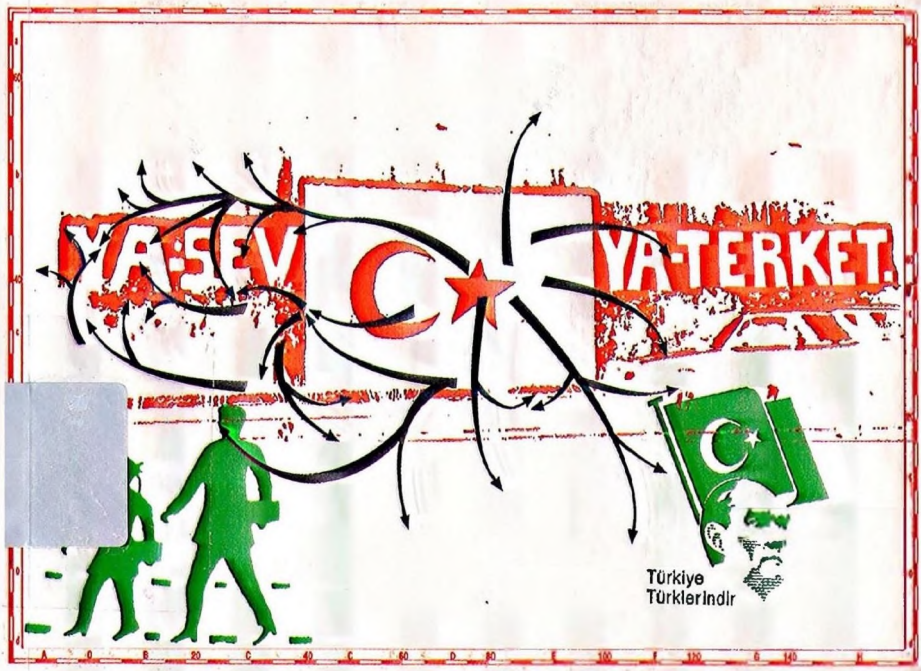
Umut Özkırımlı

Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar

Eleştirel Bir Müdahale

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları





UMUT ÖZKIRIMLI

1970 yılında Ankara'da doğdu. Orta ve lise öğrenimini Saint Joseph Fransız Lisesi'nde yaptı. 1994 yılında Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun olan Özkırımlı, yüksek lisans eğitimini The London School of Economics and Political Science'da, doktora eğitiminiyse İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde tamamladı. 2005 yılında Doçentlik derecesini alan Özkırımlı halen İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi, The London School of Economics, Avrupa Enstitüsü ile Lund Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi ve Malmö Üniversitesi Küresel Siyasi Çalışmalar Bölümü'nde misafir araştırmacı olarak görev yapmaktadır. Özkırımlı, Harry Tzimitras ile birlikte İstanbul Bilgi Üniversitesi Avrupa Birliği Enstitüsü bünyesindeki Türk-Yunan Çalışmaları Programı'nın Direktörlüğünü de yürütmektedir. Özkırımlı'nın daha önce yayımlanan çalışmaları arasında *Theories of Nationalism* (Milliyetçilik Kuramları, 2000) ve *Contemporary Debates on Nationalism* (*Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar*, 2005) adlı kitaplar ile *Nationalism and its Futures* (Milliyetçilik ve Geleceği, 2003) adlı derleme bulunmaktadır. Palgrave Macmillan Yayınevi tarafından İngilizce olarak yayımlanan bu kitaplardan *Theories of Nationalism*, halen 25'i aşkın ülkede, 70'i aşkın milliyetçilik dersinde 'temel okuma' olarak kullanılmaktadır. Türkiye'de ilk olarak 1999 yılında *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış* adıyla yayımlanan, 2. ve 3. baskıları ise Doğu Batı Yayınları tarafından yapılan kitap, Sideris Yayınları tarafından Yunancaya, İran Milli Çalışmalar Enstitüsü tarafından da Farsçaya çevrilmiştir. Özkırımlı'nın Spyros A. Sofos'la birlikte yazdığı Hurst & Co. Yayınevi ve Columbia University Press tarafından 2008 yılı başında yayımlanan kitabı *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey* (Yunanistan ve Türkiye'de Milliyetçilik) de *Το βάσανο της Ιστορίας: Ο εθνικισμός στην Ελλάδα και στην Τουρκία* adıyla Kastaniotis Yayınevi tarafından Yunancaya çevrilmiştir. Özkırımlı son olarak *Theories of Nationalism* (Milliyetçilik Kuramları) adlı kitabının genişletilmiş ikinci baskısı ile *The Troubled Triangle: Nationalism in Cyprus, Greece and Turkey* (Belalı Üçgen: Kıbrıs, Yunanistan ve Türkiye'de Milliyetçilik; Ayhan Aktar ve Niyazi Kızılyürek ile birlikte) başlıklı bir derlemeyi yayına hazırlamıştır. Her iki kitap da 2009 yılı başında Palgrave Macmillan tarafından yayımlanmıştır. Özkırımlı şu anda yine aynı yayınevi için 'İslam ve Milliyetçilik' kitap dizisinin editörlüğü görevini yürütmektedir.

Umut Özkırımlı
Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar
Eleştirel Bir Müdahale
Çeviren Yetkin Başkavak

Contemporary Debates on Nationalism
A Critical Engagement

Copyright© 2005 Umut Özkırımlı

First Published in English by Palgrave MacMillan, a division of MacMillan Publishers Limited Under the title contemporary debates on Nationalism by Umut Özkırımlı.
This edition has been translated and published under licence from Palgrave MacMillan.
The author has asserted his right to be identified as the author of the work.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 313
Siyaset Bilimi 34

ISBN 978-605-399-159-5

1. Baskı İstanbul, Ekim 2010

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / Faks: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Nihal Ünver
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Dizin Bora Bozatlı
Düzelti Remzi Abbas
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Özkırımlı, Umut.
Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar: Eleştirel Bir Müdahale / Umut Özkırımlı, çev. Yetkin Başkavak.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-159-5 (pbk.)

1. Nationalism. 2. Nationalism—Turkey. 3. Globalization. 4. Liberalism.
I. Başkavak, Yetkin.
JC311 .095 M55 2010

Umut Özkırımlı

MİLLİYETÇİLİK ÜZERİNE GÜNCEL TARTIŞMALAR
Eleştirel Bir Müdahale

Çeviren
Yetkin Başkavak

O güzel insanlar
o güzel atlara binip
gitmediler.
Bütün çirkinliklere inat
bizimle birlikte
yaşıyorlar,
yaşayacaklar.

Babam Atilla Özkırımlı'ya...

İçindekiler

vii Önsöz

1 BİRİNCİ BÖLÜM Giriş
- 2 Bağlam
- 7 Amaçlar
- 10 Yapı

13 İKİNCİ BÖLÜM Milliyetçilik Nedir?
- 15 Rakip Milliyetçilik Tanımları
  - 15 Öznel ve Nesnel Tanımlar
  - 19 Kültür mü, Siyaset mi?
- 21 Milliyetçilik Türleri
  - 21 İki Tür Milliyetçilik
  - 23 Etnik-Vatandaşlık Temelli Ayrımının Eleştirisi
  - 25 Normatif Sonuçlar
- 27 Söylem Olarak Milliyetçilik

33 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Milliyetçilik Kuramı
- 34 Milliyetçiliğin Modernliği
  - 35 Süreklilikler, Kopuşlar
  - 37 Milletlerin ve Milliyetçiliğin Kökeni
  - 40 Milletlerin Dayanıklılığı
- 42 Milliyetçiliğin Doğası
  - 42 İcat mı, Yeniden Kurgulama mı?
  - 44 Yansıma Meselesi
- 48 Milliyetçiliğe Yeni Yaklaşımlar
  - 48 Hayatını Feda Etme ve Şiddet
  - 50 Sınırlar ve Hudutlar
  - 51 Kimlik ve Fark
  - 53 Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik
  - 57 Bir Milliyetçilik Kuramı?

59 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Milliyetçiliğin Normatif İddiaları
- 61 Milliyetçilik Lehine Normatif Savlar
  - 61 Kuruluş Savı
  - 63 Kimlik Savı
  - 67 Kültürel Bağlam Savı
  - 71 Kamu Yararı Savı
  - 75 İçsel Değer Savı

78 Milli Tarafgirlik Meselesi
78 Bizimle Aynı Milletten Olanları Böyle Farklı Kılan Ne?
80 Eşitlik, Adalet ve Milli Tarafgirlik
83 Milliyetçiliğe İhtiyacımız Var mı?

87 BEŞİNCİ BÖLÜM Milliyetçilik, Çokkültürlülük ve Liberalizm
88 Liberal Milliyetçilik
88 Liberal mi, Milliyetçi mi?
91 Liberal Milliyetçi Projenin Eleştirisi
95 Çokkültürlülük ve Tanınma Siyaseti
97 Liberal Çokkültürlülük Kuramı
100 Tanınma Siyaseti
103 Liberal Çokkültürlülüğün Eleştirisi
109 Diyaloğun Vaatleri

115 ALTINCI BÖLÜM Milliyetçilik ve Küreselleşme
115 Küreselleşme ve Milliyetçiliğin "Krizi"
115 Küreselleşme Tartışmaları
120 Küreselleşmenin Tehdidi
126 Kozmopolitan Alternatif
126 Hangi Kozmopolitanizm?
131 Kozmopolitanizme Yönelik Eleştiriler
136 Yeniden Tanımlanan Kozmopolitanizm
140 Fırsat Olarak Küreselleşme

147 YEDİNCİ BÖLÜM Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Toplumsal İnşa Yaklaşımı
149 Toplumsal İnşa Yaklaşımının Öğeleri
151 Olumsallık
152 Heterojenlik ve Çoğulluk
154 Değişim
155 Şeyleştirme Sorunu
157 Yeniden Üretim, Faillik ve Direniş
160 Kuramsal Sonuçlar
162 Milliyetçilik Söylemlerinin Haritasını Çıkarmak
163 Mekân Boyutu
166 Zaman Boyutu
170 Simgesel Boyut
173 Gündelik Boyut

177 SEKİZİNCİ BÖLÜM Sonuç: Millet-Sonrası Gelecekler

187 Kaynakça
201 Dizin

Önsöz

Saygıdeğer Yunan şair Konstantinos P. Kavafis (1863-1933), meşhur şiiri *İthaka*'da şöyle der:

> İthaka'ya doğru yola çıktığın zaman,
> dile ki uzun sürsün yolculuğun,
> serüven dolu, bilgi dolu olsun.
> Ne lestrigonlardan kork,
> ne kikloplardan, ne de öfkeli Poseidon'dan.
> Bunların hiçbiri çıkmaz karşına,
> düşlerin yüceyse, gövdeni ve ruhunu
> ince bir heyecan sarmışsa eğer.
> Ne Lestrigonlara rastlarsın,
> ne Kikloplara, ne azgın Poseidon'a,
> onları sen kendi ruhunda taşımadıkça,
> kendi ruhun onları dikmedikçe karşına.*

Bu kitabın yolculuğu hakikaten uzun sürdü. Yol boyunca lestrigonlar ve kikloplarla birkaç kez karşılaştım, her zaman yüce düşüncelerle dolu olmak mümkün olmadı zira. Bu zor zamanlarda devam etmemi sağlayan bir dizi insan oldu. Bunların arasında, İstanbul Bilgi Üniversitesi'nin Uluslararası İlişkiler Bölümü'ndeki dostlarım ve meslektaşlarım ile İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde dekanlık yapmış Taner Berksoy özel bir yere sahip, çünkü son iki yılda beni kimi görevlerimden azad ederek elinizdeki kitabı bitirmeme im-

(*) Çapan, Cevat, *Kavafis'ten Kırk Şiir*, Adam Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1993, s. 26.

kân sağladı. Steven Kennedy sabırlı ve anlayışlı bir editör olmanın yanı sıra süreç boyunca kavrayışlı bir rehber ve yapıcı bir eleştirmen de oldu. Dünyanın dört bir yanından meslektaşlar, en başta da Erica Benner, Craig Calhoun, John A. Hall, Fred Halliday, Michael Hechter, John Hutchinson, Spyros A. Sofos, Nira Yuval-Davis ve Palgrave Macmillan'ın ismi saklı hakemi cömertçe zamanlarını ayırarak metnin ilk taslağını okudu, metni benim asla tahayyül edemeyeceğim ölçüde geliştirmemi sağladılar. Sonraki bir aşamada bütün metni gözden geçirdikleri ve müstakbel okurlarımın ihtiyaçlarına dair beni uyardıkları için Seda Yüksel ve Erol Ülker'e özel bir teşekkür borçluyum. Daha kişisel bir boyutta ise, en gerekli olduğu anda çok kıymetli bir destek verdikleri için Sema ve Can Yüksel'e ve Arın ailesine, özellikle de kişisel bir hevesle bu kitabın tamamlanmasını görmek isteyen rahmetli Süha Arın'a teşekkür etmeliyim. Ayrıca sığınağım olan Londra'daki dostlarıma, özellikle de Spyros, Roza, Can, Aybige ve Burcu'ya dostlukları ve daha da önemlisi lestrigonlar ve kiklopların aslında benim ruhumda olduklarını hatırlattıkları için teşekkür borçluyum. Özellikle de bu hayali devlere karşı, hem de yenilmez oldukları ortaya çıktığında bile benimle birlikte dövüşen bir dostuma müteşekkirim – İthaka'ya giden yol uzun ve çileli, ama oraya varacağım; sana söz veriyorum. Son olarak, her daim ruhuma ve vücuduma değen o ince duygunun kaynağı olan annem ve babam ... yaptığınız tüm güzel şeyler için, en önemlisi de bana 'umut' bağladığınız için teşekkürler. Buna layık olmak için elimden gelenin en iyisini yapacağım.

Bu kitabın son taslağını 14 Ocak 2005'te tamamladım. Bir hafta sonra, 22 Ocak'ta edebiyat tarihçisi ve yazar olan babam Atilla Özkırımlı vefat etti, geride 20'den fazla kitap, bir ansiklopedi ve kendi İthakalarını bulmalarına yardımcı olduğu yüzlerce öğrenci bırakarak. Benim içinse yol daha uzun ve daha çileli bir hal aldı...

Yazar, *Peace and Conflict 2003: A Global Survey of Armed Conflicts, Self-Determination Movements, and Democracy* başlıklı çalışmalarından telif hakkı içeren kimi bölümlerin kullanılmasına izin verdikleri için Ted R. Gurr, Monty Marshall ve Uluslararası Kalkınma ve Çatışma Yönetimi Merkezi'ne, *Sözün Bittiği Yer* başlıklı kitabından bölümlerin kitap kapağında kullanılmasına izin verdiği için de Coşkun Aral'a teşekkürlerini iletir. Telif hakkı sahiplerinin tespit edilebilmesi için azami gayret gösterildi, ancak yine de istemeden gözden kaçanlar olduysa, yayıncılar ilk fırsatta gerekli düzenlemeleri yapmaktan memnuniyet duyacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Giriş

Milliyetçilerin ülkesi yoktur. Okuyucunun ilgisini çekmek için meşhur bir aforizmanın çarpıtılmasından ibaret değil bu ifade. Çelişkili ve şaşırtıcı görünse de, bu veciz ifade milliyetçiliğe dair bu kitabın ortaya çıkmasına neden olan iki önemli tespiti içermekte.

İlk tespit millet olma iddiaları ile gerçeklik arasındaki uyumsuzluğa dairdir ve bize 'saf', türdeş bir ulusun bir kurgudan ibaret olduğunu söyler. Türdeşlik milliyetçilerin nihai arzusu olabilir, nitekim Ernest Gellner'in (1983, s. 1) milliyetçiliği "siyasal birim ile ulusal birimin çakışmalarını öngören siyasal bir ilke" şeklinde tanımlayışı da buna işaret eder. Oysa böylesi bir örtüşme insanlık tarihinde kalıcı bir durumdan ziyade bir sapmayı ifade eder. Modernlik öncesi toplumların çoğunda yöneticiler hükmettikleri insanlardan farklı normlara sahip olmuştur; "ve çoğu ülkede çok sayıda farklı etnik grubun bulunması nedeniyle çeşitli norm kümeleri vardı" (Hall 2003, s. 16). Saf ve türdeş bir millet fikri, hiçbir devletin milliyetçilerin tanımladığı şekliyle bir millet olmadığı günümüz dünyasında da aldatıcı ve tehlikeli bir kurgu olmaya devam ediyor. Etnik ve kültürel çoğulculuk her yerde geçerliliğini sürdürüyor, öte yandan milletin sınırları ve içeriği de resmî olarak tanımlanmış milletin parçası olarak kabul edilmeyen, hatta kendileri de bu yönde düşünenlerin biteviye muhalefetine konu oluyor. Kısacası, siyasi ve milli birimlerin mutlak örtüşmesi anlamında bir milli türdeşlik hep bir boş hayal olageldi.

İkinci tespit ise, dikkatimizi farklı milliyetçilikleri birbirinden ayıranın değil de onları birleştirenin ne olduğuna yöneltir. Milliyetçiliği çoğul olarak,

farklı millet kurgularının birbiriyle çekiştiği ve müzakere edildiği bir alan olarak düşünmemiz gerektiğini daha önce vurguladık. Bu farklı görüşleri birleştiren, belirli bir dilin, milletleri tarif ederken kullanılan bir dizi ortak iddianın varlığıdır. Bu anlamda milliyetçilik bir tür söylem; dünyaya bakmanın ve onu yorumlamanın bir yoludur. Milliyetçilik söylemi insanlığın her biri ayrı geçmişe, şimdiye ve istikbale sahip milletlere bölündüğünü iddia eder. İnsanlar ancak bir milli cemaate ait olurlarsa kendilerini gerçekleştirebilirler, bu cemaate üyelik tüm diğer aidiyet biçimlerinin –aile, cinsiyet, sınıf, din, bölge vb.– üstündedir (Suny 2001a, 2001b). Milliyetçilik söylemi (pratikte değilse de teoride) evrenselcidir de: Her bir milletin kendi kaderini tayin hakkına sahip olduğu bir ulus-devletler sistemini varsayar. İç yapıları ne kadar farklı olursa olsun tüm milliyetçilikler taleplerini bu ortak referans çerçevesi dahilinde gündeme getirirler (Calhoun 1993, 1997). Başka bir deyişle, farklı hareketleri, ideolojileri ve politikaları 'milliyetçilik' olarak tanımlayan şey milliyetçilik söylemidir.

Bir arada düşünüldüklerinde bu iki tespit bize milliyetçiliklerin, hiç de milliyetçilerin inanmamızı istediği kadar kendi içlerinde türdeş ve dışarıda heterojen olmadıklarını gösterir. Milliyetçilerin 'kusursuz milleti' hiç var olmadı: Milliyetçilerin bildikleri anlamda bir ülkeleri yok!

BAĞLAM

Türdeş ve benzersiz bir millet düşüncesi milliyetçilerin kurgusu olabilir; fakat bir referans çerçevesi, toplumsal ve siyasi örgütlenme ilkesi olarak milliyetçilik her yerde hazır ve nazırdır. Buna rağmen 20. yüzyılın büyük kısmında milletlerin ve milliyetçiliğin toplumsal ve siyasal kuram için tali bir konu olarak kalması şaşırtıcıdır. Akademinin uzun süren uykusundan uyanıp milliyetçiliği ve onunla ilişkili mevzuları incelemeye başlaması ancak son yirmi yıl içinde oldu. Bu gecikmiş ilginin neticesi milliyetçiliğe dair kitap ve makalelerin çığ gibi çoğalması, konuya özel akademik dergilerin yayımlanması ve dünyanın dört bir yanında çeşitli üniversitelerde araştırma merkezlerinin, enstitülerin ve eğitim programların kurulması oldu.

Dünya siyasetindeki bir dizi yönelimin çakışması milliyetçiliğe yönelik ilgiyi daha da teşvik etti. Bunların başında da 1989 coşkusunun ardından dünyanın dört bir yanında etnik çatışmaların yayılması vardır. Risk Altındaki Azınlıklar Projesine ev sahipliği yapan Uluslararası Kalkınma ve Çatışma Yönetimi Merkezi'nin iki yılda bir yayınladığı *Peace and Conflict 2003* başlıklı çalışmada Marshall ve Gurr'un işaret ettiği üzere, Soğuk Savaş sonrası

dönemde etno-milliyetçi bağımsızlık savaşları uluslararası barış ve bölgesel güvenliğe yönelik en büyük tehdit olarak görülüyorlar. Rapor, eski Avrupa sömürgelerini hariç tutarak, 1950'lerden bu yana belirli bir toprak parçasında yoğunlaşmış etnik gruplarca yürütülen 70 adet silahlı özerklik veya bağımsızlık mücadelesi olduğunu saptıyor. Raporda bildirildiğine göre Soğuk Savaş'ın bitiminden sonra bu çatışmaların sayısı hızla arttı; 1950'lerde devam etmekte olan çatışma sayısı beş iken, 1991'de 48 ile en yüksek seviyesine çıktı (Tablo 1.1). Ancak rapor bu çatışmaların sayısının daha yüksek bir hızla düştüğünü de vurguluyor; 2003'ün başında devam etmekte olan çatışma sayısı son çeyrek yüzyılda görülen en düşük sayıya, 22'ye iniyor. Üstelik, kendi kaderini tayin savaşlarını sınırlamak veya çözümlemek için yürütülen yerel, bölgesel ve uluslararası girişimlerdeki belirgin artış sayesinde bu çatışmaların çoğunda mücadele düşük yoğunluklu ve hafifleme eğiliminde.

TABLO 1.1
Kendi Kaderini Tayin Hakkı İçin Yürütülen Silahlı Çatışmalar ve Sonuçları, 1956-2002

Dönem	Yeni silahlı çatışmalar	Dönem sonunda devam eden	Sınırlandırılan çatışmalar	Çözümlenen veya kazanılan çatışmalar
1956 öncesi		4		
1956-60	4	8	0	0
1961-65	5	12	0	1
1966-70	5	15	2	0
1971-75	11	23	0	3
1976-80	10	31	2	0
1981-85	5	35	0	1
1986-90	10	41	2	2
1991-95	16	39	7	11
1996-2000	2	28	7	6
2001-2002	3	22	9	0
Toplam	71		29	24

Kaynak: Marshall ve Gurr 2003. s. 30.

Kısacası, gerçek resim gündelik medya kalıplarının bize anlattığından daha karmaşık.

Bunun iki nedeni var. Birincisi Brubaker ve Laitin'in "önyargılı kodlama" diye adlandırdıkları etnisiteyi öne çıkarma eğilimi. Muhtemel olaylar evreniyle karşılaştırıldığında etnik ve milliyetçi şiddet olaylarının sayısının sınırlı kaldığına işaret ederek, yaygın yorumlama çerçevelerinin etkisine dikkat çekiyorlar. Onların iddiasına göre bugün, "etnik çerçeve yaygın, el altında ve

meşru; hem aktörlere hem de analizcilere kendisini dayatıyor, en azından öneriyor." Bu da söz konusu 'önyargılı kodlama' durumunu yaratıyor:

> Artık etnisiteye karşı kör değiliz, ama o bizi kör edebilir. Tanımlamada etnisiteye vurgu yapma eğilimimiz, hatalı bir şekilde etnisiteyi her yerde etkili görerek ve dolayısıyla 'etnik şiddet' olaylarının sayısını yapay şekilde arttırarak etnik şiddetin sıklığını olduğundan daha fazla tahmin etmemize neden olabilir. Dahası, etnik şiddeti entelektüel düzeyde tespit etmenin ve hesaplaşmanın basit bir yolu olmanın ötesinde, kodlama ve tanımlama kısmen etnik şiddetin kurucusu da olduğundan, önyargılı kodlamalarımız aslında etnik şiddetin... sıklığını da artırabilir (Brubaker ve Laitin, 1998, s. 428).

Resmi karmaşıklaştıran ikinci unsur, pek çoklarınca kuşaklar boyu aktarılan duyguların ve kadim düşmanlıkların yatağı olarak görülen milliyetçiliği çevreye ait görme yönündeki hâkim eğilimdir. Bu görüşe göre milliyetçilik "biz"e değil, "ötekiler"e ait bir şeydir. "Bizim" milliyetçiliğimiz "yurtseverlik"tir, bu da hayırlı ve gerekli bir güç, her zaman aktif olması gerekmeyen, gelecekte kullanılmak üzere gücü depolayan bir tür pildir. Oysa Billig'in vurguladığı gibi, "milliyetçilik" teriminin bu yaygın kullanımı yanıltıcıdır, zira millet olma halinin sürekli "dalgalandığı" ya da hatırlatıldığı yerleşik milletlerin milliyetçiliğini göz ardı eder. "Millet olma hali siyasi söylemler, kültürel ürünler ve hatta gazetelerin yapısı için daimi bir arka plan teşkil eder" (1995. s. 8; "pil" imgesi için bkz. Canovan 1996, s. 3).

Bu bizi Soğuk Savaş sonrası dönemin ikinci başat yönelimine, yani Batı dünyasında milliyetçiliğin canlanmasına götürüyor. Bu canlanma yukarıda belirtildiği gibi ayrılıkçılık ve bölgecilik şeklini alabileceği gibi, pek çok Avrupa ülkesinde radikal milliyetçi partiler silsilesinin şaşırtıcı seçim başarılarının da yansıttığı üzere (**Tablo 1.2**), göçmenlere yönelik yabancı düşmanlığındaki artış olarak da ortaya çıkabilir. Billig'in gözlemi burada da geçerlidir: Batılı pek çok yorumcu ultra-milliyetçi oylardaki keskin artışı seçmenlerin, göçmen sayısındaki sürekli artışı başlarına bela olan toplumsal ve ekonomik dertlerin kaynağı olarak algılama eğilimine bağlıyor; böylece milliyetçiliğin sayısız yolla yeniden üretilişini görmezden geliyorlar. Aslında, etnik huzursuzluğun tırmanması durumunda bile onlar için "olağan şüpheliler" göçmenlerdir; nitekim Appadurai'nin zekice bir adlandırmayla "etnik ihtilaflara dair tohum kuramı" dediği eğilim de işte budur. Bu kurama göre Batılı demokrasiler asıl olarak olgun ve medenidir, ancak o kadim mikrobu –"yani, onları çocukça yollarla kan, dil, din ve belleğe bağlayan, şiddete yatkın kılan ve gelişkin me-

deni toplumlara katılım için gerekli donanımdan yoksun bırakan mikrobu" (Appadurai 1996, s. 143)– taşıyan Üçüncü Dünyalı topluluklara ev sahipliği yaptıklarından şimdi risk altındadırlar.

Çeşitli etnik-dinî hareketler ile savaşçı Amerikan milliyetçiliği (Juergensmeyer 2002 ve Lieven 2004) arasındaki çarpışmanın –Tarık Ali'nin (2002) adlandırmasıyla "fundamentalizmler çatışması"– yol açtığı terör ve şiddeti de eklediğimizde büyük resme ulaşırız: Milliyetçiliğin kayıtsız şartsız egemen olduğu bir küresel krallık.

TABLO 1.2
Avrupa'da Ulusal Parlamento Seçimlerinde Radikal Milliyetçi Partilerin Seçim Sonuçları, 1996-2003

	1996-1999		2000-2003	
	Oy oranı (%)	Milletvekili	Oy oranı (%)	Milletvekili
Ulusal İttifak, İtalya	15,7	93	12	99
Pim Fortuyn Listesi, Hollanda	–	–	17	26
Özgürlük Partisi, Avusturya	26,9	52	10	18
Flaman Blok Partisi Belçika	9,9	15	11,6	18
İlerleme Partisi, Norveç	15,3	25	14,7	26
Ulusal Cephe, Fransa	14,9	1	11,3	–
Danimarka Halk Partisi, Danimarka	7,4	13	12	22

Pek çoklarının milliyetçiliğin küresel hâkimiyetinin altını oyan isyancı güçler olarak selamladığı diğer iki yönelime, yani küreselleşme ve kimlik siyasetine değinmedikçe güncel siyasi-kültürel manzara tamamlanmış sayılmaz. Hikâye tanıdık: Gezegenin artan karşılıklı bağımlılığı yukarıdan, unutulmuş kültürel (ulus-altı olarak okuyun) kimliklerin yeniden keşfedilmesi ise aşağıdan ulus-devleti kuşatmış durumdadır. Bu iki karşıt eğilim birbirini beslemektedir; zira küreselleşme kimlik siyasetini hem kışkırtmakta hem de kolaylaştırmakta, kimlik siyaseti ise ulus-ötesi dayanışmaların güçlenmesini teşvik etmektedir. Dolayısıyla hepimizin birer yabancı olduğu postmodern bir dünyada yaşamaktayız (Bauman 1998, Kristeva 1993). Bunun sonucunda, özellikle de bir toprak temelinin olmadığı durumlarda yeni kimlik ve cemaat biçimleri belirdi. Diasporalar bu türden oluşumların simgesi ya da Tölölyan'ın ifadesiyle "ulus-ötesi momentin örnek cemaatleri"dir (1996, s. 428). Milliyet ilkesinin ölüm fermanını yazmak için erken olabilir, ancak artık 20. yüzyılın büyük kısmında olduğu gibi tek ya da en önemli aidiyet biçimi değildir.

Bu hikâye ilk bakışta anlamlı gelebilir, ancak bazı önemli kısıtlarına dikkat çekmek gerekir. Çeşitli grupların kendi özgün kimliklerinin siyasi olarak tanınması taleplerinin zamanımızın ayırt edici özelliklerinden biri olduğu doğrudur. Küreselleşmenin sunduğu olanaklar, özellikle de artan coğrafi hareketlilik ve medya ve iletişim teknolojilerindeki dramatik gelişmeler, azınlık kültürlerin üyeleri için birbirleriyle ve anavatanlarıyla temas halinde olmalarını, böylece asimilasyona direnmelerini ve daha fazla kamusal tanınma elde etmek için seferber olmalarını kolaylaştırmaktadır. Fakat bunun neden milliyetçilik için bir tehdit olarak görüldüğü açık değildir. Kültürel tanınma taleplerinin çoğu, belki daha küçük ölçekte ve toprak unsurundan arınmış olsa da aynı zamanda milliyetçilik olgularıdır. Tanınması beklenen kültür çoğu durumda "etnik" veya "milli" bir kültürdür. Dolayısıyla kültürel farklılığın kamusal olarak tanınması talepleri çoğunluk milliyetçiliği için bir tehdit teşkil edebilir, ama kesinlikle milliyetçiliğin kendisi için etmez, zira tanınma talep eden gruplar taleplerini dile getirirken aynı söyleme başvurmaktadır.

Küreselleşmeye gelince, milliyetçilik ile küreselleşme süreçleri arasındaki ilişkinin sıfır toplamlı bir oyun olmadığı artık yerleşmiş bir kabuldür (örnek olarak bakınız Waters 1995, Holton 1998, Held vd. 1998, Scholte 2000). Küreselleşme milliyetçi tepkileri kışkırtmak ve farklı türden millet-oluşumu süreçlerini kolaylaştırmak yoluyla milliyetçiliğin altını oyduğu gibi onu güçlendirir de (Hutchinson 2003, Guibernau 2001, Held 1996). Daha önemlisi, Sassen'in işaret ettiği üzere "küresellik (henüz) aktörlerin yaşam deneyimlerini ya da kurumsal düzenler ve kültürel oluşumlar alanını bütünüyle kapsamamaktadır; kısmi bir durum olarak var olmaktadır." "Ancak", diye devam eder Sassen, bu "küresel ve ulusalın karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan ayrı durumlar olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bilakis, günümüz momentine ayırt edici niteliğini veren bu ikisinin ciddi ölçüde örtüşmesi ve etkileşmesidir" (2000. s. 215).

Son olarak, diasporalar devlet sınırlarının ötesine taşmak anlamında ulus-ötesi olsalar da, genellikle kendileri bir çeşit millet olmakta ısrar ederler (Goldmann vd. 2000, s. 12). Diasporalar milliyetçi fikirlerin ve hareketlerin doğuşunda çok faal olagelmişlerdir ve 'anavatan'daki etnik ve milli çatışmaların faal tarafı olmaya da devam etmektedirler – Benedict Anderson da bundan hareketle "uzun mesafe milliyetçiliği" terimini ortaya atmıştır (1998, 3. bölüm; ayrıca bkz. Yuval-Davis 2003, s. 139-41). Dolayısıyla diasporaların "ulus-ötesi momentin örnek cemaatleri" olarak resmedilmesi en iyi ihtimalle kısmi kalmaktadır.

Toparlayacak olursak, dünya siyasetindeki güncel yönelimler milliyetçiliği zamanı geçmiş bir bilinç formu olarak rafa kaldırmak için henüz erken olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Beğenelim ya da beğenmeliyim, Eley ve Suny'nin 1996 tarihli derlemelerinin giriş kısmında vurguladıkları gibi "millilik zamanımızın şartıdır" ve milliyetçiliği anlamak her zamankinden daha elzemdir.

AMAÇLAR

En genel haliyle elinizdeki kitabın amacı, yeni bir yüzyılın başlangıcında milliyetçiliğin gündeme getirdiği tehditleri daha iyi anlamlandırmak amacıyla milliyetçilik konusunda hızla büyüyen kuramsal ve normatif literatürü eleştirel bir şekilde ele almaktır. Daha belirgin olarak üç hedefi var: Milliyetçiliğe dair güncel tartışmaların eleştirel bir değerlendirmesini yapmak; milliyetçiliğin iddialarını sorgulamamıza imkân verecek bir kuramsal ve normatif yaklaşımın ana hatlarını çizmek ve milliyetçiliğin bazı alternatiflerini tanımlamak ve tartışmak. Bu konulara ilişkin analizime birbiriyle bağlantılı üç iddia yol gösterecek.

Birincisi, milliyetçilik ve onun yaygın duygusal cazibesi verili olarak alınmayıp, sorunsallaştırılmalı ve dikkatle incelenmeli. Bunu yapmanın en iyi yolunun, milliyetçiliğin olumsal, heterojen ve değişken doğasını tanımlamamıza imkân veren, böylece yeniden üretimin milliyetçiliklerin sürekliliğini sağlamadaki merkezî rolüne karşı duyarlı olmamızı sağlayan "toplumsal inşacı" (*social constructionist*) bir yaklaşım benimsemek olduğunu savunacağım. Böylesi bir yaklaşımın milliyetçiliği anlamak konusunda dört somut katkısı vardır:

- Milliyetçiliğin tarihsel niteliğini açığa çıkartmamıza ve milli kimliklerin inşa edildiği, beslendiği ve yarıştığı toplumsal ve siyasi süreçlere dair kuramsal bir açıklama geliştirmemize imkân verir.
- Belirli millet inşaları içinde ve aracılığıyla hangi çıkarların güvenceye alındığını keşfetmemizi sağlar.
- Milletliğin yükselen ve gerileyen doğasına dikkatimizi çekerek tekil millet-inşası projelerinin başarı derecelerini ölçmemize imkân verir.
- Milliyetçiliğin hem idame edildiği, hem de –aynı ölçüde önemli olarak– direnişe ve itiraza maruz kaldığı kurumsal ve söylemsel mekanizmalara dair duyarlılığımızı arttırır.

İkincisi, normatif boyutunu dikkate almaksızın milliyetçiliğin tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Bunun gayet aşikâr iki nedeni var. İlk olarak, çeyrek yüzyıllık feminist, postyapısalcı ve postmodern kuramların iyice açığa çıkardığı üzere, analizlerimiz mevcut siyasi kaygılarımız ve normatif yargılarımızla çok yakından bağlantılıdır – ve bu en çok da milliyetçilik söz konusu olduğunda geçerlidir. Fakat daha da önemlisi, milliyetçiliğin kendisi normatif bir ilke ya da bir etik doktrindir; dünyanın nasıl örgütlenmesi gerektiğine dair bir görüş öne sürer. Oysa milliyetçiliğe dair mevcut sosyolojik açıklamalar genellikle bu normatif boyutla ilgilenmeyip, bunu siyaset kuramcılarına ve felsefecilere bırakırlar. Aynı durum milliyetçilik çalışmalarının klasik yapıtlarında ve sayıları giderek artan derleme ve giriş kitaplarında da geçerlidir (kısmi istisnalar için bkz. Spencer ve Wollman 2002 ve Day ve Thompson 2004). Öte yandan siyaset kuramı alanındaki milliyetçilik tartışmalarının çoğunda görülen sorun tam tersidir: Çoğu durumda sosyoloji ve siyaset bilimindeki güncel tartışmaların yapacağı katkıya kapalıdırlar. Bense disiplinler arasındaki bu kopukluğu aşarak, kuramsal analizimi milliyetçiliğin normatif iddialarının değerlendirilmesiyle tamamlayarak, iki yazın arasındaki boşluğu kapatacağım.

Üçüncüsü, mevcut ulus-devlet düzenine karşı eleştirel bir duruş benimsememiz gerekmektedir. Ekonomik eşitsizlikler, savaşlar veya hoşgörüsüzlük olsun, yüzyıllar boyunca tüm siyasi cenahlardan düşünür ve aktivistleri uğraştırmış sorunların çoğu halen bizimle birlikte. Milliyetçiliğin bu muhtelif sorunların çözümündeki performansı hiç de iç açıcı değil. Bu nedenle, ulus-devlet sistemi radikal bir şekilde yeniden düşünülüp, alternatifleri dikkatle gözden geçirilmeden insanlığın karşı karşıya olduğu sorunların çözümünde mesafe alamayacağımızı düşünmemiz gayet makuldür. Acil sorunların başarılı şekilde çözümü için daha yüksek düzeyde bir uluslararası işbirliğinin zorunlu olduğu, son derece küreselleşmiş günümüz dünyasında bu daha da önem kazanmaktadır.

Bu bağlamda cevap arayacağım soruların bir kısmı şunlar:

- Milliyetçilik nedir? Milliyetçiliğin hangi farklı türleri vardır?
- Milliyetçiliğe dair kuramsal tartışma bugün nerede durmaktadır? Milliyetçilik kuramını uğraştırmaya devam eden sorunlar nelerdir?
- Milliyetçiliği en iyi ne şekilde anlayabiliriz? Millet olma iddialarıyla eleştirel bir şekilde ilgilenmemizi sağlayacak yaklaşım hangisidir?
- Milliyetçiliğin normatif iddiaları nelerdir? "Milli tarafgirlik" nedir? Milli tarafgirlik evrensel adalet ve eşitlik ilkeleri ile uyumlu mudur?

- Milletler ahlâki cemaatler midir? Milliyetçiliği rehabilite etme projesi ne tür sorunlar içermektedir?
- "İyi" ve "kötü" milliyetçiliklerden bahsedebilir miyiz? "Liberal milliyetçilik" nedir? Liberal milliyetçi model işleyebilir mi?
- Çokkültürlülük ile milliyetçilik arasındaki ilişki nedir? Çokkültürlülük milliyetçiliğe alternatif teşkil edebilir mi? Farklı kültürler arasında yapıcı diyalogun imkânı var mıdır?
- Küreselleşme süreçlerinin milliyetçilik ve ulus-devletler açısından sonuçları nelerdir? Karşılıklı bağımlılığın giderek arttığı bir dünyada kozmopolitanizmin başarı şansı nedir?
- Milletlerin olmadığı bir dünya tahayyül edebilir miyiz? Millet-sonrası bir düzene geçişin önündeki başlıca engeller nelerdir?

Bu soruların da işaret ettiği üzere, kitabın kapsamı geniş ve iddialı. Sosyolojiden siyaset bilimine, tarihten kültürel antropolojiye ve siyaset kuramına bir dizi disiplini kapsıyor. Geniş bir çeşitlilikte konu ve tartışmaları içeriyor, bir yandan da kuramsal ve normatif yazınlar arasındaki boşluğu kapatmayı hedefliyor. Bu nedenle kitabın kapsamı hakkında en baştan iki noktanın vurgulanması gerekiyor. İlk olarak, başlıkta da yansıdığı gibi elinizdeki kitabın kapsamı tarihsel olmaktan ziyade güncel. Dolayısıyla milletlerin ve milliyetçiliğin tarihsel gelişimini anlatmayacak, ancak yine de milliyetçilik kuramcılarının çoğunu meşgul eden milletlerin modernliği sorusuna değinecek. Odağın bu şekilde seçimi kasıtlı, zira güncel milliyetçiliklerle ilgilenmenin, yani tarihin sisleri içinde köklerinin izini sürmek yerine, temel niteliklerini, süregelen çekiciliklerini ve giderek küreselleşen bir dünyada şanslarının ne olduğunu araştırmanın –ya da kısaca geçmişten ziyade bugüne ve geleceğe odaklanmanın– zamanının geldiğine inanıyorum.

Bunun benim metin ve yazarlara ilişkin seçimlerime yansıması kaçınılmaz, kitabın kapsamına dair vurgulamak istediğim ikinci nokta da bu. Amacım söz konusu alanda hâlihazırdaki durumun bir özetini sunmak olduğundan, temel yapıtlara dair bugün de süregiden tartışmalara, temellerini atanlardan ziyade bugün savunucusu olanların gözünden değineceğim. Sonuç olarak, milliyetçilik çalışmalarının klasiklerine nadiren ve ancak zorunlu olduğunda gönderme yapacağım. Bu bakımdan, elinizdeki kitap bu alandaki klasik kuramsal tartışmaları kapsayan *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış* (2000) isimli ilk kitabımın tamamlayıcısı veya eki olarak da okunabilir.

YAPI

Bu kitap kabaca üç bölüme ayrılıyor. İkinci ve Üçüncü bölümler alandaki kavramsal ve kuramsal tartışmaları kapsıyor; Dördüncü, Beşinci ve Altıncı Bölümler milliyetçiliğin yarattığı ve karşı karşıya kaldığı normatif tehditlere eğiliyor ve küreselleşen bir dünyada milletlerin ve milliyetçiliklerin geleceğine dair bir değerlendirme sunuyor; son olarak, son iki bölüm milliyetçiliğe alternatif bir yaklaşımın ana hatlarını çiziyor ve millet-sonrası bir düzenin olabilirliğini ve gerekliliğini tartışıyor.

Milletlere ve milliyetçiliğe dair çalışmaların boğuştuğu kavramsal sorunları araştırarak başlıyorum. Dolayısıyla İkinci Bölüm kavramsal tartışmanın etrafında döndüğü iki temel soruyu ele alıyor: Milletler nesnel olgular mıdır, yoksa öznel midirler? Milliyetçilik kültüre ilişkin bir şey midir, yoksa siyasete mi ilişkindir? Ardından belki de en fazla etkiye sahip olan vatandaşlık temelli ve etnik milliyetçilik ayrımına özel vurgu yaparak, milliyetçiliği sınıflandırmaya yönelik çeşitli girişimleri eleştirel bir gözle ele alıyor. Bölüm'ün sonunda milliyetçiliğin söylemsel özelliklerini vurgulayan alternatif bir kavramsallaştırma öneriliyor. Üçüncü Bölüm milletler ve milliyetçilik kuramı alanındaki mevcut durumu özetlemeyi amaçlıyor. Özellikle dönemselleştirme ve milletlerin doğası konularına odaklanarak, milliyetçilik kuramcılarını uğraştırmaya devam eden iki soruyu ele alıyor: Modern öncesi etnik cemaatler ile modern milletler arasındaki ilişki nedir? Milletler icat edilmiş ve hayal edilmiş midir, yoksa daha önceden mevcut olan kültürel malzemeden basitçe yeniden mi yapılmışlardır? Ardından alandaki yeni gelişmelere dönerek, ana akım milliyetçilik kuramlarınca üstü örtülen konuları ele alma girişimlerini gözden geçiriyor.

Dördüncü Bölüm Batı siyaset kuramında milliyetçiliğe yönelik ilgideki canlanmaya bakıyor. Önce milliyetçiliği savunmak adına öne sürülen kimi savların ana hatlarını veriyor ve her birine karşı getirilen temel eleştirileri özetliyor. Ardından "milli tarafgirlik" meselesi, yani vatandaşlarımıza özel yükümlülüklerimiz olduğu düşüncesi ile boğuşuyor ve bu savın evrensel adalet ve eşitlik ilkeleri ile ne ölçüde uyumlu olabileceğini değerlendiriyor. Bölüm'ün sonuç kısmında milletlerin ahlâki cemaatler olarak görülüp görülemeyeceği sorusu ele alınıyor. Beşinci Bölüm milliyetçilik ile çokkültürlülük arasındaki çetrefilli ilişkiyi incelerken, özellikle son yirmi yılda liberal siyaset kuramcılarını meşgul eden başat soru olan çokkültürlülüğün milliyetçiliği tehdit edip etmediği sorusuna eğiliyor. Bu bölümde önce, milliyetçiliğin liberal yorumları ile çokkültürlülük arasındaki yakınlıkları öne çıkarmak ama-

cıyla liberal milliyetçi projenin çerçevesi çiziliyor. Ardından Will Kymlicka ve Charles Taylor'un çalışmalarına odaklanılarak liberal çokkültürlülüğün temel savları özetleniyor ve onlara karşı getirilen ithamların bir özeti veriliyor. Bölüm, liberal çerçevenin dışında işleyen "diyalojik" çokkültürlülük modellerinin değerlendirilmesi ile sonlanıyor.

Altıncı Bölüm küreselleşme süreçlerinin milletlerin ve milliyetçiliğin geleceğine etkilerini tartışıyor. Küreselleşmeye dair kavramsal tartışmaların kısa bir özetini verdikten sonra, küreselleşmenin yeni siyasi örgütlenme biçimlerinin doğuşuna yol açarak ulus-devletin yok oluşunun tohumlarını ekip ekmediğini sorusunu ele alıyor. Ardından kozmopolitan projeyi inceliyor ve kozmopolitanizmin milliyetçilik karşısında ne ölçüde geçerli bir alternatif oluşturduğunu değerlendiriyor. Bölüm, küreselleşmeyi tamamlanmış bir olgu olarak değil, millet-sonrası topluluk ve aidiyet biçimleri tahayyül etmenin imkânı olarak görmemiz gerektiği savı ile sonlanıyor. Bu gözlemlerden hareketle, Yedinci Bölüm'de milliyetçilik konusunda toplumsal inşacı yaklaşımın çerçevesi çiziliyor. "Toplumsal inşacılık" düşüncesini çevreleyen iki yaygın yanlış anlamayı düzelterek, önce böylesi bir yaklaşımın dayandığı öncülleri tanımlıyor. Ardından, milliyetçi söylemin boyutlarını tanımlayarak, onu diğer benzer söylemlerden ayırt edenin ne olduğunu açığa çıkarmaya çalışıyor. Son olarak Sekizinci Bölüm, ulus-devleti aşmanın gerekliliğine dair tarihsel tartışmalar hakkında kısa bir parantez açtıktan sonra, millet-sonrası perspektiflere yöneltilen itirazları ele alıyor ve şartlı bir millet-sonrası savunusu yapıyor.

İKİNCİ BÖLÜM

Milliyetçilik Nedir?

Guido Zernatto, "nation" [millet] kelimesinin tarihine ilişkin, yarım yüzyıldan önce yayınlanmış öncü çalışmasında "kelimeler madenî para gibidir" der. "Her bir madenî paranın değeri", der Zernatto, tarihin akışı içinde değişimlere uğrar. Bir kelimenin değeri için de tıpatıp aynı durum geçerlidir: "Bir zaman daha fazlasını, başka bir zaman daha azını anlatır... Ve tıpkı para için olduğu gibi, kelime için de 'tedavülden kaldırıldığı' bir gün gelir" (2000 [1944], s. 13). "Millet" kelimesinin tarihini daha iyi anlatacak bir şey olamaz.

"Nation" kelimesinin kökenlerini bulmak için etimolojik bir ava giriştiğimizde "doğan bir şey" anlamındaki Latince kelime *natio*'ya varırız. Gündelik konuşmada bu kelime doğum benzerliğinden ötürü birbirine yakın olan bir insan grubunu anlatırdı. Fakat Romalılar asla kendilerini bir *natio* olarak tanımlamadılar, bu terimi yerli bir "yabancılar cemaati" için kullandılar. Bu ilk kullanımında kelime aşağılayıcı bir anlama sahipti, zira bu insanlar Roma toplumunun aşağısında değilse de dışında görülüyordu (Zernatto 2000 [1944], Greenfeld 2001).

"Yabancılar cemaati" anlamıyla *nation* kelimesi Ortaçağ üniversitelerinde öğrenci topluluklarına uygulandı. "Üniversite şehirlerinin tuhaf ortamında", diye takılır Zernatto, "bir zamanlar Roma'nın yerleşim merkezlerindeki göçmenler gibi öğrenciler de yabancıydı" (2000 [1944], s. 15). Coğrafi olarak yakın bölgelerden gelen öğrenciler bir *nation* olarak tanımlanıyor, profesörlerinin de onlarla birlikte kaldığı mahallelere birlikte yerleştiriliyor-

lardı. Bu öğrenciler profesörleriyle üniversite içi tartışmalara katılıyorlardı; böylelikle belirli entelektüel pozisyonlarla özdeşleşiyorlardı. Bu da *nation* kelimesinin anlamının değişmesine yol açtı, artık daha fazla şey anlatıyordu: Sadece ortak bir kökenden gelenler ya da yabancılar topluluğuna değil, ayrıca bir amaç birliğine, belirli bir görüş topluluğuna işaret ediyordu (*a.g.e.*, s. 16, Greenfeld 2001, s. 252).

Kavramın başka bir bağlamda, Ortaçağ'ın kilise konseyleri için kullanımı da bir görüş topluluğu anlamındaydı. Bu konseyde prenslerin ve hükümdarların temsilcileri toplanıyor, *Christiana*'nın* geleceğini tartışıyorlardı. Tartışmalarda *Res publica*'nın geleceği hakkında benzer görüşleri paylaşanların oluşturduğu taraflara da *nations* adı veriliyordu. Ancak bu sefer, kelime sadece bir süreliğine kendilerini bir arada bulmuş yabancıları, şans eseri buluşmuş hacıları ya da öğrencileri anlatmıyordu. Konseylerdeki delegeler öncelikle kültürel veya siyasi yetki sahibi vekiller, temsilcilerdi. Böylelikle kelime küçültücü çağrışımlarından arınıp, bir ünvan anlamı, daha da önemlisi aristokrat bir anlam kazanıyordu (*a.g.e.*, s. 18-22; Greenfeld 2001, s. 252-3).

Zaman içinde, "servet ve itibar kazanmış" ve dolayısıyla kendileri ile daha alt tabakalar arasına belirgin bir çizgi çekmek isteyen daha geniş vatandaş kesimlerinin baskısıyla, temsilciler ya da elitler topluluğu anlamındaki *nation* terimi de genişledi. Artık "halk" kelimesinin eşanlamlısı olarak görülen *nation* giderek modern siyasal anlamını kazandı ve bir moda kelime haline geldi (Zernatto 2000 [1944], s. 23).

Bunun, yani *nation* ve "halk" kavramlarının eşitlenmesinin ve '*nation*' kelimesinin yaygın kullanıma girmesinin tam olarak ne zaman gerçekleştiği milliyetçilik araştırmacıları arasında derin anlaşmazlıklara neden olmaktadır, zira kuramlaştırma ve dönemlendirme sorunlarıyla yakından ilgilidir. Burada söylenebilecek olan *nation* kelimesinin 18. yüzyıldan itibaren yaygın kullanımda olduğudur. Bunun aksine '*nationalism*' [milliyetçilik] kelimesinin doğuşu daha yakın tarihlidir. G. de Bertier Sauvigny'nin izinden giden Hence Walker Connor kelimenin ilk olarak edebiyatta, 1798'de ortaya çıkığını düşünür (1994, s. 98). Öte yandan Peter Alter "milliyetçilik" teriminin ilk olarak Herder'in yazdığı bir metinde, 1774'te kullanıldığını iddia eder (1989, s. 4).

Takip eden bölümlerin amacı bu alandaki güncel kavramsal tartışmaları eleştirel bir bakışla ele almaktır. Millet ve milliyetçilik tanımlarını uğraştıran iki soruyu ele alarak başlayacağım:

(*) Hıristiyan Ülkesi; Ortaçağ'da bir bütün olarak düşünülen Latin Hıristiyan dünyasını anlatmak üzere yaygınlaşmış tabir – ç.n.

- Milletler nesnel olgular mıdır, yoksa öznel olgular mıdır?
- Milliyetçilik kültüre dair midir, yoksa siyasete dair midir?

Ardından milliyetçilik tipolojileri geliştirmek yoluyla bu soruların yarattığı ikilemlerden kaçınma girişimlerini özetleyeceğim, bunu yaparken de bu alandaki en etkili ayrım olan vatandaşlık temelli milliyetçilik ve etnik milliyetçilik biçimlerine özel dikkat göstereceğim.

Bu bölümün sonunda alternatif bir milliyetçilik kavramsallaştırması önerecek ve milliyetçiliğin en iyi belirli bir söylem biçimi olarak anlaşılabileceğini savunacağım. Ayrıca bu kavramsallaştırmanın nesnel/öznel ve kültür/siyaset karşıtlıklarının ötesine geçmemize yardımcı olduğunu ve tüm milliyetçilik biçimlerinde ortak olanın ne olduğunu açığa çıkarmamızı sağladığını savunacağım.

RAKİP MİLLİYETÇİLİK TANIMLARI

Dankwart Rustow'un 30 yıldan uzun bir süre önce gözlemlediği üzere, "milliyetçi yazarlar millet kavramı ile neyi kastettiklerini açıklığa kavuşturmak için pek bir şey yapmadılar", dolayısıyla "ışık saçmaktan çok ısı ürettiler" (1968, s. 9). Otuz yıl boyunca çeşitli tanımlar ve olası anlamlar üzerinde onca kafa yorulmasına rağmen, bugün de bu tespit geçerli. Bunun nedeni sadece "millet" ve "milliyetçilik" kavramlarının "esas itibariyle tartışmalı" olmaları, yani sosyal bilimlerdeki başka pek çok kavram gibi, mutlak anlam arayışının hayal kırıklığı ile sonuçlanmasını kaçınılmaz kılacak şekilde rakip tanımlarının olması değildir. Bir nedeni de tanım meselelerine siyasetin de derinden nüfuz etmiş olmasıdır. Sonuçta her millet tanımı kimi savları meşrulaştırırken diğerlerini gayri meşru kılmaktadır (Calhoun 1993, s. 215). Ancak tanım bolluğu yaşandığı gerçeği bakidir, literatürdeki en temel kavramsal bölünme milletlerin tanımında öznel ve nesnel unsurlara ne kadar ağırlık verileceği ile ilişkilidir.

Öznel ve Nesnel Tanımlar

Milletlerin tanımında kullanılan nesnel ölçütler katalogu tanıdıktır: Etnisite, dil, din, toprak, ortak tarih, ortak köken veya atalar (akrabalık) ya da daha genel olarak ortak kültür. Nesnel unsurlara dayalı milliyetçilik tanımlarının belki de en ünlüsü, Bolşevik hareketin ilk yıllarında milletler sorununda partinin en yetkili ismi olan Joseph Stalin'in tanımıdır. Stalin'e göre bir millet "ortak bir dil, toprak, ekonomik yaşam ve ortak bir kültürde cisimleşen psi-

kolojik tertip temelinde tarihsel olarak oluşmuş, istikrarlı bir insan topluluğudur" (1994 [1913], s. 20). Stalin'e göre, yukarıdaki niteliklerin hiçbiri tek başına ele alındığında bir milleti tanımlamaya yeterli değildir ve milletin varlığının sona ermesi için bu niteliklerin tek birinin eksik olması yeterlidir.

"Nesnel" millet tanımlarıyla ilgili bir dizi sorun var, ki bunlardan bazılarına Stalin meşhur tanımıyla ortaya çıkmadan çok önce işaret edilmişti. İlk olarak, millet olmak için bir insan grubunun hangi niteliklere ve bunların kaç tanesine sahip olması gerektiği açık değildir. Nitekim Renan 1882 gibi erken bir tarihte sorar:

> Nasıl oluyor da üç dili, iki dini ve üç ya da dört ırkı olan İsviçre millet oluyor da, bu kadar türdeş olan Tuscany olamıyor? ... Fransa [aynı anda] Keltik, İberik ve Germen... Birleşik Devletler ve İngiltere, Latin Amerika ve İspanya aynı dili konuşuyorlar ama tek bir millet olmuyorlar. Aksine o kadar iyi yapılmış İsviçre ... dört veya beş dile sahip (1990 [1882], s. 12, 14, 16).

Sonuçta hiçbir millet gerekli şartların hepsine sahip olamaz ve özellikler envanteri çıkarma yönündeki her girişim bir istisnalar cetveli ile sonuçlanacaktır (Bauman 1992).

Sık sık unutulan komşu topluluklar arasındaki nesnel farklılıkların minimal düzeyde olduğu gerçeği de eklendiğinde resim daha da karmaşıklaşıyor. Aslında milli farklılık iddiaları çoğunlukla örtük ya da açık şekilde çok yakın komşulara karşı öne sürülür – Balkanlar'da tekrar tekrar sergilendiği gibi (Greenfeld 2001. Mišćević 2001). Ignatieff bu eğilimi açıklamak için Freud'a başvuruyor ve "iki grup arasındaki gerçek farklar azaldıkça, bu farkların onların tahayyülünde büyümesi olasılığı da artmaktadır" diyor (1999, s. 94).

Barth'ın işaret ettiği üzere "nesnel" tanımlarla ilgili bir başka sorun da grupların başkalarıyla ilişkilerinde kullandıkları kültürel hususiyetlerin değişkenliğinden kaynaklanır. Barth'a göre, dikkate alınan hususiyetler "nesnel" farklılıkların toplamı değil, sadece aktörlerin kendilerinin önemli gördükleridir. Bu anlamda etnik ve milli grupları, bağlama göre belirli göstergeleri vurgulamak veya önemsizleştirmek yoluyla bireylerin kendi kültürel kimliklerini stratejik olarak idare ettikleri "örgütsel tipler" olarak görmek daha doğrudur. Bu bakış açısından araştırmanın eleştirel odağında grubun kapsadığı kültürel malzeme değil, onu tanımlayan sınırlar olmalıdır (1969, s. 14-15).

Bu da bizi "faillik" meselesine getirir. Gördüğümüz üzere, etnik veya milli gruplar önceden varolan kültürel farklılıkların ürünlerinden ibaret olmayıp, üyelerinin yürüttüğü örgütlenme çabalarının sonuçlarıdırlar. Dolayı-

sıyla "parçalı ve birlikten yoksun bir insan topluluğunu tutarlı bir milliyete dönüştürmek için yaratıcı siyasi eylem gereklidir" (Eley ve Sunny 1996, s. 7). Bu da, bir yandan dışarıdakiler *karşısında* grubun biricikliğini vurgularken, bir yandan da grubun içindeki nesnel farklılıkların önemini azaltmak için bilinçli ve kasıtlı bir çabayı içermek zorundadır (Tamir 1993, s. 66).

Kısacası, "nesnel" bir millet tanımı geliştirmek için yapılan tüm girişimler kaçınılmaz olarak keyfidir, dolayısıyla en baştan yanlış yoldadır. Bauman'a göre bu girişimler, açıklanması gereken ile açıklayıcı kaynağı karıştırma şeklindeki yaygın bir hatadan kaynaklanmaktadır:

> Milletin "nesnel gerçekliğini" kabul etmek, böylece milliyetçiliklerin gizlemek için kıvrandıkları milletin tedirgin varlığının kaçamaklı ve olumsal niteliklerini bir sorunsal olmaktan çıkarmakta yatar ... "nesnel bir tanım" arayışı, "bir milleti var edenin" belirli vasıflar olduğu şeklindeki milliyetçi iddiaları dolaylı yoldan meşrulaştırmış olurken ... şu gerçeği ifşa etmemiş olur: ... "müşterekliğin" kendisi daima sınır çizme faaliyeti ile yaratılır: Daima çekişmeli ve tartışmaya açıktır, (yıkıcı olması muhtemel) kimi farklılıkların üstünü örter ve (nesnel olarak önemsiz) kimi başka farklılıkları ise keskin ve nihai ayrım unsurları olarak sunar (1992, s. 677).

Bu sorunların varlığında, çok az akademisyen bugün milliyetçiliği sadece nesnel ayrımlar temelinde tanımlar, daha ziyade bunları öznel etkenlerle birlikte kullanırlar. Milletlerin tanımlanmasında en sık değinilen öznel unsurların bazıları kendi varlığının farkında olma, dayanışma, sadakat ve ortak (veya kolektif) iradedir. Nitekim Renan'a göre, bir millet "geçmişte yapılmış ve gelecekte de yapılmaya hazır olunan fedakârlıklar duygusuyla oluşturulan geniş ölçekli bir dayanışmadır" (1990 [1882], s. 19). Weber'e göre, "kendisini en yetkin şekilde kendine ait bir devletle ifade eden, duygu ortaklığına dayalı topluluktur" (1994 [1948], s. 25); Connor için ise, "atalarının ortak olduğunu düşünen bir insan grubu" anlamına gelir (1994, s. 212); daha yakınlarda yazan Hechter'e göre ise, "yoğun dayanışma içinde olan, genetik bakımdan ilişkisiz görece büyük bir insan grubu" demektir (2000, s. 11).

"Öznel" millet tanımlarında kilit unsur "kendi varlığının farkında olma" meselesidir. Çoğu yorumcuya göre, belirli bir grubun üyeleri ötekiler karşısında kendilerinin biricikliğinin farkında olmadığı sürece sadece bir etnik grup oluştururlar, bir millet değildirler. Başka bir deyişle, bir millet ancak söz konusu grubun üyelerinin çoğunun zihninde bir fikir veya temsil olduğu zaman hayat bulur (Tyrell 1996, s. 243). Bu anlamda milli topluluklar inanç aracılığıyla oluşurlar; üyeleri birbirlerini aynı topluluğa ait olarak gördükleri,

paylaştıkları ortak özellikler olduğuna inandıklarında var olurlar (Miller 1995, s. 22).

Bu nokta nesnel ve öznel unsurlar arasındaki ilişkiye de ışık tutar. Nesnel ayrımlar kendi başlarına milleti meydana getirmezler; yine de milleti ortaya çıkaran veya sürekliliğini sağlayan müştereklik duygusunun oluşması için gereklidirler. Dolayısıyla, çoğu milletin varlıklarını ispatlamak için sözde nesnel niteliklere başvurması şaşırtıcı değildir. Tamir'e göre bu aslında bir zorunluluktur, zira belirli vasıfları paylaştıkları inancı, bireyleri birbirlerine daha fazla değer vermeye ve karşılıklı sorumluluklar üstlenmeye yöneltebilir:

> Bu nedenle, sırf üyeleri belirli nesnel nitelikleri paylaşıyor (veya paylaştıkları yanılgısı içinde) diye belirli bir milletin varolduğu iddia edilemezse de, bu nitelikleri paylaştıkları gerçeğinin milletin oluşumunda kurucu bir rol oynadığı iddiası yine de akla yatkındır (1996, s. 90; ayrıca bkz. Lichtenberg 1997, s. 160).

"Öznel" bir millet tanımını tercih eden çoğu yazar milletlerin tıpkı başlangıçları olabileceği gibi sonları da olabileceğini kabul eder. Duygular değişebilir ve varolan milletlerin çözülmesine ya da yenilerinin ortaya çıkmasına neden olabilirler. Başka bir deyişle milletler, üyeleri bir topluluğa üyelik duygusunu paylaştıkları müddetçe varolurlar (Tamir 1993, s. 66; ayrıca bkz. Renan 1990 [1882]).

Öte yandan "öznel" tanımlar da sorunlardan azade değil. İlk sorun doğru birimi belirleme meselesinde çıkar. Bir insan grubunun, üyeleri biricikliklerinin farkına vardığında bir millet haline geldiğini kabul etsek bile, "hangi insan grubu" sorusu baki kalır. Başka bir deyişle, neden başkalarına değil de özellikle bu insanlara bağlı olduğumuzu hissederiz?

Birinciyle de yakından ilişkili ikinci bir sorun, milletleri diğer benzer gruplaşmalardan ayırt etme meselesi ile ilgilidir. Dayanışma, kendi varlığının farkında olma ve sadakat unsurları, aileden dinsel gruplara ya da gönüllü teşekküllere kadar pek çok başka gruplaşmalarda da varolabilir. Öznel duygular bir milleti tanımlamanın asgari şartı olabilir, fakat bu duygular kendi başlarına bir milleti var edemezler (Calhoun 1997, s. 4; Brighouse 1996).

Nesnel ve öznel etkenleri bir arada kullanmamız –yani zaten belli vasıfları paylaşmakta olan insanların birbirlerini bağlantı içinde hissedebileceklerini savunmamız– halinde her iki sorundan da kaçınabileceğimizi vurgulamak gerekir. Ancak bu bizi nesnel unsurlarla ilgili sorunlara (hangi unsurlar gerekli, kaç tanesi, vs.) geri götürür ve halihazırda oluşmuş birliklerin ve or-

tak grup çıkarlarının varlığını varsayarak, milletlerin oluşumunu "*kendinde* millet"ten "*kendi için* millet"e geçişe indirger (Bauman 1992, s. 677).

Daha genel bir düzeyde, kendimize milletlerin gönüllü topluluklar olup olmadığını sormamız gerek. Başka bir deyişle, öznel özdeşleşme yeterli mi? Bu sorunun cevabı olumsuz görünüyor. Milleti bireysel veya kolektif iradenin bir ürünü olarak görmek uygun gelebilir. Ancak milli kimliğimizi gerçekten de dilediğimiz zaman sorgulayabilir miyiz? Sonuçta herhangi bir milletin varlığı, üyelerinin karşısına nesnel gerçekliğin bir parçası olarak çıkar:

> Ait olduğum millet tamamen zihinde olup biten bir şey olabilir, ama sadece benim zihnimde değil ve ben durumu kendi irademle değiştiremem... Yerleşik bir gelenekle karşı karşıya olan bir birey kendi iradesiyle bunu yok sayamaz... Milletler sayısız eylemlerin ve görüşlerin sonucunda büyürler, değişirler ve çürürler, ancak bu bireylerin kolayca girip çıkabileceği anlamına gelmez. Elbette kurumsal ve yasal formlar, devlet ve vatandaşlık aygıtları çoğu zaman milli bilinci destekler. Fakat bunların olmadığı durumlarda bile milli kimlikler bireylerin karşısına somut ve aşılamaz toplumsal gerçeklikler olarak çıkabilirler (Canovan 1996, s. 55; ayrıca bkz. Norman 1999).

Bu aşamada ne "nesnel" ne de "öznel" tanımların tatmin edici olduğunu varsaymak mümkün görünüyor. Ayrıca her iki etken kümesinin farklı kombinasyonları da herhangi birine yöneltilen eleştirilerden muaf değil. Şimdi kabul edilebilir bir milliyetçilik tanımına ulaşma çabalarını zayıflatan başka bir konuya, milletlerin oluşumunda kültür ve siyasetin göreli önemi konusuna geçebiliriz.

Kültür mü, Siyaset mi?

Milliyetçilik kültüre dair bir şey midir, yoksa siyasete dair midir? Bu basit soru milliyetçiliğin doğasına ilişkin ateşli bir tartışmanın merkezinde yatmaktadır. Bir dizi saygın akademisyene göre milliyetçilik asıl olarak siyasi bir idealdir; bağımsız bir devleti ya da siyasi özerkliği hedefler (örnek olarak bkz. Motyl 1999 ve Hechter 2000). Bazıları daha da ileri giderek, "bir grup mutlak egemenlikten daha azını hedeflediği ölçüde, zorunlu olarak daha az milliyetçidir" der (Hechter 2000, s. 8). Bu görüşe göre, milli kimlikler "siyasi" kimliklerdir, "kişinin kendini özdeşleştirdiği siyasi toplulukla bağlantılıdır ve kültürel farklılık önemli ve hatta zorunlu bir unsur değildir" (Moore 2001, s. 4).

Bu bakış açısında iki muhtemel sorun var. Birinci sorun terimlere dair. Milliyetçilik ile devlet arasında çok yakın bir ilişki kurularak "millet" teriminin toprağa ve hukuka bağlı bir birim olan devlet anlamında kullanılması,

Connor'un (1994) "terminolojik kaos" olarak adlandırdığı duruma yol açabilir (ki çoğu zaman yol açmıştır) – nitekim Birleşmiş Milletler ya da Cemiyet-i Akvam gibi isimlerin aşikâr yanlışlığı da buna örnektir. İkinci olarak, böylesi bir kullanım özenle sınırlandırılmazsa çok kısıtlayıcı olabilir. Bir defa, devleti olmayan gruplar da kimi zaman milliyetçi hedefler besleyebilir. Aslında devlet olma iddiası sıklıkla millet olma varsayımına dayandırılır. İkinci olarak, bugün devletlerin çoğu birden fazla millet ihtiva eder (Lichtenberg 1997, s. 159). Bu durum bazı akademisyenleri, milliyetçiliğe kültürel bir tanım geliştirmeye yöneltmiştir. Nitekim Tamir'e göre kendi kaderini tayin hakkı siyasi olmaktan ziyade kültürel bir iddiadır, yani ayrı bir kültürel birim olarak milletin varlığını koruma hakkı. Bu anlamda, "millet olma iddiaları siyasi egemenlik talepleri ile eş anlamlı değildir" (1993, s. 57). Connor da benzeri bir tespit yaparak, milli azınlıkların çoğu üyesinin bağımsız devletten daha azı ile tatmin olmaya hazır olduğunu iddia eder (1994, s. 82).

Öte yandan, kültürel tanımlar da bu sefer denklemin siyasi tarafını küçümsemenin tehlikelerine işaret edenlerce kısıtlayıcı olmakla suçlanırlar. Örneğin Calhoun'a göre, uzun süredir var olagelen kültürel örüntüler milli kimliklerin berraklaşmasına katkıda bulunmuş olabilir, ancak bu kimliklerin anlam ve biçimi modern dönemdeki devlet oluşumu süreci içinde dönüşmüştür (1997, s. 10). Cohen aynı tespiti daha keskin şekilde ifade eder: "...etnisite özünde siyasi bir olgudur, zira geleneksel âdetler gerçek anlamlarının dışında ve siyasi uyumlaştırma mekanizmaları olarak kullanılırlar. İnsanlar birbirlerini âdetleri farklı olduğu için öldürmezler" (1969, aktaran Willford 2001, s. 7).

Bu muammadan çıkmanın yolu milliyetçiliği hem kültürel hem de siyasi bir olgu olarak görmekten geçiyor. Eley ve Suny'nin ifadesiyle:

> Eğer millet kategorisinin ilk gündeme geldiği zemin siyaset ise, kültür de onun işlenerek geliştirildiği arazidir ve bu anlamda milliyeti anlamanın en iyi yolu, onu dil, toprak, etnisite veya kültür gibi statik ölçütlere indirgenemeyecek, kültürel bireşim ve belirli siyasi icatların etkileşimi ile şekillenmiş, karmaşık, eşitsiz ve öngörülemeyen bir süreç olarak düşünmektir (1996, s. 8; benzer görüşler için bkz. Delanty ve O'Mahony 2002 ve Cullingford 2000).

Eley ve Suny'nin gözlemi ayrıca "nesnel" ve "öznel" tanımlar meselesinde koparılan fırtınaların gereksizliğine de işaret ediyor. Çoğu milliyetçiliğin milletin oluşumu için gerekli malzemeyi sağlayan ortak bir kültürün varlığını varsaydığı doğrudur. Ancak önceden varolan bu ortaklıklar, adeta hep

aynı özü korur şekilde varolmuş gibi "şeyleştirilmemeli" ya da "doğallaştırılmamalıdır". "Dışarıdan ve belli bir mesafeden bağlı bir grup gibi görünen, daha yakından bakıldığında çok daha bölünmüş ve ihtilaflı görünür. Kültür çoğunlukla insanların paylaştıkları değil, üzerinde kavga etmeyi seçtikleri şeydir" (*a.g.e.*, s. 9).

Özetleyecek olursak, milliyetçilik yalnızca siyaset veya kültüre dair değil, ikisiyle de ilişkilidir. Hem siyasetin "kültürel bir temele dayanmasını", hem de kültürün "siyasileşmesini" içerir. Sıradaki başlıkta farklı milliyetçilik tipolojilerini tartışırken bu son nokta büyük önem arz edecek.

MİLLİYETÇİLİK TÜRLERİ

Milliyetçiliğin farklı türlerini belirleme projesi önceki bölümde konu edilen kavramsal tartışmalara bir yanıt olarak görülebilir. Milliyetçiliğin ve milletlerin tanımlanmasında sırasıyla kültür ve siyaset ya da nesnel ve öznel etkenler arasında seçim yapmanın zorluğundan kaçınmak isteyen pek çok yazar, en baştan bu tercihi reddetmek ya da bunun ötesine geçmeyi denemek yerine belirli milliyetçilik türlerini bunlardan biriyle ya da diğeriyle ilişkilendirmiştir. Belki de bu alandaki en yaygın ayrımı, yani (siyasi, bireyci, gönüllü olarak da adlandırılan) vatandaşlık temelli milliyetçilik ve (kültürel, kolektivist, organik olarak da adlandırılan) etnik milliyetçilik ayrımını doğuran da bu olmuştur.

İki Tür Milliyetçilik?

Etnik ve vatandaşlık temelli milliyetçilikler ikiliğinin köklerini Hans Kohn'un Batılı ve Doğulu milliyetçilik biçimleri arasında yaptığı ayrımda bulabiliriz. Kohn'un ayrımı temelde coğrafi ölçütlere dayalıydı. Kohn'a göre Batı dünyasında milliyetçilik siyasi bir olaydı. Milli devlet oluşumunu takip ediyor ya da onunla çakışıyordu. Orta ve Doğu Avrupa'da ve Asya'da ise milliyetçilik daha sonra, toplumsal ve siyasi gelişmenin daha geri bir aşamasında ortaya çıkmıştı. Mevcut devlet biçimleri ile çatışan milliyetçilik ilk ifadesini kültürel sahada bulmuş ve meşruiyetini geleneksel akrabalık ve statü bağları sayesinde bir arada duran bir cemaat olgusunda aramıştır (1958 [1944] , s. 329-34; Kohn'un yaptığı ayrıma dair ufuk açıcı bir değerlendirme için bkz. Calhoun, 2005).

1989 sonrası dönemde, Sovyet İmparatorluğu'nun çöküşü ve Avrupa'da milliyetçiliğin dirilişinin ardından Kohn'un sınıflandırması yeniden hayat buldu. Yeni halinde, Batılı ve Doğulu milliyetçilikler sırasıyla vatandaş temelli ve etnik olarak tanımlandı ve millete üyelik ölçütüne dayandırıldı (Xenos 1996, s. 214).

Vatandaşlık temelli milliyetçiliğin çoğu formülasyonunda millet, devletin ve sivil toplumun kamusal kurumlarına ortak bağlılık temelinde tanımlanır. Bu ayrımın belki de en ateşli savunucusu olan Ignatieff'e göre vatandaşlık temelli milliyetçilik için "millet –ırk, renk, inanç, cinsiyet, dil veya etnisiteye bakılmaksızın– milletin siyasi akidesini paylaşanların tümünden oluşmalıdır." Bu milliyetçilik vatandaşlık temellidir, çünkü "milleti ortak bir siyasi pratikler ve değerler kümesine vatanseverce bağlılık esasında birleşmiş, eşit, hak sahibi vatandaşlar topluluğu olarak tasavvur eder." Bu milliyetçilik aynı zamanda demokratiktir de, zira egemenlik yetkisini halkın tümüne verir (1994, s. 3-4).

Vatandaşlık temelli milliyetçilik kavrayışı genellikle Ernest Renan ismiyle ilişkilendirilir ve Fransız Devrimi'nin olaylarıyla örneklendirilir. Bu milliyetçilik biçimine niteliğini veren millet kavrayışı öznel ve bireycidir –dolayısıyla da gönüllüdür– çünkü onu oluşturan bireylerin iradesine vurgu yapar (Seymour vd. 1996, s. 2-3).

Etnik milliyetçilik ise aksine kan bağını ve kültürel benzerliği vurgular. Burada millet alenen dışlayıcıdır. Milletin birliğini sağlayan, onu bir yuva, "tutkuyla bağlanılan bir yer" yapan soğuk bir ortak haklar düzeni değil, halkın eskiden beri varolan nitelikleridir: Dilleri, dinleri, örf ve âdetleri (Ignatieff 1994, s. 4). Etnik milliyetçilik bir bireyin en derin bağlılıklarının seçim sonucu olmadığını, miras alındığını savunur; bu nedenle millete üyelik bir irade meselesi değildir. Ancak doğumla, kan bağı ile edinilebilir.

Etnik milliyetçiliğin izleri genellikle Johann Gottfried Herder'e kadar götürülür ve Aydınlanma'ya ve onun akla duyduğu koşulsuz imana tepki olarak doğan Alman Romantizmi örnek olarak verilir. Büyük ölçüde dil, kültür ve geleneğe dayalıdır, böylelikle toplumsal yaşamımızın nesnel unsurlarına seslenir (Seymour vd. 1996, s. 3).

Bu noktada, yazında başka milliyetçilik tipolojilerinin önerildiğini (ve hepsinin ikili ayrımlara dayanmadığını) belirtmek gerekir. Hechter'in devlet-kurucu (*state-creating*), marjinal (*peripheral*), yayılmacı (*irredentist*) ve birleşmeci (*unification*) milliyetçilikleri (2000, s. 16-17); Mann'ın devleti tahkim edici (*state-reinforcing*), devlet yıkıcı (*state-subverting*) ve devlet yaratan (*state-creating*) milliyetçilikleri; Brubaker'in (1996), yeni bağımsız devletlerin milletleştirici milliyetçilikleri, dışardaki anavatanların sınır aşan milliyetçilikleri ve milli azınlıkların otonomi talep eden milliyetçilikleri şeklindeki "üçlü kümesi" örnek olarak verilebilir. Fakat etnik ve vatandaş temelli milliyetçilik ayrımı bu alanda en yaygın kullanılan sınıflandırma durumunda ve alternatif

tipolojilerin çoğu bu ikiliği aşmak ya da geliştirmek amacıyla üretilmiştir. Dolayısıyla bu modeli eleştirel bir bakışla ele almak ve altında yatan normatif projeyi ifşa etmeden önce kuramsal zayıflıklarını tespit etmek bir zorunluluktur.

Etnik-Vatandaşlık Temelli Ayrımın Eleştirisi

Etnik-vatandaşlık temelli ikiliği pek çok açıdan ciddi kusurlarla maluldür. Birinci ve belki de en temel sorun, ayrımın kendisinin geçerliliği ile ilişkilidir. Tüm milletler tarihte kendilerine özgü bir yere ve belirli sınırlara sahip olma iddiasında olduklarından, tüm milli kimlikler dışlayıcıdır. Bu anlamda tüm milletler etnik milletlerdir (Motyl 1999, s. 78, ayrıca bkz. Spencer ve Wollman 2002, 4. Bölüm ve Brown 2000, 3. Bölüm). Brubaker bunun üzerinde durarak, kültürü etnik-vatandaşlık temelli ayrımına yansıtmanın iki farklı yolu olduğunu öne sürer. Etnik milliyetçilik dar bir şekilde, soya vurgu yapmasıyla tanımlanabilir. "Bu durumda", diye iddia eder Brubaker, "etrafta pek fazla etnik milliyetçilik kalmaz", çünkü bu görüşe göre ortak kültüre yapılan vurgu vatandaşlık temelli milliyetçiliğin bir türü olarak kodlanmalıdır. Öte yandan etnik milliyetçilik geniş bir şekilde etno-kültürel olarak tanımlanıp, vatandaşlık temelli milliyetçilik de dar bir şekilde kültürel olmayan bir vatandaşlık anlayışı temelinde tanımlanırsa sorun tam tersidir: "Vatandaşlık temelli milliyetçilik tanım gereği ortadan kalkar, nihayetinde tüm milliyetçilikler etnik veya kültürel olarak kodlanır." Vatandaşlık temelli milliyetçiliğin örnek vakaları olan Fransız ve Amerikan milliyetçilikleri bile artık vatandaşlık temelli olarak tanımlanamayacaktır, çünkü ciddi ölçüde kültürel bir içeriğe de sahiptirler (1998, s. 299, ayrıca bkz. Calhoun 2005).

Bu sorun, terim itibariyle bile bir tutarsızlık içeren vatandaşlık temelli milliyetçilikte daha barizdir:

> "Millet" terimi bir insanın içine doğduğu bir topluluğu anlatır, "vatandaşlık" terimi ise kişinin tercih veya bir inancı paylaşma yoluyla ait olduğu bir topluluğu anlatır. Ve eğer bu ortak inanç sözde ortak bir soya dair ise millet fikri hâlâ vatandaşlık temelli midir? (Laitin 2001a, s. 577)

İşte bu nedenle bazı yazarlar, etnik anlamda nötr, gönüllü bir siyasi topluluk anlamında vatandaşlık temelli milliyetçilik düşüncesinin bir mitten ibaret olduğunu savunurlar. Örneğin Gans, ortak bir kültür ve tarihe başvurmaksızın belli ortak ilkelere sadakatin, vatandaşlık temelli milliyetçilik bir yana, milliyetçilik olarak bile görülemeyeceğini iddia eder (2003, s. 12). Niel-

sen de benzer bir tespit yaparak, milletin ne olduğu düşünüldüğünde, tümüyle vatandaşlık temelli bir milliyetçiliğin hiçbir yerde var olmadığına, olamayacağına işaret eder (1999b, s. 125). Vatandaşlık temelli olduğu iddia edilen milletlerin vatandaşlarının büyük çoğunluğu için milli kimliğin bir tercih sonucu olmadığı gerçeği bu ayrımın kırılganlığını daha da arttırmaktadır. Bu insanlar vatandaşlığı iradi bir eylem yoluyla değil, doğumla edinirler. Üstelik farklı bir "vatandaşlık temelli" millete dahil olmak, "etnik" milletlerde olduğu kadar zor olabilir. Kısacası, "vatandaşlık temelli milletler bağlılık talep eden ve dolayısıyla", önceki kuşakların verdiği kararlara uymakla yükümlü olan "mevcut üyelerin vatandaşlıktan feragat etme isteklerine direnmek zorunda olan, yükümlülükler içeren topluluklardır" (Brown 2000, s. 61).

Bazı yorumcular etnik ve vatandaşlık temelli milliyetçilikler arasında ayrım yapmanın analitik yararına vurgu yaparak, gerçek hayatta birebir karşılıklarını aramak yerine bunları ideal tipler olarak kullanmamızı öneriyorlar. Diğerleri ise buna katılmıyor, ayrımın sorun çözmekten çok sorun yarattığını öne sürerek etnik-vatandaşlık temelli ayrımından beklenen analitik yararı, bu ayrımın getirdiği karmaşalar olmaksızın sağlayabilecek alternatif ayrımlar öneriyorlar. Bu tür önerilerden biri, milliyetçilik anlayışlarını "devlet tarafından şekillendirilmiş" (*state-framed*) ve "devlet karşıtı" (*counter-state*) şeklinde ikiye ayıran Brubaker'den geliyor. Brubaker'e göre bu anlayışlardan birincisinde "millet", kurumsal çerçevesi ve toprakları devlet tarafından "şekillendirilmiş" olarak, devletle örtüşür şekilde düşünülür; ikincisinde ise mevcut devletin kurumsal çerçevesine ve topraklarına muhalif olarak düşünülür. Brubaker'e göre, "devlet tarafından şekillendirilmiş" milliyetçiliği ille de "vatandaşlık temelli" yapan hiçbir şey yoktur. Referans noktası millet değil devlettir ve milletin çerçevesini çizen devletin demokratik olması gerekmez. Böylesi bir milliyetçilik anlayışı, devletler tarafından çizildikleri ve şekillendirildikleri ölçüde millet olmanın etnik ve kültürel veçheleri ile de uyumludur. Öte yandan devlet karşıtı millet tanımları toprağa, daha büyük bir devlet içine katılmadan önceki ayrı bir siyasi tarihe ve benzeri unsurlara dayanabilir. Bu anlamda devlet karşıtı milliyetçilikler "vatandaşlığa dayalı" niteliklere iştirak edebilirler (Brubaker 1998, s. 300-1).

Etnik-vatandaşlık temelli ayrımının içerdiği son bir tehlike ise ahlâki tercihlerimizden, daha doğrusu bu ayrımı belli milliyetçilikleri övüp, diğerlerini kötülemek için kullanma eğilimimizden kaynaklanır. Böylece etnik-vatandaşlık temelli sınıflandırmasının altında yatan normatif projeye geliriz.

Normatif Sonuçlar

Mevcut milliyetçilik tipolojilerinin çoğu hem betimleyici hem de normatif işlevler görür. Etnik-vatandaşlık temelli ayrımı da bir istisna değildir; yalnızca modern dünyada varolan farklı milliyetçilikleri sınıflandırmakla kalmaz, ahlâki açıdan kabul edilebilir milliyetçilik biçimlerini gayri ahlâki, dolayısıyla tehlikeli olanlardan ayırt etmek için de kullanılır. Bu bağlamda, vatandaşlık temelli milliyetçilik ile etnik milliyetçilik türlerini ayırmak projesi "iyi" ile "kötü"yü ayırt eden ve ardından vatandaşlık temelli ve iyi olanı Batı ile, etnik-kötü olanı ise "Diğerleri" ile ilişkilendiren normatif bir proje haline gelir. Aslında muhalifler bütün projenin "günümüz liberallerinin milli duyguları, düzgün bir siyasi düzenle ilişkilendirdikleri bireysel haklara ve çeşitliliğe bağlılıkla uyumlu görünen bir doğrultuya –vatandaşlık temelli milliyetçilik– yöneltmek için giriştikleri daha büyük bir çabanın parçası" olduğunu savunuyorlar. Ancak bu çok yanıltıcı:

> Etnik merkezli siyasetin tehlikelerinden bizi korumak için tasarlanmış olan etnik-vatandaşlık temelli ayrımının kendisi ciddi ölçüde etno-merkezci bir eğilimi yansıtır; sanki Fransız ve Amerikan siyasi kimlikleri de, ne şekilde gelişmiş olurlarsa olsunlar kültürel olarak miras alınmış insan ürünü şeyler değildir ... Güya vatandaşlık temelli olan milletlerde siyasi topluluğun akıl ve özgür seçim temelinde bir dizi siyasi ilkeye bağlılık şeklinde tarif edilmesi düşünülemez ... kendi kendini övgü ile hüsnükuruntunun karışımı olarak görünür (Yack 1999, s. 104-5).

Etnik-vatandaşlık temelli ayrımın altında yatan normatif projede iki bariz sorun var. İlk sorun, bir kez daha ayrımın kendisinin sahteliği ile ilgili. "Vatandaşlık temelli" bir kimlik olan Kanadalılık ile güya 'etnik' Quebec kimliği arasında kültürel bir miras olması bakımından bir fark yoktur. Aynı durum Amerikan veya Fransız kimlikleri için de söz konusudur: "Her ne kadar belli siyasi ilkeleri temsil etmek için ortaya çıkmış olsalar da, her ikisi de kendi özgün tarihlerinin belirlediği kültürel mirasla yüklüdürler" (*a.g.e.*, s. 106). Bu demektir ki "vatandaşlık temelli" milliyetçilikler de kültürel unsurlar içerir. "Vatandaşlık temelli" bir millete üyeliğin, kültüre veya soya değil de siyasi ilkelere bağlılığa dayandığı doğru değildir. Bu nedenledir ki, doğuştan Amerikalılar soy gereği otomatik olarak vatandaşlığa hak kazanırlar ve köktendinci veya faşist bile olsalar vatandaşlıklarını kaybetmezler. Sadece Anayasaya bağlılık yemini etmesi değil, İngilizceyi ve Amerikan tarihini de bilmesi gereken göçmenler için de bu durum geçerlidir (Kymlicka 1999a, s.

133). Siyasi değerler bir kültürün parçası olabilirler, ama ne yegâne, ne de en önemli parçasıdır; hiçbir Amerikan vatandaşı sırf Fransızların siyasal değerlerine yakınlık duyduğu için kendini Fransız olarak görmeye başlamaz. Kısacası, milliyetçiliğin münhasıran siyasi bir tanımı olamaz: Tüm milliyetçilikler şu veya bu şekilde kültüreldir.

İkinci sorun "vatandaşlık temelli" denilen milliyetçiliklerin doğası ile ilgilidir. İki milliyetçilik türü arasındaki ayrımın geçerli olduğunu kabul etsek bile, vatandaşlık temelli olanın doğası gereği ilerici ve iyi niyetli olduğunu düşünmemiz için hiçbir sebep yoktur. Bir defa, günümüzde "vatandaşlık temelli" denilen milletlerin çoğunun geçmişinde sevimsiz bir tarih yatar, nitekim Renan bu tespiti yüzyıldan uzun bir süre önce yapmıştır: "Birlik her zaman gaddarca yollarla sağlanmıştır" diyen Fransız tarihçi çoğu Fransız vatandaşının artık unuttuğu, binlerce Huguenot'un öldürüldüğü Saint Bartholomew katliamına dikkat çeker (1990 [1882] , s. 11, ayrıca bkz. A. D. Smith 2001, s. 41). Aynı şekilde unutulan bir başka gerçek de Amerika Birleşik Devletleri'nin onca Amerikan yerlisinin kanı aktıktan sonra kurulduğu ve birliğini şiddetli bir iç savaşa borçlu olduğudur. Kısacası, bugün barışçı, güvenli olan ve liberal demokratik siyasete zemin sunan milletlerin, genellikle hiçbir liberal demokratın gönül rahatlığıyla hatırlayamayacağı tarihleri vardır (Canovan 1996, s. 104).

Dahası, "vatandaşlık temelli" milletler "etnik" denilen milletler kadar hoşgörüsüz ve zalim olabilirler:

> Nihayetinde, Amerikan vatandaşları gayri Amerikan ilkelere bağlı oldukları için olduğu gibi, kökenleri nedeniyle de ithamlara ve baskıya maruz kaldılar. Ve George Mosse'nin de bize hatırlattığı üzere, 20. yüzyılda faşistlerin ve yabancı düşmanı milliyetçilerin kullandığı baskı ve kitlesel paranoya tekniklerinin pek çoğunu icat eden Fransız Jakobenlerinin vatandaşlığa dayalı milletiydi (Yack 1999, s. 115-16).

Örnekleri çoğaltmak mümkün. Buradaki sorun "vatandaşlık temelli" milliyetçiliği savunanların modern devletlerin çoğunun çokkültürlü olduğunu göz ardı etmeleri. Bu devletlerdeki hâkim kültür genellikle devletin siyasal kurumlarını kontrolünde tutan etnik çoğunluğun kültürüdür. Öte yandan çoğunluğun kültürünü paylaşmayan bir dizi azınlık grup da bulunur. Vatandaşlık temelli milliyetçiler ya bu grupların halinden habersizdirler ya da kültürel olmayan bir milli üyelik anlayışına sarıldıklarından onların kamusal alandan dışlanmalarına yol açan koşulları görmeye yanaşmazlar.

Sonuçta etnik-vatandaşlık temelli ayrımı hem teoride hem de pratikte asılsızdır. Vatandaşlık temelli, iyi milliyetçiliği Batılı ülkelerle özdeşleştiren normatif proje ise, hâlihazırda mevcut milliyetçilikler karşısında açıklayıcı gücü olmayıp, liberal bir kendi kendini övme örneğinden ibarettir (Beiner 1999, s. 4). Bu bize, iyi ve kötü, ilerici ve gerici milliyetçilikler ayrımı yapmanın son derece riskli bir iş olduğunu ve "her daim iki uçlu bir kılıçla karşı karşıya olduğumuzu" hatırlatmalı (Clifford 1998, s. 364).

SÖYLEM OLARAK MİLLİYETÇİLİK

Önceki bölümlerdeki tartışma millet ve milliyetçilik tanımlarına dair iki tespit sundu. Birincisi, milletleri sadece nesnel ölçütler veya öznel duygular temelinde tanımlamak yeterli olmaz. Hangi nesnel niteliklerin bir millet yaratacağını gösterecek eksiksiz bir liste yok. "Millet" terimi böylesi bir listenin içerebileceği –dil, din, toprak, ortak tarih ve benzeri– niteliklerin ekseriyetine sahip olduğunu iddia eden topluluklara uygulanabilir. Bu anlamda milletlerin tanınması Wittgenstein'in "aile benzerliği" adını verdiği bir örüntü aracılığıyla işler: Farklı milletlerin sahip olduğu nitelikler, daha doğrusu sahip olduğu niteliklerin sayısı değişir, aynı şekilde farklı niteliklere verilen önem de değişir (bu benzetme için bkz. Calhoun 1997, s. 4-6). Fakat bu noktada vurgulamak gerekir ki, asıl olan niteliklerin kendisi değil, onlara ilişkin öne sürülen iddialardır. Calhoun'un da bize hatırlattığı gibi, milletler büyük ölçüde kendi iddiaları ile inşa edilirler, şu veya bu niteliğin var olmasıyla değil, ki bunu da her durumda tespit etmek zordur ve asla sabit değildir (*a.g.e.*). Öznel aidiyet duygularına gelince, onların da milletleri aile veya dinsel gruplar gibi benzer duyguların beslendiği farklı gruplaşma biçimlerinden ayrıt etmediklerini görmüştük. Kısacası, bir milleti tanımlamanın sistematik bir yolu yok:

> Bu yöndeki her girişim ancak bütünüyle keyfi bir tanım olabilir. Milli sınırlar tarihsel konjonktürlerin şu veya bu şekilde bileşimi sonucu çizildiler ve çizilmeye devam ediyorlar ... Herhangi bir toplumsal kuram söyleminin milletliği bir vakada meşru kabul edip başkasında reddedebileceği sistematik bir yol söz konusu değildir (Zubaida 1978, s. 53).

İkincisi, milliyetçiliği kültür veya siyaset temelinde tanımlama girişimleri başarısız olmaya mahkûmdur. Milliyetçiliğe gücünü veren, kültürel ve siyasal olanı bir araya getirme kabiliyetidir. "Kültürel mücadele kültürler arasında bir mücadele olmanın öncesinde kültüre dair bir mücadeledir" (Brubaker ve Cooper 2000, s. 32). Farklı milliyetçilik türlerini kültürel ya da siyasal

ölçütleri vurgulamaları temelinde ayrıştırma projesi tam da bu nedenle işlemez. Bu yönde bir çaba tüm milliyetçilikleri birleştiren şeyi, yani hem kültürel hem de siyasi olgular oldukları gerçeğini muğlaklaştırır.

Bu tespitler ışığında benim savım, bir yandan bizi nesnel-öznel ve kültür-siyaset ikiliklerinin ötesine taşırken bir yandan da tüm milliyetçiliklerde ortak olanı tespit etmemizi sağlayacak alternatif bir milliyetçilik kavramlaştırmasına ihtiyacımız olduğudur. Milliyetçiliği belli bir "söylem" biçimi olarak gördüğümüzde her iki hedefe de ulaşılabileceğini savunuyorum (benzer kavramlaştırmalar için bkz. Calhoun 1997, Finlayson 1998, Suny 2001b). "Söylem" ile kastettiğim Stuart Hall'ın izinde, "dil aracılığıyla sergilenen ve düzenlenen, basmakalıp ve önceden oluşturulmuş 'deneyimlemeler' kümesi"dir (1977, s. 322; "söylem" kavramı şüphesiz Michel Foucault'nun çalışmalarına çok şey borçlu; örneğin bkz. Foucault 1981, 2002a [1972] ve 2002b [1994]; kavramın farklı kullanımlarına dair yararlı bir giriş için bkz. Mills 2004). Buna göre insanlar söylem aracılığıyla yaşar ve deneyimlerler, yani söylem neyin deneyimlenebileceğini ya da deneyimin alabileceği anlamı sınırlayan çerçeveler dayatır, böylece neyin söylenebileceğini ve yapılabileceğini belirler. Dolayısıyla *milliyetçilik bir dünyaya bakış ve onu yorumlama biçimi, bizi çevreleyen gerçekliği anlamamızı ve onu şekillendirmemizi sağlayan bir referans çerçevesidir.*

Baştan vurgulamak gerekir ki önerdiğim tanımın belli ideoloji anlayışları ile güçlü yakınlıkları vardır; bunlara göre ideoloji,

> farklı sınıfların ve toplumsal grupların toplumun nasıl işlediğini anlamak, tanımlamak, çözmek ve anlaşılır kılmak için başvurdukları zihinsel çerçevelerdir – diller, kavramlar, kategoriler, düşünce imgelemi ve temsil sistemleri (Hall 1996c, s. 26, ayrıca bkz. van Dijk 1998).

Bu tanım milliyetçiliğin önemli ölçüde kategoriler ve kategori-temelli bilgi ile işleyen bilişsel bir olgu olduğunu da gösterir. Bu anlamda dünyaya bakışımızın bütününe içkindir –vatandaşlık tevdi etmekle kalmaz, gazetelerimizin yapısını, edebiyatı ve sinemayı sınıflandırma şeklimizi ya da Olimpiyat oyunlarında nasıl yarışacağımızı da belirler– (Brubaker 2002, 2004, 3. Bölüm; Calhoun 1997).

Böylesi bir milliyetçilik kavramlaştırması, millet olmanın siyasal süreçlerin öncesinde nesnel olarak tanımlanamayacağını göstererek nesne-öznel ikiliğini aşmamızı sağlar. Zira milletler kısmen milliyetçilik tarafından yapılır. Ancak üyelerinin kendilerini ve etraflarındaki dünyayı milliyetçilik söylemi aracılığıyla anlamaları halinde var olurlar:

> "Ulus", bir halk olmanın ne anlama geldiğini ve böyle tanımlanan insanların geniş dünya sistemi içine nasıl oturduğunu, özel bir kavrama biçimidir. Milliyetçi düşünme ve konuşma biçimi, ulusun inşaasına yardımcı olur. Bir ulusu ulus yapanın ne olduğunu tanımlamanın nesnel hiçbir yöntemi yoktur. Meşru sayılan uluslar adına ortaya atılan taleplerden ve ulusların inşaasına iyi gelen ya da gelmeyen siyasi süreçlerden yeterince bağımsız hiçbir gösterge mevcut değildir (Calhoun 1997, s. 99).

Aynı şekilde öznel tanımlamalar da boşlukta üretilmez, insanların kendilerini içinde bulduğu söylemsel bağlamdan ve kendilerini çevreleyen anlatılardan etkilenirler. "Öyleyse, kimlikler her zaman geniş söylemler, mümkün anlam evrenleri içinde oluşurlar ve söz konusu öznelerin tarihsel konumlanışlarıyla ilişkilidir" (Suny 2001b, s. 868).

Bu kavramlaştırma milliyetçiliğin bir siyasi doktrinden ibaret olmadığını, "daha temel bir konuşma, düşünme ve eyleme biçimi" olduğunu da gösterir, böylece bizi kültür-siyaset ikiliğinin ötesine taşır. Calhoun'un işaret ettiği gibi, "Milliyetçiliği bir siyasi doktrine ... indirgemek, bizim ona dair anlayışımızı fazlasıyla daraltmak olacaktır. Bu düşünce, milliyetçiliğin ve ulusal kimliğin, açık siyasi kaygıların ... dışında, hayatlarımızı nasıl şekillendirdiğini gözardı etmektedir" (1997, s. 11). Milliyetçilik dünya siyasetinin boğuştuğu meselelerin çözümü değil, sorunları çözmek için girişilen mücadelelerin çoğu zaman içinde yürütüldüğü söylemdir.

Son olarak, önerdiğim alternatif kavramlaştırma tüm milliyetçiliklerde ortak olanı tespit etmemizi sağlar. "İyi" ve "kötü" milliyetçilik biçimlerini ayrıştırma projesini önceki bölümde tartıştım ve bu çabaların ortaklıkların üstünü örttüğünü savundum. Milliyetçiliğin hem olumlu hem de olumsuz tezahürlerini belirleyen ortak milliyetçilik söylemidir. Calhoun'un ifadesiyle:

> "Ulus", "ulusal", "milliyet", "ulus-devlet" ve "ulusal çıkar" gibi terimlerin kullanımı, kısmen, aksi takdirde birbirinden ayrı düşecek olan birçok hareket, ideoloji, politika ve çatışmanın bir araya gelmesini sağlar. Sözgelimi Japon iktisadi korumacılığının, Sırp etnik temizliğinin, Amerikalıların beyzbol maçlarından once milli marş okumalarının, Dünya Bankası'nın istatistik toplama yöntemlerinin ortak paydası, hiçbiri için tam bir nedensel açıklama ortaya koymasa da, onları birbirine bağlayan ve onlara biçim veren söylemsel yapıdır (*a.g.e.*, s. 21-22).

Geçerken şunu da belirtmeme izin verin, milliyetçiliği bir söylem biçimi olarak kavramlaştırmak milliyetçiliklerin modernliğini de fark etmemizi mümkün kılar – ki bu noktaya bir sonraki bölümde değineceğim. Bu

aşamada, modernlik öncesi etnisiteler ile modern milliyetler arasındaki en temel farkın ikincisinin içinde işlediği söylem evreni olduğunu söylemekle yetineyim. Modern milliyet ancak modern milliyetçilik söylemi içinde mümkündür:

> Klasik dönemde Yunanlılar ya da 5. yüzyılda Ermeniler her ne olursa olsun, Devrimler Çağında oldukları anlamda millet olamazlardı. Eski çağların siyaset söylemleri kendi özgünlükleri içinde anlaşılmalı ve değerlendirilmeli, henüz oluşmamış anlayışlar ile karıştırılmamalı... Sınıfların ve milletlerin daha eski tarihleri basitçe tarih öncesi olarak değil, rotalarının ucu açık, farklı tarihi gelişmeler olarak okunmalıdır (Eley ve Suny 1996, s. 10-11; ayrıca bkz. Suny 2001b).

Devam etmeden önce, az önce önerdiğim tanımın fazla genel, dolayısıyla iflah olmaz ölçüde muğlak olduğu yönünde gelebilecek olası bir eleştiriyi şimdiden cevaplamam gerekir. Bu haliyle tanımın milliyetçi söylemi diğer benzer söylemlerden ayrıştırmadığı hakikaten doğru. Sonuçta din de bir dünyaya bakma ve onu yorumlama biçimi, etrafımızdaki gerçekliğe şekil vermemizi sağlayan bir referans çerçevesi. Milliyetçi söylemi diğer söylemlerden ayırt etmek için öncelikle milliyetçiliğin doğasına eğilmeli, toplumsal olarak inşa edilmiş özelliklerini vurgulamalıyız; ikincil olarak, milliyetçilik söyleminin boyutlarının haritasını çıkarmalıyız. Bu Yedinci Bölüm'ün konusunu teşkil edecek, orada bu tekil söylemin başat niteliklerini tanımlamayı gözeten, toplumsal inşacı bir milliyetçilik yaklaşımının ana hatlarını sunacağım. Bu aşamada ise, Yedinci Bölüm için sahneyi hazırlamak adına milliyetçi söylemin işleyiş tarzına dair başlangıç niteliğinde birkaç tespit yapmakla yetineceğim. Milliyetçi söylemin dört farklı şekilde işlediğini savunacağım:

- *Milliyetçilik söylemi dünyayı "biz" ve "onlar" şeklinde böler.* Milliyetçilik "biz muhabbeti", yani dünyayı "biz" ve "onlar" diye bölen, her iki tarafa da türdeş ve sabit bir kimlik atfeden söylemler ailesinin bir üyesidir. Başka söylemlerden dışlayıcılığı ya da dünyayı "dostlar" ve "düşmanlar" şeklinde algılama eğilimi ile ayırt edilir. Bauman'ın işaret ettiği gibi, kimlik kesintisiz olarak kuşatılmış bir kale konumundadır. "Her daim kurgusal, hemen her zaman ihtilaflı, kırılgan ve kendinden şüphe etmeye meyilli; biz muhabbetinin nadiren durmasının sebebi budur. Kimlik sınırlarının güvenliğine bağlı olarak yükselir ya da düşer ve korunmadığı sürece sınırlar etkisizdir" (1992, s. 678-9).

- *Milliyetçilik söylemi hegemonya kurucudur.* Diğer söylemler gibi milliyetçi söylem de güç ve tahakküme dairdir. Aktörler arasında hiyerarşiler üretir ve bunları meşrulaştırır. Böylelikle belirli millet oluşumlarına diğerlerinin hilafına ruhsat verir, bu arada millet içindeki kırılmaları, bölünmeleri ve görüş ayrılıklarını gizler (Allan ve Thompson 1999, Verdery 1993, Suny 2001b). Ayrıca, anlatı ve yorum çerçevelerini, algılama ve değerlendirme, düşünme ve hissetme biçimlerini "millileştirme" yoluyla diğer söylemler veya alternatif siyasi diller üzerinde tahakküm kurar (Brubaker 1996, s. 20-1). Kısacası, milliyetçi söylemi anlamak için, "başka hangi olası topluluk biçimlerinin reddedildiğini, sınırların dışında bırakıldığını" ve "hâkim projelerin hangi olası topluluk biçimlerinin karşısında konumlandığını" sormamız şarttır (Roseberry 1996, s. 83-4).
- *Milliyetçilik söylemi kendisini doğallaştırır.* "Milliyetçiliğin gözünde milli kimlik, etnik değişkenlerin göreliliğini, şeyleştirilmiş bir ebedî hakikatler kümesine dönüştüren bir mutlak değerler sistemidir" (Herzfeld 1997, s. 42). Milli değerler artık toplumsal değerler olarak görülmez, doğanın hakikatleri gibi görünür – verili olarak kabul edilirler, sağduyu haline gelir ve hegemonik olurlar. Bu da nihayetinde milli kimlik dilini bir ahlâk diline çevirir ve milliyetçiliği siyasi söylemin ufku haline getirir (Finlayson 1998, s. 7-9; Herzfeld 1997, s. 43; ayrıca bkz. Billig 1995, s. 10).
- *Milliyetçilik söylemi kurumlar aracılığıyla işler.* Milliyetçilik söylemi yoktan var olmaz, toplumsal bir boşluk içinde oluşmaz. Bir sürü kurum tarafından üretilir ve dayatılır. Milli kimliğin öğrenilmesi ve sosyalleşme yoluyla içselleştirilmesi gereklidir. Dahası gücünü koruyabilmesi için her gün envai çeşit küçük yollarla yeniden üretilmelidir.

Bu kısa tartışmanın amacı milli düzenin yaygın olduğunu, kendisini milliyetçilik karşıtı olarak tanımlayanlar da dahil hiçbirimizin ondan kaçamayacağını göstermekti. Bu söylemin kategorileri ve karineleri gündelik dilimize ve akademik kuramlara öylesine derinden sirayet etmiştir ki bunlardan sıyrılmak aslında imkânsızdır. Mevcut koşullar altında tüm yapabileceğimiz, bilinçli bir şekilde bunları göz ardı etmemeyi kendimize hatırlatmaktır (Calhoun 1993, s. 214; Billig 1995, s. 125-7).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Milliyetçilik Kuramı

"Günümüz milliyetçileri tarihe başvurduklarında" der Ortaçağ tarihçisi Patrick J. Geary, tarih anlayışları statiktir. "Halklarının" kutsal vatanlarını ve milli kimliklerini kurduğu "ilk edinim" anına bakarlar. Oysa bu tam da tarihin antitezidir:

> Avrupa halklarının Geç Antik dönemdeki ve Ortaçağ başlarındaki tarihi bir ilk anın değil, süre giden bir sürecin hikâyesidir. Geçmişten miras alınan isimlerin ve temsillerin bir şimdi ve bir gelecek yaratmak için siyasi olarak sahiplenilmesi ve kullanılmasının hikâyesidir. Yeni gerçeklikleri tanımlamak üzere eski kelimelerin mütemadiyen yeniden sahiplenilmesi ile maskelenen bir sürekli değişim, radikal kopuşlar, siyasi ve kültürel gelgitler tarihidir (2002, s. 156-7).

Öyleyse geçmiş, günümüz milletleri için ne ölçüde anlam ifade eder? Pek çokları tarafından akademik milliyetçilik çalışmalarının kurucuları kabul edilen Hans Kohn ve Carleton Hayes gibi daha eski kuşak tarihçilerin eserlerini saymazsak, 1960'larda Karl Deutsch, Elie Kedourie ve Ernest Gellner'in öncü çalışmaları ile başlayan ve 1980'lerden itibaren de Benedict Anderson, Eric J. Hobsbawm, Anthony D. Smith ve yine Ernest Gellner'in çığır açıcı eserleri ile ivme kazanan milliyetçiliğe dair kuramsal tartışmanın merkezinde de bu soru yatmaktadır. Bu tartışmadaki başlıca taraflar genellikle yukarıdaki soruya verdiklere cevaba ve milletlerin ve milliyetçiliğin doğasına dair görüşlerine bağlı olarak, ilkçiler, etno-sembolcüler ve modernistler şeklinde üç

gruba ayrılırlar. İlkçilere göre, *geçmiş geleceği belirler*: Milletler ezelden beri var olmuştur ve insanlığın görme ve konuşma kadar doğal bir parçasıdır. Etno-sembolcülere göre, *geçmiş şimdiyi sınırlar*: Çoğu durumda modern milletler, daha önceden var olan etnik topluluklardan gelişmiştir ve insanların hakiki ihtiyaçlarına yanıt verdiklerinden toplumsal ve siyasi ortamın esnek bir unsurudur. Nihayet modernistlere göre, *geçmiş şimdi tarafından kullanılır*: Modernleşmeyle bağlantılı farklı süreçlerin doğrudan veya dolaylı bir sonucu olarak ortaya çıkan milletler şimdideki varlıklarını muteber kılmak için geçmişe başvururlar ve kendilerini geleceğe yansıtırlar.

Bu bölümde önce kuramsal tartışmaların çevresinde döndüğü iki soruyu ele alarak bu alandaki mevcut durumu özetleyeceğim:

- Modern öncesi etnik cemaatler ile modern milletler arasındaki ilişki nedir?
- Milletler icat ve hayal mi edilmiştir, yoksa önceden varolan kültürel malzeme kullanılarak yeniden mi kurgulanmışlardır?

Bu bölümün son ve en uzun kısmını, ana akım kuramsallaştırmaların göz ardı ettiği meseleleri ele alarak kuramsal tartışmayı tazeleme girişimlerine ayıracağım. Bu aynı zamanda, büyük ölçüde bu çalışmalarda sergilenen kuramsal yapıya yaslanan kendi milliyetçilik yaklaşımımın ana hatlarını verdiğim Yedinci Bölüm için de hazırlık olacak.

MİLLİYETÇİLİĞİN MODERNLİĞİ

"Ulus Biçimi" adını verdiği şeyin tarihi ve ideolojisi üzerine yazdığı etkili makalesinde Balibar, milletlerin tarihinin bize hep onlara bir öznenin sürekliliğini atfeden bir anlatı biçiminde sunulduğunu gözlemliyor. "Böylece ulusun oluşumu, tarihçilerin taraflılıklarının az çok kesinmiş gibi gösterdikleri ... fakat her durumda özdeş bir şema içinde yer alan bilinçlenmeleri ve aşamaları gösteren yüzyıllık bir 'proje'nin tamamlanması olarak belirmektedir." Balibar'a göre, böylesi bir temsil geriye doğru bakışta bir yanılsama yaratır, bu ikili bir yanılsamadır:

> ...aşağı yukarı sabit bir toprak üzerinde, yaklaşık olarak tek-anlamlı bir adlandırma altında, yüzyıllardır birbirini izleyen kuşakların birbirlerine değişmez bir töz ilettiklerine inanmaya dayanmaktadır. Ve görünümlerini, kendimizi onun sonuca ulaşması olarak kavramamızı sağlayacak şekilde geçmişe yönelik olarak ayıkladığımız evrimin mümkün olan tek evrim olduğuna, bir kaderi temsil ettiğine inanmaya dayanmaktadır (1990, s. 338).

Oysa gerçek resim milliyetçi yanılsamanın inanmamızı istediğinden çok daha karmaşıktır. Ulus-devletlerden müteşekkil dünya sistemi gayet yeni bir üründür, asıl olarak son 200 yılın ürünüdür. Ondan önce siyaset sahnesinde, siyasi işlerini günümüzün devletlerine oranla daha küçük ya da daha büyük ölçeklerde düzenleyen yerel cemaatler veya imparatorluklar hâkimdi. Bugünden bakıp "millet" olarak tarif edebileceğimiz ise, siyasette faal seçkinlerin kendilerini tanımlamak için başvurdukları bir dizi çakışan yoldan sadece biriydi ve en önemlisi de değildi. "Üsttekileri ve alttakileri, soyluyu ve köylüyü derinden hissedilen bir çıkar ortaklığında birleştiren bir ortak milli kimlik de yoktu" (Geary 2002, s. 19). Aynı ölçüde önemli bir başka nokta da, modern öncesi siyasal özdeşleşmeler mutlaka modern zamanların milli özdeşleşmelerine dönüşmüş de değildir. Dolayısıyla milliyetçiliğin doğrusal bir kader efsanesi gerçekten de bir efsaneden ibarettir.

Bu durumda milliyetçilerin iddialarını olduğu gibi kabul etmemeye dikkat etmeliyiz. Onun yerine, bu iddiaları tarihî kayıtlarla sınamalı ve modern öncesi etnisiteler ile modern milli kimlikler arasındaki sürekliliklere ve kopuşlara odaklanmalıyız.

Süreklilikler, Kopuşlar

Öyleyse modern öncesi etnisiteler ile modern milli kimlikler arasındaki ilişki nedir? Merhum Adrian Hastings'e göre bu bir süreklilik ilişkisidir. Modern milletler, bir anadilin edebi gelişmesinin etkisi ve devletin baskısı altında belirli etnisitelerin içinden gelişebilirler ancak. Her etnisitenin bir millete dönüşmediği doğrudur, ama çoğu dönüşmüştür. Hastings'e göre, modern Batı deneyiminin diğer tüm büyük gerçeklikleri gibi, bir milletin tanımlayıcı kökeni de çoğu modernist tarihçinin kendini güvende hissettiğinden epeyce eski bir çağda, Ortaçağ toplumunun şekillendiği dönemde bulunmalıdır. Hastings, anadillerinin sözlü olmaktan çıkıp, edebiyat üretiminde ve özellikle de İncil'in çevirisinde düzenli olarak kullanılacak ölçüde yazılı hale geldiği noktada etnisitelerin doğal olarak millete dönüştüğüne inanır (1997, s. 11-2). Her bir etnisite içinde bir ulus-devlet potansiyeli taşır, ancak çeşitli nedenlerden ötürü çoğu vakada bu potansiyel asla fiiliyata geçemez. "Ancak etnisite, millet ve milliyetçilik arasındaki iç bağlantı inkâr edilemez. Bir milliyetçilik kuramı için yegâne anlaşılır başlangıç noktasını bu bağ verir" (*a.g.e.*, s. 31).

Patrick J. Geary bu fikre katılmaz. Ona göre erken Ortaçağ ile günümüz halkları arasındaki örtüşme bir efsanedir. Bunun aksine gördüğümüz, sonradan "etnik" olarak kabul edilmiş kimi etiketlerin uzun vadeli, kesintili

kullanımıdır. Oysa bu isimler tarif olmaktan çok iddiadırlar (2002, s. 155). Etnik isimlerin gerisindeki toplumsal gerçeklikler her bir vakada hızlı ve köklü dönüşümlere uğramıştır. Sadakatler, karma evlilikler, dönüşümler ve sahiplenmeler sürekli değişirken, sabit kalan tek şey isimlerdir ve bunlar farklı zamanlarda farklı şeyleri içeren kaplardır. Dolayısıyla isimler yenilenebilir kaynaklardı: "Yaşanan gerçeklik köklü kopuşlardan ibaret olsa da insanları sürekliliğe inandırma potansiyeli taşıyorlardı" (*a.g.e.*, s. 118).

Geary askeri bandoların bu isimleri sahiplendiğini ve insanları seferber etmek için tezahürat olarak kullandıklarını savunuyor. Zamanla,

> zaferle ve bir toprak parçasına sahip oldukça, cüretkâr iddialar iddia ettikleri gerçekliği kendileri yarattılar ve birkaç kuşak içinde çok farklı geçmişlere, değerlere ve kültürlere sahip toplumsal ve siyasal gruplar, galip gelenin onlar için bir ortak geçmiş kurgulama hakkını kabul ettiler. Ortak atalar ve ortak tarih efsaneleri, yerel sözlü gelenekten ziyade halk olmanın ne olduğuna dair klasik fikirler tarafından yoğrulmuş efsaneler Geç Antik döneme niteliğini veren köklü kopuşları ve heterojenliği maskeledi (*a.g.e.*, s. 156).

Bu kitapta benimsenen bakış açısı Geary'nin pozisyonu ile büyük ölçüde uyumlu. Önceki bölümde savunduğum üzere, etnik farklılıklar ancak milliyetçilik çağında, yani milliyetçi söylem çerçevesinde önem kazanmıştır. Bu nokta hayati önemdedir zira milliyetçilik yalnızca bir etnik benzerlik iddiası değil, aynı zamanda "belirli benzerliklerin siyasal topluluğun tanımı olarak alınması gerektiği iddiasıdır. Bu nedenle, modern öncesi etnisiteden farklı bir şekilde milliyetçilik sınırlara ihtiyaç duyar" (Calhoun 1993, s. 229). Milliyetçiliğin milli kimliklerin diğer kişisel ve grup kimliklerini "yendiği" iddiası da aynı ölçüde önemlidir. Bu ise Ortaçağ'ın gerçekliğiyle tezat içindedir, orada kural birden fazla cemaate aynı anda aidiyettir. Kısacası, milliyetçilik apayrı bir yeni grup kimliği veya üyeliği içerir (*a.g.e.*).

Milliyetçiliğin güncel kaygılara uygun olarak eski kimlikleri seçtiğini, yeniden şekillendirdiğini ve bazen de yeni baştan yarattığını kabul ettiğimizde, sorun bu yeniden biçimlendirmede mevcut kimlik örüntülerinde ne ölçüde yenilikler yapıldığı olur. Bu sorunun cevabı şüphesiz bir vakadan diğerine değişir. Milliyetçilerin tarihlerini kendi seçtikleri koşullarda yapmadıkları doğrudur. Çoğu durumda siyasal birliği sağlamak için önceden var olan geleneklere ve diğer kültürel kaynaklara yaslanırlar. Fakat bu gelenekler yeni koşullara uyarlanır ve başlangıçta küçük görünen değişiklikler sonuçta anlamlarını ciddi ölçüde değiştirebilirler. Günün amaçlarına hizmet etmeyen gele-

nekler ise ya önemsenmez ya da "sapkın" olarak kurgulanır ve azınlıklara havale edilir (Calhoun 1997, s. 50, 83; ayrıca bkz. Breuilly 1996).

Kısacası, geçmişin şimdiyi belli ölçüde sınırladığını kabul etsek bile, bu geçmiş yine de sürekli yeniden yorumlanmaya izin verecek kadar zengin kayıtlar sunar. Asıl önemli olan modern öncesi kültürel malzemenin varlığı değil, bunların milliyetçiler tarafından ne şekilde seçildiği, kullanıldığı ve istismar edildiğidir, bu da elbette güncel kaygıları yansıtır (daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Özkırımlı 2003 ve Laitin 2001b).

Milletlerin ve Milliyetçiliğin Kökeni

Yukarıdaki tartışma, çetrefil milletlerin kökeni sorununa ya da bu alandaki yaygın ifadesiyle "millet ne zaman millettir" sorusuna odaklanmayı kaçınılmaz kılıyor. Bu soruyu incelemeye, tartışmadaki rakip pozisyonları en iyi özetleyen Geary ve Hastings'in sunduğu cevapları bir kez daha karşılaştırarak başlayabiliriz.

Hastings'e göre hem milletlerin hem de milliyetçiliğin kökeni 10. yüzyılda İngiliz milletinin doğuşuna götürülebilir. Ona göre İngiliz ulus-devleti takriben 1066'dan itibaren var oldu, "milli bilinci 12. ve 13. yüzyıllar boyunca" sürekli güçlendi, "14. yüzyılın sonunda ise Yüzyıl Savaşları'nın baskıları ve anadilinin rönesansı ile daha da gür bir şekilde ortaya çıktı" (1997, s. 5). Öte yandan İngiliz milliyetçiliği 14. yüzyılda Fransa'yla yapılan uzun savaşlarda hep vardı. Dolayısıyla, İngiltere hem bir milletin hem de ulus-devletin ilk örneğini sunar, yani milli gelişimi tüm diğerlerini önceler. Bu bağlamda Hastings bir kez daha modern öncesi ile modern arasındaki büyük ayrımı reddederek, milletler ve milliyetçiliğe dair anlayışın ancak bunlarla toplumun modernleşmesi arasında kaçınılmaz bağlar kurmaktan vazgeçildiğinde ilerleyebileceğini savunur (*a.g.e.*, s. 4-9).

Geary'nin Hastings'in açıklamasını reddetmesi şaşırtıcı değil elbette. Ona göre, Avrupa halklarının Antik Çağ'la bir ilgisi söz konusu değildir: Her zaman modern milliyetçilerin öne sürdüğünden çok daha akışkan, karmaşık ve dinamik olmuşlardır. Bu nedenle Avrupa'daki milletlerin gerçek tarihi 6. yüzyılda değil 18. yüzyılda başlar (2002, s. 12-13, 16-17). Daha önemlisi, geçmiş iki yüzyıldaki entelektüel ve siyasal faaliyet toplumsal ve siyasal gruplar hakkındaki düşünüş şeklimizi öylesine kökten değiştirdi ki, erken Ortaçağ'ın kategorilerine dair bu yakın geçmişin yüklerinden arınmış nesnel bir bakış sunuyormuş gibi davranmamız mümkün değildir:

> Bugün anladığımız şekliyle etnik milliyetçilik bir anlamda yakın zamanların bir icadı olmakla kalmaz, ... bilimsel tarih yazıyormuş gibi yapmak için kullandığımız analiz araçlarının kendisi geniş bir milliyetçilik ve milliyetçi kaygılar ikliminin içinde icat edilmiş ve geliştirilmişlerdir (*a.g.e.*, s. 15-16).

Geary bu görüşü örneklendirmek için "halkların" kökenlerini İncil'den ve klasik ilk örneklerden türetilmiş tabirlerle tarif eden etnograflara ve tarihçilere başvuruyor. Antik Çağ'ın sonlarında ve Ortaçağ başlarında bir yazarlar silsilesinin Gotların, Lombardların, Frankların, Anglo-Saksonların ve daha sonra da Sırpların, Hırvatların, Macarların kökenlerini açıklarken, antik sözlü gelenekleri naklettiklerini iddia edip kendi halklarını Roma-Hıristiyan kategorilerine dahil ederken yaptıkları bunun aynısıdır. Geary'nin iddiasına göre bu türden tarihler hiçbir zaman gerçekten "ulusal" tarihler olmadılar. "Daha ziyade yazarın siyasal ve kültürel kaygılarına bağlıydılar ve yazarın kendi gündemine yarayacak şekilde yazılıyorlardı" (*a.g.e.*, s. 164-65). Geçmiş çağlarda insanlar kendilerini farklı şekillerde tanımlıyorlardı ve biz bu eski tanımlar ile güncel tavırlar arasındaki farkları görmekte zorlanıyoruz çünkü "araştırmaya giriştiğimiz tarihsel süreçlerin içinde kıstırılmış durumdayız" ve "halk", "etnisite" ve benzeri tabirleri sanki bu kelimelerin nesnel, sabit tanımları varmış gibi kullanıyoruz (*a.g.e.*, s. 41). Kısacası, "hem büyük, hegemonik devletlerde hem de bağımsızlık arzusundaki hareketlerde, 'biz her zaman bir halktık' iddiaları aslında halk haline gelme talepleridir – tarihten beslenen talepler değil, daha ziyade tarihi yaratma girişimleridir" (*a.g.e.*, s. 37).

Milletlerin ve milliyetçiliğin tarih bakımından yeniliğini vurgularken Geary yalnız değil. Daha 1882'de Renan milletlerin tarihte oldukça yeni olduğunu kaydetmişti. Klasik Antik Çağ'da cumhuriyetler, şehir krallıkları, yerel cumhuriyetlerden oluşmuş konfederasyonlar ve imparatorluklar vardı ama bugün anladığımız anlamda milletler yoktu (1990 [1882], s. 10-12). Anderson ve Goodman da hemfikir, onlar da ulus-devletlerin ve milliyetçiliğin Ortaçağlarda tahayyül edilemeyeceğini düşünüyorlar. Siyasi otorite çeşitli laik ve dini kurumlar arasında paylaşılıyordu ve siyasi sınırlar sabit değil akışkan olduğundan topraklar da çoğunlukla yekpare değildi (1999, s. 20-21). Dunn da benzer bir tespit yaparak, milliyetçiliğin kesinlikle insanlık tarihinin büyük kısmında çoğu insan için doğal bir duygu olmadığına işaret ediyor. Kültür şovenizmi tarihte yaygın bir motif olabilir, fakat görece yakın zamanlara dek seçkinlere ait bir ayrıcalık olmuştur: "Tarihte çoğu halk için şovenizm onlar adına başkaları tarafından yapılmıştır" (1999, s. 35). Son olarak, Duara modern milliyetçilikte yeni olanın siyasal öz-bilinç değil ulus-devletler-

den oluşmuş bir dünya sistemi olduğunu öne sürüyor. Takriben geçtiğimiz yüzyılda küreselleşmiş bu sistemledir ki ulus-devlet yegâne meşru siyasi biçim olarak kabul görmüştür (1996, s. 157).

Buraya kadarki tartışma, analizlerimizi sakatlayan iki sorunla yüzleşmedikçe milletler ve milliyetçiliğin kökenleri meselesinin çözüme kavuşmayacağını gösteriyor. Birinci sorun kavramsal. "Millet" ve "milliyetçilik" terimlerini modern öncesi gerçeklikleri tarif etmek için kullanabilir miyiz? Modern öncesi cemaatler ile günümüzün milletleri arasında süreklilik olduğuna inananlara göre elbette kullanabiliriz. Nitekim Hastings 600 yıldan uzun bir süre boyunca dilimizde "kullanım açısından şaşırtıcı bir süreklilik" olduğunu, "millet" teriminin daha 14. yüzyılda açıkça ayrı bir dil grubu anlamına geldiğini, köklerinin de İncil'de ve Vulgate'de* olduğunu iddia ediyor (1997, s. 18). "Millet" kelimesinin modern siyasi anlamını ne zaman edindiğinin akademisyenler arasında derin bir tartışma konusu olduğunu, bu alandaki kuramsal ayrımın ne tarafında olduklarına bağlı olduğunu daha önce belirtmiştim. Öte yandan "millet" kelimesinin tarihi konusunda çoğu kişi tarafından klasik kaynak olarak kabul edilen Zernatto'ya göre terimin ancak 18. yüzyılda yaygın olarak kullanılmaya başlandığını da gösterdim. Zernatto bu tavrında da yalnız da değil. Hastings'in kendisinin benimsediği örnekten hareketle Calhoun şu gözlemi yapar:

> Bu sebeple, 1066'da İngiltere olmaya başlayan yerde, Norman işgalciler karşısında krala ve akrabalarına sadık olmak başka bir şeydi; izleyen yıllarda, Camelot'u mitleştirerek, 'Norman Boyunduruğu'nu güya-sınıfsal şikâyetlerin odağı yaparak ve 'İngiltere'nin her zaman varolacağını' ileri sürerek İngiliz milliyetçiliğini beslemek başka. Soyut bir kategori olan İngiltere'ye duyulan sadakat, herbiri gerçek ve özgül yoldaşlara beslenen sadakattan epey farklıydı (1997, s. 7).

Hastings'in aksine, modern öncesi belgelerin yazarlarının "millet" kelimesini kullanırken ne kastettiklerinin açık olmadığını da eklemeliyiz. Verdery'nin savına göre, yapmamız gereken 'bir Ortaçağ gerçekliğine modern bir anlam, bir Kenya gerçekliğine Fransız bir anlam ya da günümüzün evrilmekte olan gerçekliğine 19. yüzyıla ait bir anlam dayatmak yerine, milletin hangi anlamının söz konusu bağlama uygun olduğunu' araştırmaktır (1993, s. 39).

Analizlerimize bela olan ikinci ve bağlantılı sorun da milletlerin doğasıdır. Millet olgusu seçkinlere mi, yoksa kitlelere mi özgüdür? Modern önce-

(*) Kitab-ı Mukaddes'in 4. yüzyıl sonunda Aziz Jerome tarafından yapılan Latince tercümesi – ç.n.

si cemaatler ile modern milletlerin sürekliliğini savunanlar çoğunlukla savlarını desteklemek için seçkinlerin belgelerine başvururlar. Örneğin Hastings bir milletin var olması için ona dahil olan herkesçe var olmasının istenmesinin ya da var olduğuna dair tam bir bilinç sahibi olunmasının gerekmediğini öne sürer; hükümet çevrelerinin ya da küçük bir yönetici sınıfın ötesinde belli sayıda insan buna ısrarlı şekilde inandığında bir millet var olur. 19. yüzyıla gelindiğinde bile Fransa'nın büyük kısmında insanların Fransızca konuşmadığı ya da Fransız oldukları duygusuna sahip olmadıkları doğrudur. Ancak, "bu çok daha önce bir tarihte bir Fransız milletinin var olmadığını kanıtlamaz" diye ekler Hastings (1997, s. 26-7).

Connor tamamen farklı bir görüşe sahiptir, ona göre milliyetçilik bir kitle olgusudur. Elbette bir grubun millet olarak kabul edilmeyi hak etmesi için halkın yüzde kaçının milli bilince sahip olması gerektiğini söylemek imkânsızdır. Fakat bir grup entelektüelin milletin var olduğuna inanması da yeterli değildir:

> Yönetici seçkinlerin veya entelijensiyanın üyelerinin milliyet duygusu sergilemeleri, milli bilincin kitlelerin değer sistemine nüfuz ettiğini tespit etmek için yeterli değildir. Ve yakın zamana dek tümüyle veya kısmen okuma yazması olmayan kitleler grup-benliği anlayışlarına dair pek ipucu vermediler (1994, s. 212; ayrıca bkz. Hechter 2000, s. 35).

Öyleyse sorunun bir kısmı, entelektüellerin ve aktivistlerin çabalarının halkın çoğunluğu için ne anlam ifade ettiğini bilmenin zorluğundan geliyor. Bu çabaların halkın ancak küçük bir kısmının bilincine nüfuz etmiş olması pekâlâ mümkün. Öyleyse bir kez daha meselenin özü milliyetçilik söylemi. Birkaç farklı tarihsel değişim çizgisi bir araya gelerek modern milliyetçiliği ortaya çıkardı. Ancak Calhoun'un da bize hatırlattığı üzere, Modern Çağ açısından bu çizgiler asla aynı anda önemli olmadılar. Söylemin oluşumunun nihaî noktasına varması ancak 18. yüzyılın sonunda oldu. Söylemeye bile gerek yok, kimi modern ülkelerin tarihleri milliyetçilik söyleminin öncesine gider; ancak bunlar sonradan milli tarih olarak kurgulanmıştır (1997, s. 9-10).

Milletlerin Dayanıklılığı

Bu bölümde ele almak istediğim son konu biraz daha karmaşık, zira şimdiye kadar söylediklerimin ne işe yaradığını anlatmaya çalışacağım. Özetle söyleyecek olursam, neden milletlerin ve milliyetçiliğin kökenlerini deşmemiz gerekiyor? Ya da "millet ne zaman millettir" sorusu neden önemli?

Bu sorunun bir cevabı "milletlerin ve milliyetçiliğin dayanıklılığını açıklamak için" olabilir. Milletlerin modernitenin tanımlayıcı unsurlarından ve yaklaşık iki yüzyıldır toplumsal ve siyasal yaşamın başat aktörlerinden biri olduğu artık yaygın kabul görüyor. Öngörülebilir gelecekte böyle olmaya devam etmeleri de pekâlâ mümkündür. Peki ama bugünkü güçlerini ve dayanıklılığını anlamak için tarihin sisli sayfalarında izlerini sürmemiz gerekli mi? Bence değil, zaten bir dizi yazar tarafından alternatif açıklamalar da önerildi. Nitekim Delanty ve O'Mahony'ye göre, milliyetçiliği modernite içinde inatçı bir güç yapan kimi önemli sorunların süregitmesidir (2002, s. xv). Öte yandan Poole, milli kimliğin gücünün başlıca kaynağının kaçınılmazlığı olduğunu öne sürer. Milliyetçiliğin dil, kültür ve siyasi yapının kaynaşması ilkesi kendimize dair kabullerimize öylesine nüfuz etmiştir ki, zaten bir milli kimliğe sahip olduğumuzu varsaymadan kim olduğumuz sorusunu cevaplamak çok zordur (1999, s. 69). Brennan'a göre, milli devletler "idare edilebilir" topluluklardır. İdari bakımdan, kar yapmayı, kaynak üretimini ve eşitsiz toplumsal ilişkilerin idamesini sağlayan ideal örgütlenme birimleri olmaya devam ediyorlar (2001, s. 83). Son olarak Canovan'a göre, "milletlerin diğer kolektif güç kaynaklarına göre üstünlüğü, feshedilmeden de hareketsiz kalabilmeleridir." Bir defa tesis edildiğinde millet olma hali güç depolayan bir pil gibidir, uzun süre uyuklayabilir ama yine de hareketlenmeye hazırdır. Üstelik millet olma halinin ürettiği güç esnektir, çok amaçlıdır, özellikle de uzun zamandır tesis edilmiş milletlerde (1996, s. 73-74).

Kısacası, Greenfeld'in belirttiği üzere milliyetçiliğin dayanıklılığında şaşacak bir şey yoktur:

> Milliyetçiliğin moderniteyi tanımlamasında olduğu gibi, tarihsel dönemleri tanımlayan kültürel çerçevelerin değişimi yavaş olur ve tarihsel bir toplum tipinin –ki modern toplum öyledir– ömründe yüzyıl uzun bir süre değildir. Büyük dünya dinleri gibi düzen tanımlayıcı kültürel çerçevelerle kıyaslayarak milliyetçiliğin ortalama yaşam süresini tahmin edebiliriz... Geçmişin büyük dinleri gibi milliyetçilik de bugün toplumsal bilincimizin temelini, gerçekliği algılamamızın bilişsel çerçevesini teşkil eder. Büyük dinlerin yüzlerce yıllık siyasal, ekonomik ve teknolojik değişim karşısındaki tarihsel kalıcılığı ve daimi hayatiyeti düşünüldüğünde, bu işlevsel benzerliğin kabulü bize milliyetçiliğin öngörülen yaşam süresi ve gelişme hızı hakkında, bizim daimi değişim halindeki gerçeklik modelimizin başlıca ilham kaynağı olan gıda işlemcileri ve kelime işlemcileri ile deneyimimize kıyasla daha doğru bir fikir verebilir (2000, s. 2-30).

Bunun ışığında ben de milletlerin kökeni meselesinin kimi kuramcıların bizi inandırmak isteyeceği ölçüde önemli olmadığını savunacağım; bunun nedeni sadece cevabın tarihin sisleri içinde olması değil – Geary'nin de belirttiği gibi, iddiaların bir yaptırımla karşılaşma ihtimali düşük, kimse daha iyi bilmiyor nasıl olsa (2002, s. 9). Milletlerin modern öncesi zamanlarda var olup olmadığı sorusu entelektüel veya akademik açıdan ilginç olabilir, ancak böylesi öncülerin varlığının –"soy" bakımından süreklilik iddia edilebilse bile– modern milletleri anlamamıza ne katkısı olacağı belli değil (benzer bir görüş için bkz. Delanty ve O'Mahony 2002, 4. Bölüm). İdeolojik amaçlar açısından bir milletin veya geleneklerinin ezelden beri var olduğunu iddia etmek anlamlı olabilir. Oysa sosyolojik açıdan önemli olan, geleneğin ne kadar eski olduğu değil, "geleneğin, belli inançları ve anlayışları sorgulanmaz, hazır bilgi olarak ve başka iddiaları tartışmanın ve sorgulamanın zemini olarak kurguladığı sürecin ne kadar etkili olduğudur" (Calhoun 1993, s. 222). Başka bir deyişle, milletlerin yeni mi yoksa eski mi olduğu değildir asıl mesele. Önemli olan her zaman eski olarak tahayyül edilmeleridir (Reicher ve Hopkins 2001, s. 17).

MİLLİYETÇİLİĞİN DOĞASI

Milliyetçiliğin ahlâki siciline dair yakın tarihli bir makalesinde Goodin "tarih tamamen insan yapımıdır, birbirimize anlattığımız bir hikâyedir" diyor. Şüphesiz birbirimize anlattığımız hikâyeleri kısıtlayan kimi unsurlar var. Biz onlara nasıl bir toplumsal kurgu atfedersek edelim, kan bağları ve savaş alanları dünyaya dair somut gerçeklerdir. Ve bazı hikâyeler bu somut gerçeklere diğerlerinden daha iyi uyar. Yine de Goodin'e göre, uygun olanlardan hangisinde karar kılacağımız, evet sınırlı ama neredeyse eşit ölçüde mümkün olan seçenekler arasından yaptığımız büyük ölçüde keyfî bir seçimin sonucudur (1997, s. 98). Goodin'in gözlemleri, milliyetçilik üzerine çalışanları son yıllarda en fazla uğraştıran kuramsal bilmecelerden biri olan milletlerin doğası sorusuna işaret ediyor.

İcat mı, Yeniden Kurgulama mı?

Milletler icat ve hayal mi edilmiştir, yoksa sadece daha önceden mevcut olan kültürel malzemenin yeniden kurgulanması mıdır? Söylemeye gerek yok, iki görüşün çok sayıda savunucusu mevcut. Nitekim Motyl'e göre hem icat hem de tahayyül önceden mevcut yapıtaşlarının varlığını varsayar: Hiç yoktan icat veya hayal edemeyiz (1999, s. 70). Miller de hemfikirdir, bir anlamda geçmişin her zaman bugünü sınırlandırdığını belirtir: "Mevcut kimlikler sıfırdan

başlamış değildir, devralman malzemelerden inşa edilmişlerdir" (1995, s. 175). Kısacası, modern milliyetçilikte gözlenen yeniden inşa, milletin geçmişinin belirleyici parametreleri ile sınırlandırılmış bir yeniden formülasyondan başka bir şey değildir (Nairn 1998, s. 121).

Bunun aksine Hechter devletlerin milli marş, bayrak ve anıt gibi yeni gelenekleri bilfiil teşvik ettiğini belirtir. Bunlar ezelden beri varmış gibi görünebilir, oysa gerçekte hepsi de yakın tarihin ürünleridir (2000, s. 64). Gillis de benzer bir tespit yaparak, milli hafızanın birbirini hiç görmemiş ya da duymamış, ama yine de ortak bir tarihe sahip olduklarını düşünen insanlarca paylaşıldığına işaret ediyor. Milletlerin kuruluşuna eşlik eden değişimler şimdi ile o zaman arasında öyle bir mesafe duygusu yaratırlar ki, insanların daha yirmi-otuz yıl önce hayatın nasıl olduğunu hatırlamaları imkânsız hale gelir:

> Geçmiş boşluğa dönüştü ve doldurulması gerekiyordu, 19. yüzyıldan itibaren profesyonel tarihçiler bu görevi büyük bir şevkle üstlendiler. Jules Michelet'in anlayışına göre görevleri geçmiş kuşaklar adına konuşmak, yaşadıkları dönemde kendilerini Fransız, Alman veya İngiliz olarak görüp görmediklerine bakmaksızın onlara milli bir tarih ihsan etmektir (1994, s. 7-8).

Yukarıda tartışılan görüşleri daha iyi kavrayabilmek için kullandığımız terimlerin anlamlarını netleştirmeliyiz. "Yeniden inşa" terimi ile başlayalım. "Yeniden inşa" tam olarak neyi ima eder? Milliyetçilerin geçmişi basitçe imal etmedikleri tespitinde bir doğruluk payı var. Bunları bambaşka bir şey yaratmak için kullanmış olsalar da, önceden var olan kültürel malzemeden yararlandılar. Bu noktaya kadar yeniden inşa tezi doğru: Milletler hiç yoktan (*ex nihilo*) yaratılmaz. Ancak bu noktayı abartmamaya dikkat etmeliyiz. Bir defa, yeniden kurgulama tezi, ayrık, kolayca tanımlanabilir kültürel kimliklerin milliyetçilik çağının öncesinde de var olduğunu –dolayısıyla onu önceledi̇ğini– ima etmemeli. Ne yazık ki, yeniden inşa tezini destekleyenlerin çoğu bu tuzağa düşerek, nihayetinde toplulukların ne biçimde inşa edileceğini belirleyen nesnel bir temelin, bir "zemin"in olduğunu iddia ediyorlar (Norval 1996, s. 61-62). Modern öncesi etnisiteler kendilerine özgü karmaşıklığa sahiptirler, kesinlikle kimi zaman sanıldığı kadar "doğal" veya "çok eski" değildirler. Bir de, yeniden inşa edilen bir geçmişin ne ölçüde aynı geçmiş olduğu sorusu var. Tamir'in işaret ettiği üzere, milli hareketler "ne kadar eski olduklarını kanıtlamak ve milletlerinin doğuşunun tarihsel bir zorunluluk meselesi olduğunu öne sürmek için tamamen yanlış inançları benimser ve tarihsel süreklilik olduğuna dair en ufak bir delile dahi" sarılırlar (1996, s. 94). Bu süreçte farklılık yara-

tan unsurları göz ardı etmeye ve ortak nitelikleri kucaklamaya meyillidirler. Sonuçta millet için bugün inşa edilen tarih, geçmişte gerçekten olan bitenle hiçbir benzerlik içermeyebilir. Bazı yorumcular kimi durumlarda bunun istenir bir şey bile olabileceğini öne sürerler. Miller'e göre, eğer milli kimlikler değerliyse ve belli ölçüde efsaneleştirme ile desteklenmesi gerekiyorsa, bu ödemeye hazır olmamız gereken bir bedeldir (1996, s. 413-14).

Öyleyse "icat edilmiş" veya "hayal edilmiş" ne demek? Kimi zaman, "icat edilmiş" veya "hayal edilmiş" olduğu gösterilen geleneklerin yanlış olması gerektiği öne sürülür. Fakat bunun niye böyle olması gerektiği pek açık değil. Calhoun'un hatırlattığı üzere, tüm gelenekler yaratılmıştır, hiçbiri tam anlamıyla ezelî veya çok eski değildir. İkincisi, "tüm gelenekler kendi içinde ihtilaflı ve açıktan ya da gizli sürekli yeniden şekillendirmeye tabidir" (1993, s. 223). Balibar da aynı tespiti yapar:

> Kurumların işleyişiyle yeniden oluşturulan her toplumsal cemaat hayalidir, yani bireysel bir varoluşun kolektif bir anlatı örgüsüne yansıtılmasına, ortak bir ismin kabul edilmesine ve (yeni durumlar için türetilmiş ve tekrarlana tekrarlana yerleştirilmiş de olsalar) çok eski bir geçmişin izleri olarak yaşanan geleneklere dayanmaktadır (1990, s. 346).

"Toplumsal inşa" düşüncesini ve milliyetçilik anlayışımıza yansımalarını tartıştığım Yedinci Bölüm'de bu nokta üzerinde ayrıntılı şekilde duracağım. Burada "icat etme" ile "sahtelik" arasında kurulan bağlantının aslında düzmece olduğunu söylemekle yetineyim. Bir milletin "hayalî" olduğunu söylemek, onu kurgu kategorisine sokmak değildir: "Eğer bir 'rüya' ise, gerçeğin tüm kurumsal gücüne ve etkisine sahip bir rüyadır" (Parker vd. 1992, s. 11-12).

Bu sorun icat tezinin gündeme getirdiği bir başka sorunla da yakından ilişkilidir: Eğer milletler icat edilmiş veya hayal edilmişse, onların rezonansını nasıl açıklayacağız? Neden insanlar bir avuç entelektüelin ve aktivistin icatları için hayatlarını gönüllü olarak feda etsinler?

Yansıma Meselesi

Bu sorularla ilgilenmeye geçmeden önce, yansıma verili olarak alma yönünde yaygın bir eğilime dair bir uyarı yapmak gerekli. Brubaker'in gözlemlediği üzere, "milli duyguların, milli kimliğin ve milliyetçi siyasetin gücünü, önemini ve merkeziliğini abartma eğilimi var" (1998, s. 283). Milli toplulukların büyük bir yüzdesinin cemaatlerine derinden bağlı olduğu, bu cemaatler için çok büyük fedakârlıklar yapmaya gönüllü oldukları varsayılıyor. Oysa

Laitin'in haklı olarak öne sürdüğü gibi, bunlar dikkatle temellendirilmesi gereken cüretkâr iddialar. Örneğin, bir kolektif kimliğin gücünü yitirmesi için ne kadar firar ve kayıtsızlık olması gerektiğini bilmemiz gerekir. Bu durum Laitin'e göre, milliyetçilik çalışmalarındaki daha genel bir zayıflığın, yani çok az sadakat veya bağlılık çekebilen etnik gruplara veya milletlere ilgi gösterilmemesinin yansımasıdır. Yani "'havlamayan köpekleri' dışlayıp, millet haline gelmiş etnik grupları" çalışma eğilimindeyiz. Dolayısıyla herhangi bir etnik grubun millet olma olasılığını bilme şansımız yok. "Dahası, hem milli başarı hem de milli başarısızlık örneklemi olmadan insanların etnik gruplarına bağlılıklarının derinliğini ve uzun ömürlülüğünü değerlendiremeyiz" (2001b, s. 176-77). Kısacası, herhangi bir topluluğa üyeliğin dereceleri vardır ve türdeş bir doğası yoktur. Hatta bazen derin anlaşmazlıkların konusu olabilir.

Bu çekince bir yana, –sadece milletlerine değil– ait oldukları cemaatlere sıkıca bağlı olan ve belli koşullar altında onun için hayatını dahi feda etmeye hazır pek çok insan olduğu yine de doğrudur. Bu bağlamda vurgulanacak ilk nokta rezonansın otomatik olmadığı, üretilmesi ve fiilen teşvik edilmesi gerektiğidir. Kuzey ve Doğu Avrupa'daki milliyetçi hareketler üzerine anıtsal çalışmasında Miroslav Hroch'un bize anlattığına göre, tipik bir milliyetçi hareket belli sayıda inançlı aktivistin söz konusu topluluğun dilsel, tarihî ve kültürel vasıflarına ilişkin akademik araştırmaya girişmesiyle başlar, ki Hroch buna A Safhası diyor. Sonraki aşama olan B Safhası'nda yeni bir aktivist grubu ortaya çıkar ve topluluğun mümkün olduğunca çok üyesini millet yaratma projesine katmaya çalışır. Ancak son aşamada, yani C Safhası'nda, milli bilinç, topluluğun çoğunluğunun meselesi haline geldiğinde bir kitle hareketi oluşur (Hroch 1985, 1993). Başka bir deyişle, milleti oluşturma işine girişen az sayıda milliyetçi ideolog tarafından teşvik edildikten sonradır ki, millet insanların kalplerine ve zihinlerine yerleşir. Hroch sonraki çalışmasında pozisyonunu detaylandırır, her türden ajitasyonun başarılı olması için birinci şartın hedef aldıklarının gerçekliği algılayışları ile en azından kabaca örtüşmesi olduğunu belirtir. "Sonuçta" der Hroch, "19. yüzyılın başında Macarları aslında Çinli olduklarına ikna etmek için bir kampanya başlatan olmadı. Dolayısıyla milli ajitasyon, yüzyıllar içinde bu ajitasyonun hedef aldığı insanları birleştiren belirli ilişkiler ve bağların geliştiği gerçeğinden hareket etmek zorundadır" (1998, s. 99-100). Fakat bu retorik bir tespitten ibaret gibi duruyor. Ajitatörler neden Macarları Çinli olduklarına inandırmaya çalışacaktı ki zaten? Öte yandan, onları Slovak olduklarına ikna etmek için bir kampanya başlatmaları pekâlâ düşünülebilirdi. Ajitatörlerin daha önceden var olan bağ-

lara ve ilişkilere dayandıkları elbette doğru. Ancak önceki bölümlerde öne sürdüğüm üzere, bazı bağları kullanırken, diğerlerini göz ardı ettiler ve bu bağları güncel (siyasi) ihtiyaçlar doğrultusunda tanınmayacak hale getirdiler.

Şunu da eklemek gerekir, millet kurucularının başarısı kendilerine tabi olanlar üzerindeki gözetleme ve yaptırım uygulama kapasitelerine de bağlıdır. İnsanlar sırf baskıya uğrama korkusundan dolayı da çağrılarına yanıt veriyor olabilir. Bu baskılar kimi zaman doğrudan ölüm tehdidi de içerebilir. Spencer ve Wollman'ın işaret ettiği üzere, savaşta kendini feda etmenin alternatifi idam mangası veya geri hizmet görevlisi olarak ön cepheye gönderilerek tehlikeye maruz kalmak olabilir. Başka zaman utanç ve istismar şeklini de alabilir, ki bunlar da genel iradeyi harekete geçiren güçlü yaptırımlar olabilir (1999, s. 113; Hechter 2000, s. 24).

Yansıma ve kültürel türdeşleştirme, ekonomik ve teknolojik gelişmeler veya askerî politikalar gibi farklı etkenlerin beklenmedik sonuçları olarak da ortaya çıkabilir. (Hechter 2000, s. 66-67). Karizmatik bir lider milliyetçi hevesleri bir dizi başka şikâyetle ilişkilendirerek milliyetçiliği bir kitle hareketine çevirebilir. Böylesi durumlarda kitleleri harekete geçiren saiklerin farklılık çağrısıyla hiç ilgisi olmayabilir, aksine bir fiziksel tehdit duygusundan, yerinden edilme, hatta düşman bir öteki tarafından yok edilme korkusundan kaynaklanabilir (Taylor 1999, s. 236-38). Başka durumlarda ise, milleti sırf sevecek başka bir şeyimiz kalmadığı için sevebiliriz. İnsanların daha önceden bağlı oldukları cemaatler –akrabalık, köy, meslek, statü ve benzeri cemaatler– çözüldüğünde bireylerin milletten başka bağlanacakları bir şey kalmaz (Canovan 1996, s. 61).

Bu gözlemler ulus-devletin kuruluş anına ilişkindir. Peki şimdi, yani ulus-devlet kurulduktan sonraki yansımayı nasıl açıklayabiliriz? Bir kez daha bir dizi mekanizma söz konusudur. Birinci mekanizma milliyetçiliğin durmak bilmeyen yeniden üretimi sürecidir. Bu da hem okul, ordu ve medya gibi bir dolu kurum yoluyla resmen, hem de gündelik hayatın görünmez dünyasına işlemiş envai çeşit küçük, sorgulanmadan kabul edilen yollarla gayri resmi olarak gerçekleşir. Aslında ortak yaşam ne kadar uzun sürerse, ortak siyasal kimliğin kendi başına bir varlık kazanması da o derecede mümkün olacaktır. Bu anlamda, "bir devletin uzun bir süre var olması bile toprakları içinde yaşayanlar arasında bir ortak milliyet duygusu yaratabilmektedir" (Barry 1999a, s. 259).

Bu durum yansımayı açıklayan ikinci mekanizmayla, yani milliyetçiliğin kendisini tüm diğer projelerin başarıya ulaşmasının koşulu olan bir temel

projeye dönüştürme süreci ile yakından bağlantılıdır (Tamir 1997, s. 232). Tilly'nin ifadesiyle,

> ... milletin kurumsallaşmış şekli insanların güven, kaynak, dayanışma ve gelecek umutlarını bağladığı gayri milli toplumsal ilişki ve kimliklere dayanır ve onları güçlendirir. Devletler seçici bir tavırla insanların çalışma, arkadaşlık ve kolektif eylem faaliyetlerini örgütledikleri, kimlik bahşeden toplumsal ağları onaylar, kendi bünyesine katar, güçlendirir ve hatta yaratır; bir ölçüye kadar bütün bu ağlar devletin desteğine ya da en azından tahammülüne bağımlı hale gelir. Milli ve yerel olarak tanımlanmış dayanışmalar birbiriyle örtüştüğü ölçüde, milli kimliklerin karşısındaki tehditler ve fırsatlar da yerel meselelere dönüşür ve pek çok insanın kaderine müdahale eder (1994, s. 18).

Basitçe söylersek, insanlar milletleri için öldürür ya da ölür, çünkü onun hayatını kendi hayatlarıyla özdeşleştirirler. Bauer'in daha 1924'te işaret ettiği üzere, milletimizi düşündüğümüzde aklımıza memleketimiz, ailemizin evi, çocukluğumuzun ilk oyunları, eski okul müdürümüz, öpücüğü ile titrediğimiz ilk kişi gelir ve tüm bu düşüncelerden doğan bir haz duygusu ait olduğumuz millet fikrine işler (1996 [1924], s. 62).

Kısacası, bütün bir hayat tarzımızla, bir anlamda "varoluşumuzla" kurduğu karmaşık ilişki düşünüldüğünde milliyetçiliğin yarattığı heyecanın şaşırtıcı bir yanı yoktur. Bunun milletin ne kadar eski ya da ne kadar gerçek olduğu ile bir ilgisi de yoktur. Calhoun'dan hareketle diyebiliriz ki, millete gücünü veren eskiliği değil yanı başımızda ve verili oluşudur. "Bazı milliyetçi kendini-anlamalar tarihsel yanılgılar içerseler bile, yaşanmış deneyimin veçheleri ve hareket temelleri olarak gayet gerçektirler" (1997, s. 34). İnsanların bilinçli bir şekilde önlerindeki seçenekleri değerlendirirken yaptıkları bilinçdışı varsayımlar olarak alınabilirler. Bu nedenle,

> Devletleri, kiminin yaratıldığını, kiminin yaratılmadığını göstererek birbirinden ayırmak imkânsızdır; ama bazı ulusal kimliklerin diğerlerine nazaran daha inandırıcı olduğunu ve vatandaşların davranışlarının ve sorgulanmayan (ya da sorgulanması çok zor olan) kültür aktarım temelinin ivedi bir parçası olmada daha başarılı olduğunu gösterebiliriz. Öyleyse örneğin Eritrelileri Etiyopya'ya karşı seferber eden, Eritreli milliyetçiliğinin uzun geçmişi değil, Eritrelilik kimliğinin bir gerçeklik olarak hissedilmesidir (*a.g.e.*, s. 35).

MİLLİYETÇİLİĞE YENİ YAKLAŞIMLAR

Bu bölümün başında işaret ettiğim üzere, dönemleştirme ve köken meseleleri milliyetçilik konusunda çalışan akademisyenleri uğraştıran yegâne sorular değildir. Son yirmi yılda, yepyeni soruları gündeme getirerek kuramsal tartışmayı canlandırmak ve böylece yeni araştırma alanları açmak isteyen bir dizi çalışmanın ortaya çıktığını görebiliriz.

Bu çalışmalarda farklılık arz eden iki unsur var. Birincisi, hepsi de disiplinlerarası bir nitelikte, üstelik sadece klasik disiplinleri ayıran sınırları aşmaları anlamında değil, kültürel çalışmalar, küresel antropoloji, toplumsal cinsiyet ve cinsellik, yeni toplumsal hareketler, diaspora ve göç çalışmaları ve benzeri yeni alanlara açık olmalarıyla da. İkincisi, hepsinin önceki, ana akıma daha yakın çalışmalarda hemen hiç ilgi gösterilmeyen konulara ve sorulara öncelik vermeleridir. İzleyen kısımda bu çalışmaların milliyetçiliği anlamamıza yaptığı katkıları özetleyip kısaca tartışacağım. Bunu yapmak için bu çalışmalarda değinilen dört konu tanımlayacağım, bunlar hayatını feda etme ve şiddet, sınırlar ve hudutlar, kimlik ve farklılık, toplumsal cinsiyet ve cinsellik. Bunları incelerken, her bir durumda bir veya iki temsilî metne yoğunlaşacağım. Genel bir milliyetçilik kuramının mümkün olup olmadığı sorusunu tartışarak bölümü sonlandıracağım.

Hayatını Feda Etme ve Şiddet

Milleti bir arada tutan nedir? Marvin ve Ingle'ın Amerikan milliyetçiliği üzerine dikkat çekici çalışmalarının başlangıç noktası bu soru. Cevapları ise cüretkâr ve biraz rahatsız edici: Kalıcı grupları bağlayan şiddetli kan adama etkinlikleri (1999, s. 1). Marvin ve Ingle'ın ifadesiyle,

> Grubu bir arada tutacak güçte duyguların yaratılması, düzenli aralıklarla üyelerinin önemli bir kısmının gönüllü ölümünü gerektirir. Bu üyelerin canı, belirlenen kurbanların yabancı oldukları ve yaşayan grubun sınırlarını aşarak ölüme geçtikleri bir ritüel ile alınır. Bu ritüelin en güçlü sahneye konuluşu savaştır (*a.g.e.*, s. 5).

Hikâyeler, imgeler, ayinler ve yasalarda derinden inanılan ve sürekli olarak yeniden yaratılan bir vatanseverlik dini aracılığıyla bu ayin örgütlenir. Kimin, ne adına öldürebileceğine, sınırların nasıl oluşacağına ve milli kimliğin ne olduğuna karar veren bu sivil dindir (*a.g.e.*, s. 11).

Marvin ve Ingle'e göre milleti bir arada tutmada hayatını feda etmenin oynadığı rol hepimizin malumudur, fakat bunu reddetmeyi tercih ede-

riz çünkü medeni davranışın ne olduğuna dair anlayışlarımızla temelden çatışır. "[K]alıcı gruplara güç veren şiddet mekanizması ile grup üyelerinin bu mekanizmayı çalıştırmak sorumluluğunu kabullenmek istemeyişleri arasındaki gerilimi" tarif etmek için "tabu" tabirini kullanıyorlar (*a.g.e.*, s. 12). Birliğin kaynağını kabullenmekten kaçınmak isteyen grup üyeleri şiddeti ve ona dair simgeleri kutsallaştırır, yani bilinemez kılarlar. Bir yandan savaş benzeri hayatını feda etme törenleri ile şiddet düzenli olarak hayata geçirilirken, tüm kutsallarda olduğu gibi bu bilgi inananlardan koparılır. Bir de ilkel olduğu söylenerek reddedilir ki Orta Avrupa ve Asya'daki her daim şiddet uygulamaya hevesli grupların bir özelliğidir bu. Unutmaya meyilli olduğumuz nokta ise, kanını feda etmenin şu an kargaşa içindeki toplumlara olduğu kadar bizim toplumumuza da ait bir özellik olduğudur (*a.g.e.*, s. 2,12; milliyetçiliği çevreye atfetme eğilimi konusunda ayrıca bkz. Billig 1995).

Bu koşullarda ne yapabiliriz? Marvin ve Ingle'a göre yapacak pek bir şey yok. Onlara göre bütün kalıcı grupları tanımlayan şiddettir. Bu anlamda sorulması gereken şiddetten nasıl kurtulacağımız değil, hangi öldürme kurallarına riayet edeceğimizdir. Grup değiştirebiliriz, ancak bir gruba üye olduğumuz sürece kendimizi şiddet sisteminin dışına çıkaramayız. "Nerede olursak olalım, öldürme kuralları yürürlüktedir" (*a.g.e.*, s. 313). Bu durumda ya suça ortak olduğumuzu kabul ederiz, ya da verdiğimiz desteğin tuttuğumuz tarafın öldürme kurallarına riayet etmekten ibaret olduğunu düşünerek kendimizi kandırırız (*a.g.e.*, s. 315).

Milletlerin inşasında ve yeniden üretiminde fedakârlık ve şiddetin büyük rol oynadığına inanan başka yazarlar da var. Örneğin Appadurai, mutlak bağlılığın –dil, tarih, toprak ya da başka bir unsura dayalı olsun– eskiden gelme sahici bir cemaat duygusundan gelmekten ziyade, aslında modern ulus-devletin kışkırttığı, hatta bazen gerek duyduğu çeşitli şiddet biçimleri aracılığıyla üretilmiş olabileceğini öne sürer. Basitçe söylersek, "şiddet (etnik temizlik şeklindeki iç şiddet; daha ince gözetleme ve terbiye teknikleri ya da yayılmacılık, imparatorluk ve sömürgecilik şeklindeki dış şiddet) mutlak bağlılığı doğurur, tersi değil" (2000, s. 132).

Öte yandan Elshtain fedakârlık düşüncesinin toplumsal cinsiyetle nasıl ilişkili olduğunu gösterir. Ona göre çocuğun kendini feda etme isteği annebabasıyla arasındaki bağların, kadınlaştırılmış bir anayurda ve erkekleştirilmiş egemen devlete yansıtılmasından kaynaklanır. "Genç erkek savaşa öldürmekten ziyade ölmek için, daha büyük bir beden, bir siyasi beden, çoğunluk-

la kadınsı olarak sunulan ve temsil edilen bir beden adına kendi bedenini feda etmek için gider" (1991, s. 395).

Öyleyse ilk bakışta, ulus-devletler düzenli olarak yenilenen fedakârlıklar temelinde kendi üyelerini seferber etme gereği duyar görünüyorlar. Sonuçta Anderson'un da gayet isabetle gözlemlediği üzere, insan sayıları milliyetçilik için önemlidir ve sadece nüfus sayımlarında ya da seçim günlerinde değil (1998, s. 52).

Sınırlar ve Hudutlar

Barth'ın *Ethnic Groups and Boundaries* (Etnik Gruplar ve Hudutlar) (1969) başlıklı çalışması ile birlikte sınırlar ve hudutlar konusu etnik gruplara dair çalışmalara oldukça erken bir tarihte sızdı. Ancak milletlerin inşasındaki rolünün sistemli şekilde çözümlenmesi yenilerde söz konusu oldu.

Son çalışmaların odağında tekil toplulukları çevreleyen sınırların nasıl çizildiği var. Örneğin Duara, bir topluluğun sınırlarına dair algılama dönüştüğünde ya da yumuşak sınırlar katı sınırlara dönüştüğünde bir milliyetin oluştuğunu öne sürüyor. Büyük anlatıların amacı genellikle, belirli bir simgesel anlamı ya da bir dizi kültürel pratiği topluluğun kurucu ilkesi olarak öne çıkarıp böylece söz konusu topluluğun etrafındakilerle ilişkisinde özbilincini arttırarak topluluğu tanımlamak ve seferber etmektir. "Bu durumda olan, sınırların sertleşmesidir" (1996, s. 168-69).

Öte yandan Norval siyasi kimliklerin siyasi sınırların çizilmesi yoluyla inşa edildiğini, bir siyasi sınırın ise ancak bir "öteki"yi dışsallaştırarak inşa edilebileceğini savunur. Norval'a göre kimlik oluşum süreci belirli bir kimliğe özgü bir nitelikler kümesinin detaylandırılması şeklinde tahayyül edilmemelidir. İkinci bir öğe gerekir, o da simgesel düzeyde kimliğin karşıtı olarak görülen bir "öteki"nin varsayılmasıdır. "Belirli bir kimliğin tekilleşmesini kolaylaştıracak kapanmayı sağlayan bir ötekinin tespit edilmesidir" (1996, s. 65).

Norval siyasal sınırların tikel bir söylemsel oluşumun dahili ve kapalı momentleri olarak varolmadıklarını öne sürer:

> Siyasal sınırların tesis edilişi ve bunlarda oluşan değişiklikler, farklı ve karşıt söylemlerin karmaşık etkileşim süreçlerinin –Gramsci'nin tabiriyle mevzi savaşlarının– sonucudurlar. Dolayısıyla bir kimliğin zorunlu olarak başka bir kimliğe referans yapılarak kurulduğu savı ötekine pasif bir konum atfetmez... Yani, tam da kendisinin dışsallaştırılması yoluyla inşa edilen kimliği sorgulama yetisi vardır (*a.g.e.*, s. 65-66).

Bu demektir ki sınırlar sadece iktidar ve tahakküm alanları değil, aynı zamanda altüst etme alanlarıdır. Bu altüst etme her zaman simgesel değildir. Bir dizi güncel sınır bölgesine dair çalışmalarında Donnan ve Wilson sınırötesi yasadışı veya yarı-yasal faaliyetlerin, devlet kurumlarının kendi denetim alanları olarak tanımladıkları bölgelerde denetim yeteneklerini zaafa uğratmak yoluyla bu kurumları nasıl tehdit ettiklerini anlatıyorlar. Gözlemlerine göre, bu tür faaliyetler devletlerin koyduğu kurallara uygun yürümüyorlar. Devlet gücünü göz ardı ediyor, ona kafa tutuyor ve tahrip ediyorlar, bazen de devleti yeniden düşünmeye ve politikalarını değiştirmeye zorluyorlar (1999, s. 88). Bu anlamda sınırlar, millileştirme projelerine direnmenin en kolay olduğu, alternatif, marjinal, gayri milli ya da ulus-ötesi kimliklerin en kolay inşa edilebildiği "eşik" bölgeler. "Sınır hem devletten gelen millileştirmeye, hem de madunlardan gelen tepkisel millileştirmeye karşı bir direniş alanıdır – ne 'biz' ne de 'onlar' olan karşı-hegemonik bir kimliğin inşa edilebileceği bir yerdir" (Kaiser 2001, s. 326).

Kimlik ve Fark

Stuart Hall'un gözlemine göre, sınıf, ırk, cinsiyet ve millet gibi kimliklerimizi sabitlemiş büyük toplumsal kolektifler, son yılların toplumsal ve siyasi gelişmeleri neticesinde ciddi ölçüde zayıfladı (1996a, s. 342). Bu da bizi kimliğe dair alışıldık düşünceleri sorgulamaya ve toplumsal ve kültürel kimliklerin ne şekilde anlaşıldığını ve deneyimlendiğini yeniden düşünmeye yöneltti.

Kimlik konusundaki bu yeni ilgi kimlik anlayışlarımızı en az dört farklı şekilde değiştirdi. Birincisi, bizzat 'kimliklenme' sürecinin yapısının farkına vardık. Hall'a göre kimlik her zaman bölünmüş bir yapıdır; kararsızlık barındırır. Bu anlamda kimliğin hikâyesi hep aynı yerde kaldığımızı düşündürtmek için hazırlanmış bir hikâyedir. Oysa kimliklenme tek bir şey, tek bir an değildir. "Kimliği artık bir kimliklenme süreci olarak tanımlamak durumundayız... Zaman içinde olan bir şeydir, asla mutlak anlamda sabit değildir, yani tarihin ve farklılığın işleyişine tabidir" (*a.g.e.*, s. 344; ayrıca bkz. Brubaker ve Cooper 2000, s. 14-17).

İkincisi, kimliklerin toplumsal ve siyasi inşa ürünü olduklarını fark ettik. Bu kimlikler son derece seçicidirler, betimlemekten ziyade biçimlendirirler ve tekil çıkarlara ve ideolojik pozisyonlara hizmet ederler (Gillis 1994, s. 4). Dolayısıyla artık onları doğal nesneler konumunda göremeyiz. Gillis'in ifadesiyle,

> [k]imlikler ve anılar *hakkında* düşündüğümüz şeyler değildir, onlarla *birlikte* düşünürüz. Bu anlamda siyasetimizin, toplumsal ilişkilerimizin ve tarihlerimizin ötesinde bir varlığa sahip değiller. Her kimlik iddiasının sadece kendimizi değil başkalarını da etkileyen bir tercihi içerdiğinin farkına varıp kullanılmalarının ve suiistimallerinin sorumluluğunu üstlenmeliyiz (*a.g.e.*, s. 5).

Bu bize kimliğe ve dolayısıyla millete, etnik gruba, kültüre ve benzerlerine dair şeyleştirici anlayışlara başvurma konusunda dikkatli olmayı da öğretti. '"Aksine –hangi analiz düzeyinde (yerel, dinî, milli, ulus-ötesi) alınırsa alınsın– kültürler ve toplumsal gruplar artık süregiden 'inşa' ve 'müzakere' süreçleri olarak kavramlaştırılmaktadır" (Handler 1994, s. 2).

Kimlikler eğer inşa ve müzakere süreçlerinin sonucu ise, o durumda sabit veya statik değil akışkan ve parçalıdırlar; son dönemdeki kimlik araştırmalarının yaptığı üçüncü katkı da budur. "Kimlik her zaman seyyar ve süreçseldir, kısmen kendi kendini inşa eder, kısmen başkaları tarafından kategorileştirilir, kısmen de bir durum, bir statü, bir etiket, bir silah, bir kalkan, bir anılar stokudur" (Malkki 1996, s. 448). Bu nedenle kimliği bir varlıktan ziyade, bir oluş süreci, "asla tamamlanmayan bir süreç" olarak kavramlaştırmalıyız (Hall 1996b, s. 2, 4).

Kimlik konusundaki yeni araştırmaların nihai katkısı kimlik ile fark arasındaki çetrefilli ilişki ya da her tür kimlik inşasında "öteki"nin önemi konusundadır. Kimlik,

> kısmen sen ile Öteki arasındaki ilişkidir. Ancak bir Öteki olduğunda sen de kim olduğunu bilebilirsin... Ve Öteki ile diyalojik bir ilişkisi olmayan bir kimlik de yoktur. Öteki sadece dışarıda değildir, aynı zamanda Ben'in, kimliğin içindedir (Hall 1996a, s. 344-45).

Bu anlamda, kimlik söyleme, temsile dahildir. Kısmen temsil tarafından kurulur. Ve "kimliğin bu şekilde yeniden kavramlaştırılmasının en önemli etkisi farkın çaktırmadan geri dönüşüdür" (*a.g.e.*, s. 345-46). Milliyet de bir istisna değil, bir farklılıklar sistemi içinde tanımlanan ilişkisel bir terimdir:

> Tıpkı "erkek" ve "kadın"ın kendilerini (asla simetrik olmasa da) mütekabiliyet içinde tanımladığı gibi, milli olan da kendi içkin özellikleri temelinde değil, (muhtemel) ne olmadığına bağlı olarak belirlenir... [B]ir millet kaçınılmaz olarak "neyi karşısına aldığı ile şekillenir." Ancak tam da böylesi kimliklerin temelde farka bağlı oldukları gerçeği, farklı tanımsal ötekilerinin milletlerin yakasını bırakmayacağı anlamına gelir (Parker vd. 1992, s. 5).

Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik

"Tüm milliyetçilikler cinsiyetlidir, hepsi icat edilmiştir ve hepsi tehlikelidir – siyasi iktidar ve şiddet teknolojileri ile ilişkileri temsil etmeleri anlamında... tehlikelidirler" diyor Anne McClintock "No Longer in a Future Heaven" başlıklı makalesinde. Ona göre milletler insanların ulus-devletin kaynaklarına erişimini meşrulaştıran ve sınırlayan tartışmalı kültürel temsil sistemleridir. Ayrıca milliyetçilerin birlik düşüncesine yatırım yapmalarına rağmen, "milletler tarihsel olarak cinsiyet farklılığının kurumsallaşmasını getirmiştir" (1996, s. 260). Bu gözlemden iki sonuç çıkmaktadır. Birincisi, erkekler ve kadınlar milliyetçilik söylemi tarafından farklı şekilde inşa edilirler; ikincisi, birincinin sonucu olarak milliyetçi projelere farklı şekillerde dahil edilirler.

Milletler sık sık aile benzetmesi üzerinden tahayyül edilirler. Bu onların erkek ve kadınlar arasındaki geleneksel iş bölümünü tekrar etmelerini, böylece kadınların ev içinde tabi kılınmalarını doğallaştırmalarını sağlar. Fakat McClintock'a göre hikâye bundan ibaret değildir. Ona göre daha az dikkat çeken, bu sözde doğal iş bölümünün milliyetçilik içindeki, geçmişe dönük bir özlem ile geçmişin aceleyle çıkarılıp atılması arasındaki anomaliyi çözmeye nasıl yardımcı olduğudur:

> Kadınlar, milliyetçiliğin muhafazakar süreklilik ilkesinin cisimleşmiş hali, milli geleneğin kuşaklar boyu aktarılan otantik bedeni (hareketsiz, yüzü geçmişe dönük ve doğal) olarak temsil edilir. Bunun aksine erkekler milli modernliğin ilerici failini (ileriye atılan, muktedir ve tarihî) temsil eder, milliyetçiliğin ilerici –ya da devrimci– kopuş ilkesini cisimleştirirler (*a.g.e.*, s. 263).

Bu bağlamda kadınlar geleneğin ve halkın ahlâki ve tinsel misyonunun ücretsiz bekçileriydi. 'Milli farklılığın fetiş işaretlerini görünür şekilde taşıyan ve ırk ve cinsiyet saflığının ikonografisini görünür şekilde cisimleştiren sınır işaretleri' olarak hizmet ettiler (*a.g.e.*, s. 276).

Öte yandan Skurski'nin dikkat çektiği nokta aile birimi, babavatanın onu savunabilecek bir merkezî otorite altında birleşmesini anlatan bir mecaz haline gelirken, kadınların toprağın evcilleştirilmesi ve korunması gereken güçleri ile ilişkilendirilmiş olmasıdır. "Kadının bağımlılığını, erkeğinse aydınlanmış otoritesini içeren doğal bir hiyerarşi ile bir araya gelmiş evli çift, mecazi olarak toplumun tabi kesimlerinin modernleştirici seçkinler tarafından iki tarafı da bağlayan bir ilişki içinde eğitilmesini resmediyordu" (1997, s. 377). Ayrıca sömürgecilik sonrası bağlam içinde kadınların genellikle sömürgecilik sonrası milli kimliklerin işareti olarak işlev gördüklerini savunur. Öte-

kiliğin ve bağımlılığın göstergesi olarak "kadın" sınıfsal, etnik ve bölgesel hiyerarşilerle eklemlenme vesilesiyle inşa edilmiştir, içeriğini veren ise doğrusal bir tarih anlatısıdır.

> Determinist, evrimci tarih kuramlarının bakış açısından "kadın" bu hiyerarşilerdeki en aşağı unsuru teşkil eder, anakronizm ve geri kalmışlığın bir işareti, ilerleyerek Batı'ya benzemenin önünde bir engel olarak anlaşılır. Otantiklik söylemi açısından bakıldığında "kadın" otantik ve evrenselin de vücut bulmasıdır, medeniyetin hizmetinde evcilleştirilmesi gereken bir güçtür. Böylece 'kadın' millet içinde erkek seçkinlerin ilerlemenin faili olma rolünü tasdik eder ve metropolitan ilerleme karşısında milletin madun konumunu temsil eder (*a.g.e.*, s. 392).

Sömürgecilik sonrası milliyetçiliklerin 'kadın sorunu'nu tam da bu şekilde çözmek istediklerini savunan Chatterjee de bir anlamda Skurski'nin çözümlemesini destekler. Chatterjee'ye göre bu bağlamda birincil şart yerel toplumsal hayatın maneviyatını korumaktır. Milli kültürün maneviyatının ifade edileceği asıl alan yuvaydı ve bunu koruma ve besleme sorumluluğunu da kadınların alması gerekiyordu. "Kadınlar açısından hayatın dış koşullarında ne değişiklik olursa olsun, özlerindeki manevi (yani kadınsı) erdemleri yitirmemeliler; bir başka deyişle aslında batılılaşmamalıdırlar" (1990, s. 243). Chatterjee'ye göre kadınların özgürleşmesi meselesinin 19. yüzyılın milliyetçi ajitasyon gündeminden silinmesinin açıklaması da buradadır: Milliyetçilik kadın sorununu sömürgeci devletle siyasi müzakere konusu yapmak istemedi. Bu yönde bir mücadelenin kanıtlarını resmî arşivlerde aramamak gerekir, zira mücadele burada yürütülmüyordu. "Yeni kadınlık düşüncesinin hayata geçirilmeye çalışıldığı alan yuvaydı", dolayısıyla bu değişimin gerçek tarihi ancak yaşam öyküleri, aile tarihleri ve benzeri kaynaklardan elde edilecek bulgularla inşa edilebilir (*a.g.e.*, s. 249-50).

Bu bizi ikinci temaya, cinsiyet ve milliyetçilik konusundaki yazına, yani kadınların milliyetçi projelere dahil edilmelerinin farklı biçimlerine getiriyor. Hiç şüphesiz bu alanda öncülük yapan Yuval-Davis ve Anthias'ın 1989 tarihli *Woman-Nation-State* çalışması. Bu çalışmada asıl olarak kadınların –biyolojik, ideolojik ve sembolik– yeniden üretim rollerine odaklanarak, etnik ve milli süreçlere temelde dört farklı şekilde katılım eğiliminde oldukları belirlediler. Onların izinden giderek, kadınların milliyetçi söylem tarafından genellikle iki farklı seviyede –yeniden üretim ve sembolik– kullanıldıklarını söyleyebiliriz.

Kimi akademisyenler doğum oranı türünden demografik etkenlerin etnik ve milli projeler için önemine, dolayısıyla tarihsel olarak belirli anlarda, farklı bağlamlarda kadınlara "millet veya ırk adına" doğurmaları veya doğurmamaları için yapılan baskıya vurgu yaptılar (Walby 1996, s. 237). Heng ve Devan'ın isabetle gözlemledikleri üzere, kadınlar için farklı milliyetçilik türleri mevcuttur:

> [V]atanseverlik görevinin erkekler için namludan çıkıyor olması gibi (fallik milliyetçilik, ikame bir beden teknolojisinin milli savunma için kullanımı), kadınlar için de rahmin derinliklerinden gelir (rahim milliyetçiliği, bedenin millet tarafından bir savunma teknolojisi olarak kullanımı). Erkekler silah taşır, kadınlar çocuk; annelik ve askerlik görevi ya da askerî bir görev olarak annelik (1992, s. 349).

Öte yandan, kadınlar bir de milletin simgesel taşıyıcıları, milli geleneklerin koruyucusu ve tecessümüdür. Kadın figürü "anavatan"ı simgeler, siyasal yapının mecazıdır. Bu millet-kadın mecazı temsil etkisi açısından iffetli, saygılı kız evlat veya anne şeklinde belirli bir kadın imgesine dayanır (Parker vd., 1992, s. 6). Burada kadının bedeni millet için önemli bir işarete, bir sınır çizgisine dönüşür. Kadınların bedenleri milletin "saflığını" yansıttığından bu bedenlere yapılacak her saldırı millete ve onuruna yapılmış olur:

> Bosna'da olan türden kitlesel tecavüzler... Öteki'nin sınırlarının ihlal edilmesi, Öteki'nin simgesel uzamının, mülkünün ve topraklarının işgal edilmesi ile ilişkilidir: Kadınların tecavüzü millete yönelik bir saldırı olur, milli sınırların ihlali, milli bağımsızlığın ve milli egemenliğin ihlali olarak görülür (Mayer 2000, s. 18).

Millete dahil oluşları farklı ve eşitsiz olduğundan, kadınların milli projelere erkekler kadar bağlı olup olmadıkları sorusunu sormak gerekir. Ya da Walby'nin ifadesiyle, "kadınların milliyetçi/etnik/ırksal ve diğer büyük ölçekli toplumsal projelerinin sınırları erkeklerinkiyle aynı mıdır, yoksa daha küresel veya daha yerel midir?" (1996, s. 238) Tek bir cevap yoktur Walby'ye göre. Kimi zaman kadınlar erkeklerden daha farklı, cinsiyetlerarası eşitliğe daha bağlı bir milli projeyi desteklerler. Ayrıca "erkeklerin ve kadınların milliyetçi projeler için silaha sarılma, barış hareketlerini destekleme ya da silahlanmadan yana siyasetçileri savunma dereceleri de farklıdır" (*a.g.e.*, s. 247; ayrıca bkz. Enloe 1989). Bu koşullar altında erkek milliyetçilerin genellikle

feminizmi bölücülükle suçlayarak, kadınlardan milli devrim gerçekleşene dek çenelerini kapatmalarını istemeleri şaşırtıcı değildir:

> Kadınlardan devrime dek sabretmelerini istemek aslında kadınların taleplerini ertelemeye yönelik bir taktiktir. Milliyetçiliklerin en başından itibaren cinsiyet iktidarı ile oluştukları gerçeğini gizlemekle kalmaz, uluslararası tarihin derslerinin gösterdiği üzere mücadele sırasında örgütlenmek için güçlendirilmeyen kadınlar mücadelenin sonrasında da örgütlenecek güce sahip olmayacaklardır (McClintock 1996, s. 281).

Bu siyasal açmazdan tek çıkış cinsiyeti gözeten bir milliyetçilik çözümlemesi sunmaktır. Aksi halde ulus-devlet erkeklere ait isteklerin ve ayrıcalıkların deposu olarak kalacaktır. McClintock'a göre feminist milliyetçilik kuramı dört katmanlı bir strateji geliştirmelidir: (1) eril kuramların oluşumunun cinsiyet temelinde incelenmesi; (2) milli oluşumlarda kadınların faal kültürel ve siyasal katılımını tarihsel olarak görünür kılmak; (3) milliyetçi kurumları diğer toplumsal yapı ve kurumlarla eleştirel bir ilişki içine sokmak; ve (4) feminizmin ayrıcalıklı biçimlerini etkilemeye devam eden ırksal, etnik ve sınıfsal iktidar yapılarına dikkat etmek (*a.g.e.*, s. 261). Öte yandan West, özel ve kamusal alanları karşılıklı olarak dışlayıcı ve ikili olarak değil de tamamlayıcı ve birlik halinde yeniden tanımlayacak bir "feminist milliyetçilik" biçimini destekliyor. Millet için çalışma ve mücadeleye aile/boş zaman ve kadın hakları için mücadele karşısında öncelik verilmeyecek, kadınlar sadece tepki vermeyecek, aktör de olacaklar. Ayrıca bir yandan kadınlar tekil kültürler, ekonomiler, siyasal rejimler ve toplumlar içinde mücadele verirken, bir yandan da feminizm hızla uluslararası nitelik kazanacak (1997, s. xxxi).

Ancak yukarıda gördüğümüz üzere West'in açıklaması tarihsel olgular karşısında yenik düşüyor: Milliyetçiler böyle bir anlaşmayı neden kabul etsinler? Onların feminizmi bölücü değil de birleştirici bir güç olarak görmelerini sağlayacak olan ne? Hem kadın hakları için milliyetçilik çerçevesinde mücadele etmek niye?

Bu arada, toplumsal cinsiyet gibi cinselliğin de belirli cinsiyetleri kollarken diğerlerini baskılayan güç sistemleri içinde örgütlendiğini de vurgulamak gerekir. Mayer'in işaret ettiği gibi,

> Toplumsal cinsiyet, millet ve cinselliğe dair milli anlatılarda saflık, tevazu ve iffet yaygın temalardır... Bir millet Öteki'ne karşıtlık içinde inşa edildiğinde sadece biz ve onlar arasında değil, daha da keskin bir şekilde bizim kadınlarımız ve onların kadınları arasında da köklü bir ayrım ortaya çıkar.

> Bizim kadınlarımız her zaman "saf" ve "ahlâklı" iken onların kadınları "sapkın" ve "ahlâksız" olur (2000, s. 10).

Üstelik, anneliğin idealleştirilmesi üreme odaklı olmayan tüm cinsel yönelimlerin millet söyleminden dışlanmasını da içerir (Parker vd., 1992, s. 6).

Kısacası, Eley ve Suny'nin de hatırlattığı üzere milliyetçi şaşaa sahnesinden kadınlar hiç eksik olmaz, önemli "yardımcı" oyuncular olarak, "fatihlerin metresleri, savaş zamanında tecavüz kurbanları, askerler için fahişeler, sinematik asker-kahramanlar, milliyetçi takvimlerde fotoğrafları yer alan modeller ve elbette saygıyla evde bekleyen işçi, eş, kız arkadaş ve kız çocuklar olarak – ve bu anlam yapısının da açığa çıkarılması gerekir" (1996, s. 27).

Bir Milliyetçilik Kuramı?

Bu bölümü, genel veya evrensel bir milliyetçilik kuramının mümkün olup olmadığı sorusunu sorarak bitirmek iyi olabilir. Bu sorunun cevabı olumsuz görünüyor. Mouzelis'in işaret ettiği üzere kapsamlı olduğu kadar genel bir milliyetçilik kuramı ya doğru ama önemsiz ya da –"savlarının ancak belirli koşullarda geçerli olması anlamında ki, kuramın genelliği düşünülürse bu koşullar da belirlenemeyecektir"– yanlış olmak durumundadır (1998, s. 163).

Bunun değişik nedenleri var. Birincisi, milliyetçiliğin yol açtığı kuramsal sorunlar çok değişik biçimler arz ediyor ve tekil bir kuramsal çerçeve ile çözülemez. Bu da demektir ki,

> ...ondan ziyade miliyetçiliği çoğulluğu içinde kavramanın çoğul kuramlar gerektirdiğidir. "Milliyetçi hareketler niçin dalgalar halinde gelir gibi görünüyor?" sorusunu cevaplamak için, "Milliyetçi ideoloji niçin cinsellik ve toplumsal cinsiyet ile bağlantılıdır?" sorusundan farklı bir kuram lazımdır (Calhoun 1997, s. 8; ayrıca bkz. Brubaker 1998, s. 301).

İkinci bir neden, genel bir kuramın gerekleri ile milliyetçiliğe içkin olan tikelcilik arasındaki gerilimdir. Tekil milliyetçiliklerin biçim ve içeriğini önceden var olan yapısal koşullar ve farklı faillerin yaratıcı eylemleri belirler – farklı tarihsel olumsallıkları saymıyoruz bile. Dolayısıyla,

> Milliyetçilik, hâkim olduğu yerlerde neden hâkim olmaktadır (ya da sureten milli bir nüfusun, neden bir kısmına hitap eder de diğerlerine etmez)? Bunlar, ancak özgül bağlamlarda ve yerel tarihin, devlet (ve diğer seçkinlerin) gücünün niteliğinin, başka hangi gizil ya da gerçek hareketlerin insan-

> ları kendine bağlamak için birbiriyle rekabet ettiğinin bilinmesiyle açıklanabilir hususlardır (Calhoun 1997, s. 25).

Öte yandan, önceki bölümde de vurguladığım gibi, tek tek milliyetçilikleri bütünüyle açıklayamasa da her birinin kültürel ve ideolojik çerçeveler aracılığıyla inşa edilmelerini sağlayan belirli bir söylem biçimi, farklı milliyetçilikleri birleştiren unsurdur. Bu açıdan, bu söylemin sürekli yeniden üretimine yol açan etkenleri tanımlayabilir ve işleyişine dair bir kuram geliştirebiliriz. Bu da bizim günümüz dünyasında milliyetçiliğin gücünü ölçmemize imkân verebilir. Yedinci Bölüm'ün konusu da bu olacaktır. Şimdi izninizle milliyetçiliğin normatif iddialarına döneyim.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Millliyetçiliğin Normatif İddiaları

George Orwell 1945'te yazdığı bir makalede milliyetçiliği "insanların böcekler gibi sınıflandırılabileceğini ve milyonlarca, hatta on milyonlarca insanın rahatlıkla 'iyi' veya 'kötü' olarak etiketlenebileceğini varsayma alışkanlığı" şeklinde tanımlıyor. Orwell'in ifadesiyle, milliyetçi için,

> [f]iillerin iyi veya kötü olduğu kendi nitelikleri zemininde değil onu kimin yaptığına göre belli olur ve "bizim" tarafımızdan yapılması halinde ahlâki rengi değişmeyecek hiçbir zulüm –işkence, rehin alma, zorla çalıştırma, kitlesel yer değiştirtme, yargılamaksızın hapse atma, sahtecilik, suikast, sivillerin bombalanması– yoktur (1968, s. 369).

Orwell'in gözlemleri, çok sık unutulan milliyetçiliğin aslında normatif bir ilke, bir ahlâk dili olduğu gerçeğini hatırlamamızı sağlıyor: milliyetçilik "olanın ne olduğunu" tarif etmekle kalmaz, 'ne olması gerektiğine' dair de bir görüş dile getirir. Yani milliyetçilik söz konusu olduğunda kavramsal, kuramsal ve normatif mevzular birbirine bağlıdır. Kuramlarımızın güncel siyasal kaygılarımız ve normatif yargılarımız ile iç içe olduğunu düşünürsek, bu noktanın milliyetçiliği inceleme biçimimiz açısından esaslı sonuçları vardır. Genellikle milliyetçilik çalışmaya aklımızdaki belirli bir milli çatışmadan hareketle başlarız ve bu çatışma hakkındaki görüşümüz milliyetçiliğe dair genel algılamamıza da yansır. Bu noktadan hareketle Norval, milliyetçiliği kuramsallaştırma girişimlerinin bir soykütük çıkarma biçiminde olması gerektiğini, yani bugün durduğumuz yerden, güncel kaygılarımızdan ve bağlılıklarımız-

dan başlaması gerektiğini savunuyor (Norval 1999; ayrıca bkz. Tamir 1999, s. 77. 87).

Tüm bunlara rağmen, 20. yüzyılın çok uzun bir bölümünde milliyetçilik Batı siyaset kuramı içinde ciddi bir yer edinebilmiş değil. Genellikle milli olanın siyasal meşruiyetin sınırını çizdiği, dolayısıyla siyasal düşünce için bir zemin teşkil ettiği varsayıldı. Daha önemlisi, sınırlar ve üyelik meselesinin zaten çözümlenmiş olduğu düşünülüyordu. Başka bir deyişle, tüm insanlığı kapsıyor gibi görünen terimlerle yazan siyaset kuramcıları örtük olarak ulus-devletlerin sorgulamaksızın kabul edilebileceğini varsayıyorlardı (Canovan 1996, s. 1-2).

Hâkim milli *ethosu* reddeden ve farklılıklarının tanınması taleplerini yükselten azınlıkların ve tarihsel olarak dezavantajlı grupların baskıları karşısında milliyetçiliğe dair doğru kabul edilegelen bilgilerin yıkılmaya başlaması yeni bir olgudur (Benner 1997, s. 191). Bunun sonucunda Batı siyaset felsefesinde milliyetçiliğe yönelik ilgide ciddi bir canlanma oldu, tüm siyasal cenahlardan yazarlar bu kafa karıştırıcı konunun bütün veçheleri üzerine kitaplar üretmeye başladılar. Ancak daha önce yazılanların aksine, son dönemdeki tartışmalar milliyetçiliği arka planda geçerli bir koşul olmaktan ziyade teşvik edilmesi gereken olumlu bir güç olarak ele aldı (örnek olarak bkz. Tamir 1993; Miller 1995). Benner'i izleyerek, son on yılda siyaset kuramcılarının başvurduğu iki farklı strateji tespit edebiliriz. Benner'in "karantina stratejisi" adını verdiği birincisi "asıl olarak ihtiyatlıdır ve milliyete çok fazla değer verenlere karşı öne sürülür." Bu stratejide asıl tehlike olan ölümcül milliyetçilik karşısında koruyucu olarak sağlıklı dozda bir milliyetçilik teşvik edilir. İkinci strateji ise, "milli bağlılıkların olumlu bir değeri vardır iddiasındadır ve siyasi yaşamda bu bağlılıklara merkezî ve yapıcı bir rol vermek ister." Benner'e göre bu strateji milliyetçilere karşı değildir, "milli kültür ve özgüllüğün değerini sürekli azımsayan 'evrenselci' öğretileri hedef alır." Bu sava göre, kolektif kimlik ve ortak amaç duygusuna sahip olmayan yurttaşlar "siyasi kayıtsızlığa, toplumsal atomizasyona ve karşılıklı sorumsuzluğa yatkındırlar" (Benner 1997, s. 191-92). Gayet dikkat çekici olan, milliyetin merkezîliğinin yalnızca muhafazakarlar tarafında değil, David Miller, Brian Barry, Michael Walzer ve Kai Nielsen gibi sol cenahtan yazarlarca da vurgulanıyor olmasıdır.

Bu bölümde Benner'in tanımladığı ikinci stratejiyi ele alacağım, "karantina stratejisi"ni ise sonraki bölüme bırakacağım. Böylelikle milliyetçilik lehine öne sürülen kimi savlarla birlikte bunların her birine karşı getirilen temel eleştirilerin de bir özetini sunacağım. Ardından milli tarafgirlik meselesi-

ne, yani diğer insanlardan farklı olarak millettaşlarımıza karşı bazı özel yükümlülüklerimiz olduğu iddiasına eğileceğim ve bu iddianın ahlâken tartışmalı doğasını sergileyeceğim. Milletlerin ahlâki cemaatler olup olmadığı sorusunu ele alarak bölümü sonlandıracağım.

MİLLİYETÇİLİK LEHİNE NORMATİF SAVLAR

Milliyetçilik lehine tüm savların gerisinde milliyetçiliğin saygıyı ve ciddi olarak ele alınmayı hak eden bir ahlâki değerler kümesi sunduğu inancı yatar (Tamir 1993, s. 95). Bu savların bazıları milliyetçiliğin araçsal önemini vurgularken diğerleri içsel değerini vurgular. Aşağıda içsel değer savını ele almadan önce, ilkin milliyetçilik lehine dört araçsalcı savı tanımlayıp tartışacağım; bunlar sırasıyla kurtuluş savı, kimlik savı, kültürel bağlam savı ve kamusal yarar savı. Şüphesiz bu eksiksiz bir liste değil. Ben daha çok genel bir yaklaşımı benimseyerek kendimi bu alanda en sık öne sürülen savlarla sınırladım, böylece ağaçlara bakarken ormanı ıskalamamayı ve tartışmayı dağıtmamayı amaçladım.

Kurtuluş Savı

Milliyetçiliğin Üçüncü Dünya'daki sömürgecilik karşıtı mücadelelerin önemli bir unsuru olduğu tartışma götürmez bir olgu. Aslında Avrupa sömürgeciliğinin ve onu izleyen dekolonizasyon sürecinin mirasının bu yüzyılda milliyetçi ilkelerin meşruluk kazanmasında büyük etkisi olduğunu söylersek abartmış olmayız. Nitekim kimi yorumcular milliyetçiliğin normatif gücüne hiç taviz vermemenin, yalnızca 19. yüzyılın imparatorluklarını sahiplenmek olmayıp, 20. yüzyıldaki sömürgecilik karşıtı mücadelelerin ahlâki meşruiyetini de inkar etmek anlamına geleceğini savunuyorlar (Beiner 1999, s. 4). Benzer şekilde post-kolonyal açıklamalar milliyetçiliğin post-kolonyal bağlamda dönüştürücü ve özgürleştirici bir güç olduğunu göstermeye çalışıyor. Bu türden açıklamalar Berlin'in aşağıda verilen gözlemiyle uyumlu şekilde, halkların kendilerini değerli hissetmeleri açısından kendi kaderini tayin ilkesinin önemini vurguluyor:

> ... insanlar kötü muameleyi içerse dahi kendi inançlarından, milletlerinden ya da sınıflarından olanlardan emir almayı, yabancı bir ülkeden, farklı bir sınıf veya çevreden gelme, illaki hamilik taslayan hâkim güçlerin –ne kadar iyi niyetli olsa da– vesayetine tercih ederler (1991, s. 251).

Bu bizi ahlâki bir ikileme sürükler zira milliyetçiliğe karşı olanlar bile, ezilen halkların otonomi mücadelelerini –bu mücadele çoğu zaman tam da

onların kınadıkları 'milliyetçi' ilkeler adına yapılsa da– destekler veya hoş görürler. Dolayısıyla, kendimizle çelişmeden bu ikisini aynı anda yapabilir miyiz, diye sorabiliriz (Mišćević 2001, s. 5).

Ben yapabileceğimizi savunacağım, çünkü kurtuluş savının en azından iki bakımdan sorunlu olduğunu düşünüyorum. Birincisi, milliyetçi ilkeleri reddettiğimizde neden kimilerinin söylediği gibi emperyalizmi de savunmak zorunda olalım? Ya da daha çarpıcı bir şekilde şöyle de sorabiliriz, neden şerre karşı ehven-i şerle savaşmamız gerekiyor? İnsan hakları, eşitlik, özgürlük veya sadece ezilen halklarla dayanışma gibi daha evrensel ilkeler temelinde de pekâlâ sömürgeciliğe ve emperyalizme karşı çıkabiliriz. Milliyetçi gerekçelere yaslanmamız neden gereksin? Buradaki sıkıntı aslında hatalı bir karşılaştırmadan kaynaklanıyor: Kurtuluş savının savunucuları milliyetçiliğin ahlâki değerini onu daha kötü bir şeyle, bu örnekte emperyalizmle kıyaslama yoluyla ölçmekle kolaycılığa kaçıyorlar. İkinci sorun milliyetçiliğin çifte standartlarıyla ilgili, en iyi örneği de sömürgecilik sonrası milliyetçiliklerin tarihî sicili. Connor'un işaret ettiği üzere, bağımsızlık hareketleri çoğu zaman milletlerin kendi kaderini tayini adına yapılmış olsalar da, aslında milli grupların coğrafi dağılımını değil, eski sömürgeci güçlerin egemenliklerinin veya idarî bölgelerinin hudutlarını çizen sınırları temel alan siyasal bağımsızlık talepleriydiler (1994, s. 5). Bu ise bir dizi çok milletli devletin oluşmasına neden oldu, bunlar da çoğu durumda içlerindeki azınlıklara karşı yerini aldıkları sömürgeci imparatorluklar kadar düşmanca davranıyorlardı. Dolayısıyla "...ulusal bağımsızlık, çoğunlukla iç savaşlar, yeni baskı türleri pahasına ya da başlangıçtaki anlaşmazlıkları tersine dönmüş belirtilerle devam ettiren yeni sorunların ortaya çıkmasıyla elde edilir" (Habermas 1994, s. 127; ayrıca bkz. Halliday 2000a).

Bu sorunun kaynağında yatan, kimilerini önümüzde kurtarılmayı bekleyen milletler olduğunu düşünmeye sevk eden liberal kuramdaki genel bir eğilimdir:

> Diktatörü, komünist partiyi ya da askerî cuntayı kaldırın, geriye halk kalır: Yani... istikrarlı sınırlar ve iç barış sağlayacak, bir de belki hukukun üstünlüğünü, temsilî hükümeti ve... ekonomik refahı tesis edecek ölçüde iç tutunuma sahip bir varlık. Ne yazık ki, deneyimlerimiz bize hep göstermiştir ki bu beklentiler temelsizdir... Her bir vakada kendi kaderini tayin hakkının tesisi çoğu zaman eskisinden de beter olan baskıcı yönetimlerin yeniden kurulmasına neden olmuştur, zira parçalanan devletin Makyavelci usullerle yeniden kurulması gerekmiştir (Canovan 1996, s. 107).

Canovan'a göre, sömürgeciler ile sömürgeleştirilenler arasındaki düşmanlık kimi zaman sömürgeleştirilenleri bir araya getirmeye ve bağımsızlık mücadelesi sırasında kısa süreliğine bir millet oldukları yanılsaması yaratmaya yetmiştir. "Bağımsızlık kazanıldığında ise yeni devlet bu yanılsamanın içini doldurma sorunuyla karşılaşmıştır" (*a.g.e.*, s. 108). Canovan, milliyetçi yönetimlerin aynı zamanda iyi yönetimler de olacağını varsaymamız için tarihsel kayıtlar pek fazla dayanak sunmadığından, devlet sınırlarının milli çizgiler temelinde yeniden çizilmesini savunanların bunun faydalarının, sebep olacağı zararlardan daha fazla olacağını iddia edemeyecekleri sonucuna varıyor (*a.g.e.*, s. 12).

Özetlersek, kurtuluş savıyla ilgili sorun bağrına bastığı değerlerin, otokratik ve baskıcı da olabilen milliyetçi hareketlerce çoğu zaman desteklenmemesidir (Lichtenberg 1997, s. 163). Dunn'un da bize hatırlattığı gibi, milletlerin doğuşu çoğu zaman dehşetli olaylardır, onlarca yıl kan dökülür, geride ahlâki açıdan makul siyasi çözümlere kavuşturmanın mümkün olmadığı sorunlar bırakırlar; bu nedenle bu süreci duygusallaştırmamak için ihtiyatlı olmalıyız (1999, s. 38).

Öyleyse günümüz devletlerinin çoğuna musallat olmayı sürdüren baskıcı yönetim sorununu nasıl halledebiliriz? Burada iki seçeneğimiz var. Birincisi, milliyetçiliğin ayartmalarına teslim olmadan, adalet, özgürlük ve dayanışma gibi evrensel değerler adına baskıcı yönetimlere karşı çıkabiliriz. Ya da, çoğu zaman baskının kaynağının, azınlık gruplar hilafına çoğunluğun çıkarlarını savunan başka bir milliyetçilik olduğunu kendimize sürekli hatırlatırız. Bu durumda milliyetçiliği (ne türden olursa olsun) daha fazla milliyetçilikle tedavi etmekten kaçınmalı ve aynı ölçüde milliyetçi bir savunmanın billurlaşmasının önüne geçebilmek için çoğunluk milliyetçiliğini kontrol altında tutmayı düşünmeliyiz. Her iki durumda da meselenin can damarı milliyetçi parlamaların gayri milliyetçi bir hat üzerinden engellenmesidir.

Kimlik Savı

İkinci savlar demetinin çıkış noktası bir millete üyeliğin kişisel kimliğin önemli ve yapıcı bir unsuru olduğu düşüncesidir (Tamir 1993; Nielsen 1999b). Milli kimliklerin önemini açıklamak için genellikle iki etkene vurgu yapılır; bunlar, bireylerin kendi varoluşlarının kısıtlamalarını aşmalarını sağlayan bir süreklilik hissi sunabilmeleri ve insanın gelişiminde merkezî bir yerleri olmasıdır.

Örneğin MacCormick her bir insanın birey olarak sadece kısa bir öm-

rü olduğunu ve asla aynı zamanda birden fazla yerde olamayacağını belirtiyor. Öyleyse her birimiz için "millet", varoluşumuzu zaman içinde bir sürekliliğe ve uzam içinde bir topluluğa ait olarak algılamamızı sağlayan bir kavramsal çerçeve sunar. Başka bir deyişle, bir millete aidiyet bilinci bizim bu fani varoluşumuzdaki mekân, zaman ve ölümlülük kısıtlamalarını aşmamızı sağlayan şeylerden biridir (1999a, s. 193). Millet ayrıca insan eylemlerini bağlam içine yerleştirir, kültürün üretildiği ve yeniden üretildiği yaratıcı bir çabanın parçası haline getirir. Bu anlamda milletlerin toplumsal, kültürel ve siyasi edimlere ilave bir meziyet bahşettiği ve bireylere kendilerini gerçekleştirmeleri için ilave kanallar sunduğu söylenebilir:

> Milli aidiyette içkin olan süreklilik kabulü, bireyleri hem atalarına hem de gelecek kuşaklara bağlaması ve modern hayatın getirdiği yalnızlık ve yabancılaşmayı hafifletmesi sayesinde kendilerini insan hayatı ve yaratıcılığının sürekliliği içine yerleştirmelerini mümkün kılar (Tamir 1993, s. 85-86).

Millet bir başka şekilde de insanların kendilerini aşmalarına yardımcı olur. Millet gibi asli bir topluluğun üyeleri çoğunlukla, bir bütün olarak grubun ve onun üyelerinin başarı ve başarısızlıklarının kendi özgüvenlerini ve refahlarını etkilediğini düşünürler. Diğerlerinin başarıları kendi başlarına sahip olamayacakları nitelikleri tatmalarını sağlar:

> Kültürlerinin zenginliği, ulaşabilecekleri fırsatların genişliği, benimsedikleri normlar, davranış kalıpları ve değerler, hepsi diğer topluluk üyelerinin faaliyetlerinden etkilenir, onların başarıları kendilerinin tatmin edici ve düzenli bir hayat yaşama şanslarını etkiler (*a.g.e.*, s. 96).

Kimlik savının farklı bir biçiminde milli kimliklerin insan gelişimi için önemi vurgulanır. Burada karşımıza çıkan, insanların gelişmek için ailelerinin ötesinde bir gruba ait olmaya veya onunla özdeşleşmeye ihtiyaç duydukları şeklindeki bir psikolojik iddiadır (Lichtenberg 1997, s. 160-61). Nitekim MacCormick'e göre, insanlar ancak insan toplulukları içindeki toplumsal deneyimlerinin sonucunda birey olabilirler, yani kendi bireyliklerini hissedebilirler (1999a, s. 189). Öte yandan Nielsen'e göre (1999a), insanlar kendi kendilerine bir kimlik verme ve kendilerini tanımlama yönünde derine işlemiş ve durmak bilmeyen bir ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle gelişmek için yerel kimliklerimizi güçlü bir şekilde hissetmeliyiz. Yani aslında insan bir topluluğa ait olmadıkça bir hiçtir! Ait olduğumuz topluluk tarihin bir tesadüfü olabilir, an-

cak ait olmanın kendisi insan gelişimi için hayatidir ve "hangi topluluğa ait olduğumuzun tarihsel olumsallığı bu aidiyeti hiçbir anlamlı ve önemli bakımdan keyfî kılmaz" (Couture ve Nielsen, Seymour ile birlikte 1996, s. 624).

Kısmen farklı bir açıklama sunan Margalit ve Raz, insanın gelişimi açısından milli aidiyetin merkezî rolünü açıklarken tanınmanın önemine başvuruyorlar. Kendimize dair algılarımız büyük ölçüde başkalarının bizi nasıl algıladığıyla belirlendiği için, bu türden gruplara üyelik her birimiz için önemli bir tanımlayıcı niteliktir. Milletlerin üyeleri bu üyeliğin ayırdındadır ve bunu kim olduklarını anlamada, eylemlerini ve tepkilerini yorumlamada, zevklerini ve tavırlarını anlamada önemli bir ipucu olarak görürler (1990, s. 446). Daha önemlisi, bir milletin üyesi olmak bir başarı değil aidiyet meselesidir. "Bu gruplara üyeliğin bir başarı değil bir aidiyet meselesi olması onları birincil özdeşleşme odağı işlevini görmeleri için uygun kılar." Başka bir deyişle, başarıya dayalı olmadığında kimlik daha güvenli olur (*a.g.e.*, s. 447).

Bu görüşlerin tümü önemli tespitler içerse de, hepsi de değişen ölçülerde kusurlular. Birincisi, Lichtenberg'in de işaret ettiği gibi millet benzeri yapılarla özdeşleşme ihtiyacının evrenselliği ya da bu türden bir özdeşleşmenin insan gelişimine ne ölçüde katkısı olduğu konuları tartışmalıdır. Kimi insanların böylesi bir ihtiyaç duyduğu doğrudur; etnik, dinsel, ırksal ve milli bağlılıkların kalıcılığı buna bir kanıt oluşturabilir. Ancak aksi yönde kanıtlar da mevcut. Her halükarda, böylesi bir ihtiyacın varlığını ve ölçüsünü ampirik olarak kanıtlamak kolay değil. Var olabilir de, olmayabilir de; farklı insanlarda farklı ölçülerde olabilir; zaman içinde artıp azalabilir; farklı gruplaşmalara aidiyet yoluyla tatmin edilebilir (bu konu aşağıda ele alınacak). Kısacası bu savın gücü büyük ölçüde temellendirmesi güç ve kimsenin kesin bir şey söyleyemeyeceği psikolojik iddialara dayanıyor (1997, s. 162).

Ayrıca çoğu insanın milli kimlikleri konusunda gerçek bir tercih şansları olmadığını, bu kararın onlar yerine başkaları tarafından verildiğini de unutmamalıyız. Daha önce de belirttiğim üzere, güçlü bir özdeşleşme duygusunun ve belirli bir kimliğin rezonansının varlığı tesadüfi olgular değildir. Çoğu milli gruplar bir grup kimliği duygusu yaratmak için büyük çabalara girerler:

> Çocuklarını bir bağlılık ve akrabalık hissi duyacak şekilde büyütürler. Topluluğun çocuk ve yetişkin üyeleri arasında tutunumu sağlayacak kurumlar inşa ederler. Grubu birleştirecek törenler ve simgeler geliştirirler. Tarihlerini yüceltir ve grubun başarıları adına anıtlar dikerler. Ayrıca grubun normlarını ihlal eden, yeterince desteklemeyen yahut tümüyle inkâr edenlere yaptırım uygularlar (Nathanson 1997, s. 181).

Kısacası, özdeşleşme ihtiyacında kaçınılmaz veya esrarengiz hiçbir şey yoktur. Belli bir norm kümesini benimsemek üzere toplumsallaştırılan üyeler, yapmayı öğrendikleri şekilde davranmaya eğilimli olacaklardır. Aşina olanı tercih etmek rasyonel hale gelir. Sonuçta "kültürel topluluklar kolayca kenara itilebilecek aşamalar değildir" (Brock 1999, s. 376).

Kimlik savlarının bir diğer sorunu da siyasal örgütlenmenin ölçek ve biçimi ile ilgilidir. Daha somut olarak, neden gelişmek için "milli" bir gruba ait olmamız gerekir? Neden diğer gruplarda gelişemiyoruz? Milleti bu kadar özel yapan nedir? Daha önce gördüğümüz gibi, Margalit ve Raz milleti bir özdeşleşme odağı olarak özellikle uygun kılanın üyeliğinin başarı değil aidiyete dayanması olduğunu öne sürüyorlar. Fakat ırk, cinsiyet, aile üyeliği ve soy gibi başarı temelli olmayan başka özdeşleşme kaynakları da var. Dolayısıyla milli aidiyeti ayırt eden bir şey yok (Lichtenberg 1999, s. 171). Üstelik üyeliğin aidiyete, yani insanların denetiminde olmayan bir şeye dayandırılmasında "liberal olmayan" bir yan var ki, Margalit ve Raz'ın liberalizme bağlılığı düşünülürse bu son derece önemli bir nokta. "Sonuçta ırkçılığı ve diğer önyargı ve ayrımcılık biçimlerini reddetmemizin nedeni de kısmen bu; mümkün olduğu ölçüde insanın kaderinin kendi bağımsız tercihlerine bağlı olması gerektiğine inanıyoruz" (*a.g.e.*).

Bu noktada, "neden özdeşleşme nesnesi olarak insan ırkını almıyoruz" sorusunu da sormamız gerek. İnsanlığın gerekli duyguları yaratmak için fazla büyük ve fazla soyut olduğu öne sürülebilir. Peki ya milletler bu amacı gerçekleştirmek için yeterince küçük ve somut mu (Lichtenberg 1997, s. 161; ayrıca bkz. Nathanson 1997, s. 178-79)?

Özetlersek, milletin kişisel gelişim için özellikle gerekli olduğunu iddia etmek inandırıcı değil. Burada itiraz edilen insanların gelişmek için toplumsal bir çevreye ihtiyaç duyması değil, gerekli olan kültürün neden milli olması gerektiğinin açık olmadığıdır. Caney'nin öne sürdüğü gibi, iletişimin ve uluslararası karşılıklı bağımlılığın arttığı bir çağda bu daha da doğrudur. Milletler dış etkilerden muaf yalıtılmış birimler değildir (ve asla da olmamışlardır); sonuç olarak bireyler de salt (ya da asıl olarak) milli kültürün yaratımları değildir (1996, s. 131-32).

Tarihin kayıtları bu son noktaya daha fazla destek vermektedir. Milli kimlik her zaman kişisel kimliklerin merkezî bir unsuru olmamıştır. Yüzyıllar boyunca insanlar kendilerini ortak bir din, etnik köken, dil, toplumsal konum, memleket ve benzeri unsurlara göre tanımladılar ve dünyanın değişik yerlerinde pek çok insan böyle yapmaya devam ediyor. Üçüncü Bölüm'de

gördüğümüz üzere tarihsel açıdan bakıldığında milliyetçilik yeni bir üründür, ontolojik veya varoluşsal açıdan onu zorunlu kılan hiçbir şey yoktur (Parekh 1999, s. 309; ayrıca bkz. Dunn 1999, s. 35).

Kimlik/gelişim savıyla ilgili son bir sorunu Kirloskar-Steinbach gündeme getirmiştir. Kirloskar-Steinbach, kanaatimce haklı olarak, bir insanın kendi kültüründen faydalandığı gerçeğinden hareketle söz konusu kültürün korunması gerektiği sonucuna varılamayacağında ısrar ediyor. Millete üyeliğin insan gelişimine katkısı olabilir. Fakat tüm üyeleri için eşit ölçüde verimli olduğu kanıtlanmış mıdır? Milliyetçiliğin nihai olumlu sonuçlarının, şovenizm, üye olmayanların marjinalleştirilmesi ve benzeri olumsuz sonuçlarına baskın çıktığına inanmamız için yeterli neden var mıdır (2001, s. 111-12)? Dolayısıyla kültürün etik içeriği de önemlidir; örneğin ırkçılığı ve cinsiyet ayrımcılığını teşvik eden bir kültürü, üyelerinin gelişimine katkısı olsa dahi korumamayı tercih edebiliriz (ayrıca bkz. Brock 1999).

Sonuç olarak, Beiner'in izinden giderek verili bir kimliğe sahip olmanın tek başına o kimliğe eşlik eden türden siyasete normatif otorite bahşetmediğini savunabiliriz:

> Burada bir siyaset felsefecisi için soru, kimliğin konuyla ilgisi değil, çatışan kimlik vizyonlarında cisimleşen normatif iddiaların nasıl ele alınacağıdır... Kimliğe müracaat edilmesi kendi başına, milliyetçi olmamayı seçen bir vatandaş kimliği gibi farklı olasılıklar karşısında milliyetçi kimlik tahsisi yollarını tercih etmemiz için yeterli neden sunmaz (1999, s. 7).

Kültürel Bağlam Savı

Kültürel aidiyet neden önemlidir? Bu soruyu cevaplarken, kültürel bağlam savı bireylerin hayattaki hedefleri konusunda bağımsız tercihler yapabilir olduklarını savunan liberal varsayıma dayanırlar. İnsanların tercih yapma becerisi bireyin aralarında seçim yapabileceği seçenekler sunan ve onlara anlam yükleyen bir kültürel bağlamın varlığına bağlıdır (Kymlicka 1999a, s. 137-38; Moore 2001, s. 53-54). Bu sav bireyleri düşünümsel ve otonom kabul eder, ancak bu nitelikler onların güçlü değerlendiriciler olmalarına izin veren bir bağlamın varlığına bağlıdır (Tamir 1993, s. 35). Bu savın son adımında, otonominin icrasında zengin ve gelişen bir kültürün varlığı zorunlu bir koşul olduğundan liberallerin insanların bağlı olduğu tikel kültürleri koruyacak önlemleri benimsemelerinin akla yatkın olduğu iddia edilir (Moore 2001, s. 54).

Kültürel bağlam savının en özlü ifadesi Margalit ve Raz'dan gelir. Onlara göre milletler "kapsayıcı gruplardır", zira bireyler bu gruplarda "beğeni-

lerini ve fırsatlarını büyük ölçüde şekillendiren, kendilerini tanımlamaları için bir çıpa sunarak zahmetsiz, güvenli bir aidiyetin emniyetini sunan bir kültür" bulurlar (1990, s. 448). Bireysel refah, değerli hedef ve ilişkilerin başarıyla takibine bağlıdır, bu hedef ve ilişkiler ise kültür tarafından belirlenir:

> Aile ilişkileri, insanlar arasındaki tüm diğer toplumsal ilişkiler, kariyerler, boş zaman faaliyetleri, sanatlar, bilimler ve "yüksek kültür"ün tüm diğer aşikâr ürünleri toplumun meyveleridir. Hepsi de varlıklarını beklenti kalıplarının paylaşımına, neyin nasıl yapılacağına, neyin uygun olup neyin olmadığına, neyin değerli olup neyin olmadığına dair örtük bilgileri muhafaza eden geleneklere borçludur. Bir kültüre aşinalık tahayyül edilebilir olanın sınırlarını belirler. Bir kültürü paylaşmak, onun parçası olmak mümkün olanın sınırlarını çizer (*a.g.e.*, s. 448-49).

Margalit ve Raz dünyanın nüfuz edici kültürlere sahip bir dizi kapsayıcı gruplar halinde bölünmüş olmasının muazzam sonuçları olduğunu söylüyorlar. Bu demektir ki, bu gruplara üyelik bireysel refah açısından büyük önem taşır, zira kişinin fırsatlarını, kültürün işaret ettiği ilişkilere ve meşguliyetlere katılabilirliğini ciddi ölçüde etkiler. Ayrıca kültürün zenginliğinin üyelerinin refahı için önemli olduğu anlamına gelir. "Kültür çürümekteyse ya da baskıya ve ayrımcılığa maruz kalıyorsa, üyelerinin önündeki seçenekler ve fırsatlar azalır, çekiciliğini yitirir ve bunların peşinden gidildiğinde başarılı olma şansı azalır." Son olarak, insanların öz saygıları bu grupların gördüğü saygıyla belirleniyorsa, üyelikleri kişinin kimlik duygusuna katkı yapan gruplara saygı gösterilmelidir ve "küçümseme, nefret, ayrımcılık veya baskı konusu yapılmamalıdır" (*a.g.e.*, s. 449).

Büyük ölçüde benzer bir açıklama, insanların gönüllü olarak veya başka şekilde bir araya gelerek toplumları oluşturan toplumsallık-dışı atomlar olmadığını savunan MacCormick tarafından öne sürülür. Dahası, MacCormick'e göre bireylerin toplumsal ilişkilerden bağımsız veya bunlardan soyutlanmış şekilde sahip oldukları bir doğayla var oldukları düşünülmemelidir: İnsan bireyleri zorunlu olarak "bağlamsal bireyler"dir. Başka bir deyişle, duygularımız ve ilgilerimiz, başka insanlara olan bağlılıklarımız bizi insan yapan şeylerdir (MacCormick 1999b, s. 68-69, 73, 75).

Kültürel bağlam savına yöneltilebilecek birkaç itiraz var. Birinci itiraz kavramsal. Lichtenberg'in de haklı olarak işaret ettiği gibi, "milletler kültürlerdir" görüşü en az üç sebepten dolayı son derece sorunlu. Birincisi, bir kültürü diğerinden ayırt etmek her zaman kolay değildir. Örneğin Amerika Bir-

leşik Devletleri ve Kanada'yı alırsak, iki grup aynı dili konuşuyor ve büyük ölçüde benzer kültürel değerlere sahip. İkincisi, kültürler asla saf değildir; başka kültürlerden öğeler içerirler. Üçüncüsü, her kültürün içinde üyeleri ayrı bir kimlik ve aidiyet duygusuna sahip çok sayıda alt kültür buluruz; kültürler ile alt kültürler arasında ve üyelerin eşzamanlı üyelikleri arasındaki ilişki kolay anlaşılmaz ve karmaşık olabilir (Lichtenberg 1999, s. 169; ayrıca bkz. Moore 2001, s. 56). Kısacası, "kapsayıcı gruplar" türünden kavramlar dünyanın aşikar çoğulculuğunu ele almakta yetersiz olan bütüncül bir kültür anlayışına dayalıdır (Walker 1999, s. 148).

İkinci itiraz kültür ile otonomi arasındaki bağlantıya ilişkindir. Margalit ve Raz'a göre kapsayıcı bir kültürün bireylere aralarından tercih yapabilecekleri seçenekler sunduğunu, böylelikle tahayyül sınırlarını belirlediğini görmüştük. Peki ama başka kültürleri öğrenerek tayfı genişletmek ve mümkün olan seçeneklerin sayısını arttırmak neden mümkün olmasın? Margalit ve Raz'ın mantığıyla, birden fazla kültürle aşina olmak tahayyülün sınırlarını genişleterek insana daha da geniş çeşitlilikte seçenekler sunacaktır. Her halükarda kendimizi içinde bulduğumuz kültür aslında başka bir kültüre kıyasla daha az seçenek sunuyor olabilir. Eğer anlamlı seçenekler bulma derdindeysek, miras aldığımız kültür, sahip olabileceğimiz en iyi ya da yegâne kültür olmayabilir (Lichtenberg 1999, s. 171; ayrıca bkz. Brock 1999).

Daha önemlisi, söz konusu kültürün "milli" olması neden gerekiyor? Milli kültürler gerçekten de bize alternatifler ve rehberlik sunabilir. Fakat parçası olduğumuz diğer kültürler ve topluluklar da sunar. Milli kültürlerin ne gibi ayrıcalığı var? Margalit ve Raz bu itiraza yanıt olarak muhtemelen günümüzde en kapsayıcı kültürlerin milli kültürler olduğuna işaret edeceklerdir. Nitekim mevcut düzeni veri kabul ettiklerini, yani "her şeyin göründüğü gibi olduğunu, özellikle dünyamızın bir devletler ve çeşitli etnik, milli, kabile ve diğer türden gruplar dünyası olduğunu varsaydıklarını" samimiyetle ifade ediyorlar (1990, s. 440). Ancak bu tasvir girişte bahsettiğimiz "önyargılı kodlama"dan muzdarip, kültürel farklılıklar için geçerli birincil alanın hâlâ daha etnik grup olduğunu iddia eden etnik aktivistlerin bakış açısını sorgulamadan benimsiyor (Walker 1999, s. 144-45; daha ayrıntılı bir tartışma için Yedinci Bölüm'de şeyleştirme üzerine olan kısma bakınız). İleride ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, bu bakış 20. yüzyıl sonunda aidiyetin karmaşıklığını göremiyor. Bugün pek çok insan hayattaki amaçlarını milli olduğu kadar ulus-ötesi ve ulus-altı bağlamlarda da tanımlıyor. Kısacası, kültürel bağlam savı insanın mevcut kültürünü muhafaza etmesinin neden önemli olduğunu

ıçıklamıyor. Genelde kültür otonominin önkoşulu ise, bu durumda bireyin ahip olduğu kültürün hangisi olduğunun bir önemi olmamalı (Poole 1999). Aslında bugün bizim için anlamlı seçenekler çok farklı kültürel kaynaklardan ;eliyor. Kültürel bağlam savı,

> ... insanların kültürel malzemeye ihtiyaç duyduğunu gösterir; insanların ihtiyaç duyduğu şeyin "zengin ve güvenli bir kültürel yapı" olduğunu göstermez. Çeşitli hikâyelere ve rollere erişimin önemini gösterir; ancak bir kültüre *üyelik* denen şeyin önemini... göstermez... Kültürel anlamlara ihtiyaç duyarız, türdeş kültürel çerçevelere değil. Seçeneklerimizi anlam kazandıkları bağlamlar içinde anlamamız gerekir, ama tüm seçeneklerimizi yapılandıracak tekil bir bağlama ihtiyacımız yoktur. Kabaca söylersek, kültüre ihtiyacımız var, ama kültürel bütünlüğe yok (Waldron 1995, s. 107-108).

Kültürel bağlam savına karşı üçüncü itiraz kültürlerin muhafazası meselesi ile ilişkilidir. Bazı yorumcuların da işaret ettiği üzere, otonomiye odaklanması kültürel bağlam savının Aşil topuğudur. Eğer kültür otonominin icasına katkı yaptığı ölçüde değerliyse, kültürün muhafazası hakkı da yalnızca otonomiye değer kültürlere tanınmalıdır (Moore 2001, s. 55). Kültürlerin her zaman otonomiye değer vermedikleri malum. Herhangi bir zamanda herhangi bir kültürün desteklediği pratikler müessif ile takdire şayan arasında değişebilir (Johnson 2000, s. 408). Bunun nedeni her kültürün aynı zamanda bir düzenleme sistemi olmasıdır. Parekh'in anımsattığı üzere, bir yandan seçenekleri mümkün kılarken aynı zamanda onları disiplin altına alır:

> Seçenekleri hem ortaya çıkarır hem de yok eder, hem ahlâki ve toplumsal dünyanın istikrarını sağlar hem de sınırlarını belirler; seçim koşullarını yaratır ama aynı zamanda kendisine uyulmasını talep eder. İki işlev birbirinden ayrılamaz ve diyalektik olarak ilişkilidir. ... Kültürün insan yaşamındaki gerekli yerine değer verirken düzenleyici ve baskıcı rolünü ve gücünü kurumsallaştırma, kullanma ve dağıtma biçimini de aklımızda bulundurmalıyız. ... Kültürün üyeleri için çok önemli olduğunu ve saygıyı hak ettiğini kabul ederken, bazı üyelerine, hatta hepsini verdiği zarara da eleştirel bir açıdan yaklaşmamız gerekir (2000, s. 156-57).

Burada önerilen dikkatimizi kültürün değerinden çok, belirli normların, pratiklerin ve kurumların kökenlerine ve işleyişlerine yöneltmemiz gerektiğidir (Johnson 2000, s. 408). Daha da önemlisi, kültürünü muhafaza hakkını bir kültürel duraklama hakkı, yani kültürü şu anda mevcut olduğu haliyle koruma hakkı olarak görmemeliyiz. Buchanan'ın da bize hatırlattığı üzere,

"önemli olan bireyin bir kültüre, herhangi bir kültüre ait olabilmesidir, tek bir kültüre ilelebet ait olması değil" (1995, s. 357).

Kamu Yararı Savı

Millete araçsal bir bakışla yaklaşan son sav kamu yararı savı. En özet haliyle bu sav ortak milli kimliği demokrasi ve sosyal adalet gibi siyasal amaçlara ulaşmanın zorunlu koşulu olarak görür (Miller 1995, s. 162).

Örneğin Taylor demokrasilerde, vatandaşların gerekli katkıyı –para (vergi) ve bazen de kan (savaş)– yapmaları için görece güçlü bağlılık duygularının olması gerektiğini savunuyor. Başka bir deyişle, demokratik devlet için sağlıklı ölçüde bir "yurtseverlik", yani siyasal yapıyla güçlü bir özdeşleşme duygusu ve onun uğruna kendini feda etme isteği gerekir (1999, s. 228). Öte yandan kamu yararı savının en güçlü savunucularından Miller, vatandaşlar birbirine güvenmedikçe demokratik yönetimin işleyemeyeceğini ve büyük sayıların söz konusu olduğu durumlarda böylesi bir güveni sağlamanın zor olduğunu öne sürüyor:

> Kısmi çıkarlardan ziyade ilke temelinde tartışmam ve işlerliği olan bir mutabakata ulaşabilmek adına taleplerimi yumuşatmam için tartışmanın diğer katılımcılarının da benzer şekilde adil bir anlaşmaya ulaşma isteğiyle hareket ettiklerine inanmam gerekir. Ancak ortak bağlılıklar ve ortak bir kimlikle bir araya gelmiş insanlar arsında böylesi bir karşılıklı güvenin oluşmasını bekleyebiliriz (1996, s. 418).

Moore bu savın biraz değişik bir şeklini savunarak, milliyetçiliğin çoğu zaman demokratik kurumların düşmanı olduğu şeklindeki aşikâr itirazı göğüslüyor. Ona göre milli kimlik ile demokrasi arasında olumlu, karşılıklı destekleyici bir ilişki varsa, bu basitçe daha fazla milliyetçilik daha iyi demokrasi getirir şeklinde bir eşitlikten ziyade ortak bir milli kimliğin, temsilciler ile seçmenler arasında yatay diyaloğu mümkün kılarak demokratik kurumların işleyişini kolaylaştırma eğiliminde olması şeklindedir (2001, s. 85-87).

Ortak bir milli kimlik istikrarlı bir demokrasinin işleyişi için gereken karşılıklı güveni yaratmakla kalmaz, bölüşüm adaletinin ön koşulu olan kolektif dayanışmayı da yaratır. Miller'e göre iktisadi piyasaların merkezi rol oynadığı toplumlarda toplumsal atomizasyon yönünde güçlü bir eğilim vardır, her bir birey kendisinin ve dahil olduğu toplumsal ağın çıkarlarının peşindedir. Sonuçta kolektif malların üretimi için insanları seferber etmek ve kişisel olarak faydalanmayabilecekleri bölüşüm pratiklerini kabul etmelerini sağ-

lamak çok zordur. Miller'e göre ancak büyük ölçekli dayanışmaların varlığıyla bu sorunlardan kaçınılabilir, öyle ki insanlar kendilerini kapsayıcı bir topluluğun üyesi olarak hissedebilsinler. Miller'e göre milliyet işte böylesi bir dayanışmanın *de facto* asıl kaynağıdır (2000, s. 32).

Tamir de benzer bir tespit yaparak, liberal refah devletinin belli "milli inançlar" temelinde yükseldiğini öne sürüyor. "Hayırseverlik evde başlar" diyor Tamir ve pratik bakımdan da anlamlı geliyor; "kendi toplumumuzun üyelerinin refahını desteklemek için daha fazla imkânımız var, dolayısıyla bu çabalara öncelik verilmeli" (1993, s. 120). Kısacası, refahını düşünmemiz gereken "ötekiler" umursadıklarımız, toplumsal kimliğimizle alakalı olanlardır:

> Topluluk dayanışması bir yakınlık ve kader ortaklığı duygusu ya da yanılsaması yaratır ki, bu da bölüşüm adaletinin önkoşuludur. Tikelci ilişkilere ahlâki bir güç bahşeder... Sonuçta, ulus-devletin cemaati andıran doğası liberal refah devleti mefhumu için uygun ve hatta belki de zorunludur (*a.g.e.*, s. 121).

Kamu yararı savının destekçilerinin istikrarsızlık kaynağı olarak gördükleri kimlik siyasetine amansızca karşı çıkmaları şaşırtıcı değil. Varsayalım ki, der retoriğe yöneldiği bir bölümde Miller, gruplar milli bağlılıklarını terk ederek kendilerini sadece grup üyeliği temelinde tanımlasınlar. Böylesi gruplardan oluşmuş bir devlette siyaset neye benzer? Her grubun kendi maddi ve kültürel çıkarları için elindeki imkânları kullandığı bir pazarlık şeklini alacaktır. Hiçbir grubun başka bir grubun taleplerini kabul etmek için herhangi bir nedeni olmayacaktır:

> Bu koşullarda ortak faydadan bahseden çağrılara kulaklar sağır olacaktır, çünkü ortak bir kimliğin veya aidiyet duygusunun yokluğunda her bir grup bu türden çağrıları, bunları gündeme getiren grubun çıkarlarını ve bakış açısını örten bir maske olarak görecektir. Kısacası, en iyi ihtimalle kıran kırana bir çıkar grupları siyaseti olacaktır (2000, s. 77).

Dolayısıyla Miller'in vardığı sonuç, kimlik siyaseti savunucularının vatandaşları tek bir topluluk içinde birbirine bağlayan milli kimliğe sırtlarını çevirmekle, kültürel açıdan çoğulcu bir toplumda tüm gruplar için sosyal adaleti gerçekleştirmek üzere farklı grupların bir arada çalışabilme koşullarını yok edeceklerdir (*a.g.e.*, s. 5).

Ancak kamu yararı savının taraftarlarınca sunulan açıklamalar sorunlarla dolu. En başta, somut gerçekler karşısında tuzla buz oluyor. Birkaç yo-

rumcunun da işaret ettiği üzere, güçlü bir milli kimlik duygusunun bölüşümü kolaylaştırdığı savını doğrulayan pek bir kanıt yok. Moore örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde yaygın bir şekilde sahiplenilen bir milli kimlik ve güçlü bir yurtseverlik duygusu olduğunu, oysa sosyal adalet sicilinin gayet zayıf olduğunu gözlemliyor. "Aslında zenginden fakire yeniden bölüşüm Kanada ve Belçika gibi milli açıdan bölünmüş kimi toplumlarda Amerika Birleşik Devletleri'ne oranla daha etkili" (2001, s. 82). Benzer bir şekilde Parekh de Thatcher hükümetinin Britanya'nın milli kimliğini güçlendirmeyi başardığını, ama militarist ve bireyci bir içerik tanımladığını tespit ediyor. Sonuç olarak ülkenin büyük çoğunluğu Falkland Savaşı ve serbest girişimin erdemleri konusunda yeniden bölüşüm ve toplumsal işbirliği konularına oranla daha hevesliydi. Parekh'e göre, bir ortak aidiyet duygusunun paylaşılması ancak güçlü bir toplumsal vicdanla desteklendiğinde yeniden bölüşümü mümkün kılar, ki o durumda da bölüşümü sağlamanın itibarını asıl hak eden ikincisidir (1999, s. 313-15).

Ortak bir milli kimliğin demokratik devlete bağlılığı arttırdığı iddiası için de aynı durum geçerlidir. Yine güçlü bir millet olma hissinin varlığına rağmen Amerika Birleşik Devletleri'nde siyasal katılım düşüktür. Kanada milliyetçiliği görece daha zayıftır, ama milli seçimlere katılım oranı daha yüksektir. Parekh'e göre insanlar, gelişkin bir kamusal bilince veya güçlü bir vatandaşlık duygusuna sahip olmak gibi farklı nedenlerle siyasal hayata katılırlar. Ortak bir milli kimlik bunlardan sadece birisidir ve en önemlisi de değildir (*a.g.e.*, s. 318).

İkinci sorun kamu yararı savının ve sosyal adalet ile millet olma arasında var olduğu iddia edilen ilişkinin tam merkezinde yatar. Ortak bir milli kimliğin karşılıklı güvene, kolektif dayanışmaya ve bunlar sayesinde de yeniden bölüşüm politikalarına yol açtığı iddiası, bu arzu edilesi sonuçların milli kimliğin yokluğunda elde edilemeyeceğini söylemekle eşanlamlıdır. Oysa bu iddia test edilemeyecek kadar karmaşık ve muğlaktır. Parekh'in yerinde ikazıyla, toplumsal yaşamda farklı etkenlerin etkilerini ayrıştırmak kolay değildir. Dahası, millet olma duygusunun farklı dereceleri olduğundan ve asla mutlak olmadığından milliyetçiler her zaman duygu yoğunluğunun istenen sonuçları doğuracak düzeyde olmadığını iddia edebilir. "Üstelik demokrasiyi, yeniden bölüşümü ve yoldaşlık duygusunu tanımlamak, ölçmek ve göstermek kolay değildir, dolayısıyla yine ortak bir millet olma duygusundan nasıl etkilendiklerine karar vermek ziyadesiyle zordur" (*a.g.e.*, s. 313-14). Parekh'e göre, güçlü bir milli kimlik duygusunun güçlü bir ortaklık hissi veya fedakâr-

lık yapma isteği doğurduğu görüşünü doğrulamaya yetecek delil yoktur. Dayanışma simgesel kolektif eylemlerle ya da savaşla sınırlı kalabilir ya da basitçe yaygın bir vatan sevgisi şeklini alıp, kendi ülkesinin insanlarına yönelik bir sevgiye veya onların refahına yönelik bir ilgiye dönüşmeyebilir:

> Bu sonuncusu başkalarının daha ciddi ihtiyaçlarını kendi ihtiyaçlarının önüne koymayı ve bunun gerektirdiği fedakârlıkları yapmaya gönüllü olmayı gerektirir... Dayanışma duygusu kişiyi en iyi ihtimalle, kendi milletinden olanların çıkarlarını kendi çıkarları karşısında değil ama yabancılar karşısında öne çıkarmaya yöneltir, toplumsal bir vicdan ve diğerkâmlık ruhu yaratacağının garantisi yoktur. Bu demektir ki, ortak bir milli kimlik duygusunun paylaşılmasından bahsetmek yeterli değildir; bunun doğasına ve içeriğine bakmak ve ahlâki kaygılarla zenginleştirmek de gereklidir (*a.g.e.*, s. 315).

Bu da bizi kamu yararı savma dair üçüncü soruna getiriyor, yani milletin başat dayanışma ve karşılıklı güven kaynağı olduğu düşüncesine. Söylemek gereksiz, hem dayanışmanın hem de güvenin –dolayısıyla liberal demokratik devlete ve kurumlarına bağlılığın– pek çok farklı kaynağı olabilir, devletin kendisini saymasak bile. Bu nedenle milliyetçiliği bu bağlamda başka dayanışma kaynakları ile ilişki içinde konumlandırmamız gerekir. Bu noktada Brighouse, Miller'in milli kimliklerin sınıf dayanışmaları ve dolayısıyla yeniden bölüşüm üzerindeki yıkıcı etkilerini ne ölçüde ihmal ettiğine dikkatimizi çekiyor. Milli kimliğin kapitalist demokrasilerde çoğu zaman çalışanları taleplerini yumuşatmaya ikna etmek için kullanıldığını hatırlatıyor (1996, s. 392). Önemli bir katkı yapan Dahbour ulus-devletlerin kentsel, yerel ve bölgesel ekolojilerdeki hakiki topluluk zeminlerini ne şekilde zayıflattığına işaret ediyor (1996, s. 343).

Sonuç olarak, Tamir'in izinden giderek millet olmanın dayanışma ve karşılıklı güven yaratmanın etkili bir yolu olduğunu, ama kesinlikle tek yolu olmadığını savunabiliriz. Milli türdeşlik demokrasinin önkoşulu olsaydı eğer, Tamir'in işaret ettiği üzere çok az sayıda devlet demokratik bir rejimi sürdürebilirdi, etnik, ırksal ve dinî grupların karışımından oluşan göçmen devletleri de en kırılgan devletler olurdu. Oysa tarih bize böylesi devletlerin istikrarlı demokratik rejimler geliştirebildiğini söylüyor. "Dahası ulus-ötesi şirketler, dinî örgütlenmeler, çokkültürlü siyasi sistemler ve uluslararası kurumlar bize gösteriyor ki, farklı milli kökenlerden gelen bireyler arasında kültürel engeller aşılabilir ve güven yaratılabilir" (2000, s. 247).

Parekh ise bir adım daha ileri gidiyor ve başka koşullar aynı kalmak şartıyla, kültürel açıdan çoğulcu bir toplumun türdeş bir toplumun sahip olduğu niteliklerin çoğunu üretebileceğini, oysa bunun tersinin söz konusu olmadığını savunuyor. Kültürel açıdan çoğulcu bir toplumun geniş bir ahlâki ve siyasi mutabakat için gerekli dayanışma ve güven duygusunu geliştirememesi için görünürde hiçbir neden yoktur. Hatta böyle olması günümüzün tarihsel gerçekliğiyle daha uyumludur. Günümüzün hayli küreselleşmiş dünyasında hiçbir toplum kendini dış etkilerden yalıtamaz. Çoğu toplum kültürel çeşitlilik içerdiğinden, ya bu durumla uzlaşmanın ve hatta bundan faydalanmanın yollarını bulacak ya da kendilerini türdeşleştirerek bu çeşitliliği bastıracak veya marjinalleştirecekler. İkincisi çok zor, çünkü kabul edilemez ölçüde baskı içeriyor. Bu durumda bugün toplumların önündeki tek seçenek çeşitliliği idare etmek ve yaratıcı potansiyelinden yararlanmaktır (Parekh 2000, s. 171). Bu da bizi milliyetçilik lehine öne sürülen son sava getiriyor.

İçsel Değer Savı

Bu savda, kültürel çoğulculuğun içsel bir değeri olduğu, kültürel çeşitlilik sayesinde dünyanın daha güzel bir yer olacağı öne sürülüyor. Bu görüş için farklı gerekçeler öneriliyor. Birincisi tek bir iyi yaşam şeklinin olmadığı şeklindeki bilindik liberal sava müracaat ediyor. Eğer bu doğruysa, çeşitli kültürlerin var olması gerekir ki, insanlar kendilerini içinde buldukları kültürlerin dışında alternatifler bulabilsin ve muhaliflerin sığınabileceği sığınaklar ve yerler olabilsin (McMahan 1997, s. 123). İkinci gerekçe de yine otonomi ile ilgili. Kültürel açıdan çoğulcu bir ortamda yaşamadıkça bireyler bağımsız seçim yapma haklarını kullanamazlar. Bu nedenle Tamir insanların kendi kültürleri üzerinde eleştirel olarak düşünebilmelerinin ancak kendi kültürlerini kıyaslayabilecekleri, bir şeyler öğrenip ödünç alabilecekleri ve asimile olabilecekleri başka kültürlerin olması ile mümkün olacağını savunur. Bu anlamda kültürlerin çoğulculuğu bir içsel değer edinir (1993, s. 30). Üçüncüsü, kültürel çeşitliliğin kendisi gayri şahsi bir değerdir. McMahan'ın ifadesiyle, "bireysel kültürler, hem kendi içsel değerleri hem de kültürel çeşitliliğin bağımsız değerine yaptıkları katkı nedeniyle korunmaya layıktırlar" (1997, s. 123). Her halükarda çeşitlilik ve çoğulculuk iyidir, çeşitli kültürleri ve yaşam tarzlarını içeren bir dünya daha az çeşitlilik içeren bir dünyaya kıyasla daha ilginçtir.

Bu savla ilgili birinci sorun tam olarak korumamız gerekenin ne olduğu sorusudur. Lichtenberg'in koyduğu şekliyle, amacımız kültürlerin varlığını ve gelişimini teşvik etmek ise ne türden bir yapıyı desteklememiz gerekir?

Daha belirgin şekilde, kültürlerin vücut bulması olarak ulus-devletlerin varlığını desteklememiz gerekir mi (1997, s. 165)? Aralarında taraf tutmadıkları, her birinin korunmasına ve desteklenmesine bağlı kaldıkları sürece başka siyasal yapılar içinde de farklı kültürler yaşayabileceğinden buna gerek olmayabilir. Başka bir deyişle, kültürel çeşitlilik milliyetçiliğin yokluğunda da korunabilir ve desteklenebilir (McMahan 1997, s. 124; Archard 1999, s. 158). Bu bakış açısından içsel değer savı milliyetçilikten ziyade çok kültürlülük yanlısı bir sav olarak görülebilir.

Buradaki mesele kültürün, toprağa dayalı bir devlet olmaksızın güvende olup olamayacağıdır. Ne yazık ki bu soruya verebileceğimiz kesin bir yanıt yok. Değerli niteliklerini korumalarının tek yolu bu olduğunda kültürlerin kendilerine ait bir devlet taleplerinin gücünü teslim edebiliriz. Bu durumda mesele, eşlik eden bütün sorunlarıyla ulusların kendi kaderini tayini meselesi olur (Lichtenberg 1997, s. 165-66).

İkincisi "muhafaza etmeyi" nasıl anlamalıyız? Örneğin Waldron kültürlerin muhafazasına bağlı olmanın yapay bir tarafı olduğunu öne sürüyor. Bu çoğu zaman, kültürün tercih edilen bir anlık görüntüsünü almak ve bedeli ne olursa olsun bu versiyonun bütün saflığıyla devam etmesinde ısrar etmek anlamına gelir. Ancak bu tehlikelidir, zira söz konusu kültürü tam da onun hakiki bir tercih bağlamı içinde işlemesini mümkün kılan güçlerden yalıtabilir. Waldron, örneğin verili bir kültürde tanımlanan toplumsal cinsiyet rollerinin değeri olup olmadığını nasıl anlarız diye soruyor. Ona göre bunun bir yolu, işleri farklı şekillerde yapma yollarının algılandığı bir dünyada söz konusu kültür yaşam tarzı olarak eriyor ve çöküyor mu diye bakmak. Böylece kültürel değerlendirmede anahtar, bağlılığın erimesi olasılığı olmalıdır sonucuna varıyor (1995, s. 109-10).

Yakından bağlantılı bir sorunu da, muhafaza projesinin başarıya ulaşması için söz konusu kültürün yeterli sayıda sadık bağlıları olmalıdır diyen Levy dikkatimize getiriyor. Ne var ki biyolojik çeşitliliğin muhafazasından farklı olarak, kültürel çeşitliliğin muhafazası, muhafaza edilen grupların üyelerinin zihinlerinde belli bir çerçevenin yerleştirilmesine bağlıdır. Ve bu çerçevenin şu veya bu düzeyde çeşitliliğe düşman olması zorunludur. Levy'nin işaret ettiği gibi bu da çeşitliliğin ahlâki yararını ciddi ölçüde sınırlar. Tamir'in (ve diğerlerinin) savunduğu gibi, kültürel çeşitliliği korumalı ve muhafaza etmeliyiz, çünkü seçeneklerimizi ve kendi kültürümüz ve adetlerimiz hakkında açıkça düşünme becerimizi artırır:

> Ancak muhteşem olduğunu iddia ettikleri kendi küçük mozaik parçalarını muhafaza etme derdinde olan insanların takındığı tavır tam olarak bu değildir. İnsanın kendi grubuna aidiyetinin ve onu korumasının ahlâki psikolojisi ile bu eleştirel mesafe arasında ciddi bir uyumsuzluk var. Kültürel toplulukların birbirleriyle yan yana yaşadıkları, kısmen birbirleriyle karşıtlık içinde geliştikleri düşünüldüğünde... öteki kültürel toplulukları, yaşama dair yeni fikirler ya da kişinin kendi yaşam tarzına dair yeni görüşler için bir kaynak olarak görmek kolayca bir tür ihanet olarak yorumlanır (Levy 2000, s. 109).

Dördüncü olarak "ne tür çeşitlilik" sorusu var. Brighouse'un iddia ettiği gibi, "sırf etkileşimlerini düzenleyen kurumların çok iyi tasarlanmış olmaları sayesinde tedirgin bir şekilde yan yana var olan" otoriter ve köktenci kültürlerin çeşitliliği fazla bir anlam ifade etmeyebilir (1996, s. 382).

Son bir sorun da Hurka'nın işaret ettiği gibi, kültürlerin ayakta kalmasının genellikle milliyetçilerin kendileri tarafından umursanmasıdır. Yani Quebec'teki Fransız kültürünün yaşamasını umursayanlar sonuçta Fransızca konuşan Quebeclilerdir. Ve onlar da kendi kültürlerinin yaşamasını tarafsız bir şekilde ya da kültürel çeşitlilik gibi evrensel bir doğruya katkıda bulunmak için savunmazlar. Eğer öyle yapsalardı, Hurka'ya göre dünyanın başka bir yerinde iki başka kültürün yaşamasını sağlayacak olması halinde Quebec'teki Fransız kültürünün yok olmasını seve seve kabul ederlerdi. Oysa asıl umursadıkları kendi kültürlerinin yaşamasıdır (1997, s. 145).

Sonuç olarak, Benhabib'in görüşlerinden hareketle kültürlerin muhafazasını amaçlayan her tür politikanın hedefinin kültürel grupların üyelerine bizzat kendi kültürlerinin koşullarını benimseme, zenginleştirme ve hatta altüst etme gücünü kazandırmak olması gerektiğini savunacağım:

> Kültürel üyelik hakkı bir kişiye onun büyümesi sırasında yapılan çeşitli kültürel tekliflere "hayır" deme hakkının tanınmasını da içerir... Sadece kültürel yeniden üretimi içeriyorsa otonominin icrası anlamsız olur; eskinin dönüştürüldüğü ve yeni kültürel ufukların dile getirildiği kültürel mücadeleyi ve reddi de içermelidir (1999, s. 56).

Benhabib'in haklı olarak savunduğu gibi, amacımız yalnızca kültürel çeşitliliğin muhafazası olursa, ahlâki otonominin estetik çoğulculuğa kurban edilmesi riski de oluşur. Adil olmayan, zorba ve otoriter yaşam tarzları da güzel veya ilginç olabilir. Estetik bir değer olarak kültürel yaşam biçimlerinin çoğulluğu ile tüm üyelerine, özellikle de kadın üyelerine özgürlük, adalet ve

haysiyet tanınması ilkeleri arasında hangisinin öncelikli olduğuna karar vermemiz gerekir (*a.g.e.*, s. 57).

MİLLİ TARAFGİRLİK MESELESİ

Milliyetçilik lehine öne sürülen farklı normatif savları dile getirdik ve eleştirdik. Tüm bu savların ortak noktası milletlerin ahlâki önemine inanıyor olmaları. Hepsi de değişik gerekçelerle milletlerin etik cemaatler olduğunu savunuyorlar. Artık bu savın normatif sonuçlarını araştırmanın zamanı geldi; böylece savın kendisinin geçerliliğini de değerlendirmek mümkün olacak.

Bizimle Aynı Milletten Olanları Böyle Farklı Kılan Ne?

Bölümün başında ifade ettiğimiz üzere, milliyetçilik normatif bir ilkedir, milletin varlığının ve gelişiminin devamının temel bir değer olduğunu savunur. Bu ise milletin üyelerinin hem millete hem de birbirlerine sadık olmalarını, üye olmayanlar karşısında birbirlerinin çıkarlarına öncelik vermelerini gerektirir. Başka şekilde söyleyecek olursak, kendi milletimizden olanlara karşı görevlerimiz tüm insanlara yönelik olanlardan farklı ve daha kapsamlıdır; vatandaşlarımızı yabancılar karşısında kayırmamız mümkündür, hatta bazen gereklidir (McKim ve McMahan 1997, s. 5; Miller 1995; Lichtenberg 1997). Tarafgirlik talebi bizi iki acil soruyla yüz yüze bırakır:

- Tarafgirlik talebinin temeli nedir?
- Öncelik tanımanın ahlâken meşru sınırları nedir?

Tarafgirlik duygusunun bir kaynağı insan olarak doğamıza seslenir. Her birimiz değişik şekillerde birtakım bireylerle ilişkiliyken diğerleriyle değilizdir. Bu özel ilişkiler kişisel refahımız için araçsaldır, hatta kısmen onun esasıdır. Bunu en bariz şekliyle gönül ilişkilerinde görürüz: "Aşk ayrımcı ve seçicidir, nesnesi olanları kayırma yönünde güçlü bir eğilimi vardır; dolayısıyla zorunlu olarak tarafgirdir" (McMahan 1997, s. 112-14). Böylece bu özel ilişkilerin ya da Tamir'in ifadesiyle "asli bağlar"ın özel yükümlülükler yarattığı düşünülür. Bu yükümlülükler rıza, mütekabiliyet ya da minnettarlıktan ziyade bir aidiyet ve alakalılık duygusuna dayanır (Tamir 1993, s. 137). Bu türden ilişkilerin en önemli örneği ailedir. Bir çocuğun ebeveyniyle kurduğu ilişkinin doğası gereği ahlâki öneme sahip olduğu yaygın kabul görür ve "anne babasına bunu nasıl yapabilir" türünden ifadeler popüler algılamada asli bağların nasıl özel yükümlülükler yarattığının düşünüldüğünü gayet iyi gös-

terir. Özel sebeplerle ilgilenmemiz gereken insanların sıkıntı ve zorluklarını görmezden gelmenin zalimce, hatta insanlık dışı olduğuna dair sezgisel inancımızın altını çizerler (*a.g.e.*, s. 99).

Milli tarafgirlik genellikle ailelerle milletler kıyaslanarak gerekçelendirilir. Kimi tarafgirlik biçimlerinin, örneğin ebeveynlere ve çocuklara yönelik olanın ahlâken kabul edilebilir hatta bir görev olduğu doğrudur. "Belli insanları daha fazla önemsemek, eğer insanın bu kişilerle beli özel ilişkileri varsa uygundur" (Hurka 1997, s. 139). Soru şu: Milliyet ne ölçüde böylesi bir ilişkidir? Ahlâki açıdan milletler ailenin daha geniş bir şekli midir?

Özel yükümlülüklerin öteki iki kaynağı da mütekabiliyet ve minnettir. Birincisine siyasal yükümlülük kuramından aşinayız. "Başkaları ile gönüllü işbirliği girişimlerine katılanlar başkalarının bu girişimlere yaptığı katkılardan da faydalanır, böylelikle hakkaniyet gereği karşılık verme görevini de üstlenir" (McMahan 1997, s. 129). Goodin, uluslararası ilişkilere dair geleneksel anlayış dahilinde ulus-devletleri sürekli karşılıklı-fayda toplumları olarak kavramlaştırmanın en iyi yol olduğunu savunur:

> "Karşılıklı fayda toplumu" mantığı içinde, ilerde kendileri faydalanabilsinler diye şimdi bazı insanlara fedakârlık dayatmak tamamen mümkün hale gelir; hatta şimdi veya gelecekte başkaları faydalanabilsin diye de bazılarına fedakârlık dayatılabilir (1988, s. 675).

Özel görevlerin ikinci potansiyel kaynağı da birinciyle yakından ilişkilidir. Bir millet kuşaklar boyunca süren kolektif bir proje, bir soy ve kader birliğidir:

> Böylesi bir topluluğun üyeleri ortak bir kaderi paylaştıklarını düşünür ve bireysel başarı ve refahlarını bir bütün olarak grubun refahına bağlı olarak görürler. Kendi öz saygılarını ve başarılarının grubun diğer üyelerinin başarılarıyla bağlantılı olduğunu düşünürler ve grubun ayırt edici katkılarından iftihar ederler (Tamir 1996, s. 86).

Eğer millet üyelerine fayda sağlıyor ve refahlarına katkı yapıyorsa, o zaman onlar da millete minnet borcu duyarlar. Bu borç kendi milletinden olanlara yönelik özel sorumluluklar üstlenmekten ibaret değildir, milli birimin varlığının sürmesine katkı yapmayı, kültürün sürekli yeniden üretiminde yer almayı, geleneklerini öğrenmeyi ve saymayı, siyasi mücadeleye katılmayı da içerir (Tamir 1993, s. 88).

Öyleyse kendi milletimizden olanlara karşı özel yükümlülüklerimizin sınırı nedir? Milli tarafgirliği savunanlar dahi bunu başkalarının haklarının önüne geçen mutlak bir hak olarak görmezler. Nitekim Tamir şu soruyu sorar: "Hayırseverliğin evde başladığı düşüncesi bizi niye bu kadar rahatsız ediyor?" Ona göre kayırmacılığa duyduğumuz nefret, belirli kişileri önemsememizden ziyade üye olmayanların ihtiyaçlarına hiç önem vermeyen bir tavra meşruiyet bahşetme düşüncesi ile ilişkilidir. Dolayısıyla ona göre üyelerin ihtiyaçlarını ötekilerinkilerle kıyaslamalı ve ancak onların ihtiyaçları ile üye olmayanların ihtiyaçları arasındaki fark çok büyük değilse üyeleri kayırmalıyız (1993, s. 100, 112).

Benzer bir tespit yapan Hurka'ya göre de, aynı milletten olanlar arasında tarafgirliğin temelinde öznel değil nesnel bir ilişki olmalıdır ve aynı milletten olanların birbirlerini aynı milletten olmayanlara kıyasla daha fazla önemsedikleri gerçeğinden ibaret olmamalıdır. Tümüyle öznel bir temelin çoğumuzun ahlâken kabul edilmez bulduğumuz ırksal tarafgirlik olasılığını dışlayamayacağını düşünür (1997, s. 149).

Eşitlik, Adalet ve Milli Tarafgirlik

Kendi milletimizden olanlara karşı özel yükümlülüklerimiz olduğu görüşü birtakım sorunlarla malul. Bir defa neden milli kimliğe diğer kimlik biçimleri karşısında ayrıcalık tanıyoruz? Milliyetçilik bağlılık ve tarafgirlik içeren kolektif kimlik biçimlerinden yalnızca biri, üstelik en önemlisi olması da şart değil. Ripstein'in işaret ettiği üzere, yükümlülüklerimizi öznel bağlılıklara dayandırmamız halinde, kendi milletimizden olanlara dair yakınlık hissimiz söndüğünde yükümlülüklerimiz de sona erecektir. Öte yandan bunlar aidiyet ve alakalılıktan kaynaklanıyorsa ve çoğu yazarın kastediyor göründüğü gibi tercih konusu değilse, yükümlülüğün temelleri muğlaklaşır ve ahlâken keyfileşir. "Herkes kendisini değişik şekillerde çok sayıda insanla ilişkilendirir" diyor Ripstein: "Neden coğrafi yakınlık ya da ekonomik entegrasyona odaklanmayalım ki?" (1997, s. 216)

Öte yandan Barry ortak milliyette özel yükümlülükler atfedecek bir yan olmadığını düşünür. Bu kendi milletimizden olanlara karşı başkalarına olmayan türden yükümlülüklerimiz olamayacağı anlamına gelmez. Ancak ona göre, sorguladıkça her zaman bu yükümlülüğün milliyetle bağlantılı ve ahlâken bağlantılı başka birtakım ilişkilerden kaynaklandığını keşfederiz. Barry'ye göre bu türden ilişkinin bir örneği aynı devletin üyesi olmaktır (1996, s. 431).

Buradaki sorun, kimi yorumcuların da daha önce işaret ettiği üzere bu eş-merkezli sorumluluk çemberleri imgesinden kaynaklanır. Bu imgede yanlış olan özel önem atfedilen bir merkezi olması değil de,

> ... merkezden uzaklaştıkça önceliklerin kademeli olarak azalmasıdır... Merkezden uzaklaşıldığında... kişinin komşu ülkedeki insanlara karşı görevlerinin komşu kıtadaki insanlara olan görevlerinden daha fazla olduğunu düşünmek için bir neden [yoktur] (Shue 1988, akt. Poole 1999, s. 157, vurgu orijinal metinde).

Brighouse da Shue'nun çıkarımını destekler, evrenselci ölçütler terk edildiğinde tikelciler kuramda hangi bağlara ve bağlılıklara öncelik verilmesi gerektiğini açıklamak zorundadır. "Zor olan keyfiliğe düşmeden evrenselliğin nasıl terk edilebileceğidir" (1996, s. 387). Uzun lafın kısası, milli tarafgirliğin lehindeki savların çoğundaki sorun milleti bu tarafgirliğin yegâne ya da başat nesnesi olarak gösteremeyişleridir. Böylesi tarafgirliğin meşru olduğu gruplar insanların kendilerini içinde bulduğu gruplardır. Ne var ki bu savda milleti etnik gruptan ya da dilsel topluluktan ayırt eden hiçbir şey yoktur. "Bu durumda eğer ahlâki sav geçerliyse, bu grupların tümü için ahlâki değerlendirmeleri meşru kılar. Bunlardan birine öncelik tanınmasını meşrulaştırmada tamamen başarısız kalır" (Levy 2000, s. 77).

Peki ya milletlerin aileler gibi olduğu iddiası? Aile konusunda Hurka, insanlar arasında zengin ve yoğun bir özel ilişki olduğunu belirtir. Bir ailenin üyeleri yıllarca beraber yaşadıkları ve birbirlerinin özelliklerini önemli ölçüde belirlediklerinden birbirlerini derinden önemserler. Millettaşlar arasındaki ilişkiler ise bunun çok uzağındadır. Kendi milletimizin üyelerinin çoğunluğu ile asla karşılaşmamışızdır, kim olduklarını bilmeyiz; "yaşamlarımızı birbirine bağlayan bağlar en iyi ihtimalle yüzeyseldir." Özellikle kaygı verici olan ise bu bağların aynı milletten olmayanlarla olan bağlardan daha yakın görünmemesidir (1997, s. 147-48). Şüphesiz yakın aile ilişkilerinin karşıladığı duygusal ve psikolojik ihtiyaçlar çok önemlidir ve bu türden ilişkilerin gelişimine izin vermeyen bir toplumsal örgütlenme biçimi fena halde yoksullaşmış olacaktır. Lichtenberg, aynı şeyler bir milletin üyeleri arasındaki ilişkiler için de söylenebilir mi, diye sorar. "Milletlerden oluşan bir dünya bütün olarak insanların refahını alternatif düzenlemelere oranla daha mı iyi korur? Milliyetçilik davası için dökülen kan bu konuda şüphe duymak için yeterli sebeptir" (1997, s. 167).

Milli tarafgirlik düşüncesinin bir başka sorunu da aynı milletten olmayanlara yönelik muameledir. Parekh'in işaret ettiği üzere, insanlara sürekli

birbirlerine aidiyet temelinde iyi davranmaları gerektiği söylenirse ve eğitim, kültür ve diğer kurumlar bu mesajı güçlendirecek şekilde tasarlanmışsa, "ahlâki tahayyül öylesine zayıflatılır ve ahlâki kaynaklar öylesine yoksullaşır ki yabancılar onlar için hiçbir şey ifade etmez olur." Parekh'e göre bu durumda, "sağlıklı" milliyetçiliğin enternasyonalizm karşıtı olması gerekmediğini öne sürmek aşırı ölçüde saflık olacaktır (1999, s. 317).

"Yabancıların ihtiyaçlarının üyelerin ihtiyaçlarına oranla belirgin şekilde daha acil olması halinde" kendi milletimizden olanlara karşı görevlerimizin geri plana itilebileceğini söylemek de yeterli değildir. Kirloskar-Steinbach'ın belirttiği üzere, kriz durumlarında kişinin kendi mevcut ihtiyaçlarının başkalarının ihtiyaçlarından daha acil olduğu düşünülebilir. Bu durumda insan yabancıların ihtiyaçlarını "nesnel" olarak nasıl belirleyebilir ki? (2001, s. 112)

Bununla ilişkili bir sorun da millete üyeliğin doğasından gelir. Bir insanın milletine karşı yükümlülükleri doğuştan gelir, kendisi hayatın sonraki aşamalarında ait olmamayı tercih etse dahi. Ve kişinin milletin içinde yer almaya devam ediyor olması gerçeğinden hareketle, gönüllü olarak üye olduğu ve üyeliğine değer verdiği varsayılır. Peki milletini terk etmeyi seçen, diyelim başka bir millete asimile olan üyeler için ne demeli? Milletler onları da hoş görecekler mi, özellikle de kendi "kuşaklar ötesi, soysal sürekliliklerini vurguladıklarında" (*a.g.e.*, s. 113)?

Daha derinlerde, milli tarafgirlik düşüncesi; tüm insanların eşit değerde olduğunu ve bu nedenle eşit ilgi ve saygıya hakları olduğunu söyleyen eşitlik ilkesiyle çelişir. Tüm milliyetçilik biçimleri içerdekiler ile dışarıdakiler, üyeler ve üye olmayanlar arsındaki ayrıma büyük önem verirler. Üyelerin birbirlerine karşı özel sorumlulukları vardır. Dahası bu sorumlulukları çocuklarına da devrettikleri düşünülür. Tüm bunların sonucu insanların eşitliğine bağlılığın inkârıdır (McMahan 1997, s. 109; Lichtenberg 1999, s. 182; Scheffler 1997, s. 195).

Bu bizi nereye götürür? Milli tarafgirliği bağrına basanların büyük kısmı bu sorunların farkındadır ve milliyetçiliğin önemli olsa da ahlâki dünyanın tamamını kapsamadığını söylerler. Örneğin Tamir, bir milliyetçilik kuramıyla temellendirilen taleplerin öteki ahlâki mülahazalarla dengelenmesi gerektiğini savunur (1999, s. 76). Ancak sorulması gereken, milliyetçiliğin bu farklı mülahazalarla uyum sağlayıp sağlayamayacağı ya da bunu nasıl başarabileceğidir.

Bu noktada milliyetçiliğin sadece bir tarafgirlik iddiası değil, bir öncelik iddiası da içerdiğini hatırlatmak yararlı olacaktır. Milliyetçi bizden, diye-

lim Quebec veya Kanada ile dünyanın geri kalanı arasında değil, Quebec ile Kanada arasında bir seçim yapmamızı ister. Burada önemli olan nokta, milliyetçiliğin milletin sadece insanlık karşısında değil, rakip kimlikler, bağlılıklar ve grup üyelikleri karşısında da önceliği olduğunu savunmasıdır. Milli toplulukların diğer topluluklar karşısında bu türden bir önceliği varsa, bu durumda milletleri ahlâken farklı kılan bir şey olması gerekir. Başka bir deyişle milletlerin kendi aralarında başka kolektiviteler ile paylaşmadıkları birtakım ortak özellikleri olması gerekir. Burada ispat yükü, şu ana dek böylesi bir özellik tespit etmeyi başaramamış olan milliyetçiliğin akademik dostlarına düşer (Levy 2000, s. 75-78).

Elbette milliyetçi daha ılımlı bir konuma geçerek, başkalarının kendi aralarında tarafgir olma haklarını da teslim eden evrenselleşmiş bir tarafgirlik talep edebilir. Ancak Lichtenberg'in belirttiği üzere, böylesi bir pozisyon nefrete ve şiddete de sürükleyebilir. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın tarafgirlik muhakemeden ve gerekçelendirmeden vazgeçme noktasına varabilir. Lichtenberg'e göre böylesi evrenselleşmiş tarafgirliğin yaygın bir ifadesi "haklı da olsa haksız da, benim ülkem" deyişinde görülür. Yaygın yorumu insanın ne olursa olsun kendi ülkesini savunması gerektiğidir. Üstelik ikna edici de olabilir çünkü otomatik olarak alternatifinin sırt çevirmek olduğunu düşünürüz. Oysa bu yanlış bir ikilemdir:

> ... insanın kendi ülkesine sadakati, onun yanında durmasını... bağlarına sahip çıkmasını ve ülkesini doğru yola sokmak için elinden geleni yapmasını gerektirebilir. Ancak bu hiçbir şekilde insanın ne yaparsa yapsın ülkesini savunması gerektiği anlamına gelmez. Ülkesinin ıslah olmazlığını kanıtladığı nadir durumlarda ise... makul olan tek yol sırt çevirmek olabilir. Öyleyse ahlâki açıdan sadakat bütünüyle bağlamdan bağımsız, nesnesinin niteliklerine kör olamaz (1997, s. 168).

MİLLİYETÇİLİĞE İHTİYACIMIZ VAR MI?

Bütün bu sorunlar karşısında, ahlâki topluluklar olarak milletler düşüncesine sarılmaya devam etmeli miyiz? Milliyetçiliğin akademideki dostlarına göre iki nedenden dolayı devam etmeliyiz. Birincisi, insanların çoğunluğu hâlâ milli kimliklerine o kadar bağlılar ki bunların silinmesini düşünmek mümkün değil. İkincisi milliyetçilik bir dizi önemli amaca hizmet etti ve etmeye devam ediyor; bize dünya üzerinde bir konum kazandırıyor; kim olduğumuzu, nereden geldiğimizi, ne yaptığımızı söylüyor (Miller 1995, s. 184). Bize bir sınır çizme ölçütü veriyor ve devletlerin üyelerinin bir dizi kurumdan daha fazlası-

nı, "onlarda dayanışma ve kardeşlik duygularını canlandıran bir şeyleri" paylaştıkları savını güçlendiriyor (Tamir 1993, s. 124).

Ne var ki, milliyetçiliğin etik konumuna dair genel bir mutabakatın eşiğindeymişiz gibi yapmak nafile olur. Miller'e göre milliyetçilik düşüncesinin karşısında iki zorluk vardır. Daha felsefî olan birinci tehdit, düşüncenin kendisinin eleştirel bir değerlendirme karşısında dayanamayacağını öne sürer. Daha çok siyasi olan ikincisi ise, milli bağlılıkların pratik sonuçlarına odaklanır (1995, s. 12). Miller bu tehditlerin etrafından dolanarak "kayıtsızlığa" düşüyor. Ona göre, siyasal kuramcılar insanların milli bağları ve bağlılıkları olmasını zorunlu kılan rasyonel nedenler üretmek zorunda değildir. "Yapabileceğimiz şey insanların genellikle bu tür bağlar ve bağlılıklar sergilediği öncülünden hareket etmek ve ardından bunları içeren bir siyasal felsefe geliştirmektir" (2000, s. 25).

Öte yandan, "kayıtsızlık" Miller'in tekelinde değil ve siyaset kuramı alanında çok yaygın bir sorun teşkil ediyor. Örneğin Walzer bireylerin ve grupların kendi tarihlerine, kültürlerine ve kimliklerine bağlılığının –buna "kabilecilik" adını veriyor– insan toplumlarının ebedi bir unsuru olduğunu öne sürüyor. Bunun doğurduğu dar kafalılık da benzer şekilde ebedîdir. Üstesinden gelinemez; idare edilmesi gerekir (1999, s. 215). Azınlık hakları üzerine çalışmasında Kymlicka da benzer bir tespit yaparak, "milli azınlıkların dil ve kültürlerinin devlet tarafından tanınmasını ve kullanılmasını talep etmeleri olgusunun fazlaca açıklamaya ihtiyacı yok – milli azınlıklar arasında da görülen, insanların kendi dil ve kültürüne olan yaygın ve *aklıselime uygun* bağlılıklarını yansıtıyor" iddiasında bulunuyor (1997, s. 64, vurgu bana ait).

Böylesine koşulsuz bir kayıtsızlık bu siyaset kuramcılarından bazılarını milliyetçiliğin etik konumunu sorgulama girişimlerine burun kıvırmaya itiyor. Miller'in milli kimliğine öncelik vermeyen insanları iğneleyici şekilde tasviri uzun bir alıntıyı hak ediyor:

> Kendilerini basitçe şu işte çalışan, şu ürünleri kullanan, şu kişiyle evlenmiş ve benzeri bireyler olarak düşünmekten memnunlar. "Nasıl bir toplumda yaşıyorum, toplum bu hale nasıl geldi?" türünden sorular onları ilgilendirmiyor. Dünyayı farklı yerlerde farklı ürün ve hizmetlerin sunulduğu, bireylerin kendilerine en iyi paketi öneren yere yönelmelerinin tamamen makul olduğu bir tür devasa süpermarket olarak gören bir bakış da buna eşlik ediyor. Bu bakış açısından milli bağların, belki sunulan kültürel ürünlerin genişliğini etkilemeleri haricinde, herhangi bir anlamı olamaz. Aşağıda açığa çıkacak nedenlerden ötürü, böylesi bir bakış açısını hastalıklı buluyorum (1995, s. 165).

Miller'e göre, içinde böylesi görüşlere sahip insanların olduğu bir toplum varlığını sürdüremez. Bu nedenle, ya bir milli kimliği ve ona eşlik eden yükümlülükleri ve bağlılıkları benimsemeli ya da bunu yapan insanların sırtından bedavaya geçinmeliyiz (*a.g.e.*).

Uluslararası ilişkilerin karmaşık dünyası için bunun anlamı nedir? "Siyasi topluluklar mümkün olduğu ölçüde, üyelerinin sahip oldukları çeşitli özel ve grup kimliklerinin ötesinde kendilerini birleştiren bir milli kimliği paylaşacakları şekilde örgütlenmelidir." Miller'in öngördüğü farklı milletlerin barış içinde bir arada yaşayabildiği bir dünya. Amacının geçmişteki ve günümüzdeki sömürülerin izlerini taşıyan hâlihazırdaki küresel eşitsizlik durumunu savunmak olmadığını hemen ekliyor. Ancak bir yandan da "belli ölçüde eşitsizlik kaçınılmaz ve adaletsiz değil, çünkü bağımsız milletlerin kendi kültürel amaçlarını yansıtan politikaları takip ettikleri bir sistemin doğrudan sonucu" (*a.g.e.*, s. 188-92).

Her şeye rağmen dünyanın mevcut hali karşısındaki bu kayıtsız tavır ahlâken yanlış yolda ve siyasi açıdan tehlikeli. Milliyetçiliğin araçsal değerini sergilemeye çalışan farklı girişimlerin içerdiği sorunları önceki kısımlarda gösterdim; burada tekrar etmeyeceğim. Daha genel düzeyde, milliyetçiliği ıslah etme projesi üç temel sorun içeriyor.

İlk olarak, bütün proje şüpheli öncüllere dayanıyor. Tamir'in milliyetçilik üzerine çalışmalardaki kuramsal zorlukları tartışırken belirttiği gibi, son yirmi yılda siyaset kuramına yapılan katkıların çoğunun önemli bir özelliği siyasi ilkelerin felsefi çözümlemesi ile siyasi süreçlerin ampirik olarak anlaşılmasını bir araya getirmekte başarısız olmalarıdır (1999, s. 85). Siyaset kuramcılarının büyük kısmı insanların milli kimliklerine bağlılıklarını veri almaya devam ederek, bunu savlarının dayanağı yapıyorlar. Bu da kaçınılmaz olarak çağımıza rengini veren köklü siyasi değişimleri kavrama becerilerini yok ediyor – "şeyleştirme" ile ilişkili kuramsal sorunlardan bahsetmiyorum bile, o konu Yedinci Bölüm'de incelenecek. Milliyetçiliğin kolektif kimlikler üzerindeki demir pençesinin zayıflamakta olduğu şeklindeki yaygın gözlemde doğruluk payı var. Bu anlamda Parekh'in milliyetçi siyaset kuramcılarının, artık geri dönülemez şekilde zayıfladığı bir devirde milleti nostaljik bir şekilde yüceltikleri iddiası ikna edici duruyor (1999, s. 311; bu tespit sonraki bölümlerde tartışılacak).

İkinci olarak, ölçek ya da analiz birimi sorunu var. Akademik milliyetçilerin açıklamalarında "topluluk" kavramına dair açık bir anlayışın olmamasından hüsranla bahseden Waldron yerden göğe haklı – bununla kastettiği kafalarındaki toplumsal birimin ölçek ve kapsamına dair oturmuş bir an-

layışın yokluğu. Modern bireyin topluluğun ürünü olduğunu ya da her birimizin kimliğimizi içinde doğup büyüdüğümüz topluluğa borçlu olduğumuzu veya tercihlerimizin bir topluluğun bağlamı içinde şekillenmesinin zorunlu olduğunu söylediklerinde, hangi ölçekteki birimden bahsetmektedirler?

> "Topluluk" ile köy veya mahalle gibi küçük birimler, *gemeinschaft* [cemiyet] tarzı dayanışmayı ve yüz yüze arkadaşlıkları sağlayan toplumsal ilişkiler mi kastedilmektedir?.. Hatta toplulukların devletlerden daha büyük olmadıklarını mı düşünmeliyiz? Eğer her birimiz bir topluluğun ürünüysek, bu miras milli sınırlarla mı sınırlıdır, yoksa bizi var eden dil, edebiyat ve medeniyet kadar mı geniştir (dünya çapındadır)? (1995, s. 95-96)

Yüzlerce yıldır insanların aidiyet duygularını bir uzamsal bağlılıklar tayfı üzerinde inşa ettiklerini biliyoruz. Neden milletin bize kimlik ve aidiyet duygusu sağlayabilecek diğer kimlik kaynakları üzerinde hegemonyası olması gerekiyor? Milletleri ait olduğumuz diğer topluluklar hilafına "ahlâki topluluklar" yapan nedir? Bu noktada milliyetçi kuramcılar tekrardan kendilerini sorumluluktan sıyırıyor ve başka kolektif kimliklerin toplumsal ve siyasi bütünleşme sağlayacak rakip normatif temeller sunma iddialarını esaslı bir şekilde ele almayı reddediyorlar. Oysa bu varsayımları dünyanın büyük kısmında gördüğümüz bariz çoğulculuk ile bağdaştırmak çok zor (Delanty ve O'Mahony 2002, s. 185).

Son olarak, milliyetçiliğin tarihsel sicili var ki, o da ahlâki değerleri muhafaza etmek isteyenlerin içini pek rahatlatmıyor. Milliyetçiliğin felsefi savunucuları hep gerçek dünyada hiçbir karşılığı olmayan soyut ve gayet iyi niyetli milliyetçilik biçimleri ile ilgileniyorlar. Oysa başarılı bir millet olmanın yolu son derece engebeli ve ahlâki açıdan kolay kabul edilemeyecek yöntemlerle ilerliyor. Bu nedenle, Waldron'un haklı olarak işaret ettiği üzere, bir kitabın sayfalarında sıcak ve çekici olabilecek cemaatçilik, "toplulukların hazır paketler halinde gelmediği ve cemaat bağlarının ezelî kültürel geleneklerin yanı sıra eskiden kalma nefretleri de içerdiği" gerçek dünyada körleştirici, tehlikeli ve yıkıcı olabilir (1995, s. 113). Başka bir deyişle, millet olmanın getireceği faydaların sınırın yanlış tarafında kalmış olanlara karşı düşmanlık gibi çok yüksek bir bedeli olabilir.

Öyleyse milliyetçi referans çerçevesinin dışında hareket etmek isteyenlerin önündeki seçenekler nelerdir? Bir seçenek milletin üyelerine bahşettiği söylenen duygusal, ahlâki, toplumsal ve siyasi faydaların başka bir kaynaktan, söz konusu şiddet ve nefret olmaksızın sağlanıp sağlanamayacağını düşünmektir (Scruton 1999, s. 281). Şimdi ele alacağım soru da işte budur.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Milliyetçilik, Çokkültürlülük ve Liberalizm

Bugün artık her ulus-devletin tipik özelliği haline gelen kültürel çeşitlilikle nasıl baş edebiliriz? Kymlicka'nın gözlemlerine göre, azınlıklar ve çoğunluklar dil hakları, bölgesel özerklik, siyasi temsil, eğitim müfredatı, toprak iddiaları, göç ve göçmen siyaseti, hatta milli marşın seçimi ya da milli bayramlar gibi milli simgeler konusunda birbirlerine girmiş durumdalar. "Bu meselelere ahlâki olarak savunulabilir ve siyasi olarak geçerli yanıtlar bulmak günümüz demokrasilerinin karşısına dikilen en ciddi meydan okumadır" (1995, s. 1).

Son yirmi yılda bu zorlukla yüzleşmek, kültürel çeşitliliği idare edebilmek için "ahlâki açıdan savunulabilir ve siyasi açıdan yaşayabilir" formüller üretmek amacıyla çeşitli girişimler oldu. Çokkültürlülük ile milliyetçilik arasındaki ilişkinin doğasına dair yaşanan derin kafa karışıklığı halinden ötürü milliyetçilik bu tartışmalarda büyük yer kapladı. Bu bağlamda siyaset kuramcılarını meşgul eden asıl soru çokkültürlülüğün milliyetçilik için tehdit teşkil edip etmediğiydi.

Aşağıda, genel kanaatin aksine "gerçekte var olan" çokkültürlülüğün milliyetçiliğe karşı ciddi bir tehdit teşkil etmediğini savunacağım. Çokkültürlülük kuramcıları, özellikle de liberal cenahtan gelenler, ulus-devletler dünyası içinde yaşadığımız görüşünü veri alıp, milliyetçiliğin en aşırı hallerini kısıtlayacak kurumlar tasarlama derdine düşerler. Onlarınki bir tür milliyetçiliktir, "liberal", "ılımlı", dolayısıyla kültürel çeşitliliğe açık bir milliyetçilik. Bu durum milliyetçiliği ıslah etmek derdindekilerin başvurduğu, Benner'in adlandırmasıyla karantina stratejisini hatırlatır. Benner'in bize anlattığı haliyle

bu strateji milliyeti çok fazla önemseyenleri hedef alır; gerçek tehlike olan saldırgan milliyetçiliği savuşturmanın bir yolu olarak sağlıklı dozda bir milliyetçiliğin teşvikine dayanır (1997, s. 191-92).

Bu bölümde amacım liberal çokkültürlülük ile milliyetçilik arasındaki yakınlıkları gündeme getirmek. Bu amaçla ilk olarak liberal milliyetçi projenin ana hatlarını çizeceğim ve buna getirilen eleştirileri gözden geçireceğim. Ardından, özellikle Will Kymlicka ve Charles Taylor'un çalışmalarından hareketle liberal çokkültürlülüğün temel savlarını sıralayacağım. Liberal modellerin eleştirisinin ardından liberal çerçevenin dışında duran çokkültürlülük biçimlerini ele alırken "diyalojik" çokkültürlülük modellerine özel vurgu yapacağım.

LİBERAL MİLLİYETÇİLİK

Liberal milliyetçi projenin dayanak noktası ahlâken savunulabilir milliyetçilik biçimleri ile ahlâken savunulamaz milliyetçilik biçimleri arasında ayrım yapmamız gerektiği düşüncesidir. Liberal milliyetçiler, milliyetçiliği gayri liberal kılçıktan sıyırmanın, böylece liberal siyasi inançlarla uyumlu bir milliyetçilik biçimi bulmanın mümkün olduğunu düşünürler. Hatta saldırgan milliyetçiliğe karşı mücadele etmenin tek yolu da budur. Barber'in ifadesiyle "hastalıklı yurtseverlik ancak sağlıklı yurtseverlikle, savaş çığırtkanlığı barışçıl anayasal inançla, yıkıcı milliyetçilik ise ancak liberal milliyetçilikle tedavi edilebilir" (1996, s. 36). Savunucularına bakılırsa liberal milliyetçilik ayrıca modernitenin sıkıntılarına bir cevap, "soğuk" haklar ve özgürlükler diline, kimi liberal öğretilerin "sığ" ve "kimliksiz" evrenselciliğine ve Avrupa Birliği teknotlarının "kansız" kozmopolitanizmine karşı bir panzehirdir (Benner 1997, s. 203; ayrıca bkz. Kirloskar-Steinbach 2001).

Yine de milliyetçilik liberal kuram açısından birtakım sorunlar yaratır. Daha önce vurguladığım üzere, liberaller insanların temel ahlâki eşitliğine inanırlar. Soru bu inancın sadakat ve tarafgirlik talepleri ile uyumlu olup olmadığıdır. Daha genel olarak, milliyetçilik ve liberalizm uzlaştırılabilir mi?

Liberal mi, Milliyetçi mi?

Liberal milliyetçi projenin en gür sesli savunucusu Yael Tamir'e göre yukarıdaki soruların cevabı koşulsuz "evet"tir. Tamir'in iddiasına göre otonomiye, tevekküle ve tercihe saygısıyla liberal gelenek ile aidiyet, sadakat ve dayanışmaya vurgu yapan milli gelenek –genellikle birbirlerini dışladıkları düşünülse de– gerçekten birbirine uyum sağlayabilir (1993, s. 6). Her iki düşünce ekolü

de bireyleri, amaçlarının ancak bir toplumsal bağlam içinde anlamlı olacağını anlayan, fakat toplumsal olarak dikte edilen amaçları sorgulamaksızın kabul etmeyen failler olarak tanımlamakta anlaşabilirler (*a.g.e.*, s. 18). Böylesi bir insan anlayışı hem liberalizme özgü kendi kendisinin yaratıcısı olma (*self-authorship*) erdeminin, hem de milliyetçiliğe özgü bir bütünün içinde gömülü olma erdeminin tecessümüdür:

> İyi anlayışını, amaçlarını ve kültürel ve milli rabıtalarını seçebilecek, üzerlerinde düşünebilecek ve değerlendirebilecek, ama bu tercihleri ona değerlendirme kıstaslarını veren belli bir toplumsal ve kültürel çevre içinde konumlandığı için yapabilen otonom bir birey tasvir eder (*a.g.e.*, s. 33).

Böylece liberal milliyetçilik kişisel otonomileri ile birlikte insanların toplumsal ve kültürel gömülülüklerini de yüceltir. Milli ülküleri beslerken, bu ülkülerin kıyaslanacağı, böylece meşru milli hedeflerin ve bunlar için kullanılacak araçların yeniden tanımlanacağı başka insani değerleri de gözden kaçırmaz (*a.g.e.*, s. 79).

Bu noktada Tamir'e göre liberal ve milliyetçi değerlerin bütünleşmesinin milli hedeflere nihaî değer atfedilmesi olasılığını dışarıda bıraktığını vurgulamak gerekir. Liberal milliyetçilik gerçekten de bireylerin üye olmayanların çıkarlarından önce diğer üyelerin refahını düşünmesi gerektiğini savunur, ancak bu savı evrensel bir kuram çerçevesine oturtur. Burada Tamir, zamanında yurtseverlerin ve inançlı milliyetçilerin kendilerine şu Kantçı soruyu sormaktan vazgeçemeyeceğini ilan eden Mazzini'nin izinden gider: "Ülkeniz ya da aileniz çerçevesinde bir eyleme giriştiğinizde kendinize sormalısınız... eğer bu yapmakta olduğum herkes tarafından ve herkes adına yapılıyor olsaydı, insanlığın yararına mı olurdu, yoksa zararına mı? Ve eğer vicdanınız insanlığın zararına olacağını söylerse, vazgeçin" (*a.g.e.*, s. 115).

Öte yandan liberal bir millete üyelik, seçmelidir: "Bireylerin tercih hakkı vardır. Topluluklarının dilini konuşmayı reddedebilir, kültürlerini inkâr edebilir ve farklı bir kültüre asimile olabilirler." Bu şekilde anlaşıldığında, milli yükümlülükler milli kültürün doğası hakkında eleştirel bir tartışmaya katılım için sürekli bir bağlılığın düşünümsel kabulünden başka bir şey değildir (*a.g.e.*, s. 88-89). Kısacası, liberal milli bir birimin siyasi sistemi,

> belirli bir milli kültürü yansıtacaktır, fakat vatandaşlar farklı kültürleri icra etmekte ve değişik yaşam planlarını ve iyi anlayışlarını takip etmekte özgür olacaklardır. Burada tarif edilen siyasi birim, kültürü siyasi yaşamın te-

> mel bir boyutu olarak tanır. Birliği sadece belirli değerler üzerinde örtüşen bir görüşbirliğine değil... ayrıca belirli bir kültürel temele de dayandırır (*a.g.e.*, s. 163).

Tamir yaşadığımız siyasi gerçeklikler düşünüldüğünde liberal milliyetçiliğin biraz batını bir yaklaşım olduğunu kabul eder. Yine de liberal ve milli düşünceler arasında –çoğu zaman inkâr edilse de– uzun süredir var olan bir ittifak olduğunu savunur. Örneğin liberal bir devlette vatandaşlık neden tercihe değil de doğuma ve kan bağına dayalıdır? Neden liberaller bireylerin en adil hükümete değil de kendi hükümetlerine siyasi sadakatle yükümlü olduklarını düşünür? Neden liberal refah devleti, kaynakları vatandaşları arasında bölüştürürken üye olmayanların ihtiyaçlarını büyük ölçüde göz ardı eder? Tamir'e göre bu soruların cevapları bizi liberal gündemde gizli olan milli değerlere yöneltir (*a.g.e.*, s. 117). Üyeliğin şartlarına dair iki önemli meselenin liberalleri milliyet fikrine başvurmaya zorladığını düşünür Tamir. Birinci mesele sınırların çizilmesidir: Liberalizm bir sınır çizme kuramı sunamadığından, bu amaçla milletlerin kendi kaderini tayini ülküsünü benimsemiştir. İkinci mesele ise sürekliliktir. "Hukuka saygılı ve şefkatli bir topluluk niteliğini koruyabilmek için liberal devlet kendisini her an feshedilebilecek bir sözleşmenin taraflarının gelişigüzel bir araya gelmesinden ziyade kalıcı bir topluluk olarak görmelidir" (*a.g.e.*, s. 121). Milli kavramları içine alan liberalizm böylece belirli toplulukların yaşadığı devletlerin varlığını veri olarak alabilmiş, bölüşüm adaleti, rıza, yükümlülük gibi düşünceleri bu gerçekliğe referansla tartışabilmiştir. Böylece liberaller üyelik ve göç gibi çetrefil meselelerin de etrafından dolaşabilmiştir. "Bu hamleler modern liberal kuramı milli ülkülere ve milli bir dünya düzenine bağımlı kılmış, böylece liberallere fazla seçenek bırakmamıştır. Kimi kozmopolitanlar ve radikal anarşistler haricinde, günümüzde liberallerin çoğu liberal milliyetçidir" (*a.g.e.*, s. 139).

Söylemeye gerek yok, Tamir liberalizm ile milliyetçiliği uzlaştırmaya çalışan tek kişi değil. Couture *vd.* önerdikleri liberal milliyetçilik versiyonunun evrenselci ve enternasyonalist bir kozmopolitan yaklaşımla bütünüyle uyumlu olduğunu iddia ediyorlar. Hatta gerçek dünyada liberal milliyetçilik örneklerinin de olduğunu düşünüyorlar. Nitekim yakın tarihte Norveç, İzlanda, Fin ve Flaman milliyetçilikleri böylesi milliyetçilik örnekleriydi, bugün de Katalan, İskoç, Quebec ve Galler milliyetçilikleri liberal milliyetçilik örnekleridir. Kapalı, dışlayıcı ve ırkçı kültürel milliyetçiliğin aksine bu liberal milliyetçilik açıktır, kültürel başarı, ikamet ve bağlılık meselesidir (1996, s. 580-602). Liberal

milliyetçi, tüm insanlar için önemli iyiler olduğundan grup kimliği ve kültürel üyeliğin sadece kendi grubuna değil, tüm insanlara tanınması gereken bir şey olduğunu düşünür. Dolayısıyla kendileri de benzer şekilde hoşgörülü olan tüm milliyetçiliklere karşı hoşgörülüdür (Nielsen 1999a). Günümüzdeki Quebec bağımsızlıkçılığı örneğindeki gibi bir liberal milliyetçilik ile Bosna'daki gördüğümüz arasında niteliksel bir fark olduğunu savunan Taylor bu noktayı özellikle vurgular. "Bunların her ikisinin de aynı gücün farklı saldırganlıktaki tezahürleri olduğunu düşünmek ciddi bir hatadır" (1999, s. 241-42).

Aslında bir milliyetçi hareketin ne ölçüde liberal olduğu büyük ölçüde ortaya çıktığı ülkede yerleşik, köklü liberal kurumların olup olmamasına bağlıdır. Flaman, İskoç ve Quebec milliyetçilikleri liberaldir çünkü Belçika, Britanya ve Kanada köklü liberal demokrasilerdir. Aksine Sırp, Ukrayna ve Slovak milliyetçilikleri gayri liberaldir çünkü gayri liberal devletlerde ortaya çıkmışlardır. "Öyleyse milliyetçi hareketler renklerini etraflarındaki siyasi kültürden alma eğilimindedir" (Kymlicka 1997, s. 64).

Liberal Milliyetçi Projenin Eleştirisi

Liberal milliyetçiliğe dair herhangi bir açıklamayı biraz eşelediğimizde, yüzeyin altında meşhur (meşum) "iyi" ve "kötü" milliyetçilikler ayrımını buluruz. İkinci Bölüm'de göstermeye çalıştığım üzere, bu ayrım temelden hatalıdır. Tüm milliyetçilik biçimleri içlerinde kötülük tohumları barındırır ve en ılımlı olanları bile uygun koşullar altında saldırgan milliyetçiliğe dönüşebilir. Başka bir deyişle, "iyi" olanı "kötü" ve "çirkin" olandan ayıran çizgi son derece incedir.

Liberal milliyetçi proje karşısında temkinli bir yaklaşım benimseyen pek çok siyaset kuramcısı bu noktayı güzel örnekler. Benner, ılımlı ve hararetli milliyetçilik biçimleri arasındaki çizgiyi aşmanın ne kadar kolay olduğunu hatırlatan çok milletli komünist devletlerin çöküşüne dikkatimizi çeker. Yurtseverlik ülkülerinin yozlaşmaya yatkın olduklarının daha 18. yüzyılın başlarında ortaya çıktığını savunur. "Yurtseverliğin baskı altındayken öfkeli, dışlayıcı ve savaşçı olma eğilimi taşıdığına dair tonlarca tarihsel kanıt vardır." Her halükârda, diye devam eder Benner, çoğu milliyetçi kendini, asıl amacı savunma olan yurtseverler olarak tarif eder. Dolayısıyla "farklı ağızların melezlenmesi" aynen devam eder (1997, s. 196-97).

Daha önemlisi, tarih bize hiçbir kültürün doğası gereği gayri liberal ya da ıslah edilemez olmadığını öğretiyor. Sonuçta mevcut tüm liberal milletlerin liberal olmayan geçmişleri vardır ve uzun bir kurumsal ıslahat sürecinin sonunda liberalleşmişlerdir. Üstelik, kültürün liberalliği bir derece meselesidir:

> Tüm kültürlerin liberal olmayan damarları vardır, tıpkı çok az kültürün bireysel özgürlükleri bütünüyle bastırması gibi. Gerçekten de, sanki dünya bir yanda tümüyle liberal toplumlar, öbür yanda da bütünüyle liberal olmayan toplumlar olacak şekilde bölünmüş gibi "liberal" ve "liberal olmayan" kültürlerden bahsetmek yanıltıcıdır. Liberal reform görevi hiçbir toplumda tamamlanmış değildir (Kymlicka 1999b, s. 124).

Barry'ye katılarak liberal milliyetçi öğretinin, milliyetçi savların, diyelim Bosna ve Ruanda'daki kullanımlarını sahiplenmeyecek kadar temkinli olduğu sonucuna varabiliriz. "Seyreltilmiş zehir yine de zehirdir: Homeopati ilkesinin tıpta geçerliliği olsa da, siyaset felsefesinde yeri yoktur" (Barry 1996, s. 430)

Liberal milliyetçiliğin ikinci ciddi sorunu projenin kendisinin yaşayabilirliğidir ve liberal milliyetçiliğin gerçek dünyada tezahürleri var mıdır ya da olabilir mi sorusunu gündeme getirir. Benner'e göre, liberal ve milli değerleri uzlaştırmak kimi siyaset kuramcılarının iddia ettiği kadar kolay olmayabilir. Siyasi topluluğun yaşamasının koşulu olarak kimliğe büyük ağırlık verdiğinden, milliyetçi öğreti bireysel ve kozmopolitan emelleri, bunların temel amaçlar olan birlik ve ortak savunmayı tehdit etmesi halinde kenara itme eğilimindedir. Başka bir deyişle, "esas sorunlar olan sınırlar ve üyelik mantıksal ve pratik bakımdan liberalizmin merkezindeki anayasal adalet sorunları karşısında öncelik kazanma eğilimindedir" (2001, s. 172)

Öte yandan Parekh, Tamir'in nasıl olup da hem milletin kültürel türdeşliğine ve bütünlüğüne sarılmak gerektiğinde ısrar edip, hem de milletin çeşitliliğe açık olmasını önerdiğini anlamakta zorluk çekiyor. Millet onun anladığı şekliyle üyeleri için o kadar çok şey ifade ederken, çeşitliliği ve muhalefeti hoş görerek zayıflaması riskini neden göze alacaklarının açık olmadığına işaret eder. Kısacası,

> Tamir'in millete üyeliğin gönüllü olmasındaki liberal ısrarı ile milletin insanın kimliğini kurduğu ve şekillendirdiği düşüncesini uzlaştırmak zor. Ayrıca bir yandan çıkış hakkını savunurken haklı olsa da, çoğu üye açısından manevi ve duygusal bedelinin ağırlığı nedeniyle bu hakkı kullanmak imkânsız olacaktır (1999, s. 307).

Akademisyen liberal milliyetçilerin kendilerini modellerine pek de uymayan hareketlerin parçası olarak bulduklarını, çünkü onların milliyetçiliğinin popüler milliyetçilikle çok zor uyuştuğunu vurgulayan Barry aslında bütün meseleyi özetliyor. Günümüzde akademik milliyetçilerin kalplerini en çok titreten iki dava (Michael Walzer ve Yael Tamir için) İsrail ve (Charles Tay-

lor ve Will Kymlicka için) Quebec'tir. Ancak bu iki davada da olgular modellerine uymaya yanaşmaz. Barry'ye göre, kendinden menkul bir soy grubunun, ataları olarak algıladıklarının oralarda ikamet etmelerinin üzerinden asırlar geçtiği halde bir toprak parçası üzerinde hak iddia edebilecekleri düşüncesi olmadan İsrail'in mevcut konumunda var olmasını anlamak mümkün değildir (1999b, s. 133).

Bu da bizi liberal-milliyetçi alaşımını işler kılmak için ödenecek bedel konusuna getirir. Beiner'e göre, liberal milliyetçi projenin başarılı olmasının tek yolu, milliyetçiliği onu felsefi açıdan ilginç kılan tüm özelliklerinden arındırmaktır. Liberal milliyetçiler, genellikle millet düşüncesinin modern dünyada muktedir bir güç olmasının nedeninin tam da milli aidiyet, milli kader ve köklülük düşüncelerini liberal yaşam anlayışlarının karşısında bir alternatif olarak teşvik etmesi olduğunu unutma eğilimindeler. Dolayısıyla, örneğin Tamir'in vakasında eşitliğin milliyetçi tarafı o kadar sulandırılıyor ki siyaset kuramındaki milliyetçiliği fark etmek mümkün olmuyor. Biener'e göre milliyetçiliklerin tipik olarak istediği milli kimliklerini sergileyecekleri muğlak şekilde tanımlanmış bir "kamusal mekân" değil, milletin kendini ortaya koyması davasını ilerletebilmek için bir devletin denetimini ele geçirmektir. Hiçbir hakiki milliyetçi Tamir'in yaptığı gibi ulus-devlet ülküsünün terk edilmesini kabul etmez. Beiner "liberalizm ile milliyetçiliği kuramsal olarak sentezleme girişimleri, sıkıştıklarında ya liberalizmi ya da milliyetçiliği terk etmek zorunda kalacaklardır" sonucuna varıyor. Kısacası mesele kültürel azınlıkları ikinci sınıf konumuna düşürmeksizin çoğunluktaki kültürel kimliğe ayrıcalık tanımanın nasıl mümkün olacağıdır (1999, s. 8-12).

Brock da hemfikir, liberal milliyetçiliğin kendisini milliyetçiliğin sorunlu biçimlerinden ayrıştırmasının ancak içinin boşaltılması ile mümkün olacağını öne sürüyor. Siyaset kuramcılarının anlattığı türden liberal milliyetçiliklerin, üye olmayanlara karşı yükümlülükler konusunda söylediklerini ciddiye alacak olursak, aslında kozmopolitanizmin ve küresel hümanizmin kimi çeşitlerinden farksız olduğu dikkat çekiyor (1999, s. 368-69).

Ayrıca liberal milliyetçilikte daha pratik sorunlar da mevcut. Birincisi, daha önce de vurguladığımız gibi, liberal milliyetçilik adı verilen de dahil tüm milliyetçilik biçimleri üye olanlar ile olmayanlar arasında ayrım yapar ve dünyayı "biz" ve "onlar" şeklinde böler. Üyeliğe yapılan bu vurgu liberalizmin insanların eşitliği inancıyla çatışabilir. Milletin üyelerinin çıkarlarına üye olmayanların çıkarları karşısında öncelik verilmesini gerektiren milli tarafgirlik ilkesini hatırladığımızda bu daha açık hale gelir. Burada Lichtenberg ve

bancıların refahının hiçbir önemi olmadığını savunan milliyetçiliğin daha saf halleri –ki örneğini, ulus-devletlerin kendi çıkarlarının peşinden gittiklerinin varsayıldığı standart uluslararası ilişkiler anlayışında görürüz– ile bir milletin yabancılara zarar veremeyeceğini, ama onların refahını düşünmek zorunda da olmadığını söyleyen daha ılımlı versiyonu arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımın pratikte çok açık olmadığını, zira ılımlı versiyonun daha saf olandan nerede ayrıldığının, zarar verme ile refahını umursamama arasındaki çizginin nerede ve nasıl çizildiğine bağlı olduğunu savunur (1999, s. 179-82).

Diğer bir pratik sorunu, liberal milliyetçilerin millet hakkında nasıl da tartışılmaz bir siyasi gerçeklikmiş gibi konuştuklarına dikkat çeken Parekh gündeme getirir. Couture *vd.*'nin aksine Parekh'e göre, aslında çok az devlet kendi millet tariflerine uyar, uyanlar ise küreselleşme, çokkültürlülük ve kadınlar, göçmenler, milli azınlıklar ve yerli halklar gibi marjinalleştirilmiş grupların kültürel benlik davalarının etkisiyle giderek bundan uzaklaşmaktadır:

> Çok azı gerekli ölçüde dayanışma, tutunum, kültürel türdeşlik ve yoldaşlık duygusuna sahiptir. Hiçbiri çoğu zaman çok derin olabilen sınıf, din, toplumsal cinsiyet, kuşak ve benzeri ayrımlardan ya da manevi değerlerin, yaşam tarzlarının, beğenilerin ve duyarlılıkların çeşitliliğinden azade değildir... Devletin birliği milliyetçilerin iddia ettiği milletin birliğine dayandırılamaz, sebebi de çok basit, çünkü bugün "millet" devleti yaşatmak için gereken türden ve ölçüde birliğe sahip olamayacak kadar bölünmüş, çoğulcu ve şiddetli çatışmalara konudur (1999, s. 318-19).

Kymlicka ve Straehle'nin gündeme getirdiği son bir pratik sorun da, bir çoğunluk milliyetçiliğinin azınlık milliyetçilikleri ile karşı karşıya geldiği vakalarla ilgilidir. Devletlerin ulus-devletler olması gerçekten arzulanır bir şeyse, iki veya daha fazla milli grubun olduğu ülkelerde geriye sadece iki sevimsiz seçenek kalır: (a) tüm milli grupların kendi ulus-devletlerini kurmalarını sağlamak için çok milletli devletleri bölmek; ya da (b) en büyük ve en güçlü milli grubun devlet milliyetçiliğini kullanarak bütün rakip milli kimlikleri yok etmesini sağlamak (1999, s. 76). Kymlicka ve Straehle'ye göre bu durumda liberal milliyetçiliğin hedefini yeniden formüle etmek gerekir:

> Ulus-devletlerin değil, çok-milletli devletlerin oluşturduğu bir dünya düşünmeliyiz. Liberal milliyetçiliğin bir geleceği olacaksa ve günümüz dünyasında savunulabilir bir yaklaşım olacaksa, liberal milliyetçiliğin geleneksel hedefinden vazgeçmeliyiz –yani her devlet içinde tek bir millet hevesi– ve bunun yerine devletleri, sınırların çiziminin ve iktidarın dağılımının tüm

> milli gruplara belli ölçüde özyönetim imkânı verecek şekilde yapıldığı, kendi kendini yöneten halklardan oluşan federasyonlar olarak düşünmeliyiz (*a.g.e.*, s. 78).

Sonuç olarak, liberal milliyetçi kuramcıların önceki bölümde tanımlanan "kayıtsızlık sendromu"ndan ne kadar muzdarip olduklarına işaret etmeliyiz. Canovan'ın belirttiği üzere, liberalizmin milliyetçiliğe bağımlılığı önemli ve gözden kaçmış olsa da, bu felsefi bir zorunluluktan çok siyasal bir olumsallıktan ibarettir. "İlke olarak, bir gün mutabakata dayalı iktidarı harekete geçirmenin ve kurumsallaştırmanın farklı biçimlerinin olabileceği ortaya çıkabilir" (1998, s. 250). Benzer bir tespit yapan Benner de milliyetin değerlerini daha geniş adalet ilkeleriyle etik açıdan denk görenlerin aslında tarihsel açıdan tekil, millet merkezli düzeni mümkün olan en iyi düzenmiş gibi aldıklarını düşünüyor. Oysa milliyetin günümüzde sahip olduğu kurucu ve jeopolitik cazibenin, etik açıdan çekici olması şart değildir. Bu demektir ki "eğer liberaller milliyetçilikle yeni uzlaşmalar yapacaksa, bunu milliyetin 'temel' etik değerlerinin özel saygıyı hak ettiği şeklindeki hatalı bir inanç temelinde değil, siyasi ve jeopolitik gerçekçilik zemininde yapmalıdırlar" (2001, s. 173; ayrıca bkz. Halliday 2000a).

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE TANINMA SİYASETİ

Zamanımızın en ayırt edici özelliklerinden biri, çeşitli kültürel grupların gündeme getirdikleri kendi farklı kimliklerinin tanınması talebidir. Kültürel azınlıklar tüm modern toplumlarda var olmuştur. Bu azınlıklar kimi zaman Amerika Birleşik Devletleri ve Avustralya örneklerinde olduğu gibi büyük ölçekli göçlerin sonucunda oluşmuştur. Diğer vakalarda, azınlık topluluklar millet-kurma süreçlerinin tipik özelliği olan kültürel asimilasyon baskılarına başarıyla direnmişlerdir (Poole 1999). Moore'un belirttiği üzere, çoğu zaman bu gruplar para, güç, statü ve benzeri kaynakların bölüşümüyle ilgilenmiş, kimlik, üyelik ya da devletin kültürel önyargıları yakın zamanlara dek ilgilerini çekmemiştir. Ancak son yıllarda, kimi kültürel ve diğer bakımlardan dezavantajlı azınlık gruplar seslerini yükseltmeye başlamış, liberal demokratik devletin politikalarının kendilerini dezavantajlı hale soktuğunu iddia etmişlerdir. Kadınlar, gay ve lezbiyenler, dinsel, ırksal ve etnik azınlık gruplar ve engelli insanlar kamusal alanın kuruluşunun kendilerini nasıl değişik şekillerde marjinalleştirdiğini gündeme getirmişler, herkesi eşit kabul ettiği iddiasındaki kamusal alanın aslında çoğunluk kültürünü temel aldığını öne sürmüş-

lerdir. Giderek bu hareket "çokkültürlülük" olarak bilinir oldu. Çok milletli devletlerdeki azınlık milletler de benzer şekilde devlet politikalarını ülkedeki çoğunluk milli gruba örtük şekilde ayrıcalık tanımakla eleştirmişlerdir. Eşit vatandaşlık haklarıyla tatmin olmayarak kültürlerinin devlet tarafından korunmaya alınmasını ya da farklı kimliklerinin tanınmasını talep etmişlerdir (Moore 2001, s. 2-3).

Walzer'e göre bu taleplerin bugün öne çıkmasının nedeni, ötekilik ile günlük olarak yaşanan karşılaşmanın hiç bu kadar yoğun olmamasıdır: "Artık bizi kimse susturmuyor; kimse ürkek ya da sessiz değil ... sesler yüksek, şiveler değişik değişik ancak sonuç ahenk değil" (1997, s. 96).

"Çokkültürlü" ve "çokkültürlülük" tabirleri açık ve sabit anlamlardan yoksun. Sadece tüm çağdaş toplumların farklı kültürel gruplar içerdiklerini tespit etmek için de kullanılıyor olabilirler. Öte yandan, "çok-kültürcülük" terimi kültürel farklılıkların doğası ve bunlara bireysel ve siyasal olarak nasıl tepki vermemiz gerektiği konusunda belli bir görüş açısını anlatmak için de kullanılıyor (Miller 1995, s. 130-31). Parekh de iki terim arasında benzer bir ayrım yapıyor. Ona göre çokkültürlü bir toplum iki veya daha fazla kültürel topluluk içeren bir toplumdur. Bu toplum kendi kültürel çeşitliliğine iki yoldan karşılık verebilir, her ikisi de birkaç farklı şekiller alabilir. Ya bu çeşitliliği olumlu karşılayacak ve destekleyecek, kendi benlik anlayışının merkezine oturtacaktır ya da bu toplulukları hâkim kültür içinde eritmeye çalışacaktır. Birinci durumda "çok-kültürcüdür", ikincisinde yönelim ve *ethos* anlamında "tek-kültürcüdür". Her ikisi de çokkültürlü toplumlardır, ama sadece biri çok-kültürcüdür. Kısacası, "'çokkültürlü' tabiri kültürel çeşitlilik olgusuna atıf yapar, 'çok-kültürcü' ise bu olguya verilen normatif bir tepkiye" (2000, s. 6).

Parekh çokkültürlülüğün azınlıklarla ilgili olmaması gerektiğini de düşünür, çünkü bu, çoğunluk kültürün sorgulanmadan kabul edildiği ve azınlıkların haklarının tanımlanmasında ve taleplerinin yargılanmasında ölçüt olarak kullanıldığı anlamına gelecektir. Ona göre çokkültürlülük farklı kültürel toplulukların arasındaki ilişkinin doğru koşullarının ne olduğuyla ilgilidir. Her birinin iddialarını belirleyen normlar tek bir kültürden türetilemez, aralarındaki açık ve eşit bir diyalog aracılığıyla belirlenmelidir (*a.g.e.*, s. 13).

Başka bir konuya geçmeden önce şunu da vurgulamak gerekir ki, bu sorunların farklı toplumlarda ortaya çıkışlarında önemli farklar gözlenir. Joppke ve Lukes'un yerinde özetiyle,

> Kanadalı çokkültürlülük Anglo-Fransız iki kültürlülüğü sorununa verilmiş özgün bir yanıttır... Amerika Birleşik Devletleri'nde çokkültürlülük ırk temellidir ve milli topluluğun ayrımcılığa maruz kalmış üyelerine yönelik bir tazminat davasına dönüşür. Avrupa'da ise bunun aksine, çokkültürlülük yabancılara, en başta eski sömürgelerden gelen göçmenlere ve konuk işçilere yöneliktir... Avrupa çokkültürlülüğünün tarihsel suçluluk ve borçluluk hislerinin zayıf olduğu, dışarıdan gelmiş gruplara yönelik, pasif bir hoşgörü halinden... Amerika Birleşik Devletleri'ndeki türden bir aktif telafi haline dönmesi pek olası değildir (1999, s. 16-17).

Sonuç olarak, *tout court* bir çokkültürlülük yoktur; "yalnızca özgül, bağlam-bağımlı çokkültürlülük sorunsalları vardır; evrensel bir formül ya da nihaî bir yargı arayışı en baştan hatalıdır' (*a.g.e.*, s. 16).

Liberal Çokkültürlülük Kuramı

Önceki kısımda gördüğümüz üzere, akademideki milliyetçilik savunucuları için asıl sorun liberalizm ile milliyetçiliğin nasıl uzlaştırılabileceğidir. Çokkültürlülük üzerine yürütülen liberal tartışma da aynı hayaletin –"uyumluluk" hayaletinin– etkisi altındadır. Basitçe ifade edersek, kolektif kültürel hakların tanınması liberalizmin temel ilkeleri ile uyumlu mudur? Son yirmi yılda bu soruyu ele alma girişimleri gördük. Bunların arasında en etkilisi ise şüphesiz, geliştirdiği "liberal azınlık hakları kuramı" çokkültürlülük çalışanların incili haline gelen Will Kymlicka'dır.

Kymlicka ampirik bir gözlemden hareket eder: Çoğu ülke çok milletlidir, yani iki veya daha fazla millet ya da halk içerir. Böylesi çok milletli devletlerde, bir çoğunluk milli grup, bir veya daha fazla da milli azınlıklar bulunur (1999b, s. 100). Kymlicka'ya göre, liberaller uzun süre ifade, örgütlenme ve vicdan özgürlüklerinin hangi gruba ait olduklarına bakılmaksızın bütün bireylere tanınması halinde azınlık çatışmalarının çözülebileceğini düşünmüşlerdir. Oysa kısa süre sonra, azınlık haklarının insan hakları kategorisi altına sokulamayacağı ortaya çıkmıştır. Geleneksel insan hakları standartları, kültürel azınlıkları ilgilendiren en önemli ve tartışmalı soruları çözümlemekten uzaktır: Parlamentolarda, bürokraside ve mahkemelerde hangi diller resmen kabul edilecek? Etnik veya milli azınlıklar kamu kaynakları ile kendi anadillerinde eğitim yapmalılar mı? İç sınırlar nasıl çizilecek? Hükümetin yetkileri, özellikle de göç, iletişim ve eğitim gibi kültürel bakımdan duyarlı konulardaki yetkiler, merkezî düzeyden belli azınlıkların denetimindeki yerel veya bölgesel düzeylere aktarılmalı mı? Siyasi mevkiler her bir milli veya etnik grubun

toplam nüfus içindeki oranına göre mi dağıtılmalı? Kymlicka'ya göre sorun geleneksel insan hakları öğretilerinin bu sorulara yanlış cevap veriyor olması değildir. Daha ziyade hiçbir cevap vermiyor olmalarıdır. Ona göre ifade özgürlüğü bize doğru dil politikasının ne olduğunu söylemez; seçme hakkı iç sınırların nasıl çizileceğini ya da iktidarın farklı hükümet kademeleri arasında nasıl dağıtılacağını söylemez. Bu sorunları adil bir şekilde çözümleyebilmek için, der Kymlicka, geleneksel insan hakları ilkelerini bir azınlık hakları kuramı ile desteklememiz gerekir (1995, s. 2-5).

Kymlicka'nın modelinde bir sonraki adım, verili bir toplumdaki kültürel çeşitlilik örüntüsünü ve etnik veya milli grupların ne türden talepleri olabileceğini saptamaktır. Kymlicka'ya göre iki genel kültürel çeşitlilik örüntüsü vardır. Birincisi önceden kendi kendini yöneten, belli bölgelerde yoğunlaşmış kültürlerin daha büyük bir devletin içine dahil edilmesinden kaynaklanır. Bu dahil edilen kültürler –Kymlicka'nın adlandırması ile "milli azınlıklar"– çoğunluk kültürüne asimile olmak istemezler ve ayrı toplumlar olarak varlıklarını garantiye almak için farklı şekillerde otonomi veya özyönetim talep ederler. Öte yandan ikinci durumda, kültürel çeşitlilik bireysel ve aile halinde göçten kaynaklanır. Bu türden göçmenler genellikle büyük toplumla bütünleşmek ve tam üye olarak kabul edilmek isterler. Çoğu zaman etnik kimliklerinin daha fazla tanınması için uğraşsalar da, nihaî hedefleri ayrıca ve kendi kendini yöneten bir millet olmak değil, hâkim toplumun kurumlarını ve yasalarını kültürel farklılıklara karşı daha dostane kılacak şekilde değiştirmektir (*a.g.e.*, s. 10-11).

Benzer şekilde, bir etnik veya milli grubun iki tür iddiası olabilir. Birincisi grubun kendi üyelerine karşı iddiasıyla ilgilidir; ikincisi ise grubun büyük topluma karşı iddiasını içerir. Kymlicka, her iki iddianın da milli veya etnik toplulukların istikrarını koruma niyetinde olduğunu, ancak farklı istikrarsızlık kaynaklarına tepki verdiklerini savunur. Birinci türden iddia, grubu iç muhalefetten korumayı amaçlarken, ikincisinin hedefi grubu dış kararların –örneğin büyük toplumun ekonomik ve siyasi kararlarının– etkisinden korumaktır. Kymlicka'ya göre liberaller, grup üyelerinin geleneksel otoriteleri ve pratikleri sorgulama ve değiştirme hakkını sınırlayan içsel kısıtlamalara karşı çıkarken, gruplar arasında hakkaniyeti teşvik ettiği durumlarda belli dışsal korumaları destekleyebilirler ve desteklemeliler (*a.g.e.*, s. 35-37).

Liberaller bu grup haklarını neden desteklemelidir? Kymlicka'nın buna yanıtı, toplumu oluşturan farklı milli gruplar karşısında hiçbir devletin tümüyle "tarafsız" olamayacağıdır. Devletler, iç sınırların çizilmesi, dil okulla-

rı, mahkemeler ve idari hizmetler, resmî tatil günlerinin seçimi gibi kimi esaslı biçimlerde çoğunluk millete sistematik olarak ayrıcalık tanırlar. Kymlicka'ya göre, bu kararların tümü milli azınlıklar hilafına çoğunluk grubun gücünü arttırır. Öte yandan gruplara özgü haklar milli azınlıkların bu kararlarda dezavantajlı olmamalarını sağlar (*a.g.e.*, s. 51-52).

Kymlicka liberallerin azınlık haklarını ancak bireylerin otonomi ve özgürlüklerine saygı ilkesi ile tutarlı olmaları halinde savunabileceklerini teslim ediyor. Ancak bu türden hakların bireysel özgürlükle tutarlı olmakla kalmayıp, aslında bunu teşvik edebileceğini düşünüyor. Burada Kymlicka "toplumsallık kültürü" kavramını gündeme getiriyor, bununla kastettiği "hem kamusal hem de özel alanları kucaklayarak, üyelerine sosyal, eğitsel, dinsel, eğlenceye ilişkin ve ekonomik hayat dahil olmak üzere tüm insan etkinliklerinde anlamlı hayat tarzları sağlayan bir kültür." Bu kültürler belli toprak parçalarında yoğunlaşma eğilimindedirler ve ortak bir dile dayanırlar. Kymlicka'nın iddiasına göre, modern dünyada bir kültürün yaşayabilmesi ve gelişebilmesi için toplumsal bir kültür olması şarttır. Böylesine ayrı bir kültürü oluşturma ve sürdürme kapasite ve motivasyonuna sadece "milletler" ve "halklar" sahiptir (*a.g.e.*, s. 75-80).

Toplumsal kültürler bireysel özgürlük için ne bakımdan önemlidir? Bireysel özgürlük ile kültür arasındaki bağlantıyı açıklamak için Kymlicka "kültürel bağlam savı"na başvurur:

> ...özgürlük seçimlerin çok sayıdaki seçenek arasından yapılmasını gerektirir ve toplumsallık kültürümüz bu seçenekleri sunmakla kalmazlar onları bizim için anlamlı da kılarlar ... Kültürler, kendi başlarına oldukları haliyle değil, insanların yalnızca bir toplumsallık kültürü aracılığıyla anlamlı seçenekler yelpazesine erişebilecekleri için değerlidir. ... Anlamlı seçeneklerin olabilirliği bir toplumsallık kültürüne sahip olmaya ve o kültürün tarihini ve dilini ... anlamaya bağlıdır (*a.g.e.*, s. 83).

Kymlicka'ya göre, insanların dillerine ve kültürlerine hissettikleri bağlılık hesaba katılması gereken bir gerçektir. Bir milletin üyeleri o millete özgü olan geleneksel yaşam tarzlarını ve manevi değerleri artık paylaşmıyor olabilirler, fakat yine de kendi dillerine ve kültürlerine derin bir bağlılık hissedeceklerdir. Nitekim milli kimlik tam da ortak değerlere dayanmadığı içindir ki, bireysel otonomi ve öz-kimlik için güvenli bir temel sağlar. "Kültürel üyelik bize ... anlaşılır bir seçim bağlamı ve güvenli bir kimlik ve aidiyet duygusu sağlar" (*a.g.e.*, s, 105).

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Kymlicka insanların kültürel üyeliğe ilgisinin vatandaşlık haklarınca korunduğu düşüncesini küçümser. Kültürel farklılıklara "iyi niyetle ihmal" karşılık verme düşüncesi anlamsızdır, zira bir milli azınlığın üyeleri çoğunluğun karşılaşmadığı bir dezavantajla karşılaşırlar. Bu anlamda "iyi niyetle ihmal" ideali bir efsaneden ibarettir. Yönetimin diller, iç sınırlar, resmî tatiller ve resmî simgeler gibi konulardaki kararları kaçınılmaz olarak, belirli etnik ve milli grupların ihtiyaçlarının ve kimliklerinin tanınmasını, karşılanmasını ve desteklenmesini içerir. Ancak tekil etnik ve milli gruplara yönelik bu kaçınılmaz destek biçimleri adilce, yani belli grupları kayırıp diğerlerini dışlamayacak şekilde sunulduğu sürece bu olgudan şikâyet etmeye gerek yoktur (*a.g.e.*, s. 108-15).

Kymlicka, kadınlar, gay ve lezbiyenler, engelliler gibi marjinalleştirilmiş grupların taleplerini kasıtlı olarak kuramına dahil etmez, bunun yerine milli ve etnik farklılıkların yarattığı türden "çokkültürlülük"e odaklanır. Oysa son yıllarda geniş toplumların hâkim kültüründen farklı olan, onun tarafından onaylanmayan ve değişik ölçülerde engellenen pratikleri, yaşam tarzlarını ve görüşleri temsil eden grupların taleplerinin tırmanışını gözlemledik. Bu talepler, kimliğin ve farklılığın ya da "kimliğe bağlı farklılıkların" (Parekh 2000, s. 1) tanınmasına yönelik mücadelenin bir parçasını oluşturuyorlar – Charles Taylor'un yaygın takdir gören "The Politics of Recognition" (Tanınma Siyasetleri) (1994) başlıklı makalesinin konusu da budur.

Tanınma Siyaseti

Taylor çözümlemesine, güncel siyasette bir dizi hattın tanınma ihtiyacını ateşlendirdiğini, tanınma ile kimlik arasında bulunduğu varsayılan bağlantının bunu daha da acil kıldığını söyleyerek başlıyor:

> Savunulan tez, kimliğimizin kısmen tanınma ya da tanınmama yoluyla, çoğu zaman da başkalarının yanlış tanıması yoluyla biçimlendirildiğidir; bu nedenle çevredeki insanlar ya da toplum, onlara kendileriyle ilgili, hapsedilen, aşağılanan ya da sevilmeyen bir imaj yansıtıyorsa bir insan ya da bir grup insan gerçekten zarar görebilir, gerçek bir çarpıtmaya uğrayabilir. Tanınmama ya da yanlış tanınma zarar verici olabilir; insanı, sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş tarzına hapsederek baskıya dönüşebilir (1994, s. 25-26).

Taylor modern dönemde kimlik ve tanınmanın kazandığı önemin gerisinde iki değişiklik saptıyor. Birincisi, geçmişte şeref kaynağı olan toplumsal

hiyerarşilerin çökmesidir. Herkesin eşit kabul edildiği demokratik bir topluma uyacak yegâne anlayış olan modern haysiyet anlayışının, bu şeref anlayışının yerini aldığını savunuyor. Bu ise "eşit tanınma"yı demokratik kültürün asli bir parçası haline getirmiştir. İkinci değişiklik ise, 18. yüzyılın sonunda yeni bir bireysel kimlik anlayışının ortaya çıkmasıdır. Bu tikel olarak "ben"im olan, "kendim"de keşfettiğim "bireyselleşmiş" bir kimlik düşüncesidir. Taylor buna "sahicilik" ideali adını veriyor. Bu ideale göre insan olmanın bize has olan belirli bir yolu vardır. Bu da kendimize karşı dürüst olmaya yeni bir önem kazandırır. Olmazsak yaşamımızın anlamı kalmaz (*a.g.e.*, s. 26-30).

Ne var ki, kimlik ile tanınma arasındaki yakın bağlantıyı açıklamak için üçüncü bir etkene de başvurmamız gerekir. Bu etken insan yaşamının temelindeki "diyalojik" olma özelliğidir:

> Kendimizi açıklayabilecek, bu nedenle de kimliklerimizi tanımlayabilecek insanlar olma durumuna, ifadeyi olanaklı kılan zengin insan dillerini edinerek ulaşırız ... Ama bu dışavurum tarzlarını başkalarıyla etkileşim içinde öğreniriz ... bu dillerle, bizim için önem taşıyan başkalarıyla –George Herbert Mead'in "önemli öbür kişiler" dediği kişilerle– girdiğimiz etkileşimler yoluyla tanışırız ... Kimliğimizi her zaman, önemli saydığımızı öbür kişilerin bizde görmek istedikleri şeylerle diyalog içinde, bazen de çatışma içinde tanımlarız" (*a.g.e.*, s. 32-33).

Modern Çağ'la birlikte gelenin, tanınma ihtiyacı değil, tanınma girişiminin başarısız olacağı koşullar olduğunu da ekliyor Taylor. Bu ihtiyacın bugün ilk defa kabul ediliyor olmasının nedeni de budur (*a.g.e.*, s. 35).

Bu noktada Taylor, tanınma siyaseti konusuna dönüyor ve bunun iki farklı şeyi ima ettiğini öne sürüyor. Şereften haysiyete geçiş, tüm vatandaşların eşit haysiyet sahibi olduğunu vurgulayan bir evrenselcilik siyasetine geçişe yol açtı, bu siyasetin hedefi ise hakların ve salahiyetlerin eşitlenmesiydi. Bunun aksine ikinci değişim ya da yeni bir kimlik anlayışının gelişimi bir farklılık siyasetini doğurdu; bu siyaset ise bizden tekil birey ve grupların özgül kimliklerini, başka herkesten ayrı olduklarını tanımamızı talep ediyordu. Buradaki düşünce, göz ardı edilen ya da hâkim bir kimlik içinde eritilmek istenenin tam da bu ayrıksılık olduğudur. Şüphesiz bu asimilasyon sahicilik idealine karşı işlenmiş en büyük günahtır. Taylor bu talebin gerisinde bir evrensel eşitlik ilkesi olduğuna işaret ediyor. Ancak buradaki eşitlik, insanların ayrılıklarını onlara farklı muamele etmenin temeli olarak almamızı gerektirir.

Taylor, her ikisi de eşit saygı anlayışına dayanan bu iki siyaset tarzının birbiriyle çatıştığını öne sürer. Bir yanda, eşit saygı ilkesi insanlara farklılıklarına kör kalacak şekilde davranmamızı gerektirir. Öte yanda tikelliği tanımalı, hatta teşvik etmeliyizdir. Birinci tarz siyasetin ikincisine itirazı ayrımcılık yapmama ilkesini ihlal etmesidir. İkinci tarz siyasetin birincisine itirazı ise insanları türdeş bir kalıbın içine zorlayarak kimliği reddetmesidir. Kalıbın kendisi tarafsız olsa dahi bu yeterince kötüdür. Oysa tarafsız da değildir: "Eşit haysiyet politikasının, farklılıkları görmezlikten gelen ve sözde yansız olan bir dizi ilkesi, aslında tek bir hegemonyacı kültürün yansımalarıdır" (*a.g.e.*, s. 43). Burada Taylor da Kymlicka'ya katılarak, liberalizmin tüm kültürlerin buluştuğu tarafsız bir zemin olmadığını, bizzat kendisinin, üstelik başkalarıyla pek de uyumlu olmayan bir kültürler demetinin siyasal ifadesi olduğunu öne sürer. "Bütün bunları, liberalizmin kültür açısından tam bir yansız tutum içinde olduğunu iddia edemeyeceğini ve etmemesi gerektiğini göstermek için söylüyorum. Liberalizm, aynı zamanda kendisi için savaş veren bir inançtır" (*a.g.e.*, s. 62).

Bu durumda liberalizm tüm kültürlere eşit saygı göstermemiz gerektiğini kabul etmek zorundadır. Buradaki varsayım, uzun zaman dilimleri boyunca toplumlara can vermiş bütün insan kültürlerinin insanlığın tamamına söyleyecekleri önemli bir şeyleri olduğudur (*a.g.e.*, s. 73-73). Dolayısıyla olması gereken, Gadamer'in "ufukların kaynaşması" dediği şeydir:

> Daha geniş bir ufuk içinde hareket etmeyi öğreniriz; bu ufuk içinde, daha önceki değerlendirmelerde hiç sorgulamadan artalan olarak kabul ettiğimiz şey, daha önce aşinası olmadığımız bir kültürün farklı artalanının yanına *bir* olasılık olarak yerleştirilebilir. "Ufukların kaynaşması", bu karşıtlıkları dile getirmekte kullanacağımız yeni sözcük dağarcıkları geliştirererk gerçekleşir. Öyle ki, başlangıçtaki önvarsayımımıza önemli destekler bulursak ve bulduğumuzda, bu ancak değeri neyin oluşturduğu konusunda, başta sahip olamayacağımız bir anlayış temelinde olabilir ... bütün kültürlere, bir önvarsayım borçlu olduğumuzu ileri sürebiliriz (*a.g.e.*, s. 67)

Taylor'a göre, bu varsayımı kabul etmemiz için gereken tek şey büyük insanlık hikâyesinin içindeki kendi sınırlı payımızı fark etmemizdir. "Bu önvarsayım, en çok şunu kabul etmemizi bekler bizden: Farklı kültürlerin göreceli değerlerinin açık seçik ortaya dökületeceği o son ufuk çizgisinden henüz çok uzaktayız" (*a.g.e.*, s. 73).

Burada Kymlicka'nın ve Taylor'un karmaşık ve çok katmanlı argümanlarından bazılarını kabataslak özetleyebildim. Ancak katkılarının daha

ayrıntılı bir incelemesi, dikkati bölümün asıl amacı olan çokkültürlülük ile milliyetçilik arasındaki ilişkinin tartışılmasından uzaklaştırırdı. Şimdi işte bu konuya dönüyorum.

Liberal Çokkültürlülüğün Eleştirisi

Çokkültürlülük milliyetçilik için bir tehdit teşkil ediyor mu? Milliyetçiliğin alternatifi olarak mı, yoksa sadece başka bir milliyetçilik biçimi olarak mı görmeliyiz? Bu sorular üzerinde tartışmaya geçmeden önce, liberal çokkültürlülüğün içerdiği kimi sorunlara işaret etmek yararlı olur.

Liberal çokkültürlülüğün çoğu versiyonunun muzdarip olduğu ilk sorun, toplumsal yaşamı birbirinden ayrı kültürlere bölme eğilimleridir. Brubaker ve Cooper'in gösterdiği üzere, burada toplumsal ve kültürel heterojenlik içerde türdeş, dışa karşı ise sınırlı çizilmiş blokların karşı karşıya gelmesi şeklinde anlaşılıyor. Sonuçta toplumsal dünya "yekpare kimlik gruplarından müteşekkil bir mozaik" olarak görülür (2000, s. 31-32). Dolayısıyla, insanların bağımsız ve anlamlı seçimler yapabilmek için türdeş kültürlere ihtiyaç duyduğu iddiasına yöneltilecek en bariz itiraz, böylesi türdeş kültürlerin ulus-devletler içinde ne azınlık kültürler olarak, ne de çoğunluk kültürler olarak varolduklarıdır (Joppke ve Lukes 1999, s. 10). Bu görüş ya da Joppke ve Lukes'un adlandırmasıyla "mozaik çokkültürlülük" kültürü toprakla eşitler. Oysa bu günümüzün iç içe geçmiş dünyası için baştan sona hatalı bir tasvirdir. Joppke ve Lukes, bunca insanın kültürlerinin varlığını keşfetmelerinin tam da antropolojinin bunu inkâr etmeye başladığı döneme denk gelmesinin ironik olduğunu da ekler. Renato Rosaldo'nun izinden giderek otantik bir kültürü otonom, kendi içinde tutarlı bir evren olarak gören görüşün post-kolonyal dünyada artık geçerli olmadığını iddia ederler. "Ne 'biz', ne de 'onlar' bir zamanlar göründüğü(müz) gibi kendinden ibaret ve türdeş değil. Hepimiz geç 20. yüzyılın karşılıklı bağımlılık dünyasında yaşıyoruz, bunun da ... göstergesi geçirgen kültürel sınırlar üzerindeki ödünç alıp vermelerdir" (*a.g.e.*, s. 11).

Çokkültürlülük politikalarının savunucularının çoğu zaman, "kendi sesleri"ne sahip olamayan baskı altındaki azınlıklar olmayıp, bu grupları temsil ettiğini ya da onlar adına konuştuğunu iddia eden seçkinler olması gerçeği tabloyu daha da karışık hale getiriyor (*a.g.e.*, s. 2). Aynı ölçüde önemli bir nokta da, daha önce de gördüğümüz üzere, modern dünyada herhangi bir kültürel grup en azından şunları içerir: Özdeşleşenler, sözde özdeşleşenler, kısmen özdeşleşenler, özdeşleşmeyenler, eskiden özdeşleşenler, çapraz özdeşleşenler ve özdeşleşmeye karşı çıkanlar (*identifiers, quasi-identifiers, semi-*

identifiers, non-identifiers, ex-identifiers, cross-identifiers ve anti-identifiers). Çokkültürlü bir kimlik siyasetinin ilk grubun kaygıları ve çıkarlarına yönelmesi kaçınılmazdır (*a.g.e.*, s. 10).

Kimi yorumcular bu son noktadan hareketle grup temelli hakları külliyen reddediyorlar. Örneğin Kukathas kültürel grupların kusursuz bütünler olmayıp farklı çıkarlara sahip bireylerden müteşekkil olduklarını savunuyor. Dolayısıyla her azınlığın içinde daha küçük başka azınlıklar vardır. Büyük grubu kültürel hakların sahibi olarak kabul etmek, statükoyu onaylamak, böylece hâlihazırdaki çoğunlukları kayırmak demektir. Bu ayrıca grup içindeki azınlıkların kültürel topluluğu yeniden şekillendirme imkânını kısıtlayacaktır. Kukathas'a göre liberal kuram genel olarak çoğunlukları pekiştirmekten ve daimi azınlıklar yaratmaktan kaçınmalıdır; bu da ahlâki ve siyasi çözümlerin temeli olarak grup hakları düşüncesini reddetmek gereğini doğurur (1992, s. 114).

Bu ise çoğu liberal açıklamada rastlanan ikinci bir sorunla yakından ilişkilidir; buna "kendi kendini haklı çıkaran kehanet sorunu" adını verebiliriz. Levy'nin işaret ettiği üzere, kültürel toplulukların kutlanması çok kolayca "olan"dan "olması gereken"e bir kayma yaratabilir (2000, s. 7-8). Sonuçta çokkültürlülük yanlıları kültürü doğallaştırma, onu hayatın değiştirilemez ve tarihdışı bir gerçeği olarak görme noktasına gelirler (Parekh 2000, s. 10-11). Başka bir şekilde söylersek, belli grup kimliklerini diğerleri hilafına sabitleme ve ayrıcalık tanıma eğilimindedirler. Miller'e göre bu kaçınılmazdır, zira kimlik siyaseti sonsuz esneklikte olamaz: "Tanınma için belli grupları işaret etmek, onların üyeliğini sabitlemek ve hangi haklara sahip olacaklarını belirlemek zorundadır" (2000, s. 73).

Üçüncü bir sorun, liberal otonomi ve özgürlük ideallerini çokkültürlülükle uzlaştırmak için başvurulan kültürel bağlam savından kaynaklanır. Daha önce de, Kymlicka için bağımsız tercihler yapabilmenin sabit bir kültüre üyeliğe bağlı olduğunu belirtmiştik. Oysa Peled ve Brunner haklı olarak, Kymlicka'nın bu çok genel iddiayı destekleyecek hiçbir ampirik veya tarihsel delil sunmadığını belirtiyor. Kültürlerin bireylerin devraldıkları genel kanıları ve değerleri eleştirel bir gözle değerlendirme yetilerini teşvik etmediği gerçeği ile yüzleşmiyor. Oysa kimi kültürler bunu yapmamakla kalmıyor, böylesi eleştirel melekelerin gelişimini topluluğa yönelik bir tehdit olarak görüyorlar. Dahası, çoğunluk kültürün dışında olmak, başka bir deyişle marjinalleşmek veya sürgün edilmek, Kymlicka'nın anladığı şekliyle bireysel otonomi için her zaman zararlı da olmaz, diye devam ediyor Peled ve Brunner. Bu tespiti ör-

neklemek için, Yahudi entelektüellerin nasıl ortodoks bir ortamdan onları çevreleyen seküler, Yahudi olmayan toplumlara geçtiklerine ya da kimi postkolonyal entelektüellerin eleştirel düşünmeyi güçlendiren kültürel koşullar olarak marjinalliğin, melezliğin, diyasporanın, eşikte olma halinin, sürgünün ve hatta göçebeliğin erdemlerini övdüklerine işaret ederler (2000, s. 71-72).

Benzer kaygıları seslendiren Kukathas da, bireysel otonominin öneminin başatlığını vurgulamadaki sorunun, pek çok kültürün bireylerin kendi amaçlarını seçme özgürlüğüne böylesi bir değer atfetmemesi olduğunu savunur. Bunun yerine, kültür tercihler için anlamlı bir bağlam sunduğundan değil, bireylerin –topluluklar oluşturmak ve bu birliklerin şartlarına göre yaşamak üzere– bir araya gelmekte özgür olması gerektiği için kişinin kendi kültürel topluluğunun pratikleriyle uyum içinde yaşama isteğine saygı gösterilmesi gerektiğini söyler. Buna eşlik eden bir başka tespit de, bireyin bu topluluklardan ayrılmakta da özgür olması gerektiğidir. Kukathas'a göre, bu durumda kültürel topluluklar "kabul edilebilir buldukları topluluk pratiklerine uygun yaşama özgürlükleri temel önemde olan bireylerden oluşmuş birliktelikler" olarak görülmelidir. Kukathas'ın işaret ettiği gibi, bu liberal bireyci görüşün avantajı kültürel grupların varlığını tanırken, herhangi bir anlamda "doğal" olduklarını reddetmesi, bunun yerine onları tarihin ve şartların etkisiyle bir araya toplanmış bireylerin birlikteliği olarak görmesidir (1992, s. 116-17).

Bir süreliğine duralım ve şimdiye kadar söylenenlerin esaslı bir özetini sunan Benhabib'in liberal çokkültürlülük eleştirisine bakalım. Benhabib çözümlemesine başlarken, kültürleri ve toplumları kendi içlerinde tutarlı, kusursuz bütünler olarak gören bütüncü bir bakışın son dönemdeki çokkültürlülük tartışmalarında ne kadar hâkim olduğuna dikkat çekiyor (1999, s. 45). Özellikle de, "baştan sona tüm insan faaliyetlerinde üyelerine anlamlı yaşam tarzları sunan bir kültür" olarak tanımladığı "toplumsal kültürler"e odaklanmamızı öneren Kymlicka vakasında geçerli bu. Benhabib'e göre, böylesi bir toplumsallık kültürü mevcut değil çünkü tarihin herhangi bir anında, herhangi bir karmaşık insan toplumu, belirli bir tarihi olan maddi ve simgesel pratiklerden oluşur. Bu tarih, güç, simgeleştirme, isimlendirme ve anlamlandırma, kısacası kültürel ve siyasi hegemonya kurma amacıyla farklı gruplar, sınıflar ve cinsiyetler arasında yürütülen mücadelelerin birikimidir. Dolayısıyla, "tutarlı bir inançlar, anlamlandırmalar, simgeleştirmeler ve pratikler bütünü olarak 'baştan sona tüm insan faaliyetleri'ne yayılan tekil bir kültür asla yoktur" (*a.g.e.*, s. 53-54).

Benhabib'e göre, Kymlicka'nın toplumsallık kültürü milli kültürlerle

eşitlemesi de sorunludur, zira bu kabulle birlikte Kymlicka'nın çokkültürlü liberalizmi 19. yüzyılın milliyetçilik çeşitlerine benzemeye başlar. Kendi argümanının gereği olarak toplumsal kültürü hâkim kültür ile karıştırmak ve böylesi kültürlerin muhafazasını talep etmek zorunda kalır. Böylesi bir kültür tanımı ve toplumsal kültürlere ayrıcalık tanınması, farklı kimlik göstergeleri etrafında birleşen başka kolektif kimlik oluşumu biçimlerini marjinalleştirir. Bu ise, Benhabib'e göre gayri liberal bir sonuçtur (*a.g.e.*, s. 55).

Beşinci Bölüm'de belirtilenlere benzer nedenlerle, Benhabib kültürel bağlam savından da hoşnut değildir. Liberalizm açısından kültürün değerli olduğunu, çünkü anlamlı bir tercihler çeşitliliğini mümkün kıldığını kabul etsek dahi, etnik kültürler ya da dinî grupların ve toplumsal hareketlerin kültürleri karşısında milli kültürleri tercih etmenin hiçbir nesnel zemini yoktur. Liberalizm için kültürün değeri bireysel tercih için seçenekler sunmasındadır. Bu kabulden bu değerin ancak toplumsal kültürde açığa çıkacağı çıkarımına atlamak ise, Benhabib'e göre şeyleştirici bir ontolojidir (*a.g.e.*).

Bu tartışmayı liberal cenah içinde son dönemdeki çokkültürlülük tartışmalarının en keskin eleştirmeni Brian Barry'nin gündeme getirdiği bir itirazla bağlayalım. Barry, bir tariften çok bir program olarak anlaşılan "çokkültürlülük"ün, çok farklı amaçlara sahip çok heterojen bir gruplar kümesi adına öne sürülen talepleri tarif etmek için yanlış bir yol olabileceğini düşünüyor. Ona göre, tüm toplumsal grupların kültür temelinde ayrıştığını ve farklı görüş açıları, hevesler ve önceliklere sahip olduklarını öne sürme eğilimi, çokkültürlülük yazınında yerleşik:

> Grup çatışmalarının bu şekilde "kültürelleştirilmesi" pek çok durumda meselenin ne olduğuna dair yanlış çözümlemeler sunuyor. Örneğin, eğitimde ve istihdamda ırk, cinsiyet veya cinsel tercih temelinde ayrımcılığa itiraz edenler, sadece ötekilerin istedikleriyle tıpatıp aynı iyileri gerçekleştirmek için eşit fırsat talep ediyor olabilirler (1999b, s. 129).

Barry'ye göre çoğu zaman kültüre başvurmak, ya bir grubun öteki grup üzerindeki baskısını ya da bir grubun bazı üyelerinin grup içindeki diğerleri tarafından gayri liberal bir kültür adına baskıya maruz bırakılmasını meşrulaştırma çabasıdır. Bu koşullar altında günümüz liberallerinin yapması gereken fırsat eşitliğine bağlılıklarını tazelemeleridir, zira ancak bu şartın gerçekleşmediği yerde "çokkültürlülük" talepleri dikkat çekmeye başlamaktadır (*a.g.e.*, s. 136-38). Peled ve Brunner da hemfikir; söz konusu olanın sadece kültürel haklar ve onların öz-saygı üzerindeki etkisi değil, ama aynı ölçüde

önemli olarak, azınlık grupların karşılaştığı sosyo-ekonomik yapı ve kendilerine sunulan fırsatlardan yararlanmak üzere başvurabilecekleri pratikler olduğunu savunuyorlar (2000, s. 67).

Artık çokkültürlülük ile milliyetçilik arasındaki fırtınalı ilişkiye dönmenin zamanı geldi. Kimi yorumcular klasik milli vatandaşlık modelinin aksine, çokkültürlülük modellerinin çoğunda bireyin topluma ve devlet kurumlarına doğrudan değil, öncelikle kendi kültürel grubuna üyelik yoluyla bağlı olduğuna işaret ediyor. Fakat bu durum, toplumsal parçalanma riskini de beraberinde getiriyor. Dolayısıyla çokkültürlülüğe yönelik standart eleştirilerden biri milli toplumları parçalaması ya da bütünlüklerini bozmasıdır (Joppke ve Lukes 1999, s. 8). Bu görüşe karşı çıkan Billig'e göre, milletin tamamı adına konuşma iddiasındaki eski hegemonyaları tehdit etse ve kimlikler arasında eşitlik vaat ediyor olsa da, çokkültürlülük halen daha millet kavramı ile kısıtlıdır; çokkültürlü olacak olan bir 'toplum'un varlığını veri almaktadır. Böylelikle "biz" ve "onlar" geleneğini örtük şekilde devralmış oluyor. Billig'e göre, kimlik siyaseti milleti aşamadıkça eski imgelere ve anlatılara yöneltilen muhalefetin radikalizmi milliyetçiliğin kabulleri ile sınırlanacaktır (1995, s. 148).

Barry konuya başka bir açıdan yaklaşıyor ve liberal çokkültürlülüğün farklı biçimlerinde ortak olan şeyin "benim kültürüm" ve "senin kültürün" haricinde hiçbir şey olmadığını varsaymalarıdır. Hatta "doğru veya yanlış, benim kültürüm" bile değil, zira bu hâlâ iyi ve kötünün kültürden bağımsız bir içeriği olabileceğini varsayar. Aksine, "benim için neyin doğru olduğunun ölçüsünü benim kültürüm verir, senin için de senin kültürün." Bu anlamda her kültür "ahlâki bir temel birim." Bu ise milli maneviyatların uyumsuzluğunu vazeden romantik milliyetçi düşüncenin çoğulculaşmasından başka bir şey değil (1999b, s. 141).

Azınlık grupların önderlerinin söylemleri meseleyi daha da karmaşıklaştırıyor. Norman'a göre onların söylemi Kymlicka'nın savunduğu türden, sağlıklı bir kültürel bağlamın birey için zorunlu bir koşul olarak gerekliliği talebini yansıtmıyor. Onlar daha çok milliyetçiler gibi konuşmak ve milli kimlik ve duygulara başvurmak eğilimindeler. Liberal kuramcıların cevap vermesi gereken soru "milliyetçilerle aynı dili konuşurken ne ölçüde liberal kalabildikleridir" (1999, s. 61).

Ancak bu sorun "liberal" çokkültürlülük modellerine özgü bir sorun olabilir. Bu bölümün başında da işaret ettiğim üzere, liberalizm ile çokkültürlülüğü uzlaştırmaya girişenlerin çoğu aynı zamanda liberal milliyetçilik davasına da bağlıdırlar. Aslında iki karpuzu bir koltukta istiyorlar, yani aynı an-

da hem liberal milliyetçi hem de çokkültürlü bir toplum. Bu bağlamda akla şu soru geliyor: Çokkültürlü toplum modellerimizin neden liberal milliyetçi bir biçim alması gerekiyor? Daha önemlisi, çoğul kültürel topluluklar içeren bir toplumun –ister liberalizm olsun, ister milliyetçilik– belli bir dünya görüşüne bağlanması neden gerekiyor?

Yakın tarihli *Rethinking Multiculturalism* [Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek] (2000) kitabında Parekh doğrudan bu soruyu ele alıyor. Parekh'e göre, çokkültürlü bir toplum tanım gereği farklı anlam ve ağırlık sistemlerine sahip birkaç kültürel topluluktan oluşur:

> Bu nedenle, belirli bir kültürel perspektifle kaynaşmış olduğu ve yapısal olarak onun tarafını tutup diğer perspektiflere adil yaklaşamayacağı için, herhangi bir politik öğretinin kavramsal çerçevesinden çokkültürlü topluma ilişkin yeterli bir kuram geliştirilemez. Bu durum liberalizm için de, diğer herhangi bir politik öğreti için olduğu kadar geçerlidir (*a.g.e.*, s. 13)

Oysa liberaller bu bariz gerçeği göz ardı ederek, liberalizmi mutlaklaştırmaya devam ederler – liberalizmi merkezî referans çerçevesi yapmak, tüm yaşam biçimlerini liberal olan ve olmayan diye ikiye ayırarak ikincisini gayri liberallikle eşitlemek yönündeki ısrarcı eğilimleri de buradan gelir. Parekh'e göre, tüm dinleri Hristiyan olan ve olmayan diye ikiye ayırıp, bu ikincileri Hristiyan karşıtlığı ile eşitlediğimizde bu ayrımın kabalığı da ortaya çıkar. Dolayısıyla alternatif yaşam ve düşünce biçimlerine karşı adil olabilmeleri için liberallerin bu kaba ikili ayrımı terk etmeleri gerekiyor. Liberal yaşam biçimini mutlaklaştırmayı bırakmadan da bunu başaramazlar:

> Bu da ahlâki ve kültürel çoğulculuğun tüm kuvveti kabul etmelerini ve iyi yaşamın birçok farklı yoldan sürülebileceğini kabullenmelerini gerektirir; bu yollardan bazıları diğerlerinden daha iyi olabilir; ama hiçbiri en iyisi değildir ... Kendine eleştirel bakış ruhu, artık isteyerek veya istemeden hoşgörü gösterilen şeyler değil, müşterek bir insan yaşamının doğasını, olanaklarını ve görkemini daha iyi anlama çabasında tartışmanın tarafları olarak görülen diğer yaşam biçimleriyle eleştirel ama ılımlı bir diyalog kurmak için çok gerekli olan kuramsal ve ahlâki alanı sağlayacaktır (*a.g.e.*, s. 110-11).

Liberaller bu eleştiri karşısında, liberal bir toplumda yaşadığımızdan liberal bir çokkültürlü toplum kuramı geliştirmemiz gerektiğini savunabilirler. Parekh'e göre bu sav, çoğu liberal olmayan, hatta bazıları liberal olma hevesi de duymayan Batı dışı toplumları dışlamaktadır. Hatta batılı toplumlar

söz konusu olduğunda bile, bunlar çokkültürlüdür ve bazıları liberal, bazıları ise liberal olmayan kültürleri barındırır:

> Liberal olmayan kültürler liberal ilkelere karşı çıktığı için, yalnızca bu ilkelere dayanarak ne bir toplum ne de bir toplum kuramı kurulabilir. Böyle yapmak, hem liberal olmayan kültürlerin geniş toplumun politik yapısıyla ilişkili kararlara katılmaya yönelik haklı isteklerini göz ardı ettiği için adaletsiz, hem de ortaya çıkacak yapıda onların bağlılığına güvenilemeyeceği için riskli olacaktır (*a.g.e.*, s. 14).

DİYALOĞUN VAATLERİ

Liberal çokkültürlülüğün ve onun milliyetçilik bulaşmış halinin içerdiği sorunların bazılarına değindik. Ancak ilk başta sorduğumuz soru hâlâ duruyor: Kültürel çeşitlilikle nasıl baş edebiliriz? Kültürel çeşitliliği, liberalizm gibi tekil bir siyasi öğretinin içinden kuramlaştırmaya çalışmayan ve milleti veri olarak almayan bir çokkültürlülük biçimi var mıdır? Yine aynı önemde, kültürel çeşitlilik koşulları altında kolektif siyasi eylemin olabilirliği nedir?

Kimilerine göre böylesi kolektif eylem imkânları son derece sınırlı. Örneğin Miller, çok-kültürcülerin birbirini çapraz kesen bir sürü hatlarla bölünmüş bir toplum tasvir ettiklerini, bir yandan da önceden baskı altına alınan gruplara yapılan haksızlıkları telafi edecek bir siyasete heveslendiklerini söylüyor. Ancak söz konusu haksızlıklar gruplara özgü olacağından, Miller bunların her birini telafi etmek için çoğunluk koalisyonları oluşturmanın nasıl mümkün olacağını soruyor? Kaynakların sınırlılığı düşünüldüğünde, eşcinseller Müslümanların ya da Yahudilerin veya siyahların lehine uygulamaları niye desteklesinler? (1995, s. 139).

Benzer bir tespit yapan Ignatieff de, çokkültürlülük siyasetinin sorununun parçalanma değil, "otizm" olduğunu iddia ediyor: "Gruplar kendi kurbanlık çemberleri içine öylesine kapanmış ya da kendi mitlerine veya şiddet ayinlerine öylesine kilitlenmişler ki kendileri dışında kimseyi dinleyemez, duyamaz, onlardan bir şey öğrenemezler." Ignatieff'e göre burada söz konusu olan, imgesel yansıtma *(imaginative projection)* yoluyla empati kurma ihtimalinin inkâr edilmesidir (1999, s. 97).

Ne türden bir çokkültürlülük bu sorunları aşmamızı sağlayabilir? Bu soruya verilecek bir cevabın, farklı kültürleri ayıran sınırları ortadan kaldırmak amacıylar, kendimizinkinden farklı kültürlerin ve ahlâki pratiklerin bilgisini edinmeyi içermek durumundadır. "Diyalog" kavramı da bu süreçte kilit konumdadır.

Merkezinde diyalog olan çokkültürlülük siyaseti modelleri öneren yazarlar oldu. Örneğin Yuval-Davis feminist mücadele bağlamında "çaprazlama siyaset"ten (*transversal politics*) bahseder, siyasi birimlerin içinde ve dışında farklı grupların farklılıklarının tanındığı ve söz hakkı verildiği bir koalisyon siyaseti biçimidir bu. Bu koalisyonun sınırları "kim olduğumuz" temelinde değil, "neyi başarmak istediğimiz" temelinde belirlenir (1997, s. 126). Yuval-Davis'in açıklamasıyla çaprazlama siyaset, "Her grup kendi bakış açısından konuşur ve kısmi, konumlandırılmış bilgisini paylaşır. Ancak her grup kendi doğrusunu kısmen algılayacağı için, bilgisi *bitmemiştir*" diyen bir "diyalojik bakış açısı epistemolojisini" benimser. Bu yaklaşımın başarısı için diyalog hayati önemdedir, çünkü "'hakikat'e yaklaşmanın tek yolu farklı konumlanışları olan insanlar arasında diyalogdan geçer ve bu diyalog ne kadar genişse o kadar iyidir." Dolayısıyla çaprazlama siyaset başkalarının konumlanışlarına saygı göstermeyi *a priori* kabul eder, farklılıklar arasında her türden hiyerarşiyi reddeder. Konumlanış, kimlik ve değerler arasında da ayrım yapar: Aynı topluluğa aidiyet ile kendilerini tanımlayan insanlar aslında değişik toplumsal konumlar bakımından –toplumsal cinsiyet, sınıf, cinsellik, yaşam döngüsünde bulunulan aşama ve benzeri– çok farklı şekillerde konumlanabilirler. Aynı zamanda, benzeri kimlikleri ve/veya konumlanışları olan insanlar çok farklı değerlere sahip olabilir. Bunun iki sonucu vardır. Birincisi, topluluk aktivistleri kendilerini seçmenlerinin "temsilcileri" olarak göremez ve görmemeliler; grubun davasını desteklemek için çalışan "müdafi"lerdir. Daha önemlisi, destekçisi oldukları grubun üyesi olmaları da gerekmez: "Aslolan haberin kendisidir, haberci değil." Bu da toplumsal gruplar için sabit ve doğallaşmış sınırlar inşa etme zorunluluğundan kaçınmayı sağlar (bu kısımda yararlanılan eser Yuval-Davis 2006).

Öte yandan Miščević, etnik ve kültürel bakımdan farklı gruplar arasında şu veya bu ölçüde bir anlayışın varlığına dayalı kozmopolitan bir perspektifle zenginleşmiş bir "etkileşimli çokkültürlülük" modeli önerir. Bu modelde, klasik devletler pek çok türden siyasal örgütlenme –birkaçını söyleyecek olursak, makro-bölgesel, mikro-bölgesel ve küresel– arasında sadece biridir. Ve etno-milliyetçi aidiyet ölçütleri de siyasi örgütlenmenin ölçütleri arasında en önemlileri değildir. Devletler birden fazla etnik grup barındırır, etnik aidiyetler ise çoğunlukla devlet sınırlarını aşar. Bu modelde makro-bölgeler merkezî önemdedir, zira ne tümüyle kozmopolitan, ne de tümüyle etno-milli, ama bu ikisi arasında bir yerde duracak bir makro-bölgesel kültür için yeterince kültürel benzerlik içerirler (2001, s. 129, 285-90).

Uluslararası emek, sermaye ve finans piyasalarının ortaya çıkışının ve sonuçta dünya çapında ulaşım ve iletişim araçlarının gelişmesinin bir "karşılıklı bağımlılık topluluğu" yarattığını söyleyen Benhabib de, diyalogun ve kültürlerarası anlayışın merkezî önemini vurguluyor. Benhabib'e göre bu bağlamda küresel ölçekte "çoğulcu, aydınlanmış, etik bir evrenselcilik"in tanımlanması bir olasılık, hatta bir zorunluluk halini almıştır (1999, s. 51). Bu da sonuçta, birbirimizi anlamamızı ve herkesin katıldığı kültürlerarası bir diyaloga girmemizi zorunlu kılmaktadır – buradaki "herkes" insanlığın tümünü anlatmaktadır. Öte yandan, "aldatma, propaganda, beyin yıkama, stratejik pazarlık ve benzerlerinden" farklı olacaksa, her diyalog belirli normatif kuralları önceden varsayar:

> Asgari haliyle bu normatif kurallar, konuşmanın taraflarının eşit katılım hakkını; konuşulacak konular önerme hakkını; konuşmaya yeni bakış açıları, sorular ve eleştiriler getirme hakkını ve bazılarının söz hakkını dışlayıp, diğerlerine ayrıcalık tanıyor görünmesi halinde konuşmanın kurallarını sorgulama hakkını tanımamızı içerir. Bu konuşma kuralları "evrensel saygı" ve "eşitlikçi mütekabiliyet" normları ile özetlenebilir (*a.g.e.*, s. 52).

Ancak en ayrıntılı "diyalojik çokkültürlülük" modeli önerisi Parekh'ten gelir. Parekh'e göre, ahlâki ve kültürel çeşitliliğe en uygun yanıtı öneren diyalektik ve çoğulcu bir evrenselciliktir. Parekh evrensel ahlâki değerlere inancını sürdürür, ancak bu değerlere ulaşmanın en iyi yolunun evrensel ya da kültürlerarası bir diyalogdan geçtiğini savunur (2000, s. 127-28). Parekh'e göre, siyasi diyalogun ayrı bir yapısı vardır ve kimilerinin sandığı kadar kesinlikten uzak ve açık-uçlu değildir. "[Politik diyaloga] bağlılık hem bazı normları, müzakere biçimlerini, prosedürleri vb. kabul etme, hem de tartışılan konuda oluşan fikir birliğiyle beraber yaşama ve ona uygun hareket etme isteğini gösterir" (s. 19).

Parekh, kendi değerlerimizi evrenselleştirme eğilimimizi dengelemek için diyaloga ihtiyacımız olduğunu savunur. Diyalog beraberinde farklı tarihsel deneyimleri ve kültürel duyarlılıkları getirir, ulaştığımız değerlerin gerçekten de evrensel olmasını sağlar. "Bu değerleri kabul etme nedenlerimizi kültürlerarası bir teste tabi tutar ve çok farklı toplumların üyelerinin anlayabileceği ve kabul edebileceği şekilde olmalarını sağlamamızı gerektirir" (*a.g.e.*, s. 128). Dolayısıyla dahil olanlara ortaya çıkacak sonuca uymak için bir neden de sunar.

Daha pratik bir bakış açısından, çokkültürlü bir toplum, vatandaşlarında güçlü bir birlik ve ortak aidiyet duygusu yaratmalıdır; aksi halde herke-

si bağlayıcı kararlar alabilen ve uygulayabilen kaynaşmış bir topluluk halinde hareket edemez. Öte yandan, çeşitliliğin taleplerini de göz ardı edemez. Öyleyse her toplum gibi, çokkültürlü bir toplum da onu ayakta tutacak yaygın şekilde paylaşılan bir kültüre ihtiyaç duyar. Bir kültürler çeşitliliği içerdiğinden bu ortak kültür ancak onların etkileşiminden doğabilir, onların çeşitliliğine hem saygı göstermeli hem de beslemelidir ve ortak bir yaşam tarzı etrafında birleştirmelidir. Bu noktada Parekh, kültürü şu veya bu ölçüde türdeş ve tutarlı bir bütün olarak düşünmeye alışkın olanlar için "çokkültürlü olarak inşa edilmiş bir kültür" düşüncesinin tutarsız, hatta tuhaf görünebileceğine işaret ediyor. Aslında, diyor Parekh, kültürel bakımdan çeşitlilik içeren her toplumda böylesi bir kültür sık rastlanan bir olgudur (*a.g.e.*, s. 196, 220).

Böyle bir kültür neye benzer? Parekh gayet yaygın bir gözlemle başlıyor. Her çokkültürlü toplumda kültürler, resmî ve gayri resmî, özel ve kamusal mekânlarda her daim karşı karşıya gelirler.

> Merak ettikleri, kavrayamadıkları veya takdir ettikleri için birbirlerini sorgular, birbirlerinin varsayımlarına karşı çıkar, bilinçli veya bilinçsiz olarak birbirlerinden bazı şeyler alır, ufuklarını genişletir ve küçük büyük değişiklikler yaşarlar ... Zaman içinde kendi katkılarına ve görüşlerine dayanan, kendine özgü, biraz bulanık olmasına rağmen tanınabilir bir kimliğe sahip yeni bir karma kültür oluştururlar. Bu, ne onların en küçük ortak paydaları ne de rasgele seçilmiş inanç ve adetlerinin basit bir toplamıdır. Aslında bu, hepsinin yeniden tanımlandığı, yeni ilişkilere sokulduğu ve gevşekçe tutturulmuş bir bütün oluşturduğu, az çok farklı bir kültürdür. Bir kez gelişince, etkileşimlerinin temelini oluşturur, ortak bir ahlâki yaşam yaratmaya yardımcı olur ve kamu politikalarını etkileyerek politik söylemi biçimlendiren bir ortak ilkeler grubu yaratır (*a.g.e.*, s. 220-21).

Parekh, tüm kültürler gibi "kültürler arasında yaratılmış", "çokkültürlü olarak inşa edilmiş" kültürün de plansız bir gelişme olduğunu belirtir:

> İçeriği üzerinde evrensel olarak değil, kabaca bir anlaşmaya varılmıştır ve bunlar tartışmaya açıktır. Görece olarak açık uçludur, çok katmanlıdır, farklı yönlere gitmeye çalışır ve sürekli bir oluşum halindedir... Farklı kültürlerarası etkileşimden kaynaklandığı için, doğası gereği çoğulcudur ve onları birleştirirken çeşitliliklerine de saygı gösterir. Toplumun tüm üyeleri, bu kültürün tüm yönlerini onaylamazlar, ancak hepsi, içinde onun kendilerine ait olduğunu söylemelerine yetecek bir şey bulur ve ona farklı derecelerde bağlanırlar (*a.g.e.*, s. 221).

Çokkültürlü olarak inşa edilmiş bir ortak kültür ancak onu oluşturan kültürler yaratılışına bir eşitlik iklimi içinde katılırlarsa doğabilir ve meşruiyet kazanabilir. Eşit saygı görmeli, eşit kendilerini ifade imkânına sahip olabilmeli, özel ve kamusal mekânlara erişim imkânları eşit olmalı, birbirlerini eşit ölçüde sorgulayabilmeli, kısacası şöyle veya böyle eşit güce ve kaynağa sahip olmalılar. "Adil ve etkili bir iletişim için zorunlu olan bu ve benzeri eşitliklerin sağlanmasından sonra diyalog, kendi mantığını izler ve sonucu önceden tahmin edilemez" (*a.g.e.*).

Sonuçta Parekh, çokkültürcü bir perspektiften hareketle hiçbir siyasi öğreti veya ideolojinin insan hayatının hakikatini bütünüyle temsil edemeyeceğini vurgular. İster liberalizm, isterse muhafazakarlık, sosyalizm ya da milliyetçilik olsun, her biri belirli bir kültürün içinde gömülüdür, dolayısıyla zorunlu olarak sınırlı ve kısmidirler (*a.g.e.*, s. 338). Gerçekten çokkültürlü bir toplum, kültürel çeşitliliğin gerçekliğini ve istenirliğini kabul eder, siyasi yaşamını da buna göre şekillendirir. Diyalog aracılığıyla kurulur, ancak diyalog "ifade özgürlüğü, üzerinde anlaşmaya varılmış usuller ve temel ahlâki normlar, katılımcı kamu alanları, eşit haklar, sorumlu ve halka açık bir otorite yapısı ve vatandaşlara yetki verilmesi" gibi belirli kurumsal ön şartlar gerektirir (*a.g.e.*, s. 340).

Söylemek dahi gereksiz, diyalojik modeller de sorunsuz değiller. Nitekim kültürlerarası diyalogda Young'un dikkat çektiği bir sorun, diyalogda farklılaşan kültürel gruplar adına kimin konuşacağı sorusudur. Young'a göre, kültürler arasındaki siyasi anlaşmazlık durumlarının çoğunda, söz konusu kültürel gruplar "arasında" olduğu kadar, bu grupların "içinde" de farklılıklar vardır, güç dinamikleri grup içindeki seslerin sadece bazılarının duyulmasına müsaade eder. Young'a göre, siyasi kararlardan etkilenenlerin tümünün gerçekten dahil edilmesi için, siyasi sürecin daha marjinal konumda veya daha güçsüz toplumsal katmanların eşit söz hakkına ve eşit nüfuza sahip olmalarını sağlayacak özel önlemler alması şarttır (2001, s. 120-21). Şunu da belirtmeliyiz ki, "çaprazlama siyaset" modeli bu sorunla baş etmek için daha donanımlı görünmektedir, çünkü "topluluk liderleri"ni (demokratik yollarla seçilmedikleri sürece) temsilciler olarak değil de belirli davaların destekçileri olarak görmekte ısrar eder ve onlara ait oldukları toplulukların öteki üyelerine göre özgül konumlanışlarının çok çeşitli olduğunu hatırlatır. Ancak siyasi gerçeklikler her zaman kuramsal modellerimize ayak uydurmazlar. O nedenle yoğun kültürlerarası çatışma koşullarında diyalojik modelleri uygulamak, savunucularının bizden inanmamızı istedikleri kadar kolay olmayabilir. Gel-

gelelim, kültürlerarası diyaloga dayalı modeller liberal milliyetçi çokkültürlülük modellerinin muzdarip olduğu sorunlara karşı daha dirençli görünüyorlar ve içinde yaşadığımız küresel çağın karmaşasına daha iyi bir yanıt teşkil ediyorlar.

ALTINCI BÖLÜM

Miliyetçilik ve Küreselleşme

KÜRESELLEŞME VE MİLLİYETÇİLİĞİN "KRİZİ"

Ulus-devletin "krizi" son on yılın en sık başvurulan klişelerinden biri ve küreselleşmenin ve kimlik siyasetinin ikili baskısı altında milletlerin ve milliyetçiliğin geleceği pek çok kişiye hiç olmadığı kadar belirsiz görünüyor. Hall'a göre gezegenin artan karşılıklı bağımlılığı ulus-devleti yukarıdan kuşatıyor. Küreselleşmenin getirdiği devasa değişimler her tür milli oluşumun istikrarını giderek artan oranda zayıflatıyor. Fakat bir yandan da aşağıdan gelen bir hareket var. Ulus-devletler içinde dizginlenmiş gruplar ve halklar uzun süredir unutmuş oldukları kimliklerini yeniden keşfetmeye başlıyorlar. "Böylece insanlar kendilerini aynı zamanda hem dünyanın parçası, hem de köylerinin parçası olarak hissediyorlar" (1996a, s. 343).

Kimlik siyaseti konusunu önceki bölümde ele aldım. Bu bölümün amacı yukarıdan gelen ikinci tehdidi ele almak ve küreselleşmenin milletlerin ve milliyetçiliğin geleceğine dair etkilerini araştırmak. Bu bağlamda tartışacağım kimi sorular şunlar: Küreselleşme ulus-devletin sonunu mu getiriyor, yoksa yeni devlet biçimlerinin oluşumuna mı yol açıyor? Geleneksel egemenlik kavramını nasıl etkiliyor? Küreselleşme milliyetçilik için ne getiriyor? Milletin üstünde veya ötesinde yeni aidiyet biçimleri yaratıyor mu?

Küreselleşme Tartışmaları

Küreselleşme son yılların akademik tartışmalarında kilit kelimelerden biri ve bu olgunun değişik veçhelerini inceleyen yayınlar hakikaten çığ gibi çoğaldı.

Şüphesiz tek bir bölümün sınırları dahilinde tüm bu tartışmaları hakkıyla ele almak mümkün değil. Ayrıca, küreselleşmenin nedenleri, tarihi ve normatif konumu mevzularına dair ayrıntılı bir tartışmaya girişmek, bizi bölümün asıl amacı olan küreselleşme ile milliyetçilik arasındaki ilişkinin tarifi ve değerlendirmesinden saptıracaktır. Yine de küreselleşme ile tam olarak neyi kastettiğimizi biraz olsun açıklamadan bu meseleyi hakkıyla ele alamayız.

Belki de en yaygın tanımıyla küreselleşme "artan karşılıklı bağımlılık" demektir. Ekonomik, siyasi ve kültürel ilişkilerin mevcut sınırları aşarak iç içe geçmesi sonucunda yerkürenin bütün parçalarının hiç görülmedik yoğunlukta bir araya geldikleri sık sık ileri sürülmekte. Bu tanımın altında yatan ise, tüm yerel, bölgesel ve milli unsurların karşılıklı bağımlılık içinde tek bir bütün halinde bir araya geldikleri "küresel köy" düşüncesidir (Holton 1998, s. 1-2).

Bu tanım üç temel sorun içeriyor. Birincisi, günümüzdeki küreselleşmede yeni ve ayırt edici olanın ne olduğunu söylemiyor. Bir dizi yorumcunun anımsattığı üzere, ülkeler arasındaki etkileşimler modern devletler sisteminin 500 yıllık tarihi boyunca değişik kavşak noktalarında yoğunlaştı (örneğin bkz. Scholte 2000). Son yıllardaki sınır aşan işlemleri ve iç içe geçmişlikleri farklı kılan nedir? İkincisi, bu tanım küreselleşmenin dünyanın değişik parçaları üzerindeki eşitsiz etkisine duyarlı değil. Üçüncü olarak ise, karşılıklı bağımlılığın ne ölçüde insanların tahayyülünü kapladığına dair yeterince bir şey söylemiyor.

İkinci bir tanım küreselleşmeye olumsuz bakıyor ve onu "türdeşleşme" ve "Batılılaşma" ile bir tutuyor. Waters'ın gözlemlediği üzere, küreselleşme ideolojik şüphelere hedef olmak için ideal adaydır, zira dünyayı dönüştüren güçlerin insan denetiminin dışında olduğunu ima ederek Batı kültürünün ve kapitalizminin yayılışını meşrulaştırıyor gibi görünmektedir (1995, s. 3). Dolayısıyla küreselleşme Batı'nın ekonomik ve kültürel çıkarlarının dünyanın geri kalanına hâkim olması –yani zengin ve yoksul ülkeler arasındaki eşitsizliğin devamını sağlayan bir araç– olarak algılanmaktadır. Türdeşleşme savının belli bir şeklinde küresel kültürün "Amerikanlaşması" vurgulanır. Amerikanlaşma tezi kültürün üretimi ve yayılmasında kullanılan temel kaynaklarda Amerikan mülkiyetinin hâkim olduğuna işaret eder. ABD'nin kültür ve bilişim endüstrilerinde bir denetim çerçevesinin oluşumunu kendi çıkarlarını kayıracak şekilde etkilediğine de vurgu yapar. Nihayet kültürel pratiklerin çok geniş bir çerçevede yayıldığına, böylece modern toplumsal yaşamın en temel niteliklerini etkilediğine dikkatimizi çeker. Ritzer'in "fast-food restoranlarının temelindeki ilkelerin, Amerikan toplumunun ve dünyanın geri kalan

kısmının git gide daha fazla kısmına egemen olma sürecini" anlatmak için geliştirdiği "Toplumun McDonaldlaşması" tabiri ile anlatmak istediği de büyük ölçüde aynı şey (Ritze 1993, s. 1; Holton 1998, s. 2-3, 166-68).

Türdeşleşme/Batılılaşma tezi de küreselleşmeyi açıklamakta yetersiz kalıyor. Küreselleşme, kapitalizmin ya da Batı kültür emperyalizminin mantığı ile işleyen, her şeyi fetheden ve türdeşleştiren tekil bir güç değildir. Pietersee'nin belirttiği üzere, kültürel deneyimler sadece kültürel tektipleşme ve standartlaşma yönünde ilerlemiyor. Böylesi bir bakış Batılı olmayan kültürlerin Batı üzerinde yapmakta olduğu etkiyi gözden kaçırıyor:

> Küreselleşme itkisinin çok anlamlılığını ciddiye almıyor ve Batılı kültürün yerel kabulünü –örneğin Batılı öğelerin yerelleştirilmesini– göz ardı ediyor. Batılı olmayan kültürlerin birbirleri üzerinde olan etkisini göremiyor. Dünya müziği örneğindeki gibi "üçüncü kültürler"in oluşumu türünden çapraz kültürlere yer bırakmıyor. Batı kültürünün türdeşliğini abartıyor, Batı ve onun kültür endüstrileri tarafından ithal edilen standartların çoğunun kültürel şecerelerini incelediğimizde aslında kültürel bakımdan karışık bir nitelik arz ettikleri gerçeğini göz ardı ediyor (1995, s. 53).

Kısacası, çoğu küresel şirketin ve uluslararası örgütlerin faaliyetleri türdeşleşme ve standartlaşma eğilimi sergilese de, iç içe geçmiş küresel yapı içinde hâlâ daha toplumsal ve kültürel çeşitliliğin yeniden üretimi için yeterince yer var. Dahası, bazı grupların artan iç içelik karşısındaki tepkisi de kendi sınırlarını hem toplumsal, hem de simgesel düzeyde daha keskin şekilde çizmek oluyor (Goldmann vd. 2000, s. 10-11).

Üçüncü bir küreselleşme tanımı dünya daha bağlantılı hale geldikçe zaman ve mekânın öneminin azalışına vurgu yapar. Bu küreselleşme anlayışı David Harvey (1990) ve Anthony Giddens'in (1990) çalışmalarına çok şey borçludur. Örneğin Harvey, son yirmi yılda yoğun bir "zaman-mekân sıkışması" devresi yaşamakta olduğumuzu, bunun siyasi-ekonomik pratikler ve sınıflar arasındaki güç dengesinin yanı sıra kültürel ve toplumsal yaşam üzerinde de kafa karıştırıcı ve yıkıcı bir etkisi olduğunu söyler. Harvey'e göre olan şey "mekânın zaman aracılığıyla yok edilmesidir." Burada kilit önemde olan üretimde yeni teknolojiler ile yeni örgüt biçimlerinin gelişimi, değişim ve tüketimde de buna paralel hızlanmadır (1990, s. 284-307). Giddens'e göre de küreselleşme "zaman-uzam uzaklaşması" sorunsalındaki, yani toplumsal yaşamın zaman ve mekân içinde düzenlenişindeki değişimleri ifade eder. Giddens, zaman-uzam uzaklaşması şeklindeki kavramsal çerçevenin dikkatimizi yerel

bağlılıklar ile uzak yerler arasındaki etkileşim arasındaki karmaşık ilişkilere yönelttiğini belirtir. Giddens'e göre modern dönemde zaman-uzam uzaklaşmasının düzeyi tüm önceki dönemlerden daha fazladır ve yerel ve uzak toplumsal biçimler ve olaylar arasındaki ilişkiler de buna uygun olarak "esner." Küreselleşme işte bu esneme sürecini anlatır. Dolayısıyla "uzak yerleşimleri birbirlerine, yerel oluşumların millerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği ya da bunun tam tersinin söz konusu olduğu yollarla bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması" olarak tanımlanabilir (1990, s. 64).

Bu türden bir küreselleşme tanımı diğer iki tanıma oranla daha faydalıdır, çünkü günümüzdeki küreselleşme evresini önceki evrelerden ayırt etmemizi sağlar ve küresel bir bilinçliliğin yükselişinin oynadığı merkezî role dikkatimizi çeker. Kimi yazarlara göre, bu iki tespit aslında yakından ilişkilidir. Örneğin Waters, günümüzün küreselleşmesini önceki tezahürlerinden ayıranın onun "düşünümselliği" olduğunu öne sürer; nitekim "coğrafyanın toplumsal ve kültürel düzenlemeler üzerindeki kısıtlamalarının gerilediği ve *insanların bunların gerilediğinin giderek daha fazla farkına vardığı* bir toplumsal süreç" şeklindeki küreselleşme tanımı da bunun altını çizmektedir (1995, s. 3, 45, vurgu bana ait).

Küreselleşme tartışmasına dair yakın tarihli incelemesinde Scholte de benzer bir tespit yaparak, küreselleşmeyi değişen mekân kavrayışları ile özdeşleştirir. Ülke topraklarının ötesinde (*supraterritorial*) bağlantıların çoğalması ve yayılmasının –örneğin telefon hatları, elektronik finans ve ozon tabakasının incelmesi– "*territorialism*", yani toplumsal coğrafyanın bütünüyle toprak temelli olduğu bir durumun sonunu getirdiğini öne sürer. Küreselleşen dünyamızda toprak anlamını koruyor olsa da, diye belirtir Scholte, artık coğrafyamızın tamamını teşkil etmemektedir (2000, s. 42-48). Toplumsal uzamın böylesi toprağı aşan bir boyut kazanmasının bir nedeni bizim çoğunlukla küresel düşünüyor olmamızdır: "Dünyayı birbirine yamanmış kara parçalarından oluşmuş bir kilim gibi değil de, mesafenin ve sınırların (en azından belli açılardan) anlamsız olduğu tek bir mekân olarak görüyoruz" (*a.g.e.*, s. 54).

Yine de bu tanım küreselleşmenin farklı bağlamlardaki eşitsiz etkileri ve şu çetrefilli yerel-küresel dinamik mevzusunda fazla bir şey söylemiyor. Daha faydalı bir öneri, yerelleşme ve küreselleşme eğilimleri arasındaki etkileşime dair belki de en kapsamlı açıklamayı sunan Robertson'dan geliyor. Robertson önce küreselleşmeye dair söylenenlerin büyük kısmının onu yerelliğin önüne geçen bir süreç olarak görme eğiliminde olduğuna işaret ediyor. Bu yaygın eğilimin had safhası, küreselleşme eğilimlerine karşı yerel hevesler dünyasında,

yerellik fikrinin kimi zaman hegemonya kurmaya çalışan küresellik karşısında bir muhalefet ya da direniş biçimi olarak anlaşıldığı bir dünyada yaşadığımız iddiasıdır (1995, s. 26-29). Oysa Robertson, küreselleşmenin bunun aksine "yuva", "cemaat" ve "yerellik"in yeniden kurgulanmasını, bir anlamda yeniden üretimini içerdiğini tespit ediyor. Bu bakımdan yerel küreselin karşıtı olarak görülmemelidir. Aksine, belli koşullar dahilinde, küreselleşmenin bir "veçhesi" olarak görülmelidir. Böylece Robertson, küreselleşmenin geleneksel olarak küresel ve yerel ya da –daha soyut bir düzlemde– evrensel ve tikel olarak adlandırılan şeylerin eşzamanlılığını ve iç içe geçmişliğini kapsadığını vurgulamak amacıyla küyerelleşme (*glocalization*) tabirini icat ediyor (*a.g.e.*, s. 30).

Robertson'a göre, güncel yerellik anlayışlarının büyük ölçüde küresel koşullarda üretildiğini söylemek, tüm yerellik biçimlerinin böylelikle esaslı biçimde türdeşleştiğini de söylemek anlamına gelmez. Robertson küreselleşmenin yerel kültürlerin türdeşleşmesi anlamına geldiği görüşüne ısrarla muhalefet etmeyi sürdürür. Bir defa, eldeki bulgular ABD kaynaklı kültürel mesajların farklı şekillerde alındığını ve yorumlandığını hemen kesin olarak göstermektedir; yerel gruplar "merkez"den gelen iletileri son derece farklı şekillerde almaktadır. İkinci olarak, "küresel kültür"ün belli başlı üreticileri olduğu söylenenler –örneğin Atlanta'da (CNN) ve Los Angeles'te (Hollywood)– giderek artan ölçüde ürünlerini kısmen kendilerinin inşa ettiği çeşitlenmiş bir küresel pazara göre şekillendiriyorlar. Üçüncüsü, görünüşte "milli" olan simgesel kaynaklar aslında giderek küresel ölçekte farklı biçimlerde anlaşılmaya ve tüketilmeye müsait hale geliyorlar. Ve dördüncüsü, Üçüncü Dünya adı verilen yerlerden dünyanın hâkim konumdaki toplumlarına ve bölgelerine ciddi bir fikir ve pratik akışı söz konusu (*a.g.e.*, s. 38-39). Kısacası Robertson'un vardığı sonuç, küreseli sanki küresel yereli dışlıyormuş gibi tanımlamanın anlamlı olmadığıdır. "Küresel kendi içinde ve kendi başına yerelin karşıtı değildir. Aksine, çoğu zaman yerel olarak adlandırılan şey özünde küresele dahildir" (*a.g.e.*, s. 34-35).

Sonuç olarak, benim çözümlememe yön veren küreselleşme anlayışı zaman ve mekânın toplumsal ve siyasi yaşamın örgütlenmesindeki öneminin azalışını ve küresel bir bilincin oluşumunu vurguluyor. Küreselleşmeyi parçalı, eşitsiz ve kimi durumlarda yerelleştirici bir süreç olarak görüyor (ayrıca bkz. Hannerz 1996 ve Appadurai 1996). Bu anlamda, Robertson'un izinden giderek, yerel ve küreselin iki karşıt kutup teşkil ettiği düşüncesini reddedeceğim ve küreselleşmenin yerelliğin yeniden üretimini, kimi durumlarda da üretimini içerdiğini varsayacağım.

Küreselleşmenin Tehdidi

Küreselleşme milliyet çağının sonu anlamına mı geliyor? Millet ile devleti ayırmadan ve küreselleşmenin her biri üzerindeki etkilerini ayrı ayrı değerlendirmeden bu soruya yanıt veremeyiz. Devlet söz konusu olduğunda soru, sınır aşırı ekonomik etkinlik ve düzenlemelerin giderek arttığı ve siyasetin daha çok ulus-üstü ve ulus-altı düzeylerde icra edildiği bir çağda, devletlerin egemenliklerini ne ölçüde koruyabileceğidir. Millet söz konusu olduğunda ise, soru alternatif aidiyet odakları öneren topluluk biçimlerinin olup olmadığıdır.

Pek çok yorumcu ekonomik küreselleşmenin devleti hızla köhneleştirdiğini savunuyor. Artık iyice bildiğimiz bu hikâyeyi Holton gayet güzel özetliyor:

> Küresel ekonomiye şeklini veren siyasi sınırlar üzerinden kapsamlı para ve sermaye akışlarıdır. Bütünleşmiş küresel finans piyasaları her gün milyarlarca doları dünyanın bir yerinden diğerine taşıyarak, döviz kurları, faiz oranları, borsalar, istihdam oranları ve hükümetlerin vergi gelirleri üzerindeki etkileriyle milli ekonomileri etkilemektedirler... Küresel iş stratejileri, bilişim teknolojileri ve telekomünikasyondaki radikal değişimlerle de desteklenmektedir. Milli sınırları aşan bu yatırım, teknoloji, iletişim ve kar akışları çoğunlukla milli devletin karşılaştığı küresel tehdidin en çarpıcı arazları olarak görülür (1998, s. 80-81).

Ancak devlete yönelik tehdit sadece ekonomik değildir. Bir siyasi karar mercii olarak da devletin yerini bölgesel ve ulus-üstü yapılara kaptırdığı öne sürülmektedir. Günümüzde ulus-devlet sistemi genişleyen hükümetlerarası örgütler, ulus-üstü ajanslar ve kurumlar ağının yanı sıra, çokuluslu şirketler, baskı grupları ve çeşitli hükümet-dışı örgütler (STK'lar) gibi devlet dışı aktörler ve ulus-ötesi yapılarla da karşı karşıyadır (Guibernau 2001).

Öte yandan, ülke topraklarının ötesinde bağlantıların (*suprateritoriality*) yaygınlaşması toprağa bağlı olmayan kimliklerin ve kozmopolitan dayanışmaların gelişimini de mümkün kıldı. Kitlesel göçün artışı, tüketim kültürünün ve kitle iletişim araçlarının etkisi ile, her geçen gün daha fazla insanı çeken küresel melez kültürler oluştu. Kısacası, millet artık çoğu insan için yegâne anlamlı topluluk biçimi değil (Scholte 2000; Cheah 1998).

Bu savlarda bir haklılık payı var elbette ama, çizdikleri çerçeve yine de resmin tamamını vermiyor. Billig'in haklı olarak işaret ettiği üzere, "ulus-devlet'in krizi" tezinin kimi versiyonlarında bir "sanki" anlamı var:

> Sanki ulus-devlet zaten sönüp gitmiş; sanki insanların milli bağlılıkları bir tüketici tercihi düzeyine indirgenmiş; sanki dünyanın en güçlü ülkesinin çocukları her sabah bir ve tek bayrağı selamlamıyor; sanki şu anda dünyanın dört bir yanında dev ordular milli üniformalarıyla savaş manevralarını tatbik etmiyorlar (1995, s. 139).

İlk olarak, ekonomik küreselleşmenin devleti ezip geçmediğini vurgulamalıyız. Milli sınırlar hâlâ önemli, çünkü küresel ekonomik aktörlerin çoğu piyasalar aracılığıyla oluşan ağların ötesinde istikrar sağlayan kurallar ve destek mekanizmaları çerçevelerine ihtiyaç duyuyorlar (Holton 1998, s. 108). Başka bir deyişle, küresel ekonomi, aktif şekilde uygulanması, yeniden üretilmesi, hizmet edilmesi ve finanse edilmesi gereken bir şey. "Geniş çeşitlilikte, son derece uzmanlaşmış işlevlerin icra edilmesini, altyapıların sağlanmasını, dostane yasal ortamların yapılmasını ve korunmasını gerektirir" (Sassen 2000, s. 217). Küresel senaryoların asıl oyuncusu çokuluslu şirketler için bile bu geçerli. Holton'un belirttiği üzere, gelişmiş ülkelerde ya da gelişmekte olan dünyada olsun, çokuluslu şirketlerin ülkeler üzerinde hâkimiyet modeli fazlasıyla basit. Çokuluslu şirketler kendi ülkelerinde ya da yurtdışında milli yargı gücünün dışında faaliyet göstermezler. Aksine mülkiyet haklarının korunması, altyapı desteği ve olumlu mali düzenlemeler için devlete bağlıdırlar. Dolayısıyla ulus-devlet "dikiş yerlerinden dağılma sürecinde değildir, aksine giderek daha fazla başka devletlerle, çokuluslu şirketlerle ve siyasal sınırların ötesinde faaliyet gösteren küresel STK'larla geniş ilişki kümelerine dahil olmaktadır" (1998, s. 82-3, 108).

Öte yandan millet dünyanın dört bir yanındaki pek çok insan için önemli bir siyasi ve kültürel kimlik kaynağı olmayı sürdürüyor. Gayet iyi biliyoruz ki, küresel ağlar aracılığıyla "yabancı" kültürlerle yakın temas çoğu zaman milli kimliği ayırt eden özelliklere dair farkındalıkta ve koruma kararlılığında artışa yol açıyor, azalmaya değil. Daha genel olarak, küresel ekonomik yeniden yapılanmanın sonucunda iş kayıpları, milli hâkimiyetin zayıflaması, artan kitlesel göçler ve teknolojik değişimin sersemletici hızı bir araya gelerek, güvenlik ve kimliğin pek çoklarınca tehdit altında hissedildiği bir atmosfer yaratıyorlar. Bu durumda milliyetçiliğin tehdide karşı koymanın tek aracı haline gelmesi de sürpriz değil (Scholte 2000, s. 163-64; Holton 1998, s. 156-57).

Bu durumda, milliyetçilik ve etnisitenin son yıllardaki canlanmasının pek çoklarınca küreselleşmenin yıkıcı etkilerine karşı bir direniş olarak yorumlanması da şaşırtıcı değil. Aslında bir dizi akademisyenin de belirttiği üze-

re, küreselleşme koşullarında milliyetçiliğin yoğunluğunda bir artıştan bile söz edebiliriz. Kimlik siyaseti başlığı altında "portatif milliyet"in dünyanın her yerinde hızla yükselişe geçişini zaten gördük (Anderson 1996, s. 9). Öte yandan, dünyanın dört bir yanındaki çeşitli diyasporaların siyasi çekim kuvvetinde açıkça görüldüğü üzere, demografik küreselleşmenin bir ürünü olan göç hareketleri sadece melez kültürler değil, "hariçten vatanseverlik" (*absentee nationalism*) ya da "uzun mesafe milliyetçiliği" de yaratıyor (Pietersee 1995, s. 49; "uzun mesafe milliyetçiliği" için bkz. Anderson 1998). Küreselleşme tepkisel bir anlamda daha fazla milliyetçiliğe yol açmakla kalmıyor. Küreselleşme iki farklı şekilde daha millet oluşumlarının gelişimini teşvik etti. Birincisi, küreselleşme devletlerin göreli gücünü azalttı, böylece sınırları içinde gelişen azınlık milliyetçiliklerine etkin şekilde karşı koymalarını zorlaştırdı. İkincisi, etnik ve milli hareketler kimi zaman ulus-ötesi ağlardan kendi davalarını desteklemek için faydalandılar (Scholte 2000, s. 186).

Kısacası, milliyetçiliği zamanı geçmiş bir bilinç biçimi olarak görmek için erken. Cheah'ın da isabetle işaret ettiği üzere, "var olan küresel durumu, kitlesel bir dünya topluluğuna aidiyet duygusunun (kozmopolitanizm) varlığı ile karıştırmamak gerekir çünkü gündelik hayatın küreselliğinin popüler küresel bir siyasi bilincin varlığını doğurması şart değil" (1998, s. 31). Ülke topraklarını aşan ilişkilerin yayılışı toprağa bağlı olarak kurgulanmış ve küreselleşen bir dünyada yaşamaya devam eden dayanışma biçimlerinin sonu anlamına gelmez. Aslında günümüz dünyasında etnik siyasetin temel çelişkisi ilksel bağlılıkların kendilerinin küreselleşmiş olmasıdır. Bu bağlılıklar gerçekten de icat edilmiş geleneklerin ya da geriye dönük bağlılıkların ürünü olabilir, ancak

> ... ticaret, medya, milli politikalar ve tüketici fantezilerinin bölücü ve istikrarsız etkileşiminden ötürü, önceden bir tür yerellik şişesine sokulmuş bir cin olan etnisite... artık devletler ve sınırlar arasındaki çatlaklardan sürekli girip çıkan küresel bir güce dönüştü (Appadurai 1996, s. 41; ayrıca bkz. Scholte 2000, s. 160-61).

Siyaset söz konusu olduğunda, devlet gücünün bir alanda zayıfladığını veya oradan transfer edildiğini, başka bir alanda ise güçlendiğini görüyoruz. Ulus-devletler BM, NATO ya da ASEAN gibi kurumlarda resmen tanınan yegâne aktörler olmayı sürdürüyorlar. Aslında bu kurumların asıl mimarları, işleyişlerine, yapılarına ve giriş koşullarına karar verenler ve yaşamaları için gerekli mali desteği sağlayanlar da ulus-devletler. Öyleyse pek çok açıdan, ulus-

devlet sistemi yerli yerinde duruyor (Guibernau 2001, s. 250-51; Anderson ve Goodman 1999, s. 27).

Ancak ulus-devletlerin ikamet ettiği dünyanın değişmekte olduğu ve küreselleşmenin bu değişimin başlıca kaynağı olduğu da bir vakıa. Dolayısıyla günümüzün ulus-devletleri milli temelde çözülemeyecek ve sayıları giderek artan bir dizi sorunla karşı karşıya. Tek tek devletler ya yoksulluk ve ekonomik modernleşme gibi sorunlarla baş etmek için gerekli teknik veya mali kaynaklardan yoksunlar ya da karşılaştıkları güvenlik veya çevrenin korunması gibi ortak sorunlar, etkin çözümler için hepsinin birlikte hareket etmesini gerektiriyor (Holton 1998, s. 121). Ayrıca, küresel ilişkilerin yayılışı, bir dizi devlet-altı, devlet-üstü ve devlet-dışı kurumları ortaya çıkarttı; bu da kimilerini bir egemenlik-sonrası yönetişim çağından söz etmeye sevk etti. Bazıları ise egemenliğin sınırsız ve bölünemez bir kamusal güç biçimi olarak anlaşıldığı geleneksel anlayışın terk edilmesini savundular. Onlara göre günümüzde egemenlik bir dizi kurum arasında bölünmüş ve bu çoğulluğun gereği olarak da sınırlanmıştır (Held 1996, s. 415). Sonuçta küresel siyasi yapıya dair son derece karmaşık bir resim ortaya çıkıyor. İlk olarak, sadece ulus-devletler değil çeşitli aktörler söz konusu. İkincisi, milli egemenlik giderek artan oranda bir dizi ulus-ötesi düzenleyici rejime uyum koşuluna bağlı hale geliyor. Bu ise giderek artan uluslararası karşılıklı bağımlılığı ve ancak uluslararası işbirliği ve ulus-ötesi mutabakat ile etkin şekilde ele alınabilecek sorunların ortaya çıkışını yansıtıyor (Holton 1998, s. 123).

Toplarsak, küreselleşme koşullarında karşılaştığımız şey devletin aşılması değil, devletin işlevlerinin dönüşümü. Nitekim kimi zaman devletin artık yalnızca hizmet sunan bir devlet olmadığı, giderek artan oranda bir düzenleyici devlet haline geldiği öne sürülmektedir (Delanty ve O'Mahony 2002, s. 170-71). Bu ise, zaman içinde askerî denetim, toprağa bağlılık ve meşruiyet konularından, tüm devletlerin çıkarlarının söz konusu olduğu ve çözüm üretmek için işbirliğinin zorunlu olduğu bir dizi toplumsal, ekonomik ve çevresel konulara doğru göreli bir kayma ile nitelik kazanan günümüzdeki karşılıklı bağımlılığın doğrudan bir sonucudur. Bu türden sorunlar arasında doğal çevrenin kirlenmesi, kaynaklar üzerinde demografik baskılar ve artan ekonomik eşitsizlikler vardır (Holton 1998, s. 114).

Tire işaretinin diğer tarafına, yani ulusa döndüğümüzde, onun da sınıf, cinsiyet, din ve cinsel yönelim hatları boyunca millet dışı aidiyet çerçevelerinin yükselişi ile birlikte kolektif özdeşleşme süreçleri üzerindeki denetimini yitirdiğini görüyoruz. Bu noktada kimi yorumcular, insan ilişkilerinin içerik-

lerini simgelere veya işaretlere dönüştürerek birbirinden çok uzaktaki insanlar arasında bağlantı kuran kitlesel medyanın büyük bir önemi olduğunu vurguluyorlar. "Bu süreç öylesine etkili olabiliyor ki, bir siyasi olayda bir araya gelmeyi bırakın, birbirini hiç görmemiş insanlar arasında çıkar ya da değer ortaklığına dayalı topluluklar oluşabiliyor" (Waters 1995, s. 150). Üstelik ülke topraklarını aşan bağlantıların 1960'lardan itibaren hızlanan yayılışı küresel bir bilincin ortaya çıkışını ve evrensel bir insanlık topluluğuna duyulan kozmopolitan bağlılıkta bir miktar artışı teşvik etti. Öte yandan, küreselleşme tekil yerelliklerdeki kültürel fırsatları da arttırdı, böylelikle devletin kendi nüfusuna tek bir kültürü dayatma imkânlarını da azalttı.

Kültürel fırsatların çoğalmasının doğrudan sonuçlarından biri, kültürel "melezleşme" ya da kimilerinin adlandırmasıyla "*kreolleşme*"de artış yaşanmasıdır. Küreselleşme kültürler arasındaki ilişkileri yoğunlaştırır ve kültürel seçenekleri çoğullaştırır, bu arada milletler arasındaki ayrımları da muğlaklaştırır (Scholte 2000, s. 23-24). Milletler daha karmaşık, seyyar ve kültürel bakımdan melez hale geldikçe, "milli hususiyetler", milletin bölünmezliği ve sahiciliği gibi mefhumlar da güç kaybeder (Edensor 2002, s. 9).

Son olarak, küreselleşme millet ile devlet arasındaki bağı gevşetiyor, yersizleşmiş (*deterritorialized*) kimliklerin oluşumuna yol açıyor. Böylece, etnisitelerin belirli bir toprağa veya siyasi birime bağlı olmadığı, daha büyük bir etnik çoğulculuk olasılığı beliriyor (Waters 1995, s. 136).

Millet fikrinin Batılı anavatanında bile pek çok insan için hâlâ yerinde durduğunu kabul ederek başlayan Hannerz, küreselleşme süreçlerinin şekillendirdiği değişimleri ustalıkla özetliyor:

> Ancak bu gönülden bağlı milliler arasında, her zaman aynı ölçüde görünür olmasa da, farklı deneyimleri ve bağlantıları olan insanların sayısı artıyor. Bunların bazıları milleti yeniden tanımlamak isteyebilir; mesela vurguyu parçası olmadıkları geçmişten ziyade geleceğe yapabilirler... Ötekiler yine milletin içindedir ama onun parçası değillerdir. Gerçek kozmopolitanlar da olabilirler ya da aslında milletleri başka yerlerde olan insanlar, sürgün ya da diaspora nostaljisinin nesneleri de... Ya da aslında başka türden bir hayalî ulus-ötesi topluluğa –bir meslek topluluğuna, yeni bir inancın müritlerinin oluşturduğu bir topluluğa, bir gençlik tarzının takipçileri topluluğuna– güçlü bir bağlılık hissediyor olabilirler. Bölünmüş topluluklar, belirsizlikler ve çatışan rezonanslar da olabilir (1996, s. 90).

Bu bağlamda küresel bir kültürün varlığından söz edebilir miyiz? Featherstone'a göre, eğer küresel kültürden kastımız ulus-devletin kültürüne

benzer bir şeyin büyük ölçekli hali ise, yanıt kesinlikle hayırdır. Böyle bir kıyaslamada küresel kültür başarısız olur, çünkü ulus-devletin kültürüne dair imgelem kültürel türdeşliği ve bütünleşmeyi vurgular. Bu akıl yürütmeye göre, bir dünya devleti oluşmadıkça küresel bir kültür tespit etmemiz imkânsızdır. Ancak daha geniş bir kültür tanımı kullanmaya çalışır ve daha çok süreçler üzerinden düşünürsek, kültürün küreselleşmesinden bahsetmemiz ve toplumlararası (*transsocietal*) kültürel süreçler tespit etmemiz mümkün olabilir (1990, s. 1).

Devamla Featherstone, böylesi geniş bir kavrayış sayesinde, sadece ulus-devletler arasındaki ikili alışverişlerin ürünü olarak görülemeyecek her türden kültürel akışın kanalı olan "üçüncü kültürler" kümelerinin oluşumunu takdir etmemizin mümkün olacağını söylüyor. Dolayısıyla küresel kültürü, illa da ulus-devletlerin egemenliğinin zayıflamasını içerecek şekilde görmek yanıltıcıdır. Bu nedenle küresel kültürü, güya türdeşleştirici süreçlerden ziyade, "daha çok sistemliliğe ve düzene direnen ve tekrar eden popüler ve yerel söylemlerin, kodların ve pratiklerin çeşitliliği, farklılığı ve zenginliği" üzerinden kavramlaştırmalıyız (*a.g.e.*, s. 1-2).

Featherstone, belirli televizyon programları, spor müsabakaları, müzik konserleri, reklamlar bütün dünyayı hızla dolaşıyor olsa da, bunun farklı kültürel bağlamlarda izleyen ve dinleyenlerin tepkilerinin de tek tip olacağı anlamına gelmediğini öne sürüyor. Friedman'ın ifadesiyle,

> Coca-Cola'nın, turist tişörtlerinin ve transistörlerin evrensel hale geldiği, yani Hong Kong'da üretiliyor olsalar dahi Batı kültürünün nesnelerinin ve simgelerinin dünya halklarının pek çoğunun gündelik yaşamına sızdığı doğru. Ancak yine de bu nesneleri kullanım biçimleri bizimkinden son derece farklı (1994, s. 100).

Peki, bu kültür neye benziyor? Hannerz'e göre, küresel kültürü ayırt eden "bir tektipliliğin tekrarından ziyade çeşitliliğin örgütlenişi" olması. Anlam ve ifade sistemlerinin topyekûn türdeşleşmesi kesinlikle söz konusu olmadığı gibi, yakın zamanda olması da mümkün görünmemektedir. Ancak dünya bir toplumsal ilişkiler ağı haline gelmiştir ve farklı bölgeleri arasında insanların ve malların akışının yanı sıra anlamların akışı da söz konusudur. "Dünya kültürü, herhangi bir toprak parçasına demir atmamış kültürlerin gelişiminin yanı sıra, farklı yerel kültürlerin artan iç içeliği ile yaratılır" (1990, s. 237).

Hannerz ayrıca, ulus-ötesi kültürlerin gelişmesinin asıl öneminin çoğu

zaman bunların insanlara sunduğu yeni kültürel deneyimler değil, aracılık etme olasılıkları olduğunu öne sürer:

> Ulus-ötesi kültürler başka toprağa dayalı kültürlere geçiş için köprübaşlarıdır. Onların içinde kalmaktansa, insan onların getirdiği hareketliliği kullanarak başka yaşam tarzlarının anlamlarıyla temas kurabilir ve giderek bu deneyimi kendi kişisel perspektifine katabilir (*a.g.e.*, s. 245).

Artık küreselleşme süreçlerinin, özellikle de ulus-ötesi kültürlerin gelişiminin küresel siyasi bilinçte de paralel bir artışa yol açıp açmadığı sorusuna gelebiliriz.

KOZMOPOLİTAN ALTERNATİF

Küreselleşme ile ilişkilendirilen dönüşümler kozmopolitanizm projesine yeniden hayat verdi. Kimi yorumculara göre, son zamanlarda milliyetçiliğin patlaması anarşik, aşırı toplumsal parçalanma halinin bir tezahüründen ibarettir, bunun kozmopolitan topluluk için yeni fırsatlar sunduğu da söylenebilir (Delanty ve O'Mahony 2002, s. 171). Diğerlerine göre, kozmopolitanizm artık sadece ideal bir proje değil, gerçekte varolan pratik duruşlardan biridir. Güncel ulus-ötesicilik biçimleri hakkında ne tür çekincelerimiz olursa olsun, bunun yeni, aşağıdan yukarıya radikal kozmopolitanizmlerin maddî koşullarını sağladığını da düşünebiliriz (Örnekler için bkz. Cheah 1998, s. 21). Bu anlamda, "kozmopolitan" tabiri sadece "gönüllü liberal kendini-keşif ve küresel seyahat maceralarını değil, aynı zamanda o kadar iyi niyetle tasarlanmamış göç, göçebelik, diyaspora, turizm ve iltica amacıyla kaçış karışımlarını" da içerebilir (Wilson 1998, s. 352).

Bu kısımda amaç özellikle kozmopolitanizmin bugünün küreselleşmiş dünyasında daha gerçekçi bir seçenek teşkil edip etmediği sorusuna vurgu yaparak, kozmopolitanizme dair son tartışmaları özetlemek. Kozmopolitanizmin temel öğretisiyle başlayayım.

Hangi Kozmopolitanizm?

Kozmopolitanizm 'tüm bireylerin eşit manevî değere sahip olduğunu ve her birinin yaşamaya değer ve tatmin edici bir yaşam yaşama hakkına sahip olduğunu' savunur (Poole 1999, s. 158). Freeman'a göre, kozmopolitan etikin temel ilkesi Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nin 1. Maddesi'nde bulunabilir: "Tüm insanlar haysiyet ve haklar bakımından hür ve eşit doğarlar." Kozmopolitanlara göre bunun anlamı, milli kimliklerin ve devlet sınırlarının, bi-

reylerin ilke itibariyle iyi bir yaşam için gerekli koşullara hakları olması bakımından önemsizdir. Barry'yi izleyen Freeman, kozmopolitanizmin "kurumsal bir reçete değil, ahlâki bir bakış açısı" olduğunu söyler. Dolayısıyla milletlere ve devletlere ya da milletlerin kendi kaderlerini tayin hakkına karşı olması şart değildir. "Ancak devletlere ve milli kurumlara birinci derecede etik değer atfetmeyi reddeder" (1999, s. 60).

Başka yorumcular ise kozmopolitanizmin esnek bir terim olduğuna, bağlantısızlık ve çoklu mensubiyet biçimlerinin farklı şekillerde eklemlenip, farklı saiklerle harekete geçebileceğine işaret ederler. Nitekim Anderson'a göre, kozmopolitanizm "kişinin kendi kültürel bağlılıklarına düşünümsel bir mesafe koymasını, başka kültürlere ve geleneklere dair kapsamlı bir anlayışı ve insanlığın evrenselliğine inanmayı" savunur (1998, s. 267). Öte yandan Brennan, kozmopolitanizmin sadece gelenek farklarına dair bir merakı anlatmadığını, bir dünya devleti ve buna denk düşen bir vatandaşlık kuramını yansıttığını öne sürer (2001, s. 76). Bu son mesele bir çözüme kavuşturulmuş değildir. Örneğin Freeman dünya devleti meselesini önemsemez, insanların refahını bütün kurumların üstünde tutan kozmopolitanizmin dünya devletine bağlılığının zorunlu olmadığını düşünür (1999, s. 61). İzleyen bölümde kozmopolitanizme bir dünya devleti kuramı olarak değil, bir halet-i ruhiye, ahlâki bir bakış açısı olarak eğileceğim. Bu türden kozmopolitanizmin en bilindik çözümlemelerini sunanlar herhalde Nussbaum ve Hannerz'dir.

Nussbaum kozmopolitanizme dair ünlü makalesine, yurtseverlik gururuna yapılan vurgunun ahlâken tehlikeli olduğunu, nihayetinde yurtseverliği hizmet etmek için yola çıktığı kimi haklı amaçlardan saptırdığını belirterek başlar. Nussbaum'a göre, kozmopolitanizmin "dünya çapında insanlık topluluğuna bağlılık duyan kişi" ideali bu amaçlara hizmet için daha uygundur, kaldı ki günümüz dünyasındaki konumumuz bakımından da daha uygundur (1996a, s. 4).

Nussbaum'a göre, tartışmalarımızı her şeyin ötesinde, özgül bir milli kimlikten türeyen sorunlar hakkında değil de belirli somut durumlardaki insanların sorunları hakkında tartışmalar olarak görmeliyiz. Kişinin nerede doğduğu bir tesadüften ibarettir, der Nussbaum: "Herhangi bir insan bireyi herhangi bir milletin içine doğabilir." Bunun farkında olarak, milliyet, sınıf, etnik aidiyet ve hatta cinsiyet farklarının bizimle insanlığın diğer üyeleri arasına engeller dikmesine izin vermemeliyiz. "Nerede olursa olsun insanlığı tanımalıyız ve birincil sadakatimizi ve saygımızı onun temel unsurları olan akıl

ve ahlâki kapasitesine sunmalıyız." Her zaman, her bir insanın akıl ve ahlâki tercih haysiyetine eşit saygı göstermeliyiz (*a.g.e.*, s. 7-8).

Stoacılardan hareket eden Nussbaum, dünya vatandaşı olmak için yerel kimliklerimizden vazgeçmek zorunda olmadığımızı savunur. Böylece kendimizi yerel bağlılıklardan yoksun olarak değil, iç içe geçmiş bir dizi çemberle sarılmış olarak düşünebiliriz. İlk çember kişiyi çevreler, sonraki yakın aile üyelerini kapsar, sonra da sırasıyla, komşular ve yerel gruplar, hemşehriler ve aynı ülkenin insanları gelir. Tüm bu çemberlerin dışında ise en büyük olanı, bütün olarak insanlık vardır. Dünya vatandaşı olarak bizim görevimiz, der Nussbaum, "çemberleri bir şekilde merkeze doğru çekmek", tüm insanları hemşehrilerimiz gibi yakınlaştırmak ve bu şekilde devam etmektir.

> İster etnik, ister cinsiyet veya din temelli olsun, özel ilgilerimiz ve kimliklerimizden vazgeçmek zorunda değiliz. Bunları yüzeysel görmek zorunda değiliz, kimliğimizin kısmen bunlar tarafından oluşturulduğunu düşünebiliriz. Bunlara eğitimde özel yer verebiliriz ve vermeliyiz. Ancak aynı zamanda tüm insanları diyalog ve ilgi topluluğumuzun parçası yapmak, siyasal tartışmalarımızı bu kenetlenmiş ortaklığa dayandırmak ve insanlığımızı tanımlayan bu çembere özel önem vermek ve saygı göstermek için de uğraşmalıyız (*a.g.e.*, s. 9).

Nussbaum çözümlemesinin sonucunda dünya vatandaşı olmanın çoğunlukla yalnızlık getirdiğini gözlemliyor. Adeta bir sürgündür, "yerel hakikatlerin konforundan, yurtseverliğin sıcak, sarmalayıcı duygusundan, kişinin kendisi ve kendisinden olanlar için duyduğu gururun kapsayıcı dramasından" sürgün. Kozmopolitanizm böyle bir sığınak sunmaz; yalnızca akıl ve insanlık aşkı sunar ki, bunlar da başka aidiyet kaynakları karşısında pek de renkli görünmez. Ancak doğruyu ülkesinin, evrensel aklı milli aidiyetin simgelerinin önüne koyan kozmopolitanın yaşamının, diye ekler Nussbaum, sıkıcı ya da sevgiden yoksun olması hiç de gerekli değildir (*a.g.e.*, s. 15-17). Sonuçta, "onları takdir edecek şekilde yetiştirilmemiş olanlar için pek çok güzel şey sıkıcı gelebilir" (1996b, s. 139).

Hannerz'e göre ise, kozmopolitanın perspektifi bir kültürler çoğulluğu ile ilişki içinde olmalıdır – ve ne kadar çok olursa o kadar iyidir. Daha önemlisi, kozmopolitanizm çeşitliliğin kendisine, bireysel deneyim içinde kültürlerin bir arada varoluşuna dair bir duruş içerir. Hannerz'e göre hakiki bir kozmopolitanizm en başta Öteki ile bağ kurmak isteği, yönelimidir. "Aykırı kültürel deneyimlere açık olmak yönünde entelektüel ve estetik bir duruş, tektiplilikten ziyade tezat arayışıdır" (1990, s. 239).

Ancak kozmopolitanizm aynı zamanda bir yetkinlik meselesidir:

> Bir hazır olma durumu, dinleme, izleme, sezgi ve düşünme yoluyla öteki kültürlere nüfuz etme yönünde kişisel bir beceri yönü vardır. Ve kelimenin dar anlamıyla kültürel kapasite, yani belirli bir anlamlar ve anlamlı biçimler sistemi ile az veya çok uzmanca manevra yapma becerisinin gelişmiş olması meselesi vardır (*a.g.e.*).

Hannerz'e göre, hareket halinde olmak kişiyi kozmopolitan yapmaya yetmez, kozmopolitanı turistler, sürgünler, göçmen işçiler ve yurtdışında çalışanlar gibi gezginlerle karıştırmamak gerekir. Kozmopolitanlar başka kültürlere nüfuz etmek çabasındadır; katılmak isterler ya da en azından bir katılımcı kalabalığı içinde, yani bulundukları ülkenin yerlileri arasında göze batmamak isterler. Oysa turistler katılımcı değil, izleyicidirler. İnsanlar özellikle başka bir yere gitmek için turizme girişirler.

Sürgün de gerçek bir kozmopolitan değildir, zira onun başka bir kültüre dahli ona dayatılmış bir durumdur. Yabancı kültür onu kuşatır ama o kendisini bu kültüre dahil etmez. Bazen bir kozmopolitan olamayışının nedenleri turistinkilerin zıddıdır: Böyle bir beceri geliştirebilir, ama bundan hoşlanmaz.

Aynı durum, daha yüksek gelir için uzaklara giden sıradan göçmen işçi için de geçerlidir; "başka bir kültüre dahil olmak çoğunlukla ekstra bir fayda değil, mümkün olduğunca düşük tutulması gereken zorunlu bir maliyettir." Memleketlilerin yardımıyla ikame bir yuva yaratılır ve kişi bu çemberle sınırlanır.

Expatriate kavramı ise kozmopolitanizmle en kolay ilişkilendirilebilecek olandır. *Expatriate* çalışanlar gönüllü olarak belli bir süre için yurtdışında yaşamayı seçmiş ve kendileri için uygun olan herhangi bir zamanda geri dönebileceklerini bilen insanlardır. Bu tüm *expatriate* çalışanların kozmopolitan olduğu anlamına gelmez, ama bu insanlar bunu deneyebilecek durumdadır. Çoğu zaman onları bağımsız yaşayabilen, yeni deneyimlere açıklığın bir istidat olduğu ya da işlerini şu veya bu ölçüde canlarının istediği yere götürebilecek insanlar olarak düşünürüz (*a.g.e.*, s. 241-43).

Bu demektir ki, kozmopolitanlar her zaman "seyahat" etmez, aslında çoğu zaman evdedirler. Ancak onların durumunda bunun anlamı tümüyle farklıdır. Hannerz'e göre, gerçek kozmopolitanlar asla gerçek yerellerin olduğu gibi eve geri dönmezler:

> Ev sorgulamadan kabul etme halidir, oysa yabancı ve uzak olanla deneyimleri sonucu perspektifleri geri dönülmez şekilde değişen kozmopolitanlar ne mevsimleri ne de gündelik hayatın ufak ritüellerini mutlak anlamda doğal, aşikâr ya da gerekli görebilirler. Bir bağımsızlık duygusu, belki yerel sağduyuya bağlı kalan ve bunun keyfiliğinden bihaber olanlara karşı bir rahatsızlık duygusu olabilir. Ya da belki kozmopolitan "ev"i çeşitli kişisel anlam kaynaklarından biri haline getirir... Ya da ev gerçekten evdir, ama özel bir şekilde; kozmopolitanlık öncesi geçmişin anısı, ayrıcalıklı bir nostalji alanı olarak (*a.g.e.*, s. 247-48).

Öyleyse kozmopolitanizme neden ihtiyacımız var? Kozmopolitan idealin savunucularının önerdiği birkaç yanıt var. İlk yanıt, kozmopolitanların melez yaşam tarzının aslında içinde yaşadığımız modern dünyaya en uygun karşılık olduğudur. Alameti farikası teknoloji ve ticaret, kitlesel göçler ve kültürel etkilerin saçılması olan bir dünyada yaşıyoruz. Bu bağlamda, insanın kendisini tekil bir kültürün geleneksel pratiklerine gömmesi, dünyada gerçekte olup bitenlerden yapay bir şekilde kopmak anlamına geliyor (Rushdie 1991, aktaran Waldron 1995, s. 100).

Öte yandan Waldron, tarih ve miras anlamında tüccarlar, din adamları, hukukçular, ajitatörler, akademisyenler, biliminsanları, yazarlar ve diplomatlar arasında varolagelen uluslararası topluluklara ne kadar borçlu olduğumuza dikkat çeker. Liberal fantezideki kendinden menkul atomlar olmadığımız aşikâr, ancak tümüyle tekil milli veya etnik toplulukların ürünleri de değiliz. "Bizi var eden dillerimiz, edebiyatımız, kültürlerimiz, bilimimiz, dinlerimiz, medeniyetimizdir – ve bunlar milli sınırları aşan insan yapılarıdır." Eğer kökenimiz olmaları dolayısıyla bizi şekillendiren toplumsal yapılara bir şeyler borçlu isek, tekil bölge, ülke, millet veya aşiretlere her ne borçlu isek, onların yanı sıra küresel topluluğa ve medeniyete de borçluyuzdur (1995, s. 103).

Bu noktada Waldron bize, bireysel ve toplu yaşamlarımızın artık kendi kendine yeterli olmadığını hatırlatıyor. Bu anlamda kendimizi özdeşleştirdiğimiz tekil topluluğun çok ötesine giden geniş toplumsal ve siyasi yapılara bağımlı olduğumuzu teslim etmedikçe, varoluşumuza dair hiçbir açıklama yeterli olmayacaktır (*a.g.e.*, s. 104).

Nussbaum iki neden daha ekliyor. İlk olarak, kozmopolitan eğitim sayesinde kendimiz hakkında daha fazla şey öğrendiğimizi savunur. Ona göre siyasette akılcı tartışmanın önündeki en büyük engellerden biri kişinin kendi yaşam tarzının doğal ve tarafsız olduğu duygusudur. Kendimize başkalarının gözleriyle bakarak, kendi pratiklerimizde hem yerel ve tali olanın, hem de da-

ha geniş ölçekte ve derinden paylaşılanların farkına varırız. İkincisi, kozmopolitan bakış açısı uluslararası işbirliği gerektiren sorunları çözmemizi sağlar: Sonuçta "gökyüzü milli sınır tanımaz." Böylesi bir küresel diyalogu yürütmek için başka milletlerin coğrafyasına ve doğal ortamlarına dair bilgiler yetmez, geleneklerine ve inançlarına saygı gösterebilmek için halkları hakkında da çok şey bilmemiz gerekir (1996a, s. 11-14).

Son olarak Robbins bize, milliyet duygusunu üreten teknolojilerin ve kurumların artık devasa boyutlarda ve giderek ulus-ötesi bir ölçekte var olduklarını hatırlatıyor. Eğer insanlar hiç yüz yüze görüşmedikleri vatandaşları ile ilişkilerinde, Benedict Anderson'un (1991) söylediği kadar duygusallaşabiliyorlarsa, matbaa kapitalizminin elektronik ve dijital kapitalizm haline geldiği bu devirde ve bu sistem bu kadar açıkça ulus-ötesi iken, insanların kendileri ile aynı milletten olmayan, birtakım ulus-ötesi ilişkilerle bağlı oldukları başkalarına karşı da aynı şekilde duygusal olmamaları tuhaf olur (Robbins 1998a, s. 6).

Ancak kozmopolitan bir dünya ne kadar arzu edilir olursa olsun, akademi dışındaki dünyanın böylesi bir gelişmenin çok uzağında olduğunu tespit etmek gerekir (Hann 1995, s. 125). Billig'in haklı olarak hatırlattığı üzere, "insan bugün Çin yemeği yer, yarın Türk; hatta Çin ve Türk usulü de giyinebilir. Fakat Çinli veya Türk olmak ticari olarak müsait seçenekler değildir." Milli kimliğin kalıcılığı kozmopolitanları da kısıtlıyor (1995, s. 139). Bu da kaçınılmaz olarak bizi kozmopolitan projenin yaşayabilirliği sorusuna getiriyor.

Kozmopolitanizme Yönelik Eleştiriler

Kozmopolitan proje kimi yazarlardan tektiplik içerdiği, elitist, gayri sahici, bağlantısız ve dolayısıyla ütopik olduğu yönünde ağır eleştiriler aldı.

İlk başta, kozmopolitanizmin yalnızca zengin sanayi toplumlarının, seyahat etmek, başka dilleri öğrenmek ve başka kültürleri özümsemek için gerekli kaynaklara sahip ayrıcalıklı bir kesimi için geçerli bir seçenek olduğu öne sürüldü (Yack 1999, s. 104; Poole 1999, s. 162). Buradan hareketle Glazer kozmopolitan değerlerin, örneğin Avrupa'ya bağlılığın yavaşça milli bağlılıklara galebe çaldığı dünyanın gelişmiş kesimlerinde önemli ilerleme sağladığını söylüyor. Gelişmekte olan dünyada ise, kozmopolitan değerlere direnişin güçlü olduğuna işaret ediyor. "Kozmopolitan değerlerin savunulması çoğu zaman, eski sömürgeci güçlerin kibirli biçimde kendi Batılı değerlerinin benimsenmesinde ısrar ettikleri şüphesiyle karşılanıyor" (1996, s. 64).

Benzer bir tespit yapan Robbins, bir sıfat olarak "dünyanın her yanına ait olan; tek bir ülkeyle ve orada yaşayanlarla sınırlı olmayan" anlamının ötesinde, "kozmopolitan" kelimesinin derhal ayrıcalıklı bir insan imgesi uyandırdığına işaret ediyor: "Geçimini bağımsız sağlaması, pahalı zevkleri ve dünya gezgini tarzıyla 'dünya vatandaşı' olduğunu iddia edebilecek bir insan." Kozmopolitanizmin ayrıcalıkla ilişkili oluşu bize sevimsiz görünür, der Robbins, çünkü derinlerde entelektüellerin (özellikle de akademide olanların) kendilerinden başka kimseyi temsil etmeyen bir 'özel çıkar' grubu olduğunu düşünmek eğilimindeyizdir (1998b, s. 248).

Bu bağlamda Falk, ulus-ötesi şirketler ve bankalarca teşvik edilen neoliberal küreselleşmeciliğin yıkıcı tehdidini dikkate almaksızın kozmopolitanizmi milliyetçiliğin alternatifi olarak görmenin 'bulanık masumiyetin güncel bir biçimine meyletmek tehlikesi'ni içerdiğini düşünüyor. İnandırıcı olabilmek için "kozmopolitanizm neoliberal düşünce tarzlarına içkin, etik açıdan kusurlu küreselleşmeciliğin eleştirisi ile birleştirilmeli" (1996, s. 57).

İkinci bir eleştiri, kozmopolitanizmi tektiplilik ve standartlaşma içermekle suçluyor. Örneğin Tamir'e göre, milli farklılıkların silindiği ve herkesin tek bir sığ evrensel kültürü paylaştığı, sabun köpüğü diziler ve CNN izleyip, McDonalds yiyip Coca-Cola içtiği bir millet-sonrası çağ, ütopik bir vizyondan ziyade ancak bir kabus olabilir. Tamir, etno-merkezci milliyetçiliğe karşı çıkmanın yolunun milli çıkarların tümden inkârını önermek değil, alternatif bir milli bakış sunmaktan geçtiğini savunuyor (1993, s. 166-67).

Bu da kozmopolitanizme yöneltilen üçüncü eleştiri ile, yani gayri sahicilik ya da köksüzlük suçlamasıyla doğrudan ilişkili. Eleştirmenlere göre, kozmopolitanizm ideali klasik liberalizmin en kötü özelliklerini bünyesinde toplar – "atomizm, soyutlama, kişinin köklerine yabancılaşması, bağlılıktan yoksunluk, karakterin belirsizliği ve iyiye yönelik ikirciklilik." Waldron'un gözlemlediği gibi, "kökünden kopmuş", "yabancılaşmış" gibi kelimelerin altında suçlama örtük şekilde mevcut zaten; bu terimlerin çoğu zaman olumsuz ve ikaz edici çağrışımlar içermesi tesadüf değil (1995, s. 102).

Öyleyse eleştirenlere göre, kozmopolitanizmin farklılık ile anlaşması gerekir. Örneğin Barber'e göre, bağlılıklarımız dar çevremizden başlar ve sonra dışarı doğru genişler. "Acele bir kozmopolitanizm adına bunlardan kaçınmak hiçbir yere varamamak riskini içerir – ne evde ne de dünyada evdeymiş gibi hissedebilmek" (1996, s. 34). Öte yandan Himmelfarb ise, doğruca Nussbaum'un kuramını hedef alarak, kozmopolitanizmin dayandığı söylenen kapsamlı, evrensel ortak değerleri nerede bulabileceğimizi sorar. Özgül

ve somut olarak nedir bunlar? Himmelfarb'a göre bu soruları yanıtlamak gerçekliğin dünyasına geçmek demektir ki, bu da milletlerin, ülkelerin ve halkların dünyasıdır (1996, s. 74). Ona göre, kozmopolitanizm hayatın verili unsurlarına gözünü kapatır: Ebeveynler, atalar, aile, ırk, din, miras, tarih, kültür, gelenek, cemaat ve milliyet. Oysa bunlar birey için hayati vasıflardır. Kişinin "temel tabiyeti"nin kozmopolitanizm olması, sadece milliyeti değil, kişinin doğal kimliğine şeklini veren hayatın tüm özgüllüklerini ve gerçekliklerini de aşmaya kalkışmak demektir. Sonuç olarak, Himmelfarb için kozmopolitanizmin hoş, yüce bir tınısı vardır ama bu bir yanılsamadır ve tüm yanılsamalar gibi tehlikelidir (*a.g.e.*, s. 77).

Bu bağlamda, kendi birincil bağlılıklarımız olmaksızın başkalarının birincil bağlılıklarını da hakkıyla anlayamayacağımız da ileri sürülmektedir (Poole 1999). Bu nedenle McConnell insanî bağların evin çevresinden başladığını söyler; 'daha geniş muhabbet çemberleri, daha yakın ve daha doğal olan bağlardan türer ve onlara bağımlıdır'. Bu anlamda, işe yarar bir kozmopolitanizm ahlâki eğitim yoluyla büyük bir geleneği öğrenmenin bir yan ürünü olabilir ancak. McConnell'e göre, kendi kültürünün başarılarını önemsemeyen birinin, başkalarının başardıklarını yeterince takdir etmesi de mümkün değildir (1996, s. 78-80). Çocukları yerel varoluşlarını araştırmaya, böylece derece derece bunun ötesine varmaya teşvik etmekte yanlış bir yan olmadığını söyleyen Bok da aynı fikirdedir. Tikel bağların, toplulukların ve kültürlerin varlıklarını teslim etmenin, tabiyet çemberlerinin herhangi birindeki sorunlara karşı bir körleşme getirmesi, "ya da istisnailik savunusu ya da ötekilerinin küçümsenmesi veya dışlanmasını içermesi" zorunlu değildir (1996, s. 44).

Son bir nokta da, "iyi yaşam"a dair evrensel bir kavrayışın olamayacağını savunan Putnam tarafından gündeme getirilir. Öncelikle, tek bir "iyi yaşam" biçimi yoktur. Manevi dinsel bir topluluğun yaşamı, bir grup bohem sanatçının yaşamı, yaratıcı bilgisayar programcılarından oluşan bir grubun yaşamı ve daha pek çok farklı yaşamların hepsi de kendilerince (ve apaçık ki birbirlerine hiç uymayacak şekilde) iyi olabilir. İkincisi, iyi yaşamlar sadece rasyonel anlayışlardan yeşermezler. Yaşam tarzlarının gelişimi yüzlerce yıllık deneme ve yenilik gerektirir. Böylesi somut yaşam tarzlarının yokluğunda evrensel adalet ilkelerinin içi boş kalır, tıpkı eleştirel aklın yokluğunda miras alınan yaşam biçimlerinin yozlaşarak, inada ve otoriteye kör bir sadakate dönüşmesi gibi. "Akıl olmaksızın gelenek kör olur; geleneksiz akıl ise boştur" (1996, s. 94).

Kozmopolitanizme yönelik dördüncü itiraz onun "soyut" ya da "dar" oluşunadır. McConnell'e göre, başka insanlarla paylaştıklarımız bağlar için güçlü bir odak olamayacak kadar soyuttur. "Dünya" hiçbir zaman vatandaşlığın mahalli olmadığından diye belirtir McConnell, bir çocuğa "dünya vatandaşı" olmasını öğretmek ona bir soyutlamanın vatandaşı olmayı öğretmektir. "Soyut kozmopolitanizm halen varolan sadakatlere dair şüphe ve sinizm uyandırmayı başarabilir, ama onları ikame edecek bir manevî cemaat yaratması mümkün değildir" (1996, s. 81). Aynı tespiti yapan Barber da, kozmopolitanizm fikrinin, tüzel kişilik, sözleşme toplumu ve ekonomik piyasa gibi yakın fikirlerde de olduğu gibi insan ruhunun bağlanabileceği bir şey sunmadığını savunur (1996, s. 33).

Sonuç olarak, bu da beşinci itiraz, kozmopolitan ideal bir ütopyadır. Bu noktayı en güçlü şekilde vurgulayan Cheah, günümüzde dünyanın hiç olmadığı kadar içiçe olduğunu ve ulus-ötesi hareketlilikteki artışın aşikâr olduğunu kabul ederek başlar. Ancak bunun otomatik olarak, popüler kozmopolitanizm biçimlerinin şimdiden mevcut olduğu şeklinde alınmaması gerektiği uyarısını yapar. Popüler bir küresel bilinç mevcutsa bile, acaba ulus-devlete alternatif olacak ölçüde kurumsallaşmış mıdır (ya da kurumsallaşması mümkün müdür)? Yoksa siyasi güçten yoksun bir kültürel bilinçten mi ibarettir? (1998, s. 36)

Cheah'a göre, mevcut kozmopolitanizm biçimlerinin, tabandan gelen etkinlikleri başlatsalar ya da onlara katılsalar dahi kitle tabanına sahip olup olmadıkları şüphelidir. Tabandan gelen feminist STK'lar bile "tüm kadınları" temsil etmezler. Üstelik bu kozmopolitan etkinliklerin, ulus-ötesi alt sınıf göçmen topluluklarla ne şekilde bağlantılı oldukları da açık değildir. Dolayısıyla Cheah sorar:

> ... dezavantajlı göçmen azınlık gruplar lehine geçici müdahalelerin üstünde ve ötesinde, aktivist kozmopolitanizmler Kuzey'in anayasal ulus-devleti içinde –etnik, dinsel veya melez azınlık seçim çevrelerinin savunmacı kimlik siyasetinden farklı olarak– gerçekten çoğulculaşmış kitle tabanlı küresel bir siyasi topluluk yaratacak ölçüde tutarlı bir biçimde bu grupların içinde ne kadar kök salabilir? (*a.g.e.*, s. 37)

Cheah'a göre, ulus-ötesi göçmen toplulukların kozmopolitanizm örnekleri olarak görülebilmesi zordur. Sonuçta, bu göçmenlerin kaçı kendilerini dünya vatandaşı olarak hisseder ki? Daha önemlisi, mevcut devletlerarası sistemde, uluslararası kamusal alan ya da küresel sivil toplum denilen şeyin

ulus-devletin kurumsal failliği olmaksızın küresel ölçekte bir toplumsal yeniden bölüşümü başarıp başaramayacağı da belli değildir (*a.g.e.*).

"Kozmopolitan alternatif"in istenirliği üzerine Waldron'la olan tartışmasında Kymlicka da benzer bir kaygıyı dile getirir. Kymlicka'ya göre, bazı Quebeclilerin artık Meksika yemeği yiyip, Zen Budizme inanıyor olmaları Fransız dilini kullanan kurumlarda yaşayan ve çalışan, ayrı bir kültür teşkil etmelerinin sonu demek değildir. "Sadece ait oldukları toplumsal kültürün açık ve çoğulcu olduğu, başka kültürlerde değerli bulduğu her şeyi ödünç aldığı, kendisine entegre ettiği ve sonraki kuşaklara aktardığı anlamına gelir" (2001, s. 211). Başka bir deyişle, bu gruplar kozmopolitan olmayı isterler ve Waldron'un vurguladığı kültürel alışverişi benimserken, Waldron'un insanların kendi dillerine ve kültürel topluluklarına derinden bağlı olduklarını inkâr eden kendi "kozmopolitan alternatif"ini kabul etmezler. İstedikleri kültürel olarak ayrı bir grup olarak varlıklarını korumaktır (*a.g.e.*, s. 212).

Daha iyi bir terimin yokluğundan "klasik kozmopolitanlar" olarak adlandırdıklarımıza haksızlık etmemek için, herkesin bu eleştirilere katılmadığını vurgulamamız gerekir. Örneğin Nussbaum'un kozmopolitan alternatifini savunurken Amartya Sen şunu sorar: "İnsanın 'temel tabiyeti'nin dünya vatandaşlığı olduğu inancının *öteki* kimliklere yönelik her türlü duyarlılığı inkâr etmesi neden gereksin?" Sen'e göre, kozmopolitan idealin başka, daha özgül kimliklerimiz olduğu gerçeğine itiraz etmesi gerekmez. Bu bağlamda önemli olan, hepimizin çok sayıda sadakatimiz olduğunu kabul etmenin gerekliliğidir. Çoğulcu kaygılar benimsendiği sürece, diye işaret eder Sen, birincil tabiiyetimizin nereye olduğunun bir önemi yoktur (1996, s. 112-13). Sen, Nussbaum'un dünya vatandaşlığına odaklanmasının, diyelim ki akrabalık, topluluk ya da milliyet yoluyla bizimle bağlantılı olmayan insanların çıkarlarına yönelik ihmale son verdiğini düşünür. "Kişinin temel tabiiyetinin bütün insanlığa olduğu iddiası kimseyi dışarıda bırakmaksızın her bir insanı önemli kılar" (*a.g.e.*, s. 114).

Öte yandan Jonathan Rée, yerel bağlılıkları milliyet ilkesine eklemenin nasıl mümkün olabileceğini sorgular. Sonuçta milliyetin bir anlamı da milli tektiplik adına yerel özgüllüğün silinmesidir. Ayrıca

> ... yerel duyguların içeriğini –şarkıların, şiirlerin ya da hikâyelerin ya da çaya bal koymanın, düğünçiçeği polenleriyle ayakkabılarınızı sarıya boyamanın, Gauloises dumanını koklamanın ya da bir ateşin önünde uyuya kalırken alevlerin çıtırtısını duymanın anıları– çözümlemeye başladığınız anda, ortaya çıkar ki hepsi de farklı yerellikleri, farklı toplulukları, farklı toplum-

> sal sempati ağlarını tanımlamaktadır. Hepsinin de tamıtamına tek bir milletin sınırlarına kadar genişleyeceği ve orada birdenbire duracağı fantastik bir düşüncedir (1998, s. 82).

Rée yerel sadakatlerimizin çoğulcu olmalarının ve birbiriyle tam olarak örtüşmemesinin ve bir yaşam süresi içinde değişiyor olmalarının doğaları gereği olduğunu tespit eder. Oysa milliyetler kategorik olarak farklıdır: "Kural olarak, sadece bir tanesine sahip olursunuz ve normalde bunu ömür boyu tutmanız gerekir." Milliyet ilkesi için, kendisini mahrem yerel duyguların vücut bulması olarak sunmak hayati önemdedir –aksi halde cazibesinin büyük kısmını kaybedecektir– ancak bu iddia aslında yanlıştır (*a.g.e.*, s. 82-83).

Bu noktada, yukarıda ele eldığımız eleştiriler karşısında kozmopolitanizmin yeniden tanımlanması girişimlerine geliyoruz.

Yeniden Tanımlanan Kozmopolitanizm

Hollinger'e bakılırsa, son zamanlarda kozmopolitanizmi yeniden tanımlama girişimlerinin en baskın özelliği savunucularının "kozmopolitanizm" etiketinde ısrar etmeleridir. Bu ısrar, der Hollinger, en açık şekilde söz konusu etiketi bir dizi sıfatla değiştirme çabalarında görülür – bölgesel (*vernacular*) kozmopolitanizm, köklü (*rooted*) kozmopolitanizm, eleştirel *(critical)* kozmopolitanizm, karşılaştırmalı *(comparative)* kozmopolitanizm, milli *(national)* kozmopolitanizm, muhalif (*discrepant*) kozmopolitanism, yerleşik (*situated*) kozmopolitanizm, gerçekte varolan kozmopolitanizm ve benzeri. Farklı sıfatların işaret ettiği farklı ekoller değil, birbiriyle kıyaslandığında aslında hemen hemen aynı şeyi, yeni kozmopolitanizmin üstünde dolaşmaya devam eden o dev gölgeyi anlatan farklı girişimlerdir: Eski, Aydınlanma döneminin kozmopolitanizmi (2001, s. 237).

Daha önce gördüğümüz üzere eski kozmopolitanizm, çeşitliliğe, tikelliğe, gücün gerçekliklerine ve siyaseten yaşayabilir dayanışmaların gerekliliğine yeterince yer vermemekle suçlanıyordu. Kozmopolitanizm idealini yeniden düşünme girişimleri de işte bu eleştirilere karşılık olarak gündeme gelmiştir: Hollinger'e göre mesele, kozmopolitanizmin ayaklarını yere bastırmak, kozmopolitanizmin yerel (en başta da milli) mensubiyetlerin sunduklarının en azından bir kısmını sunabileceğini göstermektir (*a.g.e.*).

Hollinger gözlemlerinde haklı gibi görünüyorsa da, "yeni kozmopolitanizm" denilen şeyin tüm savunucularının, özellikle de kesin bir tanımını yapmak yoluyla kozmopolitanizmin ayaklarını yere bastırmak gerektiği ko-

nusunda onunla hemfikir olacağını düşünmek zor. Örneğin Pollock vd., aksine kozmopolitanizmin "kavramsal içeriği ve pragmatik karakteri şu an itibariyle belirlenmemiş olmakla kalmayıp, tam da kozmopolitanizmin pozitif ve kati olarak tanımlanması gayri kozmopolitan bir tavır olacağından pozitif ve kati tanımlamalardan kaçınması gereken bir proje" olduğunu öne sürerler (2000, s. 577-78). Bu kavramsal anlaşmazlıklar bir yana, yeniden tanımlanmış kozmopolitanizm modellerinde üç ortak unsur göze çarpıyor: Hepsi de kozmopolitanizmi köklü, çoklu mensubiyetler içerir şekilde ve seçkincilik karşıtı olarak tanımlıyorlar.

Daha önce de gördüğümüz üzere, klasik kozmopolitanizm çoğu zaman –haklı veya haksız– sıradan vatandaşların yaşamlarını kısıtlayan bağlardan, taahhütlerden ve mensubiyetlerden kopmanın bir biçimi olarak tarif edilmiştir. 'Yüzergezer, gösterişli bir tepeden bakış olarak görülmüştür' (Robbins 1998a, s. 1). Bugün ise bu terim tikel ve dezavantajlı, hatta baskı altındaki ulus-ötesi deneyimleri de kapsıyor. Böylesi bir bağlamda, sağduyunun kozmopolitanizm ile milliyetçilik arasında öngördüğü karşıtlık artık aşikâr değildir. Milletler gibi, der Robbins, artık kozmopolitanizmler de çoğul ve tikeldir. Ve yine milletler gibi, Avrupalı olan ve olmayanları vardır, güçlü ve ayrıcalıklı oldukları gibi zayıf ve azgelişmiş de olabilirler:

> ... millet gibi, kozmopolitanizm de oradadır – yalnızca insanın komşusunu da kendisi gibi sevmesi türünden soyut bir ideal olarak değil, aynı zamanda özgül kolektivitelerin şekillendirdiği ve onları şekillendiren, toplumsal ve coğrafi bakımdan yerleşik, dolayısıyla da hem kısıtlı hem de güç kazanmış düşünce ve duygu alışkanlıklarıdır. Milletler gibi "dünyalar" da "hayali"dir... Dolayısıyla kozmopolitanizmin neye karşı olduğu ya da değerinin ne olması gerektiği o kadar da açık değildir (*a.g.e.*, s. 2).

Öyleyse günümüzün kozmopolitanizmi bir konuma ve gövdeye sahiptir. Hâlihazırda elde olan kusurlu tarihi malzemeden –dinî sadakatler, ticari çıkarlar, diyasporalar ve benzeri– imal edilir. Yeni kozmopolitanizmlerin zeminini teşkil eden büyük ölçekli sadakatler "nihai temyiz mahkemesiymiş gibi tarihin dışında durmazlar" (*a.g.e.*, s. 6).

Her halükârda, diye savunur Robbins, mutlak yurtsuzluk bir mitten ibarettir: Kimse hiçbir yere ait olmamak anlamında kozmopolitan değildir ve asla olamaz. Ve yine her yere ait olmak anlamında da kimse kozmopolitan olamaz:

> Kozmopolitan teriminin çıkarı öyleyse, paranoid bir aynı anda her yerde bulunma ve her şeyi bilme fantezisine dönüşecek şekilde tam bir kuramsal genişlemeden ziyade, (paradoksal şekilde), gerçekleşemeyecek de olsa idealin, moda olan *melezleşme* türünden alternatifler karşısında normatif bir baskı ürettiği yerel uygulamalarda yatmaktadır (1998b, s. 260).

Kendisini "köklü kozmopolitan" ya da "kozmopolitan bir vatansever" şeklinde tanımlayan Appiah, Robbin'in taslağına somut bir içerik kazandırır. Appiah'ın iddiasına göre kozmopolitan vatanseverler, herkesin kendi memleketine bağlı köklü kozmopolitanlar olarak var olduğu, ama başka, farklı insanların memleketi olan başka, farklı yerlerin varlığından da keyif aldığı bir dünyanın olabilirliğinden memnun olurlar. Ayrıca böylesi bir dünyada herkesin kendi doğduğu ülkede kalmak istemeyebileceğini de kabul ederler; böylece insanların farklı yerellikler arasında dolaşımı sadece kültür turizmini değil, göç, göçebelik ve diyasporayı da kapsayacaktır (1996, s. 22). Kısacası, kozmopolitan vatanseverler insanın toplumsal ve kültürel yaşam biçimlerinin çeşitliliğine değer verirler ve herkesin türdeş bir küresel kültürün parçası olmasını istemezler. Manevi iklimde (hem devletlerin içinde hem de devletler arasında) yerel farklılıkların varlığını kabul ederler. Belli genel etik kısıtlamalara uydukları sürece de bu farklılıkların varlığına itiraz etmezler (*a.g.e.*, s. 26).

Yeni kozmopolitanizmlerin ikinci ayırt edici özelliği, her bir bireyin değişik türde ve büyüklükte gruplara ve topluluklara –aynı anda– ait olabildikleri olgusunu; yani milliyetçilerin inanmamızı istediği gibi ayrıcalıklı, doğal birimlerin olmadığını kabul etmeleridir (Mišćević 2001, s. 25). Waldron'a göre, kozmopolitan bir hayat yaşadığımızda tabiyetlerimizi buradan, oradan, her yerden alırız. Hayatımıza farklı kaynaklardan kültür fragmanları girer; hepsinin birbirine uyacağı garantisi de yoktur: "Kültürler çoğulluğunun himayesi altında kurgulanan benlik kaotik, şaşkın ve hatta şizofrenik oluşuyla bizi çarpabilir" (1995, s. 110).

Waldron'a göre kozmopolitanlar, insanları biçimlendirenin özel bağlılıklar ve iştirakler, kültür ve topluluk olduğunu tartışmaz. Onun yerine, her bir insanın çok sayıda farklı ve belki de apayrı topluluklara bağlı olduklarına işaret ederler. "Dolayısıyla kozmopolitan bireyin sahip olduğu türden bir bütünlüğün idare edilmesi gerekir" (*a.g.e.*).

Robbins de benzer bir tespit yaparak, gerçekte varolan kozmopolitanizmin bir bağlantısızlık ideali olmaktan ziyade, bir "(yeniden) bağlanma, çoklu bağlanma ya da uzaktan bağlanma" durumu olduğunu savunur. Bi-

linçli veya bilinçsiz envai çeşit yerle bağlantılıyızdır, buna hiç gitmediğimiz, belki de sadece televizyonda gördüğümüz yerler de dahil (1998a, s. 3). Pollock *vd.* de hemfikirdir, onlar da kozmopolitanizmin "aynı anda çok sayıda yerde ikamet etme, eşzamanlı olarak farklı şeyler olma, büyük resim ile küçük olanı aynı anda görme biçimleri" şeklinde kavramlaştırılması gerektiğini iddia ederler (2000, s. 587).

Yeni kozmopolitanizmlerin son bir ayırt edici niteliği de, kozmopolitanizmi seçkincilik ile olan tarihsel ilişkisinden kurtarma iddialarıdır. Örneğin Robbins, kozmopolitanizmin küresel kapitalizmin bir sonucu ya da ideolojik yansıması olduğunu kabul eder; yine de Rabinow'u takip ederek, "*eleştirel* kozmopolitanizm"den bahsetmenin mümkün olduğuna inanır. "Sermaye kozmopolitan olabilir, ama bu kozmopolitanizmi kapitalizmin savunusu haline getirmez" (1998a, s. 8). Cheah da, kapitalizm hem milliyetçiliğin hem de kozmopolitanizmin olabilirlik koşulu olmasına rağmen, her iki söylemin de onun ideolojik aracı olmaya indirgenemeyeceğini ya da basitçe bir yansıması olarak görülemeyeceğini savunur (1998, s. 31).

Öte yandan Falk, "neo-kozmopolitanizm" olarak adlandırdığı şeyi eski kozmopolitanizm biçimlerinden ayırır, örnek olarak da Greenpeace'in Shell Oil'in Kuzey Denizi'nde zehirli içeriği olan bir petrol kuyusunu batırmasını önlemek için yaptıklarını ya da 1995'te Fransa'nın nükleer silah denemelerine yeniden başlamasını protesto etmek için dünya çapında düzenlenen kampanyayı verir. Bu kozmopolitanizm biçimi bir tür "aşağıdan, yani halk ve doğa merkezli küreselleşmedir, sermaye güdümünde ve etik bakımından tarafsız, yukarıdan aşağıya kapitalizmin zıddıdır" (1996, s. 58).

Yeni kozmopolitanizmin savunucuları, "ulus-ötesiliğin kendisinde içkin herhangi bir erdemin bulunmadığının" bütünüyle farkındadırlar (Robbins 1998a, s. 11). Ancak, kozmopolitan bir *ethos* veya "ötekiliğe yönelik açık bir tavır" anlamında aşikâr ve doğrudan bir siyasi program sunamıyor olsa bile, en azından bizi enternasyonalist siyasi eğitim doğrultusunda yönlendirebilir.

> Duracak tek bir doğru yerin olmadığını söylemekle, ahlâkçılığı bir ölçüde siyasetin dışına çıkarabilir. Daha da iyisi, böyle yapmak suretiyle bizi özgürleştirerek, aynı anda hem siyasi hem de eğitsel olan, uzun vadeli bir yerellik ötesi ilişki sürecini izlememizi sağlayabilir (Robbins 1998b, s. 261).

Öte yandan Clifford, "bir dizi eşitsiz mensubiyeti açıklayacak şekilde çoğulculaşmış kozmopolitan tabirinin nihaî değeri ne olursa olsun, en azın-

dan alternatif 'kültürel kimlik' anlayışlarına işaret eder" tespitini yapar (1998, s. 365). Clifford da kozmopolitanizmlerin siyasi bakımdan hiçbir garanti vermediklerinin farkındadır:

> Karışık duygulardan, ütopik/distopik gerilimlerden kurtuluş imkânı sunmazlar. Ancak karmaşık bir kültürlerarası deneyimler çeşitliliğinin, temellük ve alışveriş mekânlarının adını koyar ve daha görünür kılarlar. Bu kozmopolitik temas sahaları, yeni toplumsal hareketler ve küresel şirketler, kabile aktivistleri ve kültür turistleri, göçmen işçilerin gönderdiği paralar ve e-posta tarafından katedilir. Kirlenme, kirli siyaset ve daha fazla tercüme haricinde hiçbir şeyin garantisi yoktur (*a.g.e.*, s. 369).

FIRSAT OLARAK KÜRESELLEŞME

Küreselleşme parçalı, eşitsiz ve yerelleştirici bir süreç ise ve her şeyi kuşatıcı ve türdeşleştirici bir güç değilse eğer, iyi mi, yoksa kötü mü olduğunu sormanın da bir anlamı kalmaz. Etkisini belirleyen büyük ölçüde bizim, harekete geçirdiği çoklu süreçler arasında dolaşma becerimizdir – dolayısıyla öngörmek ve değişime tabi tutmak zordur. Başka bir deyişle, küreselleşme büyük ölçüde bizim onunla ne yaptığımızdır (ayrıca bkz. Scholte 2000).

Buradan hareketle, bu kısımda alternatif bir küreselleşme kavramlaştırması önereceğim ve bunun milletler ve milliyetçilik açısından sonuçlarını tartışacağım. Daha somut söylersem, küreselleşmeyi millet sonrası topluluk ve aidiyet biçimleri tahayyül etmek için bir fırsat olarak anlamamız gerektiğini iddia edeceğim. Argümanın merkezinde, sınır aşırı alışveriş ve hareketliliğin oran ve yoğunluğunun artışı ile birlikte küreselleşmenin insanların kendi kimliklerine karşı düşünümselliklerini arttırdığı ve ulus-devletin alternatiflerinin ortaya çıkışını kolaylaştırdığı düşüncesi vardır. Ancak en baştan vurgulamak gerekir ki, topluluk ve aidiyet biçimlerinin çoğalması, tek başına milletin değil ama milleti siyasi kimliğin hâkim yapısı olarak görmenin ötesine geçmeye –milleti çok sayıda referans çerçevesinden sadece biri olarak görmeye– işaret eder.

Öyleyse, küreselleşme alternatif kimlik ağlarının oluşumunu nasıl teşvik eder? Bir defa, küresel etkileşimlerin oran ve yoğunluğundaki artış milli sınırları aşan bağlantıları kurma becerimizi geliştirir. Nussbaum'un işaret ettiği gibi, öncesine oranla bugün dünya vatandaşlığı için daha fazla pratik fırsatlar var. Değişik türden sivil toplum kuruluşları, ekolojiden aile içi şiddete pek çok konuda hükümetlerin eylemlerini etkilemek üzere seferber oluyorlar. Bu gruplar aracılığıyla, diye işaret ediyor Nussbaum, milli hükümetlere belir-

li küresel hedefler doğrultusunda harekete geçmeleri için baskı uygulamak mümkündür (1996b, s. 134-35).

Öte yandan, enformasyon ve görüntülerin akışı giderek daha fazla elektronik medyanın hâkimiyeti altına girdikçe (ve böylece okuma-yazma becerisinden bağımsızlaştıkça) ve bu sayede medya giderek daha fazla üretici ve dinleyici/izleyiciyi milli sınırların üzerinden bağladıkça, Appadurai'nin verdiği isimle bir "duygu cemaati"nin, birlikte tahayyül eden ve hisseden bir grubun oluşumuna tanık olmaktayız. Appadurai, kitle medyasının kolektif deneyimlenmesinin "tapınma" ve "karizma" cemaatleri yaratabileceğine işaret eder. Bu cemaatler çoğunlukla ulus-ötesi, hatta millet-sonrasıdır ve sıklıkla milletin sınırlarının ötesinde işlerler (1996, s. 8, 22).

Bu sınır-ötesi alışverişlere hem coğrafi, hem de toplumsal hareketlilik düzeylerindeki artış eşlik eder. Malkki'nin işaret ettiği üzere, insanların belki de daha önce hiç olmadığı kadar hareketli olmaları ve düzenli şekilde yerinden edilmelerinin, toprağa dayalı, milli temellerin yokluğunda yeni evler ve vatanlar icat etmelerinin günümüzün küresel toplumsal gerçekliğini teşkil ettiğine dair yeni bir farkındalık oluştu (1996, s. 434). Sürgünler ya da göçmen işçiler gibi bazıları gerçekten de yerel kültürlerinin topraklarından kopuyorlar, ama yine de kendilerini ona yaklaştıran bir şeylerle çevrelemeye çalışıyorlar. Bir de "evlerinde kalsalar bile yerel kültürlerini o kadar nüfuzlu bulmayan, sorgulamaksızın kabule yanaşmayan, dışarıya karşı daha az kapalı olan daha büyük bir grup" var (Hannerz 1990, s. 249).

Artan sınır-ötesi alışverişler ve hareketlilik düzeyleri birleşince yeni düşünümsellik ve sorgulama biçimlerinin yolunu açtılar. Daha fazla bağlantılı olmanın bir sonucu da çoğumuzun kendi hayatlarımızda bundan daha büyük pay alma deneyimini yaşamamızdır:

> Eskiden dünyanın toplam kültürel envanterinin çoğundan bihaber halde yaşamamız söz konusu idiyse de, bugünkü küresel ekümende her birimiz, bir şekilde bunun daha fazlasına erişebiliyoruz – ya da tersinden, bunun daha fazlası bize erişebiliyor ve duygularımızdan ve zihnimizden taleplerde bulunuyor. (Hannerz 1996, s. 25)

Dolayısıyla küreselleşme akışkan ve parçalanmış bir benlik hissini artırıyor, özellikle de zamanlarının büyük kısmını çoklu kimliklerin zaten birbirine yakınlaştığı ulus-ötesi uzamlarda geçirebilenler için. Küreselleşme koşulları altında, kimliğin sorgulanmaksızın kabulü daha zordur. Kimi yorumculara göre, yeni kimlik, millet ve yer değiştirme tasavvurlarının genelgeçer gö-

rüşleri tehdit etmeleri, şeylerin milli düzenini inkâr etmeleri ile değil, daha ziyade alternatif, rakip bir milliyetçi metafizik kurgulamaları ile olmaktadır. Devlet ve toprağın artık bir millet yaratmaya yetmeyeceği giderek daha fazla iddia ediliyor (Malkki 1996, s. 446).

Küresel kültürel bağlantılılık düzeyinin yayılışı kimilerini, "kesintisiz kültürel etkileşim ve alışveriş bölgesi" şeklinde tanımlanan bir "küresel ekümen" oluşumundan bahsetmeye sevk etti (Hannerz 1996). Featherstone'a göre, bu süreçte bir dizi kültürel akış şunları üretir:

> ilk olarak, önceden yalıtılmış, görece türdeş kültür ceplerini birbirine bağlayarak kültürel türdeşlik ve kültürel karmaşa, ki bu da kimlik pekiştirici tepkiler üretmenin yanı sıra ötekine dair daha karmaşık imgeler de üretir; ikinci olarak ise, milli sınırların ötesine yönelmiş hakikî "üçüncü kültürler" olarak düşünülebilecek ulus-ötesi kültürler (1990, s. 6).

Appadurai de benzer bir tespit yaparak, "yaşayabilir kamusal alanların tipik, zorunlu ya da yegâne biçiminin milli olabileceğini varsayabildiğimiz dönemin sonuna gelmiş olabiliriz" demektedir. Bu bağlamda, diye devam eder Appadurai, küreselleşmenin kültürel siyasetini destekleyen iki olgu olan kitle iletişim araçları ile göç arasındaki ilişkiye özel önem vermemiz gerekir. Özellikle de diyasporik kamusal alanlar olarak gelişen türüne yakından bakmamız gerekir (1996, s. 21-22).

Appadurai'ye göre toprağa bağlı devlet şişesine hiçbir zaman tam sığamamış olan "milliyetçilik cini"nin artık kendisi diyasporik olmuştur:

> Giderek daha fazla seyyar olan mülteci, turist, konuk işçi, ulus-ötesi entelektüel, biliminsanı ve yasadışı yabancı nüfuslarının repertuarlarında taşınarak, uzamsal sınır ve toprağa bağlı egemenlik fikirlerinin kısıtlamalarından giderek kurtuluyor. Milliyetçiliğin temellerinde yaşanan bu devrim hiç farkına varmaksızın hepimizi sardı. Önceden toprak ve mekân, toprağa dayalı mensubiyet ile devletin şiddet araçları üzerindeki tekeli arasındaki bağlantı için kilit önemdeyken, artık kilit kimlikler ve özdeşleşmeler ancak kısmen mekânın gerçeklikleri ve imgeleri etrafında dönüyor (*a.g.e.*, s. 160-61).

Appadurai bugün dünyanın değişik yerlerinde –Sırbistan'da ve Sri Lanka'da, Dağlık Karabağ ve Namibya'da, Pencap'ta ve Quebec'te– gördüğümüz hareketlerin "truva atı milliyetçilikler" olarak adlandırılabileceğini söyler. Bu türden milliyetçilikler aslında ulus-ötesi, ulus-altı bağlantılar ve daha genel olarak, gayrı milli kimlikler ve emeller içerir.

> Çoğu zaman gönüllü olduğu kadar zorunlu diyasporaların, kol emekçilerinin olduğu kadar seyyar entelektüellerin, konuksever devletlerle olduğu kadar düşman devletlerle de diyalogun ürünü olduklarından çok az milliyetçiliği yerinden edilmenin acısı, sürgün olmanın özlemi, fonların ülkeye geri gönderilmesi ya da iltica arayışının eziyetlerinden ayırt etmek mümkündür (*a.g.e.*, s. 165).

Ulus-devletin kendisini olmasa da başatlığını tehdit eden yeni topluluk ve aidiyet biçimlerini tarif etmek için üç anahtar kelimeye başvurulabilir: *Yersizleşme* (*deterritorialization*), *çoğulculaşma* ve *melezleşme*. Birincisi, bir form olarak milletin olası alternatiflerinin çoğu şu veya bu ölçüde topraktan bağımsız. Aslında kimlik inşası "yersizleşmiş" ve simgesel bir nitelik edinmiştir. Hatta kimi yazarlar daha da ileri gidip, birkaç yüzyıl önce ticaret ve sanayi kapitalizminin gelişimi ile ulus-devlet sisteminin yükselişinin kışkırttığı "metodolojik toprağa bağlılığın" sonunu ilan ediyorlar (Scholte 2000, s. 57). Başkaları ise bize harita çizmenin koordinatlar üzerinde anlaşmayı gerektirdiğini hatırlatıyorlar; oysa günümüz dünyasında gördüğümüz, bu koordinatların ne olması gerektiğine dair anlaşmanın giderek yok olmasıdır. "Bu öyle bir dünya ki, hem başlangıç noktaları, hem de varış noktaları kültürel bir akış içinde, dolayısıyla yaşama dair kritik tercihler yaparken sabit referans noktaları bulmak çok zor olabilir" (Appadurai 1996, s. 44; Poole 1999, s. 165).

Bunun bir nedeni de örtüşen kimlikler ve yakınlıklar dünyasında yaşıyor (ve hep yaşamış) olmamızdır. Millet, hayatlarımızdaki rakip kimlik yapılarından sadece biridir ve en önemlisi olması da şart değildir. Bugün insanlarla ve mekânlarla olan ilişkilerimizin büyük kısmı sınırları aşar. Hannerz'in işaret ettiği gibi, yakın çemberler ve küçük ağlar da burada söz konusu olabilir; ulus-ötesinin her zaman devasa ölçeklerde olması gerekmez. Bu ilişkiler her zaman yerleşik milliyet fikriyle örtüşmez, hatta bu şekilde milliyet daha az yayılmacı, hatta zayıflamış olur. Tarihî köklere sahip olmak hissinin yerine, ulus-ötesi göçmenlerin durumunda olduğu gibi yoğun bir kesinti ve kopma deneyimi geçebilir; 'şimdinin kardeşliği... tarihin tortulaşmış farklılıklarının karşısına çıkar' (1996, s. 89).

Hannerz böylesi kişisel deneyimlerin birkaç türden ibaret olmadığını vurgulamakta ısrarcıdır. Küreselleşmenin şimdiki evresinin önemli bir niteliği ulus-ötesi olabilecek bağlantı türlerinin çoğalmasıdır. Tüm çeşitliliği içinde bu bağlar, bireyin millete ve milli kültüre dahlinin zayıflamasını, sorgulamadan kabul etme eğiliminden belki de eleştirel bir mesafe koymaya doğru bir kayışı getirebilir. Böylelikle millet olduğunda daha sığ hale gelebilir (*a.g.e.*).

Öte yandan, bu dış bağlantılar müthiş çeşitlilikleri içinde bir araya gelerek, milletin karşısında dikkate değer bir alternatif çıkarmazlar:

> Söz konusu insanların hepsi de aynı anlamda 'kozmopolitan' değildir; çoğu belki de kelimenin tam anlamıyla kozmopolitan da değildir. Bu bağların kimleri etkilediği konusunda her zaman emin olamamamız da eşyanın tabiatı gereğidir. Bazıları daha dramatik ve belirgin olabilirken, diğerleri ise habersiz olanlar, ötekinin içinde olduğu ağlara ve yaşamöyküsüne aşina olmayanlar için görünüşte sıradan ve pek zorlukla fark edilebilir olabilir. Toplumsal yaşamın içinde bu şekilde yayılmış bir küreselleşme donuktur (*a.g.e.*).

Yersizleşme ve çoğulculaşma süreçlerine, kültürlerin artan oranda karışması anlamına gelen melezleşme eşlik eder. Pietersee'ye göre yapısal melezleşme, yani örgütsel seçeneklerin artışı ile kültürel melezleşme aslında bir sınır aşırılık çağının işaretidir – ama sınırların silinişinin değil. Dolayısıyla devlet gücü stratejik önemini korur, ama artık şehirdeki tek oyun değildir. "Küreselleşme dalgası devletlerin manevra alanını daraltırken, uluslararası kuruluşlar, ulus-ötesi işlemler, bölgesel işbirlikleri, ulus-altı dinamikler ve sivil toplum kuruluşları etki ve kapsamlarını artırır" (1995, s. 63).

Pietersee'ye göre, melezleşmeyi tarih zemininde, küresel kültürün diyaspora tarihlerini yazarak daha iyi anlayabiliriz. Milliyetçiliğin ondokuzuncu yüzyıldan bu yana hâkim paradigma olması nedeniyle, kültürel başarılar "milletler"e atfedilir oldu – yani, kültür "millileştirildi" ya da toprağa bağlı kılındı. Kültür oluşumu ve yayılışının aracıları olarak diyasporaların, göçlerin, yabancıların katkıları zemininde farklı bir tarih kurgulanabilir (*a.g.e.*, s. 63-64).

Melezleşme perspektifi özcülüğe karşı duyarlılığımızı da arttırır. Milliyetçilik, ırkçılık, etnisizm, dinî köktencilik, medeniyet şovenizmi ve –ekleyebiliriz– pek çok liberal çokkültürlülük türünün altında yatan bütüncü kültür anlayışını sarsar. Bize "kolektif deneyim kaleydeskopunun hareket halinde olduğunu", hep öyle olageldiğini ve "millet, cemaat, etnisite ve sınıf sabitliklerinin, düşünümsellik ve örgütlenmenin baş edebileceğinden daha karmaşık ve incelikli olan deneyimlerin üzerine bindirilmiş kılavuzlar (*grids*) olduklarını" gösterir (*a.g.e.*, s. 64).

Ne var ki, herkes bu açıklamaya katılmaz. Melezleşme perspektifinin belki de en keskin eleştimeni olan Friedman'a göre, küreselleşmeyi çoğulculaşmanın ve melezleşmenin artışı olarak tanımlayan bütün bu tartışma dünya sisteminin parçalanması sürecinin olduğu kadar, bu sürece karşı entelektüel

kozmopolitan tepkinin de bir belirtisidir. Bu entelektüel tepki etnikleşme (*ethnification*) sürecinin kendisine karşı ikircikli bir tavrı ve daha geniş ve daha küresel bir şey isteğini sergiler (1997, s. 75). Friedman için bu, "postmodern kozmopolitanın tireli gerçekliğidir", bilgilerin, kültürlerin çoğulluğu ve sürekli kaynaşması ile tanımlanan bir gerçeklik:

> Ekümen, küresel köy kavramları bu pozisyona uyan bir mecazı dile getirir. Bu yeni bir birlik değil ama bir süper-devlet, bir kültürel elit, bir liderler konseyinin siyasi şemsiyesi altında farklı birimlerin bir araya gelmeleridir. Model bir makro-millet değil, büyük kapsayıcı Ortaçağ Kilisesi'dir.

Friedman, millete yönelik iç ve dış tehditlerin ırkçılığın artışına ve ulus-devletin genel olarak etnikleşmesine yol açtığına işaret eder. Bu parçalanmanın üstünde konumlanan entelektüel elit, bir şekilde bu gerçeklikle yüzleşmeli ve kendi dünyasında, kendi varlığını tanımlamalıdır. Melezleşme bu gruba siyaseten doğru bir çözüm gibi görünmektedir (*a.g.e.*). Bu ise, tüm kültürelerin postmodern bir şekilde bir "üçüncü uzamın" yeni heterojen türdeşliği içinde kaynaşmasının tüm özdeşleşmelerin türdeşleştirici eğilimlerini yok ettiği bir dünyanın inşa edilmesini içerir. Friedman'a göre bu "üçüncü uzam"ın bir mekân olabilmesi için kendi sınırlarının olması, dolayısıyla kendi ötekileri ile karşıtlıklara dayanması gerekir. "Üçüncü uzam" savunucularının kendilerini dünyadaki gerici milliyetçilerine, etniklerine ve yerlilerine (*indigenes*) karşı tanımlamaları şaşırtıcı değildir. "Türdeş kimlik mefhumu tam da sınıraşma mecazı ile taşınır ve güçlendirilir, zira bu türden sınır ihlali için bir önkoşuldur." Peki, ama bu türden kültürel hicret kimin için bir gerçeklik teşkil eder, diye sorar Friedman:

> Post-kolonyal sınır-aşanların çalışmalarında bu yer değiştirmeyi sağlayan ve onu matbu sözde cisimleştiren hep şair, sanatçı, entelektüeldir. Peki, ama şiirleri kim okur ve toplumsal gerçekliğin alt tabakalarında olup biten diğer özdeşleşme biçimleri nelerdir? (*a.g.e.*, s. 79)

Kısacası, melezleşme kuramcıları kendilerini ve/veya dünyayı böylesi terimlerle, "etnografik anlayışın sonucu olarak değil de, bir kendi kendini tanımlama edimi olarak" tanımlayan bir gruptur ki, bu da bu grupların işgal ettiği iktidar yapılarında içkin sosyalleşme süreçleri vesilesiyle ötekilerin de tanımı olur: Medyaya yakın entelektüeller ve medya entelejensiyasının kendisi; bir anlamda, kozmopolitan bir kimliğe gücü yetenler. Friedman, eski kozmo-

politanın kendisini etnisitenin ve tikel kültürlerin üstünde ve ötesinde tanımlayan bir modernist olduğuna işaret eder. İlerici bir entelektüeldi, rasyonaliteye inanırdı. Oysa yeni kozmopolitanlar "ekümenik kültür toplayıcılarıdır." Farklılıkların, o da çoğunlukla kendi kendilerini tanımlayışlarında, derlenmesinden başka hiçbir şeyi temsil etmezler (*a.g.e.*, s. 81-83).

Friedman bu eleştirilerin ampirik düzlemde de anlamlı olduğunu öne sürer. Onun iddiasına göre, alt-sınıf mahallelerinin gerçeklikleri kültür sanayilerindeki iyi eğitimli dünya gezginlerinin gerçekliklerinden farklıdır. Şehirdeki yoksul, etnik bakımdan karışık getto otomatik olarak melez kimlikler üretmeyen bir arenadır. Küresel yayılma dönemlerinde, hayatta kalmak güvenli yaşam mekânları yaratmaya bağlıdır:

> Yerel arenanın kendisi çete bölgelerine bölünebileceği gibi sınıf kimliği, yerel getto kimliği de hâkim olabilir. 1970'lerin ortalarından bugüne eğilim, böylesi kamusal sosyal arenalarda etnikleşmenin artışı, genel olarak kimlik siyasetinde artış yönünde olmuştur (*a.g.e.*, s. 83-84).

Friedman'ın vardığı sonuç, böylesi bir süreçte kültürel elitlerin savunduğu melez özdeşleşmeye pek yer olmadığıdır. "Melezlik bile etnik, yani sınırlı ve başkalarıyla karşıtlık halinde olma eğilimindedir" (*a.g.e.*).

Şimdiye kadar milliyetçiliğe dair güncel kuramsal ve normatif tartışmaları eleştirel bir gözle değerlendirdim. Fakat artık bir adım ileri gitmenin ve milliyetçiliğe alternatif bir yaklaşımın anahatlarını çizmenin zamanıdır. Bundan sonraki iki bölümün hedefi de bu olacak.

YEDİNCİ BÖLÜM

Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Toplumsal İnşa Yaklaşımı

Amerika Birleşik Devletleri ve Avustralya'daki milli törenler üzerine çalışmasında Spillmann, zamanımızın "ayrıksılığı" diyebileceğimiz şeyi tam isabetle yakalayarak, artık milliyetlerimizi çoğunlukla verili aldığımızı belirtiyor. Ulus-devlet toplumsal ve siyasi örgütlenmenin rehber ilkesidir, milletlik ise başat referans çerçevesidir; "milli kimlik dikkat çekmeden gündelik yaşama tat katar ve genelgeçer bir milliyet retoriği, farkına varılmaksızın kamusal yaşamın arka perdesi olur. Milli kimliğe yapılan yaygın referansların temellerini nadiren sorgularız" (1997, s. 2). Oysa yapmamız gereken tam da budur, yani milliyetçi muhabbetin yaygarasına direnmek ve milli kimliğe yapılan müracaatları sorgulamak. İzleyen bölümde toplumsal inşa perspektifinin tam da böylesi bir eleştirel sorgulama için gereken dayanak noktasını sağladığını öne süreceğim.

"Toplumsal inşa" terimi ilk olarak Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın 1966 tarihli bilgi sosyolojisi çalışmasının başlığında (*The Social Construction of Reality*) belirdi. O günden bu yana, bir epistemolojik pozisyon olarak ya da bir toplum kuramı olarak değişik disiplinlerde yaygın şekilde benimsendi. Bense bu terimi burada, "tüm bilginin, dolayısıyla tüm anlamlı gerçekliğin insan pratiklerine bağlı olduğu, insanlar ile dünyaları arasındaki etkileşimin içinde kurulduğu ve özünde toplumsal bir bağlam içinde gelişip aktarıldığı" görüşü olarak alacağım (Crotty 1998, s. 42). İnşacılık, anlamların insanlar tarafından, yorumladıkları dünya ile temasları sırasında kurgulandığını iddia eder. Bu anlam yaratma tarzının "toplumsal" olması ise,

dilin ve diğer toplumsal süreçlerin gelenekleri tarafından şekilleniyor olması anlamındadır. Başka bir deyişle, insanları dünyayla ilişkiye girerken ve onu anlamlandırırken tarif etmek mümkün olsa da, gerçekten tarihsel ve toplumsal bir perspektife oturmadıkça bu tarif yanıltıcı olacaktır (*a.g.e.*, s. 54-55; ayrıca bkz. Burr 1995; Gergen 1994, 1999). Bu arada şunu vurgulamak gerekir ki, İngilizce'deki *"constructionism"* ve *"constructivism"* tabirleri bazen eşanlamlı olarak kullanılabiliyorlar. Anlam inşasının toplumsal boyutunu vurgulamak ve –*"constructivism"* tabiri ilk olarak gelişim psikolojisinde, İsviçreli biyolog ve psikolog Jean Piaget'nin (1896-1980) bilişsel gelişim kuramını anlatmak için kullanıldığından– olası karışıklıklardan kaçınmak için ben metin boyunca *"social constructionism"* tabirini kullanacağım.

Bu bölümün amacı milliyetçiliğe toplumsal inşacı yaklaşımın anahatlarını vermek. Bu da üç adım içeriyor. İlk adım milliyetçiliği bir söylem biçimi olarak kavramlaştırmak ki bunu İkinci Bölüm'de zaten yaptım. Tekrar edecek olursam, milletlerin sadece nesnel göstergeler ya da öznel duygular temelinde yeterince tanımlanamayacağını savundum. Milleti oluşturan niteliklerin eksiksiz bir listesini yapmak mümkün değil. Öte yandan, öznel özdeşleşme duyguları milletleri, aile veya dinî gruplar gibi benzer duyguların hissedildiği başka gruplardan ayırt etmek için yeterli değildir. Ayrıca, milliyetçiliği ya kültür ya da siyaset temelinde tanımlamanın da nafile olduğunu öne sürdüm. Milliyetçilik kültür ve siyaseti birleştirir: Siyasetin "kültürelleşmesini" ve kültürün "siyasileşmesini" içerir. Farklı milliyetçilik türlerini kültürel ya da siyasi ölçütlere dayalı olmaları temelinde ayrıştırma projesi de tam bu nedenle işlemez. Bu yönde bir girişim, bütün milliyetçiliklerde ortak olanın, yani hem siyasi hem de kültürel olgular oldukları gerçeğinin üstünü örter. Dolayısıyla, bizi nesnel/öznel ve kültür/siyaset ikiliklerinin ötesine taşıyacak, aynı zamanda tüm milliyetçiliklerin ortak özelliklerini de yakalamamızı sağlayacak alternatif bir milliyetçilik kavramlaştırmasına ihtiyacımız var. Milliyetçiliği bir "söylem" biçimi ya da *dünyayı görmenin ve yorumlamanın belirli bir şekli, bizi çevreleyen gerçekliği anlamamızı ve şekillendirmemizi sağlayan bir referans çerçevesi* olarak gördüğümüzde, bu hedeflerin ikisini birden başarabiliriz. Bu kavramlaştırma, milliyetçiliğin bir siyasi öğretiden fazlası olduğunu, bütün dünya görüşümüzü etkileyen daha temel bir düşünce biçimi olduğunu ortaya çıkarır. Ayrıca, milliyetçiliğin tüm tezahürlerinin ortak bir milliyetçilik söylemi tarafından belirlendiğini gösterir.

Benzer kimlik söylemleri gibi milliyetçilik söylemi de dünyayı "biz" ve "onlar" şeklinde ikiye bölerek ve milletin belirli formülasyonlarını doğal ve

sahici versiyon olarak sunup, böylece millet içinde varolan görüş farklarının ve ayrışmaların üstünü örterek işler. Milliyetçi söylem bir toplumsal boşluk içinde oluşmaz, kendini desteklemek ve yeniden üretmek için devletten ve sivil toplum kurumlarından bolca yararlanır.

Bu bölümde, ilk adımdan hareket ederek, milliyetçi söylemin benzer söylemlerden nasıl farklılaştığını açığa çıkarmak için milliyetçi söylemin doğası üzerinde düşünmeye devam edeceğim. Ancak bundan önce, toplumsal inşacı bir çözümlemenin dayandığı öncülleri tanımlayacağım. Dolayısıyla yaklaşımımın ikinci adımı, toplumsal inşacılığın epistemolojik iddialarını tartışmayı içeriyor. Üçüncü ve son adımda ise, milliyetçi söylemin boyutlarının haritası çıkarılacak.

Başlamadan önce, aşağıda yazılanların "evrensel" bir milliyetçilik kuramı geliştirme çabası olmadığını vurgulamalıyım. Üçüncü Bölüm'de işaret ettiğim üzere, böylesi bir kuramın mümkün olmadığını düşünüyorum. Benim amacım daha mütevazı: Tüm milliyetçiliklerde ortak olanı, yani milliyetçilik söylemini tanımlamamızı ve anlamamızı sağlayacak bir yaklaşım geliştirmek istiyorum. Bu projenin gerisinde ise milliyetçi söylemin çoğu zaman sorgulamadan kabul ettiğimiz iddialarını sorgulama ve bunların olumsal ve heterojen doğasını ifşa etme arzusu yatıyor.

TOPLUMSAL İNŞA YAKLAŞIMININ ÖĞELERİ

Toplumsal inşa yaklaşımının milliyetçiliğin araştırılmasına ne getirdiğini daha iyi anlamak için, bu türden çözümlemelerin tümünün muzdarip olduğu iki yanlış anlamayı açıklamak faydalı olabilir.

Birinci yanlış anlama, toplumsal inşacılığın bir tür araçsalcılık olduğuna dair yaygın düşüncedir. Örneğin Motyl'e göre, eğer inşacılığın iddiası (bunu toplumsal inşacılık ile eşanlamlı kullanıyor) seçkinlerin milli kimliği bilinçli olarak yarattığı değilse, kuramsal katkısı önemsiz kalacaktır (1999, s. 70). Eriksen'in '[i]nsanların etnik, milli veya başka hayalî cemaatlere bağlı olmaları, onların içine doğmalarından değil, böylesi bağlılık odaklarının anlamlı, değerli ve yararlı bulunan bir şeyler önermesindendir' gözlemi de Motyl'in vardığı sonucu doğrular gibidir (1999, s. 55). Fakat hikâye bundan ibaret değil. Eriksen'in de devamında gösterdiği gibi, neyin değerli bulunduğu da kültürel olarak belirlenir; içerden tanımlanır. Alternatifleri algılayan ve bunlar arasında seçim yapan birey de kendi bilişsel matrisini, yani kültürel bağlamını kendisi seçmez. Kısacası, "bireyler bağlılıklarını kendileri seçerler, ama kendi belirledikleri koşullarda değil" (*a.g.e.*, s. 55-56). Çoğu yerleşik eli-

tin, aslında sadece "işlerini yaparken", düşünmeksizin kurumların şart koştuğu kuralları, teamülleri, alışkanlıkları ve usulleri takip ederken kimliği inşa ettiklerini –burada yeniden ürettiklerini de ekleyebiliriz– gözlemleyen Motyl de bunun farkında gibi görünüyor. Bu anlamda, milli farkındalığın bilinçsizce, "çok sayıda eylemin beklenmedik sonuçlarının birikimi ile" üretilmesi mümkündür. Sonuçta "işlevsel" ya da "araçsal" olan, belli bir bağlamda "doğal, anlamlı, simgesel bakımdan kaçınılmaz ve son derece milli" görünebilir. Ayrıca "başka türlü davranış biçimleri maddî anlamda işlevsiz görünebilir ama iç tutarlılık ve tutunum adına bu türden gelenekleri talep eden bir kültürel matris içinde son derece anlamlı olabilir" (1999, s. 75-76).

Kısacası, toplumsal inşacılık bir tür araçsallık değildir. Brubaker'in işaret ettiği üzere, milliyetçiliğin bilişsel boyutunu düşündüğümüzde bunun sahte bir karşıtlık olduğu açığa çıkar. Brubaker'e göre, bilişsel bakış açısından milliyetçilik,

> Çıkarları tanımlamanın bir yolu, daha doğru bir ifadeyle, çıkar sahibi birimleri belirlemenin, çıkarların anlaşılması bakımından ilgili birimleri tanımlamanın bir yoludur. Dünyaya dair bir bakış ve bölümlendirme tarzı, Pierre Bourdieu'nun ifadesiyle bir toplumsal sayım ve muhasebe tarzı oluşturur. Yani, çıkarlarımızı nasıl hesaplayacağımızı tanımlamak vesilesiyle, doğası gereği kimlik ve çıkarı birbirine bağlar (1998, s. 291-92).

İkinci yanlış anlama toplumsal kurgularımızın ontolojik konumu ile ilgilidir. Milletlerin ve milliyetçiliklerin toplumsal kurgular olduğunu söylediğimizde neyi kastederiz? Toplumsal inşa yaklaşımının muhalifleri için, bu onların 'gerçeklik'te hiçbir temelleri olmadığı, "yanlış" ya da "yapay" oldukları anlamına gelir. Oysa bu da yine sahte bir karşıtlıktır. Onların varlığına inananlar açısından, milletlerin ya da milliyetçiliklerin gerçek olmadığını, bu nedenle reddedilmeleri ya da önemsizleştirilmeleri gerektiğini iddia etmek saçmadır. Milliyet insanların zihinlerinde varoluyor olabilir, ama bu onu önemsiz kılmaz; "aksine, sonuç olarak çok daha gerçek ve güçlüdür" (Geary 2002, s. 40). En az iki nedenden bu böyle. Birincisi, kökenleri ve kuruluşlarındaki efsaneleştirmenin ölçüsü ne olursa olsun, milletler zaman içinde kendi başlarına bir yaşama sahip olurlar. Üyelerinin geliştirdiği envai çeşit toplumsal bağları barındırır ve umutlarının ve rüyalarının mekânı olurlar. İkincisi, yaşanmış deneyimin veçheleri ve eylem zemini olarak son derece gerçektirler. Aslında Calhoun'un da işaret ettiği üzere, insanlar çoğu zaman sorunlu olduğunu bildikleri anlatıları onaylar, "bizim hikâyelerimiz" diyerek ve bunları

gündelik hayatın arkaplan koşulları olarak kabul ederek bunlarla özdeşleşirler (1997, s. 34).

Kısacası, milletler ve milliyetçilikler toplumsal olarak yapılandırılmış olabilirler ama bu yapılar kolayca bozulamaz. Toplumsal inşacılık milliyetin gerçekliğini tartışmaz, gücünü en aza indirmez ya da önemini küçümsemez; yalnızca gerçekliğini, gücünü ve önemini farklı bir şekilde yorumlar (Brubaker 2002, s. 168). Bizi milleti veri olarak almanın tehlikeleri konusunda uyarır. Onu önemli bir özdeşleşme alanı haline getiren süreci incelemeye, neden "gerçek" veya "doğal" olarak tanımlanır olduğuna, milli kimliklerin korunmasından veya belirli koşullar altında seferber edilmesinden kimlerin kazançlı çıktığına ilişkin sorular sormaya teşvik eder (Norval 1999; Goldmann vd. 2000).

Toplumsal inşacı çözümlemelerin başını ağrıtan iki yaygın yanlış anlamayı defettikten sonra, artık bu türden çözümlemelerin dayandığı öncüllere bakabiliriz.

Olumsallık

Milliyetçiler milleti, bir dizi kolayca tespit edilebilir unsurun, örneğin ortak bir ülke, dil, din veya birbirine ait olma hissinin doğal ya da mantıksal uzantısı olarak sunma eğilimindedirler. Onlara göre milletin doğuşu kaçınılmazdır; başka türlü olması söz konusu olamazdı.

Ancak kültürel benzerliklerin ya da duygusal bağların varlığı her kolektivitenin bir kimlik duygusu geliştireceği ve millet statüsü talep edeceği anlamına gelmez. Milli kimlikler daha ziyade önceden varolagelen ortaklıkları siyasi açıdan önemli ve insanların özdeşleştiği ortaklıklar kılan toplumsal ve ekonomik değişimlerin ürünüdürler (Moore 2001, s. 12-13; Calhoun 1997, s. 32). Moore'a göre bu görüşün bir sonucu şudur:

> Tarih farklı gelişseydi eğer, Sırpların ve Hırvatların kendilerini Sırplar ve Hırvatlar olarak görmeleri gerekmeyecekti; hep birlikte Sırp veya Hırvat ya da Yugoslav olduklarına inanabilirlerdi. Pek çok farklı türden kimlik (tarihsel bakımdan) mümkündü, ama farklı nedenlerle kendilerini dayatamadılar (*a.g.e.*).

Dolayısıyla tüm diğer toplumsal kimlikler gibi milli kimlikler de farklı koşullar altında gayet farklı türden toplumsal kimliklere zemin teşkil edebilecek niteliklerden hareketle inşa edilir (Hechter 2000, s. 96; ayrıca bkz. Halliday 2000b, İkinci ve Üçüncü Bölümler).

Ne var ki milli kimliklerin olumsal olmaları, birbirlerinin yerine geçe-

bilir ya da her şekilde değişitirilebilir oldukları anlamına gelmez. Laclau'dan hareketle Finlayson bize, belirli bir kimlik başarıyla tesis edildiğinde "kökenlerin unutulması" eğiliminin ortaya çıktığını gösterir; olası seçenekler sistemi kaybolur, başlangıçtaki olumsallığın izleri silinir:

> "Bu şekilde, tesis edilen bütünüyle nesnel bir varlık biçimine bürünmeye yönelir. Bu tortullaşma anıdır." Başka bir deyişle, tekrar yoluyla ve buna eşlik eden gizleme ve unutma sayesinde, aksi halde olumsal olacak pratikler tortullaşmış olur ve nesnel ya da doğal görünürler (1998, s. 115).

Bu durumda, yapmamız gereken bu kimliklerin kendilerini "doğal" ve "kaçınılmaz" olarak sundukları mekanizmaları incelemektir. Bunu yapmanın bir yolu, milletliğe ve milliyetçiliğe dair –Brubaker'in ifadesiyle– "maceralı bir analize" girişmektir. Brubaker'e göre, millet olma halini gelişen bir şey olarak düşünmeye alışmışızdır. O yüzden de yüzyıllar içinde milletlerin tedrici olarak ortaya çıkışına yol açan uzun-vadeli siyasi, iktisadi ve kültürel değişimlerin izini süren araştırmalardan yana bir sıkıntımız yoktur. Oysa ona göre asıl gereken, bir olay olarak, "aşama aşama gelişmekten ziyade aniden kristalleşen bir şey, olumsal, konjonktüre bağlı olarak dalgalanan ve tutarsız bir görüş çerçevesi, bireysel ve kolektif eylem zemini olarak" milletliğe dair sürekli analitik tartışmalardır (1996, s. 20-21).

Heterojenlik ve Çoğulluk

Milliyetçi retorik milleti, içinde barındırdığı çeşitliliğe hiç değinmeksizin birleşik, türdeş, kusursuz bir bütünmüş gibi sunar. Bu çeşitlilik kabul edildiğinde dahi, milliyetçiliğin bir toplum içindeki diğer tüm özdeşleşme biçimlerine baskın çıktığı ya da bu farklılıkları daha geniş bir kimlik içinde topladığı düşünülür. Duara'ya kalırsa, Karl Deutsch'dan bu yana kitle iletişim araçlarının yayılmasının dünyanın değişik yerlerindeki ulus-inşa projelerinin kolaylaştırmadaki rolünü vurgulayan pek çok milliyetçilik analizinde bu sav tipik olarak bulunmaktadır. Bu açıklamaların göz ardı etme eğiliminde oldukları husus ise aynı teknolojinin oluşum halindeki ulus-devletin rakiplerine de alternatif siyasi ve hatta milli kimlik biçimleri kurgulama imkânı verdiğidir. Devletin kendisini meydana getiren topluluklar arasındaki alternatif millet inşalarını yok etmesi asla mümkün değildir. Sonuçta:

> ... milletin içine kapalı farklı gruplarca tahayyül edilme, görülme ve dillendirilme şekli gerçekten de çok farklı olabilir. Hatta farklı "dünya

> görüşleri"nden bahsettiğimiz gibi millet tarafından bastırılmayıp, aslında onu tanımlayan veya oluşturan farklı "millet görüşleri"nden bahsedebiliriz. Milletin ahenkli, monolojik sesinin yerine, örtüşen ve kesişen, çelişkili ve müphem, birbirlerinin millet görüşlerine itiraz eden, onları onaylayan ve müzakere eden seslerin çokseslilığini buluruz (1996, s. 161-62).

Milliyetçiliğin türdeşlik iddiası yalın bir retorikten ibaret de değildir öte yandan. Appadurai'nin işaret ettiği gibi, "çoğu modern millet kendi kültürel türdeşlik duygularını, silinmesi, marjinalleştirilmesi veya dönüştürülmesi gereken dikkat çekici ve bilindik çeşitlilikler ve ateşli mikro-bağlılıklar karşısında edinirler" (2000, s. 132). Dolayısıyla görünürdeki birlik ve türdeşlik çoğu zaman baskı yoluyla oluşturulur. Bastırılan unsurlar ya susturulur ya da alenen kötülenir ve marjinal bir konuma sürülür.

Aynı durum türdeşletirme projesinin doğal bir parçası olan 'sahicilik' iddiaları için de geçerlidir. Tamir'e göre bu iddialar, milli kültürün yegâne sahici yorumu olduğunu, tüm diğerlerinin uydurma ve geçersiz olduğunu ima etmek için kullanılır. 'Bu nedenle revizyon talep eden faillerin sadakatsizlikle, ürettiklerinin ise sahici olmamakla suçlanması mümkündür'. Dolayısıyla türdeşlikte olduğu gibi sahicilik terimi de muhafazakârlığın ve toplumsal baskının aracı olarak işlev görebilir (1993, s. 50-51). Tamir'in vardığı sonucu destekleyen Parekh de, uzun süredir yerleşikleşmiş tüm siyasi toplulukların birkaç farklı düşünce hattı ve iyi yaşam tasavvuru içerdiğini hatırlatır. "Her ulusal kimlik tanımının mutlaka seçici olması ve amaçlarına ulaşabilmek için görece olarak basit olması gerektiğinden, ulusal kimlik bu düşünce biçimleri ve görüşlerden birini vurgulayarak diğerlerini gayri meşru hale getirir, yahut kenara iter." Demek ki milli kimliğin tanımlanması, muhalif sesleri susturmanın ve tüm otoriter ve baskıcı sonuçlarıyla bütün toplumu belirli bir imgeye göre yoğurmanın aracı haline de gelebilir (2000, s. 231).

Bu komplikasyonlar dikkate alındığında, milliyetçilik analistleri için mevcut kuramsal seçenekler nelerdir? Verdery'nin önerdiği bir seçenek, "milleti bir sembol olarak, herhangi bir milliyetçiliği de birbirine alternatif olarak sunulmuş, sembolün tanımını ve onun meşrulaştırıcı etkisini ele geçirmeye çalışan farklı grupların üzerinde mücadele ettikleri çoklu anlamlar içerir şekilde" görmektir (1993, s. 39). Verdery'ye göre millete yönelen bütün grupların tümü onu en yüce sembol olarak görürler, ama ona yönelik niyetleri farklıdır. Milleti bir simge olarak görmek, onun içlerinde önemli bir deyim –"aslında milletle hiç ilgisi olmayabilecek konularda alışveriş yapmak için kullanılan

bir çeşit döviz"– haline geldiği toplumsal gerilimlere ve mücadelelere yönelik duyarlılığımızı arttırır (*a.g.e.*, s. 41-42).

İkinci seçenek ise, insanların aynı anda birden fazla farklı kolektivitelerin üyeleri olduklarını aklımızdan çıkarmamaktır. Toplumsal özdeşleşmeye dair bu alternatif bakış bir insanın kimliklerini kısmen örtüşen grup bağlılıkları kümesi olarak görmemizi sağlar. Bu ise bir insanın "milli" kimlik duygusunun sınıf, toplumsal cinsiyet, yaş, din ve etnisiteden gelen farklı kimlik kaynakları ile rekabet etmesi gerekebileceği anlamına gelir.

Son olarak, milli kimliğe dair çok sayıda ve birbiriyle yarışan tanımların varlığı düşünüldüğünde, hangi versiyon ve neden galip geleceğini sorabilmeliyiz. Başka bir deyişle, başarılı olan versiyonun tüm inşa ve rekabet emarelerini gizleyerek, kendisini sahici olarak sunabilme sürecini incelemeliyiz (ayrıca bkz. Reicher ve Hopkins 2001).

Değişim

Gördüğümüz üzere, tek bir millet anlatısı yok ve hiçbir millet de muğlaklık ve çekişmeden azade değil. Dolayısıyla milli kültürlerin ne sınırları ne de içerikleri bir defada kesinleşip sabitlenemez. Parekh'in ifadesiyle:

> "... kültür edilgen bir miras değil, etkin bir anlam yaratma sürecidir; sabit değil, devamlı yeniden tanımlanan ve yapılandırılan bir şeydir. Yeni anlamları yönlendiren ve sınırlandıran bir yapısı vardır, ancak bu yapı görece olarak gevşek ve değiştirilebilir özelliktedir. Bir kültür, takipçilerinin bilinç biçimlerini şekillendirirken takipçileri de onu yeniden tanımlayıp yapılandırır, bilişsel ve değer biçen kaynaklarını genişletirler (2000, s. 152-53).

Aynı durum, ilişkiler çokluğu içinde inşa edilen milli kimlikler için de geçerlidir. Bu ilişkiler mevcut toplumsal hiyerarşileri, yani belirli iktidar ve denetim yapılarını yansıtırlar. Belirli bir toplumdaki güç dağılımı değiştiğinde, kimlikler de değişir. Bu gözlemlerden iki sonuç çıkar. Birincisi, "milletler ne kadar kurumsallaşmış olurlarsa olsunlar, onları işaret eden sembolizm ne kadar yerleşik olursa olsun, kaçamaklı ve belirsiz kalırlar, her daim bağlama, işlenmeye ve yaratıcı şekilde yeniden inşa edilmeye açıktırlar" (Cubitt 1998, aktaran Edensor 2002, s. vii). Öyleyse sormamız gereken, millete ve kimliğe dair fikirlerin bir siyasi mücadelenin merkezî unsurları olarak nasıl üretildikleri ve yeniden üretildikleridir. "[M]illeti anlamı hiçbir zaman sabit olmayan, toplumsal güçler arasındaki dengenin değişimine göre değişen bir inşa" olarak görmemiz ve bu inşanın belirli gruplara ne türden bir manivela gücü sağ-

ladığını –ve neden başka gruplara değil de bu gruplara– sormamız gerekir (Verdery 1993, s. 41).

İkincisi, millet oluşumu sürecinin sona ermediğini aklımızdan çıkarmamalıyız. Geary'nin Avrupalı milletlerin kökenlerine dair çalışmasında işaret ettiği gibi:

> Etnik kimliklerin oluşumu (*ethnogenesis*), geçmişe dair olduğu kadar bugüne ve geleceğe de dair olan bir süreçtir. Romantikler, siyasetçiler ya da sosyal bilimciler ne kadar çabalasalar da bir halk veya millet için bir defada ve ilelebet değişmez bir ruh temin edemezler. Hakeza hiçbir çaba bugünün milletlerinin, etnik gruplarının ve topluluklarının gelecekte düpedüz yok olmayacaklarını garanti edemez. Geçmiş geleceğin hangi parametreler dahilinde inşa edilebileceğini belirlemiş olabilir, ama geleceğin ne olması gerektiğine karar veremez (2002, s. 174).

Şeyleştirme Sorunu

Şeyleştirme "geçici, tarihsel bir durumu kalıcı, doğal, zamanın dışındaymış gibi sunmak"la ilgili bir şeydir. Şeyleştirme yarı-doğal türden şeyler ya da olaylar olarak süreçleri, toplumsal ve tarihsel niteliklerinin üstünü örtecek şekilde resmeder (Thompson 1990, s. 65). Milletler ve milliyetçiliklerin incelenmesi söz konusu olduğunda ciddi bir epistemolojik sorun teşkil etmesine rağmen şeyleştirme meselesini kavramak yönünde çok az girişim oldu. Bu minvalde önemli bir istisna, bugüne kadar konuya dair en kapsamlı çözümlemeyi yapmış olan Brubaker'dir.

Brubaker'e göre, millet olmaya dair tartışmaların çoğu, milletlere dair tartışmalardır: "Milletler gerçek varlıklar, topluluklar, esaslı, kalıcı kolektifler olarak görülür." Milletlere dair bu gerçekçi, özcü anlayış milliyetçilerin kendilerinin milliyetçiliğe bakışını belirlemekle kalmaz, milliyetçiliğe dair akademik çalışmaları da büyük ölçüde etkiler. Bu nedenle millet olmaya ve milliyetçiliğe dair tartışmalar çoğunlukla "millet nedir?" sorusuyla başlar. Brubaker ise bu sorunun kuramsal açıdan göründüğü kadar masum olmadığını savunur: "Dile getirilirken kullanılan terimlerin kendisi tanımlanacak olan şeyin varlığını önceden kabul eder" (1996, s. 13-14). Dolayısıyla gündelik konuşmalarımızda ve yazdıklarımızda "Sırplar", "Hırvatlar", "Ruslar" ve benzerlerinden, sanki kendi içinde türdeş, dışarıya karşı da sınırlarla ayrılmış, hatta ortak amaçlara sahip tekil kolektif aktörlermiş gibi bahsederek etnik ve milli grupları doğallıkla şeyleştirmekteyiz (1998, s. 293).

Brubaker, "bizi etnik gruplar ve milletler hakkında geçek varlıklar, ce-

maatler, esaslı, kalıcı, kendi içinde türdeş, dışarıya karşı sınırlarla ayrılmış topluluklarmış gibi konuşmaya ve yazmaya yönelten toplumsal ontoloji" için "grupçuluk" tabirini önerir (1998, s. 292). Brubaker'e göre milletleri gerçek varlıklarmış gibi ele almanın sorunlu yanı, pratiğe dair kategorileri çözümleme kategorileri olarak benimsemesidir. Milliyetçilik pratiğinde içkin bir kavrayışı alıp milliyetçilik kuramının merkezine yerleştirir (1996, s. 15). Bu sadece entelektüel bir sorun da değildir. Brubaker şeyleştirmenin aynı zamanda bir toplumsal süreç olduğuna işaret eder. Bu haliyle etnik siyaset pratiğinin merkezindedir. Grupları şeyleştirmek tam da –etnisite *için* yaşıyor oldukları kadar *ondan* faydalanıyor da olabilen– etnopolitik girişimcilerin yapmakta oldukları şeydir. Bu girişimciler gruplara atıfta bulunurken aslında onu tahayyül etmek, çağırmak, var kılmak arayışındadırlar:

> Başarılı olduklarında, birleşik grubun siyasi kurgusu anlık ama güçlü bir şekilde pratikte gerçekleşir. Analistler olarak bizler bu şeyleştirme pratiğinin, grup duygusunun böyle güçlü bir şekilde kristalleşmesinin ne şekilde – ve hangi koşullar altında– işleyeceğini açıklamaya çalışmalıyız elbette... Ancak böylesi grupların toplumsal analizlerde de şeyleşmesine yol açarak etnopolitik pratik içinde etnik grupların şeyleşmesini farkında olmaksızın tekrarlamaktan veya pekiştirmekten kaçınmalıyız (2002, s. 166-67).

Brubaker'e göre bu son nokta çok önemlidir ve grupçu dilin gündelik yaşamda, gazetecilikte, siyasette ve toplumsal araştırmaların büyük kısmında hâkim olduğu günümüzde daha da fazla vurgulanmalıdır. "Grup olma halini" bir değişken, "belirli yapısal veya konjonktürel koşulların ortaya çıkardığı özellikler" olarak ele almalıyız (1998, s. 298);

> Sormamız gereken "millet nedir?" değil, daha ziyade, milletliğin siyasi ve kültürel bir form olarak devletlerin içinde ve arasında nasıl kurumsallaştığıdır. Bir pratik kategori, sınıflandırma şeması, bilişsel bir çerçeve olarak millet nasıl işler? Bu kategorinin devletler tarafından veya onlara karşı kullanılmasını daha az veya daha çok anlamlı ve etkili kılan nedir? Siyasi girişimcilerin milleti uyandırma, millete başvurma çabalarının başarı şansını arttıran ya da azaltan etkenler nelerdir? (1996, s. 16)

Bu aşamada Brubaker bir uyarı yapma ihtiyacı duyar, milletler konusunda gerçekçi ve özcü düşünüş tarzına itiraz etmenin, milletliğin gerçekliğine itiraz etmek anlamına gelmediğine işaret eder. Daha ziyade bu gerçekliğin yeniden kavramsallaştırılmasıdır. "Milletliğe ve millet olma haline dair çalış-

maların, esaslı varlıklar, kolektiviteler veya topluluklar olarak milletlere dair çalışmalardan ayrılmasıdır." Başka bir deyişle, "milleti öz yerine kurumsallaşmış bir form, kolektivite yerine pratik bir kategori, bir varlık yerine olumsal bir olay olarak almaktır" (*a.g.e.*).

Ampirik açıdan bakıldığında da şeyleştirme sorun teşkil eder. Brubaker ve Laitin'in işaret ettiği üzere, etnik ve milli gruplar üyelik kuralları kesin, "verili" varlıklar değildir. Çoğu durumda üyelik değişkendir ve bağlama bağlıdır. Gruplararası evlilik oranlarının yüksek olması, etnik gruplar arasında çatışma olduğunda nereye ait olduklarını bilemeyecekleri anlamına gelir. Nadiren grup adına konuşmaya yetkili tek bir önder olur. Öte yandan, öne sürülen inançlar ve korkular bu grupların üyelerinde gerçekten mevcut mudur, ne zaman, nerede, ne ölçüde ve ne şekilde mevcuttur sorularını yanıtlamak da zordur (1998, s. 438-43). Dahası, önceki bölümlerde tartıştığım gibi, etnik ve milli kimlikler farklı niyetler, anlam kurguları ve çatışmalar içeren toplumsal süreçler içinde inşa edilir. "Ortada sadece birbiriyle rekabet eden kolektif bağlılıklar yoktur; bir de belli bir etnik veya diğer kimliğin ne anlama geldiği konusunda iddialar vardır" (Calhoun 1997, s. 36). Kısacası, analistler olarak bizler bu kimlikleri verili olarak almamalı, bunları her zaman ampirik incelemeye tabi tutmalıyız.

Sonuç babında, Handler'i izleyerek diyebiliriz ki, "şeyleştirme kolayca baş edilemeyecek bir epistemolojik sorundur, zira bilimsel dünya görüşümüzün retorik ve kavramsal araçlarına sinmiştir." Bu nedenle, bilimsel analizlerimizden bir grup şeyleştirici kavramı temizlemeyi başardığımızda, yerlerine yenilerini koymuş olarak bulabiliriz kendimizi (1994, s. 27). Öte yandan, "toplumsal dünyayı güya kökleri derinlerde, yarı doğal, hakiki türlere bölme eğilimi"nin pek çok insan için aklıselimi temsil ettiğini de unutmamalıyız. Analistler olarak bizler bu sağduyuya işlemiş ilkçiliği hesaba katabilmeliyiz. Ancak bunu kendi bilimsel çözümlemelerimizde ve siyasi değerlendirmelerimizde tekrar etmemiz gerektiği anlamı da çıkarılmamalı: "'Doğallaştırıcıların analistleri' olan bizlerin 'analitik doğallaştırıcılar' olması gerekmez. Aksine yaygın dildeki kategorilerden ve genelgeçer anlayışlardan zuak durmalıyız" (Brubaker 2002, s. 166).

Yeniden Üretim, Faillik ve Direniş

Milletler olumsal, heterojen ve değişime tabi ise, dünyanın dört bir yanında milyonlarca insanın kalplerinde ve zihinlerinde yer etmeyi nasıl başarıyorlar? Başka bir deyişle insanlar nasıl milli oluyorlar?

Bu sorunun cevabı, milli kimliklerin devlet kurumları aracılığıyla ve gündelik hayatta yeniden üretilmesinde yatıyor. Gördüğümüz üzere millet kendisini içinde görüş ve amaç birliği olan türdeş, organik bir bütün olarak sunma eğiliminde. Oysa millet "içeriden" olduğu kabul edilenlerinki de dahil ciddi bir direnişle yüz yüze kalınarak inşa edilmesi gereken bir şey (Kasier 2001, s. 239). Üstelik bu süreç ulus-devletin kurulmasıyla da sona ermiyor. Durkheim'in uzun süre önce söylediği gibi, sihir kayboluyor ve milletin kendisini tekrar ve tekrar inşa etmesi gerekiyor (Marvin ve Ingle 1999, s. 248). Yani Balibar'ın ifadesiyle:

> Bir toplumsal oluşumun kendini ulus olarak yeniden oluşturabilmesi, ancak bireyin doğumundan ölümüne dek bir gündelik pratikler ve aygıtlar ağıyla bir *homo nationalis* olarak –aynı zamanda *homo politicus* ve *homo religious* olarak– kurulabilmesiyle mümkündür (1990, s. 345).

Yeniden üretimin iki biçimi var: Kurumsal ve gayri resmi. Bu bakımdan yeniden üretim fail ile yapı ya da bireysel yollar ile kolektif-kurumsal planlar arasındaki etkileşimin bir sonucu olarak görülebilir (ayrıca bkz. Kaiser 2001). Appadurai'nin ifadesiyle, müzelerden köy dispanserlerine, postanelerden karakollara, gişelere ve telefon külübelerine çok değişik araçlar aracılığıyla "ulus-devlet kendi egemen otoritesi altında kabul edilen tüm mekânı millileştirmek için resmi ve gayri resmi teknikleri içeren geniş bir ağ yaratır" (1996, s. 189).

Ulus-devletin kendisini yeniden üretmesine vesile olan resmi ve gayrıresmi kurumlar arasında aile, okullar, işyeri, medya ve ordu bulunur. Balibar'a göre aile-okul ikilisi bu bağlamda özel önem taşır, zira bu ikisi birlikte günümüz toplumlarının başat ideolojik aygıtını teşkil ederler; bu da giderek birbirlerine daha bağımlı hale gelmeleri ve bireylerin eğitimine ayrılan zamanı aralarında bölüşme eğilimlerinde gözlenebilir. Balibar'a göre bu bağlamda, okulun milliyetçi ideolojinin aşılanmasında öndegelen alan olması tali bir meseledir. Okulun önemi, bir dil cemaati olarak milletin üretiminde oynadığı rolden gelir. "Çünkü kesin olan şey, ulusal dilin sadece resmileştirilmiş olması değil, daha temelde bizzat halkın hayatının unsuru olarak, herkesin bu yolda kendi kimliğini ortadan kaldırmadan kendince benimseyebileceği *gerçeklik* olarak görünebilmesidir" (1990, s. 351-7).

Öte yandan yeniden üretim devlet kurumlarıyla sınırlı da değildir. Millilik gündelik hayatın değişken koşullarında da oluşturulur ve yeniden üretilir. Billig'in de çığır açıcı *Banal milliyetçilik* çalışmasında bize hatırlattığı gibi, mil-

lete dair simgeler ulus-devlet kurulduğunda ortadan kalkmaz, aksine yeni yaratılan vatanın ortamı içinde soğurulurlar. Siyasal söylemler, kültürel ürünler ve hatta gazetelerin yapılanması için daimi bir arkaplan işlevi görürler. "Vatandaşlara milletler dünyasındaki milli yerler her gün pek çok irili ufaklı şekilde hatırlatılır. Ancak bu hatırlatma o kadar sürekli, öylesine tanıdıktır ki, bilinçli bir şekilde hatırlatma olarak alınmaz." Böylece, "bizim" olan adeta nesnel dünyaymış gibi sunulur. "Vatan bağlamın kendisi olarak sunulmakla hem mevcut hem de farkedilmez hale getirilir" (1995, s. 8, 41, 109).

Yeniden üretim sürecinin farkına varmamız ancak alıştığımız ortamdan koparıldığımızda söz konusu olur. Başka bir deyişle düşünümsel farkındalığa yol açan kopuştur. Farklı kültürel kalıplarla karşılaşmak, başkalarının farklı şekilde davrandığını gösterebilir, "sağduyunun gereği olarak görülen davranışlara yönelik daha yüksek bir farkındalık yaratabilir" (Edensor 2002, s. 89). Pek çok yazarın da işaret ettiği gibi, sürgün deneyimi bu bağlamda çok önemlidir, zira kişinin kendi doğum yeri ile ilişkisini dönüştürme ve eleştirel bir düşünümsellik geliştirmesini sağlama gücüne sahiptir. Benedict Anderson'un ifadesiyle "millileştiren" moment, insan gündelik yaşamından koparılıp, kendisini ürkütücü bir sürgün halinde bulduğunda gerçekleşir (1998, s. 61; ayrıca bkz. Smith ve West 2001).

Buraya kadarki tartışmadan bireysel failliğe ya da direnişe hiç yer bırakmayan, her şeye muktedir, geri döndürülemez bir yeniden üretim süreci resmi çıkıyor. Oysa bu resim en-fazla kısmen doğru olabilir, zira her türden kurumsal projede olduğu gibi milliyetçilikte de direnişe yer vardır. "Zayıf olanlar", kendilerini kenarlara iten orijinal tanımlamaları değiştirerek karşı koyabilirler; kilit önemdeki simgelerin hâkim yorumlarına karşı çıkabilirler. Sonuçta bu türden küçük direniş eylemleri, en azından tedrici olarak geniş kapsamda güç dağılımında belli ölçüde değişiklikler yaratabilirler (Herzfeld 1997, s. 30).

Direniş olasılığını da dikkate alan Roseberry, Gramsci'nin "hegemonya" kavramını kullanmayı önerir; Gramsci'nin asıl niyeti olan tahakküm hallerindeki zor ve rızanın karmaşık bütünlüğünü anlamlandırmak için değil de, tabi toplulukların maruz kaldıkları tahakküm hakkında konuşmak ya da ona direnmek için başvurdukları kelimeler, imgeler, simgeler, örgütler ve kurumların nasıl tahakküm süreçlerinin kendisi tarafından şekillendirildiğini anlamak için:

> Öyleyse hegemonya, ortak bir ideolojiden ziyade tahakkümle belirlenen toplumsal düzenlerin içinde yaşamak, hakkında konuşmak ya da eylemek için anlamlı bir çerçeve ve ortak bir malzeme inşa eder... Bu ortak malzeme ve anlamlı çerçeve kısmen söylemseldir, toplumsal ilişkiler hakkında, çatışmanın ve mücadelenin hangi temel terimler etrafında ve hakkında olacağını belirleyen bir ortak dil veya konuşma tarzıdır (1996, s. 80).

Roseberry'nin resmettiği "hegemonya" imgesi bu kitapta milliyetçiliğin kavramlaştırıldığı biçime tıpatıp uyar ve hem milliyetçiliğin yeniden üretilme sürecini ve hem de ona nasıl (ve ne ölçüde) direnilebileceğini anlamamızı sağlar. Ortak bir söylemsel çerçeve hegemonyasını tesis ettiğinde, belirli etkinlik biçimleri resmen onaylanırken, diğerleri saldırgan ve kabul edilemez ilan edilir. Böylesi bir bağlamda, "protesto ve direnişin biçimleri ve dili dahi kayda değer bulunmak veya duyulabilmek için tahakkümün biçimlerini ve dilini benimsemek zorundadır" (*a.g.e.*, s. 81). Roseberry bu tarz bir hegemonya kavrayışının meziyetinin, bir söylemin hüküm sürdüğü kuvvet alanına dair daha kapsamlı bir harita çizmemizi sağlaması olduğunu savunur. "Dikkatimizi kopuş noktalarına, ortak bir söylem çerçevesinin oluşturulamadığı alanlara yöneltmek yoluyla tahakküm süreçlerinin çözümlenmesi için bir başlangıç noktası işlevi görür." Milliyetçilik söylemine uygulandığında, milliyetçiliği bir 'başarı' değil de bir 'proje' olarak görmemizi sağlar (*a.g.e.*, s. 82-3).

Bu bize milliyetçiliğin kapsamlı şekilde incelenmesinde mikro düzeyde çözümlemlerin ne denli önemli olduğunu gösterir. Çoğu zaman insanlar tarihin asli aktörleridir. Dolayısıyla makro hikâyelerimizi, mikro düzeyde paralel hikâyelerle tamamlamamız gereklidir (Laitin 1998, s. 139). "Geniş tarihsel ve kurumsal güçlerden koparılmış 'varsayımsal soyutlamalar' olarak değil de, değişim güçlerine anlam veren, bazen de onlara direnen ideolojilerin ve maddi koşulların üretiminde küresel ve yerelin iç içe geçtiği alanlar olarak" alınacak yerel topluluklardaki insanların gerçek yaşam deneyimlerini araştırmamız gerekir (Wilford 2001, s. 23).

Kuramsal Sonuçlar

Toplumsal inşa yaklaşımının dayandığı öncülleri ve gündeme getirdiği kimi soruları tartıştıktan sonra, şimdi de uçları birbirine bağlayarak bu türden bir çözümlemenin kuramsal sonuçlarına işaret etmek isterim. Ancak başlamadan önce bir uyarı gerekli. Milletle ilişkili olguların toplumsal olarak inşa edilmişliklerine dair buraya kadar söylediklerim, milletlerin ve milliyetçiliklerin kendilerini oluşturma süreçlerinin ifşa edilmesinin milliyetçilerin bunlara olan inançları-

nı sarsacağı, adeta onlara "ışığı göstereceği" anlamına gelmiyor. Suny'nin de işaret ettiği gibi, "ilksel kimlik inşaları bir hataya, kendi kendini kandırmaya ya da sahte bilince indirgenemez." Aksine ilkçiliğin ve özcülüğün, ağlarına yakalanmış olanlar için gerçekleştirdiklerini takdir etmeliyiz (2001b, s. 892).

Nasıl takdir edeceğimiz konusunda, toplumsal inşacılık hakkında buraya kadar yürüttüğüm tartışmadan hareketle, yukarıda tanımladığım öncüllerin biriyle veya daha fazlasıyla bağlantılı dört temel yol öneregeğim.

İlk olarak, "verili" olarak aldığımız her şeye karşı eleştirel bir tavır almalıyız. Olumsallık hakkındaki tartışmamda belirttiğim gibi, "nesnellik toplumsal olarak inşa edilmiş, zaman içinde *tortullaşmış* olandan başka bir şey değildir" (Norval 1999, s. 84; vurgu metnin kendisinde). Nesnelliği bu şekilde konumlandırmak, *tortuların yeniden çözülmesi* düşüncesinin de önünü açıyor: Her tür tortullaşmış pratiğe siyaseten karşı çıkılabilir ve "tarih içinde oluşturulmuş olduğu ifşa edildiğinde, doğallaşmış, 'nesnel olarak verili' konumunu yitirir." Bu da bize milletle özdeşleşmenin –başka bir deyişle, bu özdeşleşmeyi sağlayan imgelerin oluşturulduğu, kalıcı kılındığı, tartışıldığı ve müzakere edildiği tarihsel, toplumsal ve siyasal süreçlerin– kuramsal bir açıklamasını geliştirme imkânı verir (*a.g.e.*, s. 84-6).

İkincisi, belirli milliyet inşaları içinde ve onlar tarafından hangi siyasal çıkarların güvenceye alındığını ortaya çıkarmamız gerekir. Milletlerin birtakım öz kimlikleri yoksa ve hepsi de farklı millet kurgularına sahip farklı gruplar barındırıyorsa, her kimlik de belirli güç ilişkilerini gizliyor demektir. Dolayısıyla milli kimlikleri yaratan ve sürekli kılan ilişkileri deşifre etmemiz gerekir. Yapmamız gereken belirli bir millet temsilinin nasıl olup da diğerlerine hâkim hale geldiğini, bundan kimlerin kazançlı çıktığını ve hangi farklı projelerin süreç içinde kenara itildiğini ve yok edildiğini araştırmaktır.

Üçüncüsü, ısrarlı biçimde kategorileri ve grupları ayırdetmeliyiz ve aralarındaki ilişkiyi varsaymak yerine sorunlaştırmalıyız. Brubaker'in de anımsattığı gibi, grup oluşturma projeleri her zaman başarılı olmaz. Bu nedenle belirli bir kategorinin belirli bir ortamda başarabildiği grup olma derecesini ve kategorilerin hangi siyasal, toplumsal, kültürel ve psikolojik süreçler aracılığıyla grup olma özelliği kazandıklarını sorabiliriz.

> Kategoriler siyasetini hem yukarıdan hem de aşağıdan inceleyebiliriz. Yukarıdan baktığımızda, kategorilerin muhtelif "yönetimsellik" biçimleri içinde ne şekilde önerildiği, yayıldığı, dayatıldığı, kurumsallaştığı, söylemsel olarak eklemlendiği, örgütsel olarak tahkim edildiği ve genel olarak yerleştirildiğine odaklanırız. Aşağıdan baktığımızdaysa, kategorilerin "mikro

> siyasetini", kategorileştirilenlerin kendilerine dayatılan kategorileri ne şekilde sahiplendiğini, içselleştirdiğini, bozduğunu, başından savdığını veya dönüştürdüğünü inceleyebiliriz (2002, s. 169-70).

Gruplar ve kategoriler arasında böyle bir ayrım yapmak bize şeyleştirme tuzağından kaçınma imkânı da verir. Çözümlemeye bir grup olarak 'Romenler' ya da 'Macarlar' ile başladığımızda, otomatik olarak gruplara kimlik, faillik, çıkarlar ve irade atfetmeye yöneliriz. Oysa kategoriler olarak 'Romen' ve 'Macar' ile başladığımızda şeyleştirmeden kaçınabilir ve özden ziyade süreçler ve ilişkilere odaklanabiliriz (*a.g.e.*, s. 183).

Nihayet Brubaker grup olmanın değişken ve olumsal niteliğine ve yüksek düzeylerde grup olma halinin çatışmanın altta yatan nedeni olmaktan ziyade sonucu olduğu gerçeğine duyarlı olmanın, çözümleme yaparken dikkatimizi grup olma halinin zayıflamasına yol açacak süreçlere çekebileceğini düşünür:

> Grup olma halinin azalma eğilimleri sistemli şekilde çalışılmadı, oysa kuramsal ve pratik açıdan son derece önemliler. Bir defa yüksek bir düzeye erişen grup olma hali, süredurum sayesinde burada kalmaya devam etmez. Belirli toplumsal ve bilişsel mekanizmalar aracılığıyla desteklenmediğinde azalma eğilimine girecektir, zira Weber'in "rutinleşme" diye adlandırdığı süreç sonucu gündelik çıkarlar kendilerini dayatacaktır (*a.g.e.*, s. 177).

Bu son nokta bizi toplumsal inşacılığın dördüncü sonucuna, yani grupların sürekliliğini sağlayan yeniden üretim süreçlerini inceleme gerekliliğine getirir. Bu da demektir ki, milliyetçiliklerin devamını ve ayrıca onlara direnilmesini, karşı çıkılmasını sağlayan kurumsal ve söylemsel mekanizmaların incelenmesine yönelmemiz gerekir.

MİLLİYETÇİLİK SÖYLEMLERİNİN HARİTASINI ÇIKARMAK

Artık toplumsal inşa yaklaşımının üçüncü ve son adımına geçmenin zamanıdır. Daha önce de iddia ettiğim üzere, tekil millet anlatılarının ötesinde bir millet söylemi ya da büyük anlatısı, yani "modern zamanlarda 'millet' gösterenini kuşatan fikirler ve anlayışlar demeti" bulunur (Suny 2001b, s. 870). Bu fikirler demetinin, onu diğer, milliyetçi olmayan söylem biçimlerinden ayrıştıran kimi boyutları vardır. İlerleyen bölümlerin amacı, bu boyutları saptayıp inceleyerek, milliyetçiliği başka siyasi söylemlerden ayrıştıranın ne olduğunu göstermeye girişmektir. Aşağıda bu türden dört boyut tespit edeceğim:

Mekân, zaman, simgesel ve gündelik. Ancak daha ileri gitmeden önce iki kayıt düşmek gerekiyor. Birincisi, kategoriler için seçtiğim etiketler son derece genel ve bazıları pekâlâ başka söylemleri çözümlemek için de kullanılabilir. Dolayısıyla, örneğin simgesellik boyutunun milliyetçilik söylemine özgü olduğunu iddia etmiyorum. Miliyetçiliği diğer söylemlerden farklılaştıran, bütün dört boyutun "bileşimi" ve elbette her bir boyutun tematik içeriğidir. Örneğin dinin de şüphesiz kendi sembolizmi vardır. Ancak milliyetçilikte bulunmayan başka boyutları da vardır ve dinin sembolizmi milliyetçiliğin sembolizminden farklı olacaktır. İkincisi –bu benim önceki tespitimi daha da güçlendirir– benim tespit ettiğim boyutlar karşılıklı olarak birbirini dışlamamaktadır; aksine ciddi ölçüde örtüşür ve kesişirler; bileşimlerini dikkate alma ihtiyacı da zaten buradan kaynaklanır.

Mekân Boyutu

Bir milleti belirli bir toprak parçası, gerçek veya muhayyel bir anavatan olmadan düşünmek zordur. Bu anlamda toprak etnik ve milli kimliklerin inşasında merkezi önemdedir. Bizim olanı onlarınkinden ayırmak için bir sınıflandırma aracı olarak, kültürel açıdan anlamlı sınırtaşları ve hudutlarla bir iletişim aracı olarak ya da grup tahayyülünü şekillendiren bir hazne olarak kullanılabilir (Yiftachel 2001, s. 364). Coğrafyanın bir akademik disiplin konumu kazanmasının millet inşa sürecinin söz konusu olduğu bir zamanda ve ülkelerde olması da şaşırtıcı değildir. McLaughlin'den hareketle Kaiser devlet merkezli bu siyasi coğrafyanın ulus-devleti veri olarak aldığını ve toplumsal ilerleme için en uygun birim olarak gördüğünü öne sürer. Bu şekilde akademik coğrafya, istemeden millet inşa sürecine katkıda bulunmuş, "kapitalizmin tahakkümündeki bir ulus-devlet için akılcı gerekçeler sunmuş ve bölgesel toplumsal ve siyasi otonominin önemine vurgu yapan hareketlerin yok edilmesine yardım etmiştir" (McLaughlin 1986, aktaran Kaiser 2001, s. 321).

Öyleyse, toplumsal mekânın milli toprak olarak yeniden inşa edilmesi millet inşası projesinin asli unsurlarındandır. Bu süreci anlatmak için, "toprağa dayalı toplumsallaşma" ya da "toprağa dayalı kurumsallaşma" türünden çeşitli terimler önerilmiştir. Ben burada Kaiser'in terimini benimseyeceğim ve bu süreci "mekânın milli toprağa dönüştürülmesi" olarak adlandıracağım. Kaiser'in belirttiği üzere, milliyetçiler toprağa dair bilinci arttırmak için muhtelif teknikler kullanırlar. Bunların en başta geleni de harita çizimidir. Simgesel önemdeki yerlerin özenle ve sık sık da milli dil kullanılarak işaretlendiği, tarihî anavatanların hudutlarını ve müstakbel topluluğun coğrafi kapsamını

belirleyen haritalar devletlerin tahayyül edilmelerine yarayan güçlü bir araç yaratırlar. Bunun ötesinde logoya dönüştürülen tarihî anavatanın sınırları pullar, bayraklar ve posterler üzerinde ve ders kitaplarında basılarak, anavatan imgesi hem millileştirilecek topluma hem de dış dünyaya telkin edilir. "Kartografik sunumların yanısıra, toprağın millileştirilmesi projesine dahil olanlar sıklıkla stereotip erkek ve kadın karakterlerin icadı yoluyla anavatanı kişileştirmişlerdir" (Kaiser 2001, s. 324). Kaiser, inşa edilmekte olan anavatana bağlılıklarını sunan ürünleriyle toprağın millileştirilmesi projelerinde her zaman önemli roller üstlenmiş şairlere, yazarlara ve sanatçılara da dikkatimizi çeker. Bu ürünlerde, "çoğu kez belirli bir manzara –özellikle de toprak ve geçmişe özlem duyguları uyandıracak türden– anavatanın bütününü simgelemek üzere seçilir." Sonuçta,

> Toprağın millileştirilmesi... millet ve anavatan kurgusunu somut yerler ve zamanlar üzerinden sabitlemeye yarayacak belirli tarihî isimlerin, olayların ve yerlerin seçilmesini ve yad edilmesini içerir. Manzaradaki anıtlar, millete ve onun toprakla ilişkisine bir kalıcılık görünümü kazandırmaya, böylece ilkçilik ve 'yerleşiklik' görüntüsünü pekiştirmeye yardım eder (*a.g.e.*)

Tüm bunlarda devlet merkezî bir rol oynar. Tasarrufundaki muhtelif kurumları kullanarak "tek millet, tek vatan" mefhumunu aşılar. Bu türden politikalar öncelikle çocuklara milletin tarihinin ve coğrafyasının, anavatanın 'ebedî ve ezeli' ve 'mutlak' varlığını gösterecek şekilde öğretildiği milli eğitim aracılığıyla uygulamaya konur. Başka hükümet uygulamaları, örneğin müzelerin kurulması, yolların inşa edilmesi, yerlere ve bölgelere isim verilmesi ya da haritaların ve planların hazırlanması hep halkın devleti kendilerinin doğal anavatanları olarak "tahayyül" ve "inşa" etmesini sağlamak amacına matuftur (Yiftachel 2001, s. 368-9).

Toprağın millileştirilmesi projesinin büyük bir başarı elde ettiğini söylemek abartı sayılmamalı. Günümüzdeki "şeylerin milli düzeni" içinde, kimlik ile yer arasındaki ilişki büyük ölçüde "doğallaşmıştır." Sürgüne giden bir insan çoğunlukla ülkesinden bir avuç toprağı yanına alır; geri dönen bir milli kahraman ya da siyasetçi "vatan toprağına" adım atar atmaz eğilip yeri öper. Benzer şekilde, yabancı topraklarda ölen insanların külleri ya da bedenleri "anavatanlarına" geri getirilir: "Ölümde de memleket ya da vatan toprağı önemlidir" (Malkki 1996, s. 437).

Milli kimliğin toprağa dayalı hale getirilmesi hakkındaki saygın makalesinde Malkki, insanlar ile mekân arasındaki bağların ne denli botaniğe özgü

mecazlarla algılandığına da dikkat çeker. Böylece insanlar hem başkaları, hem de kendileri tarafından bir yere kök salmış ve kimliklerini de bu kök salmadan türetmiş olarak düşünülürler sıklıkla. Söz konusu kökler, diye ekler Malkki, alelade kökler değildir; çoğunlukla biçim olarak ağaca benzerler. Nitekim milletlerin ve milli kimliklerin de kökler, ağaçlar, kökenler, atalar, ırksal hatlar, evrimler, gelişmeler ya da benzer özleştirici imgelerle kavramlaştırılması da şaşırtıcı değildir. Hepsinde ortak olan, Malkki'ye göre, tuhaf biçimde ağaçlarla benzerlik taşıyan soykütüksel bir düşünce biçimidir (*a.g.e.*, s. 437-8).

Malkki'ye göre, köklere olan bu merak, düşünüş şeklimizde tuhaf bir yerleşiklik vurgusuna yol açar. Bu yerleşiklik vurgusu çoğunlukla görünür değildir, zira verili olarak alınır. Üstelik bu vurgu durağan da değildir: "Aktif şekilde ister kültürel, ister milli olsun kimliklerimizi toprağa bağlar... Ayrıca doğrudan toprak üzerinde yer değiştirmeyi hastalıklı kabul eden bir bakışı mümkün kılar – şeylerin milli düzeni içinde köksüzlüğün hastalığa dönüştürülmesi" (*a.g.e.*, s. 441-2).

Milliyetçi söylemin işleyişinde mekân boyutu iki bakımdan önemlidir. İlki simgesel. Milliyetçi söylem tarafından belirli yerler, ya muzaffer bir geçmişin ya da bir "asr-ı saadetin" varlığına kanıt teşkil etmek ya da milletin tarihindeki önemli dönemleri yadetmek üzere seçilirler (Edensor 2002, s. 45). Bu kutsal milli alanlar sıklıkla hâkim grubun değerleri ve tarihiyle örtüşürler; dolayısıyla hâkim etnik grubun kimliğini ve ayrıcalıklı konumunu yeniden üreten bir simgesellik içerirler (Yiftachel 2001, s. 370). Ayrıca milletlerin popüler toplanma ve toplantı alanları da vardır. Bunlar çok sayıda insanın gösteri, festival ve benzeri topluluk etkinlikleri için bir araya geldikleri yerlerdir – örneğin New York'taki Times Meydanı ve Londra'daki Trafalgar Meydanı. "Devlet gücüne ait daha arı, tek amaçlı mekânların aksine bunlar kültürel çeşitliliğin ortaya çıkmasına izin veren daha kapsayıcı alanlardır" (Edensor 2002, s. 48).

Bu noktada not etmek gerekir ki, simgesel bir manzaranın seçimi ve anılacak tarihî isimlerin, olayların ve alanların seçimi nadiren çatışma olmadan gerçekleşir. Kaiser'in ifadesiyle

> ... çeşitli milliyetçi odaklar kendi anavatan ve millet imgelerinin hâkim olması için rekabet halinde olduklarından, toplumsal mekânın milli olarak inşa edilişi çatışma içeren bir süreçtir... Bu çatışma bir anma yerinin yaratılması ya da bir manzaranın simge olarak seçilmesi ile sona ermez, zira her biri farklı zamanlarda rakip miliyetçi çıkarlara ve ihtiyaç algılamalarına uyacak şekilde yeniden yorumlanır... Bu şekilde bakıldığında toprağın millileştiril-

> mesi, inşa edilen millet ve anavatana dair evrensel kabul görmüş imgeler ve algılamalar kümesini yerli yerine oturtan ahenkli bir projeden ziyade, dinamik, olumsal ve çatışmalı bir süreç olarak görülmelidir (2001, s. 325).

Mekân boyutunun milliyetçi söylemin işleyişine katkıda bulunduğu ikinci nokta daha sıradan ve dolayısıyla daha zor fark edilebilir. Sözünü ettiğimiz, bilindik yerelliklerin millet içinde soğurulmasıdır. Bilindik unsurların semiyotik etkisi, millet dahilinde nerede olursa olsun bir yerde ya da evde olma duygusu oluşturmalarıdır (Edensor 2002, s. 51). Edensor'a göre bu bağlantılar işaretler olarak okunmakla kalmaz, düşünümsel olmayan bir şekilde hissedilir ve anlaşılırlar – yurtdışına gittiğimizde mevcut olmayan gündelik, sıradan göstergeler bolluğu. Yerel dile özgü bu unsurlar yerel bağlamlarda yerleşiktir, ama millet içerisinde seri unsurlar olarak tekrarlanırlar. Bu unsurlar hakkında en önemli nokta, Ederson'un savına göre, bütün millet çapında seri halde yeniden üretilmeleri sayesinde yerel ile milli olanı bir araya getirmeleridir. Öte yandan bunların bir kısmı milli kimliğin gündelik simgeleri olarak diğerlerine oranla daha fazla yüceltilirler – örneğin, milli ikon olarak meyhaneler (*a.g.e.*, s. 51-2).

Kısacası, modern ulus-devleti ondan önce gelen kolektif toplumsal hayat ve yönetim biçimlerinden ayırt etmede toprak önemli bir rol oynar. Appadurai'nin de isabetle hatırlattığı gibi, ulus-devlet için hayati önemde olduğu söylenen başka her şey ulus-devletin diğer sosyo-politik biçimlerle de paylaştığı bir bağlanma ilkesidir. Kan, ırk, dil, tarih, kültür, "hepsinin millet öncesine ait ifadeleri ve milli olmayan uygulamaları mevcuttur. Millet aşkını gerekçelendirmek, genişletmek veya yerleştirmek için kullanılabilirler ama millet biçimine özgü değildirler." Toprağa dayalı bir egemenlik fikri olmaksızın –ki buna bir "anavatan" fikri de eklenebilir– modern ulus-devlet bütün tutarlılığını yitirir (2000, s. 135).

Zaman Boyutu

Bir vakit Hobsbawm da geçmişsiz milletlerden bahsetmenin kendi içinde çelişkili olduğunu gözlemlemişti. "Milleti millet yapan geçmiştir; bir milleti diğerleri karşısında meşru kılan geçmiştir ve tarihçiler de onu üreten insanlardır" (1996, s. 255). Ancak bu geçmişle ilgili bir tuhaflık söz konusudur. Milliyetçilik söz konusu olduğunda, gerçek tarih meselesi konu dışıdır. Milli tarihlerin gerçek olarak kutsadıkları gerçeğe uygun olan değil, topluluğu birleştirdiği düşünülendir. Dolayısıyla geçmişten topluluk için işe yarayan ne varsa

seçilir, zamandan ve mekândan bağımsız "gerçekler" olarak sunulur. Marvin ve Ingle'in ifadesiyle, bu yeniden şekillendirme süreci ya da "stratejik kaygılarla geçmişle oynamaktır" (Marvin ve Ingle 1999, s. 155; ayrıca bkz. Allan ve Thompson 1999).

Öte yandan, geçmişle bugün arasında dolambaçlı bir ilişki vardır. Milli tarihin inşası genellikle günümüzün kaygılarını ve geçmişe dair inanışlarını yansıtır. Bu anlamda, seçim süreci düz değil yansımalıdır: "Bugün geçmişten seçilenlerde kendisini duymalıdır" (Marvin ve Ingle 1999, s. 152). Böylece:

> geçmiş bugünün "gerisinde" olmak bir yana, kamunun zihninde tartışmasız bir mevcudiyet olarak yeralır. Bu anlamda bugünün toplumsal gerçekliğine, sadece örtük bir şekilde bir kalıntı, öncül ya da gelenek ve pratik şeklinde değil, alenen kendisi olarak -Tarih, Milli Miras ve gelenek olarak- nakşedilir. Eleştirel bir tarih bilinci geliştirmek ve öne sürmek yönündeki her türlü girişim "geçmiş" hakkında bu yerleşik genel anlayışla açıkça çatışmaya değilse bile müzakereye girişmek durumunda kalacaktır. Bu nedenle "geçmiş" olarak işleyenin ne olduğunu anlamak ve bunu tarihten ayırt etmek önemlidir (Wright 1984, aktaran Allan ve Thompson 1999, s. 39).

"Sahicilik" meselesi de işte bu noktada devreye girer. Wright'ın bahsettiği geçmişe dair genel anlayış onu "sahici", yani tek gerçek versiyon olarak sunar. Bunda şaşırtıcı bir yan da yoktur, çünkü milliyetçiler Whig tarzı tarihler, yani "nasıl bugünkü halimize geldiğimize" dair olumlu açıklamalar üretmeye meyillidirler. Calhoun'un işaret ettiği gibi, mesele sadece böylesi bir tarihin tarafsız olmaması değildir. Milletin hikâyesini anlatan milliyetçi tarihyazımı, doğası gereği aktörleri ve olayları, o millete dair herhangi bir algıları olsa da olmasa da milletin tarihi içine yerleştirirler (1997, s. 51). Geçmişin sabit bir kalıtım olmak yerine, bireyler ve gruplar için gelenekler ve simgeler mirası sunduğunu gördüğümüzde bu savların maskelerini kolayca sıyırabiliriz. Olayların anlamları yeniden doğrulanabilir ya da yorumlanabilir. "Eski zamanlara dair vakaların tarihleri ya da başka unsurlar değiştirilebilir veya yeni bir anlam verilebilir; hatta bir bireyin ya da grubun geçmişinin kimi parçalarının kronolojisi dahi yeniden düzenlenebilir" (Roberts 1999, s. 201). Kısacası, milletlerin tekil tarihleri yoktur: Rakip anlatılar söz konusudur. Farklı hizipler, sınıflar, dinler, bölgeler, cinsiyetler ya da etnisiteler her zaman millet adına konuşma ikitidarını ele geçirmek, kendi tikel seslerini tüm milletin sesi olarak sunmak, diğer alt kümelerin tarihini de buna göre tarif etmek için mücadele ederler. Başka bir deyişle, "milletin sesi" bir kurgudan ibarettir. "Mil-

li tarihler sürekli yeniden yazılırlar ve her yeniden yazım mevcut hegemonya dengesini yansıtır" (Billig 1995, s. 71).

Bunu bir defa kabul ettiğimizde, belirli geçmiş kavrayışlarının nasıl sahici kabul edildiklerini, alternatif geçmiş tasarımlarını "saf dışı etmek" üzere belli gelenek, simge ve ayinlere nasıl başvurulduğunu sorgulamaya başlayabiliriz. Böylece 'hatırlanmak üzere neyin seçildiğinin, unutulmak, 'uygunsuz' bulunarak dışlanmak üzere neyin seçildiğini de kısmen belirlediği" gerçeğine duyarlılığımız da artar (Allan ve Thompson 1999, s. 42).

Öyleyse hatırlama millet kimliği açısından kilit önemdedir. Her türden grup kimliğinin anlamı, yani zamanda ve mekânda aynılık duygusu, hatırlama yoluyla korunur (Gillis 1994, s. 3). Gilis'e göre popüler hafıza ile seçkin hafıza arasında önemli farklar vardır. Seçkin hafıza geçmişteki belirli bir noktadan itibaren tüm olanlara dair sıralı bir açıklama geliştirirken, popüler hafıza tüm boşlukları doldurma kaygısı gütmez.

> Seçkinlerin zamanı şu veya bu ölçüde düz bir hatta ilerlerken, popüler zaman hoplayıp zıplar. Seçkin zaman, zaman içinde millet olarak adlandırdığımız toprakların sınırlarını sömürgeleştirdi ve inşa edilmesini sağladı. Oysa popüler zaman hem daha yerel hem de parçalıydı... Bu sabit sınırlar içinde tutulabilir bir zaman değildi. Başlangıçlardan itibaren değil merkezlerden itibaren ölçülüyordu... Hem geçmişi hem de yarını içeren bir şimdide yaşamaya razı olan sıradan insanlar arşivlere, anıtlara ve başka kalıcı hafıza alanlarına yatırım yapma ihtiyacı hissetmediler, onun yerine yaşayan hafızayı tercih ettiler (*a.g.e.*, s. 6).

Gillis son zamanlarda yıldönümleri, anma törenleri ve etnik kutlamalardaki artışın hatırlamanın demokatikleşmesi anlamına geldiğini savunuyor. Artık "hatırlama işini" kendi seçtiğimiz zaman ve mekânlarda yapmamız daha mümkün. Artık herkes kendi başına tarihçi; bu da demek oluyor ki, hayat artık tek bir zaman çizgisi üzerinde sıralanmış şekilde yaşanamaz. Kısacası, sıradan insanlar eskiye oranla kendi geçmişleri hakkında daha bilgili ve meraklılarsa da, bilgileri artık eski milli tarih yazımının zorunlu zaman çerçeveleri ve mekânları ile sınırlı değil (*a.g.e.*, s. 14-17).

Zaman boyutu, ölüler, yaşayanlar ve henüz doğmamışlar arasındaki çapraşık bağda da kendisini gösteriyor. Milliyetçiliğin devamlılık ve yenilenme iddiasında bu bağın merkezî bir yeri vardır. Milli efsanelerin aktardığı mesaj basittir: Milletler ölümsüzdür; olumsallığın ötesindedirler. Millet adına ölümün yüceltilmesi ve ölülerin anılması ve kutsanması bu bağlamda büyük önem kazanır (Tamir 1997).

Önceki veçheye odaklanan Tamir, milletin dinî bir içeriği de olduğuna işaret eder. Bu içerik milletin korunması adına ölmeyi kişiyi ölümsüz vatana (*patria eterna*), daha güzel, cennetvari bir dünyaya taşıyacak kutsal bir yükümlülüğe, arzulanır bir hedefe çevirir. Bu dinî boyut, bir sevgilinin savaşta ölümünü de kişisel kaybın ötesinde bir kazanca dönüştürür (*a.g.e.*, s. 230).

Öte yandan, ölüm korkusunu aşmaya çalışan devlet, anma törenleri ve vatanseverlik edebiyatı aracılığıyla vatanseverlerin ölümlerini gaddarca ve acılı olmaktan ziyade anlık, zarif ve acısız olarak resmeder. Devlet, kendisini savunmak adına yaşamlarını feda etmeye hazır olanlara kimi imtiyazlar da sunar, bunlar maddî nesnelerden, toplumsal itibar ve hareketlilikten, zafer, saygı ve halk nezdinde idolleşme gibi daha soyut ödüllere uzanır. Her halükârda, askere yazılan çoğu insan tehlikeyle hiç karşılaşmamayı ve karşılaştıklarında da "devletin söz konusu riskleri en aza indirmek, yardımlarına koşmak, yaralandıklarında asla geride bırakmamak, düşman tarafından esir alındıklarında da takas etmek için elinden geleni yapacağı vaadine sadık kalacağını" ümit eder. Öte yandan, savaşmayı reddetmenin de toplumsal dışlanmadan, çalışma ve kariyer imkânlarının kısıtlanmasına çeşitli bedelleri olacaktır (*a.g.e.*, s. 235-9).

Milletin sürekliliğini sağlamak için başvurduğu ikinci mekanizma da ölülerin anılması ve kutsanmasıdır. Milli anıtlar, anma törenleri, cenazeler ve anma ritüelleri kolektif hafıza alanlarını oluşturur. Bunların yerine getirilmesiyle millet, kendisinin bekası için savaşan ve hayatlarını feda edenlere varolduğu sürece hep minnettar kalacağına dair teminat verir:

> Onları kahramanlara dönüştürecek, hatta belki aziz ilan edecektir. Askerî mezarlıklar, anma günleri, bunların hepsi bu büyük yemini yerine getirmenin biçimleridir: Düşenler unutulmayacaktır; milletin hafızasında yaşamaya devam edeceklerdir. Onların sayesinde bizler hayattayız ve yaşayarak onların hatırasını koruyor ve onların ölümüne anlam kazandırıyoruz (*a.g.e.*, s. 236).

Öte yandan Benedict Anderson da dikkatimizi millet adına ölmenin etik sonuçlarına çeker. Meçhul asker mezarları tüm ölenlere mutlak eşitlik içinde yaklaşır. İsimler sosyolojik anlam ifade eden her türlü içerikten azadedir. Sınıf, din veya siyaset ifade eden hiçbir işaret yoktur. "Hiçbir öncelik de yoktur: Bildik telefon rehberi usulü alfabetik sıra" (1998, s. 363). Hayatlarının muzaffer ya da utanç verici bir muharebede sona ermesinin bir önemi yoktur:

> Böylece yaşamlarını feda etmelerinin tarihî Doğru ve Yanlış ile bağı kesin olarak koparılır. Bu kopuş, hepsinin kendini feda etmiş kurbanlar olarak konumlandırılması ile şık bir şekilde gerçekleşir. Milli Ölüm, diyelim, onların kefaretini ödemiş ve amel defterlerini temizlemiştir. Milli Ölüler asla katil değildirler (*a.g.e.*).

Aynı durum milletin henüz doğmamış mensupları için de geçerlidir. Henüz doğmamışların adına –tarihî mirası korumak, milli borçları azaltmak, çevreyi korumak, sınırları savunmak için– sıkı çalışmamız, vergilerimizi ödememiz ve başka fedakârlıklar yapmamız istenir. Gelecek kuşaklar da her türlü toplumsal işaretten azadedir, onların iyiliğini ve bizlere yükümlülükler dayatabilmelerini mümkün kılan bu saflıklarıdır. Böylece, diye sonuçlandırır Anderson, "Milyarlarca milli ölünün ve gelecek kuşakların nasıl da birbirlerinin aynısı olduklarını ve milletin mutlak iyiliğinin en kesin teminatını verdiklerini gözlemleyebiliriz" (*a.g.e.*, s. 362-4).

Simgesel Boyut

McClintock milliyetçiliğin icat edilmiş topluluğa dair bir teatral performans olduğunu söyler. Gücü, kitlesel milli meta tamaşasını (*commodity spectacle*) idare etmek yoluyla bir kolektif birlik hissi örgütleme becerisinde yatmaktadır. Bu bakımdan milliyetçilik fetişizmin alanında yer almaktadır:

> Çoğu zaman milliyetçiliğin şekillenmesi, fetiş nesnelerin –bayraklar, üniformalar, havayolu logoları, haritalar, marşlar, milli çiçekler, milli mutfaklar ve mimari– görünür, törensel şekilde örgütlenmesinin yanı sıra takım oyunlarında, askerî gösterilerde, kitle yürüyüşlerinde ve popüler kültürün pek çok farklı şeklinde kolektif fetiş temaşasının düzenlenmesi ile olur (1996, s. 274).

Simgeler, bireylerin ve grupların toplumsal etkileşim içinde davranışlarını etkileme ve denetleme amacıyla araçlaştırdıkları imgeler, nesneler ve etkinliklerdir (Smith 2001, s. 521). Her şeyden önce simgeler bir inanç sistemi oluşturmak ve sürdürmek yoluyla eyleme sevketmek için kullanılırlar. Bir simgeyle ilişkilendirilen anlamların etkili olması için onunla esaslı bir ilişkisi olmasına gerek yoktur. "Gerçekten de, gelenek tarafından kabul edilmiş de olsalar çoğu simge aslında keyfîdir. Üstelik simgelerle ilişkilendirilen anlamlar sonradan değişitirilebilir, unutulabilir ya da detaylandırılabilir." Sonuç olarak simgesel anlamlar çoğu zaman yanlış yorumlanmaya, çoklu anlamlara ve bozulmaya konu olurlar (*a.g.e.*).

Smith'in de işarettiği üzere, bilinen hiçbir toplum simgelere başvurmadan işleyememiştir:

> Kolektif olarak toplumsal dayanışma, dönüşüm ve yenilenmede önemli bir güç teşkil ederler. Simgeler gerçekten de toplumsal tutunumun gerçekleşmesi, kurumların meşruiyet kazanması ve inançların ve davranış kalıplarının yerleşmesi için zorunlu görünmektedirler (*a.g.e.*, s. 522).

Dolayısıyla toplumsal normlarını ve değerlerini tarif etmek ve gerekçelendirmek, toplumsal aktörlerin başvuracağı "haritalar" yaratmak için milliyetçi söylemin simgelere bolca başvurduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Bu son nokta çok önemlidir çünkü ideolojiler sadece belirli toplumsal aktörlerin tikel tarihsel bilinçlerini yansıtmakla (bir model olmakla) kalmaz, o gerçekliğin yaratılması için bir 'şablon' da (bir model de) sunarlar (Willford 2001, s. 3). Böylece bir devlet savaş sonucunda bağımsızlık kazandığında ya da bir rejim devrildiğinde, eskiye ait simgeler genellikle törenler eşliğinde yıkılır, aşağılanır ve yasaklanır; onların yerine yeni bir simgeler kümesi, özellikle de bir bayrak, milli marş, "kutsal metinler" ve bir hakiki vatanasever imgesi belirir. Yeni milletler, yeni başkentler ve ülke için yeni isimler, hatta bazen yeni bir takvim ya da alfabe de yaratırlar (Smith 2001, s. 527).

Bu aşamada belirtmek gerekir ki, toprak ya da uygun bir geçmişin inşasında olduğu gibi milli simgelerin oluşturulması da nadiren çatışma yaşanmadan olur. Sonuçta simgelerin anlamları asla sabit veya durağan değildir. Hatta kimi yazarların da savunduğu gibi, zaman içinde geçerliliklerini korumak ve farklı gruplara hitap edebilmek için esnek olmak zorundadırlar. Bu bakımdan en etkili simgeler en fazla anlamı taşıyabilenlerdir (Donnan ve Wilson 1999, s. 75; Edensor 2002, s. 5).

Çeşitli milli simgeler arasında belki de en yaygın olanı bayraktır. Aslında bayrakları yarı-dinî bir hava kuşatır, Modern Çağ'daki kullanımlarında rastlanan kelimeler ve törenlerde bunun yansıması görülür. Nitekim nasıl kullanılacağı yasalarla sıkıca kurala bağlanır ve "saygısızlık" ağır cezalara tabidir (Smith 2001, s. 528; ayrıca bkz. Marvin ve Ingle 1999, s. 30-1). Bayrak milletin asli simgesidir; milletin söz konusu olduğu her ortamda bulunması da bundandır – seçimler, açılışlar, mahkeme oturumları, kamu toplantıları, yasama meclisleri, her türden taşıtların üstü, okullar ve kiliselerde, cenazeler ve spor etkinlikleri ya da bayram şenliklerinde, uluslararası konferans ve yarışmalarda ve elbette her türden askerî etkinlikte. Smith'e göre, "uyarlanabilirlikleri, renklerinin ve amblemlerinin albenisi, görece ucuz ve kolay imal

edilebilir olmaları, rüzgârda hipnotize edici hareketleri ve uzak mesafelerden görünebilirlikleri nedeniyle bayraklar son derece kullanışlı simgelerdir" (2001, s. 529). Çoğu bayrağın kökeni halkın geneli tarafından kesin olarak bilinemediğinden ya da görece müphem olduğundan, mit inşası için özellikle elverişlidirler. Geçmişleri, yaratılışları, tarihî olaylara müdahillikleri ve benzeri özellikleri ile kolayca oynanabilir ve çoğu insan aldatmacanın farkına dahi varmaz. Böylece bayraklar, milletin ayırt edici olduğu varsayılan niteliklerini, örneğin varoluş mücadelesini, doğal kaynaklarını, etnik veya dini bileşimini temsil ederler. Bu anlamların vatandaşlara iletilmesi ise resmî eğitim aracılığıyla ve simgenin arzu edilen şekilde yorumlanmasını pekiştiren belirli deneyimler ve durumlarla ilişkilendirilmeleri yoluyla olur (*a.g.e.*)

Kertzer'i izleyerek, "toplumsal olarak standartlaştırılmış ve gereksiz tekrarlar içeren sembolik bir davranış" olarak tanımlayabileceğimiz ayinlerde de milliyetçi söylemin simgesel boyutunu gözleyebiliriz. (1988, aktaran Donnan ve Wilson 1999, s. 66) Ayinler her toplumda kolektif kimlik oluşumunda önemli bir rol oynarlar. Marvin ve Inge en etkili ayinlerin, üyelerde grubun bekasının söz konusu olduğu hissi oluşturduğunu öne sürüyorlar. Böylesi durumlarda ayinin gerekliliğine dair hiçbir şüphe olmaz. "Sonuç belirsizleştikçe... kullanılacak ayinin sihri büyüyecek, sonuç da daha fazla dönüştürücü olacaktır" (1999, s. 91).

Öte yandan, başarısız ayinler kopukluğa yol açar, başarısızlığın boyutu büyüdükçe bölünme de büyür (*a.g.e.*, s. 93). Ayinler başarısız olabilir çünkü biçim ve yapı bakımından ne kadar berrak ve somut olurlarsa olsunlar, zamansız, soyut ve çok boyutlu bir yanları da vardır:

> Örneğin bir ulusun bayrağı gibi, bir ritüel sembollerinden biri, tek bir nesne içine birçok anlamı sığdırabilir. Ya da tek bir sembol çok sesli olabilir, yani ritüele katılanlar ondan çok farklı mesajlar alabilirler ... Demek ki mistifikasyon, birçok ritüelin bir parçasıdır. Hatta kimi dinsel törenlerin esas amacı, disoryantasyon bile olabilir. Bu türden ritüeller, katılımcılarının bir eşik durumuna; akıl karıştırıcı, bazen kirletici, ama genelde dönüştürücü bir geçişsel duruma girmelerini ister ... Bu ritüeller sırasında, ritüele katılanlar ve onların kendi kültürleri içerisindeki ilişkileri, sürekli değişiklik arz eder ve belirsizdir (Donnan ve Wilson 1999, s. 66).

Özetleyecek oursak, milliyetçi söylemin simgesel boyutu geleneksel ikonları, mecazları, kahramanları, ayinleri ve anlatıları yoluyla kolektif bilinç ya da milli öznellik için, bir alfabe oluşturmayı hedefler (Berlant 1991, s. 20). Simgesel boyut ya da Berlant'ın isabetli ifadesiyle "Milli Simge" (*National*

Symbolic) aracılığıyla millet, doğal bir yasa, doğuştan gelme bir hak konumunun mutlaklığını edinmeye heveslenir. Topluluk tarafından sahiplenilen bu imgeler ve anlatılar derlemesi milli öznenin ya da vatandaşın millet içinde kendini evinde hissetmesini sağlar. Ancak Berlant'ın bize hatırlattığı gibi, bu yerel siyasi huzur bir çeşit unutkanlığa yol açar, zira milletin resmî-tarihî anlamını bozan olaylar ve işaretler kamusal versiyonundan dışlanır. "Böylece Milli Simge bir milli bütünleşme fantazisi üretmeye çalışır, oysa bu fantazinin içeriği kültürel tartışma ve tarihî dönüşüm konusudur" (*a.g.e.*, s. 22, 57).

Gündelik Boyut

Milli olanın bilinçli şekilde simgesel kullanılanlarla sınırlanması mümkün değildir, "zira toplumsal yaşamın düşünümsel olmayan örüntülerinin içine işlemiş, gündelik olanın deneyimine ve kabullerine bağlanmıştır" (Edensor 2002, s. 10). Başka bir deyişle milli kültür "sıradan" olanın içinde kök salmıştır. Ne var ki bu can alıcı gözlem yakın zamana dek görmezden gelinmiş, milliyetçiliğe dair yazının büyük çoğunluğu gündelik hayatın rutin alışkanlıklarını ihmal etmek pahasına milliyetçiliğin simgesel boyutuna odaklanmayı tercih etmiştir. Son yıllarda, milli kimliğin daha sıradan, "banal" veçhelerini ele alan bir dizi çalışma sayesinde bir miktar denge sağlanmıştır (örnek olarak bkz. Billig 1995; Edensor 2002; Linde-Laursen 1993).

Bu çalışmalar, kültüre yukarıdan aşağı bakış açısının ya da milli seçkinler tarafından kasıtlı olarak inşa edilmiş ve görece edilgen bir topluma dayatılmış bir kültür düşüncesinin ciddi ölçüde yanıltıcı olduğunu göstermiştir. Milli kimlik, toplumsal etkileşimin sorgulanmadan kabul edilen ayrıntılarında, gündelik hayatın alışkanlık ve rutinlerinde üretilir, yeniden üretilir ve çekişme konusu olur. Berlant'ın işaret ettiği üzere, milletin vatandaşların gündelik hayatındaki varlığı, milli simgeler, mekânlar, anlatılar ve ayinlerle olan arızi ve seyrek ilişkilerine kıyasla daha gizli ve bilinçsizdir (1991, s. 4). Gündelik bilgi biçimleri nadiren bilinçli bir düşünümün konusu olurlar, çünkü toplumsal hayatın devamını sağlayan beceri dağarcığının parçasıdırlar. Löfgren'e göre, "milli olanın" en güçlü etkisinin retorik ya da ideolojik ifadelerden ziyade gündelik pratikler düzeyinde görülmesinin nedeni tam da budur. Bu daimi türdeşleştirmenin, "yuva sıcaklığı" diye andığı güçlü bir duygu ürettiğini savunur. Sınırı geçtiğimizde bürokratik usuller, tüketim alışkanlıkları, yol işaretleri ve bildik şakaların arasında kendimizi evimizde gibi hissederiz. Burada karşılaştığımız "tanıdık olanın bir toprağa bağlı kılınmasıdır", ki çoğu zaman ideolojik kampanyaların sonucu olması gerekmez, zaten milli

aidiyete bu kadar güçlü bir zemin kazandıran bu özelliğidir (1993, s. 190).

Milli olanın gündelik hayatın içine işlenmesinin birkaç yolu vardır. Milliyetçilik spordan, yaygın oyunlara ve tatil alışkanlıklarına dek pek çok popüler kültürel pratiğe damgasını vurur. "Doğru" davranış biçimlerini –giyimden konuşmaya, yemeğe ve diğerlerine– belirleyen ortak normları etkiler. Yani kafeler, bahçeler, parklar ve meyhaneler gibi kamusal mekânlarda ya da mutfak, toplantı odası veya yatak odası gibi iç mekânlarda düzgün davranış biçimleri söz konusudur:

> Bu mekânlar ve etkinlikler etrafında oluşan milli kalıplar da vardır şüphesiz – İtalyanlar "iyi aşıklardır", Fransızlar "mükemmel aşçılardır", İngilizler ise bahçecilikte iyidirler... Böylesi kültürel kalıplar bu alanları belirlenmiş davranış normlarının sahnelendiği yerler olarak yeniden kurmanın yanı sıra bedenleri de bu mahallerin "gerektirdiği" tavır ve davranışları benimsemek üzere eğitirler (Edensor 2002, s. 95).

Bu kültürel kalıplar gündelik hayatın popüler temsilleri, dizi filmler, dergiler ve başka popüler kurgu biçimleri aracılığıyla yayılırlar. Edensor'a göre, bu tanıdık dünyalar bu nevi kalıpları ve rutinleri milli dünyaların içinde pekiştirir. Ayrıca, "televizyon ve medyanın kurgusal dünyalarındaki alışıldık, gündelik performanslara yapılan metinlerarası göndermeler öylesine yoğun, bunların insanların yakınları tarafından canlandırılması öylesine sıklıkla gerçekleşir ki, yapıbozumuna direnen bir güç kazanırlar" (*a.g.e.*, s. 92).

Gündelik hayatın bildik nesneleri bile milliyetçiliğin izini taşır. Bunun en aşikâr olduğu yerler ise pullar, madenî paralar, bayraklar, armalar, kıyafetler ya da araç çıkartmalarıdır. Bir de turistlerin başka milletlerin simgeleri olarak topladıkları hediyelik eşyalar ve diğer popüler ürünler vardır.

Bu arada, meyhane, plaj ve hatta ev gibi gündelik hayatın tanıdık mekânlarının, örnek teşkil ettikleri milli temalar açısından da sınıflandırılıp okunabilir olmaları anlamında gündelik boyut ile toprak boyutu arasındaki etkileşime de değinmek gerekir. Örneğin Fiske, Hodge ve Turner meyhanenin, Avustralya'nın geleneksel eşitlikçi arkadaşlık değerine örnek teşkil ettiğini, plajın ise dışa dönük, eğlenceyi seven bir ülke oldukları düşüncesini temsil ettiğini gösterirler (1987, aktaran Smith ve West 2001, s. 94).

Devletin gündelik boyutla ilişkisi nedir? Devletler genellikle toplumsal yaşamın her veçhesini düzenlemeye, tanımlamaya ve şekillendirmeye çalışan politikalara ve programlara sahiptirler. Ancak resmî politik açıklamalar ile örtüşen gündelik pratiklerle karşılaştığımızda, devletin milliyetçiliğe hâkim

olduğu sonucuna varmakta acele etmemeliyiz. Wilk'in işaret ettiği üzere, çoğu zaman devlet politikaları aslında olmuş şeyleri sonradan akılcılaştırmaya yararlar ya da süregiden bir gelişmeyi esir almaya veya sahiplenmeye yöneliktirler. Bu bakımdan, beki de milliyetçiliğin resmî, planlanmış politikaları ile devletin gözetimi dışındaki, gayri resmî, planlanmamış fikir ve pratiklerinin birbirleriyle rekabet halinde bir arada varolduklarından bahsetmeliyiz (1993, s. 296, 313-14). Eriksen'in Trinidad ve Tobago ile Mauritius'daki resmî ve gayri resmi milliyetçilikleri anlattığı renkli çalışması bu son noktayı gayet iyi sergilemektedir.

Eriksen'in çıkış noktası milliyetçiliğin aslen ikili bir olgu olduğu, hem resmî devlet örgütlenmesi, hem de gayri resmi sivil toplum içinde yer aldığıdır (1993, s. 1-2). Devletin milliyetçiliğinin ancak sivil toplum tarafından benimsendiğinde başarılı olabildiğini öne sürer. Ancak devlet kurumlarının sunduğu kimlik, her zaman yöneldiği insanların deneyimleri ile örtüşmez. Böylesi durumlarda ideoloji toplumun bir kısmının ihtiyaçları ve hevesleri ile iletişime giremez, dolayısıyla da nihayetinde sembolizmi aciz kalır. Bu ise modern ulus-devlete özgü resmî, bürokratik milliyetçi *ethos* ile farklılaşan, ancak onunla çelişmesi de şart olmayan başka tür bir miliyetçiliğe yol açar. Devlet milliyetçiliğinden farklı olarak, bu milliyetçilik biçiminin halkın sıradan deneyimleri içinde derin kökleri vardır ve dolayısıyla ortak anlamların üretilmesine kolayca katkıda bulunabilir (*a.g.e.*, s. 6-11).

Eriksen resmî ve gayri-resmi milliyetçilikler hakkında iki gözlem daha yapar. İlk olarak, iki değer sistemi arasındaki çelişkilerin bazen yaşamlarını iki kutup arasında yaşayan bireyler için pratik ikilemler yaratabileceğine işaret eder. Ancak entelektüel açıdan çözülemez görünen bu ikilemler mutlaka yıkıcı olarak görülmezler; insanlar genellikle omuz silkip kendilerini doğal olarak tanımlamayı tercih ederler (*a.g.e.*, s. 11-12). İkincisi, resmî ve gayri resmi milliyetçilik arasındaki ayrımın "sahici olan" ve "sahici olmayan" simgeler arasındaki bir ayrıma indirgenemeyeceği uyarısını yapar. Resmî milliyetçilik gayri resmi olandan daha az sahici değildir, ne de bireyleri ideolojik olarak seferber etme veya kaynaştırmada daha etkisizdir. "Ancak soyut simgelerinin –bir örnek vemek gerekirse bayrak– gündelik deneyimlerin gayrıresmî yapılanışında etkili olabilmesi için, kendisini etkili dönüşüm kurallarına bağlamak zorundadır" (*a.g.e.*, s. 18).

Eriksen'in geliştirdiği ayrım, milliyetçi söylemin simgesel ve gündelik boyutları arasındaki etkileşimi ve devletin ikircikli rolünü anlamada kilit önemdedir. Resmî ve gayri resmi milliyetçilikler bahsinde belirttiği gibi, mil-

letin gündelik olarak pratiğe dökülüşünün, devlet ve onun çeşitli kurumları tarafından yayılan simgeleri altüst etmesi şart değildir. Bunları her milli kimliğin, bazen örtüşen bazen de farklılaşan ve çelişen tamamlayıcı unsurları olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Kısacası, sadece bayrağımıza selam durduğumuz ya da milli marşımızı söylediğimizde değil, oy verdiğimizde, saat altı haberlerini izlediğimizde, spor müsabakalarını izlediğimizde, TV reklamlarındaki manzaraya ve tarihe dair sürekli tekrar eden ikonografileri (göz ucuyla da olsa) gözlediğimizde ve filmlerdeki görsel gönderme ve alıntı arşivini özümsediğimizde de "milli" oluruz (Eley ve Suny 1996, s. 29).

Bu bölüm toplumsal inşa yaklaşımının miliyetçiliği anlamamıza ve milliyetçi söylemin boyutlarının haritasını çıkarmamıza yapabileceği katkıyı araştırdı. Tüm bunlardan çıkarabileceğimiz iki ders var. Birincisi, milletleri ve milliyetçiliği sogulamaksızın kabul etmemeliyiz; aksine zamanımızın doğal koşulu olarak algılanır olmalarının hangi tarihî ve toplumsal koşullarda mümkün olduğunu araştırmalıyız. İkincisi, sadece savımızın doğruluğunun milletlerin ve milliyetçiliğin yok olmasını sağlamayacağını asla unutmamalıyız. Birtakım olguların sırf toplumsal olarak inşa edildikleri için istendiğinde yapıbozuma uğratılamayacaklarını her zaman akılda tutmalıyız. Ancak Glover'in de isabetle gözlemlediği üzere, milli benlik imgelerinin ve anlatılarının ne şekilde inşa edildiğine dair daha gelişkin bir anlayışın yayılmasının eleştirelliği reddeden milliyetçiliği tedricen zayıflatması mümkün olabilir (1997, s. 28). Önümüzde duran mesele tarihi, milli-devlet ideolojisinin dışına çıkarak yazabilmektir. Bu devasa bir meseledir, zira tarihçilerin kendi etik değerleri ile yüzleşmesini gerektirir ve devasalığı da bu değerlerin şekillenmesinde milli-devletin bizzat müdahil olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır (Duara 1996, s. 172).

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Sonuç: Millet-Sonrası Gelecekler

Küreselleşme ve milliyetçiliğin geleceğine dair tartışmalarda milllet-sonrası toplumsal oluşumların önde gelen savunucusu olan Arjun Appadurai "kendimizi milletin ötesinde düşünmeliyiz" der. Ardından da, bu tahayyülün tek başına bizi milletin ötesine taşıyabileceği ya da milletin basitçe bir fikir veya hayal ürünü bir şeyden ibaret olduğu anlamına gelmediğini eklemeyi ihmal etmez. "Daha ziyade, entelektüel faaliyetlerin rolünün milletin içinde bulunduğu krizi tespit etmek ve bizatihi bu tespiti yapmak yoluyla millet-sonrası toplumsal biçimlerin tanınmasını sağlayacak düzeneğin bir parçasını sunmak olduğu anlamına gelir" (1996, s. 158).

Söylemeye bile gerek yok, Appadurai millet-sonrası bir dünya çağrısı yapan ne ilk ne de tek kişi. Siyasal işbirliği için ulus-devletten daha geniş çerçeveler, hatta tek bir dünya cemaati olabileceği umudu yüzyıllardır, Stoacılardan Montesquieu, Rousseau ve Kant'a, Marx'tan Lenin ve Rosa Luxemburg'a her cenahtan düşünür ve siyasetçiye ilham vermiştir. Aslında, ulus-ötesi siyasi ve dinî bağlılıklar, Aydınlanma evrenselciliği ya da sadece ticaret bağları şeklinde olsun, "enternasyonalizm" milliyetçilikten önce çıkmıştır ve uzun süre onunla birlikte varolmuştur (Halliday 1988, 2001). Milliyetçi söylemin alternatif söylemleri bastırmak, böylece her tür siyasal etkileşimin doğal çerçevesi olarak sunmaktaki başarısından ötürü bugün bu gerçek büyük ölçüde unutulmuştur. Bu durum milliyetçiliğin aynı zamanda uluslararası bir söylem olduğu, ulus-devletlerden müteşekkil bir dünya sistemi öngördüğü ve millet olmayı bu sisteme ve onun temsilî kurumlarına girişin şartı haline getirdiği

gerçeğini gözlerden gizleyerek, milliyetçiliği anlamlandırma becerimizi de sakatlamakta (Calhoun 1995).

Dolayısıyla, milletlerin aşılabilirliğine dair tartışmaların çoğunun tarihte benzerlerinin olduğunu görmek şaşırtıcı olmamalı. Bu bakımdan İkinci Enternasyonal dönemi (1889-1914) özellikle dikkat çekicidir. Otto Bauer'in *Milletler Sorunu ve Sosyal Demokrasi* başlıklı klasik eserinin İngilizce çevirisine yazdığı Giriş'te Nimni'nin de öne sürdüğü üzere, bu dönemdeki tartışmaları yeniden gözden geçirdiğimizde çokkültürlülük –kozmopolitanizmi de ben ekleyeyim– üzerine güncel tartışmalarla çarpıcı benzerlikler tespit edebiliyoruz. İkinci Enternasyonal'in önemi sadece değişik şekillerde uluslararası işçi hareketinin zirve noktasını temsil etmesi değildir. Aynı zamanda "milletler sorunu" adı verilen meselenin tartışılması için bir forum sunarak, devrimci solda yer alan düşünür ve siyasetçilerin milli haklar ve milletlerin kendi kaderini tayini gibi netameli konulara eğilmesine imkân sağlamıştır. İkinci Enternasyonal bağlamında bu konulara yönelik üç pozisyon tespit etmek mümkündür: Bauer ve Renner'in benimsediği milli-kültürel otonomi, Luxemburg'un radikal enternasyonalizmi ve Lenin'in kendi kaderini tayin hakkını stratejik gerekçelerle savunması (bu sınıflandırma için bakınız Forman 1998). Bu poziyonlardan ilk ikisi bu bağlamda daha fazla dikkati hak ediyor, zira Bauer, Renner ve Luxemburg'un görüşleri günümüzdeki çokkültürlülük ve kozmopolitanizm tartışmalarıyla çok yakından bağlantılı.

Bauer ve Renner'in milletler sorunu hakkındaki görüşleri belirli bir tarihî ve siyasi bağlamda ortaya çıkar, hedefleri çok-uluslu Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun çözülüşünü, onu oluşturan milletlere "milli-kültürel otonomi" tanıma yoluyla durdurmaktır. Böylece milli topluluklar, imparatorluk içinde nerede ikamet ederlerse etsinler otonom birimler veya egemen kolektifler şeklinde örgütlenebileceklerdi (Nimni 2000; Löwy 1998). Bauer ve Renner'in önerdiği model millet ile devleti ayrıştımanın gerekliliğini vurguluyordu, dolayısıyla milletlerin kendi kaderlerini tayininin bağımsız ulus-devletler kurulmasını gerektirdiği şeklindeki sezgisel kabule karşı çıkıyordu. Bu modele göre tüm vatandaşlar oy verme yaşına erdiklerinde miliyetlerini ilan edeceklerdi; böylece her bir milli topluluğun üyeleri egemen ve tüm milli-kültürel meselelerde karar vermeye yetkili tekil bir kamusal yapı oluşturacaktı (Nimni 2000, s. xvii-xviii). Modelde ayrıca, federal devlet ortak maliye, adalet, savunma ve dış politikanın yanı sıra toplumsal ve iktisadî konularla ilgilenirken, milli meselelerin eğitim ve kültürle sınırlandırılması şartı da getiriliyordu (Stargardt 1995, s. 90).

Öte yandan milli farklılıklara olan ilgileri Bauer ve Renner'i enternasyonalizme bağlılıklarından vazgeçirmemişti. Bauer'e göre, "bambaşka tarihleri, bambaşka özellikleri olan" işçi hareketlerine "kendisi de belirli bir milli tarihin, belirli milli niteliklerin ürünü olan" tek bir tür sosyalizmi dayatmak ütopik bir girişimdi. Aksine, uluslararası sosyalist hareket kendi safları arasında mücadele yöntemleri ve ideolojiler konusundaki milli farklılıkları dikkate almalı, farklı milletlerden müteşekkil birliklerine çabalarını ortak hedeflere hizmet edecek şekilde seferber etmeyi öğretmeliydi. Sonuçta "Enternasyonalin görevi milli farkların yok edilmesi değil, milli çeşitlilik içinde uluslararası birliği teşvik etmek olmalı ve olabilir" (2000 [1924], s. 18).

Milletler sorununda Rosa Luxemburg'un görüşleri de belirli koşullar altında, özellikle de Polonya Sosyalist Partisi (PPS) ile –kendisinin kurduğu– Polonya Krallığı'nın Sosyal Demokrat Partisi (SDKP) arasında Polonya'nın bağımsızlığı konusunda yaşanan siyasi çatışma bağlamında şekillenmişti. PPS'nin bağımsızlık yanlısı tavrını "sosyal vatansever" olarak tanımlayan Luxemburg, Polonya'nın ekonomik kalkınmasının Rusya içinde mümkün olacağı savından hareketle Polonya'nın bağımsızlığına karşı çıkıyordu (Munck 1986; Löwy 1998). Çarlık'ın korunmacı politikaları sayesinde Polonya'nın sanayileşmesi sadece burjuvazinin güçlenmesine yol açmamış, büyüyen bir proletarya da yaratmıştır. Polonya'nın bağımsızlığı sosyalizm açısından bakıldığında geriletici bir adım olacaktır, çünkü Polonya'da kapitalizmin gelişimini sekteye uğratacaktır (Nimni 1991, s. 50-4). Daha genelde, Luxemburg'a göre "türdeş bir sosyopolitik varlık olarak millet yoktur. Varolan, her bir millet içinde çatışan çıkarlara ve haklara sahip sınıflardır." Milli devlet özellikle bir burjuva oluşumudur, burjuvazinin gelişimi için gerekli bir araç ve koşuldur (Luxemburg 1908-09, aktaran Forman 1998, s. 89). Bu durumda tüm milletler için her zaman geçerli kuramsal bir "milletler hakkı"ndan bahsetmek, tıpkı 19. yüzyıl Ütopyacılarının savunduğu "çalışma hakkı" ya da yazar Çernişevski'nin öne sürdüğü 'herkesin altın tabaklarda yemek yeme hakkı' gibi metafizik bir klişeden başka bir şey değildir (*a.g.e.*, aktaran Löwy 1998, s. 32). Luxemburg'a göre, halkların kendi kaderini tayini ancak sosyalizmle mümkün olur. "Kapitalist devletler varolduğu müddetçe... ne savaşta ne de barışta 'milletlerin kendi kaderini tayini' olabilir" (Luxemburg 1967 [1915], s. 61).

Rosa Luxemburg'un milletlerin bastırılmasına göz yumduğu anlamına gelmez bu. Aksine, onun için milli baskı toplumun çatışan sınıflara bölünmüş olmasının sonucu olan genel baskı sürecinin sadece bir biçimidir. Proletaryanın görevi baskı sisteminin köklerini, yani sınıflı toplumu yok etmektir.

"Tüm baskı türleri sınıf farklarını koruma ihtiyacından türediğinden, sınıflı toplumdan kurtuluş milletlere yönelik baskıların da sonunu zorunlu olarak getirecektir" (Nimni 1991, s. 53).

Dolayısıyla Luxemburg'un tavrı millet karşıtlığı değil, milliyetçilik karşıtlığıydı. Zulme ve baskıya muhalefet ile milliyetçiliğe destek arasında kesin bir çizgi çiziyordu. Her halükârda hangi insanların daha fazla haksızlığa maruz kaldığına karar vermek mümkün değildi (Forman 1998, s. 84). Yahudilerin gördüğü eziyete dair kaygılarını dile getiren arkadaşı Mathilde Wurm'a yazdığı bir mektubunda şöyle soruyordu:

> Yahudilerin yaşadığı bu tekil eziyetle ilgili ne istiyorsun? Putuyamo'daki kauçuk plantasyonlarındaki yoksul kurbanlar, Avrupalıların bedenleriyle ebelemece oynadığı Zenciler de bana aynı yakınlıkta... Kalbimin getto için tahsis ettiğim özel bir köşesi yok: Bulutların, kuşların ve insanların gözyaşlarının olduğu her dünya köşesi benim evimdir... (Luxemburg 1978, s. 179-80)

Konudan sapıp kısaca bu tarih mevzuuna girmek ilk bakışta anlamsız gelebilir, kitabın odağındaki güncel tartışmalar düşünüldüğünde belki de tuhaf görünebilir. Hatta bıyık altından bir gülümsemeyle, çoktan ölmüş bir atı kamçılamak olarak da görülebilir. Ancak benim amacım tümüyle farklı. Bauer, Renner ve Luxemburg'un görüşlerini mercek altına almaktaki niyet, milliyetçiliğin ortaya çıkardığı kavramsal ve siyasi sorunlar ve çoğu sorunun kaynağı olarak gördükleri ulus-devletin nasıl aşılacağı konusunda yirminci yüzyılın başında canlı bir tartışmanın olduğunu göstermekti. Başka bir deyişle, bu konu dışına sapmanın niyeti bir "hatırlatma" yapmaktı – sonraki dönemlerde solun milliyetçilik konusundaki görüş değişikliği düşünüldüğünde son derece önemli bir hatırlatma. Bu görüş değişikliğine yol açan tarihsel koşullar –ki en önemlisi Üçüncü Dünya'nın büyük kısmında Batı emperyalizmine karşı gelişen bir dizi ulusal kurtuluş mücadeleleridir– iyi biliniyor ve burada tekrar edilmesine gerek yok (Dördüncü Bölüm'de "kurtuluş savı" üzerine tartışmama da bakılabilir). Açık olan, milletlerin kendi kaderini tayininin savunulması giderek solun büyük kısmı tarafından ilerici bir gelişme olarak görülür oldu. 1914 öncesi dönemin enternasyonalizminin yerini "baskı altındaki bir halktan geldiği sürece her tür tikelciliğe ve edepsizliğe müsamaha gösterilmesi" aldı (Halliday 1992, s. 488).

Bugün durum daha da tuhaf. Yeni sol, liberal sol veya sosyal demokrat sol olsun, kendilerini solda tanımlayanlar milliyetçiliği canlandırma projesinin ön cephesinde yer alıyorlar. Liste uzun, listede daha pek çoklarının yanı

sıra bu "sıkışık milenyum dönümü koşullarında" milletlerin özde 'iyi' olduğuna dair methiyeler düzen Benedict Anderson (1998, 2003), İskoç milliyetçiliği davasına sempatisini asla gizlemeyen Tom Nairn (1997), milli kimlikleri korumak için ödememiz gereken bedel bu ise "bir miktar mitolojikleştirmeye" izin vermeye hazır David Miller (1996, 2000) ve kozmopolitanların bile liberal milliyetçiler olması gerektiğine inanan, bu terimlerin yan yana gelmesinin ne kadar anlamsız geleceğini umursamaksızın kendisini "sosyal liberal kozmopolitan milliyetçi" ilan edecek kadar ileri giden Kai Nielsen (1999a) var. Bu bağlamda Fred Halliday'in soldaki miliyetçilik tartışmasının ilerlemek bir yana, son yıllarda gerilediği ve 1914 öncesi dönemde her cenahtan sosyalistin takındığı sert ve eleştirel tavırdan eser kalmadığı gözlemine hak vermemek ne mümkün (1992, s. 487).

İster (sınır tanımayan neoliberal küreselleşmenin daha da kötüleştirdiği) Kuzey ve Güney arasındaki ekonomik eşitsizlikler, ister müreffeh ülkelerin siyasi ve kültürel küstahlığı ve bunun dünyanın geri kalanında yarattığı rahatsızlık olsun, devrimci solu "milletlerin ötesini düşünmeye" sevkeden sorunların devam etmekte olduğu göz önüne alındığında bu durum tuhaf görünüyor. Bu geniş bağlam içinde ulus-devletler sisteminin neden aşılması gerektiğini iki başlık halinde özetleyebiliriz.

Birincisi, içinde yaşadığımız dünya ne mümkün olanların en iyisi, ne de tarihî açıdan kaçınılmaz. Milleti sorgulamaksızın kabul etmenin doğurduğu siyasi ve ahlâki sakıncaları Dördüncü ve Yedinci Bölümlerde ele aldım. Miliyetçilik üzerine normatif yazındaki en ciddi sorunu mevcut düzenden "memnuniyet" olarak tespit ettim. Buna karşı da, çoğu siyaset kuramcısının özdeşleşme süreçlerinin karmaşıklıklarıyla hesaplaşmaktaki başarısızlıklarına ve milli bağlılıkların değişken ve parçalı niteliğini görmezden gelme eğilimlerine dikkat çektim. Ölçek sorununun, milliyetçiliği meşrulaştıran normatif yaklaşımların, milletleri nasıl olup da aidiyet duyduğumuz diğer toplulukları kenara iterek, "etik ufkumuzun sınırları" haline geldiğini açıklamaktaki yetersizliklerinin altını çizdim. Son olarak milliyetçiliğin, ahlâki değerlere bağlı kalmak isteyenlerin içini pek de rahatlatmayan tarihî siciline dikkat çektim – "sadece savaşlar, katliamlar, hoşgörüsüzlük değil, ayrıca çoğu milliyetçiliğin gündelik edepsizliği, yarım akıllılığı, habisliği, bitmek bilmez kendini haklı çıkarma savları, muazzam yakınma, sızlanma, mızmızlanma, kendi kendine acıma, yalvarma kültürü" (Halliday 2000a, s. 158-9). Felsefî milliyetçilik müdafaalarının her zaman gerçek dünyada karşılığı olmayan soyut ve fazlasıyla müşfik milliyetçilik biçimlerinden hareket ettiklerini sergiledim. Böylesi

bir siyasi naifliğin sakıncalı olduğunu, zira millet olma halinin getirdiği faydaların sınırın yanlış tarafında kalanlar açısından bedelinin çok ağır olduğunu savundum. Bütün bunların ışığında ihtiyacımız olan eleştirel bir perspektif, milletlerin gerçek hayattaki pratiklerini gözlemleyebileceğimiz bir bakış açısıdır. Millet-sonrası/enternasyonalist perspektif bize böyle bir eleştirellik kazandırabilir, bizi mevcut düzen karşısında daha iyi alternatifler üzerine düşünmeye sevk edebilir (Forman 1998; Halliday 1988).

Milletlerin ötesine geçme yönünde bir hamleyi düşünmemiz için ikinci bir neden daha var. Altıncı Bölüm'de göstermeye çalıştığım gibi, günümüz dünyasına musallat olan sorunların çoğu uluslararası bir nitelik arz ediyor. Bu anlamda daha geniş ölçekli uluslararası işbirliğine ihtiyaç var. Aynı zamanda, toplumsal hareketler, STK'lar ve sivil toplumun diğer unsurları arasında yeni türden, ulus-ötesi bağların oluştuğunu görüyoruz. Artan seyahat ve iletişim olanakları pek çok insanın milli sınırların ötesinde bağlar kurmalarını (ve seferber olmalarını) mümkün kılıyor. Aslında pek çok yorumcu uluslararası ticaret ve finans kurumlarını hedef alan Seattle, Londra ve Prag'daki protesto eylemlerinin gösterdiği şekilde yeni bir enternasyonalizmin oluşmakta olduğuna inanıyor (Myers 2002). Bu ulus-ötesi direniş önceki benzerlerinden farklı çünkü sadece neoliberal küreselleşmeye muhalefette birleşen işçi sendikaları, köylü örgütleri, yerli halk örgütlerinden kadın hareketlerine, STK'lara ve gençlik örgütlerine çok sayıda ve birbirinden son derece farklı grupları ve hareketleri bir araya getiriyor (Seoane ve Taddei 2002, s. 99). Başka yorumcular bu hareketlerin müstakbel başarıları konusunda daha temkinli. Örneğin Halliday'a göre "1990'lardan sonraki radikal çevrebilimcilerin, antikapitalistlerin ve Chiapas gerillalarının yaptığı çeşitli anti-kapitalist ve protesto hareketleri ise karşı geldikleri devletlerin ve şirketlerin güçlerine meydan okuyacak derecede tutarlı bir organizasyona sahip değiller" (2001, s. 128).

Ancak günümüz jeopolitik bağlamında bir şey gerçekliğini sürdürüyor, o da ulus-devletlerin egemenliklerinin istikrarlı şekilde eridiği – ki bu egemenliğin hiçbir zaman mutlak olmadığını belirtmek lazım. Appadurai'ye göre egemenlik açığı, tekil ulus-devletlerin yanı sıra bütün bir ulus-devletler sisteminin kendisini de tehdit ediyor. Bu bağlamda ihtiyacımız olan, modern millet biçiminin kavramsal çerçevesini reddeden bir düşünce hattıdır. Bunca karmaşaya ve sıkıntıya yol açan bu çerçeve, özellikle de kimlik ve siyasetin biçimsel olarak eşit, mekânsal olarak birbirinden ayrı zarflar içinde sınırlandırılması gerektiği düşüncesidir. Bunun nedenini tahmin etmek de zor değildir:

> ... içinde yaşadığımız dünya sürekli olarak milli sınırları aşan ittifak, özdeşleşme, etkileşim ve iştiyak biçimlerinden oluşur. Mülteciler, küresel işçiler, bilim insanları, teknisyenler, askerler, girişimciler ve başka pek çok toplumsal kategoriden insanlar, vatandaşlığın kültürel kimlikle, işin akrabalıkla, ülkenin toprakla ya da ikametin milli özdeşleşme ile eşbiçimliliğine dayanmaksızın, gayet büyük anlamlı birlikler oluştururlar. Küreselleşmenin *bu* dönemine özgün niteliğini verenin ne olduğunu en iyi anlatan da bu bağların ayrışmasıdır (2000, s. 141).

Buradaki kilit soru bu 'ayrışmanın' siyasi açıdan etkili yeni bağlanma biçimlerine kaynaklık edip etmeyeceğidir. Başka bir deyişle, sorulması gereken şudur: Enternasyonalizm davası uğruna ölmek isteyecek kimse çıkar mı?

Bu sorunun kestirme cevabı evet. İspanya'da faşizme karşı Uluslararası Tugaylar'da savaşan 53 farklı ülkeden yaklaşık 30.000 kişiyi anımsamak yeter. Ve bir de, son yıllarda evrenselci davalar için canlarını veren BM, Kızılhaç ve diğer insanî yardım örgütlerinin üyelerini. Ancak temkinli olmak da gerekir. Enternasyonalist projelerin muzdarip olduğu bir dizi klasik sorunu Halliday ustalıkla özetliyor:

> Öncelikle, uluslararası çıkar olarak tanıtılan şeyin, aslında nereye kadar uluslararası sistem içindeki belirli bir devletin ya da grubun çıkarı olduğu, genelde pek belli değil. İkincisi, küresel bir kültür ya da kimlik amacı ile farklılığın varlığını sürdürmesi ve bunun değeri arasında bir gerilim bulunmaya devam ediyor: Herkesin aynı dili konuştuğu ve aynı yemeği yediği bir dünya gerçekten de sıkıcı olurdu ... Üçüncüsü, herhangi bir uluslararası düzenin yaratılması ve sürdürülmesi için kaynaklar siyasi irade gerekmektedir ki, bu da genelde pek olmayan bir şey, özellikle de küreselleşmeye yönelti-len meydan okumaların milliyetçi tepkileri teşvik ettiği sürece. Son olarak da, enternasyonalizmin destekçileri ortak hedeflere ulaşabilmek için daha fazla işbirliği yapılması yönünde çağrıda bulunsalar da, "uluslararası bir çıkar"ın saptanması her zaman kesin değil. Burada uluslararası çıkardan ifade edilen şey, herkesin çıkarını maksimize edecek şekilde izlenen hareketler... (2001, s. 127-8).

Ancak bu sıralanan "klasik" sorunların neden milletlerin ötesine geçme gereğini zayıflatacağı da açık değildir. Çeşitliliği kendi başına anlamlı olduğu için yüceltme girişimlerinin doğurduğu kimi sorunlara daha önce işaret etmiştim. Otoriter ve köktenci kültürlerin çeşitliliğinin fazla bir anlam ifade etmeyeceği aşikâr. Her halükarda, millet-sonrası bir dünya neden "herkesin aynı dili konuştuğu ve aynı yemeği yediği" bir dünya olsun ki? Altıncı Bölüm'de göstermeye çalıştığım gibi, yükselen küresel kültürün illaki ulus-

devlet kültürünün genişletilmiş şekline benzemesi gerekmiyor. Aksine popüler ve yerel söylemlerin, kodların ve pratiklerin çeşitliliğini, farklılığını ve zenginliğini yansıtıyor. Bu anlamda küresel kültürü belirleyen "tektipliliğin kopyalanmasından ziyade, çeşitliliğin örgütlenmesidir" (Hannerz 1990, s. 237; Featherstone 1990).

Bir de evrensellik meselesi var. Uluslararası bir çıkar olarak sunulanın aslında uluslararası sistem içindeki belirli bir devletin çıkarı olmadığını nereden bileceğiz? Hem bir "uluslararası çıkar" tanımlamak mümkün müdür? Büyük olasılıkla hayır. Başkalarının yanı sıra Butler'in de anımsattığı gibi, "evrenselin" anlamı genellikle kültür tarafından belirlenir ve evrenselin özgül dile getirilişleri, onun "kültür-ötesi" bir konum iddiasının aleyhine işler. Ancak evrenselliğin olumsal ve kültüre bağlı olarak değişebilir olması "evrensel" tabirinin kullanışlılığını ve önemini zayıflatmaz:

> Evrensellik standartları tarihsellik içinde dile getiriliyorlarsa, verili bir tarihsel evrensellik ifadesinin dar görüşlü ve dışlayıcı niteliğini ifşa etmek, evrensellik kavramının kendisini genişletme ve ona içerik kazandırma projesinin bir parçası olarak görülecektir... Evrensellik tam da onun mevcut formülasyonuna karşı çıkılması yoluyla ifade edilmeye başlanır ve bu karşı çıkış kavramın kapsam dışı bıraktıklarından gelir (1996, s. 45-8).

Bunu yapmanın bir yolu, kültürel farklılıklara dair farkındalığımızı artırmak ve dönüştürücü kültürlerarası karşılaşmalara girişme becerimizi artırmak amacıyla farklı evrensellik kavramlaştırmalarını birbirleriyle diyaloga sokmaktır. İşte "tercüme" çağrıları da böyle ortaya çıkar (A. Anderson 1998, s. 281):

> ... bir diğerini karşılamaları beklenen terimlerin süreç içinde dönüştürüldüğü, bu beklenmedik dönüşüm hareketinin evrenseli henüz başarılamamış ve evcilleştirilmeye direnmek üzere asla tam veya nihaî olarak başarılamayacak bir durum olarak kurduğu, zorlu bir tercüme çabası aracılıyla evrenselliğin dile getirilmesi (Butler 1996, s. 52).

Son olarak, "siyasi naiflik" ya da ütopyacılık suçlaması var. Her türden enternasyonalist ya da millet-sonrası düzen kurmak için gerekli kaynakların ve siyasi iradenin eksik olduğu doğrudur. Millet-sonrası aidiyet ve bağlılık biçimlerinin dünya üzerindeki pek çok insan için gündelik gerçekliğe tekabül etmekten çok uzak olduğu, kestirilebilir gelecekte böyle kalacağı da doğrudur. Ancak böylesi biçimlerin milli olanların yerine geçmesi ihtimaline

tümüyle gözleri kapamak için yeterli midir bu? Tamir'in de küresel bir devlet olasılığına dair bir makalesinde haklı olarak sorduğu gibi, "neden adalet ve eşitlik hakkında tartışmalar naif olmuyor?"

> Adil kurumlar inşa etmenin içerdiği zorluklar kuramcıları adalet kuramları üretmekten caydırmak için kullanılmıyorken, küresel kurumlar inşa etmenin içerdiği zorluklar neden bir küresel devlet düşüncesini kapı dışarı etmek için kullanılabiliyor? Daha genel olarak, neden devlet sınırları dahilindeki normatif konuların tartışılması idealist bir yöne kayarken, normatif uluslararası meselelere dair tartışmalar gerçekçilik kısıtlarına boyun eğiyor?.. Bir idealin öngörülebilir gelecekte gerçekleşmesinin mümkün olmaması onun önemini yok eder mi? Siyaset kuramı kendisini sadece yapılabilir reformlarla mı kısıtlamalı? (2000, s. 251-2)

Tamir'e göre buradaki sıkıntı, muhayyilemizin gerçekliğe gömülü olması. Başka bir deyişle, hâlihazırda olanı tahayyül etmek bizim için daha kolay. Dahası, toplumsal kurumlar bunların doğal, kaçınılmaz ve değişmez olduğunu iddia ederek muhayyilemizi kısıtlamak için ellerinden geleni yapıyorlar. Bunlarla mücadele etmenin kolay iş olmadığını vurguluyor Tamir. "Ancak yine de ne siyaset kuramı ne de uluslararası ilişkiler kendilerini şimdiye esir edebilirler" (*a.g.e.*, s. 253)

Tek bir toplumsal hareketin ya da siyasi girişimin başarısızlığının umutlarımızı umutsuzluğa çevrimesine izin vermememiz, "sırf insanlığın ilerlemesinin durakladığı bir zamanda yaşama talihsizliğine uğradığımız için onlardan vazgeçmememiz" gerektiğini savunan Wood da aynı tespiti yapmaktadır. Bu noktada Wood bize, Abbé de Saint-Pierre'in *Avrupa Birliği* adını verdiği projesinin, yaşadığı yüzyılın öngörü sahibi insanlarının hemen hepsi tarafından nasıl alay konusu yapıldığını hatırlatır. Oysa bugün Abbé'nin zamanında fantastik bulunarak reddedilmiş umutlarını gerçekleştirmek bir yana, alenen ötesine geçmiş bir Avrupa Birliği var. Öyleyse, diye sorar Wood:

> Başka hayaller ve projeler için de, örneğin Kant'ın ideal adil cumhuriyetçi anayasaya ve bunun gerekli koşulu olan savaş tehdidinden ve silahlanmanın boğucu maliyetlerinden azade bir topluma dair projeleri için, bir gün aynı durumun söz konusu olmayacağından emin miyiz?.. Peki ya, ırksal, dinî ve etnik nefretin ve baskının yok edilmesi, ataerkillik ve homofobinin içimizde ve dışımızda diktiği duvarların yıkılması, veya emeğiyle çalışanların emeklerinin sahip olanlarca sömürülmesine ve onunla birlikte hem toplumlarımızın içinde, hem de toplumlar arasında zengin ile yoksul arasındaki dehşetengiz uçuruma son verilmesi projelerinin? (1998, s. 72-3)

Şüphesiz, bu projelerin hiçbirinin bizim yaşadığımız süre içerisinde gerçekleşmesi mümkün görünmüyor. Aslında bugün farklı bir dünyanın nasıl olabileceğine dair bir vizyon da yok. Bu anlamda milletin ötesine geçme davası kesinlikle ütopik. Ancak Oscar Wilde'in "The Soul of Man Under Socialism" ("Sosyalizm ve İnsan Ruhu") başlıklı makalesinde söylediği gibi:

> Ütopya'yı içermeyen bir dünya haritasına bakmaya bile değmez, çünkü İnsanlığın hep ayak bastığı tek ülkeyi dışarda bırakıyor. İnsanlık oraya ayak bastığında, etrafa bakınır ve daha iyi bir ülke görerek yeniden yelken açar. İlerleme Ütopyaların gerçekleştirilmesidir (2000 [1891], s. 189).

Elbette bu, Lenin'in ifadesiyle 'milliyetçi didişme'nin her türüne yönelik belli bir dozda şüpheyi koruyanlardan çokça yaratıcı tahayyül ister. Asla unutmamalıyız ki, insanlık tarihinin büyük kısmında failliğin temelinde tahayyül vardı. Millet olma fikrini yaratan da kolektif biçimleriyle tahayyüldü; millet-sonrası bir düzenin tohumlarını eken de yine tahayyül olacak. Bu anlamda, "tahayyül bugün sadece kaçmak için değil, eylemek için de zemin sunmaktadır" (Appadurai 1996, s. 7, 31). Appadurai'nin de işaret ettiği üzere, bu türden düşünce egzersizleri inşa edilebilirse, milliyetçiliğin amansız mantığından kurtulabiliriz. Yeni topluluk ve bağlanma biçimleri milletlere hiç de benzemeyebilir. "Bu durumda bu yeni biçimlerin olabilirliğinin peşinden gittiğimizde, terimlerimizden başka kaybedeceğimiz bir şey yoktur" (2000, s. 142).

Kaynakça

Ali, Tarık, *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*, Londra, Verso, 2002; *Fundamentalizmler Çatışması*, çev. A. Yılmaz, Everest Yayınları, 2002.

Allan, S. ve A. Thompson, "The Time-Space of National Memory", içinde, K. J. Brehony ve N. Rassool (der.), *Nationalism Old and New*, Macmillan, Basingstoke, 1999, s. 35-50.

Alter, P., *Nationalism*, Edward Arnold, Londra, 1989.

Anderson, A., "Cosmopolitanism, Universalism, and the Divided Legacies of Modernity", içinde, P. Cheah ve B. Robbins (der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, s. 265-89.

Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of nationalism*, 2. baskı, Verso, Londra, 1991.

—, "Introduction", içinde, G. Balakrishnan (der.), *Mapping the Nation*, Verso, Londra, 1996, s. 1-16.

—, *Spectres of Comparison: Nationalism, Southeast Asia and the World*, Verso, Londra, 1998.

—, "Responses", içinde, P. Cheah ve J. Culler (der.), *Grounds of Comparison: Around the Work of benedict Anderson*, Routledge, New York ve Londra, 2003, s. 225-45.

Anderson, J. ve Goodman, "Transnationalism, 'Postmodern' Territorialities and Democracy in the European Union", içinde, K. J. Brehony ve N. Rassool (der.), *Nationalisms Old and New*, Macmillan, Basingstoke, 1999, s. 17-34.

Appadurai, A., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

—, "The Grounds of the Nation-State: Identity, Violence and Territory", içinde, K. Goldmann, U. Hannerz ve C. Westin (der.), *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*, Routledge, Londra, 2000, s. 129-42.

Appiah, K. A., "Cosmopolitan Patriots", içinde, J. Cohen (der.), *For Love of Country Debating the Limits of Patriotism – Martha C. Nussbaum with Respondents*, Mass.: Beacon Press, Boston, 1996, s. 21-9.

Archard, D., "The Ethical Status of Nationality", içinde, D. M. Clarke ve C. Jones (der.), *The Rights of Nations: Nations and Nationalism in a Changing World*, Cork University Press, Cork, 1999, s. 145-65.

Balibar, Etienne, "The Nation Form: History and Ideology", New Left Review, XIII (3), 329-61; "Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji", E. Balibar ve I. Wallerstein, *Irk, Ulus, Sınıf*, çev. N. Ökten, Metis Yayınları, 1993 içinde.

Barber, B., "Constitutional Faith", içinde, J. Cohen (der.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism – Martha C. Nussbaum with Respondents*, Mass.: Beacon Press, Boston, 1996, s. 30-7.

Barry, B., Nationalism versus Liberalism?", içinde, B. O'Leary (der.), "Symposium on David miller's *On Nationality*', *Nations and Nationalism*, 2 (3), 1996, s. 430-5.

—, "Self-Government Revisited", içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999a, s. 247-77.

—, "The Limits of Cultural Politics", içinde, D. M. Clarke ve C. Jones (der.), *The Rights of nations: Nations and Nationalism in a Changing World*, Cork University Press, Cork, 1999b, s. 127-44.

Barth, F., "Introduction", içinde, F. Barth (der.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown, Boston, 1969, s. 9-38.

Bauer, O., "The Nation", içinde, G. Balakrishnan (der.), *Mapping the Nation*, Verso, 1996 (1924), s. 39-77.

—, *The Question of nationalities and Social Demogracy*, (çev.) J. O'Donnell, (der.) E. J. Minni, University of minnesota Press, 2000 (1924).

Bauman, Z., "Soil, Blood and Identity", *The Sociological Review*, 1992, s. 40, 675-701.

—, *Globalization: The Human Consequences*, Polity, Cambridge, 1998.

Beiner, R., "Introduction: Nationalism's Challenge to Political Philosophy" içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999, s. 1-25.

Benhabib, S., "'Nous' et 'les Autres': The Politics of Complex Cultural Dialogue in a Global Civilization", içinde, C. Joppke ve S. Lukes (der.), *Multicultural Questions*, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 44-62.

Benner, E., "Nationality without Nationalism", *Journal of Political Ideologies*, 2 (2), 1997, s. 190-206.

—, "Is There a Core national Doctrine?", *Natons and Nationalism*, 7 (2), 2001, s. 155-75.

Berger, P. ve T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books, New York, 1967 (1966).

Berlin, Isaiah, "The Bent Twig: On the Rise of Nationalism", içinde, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (ed.) H. Hardy, Princeton University Press, Princeton, 1991, s. 238-61.

Berlant, L., *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia, and Everyday Life*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Billig, Michael, *Banal Nationalism*, Londra, Sage, 1995; *Banal Milliyetçilik*, çev. Cem Şişkolar, Gelenek Yayıncılık, 2003.

Bok, S., "From Part to Whole", içinde, J. Cohen (der.), *For Lowe of Country: Debating the Limits of Patriotism – Martha C. Nussbaum with Respondents*, Mass.: Beacon Press, Boston, 1996, s. 38-44.

Brennan, T., "Cosmopolitanism and Internationalism", *New Left Review*, 2001, s. 7, 75-84.

Breuilly, J., "Approaches to Nationalism", içinde, G. Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, Londra, 1996, s. 146-75.

Brighouse, H., "Against Nationalism", içinde, J. Couture, K. Nielsen ve M. Seymour (der.), *Rethinking Nationalism (Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt) Calgary, University of Calgary Press, Calgary, 1996, s. 365-405.

Brock, G., "The New Nationalism", *Monist*, 82 (3), 1999, s. 367-86.

Brown, D., *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural & Multicultural Politics*, Routledge, Londra, 2000.

Brubaker, R., *Nationalism Raframed: Nationhood and the National Question in the Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

—, "Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism", içinde, J. A. Hall (der.), *The*

State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 272-306.

—, "Ethnicity without Groups", Mass.: Harvard University Press, Cambridge, 2004.

Brubaker, R. ve D. D. Laitin, "Ethnic and Nationalist Violence", *Annual Review of Sociology*, 1998, s. 24, 423-52.

Brubaker, R. ve F. Cooper, "Beyond 'Identity'," *Theory and Society*, 29, 2000, s. 1-47.

Buchanan, A., "The Morality of Secession", içinde, W. Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995, s. 350-74.

Burr, V., *An Introduction to Social Constructionism*, Routledge, Londra ve New York, 1995.

Butler, J., "Universality in Culture", içinde, J. Cohen (der.), *For Lowe of Country: Debating the Limits of Patriotism – Martha C. Nussbaum with Respondents*, Mass.: Beacon Press, Boston, 1996, s. 45-52.

Calhoun, C., "Nationalism and Ethnicity", *Annual Review of Sociology*, 1993, s. 1, 211-39.

—, "Foreword", içinde, M. R. Ishay, *Internationalism and Its Betrayal*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995, s. ix-xiv.

—, *Nationalism*, Open University Press, Buckingham, 1997; *Milliyetçilik*, çev. B. Sütçüoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

—, "Introduction", içinde, H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, new edn, Transaction Publishers, New Brunswick (tarihsiz).

Caney, S., "Individuals, Nations and Obligations", içinde, S. Caney, D. George ve P. Jones (der.), *National Rights, International Obligations*, Col.: Westview Press, Boulder, 1996, s. 119-38.

Canovan, M., *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar, Cheltenham, 1996.

—, "Crusaders, Sceptics and the Nation", *Journal of Political Ideologies*, 3 (3), 1998, s. 237-53.

Chatterjee, P., "The Nationalist Resolution of the Women's Question", içinde, K. Sangari ve S. Vaid (der.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, NJ: Rutgers University Press, New Brunswick, 1990, s. 233-53.

Cheah, P., "Introduction Part II: The Cosmopolitical – Today", içinde, P. Cheah ve B. Robbins (der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of minnesota Press, 1998, s. 20-41.

Cheah, P. ve B. Robbins (der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.

Clifford, J., "Mixed Feeling", içinde, P. Cheah ve B. Robbins (der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, s. 362-70.

Connor, W., *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

Crotty, M., *The Foundations of Social Research: Meaning and Perspective in the Research Process*, Sage, Londra, 1998.

Couture, J. ve K. Nilsen, with M. Seymour, "Liberal Nationalism: Both Cosmopolitan and Rooted", içinde, J. Couture, K. Nielsen ve M. Seymour (der.), *Rethinking Nationalism (Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt), Calgary, University of Calgary Press, 1996, s. 579-662.

Cullingford, C., *Prejudice: From Individual Identity to Nationalism in Young People*, Kogan Page, Londra, 2000.

Dahbour, O., "The Nation-State as a Political Community: A Critique of the Communitarian Argument for National Self-Determination", içinde, J. Couture, K. Nielsen ve M. Seymour (der.), *Rethinking Nationalism (Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt), Alberta: University of Calgary Press, Calgary, 1996, s. 311-43.

Day, G. ve A. Thompson, *Theorizing Nationalism*, Palgrave Macmillan, Basingstoke ve New York, 2004.

Delanty, G. ve P. O'Mahony, *Nationalism and Social Theory: Modernity and the Recalcitrance of the Nation*, Sage, Londra, 2002.

Donnan, Hastings ve Thomas M. Wilson (der.), *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford, Berg, 1999; *Sınırlar: Kimlik, Ulus ve Devletin Uçları*, çev. Zeki Yaş, Ütopya Yayınları, 2002.

Duara, P., "Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When", içinde, G. Eley ve R. G. Suny (der.), *Becoming National*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1996, s. 151-77.

Dunn, J. (der.), *Contemporary Crisis of the Nation-State*, Blackwell, Oxford, 1995.

—, "Nationalism", içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, s. 27-50.

Edensor, T., *National Identity, popular Culture and Everyday Life*, Berg, Oxford ve New York, 2002.

Eley, G. ve R. G. Suny, "Introduction: From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation", G. Eley ve R. G. Suny (der.), *Becoming national*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1996.

Elshtain, J. B., "Sovereignty, Identity and Sacrifice", *Millenium: Journal of International Studies*, 20 (3), 1991, s. 395-406.

Enloe, C., *Bananas, Beaches & Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Cal.: University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1989.

Eriksen, T. H., "Formal and Informal Nationalism", *Ethnic and Racial Studies*, 16 (1), 1993, s. 1-25.

—, "A Non-Ethnic State for Africa? A Life-World Approach to the Imagining of Communities", içinde, P. Yeros (der.), *Ethnicity and Nationalism in Africa: Constructivist Reflections and Contemporary Politics*, Palgrave, Basingstoke ve New York, 1999, s. 45-64.

Falk, R., "Revisioning Cosmopolitanism", J. Cohen (der.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism – Martha C. Nussbaum with Respondents*, Mass.: Beacon Press, Boston, 1996, s. 53-60.

Featherstone, M., "Global Culture: An Introduction", *Theory, Culture & Society*, 7, 1990, s. 1-14.

Finlayson, A., "Ideology Discourse and Nationalism", *Journal of Political Ideologies*, 3 (1), 1998, s. 99-118.

Forman, M., *Nationalism and the International Labor Movement: The Idea of the Nation in Socialist and Anarchist Theory*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1998.

Foucault, M., *The Archaeology of Knowledge*, Routledge, Londra, 2002a (1972).

—, *Power, Essential Works of Foucault 1954-1984*, cilt 3 (ed.) J. D. Faubion, Penguin, Londra, 2002b (1994).

—, "The Order of Discourse" (çev.) I. McLeod, içinde, R. Young (der.), *Untying the Text: A Poststructuralism Reader*, Routledge & Kegan Paul, Boston ve Londra, 1981, s. 51-78.

Freeman, M., "The Right to National Self-Determination: Ethical Problems and Practical Solutions", içinde D. M. Clarke ve C. Jones (der.), *The Rights of Nations: Nations and Nationalism in a Changing World*, Cork University Press, Cork, s. 45-64.

Friedman, J., *Cultural Identity and Global Process*, Sage, Londra, 1994.

—, "Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbarrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethnics and nationals in an Era of De-Hegemonisation", içinde, P. Werbner ve T. Modood (der.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, Londra ve New Jersey, s. 70-89.

Gans, C., *The Limits of Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 2003.

Geary, P. J., *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton University Press, Princeton ve Oxford, 2002.

Gellner, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. B. Ersanlı, G.G. Özdoğan, İnsan Yayınları, 1992.

Gergen, K. J., *Realities and Relationships: Soundings in Social Construction*, Mass.: Harvard University Press, Cambridge, 1994.

—, *An Invitation to Social Construction*, Sage, Londra, 199.

Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity, 1990; *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983; *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, 1994.

Gillis, J. R., "Memory and Identity: The History of a Relationship", içinde, J. R. Gillis (der.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton, 1994, s. 3-24.

Glazer, N., "Limits of Loyalty", içinde, J. Cohen (der.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism –Martha C. Nussbaum with Respondents*, Mass.: Beacon Press, Boston, 1996, s. 61-5.

Glover, J., "Nations, Identity, and Conflict", içinde, R. McKim ve J. McMahan (der.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York ve Oxford, 1997, s. 11-30.

Goldmann, K., U. Hannerz ve C. Westin, "Introduction: Nationalism and Internationalism in the post-Cold War Era", içinde, K. Goldmann, U. Hannerz ve C. Westin (der.), *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*, Routledge, Londra, 2000, s. 1-21.

Goodin, R. E., "What Is So Special about Our Fellow Country-men?", *Ethics*, 1988, s. 98, 663-86.

—, "Conventions and Conversions, or, Why Is Nationalism so Nasty?", içinde, R. McKim ve J. McMahan (der.), *The Morality of Nationalism*, Oford University Press, New York ve Oxford, 1997, s. 88-104.

Greenfeld, L., "Democracy, Ethnic Diversity and Nationalism", içinde, K. Goldmann, U. Hannerz ve C. Westin (der.), *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*, Routledge, Londra, 2000, s. 25-36.

—, "Etymology, Definitions, Types", içinde, A. J. Motyl (der.), *Encyclopedia of Nationalism*, cilt 1, Cal.: Academic Press, San Diego, s. 251-65.

Guibernau, M., "Globalization and the Nation-State", içinde, M. Guibernau ve J. Hutchinson (der.), *Understanding Nationalism*, Polity, Cambridge, s. 242-68.

Habermas, Jürgen, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", A. Gutman (der.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, içinde, Princeton University Press, Princeton, 1994, s. 107-48; "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", Amy Gutmann (der.), *Çokkültürcülük: Tanıma Politikası*, YKY, 1996 içinde.

Hall, John A., "Conditions for National Homogenizers", U. Özkırımlı (der.), *Nationalism and Its Futures*, içinde, Palgrave Macmillan, Basingstoke and New York, 2003, s. 15-31; "Milletleri Türdeşleştirmenin Koşulları", U. Özkırımlı (der.), *21. Yüzyılda Milliyetçilik*, çev. Y. Başkavak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008 içinde.

Hall, S., "Culture, the Media, and the 'Ideological Effect'", içinde, J. Curran, M. Gurevitch ve J. Woollacott (der.), *Mass Communication and Society*, Sage, Londra, s. 315-48.

—, "Ethnicity: Identity and Difference", içinde, G. Eley ve R. G. Suny (der.), *Becoming National*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1996a, s. 339-49.

—, "Introduction: Who Needs 'Identity?'", içinde S. Hall ve P. du Gay (der.), *Questions of Cultural Identity*, Sage, Londra, 1996b, s. 1-17.

—, "The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees", içinde, D. Morley ve K. H. Chen (der.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, Londra, s. 25-46.

Halliday, F., "Three Concepts of Internationalism", *International Affairs*, 64 (2), 1988, s. 187-98.

—, "Bringing the 'Economic' Back In: The Case of Nationalism", *Economy and Society*, 21 (4), s. 483-90.

—, "The Perils of Community: Reason and Unreason in Nationalist Ideology", *Nations and Nationalism*, 6 (2), 2000a, s. 153-71.

—, *Nation and Religion in the Middle East*, Saqi Books, Londra, 2000b.

—, *The World at 2000: Perils and Promises*, Palgrave Macmillan, Basingstoke and New York, 2001; *2000'lerde Dünya*, çev. A. Yılmaz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.

Handler, R., "Is 'Identity' a Useful Concept?", J. R. Gillis (der.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton, 1994, s. 27-40.

Hann, C., "Intellectuals, Ethnic Groups and Nations: Tw Late-Twentieth-Century Cases", içinde, S. Periwal (der.), *Nations of Nationalism*, Central European University Press, Budapeşte, 1995, s. 106-28.

Hannerz, U., "Cosmopolitans and Locals in World Culture", *Theory, Culture & Society*, 7, 1990, s. 237-51.

—, *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Routledge, Londra ve New York, 1996.

Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Cambridge, Mass. ve Oxford, 1990; *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, 1997.

Hastings, A., *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Hechter, M., *Containing Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
Held, D., "The Decline of the Nation-State", içinde, G. Eley ve R. G. Suny (der.), *Becoming National*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1996.
Held, D., A. McGrew, D. Goldblatt ve J. Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Polity, Cambridge, 1999.
Heng, G. ve J. Devan, "State Fatherhood: The Politics of Nationalism, Sexuality and Race in Singapore", içinde, A. Parker, M. Russo, D. Sommer ve P. Yaeger (der.), *Nationalism and Sexualities*, Routledge, New York, 1992, s. 343-64.
Herzfeld, M., *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, New York ve Londra, 1997.
Himmelfarb, G., "The Illusions of Cosmopolitanism", içinde, J. Cohen (der.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism – Martha C. Nussbaum with Respondents*, Mass.: Beacon Press, Boston, 1996, s. 72-7.
Hobsbawm, E. J., "Ethnicity and nationalism in Europe Today", G. Balakrishnan (der.), *Mapping the Nation*, Verso, Londra, 1996, s. 255-66.
Hollinger, D. A., "Not Universalists, Not Pluralists: The New Cosmopolitans Find Their Own Way", *Constellations*, 8 (2), 2001, s. 236-48.
Holton, R. J., *Globalization and the Nation-State*, Macmillan, Basingstoke, 1998.
Hroch, M., *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
—, "From National Movementto the Fully-Formed Nation: The Nation-Building Process in Europe", *New Left Review*, 198, 1993, s. 3-20.
—, "Real and Constructed: The Nature of the Nation", içinde, J. A. Hall (der.), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 91-106.
Hurka, T., The Justification of National Partiality", içinde, R. McKim ve J. McMahan (der.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York ve Oxford, 1997, s. 139-57.
Hutchinson, J., "Nationalism, Globalism, and the Conflict of Civilizations" içinde, U. Özkırımlı (der.), *Nationalism and Its Futurers*, Palgrave Macmillan, Basingstoke ve New York, 2003, s. 71-92.
Ignatieff, M., *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, Vintage, Londra, 1994.
—, "Nationalism and the Narcissim of minor Differences", içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999, s. 91-102.
Johnson, J., "Why Respect Culture?", *American Journal of Political Science*, 44 (3), 2000, s. 405-18.
Joppke, C. ve Steven Lukes, "Introduction: Multicultural Question", içinde, C. Joppke ve S. Lukes (der.), *Multicultural Questions*, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 1-24.
Juergensmeyer, M., "The Paradox of Nationalism in a Global World", içinde, U. Hedetoft ve M. Hjort (der.), *The Postnational Self: Belonging and Identity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002, s. 3-17.

Kaiser, R. J., "Geography", içinde, A. J. Motyl (der.), *Encylopedia of Nationalism*, c. 1, Cal.: Academic Press, San Diego, 2001.

Kirloskar-Steinbach, M., "Liberal Nationalism –A Critique", *TRAMES: A Journal of the Humanities and Social Sciences*, 5 (2), 2001, s. 107-19.

Kohn, Hans, *The Idea of nationalism: A Study in Its Origins and Background*, The Macmillan Company, New York, 1958 (1944).

Kristeva, J., *Nations Without Nationalism*, (çev.) L. S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 1993.

Kukathas, C., "Are There any Cultural Rights?", *Political Theory*, 20 (1), 1992, s. 105-39.

Kymlicka, W., "The Sources of Nationalism: Commentary on Taylor", içinde, R. McKim ve J. McMahan (der.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York ve Oxford, 1997, s. 56-65.

—, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1995; *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1998.

—, "Misunderstanding Nationalism", içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999a, s. 131-40.

—, "Minority Nationalism within Liberal Democracies", içinde, D. M. Clarke ve C. Jones (der.), *The Rights of Nations: Nations and Nationalism in a Changing World*, Cork University Press, Cork, 1999b, s. 100-26.

—, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Kymlicka, W. ve C. Straehle, "Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature", *European Journal of Philosophy*, 7 (1), 1999, s. 65-89.

Latin, D. D., "Nationalism and Language: A Post-Soviet Perspective", içinde, J. A. Hall (der.), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 135-57.

—, "Political Science", içinde, A. J. Motyl (der.), *Encyclopedia of Nationalism*, c. 1, Cal.: Academic Press, San Diego, 2001a, s. 575-88.

—, "Trapped in Assumptions", Review of Anthony D. Smith's *Myths and memories of the Nation, Review of Politics*, 63 (1), 2001b, s. 176-9.

Levy, J. T., *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Lichtenberg, J., "Nationalism, For and (Mainly) Against", içinde, R. McKim ve J. McMahan (der.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York ve Oxford, 1997, s. 158-75.

—, "How Liberal Can Nationalism Be?", içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999, s. 167-88.

Lieven, A., *America Right or Wrong: An Anatomy of American Nationalism*, Harper Collins, Londra, 2004.

Linde-Laursen, A., "The Nationalization of Trivialities: How Cleaning Becomes and Identity Marker in the Encounter of Swedes and Danes", *Ethnos*, 58 (III-IV), 1993, s. 275-93.

Löfgren, O., "Materializing the Nation in Sweden and America", *Ethnos*, 58 (III-IV), 1993, s. 161-96.

Löwy, M., *Fatherland or Mother Earth? Essays on the National Question*, Pluto, Press, Londra ve Sterling, Virginia, 1998.

Luxemburg, R., *The Junius Pamphlet: The Crisis in the German Social Democracy*, Colombo, 1967 (1915).

—, *The Letters of Rosa Luxemburg* (der.) S. E. Bronner, Westview Press, Boulder, Col., 1978.

MacCormick, N., "Nation and Nationalism", R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999a, s. 189-204.

—, "Liberal Nationalism and Self-Determination", içinde, D. M. Clarke ve C. Jones (der.), *The Rights of Nations: Nations and Nationalism in a Changing World*, Cork University Press, Cork, 1999b, s. 65-87.

Malkki, L., "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorilization of National Identity among Scholars and Refugees", içinde, G. Eley ve R. G. Suny (der.), *Becoming national*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1996, s. 434-53.

Mann, M., "A Politial Theory of Nationalism and its Excesses", içinde, S. Periwal (der.), *Notions of Nationalism*, Central European University Press, Budapeşte, 1995, s. 44-64.

Margalit, A. ve J. Raz, "National Self-Determination", *The Journal of Philosophy*, c. LXXXVII (9), 1990, s. 439-61.

Marshall, M. G. ve T. R. Gurr, *Peace and Conflict 2003: A Global Survey of Armed Conflict, Self-Determination Movements, and Democracy*, Center for International Development and Conflict Management, University of Maryland, College Park, MD, 2003.

Marvin, C. ve D. W. Ingle, *Blood Sacrifice and the Nation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Mayer, T., "Gender Ironies of Nationalism: Setting the Stage", içinde, T. Mayer (der.), *Gender Ironiesof Nationalism: Sexing the Nation*, Routledge, Londra, 2000, s. 1-22.

McClintock, A., "'No Longer in a-Future Heaven': Nationalism, Gender and Race", içinde, G. Eley ve R. G. Suny (der.), *Becoming National*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1996, s. 2690-84.

McConnell, M., "Don't Neglect the Little Platoons", içinde, J. Cohen (der.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism – Martha C. Nussbaum with Respondents*, Beacon Press, Boston, Mass., 1996, s. 78-84.

McKim, R. ve J. McMahan, "Introduction", içinde, R. McKim ve J. McMahan (der.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York ve Oxford, 1997, s. 3-7.

McMahan, J., "The Limits of National Partiality", içinde, R. McKim ve J. McMahan (der.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York ve Oxford, 1997, s. 107-38.

Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

—, "On Nationality", içinde, B. O'Leary (der.), "Symposium on David Miller's *On Nationality*", *Nations and Nationalism*, 2 (3), 1996, s. 409-21.

—, *Citizenship and National Identity*, Polity, Cambridge, 2000.

Mills, S., *Discourse*, 2. baskı, Routledge, Londra ve New York, 2004.

Miščević, N., *Nationalism and Beyond: Introducing Moral Debate about Values*, Central European University Press, Budapeşte, 2001.

Moore, M., *The Ethics of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Motyl, A. J., *Revolutions, Nations, Empires: Conceptual Limits and Theoretical Possibilities*, Columbia University Press, New York, 1999.

Mouzelis, N., "Ernest Gellner's Theory of Nationalism: Some Definitional and Methodological Issues", içinde, J. A. Hell (der.), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 158-65.

Munck, R., *The Difficult Dialogue: Marxism and Nationalism*, Zed Books, Londra, 1986.

Myers, J. C., "Politics Without Borders: Internationalist Political Thought", *New Political Science*, 24 (3), s. 395-410.

Nairn, T., *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, Verso, Londra, 1997.

Nathanson, S., "Nationalism and the Limits of Global Humanism", içinde, R. McKim ve McMahan (der.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York ve Oxford, 1997, s. 176-87.

Nielsen, K., "Cosmopolitan Nationalism", *Monist*, 82 (3), 1999a, s. 446-69.

—, "Cultural Nationalism, Neither Ethnic nor Civic", içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999b, s. 119-30.

Nimni, E. J., *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of a Political Crisis*, Pluto Press, Londra, 1991.

—, "Introduction for the English-Reading Audience", içinde, O. Bauer, *The Question of Nationalities and Social Democracy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, s. xv-xiv.

Norman, W., "Theorizing Nationalism (Normatively): The First Steps", içinde, R. Beiner(der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999, s. 51-65.

Norval, A., "Thinking Identities: Against a Theory of Ethnicity", içinde, E. N. Wilmsen ve P. McAllister (der.), *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. 59-70.

—, "Rethinking Ethnicity: Identification, Hybridity and Democracy", içinde, P. Yeros (der.), *Ethnicity and Nationalism in Africa: Constructivist Reflections and Contemporary Politics*, Palgrave, Basingstoke and New York, 1999, s. 81-100.

Nussbaum, M. C., "Patriotism and Cosmopolitanism", içinde, J. Cohen (der.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism – Martha C. Nussbaum with Respondents*, Mass.: Beacon, Press, Boston, 1996a, s. 2-17.

—, "Reply", içinde, J. Cohen (der.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism – Martha C. Nussbaum with Respondents* Mass.: Beacon Press, Boston, 1996b, s. 131-44.

Orwell, G., "Notes on Nationalism", içinde, S. Orwell ve I. Angus (der.), *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell, vol. 3, As I Please 1943-1945*, Secker & Warburg, Londra, 1968, s. 361-80.

Özkırımlı, U., *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, Palgrave Macmillan, Basingstoke ve New York, 2000.

—, "The Nation as an Artichoke? A Critique of Ethnosymbolist Interpretations of Nationalism", *Nations and Nationalism*, 9 (3), 2003, s. 339-55.

Parekh, B., "Politics of Nationhood", içinde, K. von Benda-Beckmann ve M. Verkutyten (der.), *Nationalism, Ethnicity and Cultural Identity in Europe*, European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, Utrecht, 1995, s. 122-43.

—, "The Incoherence of Nationalism", R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999, s. 295-325.

—, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2000; *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, çev. B. Tanrıseven, Phoenix Yayınevi, 2002.

Parker, A.; M. Russo; D. Sommer ve P. Yaeger, "Introduction" içinde, A. Parker, M. Russo, D. Sommer ve P. Yaeger (der.), *Nationalisms and Sexualities*, Routledge, New York, s. 1-18.

Peled, Y. ve Brunner, "Culture Is Not Enough: A Democratic Critique of liberal Multiculturalism", içinde, S. Ben-Ami, Y. Peled ve A. Spektorowski (der.), *Ethnic Challenges to the Modern Nation-State*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2000, s. 65-92.

Pietersee, J. N., "Globalization as Hybridization", M. Featherstone, S. Lash ve R. Robertson (der.), *Global Modernities*, Sage, Londra, 45-68.

Pollock, S.; H. K. Bhabha; C. A. Breckenridge ve D. Chakrabarty, "Cosmopolitanisms", *Public Culture*, 12 (3), 2000, s. 577-89.

Poole, R., *Nation and Identity*, Routledge, Londra, 1999.

Punam, H., "Must We Choose between Patriotism and Universal Reason?", içinde, J. Cohen (der.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism – Martha C. Nussbaum with Respondents*, Mass.: Beacon Press, Boston, 1996, s. 91-7.

Rée, J., "Cosmopolititanism and the Experience of Nationality", içinde, P. Cheah ve B. Robbins (der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, s. 77-90.

Reicher, S. ve N. Hopkins, *Self and Nation: Categorization, Contestation and Mobilization*, Sage, Londra, 2001.

Renan, Ernest, "What is a Nation?" (çev.) M. Thom, içinde, H. Bhabha (der.), *Nation and Narration*, Routledge, Londra, 1990 (1882), s. 8-22; "Millet Nedir", *Ülkü*, Sayı 77, Temmuz 1939.

Ripstein, A., "Context Continuity, and Fairness", içinde, R. McKim ve J. McMahan (der.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York ve Oxford, 1997, s. 209-26.

Ritzer, Georges, *The McDonaldization of Society*, Pine Forge Press, Thousand Oaks Cal., 1993; *Toplumun Mcdonaldlaştırılması: çağdaş toplum yaşamının değişen karakteri üzerine bir inceleme*, çev. Ş. S. Kaya, Ayrıntı Yayınları, 1998.

Robbins, B., "Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism", içinde, P. Cheah ve B. Robbins (der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998a, s. 1-19.

—, "Comparative Cosmopolitanisms", içinde, P. Cheah ve B. Robbins (der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998b, s. 246-64.

Roberts, B., "Time, Biography and Ethnic and national Identity Formation", içinde, K. J. Brehony ve N. Rassool (der.), *Nationalism Old and New*, Macmillan, Basingstoke, 1999, s. 194-207.

Robertson, R., "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept", *Theory, Culture & Society*, 1990, s. 7, 15-30.

—, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, Londra, 1992.

—, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", içinde, M. Featherstone, S. Lash ve R. Robertson (der.), *Global Modernities*, Sage, Londra, 1995, s. 25-44.

Roseberry, W., "Hegemony, Power, and languages of Contention", içinde, E. N. Wilmsen ve P. McAllister (der.), *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, University of Chicago Press, Chicago, s. 71-84.

Rustow, D. A., "Nation", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 11, 1968, s. 7-14.

Sassen, S., "Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization", *Public Culture*, 12, (1), 2000, s. 215-32.

Scheffler, S., "Liberalism, Nationalism, and Egalitarianism", içinde, R. McKim ve J. McMahan (der.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York ve Oxford, 1997, s. 191-208.

Scholte, J. A., *Globalization: A Critical Introduction*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2000.

Scruton, R., "The First Person Plural", içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999, s. 279-93.

Sen, A., "Humanity and Citizenship", içinde, J. Cohen (der.), *For Love of Country: Debating the limits of Patriotism – Martha C. Nussbaum with Respondents*, Mass.: Beacon Press, Boston, 1996, s. 111-18.

Seoane, J. ve E. Taddei, "From Seattle to Porto Alegre: The Anti-Neoliberal Globalization Movement", *Current Sociology*, 50 (1), 2002, s. 99-122.

Seymour, M.; J. Couture ve K. Nielsen, "Introduction: Questioning the Ethnic/Civic Dichotomy", içinde, J. Couture, K. Nielsen ve M. Seymour (der.), *Rethinking Nationalism* (*Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt), University of Calgary Press, Calgary, Alberta, 1996, s. 1-61.

Skurski, J., "The Ambiguities of Authenticity in Latin America: *Doña Bárbara* and the Construction of National Identity", içinde, G. Eley ve R. G. Suny (der.), *Becoming National*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1996, s. 371-402.

Smith, A. D., *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Polity, Cambridge, 2001.

Smith, W., "National Symbols", içinde, A. J., Motyl (der.), *Encylopedia of Nationalism*, c. 1, Cal.: Academic Press, San Diego, s. 521-30.

Smith, P. ve B. West, "Cultural Studies", içinde, A. J. Motyl (der.), *Encyclopedia of Nationalism*, c. 1, Cal.: Academic Press, San Diego, 2001, s. 81-99.

Spencer, P. ve H. Wollman, "Blood and Sacrifice: Politics versus Culture in the Construction of Nationalism", içinde, K. J. Brehony ve N. Rassool (der.), *Nationalisms Old and New*, Macmillan, Basingstoke, 1999, s. 87-124.

—, *Nationalism: A Critical Introduction*, Sage, Londra, 2002.

Spillman, L. P., *Nation and Commemoration: Creating National Identities in the United States and Australia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Stalin, J., "The Nation", içinde, J. Hutchinson ve A. D. Smith (der.), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994 (1913), s. 18-21.

Stargardt, N., "Origins of the Constructivist Theory of the Nation", S. Perriwal (der.), *Nations of Nationalism*, Central European University Press, Budapeşte, s. 83-105.

Suny, R. G., "History", içinde, A. J. Motyl (der.), *Encyclopedia of Nationalism*, c. 1, Cal.: Academic Press, San Diego, 2001a, s. 335-58.

—, "Constructing Primordialism: Old Histories for New Nation", *Journal of Modern History*, 2001b, s. 73, 862-96.

Tamir, Y., *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

—, "Reconstructing the Landscape of Imagination", içinde S. Caney, D. George ve P. Jones (der.), *National Rights, International Obligations*, Col.: Westview Press, Boulder, 1996, s. 85-101.

—, "Pro Patria Mori! Death and the State", içinde R. McKim ve J. McMahan (der.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, New York ve Oxford, 1997, s. 227-41.

—, "Theoretical Difficulties in the Study of Nationalism", içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999, s. 67-90.

—, "Who's Afraid of a Global State?", içinde, K. Goldmann, U. Hannerz ve C. Westin (der.), *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*, Routledge, Londra, 2000, s. 244-67.

Taylor, C., "The Politics of Recognition", içinde, A. Gutmann (der.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994, s. 25-73; "Tanınma Politikası", Amy Gutmann (der.), Çokkültürcülük, YKY, 1996 içinde.

—, "Nationalism and Modernity" içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999, s. 219-45.

Thompson, J. B., *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Blackwell, Oxford, 1990.

Tilly, C., "A Bridge Halfway: Responding to Brubaker", *Contention*, 4 (1), 1994, s. 15-19.

Tölölyan, K., "The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface", içinde, G. Eley ve R. G. Suny (der.), *Becoming National*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1996, s. 426-31.

Tyrell, M., "Nation-States and States of Mind: Nationalism as Psychology", *Critical Review*, 10 (2), 1996, s. 233-50.

van Dijk, T. A., *Ideology: A Multidisciplinary Approach*, Sage, Londra, 1998.

Verdery, K., "Whither 'Nation' and "Nationalism?", *Daedalus*, 122 (3), 1993, s. 37-46.

Walby, S., "Woman and Nation", içinde, G. Balakrishnan (der.), *Mapping the Nation*, Verso, Londra, 1996, s. 235-54.

Waldron, J., "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", içinde, W. Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995, s. 93-119.

Walker, B., "Modernity and Cultural Vulnerability: Should Ethnicity Be Privileged?", içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999, s. 141-65.

Walker, R., "Postmodernism", içinde, A. J. Motyl (der.), *Encyclopedia of Nationalism*, c. 1, Cal.: Academic, Press, San Diego, 2001, s. 611-30.

Walzer, M., *On Toleration*, Yale University Press, New Haven, 1997; *Hoşgörü Üzerine*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1998.

—, "The New Tribalism: Notes on a Difficult Problem", içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 205-17.

Waters, M. *Globalization*, Routledge, Londra, 1995.

Weber, M., "The Nation", içinde, J. Hutchinson ve A. D. Smith (der.), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994 (1948), s. 21-5.

West, L., "Introduction: Feminism Constructs Nationalism", içinde, L. West (der.), *Feminist Nationalism*, Routledge, New York, 1997, s. xi-xxxvi.

Wilde, O., "The Soul of Man Under Socialism" içinde, S. Ledger ve R. Luckhurst (der.), *The Fin de Siècle: A Reader in Cultural History, c. 1880-1900*, Oxford University Press, Oxford, 2000 (1891), s. 185-91.

Wilde, Oscar, "The Soul of Man Under Socialism", S Ledger ve R. Luckhurst (der.), *The Fin de Siècle: A Reader in Cultural History, c. 1880-1900* içinde, Oxford University Press, Oxford , 2000, s. 185-91; *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*, çev. Fatih Özgüven, Roll Kitapları, 2000.

Willford, A., "Anthropology", içinde, A. J. Motyl (der.), *Encyclopedia of Nationalism*, c. 1, Cal.: Academic Press, San Diego, 2001, 1-23.

Wilk, R. R., "Beauty and the Feast: Official and Visceral Nationalizm in Belize", *Ethnos*, 58 (III-IV), 1993, s. 294-316.

Wilson, R., "A New Cosmopolitanism Is in the Air: Some Dialectical Twist and Turns", içinde, P. Cheah ve B. Robbins (der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, s. 351-61.

Wodak, R., R. de Cilia, M. Reisigl ve K. Liebhart, *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.

Wood, A. W., "Kant's Project for Perpetual Peace", içinde, P. Cheah ve B. Robbins (der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, s. 59-76.

Xenos, N., "Civic Nationalism: Oxymoron?", *Critical Review*, 10 (2), 1996, s. 213-31.

Yack, B., "The Myth of the Civic Nation", içinde, R. Beiner (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, New York, 1999, s. 103-18.

Yiftachel, O., "The Homeland and Nationalism", içinde, A. J. Motyl (der.), *Encyclopedia of Nationalism*, c. 1, Cal.: Academic Press, San Diego, 2001, s. 359-83.

Young, I. M., "Thoughts on Multicultural Dialogue", içinde, "Review Symposium on *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* by Bhikhu Parekh", *Ethnicities*, 1 (1), 2001, s. 116-22.

Yuval-Davis, N. ve F. Anthias (der.), *Woman-Nation-State*, Macmillan, Londra, 1989.

Yuval-Davis, N., *Gender and Nation*, Sage, Londra, 1997; *Cinsiyet ve Millet*, çev. A. Bektaş, İletişim Yayınları, 2003.

—, "Belongings: In Between the Indigene and the Diasporic", içinde, U. Özkırımlı (der.), *Nationalism and Its Futures*, Palgrave Macmillan, Basingstoke ve New York, 2003, s. 127-44.

—, "Human/Women's Rights and Feminist Transversal Politics", içinde, M. M. Ferree ve A. Tripp (der.), *Transnational Feminisms: Women's Global Activism and Human Rights*, New York University Press, New York (tarihsiz).

Zernatto, G., "Nation: The History of a Word", içinde, J. Hutchinson ve A. D. Smith (der.), *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*, Routledge, Londra ve New York, 2000 (1944), s. 13-25.

Zubaida, S., "Theories of Nationalism", içinde, G. Littlejohn, B. Smart, J. Wakefield ve N. Yuval-Davis (der.), *Power and the State*, Croom Helm, Londra, 1978, s. 52-71.

Dizin

Abbé de Saint-Pierre 185
aidiyet biçimleri 2, 11, 115, 140, 143
Alman Romantizmi 22
Alter, Peter 14
Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 26, 73, 95, 97, 116, 119
Amerikan
  milliyetçiliği 5, 23, 48
  yerlisi 26
analitik doğallaştırıcılar 157
anavatan 6, 55, 163-166
Anderson, Benedict 6, 33, 50, 122, 127, 131, 159, 169, 170, 181
Anglo-Sakson 38
Anthias 54
Antik Çağ 37, 38
Appadurai 4, 5, 49, 119, 122, 141-143, 153, 158, 166, 177, 182, 186
ASEAN 122
asr-ı saadetin 165
Atlanta 119
atomizm 132
Avrupa
  Birliği 88, 185
  sömürgeciliği 61
Avustralya 95, 147, 174
Avusturya-Macaristan İmparatorluğu 178
Aydınlanma 22, 136, 177
ayrılıkçılık 4

bağımsızlık mücadelesi 3, 63
bağımsızlıkçılık 91
bağlamsal birey 68
Balibar 34, 44, 158
banal milliyetçilik 159
Barber 88, 132, 134
Barry, Brian 46, 60, 80, 92, 93, 106, 107, 127
Barth 16, 50
Batılılaşma 116, 117
Bauer 47, 178-180
Beiner 27, 61, 67, 93
Belçika 5, 73, 91
Benhabib 77, 105, 106, 111
Benner 60, 87, 88, 91, 92, 95
Berger, Peter 147
Berlin 61
Billig 4, 31, 49, 107, 120, 131, 159, 168, 173
bireysel otonomi 99, 104, 105
Birleşmiş Milletler (BM) 20, 122, 183
Bolşevik hareket 15
Bosna 55, 91, 92
bölgecilik 4
Brennan 41, 127
Brighouse 18, 74, 77, 81
Britanya 73, 91
Brubaker 3, 4, 22-24, 27, 28, 31, 44, 51, 57, 103, 150-152, 155-157, 161, 162
Brunner 104, 106

Calhoun 2, 15, 18, 20, 21, 23, 27-29, 31, 36, 37, 39, 40, 42, 44, 47, 57, 58, 150, 151, 157, 167, 178
Caney 66
Canovan 4, 19, 26, 41, 46, 60, 62, 63, 95
cemaat 21, 44, 49, 86, 119, 133, 134, 144
  biçimleri 5
Cemiyet-i Akvam 20
Chatterjee 54
Cheah 120, 122, 126, 134, 139
Chiapas 182
Christiana 14
cinsiyet ayrımcılığı 67
Clifford 27, 139, 140
Cohen 20
Connor, Hence Walker 14, 17, 20, 40, 62
Cooper 27, 51, 103
Couture 65, 90, 94

çaprazlama siyaset 110, 113
Çernişevski 179

Çin 131
çoğulculaşma 143, 144
Çoğulluk 152
çokkültürcü 96, 109
çokkültürlük 9, 26, 74, 87, 96, 97, 103, 104, 106-108, 111, 112, 113

Dağlık Karabağ 142
Dahbour 74
dekolonizasyon 61
Delanty 20, 41, 42, 86, 123, 126
Deutsch, Karl 33, 152
Devan 55
devrimci sol 178, 181
dinî köktencilik 144
diyalojik 11, 88
çokkültürlülük 111
diyaspora 126, 144
diyasporik kamusal alanlar 142
Donnan 51, 171, 172
Duara 38, 50, 152, 176
Dunn 38, 63, 67

ebedi 31
eleştirel kozmopolitanizm 139
Eley 7, 17, 20, 30, 57, 176
Elshtain 49
enternasyonalizm 82, 177
Eriksen 149, 175
Ethnic Groups and Boundaries (Etnik Gruplar ve Hudutlar) 50
etnik 6, 26
  çatışma 6
  çoğulculuk 1
  grup 1, 3, 17, 45, 50, 52, 69, 81, 97, 110, 155-157, 165
  huzursuzluk 4
  köken 66
  milliyetçilik 10, 15, 21, 22, 23, 25, 38
  temelli milliyetçilik 22
  -dinî hareket 5
  -vatandaşlık 23-25, 27
etnisite 20, 35, 38, 122, 144, 156
etnisizm 144
etno-
  kültürel 23
  merkezci milliyetçili 132
  milli 3, 110
  milliyetçi aidiyet 110
  milliyetçi bağımsızlık savaşları 3
  sembolcü 33, 34
Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi 126
evrenselcilik 101, 111
Expatriate 129

Falk 132, 139
Featherstone 124, 125, 142, 184
feminist
  milliyetçilik 56
  mücadele 110
feminizm 56
Fin milliyetçiliği 90
Finlayson 28, 31, 152
Fiske 174
Flaman milliyetçiliği 90, 91
Foucault, Michel 28
Fransa 5, 16, 37, 40, 139
Fransız
  Devrimi 22
  milliyetçiliği 23
Freeman 126, 127
Freud 16
Friedman 125, 144-146
fundamentalizmler çatışması 5

Gadamer 102
Galler milliyetçiliği 90
Gans 23
Geary, Patrick J 33, 35-38, 42, 150, 155
Gellner, Ernest 1, 33
Giddens, Anthony 117, 118
Gillis 43, 51, 168
Glover 176
Goodin 42, 79
Goodman 38, 123
göçmen devlet 74
Gramsci 50, 159
Greenfeld 13, 14, 16, 41

grup kimliği 36, 65, 91, 168
Gurr 2, 3

Hall, Stuart 1, 28, 51, 52, 115
Halliday, Fred 62, 95, 151, 177, 180-183
Handler 52, 157
Hannerz 119, 124, 125, 127-129, 141-143, 184
hariçten vatanseverlik 122
Harvey, David 117
Hastings, Adrian 35, 37, 39, 40
Hayes, Carleton 33
Hechter 17, 19, 22, 40, 43, 46, 151
hegemonya 31, 105, 119, 159, 160, 168
Heng 55
Herder, Johann Gottfried 14, 22
Heterojenlik 152
Hırvat 38, 151, 155
Himmelfarb 132, 133
hiyerarşi 53
Hobsbawm, Eric J. 33, 166
Hodge 174
Hollinger 136
Holton 6, 116, 117, 120, 121, 123
Homeopati ilkesi 92
Hristiyan 108
Hroch, Miroslav 45
Huguenot 26
Hurka 77, 79, 80, 81

Ignatieff 16, 22, 109
Ingle 48, 49, 158, 167, 171
ırkçılık 144

iç savaş 26, 62
İçsel Değer Savı 75
İkinci Enternasyonal 178
  dönemi 178
ilkçiler 33
imparatorluk 49, 178
İncil 35, 38, 39
İngiliz
milliyetçiliği 37, 39
ulus-devleti 37
İskoç milliyetçiliği 90, 91
İzlanda milliyetçiliği 90

Joppke 96, 103, 107

kabilecilik 84
Kaiser 51, 158, 163-165
Kanada 69, 73, 83, 91
Kanadalılık 25
Kant 177, 185
kapitalist demokrasi 74
kapitalizm 131, 139
karantina stratejisi 60, 87
Katalan milliyetçiliği 90
kayıtsızlık sendromu 95
Kedourie, Elie 33
Kenya 39
Kertzer 172
kesintisiz kültürel etkileşim 142
Kızılhaç 183
kimlik
  biçimleri 5
  oluşum süreci 50
  savı 63, 64, 66
  siyaseti 5, 72, 104, 107, 115, 134, 146
  /gelişim savı 67
Kirloskar-Steinbach 67, 82, 88
Klasik Antik Çağ 38
Kohn, Hans 21, 33
kolektif
  hafıza 169
  kimlik 60, 80, 85, 86, 106, 172
komünist 62, 91
kozmopolitan milliyetçi 181
kozmopolitanizm 122, 126-129, 132-134, 136, 137, 139, 178
kökenlerin unutulması 152
köklü kozmopolitan 138
Kukathas 104, 105
Kurtuluş savı 62
kusursuz millet 2
kutsal metinler 171
kültür şovenizmi 38
kültürel
  bağlam savı 61, 67, 69, 70, 99, 104, 106

benlik 94
çoğulculuk 1
farklılık 6, 16, 19, 69, 96, 98, 184
kimlik 16, 43, 51, 93, 121, 140, 183
kültür-ötesi 184
kültür-siyaset ikiliği 29
küresel
ekümen 141, 142
köy 116, 145
kültür 116, 119, 124, 125, 138, 144, 183, 184
küreselleşme 5, 6, 9, 11, 94, 116-120, 122-124, 126, 140, 141, 144
Kymlicka, Will 11, 25, 67, 84, 87, 88, 91, 92-94, 97-100, 102, 104-107, 135

Laitin 3, 4, 23, 37, 44, 45, 157, 160
Lenin 177, 178, 186
Levy 76, 77, 81, 83, 104
liberal
demokrasi 91
milliyetçi 9, 11, 88-95, 107, 108, 114, 181
milliyetçi proje 11, 88, 91, 93
milliyetçilik 88-94, 107
otonomi 104
liberalizm 88, 90, 93, 97, 102, 107-109, 113
Lichtenberg 18, 20, 63-66, 68, 69, 75, 76, 78, 81-83, 93
Londra 165, 182
Los Angeles 119
Löfgren 173
Luckmann, Thomas 147
Lukes 96, 103, 107
Luxemburg, Rosa 177-180

Macar 162
MacCormick 63, 64, 68
makro-bölgesel kültür 110
Malkki 52, 141, 142, 164, 165
Mann 22
Margalit 65-69
Marshall 2, 3
Marvin 48, 49, 158, 167, 171, 172
Marx, Karl 177
Mauritius 175
Mayer 55, 56
Mazzini 89
McClintock, Anne 53, 56, 170
McConnell 133, 134
McLaughlin 163
medeniyet şovenizmi 144
mekânın milli toprağa dönüştürülmesi 163
melezleşme 124, 138, 143-145
Miller, D. 18, 42, 44, 60, 71, 72, 74, 78, 83-85, 96, 104, 109, 181
milletin sesi 167
milletler sorunu 15, 178
Milletler Sorunu ve Sosyal Demokrasi 178
millet-sonrası 9-11, 132, 141, 177, 182-184
milli
azınlık 20, 22, 84, 94, 97-99
cemaat 2
çatışma 6
devrim 56
dil 163
hususiyetler 124
kimlik 7, 19, 20, 23, 24, 31, 33, 35, 36, 41, 44, 47, 48, 53, 63, 64-66, 71-74, 80, 83-85, 93, 94, 99, 107, 121, 126, 127, 131, 142, 147, 149, 151-154, 157, 158, 161, 163-166, 173, 176, 181
köken 74
kültür 54, 60, 66, 69, 89, 105, 106, 143, 153, 154, 173
tarafgirlik 10, 60, 82, 93
türdeşlik 1, 74
Milli Simge 172, 173
milli-kültürel otonomi 178
millileştirme 31, 51
milliyetçi didişme 186
Miščević 16, 62, 110, 138
Modern Çağ 40, 101, 171
modern milliyet 30
modernistler 33
Montesquieu 177
Moore 19, 67, 69-71, 73, 95, 96, 151
Motyl 19, 23, 42, 149, 150

Mouzelis 57
muhafazakârlık 113

Namibya 142
Nairn, Tom 181
NATO 122
neo-kozmopolitanizm 139
Nielsen, Kai 23, 60, 63-65, 91, 181
Nimni 178-180
normatif otorite 67
Norval 43, 50, 59, 60, 151, 161
Norveç milliyetçiliği 90
Nussbaum 127, 128, 130, 132, 135, 140

Ortaçağ 13, 14, 33, 35-39, 145
ortak milliyet 29, 46, 80
Orwell, George 59
Otto Bauer 178

önyargılı kodlama 3, 4, 69
örgütsel tipler 16
öz-kimlik 99

Parekh 67, 70, 73, 75, 81, 82, 85, 92, 94, 96, 100, 104, 108, 111-113, 153, 154
Peace and Conflict 2003 2
Peled 104, 106
Pencap 142
Piaget, Jean 148
Pietersee 117, 122, 144
Pollock 137, 139
Polonya Krallığı 179
Poole 41, 70, 81, 95, 126, 131, 133, 143
portatif milliyet 122
post-kolonyal 61, 103
postmodern kozmopolitan 145
Prag 182

Quebec 25, 77, 83, 91, 93, 142
Quebec milliyetçiliği 90, 91

radikal
  anarşist 90
  kozmopolitanizm 126
  milliyetçi parti 4
Raz 65-69
Rée, Jonathan 135
Renan 16-18, 22, 26, 38
Renner 178-180
Res public 14
Ripstein 80
Risk Altındaki Azınlıklar Projesi 2
Ritzer 116
Robbins 131, 132, 137-139
Robertson 118, 119
Roma-Hıristiyan 38
Romenler 162
Rosaldo, Renato 103
Roseberry 31, 159, 160
Rousseau 177
Ruanda 92
Ruslar 155
Rustow, Dankwart 15

Sahicilik 167
Saint Bartholomew katliamı 26
sanayi kapitalizmi 143
Sauvigny, G. de Bertier 14
Scholte 6, 116, 120-122, 124, 140, 143
Seattle 182
Shue 81
sınır-ötesi alışveriş 141
Sırbistan 142
Sırp 29, 91, 151, 155
  milliyetçiliği 91
siyasi 19
  kimlik 25, 50, 140
Skurski 53, 54
Slovak milliyetçiliği 91
Smith, Anthony D. 26, 33, 159, 170, 171, 174
Soğuk Savaş 2-4
Sosyal Demokrat Partisi (SDKP) 179
sosyal vatansever 179
sosyalist 179
sosyalizm 113, 179
Sovyet İmparatorluğu 21
sömürgeci devlet 54
sömürgecilik 49, 53, 61, 62
Spencer 8, 23, 46

Sri Lanka 142
Stalin, Joseph 15, 16
STK 120, 121, 134, 182
Straehle 94
Suny 2, 7, 20, 28-31, 57, 161, 162, 176

şovenizm 38, 67

Tamir, Yael 17, 18, 20, 43, 46, 60, 61, 63, 64, 67, 72, 74-76, 78-80, 82, 84, 85, 88-90, 92, 93, 132, 153, 168, 169, 185
tarafgirlik 8, 78-83, 88
Taylor, Charles 11, 46, 71, 88, 91, 100-102
tekil millet-inşası 7
tek-kültürcü 96
territorialism 118
Thatcher 73
The Politics of Recognition 100
Tilly 47
Times Meydanı 165
toplumsal
  cinsiyet 48, 49, 56, 57, 76, 94, 110, 154
  inşa 11, 44, 147, 149, 150, 151, 160
  inşacı 7, 11, 30, 148-151, 161, 162
toplumsallık kültürü 99, 105
Toplumun McDonaldlaşması 117
Tölölyan 5
Trafalgar Meydanı 165
Trinidad ve Tobago 175
Turner 174
türdeş kimlik 145
türdeşleşme 116, 117
türdeşlik 1, 94, 142, 153

Ukrayna milliyetçiliği 91
ultra-milliyetçi 4
Ulus Biçimi 34
ulusal
  bağımsızlık 62
  kimlik 47, 153
  ulus-altı 5, 69, 120, 142, 144
  ulus-devlet 2, 5, 8, 9, 11, 29, 35, 37-39, 46, 50, 53, 56, 72, 74, 76, 79, 87, 93, 94, 103, 115, 120-125, 134, 135, 140, 143, 152, 158, 159, 163, 166, 175, 177, 178, 180-182
  ulus-ötesi 5, 6, 51, 52, 69, 74, 120, 122-126, 131, 132, 134, 137, 139, 141-144, 177, 182
  dayanışma 5
  kimlik 51
  momentin örnek cemaatleri 5, 6
  ulus-üstü 120
Uluslararası Tugaylar 183
uzun mesafe milliyetçiliği 6, 122

Üçüncü Dünya 5, 61, 119, 180
Üçüncü Dünyalı 5

vatandaşlık temelli milliyetçilik 15, 21-26
Verdery 31, 39, 153, 155
Vulgate 39

Walby 55
Waldron 70, 76, 85, 130, 132, 135, 138
Walzer, Michael 60, 84, 92
Waters 6, 116, 118, 124
Weber 17, 162
West 56, 159, 174
Whig 167
Wilde, Oscar 186
Wilson 51, 126, 171, 172
Wittgenstein 27
Wollman 8, 23, 46
Woman-Nation-State 54
Wood 185
Wright 167
Wurm, Mathilde 180

Yahudi 105
yayılmacılık 49
Yersizleşme 143, 144
Young 113
yurtseverlik 4, 71, 73, 88, 127
Yuval-Davis 6, 54, 110
Yüzyıl Savaşları 37

Zernatto, Guido 13, 14, 39

Milletin nesnel temelini belirleyen unsur her kültürde farklı oldu. Bu temel bazıları için ortak dil veya din, bazıları içinse ortak geçmiş olageldi. Bu arada ortak siyasi idealin de millet ve milliyetçilik açısından temel teşkil ettiği düşünülüyordu. Ancak şimdiye kadar "saf" ve "türdeş" bir milliyetçilik pratiğinin yaşama geçmemiş olması, milliyetçiliğin ne olduğuna dair tartışmaların halihazırda güncelliğini korumasına neden oluyor. Etnik kimlik çatışmaları, göçmen karşıtlığı ya da ırkçılık gibi milliyetçilik başlığı altında tartışılabilecek ihtilaflı konular hayatımızın içinde yer almaya devam ederken, milliyetçilik siyaset bilimi araştırmalarının giderek önemli bir alanı haline geliyor.

"Milliyetçilerin ülkesi yoktur" derken Özkırımlı, aslında milliyetçiliğin bir bakış açısı, dünyayı ve toplumu değerlendirmeye yönelik bir değer yargısı olduğunu öne sürüyor. Yazar milliyetçiliğin tam da bu noktada hayatımızın ayrılmaz bir parçası olarak var olduğunu, kimi zaman yurtseverlik olarak aklanırken, kimi zaman da kurtuluş ya da kimlik savı gibi normatif kurgularla karşımıza çıktığını belirtiyor. Evrensel bir milliyetçilik kuramının imkânsızlığına vurgu yapan Özkırımlı, "tüm milliyetçiliklerde ortak olanı, yani milliyetçilik söylemini tanımlamamızı ve anlamamızı sağlayacak bir yaklaşım" geliştiriyor.

SİYASET BİLİMİ

Bilimsel çalışmaların gündeminde milliyetçilik, yeniden birinci sıraya oturdu. Umut Özkırımlı hem güncel tartışmalara aniaşılır ve derinlemesine bir kılavuz sunuyor, hem de bu alandaki araştırmaların daha ileriye, yıpranmış ihtilafların ötesine taşınmasına yardımcı oluyor.

Craig J. Calhoun, *New York University*

Umut Özkırımlı milliyetçilik ve toplumla ilgili, tikelcilik ve evrenselciliğin rakip iddialarını da tartışan ufuk açıcı bir çalışma kaleme almış. Görüşleri, güncel tartışmalar alanından, bu tartışmaların eleştirel bir yöntemle analiz edilmesine ve kendisinin sunduğu millet-sonrası geleceğe kadar geniş bir çerçeve sunuyor. Meydan okuyan ve açık bir iddiayla, "Milliyetçilerin ülkesi yoktur" diyerek başlayan kitap önemli ve yenilikçi bir müdahale barındırıyor.

Fred Halliday, *L.*

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI