SEYLA BENHABİB

Ötekilerin Hakları

Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar



iletişim

SEYLA BENHABİB İstanbul doğumludur. Yale ve New Haven Üniversiteleri'nde çalışarak doktorasını 1977'de tamamladı. ABD Yale Üniversitesi'nde profesördür. Siyaset bilimi ve felsefesi alanında çalışmaktadır. Önemli eserleri: *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (1992), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (J. Butler, N. Fraser ve D. Cornell'le birlikte, 2002), *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era* (2002), *The Rights of Others. Aliens, Citizens and Residents* (2004).

The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens
© 2004 Cambridge University Press

İletişim Yayınları 1176 • Politika Dizisi 56
ISBN 975-05-0432-1
© 2006 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2006, İstanbul (1000 adet)

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FİLMİ Mat Yapım
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Kerem Ünüvar
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

SEYLA BENHABİB

Ötekilerin Hakları

Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar

The Rights of Others
Aliens, Residents and Citizens

ÇEVİREN ***Berna Akkıyal***

iletişim

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR *7*

GİRİŞ *11*

BİRİNCİ BÖLÜM
KONUKSEVERLİĞE DAİR: KANT'IN KOZMOPOLİT HAK KAVRAMININ YENİDEN OKUNMASI *35*

İKİNCİ BÖLÜM
"HAKKA SAHİP OLMA HAKKI": HANNAH ARENDT'İN ULUS-DEVLETİN ÇELİŞKİLERİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ *59*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HALKLARIN YASASI, DAĞITIM ADALETİ VE GÖÇLER *81*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
VATANDAŞLIK KAVRAMININ GEÇİRDİĞİ DÖNÜŞÜMLER: AVRUPA BİRLİĞİ *139*

BEŞİNCİ BÖLÜM
DEMOKRATİK YİNELEMELER: YEREL, ULUSAL VE KÜRESEL *179*

SONUÇ
KOZMOPOLİT FEDERALİZM *221*

KAYNAKÇA *231*

TEŞEKKÜR

Bu kitap, Cambridge Üniversitesi King's College'ın daveti üzerine 27 Nisan - 2 Mayıs tarihleri arasında verdiğim John Robert Seeley Dersleri'nin içeriğinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş biçimidir. Gareth Stedman Jones'a ve Miri Rubin'e, bu süre boyunca gösterdikleri misafirperverlikten dolayı teşekkür ediyorum. Bu dersleri vermek için himayesinde davet edildiğim Quentin Skinner'a özellikle teşekkür ediyorum. Susan James, Istvan Hont, Onora O'Neill, John Dunn, Richard Tuck, Emma Rothchild, Amartya Sen ve Andrew Kuper soruları ve yorumları ile Cambridge'de bulunduğum dönemi verimli kıldı.

2002 yılının Şubat ayında Yale Hukuk Fakültesi Hukuk Kuramı Seminer Dizisi'nde gerçekleşen tartışma, bu ciltte bir araya getirdiğim düşüncelerimi sunma fırsatı bulduğum toplantılar arasında anımsamaya değer olanlardandı. Bu toplantıya başkanlık eden Dean Anthony Kronman'a ve meslektaşlarım Bruce Ackerman, Owen Fiss, Paul Kahn, Judith Resnik ve Reva Siegel'a, konuşma sonrasında yaptı-

ğımız sohbetler ve işaret ettikleri noktalar için teşekkür ederim. Özellikle bana geçerli uluslararası hukuk referanslarını sağlayan Judith Resnik'e müteşekkirim.

Toronto Üniversitesi'ndeki meslektaşlarım Joseph Carens, Melissa Williams, Audrey Macklin ve Jennifer Nedelsky Kasım 2003'te Priestley okutmanlığı himayesinde verdiğim derslerde bu malzemenin bir kısmını dinlediler.

Kant, Arendt ve Avrupa Birliği hakkında yönelttikleri sorulardan ve aktardıkları düşüncelerinden ötürü Veit Bader, Rainer Bauboeck, Jay Bernstein, Richard J. Bernstein, James Bohman, Nancy Fraser, Morris Kaplan, Riva Kastoryano, John McCormick, Max Penksy, Ulrich Preuss ve Sayres Rudy'ye de teşekkürlerimi sunuyorum. Üçüncü ve Beşinci Bölüm'ler hakkındaki görüşlerinden ötürü özellikle Carolin Emcke'ye ve eleştirilerime karşı Rawls'ı heyecanla savunan Nancy Kokaz'a özellikle minnettarım. Avrupa Birliği içinde vatandaşlık konusundaki pek çok sohbetimiz ve Dördüncü Bölüm'e katkılarından ötürü Willem Maas'a özellikle teşekkür ediyorum. Melvin Rogers kaynakçanın hazırlanması ve metnin bütünündeki referansların düzenlenmesi konularında benzersiz bir yardım sundu. David Leslie, bu kitabın son hazırlık safhalarında yazı işleri bakımından hayati bir yardım sağladı.

Bu kitabın şekillendiği yolculuklar, sınır geçişleri ve pasaport kontrolleri sırasında, Boston'dan Amsterdam'a, Londra'ya, İstanbul'a ve Connecticut'a kadar bana eşlik eden kızım Laura'ya ve eşim Jim Sleeper'a özellikle minnetimi belirtmek istiyorum.

"Konukseverliğe Dair: Kant'ın Kozmopolit Hak Kavramının Yeniden Okunması" başlıklı Birinci Bölüm'de ele alınan düşüncelerin bir kısmı, editörlüğünü William Rehg ve James Bohman'ın yaptığı *Pluralism and Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory. Essays in Honor of Thomas*

McCarthy ["Çoğulculuk ve Faydacı Yöneliş: Eleştirel Kuramın Dönüşümü"] çalışmada yer almıştı. İkinci Bölüm'ün bir kısmı "Değişen Dünyada Politik Coğrafyalar: Arendtci Düşünümler" başlığı altında *Social Research* dergisinin Yaz 2002 sayısında (no. 69(2), s. 539-556) yayımlandı; Dördüncü Bölüm'de faydalandığım malzeme ise *Government and Opposition*'un Güz 2002 (no. 37(4), s. 439-465) sayısında yayımlanan "Vatandaşlığın geçirdiği Dönüşümler: Çağdaş Avrupa Örneği" adlı makalemde yer alıyordu. Telif hakkı Seyla Benhabib'e ait olan *Transformations of Citizenship: Dilemma of the Nation-State in the Era of Globalization* ["Vatandaşlığın geçirdiği Dönüşümler: Küreselleşme Çağındaki Ulus-Devletin İkilemi"] (Amsterdam: Van Gorcum, 2001) başlıklı çalışmam kapsamında verdiğim Spinoza dersleri sırasında başlattığım Seeley Derslerim genişliyor, gözden geçiriliyor ve düşünme sürecim devam ediyor.

Son olarak, Cambridge Üniversitesi Yayınları'ndan Richard Fisher'a, Karen Anderson Howes'a ve Alison Powell'a teşekkür ediyorum. Onlarla çalışmak bir zevkti.

GİRİŞ

Bu kitap, politik üyelik kavramı üzerinde odaklanarak politik cemaatin sınırlarını araştırıyor. *Politik üyelik* ile yabancıları ve başka ülkelerin vatandaşlarını, göçmenleri ve yeni gelmiş kişileri, mültecileri ve sığınmacıları mevcut politikalara dahil eden ilkeleri ve uygulamaları kastediyorum. Politik sınırlar bazı kişileri üyeler olarak tanımlarken diğerlerini yabancılar sınıfına koyar. Öte yandan üyelik, yalnızca katılım, erişim, ait olma ve ayrıcalık edinme ritüelleri ile birlikte anlamlıdır. Modern ulus-devlet sistemi tek bir ilkesel kategoriye dayanarak düzenlenmiştir: Ulusal vatandaşlık. Devlet egemenliğinin yıpranması ve ulusal vatandaşlık kurumunun bölünüp parçalara ayrılması ile birlikte yeni bir döneme girdik. Ulus-devlet sisteminin tanımladığı politik topluluk sınırlarının üyelik kavramını düzenlemeye uygun olmaktan çıkması sonucunda yeni üyelik şekilleri meydana geldi.

Politik üyelik genellikle yerel ve uluslararası adaletin önemli bir yönü olarak görülmemiştir. Devlet sınırlarının "görünmez" oluşuyla birlikte, politik üyeliğe erişimi ve

üyelikten çıkışı düzenleyen kurumlar da görünmez oldular, teorik inceleme ve çözümlemenin konusu olmaktan çıktılar. Devlet sınırları arasında gidip gelen insanların hareketinin işaret ettiği uluslarötesi göçlerin ve anayasal olduğu kadar politikaya da ait meselelerin, devletler arası ilişkiler ve buna bağlı olarak küresel adalete ilişkin bir normatif teori açısından büyük önem taşıdığını göstermek istiyorum.

Uluslararası ve küresel adalet konusunda teori üretmeye yönelik yakın dönemli girişimler, göç sorunuyla ilgili olarak garip bir biçimde sessiz kaldılar (bkz. Pogge 1992; Buchanan 2000; Beitz [1979] 1999 ve 2000). Bu kuramcılar, devlet merkezli tavırlarına rağmen, devlet sınırlarının ve davetsiz misafirlere, mültecilere ve ve sığınma hakkı arayan kişilere karşı korunmasının ve bu konuda politika geliştirilmesinin arkasındaki devlet merkezciliğin temel unsurlarını sorgulamadılar. Göçün –iç göçün olduğu kadar dış göçün de– kontrolü devlet egemenliği açısından büyük önem taşır. "Westfalen* sonrası" bir egemenlik kavramı geliştirmek üzere ortaya atılan tüm fikirler (Buchanan 2000 ve 2001), insanların bölgesel sınırlar arasındaki hareketinin normatif düzenlenişine göndermede bulundukları sürece sessiz kalıyorlar. Felsefi bir bakış açısından yaklaşılırsa, uluslarötesi göçler, liberal demokrasilerin kalbinde yatan yapısal ikilemi ortaya koyuyor: Bir yanda egemen özbelirlenim iddiaları ve öte yanda evrensel insan hakları ilkelerine bağlılık. Ben, politik üyelik uygulamalarını aydınlatmanın en iyi yolunun bu ikili taahhütlerin *içsel yeniden yapılandırılması* olduğunu ortaya koyacağım.

İnsan hakları beyannameleri ile, devletlerin sınırlarını kontrol etmek ve ayrıca başvuruda bulunanların niteliklerini ve niceliklerini izlemekteki hükümranlık iddiaları arasında yalnızca bir gerilim değil, doğrudan bir çelişki bulu-

(*) 1648 yılında imzalanan ve Avrupa'daki 30 yıl savaşlarına son veren anlaşma – ç.n.

nuyor. Bu ikili taahhütlerin ortaya koyduğu çıkmazların basit bir çözümü de yok. Benim önerim ne devletin sonu ne de dünya vatandaşlığı. Daha çok, Kantçı kozmopolit federalizm geleneğini izleyerek, sınırlandırılmış topluluklar içindeki üyelik kavramının önemini vurgulayacağım ve doğrudan ve tek başına ulus devlet yapılarını oluşturmaya yetmeyen "demokratik rabıtalar"ın gerekliliğini savunacağım. Tam tersine: Vatandaşlık kurumu parçalandıkça (bkz. Dördüncü Bölüm) ve devlet egemenliği artan bir baskı altında kaldıkça, günümüz dünyasında, demokratik rabıtalara ve kuruma yönelik yerel ve uluslarötesi alanlar, mevcut politikaların sınırları dahilinde değil, bunlardan ileri bir noktada beliriyor. Bir yandan farklı demokratik toplulukların kozmopolit adalete ilişkin ortaya çıkan normlara bağlılıklarını arttırırken, diğer yandan bu toplulukların kültürel, yasal ve yapısal açılardan kendilerini kavrayışları da dahil olmak üzere bütün taleplerine saygı göstermek önemlidir.

Benim konumum, üyelik sorunlarına karşılık, kaynakların ve hakların dağıtımı meselelerine öncelik veren, uluslararası adalete dair yeni Kantçı teorilerden farklı. Kozmopolit bir adalet teorisinin, salt küresel ölçekte *adil dağıtım* tasarılarına indirgenemeyeceğini ve *adil üyelik* odaklı bir bakışla bağdaştırılmak zorunda olduğunu düşünüyorum. Böylesi bir adil üyelik şunları gerektirir: Mültecilerin ve sığınmacıların *ilk kabul* için yaptıkları ahlâki talebin tanınması; göçmenler için *geçirgen* bir sınır rejimi; ulusal haklardan mahrum etme ve vatandaşlık haklarının kaybına karşı ihtiyatî tedbir; her insanın "hakka sahip olma", yani *tüzel kişi* olma hakkının korunması; ki bu haklar, politik üyelik statülerine bakılmaksızın, geri alınamaz haklar olarak adlandırılmıştır. Vatandaşlıktan çıkarılma statüsü, kişiyi temel hakların hiçbirinden tamamıyla yoksun bırakmamalıdır. Dahası, adil üyelik, belli koşulları karşılamış olan yabancı-

ya vatandaşlık hakkının verilmesini gerektirir. Daimî olarak vatandaşlıktan çıkarılma durumu liberal demokratik bir insan topluluğu kavrayışıyla uyuşmamaktadır; bu aynı zamanda, temel insan haklarının da ihlalidir. Politik üyelik hakkı, kapsam açısından ayrımcı olmayan, şeffaf bir biçimde şekillendirilen ve uygulanan, devletler ve devlet benzeri organlar tarafından ihlal edildiği takdirde mahkemede kararа bağlanabilen pratiklerle düzenlenmelidir. Vatandaşlığa kabul etme, vatandaşlık ve vatandaşlık haklarından mahrum etme kararlarını şimdiye dek uluslararası ve anayasal mahkemelerden koruyabilmiş olan devlet egemenliği doktrinine meydan okunması gerekiyor.

Bölgecilik krizi

Westfalen devlet egemenliği modeli pek çok nedene bağlı bir kriz içinde bulunduğundan dolayı politik sınırlara ve üyeliğe dair sorular iyice belirginleşti.[1] "Westfalen modeli", kesin olarak belirlenmiş bir bölge üzerinde, mutlak yargılama yetkisine sahip, egemen ve birleşik bir politik otoriteyi önvarsayar. Bu modelin yararı ve normatif ilintisi, farklı serbest piyasalar yoluyla oluşan küresel ekonominin yükselişi sonucunda tehditle karşı karşıya kalmıştır. Bu serbest piyasalar sermaye, finans ve işgücü; silahlanmanın artan bir biçimde uluslararasılaşması, iletişim ve bilişim teknolojileri; uluslararası ve uluslarötesi kültürel ağların ve elektronik alanların ortaya çıkışı; yerel ve uluslarötesi politik aktörlerin büyümesi ile oluşmuşlardır. Küreselleşme devletin idarî-maddi işlevlerini, tek bir devletin kararları ve sonuçları etkileme kapasitesinin çok dışına çıkaran, giderek daha da

1 Stephen Krasner (1999) bu modelin tarihsel egemenliği hakkındaki kuşkuyu ifade etti, fakat ben bu modelin devletler arası ilişkileri düzenlemedeki normatif gücünün eşit derecede şüpheli olduğuna inanmıyorum.

geçici bir nitelik kazanan bağlamların içine çekiyor. Ulus devlet, yeni çevre tarafından yaratılan ekonomik, ekolojik, bağışıklıkla ilgili ve bilişimsel sorunlarla başa çıkmak için fazlasıyla küçük; öte yandan, kimlik kaynaklı sosyal ve bölgeselci hareketlerin isteklerini uzlaştırmak içinse çok büyük. *Bölgecilik* bu koşullar altında maddî işlevlerin ve kültürel kimliklerin çağdışı sınırlaması hâline geldi; fakat yine de, geleneksel hükümranlık kavramlarının çöküşü karşısında bile, bölgeler üzerinde uygulanan tekel, göç ve vatandaşlık politikaları yoluyla uygulandı.

1910 yılında kendi ülkeleri dışında yaşayan göçmenler olarak nitelenen bireylerin sayısı 33 milyon iken, 2000 yılında bu sayının 175 milyona ulaştığı tahmin ediliyor. Aynı dönem içerisinde (1910-2000) dünya nüfusu 1.6 milyardan 5.3 milyara yani üç katına yükseldi (Zlotnik 2001, 22). Buna karşılık, bu doksan yıl içerisinde göçlerin sayısı altı kat arttı. Çarpıcı olan bir başka nokta, 1910'dan 2000'e kadarki göçmen artışının yarısından fazlasının, 20. yüzyılın son otuz beş yılında, 1965 ve 2000 yılları arasında gerçekleşmiş olması. Bu dönem içinde 75 milyon insan kendi ülkelerinden başka yerlerde yaşamak üzere sınırlararası hareketlere girişti̇ler (Birleşmiş Milletler, Ekonomik ve Sosyal İlişkiler Birimi, 2002). Göç hareketleri 20. yüzyılın ikinci yarısının sonlarında büyük bir artış gösterirken mültecilerin içinde bulundukları kötü durum da arttı. Dünyada 20 milyon mülteci, sığınmacı ve "ülke sınırları içinde, yaşadığı alandan çıkarılmış kişi" mevcut. Kaynak bakımından zengin Avrupa ülkeleri ve kuzey yarımküre sürekli artan göçmen sayısı ile yüz yüze kalıyor, fakat Orta Afrika Cumhuriyeti, Afganistan ve Çeçenistan'ın komşusu olan ülkelerdeki savaşlardan kaçan yüzbinlerce mültecinin memleketi Çad, Pakistan ve İnguş Cumhuriyeti gibi çoğunlukla güney yarımküre ulusları oluyor (Rieff 2003).

Dünya çapındaki göç eğilimleri üzerine çalışan dikkatli bir öğrencinin gözlemlediği gibi, "Yüzyıldan uzun bir zamandır, uluslararası göç dünyayı yeniden şekillendiren önemli olayların merkezinde yer aldı. 20. yüzyıl, Atlantik ötesi göçün inanılmaz düzeylere ulaştığı bir on yılla açıldı ve gelişmekte olan ülkelerden gelişmiş ülkelere, Doğu bloğundan Batı'ya doğru yüksek düzeyde göçle geçen bir on yılla da kapandı" (Zlotnik 2001, 257).

Böylesi eğilimleri [tanımak] için "son"u hakkında iddialarda bulunmak gerekmiyor. Mevcut politik gelişmelerin ironisi, devletin ekonomik, askerî ve teknolojik alanlardaki egemenliğinin aşınmasına karşın, gayretle öne sürülmesi ve ulusal sınırların daha geçirgen bir nitelik taşısalar da hâlâ yabancıları ve istenmeyen misafirleri dışarıda tutma işlevini yerine getirmeleri. Eski politik yapılar zayıflamış olabilir fakat küreselleşmenin yeni politik formları da henüz görüş alanına girmiş değil.

Farklı bir zamanda ve farklı ihtiyaçlara cevap vermek üzere yapılmış olan eski haritaların yardımıyla bilinmeyen bir bölgede seyahat etmeye çalışan gezginler gibiyiz. Yolculuk ettiğimiz bölge, yani dünya toplumları değişirken bizim normatif haritamız değişmeden kalıyor. Eski haritanın yerine koyacak yeni bir haritam olduğunu iddia etmiyorum, fakat geçtiğimiz tanınmayan bölgenin geçici fay hatlarını daha iyi anlamamıza katkıda bulunmayı umuyorum. Uluslararası insan hakları normları arasındaki büyüyen normatif uyuşmazlıklar, özellikle "ötekilerin hakları"yla –göçmenler, mülteciler ve sığınmacılar– ve bölgesel egemenlik iddialarıyla ilgili oldukları ölçüde, bu yeni görünümün özelliklerine dönüşüyorlar.

Uluslararası bir insan hakları rejimi

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 1948'de ilan edilmesinden sonraki süreçte uluslararası insan hakları normlarının ortaya çıkışına tanık olduk. İnsanların ve özellikle mültecilerle sığınmacıların sınır ötesi hareketleri artık uluslararası bir insan hakları rejiminin konusu.[2] Benim uluslararası insan hakları rejiminden anladığım, insan hakları anlaşmalarını ve ayrıca mutat uluslararası yasaları veya uluslararası "esnek hukuk" (anlaşma formatında olmadığı için Anlaşmalar Hukuku ile İlgili Viyana Sözleşmesi kapsamına girmeyen ulusal anlaşmaları tanımlamak için kullanılan bir terim) kapsayan bir dizi bağlantılı ve bağdaşık küresel ve bölgesel rejimdir (Neuman, 2003).

Birbiriyle bağlantılı en az üç alanda bu gelişmeye şahit oluyoruz.

İnsanlık suçları, soykırım ve savaş suçları

İnsanlık suçları kavramı ilk kez, Nazi savaş suçlularının Müttefik güçler tarafından Nürnberg'deki mahkemelerinde dile getirildi. Kavramın burada kast edilen anlamı, devlet

---

2 Bu konuda örnek olarak, Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi, Uluslararası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi, Her Türlü Irk Ayrımcılığının Ortadan Kaldırılmasına Dair Uluslararası Sözleşme, Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesine Dair Sözleşme, İşkence ve Diğer Zalimane, Gayriinsani ve Küçültücü Muamele veya Cezaya Karşı Sözleşme ve Çocuk Hakları Anlaşması hükümleri altında görev yapan BM organları sayılabilir (Neuman 2003). Avrupa Birliği'yle birlikte, bir Temel Haklar Bildirgesi yayımlanmış ve Avrupa Adalet Mahkemesi kurulmuştur. AB üyesi olmayan devletleri de kapsayan Avrupa İnsan Hakları ve Temel Özgürlükleri Sözleşmesi bağlı devletlerin vatandaşlarından gelen taleplerinin Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde dinlenmesine izin vermektedir. Buna benzer gelişmeler, Amerika Kıtaları arası İnsan Hakları Komisyonu'nu ve Amerika Kıtaları arası İnsan Hakları Mahkemesi'nin kuruluşuyla birlikte Amerika kıtasında da görülebiliyor (Jacobson 1997, 75).

görevlilerine ve sivillere ilişkin belli normların, aşırı düşmanlık ve savaş koşulları altında birbirlerine karşı takındıkları tutumda ortaya çıkmasıydı. Etnik temizlik, toplu idamlar, tecavüz, "geniş kapsamlı ve sistemli saldırı" durumlarında gerçekleşen, uzuvların kesilmesi türünden düşmana yönelik cezalandırma yöntemleri yasaklanmıştır ve bu saldırıların tümü, devlet görevlisi ya da emir altında hareket eden kişiler dahi olsa, bu eylemlerin sorumlularının cezalandırılması ve suçlanması için yeterli zemini oluşturuyor. Askerlerin ya da bürokratların "Görevimi yerine getiriyordum" biçimindeki ifadeleri, kişinin başka bir insana karşı –düşman olma koşulu altında ve özellikle bu koşul geçerli olduğunda– insanlık haklarını feshetmesine bir temel olarak kabul edilmiyor.

Uluslararası hukuk çerçevesinde bu kategorilerin yeniden düzenlenmesine yönelik süreç ve kapsamlarının uluslararası silahlı çatışmalardan ülke içindeki sivil savaşlara ve devletlerin kendi halklarına karşı eylemlerine dek genişletilmesi "insanî müdahale" kapsamının ortaya çıkmasına neden oldu.[3]

---

3 "İnsanlık suçları" kavramı Nürnberg mahkemeleri sırasında uluslararası silahlı çatışmalar sırasında işlenen suçlara istinaden kullanıldı (Birleşmiş Milletler 1945, Madde 6 [c]; bkz. Ratner ve Abrams [1997] 2002, 26-45; Schabas 2001, 6-7). Nürnberg mahkemelerinin hemen ardından soykırım da insanlık suçu kapsamına alındı, fakat Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Anlaşmasının II. Maddesi'nde belirtilen hukukî statüsü nedeniyle ayrı tutuldu (1948). *Soykırım* bir topluluğun yaşamının savaş, ırksal temizlik ya da etnik temizlik yoluyla bilerek ve isteyerek yok edilmesidir. İnsan çeşitliliğinin ve farklı insan topluluklarının yok edilmesini amaçlayan soykırım en büyük insanlık suçudur. Soykırım yalnızca belli bir gruba dahil bireylerin yok edilmesini değil, bu kişilerin yaşam biçimlerine, son vermeyi de amaçlar; suçun yok etme amacıyla işlenmiş olması gerekir (Ratner ve Abrams [1997] 2002, 35-36).

Buna karşılık, *savaş suçları* Eski Yugoslavya için vanlan Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi hükmünde (Birleşmiş Milletler 1993) tanımlandığı gibi, birincil olarak yalnızca *uluslararası çatışmalar*da uygulanmaktadır. Ruanda için düzenlenen Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi hükmünde (Birleşmiş Milletler 1994) *dahilî silahlı çatışmalar* da bu kapsama alındı. "Savaş suçları" teri-

İnsanî müdahaleler

ABD'nin ve NATO'daki müttefiklerinin Bosna ve Kosova'da sivil nüfusa karşı işlenen suçlara ve etnik temizliğe karşı giriştikleri eylemleri gerekçelendirmek için başvurdukları insani müdahaleler teorisi ve bu konudaki uygulamalar, egemen ulus-devletin, dinleri, ırkları, etnik kökenleri, dilleri ve kültürlerinden dolayı nüfusunun bir kısmının temel insan haklarını ihlal etmesi halinde soykırım ve insanlık suçu gibi eylemlerini sona erdirmesine yönelik *genelleştirilmiş bir ahlâki yükümlülüğü* olduğunu öne sürer (Buchanan 2001). Böyle durumlarda insan hakları normları egemen devletin taleplerine baskın çıkar. Yorum ve uygulama açısından ne kadar çelişkili olursa olsun, insanî müdahaleler, devletin, vatandaşlarının ve mukimlerinin yaşamlarını, özgürlüklerini ve mülkiyetlerini düzenleme egemenliğinin koşulsuz ve sınırsız olmadığına ilişkin giderek artan bir uzlaşıma dayanmaktadır (Doyle 2001). Devletin hükümranlığı artık vatandaşların ve mukimlerin kaderleri üzerinde tek başına söz sahibi değil. Devletin hükümranlığının ulusal sınırlar içinde uygulanması dahi, soykırımı, etnik temizliği, kitlesel ihraçları, köleleştirmeyi, tecavüzü ve zorla çalıştırmayı yasaklayan ve uluslararası alanda kabul edilen normlara giderek daha fazla tâbi oluyor.

---

mi artık, sivillere ve savaşa dahil olmayan kişilere, ayrıca savaşılan düşmana karşı uygulanan kötü muamele ve işkenceyi içeren uluslararası ve dâhilî çatışmalar için kullanılıyor (Ratner ve Abrams [1997] 2002, 80-110; Schabas 2001, 40-53). Böylece, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana gerçekleşen önemli bir gelişimin sonucu olarak, insanlık suçları, soykırım ve savaş suçları, yalnızca uluslararası çatışma durumlarında meydana gelen barbarlıklara değil, aynı zamanda hükümran devletin sınırları *içinde* o devletin görevlileri ve/veya vatandaşları tarafından barış zamanında işlenen suçlara da uygulanır hâle getirilmiştir. Melvin Rogers'a bu kavramları ve uluslararası hukukta yaşanan gelişmeleri aydınlatma konusundaki yardımı için teşekkür etmek istiyorum.

Uluslarötesi göç

Uluslararası insan haklarının egemen ulus-devletlerin iradesi üzerinde bağlayıcı yönergeler oluşturduğu üçüncü alan uluslararası göç. *İnsanî müdahaleler* ulus-devletlerin vatandaşlarına ve mukimlerine karşı tutumlarıyla ilgilenirken *insanlık suçları* ve *savaş suçları*, düşmanlar arasında ve hem ulusal sınırlar içindeki hem de bölgesel sınırlar dışındaki muhalifler arasında varolan ilişkileri ele alıyor. Buna karşılık *uluslarötesi göçler* bireylerin haklarıyla, somut biçimde sınırlandırılmış toplulukların üyeleri olmaları bakımından değil, temasa geçme, giriş hakkı talep etme ya da bölgesel olarak sınırlandırılmış toplulukların üyesi olmayı istemeleri halinde *sırf* insan oluşları bakımından ilgilidir.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (Birleşmiş Milletler 1948) sınırlar arasında hareket etme özgürlüğünü tanıyor: Dışarıya göç etme hakkını –bir ülkeyi terk etme– kabul etse de, dışarıdan içeriye göçü –bir ülkeye girme hakkını– tanımıyor (13. Madde). Beyanname'nin 1. Maddesi herkesin "bir tabiyete sahip olma hakkı" olduğunu bildirirken, 14. Madde belli koşullar altında sığınma hakkından yararlanmayı güvence altına alıyor. 15. Madde'nin ikinci kısmı "Hiç kimsenin keyfî olarak vatandaşlıktan çıkarılamayacağı veya vatandaşlığını değiştirme hakkının esirgenemeyeceği" koşulunu koyuyor (www.unhchr.ch/udhr/lang/eng.htm).

Evrensel Beyanname, devletlerin göçmenlere giriş hakkı verme, sığınma hakkını koruma ve yabancı uyruklu mukimlerle, belli vatandaşlık haklarına sahip yabancı mukimlerin vatandaşlığına izin verme *yükümlülükleri* konusunda sessiz kalıyor. Bu hakların muhatapları belli değil ve ikinci, üçüncü tarafların uyacakları *belli* yükümlülükleri güvence altına alır görünmüyorlar. Beyanname bu hakların sınır ötesi karakterine karşın, devletlerin egemenliğini destekliyor.

Böylece, dünyanın en kapsamlı uluslararası hukuk belgelerinde evrensel insan hakları ve bölgesel egemenlik arasında bir dizi içsel çelişki vücut buluyor.

1951 tarihli Mültecilerin Statüsüne Dair Cenevre Konvansiyonu ve buna 1967 yılında eklenen Protokol, sınır ötesi dolaşımı düzenleyen en önemli ikinci uluslararası yasal belgedir. Yine de, ne bu belgelerin varlığı ne de Birleşmiş Milletler Sığınmacılar Yüksek Komiserliği, bu Anlaşma'nın ve Protokol'ün yalnızca katılımcı devletleri bağlaması durumunu ve katılımcı olmayan devletler tarafından ihlal edilmesi, hatta zaman zaman katılımcı devletler tarafından da tanınmaması gerçeğini değiştiremedi.

Bazı kişiler, uluslararası insan hakları normları göç, iltica ve sığınma anlaşmazlıklarına karıştıkça, bölgesel olarak sınırlandırılmış ulusların yalnızca kendi sınırlarını kontrol etme taleplerinde değil, aynı zamanda "ulusal topluluğun sınırları"nı tanımlama yetkileri konusunda da zor durumda kalmalarından şikâyet ediyor (Jacobson 1997, 5). Diğerleri, "kurumsal kozmopolitlik"i onaylamadığı ve gerçek anlamda kozmopolit bir uluslararası düzenden çok "devletler arası" sistemi desteklediği için Evrensel Beyanname'yi eleştiriyor (O'Neill 2000, 180). Yine de açık olan bir şey var: Devletlerin sınırları içindeki vatandaşlara ve mukimlere karşı tutumu artık kontrol dışı bir yetki değil. Westfalen hükümranlığının köşe taşlarından biri, yani devletin kendi sınırları içindeki tüm nesneler ve özneler üzerindeki nihaî otoritesi uluslararası hukuk vasıtasıyla meşru olmaktan çıkarıldı.

O zaman, giderek bölgesel politikadan uzaklaşan bir dünyaya üye olmanın normatif ilkelerine kılavuzluk etme görevini üstlenecek olan nedir? Sivil ve politik birleşimin hangi uygulamaları ve ilkeleri liberal demokrasilerin kendi felsefi kavrayışlarına ve anayasal taahhütlerine en uygunudur? Liberal demokrasilerdeki felsefi ve ayrıca kurumsal

politik üyeliği araştırırken yöneltmek istediğim ilkesel sorular bunlar.

Söylem kuramı ve politik üyelik

Politik üyelik kavramına söylem etiği ve müzakere demokrasisine ilişkin normatif teori açısından yaklaşıyorum (bkz. Benhabib 1992; [1996] 2003; 2002a). Üyelikle dahil etme ve dışarıda bırakmaya ilişkin mevcut sorular söylem teorisini başlangıçtan beri zorluyor. Söylem etiğinin temel öncülü, "söylem olarak adlandırılan özel muhakemeler sırasında yalnızca, tüm ilgililer tarafından kabul edilebilir olan normlar ve normatif kurumsal düzenlemelerin geçerli olduklarını" belirtir (bkz. Habermas [1983] 1990; Benhabib 1992, 29-67; 2002a, 107-114). Bu ilkeyi, geçerli addedilebilecek daha kesin normların, bu kriteri karşılayabilecek prosedürler yoluyla sınanmasını gerektiren bir *metanorm* olarak niteliyorum. Bana göre, bu metanorm *evrensel ahlâki saygıyı* ve *eşitlikçi karşılıklılığı* önvarsayıyor. *Evrensel saygı* konuşabilen ve eyleyebilen her şeyi ahlâki etkileşimin katılımcıları olarak kabul etmemiz anlamına gelirken; söylem etiği bağlamında yorumlanan *eşitlikçi karşılıklılık* ilkesi, her bir kişinin söylemlerde çeşitli biçimlerde konuşma, ortaya yeni tartışma konuları atma ve konuşmaların önvarsayımlarının gerekçelenmesini isteme hakkına sahip olmasını şart koşar.

Söylem etiği içinde, *kapsam* sorunu, yani söyleme kimlerin dahil edilip kimlerin dışarıda bırakılması gerektiği sorusu daima bir güçlük yarattı. Teori ilk bakışta tam bir konuşma becerisine sahip olmayanları ahlâki öznelikten ve ahlâki temsilden dışlar gibi görünüyor. "Konuşma ve eylem kapasitesi"nin ne denli güçlü biçimde tanımlandığına bağlı olarak, ahlâki özneler ve ahlâki kurbanlar olarak kabul etmek isteyebileceğimiz kişiler, örneğin çok küçük çocuklar, psi-

kolojik engelliler ve zihinsel engelliler ahlâki etkileşimin dışında bırakılabilir. Dahası, ahlâki yükümlülükler *borçlu* olduğumuz ve eylemlerimizden etkilenmeleri nedeniyle kurban durumuna düştükleri hâlde kendilerini gösteremeyen kişiler de mevcuttur: Gelişmiş sinir sistemlerine sahip hayvanlar gibi acıya duyarlı varlıklar ve bazılarına göre ağaçlar ve ekosistemler canlıdır ve eylemlerimizden etkilenir. Söylem etiği onların ahlâki taleplerine ve ahlâki açıdan kötü durumlarına adil bir çözüm üretebilir mi? Ahlâki söylemlerin tam katılımcısı olmayan varlıkların, ahlâki savunma sistemleri yoluyla söylemsel bağlamlarda etkin biçimde temsil edilmeleri gerektiği ve edilebilecekleri diğer şartları başka bağlamlarda önermiştim. (Benhabib 1992, 58 n. 30; 2002a, 190-191, n. 7).

Politik üyelik talepleri bakımından düşünüldüğünde, *söylemsel kapsam* bir dizi farklı güçlüğü ortaya çıkarıyor. Söylem teorisi evrenselci bir ahlâki bakış açısını ifade ettiği için *ahlâki etkileşimin* kapsamı ulusal olarak tanınmış sınırlar içinde ikamet eden kişilerle sınırlanamaz; ahlâki etkileşimi, potansiyel olarak tüm *insanlığı* kapsayacak bir biçimde görmek zorundadır. Herhangi bir sistem içinde çıkarları olan, eylemlerimin ve bunların sonuçlarının bir biçimde darbe indirebileceği ya da etkileyebileceği her birey ve her ahlâki özne potansiyel olarak, benim ahlâki etkileşim içinde bulunduğum bir ortaktır: Benim bu kişiye veya bu varlığın temsilcilerine karşı, *eylemlerimi belli sebeplerle gerekçelendirme* yükümlülüğüm bulunmaktadır. Eylemlerimin gerekçesini sunma zorunluluğumu kabul ederek ötekinin ahlâki değerine saygı göstermek zorundayım. Hepimiz böylesi ispat etkileşimlerinin potansiyel katılımcılarıyız. Bu nedenle, söylem etiğinin şartları, daha ileri safhada normatif ayrıntılar olmaksızın politik üyelik alanına genişletilemez veya genişletilmesi gerekli değildir. Söylemsel bir yaklaşım,

egemen yönetim biçimleri içindeki *ahlâki olarak izin verilebilir* dahil etme ve dışarıda bırakma uygulamaları biçiminde nitelenecek *önemli sınırlandırmaları* belirlemelidir.

Ahlâki gerekçelendirme söylemlerinin açık uçluluğu nedeniyle, sınırlandırılmış topluluklara üyeliğimizin ve *sırf* insan olarak kabul etmek zorunda olduğumuz ahlâki perspektifin sonucu olarak ortaya çıkan ahlâki yükümlülükler ve ödevler arasında kaçınılmaz ve gerekli bir gerilim olacaktır. Evrenselci ve kozmopolit bir bakış açısından yaklaşıldığında, devlet sınırları ve hudutları da dahil olmak üzere, sınırların gerekçelendirmesi gerekliliği doğmaktadır. Dahil etme ve dışarıda bırakma uygulamaları daima, sonsuz derecede açık ahlâki etkileşim bakış açısından sorgulamaya tâbi tutulur.

Bu durum, politik üyelik uygulamalarını inceleyen söylem kuramcısını bir ikilemle karşı karşıya bırakır: Vatandaşlık normlarının dışındakilerle birlikte tüm üyelik normlarına ilişkin olan ortak özellik, bu normların neticelerinden ve öncelikle dışarıda bırakma kriterlerinin sonuçlarından etkilenenlerin, bunların *per definitionem** ifadesinde taraflar arasında olamamalarıdır. Üyelik normları özellikle dahil bulunanları dışarıdakilerden, vatandaşları vatandaş olmayanlardan ayırarak üye olmayan kişileri etkiler. İkilem burada oluşur: Bir söylem teorisi ya dışarıda bırakmaya ilişkin *herhangi bir* gerekçelenebilir kriter sunamayan üyelik pratikleriyle *alakasız*dır ya da bu söylem, daha fazla geçerliliği gerektirmeyen *ahlâki açıdan tarafsız* tarihsel gelişmeler niteliğindeki mevcut dışarıda bırakma uygulamalarını *kabul eder*. Yine de, demokrasi, söylem etiğinin ortaya koyamadığı, ahlâki bir gerekçelendirmeye yönelik kapanmayı gereksinir göründüğü ölçüde, bizzat demokrasiye ilişkin bir söylem teorisinin asılsız ve saçma olduğu öne sürülebilir.

(*) Tanımlama yoluyla – ç.n.

Söylem etikçileri, ahlâkı belli etik, kültürel ve politik toplulukların taleplerine indirgeyen cemaatçilerden ve politik normların asla ahlâki normlara bağımlı kılınamayacağı konusunda şüpheci davranan gerçekçilerden ve postmodernistlerden farklı olarak, *ahlâki ve etik, ahlâki ve politik arasında zorunlu ayrıştırma ve ayrıca zorunlu arabuluculuk* hakkında ısrarcıdırlar. Görevi, indirgeme değil bir biçimde arabuluculuktur. Ahlâki evrenselcilik, etik özelcilik ile nasıl uzlaştırılabilir? Yasal ve politik normlar, ahlâki normlar ile nasıl uzlaştırılabilir? Üyeliğe ilişkin sorular bizi sürekli olarak uzlaşmaya ilişkin böylesi güçlüklerle karşı karşıya bırakıyor: *Ahlâk ve etik* arasında ayrım gözetmediğimiz takdirde dışarıda bırakma ilkesine dayanan vatandaşlığı ve belli kültürel, dinsel ve etnik toplulukların üyelik pratiklerini eleştiremeyiz. Bunun yanında, *ahlâksallık ve yasallık* arasında ayrım gözetmediğimiz takdirde, sığınmacıları aralarına kabul etmeseler, sığınma hakkı talep edenleri kapılarından çevirseler, sınırlarını göçmenlere kapatsalar dahi, demokratik çoğunlukların yasal olarak yürürlüğe konmuş normlarını eleştiremeyiz. Son olarak, *ahlâksallık ve işlevsellik* arasındaki ayrımı ortaya koymazsak, üzerine titrediğimiz ahlâki, anayasal ve etik inançlarımızı ihlale yönelik sınır kontrolü, vatandaşlığa kabul ve göç uygulamalarına meydan okuyamayız.

Geç-modern dönemin bireyleri olarak kaderimiz, evrenselin vizyonu ve özel olanın bağlılıkları arasında süregiden savaşın çekişmeleri içinde sıkışıp kalmış bir biçimde yaşamak. Weberci anlamda "hayalden uyanmış bir evren"de çekişme halindeki değerler sadakatimiz için feryat ediyor (Weber [1922] 1958, 147-156). Bu durum Weber için değerlerin kaçınılmaz ve zorunlu çoktanrıcılığı anlamına gelse de, benim için, çok sayıdaki ve çatışma halindeki bağlılıklarımızın önemli yönlerinin yok edilmesi yoluyla ahlâki gerilim alanının yalınlaştırılması hususundaki tüm girişim-

lerin kötü kaderidir. Sevdiklerimizin ihtiyaçlarını kişisel olmayan, kurumsal yükümlülüklerle uzlaştırmaya son veremeyeceğimiz; hükümetlerimizin eylemlerini yabancıların taleplerinin ışığında ölçmeyi bırakamayacağımız, bizimkilerden farklı tanrılara tapanlarla diyaloğa girmeye son veremeyeceğimiz gibi, ahlâki evrenselliği de tekil, yasal ya da işlevsel olana indirgeyemeyiz.

Peki, demokratik kapanmanın söylemsel-kuramsal bir gerekçelendirmesi olabilir mi? Bu kitabın verdiği cevap, bazı demokratik kapanma uygulamalarının diğerlerine göre daha gerekçelenebilir olduğu, fakat tüm demokratik kapanma pratiklerinin meydan okumaya, yeniden anlamlandırmaya ve kurumsallaşmadan kaçışa açık olduğudur. Ulus sonrası dayanışma projesi mevcut devlet sınırlarını aşan ahlâki bir projedir ve ulus sonrası evrenselci dayanışmanın talepleri ile dışarıda bırakmaya dayalı üyelik uygulamaları arasındaki gerilim, toprak sınırları ve devlet sınırları dışında hiçbir alanda bu denli açık bir biçimde görünmez.

Jürgen Habermas "Avrupa Ulus-Devleti"nde şu gözlemini dile getirmiştir:

> Anayasal devletin yasal yapısı içinde, insanlara ilişkin doğalcı bir kavramla dolma eğilimi gösteren bir boşluk var. Ortak yaşamlarını pozitif yasanın araçları vasıtasıyla düzenlemek için bir araya gelen kişilerin evreninin nelerden müteşekkil olması gerektiği saf normatif terimlerle açıklanamaz. Normatif bakış açısından yaklaşıldığında, özgür ve eşit ortakların yasa hükmü altındaki birlikteliğinin sosyal sınırları tamamen arızidir. (1998, 115-166)

Bu "kavramsal boşluk", 19. yüzyıldan bu yana ve sömürgeleştirme dönemi ile komünizmin sona ermesinden sonra ortaya çıkan devlet oluşumlarına doğru genişleyerek ideoloji ve milliyetçilik pratiği ile dolduruluyor. Vatandaşlık ve

politik üyelik pratikleri ulusun uzamsal olarak yeniden üretildiği ritüeller. Modern ulus-devletin hükümranlığı ile yaşıt bölgesel sınırların korunması, anlaşmalarını ve karşılıklı eylemlerini *mekânda* denetim altında tutma yoluyla, ulusun saflığını *zamanda* garanti alma yolunu arıyor. Vatandaşlığın tarihçesi bu milliyetçi büyük amaçların ideolojiler olduğunu ortaya koyuyor; bunlar karmaşık, boyun eğmeyen ve idaresi zor gerçekliği, ulusal üyelik gibi bir takım basit yönetimsel indirgeme ilkelerine göre şekillendirmeye teşebbüs ediyorlar. Her ulusun bir ötekisi var, içeride ve dışarıda (bkz. Benhabib 2002a). Milliyetçilik aslında, bizlerle onlar arasındaki bir dizi, hayalî olduğu kadar gerçek ayrım ve sınır yoluyla meydana getirildi. Devlet üyelik pratikleri yoluyla ulusun eş zamanlı ve art zamanlı kimliğini kontrol altında tutuyor. Yine de tüm insanları bağlayan ulusallık ve vatandaşlık kuralları, tarihsel tesadüflerin, bölgesel mücadelelerin, kültürel çatışmaların ve bürokratik kararların bir bileşimi. Belli tarihsel kesişim noktalarında bunları çevreleyen kurallar ve mücadeleler, diğer zamanlara oranla daha şeffaf ve gözle görülür hâle geliyor. Politik sınırlar sorunu bir kez daha görünürlük kazandığından beri böyle bir tarihsel birleşim noktasındayız.

Milliyetçilik "anayasal devletin yasal yapısındaki kavramsal boşluk"a tek bir çözüm sunuyor. İster liberal, ister cumhuriyetçi, isterse çokkültürlü olsun, demokratik perspektifler ise başka bir tanesini öneriyor. Peki anayasal devletin yasal yapısını nasıl gerekçelendirebiliriz? Evrensel insan haklarını ve halkın egemenliğini ya da demokratik anayasal devletin zorunlu temellerini sunan özel ve kamusal anatominin normlarını kabul ederek Habermas'ın yolunu izleyeceğim (Habermas 1996, 84-104). Halkın egemenliğinin ve demokratik egemenliğin kendi kendisini yönetmek için eyleyen, sınırlı bir *demos*'u oluşturmak zorunda olmasına kar-

şılık, evrensel insan haklarının bağlamı aşan bir iddiası var. Kendini idare, kendini inşayı ima ediyor. Bu nedenle, evrensel insan haklarında güvence altına alındığı gibi, yayılmacı ve dahil etmeye dayalı ahlâki ve politik evrenselcilik ile özelci ve dışarıda bırakmaya dayalı demokratik kapanma kavramları arasında ortaya çözümsüz bir çelişki, hatta belki "ölümcül bir gerilim" çıkıyor (Cole 2000, 2). Carl Schmitt bu nedenle evrensel ahlâki eşitliğe inanış anlamına gelen liberalizm ve vatandaşların eşitliğine inanç anlamına gelen demokrasi kavramlarının zorunlu olarak uyumsuzluk gösterdiğini iddia etmişti (Schmitt [1923] 1985). Yine de modern anayasal demokrasileı bu iki bağlılığın birbirlerini sınırlandırmak için kullanılabileceğine, yeniden görüşülebileceklerine, yeniden ifade edilebileceklerine ve yeniden anlamlandırılabileceklerine dair bir inancı temel alır.

"Demokratik yinelemeler" kavramını, bağlamı aşan anayasal ve uluslararası normlara duyulan bağlılıkların, demokratik çoğunlukların iradesiyle nasıl uzlaştırılabildiğini göstermek için geliştirdim. Demokratik yinelemeler, karmaşık kamusal tartışma, müzakere ve evrensel hak taleplerinin, liberal demokrasilerin kamusal alanında, yasal ve politik kurumlarla ispat edildiğini ve bağlamsallaştırıldığını, talep ve feshedildiğini öğrenmeye dayanan karmaşık süreçlerdir.

Demokratik yinelemeler bir yönetim şekliyle ilgili kurulu anlayışları değiştirmekle kalmaz aynı zamanda geçerli öncülleri de dönüştürür. Demokratik yinelemeleri "yasa koyucu politikalar"a katılma olarak görüyorum (Cover 1983; Michelman 1988). Demokratik halk bu türden süreçler yoluyla, *kanunların konusu* değil *koyucusu* olduğunu gösterdi. Üyelik politikası, özellikle *demos*un oluşumu ve kendini tanımlamasıyla ilgili olduğu için, *demos*un, anayasal bağlılıkların evrenselci içeriği ve demokratik kapanmanın para-

doksları arasında oluşan ayrışmayla yüz yüze kaldığı yasa koyucu politika sahasına dönüşüyor.

Hem tarihsel hem de normatif açıdan, yakından ilişkili olsa da halkın egemenliği bölgesel hükümranlıkla özdeş değildir. Halkın egemenliği tam üyelik vasfı taşıyan tüm bireylerin, *demos*un kendi kendisini idare ettiği yasaların ifade edilişinde seslerini duyurmaya yetkili olmaları anlamına gelir. Bu durumda demokratik kural, ilk elden, kendilerini bu tür bir kuralın koyucusu olarak görebilenler açısından yargı yetkisi noktasına genişler. İleride tartışacağım gibi, yine de, yasanın otoritesi altında olanların çevresi ile *demos*un tam üyeleri arasında asla kusursuz bir ötüşme gerçekleşemez. Her demokratik *demos* yalnızca bazı bireyleri tam üye olarak tanırken diğerlerini oy hakkından mahrum bırakmıştır. Bölgesel egemenlik ve demokratik söz hakkı asla bütünüyle kesişmemiştir. Yine de, sınırlanmış bir bölgede ve bu bölge içinde düzenli bir ikamet mahallinde bulunmak, demokratik bir biçimde olsun ya da olmasın, kişiyi hükümranın otoritesine tâbi kılıyor. Yeni üyelik politikası, tam üyelik hakları, demokratik söz hakkı ve bölgesel ikamet arasındaki karmaşık ilişkinin yeniden müzakere edilmesini konu alıyor.

Bu tür müzakerelerin ve demokratik yinelemelerin, devletlerden oluşan bir dünya toplumu bağlamında meydana geldiğini iddia ediyorum. Sonuç olarak, vatandaşlık hakkına ulaşma politikaları tek yanlı öz-belirlenim eylemleri olarak görülmemeli, daha çok, dünya topluluğundaki diğer varlıkları (*entity*) etkileyen çok taraflı sonuçlara yol açan kararlar olarak nitelenmelidir. Hükümranlık ilişkisel bir kavramdır; salt kendi kurduğu dünyaya yönelik değildir. Demokratik halkın kimliğinin tanımlanması anayasal özyaratımın devam eden sürecidir. *Demos*un üyesi olmayanların, bu yapının dahil etme ya da dışarıda bırakma kararla-

rından etkilenmeye devam edecek olmalarından kaynaklanan paradoks tamamen yok edilemese de, etkileri, dışarıda bırakma pratiklerini eleştirel bir biçimde inceleyen ve değiştiren insanların demokratik yinelemeye yönelik düşünümsel eylemleri yoluyla azaltılabilir. "Vatandaşlar" ve "yabancılar", "biz" ve "onlar" arasında ayrımları, demokratik yineleme yoluyla kolay şekil alır hâle getirip görüşmeye açık kılabiliriz. Ancak ondan sonra, üyelerin dışarıda bırakmaya dayalı imtiyazlarını azaltıp ölçeğini kısıtlarken, tüm insanları, yalnızca insanlıkları vasıtasıyla evrensel haklar ağı içinde birleştiren metafizik sonrası ve ulus sonrası kozmopolit dayanışma kavramına doğru ilerleyebiliriz. Çağdaş Avrupa'daki "vatandaşlık haklarının dağılma"sı ulus sonrası dayanışmaya doğru ilerleyen bu sosyolojik eğilimlerin örneklendiği temel örnek incelemesidir.

Birinci Bölüm, Kant'ın kozmopolit hak doktrininin sorgulamasıyla başlıyor. Evrensel konukseverlik ve gerçekte Kant'ın açık bir şekilde "kozmopolit hak" (*Weltbürgerrecht*) olarak adlandırdığı tek şeyi göz önünde bulundurarak "Ebedî Barış"ın Üçüncü Madde'sine odaklanıyorum. Bizimkilerden radikal bir biçimde farklı olan tarihsel meselelere karşın, Kant'ın bir yandan mülteci ve sığınma talebi, diğer yandan göç hakkındaki düşünüşümüze hâlâ kılavuzluk eden terimleri belirlediğini düşünüyorum. Ahlâklılık ve yasallık arasında, insan haklarına ilişkin evrensel ilkeler ve tek tek yönetim şekillerinin kurulu yasal düzenleri arasında konumlanan konukseverlik hakkı, daha önceden devletlerin başlarında bulunan hükümranlar arasındaki ilişkilerle sınırlandırılan uluslararası hukuka ilişkin yeni bir düzeyin sınırlarını çiziyor.

İkinci Bölüm Hannah Arendt'in "hakka sahip olma hakkı" tartışmasını gözden geçiriyor. Arendt, 1918-1939 yılları arasındaki karşılıklı savaş dönemi boyunca Avrupa'da süre-

giden devletsizlik hâli üzerine eğilerek hakka sahip olmama ikileminin en kapsamlı felsefi ifadelerinden birini sunuyor. Kant gibi Arendt de, uluslararası ilişkilerin devlet merkezli ve bölgesel olarak sınırlandırılmış dünyasının içsel çatışmalarına kozmopolit bir bakış açısından yaklaşıyor.

Arendt, Westfalen modeli devlet ilişkilerinin sona erişini parlak bir biçimde ifade etse de "hakka sahip olma hakkı" ikilemine dair hiçbir çözüm öneremiyor. Biraz kurumsal, bir parça da felsefi nedenlerle, insan hakları ve vatandaşlık hakları arasındaki güçlü ikiye bölünmeyi ortadan kaldıramıyor. Buna karşılık ben, hak taleplerinin bu iki boyutu arasında Arendt'in açtığı boşluk açısından köprü görevi görecek bir sav geliştiriyorum. Benim stratejim, vatandaşlık taleplerini evrensel bir insan hakları rejimiyle bütünleştirmek.

Üçüncü Bölüm adil vatandaşlık kavramını, çağdaş neo-Kantçı küresel adalet teorileri ile birleştirerek genel hatlarıyla özetliyor. Bu bölüme John Rawls'un *The Law of Peoples* [*Halkların Yasası*]* adlı çalışmasını gözden geçirerek başlıyorum ve göçün neden ideal olmayan teoriye havale edildiğini inceliyorum. Rawls'un çağdaş tenkitçileri, göçü felsefi bir sorun olarak da ihmal ediyorlar. Rawls'un "halklar"a (tanımı ihtilaflı bir terim) yönelen odağı düzeltecek unsurlardan biri olarak, bireylere yönelik kozmopolit-adalet ilkelerini gösteriyorlar. Bireylere yönelik küresel ölçekli adalet dağıtma sistemi, dağıtımın temel ilkelerinden birini, yani, adaletin insanlara farklı toplulukların üyeleri olarak dağıtımını ihmal ediyor. Üyeliğin dağıtım adaletinin ilkeleri nelerdir? Çağdaş dağıtım adaleti teorileri yalnızca adil üyeliği görmezden gelmekle kalmıyor, aynı zamanda "demokratik bir "açık"tan da muzdarip oluyor, çünkü kendi dağıtım *politika*larının demokratik yasallığına çok yetersiz bir ilgi göste-

(*) *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çev. Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

teriyorlar. Bu teorilerde dünya idaresini ya da demokratik kimlikleri geçerlilik taşımayan dağıtıma yönelik diğer uluslarüstü veya uluslarötesi politik kurumları onaylamaya doğru gizli bir eğilim var. Kozmopolit federalizm ise tersine, demokratik bir nitelik de taşıyan ve demokrasi ile dağıtımın karşılıklı bağımlılığından kaynaklanan küresel bir adalet vizyonudur. Bu perspektif uluslarötesi göçleri yeniden kavramsallaştırmamıza izin verir.

Dördüncü ve Beşinci Bölüm'ler odakları bakımından daha kurumsal ve ampirik bir nitelikte. Dördüncü Bölüm'de vatandaşlık taleplerinin ayrışmasını, özellikle Avrupa Birliği'ne atıfla inceliyorum. Kolektif kimlik, politik üyelik imtiyazları ve sosyal hakların verilmesi artık birleşik bir ulusal vatandaşlık kurumu içinde toplanmıyor. Bunlar ayrışıyor ve farklı hakların rejimleriyle çoğul, birbirinin içine geçmiş egemenliklerin alanına giriyorlar. Yine de ayrışmış vatandaşlık kozmopolit vatandaşlık değildir. Tanımladığı gelişmeler, bir *demos*'a sahip olmasa da küresel piyasaya katılan bir dünya işçi sınıfının oluşumuna yol açarak, insanların demokratik bağlılıklar ve sivil taahhütler olmaksızın dünya çapında hareketinin yönlendirilmesi olabilir.

Beşinci Bölüm yerel, küresel ve ulusalın birbirinin içine geçmesini ele alıyor ve demokratik yineleme pratiklerinin altını çiziyor. Kozmopolit vatandaşlığın, demokratik aktivizme ve taahhüde ait yerel, bölgesel ya da diğer sahaların çerçevesi içinde, evrenseli –yinelemesini– işler hâle getirmesi ve yeniden konumlandırması gerektirdiğini iddia ediyorum. Demokratik yineleme pratiklerinin iş başında olduğu, Avrupa'dan seçilmiş yakın döneme ait üç örneğe odaklanıyorum: Fransa'daki "başörtüsü olayı"; başı örtülü olarak ders verme hakkından yoksun bırakılan Alman-Afgan öğretmen ve Alman Anayasa Mahkemesi'nin bu konuya ilişkin kararı ve son olarak, uzun süreli yabancı mukimle-

rin Schleswig-Holstein bölgesindeki ve Hamburg kentindeki yerel seçimlerde oy kullanma hakkını tanımayan 1990 tarihli Alman Anayasa Mahkemesi kararı. Bu kararların yerini 1993 tarihli Maastricht Anlaşması aldı, yine de Almanya'nın 1913'ten kalma çağdışı ve kısıtlayıcı vatandaşlık yasalarının yürürlükten kaldırılmaları ile sonuçlanan bir demokratik yineleme sürecini başlatan şey, bu olaylar oldu.

BİRİNCİ BÖLÜM

KONUKSEVERLİĞE DAİR: KANT'IN KOZMOPOLİT HAK KAVRAMININ YENİDEN OKUNMASI

Bu bölüm Kant'ın kozmopolit hakka ilişkin kavrayışının bir incelemesi ile başlıyor. Kant'ın tartışması, belirlenmiş sınırlar içinde bulunan topluluklar *arasındaki*, bireyleri bir arada tutan ahlâki ve yasal ilişkilere odaklanıyor ve buradan hareketle, bir yanda belirli yönetim şekillerinin yasaları, öte yandan ise mutat uluslararası hukuk arasında konumlanan yeni bir alanın sınırlarını tanımlıyor. Katrin Flikschuh bunu açık bir biçimde ifade ediyor: "Kant, üç tane ayrı fakat birbiriyle alakalı hak ilişkisi düzeyini kabul ediyor: 'Devletin Hakkı' bir devlet içinde yaşayan vatandaşlar arasındaki Hak ilişkilerini belirliyor; 'Ulusların Hakkı' devletler arasındaki Hak ilişkisiyle ilintili ve 'tüm ulusların Hakkı' ya da 'kozmopolit Hak' kişiler ve yabancı devletler arasındaki Hak ilişkisini ele alıyor" (Flikschuh 2000, 184). Politik üyeliğin normatif ikilemleri üçüncü sırada gelen bu *jus cosmopoliticum** alanında yer alıyor.

(*) Evrensel İnsanlık Hakkı, The Universal Right of Mankind, Weltbürgerrecht, Cosmopolitan Right, Republica Mondiale – ç.n.

"Ebedî Barış" ve kozmopolit hak – çağdaş bir yeniden değerlendirme

Kant'ın 1795 yılında, Prusya ve galip gelen Fransa arasında imzalanan Basel Anlaşması üzerine yazdığı "Ebedî Barış" başlıklı makalesi son yıllarda dikkatleri yeniden, belirgin biçimde üzerine çekti (bkz. Bohman ve Lutz-Bachmann 1997). Bugünün politik küreselleşme koşulları altında bu makaleyi ilginç kılan, Kant'ın uluslar arasında ebedî barış projesinin öngörü derinliği. Kant, üç tane "devletler arasında ebedî barışın yaratılması için kesin madde" çıkarsıyor. Maddeler şöyle sıralanıyor: "Her Devletin Sivil Anayasası Cumhuriyete dayalı olacaktır"; "Ulusların Yasası Bir Özgür Devletler Federasyonu üzerinde Temellenecektir" ve "Dünya Vatandaşlığı Yasasının Sınırları Evrensel Konukseverlik Koşullarına göre Belirlenecektir" (Kant [1795] 1923, 434-446; [1795] 1994: 99-108).[1] Bu makale hakkındaki bilimsel çalışmalar genellikle, bu maddelerin alabilecekleri kesin yasal ve politik biçimlere ve Kant'ın cumhuriyetlerden müteşekkil bir dünya federasyonunun (*eine föderative Vereinigung*) kurulmasını mı, yoksa egemen ulus-devletler cemiyetini (*Völkerbund*) mi önerdiği sorusuna odaklanıyor.

Genellikle yorumlanmadan bırakılan "Ebedî Barış" başlıklı Üçüncü Madde, aslında Kant'ın bizzat kesin biçimde *Weltbürgerrecht* adlandırmasıyla karşıladığı olgudur. Almanca metin şöyledir: "Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein" (Kant [1795] 1923, 443). Kant bu bağlamda "konukseverlik" teriminin ifade tarzının garipliğinden bizzat söz eder ve bu ne-

1 Kant'ın "Ebedî Barış" başlıklı makalesinin birkaç farklı çevirisini, gerektiği durumlarda düzelterek inceledim. Bu çeşitli edisyonlar hakkında daha fazla bilgi edinmek için kaynakçaya bakınız. İlk tarih ve sayfa numarası Almanca metni, ikinciler ise İngilizce edisyonları göstermektedir.

denle "bu bir hayırseverlik meselesi değil bir hak sorunudur" ifadesine yer verir. Başka bir deyişle, konukseverlik, bir kişinin kendi ülkesine gelen kişilere veya doğa ve koşulları yahut tarihsel koşullar doğrultusunda bir kişinin iyilikseverliğe yakışır davranışlarına bağımlı hâle gelen kişiye gösterebileceği iyilikseverlik ya da cömertlik gibi bir dostluk, yakınlık erdemi olarak anlaşılmamalıdır; konukseverlik, dünya cumhuriyetinin potansiyel katılımcısı olarak gördüğümüz sürece tüm insanlara ait bir "hak"tır. Fakat konukseverlik "hakkı", yasalarına bağlı bulundukları belirli bir siyasal oluşumun üyeleri olan bireyler arasındaki ilişkileri düzenlemediği için yadırgatıcıdır; bu "hak" farklı siyasal oluşumlara bağlı oldukları halde sınırlandırılmış topluluklarının sınırlarında birbirleriyle yüz yüze gelen bireylerin etkileşimlerini düzenler. Konukseverlik hakkı yönetim biçiminin sınırları üzerinde konumlanmıştır; üyeler ve yabancılar arasındaki ilişkileri düzenleyerek siyasal evrenin sınırlarını ortadan kaldırır. Dolayısıyla konukseverlik hakkı insan hakları ve yurttaşlık hakları arasındaki alanı, varoluşumuzda taşıdığımız insanlık niteliği ve cumhuriyetlerin üyeleri olduğumuz sürece sahip olduğumuz haklar arasındaki alanı ele geçirir. Kant şöyle yazıyor: "Konukseverlik [*Wirtbarkeit*], bir kişinin ülkesine gelen yabancının düşman olarak muamele görmeme hakkı anlamına gelir. Ülkenin yerlisi olan, diğerinin yok oluşuna yol açmadığı sürece bu yabancıyı ülkesine kabul etmeyebilir; yine de, yabancı yerini barışçıl bir biçimde edindiği sürece, ona düşmanca bir tavırla yaklaşmaması olasıdır. Yabancı kişinin talep edebileceği hak sürekli ziyaretçilik hakkı [*Gastrecht*] değildir. Bir yabancıya, belirli bir zaman kesitinde vatandaşlığa [*Hausgenossen*] geçme hakkının verilmesi için özel bir yararlılık anlaşması [*ein ... wohltätiger Vertrag*] gerekebilir. Bu, yalnızca geçici bir ikamet [*ein Besuchsrecht*], tüm insanların

sahip olduğu ortak haktır. İnsanlar bu hakka, sonsuza dek yayılamayacakları için sonunda başkalarının varlığını kabullendikleri dünya yüzeyine ilişkin ortak mülkiyetleri [*das Recht des gemeinschaftlichen Besitzes*] vasıtasıyla sahiptirler" (Kant [1795] 1923, 443; krş. 1949, 320).

Kant, *Gastrecht* olarak nitelediği "sürekli misafir olma hakkı"nı, "geçici ikamet hakkı"ndan (*Besuchsrecht*) ayırıyor. Sürekli misafir olma hakkı diğer kişinin ahlâki olarak borçlu olduğu ve yasal açıdan yetkili bulunduğu alanın dışına çıkan özgürce seçilmiş özel bir anlaşma yoluyla veriliyor; bu nedenle, Kant bunu *wohltätiger Vertrag* yani "yararlılık anlaşması" olarak adlandırır. Bu, cumhuriyete dayalı hükümranın, kendi topraklarında ikamet eden, belli işlevleri yerine getiren, kendi politik makamlarını temsil eden, uzun vadeli ticarî anlaşmalara katılan ve benzeri koşullarda bulunan belli yabancılara bahşedebileceği özel bir imtiyazdır. Devrim öncesi Fransa'sında, yabancılara özel ikamet hakları, mülk sahibi olma, belli bir mesleği icra etme hakkı veren *droit d'aubaine** uygun bir tarihsel örnektir. Osmanlı imparatorluğu'nun, Çin'in, Japonya'nın ve Hindistan'ın 18. yüzyıldan itibaren Batılılara verdikleri özel ticarî imtiyazlar bu konudaki diğer örnekler sayılabilir. 15. yüzyılda İspanya'daki Engizisyonla zulüm görüp kuzeye, yani Hollanda'ya, Britanya'ya, Almanya'ya ve diğer bölgelere yayılan modern dönem öncesi Avrupa'nın Yahudileri, statüleri hem konukseverlik hakkı, hem de sürekli misafirlik kavramlarıyla karşılanabilecek büyük gruplardan bir başkasıdır.

Konukseverlik hakkı, talebin reddedilmesi ötekinin çöküşüne –Kant'ın burada kullandığı kelime *Untergang*– yol açma ihtimali taşıdığı takdirde, reddedilmesi mümkün ol-

(*) Fransız Devrimi öncesinde, ülkede görevli yabancıların taşınır-taşınmaz tüm mallarının ölümlerinden sonra ailelerine değil devlete ait olmasını öngören yasa. 1819 yılında tamamen yürürlükten kaldırılmıştır – ç.n.

mayan geçici ikamet hakkını gerektirir. Kant, dinsel savaşların kurbanlarının, korsanlık ya da gemi enkazından çıkan kurbanların ikametinin reddedilmesinin, bu ret kurbanların ölümüne neden olabilecek nitelikteyse, savunulamaz olduğunu yazıyor. Kant'ın sürdürdüğü tartışmada, insanlar ve uluslar arasındaki bu türden ilişkilerin, ahlâki ödevin çağrısının ötesine geçerek gereğinden fazlasına dönüşmesi ya da bunların, "ötekinin varoluşunda bulunan insanlık"ın kabul edilmesiyle ilgili belli bir ahlâki talebi gerektirip gerektirmediği hususları karanlıkta kalır.

Burada, bugüne kadar sığınma ve iltica hakkının tartışmasını etkileyen yasal ve ahlâki belirsizliği görebiliriz. Sığınma ve iltica "hakları" *karşılıklı ahlâki yükümlülükler* olmaları anlamında şu ya da bu bakımdan karşılıklı insanlığımız üzerinde mi temellenir? Ya da bunlar, bireylerin ve grupların birbirlerine tutundukları ve özellikle egemen ulus devleti uymaya zorladıkları davranışların yasal *uygulanabilir normları* mıdır? Kant'ın yorumu açık cevaplar sunmuyor. Konukseverlik hakkı, bir yabancıyı kabul eden devletlerin yabancılara geçici ikamet hakkı tanıma yükümlülüklerinin cumhuriyete dayalı kozmopolit düzenle güvence altına alındığı, potansiyel yasal sonuçlara sahip ahlâki bir talebi gerektirir. Böyle bir düzen, kendisini idare eden üst bir yönetici yasaya sahip değildir. Bu anlamda, yabancılara konukseverlik gösterilmesi yükümlülüğü uygulanamaz; politik hükümranın kendi iradesiyle üzerine aldığı yükümlülüğü olarak kalır. Konukseverlik hakkı cumhuriyete dayalı kozmopolit düzenin tüm ikilemlerini az ve öz bir biçimde ortaya koyar: Şöyle ki, gönüllü taahhütler yoluyla ve sonsuz uygulama hakkına sahip çok güçlü bir egemen gücün yokluğunda sözde yasal bağlayıcı yükümlülükler nasıl yaratılır?

Peki, Kant'ın "geçici ikamet hakkı"na ilişkin ispatı tam olarak nedir? Bu talep cumhuriyete dayalı hükümranı niçin

bağlamaktadır? Kant "geçici ikamet hakkı" (*Besuchsrecht*) üzerine düşünürken iki farklı önermeye başvurur. İlk önerme geçici ikamet hakkını tüm insanların (*allen Menschen*) birleşme kapasitesi temelinde gerekçelendirir – Almanca metinde bu ifade *sich zur Gesellschaft anzubieten* olarak geçer (Kant [1795] 1923, 443). Diğer önerme "dünya yüzeyinin ortak mülkiyeti"ne dair hukuki bir yargının inşasına başvurur (*gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde*) (*a.g.e.*). Kant, ikinci ilkeden yola çıkarak, yabancıların belli bir topraktan ve onun sunduğu kaynaklardan yararlanma talebinin, barışçıl bir uygulamaya açık olduğu ve bölgenin özgün sakinlerinin yaşamlarını tehlikeye sokmadığı sürece reddedilmesinin adil olmadığını öne sürer.

Eski Avrupa hukuk sisteminde kadim ve onurlu bir geçmişe sahip olan, dünyanın ortak mülkiyet anlamında değerlendirilmesine yönelik hukuki yargı bu bağlamda iki başlı bir kılıç durumundadır. Kant bir yandan, bu yargının Batılı sömürgeci yayılmanın yasallaştırması için gerekçe olarak kullanılmasından kaçınmak ister; öte yandan, dünya yüzeyinin şu ya da bu biçimde sınırlı olmasından dolayı, varolan kaynakları diğer insanlarla birlikte kullanmak için her insanın diğerleriyle kamusal bir birleşme içine girme hakkını temellendirmek ister.

Kant'ın kaygılarından ilkini anlamak için, John Locke'un *The Second Treatise of Civil Government* adlı eserindeki argümanını hatırlayalım. "Tanrı başlangıçta insanlara dünyayı birlikte faydalansınlar diye verdi" (Locke [1690] 1980, 19). Dünya mülk olarak sahiplenilene dek herkese ait ve herkesten bağımsız *res nullius** idi; fakat dünyanın tüm insanların ortak mülkiyetine açık olduğundan söz etmek, gerçekte, belli bölgelere yerleşmiş olan topluluklar arasında ta-

(*) *Res nullius* (Lat.): Sahipsiz mal – ç.n.

rihsel olarak süregiden mülkiyet ilişkilerini ihmal etmek anlamına gelir. Mülkiyet talebinin gerekçelendirilmesi bu nedenle, kendisini yasallaştıran tarihsel mülkiyet hakkından, topluluğun ortak kullanımına ait olanı "benim" ya da "senin" sahipliğine tâbi kılan mülkiyet biçimlerine kayar.

Locke, çevrimsel olduğu açıkça görülen bir sav üreterek, özel mülkiyetin, mülkiyet araçlarının kendilerinin *özel* olmaları olgusuna dayanarak ortaya çıktığını iddia eder: "Bedeninin gerçekleştirdiği işin, ellerinin çalışmasının kesinlikle ona ait olduğunu söyleyebiliriz... bu, ondan başka hiç kimsenin sahip olmadığı bir haktır" (*a.g.e.*). Avrupa'nın 17. yüzyılda Amerika'nın kuzey ve güney bölümlerine doğru yayılması bağlamında, Locke'un argümanı, "ortak kullanım" için verilen toprakların, mukimlere zarar vermeksizin gerçekte, tüm insanların yararına olacak biçimde, gayretli ve tutumlu olanlar tarafından haklı olarak mülkiyet altına alınabilmesi iddiası ile toprakların sömürgeleştirilmesini temize çıkarma amacına hizmet ediyordu (Tully 1993).

Kant, emperyalist saldırılara direnecek kapasiteye sahip olmayan Avrupa kıtası dışındaki halkların istimlak edilmesine yönelik, üstün körü gizlenmiş formülü görüp Locke'un *res nullius* tezini kesin biçimde reddeder (Kant [1795] 1994, 107; ayrıca bkz. Muthu, 1999, 2000). Çinlilerin ve Japonların Avrupalı tüccarlardan uzak durma girişimlerini de destekler. Peki, "yeryüzünün ortak mülkiyeti" önermesini haklı çıkaran nedir? Toprak bir kez mülkiyet altına girdiği takdirde, diğerlerinin mülkiyet talebinde bulunma hakları ortadan kalkar. Varolan mülkiyet ilişkilerine saygı gösterilmelidir. Eğer durum böyleyse, her topluluğun topraklarına girmeye çabalayan yabancı güçlere karşı kendisini savunma hakkı bulunmaktadır. Konukseverlik bekleyenlerin kovulmasının "yok oluşlarına" –kolaylıkla görüldüğü gibi, muğlak bir formülleştirme– yol açmaması teminatı dışında, öte-

kilerin yoğun ihtiyaçları mevcut egemen toplulukların iradesinin razı edilmesi için yeterli bir zemin oluşturmamaktadır. "Yeryüzünün ortak mülkiyeti"ne yönelik talep hayal kırıklığı yaratacak bir biçimde, kozmopolit hakkın temellerini tanımlamak açısından eksik kalmaktadır.

Dünyanın küreselliği ve kozmopolit hak

Katrin Flikschuh *Kant and Modern Political Philosophy* ["Kant ve Modern Politik Felsefe"] başlıklı çalışmasında dünyanın özgün anlamıyla ortak mülkiyetinin ve dünyanın özel olarak küresel [spherical] karakterinin (*Erdkugel*) Kant'ın kozmopolit hakkı gerekçelendirmesinde, benim iddia ettiğimden çok daha temel bir rol oynadığını ileri sürer. Flikschuh'un argümanı daha ayrıntılı biçimde incelemeye değer. Flikschuh argümanını, Kant'ın "Ebedî Barış" başlıklı makalesine değil, *Die Metaphysik der Sitten* (*The Metaphysics of Morals*) ["Ahlâk Metafiziği"]'nin ilk kısmını oluşturan *Rechtslehre*'ye dayandırır. Bu kısımda yer alan ve konumuzla özel bir ilişkisi bulunan iki paragrafı buraya aktarıyorum:

> Dünyanın küresel dış yapısı, yüzeyinde bulunan tüm mekânları birleştirir; bu yüzey sınırları bulunmayan bir düzlem olsaydı, insanlar birleşip toplulukları oluşturmaksızın bu yüzeyde dağılacaklar ve topluluklar, insanların dünya üzerindeki varlıklarının zorunlu bir sonucu olmayacaktı. (Kant [1797] 1922, 66; Flikschuh'un çalışmasında aktarıldığı biçimiyle 2000, 133)[2]
>
> Dünyanın yüzeyi sınırsız değil de kapatılmış olduğu için, devlet Hakkı ve ulusların Hakkı kavramları bizi kaçı-

2 Flikschuh'un çevirileri ve diğer İngilizce edisyonlar arasında küçük bazı farklılıklar olduğu için, ilgili paragraflarda referanslarımı Flikschuh'un versiyonuna verdim.

> nılmaz olarak *Tüm uluslar için geçerli olan bir hak (ius gentium) ya da Kozmopolit hak (ius cosmopoliticum)* fikrine götürüyor. Bu durumda, yasa ile sınırlandırılmış dışsal özgürlük ilkesi hakka ilişkin bu üç olası koşulun hiçbirinde bulunmuyorsa, tüm diğer koşullara yönelik çerçeve de kaçınılmaz bir biçimde belirlenmemiştir ve sonunda çökmeye mahkumdur. (Kant [1797] 1922, 117-118; Flikschuh'un çalışmasında aktarıldığı biçimiyle 2000, 179)

"Ebedî Barış" ve *The Metaphysical Elements of Justice* makalesinde Kant'ın yürüttüğü daha güç ve kapsamlı tartışma arasında varolabilecek farklılıkların ayrıntılarını derinlemesine taramaksızın, benim amaçlarım doğrultusunda ortaya çıkan en önemli soru şudur: Kant kozmopolit hakkı, dünya yüzeyinin küreselliği *olgu*sundan çıkarsamayı ya da türetmeyi mi amaçlamaktadır? Bu *olgu*nun Kant'ın ahlâki argümanındaki yeri nedir? Eğer gerçekten Kant'ın dünyanın küreselliğini *gerekçeleyici önerme* olarak ortaya koyduğunu öne sürecek olsak, Kant'ın yanlış bir çıkarım yaptığı sonucuna ulaşmamız gerekmez mi? Tüm kalelerin kumun üzerine inşa edilmesi benimkinin de aynı şekilde yapılması gerektiği sonucunu doğurmaz. Benzer biçimde, bir yerde ve bir noktada diğer insanlarla temasa geçmek zorunda olduğum ve onlardan sonsuza dek kaçamayacağım gerçeği, bu karşılaşmada onlara karşı, her insana tanınan saygı ve itibara uygun bir muamelede bulunmak zorunda olduğumu göstermez.

Flikschuh aslında dünya yüzeyinin küreselliğinin gerekçeleyici önerme olduğunu iddia etmiyor: "Dünya yüzeyinin küreselliği insanların seçme ve eyleme özgürlükleri taleplerini düzenlemeye zorlandıkları olası öznelik için ampirik verili alandır... Aksine, küresel sınır, eyleyeni olası Hak ilişkileri kurmaya mecbur eden sınırlar içindeki nesnel anlamda verili, kaçınılmaz ampirik gerçekliği oluşturur" (2000, 133).

Dünyanın küresel yüzeyi *adalet şartı* yaratır fakat kozmopolit hakkı temellendirecek ahlâki bir gerekçelendirme önermesi olarak iş görmez. "Adalet şartları" Flikschuh'un da gözlemlediği gibi, gerçekten "olası öznelik koşullarımız"ı tanımlar. Ölümlü varlıklar olmamızın, aynı türün fiziksel üyeleri olmamızın ve hayatta kalışımızı garantileyecek benzer temel ihtiyaçlara tâbi olmamızın adalet hakkındaki muhakememizdeki kısıtlayıcı koşulları belirlemesi gibi, dünya yüzeyinin küreselliği de Kant için "dışsal özgürlük"ü sınırlandıran bir koşul işlevi görür. Bana kalırsa bu yargı Kant'ın "Bu durumda, yasa ile sınırlandırılmış dışsal özgürlük ilkesi hakka ilişkin bu üç olası koşulun hiçbirinde bulunmuyorsa..." ifadesinde açıkça görülmektedir (Kant [1797] 1922, 18). "Dışsal özgürlük ilkesi" kozmopolit hakkın tesisine götüren öncül gerekçeleyici önermedir. Fakat, haricî özgürlüğü yaşamak er ya da geç, belli koşullar altında sınırları aşacağımız ve başka ülkelerden ve kültürlerden gelen diğer insanlarla temasa geçeceğimiz anlamına geldiği için, şunu kabul etmemiz gerekiyor: İlk olarak, dünya yüzeyi tek tek cumhuriyetlerin alanları olarak eşit parçalara ayrılacaktır;[3] ikincisi, cum-

3 Burada Kant'ın mülkiyet hakları konusundaki gerekçelendirmesinin anlaşılabilir zorluklarıyla ilgili önemli bir noktayı belirteyim. Kant'ın düştüğü ikilem, dünya yüzeyinin *özel* paylaşımının gerekçelendirilmesini, *özgün ele geçirme eylemlerine* başvurmaksızın yapması gibi görünüyor, bu yüzden Kant'a göre *özgün ele geçirme eylemleri* bir *hak* koşulunu değil bir *güç* koşulunu yaratıyor. Yine de, Kant şöyle bir argümana başvurmayı gerekli görüyor: "Başkalarını, mülkiyetini ilk olarak bizim ele geçirdiğimiz belli şeyleri kullanmaktan kaçınmaları yönünde bir yükümlülük altına sokma yetkisini, salt Hak kavramından alamayacağımız biçimde bize veren bu varsayım, pratik aklın keyfî bir ilkesi [*lex permissiva*] olarak nitelenebilir" (Kant [1797] 1922, 49). *Lex permissiva* yalnızca cumhuriyetlerin sınırları içinde değil, onlar *arasında* da uygulanır. Bu şartın ışığı altında, yalnızca cumhuriyetçi hükümranın sürekli ziyaret haklarını bahşedebilme iddiasının *cumhuriyetçi hükümranın dünyanın yüzeyinin "ortak mülkiyet"inin bir kısmını "özel" olarak kontrol etme hakkı*na dayandığını da görürüz. Böylece sınırlandırılmış mülkilik (*territoriality*) Kant tarafından haricî özgürlüğün uygulanmasının bir önkoşulu hâline getirilir. Gerçekten de, uluslar arasında ebedî barışa ulaşılabilmesi için "yasal sınırlar"ın kabul edilmesi esastır.

huriyetler arası ve içi hareketleri düzenleyen hak koşulları gereklidir ve son olarak, bu koşullar, konukseverlik ve geçici ikamet haklarına ilişkin koşullardır. Sonraki bölümde Kant'ın haricî özgürlük hakkı kavramının, Kant'ın bize sunduğundan daha geniş bir kozmopolit hak sistemine yön verdiğine ilişkin bir yeniden inşayı göstermeyi ümit ediyorum.

Kant'ın "geçici ikamet" kavramının çağdaş ilintisi

Kant'ın, giriş hakkı isteyenlerin talebinin reddinin "çöküş"lerine (*Untergang*) yol açma ihtimali taşıdığı takdirde reddedilemeyeceğine ilişkin iddiası, "iade etmeme" ilkesi olarak Mültecilerin Statüsü'ne ilişkin Cenevre Konvansiyonu'na girmiştir (Birleşmiş Milletler 1951). Anlaşmayı imzalayan devletler bu ilke ile, mültecileri ve sığınma hakkı arayanları, böyle yapılması yaşamlarını ve özgürlüklerini açık bir biçimde tehlikeye attığı takdirde, geldikleri ülkelere geri dönmeye zorlamama yükümlülüğünü alırlar. Elbette, egemen devletlerin, amaçlarına uydurmak için yaşamın ve özgürlüğün tanımlanması açısından maddeyi az çok daraltarak tanımlamaları gibi, mültecilerin ve sığınmacıların sözde güvenli üçüncü ülkelere gönderilmesi yoluyla "iade etmeme" yargısı üzerinde oynanması da mümkündür. Kant'ın biçimlendirmeleri, devletlerin, sığınacak yer arayan kişilere karşı sahip oldukları ahlâki yükümlülüklerle kendi refahları ve çıkarları arasındaki böylesi dengeleyici eylemleri öngörmekle kalmamış aynı zamanda gerekçelendirmişti. İki talebin sözcüklerle ilgili sıralaması –ötekilerin ahlâki ihtiyaçlarına karşılık yasal öz çıkar–, giriş hakkı engellenen sığınmacıların yaşamlarının ve uzuvlarının tehlikeye atılması durumu dışında, muğlaktır; fakat bu vakalar dışında, misafirin özgürlük ve refahına saygı gösterme yükümlülüğü başvurulan hükümran hesabına daha dar bir yorumlamaya

izin vermektedir ve koşulsuz bir görev olarak kabul edilmemektedir.

Her insanın varlığından ileri gelen evrensel konukseverlik hakkı bizi, hayatı, uzuvları ve refahı tehlike altında olanlara yardım etmek ve bu kişilere barınacak yer sunmak konusunda *eksik bir ahlâki ödeve* zorunlu kılar. Bu ödev "eksik"tir –yani *koşullu*– çünkü istisnalara izin verebilir ve kendini korumaya ilişkin yasal zeminlere bağlı olarak geçersiz kılınabilir. Ötekine barınacak yer sunmak kişinin kendi hayatını ve uzvunu tehlike altına soktuğu takdirde, barınacak yer sunma yükümlülüğü ortadan kalkar. Ötekine karşı taşınan yükümlülüğün ne denli geniş ya da dar olarak yorumlanacağı konusu ahlâk felsefesinin tartışmalı başlıklarından biridir[4] ve kendini korumanın temellerini anlamamız gereken hâlin aynı derecede karşıtıdır: Kültürel törelerimizi değiştirdiklerini düşünerek ihtiyacı olanı geri çevirmek ahlâki açıdan kabul edilebilir midir? Kültürün korunması, kendini koruma bakımından meşru bir zemin oluşturuyor mu? Çok sayıda muhtaç durumdaki kişinin topraklarımıza girişinin yaşam standartlarımızın düşmesine neden olma ihtimali, bu kişilere sığınma hakkı vermeyi reddetmemizi ahlâki olarak kabul edilebilir kılar mı? Refah düzeyinde ne oranda bir düşüş, zulme uğramış, muhtaç durumda ve baskı altında bulunan kişilerin girişini reddetmek için yeterli zemin olarak kabul edilebilir? Hükümetler mülteci ve sığınmacı politikalarını belirlerken genellikle,

---

4 Krş. Henry Sidgwick: "... fakat acı çeken ve acil bir ihtiyaçları bulunanlar özel bir iyilik için bize başvururlar. Bunlar genellikle kabul edilen taleplerdir: Fakat onların geniş ve göreceli yükümlülüklerini daha kesin biçimde belirlemeye kalkıştığımızda belirgin bir güçlük ve farklılıkla karşılaşırız ve kendi aramızda mevcut bulunan geleneklerle ortak görüşleri bu tür talepler açısından diğer çağlardaki ve ülkelerdekilerle karşılaştırdığımızda farklılık belirsiz bir biçimde büyür" (Sidgwick [1874] 1962, 246). Daha yakın dönemden ele alış tarzlarını görmek için O'Neill'a (1996) ve Shefler'a (2001) bakınız.

tam ve eksik ödevler arasındaki bu ayrımdan üstü kapalı olarak yararlanırlarken, insan hakları grupları, sığınmacıların ve mültecilerin avukatları, şiddetli bir ihtiyaç içinde bulunanlara konukseverlik gösterilmesi yükümlülüğünün karşısına sadece nefse ait çıkarların konulamayacağını göstermeye çabalıyorlar. Üçüncü Bölüm'de sınırlar arası yükümlülükler sorusuna geri döneceğim ve bu tür yükümlülüklerin, meşru kendini korumaya karşılık ötekilere karşı ödevler biçimindeki dar çatallanmanın ışığında yorumlanmasının yetersiz olduğunu tartışacağım. Uluslararası halklar ve devletler sistemi bu tür geniş ölçekte karşılıklı bağımlılıklar ve kaderlerle talihlerin tarihsel kesişimleriyle belirleniyor ki, diğer insanlara karşı taşıdığımız özel ve genel ahlâki yükümlülükler, bölgesel olarak sınırlandırılmış devlet merkezli sistemin perspektifini fazlasıyla aşıyor. Bunun yerine, yükümlülüklere ilişkin mantığın sınırları aştığı doğru seyir noktası olarak, dünya toplumu perspektifini savunacağım.

Kant'ın anakronistik olduğuna, Kant'ın kozmopolit hakkının biçimlendirişini güdüleyenin, güvenli bir sığınak arayan yoksulların, ezilmişlerin, zulüm görmüşlerin ve baskı altındakilerin ihtiyaçlarına ilişkin bir kaygı değil, daha çok, Avrupalıların Aydınlanma kaygısının öteki halklarla temasa geçmeye ve dünyanın öteki bölgelerinin zenginliğini ele geçirmeye yönelik arayışları olduğuna ilişkin eleştiriler ortaya atılabilir. İnsanlarla birlik olmaya çabalama hakkı ya da Almanca'dan birebir çevirirsek "kişinin kendisini ötekilerle sivil birleşmeye [*Gesellschaft*] sunması" ve *Zugang* –giriş yerine– *Eingang* "yakınlaşma" yolu araması Kant için temel bir insan hakkıdır. Bunun *res nullius* tezinden ayrılması gerekir; gerçekte insan birliğini arama hakkı *Weltbürger* olmanın temelinde yatar. Kant gerçek bir Aydınlanma üslubuyla, mesafeleri kısaltmak, yerel topluluklar arasındaki engelleri

yıkmak ve insan ırkını bir araya getirmek için koyuna ve deveye (deveyi "çöl koyunu" olarak niteler) büyük bir önem atfeder. "Önceki sakinlerle iletişim kurma olasılığı"nı ya da *ein Verkehr zu suchen* [bir ilişki kurma yolunu aramayı] (Kant [1795] 1923, 444; 1949, 321) reddetmek kozmopolit hakka aykırıdır. Dinsel, kültürel ve mali anlaşmalara da genişletilebilen *Verkehr zu suchen* terminolojisi Kant'ın, Batılı güçlerin yeryüzünü kuşatma arayışındaki güdülenimlerinin diğer halklar ve kültürlerle artan temaslar yoluyla övgü dolu niteliğinden daha azı olabileceğine, "insan ırkının aşama aşama kozmopolit bir yapıya doğru taşınması"na (*eine weltbürgerliche Verfassung*) (Kant [1795] 1923, 444; [1795] 1994, 106) ilişkin umudunu boşa çıkarır.

Kant gayet anlaşılır tarihsel nedenlerle geçici ikamet hakkına odaklanırken ben, geçici ikamet ve sürekli ikamet arasında varolan ve Kant tersini ileri sürse de, bu iki kavram arasında köprü kurulmasına olanak tanımayan yarığı ele alıyorum. Geçici ikamet bir hak iken, sürekli ikamet bir imtiyaz; ilkinin yabancılara bir hak olarak tanınması cumhuriyete dayalı egemen bir devletin yükümlülüğü iken, ikincisine izin verilmesi bir "yararlılık anlaşması"dır. Yabancıların ve yabancı uyrukluların hakları, başkasının toprağı üzerinden geçim yollarını barışçıl bir biçimde elde etmenin ötesine geçemez. Peki o zaman politik üyelik hakkı ne olacak? Eğer öyle bir koşul varsa, bir misafirin cumhuriyete dayalı hükümranlığın üyesi hâline gelmesinin koşulları nelerdir? Hükümranın sınırları nasıl tanımlanır? Kant, insan ırkının tüm üyelerinin belli bir sivil düzenin üyeleri hâline geldikleri ve birbirleri ile yasal ilişkiye girecekleri bir dünya düzeni öngörür. Yine de, yasal anlamda bir arada varolma temelindeki bu sivil durum, cumhuriyete dayalı bir yönetim biçimine eşit değildir. Kant'ın kozmopolit vatandaşları her hâlükârda vatandaşı olacakları tek tek cumhuri-

yetlere ihtiyaç duyarlar. Kant'ın "dünya hükümeti"ni bir "dünya federasyonu"ndan ayırma konusunda bu denli dikkatli olmasının nedeni budur. Kant'a göre sonu ancak "evrensel monarşi"ye varabilecek olan "dünya hükümeti" "ruhsuz bir despotizm" olabilir. Öte yandan, federatif birlik (*eine föderative Vereinigung*), sınırlandırılmış topluluklar içinde vatandaşlık düzeninin de uygulanmasına izin verebilir (Kant [1795] 1923, 453; 1949, 328).[5]

Kant bize muğlak bir vasiyet bırakıyor: Liberaller, "ötekinin yok edilmesi" ifadesine ekonomik refah bedelleri gibi yeni koşullar eklenerek ilk kabul hakkı yükümlülükleri uygulanabilecek koşulları genişletmeye girişirken (bkz. Kleingeld 1998, 79-85), sivil cumhuriyetçiler ve ulusal egemenliği savunanlar Kant'ın dünya hükümetini kötülemesine ve ayrıca, ulusal devletlerin sınırlarının güvenliğini sağlamalarına yönelik haklarını gerekçelendirmek için hükümranın üyelik hakkı verme yetkisini elinde bulundurması konusundaki ısrarına dikkati çekiyorlar (Martens 1996, 337-339). Kant kendi dönemindeki ticarete ve denizciliğe dayalı kapitalizmi, bu tür gelişmeler insan ırkını daha yakın bir temasa kavuşturduğu derecede, öte yandan Avrupa emperyalizmine göz yummaksızın haklı çıkarmak istiyordu. Kozmopolit konukseverlik hakkı insanlara barışçıl geçici ikamet hakkını sunuyor; fakat ikamet edecek yer arayanlar arasındaki en üstün güce yağmalama ve sömürme, fethetme ve ezme yetkisi tanımıyor. Kozmopolit hak yine de, her bir insanın ve tüm kişilerin ortak insanlığı ve bu kişilerin kendi kültürel, dinsel ve etnik soy merkezli duvarlarının dışına

5 Istvan Hont'un aşağıdaki öngörülü gözlemlerine bir bakalım: "Eğer 'ulus-devletlerin krizi' teritoryal belirtimlerinin meşru kılınmasında yaşanan bir zayıflıkla bağlantılıysa ve bu da, ulusal toprak mülkiyetlerine meşruiyet kazandırılmasına dayanıyorsa, o zaman 'ulus-devlet'in *şimdi* bir krizde bulunduğu söylenemez, çünkü bu açıdan zaten daima 'kriz'deydi. Teritoryal güvenliğe dayalı tek olası dünya, ebedî barış dünyasıdır" (Hont 1995, 176).

seyahat hakkı da dahil olmak üzere, irade özgürlüğü üzerinde temellendiği için kesinlikle bir haktır.

Kantçı kozmopolit miras

Kant'ın kozmopolit geçici ikamet hakkını yorumlaması ve gerekçelendirmesi, bundan sonraki tartışmanın büyük kısmı için bir referans noktası oluşturacak. Kant'ın "Ebedî Barış" makalesi iki egemenlik kavramı arasına bir sınır çizdi ve birinden diğerine geçişi sağlayacak yolu açtı. Bu egemenlik kavramlarını "Westfalen hukumranlığı" ve "liberal uluslararası hükümranlık" olarak adlandırabiliriz (bkz. Held 2002, 4-6; Krasner 1999, 20-25). Klasik Westfalen hükümranlık rejiminde devletler özgür ve eşittir; belirlenmiş bölgeleri içindeki tüm nesneler ve özneler üzerinde nihaî otoriteye sahiptirler; diğer devletlerle kurdukları ilişkiler gönüllülüğe dayalı, keyfî ve geçici nitelikte askeri, ekonomik anlaşmalar ve ayrıca kültürel ve dinsel akrabalık ölçeğiyle ve türüyle sınırlıdır; hepsinden önemlisi devletler "sınırlar arası süreçleri, yalnızca doğrudan etkilenen kişileri ilgilendiren 'özel bir mesele' olarak görürler" (Held 2002, 4).

Buna karşılık, liberal uluslararası hükümranlık kavramlarında devletlerin resmî eşitliği giderek, insan haklarına riayet edilmesi gibi ortak değerlerle ilkelerin ve yasal kuralların taahhüdüne ve demokratik özgür iradeye saygı gösterilmesine bağlı hâle geliyor. Egemenlik artık nihaî ve keyfî otorite anlamını taşımıyor; vatandaşlarına belli normlara göre şiddet uygulayan devletler, sınırlarını kapatanlar, serbest piyasayı engelleyenler, konuşma ve dernek kurma ve benzeri özgürlükleri sınırlayanlar artık devletlerin bir araya geldikleri belli çevrelerin ve anlaşmaların dışında görülüyorlar; diğer devletlerle paylaşılan kurumlardaki yerel ilkelerin güvence altına alınması hayati önem taşıyor.

"Ebedî Barış" makalesinde yer alan "Her Devletin Sivil Yapılanması Cumhuriyete dayalı olacaktır" başlıklı İlk Madde'ye dayanılarak, Kant'ın klasik Westfalen ve liberal-uluslararası egemenlik modelleri arasında kesinlikle taraf tutmadığı söylenebilir. Özgür ve eşit devletlerin yapılanmasının cumhuriyete dayalı olacağı ifadesi cumhuriyete dayalı hükümetin üç koşulunu devletlerin üzerine yükler: (1) Toplumun tüm üyelerine (insan olarak) özgürlük; (2) Herkesin (özneler olarak) tek ve ortak mevzuata bağlı olması; (3) Herkes için (vatandaşlar olarak) geçerli bir yasal eşitlik ilkesi (Kant [1795] 1923, 434-443; [1795] 1994, 99-105). Kant, kesin politik şekli ne olursa olsun, ulusların birliğinin –*das Völkerbund*– bu ilkeleri taahhüt eden hükümran cumhuriyetler arasında ilk ve en önemli anlaşmalardan biri olduğunu öngördü.

Kant, bir devletin egemenliğinin kabulünü dâhilî yapılanışına bağlı kılacak kadar ileri gitmez. Bunun yanında Kant ilerlemeci ideallerin yayılması için tasarlanan "insani müdahaleleri" de, bir istisna, yani sivil savaş ve mevcut otoritenin dağılması dışında, kabul etmezdi. Bu, Kant'ın "devletler arasındaki ebedî barışın hazırlayıcı maddeleri"nin beşincisidir (Kant [1795] 1923, 430; [1795] 1994, 96). Kadınları, hizmetçileri ve vasıfsız çırakları "ulusun yedeği" olarak niteleyen ve bu kişilerin statüsünü evin yönetimini sürdüren erkeğe bağlı kılan Kant'ın liberalizmi de çağdaş evrenselci anlayışımız kadar güçlü değildi. Yine de Kant, cumhuriyete dayalı bir yapılanmanın "her tür sivil yapılanmanın özgün temeli olmasını" şart koşarak (Kant [1795] 1923, 435; [1795] 1994, 100) ve devletler arasındaki barışı dahili yapılanmalarına bağlayarak, egemenliğe dair Westfalen anlayışından liberal bir anlayışa uzanan yolu açmıştı. Ayrıca, seyahat edenlerin, kâşiflerin, mültecilerin ve sığınmacıların ihtiyaçlarından doğan sınır ötesi ilişkilerin kozmopolit hak-

kın tanımlanmasında böylesi önemli bir role uydurulması da dikkat çekicidir.

Kant açık bir biçimde, herkese geçici ikamet sunulmasına yönelik evrenselci bir ahlâksallığın emirleri ve cumhuriyete dayalı hükümranın bu tür bir geçici ikameti tam üyeliğe genişletmemeye ilişkin yasal yetkisi arasındaki gerilimleri çözmektedir. Kant'a karşıt olarak ben, geçici mukimin üyelik hakkına, evrenselci ahlâksallığın ilkeleri arasında gerekçelendirilebilecek bir insan hakkı olarak bakılmasının zorunlu olduğunu tartışacağım. Uzun vadeli üyeliğin verilebilme şartları ve koşulları cumhuriyete dayalı hükümranın yetkileri arasında kalır. Yine de ayrımcılık yapılmaması, göçmenin doğrudan katılımcı süreç hakkı gibi insan hakları kısıtlarına da saygı gösterilmesi zorunludur. Devletlerin vatandaşlığa kabul için belli kriterleri şart koşma yetkisinin reddedilmesi mümkün olmasa da şunu sormak durumundayız: Ahlâki bir bakış açısından *kabul edilemez* olabilecek kabul pratikleri nelerdir ve ahlâki olarak *önemsiz* yani ahlâki bakış açısından tarafsız olan pratikler hangileridir?

Kant'ın biçimlendirmeleri modern devrimci dönemdeki evrenselci ve cumhuriyetçi egemenlik idealleri arasındaki yapısal çelişkileri yakalamamıza imkân tanır. Sonuç olarak, bu çelişkiyi "demokratik meşruluk paradoksu" olarak adlandırmak ve sistematik olarak tasvir etmek istiyorum.

Demokratik meşruluk paradoksu

Demokratik yasa ideal olarak, egemen kurumun tüm üyelerinin insan haklarının taşıyıcıları ve bu rejimin, hem yasayı koyan hem de ona tâbi olan kimlikleriyle, bir kendini idare rejimini kurmak için özgür bir biçimde bir araya gelen ortakları olarak görülmesi anlamına gelir. Jean-Jacques Rousseau tarafından biçimlendirilip Kant tarafından kabul edi-

len hâliyle özgün anlaşmanın bu ideali, modern demokrasilerin mantığının kavranmasında yardımcı olacak faydalı bir araçtır. Modern demokrasiler eski muadillerinden farklı olarak, vatandaşlarını hak sahibi ortaklar biçiminde tasavvur eder. Vatandaşların hakları "insan [*man*] hakkı"na dayanır. *Les droits de l'homme et de citoyen* [insan ve yurttaş hakları] birbiriyle çelişmez; tam tersine, birbirini içerir. Amerika'daki ve Fransa'daki örneklerin ardından gelen modern demokratik devrimlerin idealleştirilen mantığı budur.

Demokratik hükümran meşruluğunu salt inşa eyleminden almaz, bu eylemin, hükümranın bağlanmayı taahhüt ettiği ve bir anlamda hükümrandan önce ve sonra da varolduğu ve olacağı söylenebilecek evrensel insan hakları ilkelerine uygunluğu da hükümranın meşruluğu açısından eşit derecede önem taşır. "Biz, halk" belli bir zaman ve mekânla sınırlanmış, belli bir kültürü, tarihi ve mirası paylaşan belli bir insan topluluğuna göndermede bulunur; yine de bu halk "evrensel" adına eyleyerek kendisini demokratik bir yapı olarak kurar. Evrensel insan hakları talepleri ve belli kültürel, ulusal kimlikler arasındaki gerilimler demokratik meşruluğun kurucu öğesidir. Modern demokrasiler, belli bir sivil topluluk içinde sınırlandırılmış evrensel ilkeler adına eyler. Bu, Jürgen Habermas'ın sözleriyle ifade edersek "modern ulusun Janus yüzüdür"* (Habermas 1998, 115).

Yine de, Rousseau'dan beri, demokratik halkların iradesinin meşru fakat adaletsiz, ittifaka dayalı fakat akıldan yoksun olabildiğini biliyoruz. "Genel irade" ve "herkesin iradesi" teoriyle ya da pratikle örtüşmeyebilir. Demokratik kurallar ve adalet talepleri birbirleriyle çelişebilir. Evrensel insan haklarına –yaşam, özgürlük, mülkiyet– karşı idealleştirilmiş bağlılıkta ifade edilen demokratik ön taahhütlerin,

(*) Janus: Roma tanrısı. Birbirine zıt yönlere bakan iki yüzle temsil edilir. Mecazî olarak aynı birimin zıt yönelimlerini eğretilemek için başvurulur – ç.n.

demokratik yönelimler olarak fiili yönetim biçimleri içinde yeniden gerçekleştirilmeleri ve yeniden görüşülmeleri gerekir. Potansiyel olarak, hükümranın ilan edilen biçimlendirmelerini önceleyen haklara yönelik bu talepler ve bu tür yorumları potansiyel olarak ihlal edebilecek demokratik halkların fiili iradeleri arasında daima bir çatışma vardır. Bu çatışmayla, politik düşünce tarihinde liberalizm ve demokrasi arasındaki ve hatta anayasacılık ve halkın egemenliği arasındaki çatışmada karşılaşıyoruz. Her örnekte çatışmanın mantığı aynıdır: demokratik hükümranın, yasaların belli resmî ve sürekli yorumlarına yönelik ön taahhüdüne dayanarak iradesi üzerindeki belli kısıtlamalara uymasının garanti altın alınması. Liberal ve demokratik kuramcılar bu karışımın uygun dengesi açısından fikir birliğine varamıyorlar: Güçlü liberaller hükümranı bir dizi insan haklarına ön taahhüt ile tâbi kılmak isterken, güçlü demokratlar haklara ilişkin böyle bir politika öncesi anlayışı reddeder ve bu hakların egemen halk tarafından belli sınırlar içinde yeniden görüşülmeye ve yeniden yorumlanmaya açık olmaları gerektiğini öne sürerler.

Yine de, demokratik meşruluğun çok fazla farkına varılmayan bir neticesi var: Her türlü kendini meşrulaştırma eylemi aynı zamanda bir kendini inşa eylemidir. Bu kanunlara bağlamaya razı gelen "Biz, halk", kendini meşrulaştırma eyleminde kendimizi bir "biz" olarak da tanımlamaktayız. Bunlar yalnızca, bu süreçte belirlenmiş olan kendini idareye ilişkin genel geçer yasalar değil; kendisini bu yasalarla bağlayan topluluk varlığını ayrıca sınırlar çizerek tanımlıyor, bu sınırlar bölgesel oldukları kadar sivil sınırlar. Demokratik hükümranın iradesi sadece yargı yetkisi altında yer alan bölge genişliğinde olabilir; demokrasiler sınırları gereksinir. İmparatorlukların hudutları, demokrasilerin ise sınırları bulunur. Demokratik yönetim imparatorluk hâki-

miyetinden farklı olarak, belli seçmenler adına uygulanır ve yalnızca bu seçmenleri bağlar. Bu nedenle, hükümran kendisini bölgesel olarak tanımlarken bir yandan hükümete ilişkin terimlerle de tanımlar. Egemen kurumun tam üyeleri olan kişiler, bu hükümetin "koruması altında" yer aldıkları hâlde "tam üyelik" haklarından yararlanmayan kişilerden ayrılır. Kadınlar, köleler, hizmetkarlar ve vasıfsız erkekler, Hıristiyan olmayanlar ve beyaz olmayan ırkların mensupları tarihsel olarak egemen kurumun ve vatandaşlık projesinin dışında tutulmuştur. Bu kitleye üye olanlar Kant'ın ünlü sözleri ile salt "devlete ek"tirler (Kant [1797] 1922, 121; [1797] 1994, 140).

Sivil topluluğa ait sınırlar iki türdedir: Bu sınırlar bir yandan yönetim şekli içinde ikinci sınıf statüsünde bulunan fakat kültürel, ailevi ve dinsel ilişkileri bakımından hükümranın üyeleri olarak görülebilecek kişilerin statüsünü tanımlar. Genel oy kullanma hakkının yaygınlaşmasından önce kadınlar ve vasıfsız erkekler bu kategoriye giriyordu; bu grupların statüsü, ikinci sınıfa dahil olmayan fakat kimlik temelli ilgili kriterler bakımından egemen sınıfa da ait olmayan diğer mukimlerinkinden farklıydı. Afrikalı-Amerikalı kölelerin statüsü de, Siyahî insanlara ABD vatandaşlığı hakkı veren ABD Anayasası'nın 1865 tarihli 14. Tashih'ine dek (1868'de kabul edildi) bu türdendi; aynı türde bir statü Afrikalı Yerliler için de kabile hâkimiyetini geçerli kıldı. Amerika Birleşik Devletleri'ni oluşturan on üç eyaletteki Yahudi inancına bağlı kişilerin statüsü, "devlete ek"ten tam vatandaş olmaya doğru bir geçiş olarak tanımlanabilir.

Bu gruplara ek olarak, devletin, halkın kendisini tanımladığı zorunlu kimlik kriterlerine sahip olmadıkları ya da başka devlete tâbi oldukları ya da toplum dışında kalmayı seçtikleri için tam vatandaşlık haklarından yararlanamayan mukimleri de vardır. Bunlar, demokratik halkların ortasın-

daki "yabancı uyruklular" ve "yabancılardır". Bunların statüsü ikinci sınıf vatandaş konumundaki kadınlarınkinden ve işçilerinkinden ve ayrıca kölelerle kabile topluluklarının üyelerinkinden ayrıdır. Bu statü, yabancı bir ülke toprağı üzerinde etki sahibi olan devlet gücünün resmî temsilcileri örneğinde olduğu gibi, yabancı devlet kurumlarının karşılıklı anlaşmaları doğrultusunda idare edilir ve sözü edilen kişiler sivil oldukları ve ekonomik, dinsel ya da kültürel nedenlerle vatandaşlar arasında yaşadıkları takdirde, hakları ve talepleri, bir yandan insan haklarına, diğer yandan uluslararası mutat yasaya bağlı olarak tanımlanmış bulanık bir alanda varlığını sürdürür. Bu kişiler dinsel temelli zulümden kaçan sığınmacılar, tüccarlar ve misyonerler, göçmenler ve maceracılar, kâşifler ve gezginlerdir.

Demokratik meşruluk paradoksunu genel kuramsal terimlerle sınırladım. Paradoks, cumhuriyete dayalı hükümranın iradesini genellikle "insan hakları" olarak atıfta bulunulan bir takım resmî ve kalıcı normlara ilişkin bir dizi ön taahhüde bağlamayı üstlenmek durumunda oluşundan kaynaklanır. Ötekilerin hakları ve talepleri ise –bunlar, kadınlar, köleler ve vasıfsız erkekler olarak nitelenenler ve ezilen halklar veya yabancılar olduklarında– bir yandan insan hakları öte yandan hükümranlık iddiaları tarafından kuşatılmış bir savaş alanı üzerinde müzakere ediliyor.

Bundan sonraki kısımda, demokrasiler için bu paradoks asla tamamıyla çözülemese de insan haklarına ve egemenliğe dair öz belirlenime karşı ikili taahhütlerin yeniden masaya yatırılması ve sağlamlaştırılması yoluyla etkisinin yumuşatılabileceği konusunu ele alacağım. Yasaya tâbi olanların aynı zamanda yasanın koyucusu olmaları anlamına gelen halka dayalı egemenlik, bölgesel egemenlikle özdeş değildir. Halka dayalı hükümran olarak *demos* [halk] belli bir bölgesel alan üzerinde kontrol iddiasında bulun-

mak zorunda olsa da, *demos*'un sınırlarının yeniden belirleneceği kendini inşaya ilişkin düşünümsel eylemlere de iştirak edebilir. Vatandaşlık haklarının bölünme çağındaki üyelik politikası, tam üyelik haklarının, demokratik söz hakkının ve bölgesel ikametgâhın karmaşık yönlerinin müzakeresine yoğunlaşıyor.

İKİNCİ BÖLÜM

"HAKKA SAHİP OLMA HAKKI": HANNAH ARENDT'İN ULUS-DEVLETİN ÇELİŞKİLERİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ

Önceki bölümde Kant'ın kozmopolit hakkı biçimlendirişini ve savunuşunu çözümledim ve konukseverliğe ilişkin kozmopolit hakkın aşağıda sıraladığım önermelerinin Kant'ın metninde bulanık kaldığını tartıştım: gerçekte, özgürlüğe ilişkin insani talebin bir uzantısı olarak görülebilecek insani birleşmeyi arama hakkı; ya da dünya yüzeyinin küreselliği önermesi ve dünyanın ortak mülkiyetine ilişkin kanuna dayalı kurgu. Eksikleri ne olursa olsun, Kant'ın kozmopolit hak tartışması politik düşünce tarihindeki yeni bir alanı tanımlıyor. Kant, yerel anayasal ve mutat uluslararası hukuk arasındaki hak sahasını –kavramın ahlâki ve kanuna dayalı anlamıyla– tanımlayarak, bu dünyanın uluslarının ancak iki dünya savaşının sonunda girişimde bulunmaya başladıkları bir alanın ana hatlarını çizdi. Kant, sürekli ikamet hakkının (*Gastrecht*) verilmesinin, kendi kendisini yöneten cumhuriyete dayalı toplulukların bir ayrıcalığı olarak kalması gerektiğini düşünüyordu. Vatandaşlığa kabul hükümrana ait bir ayrıcalıktı. Vatandaşlığın karşıt yüzü olan "vatandaşlıktan çıkarma" ya da vatandaşlık statüsünün kaybedilmesidir.

Kant'tan sonra, kozmopolit yasanın muğlak mirasına yönelen ve bölgesellik temelli egemen devlet sisteminin özünde yatan paradoksları inceden inceye tahlil eden kişi Hannah Arendt oldu. 20. yüzyılın en büyük politik düşünürlerinden olan Hannah Arendt, "politik kötü" ve "uyruksuzluk"a dayalı ikiz olguların 20. yüzyılda da en yıldırıcı sorunlar olarak kalabileceğini ileri sürdü (Arendt 1994, 134; [1951] 1968; bkz. Benhabib [1996] 2003). Arendt daima, totaliterliğin nedenlerinin köklerinde, iki dünya savaşı sırasında Avrupa'da ulus-devlet sisteminin çöküşünün yattığı konusunda ısrar etti. Hannah Arendt'e göre, totaliter sistemin insan yaşamına karşı takındığı saygısız tutum ve neticede insanlara "fuzuli" varlıklar biçimindeki muamelesi, milyonlarca insanın "uyruksuz" olarak görülmesiyle ve "hakka sahip olma hakkı"nın reddedilmesiyle başladı. Arendt, uyruksuzluğun ya da ulusallık statüsünü yitirmenin tüm hakların yitirilmesiyle eşit değerde olduğunu iddia ediyordu. Uyruksuzlar yalnızca vatandaşlık haklarından değil, her türlü insan hakkından yoksun bırakılıyordu. Modern burjuva devrimlerinin açık bir biçimde tanımadığı insanın hakları ve vatandaşın hakları güçlü bir biçimde birbiri üzerine biniyordu. Vatandaşlık haklarının yitirilmesi bu nedenle tüm insan hakları anlaşmalarına karşıt olarak, politik açıdan insan haklarının hepsinin birden yitirilmesine eşit değerdeydi.

Bu bölüme Arendt'in yaptığı katkıyı inceleyerek başlıyorum; ardından, bir dizi sistematik karşılık geliştiriyorum. Bu düşüncelerle, ne vatandaşlığa kabulün ne de vatandaşlıktan çıkarma yetkisinin yalnızca hükümranın imtiyazları olarak görülemeyeceğini; ilkinin evrensel bir insan hakkı, ikincisinin ise –vatandaşlıktan çıkarma– bu insan hakkının iptali olduğunu göstermeyi amaçlıyorum.

Emperyalizm ve "İnsanın Haklarının Sonu"

Arendt 1951 yılında Britanya'da *The Burden of Our Times* ["Çağımızın Sorumluluğu"] adıyla basılan *The Origins of Totalitarianism* [*Totalitarizmin Kaynakları*] adlı kitabında şunları yazmıştı:

> Kişinin doğduğu topluluğa ait olması doğal bir durum olmaktan çıktığında ve o topluluğun tabiyetinde bulunmaması bir seçim olmaktan çıktığında ya da suç işlemediği sürece, belli bir durumda iken diğerlerinin kendisine olan tavırları bu kişinin ne yapıp ne yapmadığına bağlı olmadığı takdirde, vatandaşların hakları olan ve özgürlükle adaletten daha temel olan bir şeyler tehlikede demektir. Bu aşırılık yalnız ve yalnız, insanların insan haklarından mahrum kalması durumudur. İnsanlar özgürlük hakkından değil hareket hakkından; istediklerini düşünme hakkından değil, görüş bildirme hakkından mahrumlar... *Hakka sahip olma hakkının varlığından (ve bu, bir kişinin eylemleri ve görüşleri ile yargılandığı bir çerçevede yaşaması anlamına gelir) ve örgütlenmiş bir topluluğa ait olma hakkından, ancak yeni küresel politik koşullar nedeniyle haklarını yitiren ve geri kazanamayan milyonlarca insan ortaya çıktığında haberdar olmaya başlıyoruz.* (Arendt [1951] 1968, 177. Vurgu bana ait.)

"Hakka sahip olma hakkı" ifadesi ve Arendt'in, her insanın "bir topluluğa ait olma" hakkının tanınmasına ilişkin eksiksiz iddiası *Totalitarizmin Kaynakları* adlı çalışmasının "Emperyalizm"* başlıklı ikinci bölümünün sonunda ortaya atılır. Arendt'in felsefi niyetlerini kavramak için bu tartışmanın genel hatlarını takip etmek gereklidir. Arendt, "Emperyalizm"in giriş kısımlarında Avrupa'nın "Afrika için didiş-

(*) *Totalitarizmin Kaynakları 2 / Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, s. 308.

mesi"ni ele alır. Arendt'in tezine göre, Afrika ile karşılaşmak Belçikalılar, Hollandalılar, Britanyalılar, Almanlar ve Fransızlar gibi sömürgeleştirici beyaz ulusların, normalde kendi topraklarında iktidarı yöneten ahlâki sınırları ülke dışında ihlal etmelerine imkân tanıdı. Medeni beyaz adamlar Afrika ile tanışarak, yağmalama, talan etme, yakıp yıkma ve "vahşiler"in ırzına geçme yoluyla insanlık dışı düzeylere doğru gerilediler. Arendt bu karşılaşmanın bir meseli olarak Joseph Conrad'ın meşhur öyküsü "Heart of Darkness"ı ["Karanlığın Yüreği"]* kullanır. "Karanlığın yüreği" yalnızca Afrika'da değildir; 20. yüzyıl totalitarizmi karanlığın merkezini Avrupa kıtasına taşımıştır. Afrika'da öğrenilen dersler Avrupa'nın kalbinde uygulamaya konacak gibi görünmektedir.

Arendt'in, Avrupa totalitarizminin ve özellikle ırksal imha politikalarının uzak bir takım örneklerini, Avrupa'nın Afrika için kendi içinde çatışması örneğinde konumlandırması parlak bir girişim olsa da hem tarihsel hem de felsefi olarak yeterince araştırılmamıştır. Arendt bu tartışma ile hukukun egemenliğinin çöküşünü sergileyerek tarihsel dönemleri gözden geçirir: Hindistan'daki Britanya egemenliği ve Mısır'daki Fransa egemenliği örneklerinde olduğu gibi, gizli idari kararlar ve emperyalist hilelerle vatandaşların ittifak idealinin yıkılması; Afrika'nın sömürgeleştirilmesi sürecinde kanıtlandığı gibi, gerçekte insanlıktan başka ortak noktası bulunmayan insanlar arasındaki etkileşimi yönetecek insan hakları ilkelerinin kırılganlığı; burjuva sınıflarının yağmalama hırsı için ulus-devletin araçsallaştırılması, ki bu, tüm büyük Avrupa devletlerinin yer aldığı bir deney olmuştur. Arendt'in, Avrupa devletlerinin "Afrika için didişmesi" ile başladığı tartışması "Ulus-Devletin Çöküşü ve İnsanın Haklarının Sonu" ile noktalanır.

(*) *Karanlığın Yüreği*. Çev. Sinan Fişek. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Arendt sonradan, çağdaş gelişmeler açısından taşıdığı önem ancak 1990'ların ortasında eski Yugoslavya'da yaşanan iç savaşlardan sonra belirginleşen bir analiz yaparak, Birinci Dünya Savaşı'nın peşinden ortaya çıkmış olan ulusallık ve azınlıklar sorusuna yöneliyor. Rusya, Osmanlı ve Avusturya-Macaristan gibi çokuluslu, çok sayıda etnik soyu barındıran imparatorlukların parçalanması ve Alman İmparatorluğu'nun yenilgisi özellikle, ne dinsel, ne dilsel, ne de kültürel homojenlik göstermeyen doğu-merkez Avrupa'da ulus-devletlerin ortaya çıkmasına yol açtı. İmparatorluklardan sonra kurulan devletler –Polonya, Avusturya, Macaristan, Çekoslovakya, Yugoslavya, Bulgaristan, Litvanya, Letonya, Estonya ve Yunanistan ve Türkiye cumhuriyetleri– çok sayıda sözde ulusal azınlıklığın ikamet ettiği bölgeleri hâkimiyetleri altına aldılar. 28 Haziran 1919 tarihinde Başkan Woodrow Wilson ile müttefik ve birleşik kuvvetler arasında Polonya Azınlık Anlaşması imzalandı. Bu anlaşma ile, o dönemde Polonya nüfusunun yaklaşık yüzde kırkını oluşturan ve Yahudilerden, Ruslardan, Almanlardan, Litvanyalılardan ve başka gruplardan oluşan azınlıkların haklarının korunması amaçlanıyordu. Bu anlaşmadan sonra farklı hükümetlerin "azınlık gruplarına, sivil ve politik eşitlik, kültürel ve ekonomik özgürlük ve dinsel hoşgörü taahhüdünde bulundukları" (Fink 1972, 331) on üç anlaşma daha hazırlandı. Bu anlaşmalarda bir "ulusal azınlık"ın nasıl tanımlanacağına dair ciddi bir muğlaklık bulunmasının yanı sıra, azınlık haklarının korunması uygulamasının yalnızca mağlup kuvvetlerin müttefiklerinde geçerli olması da söz konusuydu. Büyük Britanya, Fransa ve İtalya azınlık anlaşmalarının kendi topraklarında geçerli olmasını reddederken Müttefik kuvvetlerin azınlık haklarını öncelikli olarak desteklemeleri konusunda olumsuz bir intiba yarattılar (*a.g.e.*, 334). Bu durum bir takım düzensizliklere neden oldu; örneğin, Çekoslovakya'da bulunan

Alman azınlığı haklarının korunması için Milletler Cemiyeti'ne başvurabildiği hâlde, İtalya'daki kalabalık Alman azınlığı aynı hakka sahip değildi. Müttefik devletlerdeki Yahudilerin konumu da belirsizdi: Sahip addedildikleri ırkları, dinleri ya da dilleri bakımından mı bir "ulusal azınlık" konumuna yerleştiriliyorlardı ve bu azınlık statüsü tam olarak hangi hakların verilmesini gerektiriyordu? Dini gereklerin özgürce yerine getirilmesi ve Musevi okullarında öğretilmesinin dışında, Avusturya Yahudileri, Rus Yahudileri, eski Osmanlı topraklarında yaşayan Türk Seferad cemaati gibi birbirinden apayrı topluluklara, ortaya konacak birkaç nokta dışında hangi eğitim hakları ve kültürel haklar verilebilirdi?

Arendt'e göre, Milletler Cemiyeti bünyesinde artan uyumsuzluk ve hâsıl olan yetersizlik, sözde ulusal azınlıkların kendi aralarında ortaya çıkan anlaşmazlıklar ve azınlık anlaşmalarının uygulanması sırasında görülen iki yüzlü tavır 1930'larda yaşanacak gelişmelerin habercisiydi. Modern ulus-devlet, tüm vatandaşları ve mukimleri için hukukun egemenliğini icra edebilecek bir organ olmaktan çıkıp ulusun hukuksal çerçevedeki aracı olmaya doğru evrilmekteydi. "Ulus devleti fethetti, Hitler'in 'hak, Alman halkı için hayırlı olandır' ifadesini dillendirmesinden çok önce, ulusal çıkar hukuk karşısında üstünlük kazanmıştı" (Arendt [1951] 1968, 275).

Modern devletin hukuksal bir araç olmaktan saptırılarak ulusun hizmetine amade, kanunsuz bir ayrımcılığa dönüşmesi süreci, devletlerin istenmeyen azınlıklara karşı kitlesel bir vatandaşlıktan çıkarma hareketi başlatmalarıyla ve böylece, sınırlar arasında milyonlarca kişiden oluşan sığınmacı, sınır dışı edilmiş yabancı ve uyruksuz insan toplulukları yaratmalarıyla birlikte tamamlanmış oldu. Sığınmacılar, azınlıklar, uyruksuz ve yersiz yurtsuz insanlar, ulus-devletin eylemleri doğrultusunda yaratılmış olan özel insan kate-

gorileridir. Bölgesel olarak sınırlandırılmış bir ulus-devlet sisteminde, yani "devlet merkezli" bir uluslararası düzende kişinin yasal statüsü, ikamet ettiği toprağı yöneten ve hakkı olan belgeleri düzenleyen en yüksek otorite tarafından himaye altında tutulmasına bağlıdır. Kişi zulüm gördüğünde, sınır dışı edildiğinde ve vatanı olan topraklardan sürüldüğünde *mülteci* konumuna gelir. İktidardaki politik çoğunluk, belli grupların sözde "homojen" halka dahil olmadıklarını ilan ettiği takdirde kişi *azınlık* hâline gelir. Kişinin şimdiye dek koruması altında bulunduğu devlet bu korumayı kaldırdığı ve ayrıca sunduğu evrakları hükümsüz kıldığı takdirde kişi *uyruksuz* bir yaşam sürdürecektir. Mülteci, azınlık ya da uyruksuz olarak nitelenmiş bir kişi, kendisini üyeliğe kabul edecek bir devlet bulmadığı ve durumu, hiçbiri kendisine ikamet edeceği bir yer sunmaya gönüllü olmayan ülkeler arasında sıkışıp kalmış biçimde, belirsizliğini koruduğu sürece, *yersiz-yurtsuz* olacaktır. Arendt düşüncelerini şu şekilde bağlamaktadır:

> Hakka sahip olma hakkının varlığından (ve bu, bir kişinin eylemleri ve görüşleri ile yargılandığı bir çerçevede yaşaması anlamına gelir) ve örgütlenmiş bir topluluğa ait olma hakkından, ancak yeni küresel politik koşullar nedeniyle haklarını yitiren ve geri kazanamayan milyonlarca insan ortaya çıktığında haberdar olmaya başlıyoruz... Bu kayba tekabül eden ve insan hakları arasında asla adı bile anılmamış olan hak 18. yüzyıl kategorileri arasında sayılamaz çünkü bu devrin geçerli kategorileri hakların kendiliğinden ve insanın "doğa"sından kaynaklandığını farz eder... haklara sahip olma hakkı ya da her bireyin insanlığa ait olma hakkı insanlığın kendisi tarafından garanti altına alınmalıdır. Bunun mümkün olup olmadığı ise hiçbir surette kesin değildir. (Arendt [1951] 1968, 296-297)

Frank Michelman'ın aydınlatıcı bir makalesinde gözlemlediği gibi, "Olaylar gerçekten geliştikçe 'Haklara Sahip Olma Hakkı'nı ayrıştırmak... haklara sahip olma kavramı belli bir tür sosyal kabul ve onay reçetesine, yani kişinin belli bazı somut politik topluluklar içindeki hukuksal statüsüne bağlıdır. Haklara sahip olma hakkı modern-devletçi koşullarda ortaya çıkar ve bir mültecinin ya da uyruksuz bir kişinin, bazı adil koşullara dayalı sosyal hudutlar içinde vatandaşlığa, ya da en azından hukuki bireyliğe kabul edilmeye ilişkin ahlâki talebine eşdeğerdedir" (Michelman 1996, 203). Peki mültecinin, sığınmacının, geçici işçinin ve göçmenin, bir üye olarak tanınmak için öne süreceği ahlâki talep ne türden bir taleptir? Ne tür bir hak, haklara sahip olma hakkına gereksinim duyurmaktadır?

"Haklara sahip olma hakkı"nın nice anlamı

Bu kısma, "haklara sahip olma hakkı" ifadesini inceleyerek başlayayım. "Hak" kavramı ifadenin her iki yarısında da denk bir biçimde mi kullanılmaktadır? Diğer kişiler tarafından, hakları taşımaya yetkili bir kişi olarak kabul görme hakkı, kişinin böylesi bir kabulden sonra yetkili olduğu haklarla genel olarak aynı statüde midir? Elbette değildir. "Hak" teriminin ilk kullanımı insanlık kavramının kendisine atıfta bulunur ve bizi, insanlardan müteşekkil bir gruba üye olma durumunu tanımaya mecbur bırakır. Bu anlamda, "hak" teriminin bu kullanımı *ahlâki bir buyruğu* dillendirir: "Tüm insanlara bir topluluğun mensubu ve bu topluluğun koruması altında bulunmaya hak kazanmış kişiler olarak muamele edin". Burada ortaya çıkan, *üyeliğe ilişkin ahlâki bir talep* ve *üyeliğe ilişkin talebe uygun, belli türde bir muamele*dir.

"Haklara sahip olma hakkı" ifadesindeki "hak" teriminin ikinci kullanımı üyeliğe ilişkin önceki talep üzerinde te-

mellendirilir. Kişi hâlihazırda örgütlü bir politik ve hukuki topluluğun üyesi olduğunda hakka sahip olma şu anlama gelir: "A eylemini yapmak ya da yapmamak için talepte bulunuyorum; sizin yükümlülüğünüz ise, benim A eylemini yapmam ya da yapmamam konusunda engelleyici bir tutum takınmamaktır". Haklarla ilgili talepler kişileri belli bir eylem doğrultusunda hareket edip etmemeye yetkili kılar ve bu yetkiler, karşılıklı yükümlülükler yaratır. Haklar ve yükümlülükler ilişkilidir: Haklar söylemi bir topluluğu teşkil eden ortaklar arasında yer alır. Ortaklar, yani yasal topluluğun hâlihazırda üyesi olarak kabul edilen kişiler arasındaki karşılıklı yükümlükleri meydana getiren bu tür haklar genellikle "sivil ve politik" haklara ya da vatandaşların haklarına tekabül eder. O zaman, "haklara sahip olma hakkı" ifadesindeki hak teriminin ikinci kullanımını *hukuki-sivil kullanım* olarak niteleyelim. Bu kullanımda "haklar" terimi, hakları kullanmaya yetkili olan kişi, bu yükümlülüğün üzerlerine bir ödev yüklediği diğer kişiler ve bu haklara ilişkin taleplerin korunması ve büyük çoğunlukla devlet ve onun organları gibi yerleşik yasal kurumlar yoluyla uygulanması arasında üç cepheli bir ilişkiyi ortaya koyar.

"Haklara sahip olma hakkı" ifadesindeki "hak" teriminin ilk kullanımı ikinci kullanımıyla aynı söylemsel yapıyı göstermez: İlk ifadede, hak sahibi bir kişi olarak kabul edilme talebiyle başvurulan diğer kişi(ler) açık ve belirsiz bir kitle olarak kalmaktadır. Hatırlarsak, Arendt için ilk ve en önemli kabul "üyelik"e yani örgütlü bir insan topluluğuna "mensup olma"ya ilişkin kabuldür. Bireyin hak sahibi bir kişi olma statüsü, topluluğa üyeliğinin kabul görmesine bağlıdır, bu nedenle arızîdir. Bu tür bir onayı verecek ya da esirgeyecek olan kimdir? Kişinin "bir üye olarak görülmesi gerekliliği"ne ilişkin talebin muhatabı kimlerdir? Arendt'in cevabı açıktır: insanlığın kendisi. Yine de şu ifadeyi ekler:

"Bunun mümkün olup olmadığı hiçbir surette kesin değildir". "Hak" teriminin birinci ve ikinci kullanım biçimleri arasındaki dengesizlik, birinci örnekte, birbirlerine karşı yüklendikleri ödevlerden kaynaklanan bir ilişki içinde bulunan ortaklardan müteşekkil, belli bir hukuki-sivil topluluğun varolmamasından kaynaklanmaktadır. Peki bu bahsedilen ödev ne olabilir? Kişiyi bir üye olarak, yasal-politik otoriteler tarafında himaye edilen biri olarak ve haklardan yararlanma yetkisine sahip bir insan şeklinde muamele edilecek biri olarak kabul etme ödevi.

Bu talep ve bundan doğan ödev bize Kantçı anlamda "ahlâki" bir biçimde kabul ettirilir, çünkü bu kavramlar bizi olduğumuz gibi, birer insan sıfatıyla ve böylece, bizi birbirimizden ayıran tüm kültürel, dinsel ve dilsel rabıtaların ve ayrımların üzerine çıkarak ele alır. Arendt gerçek anlamda bir Kantçı olmasına karşın Kant'ın takipçisi olmayacaktır. Yine de, Kant'ın savlarını burada hatırlamamız önem taşımaktadır.

Kant'ın kategorik buyruğu gerekçelendirişini şimdilik paranteze alalım. Ahlâki yasanın çok sayıda biçimlendirmesinden birinin geçerli olduğunu farz edelim ve *Zweck an sich* (kendinde erek) ilkesine odaklanalım: "Tüm edimlerinizde insanlık kavramını asla salt bir araç olarak değil, daima bir erek olarak görüp buna uygun biçimde eyleyin". Kant'a göre, bu ahlâki yasa "bir insanın kişiliğindeki insanlık hakkı"nı, yani diğer kişiler tarafından insan haysiyetine ve değerine ilişkin standartlarda muamele görme hakkını meşrulaştırır. Bu hak bizim üzerimize olumsuz ödevler yükler, yani asla insanların kişiliklerindeki insanlığa ait hakları ihlal edecek eylemlerde bulunmama yükümlülüğünü verir. Bu tür bir ihlalin ilk ve öncelikli gerçekleşme koşulu, birbirimizle sivil bir toplum ilişkisi kurmayı reddetmemiz, yani yasal ortaklar hâline gelmeye karşı koymamız-

dır. Kişiliğimizdeki insanlık hakkı üzerimize, bir sivil toplum ilişkisine girmeye ve özgürlüğümüzün, evrensel yasaların hükmü altında bulunan herkesin eşit özgürlüğe sahip olacağı biçimde, sivil yasalarla sınırlanacağını kabul etmeye ilişkin karşılıklı bir yükümlülük bindirir. İnsanlık hakkı Kant'ın, hükmü altında bulunan bizleri bütünüyle hukuki ortaklar hâline getiren sivil yönetim sözleşmesini ispat etmesine imkân verir (Kant [1797] 1994, 133-134). Arendt'in yorumuyla ifade edersek, insanlık hakkı bize, hukuki-sivil haklardan yararlanmaya yetkili hâle gelebileceğimiz bir sivil topluluğun üyesi olma hakkını verir. Bir konuğun, başkasına ait topraklara girerken düşmanlık görmeme yolundaki ahlâki talebi ve geçici bir süre için konukseverlikle karşılanma talebi, insanlık hakkının tek tek bireyler özelinde ihlal edilmesine karşı varolan bu ahlâki yasağa dayanmaktadır. Kozmopolit hakkın ispatına hizmet eden unsur yeryüzünün ortak mülkiyeti değil, daha çok, insanlık hakkı ve buna bağlı olarak gelişen özgürlük hakkıdır.

Arendt'in kendisi de, bu tür ispata dayalı felsefi söylemlerde bulunan bir tür metafizik temelciliği görerek bu söylemlere kuşkuyla yaklaşıyordu. Bu nedenle, vatandaşlıktan çıkarma konusundaki devlet imtiyazının yarattığı sorunlara kavramsal değil, politik bir çözüm sunma becerisine sahipti. Arendt'in bakış açısına göre, haklara sahip olma hakkı bizi birbirimizden farklı kılan ve ayıran, doğumla birlikte edindiğimiz arızî niteliklerimize üstün gelir. Haklara sahip olma hakkı, doğumumuz sırasında tanımlandığımız niteliklerimiz yoluyla değil, ancak, edimlerimiz, ifadelerimiz ve düşüncelerimiz doğrultusunda yargılandığımız politik bir toplulukta hayata geçirilebilir. Arendt şöyle yazar: "Politik yaşamımız, örgütlenme yoluyla eşitlik yaratabildiğimiz varsayımına dayanmaktadır, çünkü insan hemcinsleriyle bir arada ve yalnızca hemcinsleriyle birlikte eyleyebilir, değ-

şim yaratabilir ve bir dünya kurabilir... Eşit doğmuyoruz; kendimize karşılıklı olarak eşit şartlar sağlama konusundaki kararımızın etkisi ve gücüyle, bir grubun üyeleri olarak eşit hâle geliyoruz" (Arendt [1951] 1968, 301).

Çağdaş terimlerle üzerinden geçersek, Arendt "etnik" bir yönetim biçimi ve mensubiyet kavramına karşılık "siyasal" bir düzeni savunuyor. Bu, bir grubun ortaklarının birbirlerini karşılıklı olarak, eşit haklara sahip kişiler biçiminde kabul etmeleridir. Arendt için gerçek anlamda politik eşitliği yaratan koşul budur. Bu nedenle Arendt için Fransa Dreyfus davası* nedeniyle yaşanan sapmalara rağmen, *la nation par excellence*dır.** O hâlde, insan hakları ikilemlerine felsefi anlamda olmasa da, kurumsal açıdan yaratılacak çözüm siyasal milliyetçilik ilkelerinin tesisinde yatıyor olabilir mi? Elbette, siyasal milliyetçilik, vatandaşlığın kazanılması konusunda *jus soli**** temelli bir tavır, yani, vatandaşlık hakkının, belli bir ülkede doğmaya ya da o ülkenin vatandaşı olan bir anne ya da babaya doğmaya bağlı olarak kazanılmasını gerektirebilir. Buna karşılık, *jus sanguinis***** vatandaşlık haklarının salt etnik kökene ve soya bağlı olarak, –her zaman değil ama– genellikle babanın belli bir etnik grubun üyesi olduğunun kanıtlanması yoluyla kazanılması anlamına gelir. *Jus sanguinis*, *ethnos*un *demos*la, "bir halka mensup olmak"la "devletin üyesi" olmanın birleştirilmesine dayanır. Arendt şüphesiz vatandaşlık hakkının *jus soli* tutumuyla kazanılmasında temellenen siyasal bir ulus ide-

(*) Fransız genelkurmayında görevli, Alfred Dreyfus adlı bir Yahudi subay, 1894 yılında sonradan anlaşıldığı kadarıyla haksız biçimde casusluk ve vatana ihanet suçlarından yargılanıp ömür boyu hapse çarptırıldı. Daha sonra suçsuz bulunarak görevine iade edildi. Bu olay Fransa'da siyasal alan üzerinde büyük mücadelelere sebep oldu – ç.n.

(**) Mükemmel ulus – ç.n.

(***) Toprak ilkesi – ç.n.

(****) Soy ilkesi – ç.n.

alini savunmaktadır. Yine de, ulus-devlet idealine içkin gerilimler konusundaki teşhisi, bu kurumsal yapı içinde "ulus-devletin çöküşü ve insanın haklarının ereği"ne ilişkin çok derin bir huzursuzluk ve derin bir kafa karışıklığı olduğunu ortaya koymaktadır. Meseleyi keskin bir biçimde ortaya koyarsak; Arendt'in, dünya hükümeti hakkında olduğu kadar, ulus-devletlerin tüm insanlar için adalet ve eşitlik ereğine ulaşma ihtimali hakkında da şüpheleri vardı. Dünya hükümeti, bireylerin paylaşılan müşterek kamusal alanları savunmasına izin veremeyecek politikaların varlık alanlarını bütünüyle yok edebilir (dünya politikasının olası gelişmelerini azımsayan bir varsayım). Öte yandan ulus-devlet sistemi kendi içinde daima, dışarıda bırakmaya dayalı adaletsizlik tohumlarını ve ülke sınırları dışında ise saldırganlık potansiyelini taşır.

Arendt'in ulus-devlet hakkındaki görüşleri

Geriye Hannah Arendt'in politik düşüncesinin en şaşırtıcı yönlerinden biri kalıyor: Arendt ulus-devlet sisteminin zayıflığını eleştirmesine karşın bir dünya hükümetinin tüm ideallerine de aynı derecede şüpheci yaklaşıyordu. Arendt'in ulus-devlet konusundaki felsefi ve politik kararsızlığı karmaşık boyutlardadır. Amerikan ve Fransız devrimlerinin peşi sıra kurulan ve 16. yüzyıldaki Avrupa mutlakçılığından beri iş başında bulunan gelişim süreçlerini zirveye çıkaran ulus-devlet sistemi insan hakları ve ulusal egemenlik ilkesi arasındaki gerilim ve zaman zaman bu gerilimin dönüştüğü kesin bir çatışma üzerine kurulmuştur.

Modern devlet daima bir tür ulus-devlet de olmaktadır. Bahsi geçen ulusçuluk, genellikle Kuzey Amerika, Fransız, Britanya ve Latin Amerika modellerinde karşımıza çıkan, siyasal nitelikteki ya da genellikle Alman ve doğu-merkez

Avrupa modellerinde gördüğümüz etnik niteliktekı ulusçuluk biçimi dahi olsa, bu durum geçerlidir. Modern devletin vatandaşları daima, sahip oldukları kimlik inşa edilmiş bir kimlik bile olsa, belli bir tarihi, dili, geleneği, paylaşan bir grubun yani bir ulusun da üyeleridir.

Arendt'in milliyetçilikle ilgili eleştirilerini Siyonizm üzerine kaleme aldığı yazılarında buluruz. 1945 yılında yayımlanan "Zionism Reconsidered" [Gözden Geçirilmiş Siyonizm] adlı makalesinde, Theodor Herzl'inkini de dahil ederek bütün milliyetçilik biçimlerini "ulusun sonsuz bir organik mevcudiyet, içkin niteliklerin kaçınılmaz gelişiminin ürünü olması; insanları, politik örgütlenmelere dayanarak değil, biyolojik üst insan varoluşlarına dayanarak açıkladıkları" iddiaları nedeniyle eleştirdi (Arendt [1945] 1978, 156). Arendt'e göre, bu tür bir düşünüş biçimi politika öncesinden besleniyordu, çünkü organik mevcudiyetler, aile birlikleri ve soya dayalı cemaatler gibi politika öncesi alandan seçilen metaforları politika sahasına uyguluyordu. Milliyetçi ideolojiler politik olanı önceleyen kimlik yönleri üzerindeki vurgularını arttırdıkça vatandaşların eşitliğini varsayılan ortaklık ve aynılığa daha güçlü bir şekilde dayandırıyorlar. Demokratik bir *Rechtstaat* ortakları arasındaki eşitlik kültürel ve etnik kimliğin aynılığından ayrılmak durumundadır. Siyasal eşitliğin gereği aynılık değil, farklılığa karşı saygıdır.

Soykırımdan ve Avrupalı Yahudilerin imha girişiminden sonra Arendt'in Yahudilere ait bir anavatan fikrine verdiği desteğin değiştiğini hatırlamak önemlidir. Arendt, Siyonizmi Yahudilere ait egemen kültürel ve politik proje olarak asla kabul etmese ve çokuluslu, çok kültürlü liberal-demokratik bir ülkede yaşamayı seçmiş olsa da İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşanan felaketler Arendt'in her türlü devlet oluşumuna içkin olan yeni başlangıç momentine daha

sıcak bakmasına yol açmıştır. Arendt'e göre "Yakın dönemde İsrail Devleti'nin kanıtladığı gibi, insan haklarının onarımı şimdiye dek ancak millî hakların onarımı ya da tesisi ile başarılagelmiştir" (Arendt [1951] 1968; 299). Arendt bir politik gözlemci olarak, İsrail devletinin kurulmasının bedelinin bir yandan, Filistin'deki Arap mukimlerin tutsaklığı ve Orta Doğu'da günümüze dek süren düşmanlık olacağını görmemek için fazla zeki ve kurnazdı. 1950'ler boyunca Yahudi ve Filistin halklarından oluşan iki uluslu bir devletin gerçekleşebileceğini umut etti (bkz. Benhabib [1996] 2003, 43-47).

Ulus-devlet fikrinin tarihsel ve kurumsal çelişkilerinden yola çıkarak nasıl bir sonuca ulaşabiliriz? Arendt'in bu politik oluşum biçimine karşı takındığı esirgeyici kabul tutumu politik gerçekçiliğe ve tarihsel kaçınılmazlığa tanıdığı bir ayrıcalık mıydı? Arendt, ulus-devletin kurumsal bir yapı olarak ne denli çelişki dolu bir sistem olursa olsun, vatandaşlarının haklarını, uygulamada değilse bile, en azından ilkesel olarak savunan tek sistem olduğunu söylüyor olabilir miydi?

Ulus-devletin sözde homojen bir ulusun devleti olmaya doğru hırsla yöneldiği dönemde, Arendt'in kavrayışı ironik bir biçimde gayet açıktı. Şöyle yazmıştı: "Filistin'deki Yahudilerin gerçek amacı Yahudilere ait bir anavatan yaratmaktır. Bu amacın asla bir Yahudi devletinin sözde egemenliğine kurban edilmemesi gerekir" (Arendt [1945] 1978, 192). Arendt "halkın egemenliği" biçiminde ifade edilen büyük Fransız düşüncesini "özerkliğe dayalı milliyetçi varoluş talebi"nden ayırmıştı (*a.g.e.*, 156). "Halkın egemenliği" aynı etnik kökene sahip olan ya da olmayan fakat kendisini egemen ve kendi kanunlarını yapan politik organ olarak yapılandıran bir halkın kendi kendisini örgütlemesine ve politik iradesine tekabül eder.

Halkın egemenliği düşüncesi, "ulusun sonsuz bir organik mevcudiyeti" (*a.g.e.*) olduğunu önvarsayan milliyetçilikten ayrıdır. Arendt, bu türden bir milliyetçiliğin, kavramsal açıdan yanlış olmasının yanı sıra, en öldürücü niteliğini terk edilmiş gibi gösterildiği zaman kazandığına inanmıştı: "Milliyetçiliğe gelince; o asla, bir zamanlar büyük ve devrimci bir nitelik taşıyan, halkların ulusal örgütlenme ilkesinin, artık ne ülke sınırları içindeki halkın gerçek egemenliğini garanti ettiği, ne de ulusal sınırların ötesindeki çeşitli halklar arasında adil bir ilişki tesis ettiği belirgin hâle geldikten sonra savunulduğu gibi canhıraş ve kötücül bir biçimde savunulmamıştı" (*a.g.e.*, 141). Arendt açık bir biçimde, gerçek demokratik egemenliğe ulaşmak ve sınırların ötesinde adaleti tesis etmek için 20. yüzyılın devlet merkezli sisteminin ötesine geçilmesi gerektiğini görmüştü. Yahudilerin ve Arapların müşterek biçimde katılabileceği yaygın yerel demokrasinin ve Akdeniz halklarının oluşturduğu topluluk içine karışmış olan federatif bir devlet sisteminin gelişeceğinden umudunu kesmemişti (bkz. Benhabib [1996] 2003, 41-43).

Yine de, Arendt'in haklara sahip olma hakkının paradoksları hakkındaki düşünümleri, ister etnik ister siyasal türde olsun, ulus-devleti verili çerçevesi kılmıştı. Demokratik anlamda egemen toplulukların nasıl kurulacağına ilişkin, ulus-devlet modelini takip etmeyen deneysel, akıcı ya da açık düşünümleri ise daha ileri noktaları araştırmıyordu. Modern ulus-devlet deneyinin farklı bakımlardan incelenebileceğini belirtmek istiyorum: Kendilerine has tarihlere ve kültürlere sahip demokratik halkların oluşumu, demokratik bir yinelemeler sürecindeki kolektif kimliğin düşünümsel biçimde deneyimlenmesi ve devam etmekte olan bir dönüşüm işlemi olarak görülebilir. Burada ipucumu Arendt'ten alarak ondan ayrılıyorum. İnsan hakları ve ege-

menlik arasındaki çelişkinin, giderek daha karmaşık, çok kültürlü ve çokuluslu hâle gelen demokrasilerde düşünümsel kolektif kimlik oluşumunun içkin nitelikteki çatışan yönleri gibi yeniden kavramsallaştırılması gerekmektedir.

Kant ve Arendt'in haklar ve egemenlik üzerine görüşleri

Birinci Bölüm'de Kant'ın geçici ikamete yönelik kozmopolit hakla ilgili argümanını ayrıntılı bir biçimde hatırlattım. Kant bir yanda her insana sağlamak durumunda olduğumuz geçici misafirlik ile diğer yanda bu geçici kalma hakkının sürekli üyeliğe dönüştürülmesi yetkisinin cumhuriyete dayalı hükümranın elinde bulunmasından doğan gerilimleri açıkça göstermişti.

Kant ve Arendt'in bu noktada birbirlerine ne denli yakın olduklarını görmeliyiz. Kant'ın, geçici misafirliği üyelik hakkına ulaştıracak felsefi ve politik son adımı açıklamaksızın bırakması gibi, Arendt de "haklara sahip olma hakkı"nı, yani, örgütlü bir insan topluluğunun bir üyesi olarak kabul edilme durumunu daha ileri bir felsefi ilkeden yararlanarak bir temele oturtmayı başaramamıştı. Kant'a göre üyelik hakkı tanıma cumhuriyete dayalı hükümranın bir yetkisi olarak kalıyor ve bir "yararlılık" eylemi içeriyordu. Arendt'e göre ise, haklara sahip olma hakkının gerçekleşmesi, her bir bireyin eşitliğinin tüm bireylerin kabulü ile garanti altına alınmasına dayalı cumhuriyetçi yönetim biçimlerinin tesisini gerektiriyordu. Cumhuriyetçi anayasalar oluşturmaya yönelik böylesi hukuki fiiller insanlar arasındaki eşitsizlikleri ve dışlanmaları eşit haklara dayalı bir rejime dönüştürür. Arendt bizzat, her cumhuriyetçi anayasa fiilinin yeni "içerdekiler"i ve "dışarıdakiler"i yaratmasından kaynaklanan ve ortadan kalkmayan paradoksun farkındadır. Politik

eşitlik sığınağı *bazılarını* koruyacak biçimde genişletilse bile asla *tümünü* barındıracak kadar genişleyemez. Bundan böyle bir dünya devletinden başka tekil yönetim biçimlerini benimseyemeyiz. Bu düşünceye, Arendt de en az Kant kadar şiddetli bir biçimde karşı çıkıyordu.

Öyleyse ben de, Kant'ın ve ayrıca Arendt'in çalışmalarında aynı gerilim dolu kavramsal yapıyla karşılaştığımızı iddia ediyorum: İlki ve en önemlisi, insan olarak birbirimize karşı borçlu olduğumuz yükümlülüklerle ilgili evrensel ahlâki talep hakkıdır. Kant için bu, ihtiyaç duyan her insana sığınacak bir yer sunmak iken, Arendt için bireyin üyeliğini ya da haklara sahip olma hakkını görmezden gelmemektir. Yine de her iki düşünür için de evrensel ahlâki hak politik ve hukuki olarak o kadar kesin biçimde sınırlandırılmıştır ki, dahil etmeye ilişkin tüm eylemler kendi dışarıda bırakma biçimlerini üretirler. Kant'a göre, kalıcı ikamete yönelik bir *ahlâki hak talebi* bulunmamaktadır; Arendt ise, sığınağına dahil edeceği kişilerin yanında daima birilerini dışarıda bırakacak cumhuriyete dayalı inşa eylemlerinin tarihsel keyfiyetinden kaçılamayacağını düşünür. Cumhuriyete dayalı eşitlik evrensel ahlâki eşitlikten ayrıdır. Haklara sahip olma hakkı, bir dünya devleti ya da başka bir dünya örgütlenmesi tarafından değil, yalnızca, ister istemez kendi dışlama rejimlerini yaratan ve icra eden, sınırları belirlenmiş yönetim biçimlerinin kolektif iradesi ile sunulabilir. Arendt'in ve Kant'ın ahlâki kozmopolitliğinin yasal ve siyasal tikelcilikleri noktasında çöktüğünü söyleyebiliriz. Demokratik öz belirlenim paradoksu demokratik hükümranın kendi anayasasını oluşturmasının yanı sıra dışlama rejimi oluşturmasına da neden olmaktadır.

Bu ikilemlerden kurtulmanın bir yolu var mı? Felsefi olarak, bu ikilemin her iki tarafına da yakından bakarak başlamamız gerekiyor: Bir yanda haklar kavramı yer alırken di-

ğer yanda hükümranın imtiyazını görüyoruz. Arendt'in ve Kant'ın cumhuriyete dayalı hükümranlıkla ilgili varsayımları, dışlamaya yönelik toprak idaresinin öteki normlar ve kurumlar tarafından sınırlandırılamayan ya da hâkim olunamayan, kontrolsüz bir egemenlik olduğuna inanmalarına yol açtı. Ben, durumun hiç de böyle olmadığını ve kozmopolit hakların, hükümranlığın etrafında yükümlülüklerden ve örtüşmelerden oluşan bir ağ yarattığını göstermek istiyorum. Savımı hem kavramsal hem de kurumsal düzeyde geliştireceğim.

Arendt "Ulus-Devletin Çöküşü ve İnsanın Haklarının Sonu" adlı çalışmasında öngörülü analizini kaleme aldığından beri uluslararası hukuktaki kurumsal ve normatif gelişmeler, onun ve Kant'ın çözemedikleri bazı paradokslara yönelmeye başladı. Arendt haklara sahip olma hakkının, temel bir ahlâki talep olmanın yanında çözümsüz bir politik sorun da olduğunu yazarken yabancı uyrukluların, yabancıların ve mukimlerin *hiçbir* hakka sahip olmadığını kastetmemişti. Almanya'daki Yahudiler, Türkiye cumhuriyetinin kuruluş döneminde (1923) bu topraklarda yaşayan Yunanlılar ve Ermeniler ve Vichy Fransa'sındaki Alman mülteciler –çok sayıda örneğin birkaçı– gibi özel bazı örneklerde bu grupları oluşturan insanların tamamı vatandaşlıktan çıkarılmış, ulusal haklarından mahrum bırakılmış ve egemen bir hukuki kurumun koruması altında bulunma haklarını yitirmişti. Arendt'e göre elimizde bu soruna yönelik ne kurumsal ne de kuramsal bir çözüm bulunmuyordu. Kurumsal olarak, İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren, dünya uluslarının içinde bulundukları yüzyılın dehşet verici olaylarıyla başa çıkmayı öğrenme süreçlerini ortaya koyan çeşitli düzenlemeler ortaya atıldı: 1951 tarihli Mültecilerin Statüsüne ilişkin Cenevre Konvansiyonu ve 1967 yılında eklenen Protokol (UNHCR) ve Dünya Mahkemesi'nin kurulması ve en

yeni girişim olarak Roma Sözleşmesi gereğince kurulan Uluslararası Ceza Mahkemesi haklara sahip olma hakkı reddedilmiş olan kişileri korumak niyetiyle ortaya çıkan gelişmelerdir.

Dahası, uluslararası hukuk alanındaki önemli gelişmeler, göç hareketlerinin iltica edilecek bir alan ya da sığınak arayışından ya da uygun koşullardan ileri gelen bir göçten kaynaklanıp kaynaklanmaması durumuna göre, bu göç hareketlerinin *suç durumundan çıkarılması*na işaret etmektedirler. Haklara sahip olma hakkı bugün her insanın ve tüm insanların ulusal vatandaşlıklarından bağımsız olarak evrensel bireylik statüsünün kabulü anlamına gelmektedir. Arendt'e göre nihaî olarak, kişinin insan haklarının ilk ve öncelikli kefili vatandaşlık olmasına karşın bu konuda ortaya çıkan tehlike, haklara sahip olma hakkını kişinin ulusal statüsünden ayıran bir uluslararası rejimin kurulmasıdır (bkz. Beşinci Bölüm).

Hukuk bilginleri, mülteci hukuku hususunda başat olan hukuki, sosyal ve tikelci perspektifleri ayırmaktadır (Hathaway 1991, 2-8). 1920'lerden 1935'e uzanan dönemde yapılan ilk mülteci tanımları, menşei devlet yoluyla varolan resmî korumanın reddine mukabil olarak şekillendirilmişti. Hathaway şunları gözlemlemiştir: "Devletin, ister vatandaşlıktan çıkarma yoluyla, isterse seyahat belgesi ve konsolosluk temsili gibi diplomatik hizmetlerini durdurması yoluyla olsun, *de jure* korumasını geri çekmesi, yasal sistemin bütününde bir işleyiş bozukluğuna yol açar. O dönemde varolan uluslararası hukuk, bireyleri uluslararası hakların ve yükümlülüklerin konusu olarak kabul etmediği için uluslararası alandaki sorumlulukların belirlenmesi görevi, kişiyi himayesi altında tutan egemen devlete düşmüştür" (*a.g.e.*, 3).

Avrupa'nın yeni kurulan cumhuriyetlerinde iki savaş arasındaki dönemde gerçekleşen kitlesel vatandaşlıktan çıkar-

ma kararlarına karşılık, Milletler Cemiyeti bu devletlerin tabiyetlerinden çıkardıkları kişiler ya da gruplar üzerindeki himayeyi genişletmiştir. Ayrıca, pasaporta sahip olmayan kişiler de yasal koruma hakkı kazanmışlardır. Arendt'in uyruksuzluk hakkındaki düşüncelerinin tarihsel arkaplanı budur. O vakitten beri, uluslararası hukuk hükmü altındaki bir mülteci anlaşmasının tanımı kitlesel temelli sosyal ya da politik olaylardan etkilenmiş aciz kişilere barınma ve mültecinin güvenliği ve refahının sağlanması için yardım sağlanması noktasına dek genişletilmiştir. Uluslararası mülteci koruma sistemindeki bir dizi başka gelişme ise, kendi devletlerinin sınırları içinde gördükleri adaletsiz muamele ve zulümden kaçan kişilerin dahil edilmesine imkân sağlamıştır. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 14. Madde'si sığınma hakkını insan haklarından biri olarak hüküm altına alır. Maddenin metni şöyledir: "Zulümden kaçan herkes başka ülkelere sığınma imkânı arama ve bu imkândan yararlanma hakkına sahiptir. Gerçekte politik olmayan suçlardan ya da Birleşmiş Milletler'in amaçlarına ve ilkelerine karşıt eylemlerden ileri gelen kovuşturma durumlarında bu haktan yararlanılması söz konusu olmayabilir" (*a.g.e.*, alıntılandı, 14). Yine de, sığınma imkânı arama hakkı bir insan hakkı olarak kabul edildiğinden beri, *sığınma imkânı sunma yükümlülüğü* devletler tarafından hükümrana ait bir imtiyaz olarak hırsla korunmayı sürdürmektedir. Bu nedenle ve uyruksuz insanların ve ayrıca mültecilerin ve sığınmacıların statüsünün korunması hakkında uluslararası hukukta gerçekleşen önemli gelişmelere rağmen, ne Kant ne de Arendt, evrensel insan hakları ile egemenlik iddiası arasındaki çatışmayı, bölgesel olarak sınırlandırılmış devlet merkezli uluslararası düzenin kalbinde yatan esas paradoks olarak göstermek konusunda bütünüyle hatalı değillerdi.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HALKLARIN YASASI, DAĞITIM ADALETİ VE GÖÇLER

Kant 18. yüzyılın sonlarında kozmopolit hak üzerine düşüncelerini kaleme aldığı sıralarda, 1400'lerin sonlarında başlamış olan, Amerika kıtasının kuzeyine ve güneyine yönelik Batılı emperyalist girişimler yüzyıllardır uygulama hâlindeydi. Öte yandan aynı dönem Hollandalı, Portekizli, İspanyol ve Britanyalı imparatorluk deniz kuvvetlerinin Hint Okyanusu, Güneydoğu Asya ve Uzakdoğu'nun hâkimiyeti için birbirleriyle çekişmelerine de sahne oluyordu. Konukseverlik hakkı, bu tür bir Batılı sömürgeleştirme hırsı ve yayılmacı hırs ortamında ifade edilmişti. Kant'ın "Ebedî Barış" makalesinde Japonya ve Çin'in Batılı gezginlere ve tüccarlara açılmasıyla ilgili yer verdiği geniş atıflar bu tarihsel bağlam hakkında bize çok canlı bir fikir sunuyor (Kant [1795] 1923, 444-446; ayrıca bkz. Wischke 2002, 227).

Arendt'in uyruksuzluk hakkındaki düşünceleri ise farklı bir tarihsel arkaplanda ortaya çıkıyor: Avrupa'daki çokuluslu ve çok sayıda etnik gruptan oluşan imparatorlukların iki savaş arasındaki dönemde yıkılmaları. Vatandaşlıktan çıkarma uygulamasına –yani, vatandaşlık haklarının feshi–

istenmeyen azınlıklarla ve mültecilerle başa çıkmak amacıyla Avrupa'daki ulus-devletler tarafından yaygın biçimde başvuruldu. Arendt'in bütünüyle araştırıp üzerine gitmemiş olsa da en parlak fikirlerinden biri, Batılı güçlerin Afrika'nın sömürgeleştirilmesi sürecinde edindikleri deneyimlerin getirdiği bilgi ve kıta Avrupa'sındaki azınlıklara karşı takınılan tutuma ilişkin verdiği tarihsel ilhamdır. Kıtalararası emperyalizmle kıta emperyalizmi ilişkilidir. Bu gözlemlere rağmen Kant'ın ve Arendt'in düşünüşlerinde eksik kalan husus, bir dünya toplumunda yer alan halkların birbirlerine ekonomik anlamda bağımlı oluşlarına ilişkin kesin bir kabul olmuştur. Kozmopolit hakkın paradokslarına ilişkin parlak fikirlerine rağmen, biçimlendirmeleri halkların, ulusların ve devletlerin birbirlerine bağımlılığına dair daha güçlü bir analizden yoksundur.

Göç üzerine eğilen, çağdaş neo-Kantçı söylem, bu tür bir karşılıklı bağımlılığa atıfta bulunurken sözü geçen kavrama küresel ölçekte bir adil dağılım açısından yaklaşmaktadır. Göç hareketlerinin ilkesel temellerinin ekonomik olduğu ve sınırlar arası hareketlerin dünya ölçeğindeki karşılıklı ekonomik bağımlılıklar bağlamında görülmesi gerektiği iddia edilmektedir. Çağdaş Kant kozmopolitleri ister mülteciler, ister sığınmacılar isterse göçmenlerin hareketi olsun, sınır ötesi hareketleri küresel dağıtım adaleti olarak ele almaktadır.

Bu bölümde bu çağdaş tartışmaları inceliyorum. John Rawls'un çalışmalarından başlayarak, Rawls'un Halkların Yasası fikrinin devlet merkezli olduğunu ve sınır ötesi hareketlerin ortaya çıkardığı sorulara ne sosyolojik ne de normatif olarak hakkını veremediğini ileri sürüyorum. Thomas Pogge ve Charles Beitz gibi küresel adalet kuramcıları sınırlar ötesi adaleti savunma konusunda Rawls'dan daha ileri gidiyorlar. Fakat bu kuramcılar göç hareketlerini küresel

dağıtım adaleti kavramı altında sınıflıyorlar. Kant'a başvurmalarına karşın, her iki taraf da Kant'ın konumunu önemli ölçüde farklı gösteriyor. Şunu soracağım: Eğer, göç hareketlerinin insanlık tarihinin tüm dönemlerinde ve dünyanın her yanında gerçekleştiğine ve karşılıklı bağımlılıklara dayalı bir dünyanın egemen devletlerinin eylemlerinin göç olgusunda "itici" ve "çekici" faktörleri içerdiklerine ilişkin görüşten hareket edersek, Kantçı gelenekteki kozmopolit hakkın genel çizgileri neye göre çizilecektir?

Cevabım birkaç farklı bileşenden oluşuyor: İlk olarak, ampirik açıdan bir dünya toplumundaki halkların birbirlerine bağımlılığını tartışmak istiyorum. İnsan toplulukları arasındaki etkileşim daimî olduğu gibi insanlık tarihi içinde bir istisna da değildir. Egemen devletin idaresi altındaki toprakların sınırlarının açık bir biçimde çizildiği bir yönetim biçiminin ortaya çıkışı ise modernliğin daha yakın tarihli bir ürünüdür. İkinci olarak, göçe ilişkin haklar dağıtım adaleti talepleri başlığının altında sınıflandırılamaz ve son olarak, üyelik hakkı ahlâki anlamda bir insan hakkı olarak görülmeli ve ayrıca, vatandaşlık ve tabiyet sağlanması yoluyla devletlerin yapılarına dahil olunma biçiminde yasal bir hak hâline gelmelidir.

Küresel adalete odaklanan neo-Kantçı kuramlar "vatandaşlığın çöküşü" olarak niteleyeceğim etkili bir ekolün yarattığı engelle karşılaşmışlardır. Bu kuramcılar kültürel ve politik topluluklara üyeliğin bir dağıtım adaleti sorunu değil, daha çok topluluğun kendi kendisini kavrayışının ve öz belirleniminin önemli bir yönü olduğunu ileri sürüyorlar. Meseleyi, bu kanadın önde gelen düşünürlerinden biri olan Michael Walzer'in göç ve vatandaşlık konusundaki görüşleri ile ele alarak yukarıdaki iddiayı destekliyorum. Bana göre Walzer liberal-demokratik devleti bütüncül bir kültürel ve etik varlık olarak gördüğü için etik ve politik bütünleşmeyi

bir araya getiriyor. Walzer ve diğer kuramcılar çağdaş dünyada vatandaşlık kavramının dönüşümleri hakkında endişe etmekte haklı olsalar da, göçü bu değişimden sorumlu tutarak hata ediyorlar. Demokratik öz yönetim konusundaki endişelerini paylaşsam da, yine de çağdaş dünyadaki vatandaşlık haklarındaki kurumsal gelişimlerin, toplumsal katılımcılardan ve "vatandaşlığın çöküşü" kuramcılarının bizi inandırabildikleri ölçüden daha karmaşık ve çok yönlü olduğu konusunda ısrar ediyorum. Bu dönüşümleri "vatandaşlığın bölünmesi" olarak nitelendiriyorum (bkz. Dördüncü Bölüm).

Göçler ve John Rawls'un *Halkların Yasası*

Politik üyelik –topluluklara katılım ve o çevrelerden ayrılma koşulları– genellikle yerel ve uluslararası adalet kuramlarının önemli yönlerinden biri olarak değerlendirilmez. John Rawls'un politik felsefesi de bu konuda bir istisna teşkil etmez. Rawls bu nedenle *Politik Liberalizm* adlı çalışmasında şu ifadelere yer vermiştir: "Her türlü politik topluluk gibi demokratik bir toplum da *tamamlanmış ve kapalı bir sistem* olarak görülecektir. Kendi kendisine yeten bir sistem olduğu ve insan yaşamının bütün temel amaçları için imkân sunduğu için tamamlanmıştır. Aynı zamanda kapalıdır... Çünkü bu topluluğa girmenin tek yolu doğum, topluluktan ayrılmanın yegâne yolu ise ölümdür... Bu nedenle topluma, zihinsel gelişimimizi tamamladığımız yaşta, bir derneğe üye olur gibi değil, tüm yaşamımızı sürdüreceğimiz bir çevreye doğar gibi katıldığımız düşünülür" (Rawls 1993, 41. Vurgu bana ait).

Rawls kapalı bir toplum modelini elbette olgulara dayanmayan bir kurgu, adalet hakkında muhakemede bulunmak için uygun bir düşünce deneyi olarak kullanmak istemişti;

yine de, politik bir topluluğa girme ve bu tür bir topluluktan çıkma koşullarına liberal-demokratik bir adalet kuramında temel rolü bahşetmeyerek, tamamen kapatılmış ve iyi korunan sınırlara sahip, bölgesel olarak tahdit edilmiş uluslara özgü devlet merkezli modelin bu tür meselelerde düşünüşümüzü yönlendirdiğini iddia ediyor. Rawls'un, uluslararası adalet konusundaki muhakemesinde devlet merkezli bir perspektifi seçme nedenleri *Halkların Yasası*'nda yeterince açık bir biçimde ortaya konuyor. "Bir toplumun sınırlarının tarihsel bir bakış açısından keyfî görünebilmesine karşın, hükümetin önemli rollerinden biri de, halkın toprakları, çevresel bütünleşmesi ve ayrıca nüfusunun boyutu açısından sorumluluğu üstlenmesi konusunda temsilcisi ve etkin gücü olmaktır" (Rawls 1999, 38-39). Rawls bu kısma eklediği dipnotta "bir halkın, göçü sınırlandırmak konusunda en azından geçerli bir hakkı bulunmaktadır. Bu hakkı geçerli kılan hususları bir yana bırakıyorum" der (*a.g.e.*, 39 n. 48). Rawls yerel ve uluslararası adalete dair bir kavram geliştirmek için sınırlandırılmış politik toplulukları seçerek Immanuel Kant'tan ve onun kozmopolit yasasından önemli ölçüde ayrılır. Kant'ın ileriye doğru attığı en önemli adım, tüm bireyleri uluslararası alanda ahlâki birer özne olarak tanımlayan bir adalet ilişkileri sahasını ortaya koymasıdır. Rawls'un *Halkların Yasası* adlı çalışmasında ise bireyler adaletin temel özneleri olarak tanımlanmak yerine Rawls'un "halklar" dediği birliklere sığıştırılırlar. Kant'a göre, *jus cosmopoliticum*un özü, tüm ahlâki öznelerin birbirleriyle potansiyel olarak etkileştikleri bir dünya toplumunun üyeleri oldukları tezidir. Buna karşılık Rawls bireyleri kozmopolit vatandaşlar olarak değil, halkların üyeleri olarak görür.

Düşünce dünyasında, Rawls'un niçin bireylerden değil de halklardan yola çıkarak uluslararası adalet üzerine bir gö-

rüş geliştirmeyi seçtiğine ilişkin önemli bir tartışma sürdürülmektedir (Beitz 2000; Buchanan 2000; Kuper 2000). Yönteme ilişkin bu başlangıç Rawls'un, bir dünya toplumunda eşit derecede ahlâki saygı ve aitlik birimleri olarak görülen bireyler için değil, halklar ve onların temsilcileri için uluslararası adalet ilkelerini ortaya koymasına yol açmıştır. Fakat Rawls'un yaptığı halk tanımının ikna edici olduğunu söylemek zor. Rawls'un halklarla ilgili varsayımlarının incelenmesi, göçler ideal olmayan [non-ideal]* kuramın meselesi hâline gelirken, sınırlandırılmış toplulukların Rawls için neden ideal bir küresel adalet kuramının birimleri olduğu sorusunu aydınlatmamıza yardımcı olabilir.

Rawls halklar kavramını büyük ölçüde *A Theory of Justice* ["Bir Adalet Kuramı"] ([1971] 1972) adlı çalışmasındaki ahlâki öznenin ve *Political Liberalism* ["Politik Liberalizm"]'deki (1993) vatandaşın tasarımı olarak, bir temsil aracı biçiminde sunar. Bir temsil aracı, temsil edilecek nesnenin belli özelliklerini vurgularken diğerlerini parantezе alır ya da en aza indirir. Aynı şey halklar kavramı için de geçerlidir. Rawls'un tasarımladığı halklar ideal olarak "liberal halklar" biçiminde tanımlanmıştır ve üç temel özelliğe sahiptir: "Halkın temel çıkarlarına hizmet eden yeterince adil, anayasal bir demokratik hükümet; Mill'in 'ortak anlayış'** olarak adlandırdığı noktada ittifak halinde olan vatandaşlar ve son olarak, ahlâki bir nitelik" (Rawls 1999, 23). Liberal halkların temsilcileri tarafından seçilen Halkların Yasası'nın niçin veya nasıl, liberal olmayan halkların da onayını alabi-

(*) Non-ideal theory: Halkın yasasıyla idare edilen bir topluluğun üyesi olmayan kişilere nasıl yaklaşılacağı ile ilgili sorulara odaklanır. Bu kuram bazı kişilerin adalet ilkelerine uymadığını varsayar – ç.n.

(**) "Common sympathy": John Stuart Mill bir ulusu tanımlayan iki unsur olduğunu belirtmiştir. Bunların birincisi halkın bir arada yönetilmek için ortak bir arzu duyması, diğeri ise tarihin, değerlerin ve dilin telkin ettiği "ortak anlayış"tır – ç.n.

leceği sorusu, Rawls'un adalet görüşünün en önemli sorunlarından biri hâline gelir. Bu nedenle, Halkların Yasası, ilk olarak liberal toplumlar perspektifinden, ardından ise "saygın, liberal olmayan halklar" noktasından hareketle, iki adımda geliştirilmiştir (*a.g.e.*, 59-68 krş. Beitz 2000, 675).

Yine de, Rawls'un görüşlerinde daha fazla dikkat çeken taraf, halkların sosyolojik ve etik vasıflarının bir araya getirilmesi, karıştırılmasıdır. Rawls'un yarattığı kategori ampirik ve normatif nitelikleri birlikte derleyip toplar: Sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin büyük çoğunluğu bir ulusun diğerinden avrılması için bir parça "ortak anlayış"ın gerekli olabileceği fikrini paylaşsa da, halkların "adil anayasal bir demokratik hükümet" tarafından idare edilmedikçe bu niteliğe sahip olamayacakları şartını koymak yine de garip kaçar.[1] Güçlük, Rawls'un normatif şart koşmaları sosyolojik niteliklerle birbirine bağlamasından doğar. Rawls'un idealleştirme yöntemi, ortaya attığı halklar kavramının tarihsel ve sosyolojik açıdan ikna edici olmasını mı, yoksa salt adalet ilkeleri açısından makul olmasını mı amaçladığının anlaşılmasını güçleştirir. Rawls'un her ikisine de niyetli olduğu belli, fakat bu iki perspektifi daha başlangıçta birleştirmek, ardından gelen savın bütününe yansıyan bir dizi sorun yaratıyor.

Rawls devletleri ve onların çıkarlarını uluslararası arenadaki esas aktörler olarak ele alan realist uluslararası kuramın tuzaklarından kaçınmak istediği için devletleri halklardan

---

1 Krş. Robert H. Wiebe'nin tanımı şöyledir: "Milliyetçilik, *aynı soyu ve ortak bir kaderi paylaştıklarına inanan* insanlar arasında ortaya çıkan, tarihsel olarak onlar için değer taşıyan topraklar üzerinde kendi hükümetlerince idare edilme arzusudur. Milliyetçilik politik bir amaca yönelik bir özlemi ifade eder" (2002, 5). Bu tanımın, halkların gerçekten ortak bir soyu ve tarihi paylaşıp paylaşmadıkları sorusunu; milliyetçi hareketler için önemli olanı yaptıklarına inandıklarını ne denli incelikle aktardığına dikkat edin. Fakat, sosyal bilimcinin, milliyetçiliği kavramak için bu noktaları sıralasa da aynı inancı paylaşması gerekmez. Sosyal aktörler ve sosyal gözlemciler arasındaki gibi bir perspektif ikiliği Rawls'un, halk kavramı tanımında bütünüyle eksiktir.

ayırmak istiyor. Küresel ölçekte bir adalet muhakemesinde ilgili ahlâki ve sosyolojik aktörlerin devletler değil, halklar olduğunu ileri sürüyor. Fakat, halklar ve devletler arasında geçerli görülebilecek bir ayrımın kendisinin ortaya attığı terimlerle yapılabileceği konusunda ikna edici olamıyor. Modern bir devletin sahip olduğu politik tarzın yanında hangi politik biçim, "adil anayasal bir demokratik hükümet" tarafından idare edilecek bir halka hükmedebilir? Bu yönetim biçimi bir imparatorluk olabilir mi? Ya da bir şehir devleti?

Rawls halkların ilkesel olarak devlet olmadıkları konusunda ısrar ediyor, çünkü halklara egemenlik niteliği isnat etmek istemiyor. Egemenliğin en sık ve ortak olarak görülen bağlantılı niteliklerinden ikisi, yani bir halk üzerinde geçerli olan dâhilî egemenlik ve başka egemen güçlere karşı savaş ilanı konusunda geçerli olan haricî egemenlik başlıkları Rawls'un sınıflandırma cetvelindeki Halkların Yasası'ndan çıkarsanacaktır ve bu nedenle, uluslararası adalet akdinin taraflarının hâlihazırda sahip olduğu nitelikler olarak görülmemelidir. Dâhilî ve haricî egemenlik kavramlarının ikisi de Halkların Yasası'na bağlı olarak tanımlanmıştır. Bu, Rawls'un argümanının övgüye değer yönlerinden biridir: Rawls egemenliğin hukuksallığını, devletin belli adalet ilkelerini tanıyıp tanımaması koşuluna bağlamıştır. Bu ilkeler arasında insan haklarına saygı gösterilmesi ve nefsi müdafaa dışında herhangi bir nedenle savaşa teşvik etmeme taahhüdü de bulunmaktadır (Rawls 1999, 37). Rawls'un geleneksel devlet egemenliği kavramları üzerine ahlâki sınırlamalar getirme arzusunu açıkça takip edebiliyorken, öte yanda belli bir toprak egemenliği usulüne sahip olmayan bir halkın anayasal yönetimini öngörmek anlamsız oluyor.[2]

2 Andrew Kuper'ın yaptığı gözleme bakalım: "Realist kuramda, bir rejim adaletsiz ya da mantıksız bir eylemde bulunduğunda ya da bulunsa bile devlet egemenliğinin koruyucu zırhı delinmeyebilir yahut ortadan kaldırılmayabilir –bu

Bu durum Rawls'un kuramı açısından bir ikilem yaratıyor: Ya, "ortak anlayışlar" ile bir araya gelen ve "adil anayasal bir demokratik hükümet tarafından idare edilen" halkların fazlasıyla devletlere benzeyen niteliklere sahip yarı-egemen birimler olarak bölgesel açıdan örgütlendiklerini ileri sürmek zorunda ya da halkların zaten belli bir yönetim biçimine sahip oldukları şartını terk etmek ve daha ampirik, daha az normatif bir halk kavramını kabul etmek durumunda.

Halklar, Rawls'un kendilerine atfetmek istediği aşağıdaki normatif niteliklere sahip olamaz ve örgütlenmiş, toprakları bakımından sınırları çizilmiş, kendi kendilerini idare eden modern devletler olarak görülemez. Rawls'un bir halkın niteliklerini belirlemek için sıraladığı sekiz şart (*a.g.e.*) arasında yer alan "anlaşmalara ve taahhütlere uyma", "nefsi müdafaa dışında herhangi bir nedenle savaşa teşvik etmeme" ve "insan haklarını gözetme" yükümlülükleri ahlâki bir bakış açısından yaklaşıldığında itiraz edilemez olduğu hâlde, daimî orduya, gelişmiş bir hukuksal ve idari bürokrasiye ve diğer temsil kurumlarına sahip modern bir devlet yapısı olmaksızın düşünülemez. Halklar ve temsilî yönetim araçlarına sahip devletler arasındaki ayrım burada bir kez daha kaybolur.

Stephen Macedo, Rawls'u savunduğu "Kendi Kendilerini Yöneten Halklar Birbirlerine Ne Borçludur: Evrensellik, Ayrım ve *Halkların Yasası*" adlı çalışmasında şunu ileri sürer: "*Devletlerin ya da halkların* ahlâki önemi ortadadır; fakat kendimize, bir halkın kendi kendini yönetme yetkilerini üstlenerek ne yaptığını hatırlatalım. Genellikle daimî olarak görülen bir birlik oluşturdular ve belki de bağımsızlık için

durum benim 'kesif devletçilik' dediğim durumu örnekliyor–. Rawls'un kuramında ise halkların yasası mantığa uygun şekilde bir devletin kendi halkına ve öteki devletlere doğru bir biçimde yapabileceklerini sınırlandırır; bu durum benim 'cılız devletçilik' olarak nitelediğim uygulamaya örnek oluşturuyor" (2000, 644).

girişikleri şiddetli bir savaşın sonucu olarak belli bir toprak üzerinde daimî bir iktidar iddiasını ortaya attılar" (Macedo 2004. Vurgu bana ait). Macedo'nun halklar ve devletler ifadelerini birbirlerinin yerine geçebilir şekilde kullandığı açıktır. Böyle yaparak, Rawls'un kuramının adımlarını inşa etmeyi arzuladığı yöntemden ve tarzdan ayrılmaktadır. Rawls'a göre egemen devlet olgusu halk olgusundan ve Halkın Yasası'na ait halkların seçiminden sonra gelmeli, onları öncelememelidir. Yine, daha ampirik ve daha az normatif bir halklar kavramının şart koşulması gerektiği ileri sürülebilir. Halklar buna bağlı olarak, hâlihazırda "adil anayasal yönetim" biçimine sahip oluşumlar şeklinde görülemez.[3]

Rawls'un halk kavramına ilişkin üçüncü kriteri yani her halkın bir "ahlâki nitelik"e sahip olması gerekliliği, savunulması daha da güç bir ifadedir. Rawls burada halkların her birinin açıkça belirlenebilir sınırlarla ve açıkça tayin edilebilir bir dizi değerler ve törelerle tanımlanmasına yönelik, bütünsel bir halk anlayışından hareket eder. Bu bütünsel bakışta halklar bağdaşık bir ahlâki dünya görüşünün taşıyıcıları olarak görülürler. Fakat toplumun bu bütünsel tasarımı sosyal bilimlerin başlangıç dönemine aittir.

Bu bakış açısında eksik olan, insan topluluklarının sınıf, cinsiyet, etnik yapı ve din sınırları içindeki kayda değer içsel ayrıma ilişkin bir değerlendirmedir. Bütünsel bakış açısı, liberal milliyetçi hareketlerin değerlendirmesini 19. yüzyılın ikinci yarısındaki ve 20. yüzyılın başlarındaki hâkimiyet dönemleri açısından dizinsel olarak ele alır ve bu değerlendirmeleri sosyal olgularmış gibi sunar. Fakat halklar kurulmaz; tarih boyunca oluşur. Sınıf, cinsiyet, etnik yapı ve din olgularıyla parçalanmış halkların oluşumunun en önemli vasıtalarından biri kesinlikle, bu halkların ortak "ahlâki ni-

3 Burada Rawls'un kuramsal yapısının daha ileri aşamalarını takip edemiyorum. Bunu başka bir çalışmamda görebilirsiniz. Bkz. Benhabib 2004.

telik"inin anlamı ve şartları etrafında yaşanan çekişmedir. Erken burjuva cumhuriyetlerindeki işçiler ve kadınlar gibi dışlanan ve hiçe sayılan gruplar, ulusun ahlâki kodunu daha kapsayıcı kılmak, mülkiyet hiyerarşilerine ve ayrımlarına daha az odaklanmasını sağlamak, kadınların vatandaşlık hakkı kazanımlarına daha fazla uydurmak için bunu değiştirmenin yollarını aramışlardır. Dışlanan ve hiçe sayılan ırksal, etnik ve dinsel gruplar da benzer mücadeleleri tekrarlamışlardır. Halkları açık biçimde tayin edilebilir bir "ahlâki nitelik"e sahip homojen oluşumlar ve bir "ortak anlayış" kaynağı biçiminde görmek sosyolojik açıdan yanlış olduğu kadar; halkın egemen ahlâki kodunu kabul etmediği veya ona uymaya direndiği için dışlanan kişilerin çıkarlarına da muhaliftir. Rawls'un halk kavramına ilişkin görüşü milliyetçiliğe kayar. Rawls'un liberal-milliyetçi görüşü, milliyetçi hareketlerin ortak anlayışa ve bütünleşmiş bir ahlâki niteliğe sahip bir halk yaratmaya yönelik hegemonyaya dayalı gayelerini ideolojik mücadeleler olarak tahlil etmek yerine, bunlara sosyolojik olgular payesi verdiği için, son tahlilde liberal olmaktan çok milliyetçidir.

Rawls'un tanımlamasının Charles Beitz tarafından ileri sürülen sınırlar içinde savunulduğunu varsayalım: "Bir halk fikri dünyanın ideal bir tasarımının parçasıdır. Rawls, idealin yönünde hareket etmenin arzulanır olabileceğini iddia etmek amacıyla gerçekte varolan devletlerin çoğunun (ya da bazılarının dahi) bir halk olma kriterlerinin tamamını karşıladığını öne sürmek durumunda değildir. Bir halk fikrine dair yöneltilecek uygun soru, bu halkın gerçekten varolan devletlerin herhangi biri için gerçekçi bir vekil olarak iş görüp görmeyeceği değil, bir dünya toplumunun temel teşkil eden öğelerinden biri olarak hizmet verecek, yeteri derecede arzulanır bir sosyal örgütlenme biçimini temsil edip etmediğidir" (2000, 680).

Beitz savunmasında, Rawls'un halk tasarımını sosyolojik kifayeti açısından değil etik olarak yargılamamız gerektiğini iddia eder. Bu iddia tatmin edici değildir, çünkü sosyolojik bakış açısı, normatif görüşümüzü önemli ölçüde çarpıtan etik çıkarımlara neden olur. Rawls'un halk kavramına ilişkin anlayışı liberal milliyetçiliğin ve 19. yüzyılın idealist sosyoloji tavrının izindedir ve ortak bir milliyet duygusunun biçimlendirildiği ideoloji, iktidar ve baskı unsurlarını örtbas eder.

Ben daha da ileri gidip, Halkların Toplumu'nun böylesine çok bütünleşmiş, homojen ve homojenleştirici toplumlardan oluşan bir dünya topluluğu olarak görülmesinin normatif açıdan bile arzu edilir olmadığını iddia edebilirim. Bu milliyetçi macerada kaybedenler kesinlikle Rawls'un halklara da atfetmek istediği liberal ve demokratik normlar ve değerlerdir. Niçin? Çünkü adil anayasal hükümetin evrenselleştici değerleri, normları ve ilkeleriyle tikelci "ortak anlayışlar" ve "ahlâki nitelik" arasında daima ve zorunlu olarak bir çekişme, bir uyuşmazlık, sağlıklı bir ayrılık bulunur. Rawls, müdahale etmediği takdirde kendi adalet anlayışı ve politik liberalizm görüşü bakımından merkezî bir yeri olan liberal-demokratik değerlerin ve normların bağlamı aşan yönünü küçümser. "Biz, halk" ifadesi, tarihsel olarak konumlandırılmış bir bütünlüğün sınırları içindeki demokratik egemenlik mücadelelerinin ve hak taleplerinin evrenselleştirilmesi gayelerini kapsamaya çabalayan, gerilim yüklü bir formüldür. Bu tür bir bütünlük "ötekiler"ini içinde ve "hariç"te taşır. Halk kavramı bir olgu değil, bir gayedir.

Burada kimlik kategorilerinin istikrarsızlığına dair şüpheci postmodernist bir iddiada bulunmaya çalışmıyorum. Burada yaptığım şey daha çok, halkların liberal-demokratik kurumlarca idare edileceğini kavradığımız takdirde, ortak anlayışlara ve tek bir ahlâki niteliğe ilişkin itiraz edilemez

bir müşterek anlatının bulunması gerekliliğinin arzulanır ya da arzulanabilir olmaktan çıkacağını vurgulamaktır. Müşterek kimlikler, sonunda yeni bölünmeler ve tartışmalarla parçalanıp sakatlanacak geçici anlatı sentezleri yaratmak için birbirleriyle çekişen evrenselleştirme gayelerini ve tikelci anıları içinde barındıran rakip ve ihtilaflı anlatılarca şekillendirilir. Halk kavramı anlatıları ve özellikle, liberal-demokrat halk kavramına ilişkin anlatılar tarihsel olarak bu tür ayrışmalarla ve ihtilaflarla evrilir (bkz. Smith 2003).[4]

Rawls'un halklara bakışının ne etik ne de sosyolojik olarak savunulur bir yanı bulunmamaktadır; Rawls'a idealleştirmelerin meşru olduğu ön kabulüyle yaklaşsak dahi, bu idealleş-

---

4 2002a, referanslı çalışmamda işaret edilen sayfalarda kimliklerin anlatısal inşasına ilişkin kendi tasavvurumu daha detaylı bir biçimde sundum. İki sebepten ötürü, kimliklerin ihtilaflı anlatılar yoluyla birbirlerinden ayrıldığını, sınırlarının çizildiğini ileri sürüyorum: insan eylemleri ve ilişkileri bir çifte yorumsama [double hermeneutic: Anthony Giddens'ın ortaya attığı bu görüşe göre, sosyal dünya sadece sosyal aktörlerin edimleri ile değil, sosyal bilimlerin yaratıları olan "metadiller" yoluyla da biçimlendirilir – ç.n.] yoluyla şekillenmektedir. *Ne* yaptığımızı, yaptığımız *şeyi* hesaba katarak belirleriz; sosyal bakımdan önem taşıyan neredeyse tüm insanî eylemlerin ve etkileşimlerin sosyal aktörler ve diğer kişiler tarafından hesaba katıldığı ölçüde bir *tür* yapıp etme sayılması anlamında, sözler ve fiiller eşit derecede ilkseldir. İkinci olarak, insanî eylemler ve etkileşimler yalnızca bir "anlatılar ağı" yoluyla değil, aynı zamanda sosyal aktörlerin edimlerini *değerlendiren* tutumları yoluyla da inşa edilir. Bunlar, ilk sırada yer alan anlatılara normatif bir tavırla yaklaşılmasını gerekli kılan ikincil anlatılardır.

Rawls, kendimizi "halk kültürü"nce paylaşılabilecek önermelerle sınırlamamız gerektiğinden dolayı, adalet hakkında akıl yürütürken karmaşık felsefî önermelerin ve sosyoloji kuramlarının kullanılmasının uygun olmadığını iddia ederek karşı çıkabilirdi (Rawls 1993, 13-14, 175). Rawls'un kuramının özellikle kuramın ve felsefenin taşıdığı aydınlanma misyonuna muhalif olan bu yönü bana daima boğucu gelmiştir. Yine de, bu meseleyi bir kenara bıraksak bile, Rawls'un tüm çalışmalarında ve *Halkların Yasası*'nda sosyal bilime başvurduğunu; bu nedenle, sorulan sorunun, sosyoloji, tarih ve ekonomi alanına ait varsayımlardan ve olgulardan yararlanılıp yararlanılmaması değil, *ne tür olguların ve kuramların* kullanıldığı sorusu olduğunu iddia edebilirim. Rawls milliyetçilikle ilgili incelemelerinde "yapılandırmacılar" [constructivist] ve "özcüler" [essentialist] arasındaki tartışmaları ele almaktan kaçınır ve özcülüğü itiraz edilemez bir konumdaymış gibi gösterir. Yeniden bkz. Benhabib 2002a, 5-22, 187-189.

tirmelerin normatif bir sava doğru ilerleyen taraflsız adımlardan oluşmadıklarını, bunun yerine, kendi içlerinde normatif sonuçlar barındırdıklarını görürüz. Alan Buchanan Rawls'un bakışının bir başka neticesini ortaya koyar: "Rawls uluslararası ilişkiler konusunda bir ahlâk kuramı oluşturmak için ele alınacak standart örneğin, ortak bir politik kültür, müşterek bir kamu düzeni tasarımı etrafında birleşmiş bir topluluğa ait bir devlet, başka bir biçimde dile getirirsek, adalet ve iyiliğe dair temel meseleler hakkında hiçbir çatışmanın yaşanmadığı, grupların kendi devletlerini kurma hakkı ya da özel bir grup olarak yaşama hakkı üzerinde hiçbir ayrımın gözetilmediği bir devlet olduğunu farz eder" (Buchanan 2000, 717). Bu tür bir "derin politik birlik" görüşü *devlet içi* çatışmayı görmezden gelir; kültürleri için ne temsil ne de söz hakkı bulamayan grupların talepleriyle mağduriyetlerini ve böyle bir politik kültürün sınırları içindeki farklı yaşam biçimlerini ihmal eder. Sonuç olarak, kendileri bir devlet biçiminde örgütlenmemiş fakat egemen devlerin üyeleri olarak varlıklarını sürdüren (örneğin, Avustralya'daki Aborjinler, Kanada'daki Yerliler [First Nations], ABD'deki Amerikan Yerlileri ve Latin Amerika'daki Indios*) halkların azınlık hakları ve kültürel vatandaşlık hakları Rawls'un tanımladığı halklar manzarasından kaybolup gider (bkz. Benhabib 2002a'daki kültürel grup hakları ile ilgili kısım).

Bir kez daha Rawls'un iddiasına dönelim: "Her türlü politik topluluk gibi demokratik bir toplum da *tamamlanmış ve kapalı bir sistem* olarak görülecektir. Kendi kendisine yeten bir sistem olduğu ve insan yaşamının bütün temel amaçları için imkân sunduğu için tamamlanmıştır. Aynı zamanda kapalıdır... Çünkü bu topluluğa girmenin tek yolu doğum, topluluktan ayrılmanın yegâne yolu ise ölümdür... Bu ne-

(*) Latin Amerika ilk keşfedildiğinde Asya kıtası zannedildiği için yerlilere verilen ve Ispanyolca "Hintli" anlamına gelen isim – ç.n.

denle topluma, zihinsel gelişimimizi tamamladığımız yaşta, bir derneğe üye olur gibi değil, tüm yaşamımızı sürdüreceğimiz bir çevreye doğar gibi katıldığımız düşünülür" (Rawls 1993, 41. Vurgu bana ait). Tartışmanın ilerleyen bölümlerinde Rawls'un bakış açısı savunulması daha zor hâle gelse de, daha akılcıdır. Rawls halkları, "ortak bir ahlâki nitelik" ile bağımsız oluşumlar meydana getirmek biçiminde gördüğü için, O'na göre demokratik bir halk ahlâki bir evrene benzer hâle gelir; aslında, ahlâki evrenin *ta kendisidir*. Doğum yoluyla dahil olduğumuz ve yalnızca ölüm yoluyla terk ettiğimiz bu toplumda "tüm yaşamlarını geçiren" kişiler olarak görülmemiz gerektiği varsayımı tarihsel olarak o kadar geçersizdir ki, Rawls tarafından bu varsayıma başvurulması ancak halk kavramı ve uluslarla ilgili daha geniş önvarsayımların ışığında kavranabilir.

Rawls'un politik liberalizminin evrenselci önermeleri ve Halkların Yasası'nın daha tikelci yönelimleri arasındaki gerilim bu mesele etrafında bütünüyle açığa çıkar. Politik toplumu "tamamlanmış ve kapalı[5] bir sosyal sistem" olarak görmek Rawls'un liberalizminin diğer önermeleriyle uyumsuzdur. Rawls kişilerin iki ahlâki güç ile donatılacağını düşünür: İyiliğin bağımsız bir tasarımını yapma ve bu kaideyi izleme kapasitesi; adalet bilincine ve diğer insanlarla ortaklaşa girişimde bulunmaya yönelik bir kapasite (Rawls 1999, 82). Bu kapasitelerin her biri bireyi, "tamamlanmış ve kapalı bir sistem" niteliğindeki demokratik toplum görüşüyle ihtilafa sürükler. Bireyler, ister ahlâki, ister politik, dinsel,

5 Rawls'un "kapalı" terimini nasıl anlamamızı istediği açık değildir. Bu tür toplumların dışa ya da içe göçlere izin vermediğini mi söylemek istiyor? Fakat bu durumda bahsi geçen toplumlar liberal değil, otoriter rejimler olurlardı. Demir Perde arkasındaki ülkeler dışarıdan göçü yasakladığı ve iç göçü sıkı bir biçimde düzenlediği için "kapalı"ydı. Fakat bu noktada Rawls'un 1999, 74, n.15 "saygın hiyerarşik" toplumlardan yapılan göçlere ilişkin hak konusunda yazdıklarına da bakınız.

sanatsal ister bilimsel nedenlerle olsun, iyiliğe ilişkin kavrayışlarının, onları doğdukları topluluğu terk edip başka bir topluluğa katılmaya mecbur bıraktığını hissedebilirler. Bu durum, iyilik anlayışlarının peşinden giden bireylerin bağlı bulundukları toplulukları terk etme haklarının bulunması gerektiğini ima eder. Rawls'un tasarısında dışa göçün temel bir özgürlük olması zorunludur, aksi takdirde Rawls'un kişi tasarımı anlamsız bir hâl alacaktır. "Tamamlanmış ve kapalı bir toplum" ifadesi halklara ve onların özgürlüklerine ilişkin liberal görüşle bağdaşmaz.

Bazı bireylerin iyilik tasavvurlarının onları doğdukları toplumu bırakıp gitmeye sevk etmesi durumundan söz ediliyorsa, halk kavramının sınırları ile örtüşmeyebilecek "ortak anlayışlar"ın ve "müşterek bir ahlâk duygusuna sahip topluluklar"ın varlığını da farz etmek durumundayız. "Bir haberleşme cumhuriyeti"nden, "dünyanın işçileri"nden, "uluslararası ve uluslar üstü kadın grupları"ndan bahsediyoruz. Batılı toplumlardaki en eski uluslararası kurumlardan biri Katolik Kilisesi'dir. Kişinin ahlâki iyiliğe ilişkin anlayışı politik topluluğun sınırlarının hemen bitişiğinde yer alabilir de, almayabilir de. Muhtemelen liberal-demokratik kültürlerde yaşayan bireylerin ahlâki görüşleri çok yönlü olacak ve genellikle birbiriyle çatışacaktır; bu bireyler küçük topluluklara karşı birbiriyle örtüşen bağlılık ilişkileri geliştireceklerdir; kısacası birbiriyle örtüşen ve kesişen anlayış ve duygudaşlık halkalarına dahil olacaklardır.

Bu düşüncelerin önemli neticelerinden biri de, Rawls'un meşrû ahlâki ve politik çoğulculuğa bağlılığının, yine kendisine ait olan kapalı toplumlar ve demokratik halk kavramı tasarımı ile tehlikeye atılmasıdır. "Grup içi" çoğulculuğu tanımaya ve yaşamlarıyla değerleri, laik, liberal Batılı demokrasilere mensup bireylerinkinden farklı "saygın hiyerarşik halklar"ın varlığını kabul etmeye hazır olsa da, Rawls'un

Batılı demokratik toplumlar içinde de saygın hiyerarşik halkların değer sistemlerini paylaşan ve bunlara yakınlık duyan çok sayıda grup ve birey olacağını kabul etmemesi gariptir. Daha kesin bir biçimde ifade edersek, dinine bağlı Müslümanlar ve yine, dinine bağlı Yahudiler "başka yerde" değiller; bu insanlar liberal-demokratik toplumlarda yaşayan komşularımız, vatandaşlar ve bizleriz. *Grup içi* düzeyinde değerler çoğulculuğu *gruplar arası* düzeydeki değer çoğulculuğuna paraleldir. "Öteki" başka bir yerde değil.

Tamamlanmış ve kapalı bir demokratik toplum kavramı büyük oranda aynı sebepten dolayı, artık Rawls'un halk kavramı tasarımından daha akla yakın görünmüyor. Rawls her durumda ahlâki halk kavramı anlayışını, halk kavramı kurgusuna tâbi kılıyor. Otonom kişilik idealleri (en hafifleştirilmiş Kantçı versiyonundaki ile dahi) ve kapalı ve tamamlanmış bir toplum idealleri arasındaki bu biçimlendirmelerde çözümsüz bir gerilim bulunmaktadır. Rawls'un kişiyi kavrayışı, toplumları daha etkileşim halinde, örtüşen ve yerleşik olmaktan uzak, sınırları geçirgen ve gözenekli, ahlâki görüşleri sınırlar ötesinde gezinen, başka bağlamlara uyum sağlamış ve yeniden vatanına ihraç edilmiş ve benzeri nitelikteki oluşumlar şeklinde görmesine yol açmalıdır.

Rawls'un halklar görüşü ve "tamamlanmış ve kapalı bir toplum" modeli düşünüldüğünde, göçün Halkların Yasası'nın bir yönü ve niteliği olarak görülmemesi şaşırtıcı gelmemelidir. Rawls'a göre, göç hareketleri ayrı ayrı olaylardan meydana gelirler ve halkların yaşamlarının özünde yer almazlar; liberal-demokratik toplumlara dahil olmanın ve bu toplumlardan ayrılmanın koşulları bu toplumların doğasının değerlendirilmesi bağlamında tali bir hususlur. Rawls, göçü bütünüyle ideal olmayan [non-ideal] kurama, yani belli bir ahlâki bakış açısından "yansız" görülebilecek politik ve sosyal pratiklere terk etmekten çok, göçü sınırlandır-

maya yönelik meşru zeminler olarak görülebilecek çeşitli koşullar tanımlamaktadır.

Bunların ilki "halkın trajedisi" argümanının bir versiyonudur. Rawls'un akıl yürütmesine göre, belli bir özne bir mal varlığını korumaktan sorumlu tutulup, bu görevi yerine getirmemesinin yarattığı kayıpları üstlenmediği sürece, bir halkın toprağı ötekiler için ebedîyen muhafaza edilemez (*a.g.e.*). Bu argüman Rawls'u, belli türde sınırların çizilmesinin *zorunlu* olduğu sonucuna götürür. Burada Rawls'un tamamıyla açık sınırlara karşı bir görüş belirttiğine dikkatinizi çekerim. Fakat kendisi, "halkların trajedisi" perspektifini, açık veya geçirgen sınırlardan elde edilen –ekonomik ya da başka türden– kârın karşısına koyarak incelemediği için, okuyucunun sağduyu temelinde Rawls'un fikrini tasdik etmesi, evet gerçekten de ne türde olursa olsun sınırlar gereklidir demesi gerekiyor. Fakat, insanların, malların ve hizmet biçimlerinin devlet sınırlarının ötesinde özgürce hareket etmelerine olanak sağlayan açık ve geçirgen sınırların serbest pazar ekonomilerinin işleyişi bakımından çok kârlı olduğunu gösteren yeterli sayıda ampirik kanıt mevcuttur. Göç ekonomisinden elde edilen önemli ampirik delil, Rawls'un "halkın trajedisi" perspektifine duyduğu ayrıcalıklı güveni göreli bir konuma itebilir.[6]

---

6 "Belli bir noktadan bakıldığında, göçmenler genellikle devlet hazinesine doğrudan katkıda bulunan kimselerdir: Çok büyük oranda çalışma çağındadırlar ve onları sınırlarına kabul eden ülkenin eğitimleri için yatırım yapmış olmasına gerek yoktur. Britanya'nın İçişleri Bakanlığı'nın yaptığı bir araştırmaya göre, yabancı ülkede doğmuş nüfusun hükümete, masrafta eline geçenden yaklaşık olarak %10 daha fazla ödeme yaptığını göstermektedir. Bununla birlikte, göçün ekonomik etkileri üzerine 1997 yılında Amerika'nın Ulusal Araştırma Konseyi tarafından yapılan resmî bir çalışma, duruma ilişkin veriler toplamak yerine belli bir dönem boyunca izlemenin resmi değiştirdiğini ortaya koymuştur. UAK'nin araştırmasına göre, ilk nesil göçmenlerin mevcut net değerde oluşturduğu ortalama net finansal maliyet 3000 dolarken; ikinci nesil 80.000 dolarlık bir mali kazanç sağlamıştır": "Mütevazı bir Katkı"[A Modest Contribution], *The Economist* (Kasım 2-8, 2002), "Bir Göç Araştırması" başlıklı özel ek, 12-13.

Rawls'un göçü sınırlandırma konusundaki ikinci nedeni "bir halkın politik kültürünü ve yapısal ilkelerini korumak"tır (*a.g.e.*). Rawls, göçmenlerin ev sahibi ülke tarafından asimile edilmesi, toplum kurallarına uyumlu kılınması ya da eğitilmesi ihtimali olmayan "yabancı ve idaresi güç unsurlar" olduklarını farz etmemiş olsa niçin göçün politik bir kültürü ve yapısal ilkeleri tehdit edebileceğini ileri sürsün? Rawls neden göçmenleri bir tehdit gibi algılıyor? Göçmenlerin bir ülkenin politik kültürünü dönüştürmek, yerine yıktıkları, yapısal ilkeleri korumadıkları ve zenginleştirmedikleri gibi, karşısında bir engel oluşturdukları ve başkalaştırdıkları iddiasının ardındaki tarihsel ve sosyal bilime dayalı temel nedir?

Bazı güncel örnekleri ele alalım: Filistinli mültecilerin 1948 yılından sonraki dönemde içine düştükleri kötü durum ve sonraki on yıllarda Lübnan'da yaşanan olumsuz koşulların bu ülkenin istikrarsızlığına eklenmesi 1980'lerde yaşanan bir iç savaşla sonuçlandı. Afaganistan'da, Kuzey İttifakı'na bağlı "mücahitler" (özgürlük savaşçıları) ve özellikle Pakistan'daki Afgan mültecileri içinde örgütlenen, daha İslamcı bir çizgideki Taliban güçleri Sovyet işgalini sona erdirmek için birlikte savaştılar. Afgan mültecilerin ülkelerine dönüşleri dengeyi, sonradan El Kaide örgütüne özgür bir eylem zemini sağlayan Taliban rejiminin lehine değiştirdi. Fakat bu örneklerin düzenli göç hareketleri olarak ve hatta mültecilerin ve sığınmacıların yeniden yerleşimine dair sıradan örnekler biçiminde değerlendirilmesi zordur. Bu gelişmeler, Lübnan'daki Müslüman ve Hıristiyan Araplar arasında zaten varolan çatışmalar ve Afganistan'daki laik ve dinci Sovyet karşıtı savaşçılar arasındaki ayrım gibi güçlü yerel dinamiklerle bağlantılıdır. Bu örneklerde görülen göç hareketleri zaten varolan yerel gerilimlerin açığa çıkması doğrultusunda hızlandırıcı bir etki yaratmıştır.

Göçmenler bir halkın politik kültürünü ve yapısını zedelemek bir yana, bunlara yeniden hayat verebilir ve bunları derinleştirebilirler. Sürgünde bulunan liberallerin ve sosyalistlerin 19. yüzyıl Paris'inin ve Londra'sının politik kültürüne yaptıkları katkı bu türdendir; özellikle 19. yüzyılın son dönemi ve 20. yüzyılın başlarındaki Amerikan politik kültürü İrlandalı, İtalyan, Yahudi, Polonyalı ve diğer cemaatlerden gelen göçmenlerin katkıları olmaksızın düşünülemez. İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki Amerikan üniversiteleri de Avrupa'dan sürgün edilmiş çok sayıda bilim insanının katkısı olmaksızın düşünülemez. Göç hareketleri tek başlarına, göçmenleri kabul eden ülkelerde yaşanmakta olan gerilimlerden ve olumsuz yöndeki önemli değişimlerden bağımsız olarak, bir halkın politik kültürünü ve yapısal ilkelerini tehdit etmezler. Beşinci Bölüm'de, yeni göçmen grupların gelişiyle politik liberalizmin karşısına çıkan zorlu durumun liberal demokrasilerdeki haklar tablosu üzerinde derinleştirici ve genişletici bir etkiye yol açtığını ileri süreceğim. "Ötekilerin hakları" politik liberalizm projesini tehdit etmemektedir; tam tersine, bu projeyi daha fazla dahil etmeye yönelik, dinamik ve müzakereye açık bir demokratik projeye dönüştürmektedir.

Son olarak, Rawls "zor durumda bulunan toplumlara yardım etmeye yönelik millî bir görev" tanımlamakta ve liberal halkların ekonomik yardım ve destekleme yoluyla kendilerini, kötü durumdaki toplumlara borçlu oldukları ahlâki yükümlülüklerden kurtarabileceklerini ileri sürmektedir (Rawls 1999, 105-113). Bu millî destekleme görevinin küresel bir yeniden dağıtım ilkesinden dikkatli bir biçimde ayrılması gerektiği konusunu ayrıntılı olarak tartışacağım. Millî destekleme görevinin göç hakları açısından içerimleri bulunmaktadır, yani ekonomik bakımdan yoksul ve zor durumda bulunan toplumlara ekonomik olarak bu türden

destek verilmesinin zengin toplumlar üzerindeki göç hareketi baskısını azaltması beklenir. Refah düzeyi yüksek ülkelerdeki yüksek yaşam standartlarının yarattığı çekimin kaçınılmaz bir göç etkisi yarattığı, büyük ekonomik eşitsizliklerin yaşandığı bir dünyada bu tür bir destekleme etkinliği, dünyanın bazı bölgelerindeki baskının belli süreler için azaltılmasına yardımcı olabilir (bkz. *The Economist* Kasım 2-8, 2002, "A Survey of Immigration" [Bir Göç Araştırması] başlıklı özel ek). Rawls'un perspektifi, göçmenlerin geldikleri ülkelere ve bölgelere dış yardımda bulunan ulusların, kendi toplumlarına girişleri en alt düzeye indirmek amacıyla uyguladıkları katı göç rejimini böylece gerekçelendirebilir. Ötekileri destekleme görevi ile devletlerin meşru öz çıkarları arasındaki ahlâki dengeleme fiilleri göç hakkındaki tartışmalara ve politikalara özgüdür; aslında bu alandaki realist politikanın cephanesinin bir parçasıdır. Yine de bu tür dengeleme fiilleri sağduyulu görünseler bile, devletlerin yalnızca ahlâki değil, aynı zamanda hukuki yükümlülükler taşıdığı mültecilerle sığınmacılar ve göçmenlerin ahlâki talepleri arasında dikkatli ayrımlar yapılarak sınırlandırılması gereklidir. Kant'ın ve Arendt'in kozmopolit düşünceleri açısından çok önemli olan bu ayrımlar Rawls'un sınıflandırmasında yer almamaktadır. Bu ihmalin salt bir gözden kaçırma olduğunu düşünmüyorum. Bunun daha çok, Rawls'un dünya toplumundaki halklara ilişkin ideal kuramının bir sonucu olduğu kanaatindeyim.

Rawls'un realist ütopyası dünyanın göç hareketlerine kökten bir çözüm üretme amacındadır. Liberal ve saygın halklara ait bir toplulukta dinsel ve etnik azınlıklara uygulanan zulümlerin, politik baskının, nüfus baskısının ve erkeklerle kadınlar arasındaki eşitsizliğin yeri yoktur ve ekonomik eşitsizliklerin üstesinden gelinebilir. Bu nedenle, "Öyleyse göç sorunu basitçe bir yana bırakılmaz, fakat re-

alist bir ütopyada yer alan ciddi bir sorun olarak ortadan kaldırılır" (Rawls 1999,'39). Rawls'un ideal ütopyasında halklar, dışarıya açık pencereleri bulunmayan, bir araya gelme, karışma, ötekilerle etkileşme isteği ve ilgisi duymayan bölünmez birimler [monad] hâline gelirler. Bu kesinlikle düzenlenmiş bir dünya görüşüdür fakat aynı zamanda kendi kendisini tatmin eden, yalnızca birbirlerinin kötü durumlarına değil, çekici niteliklerine de kayıtsız kalan halkların hareketsiz ve cansız dünyasıdır.

Sonuç olarak, öyleyse: Rawls'un Halkların Yasası tasarımı Kant'ın kozmopolit hak öğretisinin ana çizgilerini belirlediği alanda yoluna devam etmemektedir, yani Rawls bireyleri bir dünya toplumunun ahlâki ve politik failleri olarak görmek yerine, bu alanın ilkesel özneleri olarak halkları seçer. Aksi yöndeki itirazlara rağmen, Rawls halklar ve devletler arasındaki ayrımı analitik olarak yapamamış ve bunun neticesinde kozmopolit hak devletin güvenliği ve öz çıkarı uğruna kurban edilmiştir. Rawls kozmopolit adalet görüşlerinden hangi noktada ayrıldığı konusunda övgüyü hak edecek derecede açıktır. Şöyle yazar: "Bazıları her türlü liberal nitelikteki Halkın Yasası'nın... liberal kozmopolit ve küresel adalet sorusunun ilk ele alınışıyla tüm insanlar için başlaması gerektiğini düşünürler. Bu tür bir bakışta tüm bireylerin akıllı ve mantıklı ve benim 'iki ahlâki kapasite' olarak nitelediğim niteliklere sahip olarak görüldüklerini ileri sürerler. Yerel örnek açısından özgün konumdaki alışıldık akıl yürütme biçimini takip edersek, insanlar, tüm bireylerin eşit temel haklara ve özgürlüklere sahip olmasına dayalı öncül ilkeyi kabul edecektir. Bu yolda ilerlemek liberal kozmopolit adalete ilişkin politik (ahlâki) bir tasarımda insan haklarını doğrudan temellendirecektir" (*a.g.e.*, 82). Rawls bu tür bir akıl yürütmenin inandırıcı olmadığına inanır; bu akıl yürütme biçimi, tüm halklar için geçerli olan metafizik ve kapsayıcı bir libe-

ralizm görüşünü dayatabilir. Bu tavrı felsefi olarak reddetse de, bir yandan bu tür bir konumun zorunlu olarak, liberal halklar tarafından uygulanacak yayılmacı, müsamahasız ve hatta belki de saldırgan bir dış politikaya yol açacağını düşünür gibi görünmektedir. (*a.g.e.*, 82-83)

Bir sonraki bölümde haklar söylemine ilişkin bir söylemsel-kuramsal temeli şekillendireceğim ve bunun yapılması için çelişkili metafizik önermelere başvurmanın gerekli olmadığını göstermeye çalışacağım. Dahası, kozmopolit hakkı onaylamak tüm halkları içeren *özel bir haklar çizelgesini* dayatmak anlamına gelmez. *Haklar ilkesi*, Rawls'un uygun gördüğü kadar çok olmasa da hatırı sayılır nitelikte bir demokratik çeşitliliğe izin vermektedir.

Rawls'un meşru ahlâki ve politik çoğulculuğa duyduğu bağlılığın, demokratik halkları kapalı toplumlarda yaşarmış gibi gören yaklaşımıyla uzlaşım içinde olduğunu tartıştım. Halkların çoğul, dinamik bağlarının, etkileşimlerinin ve kesişimlerinin kabul edilmesine imkân verebilecek olan görüş kesinlikle daha kökten bir çoğulculuktur. Bireylerin doğarak dahil oldukları ve ancak ölümleriyle ayrıldıkları "kapalı" bir toplum görüşünün aksine, liberal halkların "epeyce açık sınırlar"a sahip oldukları; yalnızca temel bir *dışa göç* hakkına izin vermekle yetinmedikleri, aynı zamanda, temel bileşenlerinden biri *içe göç* imtiyazı olan, yani başka bir halkın toprağına ve ülkesine girip, kavgasız gürültüsüz bir biçimde o toplumun üyesi hâline gelmek olan, bir karşılıklı yükümlülükler ve ayrıcalıklar sistemi içinde hep birlikte varoldukları varsayımından yola çıkacağım. Halklar salt belli olaylar sırasında ve bunlarla ilişkili olarak değil kökten bir biçimde birbirlerine bağımlıdırlar. Ulus devletler tarih içinde bir devletler sisteminin birimleri olarak gelişmişlerdir. Eski çokuluslu imparatorlukların kalıntıları arasında belirmişlerdir. Birinci Dünya Savaşı'nın bitişiyle birlikte yı-

kılan Avusturya-Macaristan, Rus ve Osmanlı imparatorluklarının ardından Avrupa'da ve Orta Doğu'da çok sayıda ulus-devlet ortaya çıkmıştı. İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasındaki dönemde Britanya, Fransa, Portekiz ve Hollanda imparatorluklarının sömürge ülkelerinden çekilmeleri için sürdürülen mücadele Asya'da, Afrika'da ve başka yerlerde yeni devletlerin doğmasına yol açtı. 19. yüzyılın başından itibaren Latin Amerika ulusları İspanya İmparatorluğu'na karşı savaştı. Halkları ve devletleri bir dünya toplumu bağlamında gelişen özneler olarak görüyorum. Bölgesel egemenliği, kültürel bir homojenlik yaratma ve demokratik anayasal bir idare biçimi kurma gayeleriyle birleştiren ulus-devlet, politik açıdan modernleşme sürecine maruz kalan dünya toplumunun ortaya çıkardığı biricik üründür.

Rawls'un kuramının köktenleştirilmiş bir şekline doğru

Ahlâki kozmopolitlik

Rawls'un kozmopolit adalete ilişkin görüşünün birçok öğrencisi için bir hayal kırıklığı yaratması şaşırtıcı gelmemelidir. Joseph Carens, Rawls'un yönelimlerini yine kendisine karşı köktenleştirerek Rawls'un önermelerinden tamamıyla farklı sonuçlara ulaştı. Carens eski bir makalesinde, mülteci, göçmen ve sığınmacı bakış açısından adalet ilkelerini gözden geçirmek için Rawls'un kuramının bir parçası olan "cehalet maskesi" kavramını Rawls'un kendi yönelimlerine karşı bir araç olarak kullandı (Carens 1995). Ahlâki bir noktadan baktığımızda, içinde doğduğumuz sınırlar ve almaya hak kazandığımız vatandaşlık belgelerinin, deri rengi, cinsiyet ve bize bahşedilmiş olan genetik yapı türünden diğer karakteristik özelliklerden daha az keyfî olduğu söy-

lenebilir mi? Carens'ın cevabı "hayır" olur. Ahlâki bir bakış açısından yaklaşıldığında, dünyaya gelişimizi çevreleyen sınırların ve taşıma hakkına sahip olduğumuz belgelerin keyfî nitelikte olmalarının nedeni, bireylere dağıtımlarının ahlâki kazanım ve ahlâki bedel bakımından açık ve kesin kriterlere sahip olmamasıdır. Bölgesel olarak tanımlanmış doğum hakkı üzerinde temellenen vatandaşlık statüsü ve imtiyazları, kişinin derisinin renginden ve taşıdığı diğer genetik niteliklerden daha az keyfî değildir. Carens, liberal demokrasilerin bu noktadan yola çıkarak, sınırları olmayan bir dünya görüşü ile mümkün olduğunca uyumlu politikaları uygulamaya koymaları gerektiğini iddia eder.[7]

Liberal kozmopolitlik

Thomas Pogge, evrensel ahlâki yükümlülüklerin küresel ölçekte geçerli politik biçimlere dönüştürülmesinin güçlüklerini kabul ederek, "her insanın nihai bir değer birimi ola-

7 Martha Nussbaum'un savunduğu gibi, kozmopolit vatandaşlık, bir kişinin hâlihazırda dahil olduğu topluluğun ilişkilerinin ve meselelerinin, dünyanın uzak bölgelerinde yaşayan, bize bütünüyle yabancı olabilecek öteki toplulukların-kinden ileriye konulmaması biçimindeki ahlâki tutum türünde bir politik pratiği çok da fazla gerektirmez. Nussbaum'un versiyonunda, kozmopolitlik, ahlâk kuramında "özel yükümlülükler" olarak atıfta bulunulan konuya ilişkin olarak bize yapılan talepleri görmezden gelen evrenselci bir etik anlayıştır (Nussbaum 1996, 1997). Bu yükümlülükler, soy ya da duygudaşlık, nesep ya da rabıta bağıyla bir arada bulunan somut insan topluluklarının içindeki konumlandırılışımızdan kaynaklanır. Nussbaum "vatanseverlik"in ya da bölgesel olarak sınırlandırılmış bir ulusal topluluğa yönelen ayrıcalıklı bir bağlılığın bu tür bir özel yükümlülük oluşturduğunu kabul etmez. Vatanseverlik "insanlık sevgisi"ni ortadan kaldırmaz ve ne aynı kültürü ve soyu ne bir nesebi ne de bir tarihi paylaşmadığımız ötekilerin ihtiyaçlarını görmezden gelmemize yol açmamalıdır (Nussbaum 1996, 12-17). Kozmopolit bir tutumun ahlâki evrenselliğin merkezinde yer aldığı konusunda ve ahlâki özneyi evrensel gerekliliklerle bireysel koşulları uzlaştırmaya zorunlu kılması gerektiği hususunda Nussbaum'a katılıyorum (bkz. Benhabib 1992). Bu tür bir kozmopolit ahlâk tutumunun ahlâki olanın zıddı niteliğindeki hangi *politik* pratikleri gerektirebileceği ve eğer varsa, hangi kurumların bu anlayışa tekabül edebileceği ise açık değildir.

rak küresel bir öneme sahip" (1992, 49) olduğunu savunan "ahlâki kozmopolitlik" ile "yasal kozmopolitliği" birbirinden ayırır. Yasal kozmopolitlik, Pogge'nin sözleriyle ifade edersek "hükmü altındaki tüm bireylerin eşit yasal haklara ve ödevlere sahip oldukları, yani, evrensel bir cumhuriyetin vatandaşları oldukları küresel bir düzene ilişkin somut bir politik ideal"in gerçekleştirilmesidir (*a.g.e.*). Pogge, bir dünya devleti için yeterli olmasa da, küresel koşulları yasal anlamda daha kozmopolit bir dünya düzenine doğru yöneltecek bir dizi kurumsallaşmış küresel esası savunmak ister.

Pogge'nin biçimlendirmesi bize Kant'ın da karşı karşıya kalmış olduğu bir güçlüğü, yani kozmopolitliğin kaçınılmaz biçimde bir "evrensel monarşi"yle mi, yani bir dünya hükümeti ile mi sonuçlanacağı sorusunu hatırlatır. Kant bu tür bir dünya hükümetinin "ruhsuz bir despotluk rejimi" olabileceğini ileri sürmüştü (Kant [1795] 1923, 453; [1795] 1957, 112). Kant bir dünya devletini reddederken bir halklar topluluğu fikrini kucakladı. Bu halkların her biri cumhuriyete dayalı bir dizi ilkeden haberdâr olacak, bununla birlikte bazı çeşitlemeler yapma iznine sahip olacaktı. Öyleyse kozmopolitlik cumhuriyetçi ya da demokratik özgürlükle uyumlu mudur? Yasal bir kozmopolit çerçeve içinde, hukuki kurumlar ve insan hakları çizelgesi üzerinde hangi çeşitlemelerin yapılmasına izin verilebilecektir?

Dünya halklarının yaşam standartlarındaki ve yaşamsal beklentilerindeki mevcut eşitsizliğin eleştiriye ve iyileştirmeye tâbi tutulması gerektiği düşüncesi, her türlü ahlâki ve yasal kozmopolit duruşun açık bir içerimidir. Bir dünya toplumunda ahlâki ve yasal hakların taşıyıcısı olan temel birimin *halklar* değil de *bireyler* biçiminde tanımlanması, Kant, Pogge ve ayrıca Beitz için geçerli bir durumdur. Halkların etkileşimleri olaylara bağlı değil, süreklidir; yaşamları ve yaşamsallıkları, Rawls'un kuramında yer alan halklar modelin-

de olduğu gibi, aralıksız, kökten ve birbirine bağımlı bir niteliktedir. Ne Pogge (1992, 60-61) ne de Beitz[8] göç meselelerine doğrudan atıfta bulunmasa da, duruşları göç hakları ve adil üyelik konularında açık içerimlere sahiptir.

Destekleme görevi karşısında küresel dağıtım adaleti

Rawls'a göre, "İyi örgütlenmiş halkların, zor durumda bulunan toplumları destekleme *görevi* bulunmaktadır" (Rawls 1999, 106).[9] Yine de, "bu destekleme görevini yerine getirmenin tek ve en iyi yolu bir küresel paylaşım adaleti ilkesini izleyerek halklar arasındaki ekonomik ve sosyal eşitsizlikleri düzenlemek" değildi (*a.g.e.*). Bu iddia pek çok kişiye en iyi ihtimalle tutarsız, en kötü ihtimalle iki yüzlü göründü. Thomas Pogge iğneleyici bir dille şu gözlemi ya-

8 Beitz, Henry Sidgwick'in, toplumun iç uyumunu muhafaza etmek için göçün kısıtlanmasına yönelik iddiasını yorumlarken şunları belirtir: "Günümüz koşulları altında, nispeten daha iyi koşullardaki toplumların düzeninden ve uyumundan vatandaşların sağlayacağı kazancın, kozmopolit politikalara bağlanmayla birlikte ortaya çıkabilecek emeğin (ya da refahın) yeniden paylaşımdan ötekilerin elde edeceği kazançtan daha yüksek olması muhtemel görünmemektedir" (Beitz [1979] 1999, 209). Liberal kozmopolitler, göç akışlarını, dünyanın yoksul nüfusunun, daha zengin ülkelere erişim olanağı yaratmaya çalışarak, onların refahlarından pay talebinde bulundukları küresel yeniden paylaşımın farklı cepheleri olarak görürler.

9 Bu "görev"in kaynakları Rawls tarafından açıkça tanımlanmamıştır. Bireysel ahlâk sistemlerinin büyük çoğunluğu ötekileri destekleme görevini içerseler de, topluluklar arasında bu tür yükümlülüklerin varsayılmasının kaynaklarının Kantçılığa mı, kural-faydacılığa [rule utilitarianism] mı yoksa sezgiselliğe mi dayandığı açık değildir. İhtimal dahilindeki yanıtlardan biri, Halkların Toplumu'nun, tüm halkların koşullarının iyileşmesi, halklar arasında bir çeşit eşitliğe erişilmesi için her halkın bir görev üstlendiği bir işbirliği sistemi olarak görülmesi gerektiğidir. Eğer Rawls'un akıl yürütmesi bu ise (krş. Rawls 1999, 18-19), Beitz ve Pogge gibi liberal kozmopolitler de, bir işbirliği sisteminin, işbirliği yapan taraflar arasında niçin daha fazla çaba gerektiren eşitlik kriterlerine tâbi olamadığı sorusunu yöneltme konusunda haklı çıkmış olurlar. Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı çalışmasında yer verdiği meşhur bir cümleyi tekrarlarsak; halklar neden "birbirlerinin çıkarlarına ilgi göstermek" durumunda olsunlar? ([1971] 1972, 13.)

pıyor: "Gerçekte, ahlâki tartışma büyük ölçüde refah toplumlarının ve ekonomik açıdan güçlü durumdaki kişilerin kendilerinden daha kötü koşullarda bulunan diğerlerine yardım etme konusundaki yükümlülüklerinin ne ölçüde olduğuna odaklanıyor. Bazıları bu türden bütün yükümlülükleri görmezden gelirken, diğerleri bu yükümlülüklerin fazlasıyla dikkat gerektirdiğini iddia ediyor. Her iki taraf da, potansiyel yardımcılar olarak yabancı ülkelerde açlıktan kırılan kişilerle ahlâki olarak ilişkimiz olduğunu varsayıyorlar. Kuşkusuz bu doğru. *Fakat bu tartışma bizim, aynı zamanda ve çok daha belirgin biçimde, bu halkların yoksulluğuna önemli ölçüde katkıda bulunan küresel kurumsal düzenin destekleyicileri ve yandaşları olarak bahsedilen nüfusla ilişki içinde bulunduğumuzu görmezden geliyor*" (Pogge 2002, 50. Vurgu bana ait). Charles Beitz de buna benzer bir eleştiriyi *Political Theory and International Relations* ["Politika Kuramı ve Uluslararası İlişkiler"] başlıklı çalışmasında ortaya koymuştur: "Uluslararası ölçekteki birbirine bağımlılık, ulusal ekonomilerin bağımsız yapılanmaları gerçekleşmiş olsa hiç varolmayacak olan çıkarları ve yükleri üreten sosyal etkileşimin karmaşık ve kapsamlı örüntülerinden birini içerir. Bu düşünceden yola çıkılarak bakıldığında, Rawls'un halkların yasasına yönelik gelip geçici ilgisi uluslararası adalet hususunu bütünüyle gözden kaçırıyor gibi görünmektedir. Birbirine bağımlı birimlerden oluşan bir dünyada, yerel toplulukları adalet ilkeleriyle kuşatmanın etkisi, diğerleri 'adil' rejimlerde yaşama imkânından yararlanabilsinler diye, yoksul ulusların zor durumda bırakılması olur" ([1979] 1999, 149-150).

Küresel ölçekte bir paylaşım adaletinin ölçeği ve içeriği hakkındaki bu fikir ayrılığı Rawls ile onun daha radikal takipçileri arasındaki yöntemsel ve ayrıca ampirik ayrımları ortaya koyar. Rawls, uluslararası sistemin birbirine bağımlı-

lık durumlarından biri olduğunu reddederken, bu olgunun, bir ülkenin refahını ya da yoksulluğunu belirleme konusunda ikincil bir önem taşıdığını açık bir biçimde görür. Ulusların refahı dışsal nedenlerden değil, içsel nedenlerden kaynaklanır. Bir ülkenin refahı "politik kültürü" ve temel yapısının desteklerini oluşturan dinsel, felsefi ve ahlâki gelenekler ve ayrıca halkının çalışkanlık veya işbirliği yeteneği gibi ahlâki niteliklerince belirlenir (Rawls 1999, 109). Rawls bu iddiayı desteklemek için çok az sosyal bilimsel kanıt gösterir.[10] Bu iddialar ampirik kanıtlardan çok, Rawls'ın, iyi örgütlenmiş toplumlarda yaşayan ve sahip oldukları şans, kendi kurumlarının ve ahlâki niteliklerinin neticesinden başka bir şey olmayan liberal halkları dikkate alan yöntemsel çıkış noktasına dayanmaktadır. Ulusların refahları hakkındaki bu dikkat çekici Viktoryen açıklamada, Afrika'nın tüm Batılı toplumlarca talan edildiğinden bir kez bile söz edilmez; Afrikalı köle ticaretinin küresel niteliği ve bunun Birleşik Devletler'de ve Karayip havzasında kapitalist refah artışına katkısı çok silik bir biçimde hatırlanır; kuzey ve güney Amerika kıtalarının sömürgeleştirilmesi sunulan tabloda gözden kaybolur ve Britanya sanki Hindistan'da asla egemenlik kurmamış ve zenginliklerini sömürmemiştir. Tarihsel gelişmelere ilişkin unutulan bu noktaların Halkların Yasası hakkındaki bir çalışmada sahip olduğu büyük önemden dolayı Rawls'a, kendi uluslararası adalet görüşünü bu kadar büyük ölçüde etkileyen körleştirici tavırları niçin dayattığını sormamız gerekiyor.

---

10 Rawls, David Landes'in *The Wealth and Poverty of Nations* ["Ulusların Refahı ve Yoksulluğu"] (1998); Amartya Sen'in *Poverty and Famine* ["Yoksulluk ve Kıtlık"] (1981) adlı çalışmalardan ve Jean Drèze ile Sen'in ortak çalışması olan *Hunger and Public Action* ["Açlık ve Kamu Faaliyeti"]'dan alıntı yapar. Fakat Sen'in bu meseleler konusundaki perspektifi Landes'inkine göre daha küreselci ve yapısalcı; daha az ulus-devlet merkezli ve kültürcüdür. Rawls bu farkların üzerinde durmaz.

Amacım, Batı'daki kapitalizmin kökenlerine –liberal halkların sözde şansı– ve kapitalizmle emperyalizmin birbirlerine bağımlılıklarına ilişkin sosyal bilimler alanında yürütülen belli başlı tartışmaları yeniden başlatmak değil. Batılı emperyalizm hesaba katılmaksızın, kapitalizmin gelişiminin gözden geçirilmesinin tarihsel olarak büyük ölçüde uygunsuz olduğunu düşünüyorum (Schama 1987; Hobsbawm 1975, 1987; Meuscel 1981; Genovese [1965] 1990; Genovese – Fox ve Genovese 1983). Ayrıca, dünya tarihine ilişkin bu karmaşık süreçler hakkında acele yargılara ulaşmak da gerekmiyor: Batı dünyasındaki erken dönem kapitalist birikimin sömürgeci yayılma olmaksızın düşünülüp düşünülemeyeceği şüphelidir fakat öte yandan, Max Weber'in bize sunduğu gibi ([1930] 1992), Batıda Protestan ahlâkının biçimlenişine yol açan ahlâki-kültürel ve değerlere ilişkin dönüşümlerin de içsel kaynaklara sahip olduğu eşit derecede açıktır. Bu kaynaklar, ilerleyen dönemlerde dünya çapında bir önem kazansa da yalnızca Batı'da benzersiz bir yapılanışı şekillendiren bilimsel devrimin ve Protestan devriminin entelektüel ve ahlâki dinamiklerinde yatmaktadır.[11] Ulusların refahının, dünya ekonomisi tarihinin ışığında incelenmesi gerekir: Kültürel bağımsızlığa ilişkin iddialardan kaynaklanan yöntemsel tahriflerin bertaraf edilmesi gerekiyor. Beitz'in şu ifadesine katılıyorum: "Küresel ölçekteki birbirine bağımlılığın bir örüntüsünün varolduğunu ve bunun toplam kârın büyük bölümünü sağladığını göstermek, kesin bir tavırla, bu kârların nasıl mevcut kurumların pratiklerin hükümleri altında paylaştırıldığını ya

11 Rakamlar sistemi Hindistan'da icat edilmiştir, eski Çin bilimsel ve deneysel yöntemler hakkında büyük bir bilgi birikimine sahiptir ve Orta Çağ'daki Arap ve Yahudi felsefecilerin, Yunanlı felsefecilerin düşüncelerini ve eserlerini korumaya yönelik çabaları olmasa, Batı'daki Rönesans asla meydana gelmezdi. Kültürlerin birbirlerine olan borçları, ekonomi tarihinin tek başına gösterdiğinden de daha geniş kapsamlıdır.

da bu kurumlarla pratiklerin, dünya ekonomisinin katılımcıları üzerinde ne tür yükler bindirdiğini söylemekten daha kolaydır" (Beitz [1979] 1999, 145).

Küresel birbirine bağımlılık olgusu, dünya ekonomik sisteminin bir "işbirliği sistemi" olduğunu mu ima ediyor? Bir işbirliği sistemi, yükümlülükleri ve ayrıca kazançları paylaştıran kuralların katılımcılar için açık bir biçimde belirlenebilir ve bilinir ya da ilkesel olarak bilinebilir[12] olduğunu ima eder. Rawls dünya ekonomisinin bu sınırlar içinde anlaşılabileceğini görmezden geldiği için, paylaşım adaleti ilkelerinin bu alana uygulanamayacağını iddia eder. Bir işbirliği sistemi içinde, kârların ve yükümlülüklerin paylaşımına yönelik örüntüler ve kurallar bulunmasına karşın, dünya ekonomisinin bu tür açık ve şeffaf yargıların nesnesi olması zordur. Bu nedenle paylaşım adaleti ilkeleri, hatırı sayılır çekiciliğine rağmen, "tanımlanmış bir amaca, ülküye ya da bir bitiş noktasına" sahip değildir (Rawls 1999, 106). Rawls'un bu itirazında yalnızca kısmen haklı olduğunu düşünüyorum. Dünya ekonomisi saf bir işbirliği sistemi olmasa da, Dünya Ticaret Örgütü ve Uluslararası Para Fonu gibi, hem çok açık işbirliği kuralları olan hem de aktörlerin şahsî eylemlerinin amaçlanmamış sonuçlarının doğurduğu çok sayıda eğilimi ve örüntüyü bünyesinde barındıran kuruluşları birleştirir.

Dünya ekonomisi ya da, bu meseleyle ilgili her türlü ekonomik sistem işbirliğine ilişkin niteliklere ve bunun yanın-

12 Bu uyarıyı aşağıdaki nedenle sunuyorum: Otomobil sigortası ya da sosyal güvenlik sisteminin nasıl işlediğini, sigorta primlerinin nasıl belirlendiğini ve sosyal güvenlik primlerini nasıl ödendiğini bilmesem de, istediğim takdirde öğrenebilirim. "Amaçlanmamış sonuçlar" sisteminin karşıtı niteliğindeki bir işbirliği sistemi bilinebilir kurallar ve düzenlemeler üzerinde yapılandırılır. Buna karşın, sosyal ve ekonomik yaşam her iki sistem tarafından idare edilir: işbirliği sistemleri ve bunun yanında amaçlanmamış sonuçlar mantığı. Ekonomik piyasa, bu iki niteliği bir araya getiren sosyal bir alandır. Bazı kimseler, piyasanın bir işbirliği sistemi olarak faaliyet göstermesinin nedeninin, amaçlanmamış sonuçlar mantığına dayanması olduğunu dahi iddia edebilir.

da amaçlanmamış sonuçlar mantığına sahiptir. Borsa örneğini düşünelim: Borsada, hisselerin nasıl alınıp satılacağı gibi, değerlerinin nasıl belirleneceği gibi ve buna benzer, açıkça tanımlanmış kurallar –en azından ilkesel olarak– bulunmasına karşın, günün sonunda borsayı işler kılan "amaçlanmamış sonuçlar mantığı"dır. Bu işbirliği kuralları bir kez konulduktan sonra piyasa işlemlerinin sonuçlarını kimse tahmin edemez, ve ilkesel olarak tahmin etmemesi gerekir. Rekabete ve dürüstlüğe aykırı yollarla hisse senedi alış-satışı kurallara bağlanmıştır, çünkü bu eylem işbirliği kurallarının taraf sızlığını ortadan kaldırarak amaçlanmamış sonuçlar mantığını çarpıtır. Serbest piyasada yer alan kişilerden farklı olarak ben, amaçlanmamış sonuçlar mantığının daima mantıksal ve adil olduğuna dair bir inanç taşımıyorum. Piyasa güçlerinin oyunu sonucunda ortaya çıkan işlev bozukluklarının tasfiyesi için hükümetlerin ve diğer düzenleme kurumlarının müdahalede bulundukları apaçık. Örneğin bir hükümetin, piyasada gerçekleşen saçma etkinliklerin sonucunda sosyal güvenlik fonunun iflasına izin verebileceği düşünülemez. Buna karşın, serbest piyasa ideologlarının ve özelleştirme kâhinlerinin bu tür mal varlıklarının akışkan hâle getirilmesini savundukları bilinir. Dünya ekonomisinin saf bir işbirliği sistemi olmadığı, bunun yerine, işbirliği ve rekabet, örgütlenme ve amaçlanmamış sonuçlar mantığına ait özellikler gösterdiği konusunda Rawsl'a hak verdiğimiz takdirde, küresel yeniden paylaşım koşulları için sonraki adım ne olacaktır?

Dünya ekonomisi, bir işbirliği sistemi olarak anılmak için gerekli niteliklere sahip olmasa da, katılımcıları açısından paylaşıma ilişkin önemli sonuçlar doğurabilecek dikkate değer birbirine bağımlık biçimlerinden biridir. Bu sistem içerisinde Dünya Ticaret Örgütü, Uluslararası Para Fonu, Uluslararası Kalkınma Ajansı gibi düzenleme işlevlerini yü-

rüten uluslararası kurumlar ve örgütlenmeler; Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Anlaşması [GATT] ve Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması türündeki anlaşma kurumları bulunmaktadır. Bu örgütlenmeler, amaçlanmamış sonuçlar mantığının neden olabileceği hasarı iyileştirebilecek ve kontrol edebilecek bir küresel işbirliği modeline doğru ilerlemektedir. Bu nedenle küresel adalet kuramcıları Rawls'un aksine, bu uluslararası kurumların etkinliklerinden giderek daha sorumlu tutulmalarını ve yaptıkları seçimlere yönelik kararlarında daha şeffaf kılınmalarını talep etmekte haklıdır. Dünya ekonomisi bir işbirliği sistemi olmasa bile, birbirine bağımlılığa ilişkin dikkat çekici örüntüler sergilediği ve ayrıca kendi kendisini yöneten kurumlarca etki altında kaldığı için, bu alanda, zor durumdaki halklara destek vermeye ilişkin millî görevden çok daha öteye gidebilecek bir reform için yeterince fırsat bulunmaktadır.

Dünya topluluğunun, küresel bir sivil toplum olarak görülmesi gerektiğini iddia ediyorum. Bu toplumda halklar, devletin esas oyuncu olduğu, fakat hiçbir biçimde yegâne oyuncu olarak kalmadığı bir biçimde örgütlenmiştir. Kozmopolit bir perspektif Kant'ın şu görüşünü başlangıç noktası olarak alır: "Eğer bir kişinin eylemleri bir başka kişininkini etkiliyorsa", o hâlde eylemlerimizi, ahlâki failler olarak eşitliğimize saygı gösteren ortak bir özgürlük yasasının hükmü altında düzenleme yükümlülüğüne sahibiz. Eylemlerimizin sonuçları ahlâki yükümlülükler doğurur; eylemlerimizin gerçekte, ötekilerin özgürlüğünü ve esenliğini nasıl etkilediğini fark ettiğimiz anda, bireysel ve kolektif yapıp etmelerimizin amaçlanmamış ve görünmeyen sonuçlarının sorumluluğunu üstlenmek zorundayız. Sürekli olarak bu tür birbirine bağımlılık durumlarını keşfediyoruz ve yediklerimizin, içtiklerimizin, içtiğimiz sigaranın, evimizde ve arabamızda enerji olarak tükettiklerimizin, uzaktan bile

ilişkimiz olamayacak öteki insanların hayatlarını büyük ölçüde etkilediğini fark ediyoruz. Burada, sosyal bilincin büyümesi ve ahlâki sorumluluğun yayılması arasında bir diyalektik bulunmaktadır. Kant'ın diliyle ifade edersek, eylemlerin gerçekleştirildiği dışsal alandan bir kimsenin iradesi bir başka kimseninkini sınırlandırabiliyorsa, sorumlulukların ve yükümlülüklerin ahlâki ağında birbirimize dolanmış hâle geliyoruz. Dünya ekonomisi açısından geçerli olan durum da böyledir: Şu ya da bu politikanın ötekilerin yaşamları ve refah durumları üzerindeki belirli etkilerine ilişkin çok açık yargılar her zaman elde olamasa da, dünyayı idare eden kurumların düzenleyici ve müdahaleci önlemlerinden haberdâr olarak ve amaçlanmamış sonuçları keşfederek eylemlerimizin ahlâki içerimlerini kavramak konusunda daima zorlukla karşılaşıyoruz. Bu tür bilgi ahlâki sorumluluk yaratıyor. Örneğin, Chicago'daki endüstri kollarının ve otomobil sürücülerinin, yaptıkları eylemin Kanada'da asit yağmuruna neden olduğunu görmezden gelmelerine ahlâki olarak izin verilemez ya da Birleşik Devletler'de yaşayan insanların, California'daki tarımsal bereketi tamamıyla değilse bile büyük ölçüde, Meksikalı kaçak işçilerin kanına, terine ve didinmelerine borçlu olduğunu görmezden gelmesi de mümkün değildir. Bu işçilerin ucuz mevsimlik işgücü topladığımız hasadın bereketli olmasını mümkün kılmaktadır.

Beitz'in ve Pogge'nin benzer incelemelerle ulaştıkları sonuç, küresel bir yeniden paylaşım ilkesinin dünya ekonomik sistemine uyarlanabilmesinin zorunlu olduğudur. Beitz şunları yazar: "Özellikle, farklılık ilkesi yerel özgün koşul olarak seçilirse ('sosyal ve ekonomik eşitsizlikler... en kötü durumda olana en fazla kâr getirecek biçimde düzenlenecektir'), küresel özgün koşul olarak da seçilebilir" ([1979] 1999, 151). Pogge de bu fikri paylaşmaktadır.

Küresel bir yeniden paylaşım ilkesinin Rawls'un farklılık ilkesinin bir çeşitlemesi olarak mı, yoksa Pogge'nin küresel eşitlikçi ilkesinin bir çeşitlemesi olarak mı biçimlendirileceği türünde bir tartışmayı daha ileri götürmek istemiyorum. Beitz'in ve Pogge'nin, halklar arasındaki birbirine bağımlılığın kökten bir nitelikte bulunduğu ve salt tesadüfi ya da geçici olmadığı bir dünyada, paylaşım yükümlülüklerimizin millî destekleme görevinin ötesine geçtiğine ilişkin kozmopolit görüşünü destekliyorum. Yine de, bu tür bir ilkenin demokratik kendi kendini idare kavramıyla uyumlu olup olmadığı araştırılmaksızın ya da bu araştırma yapılana dek, halklar arasında ekonomik adalet yaratacak küresel bir yeniden paylaşım ilkesi dayatmasından rahatsız olacağım. Küresel yeniden paylaşımcılığa üç karşı itirazda bulunacağım ve sonuncusunu, savunmak istediğim, fakat yeniden paylaşımcı imalar da içeren kozmopolit federalist perspektiften ayıracağım. Birinci itirazımı bilgi kuramına dayalı [epistemic], ikincisini yorumsamacı, üçüncüsünü ise demokratik olarak niteliyorum.

Bilgi kuramına dayalı itiraz

Dünya ekonomisi en iyi, belirgin biçimde düzenlenmiş bulunan birbirine bağımlılıklar ve nedensel bağlantılar olarak anlaşılsa da, bir araya toplanmış sorumluluklar hakkında genelleştirilmiş yargılarda bulunmak zordur. İleri sanayi ülkelerindeki karbonmonoksit yayılımının dünya atmosferine nasıl zarar verdiğini hesaplayabilsek de, ABD'deki kırmızı et tüketiminin Meksika ekonomisini etkileyip etkileyemeyeceğini ya da Almanya'daki ekonomik düşüşün Yunanistan'da işsizliğe neden olup olmadığını ve bu konuda neler yapılması gerektiğini hesaplamak –imkânsız olmasa da– diğer hesaba göre çok daha zordur.

Örneğin, Hania Zlotnik göçün ekonomik nedenlerine atfen şunları belirtir: "Uluslararası göçün büyük kısmının kökeninde ekonomik kaygıların yattığını varsayarsak, ekonomik göç de dünya ekonomisindeki gelişmelerden büyük ölçüde etkilenmektedir... Daha serbest bir ticaretin ya ticari gruplar ya da genel bir düzeyde yaygınlaştırılmasının, uluslararası göç açısından önemli sonuçları olacağı varsayılmaktadır... Buna karşın, gelişme sürecinin kendisinin, göçü yaygınlaştıran güçleri harekete geçirdiği kabul edildiği için, gelişmekte olan ülkelerin dünya ekonomisine ve ticaret sistemine katılımlarının başarılı olmasının, uluslararası göç potansiyelini *güçlendirmek mi yoksa düşürmek* yönünde mi etki yaratacağı kesin değildir" (Zlotnik 2001, 228. Vurgu bana ait).

Küresel ekonomik nedensellikler hakkında daha kesin yargılamaların bulunmadığı bir koşulda, farklılık ilkesini, sahip olduğu kökten yeniden paylaşım gündemiyle birlikte dünya ekonomisi ölçeğinde genişletmek bir yanlışlık ya da yersiz bir somutluktur. Dünya ekonomik sistemi gibi karmaşık, ahlâki ve bilgi kuramına dayalı bir konu ile uğraşırken, demokratik uzlaşımın sağlanabileceği genel küresel amaçlar belirlememiz daha uygun olur. İlk başta bireysel mal varlıklarının tartışmalı biçimde birikiminden hareket eden farklılık ilkesine, eşitsizlikleri azaltacak belirli bir politikadan çok, normatif bir amaç ve bir rehber olarak yaklaşmalıyız. Dünyada yaşanan açlığı, çocuk ölümlerini, cehaleti, kötü beslenmenin ve uygun hijyen yöntemlerinin kullanılmamasının yol açtığı ölümleri azaltmak ve hastalıkları ortadan kaldırmak ve benzeri konular dünya topluluğu açısından uzlaşımın giderek güçlendirdiği amaçlardır. Refahın ve mal varlıklarının kalkındırma yardımı olarak yeniden paylaşımı bu tür amaçlara yönelik yollardan biri olsa da tek yöntem değildir; diğer yollar ve yöntemler arasında

sürdürülebilir büyüme projeleri; küçük kredilerle yerel endüstrilerin ve ekonomilerin gelişimine yardımcı olunması; Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu gibi kuruluşların idaresinin özgürleştirilmesi ve demokratikleştirilmesi; dünya çapında borç veren kuruluşların verdikleri kredilerin ve bağışların kriterlerinin daha şeffaf ve demokratik kılınması; zor durumda bulunan üçüncü dünya ekonomileri lehine genel borç affı çıkarılması ve zayıf ekonomileri tehlikeye sokan finans piyasası spekülasyonlarının kontrol edilmesi ve cezalandırılması sayılabilir. Farklılık ilkesinin ardındaki kuramsal kesinliğe katılmıyorum: Bu bir politika tasarısı değil bir yargılama *kriteri*. Rawls ekonomik kurumlar adaletini ölçme konusunda Pareto optimumu* geliştirmek için kuramsal bir kriter olarak buna niyetlenmişti; farklılık ilkesinin, kurumların yeniden düzenlenmesi için bir izlek olarak görülmemesi gerekir.

Yorumsamacı itiraz

Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics ["Bireyi Konumlandırmak: Çağdaş Etikte Cinsiyet, Cemaa ve Postmodernizm"]** adlı çalışmamda Rawls'un kuramındaki özgün koşulun uygun bir ahlâki bireyleşme kavramını barındıramadığını tartışmıştım (Benhabib 1992, 164-170). Bana kalırsa, ötekinin, Rawls'un kuramındaki cehalet perdesinin ardında, bireyden ayrı durarak görünmez olmasının nedeni, kişileri bireyleştirmeye yönelik tüm önemli kriterlerin bu perdenin ardında tutula-

---

(*) Piyasa ekonomisinde Pareto optimumuna, yani toplumsal refahın optimum düzeyine ulaşılması, toplumun üyelerinden birinin refahı azaltılmadan bir diğerinin refahı arttırılamaması anlamına gelir – ç.n.

(**) *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar*, çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999 – ç.n.

rak gizlenebilmesidir. Bu yapının altında bulunduğumuz sürece, bireyin öteki ile özdeş hâle gelmesi ve kişinin salt kendisine yönelik akıl yürütmelerinin bile bütün ötekileri içermesi amacıyla, kendimizi ötekinin yerine koyarak yakalayacağımız ahlâki perspektifleri ve akıl yürütmeleri tersine çeviremeyiz.

Farklılık ilkesi de benzer bir güçlük doğurmaktadır. Bu güçlüğü oldukça önemli bulduğum için, farklılık ilkesini küresel ölçeğe genişletecek, akla yatkın bir sebep görmüyorum. Farklılık ilkesinin sınırların ötesine uygulanışı, bizim, toplumun "en az korunan ve desteklenen" üyesinin kim olduğuna dair açık ve çelişkisiz yargıları paylaştığımızı önvarsayıyor. Yalnızca ekonomik bir yargı açısından değil, politik-ekonomik anlamda da bu tür açık seçik kriterlere sahip olduğumuza inanmıyorum. Toplumların pek çoğundaki ve hatta dünya ölçeğindeki gelir paylaşımı, yaşam beklentisi, eğitim düzeyleri ve benzeri konulara ilişkin ampirik bilgiyi elimizde bulunduruyoruz. Yine de, "en az korunan ve desteklenen" statüsünün ölçülüp temelin şekillendirilmesi için bu kriterlerden hangisinin seçilmesi gerektiği konusunda kesin bir uzlaşıma varılamıyor. Amartya Sen ekonometrik verilerin fetişleştirilmesini eleştirerek, değerlendirmeye alınan topıumların gerçek yaşam koşulları hakkında doğru düzgün fikir vermeyen, kişi başına düşen gayri safi millî hasılaya dayalı ekonomik karşılaştırmaların aksine, "yaşam kalitesi" ölçümlerinin, "insan kapasitesi" hakkında daha fazla çeşitliliğe sahip değerlendirmeler gerektirdiğini iddia ediyor (Sen 1984, 1999).

Buna karşılık, farklılık ilkesinin küresel ölçekte uygulanması, ihtilaflı politik ve ekonomik yargılar etrafında, bir dünya toplumu içinde asla varolmayan ve varolmayacak derecede bir uzlaşımın ve uyumun sağlandığı izlenimi yaratıyor. Bu nedenle, bilgi kuramına dayalı ilkeyi gözden geçi-

rirken yaptığım gibi, yerel ölçekte yorumlara açık olan küresel kuralların, normların ve standartların, refahı ölçme amacına hizmet edecek tek bir küresel standardın varlığından çok daha arzulanır olduğunu söyleyerek sözlerime son veriyorum.[13]

Demokratik itiraz

Küreselleşmecilerin karşı karşıya kaldıkları en zor durum, demokratik politikanın küresel eşitlikçi gayelerle uzlaştırılmasıdır. Küresel ölçekte bir yeniden paylaşım ilkesi, bilgi kuramına dayalı ve yorumsamacı yüksek düzeyde bir uyumu varsaydığından dolayı, bu ilkenin bir dünya hükümetince ya da uygulama ve zor kullanma alanında önemli yetkilere sahip dünya çapında bazı otoritelerce idare edilmesi gerekeceğini umabiliriz. Beitz ve Pogge bu itiraz konusunda duyarlılar ve düşüncelerini dünya hükümeti görüşlerine karşı savunuyorlar.[14] Beitz yeniden paylaşım ada-

13 Nancy Fraser bir sohbet sırasında aşağıdaki itirazı yöneltti. Devletler *içinde* de bilgi kuramına dayalı ve yorumsamacı benzer ayrımlar olamaz mı ve bu durum, yönetim kademesi içindeki yeniden paylaşım ölçütlerinin kendilerinin meşru olmadığı anlamına gelmez mi? Bütün demokratik toplumlarda bu meselelere dair çok fazla sayıda bilgi kuramına dayalı ve yorumsamacı görüş farklılığının bulunduğunu düşünüyorum. Yine de, küresel bağlamın tersine, bu tür demokratik toplumlar bazı nitelikler sergiliyor: (a) Görüşlerin ortaya konduğu kamusal bir alan ve bu alanda, nüfus içindeki "en az desteklenen ve korunan" bölümün hangisi olduğunun ortaya çıkarılması amacıyla özgür tartışmalar yürütülebilmesi; (b) Yeniden paylaşım politikalarındaki değişimlerin ölçülüp ifade edilebilmesi türünden açık seçik sorumluluk sınırları oluşturan ortak bir idare çerçevesi; (c) Geçici demokratik uyum noktalarının, farklılaşan eşitlik tasavvurlarını uzlaştırmaya yönelik olarak şekillendirilmesi.

IMF (Dünya Para Fonu), Dünya Bankası ve AID (Uluslararası Kalkınma Teşkilatı) gibi kurumlar, bu demokratik sınırlamalara tâbi olmaksızın giderek daha fazla idarî işlev üstleniyorlar. Fakat sınırlandırılmaları gerek. Benim savım hiçbir biçimde yeniden paylaşım karşıtı değil; bu, demokratik karar alma kavramını paylaşım politikaları ile yeniden uzlaştırma denemesidir.

14 Krş. Beitz şunları yazar: "Ilkelerin ölçeğini ve bu ilkeleri uygulaması gereken kurumların ölçeğini birbirine fazla yakın belirlemek bir hatadır, çünkü ilkeyi

letinin *ahlâki sorumluluklarını* küresel adaletin *kurumlarından* ayırıyor. Yine de ilkinin sonuçları ikincisi için önemli kayıplara yol açtığı takdirde, yapılacak takas adalet ve demokrasi arasında olacaksa, durup elimizdeki seçenekleri gözden geçirmek zorundayız. Dünya ekonomisi kapsamında mevcut olan düşük işbirliği düzeyleri düşünüldüğünde, farklılık ilkesi biçimindeki bir küresel yeniden paylaşım ilkesinin herhangi bir biçimde uzlaşım sağlaması muhtemel değildir. Peki bu, bizi nerede bırakacak?

Sosyoekonomik adalet ve bunu ölçmek için kullanılan kriterler demokratik özgürlük ve öz belirlenim pratikleriyle serbestçe özdeşleştirilemez. Farklılık ilkesinin ortaya çıkardığı yorumsamacı bilmecelerle yalnızca demokratik bir bağlamda başa çıkılabilse de, bu zor durumların tamamıyla çözülmesi mümkün değildir. Demokratik halklar ekonomik öncelikleriyle ilgili yargılarını kendi başlarına şekillendirmek ve bu önceliklerin toplumlarındaki sosyal ve ekonomik adalet meseleleri üzerinde nasıl etkileri olacağı konusunda kendilerini aydınlatmak zorundadır. Bu meselelere ilişkin olarak uzmanlar arasında dahi bir kesinlik bulunmadığından dolayı, bir toplumda ya da dünya ölçeğinde "en kötü durumda bulunan" kesimi kimlerin oluşturduğu gibi yargılar, görüşlerin ortaya konması ve bir irade oluşturulması yolunda karmaşık demokratik süreçleri gerektirir. Biz de kuramcılar olarak projelerimiz, önerilerimiz, eleştirilerimiz ve uyarılarımız yoluyla bu sürece müdahale edebiliriz, fakat yeniden paylaşım biçimlerine ilişkin alelacele ortaya konmuş biçimlendirmelerle demokratik süreçleri etkisiz kılmamamız gerekiyor.

---

uygulayacak çok çeşitli yapılanmalar ve kurumlar (örneğin, işbirliği içinde çalışan bir dizi bölgesel kuruluş) tasarımlanabilir" ([1979] 1999, 157). Ayrıca Pogge'nin, "çok katmanlı bir tasarı" içinde bulunan "iç içe geçmiş toprak birimleri"ne ilişkin ileri sürdüğü düşüncelerine de bakınız (Pogge 1992, 68).

Pogge bu ifadeye itiraz ederek, bu tür demokratik süreçlerin şimdi olduğundan daha fazla küresel adalet sağlamasının mümkün olmadığını iddia edebilir: Bu süreçler büyük ölçüde şu anda olduğu gibi, son derece adaletsiz ve eşitsiz bir dünya bırakacak. Özellikle demokratik bencillik, onay vermeye istekli davranmak zorunda olduğumuz bir risktir. Yine de küresel adaletle demokratik bencilliğin kesin biçimde yan yana bulunması olgusunun kendisi zaten yetersizdir, çünkü adaletle demokrasinin birbirlerine olan karmaşık bağımlılığını tahrif eder.

Öncelikle, sosyoekonomik eşitlik, demokratik vatandaşlık haklarının etkili biçimde uygulanmasının bir önkoşuludur. Vatandaşlar ancak, insan haysiyetine ve özerkliğine yaraşır hayatlar sürdürmeleri için gerekli bir dizi hakka ve yetkiye eriştikleri ve bunlardan yararlandıkları takdirde, kendilerine eşit değerde özgürlük verilmesi durumu gerçekleşebilir. Demokratik toplumlarda haklara ve yetkilere erişim ve bunlardan yararlanma, vatandaşlığın anlamının çok önemli yönleridir (bkz. Dördüncü Bölüm). Bu nedenle, benimle küreselleşmeciler arasındaki görüş ayrılığı, demokratik vatandaşların eşitliği açısından sosyoekonomik eşitliğe gerek olup olmadığı sorusundan kaynaklanmamaktadır; bu eşitlik elbette gereklidir. Anlaşmazlığımızın nedeni daha çok, sosyoekonomik hakların ve yetkilerin yorumlanmasında ve somutlaştırılmasında göz önünde bulundurulacak *demokratik ayrım sınırlarının* kabul edilebilir ölçülerinin neler olduğudur. Ian Shapiro'nun şu ifadelerinde yer verdiği görüşlere katılıyorum: "Topluma birbirinden çok farklı katkıları bulunan insanlara karar süreçlerinde eşit söz hakkı tanınması sonuç olarak, çıkış yoluna yönelik güçlerinde büyük farklılıklar barındıran kişilerinkine benzer patolojiler doğurur... Belli bir karar sürecinde en temel çıkarları ortaya konmuş olan kişilerin topluluk içindeki kapsayıcılığa yöne-

lik talepleri, bu durumu yaşamayan diğer kişilerden daha güçlüdür" (Shapiro 1999, 235). Shapiro'nun "etkilenen çıkarlar" ilkesi, çıkarları bir politika, bir norm ya da bunların sonuçlarınca etkilenecek herkesin, bunların belirlenip ifade edilmesi eyleminde, bir pratik söylem içinde yer alan eşit bireyler olarak söz hakkı bulunması gerekliliğini ortaya koyan söylem etiği ilkesine son derece benzer. Bunun yanında, çıkarları etkilenen kişiler yerel olduğu kadar, küresel açıdan da değişim gösterir.

İkinci olarak, küresel bir sivil toplum olarak görülen dünya topluluğu içinde çok farklı düzeylerde örgütlenmeler, birlikler ve birbirine bağımlılık ağları bulunmaktadır. Bunların her biri örgütlenme ilkelerinin bir çeşidine imkân tanır. Bir dünya topluluğunda uygulanan çok katmanlı idare, küresel gayeler ve yerel öz belirlenim arasındaki güçlü karşıtlıkları düzeltebilir. Bu nedenle, BM Güvenlik Konseyi gibi uluslararası kurumların, beş daimî üyesinin dışında kalan ulusların seslerini daha fazla kapsayacak biçimde iyileştirilmesi varolan koşullar altında büyük önem kazanırken, öte yandan, şeffaflığa ve mesuliyete yönelik demokratik ilkelerin WTO (Dünya Ticaret Örgütü), IMF ve AID türünde kuruluşlar ölçeğinde genişletilmesi de gerekmektedir. Bu kurumların demokratikleştirilmesi tek başına küresel eşitsizliklerin giderilmesi için yeterli olmasa da, bölgesel ekonomiler ve bölgesel ticaret ile büyüme ortaklıkları uluslar üstü standartlar ve yerel koşullar arasında uzlaştırıcı bir işlev üstlenebilir. Dünya ekonomisini çoklu idare, işbirliği ve eşgüdüm seviyeleri ve düzeyleriyle yapılandırılmış bir sistem olarak görürsek, sorun, yoksulluğun ortadan kaldırılması için müşterek olarak üzerinde anlaşılmış standartlara ilişkin daha fazla uyum yaratılması amacıyla bu çeşitli seviyeler arasında aracılık etme hâlini alır. Fakat bu standartlar yerel, ulusal ya da bölgesel olarak yorumlanmış, kurumsal-

laştırılmış ve örgütlenmiş inisiyatiflerce yürütülecektir. Her bir ülkenin kendine has koşullarının ve yeterliklerinin gözden geçirilmesine yönelik sürdürülebilir ekonomik kalkınma planları ve yerel koşullara göre hazırlanmış ekonomik projeler bu alanla ilgili verilebilecek uygun örneklerdir.

Eylemlerin failleri arasında karmaşık, çok katmanlı idare biçimi bağlamlarında gerçekleşen bu tür etkileşim süreçlerini *demokratik yinelemeler* olarak niteleyeceğim. Demokratik yinelemeler küresel ilkelerin ve normların birbirine bağlanan bir dizi müzakere ve etkileşim içinde, her boyutta seçimler yoluyla yeniden düzenlendiği ve küçük değişikliklerle tekrarlandığı ahlâki ve politik diyaloglardır. Küresel adaletle ilgili meseleler demokratik yinelemeler yoluyla, demokratik halklar açısından da yol gösterici eylem ilkeleri hâline gelir. Bu tür süreçlerin dağınıklık ve öngörülemezlik ve ideal sonuçlardan daha az kazanç getirme ihtimalleri bulunsa da, küresel paylaşım ilkelerine göre tercih edilebilir durumdadırlar. Küresel yeniden paylaşım ilkeleri en yüksek ve saf amaçlar üzerine kurulu olsalar da, demokratik nitelikleri sorgulamaya açık bulunan, zora dayalı yöntemlere başvuran uygulama kuruluşlarına bel bağlamak durumundadırlar. "Olmalı" ifadesi "olabilir" anlamını içerir. Uluslararası paylaşım hakkında fikir üretirken karşımıza çıkan seçenekler, saf küresel adalet ve demokratik idare kutupları arasında değil, daha çok, birbiriyle bağlantılı, örtüşen ve kesişen bir dizi kurumsal mekanizmanın küresel adalete dönüşmesine yol açan "demokratik adalet" arasında yer alır (bkz. Shapiro 1999). Bu aynı zamanda, Beşinci Bölüm'de tartışacağım birleşmiş [federe] kozmopolitlik görüşüdür.

Kozmopolitliği sorgulamak: "Vatandaşlığın çöküşü" kuramcıları

Küreselci görüşe karşı en bilinen itirazlar, zaman zaman toplumsal katılımcılar, bazı zamanlarda siyasal cumhuriyetçiler ve hatta liberal milliyetçiler olarak anılan bir grup düşünür tarafından dile getirildi. Toplumsal katılımcılar, siyasal cumhuriyetçiler ve liberal milliyetçiler, toplumlarının kültürel bütünlüğünün ya da politik kurumlarının birliğinin kitlesel göçler ve sınırların giderek artan geçirgenliği tarafından tehdit edildiğine inansalar da, bireylerin yuvalarına ve ülkelerine karşı duydukları *özel bağlılık* hususunda kozmopolitlerin yeterince duyarlı olmadıkları kanaatindedirler. Michael Walzer'e ait aşağıdaki paragraf kozmopolit alternatife karşı çıkan bir takım düşünürlerin kaygılarını ortaya koymaktadır:

Devletin duvarlarının yıkılması, Sidgwick'in tasalandığı gibi sınırsız bir dünya yaratmayacak, onun yerine binlerce küçük kale meydana getirecektir. Kaleler de yıkılabilir: Gereken tek şey, yerel toplulukları ezecek güçte küresel bir devlettir. Bunun ardından gelen sonuç politik ekonomistlerin dünyası (ben küresel kapitalizm ifadesini ekleyebilirim), Sedgwick'in tanımladığı biçimiyle *köklerinden koparılmış erkeklerden ve kadınlardan oluşan bir dünya* olacaktır. (Walzer 1983, 39)

Kozmopolit alternatifi ahlâki ve hukukî olarak onaylasam da, politik olarak, "vatandaşlığın çöküşü" kuramcılarının demokratik biçimde kendini idare ve sınırların meşruluğu olgularıyla ilgili ihtiyaçlar hakkında önemli kaygıları dile getirdiklerine inanıyorum. Yine de, liberal kozmopolitler küresel adaleti demokratik sürecin önüne koydukları takdirde, "vatandaşlığın çöküşü" kuramcılarının *politik topluluğun* sınırlarını *etik topluluğunkiyle* birleştirmeleri hata olur. Ayrı-

ca, kültürel kimlikler üzerine fazlasıyla odaklanarak politik kurumları ihmal etmeleri bakımından da suçludurlar.

"Vatandaşlığın çöküşü" kuramcıları, Birinci Bölüm'de genel hatlarını sunduğum demokratik ikilem konusunda daha fazla hassasiyet gösteriyorlar. Kendi kendilerini yöneten toplulukların sınırları koruma ve tanımlama isteğine yönelik kolektif iradesine saygı duyuyorlar. Öte yandan böyle yaparak, politik topluluk içindeki içsel uzlaşım derecesini fazlasıyla vurguluyor ve "haklar müzakeresi"nden uzak durmaya çalışıyorlar. Oysa evrenselci hak ilkelerine yönelik saygı ve kolektif öz belirlenim talepleri demokratik yönetim biçimlerine ilişkin meşruluğunun iki kutbudur. Bunların, halka açık ve yaratıcı politik diyaloglarla, fakat yalnızca göçe ilişkin diyaloglarla sınırlı kalmaksızın yeniden görüşülmesi, yeniden sahiplenilmesi ve yeniden ifade edilmesi zorunludur.

Göç ve vatandaşlığın çöküşü

"Vatandaşlığın çöküşü" ekolü toplumsal katılımcıları, siyasal cumhuriyetçileri ve liberal milliyetçileri olduğu kadar, sosyal demokratları da içermektedir (Sandel 1996; Jacobson 1997; Walzer 1983 ve 2001; Offe 1998; Streeck 1998; Hobsbawm 1996). Bu düşünürler ulus-devletin zayıflayışının, kurum ve uygulama anlamındaki vatandaşlık kavramının değer yitirmesi sonucunu doğurmasının sebebinin, ekonomik küreselleşmenin etkisiyle mi, uluslararası insan hakları normlarının yükselişiyle mi yoksa kozmopolitik ayrışma tavırlarının yayılmasıyla mı gerçekleştiğini bulmaya çalışıyorlar.[15] Vatandaşlık sınırlandırılmış bir topluluğa üye-

15 Bu kuramların hem sosyolojik hem de normatif varsayımlarının kayda değer bir incelemesi ve eleştirisi için bkz. Veit Bader: "*Sosyolojik* argümanların merkezi, içinde devletin sınırlarının, ekonominin 'işlevsel tamamlanmışlık'ı ve

liği gerektirir; bu topluluğun sınırlarının olduğu kadar kimliğinin de belirlenmesine yönelik hak, demokrasi açısından temel niteliktedir; onlara göre, bu nedenle ekonomik ve politik küreselleşme vatandaşlığı zayıflatma tehdidini taşır. Bu kuramcılar göç kavramını dışarıda bırakmasalar da, yalnızca "bizim gibi" olan ve "örnek vatandaşlar" hâline gelebilecek yabancılarla ilişki kurmayı tercih etme eğilimdedirler (Honig 2001).

"Vatandaşlığın çöküşü" ekolü elbette, vatandaşlığın çağdaş demokrasilerdeki dönüşümü hakkındaki kaygıları ortaya koymakta haklıdır, fakat bu dönüşümlerin nedenlerini üyeliğe ilişkin, geçmişteki özgürleşme pratiklerinde ve halkların dünyanın her yanında artan hareketliliğinde bulma çabaları hatalıdır. Politik katılım oranları bakımından ya da geniş anlamda siyasal katılım bakımından değerlendirilirse, vatandaşlığın çöküşünün, günümüz bilim çevrelerinin önemli bir bölümünün gösterdiği gibi, küresel olduğu kadar yerel nedenleri de bulunmaktadır (bkz. Putnam 2001, 2003). Göç ve geçirgen sınırlar, vatandaşlığın çöküşünün nedenleri olmaktan çok, ulusal politik kurumları zayıflatan aynı girdapların neden olduğu gerçeklerdir: Yani, sermaye, finans ve işgücü piyasalarının küreselleşmesi (insanlar asla para ve mal varlıkları kadar hareketli olmasalar da); hisse senedi ve tahvil hareketlerinin kontrol edilmemesi; geniş tabanlı ve ideolojik olarak birbirinden farksız partiler; kitle iletişim politikalarının yükselişi ve yerel oyların ve kampanyaların gücünün azalması. Bu genel huzursuzluktan göçmenlerin, mültecilerin ve sığınmacıların sorumlu

'ulusun kendisini tatbikî olarak bir değerler topluluğu biçiminde kavrayış'ı ile çatıştığı modern ulus-devletin yapay normatifliğinin inşasında yatar... 'Ekonomik küreselleşme ya da uluslararasılaşma' ve kurumsal uluslararasılaşma (örneğin AB) kaçınılmaz olarak 'ekonominin, toplumun ve devletin sınırlarının çözülmesi'ne yol açar" (Bader, yayınlanacak; alıntı, Streeck 1998). Bader haklı olarak, bu tarihsel idealleştirme için yeterli kanıt olmadığını gösteriyor.

tutulabilmesi zor. Öte yandan, göçmenlerin küresel piyasa güçleri tarafından kolaylıkla oradan oraya sürüklenen, pasif ve apolitik özneler olarak algılanması da doğru değil. Bölünen ve dağılan vatandaşlık haklarına ait kurumlarının ortasında, tam üyelik hakkına sahip olmayanlar açısından bile, yeni politik öznelik biçimleri filizleniyor.[16] Bu yeni biçimler politik vatandaşlığın ve eylemciliğin anlamını değiştiriyor. "Vatandaşlığın çöküşü" kuramcıları bu yeni öznelerin ve yeni politik eylemcilik tutumlarının ortaya çıkışını görmezden geliyorlar[17] (bkz. Beşinci Bölüm).

Michael Walzer, üyeliğe ilişkin soruların adalet kuramları için olduğu kadar demokrasi teorileri için de taşıdığı öneme atıfta bulunan az sayıda çağdaş kuramcı arasında yer alıyor. Onun konumu, benim, insan hakları normlarına ve kolektif öz belirlenime duyulan ikili sadakatin yol açtığını belirlediğim, demokratik meşruluk paradoksunun bir yönü etrafında şekilleniyor. Walzer şüpheci ve hatta, evrensel insan hakları iddialarına ilişkin olarak bilinemezcidir. Doğruluk ve merhamet düşüncelerinin, duyarlı bağlamsal akıl yürütmelerin ve ahlâki açıklığın yarattığı bu tür eylemlerin neden olduğu muhtemel adaletsizlikleri ve eşitsizlikleri canlandırmaya çabalarken politik hükümranın iradesine ayrıcalık tanıyor. Ne kadar çekici görünse de, bu stratejinin yetersiz olduğunu ve liberal demokrasilerdeki politik üyelik ikilemlerinin, bu yönetim biçimlerinin kendi kendilerini tanımlama ve kendi kendilerini inşa süreçlerinin merkezinde bulunduğunu, çünkü bu hükümetlerin, liberal demok-

16 Hollanda'da bulunan, Avrupa'nın misafir işçi toplulukları arasındaki politik eylemciliğe ilişkin önemli bir inceleme için, bkz. Tillie ve Slijper (yayımlanacak).

17 Önemli makaleler toplamına bakınız, *Immigration and Citizenship in the Twenty-First Century* ["21. Yüzyılda Göç ve Vatandaşlık"], Ed. Noah Pickus (1998) ve özellikle Juan Perea'nın (1998) ve Michael Jones-Correa'nın (1998) katkıları.

rasiler olarak, insan hakları ve politik egemenlik iddiaları arasındaki yapılandırıcı gerilim üzerine kurulu olduğunu iddia ediyorum.

Göçmenlerin "iyi vatandaşlar" olabildikleri kabul edilse bile, topluluk idaresinin savunucuları sınırlar ötesindeki hareketliliğin niteliğinin ve niceliğinin tanımlanmasının yalnızca demokratik halklara tanınan bir *hükümran imtiyazı* olarak kalması gerektiği konusundaki ısrarlarını sürdürüyorlar. Walzer, *Spheres of Justice* ["Adalet Alanları"] adlı çalışmasında, bu nedenle hükümetlerin, ister göçmenler, ister mülteciler ve sığınmacılar için olsun, *ilk giriş* koşullarını, uluslararası yükümlülük sınırları içinde, uygun gördükleri şekilde tanımlamak konusunda özgür bırakılmaları gerektiğini savunur. "[A]slında genellikle ahlâki açıdan gerekli olan, büyük sayılarda mülteciyi kabul etmektir; fakat bu akışın sınırlandırılması hakkı halka ait bir öz belirlenim niteliği olarak kalır. Karşılıklı yardım ilkesi *belli bir topluluğun kendi kendisini kavrayışında kök salmış olan kabul politikalarını* dönüştüremez, yalnızca, onlar üzerinde değişiklikler yapabilir" (Walzer 1983, 51. Vurgu bana ait). Mültecilere ve sığınmacılara yardım etme sorumluluğunu liberal giriş politikalarıyla gerçekleştirmeyi değil de, mültecileri evlerine dönmeleri ya da evlerini hiç terk etmemeleri için teşvik edecek ekonomik dış yardım ve kalkınma yardımı yoluyla yerine getirmeyi seçeceklerse bunu yapabilecek durumda olmalılar. Örneğin, ABD 1990'larda Haiti'den gelen kalabalık mülteci akınıyla karşı karşıya kaldığında, Clinton yönetimi mültecilerin dönüşünü emniyet altına almak için, (görevden alınmış) Jean-Bertrand Aristide rejiminin yeniden kurulabilmesi için müdahalede bulundu. Michael Walzer'e göre, bu uygulama ahlâki yükümlülüklerin tatmini için mükemmel bir yoldur. Bunun yanında Walzer, ülkeye girişi kabul edilmiş kişilerin sonsuza dek yabancı statüsün-

de kalamayacaklarını ve vatandaşlığa kabul edilmeleri gerektiğini savunur. Fakat bu iddianın temelleri açık değildir; Walzer'in bakış açısında, üyeliğe ilişkin bir insan hakkı tanımlaması kesinlikle bulunmamaktadır; mevcut yönetimlerin niçin yabancıları vatandaşlığa kabul etme yükümlülüğü hissetmeleri gerektiği meselesi Walzer tarafından açıklığa kavuşturulmaz.

"Belli bir topluluğun kendi kendisini kavrayışında kök salmış olan kabul politikaları" tam olarak ne anlama gelmektedir? Bu formül ulusların, mültecileri ve sığınmacıları kabul etmenin "topluluğa ait ve kültürel kendi kendini kavrayışın yoğunluğunu ortadan kaldıracağı ve bu kavrayışı zayıflatacağı" fikrini temel alan mülteci ve sığınmacı haklarına ilişkin ahlâki ve yasal bağlılıkların uzlaşımına yol açamaz mı? Walzer "Kültürlerin ve grupların ayırt edici özellikleri kapanmaya dayanır ve kapanma olmaksızın insan yaşamının kalıcı bir niteliği biçiminde görülemez. Pek çok kişinin (bir kısmı küresel çoğulcu ve diğerleri yalnızca yerel değerlere sadık kişiler olsa da) inanır göründüğü gibi, bu ayırt edici özellik bir değerse, bir yerlerde kapanmaya izin verilmesi gerekir. Politik örgütlenmenin bir aşamasında, egemen devlet gibi bir yapının biçimlenmesi ve göçmenlerin akışını kontrol edip sınırlandırmak için kendi kabul politikasını oluşturmaya yönelik bir otorite iddiasında bulunması zorunludur" diye yazar (*a.g.e.*, 39).

Bu paragrafta, "kültürlerin ve grupların ayırt edici özelliğinin değeri"nden kapanma ihtiyacına ve sınırları kontrol edip kabul politikalarını belirleyecek "egemen devlet gibi bir sistem"in gerekçelendirilmesine doğru hızlı bir kayma vardır. Walzer, üniter bir "kültürel topluluk"un yöntembilimsel kurgusu ile kurumsal yönetim biçimi arasında ayrım yapmaz. Çoğulcu geleneklere sahip bir demokratik yönetim çok sayıda kültürel gruptan ve alt gruptan, pek çok kültürel

gelenekten ve karşıt gelenekten meydana gelir; dahası, "millî" kültürün kendisi de çok sayıda geleneğin, anlatının ve tarihsel kazanımın ihtilaflı çeşitliliği tarafından biçimlendirilir. Walzer'in tüm bu olguları görmezden gelmesi zordur (bkz. Walzer 2001). Fakat bu durumda, kültürlerin ve grupların ayırt edici özelliklerinin ayakta kalmasını gerekli kılan sebepler tam olarak nelerdir?

Kültürel bütünleşme ve *politik bütünleşmeyi* birbirinden ayırmak ve sağlam liberal demokrasilerde sınırların geçirgenliğinin mevcut demokratik çeşitlilik açısından bir tehdit yaratmaktan çok, ona zenginlik kattığını belirtmek istiyorum. Kültürel topluluklar, üyelerinin, kimlikleri açısından *kural koyucu* bir değer yaratan ve uyulmadığı takdirde kendi üyelik anlayışlarını ve aidiyetlerini etkileyen değerlere, normlara ve geleneklere bağlılıkları etrafında inşa edilir. Elbette, bu tür kültürel tanımlar ve anlatılara ilişkin ihtilaflar ve yenilikler hiç eksik olmaz: Dindar fakat Ortodoks olmayan bir Yahudi olmak ne anlama gelir? Modern bir Müslüman kadın olmak ne demektir? Kadınların bedenleri üzerinde hakları olduğunu savunan bir Katolik olmanın anlamı nedir? Kültürel gelenekler bu tür yorumlarla yeniden yorumlamaların, kazanımlarla bozulmaların ürünüdür. Bir kültürel gelenek canlılık kazandıkça, esas unsurlarıyla ilgili itirazların ve ihtilafların sayısı da artar (Benhabib 2002a). Walzer bir "biz"den bahseder. Bu "biz", çatışmasız bir kimlik, "çatlak"sız bir bütünlük ima eder. Rahat bir yöntembilimsel kurgu olmasına karşın, politik argüman açısından sonuçları hoş olmayabilir.

Politik bütünleşme, bireyleri, işleyen bir politik topluluğu şekillendirmek için bir araya getiren pratiklere, kurallara, yapısal geleneklere ve kurumsal zihin yapısına atıfta bulunur. Bu işlerlik hâlinin iki boyutu vardır: Hem ekonominin, devletin ve onun idari düzeninin yürütülmesinin

mümkün olması, hem de toplumların en önemli kurumlarının eylemlerinin *meşruluğuna* ilişkin bir inanç boyutunun yaratılması zorunludur. Modern devletin yasal-ussal otoritesi yalnızca idari ve ekonomik etkinliğe değil, aynı zamanda bu etkinliğe yönelik bir inanca da dayanır. Modern devletler, birbirleriyle çatışmanın yanı sıra, yan yana varolan dünya görüşlerinin çoğulluğunu önvarsaydıkları için, politik bütünleşme ilkeleri zorunlu olarak, kültürel kimlik ilkelerinden daha soyut ve genellenebilir niteliktedir. Politik yaşam, modern devlet içinde yer alan ve üzerimizde çeşitli iddiaları bulunan çok sayıda varoluş sahasından yalnızca biridir; kişisel kimlikler ve kişisel bağlılıklar, kamusal seçimler ve özel ilişkiler arasındaki ayrışma liberal demokrasilerin üyesi olan vatandaşların özgürlüğünün esasıdır.

Böylesi bir politik bütünleşmenin esaslarına gelince, elbette, mevcut politik topluluklar karşısında bazı çeşitlilikler olacaktır: Siyasal ve etnik milliyetçilik bu tür bir alana işaret eder (Cesarani ve Fullbrook 1996). Bununla birlikte, liberal demokrasilerde *insan haklarının ve vatandaşlık haklarının, yapısal geleneklerin olduğu kadar seçime ve temsile ilişkin demokratik pratiklerin de tasarımları* politik bütünleşmenin *esas* normatif unsurlarıdır. Vatandaşların olduğu kadar yabancı uyrukluların ve mukim yabancıların da saygı ve sadakat göstermesi gereken değer, herhangi bir kültürel gelenek değil, esas olarak görülen bu unsurlardır.

Walzer kültürel bütünleşmeyi politik olanla birleştirdiği için (en azından *Adalet Alanları*'nda),[18] göç ve vatandaşlığa

---

18 *The Responsive Community*'de yaptığımız bir görüş alışverişinde Michael Walzer kültürel bütünleşmeyi politik olanla birleştirdiğini ısrarlı bir biçimde reddetmiş ve çoğulculuğu savunmuştu. Fakat *Adalet Alanları*'nda yer alan argümanın mantığı politik bütünleşme ve kültürel-etnik kimlik arasında kuvvetli bir ayrıma izin vermiyor.

Walzer bana verdiği cevapta, demokratik ulusların yabancı karşıtı ve göç karşıtı mevzuatları uygulama haklarını, bu mevzuatın öz belirlenimlerini orta-

kabul politikalarıyla ilgili bilgece iddialarının pek çoğu, Kant'ın "yararlılık anlaşması" olarak niteleyeceği türde bir gerçekliğin sonucu olduğu izlenimi veriyor. Bu politikalar sağlam bir insan hakları anlayışı tarafından sınırlanmadan kalmışlardır ve son tahlilde, ilkelerden çok ahlâki iyi niyete ve demokratik halkın politik cömertliğine dayanmaktadırlar. Şüphesiz, böylesi bir iyi niyet ve politik cömertlik her türlü yönetim biçimindeki demokratik meşruluk kültürü açısından çok önemlidir, fakat Walzer, eğer olacaksa, demokratik çoğunlukların iradesi üzerine hangi sınırlandırmaların getirilmesi gerektiği hususunu bulanık bir biçimde bırakmıştır.

Walzer modern demokratik hükümranın üyelerinin, bir yanda ahlâki özneler olarak insan haklarının taşıyıcıları; diğer yanda ise hükümranın üyeleri ve vatandaşlık haklarının taşıyıcıları biçimindeki ikili ve çatlamış kimliklerini bu nitelikleriyle ortaya koymaz. Onun bakış açısına göre, evrensel insan hakları ilkeleri arasındaki ikilik ve egemen öz belirlenim zorunlulukları, kolektif öz belirlenim hakkının lehine olacak şekilde ortadan kaldırılmıştır. Tekrarlarsak, insan haklarına salt bağlamsal bir nitelik yüklenerek yaklaşılırken, vatandaşların kimliği kalın bir kültürel örtü olarak görülür.

Walzer, Edmund Burke'ün Fransız Devrimi'ne yönelik eleştirisini hatırlatan bir paragrafında şunları yazar: "Erkeklerin ve kadınların gerçekten yaşam ve özgürlüğün ötesinde de hakları vardır, fakat bu haklar ortak insanlık kavramımı-

---

ya koymalarına izin vermesi temelinde savunuyor (Walzer 2001). Demokratik ulusların bunu yapabilmesi ihtimalini sorgulamıyorum. Benim sorum, demokrat uluslar bunları yaptıkları takdirde politik düşünürlerin neler düşünüp neler yapacaklarıdır. Hitler'in iktidara gelir gelmez Alman Yahudilerini vatandaşlıktan çıkarmasını kınarken, "iyi Danimarkalılar"ın (Walzer'in verdiği örnek) yabancı düşmanı ve göç karşıtı bir mevzuatı yürürlüğe koyması ihtimalini kabul etmeye niçin bu denli gönüllüyüz? İlk durumu iğrenç, ikincisini kabul edilebilir bulmamıza yol açan kriter nedir? Bkz. Benhabib 2001a ve Walzer'in cevabı (2001). Benhabib'in konu hakkındaki diğer görüşleri için bkz. 2001b.

zın takipçisi olduğu haklar değildir; sosyal malların müşterek tasavvurundan kaynaklanırlar; nitelik olarak yerel ve hususidirler" (1983, xv). Müşterek bir "ortak mallar" tasavvurunun nasıl olup da, sosyal mallara ilişkin ihtilaflı tasarımlar arasında hakemlik yapması için sık sık başvurulan hak talepleri kavramını yaratıp sunacağını sormak isteyebiliriz gerçekten.

Demokratik halklar, belirli insan hakları ilkelerine sahip çıktıkları ve oluşturdukları birliğin ifadeleri bu hakları yorumlamakla kalmayıp zenginleştirdiği için, kendilerini hükümran olarak yapılandırırlar. Elbette, insan haklarının kesin yorumu ve vatandaşların haklarının içeriği, belirli bir toplumun somut tarihsel gelenekleri ve pratikleri ışığında ayrıntılı biçimde açıklanmak ve ifade edilmek zorundadır. Yine de, bu ilkelerin tek başlarına belli kültürel ve yasal gelenekler içinde vücut bulmaları, geçerliliklerinin veya içeriklerinin tükenmesine yol açmaz. Bu ilkelerin bağlamı aşan bir geçerlilik iddiaları bulunmaktadır. Dışlananlar ve ezilenler, güçsüz kılınanlar ve küçük görülenler bu ilkeler adına harekete geçerek politik öznelik ve üyelik talebinde bulunurlar. İşçi hareketlerinden oy hakkının savunulmasına, ayrımcılık karşıtlığından sömürge karşıtı mücadelelere kadar, demokratik reformların ve devrimlerin tarihi bu hakların sahiplerinin oluşturduğu çemberi genişletmekle kalmayıp aynı zamanda içeriğini de dönüştürmektedir. "Sosyal malların müşterek tasavvurları" kapsamından dışlanan; "yerel ve hususi" olanı eşitsizlik, baskı ve dışlanma işaretleri olarak deneyimleyen kişiler ve gruplar, bu hakların bağlamı aşan bir niteliğinden ötürü onlara başvurabilirler. Son tahlilde, Walzer'in sözde dayanıklı kültürel bağlar ve ilişkiler çalılığında, insan hakları ahlâki ihtiyaçların en zayıfı hâline geliyor.

David Jacobson, göçe, mülteci ve sığınmacı haklarına ilişkin bir rejimin, ulus-devlet üzerindeki zararlı etkileri hak-

kında daha belirgin bir tavra sahiptir. Uluslararası bir insan hakları rejiminin gelişimi ve egemen devletleri göç konusunda olduğu kadar mülteciler ve sığınmacılar hakkındaki meselelerde de sınırlayan uluslararası normların yayılması, ulus-devleti pek de sağlıklı sayılmayacak şekillerde güdükleştiriyor (Jacobson 1997). Jacobson kaygısını bir noktada şöyle dile getiriyor: İlk olarak, yabancıların rejimin içine çok hızlı ve çok fazla emilmesinin, rejimi fazlasıyla etkileyerek doğasını değiştirebileceği savı öne sürülmektedir; bu koşullar altında, devletlerin kültürel kimliklerini koruma haklarının bulunması gerekir. İkinci olarak, devletler kültürel kimliklerinin yoğunluğunu yitirmesini önlemek için vatandaşlığa *ya giriş koşullarını ya da erişim koşullarını* olabildiğince zorlaştırabilirler. Vatandaşlığa kabulün kolaylaştırılması için herhangi bir ahlâki yükümlülük bulunmamaktadır. Üçüncü strateji, hâlihazırda ülkede yaşamakta olan yabancıların –ister göçmen, ister mülteci ister sığınmacı olsunlar– sosyal ve ekonomik hakları ile çıkarlarını, o ülkede kalma ya da o ülkeye girme konusundaki teşviki büyük ölçüde azaltacak derecede zayıflatmaktır.

Bu savların biri ya da diğeri ve genellikle üçü birlikte, gündelik politikada sıklıkla zikredilir. Hem Birleşik Devletler hem de Avrupa Birliği, son yıllarda bu tür önlemler alarak giriş ve içine alma politikalarını sınırlandırdılar. Örneğin, ABD'deki 1996 tarihli Göç Reformu Yasası yasadışı göçmenlere vatandaşlık hakkı verilmesi sürecini hızlandırırken, öte yandan, ABD kongresi aynı yıl, yaşlı ve engellilere yönelik olan, ve ayrıca, ister yasal ister yasa dışı olsun tüm göçmenlere verilen yiyecek fişleri ve mali yardım da dahil olmak üzere, belirli sosyal yardımları reddeden bir kanun tasarısını yürürlüğe koydu. 22 Ağustos 1996 tarihinde oylamadan geçirilen kanun, bu tarihten önce ABD'ye kabul edilmiş olan göçmenlere de uygulanacak olmasından dolayı sertliği bakı-

mından alışılagelmedik bir nitelikteydi; bir yıl sonra iptal edildi ve ABD'ye Ağustos 1996 öncesinde girmiş bulunan çocukların, yaşlıların ve engellilerin yemek fişi alma hakları, 1998 yılının Haziran ayından itibaren iade edildi.

Hükümranın kendisini ifade etme hususundaki bu tür acımasız önlemlerine karşı ortaya konan en zorlayıcı argümanlardan biri Owen Fiss tarafından dile getiriliyor. Fiss, Amerika'nın yapısal gelenekleri bağlamında değerlendirildiğinde, bu politikaların "göçmenleri sosyal açıdan yetersiz kılmaya yönelik uygulamaların Anayasa'ya, özellikle de tüm insanların –tüm vatandaşların değil, tüm insanların– yasalar tarafından eşit şekilde korunacağı hükmüne uydurulup uydurulamayacağı sorusunu hızla ve açıklıkla ortaya çıkardığını" iddia ediyor (1998, 4). Hukuk alanından gelen iki bilim adamı, Peter Schuck (1998) ve Gerald Neuman (1996), Birleşik Devletler göç yasasının, bir hükümran imtiyazı modeli olmaktan çıkıp, insan hakları normlarını mahkemelerin yargılarını ve yasama meclisinin iradesini bağlayan bir model olarak kabul etmeye doğru evrildiği fikrine dayanarak, bu meselelere ilişkin güncel tartışmaların neden artık temel olarak ev sahibi ülkelerin kültürel kimlikleri bakımından çerçevelenemediğini; göçmenlerin hak taleplerini de merkeze aldığını gösterdiler.[19] Yabancı uyruklu olma statüsü artık haklardan yoksun değil. Yabancı uyruklular yalnızca insan haklarından değil, aynı zamanda mukim oldukları ülkedeki önemli sivil ve politik haklardan

19 ABD'deki göç tartışması 11 Eylül 2001 olayları ve Afganistan ve Irak savaşlarıyla kökten bir biçimde değişti. Bu olayların ardından gelen dönemde, göç giderek daha fazla suçla ilişkili algılanır hâle geldi. Ronald Dworkin'in, 25 Ekim 2001 tarihinde Kongre tarafından geçirilen ABD Vatanseverlik Yasası'na ilişkin olarak belirttiği gibi, bu yasa "terörizmin ve terörizme yardım ve yataklık yapmanın akıl almaz derecede muğlak ve geniş kapsamlı bir tanımı"ndan yola çıkıyor (Dworkin 2002). Bu yasa ayrıca, bir suçun şüphelisi olan insanları, adil olmayan soruşturma ve kovuşturma biçimlerinden koruyan kuralları da esnetti.

da yararlanıyorlar. Göç meselesiyle ilgilenen makamların kendilerini sınır dışı etme ve avukatları olmaksızın onları nezaret altında tutma kararlarına karşı koyabiliyorlar. Yabancı uyruklu olma durumu, mahkemeler tarafından giderek daha fazla korunan, yasa dışı yabacılara karşı bile olsa, yaşanan ayrımcılık olaylarında "müsamahasız tetkik" hükmü altında ele alınan bir statü oluyor.

"Vatandaşlığın çöküşü" ekolü, demokratik kimliğin, hem etnokültürel biraradalık biçiminde görülen, hem de göçle ilgilenen liberal demokrasiler içindeki tartışmanın bölücülüğünü en aza indiren, yoksullaştırılmış bir modelinden yola çıkar. İdealleştirilmiş bir vatandaşlık modelinin tek bir yönüne, yani müşterek dil ve kültürel mirasa odaklanarak, *politik hakların ve kültürel kimliklerin* ortaya çıktığı kurumsal sahaları görmezden gelir. Sebepleri ne olursa olsun, göçler, liberal-demokratik halkların kendilerini kavrayışlarının karşısına böylesi temel güçlükler çıkardıklarından dolayı, "vatandaşlığın çöküşü" kuramcılarının yaptığı gibi, müşterek kültürel biraradalıkların insan hakları iddialarını daima koz olarak kullanacağını ileri sürmek yanlıştır. Gördüğümüz şey daha çok, kendi kolektif kimliklerinin ifadelerini göç tartışmaları sahasında müzakere etmeyi sürdüren, yapıları içten çatlamış politik topluluklardır.

Bir sonraki bölüm hak taleplerinin söylemsel-kuramsal incelemesi ile başlayıp günümüz Avrupa'sındaki vatandaşlık pratiklerinin dönüşümleri hakkında sosyolojik bir vaka analizi ile sürüyor. Küreselleşmecilerin tersine, ben yeniden paylaşıma ilişkin soruların üyelik kavramını incelikli ve ilginç yollarla etkilediğini göstermek istiyorum: Örneğin, misafir işçiler Avrupa ülkelerine, hem ev sahibi ülkeye hem de göçmenlere karşılıklı kazanç getirecek ekonomik düzenlemelerin peşi sıra 1950'ler ve 1960'lar boyunca girdikleri hâlde, çok sonraları gerçekleşen Avrupa hakları rejiminin

evrimine kadar, bu düzenlemeler tek başlarına özgürleştirilmiş vatandaşlık politikalarının ortaya çıkışına yol açmadı. Adil üyelik pratikleri ve kurumları, bu iki kavram birbiriyle ilintili olsa bile, yeniden paylaşım adaleti meselelerine indirgenemez.

Toplumsal katılımcılar küreselleşmecilere karşı, yerel demokratik koşulların her türlü üyelik tartışmasında çok önemli bir yere sahip olduğunu savunmakta haklılar. Buna karşılık gözden kaçırdıkları ve benim Avrupa'nın vatandaşlık konusunda yaşadığı dönüşüm hakkındaki incelememde göstermek istediğim nokta, hakların ve kimliklerin, politik kurumların ve kültürel toplulukların birbirlerine bağımlılığıdır. Avrupa haklar rejiminin genişlemesi, misafir işçileri ev sahibi ülkelerin yasal, politik ve kültürel sistemleriyle bütünleştirip, karşılığında politik bütünleşmeye yönelik bir dinamik –yani resmî vatandaşlık hakkı almayı yarattı.

Bu nedenle, çağdaş dünyada sığınma hakkı arayan kişilerle mültecilerin içinde bulundukları kötü durumun yanı sıra, göç olgusu da liberal-demokratik toplumlardaki bazı derin ilgi alanlarına ve tutkulara dokunuyor. Evrenselciler ve kozmopolitler, Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın müreffeh uluslarının kapıları kapalı tutma politikalarının, daha derin bir felsefi tetkike dayanmayan örgütlü iki yüzlülük biçimleri olduğu yargısına varırken, "vatandaşlığın çöküşü" kuramcıları, hukukun üstünlüğü, canlı bir siyasal kültür ve etkin vatandaşlık gibi, bu tür toplumlar için eşit derecede önem taşıyan ve dünya çapındaki göçler tarafından tehdit edildiğini düşündükleri değerleri vurguluyorlar.

Bu bölümde paylaşıma yönelik önlemlerin tek başlarına göçe ve sınır ötesi adalete seslenemediğini tartıştım. Demokratik anlamda kendi kendini idarenin temel bir politik değer olduğu konusunda "vatandaşlığın çöküşü" kuramcılarıyla aynı görüşte olsam da, onların etik ve politik bütün-

leşme görüşlerini sorguladım. Onların, göç hareketlerinin ve sınır ötesi adaletin incelenmesini zorunlu kılan çerçeveye dayalı diyalektik haklar ve kimlikler perspektifinin yetersiz kaldığını tartıştım. Sonraki iki bölümün ödevi bu çerçeveyi geliştirmek olacak.

Bu bölümün daha kısa bir versiyonu "*Halkların Yasası*, Adalet Dağıtımı ve Göç" başlığı altında Rawls ve hukuk üzerine düzenlenen bir sempozyumda sunulmuş ve *Fordham Law Review*'da [(Nisan 2004), 72(5): 1761-1788] yer almıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

VATANDAŞLIK KAVRAMININ GEÇİRDİĞİ DÖNÜŞÜMLER: AVRUPA BİRLİĞİ*

Temelci olmayan bir insan hakları söylemi

Buraya kadar insan hakları kavramını çok fazla açıklama sunmaksızın kullandım. Konukseverlik hakkının arkasındaki felsefi stratejiyi açıklamak için Kantçı ahlâk önermelerine başvurdum. Ayrıca, Arendt'in haklar kavramının belirsizlikleriyle ilgili tartışmamda terimin *ahlâki* ve *hukuki-sivil* ayrımını yaptım. Liberal demokrasilerin normatif bağlılıklarının içsel çelişkilerini açıklığa kavuşturmanın yollarını aradığım için kısmen bu stratejiyi izledim. Bir etik söylem kuramı içinde hakların konumu nedir? Hak taleplerinin söylemsel-etik bir gerekçelendirmesi bizi genellikle "haklar tartışması"nın başına bela olan çıkmazların ötesine götürebilir mi?

Doğal haklara ilişkin inanç Jeremy Bentham tarafından nükteli bir biçimde "saçmalığın dik alası" olarak nitelendiğinden beri (1843, II, 501), hak taleplerinin, insanların belirli ahlâki niteliklerine ya da vasıflarına atıfta bulunduğuna dair

(*) Willem Maas'a, bu bölümün daha önceki bir taslağı üzerine yaptığı son derece faydalı yorumlarından dolayı teşekkür etmek isterim.

yanlış bir inanış hüküm sürüyor. "Doğal haklar" ifadesi, ahlâki temellere –birbirimizin eylemde bulunma ya da eylemden sakınma taleplerini, belli türdeki kaynaklarını ya da hizmetlerini tanımamızın nedeni– ilişkin bir iddia ile, mevcut ahlâki varlıkların fiziksel ve psikolojik sıfatlarının sözde tasvirini –bireyler kendilerini muhafaza etmekten başka bir amaçla eyleyemezler (Hobbes) ya da yaşamlarını, özgürlüklerini ve sahip olduklarını korumaktan başka bir amaçla eyleyemezler (Locke)– birleştirir. Hobbes'un, Locke'un ve Rousseau'nun yazılarında yer alan doğal haklar tartışması, "yaşayan her varlık varlığını muhafaza etme eğilimindedir" türünden psikolojik apaçık gerçekler ve "Barışı sağlamaya çalışın ve yolundan ayrılmayın" türünden ahlâki öğütler arasında bir yerde durur (Hobbes [1651] 1966, 92). *Mülkiyet* ve *uygunluk* terimlerinin genel olarak hak taleplerini ifade etmek üzere tarihsel bakımdan yaygın kullanımı bireysel taleplerin ve haklar alanının sınırlarının çizilmesine hizmet etmiş ve bunlara bir dokunulmazlık sıfatı kazandırmıştır (bkz. Tuck 1979).

Doğal haklar kuramlarının politik imgeselliği, aniden ortaya çıkan, insana ait tüm malları ve kaynakları hızlı bir biçimde satılabilir duruma dönüştüren kapitalist bir meta ekonomisi tarafından büyük ölçüde biçimlenerek, haklar tartışmasını daha baştan mülkiyet tartışmasına indirgedi. G. W. F. Hegel'in Locke'a ve Hobbes'a atıfla alaycı bir biçimde belirttiği gibi, bu birleştirmedeki ironi, mülkiyet haklarından farklı olarak, yaşama ve özgürlüğe ilişkin doğal hakların yabancılaştırılamaz ve metalaştırılamaz olmasından kaynaklansa da, mülkiyet hakları kendi başlarına paradigmatik bir biçimde algılanır hâle gelmişlerdir (Hegel [1821] 1973; Benhabib 1984). Mülkiyet haklarına hiçbir biçimde indirgenemez olan birey, yaşam ve özgürlük hakları satılamaz mülkler olduğu ölçüde hak sahibi bir kişi olarak kabul edilebilir.

Hak taleplerini tasvir etmek için ne doğalcılıkla ilgili ha-

tayı ne de mülkiyetin paradigmatik kullanımını tekrar etmemize gerek yok. Hak taleplerinin genelde aşağıdaki türde olduğunu ileri süreceğim: "Belli şekillerde eylemde bulunmak ve başka türde eylemlere girişmemek, belli kaynaklardan ve hizmetlerden yararlanmak konusunda, karşılıklı olarak sunduğumuz taleplere saygı duymamız gerektiğini geçerli temellere dayandırarak sana ispat edebilirim".

Kant, *Metaphysics of Morals* ["Ahlâk Metafiziği"] çalışmasında tek bir temel hakkın –"Kendi kendine ya da kendi düşüncesiyle, her bireyin iradesinin diğer kişilerin özgürlüğüyle birlikte evrensel bir yasayla uyum içinde varolmasını olanaklı kılan her eylem *haktır* [*gerecht*]" önermesinde bulunur (Kant [1797] 1996, 133). Bu biçimlendirmenin, cumhuriyete dayalı egemenin iradesinden önde geldiği söylenen bir temel haklar listesi olmadığına dikkat edin. Bu ilke daha çok, ahlâki yasa ile uyum içinde olabilecek bir hukuki-sivil düzenin nasıl varlık bulacağına dair temel kuralları koyuyor. Doğal haklara ilişkin geleneksel söylem gibi "hak ilkesi" de, yalnızca her insanın iradesini eşit biçimde bağlayan genel bir yasalar sistemini temel alan politik düzenin meşru olduğunu ileri sürüyor. *Çoğunluk* ve *resmî karşılıklılık* hukukun egemenliğinin, *Rechtstaat* düşüncesi üzerine kurulu bir politik düzenin nitelikleridir.

Haklar söyleminin Kantçı açıdan yapılan bu açıklaması ve bana kalırsa ilerlemesi, metafizik önermelere mi dayanıyor? Kantçı *hak* prensibi –politik iktidarın hukukun egemenliği altında bulunan kişilerin ahlâki saygısına dayanması düşüncesi– metafizik taahhütlerle sakatlanıyor mu? Kendi ahlâk felsefesinin metafizik ikilikleri Kant'ın hak ve adalete ilişkin doktrinini de etkiliyor mu? Hannah Arendt'in, "haklara sahip olma hakkı"nı başarılı bir biçimde ispat eden şüpheciliğinin arkasında da bu tür bir kaygı bulunmaktadır ([1951] 1968, 298-299).

Hak ilkesinin metafizik sonrası bir ispatı aşağıdaki yöntemle Kant'ınkinden ayrılır: Bir insanın, tüm insanları kapsayan evrensel bir yasa olan kendiyle çelişme durumunu yaşamaksızın neyi isteyebileceğini sormak yerine, biz söylem etiğinde, hangi normların ve normatif kurumsal düzenlemelerin, söylem olarak nitelenen özel ahlâki tartışmaların katılımcıları olmaları durumunda bunlardan etkilenebilecek herkes için geçerli görülebileceğini soruyoruz. Vurgu şimdi, herkes için geçerli olacak bir düşünce deneyi yoluyla her insanın ne isteyebileceğinden, senin ve benim diyalog içinde olduğumuz ve geçerli nedenlere başvurarak belli normların –bununla sadece "genel eylem kuralları"nı kastediyorum– geçerliliği hakkında birbirimizi ikna ettiğimiz ispat süreçlerine kayıyor. İnsanlara sadece araç olarak değil, erek olarak yaklaşmaya ilişkin Kantçı miras ile bu söylemsel ispat ilkesi arasındaki bağ kısa ve öz bir biçimde Thomas Nagel tarafından dile getiriliyor: "Bir kişiyi, paylaşması için yeterli sebep sunulamamış bir amaca hizmet etmeye zorluyorsanız, –amaç, sizin gördüğünüz ama onun görmediği bir şekilde, onun iyiliği için olsa bile– bu kişiye salt bir araç muamelesi yapıyorsunuz demektir" (1991, 159).

Kantçı hak ilkesinin söylem etiği yoluyla böylesi bir metafizik sonrası yeniden biçimlendirilişinin başarılı olup olmadığı, "geçerli nedenler", "mantıksal söylem" ve benzeri ifadelerinin ne anlama geldiğine bağlı olarak görülebilir. Söylem etiğine yönelik itiraz, sorudan kaçınmasına, örneğin *petitio principii*ye* girişmesine dayandırılır. Bu önemli

(*) [Ing., begging the question; vicious cycle] "Döngüsel olan yanıltılı uslamlama: Bu tür uslamlamalarda sonuç, farkında olmadan öncül olarak kullanılır. Bu yanıltılı uslamlama biçiminde ilginç olan özellik bunların geçersiz olmamasıdır. Tanım gereği bir uslamlama ancak ve ancak öncülleri doğru olup sonucu da yanlış değeri alabiliyorsa geçersizdir. Oysa *petitio principii*'de sonuç aynı zamanda öncüllerden biri olduğu için öncüller doğru kabul edilince sonuç kaçınılmaz olarak doğru olacaktır. Öncülleri arasında açık ya da örtük olarak so-

itirazı on yıl önce *Modernizm, Evrensellik ve Birey* [*Situating The Self*] adlı çalışmamda ele almıştım. Çabalarımın bu itirazı sona erdirdiğini söyleyemem fakat burada, hak ilkesini, ahlâki gerekçelendirmeye ilişkin bir söylem kuramı anlamında yeniden ifade etmenin niçin tüm ilişkili sorulardan kaçınmak olmadığını tekrar edeyim.

Bu tartışmada geniş anlamda ahlâk sahasıyla ilgilenmediğimizi hatırlayalım. Benim sorum, haklar söyleminin metafizik sonrası bir gerekçelendirmesinin mümkün olup olmadığıdır. Cevap kısaca şudur: "Senin ve benim belli şekillerde hareket etmemizin neden doğru olduğunu sana ispat edebiliyorsam, o hâlde, senin, her ikimiz için de eşit biçimde etkili olan nedenler temelinde benimle aynı fikirde olma ya da fikrime katılmama yetkine saygı göstermek zorundayım. Fakat senin iletişimsel özgürlük açısından sahip olduğun yetkine saygı göstermem –nedenler temelinde kabul etme ya da reddetme– senin bireysel özerklik açısından sahip olduğun yetkiye de saygı göstermem anlamına gelir. Öyleyse, insan hakları, ya da temel haklar senin bireysel özerkliğini ortaya koymanı olanaklı kılabilen ve ahlâki destek verebilen normlardır". Bu biçimlendirmede "uygun nedenler"e herhangi bir sabit içerik yüklemekten ve hatta diğer insanları söylemsel ispat açısından yeterli görmek için onlara yüklemek zorunda olduğumuz bilişsel, psikolojik ya da diğer nitelikleri tek tek belirtmekten kaçındığıma dikkat edin. Söylemsel gerekçelendirmenin ahlâki alanı tükettiğini de –elbette, bizimle birlikte söylemlere dahil olamayan kişilere karşı ahlâki yükümlülüklerimiz olmasından dolayı– iddia etmiyorum (bkz. s. 19). Bu normların kökenleri söylemsel süreçlerin dışında bulunsa bile, sorgulanması gerektiğinde ve gerekiyorsa, söylemsel açıdan gerekçelenebilir olması gerektiğini iddia ediyorum.

---

nuç ya da sonuca eşdeğer bir sav bulunan çıkarımlarda *petitio principii* yapılmış demektir", bkz. *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay – ç.n.

Temel haklar ya da insan hakları, bireysel özerkliğin uygulanmasını mümkün kılan koşullardır; her şeyden önce, ahlâki bir varlık olarak sizin temel bir *gerekçelendirme hakkınız* bulunmaktadır (Forst 1999). Özgürlüğünüz yalnızca, tüm insanlar için eşit derecede geçerli, karşılıklı olarak ve genel anlamda gerekçelenebilir normlar yoluyla sınırlandırılabilir. Ahlâk alanında genellik *evrensellik* anlamına gelir; evrensellik, saygı ve ilgi görmeye eşit derecede hak kazanmış varlıklar olarak yaklaşılan tüm insanlar için geçerli olan şeye –benim *Situating the Self*'te (1992) *eşitlikçi karşılıklılık* adını verdiğim atıfta bulunur.

İletişim özgürlüğü temel hakkına ilişkin, büyük ölçüde soyut ve resmî düşüncelerden mevcut yönetimlerin yasal sistemlerine, imtiyazlarına ve uzlaşımlarına geçiş nasıl yapılabilir? Liberal demokrasiler söylemi, bir yanda insan haklarının bağlamı ve topluluğu aşan geçerlilik boyutu, diğer yandan ise mevcut hukuki-sivil toplulukların tarihsel olarak meydana getirilmiş, kültürel olarak üretilmiş ve sosyal bakımdan şekillendirilmiş özellikleri tarafından zorunlu olarak yaratılan bu gerginlik içine saplanıp kalır. Sorun bu ahlâki alternatiflerden birini ya da diğerini benimseyerek bu gerginliği görmezden gelmek değil, evrensel olanı somut bağlamlar içinde yeniden konumlandırarak ya da yineleyerek bunların birbirlerine bağımlılığını tartışmaktır. Ahlâki evrensel olanı hukuki-sivil olanla özdeşleştirdiğimiz takdirde toplumsal katılımcılığın ya da etik bağıntıcılığın [*ethical relativism*] az çok tehlikesiz biçimlerine ulaşırız; hukuki-politik olanla, farklı sistemler ve geleneklerdeki makul çeşitlilik alanını (yukarıda *haklar çizelgesi* olarak atıfta bulunduğum olgu) görmezden geldiğimiz takdirde, politik olanı, ahlâki olan adına bir kenara iteriz.

Üyeliğe ilişkin insan hakkı

Temel hakların ya da insan haklarının iletişimsel olarak yeniden biçimlendirilmesi Kant'ın ve Arendt'in mücadele ettikleri bilmeceyi çözmemiz konusunda yardımcı oluyor mu? Kant geçici ziyaret hakkı ile kalıcı ikamet hakkı arasında köprü kuramamıştı; Arendt vatandaşlıktan çıkarma pratiğini ve uyruksuzluk durumunu neredeyse tüm hakları yitirmeye eşdeğer olarak görmüştü. Bu kötü durum için, uyruksuzlara ve mülküne el konmuş olanlara üyelik hakkı tanıyacak yeni topluluklar kurmaktan başka bir çözüm sunamamıştı. Her yeni yönetim biçiminin, tam vatandaşlar ve vatandaş olmayanlar, yani içerdekiler ve dışarıdakiler arasındaki ikilemi yeniden üretmekten başka bir etkinliği olmadığı için, Arendt'in ortaya koyduğu sorunları bu pratiğin tek başına nasıl çözeceğini anlamak zordur.

Kendisi de 1935 ve 1941 yılları arasında uyruksuz bir kişi olan Arendt'in kaygılarına İkinci Dünya Savaşı'ndan beri kurumsal olarak atıfta bulunulmaktadır. 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi *keyfî olarak vatandaşlıktan çıkarma*yı,[1] örneğin, bir kişinin vatandaşlık statüsünün kaybını yasaklar ve tabiyetin kaybını temel insan haklarının ihlali olarak değerlendirir. Maalesef, sömürge döneminin sona erdirilmesi sürecinde şekillenen ulus-devletler 1960'lardan beri bu pratiğe sık sık başvurdu. Dünya toplumu tarafından bu devletlere açık bir biçimde ve yüksek sesle, sömürgeleştirmenin yaraları ne olursa olsun, ekonomik, sos-

1 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin (Birleşmiş Milletler 1948) 15. Madde'sinde şu ifadeler yer almaktadır: "Hiç kimse tabiyetinden keyfî bir şekilde mahrum bırakılmayacak ve hiç kimsenin tabiyetini değiştirme hakkı inkâr edilmeyecektir". Bu ifade egemen devletlerin "keyfî olmayan" vatandaşlıktan çıkarma pratiğini belirlemede biraz daha serbestlik imkânı sağlar. Bu kitapta, milliyetçi ve etnik merkezci çoğunlukların ilerlemesini arzu eden devletlerin keyfî olmadığını farz ettikleri standart pratikleri sorguluyorum.

yal ve kültürel adaletsizliği düzeltmenin, insanları uyruksuz bırakmaktan başka yolları da olduğunun söylenmesi gerekiyor. Bu pratikler nedeniyle sömürge dönemine son veren ulusları kınayacak liberal demokrasilerin kendileri vatandaşlığa kabulü, örneğin, vatandaşlığa giriş iznini onaylamak zorundadır. Bireyleri ihtiyari olarak uyruksuz bırakamayacağınız gibi, egemen devlet olarak onların üyeliğini de ebedîyen reddedemezsiniz. Üyelik için belli kriterleri şart koşabilseniz de, bu kriterler, ötekilerin devletinizin üyeleri hâline gelmelerini sonsuza dek engelleyecek türden olmayacaktır. Teokratik, otoriter, faşist ve milliyetçi rejimler bunu yapsalar da, liberal demokrasiler yapmamalıdır.

İletişimsel özgürlüğe ilişkin temel insan hakkının bize hem *üyeliğe ilişkin insan hakkını* gerekçelendirme hem de *üyeliğin kaybını* ya da vatandaşlıktan çıkarılmayı yasaklama olanağı sunduğunu belirtmek istiyorum.

İlk olarak, halkların doğdukları ülkelerden başka topraklarda yerleşmek amacıyla devlet sınırları ötesinde gerçekleştirdikleri coğrafî hareketin çeşitli safhalarını ayırayım. Göç *dışa göçü* (yola çıkışın ilk nedenleri ve koşulları); yabancı bir ülkeye fiili olarak *ilk girişi*; kısa ya da uzun vadede sivil, ekonomik ve kültürel *içine almayı* (ziyaret, ticaret, eğitim); *temas kurmayı*, yani belli bir süre boyunca ikameti; ve son olarak *vatandaşlığa kabulü*, örneğin politik anlamda vatandaşlık hakkını kazanmayı içerir. Liberal gelenek uzun bir süredir bir kişinin doğduğu ülkeyi terk etmesinin, uygulanamaz bir doğal hak olsa da, bir esas olduğunu varsaymaktadır. Bu nedenle Locke, "Kişinin kendisini doğal özgürlüğünden mahrum bırakmasının ve *sivil toplumun bağları* ile bağlamasının tek yolu, bir topluluğa katılıp bütünleşmek üzere diğer insanlarla mutabık olmasıdır" diye yazar (Locke [1690] 1980, 52). Thomas Jefferson, "Doğanın tüm insanlara, seçimleriyle değil, kaderleri nedeniyle içinde yer

aldıkları ülkeden ayrılmaları yönünde verdiği hak" olarak niteleyerek bu duruma daha etkili bir şekilde ifade eder (Jefferson [1774] 1984, 4). Liberal gelenek için ülkeden ayrılmaya ya da dışarıya göçe ilişkin bu temel hak, insanın, iletişimsel özgürlüğünün uygulanmasının temel önkoşulları olan sebepleri onaylama ya da reddetme hakkına sahip otonom bir varlık olarak görülmesine dayanır. Kişinin ikamet edeceği ülkeyi seçmesi bu temel önkoşullardan biridir. Vatandaşlar kendi devletlerinin mahkûmu değillerdir. Vatandaşların ülkelerini kendi iradeleriyle terk etme konusunda özgür olmaları gereğinin yanı sıra, liberal devletler de, pasaportları ve çıkış vizelerini reddetme ya da fahiş çıkış harçları uygulayarak çıkış koşullarını olanaksız hâle getirmemelidir. Dahası, hiçbir devletin, başka ülkelere yerleşen kişilerin doğdukları ülkeye yeniden girişlerini yasaklama hakkı yoktur. Söz konusu birey vatandaşlığından gönüllü olarak vazgeçmemişse, önceki vatandaşlık durumunu yeniden kazanmaya yönelik prosedürlerin bulunması zorunludur. Liberal-demokratik devletin vatandaşlarına karşı taşıdığı bu yükümlülükler, böylesi bir birliğin, vatandaşlarının iletişimsel özgürlüklerinin uygulaması açısından yetkili yasal ortaklar oldukları ilkesinden ileri gelir ve bu iletişimsel özgürlüğün esası, belli bir devletin sınırları içinde varolmaya ilişkin rızanın geri çekilmesi hakkıdır.

Elbette sorunun bu sunuluş biçimi, sosyal sözleşme kuramının son derece tikelci önermeleri yoluyla saptırılır: Göçün nedenleri genellikle sadece kişisel ve özel durumlarla ilgili değildir. Örneklerin büyük çoğunluğunda, göçün temel nedenleri, yoksulluk, kıtlık ve ırk, din, etnik köken, dil, cinsiyet ve cinsel tercihin yanı sıra, etnik temizlik, soykırım, iç savaşlar, depremler, salgın hastalık ve benzeri durumlardan kaynaklanan zulümdür. Bu olaylar mültecilerin ve sığınmacıların yanı sıra göçmenler de yaratır. Göçmenlere yönelik

ilk kabul koşulları elbette mülteciler ve sığınmacılar için geçerli olandan farklı türdedir. Devletler içe göç örneklerinde, giriş koşullarını belirleyip uygulama konusunda, mülteciler ve sığınmacılarla karşı karşıya kaldıkları durumlardan daha fazla ihtiyat gösterirler. Mülteciler ve sığınmacılarla ilgili yükümlülükleri ahlâki nitelikte iken, Mültecilerin Statüsü'ne ilişkin Cenevre Konvasiyonu (Birleşmiş Milletler 1951) ile buna bağlı Protokol'ün imzalayan devletlerden gelenlere karşı yükümlülükleri ise yasal niteliktedir.

Liberal bir devletin ilk kabulü gerçekleştirdikten sonra, kabul ettiği kişilere karşı taşıdığı yükümlülük nedir? Üyeliğe ilişkin bir insan hakkı var mıdır? Ben böyle bir hakkın bulunduğunu ve bunun, vatandaşlıktan çıkarmaya karşı varolan yasağın karşılığı olduğunu belirtmek istiyorum. Söylem kuramı açısından bakıldığında ahlâki argüman şu şekilde geliştirilebilir: "Eğer sen ve ben ahlâki bir diyaloğa giriyorsak ve ben, senin üyesi olmadığın fakat olmayı istediğin ve amaçladığın devletin bir üyesi isem, her ikimiz için de eşit derecede kabul edilebilir nitelikte sağlam temeller sunarak sana, neden bizim birliğimize katılamayacağını ve bizden biri olamayacağını gösterebilmek zorundayım. Bunlar, birbirimizin yerinde olsaydık da kabul edeceğin nedenler olmak durumunda. Sebeplerimizin karşılıklı kabul edilebilir nitelikte olması; ikimiz için de eşit derecede geçerli olması gerekiyor". Karşılıklı olarak kabul edilebilir nitelikte bulunan bu tür nedenler ve temeller var mıdır? Senin olduğun *tür* nedeniyle seni hukukî olarak üyelik hakkından uzak tutan nedenler elbette ırkın, cinsiyetin, dinin, etnik kökenin,[2]

2 Etnik köken vatandaşlığa kabulün reddedilmesi ya da imkân tanınması hususunda daima önemli bir etken olarak görülür. Belli etnik grupların ikamet ettikleri devletler muhtemelen kendi etnik kandaşlarına yönelik özel muamele için mazeret gösterirler; aslında, İsrail gibi, Yahudi soyundan geldiğini iddia edebilenler için geri dönme hakkını yasal bir imtiyaz hâline getiren devletler bulunmaktadır. Benzer biçimde, Almanlar da, Baltık devletlerinden, Rusya'dan

ait olduğun dil topluluğu ya da cinsel tercihin gibi, senin seçimine bağlı olmayan, doğuştan gelen niteliklerdir. Bunlar hoş görülebilir nedenler değildir, çünkü o zaman senin iletişimsel özgürlüğünü uygulama gücünü, sana şans ya da kaza eseri verilmiş olan ve senin seçmediğin sıfatlarına indirgemiş olurum. (Tarihsel olarak, din değiştirme daima, yabancıları topluluğa kabul etme amacıyla faydalanılan bir uygulama biçiminde kabul edildi ve doğuştan gelen bir nitelik olarak değil, kişinin seçimine yönelik bir vasıf şeklinde görüldü). Belli grupların, bağlı bulundukları insan topluluğundan dolayı sürekli üyelik hakkını almalarını engelleyen hiçbir neden karşılıklı olarak kabul edilemez. Yine de, üye hâline gelmek için belli nitelikler, beceriler ve kaynaklar göstermek durumunda olmanı şart koşan kriterler, iletişimsel özgürlüğünü inkâr etmediği için hoş görülebilir niteliktedirler. Kalma süresinin uzunluğu, dil yeterliliği, siyasal okuryazarlığa ilişkin belli kanıtlar, maddi kaynakların gösterilmesi ya da piyasada geçerliliği olan beceriler türünden

---

ve diğer doğu ve orta Avrupa ülkelerinden gelen etnik kökeni Alman olan kişilere (sözde *Aussiedler* ve *Vertriebene*) özel dönüş ayrıcalığı sunan politikalara başvurmaktadır. Bir devlet, farklı etnik kökene ve dine sahip kişilerin bir ülkeye giriş ve kabul yönündeki eşit haklarını reddetmediği sürece, bu pratiklerin ayrımcı olmaması gerektiğini düşünüyorum. Bunun nedeni sadece, bu tür pratiklerin, bir insan hakları perspektifine aykırı olan ve bu açıdan bakıldığında ayrımcı bir nitelik taşıyan, etnik çoğunlukları ve etnik saflığı korumaya yönelik amaçlarla birleşmesidir. Örneğin, İsrail'in "dönüş yasası" Filistinli mültecilerin insan haklarını ihlal ediyor, bu mültecilerin çoğu şimdilik İsrail'e dönmeyi akıllarından bile geçiremiyor ve farklı tazminat biçimleri için anlaşmayı arzu ediyor olabilirler. Yine diğerleri geçerli nedenler sunarak, çeşitli mülteci anlaşmalarında yer alan aileyi birleştirme hükmü kapsamına girdiklerini ve bu nedenle İsrail'e kabul edilmek zorunda olduklarını kanıtlayacak durumda olabilirler. Ne yazık ki, İsrail Bakanlar Kurulu'nun yakın tarihli bir kararı ile, İsrail vatandaşlarıyla evli Filistinlilerin dahi İsrail vatandaşlığına hak kazanmaları hakkını feshederek, uluslararası hukukun temel hükümlerinden birini, yani, sınırların farklı taraflarında kalmış olan ailelerin birleşmesi hükmünü ihlal etti. Buna karşılık Almanya, vatandaşlık kanununu özgürleştirerek ve belli niteliklere sahip herkesin göçüne izin vererek, "iade edilenler"le ilgili politikalarında etnik merkezci milliyetçilikten kaçındı.

tüm koşullar, pratikte kötüye kullanılabilseler de, normatif kuram açısından bakıldığında liberal demokrasilerin kendilerini, insanların insan olarak taşıdıkları iletişimsel özgürlüğe saygı gösteren birlikler biçiminde kavrayışlarını bozmaz.

Bu üyelik hakkı, üyelik hakkı elde etmeye çalışan yabancı lehine *bir bilme hakkı* doğurur: Vatandaşlığa kabul koşulları nasıl yerine getirilebilir? Bu sorunun yanıtı kamusal alanda herkesin bilgisine sunulmak zorundadır ve bürokratik değişkenliğin etkilerine tâbi olmamalıdır. Hukuki biçimde yürütülen, vatandaşlığa alınma sürecinin gerçekleştirileceği açık bir prosedür belirlenmeli ve özel hukuk davalarının büyük çoğunluğunda olduğu gibi, olumsuz bir sonuç ortaya çıktığı takdirde itiraz hakkı bulunmalıdır. Göçmen ve yabancı suçlu konumuna itilmemelidir; kişinin eşit muamele görme, kendi dilinde temsil ve bağımsız fikir hakları korunmak zorundadır.

Üyeliğe ilişkin insan hakkı iki geniş kategoriyi kapsar: İnsan hakları ve sivil ve politik haklar. Tüm sivil haklara ve sonuç olarak politik haklara sahip olma *yetkisinin* –birleşme, mülkiyet ve anlaşma hakları da dahil olmak üzere– kendi başına bir insan hakkı olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu durum, demokratik topluluğun egemen keyfîyetinin sınırlarının belirlenmesini varsayar: Kabul bir kez gerçekleştiğinde üyeliğe uzanan yol kapatılmamalıdır. Kant'ın geçici ikamet hakkı ve uzun vadeli ziyaret hakkı arasında yaptığı ayrım (bkz. Birinci Bölüm) geçerliliğini daha fazla koruyamaz, çünkü söylemsel-kuramsal bir bakış açısından yaklaştığımda, sana bu ülke üzerinde neden daimî bir yabancı olarak kalman gerektiğini uygun temellere dayandırarak ispat edemem. Bu senin iletişimsel özgürlüğüne ve ahlâki kişiliğine mal olacaktır.

Bu savın gelişim biçimine ciddi bir itiraz getirilebilir: Üyelik hakkının –yani, vatandaşlığa kabulün– bir söylem

etiği duruşundan ileri geldiği, böyle bir bakış açısına dayandığı konusunda ısrar etmek, demokratik hükümranın iradesini, hakların belli bir tutumla somutlaştırılması eylemine uygun olarak bağlamak gibi görünür. Fakat, demokratik irade oluşum süreçlerine *özel haklar çizelgesini* empoze ediyor olmaz mısınız? Haklar çizelgesindeki demokratik çeşitliliğin ne kadarı söylem-kuramsal önermelerle uyumludur? Yukarıda, *haklar ilkesi* ve *haklar çizelgesi* arasında bir ayrım sundum, ki bu ayrım her demokratik hükümran tarafından belirlenebilir. Üyeliğe ilişkin insan hakkı bu ayrımın ihlal edilmesi olarak düşünülebilir mi?

Üyeliğe ilişkin insan hakkı, belli bir devlette vatandaş olma hakkının özel içeriği olarak kavranıyorsa, o zaman akla yatkın bir biçimde, bu tür bir hakkın ahlâki bir hak ya da temel bir insan hakkı değil, politik bir hak ya da bir vatandaş hakkı olduğu tartışılabilir. Ben bunun yerine, üyeliğe ilişkin insan hakkının şu ya da bu ülkenin özel vatandaşlık mevzuatından daha genel olduğunu varsayıyorum. Bazı devletler yeterliliği sınamak için yazılı bir dil sınavını gerekli bulurken, diğerleri yalnızca sözlü bir kanıtlama ile yetinebilir; bazı ülkeler yedi yıllık ikameti şart koşarken diğerleri üç yıllık ikameti yeterli bulabilir. Bazıları, Hollanda'nın, Birleşik Krallık'ın ve İrlanda'nın yaptığı gibi, sürekli mukimlerine belediye seçimlerinde oy kullanma hakkı verirken, Almanya gibi başka ülkeler oy kullanmaya ancak vatandaşlığa kabulden sonra izin verirler. Bunlar demokratik halkların iktidarları ve imtiyazları içindeki çeşitliliklerdir. Ahlâki bir bakış açısından yaklaşıldığında itiraz edilebilir olan nokta, hiçbir surette vatandaş olmayacak yabancılar ve yabancı uyruklu mukimler için *herhangi bir* prosedürün ve olanağın bulunmamasıdır; yani, vatandaşlığa kabule hiçbir surette izin verilmemesi ya da dinsel, etnik, ırksal ve cinsel tercihler temelinde kısıtlanması, üyeliğe ilişkin insan

hakkının ihlalidir. Bu anlamda, üyeliğe yönelik insan hakkı, *hak prensibi*nin, yani *bireyin, ahlâki saygıyı hak eden bir varlık, iletişimsel özgürlüğü kabul edilmek zorunda olan bir varlık olarak tanınması*nın[3] bir yönüdür.

Üyeliğe ilişkin insan hakkı salt soyut ahlâki bir "olmalı" değildir; çeşitli pratikler ve kurumlar yoluyla varolan hak rejimleriyle giderek daha çok işbirliği içine girmektedir. Pek çok liberal demokraside, yalnızca insan hakları bakımından değil, aynı zamanda sivil ve politik haklar bakımından da ayrımın sınırları aşağı çekiliyor. Hükümranın vatandaşlığa kabul konusundaki imtiyazı, giderek daha çok, devletçi egemenliğin yaşandığı geçmiş dönemin kalıntıları gibi görünüyor. Başka uyruğa sahip kişilerin ve vatandaş olmayanların hak rejimlerine dahil edilme düzeyine bakılırsa, ulusal vatandaşlık, hakların verilmesine yönelik tek temel olmaktan çıktı.

Bundan sonraki kısımda günümüz Avrupa'sındaki vatandaşlık kurumlarının dönüşümü üzerine fikirlerimi ileteceğim. Çağdaş kurumsal gelişmeler zıt yönleri gösteriyor. Bir

3 Üyeliğe ilişkin insan hakkı, kişinin mesleği gibi "gönüllü olarak seçilmiş" kimlik vasıfları ile dil topluluğu, etnik kökeni, dini, vb. gibi "doğuştan gelen" ya da "gönüllülüğe dayanmayan" nitelikler arasındaki ayrıma mı dayanır? Ve eğer öyleyse, doğuştan gelen kimlik özelliklerine yönelik özcü bir bakış açısıyla yaklaşılıyor olunmaz mı? Bu tür bir kültürel özcülüğü kapsamlı bir biçimde Benhabib 2002a'da, 1-23 arasında tartıştım ve bu tür bir özcülüğü hiçbir biçimde üyeliğe ilişkin insan hakkına dair iddiamda merkez olarak görmedim. Yabancıların ve mukimlerin sürekli bir temel üzerinde liberal demokrasilerin vatandaşları hâline gelme hakkını reddetmek, bu hakların anlayışına içkin olan tüm insanların iletişimsel özgürlüğünü ihlal ederken, iki yüzlü ve kendi içinde çelişkilidir. Bu durumda soru, liberal demokrasilerin müşterek kamusal kültürü ve halkların özel kültürel, dilsel ve dinsel mirasları arasındaki dengeyi etkiler. *Demos* [halk] ve *ethnos* [etnik bağa dayalı birliktelik] arasındaki ilişki nedir? Ötekiler'in vatandaşlığa kabulü üzerindeki sürekli yasağın liberal bir demokrasiyle uyumlu olmadığını öne sürüyorum. Bu tür rejimler otoriter ve sonunda baskıcı "etnokrasi"ler hâline gelebilirler. Şimdilerde özellikle İsrail'deki bazı güncel tartışmalarda sözü geçen "etnik demokrasi" kavramına inanmıyorum. Bu konuya Beşinci Bölüm'de dönüyorum. Patchen Markell'e, bu itiraza dikkatimi çektiği için çok teşekkür ederim.

yandan ulusal vatandaşlığın önemini tasdik ediyorlar; bir yandan, vatandaşların ve yabancı uyrukluların yasal statüleri arasındaki ayrımı en alt seviyeye indiriyorlar. Bu gelişmeler üniter vatandaşlık modelinin bileşenlerine ayrılarak çözülmesine yol açtı.

Bu örnek olay incelemesine yer vererek, argümanın sahasını normatif-analitik bir yaklaşımdan kurumsal-sosyolojik bir perspektife kaydırıyorum. Bunu yaparak, ampirik gelişmelerin tek başlarına üyelik haklarına ilişkin normatif ikilemleri çözebileceğini ileri sürmek istemiyorum; yine de, politik felsefenin somut eğilimleri ve dönüşümleri etraflıca gözden geçirmesi önemlidir. Bu uygulamamla, Hegel'in "nesnel Tin"in dünyasındaki özgürlüğün yerini tayin etmeye çalışan *Philosophy of Right* ["Hukuk Felsefesi"] örneğini takip ediyorum ([1821] 1973). Yaşamlarımızı çevreleyen kurumların çelişik potansiyellerinin içsel eleştirisi yoluyla haklarımıza ve özgürlüklerimize ilişkin daha açık bir kavrayış kazanırız. Öne sürdüğüm fikirler ne Hegelci felsefede varolan türden, uzlaştırmaya ilişkin bir ereksellik vaat ediyor, ne de ahlâki "olmalıdır"ı kurumsal "budur"a indirgeyebiliyor. Yine de, üyelik hakları alanında gerçekleşen kurumsal dönüşümlere ilişkin daha berrak bir sezgiye sahip olduğumuz takdirde, bugünün çelişik doğasını daha doğru biçimde değerlendirebileceğimize inanıyorum. Normatif politik kuram ve modern devletin politik sosyolojisi çok uzun zaman evvel ayrılıp kendi yollarına gittiler. Bu kitap onların verimli işbirliğine yönelik bir savunudur.

Vatandaşlık haklarının sosyolojik bir hâli

Modern dünyadaki vatandaşlık ister bir ulus-devlet, ister çok uluslu bir devlet, isterse bir uluslar topluluğu olsun, sınırlandırılmış bir politik topluluğa üyelik anlamına geldi. Resmî-

ussal idari prosedürler yoluyla uygulanan ve kültürel olarak az çok homojen bir insan grubunun demokratik irade-şekillenmesine bağlı olan, bölgesel olarak sınırlandırılmış egemenliğin politik rejimi ancak, vatandaşlık kavramını tanımlayarak, sınırlarını belirleyerek ve kontrol ederek işleyebilir. Vatandaş, bir ülkede ikamet etmeye yönelik üyelik haklarına sahip, devletin idari yargı yetkisine tâbi ve aynı zamanda ideal olarak kendisi adına yasaların çıkarıldığı ve yönetimin uygulandığı demokratik hükümranın üyesi olan bireydir. Max Weber'i izleyerek, bu *ikamet birliğinin, idari tabiyetin, demokratik katılımın ve kültürel üyeliğin* Batı'nın modern ulus-devletindeki "ideal tipik" vatandaşlık modelini oluşturduğunu söyleyebiliriz (bkz. Weber [1956] 1978, 901-926). Yerel koşullara yeterince tekabül etsin etmesin, bu modelin etkisi Batı'nın çok daha ötesine yayılır: Batılı muadillerinden daha sonraki dönemlerde devletin oluşum sürecine girmiş olan Afrika, Ortadoğu ve Asya'daki modernleşen uluslar nerede ortaya çıkarlarsa çıksınlar bu modeli kopyaladılar.

Politikanın giderek topraktan koptuğu bir dünyada vatandaşlık statüsünün bugünkü anlamı nedir? Vatandaşlık kavramı günümüz koşulları altında nasıl yeniden inşa ediliyor? Devletin dört işlevinin çekişmesi –toprağa bağlılık, idari kontrol, demokratik meşruluk ve kültürel kimlik– vatandaşlık kuramını ve pratiğini nasıl etkiledi?

Vatandaşlık pratiği ve kurumu üç bileşene ayrılabilir: Kolektif kimlik, politik üyeliğin öncelikleri ve sosyal haklar ve talepler. Politik kuramcılar öncelikle politik üyeliğin önceliklerine meylederken, sosyal bilimciler ve sosyal tarihçiler kolektif kimliklerin oluşumu ve vatandaşlık statüsüyle bağlantılı hak taleplerinin evrimi konularıyla daha fazla ilgilenmektedir (Benhabib 2002a, 162-171).

Vatandaşlığın, kişiye haklar ve çıkarlar kadar yükümlülükler de getiren bir statü olduğu görüşü T. H. Marshall

(1959) tarafından ortaya atılmıştır. Marshall'ın sivil, politik ve sosyal haklar kataloğu, 19. yüzyıldaki ve 20. yüzyılın ilk dönemindeki, demokrasiyi genişletmeye yönelik mücadelelerin kümülatif mantığı üzerinde modellenmiştir. "Sivil haklar" mutlakiyetçi devletin doğuşuyla birlikte ortaya çıkar ve en eski ve en temel biçiminde, yaşamın, özgürlüğün ve mülkün korunması haklarının, vicdan özgürlüğü hakkının ve ticaret ve evlilik gibi, birleşmeye ilişkin belli hakların ortaya konmasını gerektirirler.

Dar anlamıyla "politik haklar" öz belirlenim hakkına, bir mevkiye sahip olmaya ya da mevki için aday olmaya, özgür bir basın ve özgür bilim ve kültür kurumları da dahil olmak üzere, politik ve politik olmayan birlikler kurmaya atıfta bulunur. "Sosyal haklar" Marshall'ın kataloğunda son sırada yer alır; tarihsel olarak bunlara, son iki yüzyıldaki işçi, kadın ve diğer sosyal hareketlerin mücadeleleriyle ulaşılmıştır. Sosyal haklar sendikaların yanında diğer meslek ve ticaret birliklerinin kurulmasını, sağlık bakımı haklarını, işsizlik tazminatını, yaşlılık aylıklarını, çocuk bakımını, barınmayı ve eğitime yönelik mali yardımı gerektirir. Bu sosyal haklar ülkeden ülkeye büyük farklılık gösterir ve refah devleti demokrasilerindeki hakim sosyal sınıfın uzlaşımlarına bağlıdır (Soysal 1994). Uluslararası anlamda üzerinde uzlaşmaya varılmış herhangi bir evrensel insan hakları kataloğuna bunların dahil edilmesi –salt istihdam hakkının ve makul yaşam standardının ötesinde–, ekonomik hayatları birbirinden farklı olan ülkeler arasında çekişme nedeni olur.

Bu çözülme etkisini, günümüz Avrupa Birliği'nin hak rejimlerine atıfta bulunarak ortaya koymak istiyorum. Bu birlikte, AB üyesi ülkelerin vatandaşlarının hakları, yerel, ulusal ve uluslar üstü hak rejimlerinden oluşan parçalı bir yapı içinde, üçüncü ülkelerin uyruğuna sahip vatandaşlarınkinden kesin biçimde ayrılmıştır. Ortak bir ulusal kimlik, poli-

tik haklardan yararlanma ve müşterek bir idari yargı yetkisine tâbi olma ile belli bir toprak üzerinde sürekli ikameti birleştiren üniter model parçalara ayrılıyor. Aynı anda tek bir dizi hakka sahip olunabilir: AB uyruklarında olduğu gibi, ulusal olmaksızın politik hakka sahip olunabilir; daha genel olarak, bir yabancı işçi sıfatıyla aynı kolektif kimliği paylaşmaksızın ya da politik üyelik önceliklerine sahip olmaksızın sosyal haklardan ve kazançlardan yararlanılabilir. Bu durumun taşıdığı tehlike "sürekli yabancılık"ın, yani, toplum içinde politik haklara erişimi olmaksızın mülkiyet haklarına ve sivil topluma iştirak eden bir grubun yaratılmasıdır.[4]

Çağdaş Avrupa'da vatandaşlık

"Avrupa için Anayasal Antlaşma"ya (2003, hâlen üye devletler tarafından onaylanması gerekiyor) ve Maastricht Anlaşması'na (1992) göre, "Üye Ülkelerden birinin uyruğunda bulunan her kimse Birliğin üyesi olacaktır. Birliğin vatandaşlığı ulusal vatandaşlığa ek olacaktır; ulusal vatandaşlığın yerini almayacaktır".[5] Avrupa Birliği'nin üyeleri olan tüm ülkelerin –Avusturya, Belçika, Kıbrıs, Çek Cumhuriyeti, Danimarka, Estonya, Finlandiya, Fransa, Almanya, Yunanistan, Macaristan, İrlanda, İtalya, Letonya, Litvanya, Lüksemburg, Malta, Hollanda, Polonya, Portekiz, Slovakya, Slovenya, İspanya, İsveç ve Birleşik Krallık– uyruğunda bu-

4 Bu tartışmanın parçaları daha önce Benhabib 2002b'de yer aldı.

5 Bkz. "Avrupa için Anayasal Antlaşma"nın I-8. Maddesi, (european-convention.eu.int/docs/Treaty/cv00820. en03.pdf); Maastricht Anlaşması'nın C kısmının 8. Maddesi'nden alınan özgün biçimlendirme. İkinci Kısım şöyledir: "1. Birliğin vatandaşlığı kavramı böylelikle saptanmıştır. Bir Üye ülkenin Uyruğunu taşıyan her kimse Birliğin bir üyesi olacaktır" (yazarın adı ile tıpkıbasım arşiv kopyası). Bu sorunlarla ilgili daha geniş bir tartışma Benhabib 2002a, Altıncı Bölümde yer almaktadır.

lunanlar aynı zamanda Avrupa Birliği'nin de vatandaşları. AB'nin vatandaşı olmak ne anlama gelmektedir? Bu vatandaşlık statüsü kişiye ne tür imtiyazlar ve sorumluluklar, ne tür haklar ve ödevler getirir? Birlik vatandaşlığı, tıpkı Roma İmparatorluğu'nun üyesi olmak gibi, salt bir statü kategorisi midir?[6] Birlik içinde üyelik, kişinin sınır geçişlerinde doğru kapılardan geçmesine izin veren bir pasaporta sahip olmasından daha fazla değere mi sahip?[7]

Birlik üyeliği elbette bundan daha fazlasına yönelik bir kavram. Yalnızca pasif bir statüye değil, etkin siyasal bir kimliğe de işaret etmesi hedefleniyor. AB devletlerinin vatandaşları birlik sınırları içinde her noktada yerleşebiliyor, seçtikleri ülkelerde çalışabiliyor ve yerel seçimlerde ve Avrupa Parlamentosu seçimlerinde hem oy kullanabiliyorlar

---

6 Bu bağlamda Roma vatandaşlığına atıfta bulunarak, Roma *civitas*ın [şehir; şehir halkı] genişleyerek taşra seçkinlerine dönüşmesine ilişkin ve ordu içinde görev yapanlara yönelik siyasal cumhuriyetçi eleştirilerden bir kısmını hatırlatıyorum. Roma'nın fethettiği halklar ve topraklar artarken, Roma vatandaşlığı kalıtsal niteliğini yitirerek daha bölgesel, toprağa bağlı bir hâle geldi. İmparatorluğun yükselişiyle birlikte, hükümetçe tanınan ayrıcalık önemini yitirdi. Machiavelli'den genç Hegel'e, Edward Gibbon'a kadar, Roma *civitas* genişlemesi ve cumhuriyetin çöküşü yan yana gelişmiş olaylar biçiminde değerlendirilir. Günümüz tarihçilerinden Michael Mann geniş kapsamlı bölgesel vatandaşlık kavramının türetilmesinin de Roma'ya Carthage gibi diğer oluşumlar üzerinde avantaj tanımıştı. Bkz. Mann 1986, 254.

Bu bağlamda, pek çok çağdaş Avrupalı gözlemcinin, Avrupa Topluluğu'nun getirdiği dönüşümler hakkında düşünümlerken hafızasında cumhuriyetten imparatorluğa dönüşümün *topos*unu ve etkin vatandaşlığın çöküşünü tuttuğuna işaret etmek istiyorum. Willem Maas'a, bu konudaki son derece faydalı gözlemleri ve önerileri için teşekkür etmek istiyorum.

7 Ortak bir dili, müşterek bir kamusal alanı ve etkili katılım mecralarını paylaşmayan bireyler arasındaki vatandaşlık kurumu politik kuramda ve hukuk felsefesinde çok sayıda tartışmayı başlattı. Bazıları Avrupa vatandaşlığını, egemen halkların, Brüksel'de bulunan isimsiz bir "Eurocracy"ye [Avrupa Birliği] geçilmesi amacıyla demokratik güçlerinden yoksun bırakılması gerçeğinin üstünü örtecek bir kılıf olarak görürken; daha çok sayıda kişi birlik içindeki "demokrasi açığı" hakkında uyarıyor. Katılımın ufukta görünmediği bir vatandaşlığı tartışıyorlar. Bkz. Preuss 1995; Balibar 1996; Lehning ve Weale 1997. Bu durum en yakın dönemde ve en güçlü biçimde, Weiler tarafından ele alındı 1999.

hem seçimlere girebiliyorlar.[8] Üye devletlerin vatandaşlarının temsil edilemediği üçüncü ülkelerin topraklarında konsolosluk seviyesinde ve diplomatik temsil hakkından faydalanıyorlar. Avrupa Parlamentosu'na dilekçeyle sunma ve Avrupa Ombudsmanı'na başvurma hakkına sahipler (Anayasa Anlaşası, I-8-2. Madde, (european-convention. eu.int/docs/Treaty/cv00820. en03.pdf). AB üyeleri Avrupa parasal ve ekonomik bütünleşme gelişmeleri kapsamında, birlik vatandaşlığının genişletilip, işsizlik tazminatı, sağlık bakımı ve yaşlılık aylığı gibi, AB üyelerinin, ikamet etmek için seçtikleri herhangi bir AB ülkesinde yararlanabileceği sosyal haklardan ve çıkarlardan oluşan eşit bir paket hâline getirilip genişletilmemesini tartışıyorlar.

AB'ye üyeliğin diğer yüzü ise, üye olmayan kişilerin koşullarının daha keskin bir biçimde tanımlanması. Schengen ve Dublin anlaşmaları sığınma ve mülteci statüsünün verilmesine ilişkin pratiklerin üye ülkelerin tümünde standartlaşmasını amaçlıyor.[9] 1990'ların başlarında "yasal uyum düzenlemesi" şeklinde anılan bu anlaşmalar, birlik içinde mülteci ve sığınma statülerinin kazanılmasını giderek daha zor bir hâle getirdi.[10] 17 Haziran 1997'de imzalanan Amsterdam Anlaşması vatandaşlığa kabul, göç, mülteci ve sığın-

---

8 Bu bölüm, 2004 yılının baharında, Avrupa Birliği'nin on yeni üye ülke ile birlikte genişleme sürecinde tamamlandı. Bu yeni üyelerin vatandaşlarının on beş eski AB üye ülkesinden ikamet ve çalışma talebinde bulunarak hareket etme hakları yedi yıla kadar uzatılabilecek bir süre için kısıtlandı. Şu anda, ekonomik kendine yeterlik, sağlık sigortası ve refah politikasına uygun olarak, devletler arası hareketlilik mevzuatının son hâlinin nasıl olacağı da açıklığa kavuşmuş değil.

9 Bkz. Neuman 1993. Dublin anlaşması ve ikinci Schengen anlaşması 1990 yılının Haziran ayında imzalandı. Her iki anlaşma da AB dışından bir ülkenin vatandaşı olup sığınma hakkı isteyen başvuru sahibini işleme tâbi tutma konusunda mutabık "sorumlu devlet"i belirlemeye yönelik kuralları içeriyor.

10 Hania Zlotnik "1989-93 ve 1994-98 yılları arasında, Avrupa ülkelerinde yapılan başvuruların toplam sayısının yüzde 37'ye düştüğünü" gözlemliyor (2001, 236).

ma politikalarını Avrupa Yasası'nın Üçüncü Destek metninde AB'nin içinde konumlandırmış ve "açık eşgüdüm yöntemini" başlatmıştır. İlk Destek metni AB geniş kapsamlı yasalarına ve yönetmeliklerine yönelik nitelikteyken, İkinci Destek metni ortak güvenlik ve işbirliği tedbirlerini, özellikle suçla ve uyuşturucu trafiğine karşı savaşmakla ilgili tedbirleri ele alır; Üçüncü Destek metni ise "hükümetler arası yasa" olarak tanımlanır ve isteğe bağlı anlaşmalarla işbirliği kararlarının yanı sıra uluslararası kamu hukuku uzlaşımlarına da tâbidir. Bu alanlarda 2004 yılına kadar, oybirliğine dayalı bir karar prosedürü ve açık eşgüdüm yöntemi uygulanacaktır (bkz. De Jong 2000, 21-25). AB üyesi ülkeler göç ve sığınma politikalarındaki egemen güce ait ihtiyatlarını sürdürseler de, Amsterdam Anlaşması göç ve sığınma politikalarını bir AB çerçevesi içine yerleştirdi (van Krieken 2000, 25).

Avrupa Konseyi'nin 15-16 Ekim 1999 tarihleri arasında Finlandiya'nın Tampere kentinde aldığı kararlar, Avrupa'nın insan haklarına saygı, demokratik kurumlar ve hukukun üstünlüğü temelinde bütünleşmesine yönelik taahhüdü tekrar ortaya koydu. Konsey bu ilkelerin, birliğin kendi vatandaşlarının kayırılması biçiminde görülmemesi gerektiğini vurguladı. "İçinde bulundukları koşulların etkisiyle bizim topraklarımıza sığınma başvurusunda bulunan kişilerin bu özgürlüklerini reddetmek Avrupa'nın geleneklerine aykırı olur. Bu özgürlüklerin tanınması ise, bir yandan, yasa dışı göçün durdurulması ve bunu düzenleyen ve uluslararası suça karışan kişilerle mücadele edilmesi, haricî sınırların sürekli olarak kontrol edilmesi ihtiyacı hesaba katılırken, öte yandan, birliğin sığınma ve göçe ilişkin ortak politikalar geliştirmesini gerektirmektedir" (*a.g.e.*, 305).

AB kurumlarının hükümetler arası düzeyde kapsamlı bir göç ve sığınma politikasına sahip olması dileklerine rağ-

men, göçmenlerin ve sığınmacıların yasal ve kurumsal koşulları üye ülkeler arasında büyük değişim göstermektedir. Göç karşıtı, sağ kanada mensup partileri iktidara getiren Avusturya, İtalya, Danimarka, Portekiz, İspanya ve Hollanda'daki politik değişimlerin 1990'ların sonları ve 2000'lerin başlarında apaçık biçimde gösterdiği gibi, göç ve sığınma konuları hâlâ, demagogların ve sağcı politikacıların ellerinde bulunan, kısa vadede patlamaya hazır bir zaman ayarlı bomba durumunda.

Haziran 2002'de Avrupa Konseyi bakanlarının Sevilya'daki zirvesi ve 11 Eylül 2001'deki olayların ardından gelen dönem Amsterdam ve Tampere bildirilerinin risk altında olduğuna ve şimdiye kadar göç, mülteciler ve sığınma meselelerinde uygulanan açık eşgüdüm yönteminin yerine, üye ülkeler tarafından başvurulacak daha kısıtlayıcı ve hoşgörüsüz politikaların getirilebileceğine dair açık işaretler verdi.

Avrupa Konseyi'nin 19-20 Haziran 2003'te Selanik'te gerçekleştirdiği toplantının Sonuç Bildirisi "yasadışı göç, haricî sınırlar, yasadışı göçmenlerin dönüşü ve üçüncü ülkelerle işbirliği konularında ortak bir politikanın geliştirilmesi"ne öncelikli bir yer ayırdı (www.eu2003.gr/en/articles/2003/6/20/3121/). Konsey, ulusal hükümetlerden toplanan gerekli bilgileri düzenleyecek olan Vize Bilgi Sistemi'nin geliştirilmesini zorunlu kılarak, "üçüncü ülke vatandaşlarının belgeleri, AB vatandaşlarının pasaportları ve bilgi sistemleri için uyumlu biçimde düzenlenmiş çözümler doğuracak biyometrik tanımlayıcıların ya da biyometrik verilerin" kullanımını teşvik ediyor (*a.g.e.*). Giriş izni verme ya da giriş talebini reddetme kararı hâlâ ulusal hükümetlerin elinde bulunsa da, bilgi AB düzeyinde giderek artan bir biçimde paylaşılıyor ve vize verme prosedürlerinde kolay ve elverişli duruma getiriliyor.

Avrupa Konseyi, ortak bir Avrupa sığınma sistemi yaratmaya doğru atılan son derece önemli adımlardan biri olarak, "üçüncü ülke vatandaşlarının ve uyruksuz kişilerin mülteci ya da aksi takdirde uluslararası koruma ihtiyacı bulunan kişi statüsünü ve niteliğini kazanmasına ilişkin asgari standartlar"ın kabul edilmesini ve "mülteci statüsünün verilmesi ve çekilmesine... yönelik prosedürler hakkında asgari standartlar"ın geliştirilmesini savunuyor (*a.g.e.*).

Avrupa Birliği, Konsey'in 1951 tarihli Mültecilerin Statüsüne ilişkin Cenevre Konvansiyonu'na 1967 yılında eklenen Protokol'e katıldığını tekrarlamasına karşın, AB topraklarına yasadışı yollardan giren yurttaşlarının dönüş ve geri kabul sürecinde gönderen ülke konumunda bulunan üçüncü ülkelerle daha güçlü bir işbirliği yapmayı amaçlıyor. Sınır kontrollerinin güçlendirilmesi, yasa dışı göçmenlere engel olunması ve sığınma sistemlerinin yaratılması amacıyla gönderici ülkelerle işbirliği yapılması yönünde harcanan çaba artış gösteriyor. Örneklerin pek çoğunda, sığınma hakkı arayan bireyler ülkelerinde hüküm süren baskıcı, yasadışı ve hatta tehlikeli rejimlerden kaçtıklarından dolayı, bu hükümetlerle yapılan işbirliğinin güçlendirilmesi bu kişilerin hayatı üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olabilir. Bu gelişmelerin yarattığı çok ciddi tehlikelerden biri de Cenevre Konvansiyonu'nun birey haklarını temel alan sisteminin ve devletlerin mültecilere ve sığınma hakkı arayanlara karşı taşıdıkları ahlâki ve anayasal yükümlülüğün, yaşamlarında faşizme ve totalitarizme direnmeleri ya da taraflar olmaları durumuna göre, zayıflatılmasıdır.[11]

---

11 1999-2000 yıllarında Almanya'daki Sosyal Demokrat Parti-Yeşiller Koalisyonu göçe ilişkin bir yasa tasarısının parlamentodan geçmesi için muhalefazakâr Hıristiyan Demokrat Birliği'nin ve Hıristiyan Sosyal Birliği'nin işbirliği yapınasını sağlamak amacıyla Alman Anayasası'nın nispeten cömert ve özgürlükçü Sığınma Yasası üzerinde uzlaşmıştı. 2004 yılının başlarında Britanya'da da Blair hükümetince benzer uzlaşımlar konusunda ısrar edildi. Britanya hükümeti sı-

AB üye ülkelerine kabul politikaları katılaşırken, birlik vatandaşlığı süreci, zaten AB içinde bulunan, burada yaşayan yabancılar açısından, yabancı ve üçüncü ülkelerin vatandaşı olanlarla, yabancı olan fakat AB üyesi kimliği taşıyanlar arasında ayrılıklar doğmasına yol açtı. Yabancılar için iki kademeli bir statü gelişti: Bir yanda, Avrupa ülkelerinde doğup büyümüş ve başka anavatan tanımayan, fakat üçüncü ülkelerin vatandaşı olan yabancı mukimler ve diğer yanda ev sahibi ülkenin diline, adetlerine ve tarihine neredeyse bütünüyle yabancı olan fakat yine de AB üyesi bir devletin vatandaşı olmaktan ileri gelen özel statüden ve imtiyazdan yararlananlar (europa.eu.int/scadplus/citizens/fr/d7.htm).

Bu gelişmelerin sonucu, farklı pratiklerin farklı ülkelerde etkili olduğu ve aynı zamanda çatışan normatif ilkelerin farklı bağlamlarda iş gördükleri, karelere bölünmüş bir manzara oldu. AB içinde vatandaşlığın çözülüş süreci birkaç aksta ilerliyor:

(1) Hakları taşımaya yetkili olma durumu artık vatandaşlık statüsüne bağlı değil. Yasal yabancı mukimler insan hakları rejimlerine dahil edilirken bir yandan, uluslar üstü ve altı mevzuatlarla korunuyorlar.

ğınma hakkı isteyenleri yeni "bölgesel koruma alanları"na (RPA) ve "transit tasfiye merkezleri"ne (TPC) göndererek sınırdışı etmeyi planlıyordu. Koruma alanları mülteci krizinin yaşandığı bölgede yer alırken, tasfiye merkezinin AB'nin haricî sınırlarına yakın bir noktada bulunması gerekiyor. Selanik AB Zirvesi'nin Sonuç Bildirisi, transit tasfiye merkezlerine ilişkin önerileri kendi gündemine *yerleştirmemeye* karar verdi, fakat özellikle Britanya ve Danimarka hükümetleri tarafından desteklenen bölgesel tasfiye merkezlerinin ve koruma sahalarının durumları daha fazla araştırılacak. Gregor Noll'un gözlemlediği gibi: "Bunun pekâlâ, 1951 Mülteci Anlaşması'nın sonu anlamına gelebileceğini söylemek hiç de abartılı olmaz. Temel olarak, Britanya, Danimarka hükümetleri ve destek veren diğer hükümetler kasıtlı ve etkin bir biçimde uluslararası mülteci rejiminde daimî bir istisna durumu yaratmanın yollarını arıyorlar" ("Visions of the Exceptional" [İstisnaî olanın Görüşleri], 27 Haziran 2003, www.openDemocracynet).

(2) Kayıtlı olmayan yabancı mukimler ve ayrıca mülteciler ve sığınma hakkı isteyenlerin durumu ise yasallıkla yasadışılık arasındaki karanlık alanda duruyor. Mülteciler ve sığınma hakkı isteyenler, başvuruları onaylanana dek özgürce konutlarını seçme ya da çalışmaya başlama haklarına sahip değiller. Başvuruları hâlen değerlendirilmekte olanların üç aylık ikamet sonrasında çalışmalarına izin veren karar yakın zamanda AB Bakanlar Kurulu'nca onaylandı. Bazı durumlarda, mültecilerin ve sığınmacıların çocukları okula devam edebiliyorlar; her durumda sığınmacıların ve mültecilerin belli sağlık hizmetlerini alma hakkı bulunuyor.

(3) Avrupa Birliği'ne üye ülkelere giriş koşullarının belirlenmesi, Amsterdam ve Tampere anlaşmalarının bildirilerine rağmen, AB Yasası'nın Üçüncü Destek metninde duruyor ve ortak AB yönergelerinin ve Mültecilerin Statüsüne ilişkin Cenevre Konvansiyonu'nun (Birleşmiş Milletler 1951) koyduğu sınırlar içerisinde üye devletlerin ulusal yasama organları tarafından kontrol ediliyor.

(4) Giriş hakkına erişim hâlâ devletler tarafından belirlendiği için, üçüncü ülkelerin vatandaşları bireysel AB sınırları ötesinde ciddi anlamda çeşitlilik gösteren politikalara tâbi oluyorlar. Hareket, ikamet ve istihdam hakları birliğin tamamını kapsar nitelikte değil. Anayasa Anlaşması'nın II-45. Maddesi şu muğlak ifadeye yer veriyor: "Bir Üye Devletin topraklarında yasal biçimde ikamet eden üçüncü ülkelerin vatandaşlarına, Anayasaya uygun olarak hareket ve ikamet hakkı verilebilir" (european-convention.eu.int/docs/Treaty/cv00820.en03.pdf).

(5) AB genelinde, ulusal ve kültürel kökenle, politik üyeliğin öncelikleri arasında ayrım yapıldığı görülüyor: Av-

rupa Birliği vatandaşlığı tüm AB vatandaşlarının hem yerel hem de birlik ölçeğinde yapılan seçimlerde oy kullanmasını, seçimde aday olmasını, iktidara gelmesini olanaklı kılıyor; üçüncü ülkelerin vatandaşları ise bu olanaklardan faydalanamıyor. Onların politik haklara ilişkin yetkileri ulusal ve kültürel kökenleriyle bağlantılı. Öte yandan, AB genelinde bazı değişimlerin gerçekleştiği de görülüyor: Danimarka, İsveç, Finlandiya ve Hollanda'daki üçüncü ülkelerin vatandaşları yerel ve bölgesel seçimlere katılabiliyorlar; bu haklar İrlanda'da yerel seçimler için geçerli olsa da bölgesel seviyeyi kapsamıyor. Birleşik Krallık'taki İngiliz Milletler Topluluğu vatandaşları ulusal seçimlere de katılabiliyorlar.

(6) 4.1 ve 4.2 numaralı tablolar, farklı grupların tâbi olduğu bu hak rejimlerini özetliyor.

Avrupa Birliği içindeki çağdaş gelişmeler hem vatandaşlığın çözülüşünü hem de uyruğun politik imtiyazlarla birleştirilmesine ilişkin sorunlu süreci ortaya koyuyor.[12] AB ge-

12 Türkler ve etnik Kürtler (örneklerin çoğunda Türk vatandaşıdırlar) yalnızca Almanya'daki değil, genel olarak Avrupa'daki en geniş yabancı grubudur. 1993 yılı verilerine göre Türk grubun nüfusu 2.7 milyondur. Bu nüfusun 2.1 milyonluk bölümü Almanya'da yaşamakta ve 1999 yılı itibariyle toplam nüfusun 2.86'sını teşkil etmektedir. İkinci en geniş yabancı grubu eski Yugoslav devletlerinin üyeleridir. Bunların pek çoğu tam ya da geçici mülteci statüsünden yararlanmaktadır: 1.8 milyon Hırvat, Sırp, Bosnalı Müslüman ve Arnavut. Bu tablo, Cezayirliler gibi eski sömürge ülkelerinin üyelerinin Fransa gibi ülkelerdeki varlığı nedeniyle karışmaktadır. 1990 yılında yapılan nüfus sayımına göre, Fransız toplumu içinde 614.200 Cezayir doğumlu, 572.200 Fas doğumlu kişi bulunmaktadır. 1996 yılında üçüncü ülke vatandaşı olan yabancıların sayısı Fransız nüfusunun yüzde 6.3'ünü oluştururken, 1999'da bu oran 5.6'ya düşmüştür; 2002 rakamlarına göre ise, 6.1 civarındadır. Doğu ve orta Avrupa'da komünizmin çöküşünden sonra, bu ülkelerden AB'ye gerçekleştirilen göçler sürmüştür. 1998'de toplam 100.000 Polonya vatandaşı AB'ye girmiştir. Polonya'nın 2004 yılında birliğe katılmasıyla birlikte bu göçmenlerin statüsü değişmiştir. 1998 yılında Finlandiya'da ikamet eden Rusya vatandaşlarının sayısı yaklaşık 20.500'dür. Bkz. SOPEMI [The OECD Continuous Reporting System for Migration] Yayınları 1998.

nelinde, AB vatandaşları açısından politik vatandaşlığın imtiyazlarının tabiyetten ayrılması gözlemlenebiliyorken, üçüncü ülkelerin vatandaşları açısından kimlikler ve kurumlar arasında, ulusal üyelik ve demokratik vatandaşlık hakları arasında bulunan bağlar sağlamlaşıyor. Hâkim model, vatandaşlığa kabulle, örneğin, evsahibi ülkenin tabiyetini almak yoluyla politik haklara ulaşılmasıdır. AB ülkelerinin büyük bölümü vatandaşlığa kabul vasıtasıyla (Yunanistan ve Lüksemburg istisnaları dışında) vatandaşlığa izin veriyor; ve 1999'nun Ocak ayında Almanya'da yapılan *jus sanguinise** bağlı vatandaşlık reformunun ardından, AB ülkelerinin çoğu az ya da çok özgürleştirilmiş bir *jus soli*** biçimini uyguluyor.

Göçmenlerin Avrupa Birliğine politik anlamda katılımına ilişkin üç rakip model var: Alman, Fransız ve Hollanda modelleri. Alman modeli, vatandaşlığa kabul yoluyla ve üçüncü ülkelerin vatandaşlarının politik haklarının, doğdukları ülkenin vatandaşlık hakkını bırakmaları koşuluyla genişletilmesini ve bu kişilerin tabiyete alınmasını öne çıkarır. İkisinden biri, sekiz yıldan fazla bir süredir yasal mukim olarak Almanya'da bulunan ebeveynlerin çocukları doğrudan Alman vatandaşlığını alır. Bu çocukların yirmi üç yaşında Alman vatandaşlığından ya da köken ülkesinin vatandaşlığından vazgeçmesi zorunludur.

Fransız modeli de, Alman modeli gibi, üçüncü ülkelerin vatandaşlarına ancak vatandaşlığa kabulden sonra politik katılımda eşitlik hakkı tanır. Göçmen çocuklarına *jus soli* vatandaşlık verme konusunda ebeveyninin ikamet statüsünü göz önünde bulundurmayan Fransız modeli Alman modelinden daha liberaldir; bu çocuklar resmî lise yaşları sü-

(*) Soy ilkesi – ç.n.

(**) Toprak ilkesi – ç.n.

resince Fransa'da ikamet ettikleri takdirde Fransız vatandaşlığını doğrudan alırlar. Yabancı ülkelerde doğmuş ana-babaların Fransa'da doğan çocukları, ergenlik dönemi boyunca Fransa'da yaşadığı takdirde Fransız'dır. Fransız toprağı üzerinde doğan göçmen çocukları ebeveynlerinin başvurusu doğrultusunda on üç yaşında, kendi istekleri üzerine on altı yaşında vatandaşlığa alınırken, böyle bir başvuruda bulunmadıkları takdirde on sekiz yaşında doğrudan vatandaşlık hakkı kazanırlar.

"Vatandaşlığa kabul yoluyla politik katılım" eğiliminin tek istisnası Hollanda modelidir. Bu model, beş yıllık ikametten sonra yabancılara şehir-vatandaşlığı hakkını sunması ve şehir ölçeğindeki seçimlerde yer almalarına ya da politik parti kurmalarına izin vermesi bakımından benzersizdir. Üçüncü ülkelerin vatandaşı olan mukimlere Amsterdam gibi bir şehirde politik haklar verilmesi, bu kişilerin AB içindeki statüsünde değişikliğe yol açmaz. Bu kişiler hâlen özgür bir biçimde diğer AB ülkelerine taşınacak ya da buralarda iş ve ikamet olanağı bulacak durumda değildir. Fakat çıkarlarının ve seslerinin belediye düzeyinde temsil edilmesi, bu kişilerin, hukuki statülerine ilişkin ulusal diyalogda diğer AB ülkelerinin üçüncü ülkelerden gelen mukimlerinden daha etkin katılımcılar oldukları anlamına geliyor (bkz. Tillie ve Slijper, yayımlanacak).

Politik katılım hakkı konusunda AB vatandaşları ve üçüncü ülkelerin vatandaşları arasında Avrupa *genelinde* ve her bir üye ülke *içinde* varolan çelişki, üyeliğin hâlen gelişen iki kademeli yapısının bir yönüdür. Üçüncü ülkelerden gelen yasal mukimlerin hareket ve istihdam olanakları üzerindeki kısıtlamalar da aynı derecede önemlidir. Ulusal üyelikten ayrı bir konum olarak tamamen belirsiz kalan Avrupa vatandaşlığı statüsü düşünülürse, üçüncü ülke vatandaşlarının AB ölçeğinde ikamet ve vatandaşlık hakkı alma-

ları, ilkesel olarak tahayyül edilemez nitelikte kalmasa da hâlâ mevcut değildir.

Üçüncü ülke vatandaşlarının AB ülkelerinde uygulanan sivil sosyal hak rejimleriyle bütünleşmesi süreci oldukça gelişmiş bir nitelikteyken, kişisel, ticarî ve profesyonel nedenlerle ziyarette bulunan turist ve öğrenci gibi geçici mukimlerin statüsü uluslararası normlara uygundur. Üçüncü ülkelerden gelen geçici mukimlerin politik ve sivil katılım haklarına ilişkin ihtilaf sürmektedir. Örneğin, yabancı öğrenciler sendikalara katılabilir mi? Ne tür politik örgütler kurabilirler? AB ülkelerinin çoğu, derneklerin ve birliklerin bütünleşmeyi daha başarılı kıldığını görerek (Kastoryano 2002), etkin bir biçimde sivil, dinsel ve kültürel derneklerin kurulmasını desteklese de, politik partilerin kurulma çalışmaları, kulis faaliyeti sürdüren gruplar ve öğrenci birlikleri gibi politik katılım hakları çok yakından izleniyor (ve 11 Eylül 2001'den beri bu gözetleme eyleminin yoğunluğu artıyor).

Tablo 4.1 ve 4.2'nin ortaya koyduğu bir başka konu da, mültecilerin ve sığınma hakkı arayanların tam bir "haklara sahip olma hakkı"ndan hâlâ ne denli mahrum bırakıldıklarıdır. Sahip oldukları yaşam, özgürlük ve mülk Avrupa İnsan Hakları ve Temel Özgürlükleri Sözleşmesi'nin 6. Maddesi'nce korunurken, hareket, istihdam ve katılım hakları katı bir biçimde kısıtlanmıştır. Varolan koşullarda, kendilerine geçici ikamet hakkı tanıyan egemen devletin iradesine bütünüyle bağımlı durumda bulunmaktadırlar. İstihdam kapasitelerinin sınırlandırılması, bulundukları ülkedeki ikametlerinin geçici niteliğini daha da öne çıkarmaktadır. Genellikle, çevrede yaşayan toplulukla ilişkileri kesilmiş biçimde, kırsal alanlarda ve kent merkezlerinde yer alan soyutlanmış çok katlı meskenlere hapsedilen ve istihdam talepleri reddedilen mültecilerle sığınma hakkı arayan kişiler, yabancı

TABLO 4.1
Çağdaş Avrupa'da Mevcut Hak Rejimleri: Sivil ve Politik Haklar

Hakların ve Yetkilerin türleri	*C (vatandaş)*	*AB m (mukim)*	*AB g (geçici)*	*Üçüncü ülke vatandaşı, mukim*	*Üçüncü ülke vatandaşı, geçici*	*Mülteciler ve sığınmacılar (işlem)*
İnsan hakları / Sivil haklar Yaşamın, özgürlüğün ve mülkün korunması; normal kanun yolu (AİHTÖS* 6. Madde); ekonomiye, sivil topluma ve kültürel hayata katılım hakkı; ifade ve düşünce özgürlüğü (AİHTÖS 11. Madde)	**Tam**	**Tam**	**Tam**	**Bazı kısıtlamalar** AB devletleri içinde sınırlı hareket hakkı; sınırlı istihdam ve sözleşme hakkı; ikamet edilen ülke dışında bannma hakkı bulunmaması; katılıma ilişkin politik haklarda bazı kısıtlamalar.	**Sınırlandırılmış**	**Sınırlandırılmış** Evsahibi ülkenin şart koştuğu biçimde hareket hakkı bulunmaması; 3 aylık dönem sonrasında sınırlı istihdam hakkı İfade, düşünce ve evlenme hakkı; fakat politik katılım hakkı yok Sığınmacı/mülteci statüsü ile ilgili kararlara itiraz hakkının sınırlı olması
Politik haklar Her düzeyde politik görevi yürütmek, seçime katılmak, oy vermek: yerel, bölgesel ve ulusal; politik, sivil ve kültürel birlikler/dernekler kurmak.	**Tam**	**Kısmî** Ulusal düzeyde oy verme hakkı bulunmaz; ikametin tamamlanmasının ardından yerel, bölgesel AB seçimlerinde oy verme, seçime katılma, aday olma, politik mevkiyi yürütme.	**Yok**	**Sınırlı** **Danimarka, Finlandiya, Hollanda, İsveç** ikamet şartlarını karşılayan yabancıya yerel ve bölgesel seçim hakkı tanıyor;	**Yok**	**Yok**

				İrlanda, İtalya yerel hakları tanırken bö gesel hakları vermez (İtalya-yasal fakat yürürlükte değil); **İspanya, Portekiz** mütekabiliyet hakları uyguluyor; **Hollanda şehirleri** beş yıl ikametten sonra şehir ölçeğinde oy verme hakkı tanıyor; **Birleşik Krallık** İngiliz Milletler Topluluğu vatandaşlarına ve mukimlerine yerel ve ulusal ölçekte oy kullanma hakkı tanıyor		
Askerlik hizmeti	**Tam**	**Yok**	**Yok**	**Bazı ülkelerde Fransa ve İtalya:** mukimler ve sığınmacılar askere alınabilir (İtalya'da 1.1.1985 tarihinden sonra doğanlar için zorunlu askerlik hizmeti bulunmamaktadır.)	**Yok**	**Yok**

(*) Anahtar: Avrupa İnsan Hakları ve Temel Özgürlükleri Sözleşmesi (European Convention for the Protection of Human Rights and Fundemental Freedoms-ECHR)
M: Vatandaşı bulunduğu ülke dışında bir AB ülkesinde 6 aydan uzun süredir yaşayan AB vatandaşı; "sürekli ikamet" hakkı 5 yıl sonra
G: Vatandaşı bulunduğu ülke dışında bir AB ülkesinde geçici olarak ziyaret, ikamet, vb. nedenlerle bulunan AB vatandaşı.
Üçüncü ülke vatandaşı, mukim: Resmî bir ikamet izni ile bir AB ülkesinde ikamet eden üçüncü ülke vatandaşı.
Üçüncü ülke vatandaşı, geçici: AB ülkesinde geçici olarak ziyaret, ikamet, vb. nedenlerle bulunan üçüncü ülke vatandaşı.
Mülteciler ve sığınmacılar (işlemi süren): Başvuruları gözden geçirme aşamasında bulunan ve statüleri belirlenmemiş mülteci ve sığınmacı

Not ve kaynak: Bu bilgiyi derleyip hazırlamaktaki yardımlarından dolayı Willem Maas'a ve Raluca Eddon'a teşekkür ederim. Büyük ölçüde Guild 1996, 47-50'den faydalandım.

TABLO 4.2
Çağdaş Avrupa'da Mevcut Hak Rejimleri: Sosyal Haklar

Sosyal haklar	*C (vatandaş)*	*AB m (mukim)*	*AB g (geçici)*	*Üçüncü ülke vatandaşı, mukim*	*Üçüncü ülke vatandaşı, geçici*	*Mülteciler ve sığınmacılar (işlem)*
Toplu pazarlık	Tam	Tam	**Yok ya da Sınırlı** Örneğin, öğrenciler	Tam	**Yok ya da Sınırlı** Örneğin, öğrenciler	**Yok**
Yaşlılık aylığı	Tam	**Kısmî** (menşe ülkedeki plan ve iş sözleşmesi)	**Yok**	**Kısmî** Ev sahibi ülke ile alıcı ülke arasında yapılan istihdam anlaşmasına bağlı	**Yok**	**Yok**
İşsizlik yardımı	Tam	**Kısmî**	**Yok**	**Kısmî** İş sözleşmesine bağlı; ikamet izninin sona ermesine ya da yenileme yapılmamasına yol açabilir	**Yok**	**Yok**
Sağlık bakımı	Tam	Tam	**Bazı** Örneğin, öğrenciler	Tam	**Bazı** Örneğin, öğrenciler	**Bazı**

Barınma / çocuk bakımı / eğitim çalışmaları	**Tam**	**Tam**	**Bazı** Öğrenciler bazı yardımları alma hakkı kazanabilir	**Çoğu** Düşük gelirli ailelerin barınması için mali yardım; bazı örneklerde çocukların kendi dillerinde eğitimi; çocuk bakımı olanakları	**Bazı** Öğrencilerin barınması; misafir işçi dil kursu ve mesleki eğitimi	**Bazı** Bedelsiz mesken; çocukların eğitimi
Kültürel haklar (kendi dilinde eğitim, kültüre ve sanata yönelik mali yardımlar)	**Tam** **Ulusal azınlık kültür rejimleri** (eğer varsa)	**Bazı** Vatandaş olmayan mukimlerin nüfusuna ve tarihine bağlı (kendi dilinde eğitim yapılabilir ya da yapılmayabilir; kültüre ve sanata yönelik yardımlar olacaktır)	**Sınırlı** AB mukimlerinin hakları olacaktır	**Hâlen itiraz ediliyor;** çok büyük ulusal çeşitliliğe izin verir. **Almanya, Hollanda** dine, dile ve kültüre yönelik cömert mali yardımlar sunar; **Fransa** kültürel oluşumları/dernekleri teşvik eder; **Birleşik Krallık** yerel konsey düzeyinde, örneğin Londra'da yapar	**Sınırlı** ÜÜV mukimin haklarını paylaşır; örneğin, öğrenciyse	**Bazı** Yasal danışman ve kendi dilinde temsil (insan hakkı AİHTOS tarafından garanti edilir); çocukların anadillerinde eğitimi mümkün

Anahtar: bkz. tablo 4.1'in anahtarı.

düşmanı duyguların ve taşkınlıkların kolay hedefleri hâline geliyorlar. Ulus-devletler bu kişileri "istisna" durumunda tutup alıkoyuyor (Schmitt [1927] 1996, 47-49). Kendi statüleriyle ilgili kararlara itiraz edemiyor, sınır dışı etme emirlerine karşı herhangi bir şikâyette bulunamıyorlar. Mültecilere ve sığınmacılara yarı-suçlu unsurlar gibi yaklaşılıyor, içinde yaşadıkları toplumla olan etkileşimleri yakından izleniyor. Tüm hak rejimlerinin sınırlarında yaşıyorlar ve haklar sistemindeki kör noktayı ortaya seriyorlar. Bu kör noktada hukukun üstünlüğü tersine doğru akıyor: İstisna durumu ve her an kendisini hissettiren şiddet tehlikesi.

Kimlikler ve kurumlar: Yeni Avrupa'nın umutları ve hayalleri

Avrupa ülkeleri "Avrupa halkları arasında daha da yakın bir birlik" (Roma Antlaşması 1957) kurmak için birlikte hareket ederken, geçmişin sarsıcı deneyimleri ve geleceğe dair hayaller, benzeri görülmemiş bir vicdan muhasebesi başlattı. Eski kıta üzerinde çarpıcı derecede tutarsız ve jeopolitik gruplaşmalar meydana geldi: Bazıları mevcut durumu Roma İmparatorluğu'na bir dönüş ve yeni bir *pax romana*nın* ortaya çıkışı olarak görüyor. Bugünün AB vatandaşları bir idari yasa kurumuna gittikçe daha fazla tâbi olarak ve Avrupa genelinde varolan sivil ve ekonomik yaşamın getirilerinden ve olumlu koşullarından faydalanarak eski Romalıları hatırlatsalar da, eski Romalıların cumhuriyete dayalı erdem döneminden uzaklar. Yaşanan dönem daha çok, Roma'nın ahlâken çökmüş ve rahat yaşam biçimi ile bugünün imgelemini karşılayan, güçten düşmüş politik ve askeri becerilerini anımsatıyor. Bu anıyı canlandıranlar genellikle, giderek güçlenen bir Eurocracy'nin

(*) Evrensel Roma barışı – ç.n.

ordu gücüne dayanarak işleyen cumhuriyete dayalı hükümranlık kurumlarının ve kendi kendini idarenin yok olmasından şikâyet ediyorlar (Guéhenno 1995).

Diğerleri, Avrupa'nın "yeni bir ortaçağcılık"ın dirilişini deneyimlediğini savunuyor (Friedrichs 2001). Avrupa'nın bütünleşme süreci ulus-devletin kurumlarını zayıflattı ve yeni özerkliği ele geçirecek devlet içindeki birimleri ve aktörleri güçlendirdi. AB bölgeselciliği özendiriyor ve aslında bölgesel Avrupa işbirliğine mali destek ve teşvik sağlıyor. Barselona, Marsilya ve Milan ve Bolonya gibi kuzey İtalya şehirleri arasındaki ekonomik ve politik işbirliği, bu bölgelerin bulundukları ülkelerdeki diğer bölgelerle ve şehirlerle yürüttükleri işbirliğinden daha geniş ve daha yoğun. Ayrıca, yeni Avrupa idaresinin köşe taşlarından biri olan "ikincillik" ilkesi, sorunların ve meselelerin, doğrudan etki altında bulunan kişilerin düzeyinde çözüleceğini belirtiyor (Madde I-9 "Avrupa için Anayasal Anlaşma"). Yaşanan örneklerin pek çoğunda, ikincillik ilkesi merkezi ulusal otoritelerin yetkisinin tuzağa düşürülmesini ya da bu yetkiden uzak durulmasını teşvik ediyor. "Yeni ortaçağcılar" ikincilliğin yanı sıra bölgeselciliğin, giderek ortaçağ Avrupa'sındaki merkezsizleşmiş, birbirine kenetlenmiş ve birbirinin içine geçmiş ittifaklarına benzeyen egemenlik şekillerini ürettiğini iddia ediyorlar. Modern ulus-devletten farklı olarak artık, toprağı öne çıkarma tavrı, otorite ve egemenlik birbiriyle örtüşmüyor; bunun yerine, uluslar üstü, toprağa ilişkin niteliklerin ötesinde birimlerle bütünleşen işlevsel bir otorite sistemi gelişti.

Son olarak, önceki senaryolara gerçeklikten uzak kurgular olarak bakan, Avrupa'nın ulus-devletlerden oluşan Avrupa olarak kaldığını ve AB'nin Roma Cumhuriyeti ya da ortaçağdan çok, 18. yüzyılda ortaya atılan, kozmopolit ideallerle idare edilen Avrupa federasyonu hayaline benzerlik gösterdiğini söyleyenler de var. Ulus-devletlerin nihai karar

yetkisine sahip ayrı ayrı birimler olmayı sürdürdükleri federalizm ve konfederalizm söylemi AB politik seçkinlerinin ve bürokrasisinin temel görüşü olma niteliğini koruyor. Avrupa için Anayasal Anlaşma'nın hazırlanması ve kabulü "Avro-federalist"lere yeni bir umut ve güç verdi. Anayasal Anlaşma'nın yol gösterici ilkesi olan "farklılık içinde birleşmiş" ifadesi, bu farklılığın kaynağının üye devletler mi yoksa Avrupa Halkları mı olduğunu usturuplu bir biçimde muğlak bırakıyor. Avrupa'da, diğerler halkların yanında, AB'nin resmî organlarında temsil edilmeyen Basklar, Kürtler ve Çingeneler gibi devlet olmayan halklar bulunduğundan dolayı, bu iki kavramın ozdeş olmadığı açık.

1993 tarihli Kopenhag kriterlerinden beri, tam üyeliğe kabul koşulları çok geniş bir kapsamda; (1) Ülkenin işleyen demokratik kurumlara, insan haklarına, hukukun üstünlüğüne bağlılığının ve azınlıkların korunduğunun ve azınlıklara saygı gösterildiğinin kanıtlanması; (2) Rekabete dayalı bir piyasa ekonomisi ve rekabete dayalı baskıyla başa çıkabilme kapasitesi; ve (3) Ülkenin, politik, ekonomik ve parasal birliğin amaçlarına bağlılık da olmak üzere üyelik yükümlülüklerini taşıyabileceğinin kanıtlanması maddelerini içerecek biçimde tanımlandı. Avrupa Birliği bu tür geniş kriterlere odaklanarak kültürel, dilsel, dinsel ve etnik *kimlikler* ile ilgili çok daha tartışmalı konulardan uzak durmayı umuyor. AB görünüşe bakılırsa, Batı'da ortaya çıkmasına karşın başka topraklarda ve başka topraklarda da işleyebilecek bir dizi *kurumu* sürdürecek nitelikte, kanıtlanmış bir güce dayanıyor. Avrupa kimliği kalın bir kültürel ve tarihsel örtü altında bulunmuyor; tarih ya da inanç, dil ya da gelenek ortaklıklarına hiçbir dışlayıcı itirazda bulunulmuyor.

AB'yi "kalın" kültürel kimliklerden çok, "ince" liberal-demokratik kurumsal kriterler üzerinde inşa edecek bu asil dileklere rağmen, hem üye devletlerin içinde hem de sınır-

larında, kurumsal ilkeler ve kimlik arasında derin bir çatışma açığa çıktı. 2003 yılının Aralık ayında yapılan üyelik görüşmelerinde Türkiye'nin katılımının reddedilmesi ve görüşmelerin 2004'e kadar ertelenmesi, Kopenhag kriterleri ve AB'nin kendi kültürel kimliği hakkında tartışma fırsatı yarattı. AB 65 milyon nüfuslu, Müslüman çoğunluğun yaşadığı bir ulusu kendi arasına alabilir mi? Avrupa Konseyi bu konuda uzlaşıma varamayarak müzakereyi erteledi (Bkz. Benhabib 2003).*

Avrupa tarihinde sıkça rastlandığı gibi, yabancı düşmanı bir politik tutum kolay olandır, fakat çağdaş Avrupa'daki göç eğilimlerinin arkasındaki sosyal faktörler ve kurumsal eğilimler çok daha karmaşık ve zorludur. Avrupa'nın "ötekiler"i, ister misafir işçiler ister mülteciler, sığınma hakkı arayanlar ya da göçmenler olsun, Avrupa'nın ulus-devletleri barındıran bir kıta olmaktan çıkıp yapısal ve politik şekli hâlâ belirsiz olan uluslarötesi politik bir varlığa dönüşüm sürecinin ve kendi "ötekileştirme"sinin doğurduğu belirsizlikler ve kaygılar için apaçık bir odak noktası hâline geldi. Yine de, yukarıda genel hatları çizilen kurumsal gelişmelerin işaret ettiği gibi, insan haklarını vatandaşların haklarından, ya da temel hakları politik haklardan ayıran farkı daraltmaya yönelik bir dinamik de mevcut. Üçüncü ülkelerin vatandaşlarının AB'nin haklar rejimiyle bütünleşmesi oldukça gelişmiş düzeyde ve Avrupa Adalet Divanı'nın ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin büyüyen rolleri düşünülürse, bu eğilimler geri dönüşsüz bir nitelik taşıyor. Özellikle, ilk girişin, tam bütünleşmeye doğru bir hareket yaratmasından ötürü, AB'nin gelecekteki politikasının yabancı mukimlerin haklarını ortadan kaldırmak yerine sınırlara ulaşımı kısıtlaması daha muhtemel görünüyor.

(*) Avrupa Konseyi, 3 Ekim 2005'te tam üyelik konusunda Türkiye ile müzakereleri başlattı. – ç.n.

Hakların ve kimliklerin diyalektiği

Bu bölüm hakların metafizik sonrası bir evrende ispatına yönelik felsefi bir araştırmayla başladı. İspat pratiğinin bir anlamı olacaksa bu tür ispat pratiklerine katılacak bireylerin iletişimsel özgürlüğünün önvarsayılması gerektiğini iddia ettim. Hakların, iletişimsel özgürlüğün uygulanmasına yönelik etkinleştirici önkoşul biçiminde görülebileceğini öne sürdüm. Daha da ileri giderek *haklar ilkesi* ve *haklar çizelgesi* ayrımı yaptım. Bana göre, *haklar çizelgesi* ülkeler ve yasama organları arasında görülen ve çok sayıda faktöre bağlı olan demokratik çeşitliliği sergileyebilir.

Çağdaş Avrupa içinde yer alan ortak bir haklar rejimini araştırırken uluslar arasında varolan en büyük çeşitliliklerin sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda gerçekleştiğini açıkça görüyoruz. Politik haklar AB'nin genelinde yeniden yapılandırılırken, insan haklarının ve sivil hakların, BM İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve Avrupa İnsan Hakları ve Temel Özgürlükleri Sözleşmesi gibi genel hak belgeleri üzerinde temelleniyor. İnsan hakları temel ve pazarlığa açık olmayan bir statü kazandı; ülkeden ülkeye değişime tâbi olsa bile bu çeşitliliğin en alt seviyede kalması hedefleniyor. Bu haklar insana [kadın/erkek] insan onurundan dolayı kazanç getiriyor.

Bununla beraber, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri uyruksuz insanların, mültecilerin ve sığınma hakkı arayanların koşullarının iyileştirilmesi için büyük adımlar atılmış olsa da, Hannah Arendt'in, vatandaşlığın kaybı ile insan haklarını tümden yitirmenin eşit değerde göründüğüne ilişkin gözlemi bütünüyle yanlış değildir. Dünyanın en gelişmiş hak rejimlerinden birinde bile, mülteciler ve sığınma hakkı arayanlar kendilerini hâlâ yarı-suçlu statüsünde buluyorlar. Sahip oldukları insan hakları kısıtlanıyor; herhangi bir sivil ve politik katılım ve temsil hakkına sahip değiller. Kozmopolit

adaletin dünyada üstlenmesi gereken en önemli ödevlerden biri, tam kapsamlı insan hakları uygulamasının bu bireyleri de içine alacak şekilde genişletilmesi ve bu kişilerin statülerinin suçla ilişkilendirilmesine bir son verilmesidir.

Bu gelişmeler haklar ve kimliklerin diyalektiğine ilişkin de fikir verir: Genel olarak, haklara tâbi olan bireyin, bahsi geçen hakkı almaya yetkili oluşundan önce gelen sabit bir kimliği olduğu varsayılır, fakat genellikle gözden kaçırılan nokta, hakların uygulanmasının ve politik öznelik pratiğinin bu kimlikleri değiştirebileceğidir. Politik kimlikler demokratik yineleme süreçlerinin ve hakların şekillenişinin içsel unsurlarıdır; sistem dışı oldukları düşünülmemelidir. Benzer biçimde, hak taleplerinin anlamları da, yasal ve politik öznelikleri öngörülmemiş ya da hakların ilk biçimlenişine normatif olarak dahil edilmemiş kişiler tarafından uygulandıklarında değişim gösterirler. Bu tür diyalektik çatışmalarla karşılaştığımızda Frank Michelman'ın "kanun koyucu politika" [*jurisgenerative*] (1988) olarak nitelediği alana, yani *yeni* politik öznelik ve etkileşim tarzlarının yolunu açan haklar ve yasal kurumlar etrafında yaşanan çekişmenin sahasına girdiğimizi söylemek istiyorum. Göçü bir ülkenin politik ve yasal kültürü açısından zararlı gören "vatandaşlığın çöküşü kuramcıları"nın inandığının aksine, toplumu oluşturan çoğunluktan farklı kültürel kimliklere sahip bireylerin varlığı halka "kanun koyucu politika"nın bir boyutunu sunar. Bunlar, ötekilerin, kurumlarımızı ve kültürel geleneklerimizi yeniden sahiplenerek ve yeniden yorumlayarak yorumsamacı ortaklarımız hâline geldikleri süreçlerdir. Bir sonraki bölüm bölünmüş vatandaşlığın ve kanun koyucu politikanın potansiyellerini değerlendirecek.

BEŞİNCİ BÖLÜM

DEMOKRATİK YİNELEME: YEREL, ULUSAL VE KÜRESEL

Vatandaşlığın parçalanmasına ve üniter modelin sona ermesine kaygıyla mı bakmalıyız? Bu gelişmeler vatandaşlığın "değer kaybetme"si mi, "zayıf vatandaşlık"a (Thaa 2001) doğru bir eğilimin işaretleri mi? Bu gidiş, insanların artık arzulanan bazı sosyal haklara erişmek için vatandaş olma ihtiyacı duymayacağı bir noktaya mı ilerliyor? Yoksa bu gelişmeler yeni bir küresel adaletin işaretleri ve belki de kozmopolit vatandaşlığı haber veren yeni politik öznelik şekillerinin müjdecisi mi?

Bu bölüm bölünmüş vatandaşlığın çelişkilerinin araştırılmasıyla başlıyor. Birinci Bölüm'de genel çizgileriyle sunulan demokratik meşruluk paradoksuna dönerek demokratik yasanın toprağa bağlı kendine yeterlik ve halkın homojenliği gibi çeşitli yapısal yanılgılar üzerine kurulduğunu iddia ediyorum. Bugün karşımıza çıkan zorlu görev bu yanılgılara başvurmadan demokratik söz hakkının yeniden biçimlendirilmesidir. Demokratik söz hakkının yeniden biçimlendirilişinin gerektirdiklerini somutlaştırmak için, "ötekilerin hakları"nın yorumlanması sürecinde ortaya çı-

kan güçlüklerin söz konusu yönetim biçimi tarafından gerçekleştirilecek öz-dönüşümlü değişimlere neden olduğu "kanun koyucu politika"nın üç durumunu tartışıyorum.

Bölünmüş vatandaşlığın çelişkili potansiyeli

Avrupa Birliği, modern ulus-devletlerin evrimini farklı bir yoldan sergilerken, bir yandan da uluslar üstü düzeyde, ulus-devletlerin doğumuyla birlikte ortaya çıkan içsel gerilimleri yeniden üretiyor. Modern ulus-devlet kültürel açıdan vatandaşlık kavramının daha demokratik ve çoğulcu değişkenlere sahip, çekişme, mücadele, işbirliği ve ayrıca oybirliği yoluyla ulaşılan homojenleştirici ve *aynılaştırıcı* kavrama şekillerini bir araya getirip eritmişti. T. H. Marshall, ücretli emeğin sözleşme yoluyla satılmasına dayanan kapitalist bir devletin bile, işçi sınıfına bir "statü" –vatandaşlık statüsü– vererek onların bağlılığını nasıl kazanabildiğini incelemek amacıyla modern devletteki vatandaşlık haklarına odaklanmıştı. Marshall, bu gelişmelerde Sir Henry Maine'nin, "soydan soya aktarılan koşullardan, özgürce rıza gösterilen koşullara" tipolojisinin tersine dönüşünü gördü. Bu tipolojide vatandaşlığın, değeri ücretli emek sözleşmesi tarafından olumsuz yönde etkilenmeyecek bir statü olarak görülmesi zorunluydu. Vatandaşlık işçi sınıflarına "medeni bir varoluş" (Marshall'ın makalesindeki çok önemli bir kategori)[1] için gerekli maddi koşullara erişim hakkı vererek kapitalist eşitsizliğin uygunsuz tutumunu düzeltmiş ve düzenlemişti. Yine de, vatandaşlık statüsünün telafi edici kazanımları, vatandaşlık hakkını elde ede-

1 "Statü farklılıkları, büyük ayrımlar yaratmayıp *tek bir medeniyet etrafında birleşmiş bir toplum içinde gerçekleşmesi* şartıyla, demokratik vatandaşlık anlamında meşruluk niteliğini alabilirler": Marshall 1950, 44, ayrıca bkz. 47. Vurgu bana ait.

meyen ve yalnızca ücretli emeğin değil aynı zamanda halktan dışlanmış olmanın olumsuz koşullarını taşıyan kişilerin varlığının kati biçimlerine bağlıdır. Marshall, Kant'ın kaygısız bir biçimde yapabildiği gibi, bunların "devlete ek" olduklarını kabul edemez (Kant [1797] 1922, 121; [1797] 1996, 140). Geçmişe yönelik bakışta, Marshall'ın cumhuriyet ve imparatorluk, içerdekiler ve dışarıdakiler arasındaki ilişkiyi görmezden gelmesine ve ucuz iş gücü ile Britanya'nın refah devletinin zaferlerine mali destek vermiş olan yabancıların varlığı hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olmamasına yol açan saflığı görmek dokunaklı bir etki yaratıyor.

Marshall'ın "Vatandaşlık ve Sosyal Sınıf"a dair bu ünlü makalesinde yer alan fikirleri ve yanılgıları hatırlatmamın nedeni, bu metinde kolektif kimliklerin şekillenmesine ve kültürel dayanışmalara uzun ve zorlu sosyal, politik çatışmalarla elde edilen koşular yerine sabit verili değerler gibi bakan çağdaş politik düşüncedeki kapsamlı eğilimin yer almasıdır. Michael Walzer için, John Rawls'un yolundan giderek yabancıların ve ötekilerin hâlihazırda kazanılmış dayanışma birliğini zayıflatma ya da istila etme tehdidi yaratabileceğini ileri sürmeyi akla yatkın kılan şey, bu statik kolektif-kimlik oluşumu görüşüdür. Liberal demokrasilerin kolektif kimlikleri niteliğini asla, bu kuramcıların kendilerine atfettiği biçimde, bağlılık ya da kültür-merkezlilik derecesinden almamıştır. Yabancıları dışarı atma ve yeni gelenlere kapıları kapama isteği beraberinde daima, kendi bölgesi içinde yaşayıp da gruba dahil olmayanları baskı altında tutma ve reformu, yeniliği, muhalefeti ve dönüşümü engelleme ihtiyacını getirir. Göç politikası, uyuşumculuk [*conformism*] politikasıyla ve kendi yaşam alanında yükselen muhalefeti baskı altında tutma ile yakından ilişkilidir.

Vatandaşlığın parçalanmasına yönelik eğilimler (bkz. Ong 1999) çağdaş küreselleşmenin kaçınılmaz bir yönüdür.

Peki parçalanmış vatandaşlık demokratik vatandaşlık mıdır? Ulusallık sonrası vatandaşlığın savunucuları politik kimliklerin ulusal üyelikten kopuşunu hoş karşılıyorlar. Örneğin, James Rosenau (1997) ve Yasemin Soysal (1994) yeni insan hakları rejiminin yükselişini ve yayılmasını, dünya genelindeki tuzaklara ve iki yüzlü tavırlara rağmen, yeni bir politik bilincin ve yeni politik üyelik biçimlerinin müjdecisi olarak görüyorlar. Ulus-devlet küçülüp zayıflıyor; insan hakları ve vatandaşların hakları arasındaki sınır aşınıp kayboluyor. Toprak sınırlarından kopmuş yeni vatandaşlık biçimleri ortaya çıkıyor. Soysal, özellikle Avrupa Birliği içinde ulusal kimliklerin ve devlete bağlılık durumlarının birbirine karıştırıldığını ve bugün Almanlar, kolektif kimliklerini nelerin meydana getirdiği konusunda emin olamazken, Türklerden "iyi Almanlar" yaratma isteğinin iki yüzlü olacağını ileri sürüyor (*a.g.e.*). Dünyanın dört bir yanındaki büyük şehirlerde yer alan çokkültürlü bölgeler ve mahalleler, artık belli bir toprağa, tarihe ve geleneğe yönelik özel bağlılıkları temel almayan bir vatandaşlık biçiminin yeni yüzlerini müjdeliyor.

Toprak merkezinden koparılmış vatandaşlık kavramının savunucuları, politik kimliklerin devlet merkezli terimlerle algılanmaması gerektiği konusunda elbette haklılar: Siyasal topluluğun sınırları ve devletin hâkim olduğu toprağın sınırları birbirine bitişik değil. Bununla beraber, ulus-devletten daha küçük ya da geniş olabilecek bir yerelliğe duyulan demokratik bağlılık önemli. Bu bağlılık, demokratik yönetim sınırlarının çizilmesini ve üyelik kurallarının yaratılmasını ifade ediyor. Kendini idare eden toplulukların sınırları ulus-devletinkilerle örtüşmeyebilir, fakat sınırların açık biçimde ifade edilmesi konusundaki normatif güçlükler bizim bu gözlemi yapmamızın ardından birden bire ortadan kaybolmayacaktır.

Bölünmüş vatandaşlık bireylerin çoklu bağlılık biçimleri ve uluslararası olmasının yanında, uluslar ötesi bağlamlarda, ulus-devlet sınırlarını aşan bağlantılar geliştirip bunları sürdürmesine izin verir. Kozmopolitlik, yani, dünyayı kendi *polis*i [şehir devleti] gibi görme, dil, etnik köken, din ve millet temelinde kurulmuş toplulukların ötesinde sürdürülen bu tür çoklu, örtüşen bağlılıkların ötesindedir. Bu tür bağlantılar, sadece ve sadece, kendi adına onlara yetki veren belli bir seçim bölgesine karşı sorumluluk ve şeffaflık sergileyen temsil kurumlarına etkin katılımla ve bağlılıkla birlikte geldiği takdirde demokratik vatandaşlığın hazırlayıcısı olur. Demokratik bağlılık niteliği taşımayan uluslar üstü bağlantılar köktenciliği ve ayrıca terörizmi güçlendirebilir. Rahatsızlık yarattığı hâlde gerekli olan şey, uluslararası terörizmin varolan ulus-devletleri zayıflatan ve ustaca idare eden uluslar üstü bir olgu olduğunu hatırlamaktır.

Daha derin bir düzeyde bakıldığında, demokratik meşruluk ve bölünmüş vatandaşlığın gerçekleri arasında bir gerilim bulunduğu görülür. "Biz, halk"ın öz yapılanışı, homojen bir vatandaşlık kurumunun tek taraflı eylemi gibi anlaşıldığı sürece, demokratik meşruluğun bu idealleştirilmiş modeli belki tarihsel gerçekleri tahrif etmenin ötesine geçer, ama demokratik anayasalcılığın normatif potansiyelinde varlığını gösteremez. Demokratik anayasalarca ortaya konmuş olan insan hakları ilkeleri bağlamı aşan kozmopolit bir niteliğe sahiptir. Tüm insanlığı kapsayan bir nitelik taşırlar. Toprak açısından taşıdıkları sınırlamalar fetih kadar savaşı da, pazarlık kadar müzakereyi de içerir. Demokratik bir halk kendisini bir toprak üzeride bu tür tarihsel açıdan arızî süreçler yoluyla yapılandırır ve bunlar her öz yapılanma eylemine içkin olan şiddete tanıklık eder.

Hak taleplerinin kozmopolit içeriğine ve demokratik söz hakkı ilkesine odaklanırsak, politik oluşumların politik ak-

törlerle dolu bir çevrede eylemde bulunduğu ve öz yapılanmanın eylemlerinin, genellikle böyle algılanıp nitelenseler de, tek taraflı hareketler olmadığı gerçeğinin bilincinde bulunan anayasa koyucu tepkisel eylemlere ilişkin bir görüşe doğru yol almamız gerekiyor. Göçü, iltica'yı ve sığınmayı yöneten politikalar diğer politik oluşumlardan etkilenirler. Max Pensky şunu vurgular: "Tüm modern anayasalar bir haklar çizelgesine uygun olarak üyelik hakkı sunar ve bu haklar, üyelerin yerel veya mahalli olmaktan çok evrensel sıfatları anlamında ispat edilirler... bu nedenle modern anayasalar karşılama ihtimalleri olmayan normatif taleplerde bulunma eğilimi gösterirler. Bu, anayasal bakış açısı sorununu tanımlamanın bir yoludur. Demokratik anayasaların normatif gücü, tüm insanları kapsayacak biçimde genişleme talebinde bulunurken, bir yandan da, gerçek anlamda bir yönetim biçimini *yapılandırmayı* başarmak için keyfî biçimde belirlenmiş insanlardan oluşan bir grubun üyelerinin dahil edilmesi fikrini geri çeker" (Pensky 2002; vurgu metinden alınmıştır). Bölünmüş vatandaşlığın evrimi, demokratik anayasaların iç gerilimlerinin tamamını fazlasıyla görünür kılar. Hakların, tarihsel bakımdan keyfî nitelikteki sınırları aşan kozmopolit potansiyelinin farkında olan Kant bu nedenle, basit bir çoğunluk yasası üzeride temellenmeyecek olan cumhuriyete dayalı anayasanın dünya cumhuriyetleri federasyonuna doğru bir hareket başlatabileceğini iddia etmişti (bkz. Birinci Bölüm).

Demokratik yinelemeler ve kanun koyucu politika

Benim kozmopolit federalizm olarak nitelediğim konum, uluslararası hukuk ve bireysel demokratik yasama organlarının etkinlikleri arasında bir yerde duran çoklu "yinelemeler"in olası ve arzulanır olduğunu ileri sürüyor. Bu iki

kavram karşılıklı olarak dışlayıcı değildir. Kozmopolit normlar bugün, tekil yönetimlerin politik ve yasal kültürü içinde gömülmüş durumdadır. Vatandaşlık kavramında gerçekleşen, hakların bireyleri kültürel kimlikten çok ikamet bakımından kapsayacak biçimde genişlediği dönüşümler bu tür kozmopolit normların en açık işaretleridir. Bununla birlikte, üyelik statüleri çözülmeden bırakılmış kişiler –kayıt altına alınmamış göçmenler, başvuruları işlemde tutulan mülteciler ve iltica cılar gibi– mevcut politikalarca suçlu kişiler olarak muamele gördükleri ölçüde, uluslararası sahadaki kozmopolitliğe erişilmedi. Evrensel misafirperverlik hakkı devlet çıkarlarına kurban ediliyor. İnsanların dünya genelinde sürdürdükleri harekete yüklediğimiz suçluluk niteliğini ortadan kaldırmamız ve vatandaşlık statüsü ne olursa olsun, her insana ahlâki birey kavramının haysiyetine yakışır biçimde muamele etmemiz gerekiyor. Bu tutum, sınırları geçmenin ve farklı ülkelere giriş hakkı aramanın suça ilişkin bir eylem değil, insan özgürlüğünün bir ifadesi ve diğer insanlarla paylaşmak durumunda olduğumuz bir dünyada insanın koşullarının iyileştirilmesine yönelik bir çaba olarak algılanmasını ifade eder. İlk kabul doğrudan doğruya üyelik anlamına gelmemektedir. Demokratik halklar yine, ulus altı birimler ölçeğinde, ulusal, bölgesel ve mahalli ölçekte üyelik kuralları belirleyecekler. Yasamanın yanı sıra demokratik irade ve görüş geliştirme yoluyla evrensel konukseverliğe ilişkin kozmopolit normlarla uyumlu yasaları ve politikaları kabul etmek zorunda olanlar bizzat bu halklardır. Demokratik bir halkın kimliğinin tanımlanması yapısal olarak kendini yaratmaya ilişkin kesintisiz bir süreçtir. Dışarıda bırakılanların, dışarıda bırakma ve dahil etme kurallarını koyanların arasında yer almayacakları paradoksunu asla ortadan kaldıramasak da, bu ayrımları, sürekli ve çok sayıda demokra-

tik yineleme süreçleri yoluyla, kolay şekillenir hâle getirebilir ve tartışmaya açık kılabiliriz.

Aramızda yaşayan yabancı uyruklulara, yabancılara ve ötekilere karşı sergilenen tutum, liberal demokrasilerin politik düşünümselliği kadar ahlâki vicdanı açısından da çok önemli bir sınavdır. Egemen ulusun kimliğinin tanımlanması zaten, kolaylıkla biçim değiştiren, açık ve ihtilaflı bir kamusal tartışma sürecidir: Bizi ve sizi, bizi ve onları ayıran sınırlar genellikle araştırmaya dayanmayan önyargılardan, eskide kalmış çatışmalardan, tarihsel adaletsizliklerden ve katışıksız idarî hükümlerden fazlasına dayanmaz. Her ulus-devletin ortaya çıkışı bir miktar şiddet ve adaletsizlik tohumu taşır; yani, Carl Schmitt haklı ([1923] 1985). Bununla birlikte, modern liberal demokrasiler, bir yandan *demos*u egemen olarak inşa ederken, aynı anda bu *demos*un egemenliğinin, temel insan hakları ilkelerine bağlılık yoluyla meşruluk kazandığını ilan eder nitelikte, kendini sınırlayan topluluklardır. "Biz, halk", kendi içinde, evrensel insan haklarına saygı ve ulusal olarak sınırları belirlenmiş egemenlik iddialarının yarattığı yapısal ikilemi taşıyan, niteliği gereği sıkıntı yüklü bir formüldür. İster mülteci ya da misafir işçi, ister sığınma hakkı arayan ya da maceracı olsun, yabancıların ve yabancı uyrukluların hakları, "biz, halk"ın kimliğinin tanımlandığı ve yeniden görüşüldüğü, sınırlandırıldığı ve çözüldüğü, çerçevesinin çizildiği ve değişken kılındığı bu eşiği, bu sınırı ortaya koyar. Bulunduğumuz politik evrim noktasında, tek bir toprak parçası üzerinde ikameti, az çok bağlılık yaratan bir oluşum şeklinde algılanan halkın idaresine tâbi olmakla birleştiren üniter vatandaşlık modeli sona eriyor. Bu modelin sona ermesi, politik muhayyilemiz üzerindeki egemenliğini ve kurumlarımıza yol gösterme konusundaki normatif gücünü terk ettiği anlamına gelmiyor. Bunun anlamı, politik vatandaşlığın yeni

biçimlerine hazırlıklı bulunan politik öznelik ve tabiyet şekillerini tahayyüle hazır olmamız gerektiğidir. Bu yeni politik eğilimleri "demokratik yinelemeler" kavramı yoluyla nitelemek istiyorum.

*Demokratik yinelemeler*den kastım, yasal ve politik kurumların genelinde ve ayrıca sivil toplum birimlerinde evrenselci hak taleplerinin ve ilkelerinin ihtilafa düştüğü, bağlamsallaştırıldığı, başvuru noktası olduğu ya da geçersiz kılındığı, varsayıldığı ve konumlandırıldığı kamusal tartışma, mütalaa ve karşılıklı değişime ilişkin karmaşık süreçlerdir. Bunlar, yasama organları, adli teşkilatlar ve idari birimlerin "güçlü" kamu kurumları kadar, sivil toplum oluşumlarının ve medyanın resmî olmayan ve "zayıf" kamuoyunda da ortaya çıkabilirler.

Yineleme terimi Jacques Derrida'nın çalışmaları yoluyla dil felsefesine girmiştir ([1982] 1991, 90vd.). Bir ifadeyi ya da kavramı tekrarlama sürecinde, ilk özgün kullanımın ve amaçlanan ilk anlamın basit bir kopyasını üretmeyiz: Aslında her tekrar bir çeşitleme şeklidir. Her yineleme anlamı dönüştürür, ona bir şeyler ekler, öylesine incelikli yollarla onu zenginleştirir. Aslında, ortada gerçek anlamda "ilksel" bir anlam kaynağı, sonraki tüm biçimlerin uymak zorunda olduğu bir "esas olan" yoktur. Özgün ve temel bir anlam verme eyleminin hiçbir anlam taşımadığı dil alanında, Wittgenstein'ın bize mükemmel biçimde hatırlattığı gibi, anlam verme eylemini bu tür bir eylem olarak kabul edebilmek için, dilin kendisinin apaçık biçimde döngüsel bir mefhuma sahip olmasına (Wittgenstein, 1953) ihtiyacımız olacağı ortadadır.

Bununla birlikte, "özgün anlam" kavramı dile bu şekilde uygulandığında bir anlamı olmasa da, yasalar ve kurumsal normlar gibi temellerle kesiştiğinde o kadar da yanlış konumlandırılmış sayılmaz. Bu nedenle, her yineleme eylemi

geçerli kabul edilen bir öncele atıfta bulunabilir. Yine de, normların yinelenmesi ve yeniden yorumlanması asla yalnızca tekrarlama eylemleri değildir. Her yineleme eylemi geçerli bir özgün hâlin yeni ve farklı bağlamlarda anlam taşımasını içerir. Buradaki geçerli birim sonradan gelen kullanımlar ve atıflar yoluyla yeniden konumlandırılır ve yeniden anlam kazanır. Anlam güçlendirilir ve dönüştürülür; bunun tersine, bu geçerli özgün biçimin yaratıcı bir tavırla sahiplenilmesi anlam yaratmaz hâle geldiğinde, özgün biçim de bizim üzerimizdeki otoritesini yitirir. Yineleme "esas olan"ın yeniden sahiplenilmesidir; bu aynı zamanda esas olma niteliğinin sona ermesi ve bir yandan da, sürüp giden bir yayılma sürecinde varlığını muhafaza etmesidir.

Demokratik yinelemeler dilbilimsel, yasal, kültürel ve politik dönüşüm-içinde-yinelemeler niteliğindeki, bir yandan yapılmış olanı geçersiz kılan yardım çağrılarıdır. Yalnızca kurulu anlayışları değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda geçerli bir örnek birimin yerleşik ve doğru görüşü içinde geçen her unsuru da dönüştürür. Robert Cover (1983) ve onu izleyen Frank Michelman (1988),[2] bu gözlemleri yasal yorumlama sahasında verimli hâle getirdiler. *Kanun koyucu politika* kendisini belli yol gösterici normlarla ve ilkelerle bağlı olarak gören, bunları yeniden sahiplenen ve yeniden

2 Robert Cover şöyle yazar: "Bu olaylar silsilesinden çıkan sonuç basit ve çok rahatsız edici: Yasanın bir güç ve yetki biçimindeki sosyal örgütlenmesi ile anlam niteliğindeki örgütlenmesi arasında bir ikiye bölünme görülüyor. Bu ikiye bölünme en otoriter toplumlarda bile halk kültüründe ve yeraltı kültüründe ortaya konur ve özellikle liberal bir toplumda görülen, anlatı üzerindeki kontrolü tanımama görüşüne açıktır. Anlamın kontrol dışı niteliği iktidar üzerinde istikrarı bozan bir etki yaratır. Önceki örneklerin "anlam taşıması" zorunludur, fakat bunu mutlaka bizim resmî yasa koyuculuk olarak nitelendirdiğimiz eylemi tanımlayan kaynağın kısıtlarına tâbi olmayan sosyal etkinlikçe yaratılmış ürünlerden ödünç almalıdır. Yetkili kurumlar uydukları önceki örnekler açısından anlam yaratmaya çalışsalar bile, bu bakımdan, hiçbir şekilde uygun olmayan bir biçimde hareket ediyor olurlar" (1983, 18).

yorumlayan ve böylece kendisini yalnızca *yasaların konusu* değil *koyucusu* olduğunu gösteren demokratik bir halkın yineleme eylemlerine atıfta bulunur. Doğal hak öğretileri, demokratik politikaları güçlendiren ilkelerin iradenin dönüşüme yönelik eylemlerinden etkilenmez nitelikte olduğunu ileri sürse de, yasal pozitivizm demokratik meşruluğu egemen bir yasama organının doğru biçimde yerleştirilmiş normları ile özdeşleştirse de, kanun koyucu politika aşkın normlar ve demokratik çoğunlukların iradesi arasında varolan bir yorum ve müdahale alanına işaret eder. Demokratik politikayı çerçeveleyen hak taleplerinin bir yanda demokratik çoğunlukların belli koşullar altında koydukları kanunları aşan bir nitelikte görülmesi zorunluyken, öte yandan, bu tür demokratik çoğunluklar bu ilkeleri *tekrarlar* ve bunları tartışma, ihtilaf, gözden geçirme ve reddetme yoluyla yaşanan demokratik irade oluşumu süreçlerine dahil eder.

Bundan sonraki kısımda, demokratik yinelemelerin gerçekleştiği ve kolektif yeniden anlam kazanmaların ortaya çıktığı üç karmaşık yasal, politik ve kültürel olaya odaklanıyorum: Sözde başörtüsü olayı ya da *l'affaire du foulard* ile başlıyorum. Bu olay 1990'lar boyunca Fransız kamuoyunu ve politikasını meşgul etmişti. Müslüman kızların okullarda başörtüsü takmalarının yasaklanması, tüm Fransız vatandaşlarının ve mukim durumunda olanların, Fransızlara özgü, kilisenin devletten ayrılması anlayışının, bilinen ismiyle *laïcité* [laiklik] ilkesi gereğince sahip oldukları vicdan özgürlüğü hakkı üzerinde derin bir iz bıraktı. Bu olay, giderek çok kültürlü ve çok inançlı bir hâle gelen toplum açısından Fransız vatandaşlığının anlamı hakkında, bugün de süren bir tartışmaya yol açtı. Fransa gibi bir Avrupa Birliği üyesi ülkede vatandaşlara ve mukim durumundakilere verilen hakların demokratik bir çizelgesinin genişletilmesi hak-

lara özelikle kimlerin tâbi olduğu konusundaki ihtilafı da peşinden getirdi. Dinine bağlı bir Müslüman kadın hem iyi bir Fransız vatandaşı olup hem de önceden taşıdığı özelliklerin hepsine sadık bir kişi olabilir mi? Öte yandan, "iyi" bir Fransız vatandaşı olmak tam olarak ne anlama gelir? Bu noktada koşulları tanımlayan kimdir?

Fransa'ya çok benzer bir biçimde Almanya da bugün, toplam nüfusunun yüzde 10'unu oluşturan yabancı mukim topluluğu ile çok kültürlü ve çok inançlı bir toplumdur. Bu yabancılar arasında İslam inancına sahip olan, Türkler, Kürtler, Pakistanlılar, Afganistanlılar ve diğerleri, yabancı nüfusunun çoğunluğunu oluşturmaktadır. Fransa'daki *l'affaire du foulard* olayına çok benzer bir olayla karşı karşıya kalan Alman Yüksek Mahkemesi, Müslüman bir öğretmenin başı kapalı biçimde ders verme konusundaki vicdan özgürlüğünü ilkesel olarak destekleyip, yine de davanın son kararını demokratik hükümranın iradesine devrederek orta yolu bulmaya çalıştı.

Almanya, Fransa'dan farklı olarak, yakın zamana dek göçmen çocuklarının toprağa bağlı doğum hakkı yoluyla vatandaşlığa alınmasını kabul etmemişti. Almanların vatandaşlık anlayışı Fransızlarınkine göre daha az yayılmacı ve cumhuriyete dayalıdır ve büyük oranda etnik aidiyete odaklanır. Fakat, Almanların modası geçmiş vatandaşlık anlayışı, bölgesel ve küresel bir ekonomik süper güç olarak modern Almanya'nın gerçekleri ile pek de uyuşamamaktadır. Almanların kısıtlayıcı vatandaşlık anlayışının karşısına çıkan ilk güçlüklerden biri Hamburg eyaleti ve Schleswig-Holstein taşra eyaletinden gelen, vatandaş değilse de uzun süreli mukim olan kişilere belediye seçimlerinde ve mahalli seçimlerde oy kullanma izni verilmesine ilişkin başvuru oldu. Alman Anayasa Mahkemesi ulusun rolü ve bir demokraside ulusal aidiyet hususlarında güçlü vurgular taşıyan

ifadelere başvurup konudan saparak başvuruyu reddetti. Almanya'nın taraflarından biri olduğu Maastricht Anlaşması (1993) bu ret kararından beri, başka üye ülkelerde ikamet eden AB üyesi ülkesi vatandaşlarına belediye seçimlerinde oy kullanıp seçime katılma hakkı verirken bu kararı iptal şartı olarak ortaya koyuyor, kültürel ve etnik açıdan homojen bir halkın yarattığı bir demokratik egemenlik tanımı yapan daha önceki karar, felsefi açıdan en ilginç yorumlarından biri olma özelliğini koruyor.

L'affaire du foulard (başörtüsü olayı)

Vatandaşlığın dönüşümünün sonuçlarından biri, farklı ve genellikle zıt kültürlere, geleneklere ve normlara sahip bireylerin ve grupların kısa ya da uzun vadeli olarak aynı kamusal alanda bir arada yaşamalarıdır.[3] Küreselleşme beraberinde, insanların ve eşyaların, bilginin ve modanın, mikropların ve haberlerin devlet sınırlarının ötesine her zamankinden hızlı hareket etmesini getiriyorsa, bu eğilimlerin sonuçlarından biri de bu birimlerin çok sayıda yöne doğru ilerlemesidir. Küreselleşme yalnızca çok uluslu, genellikle Amerikalılar, İngilizler ya da Japonlar tarafından işletilen, dünyanın dört bir yanındaki şirketler anlamına gelmiyor. Benjamin Barber'ın "McDünyaya karşı Cihad" ifadesi, gerçeği bir parça da olsa yakalıyor (Barber 1995). Ayrıca, dünyanın en yoksul bölgelerinde doğup yaşayan insanların Ortadoğu'dan, Afrika'dan ve Güneydoğu Asya'dan yağmur gibi yağıp, Londra, Paris, Toronto ve Roma, Madrid ve Amsterdam gibi küresel şehirlerde yığınlar halinde biriktikleri bir "ters küreselleşme" de mevcut. Büyük bölümü Batı ülkelerine ilk kez misafir işçi ya da göçmen olarak gelen bu gruplar, son

3 Bu tartışmanın bazı bölümleri Benhabib 2002a, 94-100'de yer almıştı. Özellikle sonuç kısımlarını gözden geçirdim.

yirmi otuz yılda dünyanın diğer bölgelerinden gelen mültecilerin ve sığınma hakkı arayanların girişleriyle sayılarının katlandığını gördü. Son birkaç on yıllık sürede kamusal bilinci meşgul eden, Britanya'daki Salman Rüşdi davası, Fransız okullarında *foulard* (başörtüsü) takılmasıyla ilgili olay ve kadın sünneti uygulamasıyla ilgili skandallar gibi en dikkat çekici çok kültürlülük çatışması örnekleri, bu yeni etnokültürel gruplar, sanki kendi dinsel ve kültürel inanışlarını laik, fakat büyük oranda Protestan, Katolik ya da Anglikan, liberal-demokrat devletlerin yasal ve kültürel çevresiyle bağdaştırmanın yollarını aramış gibi gösterdi.

Fransız Ulusal Meclisi 10 Şubat 2004 tarihinde okullara her türlü dini kıyafetle girilmesini ezici bir oy çokluğuyla (494 lehte, 36 aleyhte, 31 çekimser) yasakladı. Yeni yasa, Hıristiyan haçlarının ya da Ortodoks Yahudi öğrencilerin yarmulkeleri* ve bunların yanında Müslüman kızlar tarafından takılan başörtüleri gibi açıkça sergilenen her türlü dini sembole uygulansa da, bu mevzuatın asıl hedefi Müslüman dini kıyafeti. Mevzuatın şiddetini kavramak için, Britanya ve Hollanda hükümetleri gibi, Fransa'nın Avrupa Birliği içindeki müttefiklerinin bile eleştirilerini üzerine çeken başörtüsü olayının tarihini yeniden yapılandırmak önem taşımaktadır.

L'affaire du foulard[4] 1989 yılında Fransa'da başörtüsü ta-

(*) Ortodoks Yahudi erkeklerin taktıkları, "kipa" da denen başlık -- ç.n.

4 Terminolojiyle ilgili birkaç aydınlatıcı not vererek başlayalım: Müslüman kadınlar arasındaki örtünme pratiği, pek çok Müslüman ülke arasında çok büyük farklılıklar sergileyen karmaşık bir yapıdır. *Çador* [chador], *tesettür* [hijab], *niqab* [gözler dışında vücudun üst kısmını örten örtü] ve *başörtüsü* [foulard] terimleri farklı Müslüman cemaatlere mensup Müslüman kadınların giydikleri ayrı giysilere ya da giyinme biçimlerine aittir. Örneğin, *çador* esas olarak İran geleneğine aittir ve uzun siyah bir elbise ile üçgen biçiminde takılan bir baş örtüsünden oluşur; *niqab* gözleri ve ağzı kapatan, yalnızca burnu ortada bırakan bir örtüdür; *chador*la birlikte de giyilebilir. Türkiye'de yaşayan Müslüman kadınların büyük çoğunluğu benzer biçimde uzun pardösü ve *ba-*

kan üç kızın Creil (Oise)'deki okullarından ihraç edilmeleriyle başlayan ve 1996 yılının Kasım ayında yirmi üç kızın Danıştay kararıyla okullarından toplu olarak atılmalarıyla devam eden, uzun ve zorlu bir dizi kamu tartışmasına atıfla kullanılan bir tabirdir.[5] "Ulusal bir dram" (Gaspard ve Kheosrokhavar 1995, 11) ve hatta "ulusal bir travma" (Brun-Rovet 2000, 2) olarak anılan bu olay, Fransız Devrimi'nin iki yüzüncü yıldönümünün kutlandığı dönemin hemen arkasından meydana geldi ve Fransız eğitim sistemini ve bu sistemin felsefi ilkesini, yani *laïcité*yi sorgulanır duruma sokmuş gibi göründü. Bu kavramın "kilise ile devletin ayrılması" gibi bir anlamda ve hatta dini yönetime son verme [*secularization*] terimiyle çevrilmesi zor: Bu kavram en doğru biçimde, devletin, mezheplere ilişkin dinsel sembollerin, işaretlerin, ikonların ve giysilerin resmî kamu alanlarından dikkatlice kaldırılması yoluyla kurumsallaşan her türlü dinsel pratiğe gösterdiği umumi ve açık tarafsızlık olarak anlaşılabilir. Yine de Fransız Cumhuriyeti içinde bir yandan, bireyin din ve vicdan özgürlüğü hakkına saygı göstermek ile, öte yandan kamusal alanı tüm dinsel sembollerden mahrum

---

şörtüsü ya da *çarsaf* (en çok *chadora* benzeyen siyah bir giysi) giyer. Bu giysilerin Müslüman cemaatin kendi içinde de sembolik bir işlevi vardır: Farklı ülkelerin vatandaşı olan kadınlar, giysileri yoluyla birbirlerine etnik ve ulusal kökenlerini ilan ederler ve ayrıca, bunu yaparak geleneğe olan yakınlıklarını ve uzaklıklarını da belirtirler. Pardösülerinin ve başörtülerinin rengi açıldıkça (kahverengi, gri, lacivert ve elbette siyaha karşılık, parlak mavi, yeşil, bej ya da lila rengi), kesimleri modaya uygun hâle geldikçe ve malzemeleri Batı standartlarına çıktıkça, bunları giyen kadınların İslami Ortodokslukıan uzaklaştığını farz edebiliriz. Fakat, elbiselerin kodlarının oluşturduğu bu karmaşık göstergebilim yapısı, Müslüman cemaatler ve Batı kültürleri arasındaki karmaşık müzakerelerin önemli sembollerinin işlevi varsayılan bir iki parça giysiye indirgenmiş görünüyor.

5 Bu olaylarla ilgili tartışmam öncelikli olarak iki kaynağa dayanıyor: Gaspard ve Khosrokhavar 1995 ve Marianne Brun-Rovet'in, Harvard Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde verdiğim "Uluslar, Devletler, Vatandaşlar" konulu seminerimde sunduğu mükemmel dönem ödevi, Brun-Rovet (2000) (yazarın adı ile tıpkıbasım arşiv kopyası).

bırakmak arasındaki denge o kadar kırılgandır ki, bu kırılganlığın ifşa olması için bir avuç gencin eylemleri yeterli olmuştur. Olayların ardından gelen tartışma esas anlaşmazlığın çok ötesine geçmiş ve sol görüş için olduğu kadar, sağcılar açısından da, Fransız cumhuriyetçiliğinin, Fransız yaşamındaki sosyal ve cinsel eşitlik ve çok kültürlülük, cumhuriyetçilik ve liberalizm arasındaki karşıtlıklar anlamında kendini kavrayışına gelip dayanmıştır.

Olay, 19 Ekim 1989 günü Creil'deki Gabriel Havez Koleji'nin müdürü Ernest Chenière'in üç kızı –Fatma, Leyla ve Samira– derslere başörtüleriyle katılmaktan menetmesiyle başladı. O sabah üç kız, müdür ve aileleri arasında, kızları okula başörtüleri olmaksızın gelmeleri konusunda teşvik etmelerine ilişkin bir uzlaşım sağlanmasına rağmen, sınıfa başörtüleriyle girdiler. Üç kızın bir kez daha başörtüsü giymeye karar vermelerinde Intégrité adlı organizasyonun başı ve Fransa'da Yaşayan Müslümanlar Ulusal Federasyonu'nun eski başkanı olan Daniel Youssouf Leclerq'in tavsiyesi etkili olmuştu. Basın tarafından pek fark edilmemiş olsa da, kızların Leclerq ile temasa geçmiş olmaları gerçeği, başörtüsü takmanın onlar için bilinçli bir politik tavır, karmaşık bir kimliğini bulma ve meydan okuma eylemi olduğuna işaret ediyor. Fatma, Leyla ve Samira bunu yaparak, bir yandan Fransız vatandaşları olarak dinlerinin gereklerini yerine getirme özgürlükleri için talepte bulundular, öte yandan, ulusun öğrencileri olarak onları eşitlikçi, laik bir cumhuriyetçi vatandaşlık kavramı ile kuşatmaya yönelik bağlam içinde Müslüman ve Kuzey Afrikalı kökenlerini sergilediler. Sonraki yıllarda, kızlar ve onların takipçileri ve destekçileri Fransız devletinin ortak kamusal alan açısından özel bir sembol –tek bir giysi parçası– saymak istediği şeyi zorla uyguladılar ve böylece kamusal alanla özel alan arasındaki sınırlara karşı bir tavır geliştirdiler. İronik bir biçimde, Fransız toplumu-

nun ve Fransız politik geleneklerinin kendilerine verdiği özgürlüğü kullanıyorlardı. Bu özgürlüğün en alt noktası Fransız toprakları üzerindeki tüm çocuklara maddi karşılık alınmadan ve zorunlu olarak eğitim sunulması değil, özel kimliklerinin bir yönünü kamusal alana açmaktı. Bunu yaparak, okulu olduğu kadar evi de sorunsallaştırdılar: Artık okula Fransız kültürleştirme pratiğinin tarafsız alanlarından biri olarak bakmayı bırakıp kültürel ve dinsel farklılıklarını açıkça ortaya koydular. İslam'ın başlarını örterek göstermelerini istediği tevazuu bırakmayıp, eve ait olan bir sembolü kamusal alana giriş hakkı kazanmak için kullandılar; aynı zamanda, devlete meydan okudukları bir sivil kamuoyu alanında yer alan kamusal aktörlere dönüşmek için evlerinden çıktılar. Kızların eylemlerinde salt ezilmelerinin bir işaretini görmüş olanlar, din özgürlüğü temelinde haklarını savunan kişiler hüviyetinde yaptıkları işlerin sembolik anlamını seçemeyecek kadar kördür.

Fransız sosyologlar Gaspard ve Khosrokhavar bu girift sembolik müzakereler dizisini şöyle değerlendiriyor: "[Peçe] anne-babaların ve büyükanne-büyükbabaların gözlerinde bir süreklilik yanılsaması olarak yansıyor olsa da aslında süreksizliğin bir etmeni; kimlik (gelenek) kisvesi altında ötekiliğe geçişi (modernlik) olanaklı kılıyor; menşe toplum ile özdeşleşme duygusu yaratıyorsa da, taşıdığı anlam, yaşamakta oldukları ülkeyle kurdukları ilişkilerin dinamiği içinde saklı... bu, geleneksel ayrımları birbirine karıştıran bir gelişigüzellik içindeki modernliğe uzanan yolun, geleneksel kadınlara bir etkinlik alanı olarak yasaklanmış kamusal alana ve bireysel özerkliğin inşasına erişmenin aracıdır" (1995, 44-45, çeviri bana ait).

Örtünme eyleminin ardında gizlenen sosyal ve kültürel müzakerelerin karmaşıklığı, Danıştay'ın (Fransız Yüksek Mahkemesi) aynı derecede muğlak ve karmaşık bir karar

almasına yol açtı. 4 Kasım 1989 tarihinde o dönem Fransa eğitim bakanı olan Lionel Jospin meseleyi Danıştay'a götürdü. Danıştay, Fransa'nın anayasal ve mevzuata ilişkin düzenlemelere ve metinlere ve uluslararası anlaşmalara bağlılığını zikrederek cevap verdi ve başlangıçtan itibaren iki tane ilkenin gözetilmesinin gerekliliğini bildirerek çağrıda bulundu: Kamu hizmetlerinin yerine getirilmesi sırasında *laïcité* ve devletin tarafsızlığı olguları akılda tutulup uygulanacak ve öğrencilerin vicdan özgürlüklerine saygı gösterilecek. Öğrencilerin inançları ve dinsel itikatları üzerinde temellenen hiçbir ayrım kabul edilemez. Danıştay şu karara vardı: "Öğrencilerin okullarda bir dine olan bağlılıklarını sergileyeceğine inandıkları işaretleri taşıyan biçimde giyinmeleri *laïcité* ilkesi ile bağdaşmamaktadır, çünkü bu tavır öğrencilerin inançlarını ifade etme ve sergileme özgürlük haklarını teşkil etse de, bu özgürlük öğrencilerin dinsel aidiyetlerinin işaretlerini sergilemesine [*d'arborer*] izin vermez. Bu dinsel aidiyet simgeleri doğaları gereği, bireysel ya da toplu olarak giyildikleri koşullar gereği ya da sahip oldukları gösterişe yönelik veya münakaşaya açık [*revindicatif*] karakter gereği bir baskı, tahrik, dini yayma çalışması ya da propaganda, öğrencinin ya da eğitim topluluğunun diğer mensuplarının onurunu ya da özgürlüğüne yönelik bir tehdit, güvenliklerinin ya da sağlıklarının tehlikeye atılması, öğretmenlerin eğitimdeki rollerinin ya da eğitim etkinliklerinin sürekliliğinin bozulması biçiminde bir eylem, kısacası kamu hizmetinin normal işleyişinin ya da yapısının geçerli düzenini bozacak bir eylem teşkil edebilirler (27 Kasım 1989 tarihli Danıştay Kararı. Çeviri bana ait).[6]

Bu Süleyman'a yaraşır dirayeti yargının *laïcité* ilkesi ile din ve vicdan özgürlüğünü dengelemeye yönelikti. Yine de Da-

6 Başka türlü bir bilgiye yer verilmediği sürece, bu bölümdeki çeviriler bana aittir.

nıştay, açıkça ortaya konmuş bazı yönergelere uymak yerine bu tür dinsel sembolleri taşımanın ve giysileri giymenin anlamına yönelik uygun yorumu okul yönetimlerinin yargı yetkisine bıraktı. Dini bir örtünün (ya da yarmulkenin) öğrenciler için ifade ettiği anlam değil, okul yönetimlerinin, bu giysilerin provokasyon, çatışma ya da protesto simgeleri olarak görülüp görülemeyeceğine ilişkin yorumları öğrencilerin din özgürlüğünün kısıtlanmasında nihaî etmenler hâline geldi. Bu yargı kararının her iki tarafı da kendi amaçlarının peşinde ilerlemeleri ve Eğitim Bakanı François Bayrou tarafından çıkarılmış olan Bayrou Yönergeleri'nin 10 Eylül 1994 tarihinde yürürlüğe konmasıyla birlikte daha büyük bir baskı yaratma yolunda neden teşvik ettiğini anlamak güç değil. Bakan, Danıştay'ın İslami hareketlere karşı güçsüz olduğu izlenimi bırakan yargısının muğlak yönlerinden şikâyet ederek, öğrencilerin dine uygun semboller taşıma haklarının bulunduğunu fakat peçenin bu semboller arasında yer almadığını ilan etti (*Le Monde*, 12 Eylül, 1994, 10).

L'affaire du foulard sonunda, Fransız ulusal kimliğinin küreselleşme ve çok kültürlülük çağındaki tüm ikilemlerini temsil eder bir nokta geldi: Bir yandan Fransa'nın Avrupa Birliği'yle bütünleşmesi karşısında, Fransızların *laïcité*, cumhuriyete dayalı eşitlik ve demokratik vatandaşlık geleneklerinin korunması, öte yanda ise, kökenleri Müslüman ülkelere dayanan ve Fransız topraklarında yaşayan ikinci ve üçüncü nesil göçmenlerin varlığının yarattığı çok kültürlülük baskıları. Fransız vatandaşlığı kavramının pratikleri ve kurumları çok kültürlülükten kaynaklanan farklılıkları cumhuriyete dayalı eşitlik ideali içine alıp çevreleyecek kadar esnek ve cömert olabilir mi? Elbette bu olay hiçbir biçimde sona ermedi ve Avrupa'nın bütünleşmesi ve çokkültürlülük baskıları sürdükçe, Fransa, liberal demokrasilerin, laikliğin ilkelerine ve dinsel ifade özgürlüğünün korunma-

sına ilişkin çift yönlü zorunlulukla başa çıkabilmek için yasal, pedagojik, sosyal ve kültürel kurumlara yönelik yeni modeller geliştirmek durumunda olacak.

Bu noktada, Fransız devletinin kamusal alanda, başörtüsü takan kızların arzuladığından daha fazla özerkliği ve siyasal ve sosyal eşitliği *kabul ettirmek için* müdahalede bulunması gibi paradoksal bir durumla karşılaşıyoruz. Kızların etkinliklerinin anlamı tam olarak nedir? Din kurallarına uyma ve varolan sistemi tahrip etme eylemi mi, bir çeşit kültürel meydan okuma mı yoksa ergenlerin, ün kazanmak ve dikkatleri çekmek için giriştikleri bir oyun mu? Bu kızların davranışlarıyla ortaya koydukları şey korku mu, itikatları mı yoksa kendine hayranlık mı? Etkinliklerinin bu unsurların ve güdülerin hepsini birden içerdiğini tahmin etmek zor değil. Gaspard ve Khosrokhavar'ın belirttiği gibi (1995), bu kızışmış tartışmada, röportajlarını gerçekleştirene kadar kızların sesi hiç duyulmadı; Fransa'nın kamusal alanında esaslı bir kamusal tartışma sürdürülmesine ve çok kültürlü bir toplumda demokrasi ve farklılık sorunları üzerine bir vicdan muhasebesi yapılmasına karşın, kızların kendi bakış açılarına neredeyse hiç kulak verilmedi. Olaya karışan kızlar yasalara göre yetişkin olarak görülmeseler ve hâlâ ailelerinin vesayeti altında bulunsalar bile, on beş ve on altı yaşında kendilerinden ve eylemlerinden sorumlu olduklarını farz etmek mantıklı görünüyor. Sesleri duyulmuş ve dinlenmiş olsaydı, başörtüsü takmanın dinsel bir eylem olmaktan çıkıp kültürel meydan okumaya ve artan politikleşmenin tezahürü olan bir eyleme dönüştüğü açıkça görülebilirdi (fakat bkz. Giraud ve Sintomer 2004). İronik bir biçimde, bu kızları evlerinde hüküm süren erkek egemen yapıların dışına çıkaran ve *başörtüsü takmayı yeniden anlamlandırma* becerisini ve cesaretini veren Fransız millî eğitim sisteminin eşitlikçi normlarıydı. Onların etkinliğine ce-

za vermek ve suç niteliği yüklemek yerine, bu kızların eylemlerinden ve yaptıklarından dolayı en azından okuldaki topluluğa karşı sorumlu olmalarını istemek ve gençler arasında *laic* Fransız Cumhuriyeti içinde Müslüman bir vatandaş olmanın anlamına yönelik tartışmaları teşvik etmek daha akla yatkın olmaz mıydı? Ne yazık ki, belli koşullar altında başörtüsü takılmasını yasaklayan normlardan dolayı çıkarları en fazla etkilenen kişiler görmezden gelindi.

Yasal normların kolektif tartışma süreçleri içinde ve yasal kurumların çerçevesinden bağımsız olarak üretilmesi gerektiğini ileri sürmüyorum: Bu örnekte tehlikede olan yasanın meşruluğu değil, yasal olsa da, bana göre akılsız ve adaletsiz olan bir kararın *demokratik meşruluğudur*. Yaptıkları eylemin anlamı bu kızlara okul yönetimi tarafından zorla kabul ettirilmeseydi ve kendi eylemlerinin yorumlanması sırasında kamuoyu önünde daha fazla söz hakkına sahip olabilselerdi, gerçekleşen durum hem daha demokratik hem de daha adil olurdu. Böyle bir durum Danıştay'ın kararını değiştirir miydi ya da değiştirmeli miydi? Belki değiştirmezdi, fakat "gösterişe yönelik bir biçimde" ve "göze çarpan bir şekilde" sergilenen dinsel sembollerin yasaklanmasına izin veren hüküm yeniden gözden geçirilebilirdi. Sosyoloji külliyatı içinde dünyanın pek çok öteki bölgesinde de, Müslüman kadınlar peçeyi ve *çadoru* gelenekten azat edilişlerinin yarattığı paradoksu gizlemek için kullanıyor (bkz. Göle 1996). Eylemlerinin anlamının yalnızca laik devlete karşı dinsel bir muhalefet olduğunu varsaymak bu kadınların kendi eylemlerinin anlamını yazarak ifade etme kapasitesini sınırlar ve ironik bir biçimde onları kaçmaya çalıştıkları erkek egemen anlamın duvarları içine yeniden hapseder.

Müslüman kızlar açısından da öğrenme süreçleri gerçekleşmiş olabilir: Büyük Fransız toplumu ilk bakışta dinin zorunlu kıldığı bir elbise parçası gibi görünen giysiyi onayla-

yan herkesi "geri kalmış ve ezilmiş yaratıklar" olarak damgalayıp bir kalıba sokmamayı öğrenmek durumunda kalacaksa, Müslüman cemaatlerde ve başka yerlerdeki kızlar ve onların destekçileri de eylemlerini "kamusal alan içinde haklı sebeplerle" ispatlamayı öğrenmeliler. Dini inançlarına saygı gösterilmesini ve eşit muameleyle yapılmasını talep ederken farklı dinlere mensup *ötekilerin* inançlarına nasıl bir tavır takınmaya niyetli olduklarını ve aslında dinin ve devletin İslami gelenek içindeki ayrımını nasıl kurumsallaştıracaklarını açıklığa kavuşturmalılar.

Yakın dönemde yaşanan olayların şiddetine ve İslami gruplarla idarî merciler arasındaki çatışmalara rağmen, ılımlı bir Fransız İslamının ortaya çıkmakta olduğunu gösteren işaretler de mevcut. *New York Times* gazetesi 14 Nisan 2003 tarihinde Fransa'daki 5 milyon Müslümanı temsil edecek resmî bir Müslüman Konseyi'nin kurulduğunu bildirdi. Konseyin ilgilendiği sorunlar arasında Müslüman kadınların işyerlerinde sahip oldukları haklar da yer alıyor. Bu konuyla ilgili olarak, Cezayir doğumlu, üç çocuk annesi Karima Debza'nın şu sözlerine yer veriliyor: "Başörtüm yüzünden burada iş bulamıyorum... Ama başörtüm beni bir parçam. Başörtümü çıkarmayacağım. Devleti, başörtüsünün neden bu kadar önemli olduğu ve başörtüsünden neden korkulmaması gerektiği konusunda eğitmeliyiz" (Sciolino 2003a).

Debza'nın istediği şey bir demokratik yineleme ve kültürel açıdan yeniden anlamlandırma süreci. Diğer Fransız vatandaşlarının, onu, dini anlam taşıyan bir sembolle –yani başörtüsüyle– kamusal alanda bulunmaktan alıkoyan *laïcisme*in katı öğretisini gözden geçirmesini isterken kendisi de başörtüsü takmayı, bazılarının İslamın "Protestanlaşması" olarak adlandırdığı anlamda yeniden anlamlandırıyor. İslamda ve ayrıca Yahudilikte kadının edepli oluşunun ifadesi kabul edilen ve öte yandan, daha esrarengiz bir biçimde,

kadın cinselliğinin tehdit unsuru olarak görülerek baskı altında tutulması biçiminde değerlendirilen başın kapatılması, şimdi inanca ilişkin ve vicdani bir kişisel eylem olarak yeniden yorumlanıyor. Fakat Debza, başörtüsü takmasını bir Müslüman olarak kimliğinin ve kendini kavrayışının bir yönü biçiminde sunarak bu geleneksel çağrışımları dönüştürüyor ve başörtüsü takması, diğer kişilerin haklarına zarar vermediği sürece, bu eylemine diğerlerinin de karşılıklı kabul göstermesini rica ediyor. "Çünkü başörtüm" diyor Debza, "benim kimliğimin o kadar temel bir unsuru ki" (onun kullandığı sözcükler "benim bir parçam"), "sizin haklarınızı ve özgürlüklerinizi ihlal etmediği sürece ona saygı göstermelisiniz". Başörtüsü takmak vicdani bir eylem ve kişinin ahlâki özgürlüğünün ifadesi biçiminde yeniden anlamlandırılıyor. Debza'nın anlatmaya çalıştığı nokta söyle özetlenebilir: Tüm vatandaşların ve Fransa'nın mukimlerinin dinsel özgürlüğe yönelik eşit haklarının korunması (Avrupa İnsan Hakları ve Temel Özgürlükleri Sözleşmesi tarafından da güvence altına alınan bir hak) daha temel bir nokta olarak görülmeli – Fransa'nın uyguladığı dinin ve devletin özel bir biçimde ayrılması, yani *laïcism* ile ilgili hükmü Ronald Dworkin'in ifadesiyle "koz" olarak kullanılmalıdır. Debza'nın bu süreçte "Devleti bizden korkmaması için eğitmeliyiz" ifadesi, Fransız cumhuriyetçiliğinin yıldırıcı gelenekleriyle karşı karşıya kalmış Müslüman bir göçmen kadından gelen harikulade bir düşünceyi yansıtıyor.

Fransızların *laïcité* geleneklerine yönelen karşı çıkış azımsanmamalı. Dinin ve devletin ayrılması hükmü liberal demokrasilerin köşe taşlarından biri olmasının yanı sıra, çarpıcı bir demokratik çeşitliliğe de izin veriyor. Bu nedenle İngiltere'de bir İngiliz Kilisesi bulunurken, Almanya resmî olarak tanınmış olan üç mezhebe –Protestan, Katolik ve Yahudi– *Kirchensteuer* olarak bilinen dolaylı bir "kilise vergi-

si" toplayarak mali destek verir. Din kurumunun ve ruhban sınıfının kamusal ve toplumsal alandaki nüfuzunu ortadan kaldırmayı amaçlayan hareketin ve Katolik Kilisesi kurumlarına karşı gelişen husumetin yarattığı tarihsel deneyimden kaynaklanan Fransız cumhuriyetçi geleneği kendisini bugün yeni bir güçlükle ve tehditle yüz yüze buluyor: Giderek büyüyen çokkültürlü toplumlara doğru yönelen küresel eğilimler bağlamındaki dinsel çeşitlilik talepleri nasıl uzlaştırılacak. Fransız geleneklerinin değer verdiği cumhuriyete dayalı kamusal alan farklı ırklardan, inançlardan gelen, derilerinin rengi farklı olan bireyler şahsi inançlarının ve kimliklerinin işaretlerini ve sembollerini taşıyarak bu kamusal alanda bulunmak istediklerinde gerçekten tahrif edilmiş mi oluyor? Kendilerini özel kimlikleri yoluyla sunmaları Fransızların vatandaşlığı kavrayış biçimine bir tehdit olarak görülmeli mi?

Şüphesiz, 11 Eylül olaylarından ve İkinci Irak Savaşı'ndan sonra, Fransız hükümetinin, devrimsel "erdem cumhuriyeti" deneyimlerini yeniden yürürlüğe sokmaktan çok, 5 milyon Müslüman nüfusunun nezaketini ve sadakatini elinde bulundurması gerekiyor. *Pace* Robespierre –çokkültürlü bir yapıda birlikte yaşamanın gerçekleri erdem cumhuriyetinden, liberal medenilik cumhuriyetine dönüşmeyi gerektiriyor.

"Fransa'nın değişen yüzü"nün açıkça tanınması amacıyla, 2003 Ağustos'unda, hem sözlük anlamında, hem de mecazi anlamda, sekizi Kuzey Afrikalı Müslüman kökene sahip, geri kalanı Afrikalı göçmen ya da göçmen çocuğu olan on üç kadın, Eugene Delacroix'in 1830 yılında yaptığı, çıplak göğsü ile barikatlara saldıran Devrim simgesi "Marianne"ı temsil etmek üzere seçildiler. Kilisenin ve devletin ayrılması hakkındaki tartışmalı ulusal diyalog devam ederken bu kadınlar, İslami peçe ya da diğer etnik veya ulusal baş-

lıklar yerine, Fransız Devriminin simgelerinden biri olan tarihi Frig başlığını* taktılar (Sciolino 2003b). Yine de paradoksal olarak, bu kadınları, başörtüsünü takmakta ısrar eden Debza gibi diğerlerinin karşıt sembolü olarak onurlandırmaya karar veren politik yapı bir yandan da, bu kadınlara beyaz ve orta yaşlı erkeklerin ezici çoğunluğu oluşturduğu, kadınların oranının yüzde 12'de kaldığı Fransız meclisine meydan okuma yetkisi de verdi (*a.g.e.*). Kadınlardan biri şunları söylüyor: "Bu Marianne'lar son yirmi yıldır yaşanan gerçeği görünür kıldı. Ulusal Meclis'e bakın. Tamamı beyaz. zengin, erkek ve iyi eğitimli. Şimdi biz de bu alana girdik. Varoluyoruz" (*a.g.e.*).[7]

Kültür önem taşır; kültürel evrimler ihtiyaçlarımızın yorumlarına, iyiye ilişkin bakış açılarımıza ve geleceğe ilişkin hayallerimize derinden bağlıdır. Bu evrimlerin etkileri bu denli kuvvetli olduğundan dolayı, liberal-demokratik yönetim biçimlerinin vatandaşları olarak Michael Walzer'ın "liberalizm ve ayrılma sanatı" biçiminde nitelediği olguyla yaşamayı öğrenmek durumundayız (Walzer 1984). Yaşam biçimleri bizimkini ciddi biçimde tehdit eden ötekilerin ötekilikleriyle yaşamayı öğrenmek durumundayız. Ahlâki ve politik öğrenme süreci sivil toplum içindeki bu karşılaşmaların dışında nasıl gerçekleşebilir? Hukuk, politika ve kültürel üretiminin sürüp gittiği çerçeveyi sunar. Eski uygarlıkların farkın-

---

(*) Eski Roma ve Yunan'da özgür kılınan kölelerin taktıkları başlık, bir özgürlük ve cumhuriyet simgesi olarak Fransız Devrimi sırasında kadınların temsilinde görülmüştür – ç.n.

7 10 Şubat 2004 tarihinde Fransız Ulusal Meclisi'nden geçen, halka açık eğitim alanlarında başörtüsünü ve diğer dinsel sembolleri taşımayı yasaklayan yasanın sertliği ılımlı bir İslamın ortaya çıkışını daha da güçleştirecek. Yine de, çok sayıda Fransız kadın grubu ve hatta öğretmen örgütleri bu mevzuatın uygunluğunu sorguladıkça, demokratik yineleme süreçleri devam edecek. Şüphesiz, insan hakları grupları kadar Müslüman örgütlenmeleri de Avrupa mahkemeleri düzeyinde bu karara itiraz edecekler. Bkz. "Derrière la voile" [Başörtüsünün Arkasında] 2001.

da oldukları gibi, yasalar bir şehrin duvarlarıdır, politik hırslar ve sanat bu duvarların içinde ortaya çıkar (bkz. Arendt 1961) ve genellikle politika bu engellerin yıkılmasına ya da en azından geçirgen bir yapıya kavuşturulmalarına yol açar.

Politik liberalizmin anayasal temelleri ve güncel politikaları arasında bir diyalektik bulunmaktadır. Liberal demokratik devletin hakları ve diğer ilkeleri belirli aralıklarla aşılması gereken güçlüklerle karşılaşmalı ve özgün anlamın zenginleştirilmesi amacıyla kamusal alan içinde yeniden ifade edilmelidir. Yalnızca, yeni gruplar, hakların muhataplarının oluşturduğu fakat kendilerinin bu hakların ilk ifade edilişi sürecinde dışlandıkları çevrelere ait oldukları iddiasında bulundukları zaman, bir anayasal gelenek içindeki her türlü hak iddiasının sınırlılığını ve bağlamı aşan geçerliliğini anlar hâle geliyoruz. Demokratik diyalog ve bunun yanında yorumsamacı diyalog, hakların, liberal demokrasilerin kamusal alanları içinde yeniden konumlandırılması ve yeniden ifade edilmesi yoluyla geliştiriliyor. Hukuk bazen, yasal reformun halkın bilincinin ötesine geçebileceği ya da halkın bilincini anayasa düzeyine çıkarabileceği bu süreçlere yol gösteriyor; öte yandan, hukukun halkın bilincinin ardından sürüklendiği ve kendisini bu bilince uydurabilmesi için zorla harekete geçirildiği de oluyor. Kuvvetli bir çokkültürlü liberal demokraside kültürel-politik çatışma ve çatışma yoluyla öğrenme olguları yasal manevralarla bastırılıp yok edilmemelidir. Demokratik vatandaşların örtüşen uzlaşımlarının sınırlarını deneyerek ayrı yaşama sanatını bizzat öğrenmeleri gerekmektedir.

Fransız resmî makamlarının okullarda peçe takılmasının yasaklanması yönündeki müdahalesi ilk başta ilerici bir devlet bürokrasisinin, bir grubun "geri kalmış görünen" adetlerini modernleştirmeye yönelik girişimi gibi görünmüş olsa da, bu müdahale bir dizi demokratik yinelemeye

doğru adımlar attı. Bu yinelemeler, Fransız halkı arasında peçe takma hakkında gelişen şiddetli tartışmadan, olaya karışan kızların kendini savunmasına ve onların eylemlerinin anlamının yeniden ifade edilmesine, diğer göçmen kadınların başörtülerini iş yerlerinde takmaları için cesaretlendirilmesine ve son olarak, Arap ülkeleri kadar Afrika ülkelerinden gelen kadınların da "Marianne"ı temsil etmesi yoluyla, bu yüzün yeniden anlamlandırılması biçiminde gelişen halk eylemine uzanan geniş bir alana yayıldı.

Yine de, halkın, Fransa'daki Müslüman nüfusa karşı duyduğu hoşnutsuzluğunu ve ciddi boyuttaki yabancı düşmanı kini de küçümsemek istemiyorum. Demokratik yinelemeler halkın kendi üzerine düşünmesine yol açabildiği gibi, kamusal bir savunma mekanizması da üretebilir. Avrupa'nın genelinde sağ kanatta yer alan pek çok partinin seferberlik durumu şiddetini arttırıyor: Fransa'da, Hollanda'da, Büyük Britanya'da, Danimarka'da, Almanya'da ve başka yerlerde Avrupa'nın göçmenlerinin statüsünün ve özellikle Müslüman nüfusa mensup göçmenlerin özellikle 11 Eylül'den ve 2004 yılında Madrid tren istasyonundaki bombalama olaylarından sonra tahrik edici meseleler olarak kaldığını açıkça görüyoruz. Bu tür politik ihtilaflar sonunda nasıl çözülürse çözülsün, bunlar için, evrenselci ilkeler ve Avrupa'nın bir yandan insan haklarına bağlılık amacı öte yandan da demokratik öz belirlenim ihtiyacının yarattığı çerçeve içinde savaşılacağı açık.

Alman başörtüsü olayı: Fereshta Ludin davası

Alman kamuoyu ve mahkemeleri son yıllarda Fransa'daki başörtüsü olayına çok benzer bir güçlükle uğraşıyor. Baden-Württemberg'de bir ilkokul öğretmeni olan, Afgan kökenli Alman vatandaşı Fereshta Ludin başı kapalı olarak derslere

girebilmek için direndi (bkz. Emcke 2000, 280-285). Okul yöneticileri bu konuda izin vermeyi reddetti. Dava mahkemelerde görüşülerek sonunda Alman Anayasa Mahkemesi'ne (BVerfG) kadar yükseldi ve 30 Eylül 2003 tarihinde aşağıdaki kararı açıkladı. Mahkemeye sunulan bağlam içinde başörtüsü takılması, davacının "Müslüman din cemaatine" mensup olduğunu ifade etmektedir (*die islamische Religionsgemeinschaft*). Mahkeme, bu tür davranışı ilk ve orta dereceli okullarda eğitmen pozisyonu açısından nitelik eksikliği (*Eignungsmangel*) olarak tanımlamanın, davacının Anayasa'nın (*Grundgesetz*) 33. maddesinin 2. paragrafına uygun olarak devlet memuriyetinde bulunma hususundaki eşit hakkıyla uyuşmadığı ve aynı zamanda, davacının, Anayasa'nın 4. maddesinin 1. ve 2. paragraflarında koruma altına alınan vicdan özgürlüğüyle uyuşmadığı, fakat, bu tanımlamanın anayasa maddelerinin fikir ayrılığına düşmek için gerekli ve yeterli yasal nedenleri sunmadığı sonucuna vardı (BVerfG, 2BvR, 1436/02, IVB 1 ve 2). Mahkeme Fereshta Ludin'in temel haklarını tanısa da, iddiasını reddetti ve konu hakkındaki nihaî hükmü demokratik yasama organlarına devretti. "Bununla beraber, sorumlu bölgesel yasama organı, anayasa tarafından belirlenmiş çerçeve içinde, okullarda izin verilecek dinsel anlam taşıyan eşyaların kapsamını yeniden belirleyerek yasal temeli [Ludin'in başı kapalı olarak öğretmenlik yapmasına izin verilmesini reddetmek] yaratmak konusunda özgürdür. Bu süreçte, bölgesel yasama organı öğretmenin yanı sıra olaya karışmış olan öğrencilerin de vicdan özgürlüğünü ve ayrıca, ebeveynler açısından çocuklarına eğitim aldırma hakkını ve bununla birlikte devletin dünya görüşü ve din konularında tarafsızlığını koruma yükümlülüğünü de dikkate almak zorundadır" (BVerfG, 2BvR, 1436/02, 6).

Alman Anayasa Mahkemesi ilgili hakların –vicdan özgürlüğü ve devlet memuriyetinde bulunma konusunda eşitlik– te-

mel niteliğini tanısa da, Fransa Danıştay'ına çok benzer bir biçimde bu hakları demokratik yasama organlarına karşı korumayı reddetmiştir. Yine de mahkeme, davayı okul yöneticilerinin özel yargı yetkisine bırakmayarak ve devletin bu meselede dinsel ve dünya görüşüne ilişkin tarafsızlığını koruması gerekliliğini vurgulayarak, demokratik yasa koyucuların dikkatini, liberal bir demokraside dünya görüşlerinin meşru çoğulluğuna saygı göstermenin önemine çekmiştir. Bununla birlikte, mahkeme kendisini bu tür çoğulculuğu korumak için olumlu anlamda müdahale etme konusunda haklı görmemiş, yine de bunun bölgesel yasama organının sahasına girdiğini göz önüne almıştır.[8] Bu tür bir suskunluk bazı şaşırtıcı sonuçlar yaratabilir; şüphesiz, Almanya'da öğretmenlerin aynı zamanda *Beamten*, yani çeşitli devlet hizmeti yasalarının özel yetkisi altında bulunan memurlar olmaları Alman Anayasa Mahkemesi'nin yasa koyucuların düzenlemeye yönelik yargı yetkisine müdahale etmek istemeyişinde etkili olmuş olabilir. Buna rağmen, mahkemenin gerçek kaygısının prosedüre ilişkin sorundan çok, "menşe topluluğunun gelenekler"ine aidiyetini temsil eden bir nesneyi gösterişçi bir biçimde taşıyan bir kadının Alman devletinin bir memurunun görevlerini ve ödevlerini yerine getirip getiremeyeceğine dair maddi sorun olduğu izleniminden kaçınmak zor.[9]

Ludin'in, Alman hukukuna göre öğretmen olmak için zorunlu ehliyeti başarıyla kazanmış, Afgan kökenli bir Alman

---

8 Alman yasa koyucular mahkemenin emrine oldukça hızlı bir biçimde cevap vermiştir ve Baden-Württemberg'den sonra Bavyera da okullarda başörtüsü takılmasını yasaklayan yasa tasarılarını onaylamıştır. Hıristiyan ve Yahudi sembolleri bu yasak kapsamına sokulmamıştır. Almanya'da yaşayan Müslümanları (3.2 milyon olduğu tahmin edilmektedir) temsil eden sivil haklar örgütleri ve grupları önerilen yasağı eleştirmişlerdir.

9 Dr. Iur. Oliver H. Gerstenberg'e, mahkemenin muhakemesinin arkasında yatan gerekçe hakkında yaptığımız çok faydasını gördüğüm muhtelif e-mail yazışmaları için teşekkür etmek isterim.

vatandaşı olması gerçeğine karşın, başörtüsü takmasının kültürel ve dinsel önemi Alman toplumunda bir öğretmenin toplumsal yüzüne ilişkin yaygın inançla uyuşmadı. Ludin'in vatandaşlık haklarının iki boyutu –dinine bağlı bir Müslüman kadın olarak kültürel kimliğinin ve yasanın tam korumasına yönelik hak– birbiriyle çatışıyor. Alman Anayasa Mahkemesi okullarda hangi dini giysilerin ve araçların taşınıp giyilebileceğine ilişkin maddelerin boyutuna karar verilmesini bölgesel yasama organlarına bırakarak yalnızca ebeveynlerin değil, olayla ilişkisi olan çocukların da kültürel ve ahlâki beklentilerinin altını çizdi. Vicdan özgürlüğü hakkı, devletin dinsel ve diğer türde dünya görüşlerine karşı tarafsızlığının tanınmasına karşın, burada demokratik halkların kendi kültürel kimliklerini ve geleneklerini koruma konusundaki çıkarlarına tâbi kılınmıştır. Mahkeme çoğulculuğu anayasal açıdan sağlam bir biçimde savunamadı. Bu durum ilgili bireylerin kültürel, etnik ve dini kimliklerine karşı Alman vatandaşlığı arasında daha keskin ayrımları gerektirebilirdi. Elbette, Almanya'da olduğu kadar diğer pek çok liberal demokraside de ırk, cinsiyet, etnik köken ve din temelindeki ayrımcılık anayasaya aykırıdır, bu resmî ayrım belli bir dereceye kadar yasada kodlanmıştır bununla birlikte, Alman devletinde memur olma bağlamında vatandaşlık kimliğine ilişkin daha kesif ve maddi bir kavrayışa başvurulmuştur ve görünüşe göre bu kavrayış, bir öğretmenin herhangi bir dine değil, İslam dinine duyduğu aidiyeti kamusal alanda sergilemesine engel olmuştur.[10]

---

10 Emcke şu bilgiyi veriyor: Alman Anayasa Mahkemesi dersliklerde haç bulunmasına ilişkin daha önceki bir kararda, anayasaya aykırı olan hususun, kamusal alanda ya da okullarda dinsel sembollerin bulunması değil, daha çok, haçın düzenli olarak sergilenmesine yönelik *yükümlülük* olduğunu ilan etmişti. Emcke bu karardan yola çıkarak şu sonuca varıyor: "Bu anlamda, bu tür dinsel sembollere karşı herhangi bir anayasal temel bulunmamaktadır" (Emcke 2000, 284).

Fereshta Ludin davası, vatandaşların yeterli niteliklere sahip oldukları devlet memuriyetlerinde istihdam edilmeye yönelik eşit haklarının ve özel etnokültürel kimliklerinin liberal demokrasilerde bile uyumlu bir şekilde bir arada varolamadığını düşündürüyor. Üyelik imtiyazları ve etnokültürel kimlik çatışabilir ve çatışıyor. Aşağıda gözden geçirilecek kararlarda Alman Anayasa Mahkemesi mukim yabancıların belediye seçimlerinde ve mahalli seçimlerde oy kullanması hakkını ele alarak, demokratik söz hakkının uygulanması ve sırasıyla bir kaderi ve hafızayı paylaşan bir topluluk olarak tanımlanan ulusun bir üyesi olmama arasında süren, daha ileri boyuttaki bir çatışmayı gösteriyor.

Kim Alman vatandaşı olabilir? Ulusu yeniden tanımlamak

Alman Anayasa Mahkemesi 31 Ekim 1990 tarihinde Schleswig-Holstein bölge meclisinin 21 Şubat 1989'da kabul ettiği, yerel belediye (*Bezirk*) seçimleri ve mahalli (*Kreis*) seçimlere katılım niteliklerini değiştiren kanuna karşı bir kararа vardı (BVerfG, 83, II, Nr. 3, s. 37).[11] Schleswig-Holstein'ın 31 Mayıs 1985'ten beri yürürlükte olan seçim yasalarına göre, Anayasa'nın 116. maddesine uygun biçimde Alman olarak tanımlanan, on sekiz yaşına basmış, en az üç aydır seçimin yapılacağı çevrede ikamet eden herkes oy kullanabilir durumdadır. 21 Şubat 1989 tarihli yasa şu dü-

11 Hamburg bağımsız eyaleti de, en az sekiz yıllık bir ikamet süresini doldurmuş olan yabancı mukimlerin yerel belediye meclisleri (*Bezirksversammlungen*) seçimlerine katılabilmeleri için seçim yasalarında benzer bir değişikliği üstlenmişti. Hamburg federal bir bölge (*Land*) değil de, kendi anayasasına sahip bağımsız bir eyalet olduğundan dolayı, bu kararın bazı teknik yönleri Schleswig-Holstein'da alınan kararın niteliklerinden farklıydı. Ben Schleswig-Holstein'daki davaya odaklanmayı seçtim. Bununla birlikte, Schleswig-Holstein'ın reformlarına karşı çıkmış olan federal hükümetin Hamburg'un reformlarını desteklediğini belirtmek de önem taşıyor. Bkz. BVerfG 83, 60, II, Nr. 4, s. 60-81)

zeltmenin yapılmasını önermişti: En az beş yıldır Schleswig-Holstein'da ikamet eden, geçerli bir ikamet iznine sahip ya da bu ikamet iznine ihtiyacı olmayacak durumdaki Danimarka, İrlanda, Hollanda, Norveç, İsveç ve İsviçre vatandaşı olan yabancılar yerel ve mahalli seçimlerde oy kullanabilecektir. Bu altı devletin seçimi, mütekabiliyet temelinde yapılmıştı. Bu ülkeler yabancı mukimlerinin yerel seçimlerde ve bazı örneklerde ise, bölgesel seçimlerde oy kullanmalarına izin verdikleri için, bölgesel yasa koyucular bu tavrın karşılığını vermeyi uygun görmüşlerdi.

Alman parlamentosun, hepsi de CDU/CSU'ya (Hıristiyan Demokratlar Birliği/Hıristıyan Sosyal Birliği) mensup olan 224 üyesi, yeni seçim yasasının anayasa karşıtı olduğu iddiasını tartışmaya açtı; bu iddia Alman federal hükümetince de desteklendi. Mahkeme aldığı kararı, seçim yasasına ilişkin önerilen değişikliğin, Alman Anayasası'nın 20. ve 28. maddelerinde ortaya konan "demokrasi ilkesi"yle çeliştiği argümanına dayandırarak ve "Devlet tüm yetkisini [*Staatsgewalt*] halktan alır" ifadesine bağlayarak gerekçelendirdi (BVerfG 83, 37, Nr. 3, s. 39). Dahası, "Federal Almanya Cumhuriyeti'nin Anayasası'nın, anayasayı ortaya çıkarmanın yanı sıra, devleti kurma ve meşruiyet verme yetkisinin [*Gewalt*] hâmili olarak tanıdığı halk [*Volk*] Alman halkıdır. Yabancılar bu halka ait değildir. Devletin birliği [*Staatsverband*] içinde üyelik kavramı vatandaşlık hakkı yoluyla tanımlanır... Devlet içinde vatandaşlık [*Staatsangehörigkeit*], vatandaş ve devlet arasında, esasen sağlam ve sürekli bir kişisel hakkı teşkil eder. Devlete ait olma hakkının altında yatan, devletin halkının [*Staatsvolkes*] görüntüsü [imge, *Bild*] tek tek vatandaşların bağlı bulundukları, aynı kaderi paylaşan politik birliktir [*die politische Schicksalgemeinschaft*]. Vatandaşların, anavatanlarının kaçamayacakları [*sich entrinnen können*] yazgısı ile dayanışma içinde olmaları ve bu

yazgı içinde bütünleşmeleri [*Verstrictung*], oy kullanma eyleminin, devletin vatandaşlarıyla sınırlandırılmasının bir başka gerekçesidir. Bu kişiler kararlarının sonuçlarının arkasında durmak zorundadırlar. Buna karşılık, yabancılar, devletin hükmü altındaki topraklarda ne kadar uzun süre boyunca ikamet etmiş olursa olsun, daima kendi anavatanlarına dönebilirler" (BVerfG 83, 37, Nr. 3, s. 39-40).

Bu kuvvetli ifade üç bileşene ayrılabilir: İlki, *halkın egemenliğinin* bir tanımı (tüm yetki halktan kaynaklanır); ikincisi, devletin üyesinin kim olduğuna dair *usule ait* bir tanımlama; üçüncüsü, devlet ve vatandaş arasındaki, "aynı yazgıyı paylaşan politik birlik" imgesi üzerinde temellenen bağın doğası hakkında felsefi bir tez. Mahkeme, halkın egemenliğine uygun biçimde, demokrasi ilkesi, halk kavramı ve devlet yetkisinin tüm kademeleri için –yani, federal, bölgesel, mahalli ve yerel– oy kullanılmasına ilişkin yönergelerin "ahenk" içinde olması gerektiğini öne sürüyor. Devletin farklı kademeleri için halkın egemenliğine ilişkin farklı kavramlar işe koşulamaz. Uzun süredir ikamet eden yabancılara oy verme izni tanımak halkın egemenliğinin mahalli ve yerel kademelerde, bölgesel ve federal kademelerde olduğundan farklı biçimde tanımlanacağını ima eder. Mahkeme, Habermasçı söylemsel demokrasi ilkesini neredeyse doğrudan reddederek, Alman Anayasası'nın 20. maddesinin "devlet organlarının kararları her durumda çıkarları etki altında kalanlar [*Betroffenen*] tarafından meşru kılınmak zorundadır; bu organların yetkisi daha büyük ölçüde, birbirlerine birlik olarak bağlı bulunan bir insan grubu niteliğindeki halktan [*das Volk als eine zur Einheit verbundene Gruppe von Menschen*] kaynaklanır" ifadesine yer vermediğini bildiriyor (BVerfG 83, 37, II, Nr. 3, s. 51). Schleswig-Holstein *Landının* [bölgesinin] parlamentosu mahkemenin anlayışına karşı çıktı ve ne demokrasi ilkesinin ne de halk il-

kesinin, yabancıların seçimlere katılma hakkını dışlamadığını ileri sürdü: "Anayasanın temelinde yatan model, ulusun kolektif varlığının inşası değil, insan haklarına dayalı bir demokrasinin inşasıdır. Bu temel ilkeler eninde sonunda devletin halkı [*Staatsvolk*] ve itaat edenlerin oluşturduğu birliğin [*Untertanenverband*] arasında ayrım yapılmasına izin vermez" (BVerfG 83, 37, II, Nr. 3, s. 42).

Alman Anayasa Mahkemesi sonunda, halkın egemenliğinin üniter ve işlevsel olarak ayrımsız bir tasavvurunu öne çıkaran anlamı hakkındaki ihtilafı çözdü fakat egemen halkın temsilcileri vasıtasıyla vatandaşlığın tanımını değiştirebileceğini kabul etti. Usule göre, "halk" basitçe, gerekli devlet üyeliğine sahip olan herkes anlamına gelir. Bir kişi vatandaşsa oy verme hakkına sahiptir; vatandaş olmadığı takdirde bu hakkı elinde bulunduramaz. "Bu nedenle Anayasa... vatandaşlığın kazanılmasına ve kaybedilmesine ilişkin kuralların ve ayrıca, halka ait olma kriterlerinin daha kesin biçimde belirlenmesini yasama organına bırakmıştır. Vatandaşlık yasası bu nedenle, yasama organının, Federal Almanya Cumhuriyeti'nin nüfusunun mahiyetindeki dönüşümlerin hakkını gözetebileceği konumdadır". Bu adil tutum, Almanya'nın uzun süreli kalıcı mukimleri olan tüm yabancılar tarafından vatandaşlık hakkının alınmasının kolaylaştırılmasıyla başarılabilir (BVerfG 83, 37, II, Nr. 3, s. 52).

Mahkeme burada, açık bir biçimde demokratik meşruluk paradoksuna, yani *demos*a dahil olma ya da ondan dışlanma hakları belirlenenlerin, bu kuralları kararlaştıran kişiler olmaması gerçeğine atıfta bulunuyor. Demokratik *demos* vatandaşlığa kabul kriterlerini değiştirerek kendini tanımlayışını da değiştirebilir. Mahkeme hâlen, demokratik katılım haklarını ve tabiyeti birbirine sıkı sıkıya bağlı kabul eden klasik vatandaşlık modeline tutunuyor fakat, yabancıların vatandaşlığa alınmasına ilişkin yasaların değiştirilmesinin

usule ait meşruluğunu işaret ederek aynı zamanda demokratik hükümranın nüfusun değişen bileşimini uyumlu kılmak amacıyla kendini tanımlayışını değiştirme yetkisini de kabul ediyor. Vatandaşları ve yabancıları ayıran sınır bizzat vatandaşlar tarafından yeniden görüşülebilir.

Yine de, mahkeme tarafından dikkat çekilen bu demokratik açıklık unsuru demokratik halkın bir başka tasavvuruyla, yani, halkı "aynı yazgıyı paylaşan politik birlik" olarak gören, bireylerin kaynaşarak dayanışma bağlarıyla [*Verstrickheit*] bir arada bulunduğu ve dağılmadığı bir oluşum biçiminde niteleyen anlayışla büyük çelişki içindedir. Burada demokratik halk bir *ethnos* olarak, paylaşılan yazgının, hatıraların, dayanışmanın ve aidiyetin bir arada tuttuğu bir topluluk biçiminde görülür. Bu tür bir topluluk serbest giriş çıkışa izin veren bir topluluk değildir. Bu tür bir topluluğun bir üyesiyle evlenme belki nesiller boyunca gerçekleşecek bir bütünleşme yaratabilir; fakat, genel olarak bir *ethnos*a –hafıza, kader ve aidiyet temelli bir topluluğa– üye olmak, yetişkin olarak mirastan feragat edilebilse, bu topluluktan çıkılabilse ya da bu yapıyı değiştirme arzusuna sahip olunsa da, kişinin doğarak sahip olduğu bir şeydir. Liberal-demokratik yönetim biçimleri ne ölçüye kadar *ethnoi* toplulukları olarak görülmelidir? "Yazgı birliği içindeki bir topluluk" olarak ulusun kesin çağrışımlarına rağmen, mahkeme demokratik yasama organının vatandaşlığın anlamını ve demokratik aidiyetin kurallarını dönüştürme yetkisine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Vatandaşlık kavramında gerçekleşecek bu tür dönüşümler nüfusun değişmiş olan niteliğinin gözetilmesi açısından gerekli olabilir. *Demos* ve *ethnos* birbiriyle basitçe örtüşen iki kavram değildir.

Geriye dönüp baktığımızda, Alman Anayasa Mahkemesi'nin 1990'da alınan bu kararı kaybolup gitmekte olan ulusal birlik ideolojisinin son çırpınışı gibi görünüyor. 1993'te im-

zalanan Maastricht Antlaşması ya da Avrupa Birliği Antlaşması, imza atan on beş devletin, öteki devletlerin topraklarında ikamet eden tüm üyelerine oy kullanma ve seçime katılma haklarını veren Avrupa vatandaşlığı kavramını resmî olarak onayladı. Schleswig-Holstein'ın vatandaşlarına karşılıklı oy kullanma hakkı vermek istediği altı ülkeden –Danimarka, İrlanda, Hollanda, Norveç, İsveç ve İsviçre– yalnızca Norveç ve İsviçre, AB üyesi ülkeler olmadıklarından dolayı, Maastricht Antlaşması'ndan yararlanamayan ülkeler olarak kaldılar.

Sonraki on yılda, o dönemde birleşmiş olan Almanya'da yoğun bir demokratik yineleme süreci ortaya çıktı. Bu on yıl boyunca Alman Anayasa Mahkemesi'nin demokratik yasama organı karşısında, vatandaşlığı nüfusun yapısına uygun hâle getirme konusunda sergilediği çağrı kabul gördü, yeniden ifade edildi ve yeniden sahiplenildi. Hamburg eyaleti kendi yerel seçim yasasını değiştirmeye yönelik savunusunda bunu çok açık biçimde ifade etti. "Federal Almanya Cumhuriyeti gerçekte son on yıllarda bir göç ülkesi hâline geldi. Bu nedenle burada aleyhinde tavır alınan yasadan etkilenen kimseler yabancılar değil, tek eksikleri Alman vatandaşlığı olan, bizimle aynı yerde yaşayan kişilerdir [*Inländer*]. Bu durum özellikle Almanya doğumlu ve ikinci-üçüncü nesil yabancılar için geçerlidir" (BVerfG 83, 60, II, Nr. 4, s. 98). *Demos* doğrudan doğruya bir *ethnos* olmadığı gibi, aramızda yaşayan ve *ethnos*a mensup olmayan kişiler de yabancı değilerdir; bu kişileri daha çok "bizimle aynı yerde yaşayan" kişiler ya da sonraki dönemde ortaya çıkan politik ifadelerde yer aldığı şekliyle, "yabancı menşeli vatandaşlarımız" [*ausländische Mitbürger*] olarak niteleyebiliriz. Vatandaş, mukim ve mukim olmayan terimlerinin yanında, bu tür ayrımlara alışık olmayan kişilere garip gelebilecek bu terimler Alman kamu bilincinin 1990'larda geçirdiği dönüşümleri

ifade etmektedir. Halk arasında yaşanan bu şiddetli ve vicdan muhasebesine dönük tartışma sonunda göç *olgusuna* olduğu kadar göçün *çekiciliğine* ilişkin de bir onaylamaya yol gösterici oldu. Göçmenlerin ikinci ve üçüncü kuşak çocuklarının vatandaşlığa alınması ihtiyacı kabul edildi ve yeni Alman vatandaşlık yasası Ocak 2000'de parlamentodan geçirildi. Alman Anayasa Mahkemesi'nin, Schleswig-Holstein'ın ve Hamburg eyaletinin seçim yasası reformlarını, yabancı mukimlerin vatandaş olmamaları ve bu nedenle oy kullanmaya uygun olmadıkları temeline dayandırarak geri çevirmesinden on yıl sonra Almanya'nın Avrupa Birliği içindeki üyeliği vatandaşlık haklarının bölünmesine yol açtı. AB devletlerinin mukim üyeleri yerel seçimlerin yanı sıra AB genelindeki seçimlerde de oy kullanabiliyorlar; dahası, Almanya bir göç ülkesi olduğunu ve *jus soli* ilkesine göre göçmen çocuklarının Alman vatandaşı olduklarını ve üçüncü ülkelerin vatandaşı olan uzun süreli mukimlerin istedikleri takdirde vatandaşlığa alınabilmelerini artık kabul ediyor.

Hakları ve kimliği yeniden anlamlandırmak

Bu bölümde haklar ve kimliklerin diyalektiğini kanıtlayan demokratik yineleme süreçlerine açıklık getirdim. Bu tür süreçlerde ilgili kimlikler de hak taleplerinin anlamı da yeniden sahipleniliyor, yeniden anlamlandırılıyor ve yeni ve farklı anlamlarla dolduruluyor (bkz. Dördüncü Bölüm). Bu tür politik çatışmalar içinde sıkışıp kalan politik özneler genellikle kim olduklarına ve neyi savunduklarına ilişkin belli bir anlayışla kavgaya giriyor; fakat genellikle yaşanan süreç bizzat, bu kendini kavrayış biçimlerini değiştiriyor. Bu nedenle Fransa'daki başörtüsü olayında ekseriyetle Michel Foucault'un yüklediği anlamla "uysal özneler" olarak görülen bir grup kadının giderek artan cesaretine ve belki

hatta savaşçı tavırlarına tanıklık ediyoruz (1977, 135-170). Geleneksel Müslüman kızların ve kadınların kamusal alanda hiçbir biçimde görünmemeleri gerekiyor; ironik bir biçimde, kesinlikle Batılı demokrasilerin gerçekleri, kadınların rollerine ilişkin daha liberal ve hoşgörülü görünümleriyle bu kızlara ve kadınlara devlet okullarında eğitim görmeleri, işgücü içinde yer almaları ve Almanya'da Fereshta Ludin'in örneğinde olduğu gibi, devlet memuru statüsüne sahip bir Alman öğretmen bile olmaları için izin veriyor. Bu kadınlar "uysal bedenler" olmaktan çıkıp "kamusal benlikler"e dönüştürüldüler. Mücadeleleri ilk başta *geleneksel kimliklerini* korumaya yönelik olsa da, isteseler de istemeseler de kadın olarak tahmin edemeyecekleri biçimlerde yetkiler kazandılar. *Devlete karşılık vermeyi* öğrendiler. Benim tahminim, devlete karşılık vermeyi öğrenen bu kadınların kamusal benliklerinin, hâlen destekledikleri İslami geleneklerin anlamlarla da dövüşmesi ve mücadele etmesi yalnızca bir an meselesi. Bu kamusal çatışmalar nihayet, kadınların İslam gelenekleri içindeki haklarının statüsüne dair kişisel cinsiyet mücadelelerini başlatacak.[12]

Bu davalar ayrıca topluluğun dışında bırakılanların rejimin sınırında değil içinde olduklarını gösterdi. Pek çok va-

12 Fransız başörtüsü olayı laik, çok partili bir demokrasi ile yönetilen, nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan Türkiye'de çok yakından takip edildi. 1980'ler ve 1990'lar boyunca, İslamcı partiler parlamentodaki güçlerini arttırdıkça ve benzeri görülmemiş sayıda İslamcı Türk kadın üniversitelere devam etmeye başladıkça Türkiye de başörtüsü olayıyla kendi koşullan içinde karşı karşıya geldi. Türkiye'deki idari mercilerin durdukları noktadan bakıldığında, başörtüsü cumhuriyetin kurucusu olan Atatürk tarafından ifade edilmiş bulunan "laiklik" (*laïcité*) ilkesinin ihlali olarak görünüyor. Türk Anayasa Mahkemesi 1989 yılında üniversitelerde hem başörtüsünün hem de türbanın takılmasına karşı karar verdi. Türban ve başörtüsü takma hakkını temsil eden öğrenciler ve İslamî organizasyonlar Türk Anayasası'nın, dinsel ifade özgürlüğünü garanti altına alan 24. Maddesi'ne ve dinsel inanca, ve dil, etnik köken ve cinsiyet farkına dayalı ayrımcılığı yasaklayan 10. Maddesi'ne dayanarak itirazda bulundular. İtirazları reddedildi. Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Benhabib 2002a, 203.

tandaş göçmen bir kökene sahip olduğundan ve ülkenin tabiyetindekilerin pek çoğu da başka ülkelerde doğduklarından, aslında ülkenin tabiyetinde bulunanlar ve yabancılar, vatandaşlar ve göçmenler arasındaki ikicilik, sosyolojik açıdan yetersiz; varolan gerçeklik ise çok daha esnek ve biçimlenmeye açık. Çağdaş demokrasilerdeki göç pratikleri ve çokkültürlülük olgusu birbirine karışıyor (bkz. Benhabib 2002a). Başörtüsü olayları hem Fransa'da hem de Almanya'da yaşayan homojen halk imgesine bir itiraz getirirken Alman Anayasa Mahkemesi kararları, demokratik vatandaşlığın resmî imtiyazlarına (*demos*) sahip olanlar ve nüfusun üyesi olsalar da resmî anlamda *demos*a ait bulunmayan ötekiler arasında sık sık uyumsuzluk yaşanabildiğini gösterdi. Bu davada, Alman mahkemesinin demokratik yasama organına yönelik, Alman vatandaşlığının resmî tanımının nüfusun değişen gerçeklerini yansıtacak biçimde düzeltilmesine yönelik çağrısı kabul gördü ve vatandaşlık yasası yenilendi. Demokratik halk demokratik söz hakkının kapsamının genişleyebilmesi için bu tür demokratik yineleme eylemleri yoluyla kendisini yeniden yapılandırabilir. Yabancılar mukimlere dönüşebilir, mukimler vatandaş kimliği kazanabilirler. Demokrasiler geçirgen sınırları gereksinir. Bu olgu, Alman Anayasa Mahkemesi'ne karşı doğrudan bir itiraz içinde bulunan bağımsız Hamburg eyaleti tarafından çok uygun bir biçimde ifade ediliyor ve tekrarlamaya değer bir paragrafta şu ifadeye yer veriliyor: "Federal Almanya Cumhuriyeti gerçekte son on yıllarda bir göç ülkesi hâline geldi. Bu nedenle burada aleyhinde tavır alınan yasadan etkilenen kimseler yabancılar değil, tek eksikleri Alman vatandaşlığı olan, bizimle aynı yerde yaşayan kişilerdir [*Inländer*]. Bu durum özellikle Almanya doğumlu ve ikinci-üçüncü nesil yabancılar için geçerlidir" (BVerfG 83, 60, II, Nr. 4, s. 98).

"Biz, halk"ın inşası hem Rawls'un görüşlerini paylaşan li-

berallerin hem de "vatandaşlığın çöküşü" kuramcılarının bizi inandıracaklarından çok daha akışkan, ihtilaflı, çekişmeli ve dinamik bir süreçtir. Üçüncü Bölüm'de tartıştığım gibi, Rawls'un, etrafı yabancı halklarla çevrili ve içine kapanmış ahlâki evrenler biçimindeki halklar imgesi yalnızca ampirik açıdan değil, normatif olarak da eksiktir. Bu görüş bir halkın, bir yandan *ethnos* olarak, ortak bir yazgıyı, hatıraları ve ahlâki duygudaşlığı barındıran bir topluluk, öte yandan *demos* olarak, aynı *ethnos*a ait olsalar da olmasalar da tüm vatandaşların demokratik anlamda oy hakkı kazandığı bütünlüğe dayalı ikili kimliğinin hakkını veremez. Modern ulus-devletler olan tüm liberal demokrasiler bu iki boyutu sergiliyor. Halk kavramı politikası bu iki boyutun müzakeresinde meydana gelir. Halk kendi içine kapalı ve kendine yeten bir oluşum değildir. Tıpkı Almanya'da çok sayıda *Gastarbeiter*in [misafir işçi] varlığının Almanya'nın İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana içinde bulunduğu ekonomik gerçeklerin bir yansıması olması gibi, Cezayir'den, Tunus'tan ve Fas'tan, ayrıca orta Afrika'dan gelen bu kadar çok göçmenin Fransa'daki varlığı da, Fransa'nın imparatorluk geçmişine ve fetihlerine tanıklık ediyor. Bazıları, bu işçiler olmaksızın İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan Alman mucizesinin tahayyül edilemez olacağını bile iddia edebilir (Hollifield 1992). Halk kavramı statik değil, dinamik bir gerçektir.

Michael Walzer gibi "vatandaşlığın çöküşü" kuramcıları da, *ethnos*u ve *demos*u birleştirirken Rawls'un yolundan giden liberaller kadar hatalıdırlar. Egemen kültürün hatıralarını ve ahlâklarıyla adetlerini paylaşmayan ötekilerin varlığı, demokratik yasama organlarına demokratik evrenselciliğin anlamını yeniden ifade etmelerine yönelik bir çağrıda bulunuyor. Bu tür çağrılar demokrasi kültürünün çözülüp parçalanması bir yana, bu kültürün derinliğini ve genişliği-

ni ortaya seriyor. Ancak güçlü demokrasilere sahip devletler kendi halk kavramlarının anlamını yeniden biçimlendirdikleri bu tür evrenselci yeniden ifade etme eylemlerini gerçekleştirecek yeterliktedir. Fransız politik gelenekleri, Cezayirli kadınlar ya da Fildişi Sahilleri'nden gelen kadınlar tarafından ileriye taşınırsa ve yeniden sahiplenilirse daha az güçlü mü olacak? Afgan-Alman bir kadın öğretmenlik yapsa Alman tarihi daha az şaşırtıcı ve kafa karıştırıcı mı olacak? Bu olaylarda vatandaşlığın çöküşünden çok, vatandaşlığın demokratik yinelemeler yoluyla yeniden yapılandırılışını görüyorum.

SONUÇ
KOZMOPOLİT FEDERALİZM

ABD gazeteleri 4 Nisan 2003 tarihinde, Irak'ta Ümmü Kasr'ın dışında 21 Mart 2003'te gerçekleşen bir tank çatışmasında ölen 27 yaşındaki Onbaşı Jose Gutierrez davasını bildirdi (Weiner 2003). Onbaşı Gutierrez Guatemala'dan gelen yasadışı bir göçmendi; Amerika Birleşik Devletleri'ne kaçak olarak gelmiş bir yetimdi ve Kalifornia'da Deniz Piyadeleri'ne katıldı. Durumu hiçbir biçimde alışılmadık değil: Irak'ta üs kurmuş olan ABD silahlı kuvvetlerine mensup bir düzineden fazla yasadışı ve yasal göçmen –özellikle Meksika ve Orta Amerika'dan– 2003 yılının Mart ayından beri hayatını kaybetti. 37.000 göçmenin AB silahlı kuvvetlerinde hizmet verdiği tahmin ediliyor. Bu sayı faal hizmette bulunan nüfusun üçte birini oluşturuyor (Swarns 2003). Bu kişilerin üzücü hikâyeleri hem muhafazakar hem de liberal yasa koyucuların, katledilen bu askerlere, bazı örneklerde ise eşlerine ve çocuklarına, ölümden sonra vatandaşlık verilmesine yönelik alelacele kabul edilen yasalar hazırlamalarına neden oldu. Bazı kişiler silahlı kuvvetlere katılan göçmenlere derhal vatandaşlık hakkı tanınmayacağını

iddia ederken, diğerleri orduda yer alanların vatandaşlığa kabul için bekleme sürelerinin üç yıldan iki yıla düşürülmesi gerektiğini savundular.

Bu savaş kesinlikle, göçmenlerin AB ordusunda hizmet verdikleri ilk sefer değil. Yine de, zorunlu askeri hizmetin yürürlükten kaldırılması ile, orduya katılmak çok sayıda düşük gelirli yasal ve yasadışı göçmen için toplumsal düzenekte yukarıya tırmanmaya imkân tanıyan hareketliliğin gerçekleştiği mahal hâline geldi. Bu nedenle, "vatandaşlığa alınma"yı bekleyen yasal sürekli mukimler oldukları takdirde, kendilerine oy kullanma hakkı vermeyi reddeden; Onbaşı Gutierrez gibi yasadışı göçmenler oldukları takdirde ise kendilerine ehliyet alma ya da bir banka hesabı açma hakkı bile tanımayan bir ülke için ölen bireylerin rahatsız edici davasıyla karşı karşıyayız.

Amerikalı yasa koyucuların bu anormal ve doğası gereği adaletsiz durumlara bir cevap bulmak için harcadıkları telaşlı çaba, bu kitabın açıklığa kavuşturmaya kalkıştığı, toprağa ilişkin olgular, egemenlik ve vatandaşlık kavramı arasındaki sınırların daha genel bir anlamda karışmasının işareti. Yaşamlarını vererek demokratik halklar için kurban olan insanlar her zaman bu halkın iyi durumdaki üyeleri olmuyor. Dahası, bazılarının, başka bir halka karşı silah altına girmesi için düzenlenen yasalar hakkında oy kullanmasına izin vermeyen bir ülke adına ölmesi isteniyor. AB'den farklı olarak, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki vatandaşlık kurumunun bölünmesi yasal mukimlere, ne yerel seçimler ne de devlet seçimleri düzeyinde oy hakkı verilmesiyle sonuçlanmadı. Dünyanın en geniş göçmen ulusu olmasına karşın, Amerikan vatandaşlık tahayyülü, "vatandaşlığa kabul"ün politik söz hakkı için bir önkoşul kabul edilmesinden dolayı, politik hakların tanınması düzeyinde büyük oranda üniter nitelikte kaldı. Bu uygulama genellik-

le, Amerika Birleşik Devletleri'nde yasal göçmenlere vatandaşlık hakkı verilmesi oldukça açık, şeffaf ve hızlı bir süreç olduğu için, politik söz hakkı açısından vatandaşlık hakkı kazanılmasının bir önkoşul olarak bırakılmasının adaletsiz olmadığı iddiasıyla savunulur (bkz. Motomura 1998 ve Tichenor 1998 fikir alışverişi).

Ancak, bu savunma açıkça görülen ve ortaya konan olguları hesaba katmıyor: Amerika Birleşik Devletleri'nde bugün 7 milyon yasadışı göçmen bulunduğu tahmin ediliyor; bunların pek çoğu çiftliklerde, hastanelerde, otellerde, sağlık tesislerinde işgücüne etkin biçimde katkıda bulunuyor, diğerleri çocuklarını okula gönderiyor ve cemaat ya da okul teftiş kurullarında görev alıyorlar. Yasadışı göçmen olmak bütünüyle söz hakkından mahrum kalmak anlamına gelmiyor. Yine de, hastanelerde hemşire ya da hastabakıcı olarak çalışabilen bu bireyler hasta olup hastane hizmetlerine ihtiyaç duyacak hâle gelmekten korkuyorlar. Bizim toplumlarımızda düzenli belgelere sahip olmamak sivil anlamda ölümün bir şeklidir.

Bu kişilerin "yasadışılık"ının nedenleri, mantıksız bürokratik aksilikler ve hatalardan, "çakal" olarak bilinen kaçakçılar vasıtasıyla anavatanlarından kaçmaya yönelik umutsuz girişimlerine dek çeşitlilik gösteriyor. Yasadışılık statüsü ötekini yabancı olarak damgalamıyor. Şüphesiz, yasal katılım pratiklerinin demokratik ıslahına ihtiyaç duyulmasının sebebi yasadışı göçmenlerin normalleştirilmesi.

Yasadışı göçmen statüsü sivil anlamda ölüm ve politik yönden susturulma anlamına gelirken, yasal sürekli mukimlerin politik söz hakkının bulunmayışı ise etkili biçimde vatandaşlık haklarından mahrum bırakılmalarını ifade ediyor. Giderek daha fazla sayıda kişi çifte vatandaşlık sahibi olmak ya da bir ülkede uzun süre boyunca yaşasa da esas tabiyetinden vazgeçmemeyi arzuluyor. Demokratik söz

hakkının kullanılmasını, Amerika Birleşik Devletleri yasalarının yaptığı gibi, yalnızca kişinin tabiyetine bağımlı kılmak, sınırların ve toprakların öte yanında yaşayan halkların yaşamlarının birbirleriyle karmaşık bağımlılıklarını görmezden geliyor. Amerika Birleşik Devletleri çifte vatandaşlığı kolaylaştırması yolunda aldığı çok sayıda çağrıya kayıtsız kalırken, Meksika ve Dominik Cumhuriyeti gibi ülkeler, başka ülkelerde yaşayan çok sayıda vatandaşının, anavatanlarındaki yerel ve ulusal seçimlerde oy kullanma hakkı da dahil olmak üzere belli vatandaşlık haklarını koruması için izin verdi. Dominik Cumhuriyeti'nde ve Kolombiya'da bu hak seçimlerde aday olmak ve bir devlet mevkiinde görev almaya kadar genişletildi. "Esnek vatandaşlık" (Ong 1999) kavramı Güneydoğu Asya, Hindistan ve Latin Amerika genelinde norm biçiminde ortaya çıkıyor.

Bu ampirik gelişmeler vatandaşlığın bölünmesine yönelik tek eğilim göstergesi değil; demokratik yasa koyucular kabul etsinler ya da etmesinler, yaşanan gelişmeler *demokratik egemenliğin* dönüşümlerini müjdeliyor. Demokratik egemenlik üç düzenleyici ideale dayanır: Halkın hem yasaları koyması hem de ona tâbi olması; birleşik bir *demos* ideali ve *demos*un idaresi altında bulunan etrafı başka ülkelerle çevrili ve yerli bir toprak düşüncesi. Bu kitabın başından sonuna, son iki idealin hem normatif hem de ampirik temellerde savunulamaz düşünceler olduğunu tartıştım. *Demos*un birleşik oluşu, homojen bir verili düzen biçimde değil, az çok bilinçli dışlama ve dahil etme mücadeleleriyle gerçekleşen bir kendini inşa süreci olarak anlaşılmalıdır.

Dahası, toprakla ilintili kendine yeterlik ideali, küreselleşme olgusunun hızlandırdığı süreci, yani, dünya halklarının birbirlerine karşı müthiş bağımlılıklarını görmezden gelmektir. Uluslararası hukukun ortaya çıkışı ve uluslararası insan hakları normlarının yayılması küreselleşmenin ya-

yılmasıyla paralel gelişmelerdir. Ekonomik, askerî ve iletişime dayalı karşılıklı bağımlılık arttıkça, turizm ve sınırlar arası hareketlilik yoğunlaştıkça, uluslararası sivil toplumu idare edecek olan normlar ve düzenlemeler bütünü ortaya çıkıyor. Uluslararası hukukun meşruluğunu yalnızca egemen devletler arasındaki antlaşmalara dayandıran geleneksel bakış, küresel sivil toplumun yasal karmaşıklıklarını kavramak için artık yeterli değil. Bu modelin eskiyip işe yaramaz hâle gelişiyle birlikte toprağa dayalı yerellik idealinden de vazgeçilmesi gerekiyor.

Demokratik kendini idarenin merkezi halkın özerkliği, yani, yasaya tâbi olanların aynı zamanda yasanın koyucuları olması ilkesidir. Halkın homojenliği ve toprağa dayalı yerellik biçiminde ifade ettiğimiz halk ideallerini bir kenara bıraktığımız taktirde, demokratik söz hakkı ve halkın özerkliği olguları nasıl yeniden yapılanabilir? Demokratik temsil kurumu ulus-devlet yapılanışını aşacak biçimde düzenlenebilir mi?[1] Bu kitap boyunca, demokratik söz hakkının yeniden yapılanışının, mahalli olduğu kadar uluslarüstü vatandaşlık şekillerinin ortaya çıkışına neden olduğunu ileri sürdüm. Özellikle Avrupa Birliği içinde şehir ve AB'nin uluslarötesi kurumları çerçevesinde vatandaşlığa bir dönüş mevcut. "Esnek vatandaşlık", özellikle Orta Amerika ülkeleri örneğinde, söz hakkını güçlendirmek ve demokratik

1 "Bölünebilir egemenlik", "egemenliğin bölünmesi" ve "egemenliğin çözülmesi" kavramları politik ve yasal kuramda dolaşım halinde. Michael Lind "egemenliğin çözülmesi"nin, kendini savunma ya da örneğin, çokuluslu ya da uluslarötesi birçok durum için Dünya Ticaret Örgütü ile müzakere hakkı gibi belli egemenlik vasıflarına sahip bir halkın vekâlet vermesinin, bu tür bir vekâlet uzlaşıma dayalı ve feshedilebilir olduğu sürece halkın egemenliği düşüncesini ortadan kaldırmayacağı savını ortaya atmaktadır. Fakat bir halk egemen niteliğini sürdürdüğü taktirde yetkili kılınamayan yapıya herhangi bir sınır koyulamaz. Kanun koyucu bir güç, biz demokratik temsilden bütünüyle vazgeçmeden önce, halkı demokratik biçimde temsil eden örneklerden başka durumlar için gerçekten ne kadar yetkili olabilir? Bkz. Lind 2004, 11-14.

vatandaşlığın uygulanması için gerekli alanları çoğaltmak için bu türden başka bir girişim.

Gerçi, tüm bu modellerin ortak noktası, temsili güçlendirmek için toprağa bağlı üyelik ilkesini muhafaza etmeleri. İster Amsterdam, Londra ya da Frankfurt gibi şehirlerde ikamet olsun, ister Meksika, El Salvador, Dominik Cumhuriyeti ve ABD arasında çifte vatandaşlık olsun, açık biçimde ifade ettiğim demokratik temsil modeli, sınırları çizilmiş bir alana girmeye, orada ikamete ve nihaî olarak üyeliğe bağımlıdır.

Kuşkusuz, topraktan bağımsız temsil modelleri de mümkündür: Kişi, bazı bireyler ya da bireylerin oluşturduğu topluluklar tarafından dilinden kaynaklanan kimliğine, etnik mirasına (Otto Bauer'in[2] Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra orta ve merkez Avrupa tabiyetleri için önerdiği gibi), dinsel inancına, profesyonel etkinliklerine ve sarsılan menfaatlerine dayanılarak temsil edilebilir. Temsil, toprağa bağlı ikametin yanında, pek çok hatta da ilerleyebilir. Bir normun kabul edilişinin sonuçlarından etkilenen herkesin, normun ifade edilişinde söz hakkı olmasını zorunlu kılan (bkz. Giriş) meşruluk söylemi ilkesi, temsil alanlarının ve söylemsel katılımın çoğalmasına yol açar. Örneğin, asit yağmurundan etkilenen toplulukların Kanada/ABD sınırının ötesine geçmesi, bu bireyleri ortak çıkarlar, kaygılar ve etkinlikler çevresinde birleştirdi. Küreselleşme dünyanın her tarafındaki insan etkinliklerinin yoğunluğunu ve birbirine bağlılığını arttırdığı ölçüde yeni temsil alanlarının ve temsil mantıklarının yaratılması sonucunu doğuruyor.

---

2 Otto Bauer (1881-1938) 19. yüzyılın sonunda Viyana'da gelişen Avusturya Marksist ekolünün önde gelen üyelerinden biriydi. Bu ekolün diğer üyeleri Max Adler, Rudolf Hilferding ve Karl Renner'dir. Bauer, tabiyetler sorunu hakkındaki çalışması nedeniyle bu grubun en tanınmış üyesidir. Çalışması 1907 yılında *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (The Nationalities Question ve Social Demokracy – Tabiyetler Sorunu ve Sosyal Demokrasi) başlığıyla yayımlanmıştı.

Yine de, demokratik kendini idare ile toprağa bağlı temsil arasında çok önemli bir bağlantı var. Demokrasilerin, onları meşru biçimde yetkili kılan kişileri birbirine bağladığı varsayılan yasaları yürürlüğe koydukları için, demokratik meşruluğun ölçeği, kendi kendisini belli bir toprak üzerinde yaşayan bir halk biçiminde sınırlandırmış olan *demos*un sınırları ötesine uzanamaz. Demokratik temsil belli bir halka karşı sorumluluk taşımak durumunda olduğundan dolayı, demokratik yasalar kapanmayı gerektirir. Buna karşılık imparatorluk kanunları bir merkezden çıkarılıyor ve merkezin gücünün ve iktidarının çevre alanı idare etmek için yayıldığı tüm alanı bağlıyordu. İmparatorlukların hudutları, demokrasilerin ise sınırları vardır. Toprağa bağlı tavrı, temsilî ve demokratik söz hakkını birbirine bağlayan bu Gordiyon düğümünü* kesecek bir yol göremiyorum. Kuşkusuz, diğer ilkelere dayanan temsil kurumları varolacaktır ve bu kurumların hızla çoğalmaları gereklidir.

İyi işleyen bir demokraside, *demos* ve öteki temsil kurumları arasında yasama yetkilerinin ve hâkimiyetlerinin sınırları hakkında çekişmeli bir diyalog, bir dizi ihtilaflı yineleme olacaktır. Güçler ayrılığı içinde hiçbir örnek kendisi için nihai hâkimiyet iddiasında bulunamazsa da, tüm demokrasilerin son sözü söyleyecek bazı kurumları tanıması gerekir. Fakat, bir önceki bölümde ele aldığımız Alman Anayasa Mahkemesi'nin kararları örneğinde olduğu gibi, kesinlik, geri dönüşsüzlük ve yanılmazlık anlamına gelmez. Halkın demokratik olarak seçilmiş temsilcileri, adli sistem ve öteki sivil ve politik aktörler arasındaki karmaşık diyalog karmaşık ve çekişmeli yinelemelerin asla sona ermeyeceği bir örnek-

(*) Frig kralı Gordios'a ya da oğlu Midas'a ait, bir öküz arabasını sütuna bağlayan sarmaşıkların düğümü. Bu düğümü çözenin Asya'nın hâkimi olacağı rivayet edilir. İskender Gordion'a geldiğinde (M.Ö. 334) düğümü çözmeye çalışır, başaramayınca kılıç darbesiyle parçalar – ç.n.

tir. Bu tür diyaloglar içinde demokratik *demos*, söz hakkı olmayan gruplara oy hakkı vererek ve yasadışı göçmenlere genel af çıkararak kendi kendisini yeniden inşa edebilir. Fakat, yasanın yetkisinin ölçeği dönüşlü olarak değişebilirken, demokratik meşruluğun, yasaların temsil ettiği kişileri, yasaların bağlamadığı kişilerden, bazı açık seçik sınırlarla ayırmaksızın sürdürülebilir olması düşünülemez.

Kant niçin bir dünya hükümetinin "evrensel bir monarşi" ve "ruhsuz bir despotluk rejimi" olabileceğini iddia etmişti? Montesquieu'nün politik hâkimiyet modelinin bu yargıda payı bulunmaktadır ([1748] 1965, I, 19-28; II, 10-11). Montesquieu imparatorlukların çok geniş topraklara uygun olduklarını, buna karşılık cumhuriyet rejimlerinin orta ölçülerde ülkeleri gerektirdiğini ileri sürmüştü. İmparatorluklarda tek bir kişi özgürken, geri kalan herkes ona itaat ediyordu; cumhuriyetlerde herkes eşit olacaktır. Toprak genişledikçe insanlar arasındaki bağlantılar çatışmalı hâle gelecek ve insanlar birbirlerinin kaderlerine karşı daha aldırışsız olacaktır. Bugünün diliyle söylersek, başkalarıyla dayanışmaya olduğu kadar, demokratik söz hakkına duyulan ilgi de yitip gidecektir.

Toprağın boyutu ve idarenin biçimi arasında çok önemli bir bağ olabileceği sezgisi Batı politik düşüncesinde eskilere dayanır ve benim onayladığım bir inanıştır. Yine de, bu bağı öncelikle kültürel bir kimlik ilişkisine dayandıran toplumsal katılımcılardan ve liberal milliyetçilerden farklı olarak, demokratik meşruluğun korunması uğruna kapanmayı gerekli kılan demokratik temsil mantığıyla ilgileniyorum. Şüphesiz, özdeşleşme ve dayanışma çok önemsiz sayılmaz, fakat demokratik bağlılıklar ve yapısal normlar yoluyla canlandırılmaları gerekiyor. Bu nedenle, Kant'ı izleyerek, ahlâki evrenselcilik ve kozmopolit federalizm için talepte bulundum. *Açık* sınırları değil, *geçirgen* sınırları savundum;

mülteciler ve sığınma hakkı arayanlar için ilk kabul hakları uygulanmasını talep ettim ama demokrasilerin ilk kabulün tam üyeliğe dönüşümünü düzenleme hakkını kabul ettim; vatandaşlığa kabulü düzenleyen kanunların insan hakları normlarına tâbi olmaları gerektiğini de tartıştım ve egemen halkların vatandaşlığa kabule izin vermemelerine ve aralarında yaşayan yabancının nihai vatandaşlığının önüne hukuki engeller koymalarına karşı çıktım. Bazılarına göre, bu öneriler köksüz bir kozmopolitlik yönünde fazlasıyla etkili olacak; diğerleri içinse yeterince iş görmeyecek. Yeni bir yüzyılın şafağında politik üyeliğe erişmenin en iyi yolunun, çatışan ahlâki görüşlerin yarattığı çağrıyı ve Göçmen İşçilerin Özgürlük Yürüyüşü'nün sloganlarından birinde ifade edilen politik taahhütleri onaylamak olduğuna inanıyorum: "Hiçbir insan yasadışı değildir" (New York, 4 Ekim 2003). Bu kitap, bu ilkeyi esinleyen görüşü, halkın özerkliğine dayalı, yani yasalara tâbi olanların aynı zamanda bu yasaların koyucusu oldukları bir yönetim biçimi olarak demokrasinin kurumsal ve normatif gereksinimleri ile uzlaştırma gayretinin ürünüdür.

Al-Hibri, A. Y., "Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/Minority Women?", Okin ve diğerleri içinde, 1999, s. 41-46.

Aleinikoff, A. T., *Semblances of Sovereignty: The Constitution, the State, and American Citizenship*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2002.

Arendt, H., "Zionism Reconsidered". *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* içinde, ed. Ron Feldman, New York: Groove Press, [1945] 1978. s. 131-192.

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace and Jovanovich, [1951] 1968. [*Totalitarizmin Kaynakları 2/*Emperyalizm çev. B. S. Şener. Istanbul: İletişim Yayınları, 1996.]

Arendt, H., "Crisis in Culture", *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* içinde, New York: Meridian Books, 1961. [*Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1995.]

Arendt, H., "Nightmare and Flight", *Hannah Arendt: Essays in Understanding, 1930-1954* içinde, ed. Jerome Kohn, New York: Harcourt, Brace and Jovanovich, 1994. s. 133-136.

Aristotle. *Politics*. çev. Benjamin Jowett. *Basic Works of Aristotle* içinde. ed. Richard McKeon. New York: Random House, 1941. s. 1127-1325. [*Politika*, çev. Mete Tunçay, Istanbul: Remzi Yayınevi, 1993].

Bader, Veit. "Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community and Justice: Or, What Is Wrong with Communitarianism?" *Political Theory*. (1995), 23(2): 211-246.

Bader, Veit. "Fairly Open Borders" *Citizenship and Exclusion*. ed. V. M. Bader. Londra: Macmillan, 1997, s. 28-62.

Bader, V., "The More Inclusion, the Less Motivation? A Big Trade-Off? Liberal Nationalism and Transnational Institutions and Obligations", *Identities, Allegiances and Affiliations* içinde, ed. Seyla Benhabib ve Iand Shapiro, Cambridge: Cambridge University Press, yayına hazırlanıyor.

Balibar, E., "Is European Citizenship Possible?", *Public Culture* (1996), no. 8, s. 355-376.

Barber, B., *Jihad vs. McWorld*, New York: Times Books, 1995. [*McWorld'e Karşı Cihad: Küreselleşme ve Kabilecilik Dünyayı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor*, çev. Eser Birey, Istanbul: Cep Kitapları, 2003]

Bauboeck, R., *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*, Aldershot: Edward Elgar, 1994.

Bauboeck, R., "The Crossing and Blurring of Boundaries in International Migration: Challenges for Social and Political Theory", *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship* içinde, ed. Rainer Bauboeck ve John Rundell, Vienna: Ashgate Publications, 1998, s. 17-52.

Beitz, C., *Political Theory and International Relations*, Gözden geçirilmiş basım, Princeton, Nj.: Princeton University Press, [1979] 1999.

Beitz, C., "Rawls' Law of Peoples", *Ethics* (Temmuz 2000), no. 110(4): 669-696.

Benhabib, S., "Obligation, Contract and Exchange, The Opening Arguments of Hegel's *Philosophy of Right*". *Civil Society and the State. Hegel's Political Philosophy*, ed. Z. A. Pelczynski, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 159-177.

Benhabib, S., *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York ve Londra: Routledge and Polity, 1992. [*Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*, çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.]

Benhabib, S., "Cultural Complexity, Moral Interdependence, and the Global Dialogical Community", *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities* içinde, ed. Martha Nussbaum ve Jonathan Glover, Oxford: Clarendon Press, 1995. s. 235-259.

Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, CA.: Sage Publications, Yeni edisyon, Rowman and Littlefield, [1996] 2003.

Benhabib, S., "Germany Opens Up", *The Nation* (Haziran 1999a), 21:6.

Benhabib, S., *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleicheit: Die Horkheimer Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Fischer, 1999b.

Benhabib, S., "The Liberal Imagination and the Four Dogmas of Multiculturalism", *Yale Journal of Criticism*, (1999c), 12 (2): 401-413.

Benhabib, S., "Nous' et 'les Autres': The Politics of Complex Cultural Dialogue in a Global Civilization", *Multicultural Questions* içinde, ed. Christian Joppke ve Steven Lukes, Oxford: Oxford Press, 1999d, s. 44-62.

Benhabib, S., "Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (1999e), 24(2): 335-361.

Benhabib, S., "Dismantling the Leviathan: Citizen and State in a Global World", *Responsive Community* (2001a), 11(3): 14-27.

Benhabib, Seyla. "Underground Fears. American Intellectuals and the Spectre of European Harmonization: A Response to Michael Walzer and Noah M. Pickus". *Responsive Community*, (2001b) no. 11(4). s. 85-91.

Benhabib, S., *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, NJ.: Princeton Press, 2002a.

Benhabib, S., "Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe", *Government Opposition* (Güz 2002b), 37(4): 439-465.

Benhabib, S., "In Search of Europe's Borders. The Politics of Migration in European Union", *Dissent* (Güz 2003): 33-39.

Benhabib, S., "The Law of Peoples, Distributive Justice and Migrations", *Fordham Law Review* içinde, Rawls ve Hukuk üzerine Sempozyum, *Fordham Law Review*. (Nisan 2004), 72(5): 1761-1788.

Bentham, J., *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, 11 cilt Edinburgh ve Londra: W. Tait, 1843, cilt II.

Bohman, J. ve M. Lutz-Bachmann, ed. *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

Brubaker, R., *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Brun-Rovet, M., "A Perspective on the Multiculturalism Debate: *l'affaire de foulard* and *laïcité* in France, 1989-1999", Seminer ödevi, Harvard Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü, yazarın adı ile tıpkıbasım arşiv kopyası, 2000.

Buchanan, A., "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World", *Ethics* (2000 Temmuz), 110: 697-721.

Buchanan, A., "From Nuremberg to Kosovo: The Morality of Illegal International Reform", *Ethics* (Temmuz 2001), 111: 673-705.

Carens, J., "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", *Theorizing Citizenship* içinde, ed. Ronald Beiner, Albany, New York: SUNY Press, 1995, s. 229-255.

Cesarani, D. ve M. Fulbrook., *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, Londra ve New York: Routledge, 1996.

Cole, P., *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Coleman, D. L., "Individualizing Justice Through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma", *Columbia Law Review* (Haziran 1996), 96(5): 1093-1167.

Cover, R. M., "*Nomos* and Narrative", *Harvard Law Review*, (1983), 97(1): 4-68.

De Beauvoir, S., *Le Deuxième Sexe*, Paris : Editions Gallimard, 1949. [*Kadın İkinci Cins*, çev. Bertan Onaran, 3 cilt İstanbul: Payel Yayınları, 1993]

De Jong, C. "Harmonization of Asylum and Immigration Policies : The Long and Winding Road from Amsterdam via Vienna to Tampere", *Asylum Acquis Handbook* içinde, ed. Peter J. van Krieken, Lahey: T. M. C. Asser Press, 2000, s. 21-37.

Derrida, J., "Signature, Event, Context", *A Derrida Reader* içinde, ed. ve giriş. Peggy Kamuf, New York: Columbia University Press, [1982] 1991, s. 80-111.

Derrida, J., "Derrière la voile", *Le Monde Diplomatique* (Şubat 2001), 599(51) : 6-10.

Doyle, M., "The New Interventionism", *Global Justice* içinde, ed. Thomas W. Pogge, Oxford ve Cambridge, MA: Basil Blackwell, 2001, s. 219-242.

Drèze, J. ve A. Sen., *Hunger and public Action*, New York: Oxford University Press, 1989.

Dworkin, R., "The Threat to Patriotism", *New York Times Review of Books* (Şubat 28 2002).

Emcke, C., *Kollektive Identitäten: Sozialphilosophische Grundlagen*, Frankfurt am Main ve New York: Campus Verlag, 2000.

Fink, C., "Defender of Minorities: Germany in the League of Nations, 1926-1933", *Central European History* (1972), 5(4): 330-357.

Fiss, O., "The Immigrant as Pariah", *Boston Review* (Ekim/Kasım 1998), 23(5): 4-6.

Fiss, O., *Community of Equals: The Constitutional Protection of New Americans*, ed. Joshua Cohen ve Joel Rogers, Boston: Beacon Press, 1999, s. 3-25.

Flickschuh, K., *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Forst, R., "The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights", *Constellations* (1999), 6: 35-60.

Foucault, M., *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, New York: Pantheon Books, 1977. [*Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2000. (yeni baskısı hazırlanıyor)]

Friedrichs, J., "The Meaning of New Mediavalism", *European Journal of International Relations* (Aralık 2001), 7(4): 475-503.

Galston, W., *Liberal Purposes : Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Gaspard, F. ve F. Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, Paris: La Découverte, 1995.

Genovese, E., *The Political Economy of Slavery : Studies in the Economy and Society of the Slave South*, New York: Pantheon Books, [1965] 1990.

Genovese-Fox, E. ve E. D. Genovese., *Fruits of Merchant Capital: Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism*, New York: Oxford University Press, 1983.

Giraud, V. ve Y. Sintomer, *Alma et Lila Levy : Des Filles Commes les Autres*, Paris: La Découverte, 2004.

Göle, N., *The Forbidden Modern : Civilization and Veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. [*Modern Mahrem – Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.]

Guéhenno, J. M., *The End of the Nation State*, çev. Victoria Elliott. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

Guild, E., "The Legal Framework of Citizenship of the European Union", Cesarani ve Fulbrook içinde, 1996, s. 30-57.

Habermas, J., *Moral Consciousness and Communicative Action*, çev. Christian Lenhard ve Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, MA: MIT Press, [1983] 1990.

Habermas, J., *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg, Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

Habermas, J., "The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship", *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* içinde, ed. Ciaran Cronin ve Pablo De Greiff, Cambridge, MA: MIT Press, 1998, s. 105-129.

Hathaway, J., *The Law of Refugee Status*, Toronto ve Vancouver: Butterworths, 1991.

Hathaway, J., *Reconceiving International Refugee Law*, Nijhoff Law Specials, cilt 30, Lahey, Boston ve Londra: Martinus Nijhoff Publishers, 1997.

Hegel, G. W. F. *Hegel's Philosophy of Right*, çev. ve notlar. T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press, [1821] 1973.

Held, D., "Law of States, Law of Peoples", *Legal Theory* (2002), 8: 1-44.

Held, D., A. McGrew, D. Goldblatt ve J. Perraton, *Global Transformations*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.

Hobbes, T., *Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press, [1651] 1996. [*Leviathan*, çev. Semih Lim, Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.]

Hobsbawm, E., *The Age of Capital 1848-1875*, New York: Scribner, 1975. [*Sermaye Çağı 1848-1875*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Yayınları, 1998]

Hobsbawm, E., *The Age of Empire 1875-1914*, New York: Pantheon Books, 1987. [*Imparatorluk Çağı 1875-1914*, çev. Vedat Aslan, Ankara: Dost Yayınları, 1999]

Hobsbawm, E., *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1990. [*Milletler ve Milliyetçilik 1780'den Günümüze Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay, Istanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995]

Hobsbawm, E., "The Future of the State", *Development and Change* (Nisan 1996), 27(2): 267-278.

Hollifield, J. F., *Immigrants, Markets, and States: The Political Economy of Postwar Europe*, Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 1992.

Honig, B., "My Culture Made Me Do It", Okin, ve diğerleri içinde, 1993, s. 35-40.

Honig, B., *Democracy and the Foreigner*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

Hont, I., "The Permanent Crisis of a Divided Mankind: 'Contemporary Crisis of the Nation-State' in Historical Perspective", *Contemporary Crisis of the Nation-State?* içinde, ed. John Dunn, Oxford: Blackwell, 1995, s. 166-231.

Jacobson, D., *Rights Across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*, Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1997.

Jefferson, T., "Summary View of the Rights of British America", *Jefferson: Writings* içinde, ed. Marrill D. Peterson, New York: Literary Classics of the United States, [1774] 1984, s. 105-122.

Jones-Correa, M., "Why Immigrants Want Dual Citizenship (And We Should Too): A Response to Peter Schuck", Pickus içinde, 1998, s. 193-199.

Kakar, S., *Intimate Relations: Exploring Indian Sexuality*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Kant, I., "Zum Ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf". *Immanuel Kants Werke* içinde, ed. A. Buchenau, E. Cassirer ve B. Kellermann, Berlin: Verlag Bruno Cassirer, [1795] 1923, s. 425-474.

Kant, I., "Perpetual Peace", *On History* içinde, çev. ve ed. Lewis White Beck, Indianapolis ve New York: Library of Liberal Artsi [1795] 1957, s. 85-137.

Kant, I., "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", çev. H. B. Nisbet, *Kant: Political Writings* içinde, ed. Hans Reiss, Ikinci ve genişletilmiş basım, Cambridge: yey., [1795] 1994, s. 93-130.

Kant, I., "Die Metaphysik de Sitten in zwei Teilen", *Immanuel Kants Werke* içinde, ed. A. Buchenau, E. Cassirer ve B. Kellermann, Berlin: Verlag Bruno Cassirer, [1797] 1922, s. 5-309.

Kant, I., "Introduction to the Theory of Right" ve "The Theory of Right, Part II: Public Right", "The Metaphysics of Morals"tan, *Kant: Political Writings* içinde, ed. Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, [1797] 1994, s. 131-176.

Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, çev. ve ed. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, [1797] 1996.

Kant, I., *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, çev. ve ed. L. W. Beck, Chicago: University of Chicago, 1949. [*Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1999]

Kastoryano, R., *Negotiating Identities*, Princeton, NJ.: Princeton University Press, 2002. [*Kimlik Pazarlığı-Fransa ve Almanya'da Devlet ve Göçmen İlişkileri*, çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000]

Kerber, L., *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1997.

Kleingeld, P., "Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Legal Order". *Kantian Review* (1998), 2: 72-90.

Krasner, S., *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Kuper, A., "Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons", *Political Theory* (2000), 28: 640-674.

Landes, D., *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some Are So Poor*, New York: W. W. Norton, 1998.

Landes, J., *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.

Lehning, P. B. ve A. Weale, ed. *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, Londra: Routledge, 1997.

Lévi-Strauss, C., *Elementary Structures of Kinship*, Boston: Beacon Press, 1969.

Lind, M., "Popular Soverignty, Divisible Sovereignty and the Future of World Order", Hukuk Kuramı Semineri ödevi, Yale Hukuk Fakültesi, 6 Mayıs 2004, yazarın adı ile tıpkıbasım arşiv kopyası

Linklater, A., *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Cambridge: Polity Press, 1998.

Locke, J., *The Second Treatise of Civil Government*, ed. ve giriş yazısı C. B. McPherson, Indianapolis ve Cambridge, MA: Hackett Publishing, [1690] 1980. [*Sivil*

Toplumda Devlet: Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme. Çev. Serdar Taşçı ve Hale Akman. İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.]

Macedo, S., *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Macedo, S., "What Self-Governing Peoples Owe to One Another: Universalism, Diversity, and *The Law of Peoples*", Rawls ve Hukuk üzerine Sempozyum, *Fordham Law Review* (Nisan 2004), 72(5): 1721-1738.

Mann, M., *The Sources of Social Power*, 2 cilt Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Marshall, T. H., *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Londra: Cambridge University Press, 1950.

Martens, T., "Cosmopolitanism and Citizenship: Kant Against Habermas", *European Journal of Philosophy* (1996), 4(3): 328-347.

Marx, K., *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Harmondsworth: Penguin Books, [1857-1858] 1973. çevirenin adı eklenmemiş, Martin Nicolaus olacak [*Grundrisse-Ekonomi Politiğin Eleştirisi için Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları, 1979]

Meuschel, S., *Kapitalismus oder Sklaverei: Die Langwierige Durchsetzung de Bürgerlichen Gesellschaft in den USA*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981.

Michelman, F., "Law's Republic", *Yale Law Journal* (Temmuz 1988), 97(8):1493-1537.

Michelman, F., "Parsing 'A Right to Have Rights'", *Constellations* (Ekim 1996), 3(2): 200-209.

Montesquieu, Baron de, *The Spirit of the Laws*, çev. Thomas Nugent, Giriş yazısı Franz Neuman, 2 cilt 1. cilt içinde, New York: Hafner, [1748] 1965. [*Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, İstanbul: Seç Yayın Dağıtım, 2004]

Motomura, H., "Alienage Classification in a Nation of Immigrants: Three Models of 'Permanent Residence'", Pickus içinde, 1998, s. 199-223.

Münz, R., "Ethnos or Demos? Migration and Citizenship in Germany", Harvard Üniversitesi Avrupa Çalışmaları Merkezi'nde verilen ders, Cambridge, MA. yazarın adı ile tıpkıbasım arşiv kopyası, 2001.

Muthu, S., "Enlightenment and Anti-Imperialism", *Social Research* (Kış 1999), 66(4): 959-1007.

Muthu, S., "Justice and Foreigners: Kant's Cosmopolitan Right", *Constellations* (Mart 2000), 7(1): 23-45.

Muthu, S. *Enlightenment and Empire*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Nagel, T., *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press, 1991.

Neuman, G. L., "Buffer Zones Against Refugees: Dublin, Schengen, and the Germany Asylum Amendment", *Virginia Journal of International Law* (1993), 3: 503-526.

Neuman, G. L. *Strangers to the Constitution: Immigrants, Borders, and Fundamental Law*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Neuman, G. L. "Human Rights and Constitutional Rights: Harmony and Dissonance", *Stanford Law Review* (Mayıs 2003), 55(5): 1863-1901.

Nussbaum, M., "Aristotelian Social Democracy", *Liberalism and the Good* içinde, ed. R. B. Douglas, G. Mara ve H. Richardson, New York: Routledge, 1990, s. 203-252.

Nussbaum, M. "Patriotism and Cosmopolitanism", *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. Joshua Cohen, Boston, MA: Beacon Press, 1996, s. 3-17.

Nussbaum, M., "Kant and Cosmopolitanism", Bohman ve Lutz-Bachmann içinde, 1998, s. 99-137.

Offe, C., "Demokratie und Wohlfahrstaat", Streeck içinde, 1998, s. 99-137.

Okin, Susan Moller. "Is Multiculturalism Bad for Women? ". Okin ve diğerleri içinde, 1999, s. 7-25.

Okin, S. M., J. Cohen, M. Howard ve M. Nussbaum, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

O'Neill, O., *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

O'Neill, O., *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Ong, A., *Flexible Citizenship: The Cultural Logic of Transnationality*, Durham, NC: Duke University Press, 1999.

Ortner, S. B., "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", *Women, Culture, and Society* içinde, ed. M. Z. Rosaldo ve L. Laphere, Stanford, CA: Stanford University Press, 1974, s. 67-89.

Palmer, S., "Feminism and the Promise of Human Rights: Possibilities and Paradoxes", *Visible Women: Essays on Feminist Legal Theory and Political Philosophy* içinde, ed. S. James ve S. Palmer. Oxford: Hart Publishing, 2002, s. 91-117.

Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge: Harvard University Press, 2000. [*Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek-Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, çev. Bilge Tanrıseven, Ankara: Phoenix Yayınları, 2002]

Pensky, M., "Constitutional Exclusion? EU Constitution, Human Rights, and the Problem of Scope", Avrupa Anayasallık Konferansı'nda sunulan bildiri, Johann-Wolfgang Goethe Üniversitesi, Frankfurt am Main, 11-13 Haziran 2002, yazarın adı ile tıpkıbasım arşiv kopyası.

Perea, J. F, "'Am I an American or Not?' Reflections on Citizenship, Americanization and Race", Pickus içinde, 1998, s. 49-77.

Pickus, N. M. J., ed. *Immigration and Citizenship in the Twenty-First Century*, New York ve Oxford: Rowman ve Littlefield, 1998.

Pogge, T., *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Pogge, T., "Cosmopolitanism and Sovereignty", *Ethics* (Ekim 1992), 103: 48-75.

Pogge, T., ed. *Global Justice*, Oxford ve Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001.

Pogge, T., "Moral Universalism and Global Economic Justice", *Politics, Philosophy and Economics* (2002), 1: 29-58.

Post, R., "Between Philosophy and Law: Sovereignty and the Design of Democratic Institutions", *Designing Democratic Institutions*, ed. I. Shapiro ve S. Macedo, New York ve Londra: New York University Press, 2000, s. 209-281.

Preuss, U., "Problems of a Concept of European Citizenship", *European Law Journal* (1995), 1(3): 267-281.

Putnam, R., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Schuster, 2001.

Putnam, R., *Better Together: Restoring the American Community*, New York: Simon and Schuster, 2003.

Ratner, S. R. ve J. S. Abrams., *Accountability for Human Rights Atrocities in International Law: Beyond the Nuremberg Legacy*, Oxford: Oxford University Press, [1997] 2002.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, [1971] 1972.

Rawls, J., *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

Rawls, J., *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. [*Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çev. Gül Evrin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.]

Rieff, D., "Displaced Places", *New York Times Sunday Magazine* (21 Eylül 2003), 6. Kısım: 36-41.

Rosenau, J., *Along the Domestic-Foreign Frontier. Exploring Governance in a Turbulent World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Sandel, M., *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge: Belknap Press at Harvard University, 1996.

Schabas, W. A., *An Introduction to the International Criminal Court*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Schama, S., *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, New York: Alfred A. Knopf, 1987.

Schmitt, C., *The Crisis of the Parliamentary Democracy*, çev. Ellen Kennedy, Cambridge: MIT Press, [1923] 1985.

Schmitt, C., *The Concept of the Political*, çev. giriş yazısı ve notlar George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, [1927] 1996.

Schuck, P., *Citizens, Strangers, and In-Betweens: Essays on Immigration and Citizenship*, Boulder, CO: Westview Press, 1998.

Sciolino, E., "French Islam Wins Officially Recognized Voice", *New York Times* (14 Nisan 2003a): A4.

Sciolino, E., "Paris Journal. Back to Barricades: Liberty, Equality, Sisterhood", *New York Times* (1 Agustos 2003b): A4.

Scott, J., *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press, 1988.

Sen, A., *Poverty and Famine: An Essay on Entitlement and Deprivation*, New York: Oxford University Press, 1981.

Sen A., *Resources, Values and Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

Sen, A., *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999. [*Özgürlükle Kalkınma*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004]

Shapiro, I., *Democratic Justice*, New Haven, CT: Yale University Press, 1999.

Shefler, S., *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Sidgwick, H., *The Methods of Ethics*, Chicago ve Toronto: University of Chicago Press, [1874] 1962.

Smith, R., *Stories of Peoplehood*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SOPEMI Publications, OECD Göçe ilişkin Kesintisiz Bildirim Sistemi, *Trends in International Migration, Annual Report*, Paris: Organization for Economic Cooperation and Development, 1998 ve 2000.

Soysal, Y., *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago: University of Chicago, 1994.

Streeck, W., ed., *Internationale Wirtschaft, nationale Demokratie?*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1998.

Swarns, R., "Aftereffects, Immigration: Allowing Those Who Fight for Their Country to Be a Part of It", *New York Times* (7 Mayıs 2003): A20.

Thaa, W., "'Lean Citizenship': The Fading Away of the Political in Transnational Democracy", *European Journal of International Relations* (2001), 7(4): 503-525.

Tichenor, D., "Membership and American Social Contracts: A Response to Hiroshi Motomura", Pickus içinde, 1998, s. 223-229.

Tillie, J. ve Slijper B., "Immigrant Political Integration and Ethnic Civic Communities in Amsterdam", *Identities, Allegiances and Affiliations* içinde, ed. S. Benhabib ve I. Shapiro, Cambridge: Cambridge University Press, yayına hazırlanıyor.

Tillie C., *Coercion, Capital end European States, 990-1990*, Cambridge: Blackwell, 1990.

Tillie, C., "Future European States", *Social Research* (1992), 59: 705-717.

Tuck, R., *Natural Rights Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Tully, J., *Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

United Nations, (1945) *Charter of International Military Tribunal, in Agreement for the Prosecution and Punishment of the Major War Criminals of the European Axis*, 59 STAT. 1544, 82 UNTS 279,

United Nations, (1948) *International Bill of Human Rights* (ayrıca, *Universal Declaration of Human Rights*), UN Doc.A/Res/217(iii).

United Nations, (1949) *Geneva Convention for the Amelioration of the Condition of the Wounded and Sick in Armed Forces in the Field*, 6 UST 3114, 75 UNTS 31.

United Nations, (1951)*Convention Relating to the Status of Refugees*, UN Doc.A/Res/429.

United Nations, (1993) *Statute of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia*, UN Doc.S/RES/827.

United Nations, (1994) *Statute of the International Criminal Tribunal for Rwanda*, UN Doc.S/RES/955.

United Nations, (1998) *Rome Statute of the International Criminal Court*, UN Doc.A/CONF.183/9.

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, (2002) *International Migration Report*, ST/ESA/SER.A/220.

Van Krieken, P., ed., *The Asylum Acquis Handbook: The Foundations for a Common European Asylum Policy*, Lahey: Asser Press, 2000.

Waldron, J. "Actions and Accommodations", Kadish Lecture, University of California, Berkeley, (23 Şubat 2001), yazarın adı ile tıpkıbasım arşiv kopyası.

Walzer, M., *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983.

Walzer, M., "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory* (Ağustos 1984), 12: 315-330.

Walzer, M., *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

Walzer, M., "In Response: Support for Modesty and the Nation-State", *Responsive Community* (Bahar 2001), 11 (2): 28-31.

Weber M., *From Max Weber: Essays in Sociology*, çev., ed. ve giriş yazısı H. H. Gerth ve C. Wright Mills, Oxford: Oxford University Press, [1922] 1958.

Weber M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons, New York: Routledge, [1930] 1992. [*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, İstanbul: Ayraç Yayınları, 1997]

Weber M., *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. G. Roth ve C. Wittich, [*Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*] Berkeley: University of California Press, [1956] 1978.

Weiler, J., *The Constitution of Europe. Do the New Clothes Have an Emperor? And Other Essays on European Integration*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Weiner, T., "A Nation at War. Immigrant Marines: Latinos Gave Their Lives to New Land", *New York Times* (4 Nisan 2003): B10.

Wiebe, R. H. *Who We Are: A History of Popular Nationalism*, Princeton, NJ. ve Oxford: Princeton University Press, 2002.

Wischke, M., "Die Politik der Menschenrechte im Zeitalter de Globalisierung: Zur aktuellen Diskussion in der Politischen Philosophie und Rechtsphilosophie", *Philosophische Rundschau* (2002), 49: 224-244.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1953. [*Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Istanbul: Küyerel Yayınları, 2000]

Wolfe, A., "Alien Nation", *New Republic* (26 Mart 2001).

Zlotnik, H., "Past Trends in International Migration and Their Implications for Future Prospects", *International Migration into the Twenty-First Century: Essays in Honor of Reginald Appleyard*. ed. M. A. B. Siddique. Boston, MA: Edward Elgar, 2001, s. 227-262.

Zolberg, A. R. ve L. W. Long, "Why Islam Is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States", *Politics and Society* (Mart 1999), 27(1): 5-38.

Zolberg, A. R. ve P. M. Benda, *Global Migrants, Global Refugees: Problems and Solutions*. New York ve Oxford: Berghahn Books, 2001.