlanma düzeyinde uzun-dönemli bir indirim sorununu öne çıkartmalı -ki bu uluslararası denetim ve gözetime tabi olacak şekilde Avrupa yığınakları ve dışsatımlarını da kapsıyor.

Böylesi bir perspektiften vazgeçmeye yolaçması çok olası aşikar güçlükler var. Bu perspektif, toplumsal hayatın militarizasyonu genel olgusunu üreterek, dünya'nın geniş bölgelerini yerel şiddet ve ölüm zonlarına dönüştüren ve dünya çevresindeki güvensizlik düzeyini süreğen biçimde artıran silah üretimi ve tüketimindeki nüfuzlu özel ve kamusal çıkarlarla çelişir. Biri çıkıp, silahsızlanmadan sözetmenin, aynı tarihsel deneyimleri paylaşmayan, karşıt hukuk ve politika kavrayışlarına sahip karşılıklı düşman toplumlar arasında güven eksikliği olduğunu, bu toplumların zengin ya da çok yoksul olabileceğini kabul etmek ve çoktan yenildiğini kanıtlanmış varsaymak olduğunu söyleyebilir. Bu yeterince doğrudur; herhangi bir ciddi silahsızlanma programının tüm dünya'daki sosyal ve politik değişimleri de kapsayan bir takım maddi koşulları gerektirdiğini kanıtlar. Ayrıca bu silahsızlanmayı niçin edilgenlikle (*pasifizimle*) tanımlamamamız gerektiğini de açıklar. Denetimli silahsızlanma modernleşmiş ulusal ya da uluslarüstü savunma politikalarıyla uyumlu olmalıdır, ama yalnızca müzakerelerde saldırgan programaların yerini savunma amaçlı programların almasını sağlama koşuluyla. Dolayısıyla o herşeyden önce "dünya"nın *Amerika'n halkına güvenlik araçları ve güvenceleri* sağlamayı kabul ettiği, uzun vadede bunun dünya ölçeğinde tecrit, tahkimat ve karşı-terör olasılıklarından daha iyi görüneceği anlamına gelir. Doğrusu bu 11 eylül saldırıları gibi trajik olaylara maruz kalmayı (ya da daha kötüsü bu tür saldırıların düşünülebilmesini) gerektirebilir.

---

eleştirmenler, bu politik kuluçka dönemi esnasında NATO'nun, işlevsel bir askeri ittifaka son verdiğini ve ortadan kalkmaya gidebileceğini öne sürüyor. Gerçekteyse örgüt 21. yüzyıl için kendisini yavaş yavaş ama kesintisiz biçimde yeniden inşa etmekte. Dünya çevresinde konuşlanma yeteneğine sahip bir müdahale gücünün oluşturulması, doğru yönde atılan önemli bir adım. Nato'nun bugün teröristler ve şeytani devletlerle mücadele etme ve demokrasiyi Avrupa'nın ötesine yaymaya uygun bir güç haline gelip gelmeyeceği, güçlü bir trans-Atlantik ortaklığa elverişli bir politik iradenin hem Washinton, hem de Avrupa'da sürdürülüp, sürdürülemeyeceğine bağlı olacak. Yine de bu ilişkinin potansiyeli ve gücü, NATO'ya saygınlık kazandırabilen iki büyük başarı dolayısıyla açık olmalı: önce Sovyet saldırganlığını caydırmak ve şimdi de barışçıl ve özgür bir Avrupa'nın konsolidasyonu." ([Başmakale]), "NATO's Success Story" *Washington Post*, 22 Kasım 2002, s.A40).

Yerel ve Küresel Süreçler: Kim sorumlu, Kim Arabuluculuk Yapabilir?

Yeni bir edilgenlik türü önermeye çalışmıyorum. Kollektif güvenlikten ve akıntıya karşı yeni bir silahsızlanma çevriminin savunuculuğundan sözediyorum, ama bütün dünya politikasını biçimlendiren şiddetli çatışmalara ve içsavaşlara "müdahaleler"-en azından herhangi bir müdahale- aleyhinde konuşmadan. Avrupa ve ona yakın bölgelerdeki son örnekleri anımsattım, İrlanda, Yugoslavya, Çeçenistan ve Filistin, bu örnekler müdahalenin zorunlu gösteriyor: yalnızca *insani* müdahaleler değil, çağdaş ekonomik, teknolojik ve kültürel süreçlerin arakesitinden çıkan araçları kullanan *zorlayıcı* müdahaleler. Üstelik, eğer koşullar girmelerine uygunsa, askeri "müdahale kuvvetleri"nin bir ilke meselesi olarak hiç de dışlanmaması gerekir. Bununla birlikte Avrupa kendi deneyimlerinden bir başka ders daha çıkarabilir: etnik, dinsel ve kültürel toplulukların karşı karşıya geldiği, ve aynı anda bunların son derece eşitsiz ve birbirine karışmış olduğu askeri çatışmalar (Mary Kaldor'un ifadesiyle, küreselleşme döneminde örgütlü şiddeti ifade eden "yeni savaşlar"ın genel karakteristiği)[39] yalnızca *yerel olarak* çözüme bağlanabilir. Daha doğrusu *rolleri itibariyle yerel ve küresel belirleyiciler yer değiştirmeli*. İsrail-Filistin çatışması bunun bir örneğidir. Herkes şimdi anlıyor ki, daha ileri düşmanlıkların kökleri, Oslo Antlaşmaları ve onlara dayalı ve "barış süreci"nin özel şartlarında mevcuttu, çünkü bunlar yalnızca İsrail hükümeti değil, Filistin yetkilileri tarafından da doğrudan manipüle edilebilecek nesnel çelişkileri gizlediler.[40] Ama Oslo Antlaş-

39. Bkz., Kaldor, New and Old Wars, s.111: "Yeni savaşlar tam da resmi siyasal ekonominin soğuk keskinliğiyle ortaya çıkan bir toplumsal durum olduğundan, sonlandırılmaları zordur. Yukardan diplomatik görüşmeler temel sosyal ilişkileri hesaba katmakta başarısız kalır (...) Geçici ateşkes ya da mütarekeler, sadece yeni uzlaşmalar ya da o an için çeşitli gruplaşmalarla örtüşen ortaklıkları meşrulaştırabilir. Statüko'yu yansıtan ateşkesleri izlemek amacıyla gönderilen barışgücü birlikleri, mültecilerin dönmesini engellemeye, bir toprak ayrımını korumaya katkıda bulunur. Mevcut "politik otoriteler" aracılığıyla yönlendirilen ekonomik yeniden-yapılanma, sırf yerel varlıklar tükendiği ölçüde yeni hazine kaynakları sağlayabilir. İktidar ilişkileri aynı kaldığı sürece, şiddet er ya da geç yeniden başlayacaktır. Korku, nefret ve yağmacılık, uzun dönemli uygulanabilir politikalar için uygun reçeteler değildir. Gerçekte bu savaş ekonomisi tipi tükenmenin eşiğidir. Ama bu onların kendi rızalarıyla ortadan kalkacağı anlamına gelmez. Bir alternatif olmak zorunda. Medenilik adaları yeni savaşa bir karşı-mantık sağlayabilir."

40. Bkz., Charles Enderlin, *Le Rêve brisé Histoire de l'échec de processus de paix au Proche-Orient*, 1995-2002 (Paris: Fayard, 2002).

maları önemli bir pozitif boyuta sahipti: bu antlaşmalar çözümün, dış arabulucu kuvvetlerin yardımıyla bizzat çatışan taraflarca bulunması gerektiğine işaret etti. Şu günlerde hem Amerika hem de Avrupa'da tam tersini sıklıkla duyuyorsunuz: "İsrail'liler ve Filistin'liler müzakerede aciz olduklarını kanıtladı." Sonuç, çatışma nedenlerinin küresel çatışma unsurlarıyla birleşmesi (yerel hasımların "terörizm" ve "karşıt-terörizm"in makro kuvvetleriyle özdeşimi dahil) ve hergün daha da dönüştürülemez hale gelen yıkım ve düşmanlıkların üretimidir.

O nedenle geçici olarak "anti strateji" olarak adlandırdığım şey, çatışmanın spesefik tarihsel ve coğrafi kaynaklarını nitelendirdikleri için, yerel nedenlere global nedenler karşısında sistematik bir öncelik vermeyi ima eder; bunlar çözümün diyalektik öncülleridir de, çünkü sorumlulukları belirlememize imkan verir ve somut güçleri eylemlilikleriyle açıklanabilir kılarken, küresel'in önceliği herşeyin "küresel" düzeyde, yani hiçbir yerde belirlendiği varsayımıyla edilgenliği besler. Ama yerel düzeyin önceliğini vurgulamak onu çözmeyecektir: küreselleşmeyi ne reddetmeli, ne de bir "yazgı" gibi kabul etmeliyiz; bunun yerine karşılıklı bir varoluş alanı kurmak için, gözlemci, arabulucu (*mediator*) ve *hesap verme sorumluluğu olan* uzmanlarla çatışan failleri şart koşan "çoktaraflı" müdahaleler oluşturmak için onun sağladığı tüm imkanları araştırmamız gerek. Küreselleşmiş şiddet döneminde, bugün az çok güçlü ve tehlikeli birçok aktör var, ama görünürde tüm diğerlerini birleştirdiği kadar güçlü (dolayısıyla da tehlikeli) görünen tek bir "hakem" var. Ama diğer bir açıdan, bu dönem, birçok potonsiyel "arabulucu" da sunar: Avrupa, tek değilse bile bunlardan biridir. Avrupa gibi bunların birçoğunun ulusaşırı düzenler olması rastlantı değildir. Bunlar Doğu Asya'nın yakın geleceğinde, Latin Amerika'nın *Cono Sur*'unda (Güney Konisi), Güney Afrika'da ve belki de "Arap Ulusu" rüyasından kurtulmuş (ya da bunu daha rasyonel perspektiflee dönüştüren) ve demokratikleşmiş şekliyle yenilenmiş bir "Arap İttifakı"nın belirleyici bir rol oynayabileceği Ortadoğu'da kurulabilir ya ortaya çıkacak. Belki de Immanuel Wallerstein'ın bir kategorisiyle, bu potansiyel "arabulucu"ların, bugünün ve yarının gerçek "anti-sistemik güçleri" oduğunu söyleyebiliriz.[41]

---

41. Giovvanni Arrighi, Terence K. Hopkins ve Immanel Wallerstein, Anti-systemic Movements (London: Verso, 1989). Daha yakın dönem için bkz., Ramón Grosfoguel ve Ana Mar-

İndirgenmiş "Fay Hattı" ya da Avro-Akedeniz Topluluğu

Şimdi daha kesin olması için, Batı'da, daha özgül olarak Amerika'da, "çokkültürcülük"ün reddi ve aynı anda "çokkültürlü bir dünya"nın kabulüne dayalı stratejik bir yeni bir "dünya düzeni" tasarısıyla Samuel Huntington'un *The Clash of Civilizations* (*Medeniyetler Çatısması*) kitabının yayınlanmasıyla ortaya çıkan kapsamlı tartışmadan eleştirel tarzda yararlanacağım (Huntington'un kesin varsayımlarından biri olan, Avrupa ve Amerika'nın tek bir "Batı Uygarlığı'na ait olduğu görüşü)[42]. Çatışmaların "aracılı" çözümünü geliştirmek için, kurucu ilişkileri içinde yerel belirleyicilerin küresel belirleyiciler üzerindeki önceliği yönünde çaba harcamamız gerektiği şeklindeki "anti-stratejik" görüşüm, *açık*, *dışlayıcı-olmayan*, ama yine de coğrafi ve tarihsel (dolayısıyla "kültürel") koşullar dahilinde *yeterince bağlayıcı* bir çerçeveyi tanımlamayı mümkün kılmadıkça anlamsız kalacaktır. Böylesi bir çerçevede çatışmalar, sonuçta "içsavaşlar", yani şiddetli ve uzlaşmaz karakteri topluluğun kendisini savunmaya zorlayan, çatışan kamplara aynı anda tanınma sağlayan, karşılıklı tanıma ya ya da "sivil barış"ın inşasına uygun bir zemin hazırlayan savaşlar olarak görünür. Bu formülasyonda bir mantık hatası değilse de, bir muamma belirir: *hangi topluluk* böyle bir rolü yerine getirebilir? Soruyu yanıtlamak, bir topluluk yaratma ide'sine engel olan problemlere uygun bir çözüm geliştirmek için, onu kapsayan bir çevreyi tam olarak kabul etmeliyiz. Böylesi bir tarihsel rolü, *önceden-varolan*, gelensel üyelik ve "kökler"-e dayalı bir topluluk değil, yalnızca *bu tanıma türünü destekleyici bir görüşle* kurumlaşmış bir ittifaklar topluluğu oynayabilir. Geçerken belirtelim ki, bu tam da büyük ölçüde, dinsel, feodal ve bölgesel çatışmalar sorununa uygun bir yok çözüm olarak modern ulus-devlet'lerin "türet"ildiği yoldu, ama farklı bir ölçekte, aşağıda belirtilen ve şimdi kullanılmayan prosedürlerle.[43]

---

garita (Cervantes-Rodriguez, ed.'ler, *The Modern/Colonial/Capitalist World System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2002).

42. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon ve Schuster, 1996). Bruce Robbins'in tartışması için bkz., "*How Not to Ctiticise The Clash of Civilizations*," *Transeuropéennes* 22 (Bahar-Yaz 2022): 31-41.

43. Olivier Christin, *La Paix de religion: Lautonomisation de la raison politique au XV siècle* (Paris: Seuil, 1997).

Gelişimi hem savunulan hem de din ve sömürge savaşlarıyla yüklü yüzyıllara uzanan kolektif bilinçaltına gömülü çoğul engellerle sürekli engellenen Avro-Akdeniz topluluğu"nun yine de tam olarak böyle bir çerçevede yeraldığını düşünüyorum.[44] Müzakereler, ortak projeler ve ortak çıkarlara ilişkin eşanlı arabuluculuklar/dolayımlar vasıtasıyla onun ileriye dönük yapılanması, uluslararası ilişkilerde bizzat Avrupa konumunun özgünlüğünü doğrulamanın bir yoludur; burada belli bir kimlik iddiası kendi (görünür) karşıtıyla, kendi içinde Öteki'yi içermeyle ele ele gider. Bu Huntington'un kavramsallaştırmasının bize fazlasıyla *başaşağı* (mantıkçıların diyeceği gibi *karşı-olgusal/gerçeğe aykırı*) bir gösterge verebildiği bir yer, çünkü kitabının merkezi kavramı, yalnızca hetorojen nüfus ve bölgeleri ayıran "sınır çizgisi" değil, gerçek bir "fay hattı" olarak ortaya çıkan (ve Soğuk Savaş döneminde "blok"ları ayırmakta kullanılan jeopolitik çizginin yerini alan) *küresel sınır çizgisi* kavramıdır. Bu "fay hatları boyunca yeni "doğan" savaş tipleri gelişir (örneğin Batı ve İslam Dünyası arasında ya da Batı ve Çin etrafından yükselen "Asya" topluluğu arasında). Huntington'a göre fay hatlarını indirgemek imkânsızdır, yalnızca onların serbest bırakmaya yöneldiği şiddeti "don"durabilir ve dünya düzenini temelde birbirine yabancı ve zıt medeniyetlerin kırılgan rekabet dengesi etrafında örgütleyebilirsiniz. Bu düşünce açıkca II. Dünya Savaşa çevresinde Alman (Nazi-yanlısı) hukukçu ve felsefeci Carl Schmitt'in kuramlaştırdığı jeopolitik kavramlardan çıkar; o, her politik kurumun "dost düşmana karşı" ayrımının mutlak önceliğine dayandığını ifade ederek, bu kavramı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan "iktidarın" yeni bir "mekânsal dağılımı"na (Yeryüzü'nün Nomos'u) aktarmaya çalışmıştı.[45] Açık bir biçimde "Avro-Akdeniz" topluluğu (ya da ittifakı) tam anlamıyla karşıt bir aksiyomu ifade eder: o, "fay hatları" ve bunların etrafında zorunlu düşmanlıklar olmadığını değil, düşmanlık ortak çıkarlar ve tarihi uzlaşmaların somutlaşması zarfında bir odak noktası haline geldiğinde kesinlikle siyasal kurumların ("politika" ve "medenilik") ortaya çıktığını ifade eder. Bu tür ortak çıkarlar, başka bir yerde yorumladığım Fransız antropolog Germaine Tillion'un bir ifadesiyle söylersek, "düşmanların tamamlayıcılık"ını

44. "Avro-Akdeniz ortaklığı"na ilişkin eleştirel bir görüş, Critique Internationale 18 (Ocak 2003)'de yeralıyor, "Les Faces cachées du partenariat euro-méditerranéen" özel sayısı.
45. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, çev. G. L. Ulmen (New York: Telos Press, 2003).

ifade eder ve bu onları politik olarak anlamlandıran şeydir."[46]

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne olası katılımıyla ilgili, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (kendisini "muhafazakar" olarak tanımlayan ve siyasalbilimcilerin "ılımlı islam" çizgisinde tanımladığı bir parti) seçim zaferini izleyen ve eski Fransız devlet başkanı ve şimdiki Avrupa Anayasa Konvansiyonu başkanı Valéry Giscard d'Estaing'in beyanlarıyla pompalanan, Türkiye'nin Avrupa'lı olmadığı" ve katılmasının Avrupa 'nın yapısını çökerteceği[47] konusundaki son -ve bazen son derece tehlikeli- tartışmalar, en azından olumlu bir etkiye sahipti: bu tartışmalar bir ütopya ya da uzak bir geleceğe ait olmayıp, hızla yaklaşan bir gerçekliği açığa vurdu. Resmi katılımdan yakın işbirliği'ne uzanan bir dizi içinde (muhtemelen çok sayıda) kurumsal çözüm çeşitliliği ne olursa olsun, Türkiye tecrit durumunda kalmayacak. Akdeniz'in bütün bir güney kıyısı, "gelişmiş" ve "gelişmekte olan" ülkeler arasında, aynı tek-tanrıcı teolojinin karşıt versiyonları içinde dinsel kaynakları olan kültürler arasında yeni bir ilişkiler laboratuvar'ının, ortak bir bağımsızlık alanının kuruluşuna aşamalı biçimde içerilecekler -şüphesiz, politik koşulların bilinçli ve direngen biçimde oluşturulması koşuluyla.

Eğer böyle bir topluluk tutarlılık kazanırsa, kalkınma hızındaki eşitsizlikleri düzeltmenin bir aracı, Avrupa'nın Ortadoğu'daki İslami-Arap rejimlerinin demokratikleşmesinde güçlü bir dinamik ve dünya sorunlarında etkin biçimde söz sahibi olmasını kolaylaştıran doğrudan bir yapı haline gelecektir. Bu geleneksel "Batı'lı" ve "Doğu'lu" kültürler (ki bu kültürler insanlık tarihine ilişkin pek çok anlayış için de yalnızca bir figürdürler, ama yine de çağdaş düşün ve politikada maddi bir izdüşümleri vardır) arasındaki eski model karşıtlığın üstesinden gelmenin gerçek yoludur. Bana şu kesin görünüyor: diğer benzeri süreçlerle birlikte o, kolektif güvenliği geliştirme ve uluslararası kurumların işleyişini etkinleştirmede çok etkin bir rol oynayabilir. Alternatif oldukca kasvetlidir: "küresel" mantık "fay hatları"nı onyıllarca diri tutar.

---

46. Bkz., Germaine Tillion, *France and Algeria: Complementary Enemies*, çev. Richard Howard (New York: Alfred A. Knopf, 1961). Benim yorumum için bkz., Étienne Balibar, "Algeria, France: One Nation or Two?" çev. Adele Porter, *Giving Ground: The Politics of Propinquity* içinde, ed. Joan Copjec ve Michael Sorkin (London: Verso, 1999), s. 162
47 Leparmentier and Zecchini, "Europe: Pour ou contre la Turquie."

Amerikan liberallerinin (bunların arasına, geçmişte George Mosse ve bugün Edward Said gibi Amerika'ya sürgün olarak gelmiş ve entelektüel yaşamın önemli katılımcıları arasına girmiş kişilikleri katıyorum) çağrısına "yanıt" verme yükümlüğünün öngördüğü bir mantığı izledim ve bu bizi uzağa bir mesafeye götürdü. Bazı kaçınılmaz sapakları bir yana bırakarak bu yolu özetlememe izin verin: Avrupa'ya yönelik bir karşı ağırlık ya da arabulucu olma talebinin belirsizliklerini eleştirmeyle başlayıp, sonuçta iktidar ve politik yetenek ilişkisi kavrayışımızda "anti stratejik" başkalaşımı savundum. Bu arada, Avrupa ülkeleri, Avrupa devletleri, Avrupa kurumları ve Avrupa'lı toplumsal güçlerle kamuoyunun destekleyebileceği yeni bir uluslararası ilişkiler sistemiyle ilgili bazı somut öneriler geliştirdim. Herhangi bir "anti strateji"nin aynen bir strateji olduğu söylenecek.[48] Şüphesiz bu doğru; öyle olmasaydı, acil ve antagonistik nitelikli kritik durumlarda belirleyici aktörlere bu fikri önermek sözkonusu olmazdı. Terimleri bu tercih tarzında önemli olan, aldığımız çağrı'yı yanıtlamak için gerekli perspektifleri tersine çevirmeyi ne kadar derinlikli biçimde konumlandırmamız gerektiğini netleştirmekti: çağrının yerine geçmemiz, karşılık olarak Amerika'lıları farklı terimlerle düşünmeye davet etmemiz, taleplerin mutlak önvarsayımlarını sorgulamamız gerek. *Politik kavramını değiştirerek* başlamalıyız. Son olarak niçin bu başlığı ("Avrupa, Kaybolan Arabulucu") başlığını tercih ettiğimi açıklamak istiyorum, bu nedenle de entelektüellerin işlevine döneceğim.

Aslında bu sunumun[49] taslağını oluştururken tesadüfen Fredric Jameson'un çarpıcı denemesini okudum (hatırı sayılır bir gecikmeyle; nerdeyse otuz yıl!): "Kaybolan Arabulucu; ya da Bir Hikaye Anlatıcı Olarak Max Weber."[50] Jameson, Weber'in modernleşme ve rasyonalizasyon süreci (ki Avrupa'lı ve "Avrupa-merkezci" bir süreçtir) yorumu ve geçmişdeki devrimci süreçlere ilişkin belli Marksist tanımlamaların merkezinde, kaybolan arabulucu denebilecek bir diyalektik

---

48. Humboldt-Universität'da bu konuşmayı izleyen tartışma boyunca işaret edildiği gibi.
49. İlk versiyonu, New York'da, Felsefe bölümünden Jay Bernstein ve Siyasalbilim bölümünden Nancy Fraser'in davetlisi olarak bulunduğum New School for Social Research'da sunuldu, 14 Mart 2002.
50. Fredric Jameson, "The Vanishing Mediator; or, Max Weber as Storyteller," *The Ideologies of Theory* içinde, 2 cilt. (Minnepolis: University of Minnesota Press, 1988), 2: 3-34 (Özgün haliyle *New German Critique* 1 [Kış 1974]'de yayınlandı).

figürün bulunduğunu göstermeye çalışır. Bu geçmişin sözdağarcığı ve ufku içinde de olsa, altedilmeye çalışılan gerçek bir kuruluştan miras kalan ögelerin yeniden düzenlenmesi yoluyla yeni bir toplum ve yeni bir medeniyet modelinin koşullarını yaratan (şüphesiz spekülatif terimlerle sunulmuş) *süreksiz* bir kuruluş (ya da güç, topluluk, ya da tinsel bir oluşum) figürüdür. Kötü tanınmış haliyle bu paradoksal bir "dünyevi" asketizim nosyonu ya da içkin bir tinsel çağrı etrafında toplanmış "Protestan etiği"nin durumudur; burada dinsel inanışların anlamındaki bir sapma, fiilen bireylerin ve bütün toplumun laikleşmiş davranışı ve "rasyonel" ekonomik öznelerin ortaya çıkışına uygun koşulları hazırlar. Dolayısıyla o kendini bastırma ve sönümlendirme koşullarını yaratır. Ama bu "kaybolan" arabulucu olmaksızın eski toplumdan yeni toplum yapısına geçiş olanaklı olmayacaktı.

Bugün Avrupa'lı entelektüellerin kendilerini içinde bulduğu paradoksal durumu tartışmak için bu olağanüstü diyalektik ifadenin çifte anlamından fiilen yararlanabilirim. Bir yanda Avrupa'nın, gözlerimizin önünde dünya'nın yapısını değiştiren çatışmalar ve tarihsel süreçlerde aracılık etme ve onları etkileme yeteneğinin sınırlarını eleştirel biçimde değerlendirmem, diğer yanda keskin ulusal ve uluslararası kriz bağlamımızda, kendi başına yeni bir politik kurum modeline, yeni bir politik kültüre yolaçabilecek bir süreçte etkili bir dolayım olarak Avrupa'nın, bir anlamda kendi "süreksiz" karakterini, kendi belirsizliklerini ve kendi kırılganlıklarını kullanma olanaklarını araştırmam gerek. Ya da belki daha paradoksal biçimde de olsa, Avrupa'nın kendisini, politikanın dönüşümünü amaçlayan, dünya'daki diğer güçlerin krizin üstesinden gelmek için kullanabileceği ve şekillendirebileceği bir araç olarak sunma olanaklarını araştırmalıyım.

Kaybolan arabulucu kavramı, muhtemelen *çevirmen*, *aracı* ya da entelektüelin başlıca işleviyle ilişiklendirdiğim *gezgin* kavramından o kadar farklı değildir. Bizim durumumuzda -Biz, Avrupa Halkı- benzerlik neredeyse bir kaynaşma halini alır. Umberto Eco'nun önerdiği gibi, tek gerçek "Avrupa lehçesi" (ve biliyoruz ki, her politik kendilik bir lehçe'yi ve dilsel bir kuruluşu gereksinir) *çeviri pratiği*'dir.[51] Bu kendi özgül tarihinden dolayı Avrupa'nın "istisnai" karakteri olabilir; özellikle onun küresel genişlemesi, kendi emperyalist güçleri arasın-

51. Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language* (The Making of Europe) (Oxford: Blackwell, 1995), s. 350-51.

daki rekabet ve bunu "misilleme yapan" imparatorlukların izlemesi. Avrupa dünya'da, çevirilerin yapıldığı, teknoloji, profesyonel yönergeler, yazınsal çalışmalar ve kutsal metinlerin sürekli bir lehçeden diğerine geçtiği tek bölge değil. Hiçbir yer -hatta Hindistan ya da Çin bile- dilsel mübadelelerin pedagojik ve politik koşullarını aynı ölçüde düzenlemeyi gerekli görmedi. Fiilen, hem tipik biçimde Avrupa'lı hem de "Avrupa sınırları"na kapanması imkânsız olan (çünkü hemen hemen önemli Avrupa lehçelerinin hiç biri ulusal bir "özellik"te kalmadı) bu çok eski kurumsal çeviri pratiğinin her iki yönde genişletilebileceğini tasavvur etmek mümkün görünüyor. O, çalışma ve kültür yararına öğretilen ve uygulanan diller grubuna yeni ögelerin katılması ve böylece (Arapça, Türkçe, Urduca ve Avrupa topraklarında zaten geniş ölçüde kullanılan diğer dillerle başlayarak) meşru çeviri çemberini genişletme ve ayrıca "çeviri" ide'sini sade dilbilim'den geniş bir *kültürel* düzeye yayma yoluyla genişletilebilir. Bu kesin ama, yine de belli imkânsızlıkları ("çevrilemez" düşünce ve form'lar) kabul etmeyi ve belli denklikler, bilimsel, yazınsal, hukuki ve dinsel "evrenseller" aramayı gerektiren gizemli bir misyon.

Böylece "kaybolan arabulucu" kavramının ek bir anlamına-belki de ütopya ve mitimize varıyoruz: bütün yönlerde dil ve kültürleri çeviren, *dünya'nın yorumlayıcısı* olarak Avrupa. Bu tam da entelektüellerin politik işlevini bir yeniden yapılandırma girişimidir: diğer etkinlik ve yükümlülüklere bakmaksızın, entelektüeller kendi çevirme yeteneklerini sürekli genişletir. Bu ayrıca entelektüellerin sınırsız, "organik" işlevine de işaret eder. Louis Althusser'in dediği gibi, entelektüeller "kendi müdahaleleri doğrultusunda ortadan kalkar."[52] Onlar gerekli olabilir, ama tekel olmadıkları sürece. Entelektüeler, kendileri sınır çizgileri olabilir.

---

52. Louis Althusser, "Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists" (1967), *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays* içinde, ed. Gregory Elliott (London: Verso, 1990), s. 78.

§ EK: Alternatif-küreselleştirici Avrupa için Tezler

Çeviren: Nilgün TUTAL

1. Max Weber'in de ifade ettiği gibi, politika bugün hiç olmadığı kadar yalnızca küresel olabilir. Bu olası olanın tek bir politika olduğu anlamına gelmez; aksine amaç ve araçları, koşulları, engelleri "özneleri" ya da "iradeleri" ve kendilerine özgü riskleriyle tanımlanmış sayısız politika arasında kaçınılmaz biçimde *bir tercihde* bulunmak gerekir. Politikanın alanı *alternatif* olandır. Günümüzde olası'ların tamamının "küreselleşme"ye yönelik bir eğilim içinde belirlendiğini dikkate aldığımızda, sorulması gereken soru şudur: bu egemen biçimlerin alternatifleri neler olabilir? Avrupa "alternatif küreselleştirici" olabilir mi ve nasıl?

2. Yalnızca küresel olabileceğini söylemek, politikanın insanların yaşadığı ve kendi tarihlerinin konumlandığı yerleri kuşatan sorun ve koşullara kayıtsız kalacağı anlamına gelmez; aksine o etkin bir dünya vatandaşlığının, yerel vatandaşlığın koşulunu oluşturduğunu olumlamaktır. Ekonomik, toplumsal, kültürel ve kurumsal olana dair yerel bir politik yönelim tercihi, kendi içinde "kozmopolit" bir tercihi barındırır. Bu tersi yönde de geçerlidir.

3. Avrupa bugün-bazı diplomatik konum alışlara rağmen- özgül bir inisiyatiften yoksun, su üstünde leşi yüzen bir köpek ya da ekonomik ve kültürel ağırlığı dikkate alınacak olursa ölü bir fil halini sergilemektedir. Bunun sayısız örneği var: Birleşmiş Milletler reformundan Tokyo protokolunun uygulanmasına, uluslararası göç hareket-

lerinin düzenlenmesinden, Ortadoğu ve Yakındoğu'daki krizlerin çözümlenmesi ya da ABD'nin önayak olduğu savaşlara ek askeri güç gönderilmesine kadar. Sonuçta Avrupa kurumsal olanlar dahil, kendi "iç" sorunlarını çözecek araçlardan yoksundur.

4. Avrupa'nın küresel bir politikaya sahip olmaması, bazılarının eski büyük güç olma "konumunu sürdürme" ya da oyun-bozan rolünü oynama iddialarına rağmen, Avrupalı *ulusların* küresel politikalarının olmamasına -ya da çok zayıf kalmasına- yolaçmaktadır. Dolayısıyla Avrupalı ulusların *gerçek alternatifler* içeren içpolitikaları da yoktur -ya da çok az vardır. Bu açıdan bakıldığında ulusal genel seçimler herkesi yanıltamasa bile bir yanıltmaca gibi durmaktadır. Küresel sorunlar tamamen ideolojik biçimler altında geri dönmektedir: "Medeniyetler Çatışması" ya da başka biçimler altında.

5. Bu durumun *nedenlerini* tarihten miras alınan ve günümüz konjonktürünün pekiştirdiği güç-ilişkilerinin evriminde aramak gerekmektedir. Ama "Avrupa'nın inşası"nı ya tamamen *tepkisel* ya da basitce *uyarlayıcı* bir oluşum konumuna indirgeyen bu evrim her şeyi açıklayamaz. Bu saptamayı çoğunluk Avrupa halklarının kolektif bir şekilde alternatif politikalar tahayyül etmedeki dehşetli kapasite yoksunluğu -ki Avrupa'nın politik kimliğine dair belirsizlikten ayırtedilemez bu- çektiği saptamasıyla tamamlamak gerekir. Anayasa projesinin uğradığı başarısızlık bu belirsizliğin nedeni değil, semptomlarından biridir.

6. Fransa Avrupa'nın bu durumundan özellikle sorumludur: yalnızca "kurucu" ülke olduğundan değil, ayrıksılığı söyleminde ("insan hakları ülkesi"), sömürgeci tahakkümünden geriye kalanlarda, De Gaulcülük ya da "bağımsız ulusal politika" hayaletinde temel bulan bir liderlik yanılsamasını sürdürmeyi elden bırakmayan bir ülke olması nedeniyle de. Oysa olgulara baktığımızda Fransa egemen ya da yeni doğan güçlerin çıkarları lehine davranmakla yetinmektedir. Nasıl daha farklı davranabilirdi ki?

7. Avrupa'nın inşası küreselleşme ve verileri altüst olmuş uluslararası ilişkiler öncesi evrelerde yeni tür bir federasyon projesi olarak başlamış ve sürdürülmüştür. Dolayısıyla Avrupa'nın inşası (tartışmalı da olsa) bir kazanımdır ama hiç de bir zorunluluk boyutu içermemektedir. "Genişleyici" niteliği bu açıdan bir yanılsamaya yolaçmamalı: SSCB 80 yıldan sonra katılığı ve devletçiliği yüzünden

parçalanabilmişse, bu 50 yıl sonra Avrupa Birliği'nin esnekliği ve liberalizmi nedeniyle parçalanmayacağı anlamına gelmez. Ne var ki bu parçalanma hiç de başlangıç noktasına bir geri dönüş olmayacaktır: geri döndürülemez bir şey vardır. Ya Avrupa'nın inşasına yeni temellerle ve yeni amaçlarla devam edilecek ya da dünyanın bu yarısında kolektif eylem imkânını kendisiyle birlikte uzun bir süre toprağa gömecek şekilde Avrupa yıkılacak.

8. "Sağ"da olduğu gibi "sol"da da Avrupa'nın inşa sürecinin hızlandırılmasına karşı çıkan güçler hem her ülkenin içindedir (Fransızların ve Hollandalıların -referandum sürdürülmüş olsaydı eğer, başka Avrupa devletlerinin de katılmaktan geri durmayacağı- "hayır"ı bunu gösterir) hem de *dışında* (özellikle ABD'de). Ama belirleyici etken tüm toplumsal ve kültürel boyutlarıyla "Avrupa halkının kendi içindeki çelişki"dir. Asıl bu içteki çelişkiyi sınırların ötesinde onun düzeyine yerleşerek tartışma ve eylemlerle ele almak gerekmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için partiler, yoksa hareketler, ağlar ve Avrupa-ötesi inisiyatifler olması gerekir.

9. Kurumlarda, coğrafyası ve bu coğrafyanın nöbetini devraldığı kültüründe biçimlenmiş mirası açısından Avrupa kimliği çatışma ve yanılgılarla bulunulabilecek ikili bir sorunla karşı karşıyadır. *Bir yandan* Avrupa'nın zamanda yerdeğiştiren, "rejim" ya da "sistem" antagonizmalarıyla (şüphesiz devrimler ve karşı-devrimlerle, Batıcılığın Doğu'yu geçtiği durumlardaki paradokslarla birlikte) özdeşleşen ama asla yok olmayan Doğu/Batı ikiye bölünmesini aşmak gerekmektedir. *Öte yandan* Avrupa'nın, türdeşleştirmeyi arzuladığımız "kapalı" Avrupa (dolayısıyla sınırlı, peki ama hangi sınırlarda?) ve (büyük Avrupa değil de, geniş Avro-Atlantik, Avrasya, Avro-Akdeniz ya da Avro-Afrika uzamlarıyla kurucu içiçeliğini kabul eden sınırların Avrupası olarak) "açık" Avrupa arasında hakemlik yapması gerekir. Günümüz sorunları da zaten bu açıdan oluşmaktadır: Türk sorunu, Rusya sorunu, İngiliz sorunu. Sürekliliğini sağlayabilmesi için Avrupa'nın değişik bir geometri, tarihte benzeri olmayan bir devlet ve idari yapı icat etmesi gerekmektedir.

10. Amerikan hegemonyasının (yavaş, ama geriye çevrilemez ve zora başvurarak bu hegemonyayı yeniden oluşturmaya dayalı yenitutucu girişimin hız kazandırdığı) gerilemesi karşısında Avrupa, politik ve toplumsal yaşamın tüm alanlarında değişikliklere yolaçabilecek

iki strateji arasında bir tercihte bulunabilir. Avrupa ya dünyanın yeni bir paylaşımı için rekabete girecek "güç blokları"ndan biri (*Grossraum*) olmayı, ya da daha eşitlikçi, merkeziyetçi olmayan, çatışmaları fiilen sınırlandırmayı ve yeniden dağıtım mekanizmaları kurmayı, hegemonya iddialarını başarısızlığa uğratmayı becerebilecek yeni bir ekonomik ve politik düzen kurmayı sağlayan "dolayım"lardan biri olmayı deneyecek. İlk yol (bir boyutunu terörizmin oluşturduğu güvensizliğin ciddi boyutlara ulaşmasının yol açabileceği totaliter bir evrim pahasına da olsa) başarısızlığa mahkumdur. İkincisi tüm kıtada kamuoyu çoğunluğunu biraraya getiren güçlü bir kolektif bilinç ve politik irade olmadan olası değildir. Alternatifin terimlerini ulusal ve toplulukçu bürokrasiler arasındaki uzlaşma retorikleriyle asla karıştırmamak gerektiği kesin.

11. Avrupa'nın geniş ölçüde ait olduğu "Kuzey" ile (coğrafyası, ekonomisi ve devletsel bütünleşme derecesi gittikçe farklılaşan) "Güney" arasında sadece karşılıklı bağımlılık yoktur, bir de gerçek anlamda bir gelişme (ya da "birlikte-gelişme") olasılıklarının *karşılıklılığı* vardır. Bunu kabul etmek ve politik bir projeye dönüştürmek gerekir. Az çok tahakkümün damgasını taşıyan ve artık günümüzde eleştirilmeye başlanan biçimler altında "dünyanın Batılılaştırılmasının" hareket noktasını Avrupa'nın oluşturmuş olması, bu açıdan hem bir engel, hem de kaçırılmaması gereken bir şanstır: bu ikisi de "sömürge-sonrasının" iki yüzünü oluşturmaktadır. Sadece bu tür bir proje kendisinin yarattığı göçleri şiddetli bir şekilde bastıran güvenlikçi bir Avrupa ile sınırsız, vahşi göçlere (yani tamamen insan aracı piyasasının denetiminde olan göçlere) açık bir Avrupa arasında denge kurulmasına olanak tanıyacaktır. Sadece bu proje "eski" ve "yeni", "yasal" ve "yasadışı", "topluluğa dahil" ve "topluluk dışı" Avrupalılar arasındaki çıkar ve kültür çatışmalarının ele alınmasına olanak tanıyacaktır. Dolayısıyla idari değil varoluşsal bir öncelik sözkonusudur.

12. Bölgesel bir savaşa dönüşmekte olan bitmez tükenmez Ortadoğu krizinin oluşturduğu fonda Lübnan savaşı, bu hassas bölgedeki "uygarlıklar şoku"na bir alternatif geliştirebilecek tek uzam olarak Akdeniz'e çevre ülkeleri biraraya getiren politik bir uzamın yaratılmasının aciliyetini gözler önüne sermiştir. Hassasiyetin merkezini oluşturan İsrail-Filistin sorunu konusunda aşırı anti-siyonist söylemi onaylamak sözkonusu değilse de, olabildiğince hızlı ve ortak şekilde

hareket ederek İsrail yayılmacılığının durdurulmasını ve Avrupa uluslarının resmi bir şekilde desteklediği Filistin halkının haklarının tanınmasını sağlamak gerekmektedir. Genellikle sözkonusu olan etnik ve dinsel bir nefret ve savaş dünyasını tüm dünyaya yayılabilecek uzantılarıyla birlikte kurumsallaşmış bir işbirliği ve anlaşma zeminine dönüştürmektir. Açıkça bilinen nedenlerle bu konuda inisiyatif Avrupa'ya düşmektedir. Mağrip ile ortak ve çatışmalı geçmişinden dolayı Fransa'nın bu anlamda özellikle oynaması gereken bir rolü vardır.

13. Alternatif küreselleşme açısından bazı politik-hukuki şantiyeler temel bir öneme haizdir. Bunlar şunlardır:

-Göç akışlarının demokratik olarak düzenlenmesi, dolayısıyla karşılıklılığın aleyhine ulusal egemenlikçiliğin hala egemen olduğu dolaşım ve ikamet hakkı reformunun yapılması;

-"Kolektif güvenlik" ve buna bağlı olarak ulus-ötesi kerteler önünde Devletler ve bireylerin cezai sorumluğu; demek ki İkinci Dünya Savaşı ve güç mantığının mirası olan konumların savunulmasının engel olduğu Birleşmiş Milletler reformunun yapılması.

-bireysel özgürlük güvenceleri, azınlık hakları, bireye saygı ve dolayısıyla insani müdahale ve meşruiyet koşullarının güçlendirilmesi.

-Ulusal düzeyde parçalanmış olan "Keynes'çiliğin" küresel düzeyde kurulmasını sağlayacak şekilde ekonomik pazarlık, düzenleme ve vergi kaçakçılığı denetimini üstlenen kertelerle, toplumsal haklara ilişkin kertelerin birleşmesi.

-Son olarak Binyıl söylevinde Kofi Annan'ın sıraladığı güvensizlik etkenleri içinde önceliğin ekolojik riske tanınması.

Bu liste sınırlayacı bir niteliğe sahip değil, sadece günümüzde gerçek politikanın küresel ölçekli içeriğini oluşturan unsurların çeşitliliğini ve karşılıklı bağımlılığını göstermektedir.

14. Sıralan tezler tartışmayı başlatma ve yönlendirme amacını taşıyan önerilerdir sadece. Çözümleri değil de, görmezden gelinemeyecek çelişkileri görünür kılmaya çalışmaktadırlar. Fransa'da ve Avrupa'da bugün politik bir tartışmanın ciddi ve namuslu temel taşlarının neler olabileceği arayışı sözkonusudur. Bu politik tartışma, umarız bu tezleri tamamlayacak, kesinleştirecek ve değiştirecektir.

Dizin

A

Ackerman, Bruce, "Panik Yapma!", 256

adalet, 28, 50, 69, 96, 111, 148, 152, 176, 179, 215-7, 232-4

Adalet ve Kalkınma Partisi, 286

Afrika, 24, 48, 124, 234,

Aidiyet, çifte, 41; Esposito'da, 93; ve insan hakları, 17; eşitlikçi, 178-79; ve kimlik, 38; Schnapper'da, 70, 71; topluluğa, 95; ulusal, 35; yeni türleri, 143; yurttaşlığı, 249-40;

Aile, 31, 43, 51, 54, 56, 73, 145, 156

Althusser, Louis, 30, 43, 107, 178, 215, 289

Almanya, 19, 34, 64, 72 (9.dn.), 120, 126, 152, 197, 208, 233, 252-53, 264

Amerikan Devrimi, 76, 170

Amir, Samin, 123

Anayasa, Amerikan, 256-57; demokratik, 227-8; federal, 74, 200; ve insan hakları, 151; kuvvetler dengesi, 260; maddi, 200; Rousseau'da, 188-9; Schmitt'de, 169-70; temel kural olarak, 238; üniter, 200; ve yurttaşlık, 78-9,

Anderson Benedict, 162

Antropoloji, 20, 30, 31 (22.dp.), 32-34, 37, 79-80, 90, 98, 236, 240-41, 249.

apartheid, 18, 151, 154, 213, 234, ayrıca bkz., ırk ayrımı, ırkçılık

arabulucu, 190-1, 222, 223, 247, 251, 264, 267, 276, 282-3, 285, 287-9

Arendt, Hannah, 16, 17, 40 (34.dn.), 79 (27. dp.), 147-51, 216; The Origins of Totalitarianism, 147-50, 218, 234.

Aristotle, 95, 193, 216, 240, 88 (42.dn.), 199 (19.dn.), Nichomachean Ethics, 193; Ethics, 240

Arnavutluk, 12, 64, 127, 210

Ash, Timothy Garton, 211, 256, 260-61; "Fazla Güç'ün Tehlikesi", 260-1

Assmann, Aleida, 21, 38

Avrupa, arabulucu olarak, 214, 267-8, 272-3, 282-3; ve demokrasi, 18, 153-4, 166; dili, 221-2; kimliği, 18, 209-11; 269-70, 115 (28. dn.), ve sınırlar, 15-6, 209, 271-2; ve uluslararası hukuk, 258, 276; yurttaşlık, 11, 13, 15, 59, 86, 127, 146, 152, 154, 167, 193-4, 201, 212; yorumlayıcı olarak, 289

Avrupa (kıta), 284, 285, 288-9; ve Birleşik Devletler, 10, 12, 260, 261, 262, 263-5; çevirmen olarak, 288; çok taraflı dünya'da, 259; güvenlik, 211; kamuoyu, 222-3; rakip kavrayışlar, 206-7; ve Rusya, 268; Schmitt'de, 169-71;

Avrupa birleşmesi, çelişkiler, 11; ve demokrasi, 18; ve egemenlik, 165-6, 193; ve göçmenler, 60-1; ve komünizm, 109-10, 115-6; ve Soğuk Savaş, 206-7; ve sosyal haklar, 205-6

Avrupa Birliği, konusunda Delors, 201 (24. dn.); dışpolitikası, 272; ekonomisi, 211; giriş, 211-2; içpolitikası, 272; soğuk savaş sonrası etkisi, 209; üyelik, 64, 286; ve ulus-devlet, 23-4; yurttaşlık, 152-3,

Avrupa Temel Haklar Bildirgesi, 200

Avusturya, 120, 124 (43.dn.), 153, 194, 199, 209, 213

Aydınlanma, 77, 197, 249

ayrımcı/lık, 36-7, 48, 50, 52, 57, 61-4, 67, 73, 82,-3, 144, 146-7, 152-3, 212-3, 269, 274, 277, 279

B

Babeuf, Gracchus, 111

Balkanlar, 10-1, 13-4, 120-1, 153

Batı Avrupa, 23

Beaud, Olivier, 168, 238-39

Benes, Edvard, 115

birey/sel, 17, 18, 21, 33, 39, 41, 42, 44, 88, 179, 182, 242-43, 248

birey-ötesi/üstü, 74, 231

bireysel özgürlükler, 141, 240, 257, 276

Birleşik Devletler, 11, 129, 152-3, 159, 169, 172, 207, 213, 230, 254, 258-62, 258-70, 279, 280

Birleşmiş Milletler, 16, 24, 127, 155, 261, 267, 269, 278

"Biz", kullanımı, 36, 74, 230-1
bloklar, 15, 22, 24, 133, 166, 210-1
Bobbio, Norberto, 178
Bodin, Jean, 175-82, 196, 198, 227, 246; Six Books of the Etienne de la, (Devlet'in Altı Kitabı) 175-6
Boétie, Étienne de la, 243
Bourdieu, Pierre, 217
Burjuva/zi, 58, 76, 90, 108, 111, 218
Braudel, Fernand, 16, 28
Brezilya, 148
Brejnev, Leonid, 119
Briand, Aristide, 115
Britanya, 19, 60, 172, 210, 211, 270, 272, 275
Bulgaristan, 12
Bush, George W., 255, 257, 259, 262

C
Castel, Robert, 80, 165, 204-5
cemaatçilik, 49, 52, 68, 74, 75, 85
Cezayir, 13, 60, 155, 269, 274.
Chemilier-Gendrau, Monique, 274
Chesneaux, Jean, 13
Chevenement, Jean-Pierre
Chevenement yasası, 48, 82
Cournot, Antonie Augustin, 135
Cumhuriyetçilik, 48, 70, 76, 99, 233

Ç
Çeçenistan, 157, 209, 269, 282
çeviri, 42, 194, 221, 222, 224, 225-26, 234, 288-9
çevre (periferi), 16, 28, 124-5, 146, 172, 274
çokkültürlülük, 43, 142, 221, 275, 277, 284
çoktaraflılık, 144, 147, 260, 264, 280

D
damgalama, 17, 52, 84, 153, 204
Debray, Regis, 13, 195
Debré-Jean-Louis, 31, 35, 48, 49, 65, 66
Deleuze, Gilles, 40 (35. dn.), 84, 160
Delors, Jacques, 199, 201 (24. dn.)
demokrasi, adalet sisteminde, 215-16; Doğu Avrupa'da, 99, 103, 209; antidemokratik koşulu, 174; Amerika'da, 264; Avrupa'da, 165, 18, 225; ve azınlıklar, 17-18; burjuva, 118; çatışmacı, 81, 276-77; ve dışlama, 17; demokratik olmayan koşulu, 139; ve devlet, 232; ve eşitlik, 120-21; ve etnisite, 70-1; genişleyen, 276, 277 (36.dn.) Habermas'da, 74-5; ve haklar, 84-201; hukuki/formel, 276; insan hakları, 148-9; ve islam, 279; işçiler için, 217-18; Kant'da, 15; karşılıklılık. 230-31; kendini sınırlaması, 232; komünizm-sonrası, 103; parlamenter, 127; piyasa toplumunda, 126; ve popüler egemenlik, 194-5; Ranciere'de, 96, 148; Rousseau'da, 187; Schmitt'de, 170; sosyalist, 118; ve sınırlar, 10; sosyal, 81, 117, 205; sosyal/maddi, 276; ve şiddet, 151; temsili, 232; ve ulus-biçim, 80, 185; ve ulusallık, 36; ve yabancılar, 46; ve yerleşim hakkı, 84; ve yurttaşlık, 19, 226, 228-29;
demos, 10, 94, 150, 188, 194, 195, 228, 229, ayrıca bkz., halk
Derrida, Jacques, 137, 168, 229; Specters of Marx, 137
Descartes, René, 39, 96
devlet, çöküşü, 104-5; ve demokrasi, 143-45, 232; egemenliği, 189-90; gelişimi, 32; ve halk, 225-6; komünist, 107, 108, 121; sınırları, 143-4; ve sivil toplum, 189-90; ulusal, 29, 76, 81, 132, 144, 152, 167, 201, 240, 248; ulusal popüler, 239; ulusal-sosyal, 81, 90, 121, 158, 160, 189, 203, 217, ayrıca bkz., ulus-devlet
Dietrich, Helmut, 153
dışlama, 18, 43-4, 231; Arendt'de, 147; ve demokrasi, 17; ve evrenselcilik, 81-2; göçmenlerin, 34-5, 81-6; 153; ve milliyetçilik, 35-6; Nancy'de, 91; Ranciére'de, 94, 96; yabancının, 35-6, 37-38; yurttaşlıktan, 78-81;
diktatörlük, 161, 170, 173, 237
dil, 30-1, 220-2, 220 (72.dn.), 288-9,
din, Amerika'da, 262; ve komünizm, 111; karşılaştırmalı tarihi, 248-9; Schmitt'de, 171; sivil toplumda, 276-8; 111;
Doğu, 152, 213
Doğu Avrupa, 23, 64, 101, 120-2, 124-5, 127, 206-7, 260
Durkheim, Emile, 32
Dünya Savaşı I., 126, 172, 210, 252
Dünya Savaşı II., 122, 148, 151, 203, 211258, 246, 268, 285

E
Eco, Umberto, 220, 288
egemenlik, alternatifler, 165, 184;

Bodin'de, 175-84; dışsal boyutları, 157-8; demokratik, 166-7; ve düzen, 176; hayaletsi, 229-30; hiyerarşik ilkeleri, 243; içsel boyutları, 94-6; işaretleri, 175-84; kavrayışı, 167-8; klasik temsili, 190-1; krizi, 184-5, 190-1; 198-9; kuvvetler dengesi, 15; ve küreselleşme, 190-1; monarşik, 181; mutlak, 178-80; ve popüler, 46, 52, 82, 89, 149, 166, 168, 170, 181, 184-91, 194-5, 224-9, 230-2, 235-6, 239; 243, 246-9; postulusal, 199-200; ve sınırlar, 9, 13-4, 14-5, 139, 174-5; soykütüğü, 167-8; ulusal, 50, 66, 80, 165, 166, 189, 191, 195, 199, 203, 228
egemencilik, 74, 87, 168, 195, 199, 228, 236
eğitim, 20, 42-4, 50, 53, 55, 71, 142, 183, 190, 197, 204, 216, 220, 222, 239, 249
ekonomi, Amerikan, 258, 211-2; Avrupa'lı, 11-2, 211, 267-8; demokrasinin, 277-8; devletin, 189-90; Doğu Avrupa'nın, 123-4; dünya, 19, 33, 37, 76, 123, 134-5, 198-9; ve komünist eleştirisi, 11-2, özerkleşmesi, 184-5; paralel, 33-4; ve politika, 183, 199-200; sembolik etkisi, 30; Sovyetler Birliği, 123; şiddetin, 37, 160-1, 214, 247; ulusaşırı, 140, 247-8; ulusun, 28-31; yabancılar, 54, 213; yaş kategorileri, 242, ayrıca bkz., piyasa
emperyalizm, 15-6, 54, 77, 115-6, 123, 147, 149, 151, 163, 196-7, 211
Engels, Friedrich, 112
Esposito, Roberto, 93
eskatoloji, 137, 248
eşitlik, 52, 74, 90, 94, 123, 161, 179, 227, 243, 244-5, 259
ethnos, 17, 18, 194, 195, ayrıcabkz., halk
etno-merkezcilik, 120
etnik temizlik, 11, 36, 209, ayrıca bkz., soykırım
etnisite/etniklik, 38, 43, 55, 142
evrenselcilik, 23, 25, 36-7, 76, 79, 86, 110, 124, 238, 241, 260, 277

F

fark, antropolojik, 30-2, 80, 31 (31. dn.)
faşizm, 84, 116, 126, 203, 255, ayrıca bkz., Nazizm
Ferry, Jean-Marc, 215 (58.n).
Filistin, 46, 53, 153
Fischer, Joschka, 266
fiscus, 181-3
Foucault, Michel, 43, 159, 178-9, 253, 273
Fourier, Charles, 112
Fransa, 64, 228, 233; ve Cezayir, 274; çokkültürlülük; 277; göçmenler, 45-68; 82-3; klitoridektomi 234 (15. dn.); komünizm, 108 (13.dn.); sosyal haklar, 202 (27.dn.)
Franklin, Julian, 180
Fransız Devrimi, 54, 104, 188
Fransiskenlik, 111
Freud, Sigmund, 41, 243
Furet, François, 104

G

Gellner, Ernst, 32
Gemeinschaft, 33
Gesellschaft, 33
Giscard d'Estaing, Valéry, 286
Gorbaçov, Mikhail, 119
Göçmen, için adalet, 233-4; ailesi, 154, 214; karşı ayrımcılık, 60-1, 153, 218-9; dili, 222; hakları, 119, 120, 152; ve ırkayrımı, 18, 211-2; karşı şiddet, 142; kontrolü, 111; yeniden sömürgeleşmesi, 54-9; ve yurttaşlık yasası (droit de cité), 46-7;
Gramsci, Antonio, 38, 105, 202, 214-5, 276
Gunsteren, Herman R. Van, 163-4, 215, 234, 245
Güney, 18-9, 24, 28, 51, 55, 84, 123-4, 132-3, 142, 146, 152, 155, 159, 213, 254, 264, 283
Güney Afrika, 153-54, 213-14, 283
güvenlik, 51, 53, 83, 147, 154, 211, 213, 219, 271, 278-82

H

Habermas, Jürgen, 74-5, 87, 95, 99, 162, 168, 199, 215, 219, 227, 234, 237-8
Haider, Jörg, 83, 194
halk, ve ethnos, 17; ideal olarak, 228; ve kollektivite, 9; ve medeni bilinçlilik, 10; ortadan kalkması, 198-9; Ranciere'de, 94; ve sınırlar, 9; Rousseau'da, 188; Schmitt'de, 169
hak(lar), demokratik, 227-28; doğal, 182; haklara sahip olma, 89, 147, 150-1; insan, 11, 17, 49, 51, 67, 73, 78, 141, 147, 149-51, 155, 161, 163-4, 173, 220, 227, 234, 238; kapitalist destabilizasyonu, 244; politik, 54, 57, 61, 64, 79, 89, 94, 103, 113, 149; sosyal, 51, 53,

54, 61, 80
Hardt, Michael, 163, 166, 218
Hassner, Pierre, 73, 121
Hegel, G.W.F., 10, 41, 89, 167, 183, 185, 190, 194, 216, 230-1, 233, 248
hegemonya, 19, 21, 43, 86, 114, 123, 132, 214, 218, 255-56
Helsinki antlaşmaları, 115
Hirschmann, Albert, 49
Hobbes, Thomas, 95, 147, 161, 175-180, 194, 198, 232, 265-66; Leviathan, 147, 172, 248
Hobsbawm, E.J., 121, 163
Hollanda, 15-6, 275
Hristiyanlık, 15, 41, 61, 77, 111, 262, 269, 273 (30.dn.), 277, ayrıca bkz., din
Huntington, Samuel, 255, 284, 285; "Medeniyetler Çatışması", 133, 208

I
Irak, 156, 261, 264, 267, 255 (6. dn), 265 (19. dn.)
ırk ayrımı, 45, 59, 154, 234, ayrıca bkz. apartheid, ırkçılık
ırkçılık, 18, 36, 51-2, 60-2, 83, 96-7, 100, 144, 151-5, 202, 211-4

İ
içerme/dışlama, 11, 81, 90, 99, 210, 233
ideoloji, 19, 28, 29, 30, 35, 37, 13
iktidar/güç, egemenin, 175-6; farklılıklar, 31-2; kurucu, 100, 167-8, 170, 172, 176, 188, 194-5, 198-200, 229, 239; kurulmuş, 100, 170, 198; ve maliye, 247; sınırları, 80-83; tekeli, 249-50
iletişim, 31, 32, 57, 75, 91-2, 134, 137, 150, 162, 190, 197, 221, 233, 249, 253
iltica/sığınma, 36, 45, 64, 82, 141, 146, 152, 211, 214, 239
imparatorluk, 28, 76, 84, 140, 165-6, 254, 288
İngiliz dili, 221-2
İngiliz Devrimi, 170
İnsan ve yurttaş hakları bildirgesi, 90, 150, 230
İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, 239
insani müdahale, 147, 155, 158, 161
İrlanda, 268, 282
İslam, 269, 279, 286
islami başörtüsü, 50, 85 (40. dn.)
İsrail, 261-2, 269, 282-3
istisna hali, 150, 168-9, 170-3, 175-6, 179, 183, 203, 246
isyan/devrim, 47, 88, 90, 95, 99, 100, 102-4, 108, 110-1, 116-8, 122, 148-9, 150, 161-2-3, 182, 184, 188-9, 230, 242
işçi, için demokrasi, 217; dışlanması, 80-1; göçmen, 46, 48, 56-7, 60, 81, 149, 152-3; hakları, 64-5, 81, 202-3, 204; proleterleşmesi, 159-60; ve sendikalar, 63, 125, 205, 217; vatandaş olarak, 81; yabancı, 45-6; yeniden sömürgeleşmesi, 60-1
İtalya, 116, 118, 238

J
Jameson, Fredric, "Kaybolan Arabulucu", 287
Jospin, Lionel, 45, 49, 50, 64
Jus sanguinis, 36, 46, 85
Jus soli, 36, 46, 60, 85

K
Kadera, İsmail, 12
Kagan, Robert, "Power and Weakness," 266
Kağıtsızlar (Sans-Papiers), 31, 65-6
Kaldor, Mary, 267, 282
kamusal alan, 69; Arendt'de, 148; kontrol, 141; sınırları, 183; temeli olarak popüler egemenlik, 227-28
Kant, Immanuel, 15, 71, 88, 163, 165, 227, 237, 243-4, 265-66
kapitalizm, 92, 103, 106, 114, 115, 123, 132, 133, 136, 158, 160, 163, 184, 190, 219, 244, 261
karşı-devrim, 103-4, 161
karşılıklılık, 58, 66, 134, 195, 220, 230-1, 236, 241, 244
kendi kaderini tayin, 11, 87, 228
Keynes, John Maynard, 131 (7.dn.), 185 (52. dn.), 190, 191 (68.dp.), 205, 208 (38. dn.)
kimlik, ve adlar, 10-1; ve aidiyet, 38; birincil/ikincil, 38-41; çeşitliliği, 41; etnik, 84-5; kollektif, 20, 27, 37, 39; oluşumu, 40; ötekilik, 275; ve sınırlar; 15, 27, 140; tekanlamlı, 40; ulusal, 20, 26-7, 34-8, 272;
komünizm, Avrupa'da, 104-109; Fransa'da, 108 (13.dn.), 81-89; iç ve dış, 108-9; İtalya'da, 107 (12. dn.), Nancy'de, 91-2; ve Nazizim, 116-17; sonrası Doğu Avrupa, 118-9; sonrası milliyetçilik, 119-21, 123, 126; sonu, 101-2, 104-5, 119-121, 207-8; 109-115; ve totalitarizm, 109 (15. dn.), ayrıca bkz., Marks, Karl; Marksizm

Kosova, 10, 11, 13, 19, 209-10
kozmopolitizm, 74, 75, 87, 120, 184, 215
Krigel, Blandine, 216
Kuzey, 24, 28, 58-9, 123-4, 132-3, 146, 155, 158
kültür, 26, 31, 38-9, 80, 140, 247-8, 254
Küreselleşme/küreselleşmiş dünya, 17-8, 129-145; ve demokrasi, 277-8; egemenlik, 190; ekonomisi, 131-2, 134-5; kuzeyin bakışaçısı olarak, 135 (12. dn.); kültürel, 2534, ve şiddet, 62-3

L
Laiklik, 50, 103, 288
Lefort, Claude,
Lenin, V.I., 11-12, 16, 62
Liberalizm, 29, 37, 64, 113, 117, 204, 205, 206
Locke, John, 244
Luhmann, Niklas, 28
Luxemburg, Rosa, 16, 148, 190

M
Maastrich Anlaşması, 60, 152
Macaristan, 102, 113, 120
Makedonya, 12
Machiaveli, Niccolo, 28, 29 (16.dn.), 175, 275 (34. dn.)
Malberg, Raymond Carré de, 150
Mann, Thomas, 252; Betrachtungen eines Unpolitischen, 252; "Zwang zur Politik," 252
Marcou, Lilly, 126
Marks, Karl, burjuva devrim konusunda, 183; ve ekonomi, 111; ve komünizmin çöküşü, 102-3; Komünist Manifesto, 117, 130; küreselleşme konusunda, 130-1; Nancy'de, 92; ve politikanın sonu, 135; ve popüler egemenlik, 185
Marksizm, 106, 107, 113, 116, 117, 162
Marramao, Giacomo, 238-9
Marshall, T.H., 204, 37
medenilik, 143, 145, 146, 147, 150, 151, 161-62, 164, 240, 285, -86
medeniyet(ler), 157, 220, 248, 285, 288
Mill, John Stuart, 135, 232
milliyetçilik, cumhuriyetçi, 53; ve dışlama, 35-6; Doğu Avrupa'da, 120-21, eğitim, 71-2; 123; ekonomik planlama, 120, 123-4; evrenselciliği, 54; ideolojisi, 35; ve kimlik, 36-7; komünizmde, 121-2, 40, (34.dn.); komünizmden sonra, 119-22, 126; ve Marksizm, 117; Nazizim'de, 121-2; Schnapper'da, 72-3
Milner, Jean-Claude, 98
modernite, 23, 86, 104, 171, 175, 184, 227, 236-7, 241, 243
Montribal, Thierry de, 271-72
Montesquieu, 140
Morin, Edgar, 201
Mosse, George, 251-2, 286
müdahale, insani, 12, 147, 155, 158, 161, 220, 282
musevilik, 277
mülkiyet, 69, 80-1, 94, 111, 139, 182-3, 204, 218, 220

N
Nancy, Jean-Luc, 90-3, 97; The Inoperative Community, 90-1
NATO, 11, 268, 280
Nazizim, 102, 115-7, 121, 126, 151, 252, 268, 285, ayrıca bkz., faşizm
Negri, Antonio, 163, 166, 168, 198, 218
Nietzche, Friedrich, 231, 248
Nomos, 174-5

O
Ortadoğu, 261, 269,, 270, 283, 286
ortaklaşım miti, 91, 97
Oslo Antlaşmaları, 282
otoriter/yanizm, 18, 40, 48, 67, 126-27, 151, 178, 248, 269

Ö
ölüm ve yaşam zonları/kuşakları, 157, 161
özel alan, 178, 218, 241, 244
özerklik, 243-45
özgürlük, 58, 64, 66, 78
özgürleşim, 88, 143, 147
özümseme/özümleme, 36, 52-55, 77

P
para, 11, 76, 123, 131, 180, 182-3, 190, 197, 262, 267
Paris Komünü, 33
Pasqua, Charles, 45, 49, 50, 65
Piyasa, emperyalizmi, 54; işgücü, 41; küreselleşmiş, 135-6; ulusal, 41; dünya ekonomisi, 29, ayrıca bkz., ekonomi
Plato, 111
Polonya, 102-3, 113, 117, 118, 119, 208
politika, anti-stratejik, 278, Avrupa,

166-67; ve devlet, 132; dışlama, 36-37; ve din, 183; ve ekonomi, 29, 183, 246-47; ve ideoloji, 37-38; kamusal/özel alanlarda, 143; Küreselleşmiş dünya'da, 129-31, 134-35; 136-37; medenilik, 162; militarizasyonu, 258; özerkleşmesi, 173-74; olumsuzlama, 98-9 öznelleşme olarak, 96; paylaşım/bölüşüm, 94; Ranciere'de, 94-96; sanal dünya'da, 137; ve sınıf mücadelesi, 29, 31; ve sınırlar, ve şidddet, 95, 156, 159-60, 162-3; 139-40; tarihi, 236-7, 238-40; ve topluluk, 162; toplumda, 184-85; sonu, 109, 135, 136, 141; ve ulus, 21, 16-17, 36; ve yurttaşlık, 69-70; yeniden yaratımı, 141; ve zulüm, 224;
politeia, 10, 90, 194, 226, 240-1, 88 (42. dn.), 199 (19. dn.), 24 (23. dn.), 241 (24.dn.)ayrıca bkz., yurttaşlık kuruluşu
pozitivizm, 98, 138
postmilliyetçilik (milliyetçilik-sonrası), ve egemenlik, 166,8, 199; gelişimi, 22-3, 26; geçiş, 22; krizi, 86; küreselleşme çerçevesinde, 151; ve yurttaşlık, 26, 249
postmodernizm, 40, 166, 221, 227, 243, 266
Prodhon, Pierre Joseph, 89
Proleterleşme, 158-60, 205

R
Ranciére, Jacques, 46, 90, 94-8, 148
Renan, Ernst, 27
Rosanvallon, Pierre, 189 (66. dn.)
Rousseau, Jean-Jacques, 27, 91-2, 179, 185-8, 196, 199, 227, 230, 232-3, 243
Rusya, 13, 16, 34, 120-1, 126, 209-11, 260, 264, 268, 269, ayrıca bkz., Sovyetler Birliği

S
Said, Edward, 256, 262-3, 287
sanal, 33, 57, 90, 130, 133-34, 136, 145-46, 156, 161, 162
savaş, 171, 172, 177, 255 (6. dn.), 265 (19. dn.), 274, 285
Schengen Anlaşması, 62, 134
Schmitt, Carl, 13, 16, 73-4, 76, 150, 167-176, 181, 190, 195, 198, 246, 270, 285; Die Diktatur, 175; The Nomos of the Earth, 13, 168, 171, 175; Political Theology; 175
Schnapper, Dominique, 67, 70-6, 80, 86, 99; Communityof Citizens, 67, 70-1
Schröder, Gerhard, 215, 265 (19. dp.)
sekülerizm, 171, 173, 181, 183, 196, 212, 277
Sen, Amartya, 275
Senarclens, Pierre de, 155-56
sendikalar, 63, 217, 125, 205
sınıf mücadelesi, 42, 108, 116, 122, 160, 186, 218, 239
sınırlar, 9-19, 129-45, ayrımcı işlevi, 144; demokrasinin, 127; demokratik olmayan bir koşul olarak, 139; demokratikleşmesi, 147, 139-140; 183, Espaisto'da, 93; etnik, Huntington'da, 285; kamusal alanda, 140-41; ve kimlik, 40; komünizmin, 114 Kuzey ve Güney arası, 133; milliyetçilikte, 113; tarihsel kurumlar olarak, 138-39; topluluğun, 92; tarihsel kurumlar olarak, Huntington'da, milliyetçilikte, 35; Schmitt'te, 174; ve şidddet, 151, 155; üst, 158.
Sırbistan, 11, 64, 121, 208
Sieyes, Emmanuel-Joseph, 187, 198; What is the Third Estate?, 187
Sittlichkeit, 42, 44
sivil itaatsizlik, 66
sivil toplum, 47, 105, 118, 184, 190, 196, 207, 213, 215, 228, 242, 276
sivil özgürlükler, 256
Soğuk Savaş, 206-8
sosyalizm, 101, 104, 107, 112, 116-7, 122, 126-7, 133, 159, 207, 256
Sovyetler Birliği, 23, 116, 118; ve Avrupa; 114-115; çöküşü; 132-133, 136; ekonomik planlama, 124; etnik-dinsel çatışma, 120; konusunda Gramsci, 105; gulaglar, 113; ulusal-sosyal devlet olarak, 95-6; yayılmacılığı,
soykırım, 12, 36, 137, 166, 156, 209, 269
sömürgecilik, 13, 14, 16, 18-9, 54-9, 76, 211, 269
sömürgesizleştirme, 16, 18, 24, 56, 64, 77-8, 166, 274
Spinoza, Baruch, 39, 170, 181, 223, 232, 242, 244; Theologico-Political Treatise, 180
Spivak, Gayatri-Chakravorty, 163
Stalin, Joseph, 104, 122, 266
Stockholm Başvurusu, 115
Stresemann, Gustav, 115
suçlu, 79, 98, 172, 216, 233-4

Ş
şehir-devlet, 28, 89, 90, 140, 148, 176
şiddet, Arendt'de, 147-8; demokraside, 151; ekonomisi, 37, 160-1, 214, 247; göçmenlere karşı, 141-3; görünürlüğü, 156; Huntington'da, 285; ırkçılığın, 62-3; insan haklarına karşı, 149; kapitalizmde, 127-8; ve kimlik, 38; küresel, 157-8,160, 214, 283; Ranciere'de, 94-5; Schmitt'de, 172; sınırların, 120, 151; sınır tanımayan, 155; yapısal, 20;

T
tarih, anayasal, 236-7; komünizmin, 113; ve sınırlar, 4-5; ulus-biçimin, 29; ulusların, 26-8; yapılar, 33
tektarafılık, 219, 222, 254-5, 259, 262-3, 265, 279
tekel, 29, 33, 95, 115
teknoloji, 18, 33, 51, 58, 77,108, 123,133-36, 160, 172, 216, 282, 289
terörizm, 118, 155, 257-58, 269, 279-80, 283
Terray, Emmanuel, 58
Thompson, E.P., 157
Tillion, Germaine, 231
Tocqueville, Alexis de, 183, 232
topluluk, 691-100; birincil/ikincil, 143; bölünmezliği, 231-32; cezalandırma, 233-4; dışlama, 35, 67, 90-01; dili, 220-21; politikası, 161-2; soy, 246; toplumda, 33; ve ulus- biçim, 32-3, 38-9; ulusallık olarak, 33; yurttaşların, 68, 74, 81-2, 85, 88, 90, 99, 135, 199, 217, 228-30, 233, 235, 241, 245
toplum, dönüşümü, 161-2; ekonomi, 184-5; kontrolü, 84; piyasa, 126; politik, 184; sivil, 184; ve topluluk,33;
topoğrafya, 146, 164; ulus-biçimin, 27
totalitarizm, 91, 105, 115, 119, 149,207
Türkiye, 13, 270, 286

U
ulus, bölünmezliği, 186-7; demokratik, 89-90; devlet ve halkın birliği olarak, 174; evrensellik,76; Schmitt'de, 169; tekil olarak, 71; ve topluluk, 33, 70-1;
ulusaşırı, 18, 22, 47, 63, 140, 151, 165, 191, 201, 216, 219, 228, 239, 247, 249, 265, 274, 283
ulus-biçim, 20-1, 26-30; burjuva, 76; devletçi yüzü, 184; egemenliği, 38; hegemonyası, 28-9; kurumları, 42; sosyal haklar, 80-1; içinde yurttaşlar kollektivitesi, 74-5;
ulus-devlet, aidiyet, 143; birliği, 270-1; çatışma dolayımı, 283-4; içinde haklar, 147-8; kimlik; 270; kurumları, 11; kutsal, 32; sömürgecilik, 76; temeli, 240-1, ayrıca bkz., devlet
Ulusal Cephe, 46, 53, 153
ulusal sosyalizm, 122
ulusal sosyal devlet, 81, 158, 160, 189, 203, 217
ulusallık, Avrupa'ya özgü, 60; ve göçmenler, 57; kutsallaşması, 53; mutlaklaşması, 54; topluluk olarak, 33; ve yabancılar, 45-6; ve yurttaşlık, 46, 186, 203, 240-1

Ü
Ütopya, 19, 11, 12, 14, 19, 23, 102, 157, 209-10, 268, 282

V
Vedrine, Hubert, 261
Vergilendirme, 180, 182, 184, 197, 247
Vestfalya Antlaşması, 15, 171
Vobruba, Georg, 129

W
Wacquant, Loïc, 159
Wallerstein, Immanuel, 16, 17, 29, 58, 122, 131, 159, 190, 198, 258-60, 283; Race, Nation, Class, 17
Walzer, Michael, 95, 255
Weber, Max, 89, 276,287
Wihtol de Wenden, Catherine, 152, 214
Wilson, Woodrow, 266
Winstanley, Gerrard, 111

Y
yabancı, 9, 17, 45-68; ayrıca bkz., Göçmen
yabancı düşmanlığı, 36, 113, 120, 127
yarı-çevre (semiperiferi), 123, 159
yasa, olarak anayasa, 238; Bodin'de, 176, 179; ve demokrasi, 215-6, 227-28;egemenlikte, 177-8; Ranciere'de, 97; Rousseau'da, 179; Schmitt'de, 172; yurttaşlık, 66; uluslararası, 162-3, 224, 280
Yoksulluk, 111, 159, 204
Yugoslavya, 10, 11, 12, 14, 19, 23, 102, 157, 209, 210, 268, 282
Yunanistan, 9, 10, 13
Yunanistan, antik, 89, 148

Yurttaş(lar); anayasal hakları, 238; Bodin'de, 176; egemen olarak, 196; etkin, 98; göçmen olarak, 55-56; hakları, 81, 164, 238-41; Rousseau'da, 188-189; suçlu olarak, 216; topluluğu, 81, 85, 88, 90, 99, 199, 217, 228-30, 233, 235, 242, 243, 251;
yurttaşlık, atfedici, 154, 226; aidiyet, 239; Avrupa Birliği'nde, 61, 152-53; ve ayrımcılık, 86; ve cumhuriyetçi etkin, 79, 193, 223; milliyetçilik, 62; ve demokrasi, 19, 99-100, 226-28; imtiyaz olarak, 81, 85; postulusal, 25; Ranciere'de, 94; ve sınırlar, 10-11; ve topluluk, 71, 73; topluluksuz, 87, 98; ve uyrukluk, 46, 53, 54, 185, 203, 240-41; ve yabancılar, 62-63, 64, 65; ve yurttaşlık yasası, 64
yurttaşçı ulus, 71, 72, 74, 75, 86
yurttaşlık kuruluşu, 89, 193, 199, 226, 235, 240-1, 245, ayrıca bkz., politeia
yurttaşlık yasası (droit de cité), 45, 64-5, 245, 250

Toplum Politika Felsefe

BİZ, AVRUPA HALKI?

Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünümler

Étienne **Balibar**

Çeviren: Kutlu TUNCA

Sınır nedir? Küreselleşme ve küresel 'şiddet ekonomisi' çağında yer değiştiren sınırlar neyi simgeliyor? Medya şebekeleri, çokuluslu şirketler ve imparatorluk politikalarıyla hayatın ve ölümün kurumsal dağılımını düzenleyen küresel-üstsınırların halklar için taşıdığı anlam ne? Avrupa Birliği'nde canlanan ırkayrımcı politikalar, ırkçı şiddet, 'derin devlet' eğilimleri, milliyetçi akımlar ve infilak eden cemaatci/gettocu düşünce biçimleriyle kimlikçi politikaları nasıl yorumlamalıyız? Balibar bu kitabında Bodin'den Hobbes ve Rousseau'ya, Hegel'den Marks'a, Schmitt'ten Arendt'e, Althusser, Derrida ve Foucault'tan Ranciere ve Nancy'e uzanan farklı çizgiler eşliğinde bu soruları tartışarak, modern ve postmodern dönüşümler içinde 'egemenlik', 'ulus' ve 'yurttaşlık' kavramlarının geçirdiği dönüşümleri irdeliyor. Liberalizm ve Cumhuriyetçilik ikilemine kilitlenmiş tartışmalara, Anayasacılığa hapsedilmiş uzlaşımcı demokrasi görüşlerine, politikanın ve tarihin sonu mitlerine müdahale ederek, yakın tarihin siyasal/demokratik mücadelelerinden günümüzün göçmen hareketleri ve demokrasinin tabandan inşa edildiği bitişik 'şantiyeler' dizisine işaret ederek, ulusaşırı bir yurttaşlığın, yeni ve totaliter olmayan bir 'topluluk' nosyonunun ve bir 'çatışmacı demokrasi'nin izlerini sürüyor. Bir sınırda düşünme çağrısı.

19.00

ISBN 975013652-7

9789750 136528