YURTTAŞLIK VE DEMOKRASİ

YURTTAŞLIK VE DEMOKRASİ



FÜSUN ÜSTEL

DOST

Yurttaşlık ve Demokrasi

Füsun Üstel

Füsun Üstel ortaöğrenimi Notre Dame de Sion'da, yükseköğrenimi A.Ü. S.B.F.'nde tamamladı. 1980-1981'de İtalya'nın Bologna kentindeki Johns Hopkins Üniversitesi'nde yüksek lisans programını izledi. 1982'de İ.Ü. İktisat Fakültesi'nde araştırma görevlisi oldu. 1987'de A.Ü. S.B.F.'nden doktorasını aldı. 1993'te doçent oldu. 1990'dan bu yana M.Ü. Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesidir. Yerli ve yabancı sosyalbilim dergilerinde Türkiye tarihi, milliyetçilik ve kimlik sorunlarıyla ilgili makaleleri yayınlanmıştır. *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)* adlı kitabı 1997'de İletişim Yayınları'nca yayınlanmıştır.

D

Ustel, Füsun
Yurttaşlık ve Demokrasi
ISBN 975-7501-73-5 / Dost Kitabevi Yayınları
Temmuz 1999, Ankara, 160 sayfa.
Siyaset-Demokrasi-*Yurttaşlık*-Dizin

YURTTAŞLIK VE DEMOKRASİ

Füsun Üstel

DOST
kitabevi

ISBN 975-7501-73-5

Yurttaşlık ve Demokrasi
FÜSUN ÜSTEL

© Dost, 1999

Bu kitabın tüm yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Temmuz 1999, Ankara

Editör, Levent Yılmaz
Teknik Hazırlık, Ferhat Babacan - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 419 93 97
raulman@domi.net.tr

İçindekiler

Giriş	**9**
Çoğunlukçu Demokrasilerin Azınlık Eşiği	**14**
Ulusal Devlet ve Etnik Azınlıklar	**35**
Bir Aidiyet Biçimi Olarak Yurttaşlık ya da Yurttaşlığın İki (buçuk) Yorumu	**50**
Devlet-Sivil Toplum-Kamusal Alan ve Yurttaşlık	**77**
Mümin ve Yurttaş	**93**
Yurttaşlığın Toplumsal Cinsiyet Boyutu	**117**
Sonuç	**145**
İsim Dizini	**157**

Öğrencilerime

Giriş

19. yüzyılın sonu imparatorlukların tarih sahnesinden silineceğinin habercisi olmuştu. İmparatorlukların "tutsağı" halkların, özgürleşerek ulus-devletler kurma ideali, 20. yüzyıla ilk perdesi Birinci Dünya Savaşı'yla kapanacak bir çatışma potansiyelini taşıdı.

20. yüzyıl sonunun en belirgin özelliğini ise, en iyi niyetli değerlendirmeyle "belirsizlik ortamı" olarak tanımlamak mümkün. Söz konusu "belirsizlik ortamı", büyük ölçüde önümüzdeki yüzyıla taşınacağına kesin olarak bakılan etnik ve dinsel kökenli çatışmalardan kaynaklanıyor. Üstelik bu çatışmalar, 19. yüzyılın sonunda olduğu gibi yalnızca Avrupa merkezli değil. Dünyanın çeşitli bölgelerinde yer alan etnik ve dinsel nitelikli savaşlar, kitle iletişim araçlarının genelde son derece ustalıkla "kurgu"ladığı biçimiyle uluslararası kamuoyunun gündemini işgal ediyor. Bu tür bir enformasyon ve "bilgilenme" bombardımanından beklenecek sonuç, önümüzü görmemizi kolaylaştırması olmalıydı. Oysa yüzyılın sonuna yaklaştığımız oranda öngörü yeteneğimiz azalıyor. Yaklaştığımız oranda görüntü bulanıklaşıyor, çizgiler daha da belirsiz hale geliyor.

Yaşanan bu belirsizlik ortamı, sosyal bilimcilerin varlık nedenini oluşturan anlama, tahlil etme ve çözüm üretme işlevlerini geçersiz hale getiriyor. S. Huntington gibi kehanetleri artniyetlerinden kaynaklanan sosyal bilimcileri bir yana bırakırsak, bugün sağduyu sahibi bir sosyal bilimcinin ancak hayâlleri, ütopyaları olabilir, öngörüleri değil. 19. yüzyıl sonunun toplumun önünde giden, insanlığa ve toplumuna iyi yaşam modellerini işaret eden düşünür (ve aynı zamanda sosyal mühendis) sosyal bilimcisi, özellikle 20. yüzyılın son on yıllarından itibaren önünde büyük bir hızla seyreden toplumsal olayları izlemek ve izlenimleri ışığında açıklama getirmekle meşgul oldu. Bunun en önemli nedenlerinden biri, sosyal bilimcinin "anlama" (ya da anlamlandırma) ölçeğini oluşturan zaman ve mekân boyutunun çok hızlı bir dönüşüme uğraması. Yüzyıl içinde ulus-devlet ölçeğinde model üreten sosyal bilimcinin, bugün hem ulus-devlet, hem ulus-devlet üstü, hem de ulus-devlet altı ölçeklerde eşanlı olarak düşünmesi gerekiyor. Evrensel ile tikeli, küresel ile yereli aynı zamanda dikkate alan bir genel "okuma"dan çoktan seçmeli bir sonuç çıkarması gerekiyor. Bu çabayı gösterirken de, zamanın giderek artan akış hızını gözden kaçırmamak zorunda.

Öte yandan sosyal bilimcilerin geleceğe ilişkin tasavvur ve temsillerinin üzerinde bugünün karamsarlığı hâkim. Söz konusu karamsarlığı, büyük oranda sosyal bilimcinin "metodolojik çaresizliğiyle" açıklamak mümkün. Çaresizliğin temelinde ise, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın büyük bölümünde sosyal bilimcilerin en önemli açıklama araçlarını oluşturan iki büyük düşünce okulu ve siyasal projenin, yani liberal ve marksist dünya görüşlerinin tarihin izleyeceği seyir ile ilgili kimi öngörülerindeki yanılgı bulunuyor. Yanılgı, özellikle farklı kimlikler temelindeki aidiyet eksenlerinin önemini sorunsallaştırma noktasında ortaya çıktı. Her iki yaklaşım da, önerdikleri toplum projeleri birbirinden ne denli farklı olursa olsun, metodolojik bir akrabalık ilişkisi içinde bulunmakta, determinist ve evrenselci bir bakış açısıyla hareket etmekteydiler. Dolayısıyla 20. yüzyıla damgasını vuran liberal ve marksist projelerin her biri, tarihin, "ikincil" tanımlamasıyla görmezden geldikleri etnik, dinsel (ve marksizm özelinde ulusal) bölünmelerini zayıflatacağı ve son tahlilde ortadan kaldıracağı konusunda aynı oranda inançlıydılar. Her ikisi de modernitenin içinden doğmuş olduklarından, farklılıklardan çok ben-

zerliklerin hâkim olacağı ve son tahlilde entegrasyonun sağlanacağı bir gelecek tasarımına sahiptiler. Dolayısıyla din ya da etnisite gibi "dar" sadakat odaklarını patolojik olgular olarak nitelendirdiler.

1960'lı yıllara gelindiğinde sosyal bilimcilerin büyük bölümü, ulusçuluğun, Batı açısından tedavisi başarıyla sonuçlanmış bir "çocukluk hastalığı" oluşturduğu ve herhalükarda insanlığın ona karşı bağışıklık kazandığı konusunda hemfikirdiler. Batı dışı dünyada yer alan ulusçuluklar ise, modernleşme kuramlarının temel kabulleri içinde değerlendirilerek, söz konusu ülkelerin Batı gibi olma yönündeki mücadeleleri olarak yorumlandı. Başka bir anlatımla sosyal bilimcilerin Batı dışı ulusçuluklar karşısındaki konumu, her tekil örneği içinde yer aldığı bağlamdan soyutlayarak modernleşme kuramlarının dar çerçevesi içine hapsetmek oldu. Anlamaktan çok, anlamlandırmaya yöneldiler.

Aynı dönemdeki bir başka gelişme de, Batı dışı dünyaya yerel siyasal gelenekler ve kurumlar dikkate alınmaksızın genelde yapay bir biçimde Batı tarzı devlet anlayışının ithal edilmesi, ya da B. Badie'nin 1992'de yayımladığı kitabının alt başlığını oluşturan *Siyasal Düzenin Batılılaşması* (Badie, 1992) sürecinin başlamasıydı. Ancak Batı'nın dünyanın geri kalmış, yoksul ve dinsel etnik bölünmelerin hâkim olduğu bölgelerine ihraç ettiği demokrasi, yeni otoriterlik biçimlerin ortaya çıkmasına engel olamadı. Yoksulluğun, işsizliğin, enflasyonun, gelir adaletsizliğinin iktisadi hayatın genel manzarasını oluşturduğu ülkelerde, demokrasiler, ya parlamentonun varlığı ve düzenli yapılan seçimlere, başka bir anlatımla prosedüral demokrasiye indirgendi, ya da Amerikalı siyaset bilimci R. Kaplan'ın 1998'de *Courrier International*'de yer alan makalesinde (Kaplan, 1998: 6) Afrika ülkeleri örneğinden hareketle belirttiği gibi, etnik ve dinsel bölünmeler demokratik ve çok partili sistemlerin arkasına gizlenerek siyasallaştılar.

1980'lerin sonundan başlayarak Batılı sosyal bilimcileri "düşünce rehaveti"ne sürükleyen ön kabuller hızla geçersiz hale gelmeye başladı. Avrupa'nın önemli bir bölümünde siyasal "istikrarı" sağlayan sosyalist sistemin çökmesi, özellikle etnik ve dinsel çatışmaların ortaya çıkmasına neden olurken, Batılı kapitalist ülkelerde, ulus-devletin meşruiyet temellerini sorgulayan kimlik talepleri, göç ve istihdam sorunlarına bağlı yabancı düşmanlığı başta olmak üzere

bir dizi gelişme, benzerliklerden çok farklılıkların vurgulandığı bir anlayışın hâkim olacağının ipuçlarını vermeye başladı. Bu süreçte modernitenin baş aktörü olan yurttaş ve yurttaşlığa bağlı taahhüt, dayanışma, katılım ve erdem biçimleri hızla mevzi kaybederken, reel demokrasiler çeşitlenen kimlik taleplerinin yol açtığı gerilimlere çözüm bulma noktasında zaman zaman ciddi boyutlara varan sarsıntılar geçirdiler. Reel demokrasiler içinden yükselen yeni taleplerin, sosyal bilimciler cephesine yansıması ise, liberal ve toplulukçu yurttaşlık yaklaşımları temelinde iki gruba ayrılmaları oldu.

Öte yandan reel demokrasilerin yaşadığı sarsıntılar, kimi sosyal bilimcileri kıyamet gününün yakınlığına işaret eden bir "demokrasinin sonu" iddiasında birleştiriyor. 1960'larda "ideolojilerin sonu"nu "müjdeleyen", 1980'lerde "ulus-devletin sonu"nun yurttaşlar açısından özgürleştirici potansiyellerine dikkat çeken sosyal bilimciler, 1990'larda "demokrasinin sonu" iddiasıyla, yüzyıl sonunun mutlak güvensizlik duygusunu dile getiriyorlar. Söz konusu güvensizlik duygusu, büyük oranda Benjamin Barber'ın "Jihad vs. McWorld"de (Cihat, McWorld'a Karşı) tarif ettiği ikili süreçten kaynaklanıyor. Yani bir yanda ulus-devletlerin Lübnanlaşması, yani kültürün kültüre, "kabilenin kabileye" karşı geldiği bir gerilim ve çatışma ortamının, diğer yanda ise, ulusları ticari açıdan homojen bir küresel ağ içinde yer almaya, entegrasyon ve tekbiçimliliğe zorlayan küreselleşme olgusunun hâkim olduğu bir ortam. Her ikisi de demokratik açılım imkânlarından yoksun. Her ikisi de modernitenin baş aktörü yurttaşın sonunun habercisi. Etnik ve dinsel topluluklar, cemaat kimlikleri adına yurttaş kategorisini reddederken, küresel pazarın yurttaşa ihtiyacı bile yok. Küresel pazar, küreselleşmeye engel olmayacak oranda özgürlük ve istikrara ihtiyaç duyuyor. Sosyal adalet ya da eşitlik küreselleşmenin değerler sistemi içinde yer tutmuyor. Çok uluslu şirketler, iktisadi faaliyetlerini yerel oligarklarla görmeyi tercih edebiliyorlar. Kendi halklarını despotça yönetenler, pazarı yerinde bıraktıkları ve komşularıyla çatışmaya girmedikleri sürece çokuluslu şirketler açısından sorun oluşturmuyorlar. Ticaret yapan ortaklar arasında öngörülebilirlik, adaletten daha önemli bir değer oluşturuyor. Cihatın ortaya koyduğu değerler sistemi ise, güçlü bir yerel kimlik ve cemaat bilincine dayalı dayanışmayla ortaya çıkarken bireyin topluluk lehine ortadan kalkmasına yol açıyor (Barber, 1992: 53-63).

Ancak sosyal bilimcilerin 20. yüzyıl sonu itibarıyla görüntüyü sabitleyip teşhis ettikleri Hobbesçu "doğa durumu"nun, yani "herkesin herkesle savaş halinde bulunduğu" ve "insanların birbirlerini öldürebilme yeteneğinde eşit olduğu durum"un 19. yüzyılın sonundan farklı olduğunu söylemek mümkün değil. Buna rağmen 20. yüzyıl, diktatörlüklerin yanı sıra demokrasilerin, çatışmaların yanı sıra barış ve istikrar arayışlarının, soykırımların yanı sıra hak ve özgürlüklerin genişlediği bir dönem sundu.

Bugün gelinen noktada ise, demokrasi ideali, reel demokrasilerin yaşadığı bütün sarsıntılara rağmen "çözüm" sunma niteliğini koruyor. Üstelik ne sosyal bilimciler, ne hükümetler, ne de her düzeyden siyaset oluşturucular, ulus-devlet ve modernitenin baş aktörü olan yurttaşın dışında yeni bir kamusal aktör üretememiş durumdalar. Yüzyıl başı ile sonu arasındaki en temel fark ise, yurttaşlığın ulus-devlet modeli içinde tarif bulan hukuksal-siyasal içeriğinden sıyrılarak farklı aidiyet, konum ve duyarlılık biçimlerini de içine alacak biçimde sivilleşmesi. Dolayısıyla tartışma ve çözüm önerileri, yurttaşlığın yeniden tarifi üzerinde odaklaşıyor. Yurttaşlığın yeniden tarifi ise, devlet-sivil toplum-kamusal alan denkleminin yeniden kurulmasını, demokrasilerin söz konusu değişken geometrili yurttaş tipi üzerinden yeniden inşasını gerektiriyor. Elinizdeki bu çalışma, yurttaşlık sorununu farklı açı ve konumlardan ele alan altı ana başlıktan oluşuyor. Ana başlıklar altında son yıllarda sosyal bilimler camiasına egemen olan kuramsal duruşların yanı sıra, "yaşanan yurttaşlığın" sorunlu doğası ve reel demokrasilerin değişen yurttaş profili karşısında buldukları çözümler ve uyguladıkları siyasetlerin niteliği inceleniyor. Çalışmada eksik olan, yurttaşlık kimlik ve statüsününün iktisadi boyutlarına yer veren bir bölümün bulunmamasıdır. Söz konusu eksikliğin, konunun uzmanı sosyal bilimcilerin çalışmalarıyla giderileceğini umuyorum.

Kaynakça

Badie, B. (1992) *L'Etat importé, l'Occidentalisation de l'Ordre Politique*, Fayard: Paris.
Barber, B. (1992) "Jihad vs. McWorld", *The Atlantic Monthly*, Mart.
Kaplan, R. (1998) "De plus en plus d'ennemis contre les sociétés ouvertes", *Courrier International*, 382.

Çoğunlukçu Demokrasilerin Azınlık Eşiği

1980'li yıllardan başlayarak yükselen ulusçu akım ve ideolojiler, sosyal bilim çevrelerini hazırlıksız yakaladı. II. Dünya Savaşı'nın kolektif bellekteki olumsuz göndermelerinin "terbiye edici" yönüne ilişkin beklenti, ulusçuluğun devrini tamamlamış bir olgu olduğu yönündeki inanç ve tarihin geri döndürülemezliğine olan güvenle beslenen iyimserlik, yerini olayların kuramın önünde gittiği şeklindeki bir kuşkuya bıraktı.

Afrika ve Asya'nın azgelişmiş ülkelerinin savaş sonrası ulusçuluklarını, Batılı sosyal bilimciler, belli bir mesafenin de verdiği rahatlık içinde coşkuyla karşılamışlardı. Söz konusu ulusçu talep ve hareketler, ulus-inşa sürecini yüzyıl kadar geriden izleyen dünyanın, Batı "gibi" olma çabasının ürünleri olarak algılanmıştı. Yirminci yüzyılın son çeyreğinden başlayarak hız kazanan ulusçuluklar ise, doğrudan ulus-devletin meşruiyet temellerini sorgulayarak onu tehdit etti. Bu ulusçulukların genelde etnik temelde ortaya çıkışı, bir yandan "kabileciliğin dönüşü" şeklindeki indirgemeci yaklaşım ve söylemin

yaygınlık kazanmasına yol açarken, diğer yandan da sosyal bilimciler ve her düzeyde siyaset oluşturucuları, çok sayıda etnik topluluğun bulunduğu bir toplumun üzerinde yükseleceği paradigmaların neler olduğu ve son tahlilde heterojen bir toplum yapısıyla demokratik idealin gereklerinin nasıl uzlaştırılacağı üzerinde düşünmeye zorladı. Klasik demokrasinin devlet-yurttaş ilişkisinde bireyin salt bir siyasal "özne" olarak algılanmasına, dolayısıyla da "kimliksiz" birey anlayışından hareket edilmesine karşılık, etnisitenin yalnızca "yaşanan" değil, ama aynı zamanda "ifade edilen" kimlik anlamında da önemli bir etken haline gelmesi, demokrasi kuramının yeniden gözden geçirilmesini zorunlu hale getirdi.

Günümüzde liberal demokrasilerin önündeki en önemli sorunlardan biri, farklı kültürel kimliklerin tanınmasıdır. Resmi düzeyde bir tanıma politikası önündeki en önemli güçlük ise, liberal demokrasilerin tanımı ve uygulaması gereği, tüm vatandaşların eşit temsili ilkesine dayanmasıdır. Öte yandan farklı kimliklerin kamusal alanda tanınması bir başka sorunu daha gündeme getirmektedir. Çağdaş demokrasilerde, kamu kurumlarının gayrı şahsiliği esas olduğundan, yurttaşlar devletin kendilerine etnik, dinsel, kültürel kimliklerinden bağımsız olarak eşit bir biçimde davranması karşılığında, söz konusu kimliklerinden vazgeçerek bir anlamda bir bedel ödemektedirler. Zira esas olan kamusal alanın "yansızlığıdır" (Gutmann, 1992: 3-4).

Bir başka sorun ise, insan haklarının güvencesi olarak kabul edilen siyasal demokrasilere özgü çoğulculuğun, özünde bir "kanaatler çoğulluğu"na dayanmasıdır. Oysa etnik aidiyet (ya da azınlık) olgusu "kanaatler" düzeyinde ortaya çıkmaz. Aksine ilgili grubun içinde yaşadığı çoğunluk topluluğu karşısındaki varoluşsal bir "başkasılık" duygusudur. Bu nedenle de etnik aidiyet duygusu (ya da azınlık olgusu), yurttaşlık duygusunun temelinde bulunduğu varsayılan konsensüsü sorgular (Farago, 1993: 6).

Çok sayıda etnik topluluğun bulunduğu bir toplum yapısının, demokrasinin temel öncülleriyle uzlaştırılması, 20. yüzyıl boyunca ulus-devlet modelinin karşısına çıkan en önemli sorunlardan biri oldu. Bu sorunun kökeninde çağdaş siyasal düşüncede olduğu kadar, gündelik kullanımda da "ulus-devlet" kavramının temel başvuru ölçütü haline gelmesi bulunmaktadır. Ulus-devlet anlayışının ardında yatan temel anlayış, günümüzde uluslararası arenaya ulus-devletlerin,

ya da en azından ulus-devlet olma yolundaki devletlerin egemen olduğu şeklindeki kabuldür. Öte yandan söz konusu kavram, tarihsel ve antropolojik boyutu içinde ele alındığında ulus-devlet, toprak ve hukuk sınırlarının ulusal varlığın etnik sınırlarıyla (genelde devletin adıyla da ifadesini bulan) örtüştüğü bir yönetim biçimini varsaymaktadır. Oysa, günümüzde birkaç ulus-devletin (İzlanda, Portekiz, Norveç) dışında hemen tüm devletler etnik açıdan heterojen bir yapıya sahiptirler. Başka bir anlatımla, günümüzde siyasal arenaya "ulustan geniş devletler" ve "devletten geniş uluslar" egemendir (Ra'anan, 1991: 4-6).

Ulus-devletin temelinde yer alan felsefenin daha başlangıç noktası itibarıyla somut ve olgusal gerçeklikle uzlaşmamasının temelinde 18. yüzyıl Fransız ulusçu ideolojisinin, merkeziyetçilik kaygısı, Aydınlanma düşüncesi ve ilerleme ideali adına "azınlık" kültürlerini yoksayan anlayış bulunmaktadır. Başka bir anlatımla, demokrasi ve gelişme idealleri, Fransız ulusçu anlayışından esinlenen birçok yerde merkeziyetçi-jakoben devletle özdeşleştirilirken, merkezin uzağındaki bölgeler kilise ve monarşi yanlısı "gerici" güçler için bir "barınak", dolayısıyla da merkez için bir "tehdit" olarak algılanmaktaydı (Keating, 1990: 175-176). Tehdit olarak algılanmadığı ender durumlarda ise, 1789 Devrimi'nin coşkusu içinde cumhuriyetçi jakoben siyaset adamları, "geri" illerin ortak Fransız vatandaşlığı tarafından sunulan avantajları memnuniyetle kabul ederek "köhne" yerel özelliklerinden vazgeçeceklerine ilişkin iyiniyetlerini korudular. Öte yandan cumhuriyetçi jakoben kadronun azınlıkların varlığını reddetme yönündeki doğal refleksleri, 18. yüzyılda insan hakları anlayışının bireysel haklara dayanması, başka bir anlatımla topluluk haklarının henüz siyaset sahnesinde belirmemiş olmasıyla da büyük ölçüde kolaylaştı (Farago, 1993: 10).

Jakoben devlet geleneğinin cemaatçi çözümlere kapalılığı, Korsika'nın statüsüne ilişkin olarak hazırlanan ve amacı adanın kimi bölgelerinde zaman zaman yaşanan ulusçu şiddete bir çözüm bulmak olan 13 Mayıs 1991 tarihli yasanın Fransız Anayasa Konseyi tarafından reddedilmesiyle bir kez daha yaşandı. Söz konusu yasanın ilk biçiminin 1. maddesinde yer alan "Fransa Cumhuriyeti, Fransa halkının unsuru Korsika halkının oluşturduğu yaşayan kültürel ve tarihsel topluluğun, kültürel kimliğini korumasına ve özgül ekonomik

ve sosyal çıkarlarının müdafaasına ilişkin haklarını güvence altına alır." ibaresine, Anayasa Konseyi tarafından, "Fransız halkı" kavramının yalnızca tarihsel, kültürel ya da siyasal değil, ama anayasal değeri olan bir hukuksal kavram olduğu gerekçesiyle karşı çıkıldı. Konsey, aynı zamanda Fransız halkının aralarında köken, dil temelli hiçbir ayrımın bulunmadığı eşit vatandaşlardan oluştuğunu, dolayısıyla da bir başka halkın, Fransız halkının "unsuru" olarak tanımlanmasının yurttaşlar arasında ayrımcılığa neden olacağını savundu (Farago, 1993: 14).

Fransa'nın bu tutumunun "üniter devlet" anlayışının ötesinde, daha çok devlet zihniyetiyle ilgili olduğu açıktır. Zira, aynı şekilde üniter bir devlet yapısına sahip olan İspanya'nın 1978 tarihli Anayasası, çok ulusluluk-demokrasi-üniter devlet ekseninde gerçekleştirilebilecek bir özerklik anlayışının hayata geçirilmesini sağladı. Anayasa'nın 2. maddesinde yer alan "Anayasa, İspanyol ulusunun bölünmez bütünlüğüne, tüm İspanyolların ortak ve bölünmez vatanına dayanmaktadır ve onu oluşturan ulusların ve bölgelerin özerklik hakkını ve aralarındaki dayanışmayı tanır ve güvence altına alır." yaklaşımıyla kültürel ulus siyasal ulustan farklılaştırıldı. Bu anlayış büyük ölçüde İspanya tarihine özgü koşullarla, başka bir anlatımla ne Ancien Régime, ne Devrimler ve ne de Restorasyonun birliği sağlama yönündeki tüm çabalarına karşın, başta Bask ve Katalan olmak üzere ulusçu hareketleri ortadan kaldırmakta karşılaştığı başarısızlıkla yakından ilgiliydi. Franko döneminde ise, birliğin askeri, yönetsel ve hukuksal baskı yöntemleriyle gerçekleştirilmesi, soruna simgesel bir anlam yükledi. Birlik temasının diktatörlüğün temel dayanaklarından birini oluşturması ve ulusçu taleplerin sınıfları ve bölgeleri aşan biçimde Franko karşıtı mücadelenin temel eksenlerinden biri olarak algılanması, kurulacak yeni demokrasinin genel çerçevesini yakından etkiledi (Carcassonne, 1984: 117). Böylece, 1978 Anayasası, tek ve egemen ulus anlayışı ile özerk uluslar çoğulluğunun son derece ustalıklı bir biçimde eklemlenmesiyle sonuçlandı (de Minon, 1984: 98). 1978 Anayasası'nın en önemli özelliği, devlet felsefesine ilişkin yeni bir zihniyetine, başka bir anlatımla İspanya'yı oluşturan halkların meşru taleplerini güvence altına alacak bir devlet anlayışına dayanmasıydı. Bu arada üniter devlet mantığı içinde 17 bölgeye siyasal özerklik tanınırken, egemenliğin yalnızca

İspanyol ulusuna değil, ama İspanya halkının tümüne ait olduğu şeklindeki anayasal kayıtla kendi kaderini belirleme hakkı da dışlanmış oldu (Guerra, 1994: 8). Son tahlilde, Anayasa'nın öngördüğü özerklik anlayışı, üniter devlet modeli ile geleneksel federal model arasında bir ara formül arayışının ifadesi olarak ortaya çıktı (Tura ve Aja, 1984: 80). Öte yandan Giriş Bölümü'nde yer alan "Tüm İspanyollar ve İspanya halklarını insan haklarını, kendi kültür ve geleneklerini, dillerini ve kurumlarını kullanmaları"na ilişkin verilen devlet güvencesi ve 3. maddede yer alan dillerin statüsüne ilişkin hükümler, siyasal demokrasinin kültürel demokrasiyle buluşması sonucunu verdi: "1. Kastilyan, devletin resmi dilidir. Tüm İspanyollar onu bilmek görevine ve kullanmak hakkına sahiptirler. 2. İspanya'nın öteki dilleri de, statülerine uygun olarak Özerk Bölgelerde resmi dil olacaktır. 3. İspanya'nın farklı dilsel biçimlerinin zenginliği, özel bir saygının konusu olacak ve korunacak bir kültürel malvarlığıdır." Bu arada vurgulanması gereken nokta, 1978 tarihli Anayasa'nın en önemli özelliği, demokratik bir uzlaşma süreci ve parlamentoda temsil edilen tüm siyasal partilerin onayı sonucu ortaya çıkması, başka bir anlatımla belgenin meşruiyetinin "çoğunlukçu" değil ama "çoğulcu" bir anlayışa dayanmasıydı.

Ortaklıkçı Demokrasi

Devletin etnik topluluklarla demokrasi temelinde izleyeceği siyaset seçeneklerinden biri de "düzeltme politikası"dır. Bu siyaset, merkezin etnik azınlıkların taleplerine karşılık vermek amacıyla devletin kültürel çeşitliliğinin biçimsel düzeyde tanınmasını sağlamaya yönelik yapısal değişikliğe gitmesidir. Burada iki düzey ortaya çıkmaktadır: Otoritenin merkezde yoğunlaşma düzeyi ve tavizlerin hangi alanda verildiği. Bu iki düzey dikkate alındığında "düzeltme" politikalarının birkaç farklı kategori altında ortaya çıktığı görülmektedir. İlk kategorinin en çarpıcı örneği, iktidarın merkezi hükümet düzeyinde paylaşıldığı "ortaklıkçı" demokrasi, ikinci yaklaşım ise federalizm, yani ulusun bileşkenlerine –1968 sonrası Çekoslovakya örneğinde görüldüğü gibi– etnik ilkeyle uyumlu bir biçimde özerklik tanınmasıdır (Coakley, 1992: 347).

Ortaçağ'dan başlayarak çok sayıda dil ve din grubunu yerinden yönetimleştirilmiş bir yönetim biçimi altında biraraya getirme yönündeki ilk ve en başarılı örneği İsviçre oluşturdu. Çok sonraları, 1970'li yıllarda Belçika devleti Flaman ve Valonlara eşitlik sağlama amacıyla "federal" bir yapıya kavuşturuldu. Böylece, 1940'lı yıllardan başlayarak devletin birden fazla ulus ya da etnik grubu içinde barındırdığı, yönetimi çoğunluk ilkesi uyarınca değil, ama farklı topluluklar arasında bir tür konsensüs temelinde kurmayı amaçladığı her ülkede ortaklıkçılık (consociationalism) bir "birarada yaşama modeli" olarak devreye girdi (Kellas, 1991: 77).

"Consaciatio" sözcüğü ilk kez Johannes Althusius'un yapıtlarında, 17. yüzyıl başında Hollanda, Belçika ve Lüksemburg'da uygulamaya konulan yeni siyaseti tanımlamak için kullanılmıştı. "Consaciatio", aşağıdan hareketle ve bir ölçüde katılan toplulukların da onayıyla seçkinlerin, yeni siyasal toplumun inşa sürecinde dayanılacak temel ölçütler üzerinde anlaşmaya varmalarının anlatımıydı. Bu sürecin önemi özellikle, ulus olma sürecinin yukarıdan aşağıya, başka bir anlatımla "modern" devletin geleneksel toplum üzerine kendisini zorla kabul ettirmesiyle gerçekleşen ulus-inşa yaklaşımına bir istisna oluşturmasıydı (Daalder, 1973: 14-15).

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İsviçre, Belçika, Hollanda, Lübnan, Yugoslavya, Nijerya, Hindistan ve Malezya başta olmak üzere bazı ülkelerde izlenen bu politikanın başarı oranı çok yüksek olmamakla birlikte çok kültürlü devletlerin bir bölümü, ortaklıkçılığın farklı biçimlerini denemeyi sürdürdüler. Çünkü söz konusu model, özellikle de toprak esasına dayalı çokkültürlülük koşullarında, klasik ulus-devlet modeline karşı demokratik bir seçenek sunma avantajına sahipti (Kellas, 199: 77).

İsviçre ve Hollanda'yı "ortaklıkçı demokrasi" bağlamında inceleyen kimi araştırmacılar, her iki ülkede de uluslaşma serüveninin yoğun bir taviz ve uzlaşma süreci sonucunda gerçekleştiğini belirtmektedir. Hollanda ve İsviçre, güçlü bir merkezi devletin ve açıkça ifade edilmiş bir ulusal kimliğin bulunmadığı bağımsız siyasal birimler olarak tarih sahnesine çıkarken, söz konusu siyasal birimlerin tümünü ilgilendiren ortak kararlar, ulusal hükümetten çok uluslararası konferanslara benzeyen kurumlar ve mekanizmalar aracılığıyla alınmış ve uygulamaya konulmuştur. Her iki ülkede de merkezi bir ordu

ve bürokrasinin, birey üzerinde doğrudan etkide ve yönlendirmede bulunacak merkezi devlet organlarının bulunmamasının yanı sıra ortak bir yurttaşlık anlayışından da söz etmek mümkün değildi. Fransız Devrimi'nin getirdiği kurumlar ve idealler, Hollanda ve bir ölçüde de İsviçre'de ulus anlayışının gelişmesinde belirleyici bir rol oynadı. Hollanda'da Fransız Devrimi'nin doğrudan sonucu, üniter devlet, ortak yurttaşlık bilinci, ortak yasalar ve farklı dinler için eşit haklar sağlanması oldu. Fransız Devrimi'nin İsviçre üzerindeki etkisi ise, daha sınırlı bir çerçevede, başka bir anlatımla kantonlar arasındaki eski eşitsizliklerin ortadan kaldırılması ve belli başlı dillere eşit haklar tanınması şeklinde ortaya çıkarken, 1848'den başlayarak federal bir yapının temelleri atılmaya başlandı. Ancak, radikal güçlerin merkezileşme yönündeki çaba ve talepleri hiçbir biçimde eski çoğulcu geleneklerden kesin bir kopuşu gerçekleştiremediği gibi, çoğulluk ve çoğulculuk özgürlüklerin bir güvencesi olarak algılanmaya devam etti. Topluluk hakları, "kadir-i mutlak" bir yeni devletin tehdit edici hegemonyasına karşı bir denge unsuru olarak görüldü (Daalder, 1973: 17-19).

Yukarıda belirtilen gelişmelerin yanı sıra, her iki ülkede de ulusal ordunun tarih sahnesine oldukça geç bir dönemde çıkışı, merkezi bürokrasinin sahip olduğu sınırlı rol, eğitimin –özellikle de İsviçre'de– bölgesel ve yerel düzeyde örgütlenmesi sonucu, Hollanda ve İsviçre "ulus"larının oluşumu, kararlı ve sistemli bir ulus-inşa sürecinden ziyade, yavaş ve kararlı bir ulusal bütünleşmeyle gerçekleşti. Ulusal bütünleşme sürecinde tek bir toplumsal grup, siyasal merkez ya da kurum ulus-inşa sürecinin motor gücü haline gelemedi. Ulusal bütünleşme ilk aşamada seçkinlerin uzlaşmasıyla sağlandı, daha sonra ise aşamalı bir biçimde toplumun diğer kesimlerine yaygınlaştırıldı. Böylece 1789 öncesinin son kertede parçalanmış geleneksel siyasal yapısı, modernleşme sürecine büyük ölçüde taşınabildi. Siyasal iktidarın tek bir merkezde yoğunlaştırılamayacağı yönündeki anlayış, siyasal kültürün önemli bir dayanağını oluşturdu; geleneksel çoğulculuk istikrarlı ve meşru bir biçimde çoğulcu modern toplum yapısına yol açtı (Daalder, 1973: 19-20). Böylece siyaset bilimci Rokkan'ın da belirttiği gibi İsviçre'de güçlü kentlerin varlığı, merkezi devletin ortaya çıkışını engelledi. Kent cumhuriyetleri mutlakçı çevre devletlere karşı direndiler ve bu amaçla koalisyona girdiler.

Ancien Régime'in sonunda varlığını sürdürmeye devam eden ve kent-devletleri liginden oluşan iki egemen ülkenin, (Hollanda ve İsviçre) günümüzde ortaklıkçı demokrasiyle yönetilmesinin basit bir raslantıdan ibaret olmadığı açıktır. Üstelik her iki ülkenin de birbirlerinden farklı yönde gelişme göstermelerine, başka bir anlatımla Hollandalıların bir ulus oluşturmalarına karşılık, İsviçrelilerin söz konusu ulus olma sürecinin onlara dışarıdan dayatılmış olması nedeniyle bundan özellikle kaçınmalarına rağmen her iki ülkede de uzlaşma ilkesi, yönetim zihniyetinin temelini oluşturmaktadır (Duhamel, 1993: 75).

Böylece uluslararası arenaya ulus-devletlerin egemen olduğu, ulus-devletin önemli bir başvuru ölçütü oluşturduğu günümüzde, İsviçre kimi araştırmacılara göre "ulus olmayan devlet"in özgün bir örneğini oluşturmaktadır. İsviçre Konfederasyonu, birliğinin meşruiyetini, doğrudan demokrasi, federalizm, özgün bir yönetim biçimi, din özgürlüğü ve üç resmi dilin eşit hakları şeklinde ifade edilebilecek siyasal bir konsepte dayanmaktadır. Başka bir anlatımla söz konusu araştırmacılar, İsviçre'nin, Amerika Birleşik Devletleri dışında kimliğini, dil, din, ulus üzerine değil ama özgül bir siyasal anlayışa (siyasal ulus) dayandıran tek ülke olduğunu iddia etmektedirler. İsviçre'de kantonal devletin temel meşruiyeti kantonu oluşturan ulus değil, ama kantonun yurttaşlarıdır. Öte yandan açık bir mezhepsel farklılaşmanın (Protestan ve Katolik) bulunduğu ülkede, dinsel açıdan tek meşruiyet odağı, sekülarizasyon ve din özgürlüğüdür. İsviçre'nin uzun süre Vatikan'da temsilci bulundurmaktan kaçınması ise (bu tür bir temsilin İsviçrelilerin yalnızca bir bölümünü temsil edeceği gerekçesiyle) dinsel farklılıklara ilişkin duyarlılığın ifadesi (Fleiner, 1994: 55-58) olduğu kadar, genelde çoğunlukçu bir zihniyetin egemen olduğu reel demokrasilere de bir "ortaklıkçı" bir alternatif oluşturmasından kaynaklanmaktadır.

Öte yandan İsviçre demokrasisinin özgüllüğü, gerek ulusal, gerekse de kantonal parlamentoların yasama erkine ilişkin hiçbir ayrıcalığa sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Yasama işlevi, yasa koyma, yürürlükten kaldırma ve hatta Anayasa'da değişiklik yapma yetkisine sahip olan halkla paylaşılmaktadır. Söz konusu katılım anlayışı ise, herhangi bir yurttaşlar topluluğunun doğrudan demokrasi sürecine işlerlik kazandırmak için gerekli olan sayıda imzayı topladığı

takdirde siyasal partilerle rekabet içine girebileceği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda İsviçre'de siyasal partiler, tüm Batı dünyasında geçerli olanın tersine siyasal "arabuluculuk" tekeline sahip değildirler (Seiler, 1987: 124). Doğrudan demokrasinin federal düzeyde uygulanması ise, temelde son derece başarılı bir biçimde işleyen referandum sistemi sayesinde gerçekleşmektedir.

Öte yandan İsviçre sisteminin cemaatler arası ahengi sağlamadaki başarısı, çoğunluk ilkesi-konsensüs ilkesi arasındaki dengeye özel bir önem vermesinden kaynaklanmaktadır. Önemli sorunlarda meşruiyetin basit çoğunlukla sağlanamayacağı yönündeki yaklaşım, başka bir anlatımla çoğunluk ve azınlık grupları arasında konsensüs sağlamaya yönelik karar alma anlayışı, ikili bir çoğulculuk sistemi çerçevesinde işlemektedir. Bu süreçte kantonlara da toprak büyüklüğü ve nüfus yoğunluğuna bakılmaksızın aynı güç ve yetki tanınmaktadır. Öte yandan yurttaşların parlamento, hükümet, mahkeme ve tüm kamusal alanda oranlı temsili, meşruiyetin basit çoğunlukla sağlanamayacağı ama toplumun önemli bir bölümünün onayına/uzlaşmasına ihtiyaç gösterdiği şeklindeki inancın bir başka sonucudur (Fleiner, 1993: 58).

Özünde bir "azınlıklar" ülkesi olan ve siyasal zihniyetin temelinde yer alan cemaatlar arası ahenk anlayışı nedeniyle genelde "ortaklıkçı" bir toplum olarak tanımlanan Hollanda ise, "sütunlaştırma" (*verzuiling*) sistemine dayanmaktadır. Hollanda toplumunun üç geleneksel dayanağı olan Romen Katolik, Protestan ve laik toplumsal kesimler, yaşamlarının her alanında ve döneminde kendi alt kültürlerinin özgül kurumları içinde (eğitim, sendika, siyasal parti vb.) ve diğerleriyle asgari bir etkileşim içinde kalarak yaşamlarını sürdürebilmektedirler (Fry ve Raymond, 1983: 103-104). Günümüzde giderek etkisi azalan bu sistem sayesinde Hollanda toplumu, farklılıkların çatışma olmaksızın birarada yaşamalarını uzun yıllar boyunca sağlamıştır.

1975'te yayımlanan *The Politics of Accomodation, Pluralism and Democracy in the Netherlands*'da "ortaklıkçı demokrasiler" kavramını siyaset bilimine kazandıran Arend Lijphart, daha sonraları Hollanda'nın ortaklıkçı bir toplum olarak tanımlanmasının yanlışlığına değinerek, konsensüsün dört blokun arasında olmaktan çok her bir alt-kültürün kendi içinde var olduğunu ileri sürdü. Lijphart'a

göre, siyasal konsensüsün son derece sınırlı olduğu Hollanda'da, tek önemli konsensüs unsuru var olan sistemi koruma yönündeki kararlılıktır. Her topluluğun kendi özel çıkarlarını savunduğu ve geliştirmeye çalıştığı bu sistemde, Hollanda "ulusçuluğu", yani hem kendi blokuna hem de ortak bir "ulus"a ait olma duygusu önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda Hollanda'da yurtseverlik, her blokun simgelerine ek olarak ulusal simgelerle de –bayrak, ulusal günler, Orange Hanedanı– güçlendirilmektedir (Lijphart, 1975: 78-82).

Ortaklıkçı demokrasinin bir başka örneğini oluşturan, ancak cemaatler arası çelişki ve gerilimlerin İsviçre'nin aksine bir dizi hükümet bunalımına yol açtığı ve dolayısıyla ülkenin siyasal yaşamında önemli bir yer tuttuğu Belçika, bağımsızlığını kazandığı 1830 Londra Konferansı'ndan 1989'a kadar üniter bir devlet olarak varlığını sürdürdü. 1989'dan sonra federal bir devlet haline gelen Belçika'nın federalizmi benzerlerine göre farklı özellikler taşımaktadır. Belçika Anayasası, 4 dil bölgesi (Fransızca, Flamanca, Almanca ve iki dilli Brüksel) ve üç topluluktan söz etmektedir. Genelde Belçika'da "azınlık" sorunları iki, hatta çok dillilik ve buna bağlı olarak kamusal alanın paylaşılmasından (Fransızca konuşan geleneksel elitler ve diğerleri) kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Valon bölgesi, toplam nüfusun yaklaşık % 33'ünü Valonların, % 55'ini ise Flamanların oluşturması nedeniyle başlıbaşına bir "azınlık" sorunu oluşturmaktadır (Dussart-Debefve, 1993: 93-95).

Belçika siyasal sistemi, sivil toplumun bütününü kapsayan ve onu partiler, sendikalar, yardımlaşma dernekleri, gençlik ve kadın kuruluşları başta olmak üzere paralel "dünyalar" şeklinde örgütleyen siyasal "ailelelerin" varlığıyla dikkati çekmektedir. Bu dikey katmanlaşma sürecinin kökeninde ise, üç temel farklılaşmanın, yani klerikal-anti klerikal, Fransızca-Flamanca (ya da merkez-çevre) ve çalışanlar-mülk sahipleri oluşumu ve kesişmesi bulunmaktadır (Miroir, 1990: 5).

Belçika'da cemaatler arası çelişkilere yol açan unsurların başında geleneksel siyasal partilerin "cemaatleşmesi", başka bir anlatımla geleneksel siyasal yapıların (Hıristiyan, liberal ve sosyalist) 1968-1978 döneminde parçalanarak her birinin dil esasına dayanan cemaatler düzeyinde yeniden örgütlenmesi, dolayısıyla siyasal temsilin "ce-

maatleşmesi" bulunmaktadır. Öte yandan Belçika'da ekonomik sorunların topluluklar arası gerilimin yükselmesinde önemli etkisi bulunmakta, refah düzeyindeki gerileme, kamu harcamaları, devlet sübvansiyonları ve iş alanlarına ilişkin konularda cemaatleri daha da duyarlı hale getirmektedir. İş alanında ise, gerek iki büyük işçi sendikasının (sosyalist ve Hıristiyan), gerekse işveren federasyonunun siyasal partilerden farklı olarak cemaatsel bölünmenin uzağında kalmaları gerilimi bir oranda dindirme yönünde katkıda bulunmakla birlikte, büyük işveren federasyonu içinde Flaman kökenlilerden oluşan baskı grubunun zaman zaman çeşitli konularda ağırlığını koyması gerilimlere yol açmaktadır (Leton, 1990: 74-78).

Tüm bu çatışma eksenlerinin ötesinde Belçika sistemi cemaatsel gerilimlerin önemli boyutlara ulaşmasını engelleyen bir dizi unsura sahiptir. Özellikle Belçika "devlet ulusçuluğu"nun siyasal içerikten yoksun olması ve şiddet unsuru içermemesi yukarıda kısmen sözü edilen gerilim unsurlarına rağmen toplumsal barış yönündeki eğilimleri canlı tutmaktadır. Öte yandan hükümet koalisyonlarının çıkarı, hemen her zaman cemaatsel gerilimleri en aza indirmekten geçmektedir. Bu süreçte tüm Belçikalıların birliğini savunan barışçıl bir siyasal söylem varlığını sürdürmektedir. Tüm yurttaşlar arasındaki "ahenkli" ilişkinin simgesi konumunu koruyan kraliyetin söyleminde ise "federasyonun bölmek değil, ama birleştirmek olduğu" vurgusu özenle korunmaktadır. Böylece siyasal kurumlar, kimi zaman cemaatsel çelişki unsuru olabildikleri gibi bir pasifikasyon boyutu da taşımaktadırlar. Özellikle de her topluluk ya da bölgenin kendi özgül sorunlarını tek başına çözebildiği durumlarda söz konusu kurumlar topluluklar arasındaki barışa katkıda bulunmaktadırlar. Öte yandan özellikle 1970'lerden sonra uygulamaya konulan kurumsal reformlar, yalnızca bazı cemaatsel sorunları dirdirmekle kalmamış, ama aynı zamanda yenilerinin de doğmasını engellemiştir. Örneğin, Almanca konuşan azınlığın cemaatsel sorunların içine çekilmemesinin ardında Flaman ve Fransızca konuşanların sistemli "hoşgörüsü" bulunmaktadır. Öte yandan önemli sorunlara ilişkin bazı yasaların "özel çoğunluk" ilkesi uyarınca kabul edilmesi zorunluluğu, herhangi bir cemaatin çoğunluk olarak istemediği bir uygulamanın kendilerine zorla kabul ettirilmesi sakıncasını ortadan kaldırırken, bazı durumlarda azınlık cemaatine tanınan "fazla temsil" (Bakanlar Konse-

yi'nde Fransızca konuşanlar, Brüksel'de ise, yürütmede Flamanca konuşanlar lehine uygulanan) ve 1985'ten bu yana faaliyette bulunan hakemlik mahkemesi cemaatlerarası barışın tesisinde önemli bir rol oynamaktadır (Leton, 1990: 80-84).

Amerikan Demokrasisi ve Olumlu Ayrımcılık Politikası

Günümüz Amerikan toplumunda, etnik kimlikler, hükümetlerin politika üretirken dikkate almak zorunda oldukları önemli unsurlardan birini oluşturmaktadır. Özellikle toplumun ekonomik açıdan en az avantajlı kesimleri, tarihsel nedenlerle kendilerini bir bütün olarak daha az avantajlı hisseden bir etnik kategoriye de ait olduklarında etnik kimlik daha ısrarlı bir biçimde savunulmaktadır (Roosens, 1989: 13).

Amerikan sistemi, genelde 1960'lı yıllara kadar kültürel ya da etnik topluluklara ve onların kimliklerine karşı "ilgisiz" kalmış ve "eritme potası" (*melting pot*) anlayışı doğrultusunda ulusçuluğuna olumlu bir çehre kazandırmaya çaba göstermişti. "Eritme potası ulusçuluğu"yla hedeflenen, ABD'ye yerleşen farklı uluslardan göçmen toplulukların kısa bir süre içinde "farklı" olmaktan çok "benzer" olmasını sağlamaktı (Synder, 1968: 68).

Öte yandan Amerikan demokrasisi, bireye yaptığı vurguyla, hakların ancak bireylere eşit muamele yapılması ile güvence altına alınacağı anlayışına dayanırken, Amerikan Anayasası da aynı doğrultuda, topluluk haklarını görmezden geldi (Hunt ve Walker, 1974: 386-387). Dolayısıyla etnik bir topluluğa ait olmak, resmi bir statü oluşturmadı ve devlet bu anlamda etnik aidiyeti tanımadı. Bu nedenle 1960'ların ortalarından itibaren yürürlüğe konulan "olumlu ayrımcılık" (*affirmative action*) politikaları etnik topluluklar karşısında önemli bir dönüm noktasının da ifadesi oldu (Glazer, 1988: 4).

"Olumlu ayrımcılık" politikası, başlangıç noktası itibarı ile Amerikan toplumundaki siyahların her anlamdaki gelişimini ve toplumsal terfiini yaklaşık yüz yıl boyunca engelleyen yasa ve gelenek temelli ırk ayrımcılığının sonuçlarını telafi etmeye yönelikti. Söz konusu politikanın uygulamaya konulması sürecinde, başta istihdam ve eğitim olmak üzere çeşitli alanlarda, "kota" ve "tercihli muamele"

siyasetleri ile toplumun en az avantajlı kesimlerine fırsat eşitliğinin sağlanmasına çalışıldı. İlk kez 1961 yılında devlet Başkanı J. F. Kennedy tarafından kullanılan "olumlu ayrımcılık" kavramı, Johnson ve Carter dönemlerinde sistematik bir politikaya dönüştü. Bu süreçte, etnik topluluklara istihdam konusunda çeşitli kolaylıklar sağlanmasından federal eğitim burslarının etnik toplulukların nüfuslarına bakılmaksızın dağıtılınasına kadar bir dizi uygulama yürürlüğe konuldu (Kilson, 1983: 365). Bu uygulamalar, ayrımcılığı durdurmanın ötesinde azınlıklar ya da etnik topluluklar lehine bir çaba gösterme gerektiği doğrultusundaki bir anlayışın da başlangıcıydı.

Ancak olumlu ayrımcılık politikaları 1980'li yıllarda yeni bir ayrımcılık anlayışına izin verdiği gerekçesiyle çeşitli eleştirilere neden oldu. Bu eleştirilerin ilki, siyahların sayılarını aşan bir "özel muameleye" tabi tutulduğu yönündeydi. Bir başka eleştiri ise, olumlu ayrımcılık politikalarının son tahlilde yeni bir ırkçılığın yükselmesine katkıda bulunduğuydu (Merelman, 1992: 29). Özellikle yüksek öğrenim kurumlarına ve işe alınınada kimi grupların "tercihli muameleye" tabi tutulmasına karşı çıkan muhalifler, söz konusu politikaların bir yandan eşitlik anlayışını tehdit ederken, diğer yandan da "liyakat ilkesini" gayrı meşru yollarla zedelediğini savundular (Kilson, 1983: 370).

Ancak, olumlu ayrımcılık politikaları, neden olduğu eleştiri ve tartışmalara karşın, bir yandan daha sonraki yıllarda ortaya çıkacak çokkültürcülük tartışmalarına zemin hazırladı, diğer yandan da söz konusu ayrımcılığın telafisine yönelik siyasetlere "Amerikanvari" bir nitelik kazandırdı.

Dil, Devlet, Kültürel Demokrasi

Kültürel demokrasinin hedeflendiği her devlet, öncelikle etnik ve kültürel farklılıkların meşruiyetinin toplum tarafından onaylanacağı bir ortamı ve mekanizmaları yaratmakla yükümlüdür. Bu süreçte, kültürel demokrasinin temel koşullarından biri dil farklılıklarının tanınmasından geçmektedir. Söz konusu dil farklılıkları gündeme geldiğinde ise, devlet tarafından açık bir tanıma politikasına katkıda bulunabilecek terminoloji seçimi ve kavramsallaştırma önem

taşımaktadır. "Bölgesel dil", "etnik dil", "ağız", "şive", "ulusal dil" gibi tanımlamalardan her biri izlenecek politikanın seçimini ve genel çerçevesini belirleyebileceği gibi, söz konusu politikalara karşı geliştirilmesi muhtemel ulusçu tepki ve taleplerin yönü ve kapsamını da belirleyecektir. Bu bağlamda, ulusçu (ya da etnik) taleplerin yalnızca kültürel çerçevede kalması ya da siyasal boyutlar kazanmasında devletin farklı dil topluluklarına karşı yürüttüğü politika özellikle önem taşımaktadır. Burada vurgulanması gereken nokta, çeşitli dil topluluklarına karşı uygulanan politikaların varlığını, çoğunluk grubunun onayı sayesinde sürdürebilmesidir. Söz konusu onayın temelinde ise, dillerin "hiyerarşileştirilmesi" bulunmaktadır. "Üstün" dolayısıyla da onaylanmış/tanınmış tüm kültürel değerlerin taşıyıcısı olarak kabul edilen bir dil, ulusal birlik ve bütünlük adına yok sayılan bir "aşağı" dille karşı karşıya kalmaktadır. Bu süreçte, söz konusu dillerin "azınlık" dili olarak tanınmasının ardında, çoğunluğun farklı bir dil grubuna ait olması bulunmamaktadır. Azınlık dilleri, temelde, kültürel iktidarı sıkı bir biçimde denetleyen bir topluluğun içinde siyasal ve ekonomik iktidardan yoksun olmaları nedeniyle azınlıktadırlar (Giordan, 1982: 50-51).

Günümüzde çok dilli bir toplum yapısına sahip Batılı liberal demokrasilerin genelde iki temel strateji izlediklerini görüyoruz. Asimilasyonist strateji olarak olarak adlandırılabilecek ilk yaklaşımda, merkezi yönetim çoğunluk dilini (ya da "kurucu ulus" olarak kabul edilen topluluğun dilini) tek resmi dil olarak tayin ederek, zaman içinde "azınlık" dillerinin gündelik kullanımdan düşmesini bekler. Bu süreçte ise, demokrasinin gelişmesinde önemli bir aşama olarak kabul edilen "zorunlu eğitim" paradoksal bir biçimde asimilasyonun (ya da dilkırımın) aracı haline gelmektedir. Zira etnik/yerel dillerin büyük bir bölümü kitlelerin okuma yazma bilmemesi sayesinde ve dilin sözlü gelenek içinden aktarımı sayesinde varlığını sürdürebilmektedir. Başka bir deyişle, devletin sürdürdüğü kültürleştirme (*acculturation*) politikaları, yerel diller açısından bir "kültürleşme" ile sonuçlanmaktadır (Breton, 1993: 234).

Jakoben Fransa'da dil alanındaki ayrımcılığın başlangıç tarihi olan 1794'te asimilasyonist anlayışın "mucidi" Barère'in ünlü deyişi, Cumhuriyetçi zihniyetin azınlık dilleri konusunda daha sonraki yıllara da damgasını vuracak olan temel varsayımlarını ortaya koydu:

"Federalizm ve boş inan Brötonca konuşmaktadır; göç ve cumhuriyet kini Almanca konuşmaktadır; karşı-devrim İtalyanca ve fanatizm Baskça konuşmaktadır." (Sanguin, 1993: 14). Bu anlayış doğrultusunda 19. yüzyılın Jakoben-cumhuriyetçi Fransa'sı, ülkenin kuzey batısındaki okullarda Fransızca konuşmayan öğrencileri yalnızca cezalandırmakla kalmadı, ama aynı zamanda resmi dairelerin duvarlarına "Tükürmek ve Brötonca konuşmak yasaktır" şeklindeki uyarı levhalarını asmakta da bir sakınca görmedi (Birch, 1989: 44). Cumhuriyetçi anlayışın her düzeyden topluluk hakları konusundaki yaklaşımı, daha sonraki yüzyıla taşıdığı ve Fransa'nın "istisnailiği" ifadesinde somutlaşan zihniyetin en temel özelliğini oluşturdu. Nitekim, Fransa'da "bölgesel" dillerin bazı okullarda seçimlik ders çerçevesinde eğitimine olanak tanıyan ve dönemin Milli Eğitim Bakanı'nın adıyla anılan 1982 tarihli Savary genelgesine (Charles, 1993: 317) rağmen Fransa, 1992'de Avrupa Konseyi tarafından benimsenen ve Avrupa'da konuşulan 50 dilin gerek özel gerekse kamusal alanda kullanımına imkân sağlayan "Bölgesel ya da Azınlık Dilleri Avrupa Şartı"nı imzalamaktan kaçındı. Üstelik 22 Haziran 1992 tarihli Şart'ı imzalamayı reddeden Fransız Parlamentosu, 25 Haziran 1992'de Anayasa'nın 2. maddesini "Fransızca Cumhuriyetin dilidir" şeklinde değiştirerek bu konudaki kararlılığını ortaya koydu. Böylece Fransa, ülke sınırları içinde azınlıkların değil, ama yalnızca bölgesel ve yerel "özelliklerin" bulunabileceği yönündeki resmi tavrını bir kez daha ortaya koyarken, aynı zamanda da soruna topluluk hakları bağlamında yaklaşmaktan kaçındı (Farago, 1993: 15). Böylece Avrupa ülkeleri kendini farklı bir dille ifade eden toplulukların haklarını tanıyan normatif bir metne kavuşurken Fransa, Sanguin'in deyimiyle dilsel ayrımcılığı "kurumlaştırdı" (Sanguin, 1993: 14). Bununla birlikte bölgesel dillerin eğitim kurumlarında öğretimine 1975 yılından itibaren izin verilmesi önemli bir tavizin ifadesi olmuş, Mayıs 1999'da ise, Fransa'nın Şart'ın bazı maddelerini imzalamasıyla önemli bir aşamaya gelinmiştir.

Fransa'nın topluluk hakları konusundaki yaklaşımına karşılık dil planında bir "anti-Fransa" olan İsviçre'de ise (Duhamel, 1993: 65), dillere tanınan haklar, hem federal hükümetin hem de kantonların yetki alanı içinde bulunmaktadır. İsviçre federal anayasası, dil sorununa ilişkin yalnızca iki maddeye sahiptir. Anayasanın 107.

maddesi, federal mahkemede dillerin temsiline ilişkindir. 116. madde ise, üç resmi (Almanca, Fransızca ve İtalyanca) ve bir oranda da dört ulusal dil (Romanş da dahil olmak üzere) arasındaki eşitliğe ilişkindir. Bu nedenle İsviçre'de dile dayalı azınlıklardan söz etmek mümkün değildir. Kantonal topluluklar topraklarının bütünü üzerinde resmi dil ya da dilleri belirleme yetkisine sahiptirler. Başka bir anlatımla "topraksallık ilkesi" (*territorialité*) ilkesi uyarınca kantonlar, dilsel karakterlerinin türdeşliğini güvence altına almakla yükümlüdürler. Topraksallık ilkesi, kantonlara aynı zamanda dil alanlarının bütünlüğü için gerekli olan tüm önlemleri alma yetkisini verir. Öte yandan "kişisellik ilkesi" (*personnalité*), her İsviçre yurttaşına federal otoritelere ana dilinde hitap etmesi ve resmi düzeyde tanınmış olduğu sürece aynı dilden yanıt beklemesi imkânını tanımaktadır. Böylece kantonal planda topraksallık ve kişisellik ilkeleri birbirini tamamlayıcı niteliktedir (Weibel, 1987: 21-22). İsviçre'de dil politikasının temel özelliği pragmatizmdir. Söz konusu pragmatizmi kolaylaştıran en önemli etken, hiç kuşkusuz, İsviçre'nin siyasal birliğinin dil temelinde kurulmamış olmasından, başka bir anlatımla İsviçre federalizminin arkaplanında bulunan tarihsel zorunluluklardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla dile ilişkin sorunlar, birkaç istisna dışında (Jura ve Grison) hiçbir zaman belirleyici bir rol oynamamıştır. Öte yandan dilsel farklılaşmanın dinsel bölünmeyle örtüşmemesi de sorunların çözümünü kolaylaştırıcı bir rol oynamıştır (Weibel, 1993: 103-106).

Topraksal çift dillilik ilkesini uygulayan Belçika'da ise, söz konusu uygulamanın çatışmaya yol açmaksızın işlemesinin temel nedeni, ulusal başkentin coğrafi olarak resmi dili Flamanca olan bölgenin yarısının üzerinde bulunmasına karşılık, ağırlıklı dilinin Fransızca olmasından kaynaklanmaktadır. Flaman liderlerin kararlı tutumları sonucu Brüksel resmen ikidilli hale getirilmiştir ve kentin Flamanca konuşan sakinlerinin haklarını korumak yönünde büyük özen gösterilmektedir. İkidillilik konusunda topraksallık ilkesi, eğer farklı dilleri konuşan yurttaşlar İsviçre örneğinde olduğu gibi coğrafi olarak bölünmemişlerse, uygulamada bazı dil toplulukları açısından "dışlayıcı" olabilmektedir (Birch, 1989: 45-46).

Öte yandan düşünce ve ifade özgürlüğünün esas olduğu kültürel demokrasilerde, dil politikaları gündeme geldiğinde "azınlık" dille-

rinin yayınımı (*diffusion*) yönündeki düzenlemeler de önem taşımaktadır. Devletlerin etnik medyanın varlığı ve gelişmesine olanak sağlayan çok kültürlü stratejilerini 5 model çerçevesinde ele almak mümkündür. "Entegrasyonist model"de, merkezi yönetim azınlık medyasına doğrudan destek verirken, söz konusu toplulukların ulusal bütüne daha iyi bütünleşmesini amaçlar. Böylece devlet, etnik medya aracılığı ile azınlık topluluklarını daha etkin bir biçimde yönlendirme, hatta gerektiğinde onların ayrılık/bağımsızlık yönündeki taleplerini yumuşatma/giderme olanağına kavuşmaktadır. Öte yandan devlet, etnik medya aracılığıyla henüz çoğunluk dilinde işlevsel ikidilliliği gerçekleştiremeyen kesimlere ulaşmaktadır. "Ekonomik model"de devletin amacı, *per se* çokkültürcülük değil, ama etnik medyanın desteklenmesinden beklenen ekonomik yarardır. Devlet, genelde düşük eğitim ve gelir düzeyinde yer alan dolayısıyla da niteliksiz emeği oluşturan kitlelerin etnik medya aracılığıyla eğitimine yönelerek modern toplumun gereksindiği nitelikli emeği sağlamayı amaçlar. Ekonomik modelin nihai hedefi, etnik dil ve kültürlerin uzun dönemli korunması değildir. Bu bağlamda entegrasyonist ve ekonomik model her ikisinin de çokkültürcülüğü işlevsel olarak benimsemesi nedeniyle birbiriyle uyumludur. Üçüncü stratejiyi oluşturan "parçalayıcı model"de devlet, etnik toplulukları sömürgecilik ve jeopolitik hedefleri bağlamında, çeşitli düzeylerdeki gerilim ve rekabeti sürdürmek ya da yaratmak amacıyla etnik medyayı kullanabilir. "Önceleme modeli"nde (*preemtive*), devlet etnik topluluk ya da azınlıkların devletten bağımsız medya kuruluşları oluşturmaları olasılığına karşı kendi etnik medyasını kurmaktadır. Günümüzde Fransa'nın izlediği bu model ile devlet, etnik toplulukların statükoya karşı bir tehdit oluşturmasını önlemeyi hedeflemektedir. Son olarak "hile modelinde" devlet ya da uluslarötesi kuruluşlar, kimi azınlıklara kendi dillerinde ulaşma yolunu seçerken aynı zamanda da belirli bir alanda değer aktarımını amaçlamaktadır. Sözgelimi kültür aktarımını amaçlar gibi görünen bir iletişim aracı, belirli bir dinsel inancın yaygınlaşmasını sağlayabilir (Riggins, 1992: 8-9). Dolayısıyla devletin etnik medyaya verdiği destek, etnik topluluklar karşısındaki farklı zihniyetlerin ve buna bağlı olarak geliştirilen politikaların bir ürünüdür ve zorunlu bir biçimde demokratik bir açılımı varsaymaz.

Sonuç Yerine

Yukarıdaki örneklerin de ortaya koyduğu gibi, bir toplum içindeki farklı etnik toplulukların, çoğunluğu oluşturan *staatsvolk* ya da "kurucu ulus" karşısında her anlamda eşit bir konumda bulunması için demokrasi, zorunlu bir koşul olmakla birlikte, her zaman yeterli değildir. Zira günümüzdeki reel demokrasilerin etnik farklılıklar karşısındaki tutumunun entegrasyon/asimilasyondan kültürel demokrasiye kadar çok farklı biçimlerde ortaya çıkabildiğini görüyoruz. Bu nedenle sorun daha çok, demokratik devletin yapısı ve iktidarın merkezi devlet düzeyinde paylaşılma biçimiyle ilgilidir. Karl Renner ve Otto Bauer'in yaklaşımı doğrultusunda devletin etnik topluluklar karşısındaki tutumu atomistik ve organik olmak üzere iki ana başlık altında incelendiğinde söz konusu farklılık daha belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır. 1789'dan günümüze uzanan süreçte atomistik devletin en tipik örneğini oluşturan Fransa başta olmak üzere kimi Batı demokrasileri, merkezi devletin yurttaşlar ile olan ilişkilerinde hiçbir aracı (etnik ya da toprak esasına dayalı) kuruma anayasal statü tanımamaktadır. Bu bağlamda atomistik devlet, yurttaşlarının bireysel hak ve özgürlüklerini dikkate almasına ve uygulamada eşitlikçi olmasına rağmen, kendisiyle birey arasında anayasal olarak kabul edilmiş aracı kurumları muhatap kılmada tanımı gereği karşıdır. Bu nedenle de atomistik devlet, demokratik olduğunda çoğunluk yönetimini, otoriter olduğunda ise seçkinlerin kültürel değerlerini yansıtmak eğiliminde olacaktır. Başka bir anlatımla demokratik çoğunluk sistemi, ancak kültürel/etnik açıdan türdeş toplumlarda denkser (équitable) olabilmekte, aksi takdirde egemen etnik topluluğun tercihlerini azınlık topluluklarına (ya da azınlıklaştırılmış topluluklara) zorla kabul ettirmesi sonucunu vermektedir. Tarihsel, coğrafi, ekonomik ya da başka türden bir ölçütü topraksallık ilkesi doğrultusunda uygulayan organik devletlerin etnik topluluklar karşısındaki tutumlarında ise, yine bir dizi sakıncayla karşılaşılmaktadır. Bu tür toprak birimlerinin (federasyon ya da diğer merkeziyetçi olmayan sistemlerdeki kanton, bölge, eyalet vb.) özerkliği hiç kuşku yok ki, topluluk haklarını savunma yönünde daha etkilidir. Ancak söz konusu topluluklar, kimi zaman oturma esasına dayalı ölçütler doğrultusunda rastgele birleştirilmiş ve bu anlamda da gelişigüzel

aracı kurumlar haline gelebilmektedir. Kültürel, dinsel, ya da dil esasına dayalı daha "doğal" ve süreli topluluklar bu sistem içinde yalnızca önemsenmemekle kalmamakta, ama aynı zamanda sık sık ve genelde bilinçli bir biçimde keyfi eyalet sınırlarıyla parçalanmaktadırlar. Bu tür uygulamalar, kurucu ulusun yalnızca devlete bir bütün olarak değil, ama aynı zamanda özerk toprak birimleriyle de egemen olmasını güvence altına almaya yöneliktir. Topraksallık ilkesini etnik ölçüt temelinde uygulayan ve bunu adilane ve az çok istikrarlı bir biçimde gerçekleştiren devletlerde ise, yukarıda sayılan sakıncalar büyük ölçüde ortadan kalkmakla birlikte, oluşturulacak özerk toprak birimlerinin her birinin, kendi kaza alanları içinde az ya da çok minyatür bir atomistik devlet haline gelmesi olasılığı bulunmaktadır. Etnik esas, ne denli özenli ve denkser bir biçimde uygulanırsa uygulansın, söz konusu toprak birimi her zaman için bazı dil, din ya da kültür azınlıklarını içerecek ve bu birime tanınan özerklik yeni "azınlıklar" açısından ayrımcı ya da dışlayıcı olacaktır. Başka bir anlatımla, azınlık toplulukları yerel "kurucu ulus"un çoğunluk yönetimine tabi olacaklardır. Bu nedenle, organik devletlerin, Renner-Bauer'in ifadesi uyarınca "özel ilke"yi uygulamaları, en azında kuramsal düzeyde en eşitlikçi çözüm gibi görünmektedir. Çünkü, bu ilkenin uygulanması, hiçbir bölgedeki hiçbir bireyin "azınlık" statüsüne indirgenmemesi anlamına gelmektedir. Tümü, yerleşim yerlerine bakılmaksızın, kendi etnik kurum ve örgütlerinin (ülke çapındaki) korumasından yararlanacaklar ve böylece en azından eğitim, kültür ve dinsel sorunlarının çözümünde çoğunluk iradesine tabi olmayacaklardır. Ancak, bu ilkenin saf biçimiyle uygulanması, modern toplumların merkezi bir hükümetten tümüyle vazgeçemeyecekleri dikkate alındığında anayasal düzeyde bazı güçlükleri de barındırmaktadır (Raa'nan, 1991: 21-29). Dolayısıyla "kişisellik ilkesinin" modern toplumlara uygulanması, gerekli anayasal düzenlemelerle sağlandığında üniter devlet mantığıyla çelişmeyecektir.

Son olarak belirtilmesi gereken nokta, etnik/kültürel azınlıkların haklarının insan haklarını korumaya yönelik düzenleme ve önlemlerle çözümlenebileceği görüşü hiçbir biçimde ikna edici olmadığıdır. Çünkü bireysel insan haklarının ardında bulunan anlayış, tüm insanların ortak gereksinimlere sahip olduğudur. Oysa kültürel/etnik topluluklar (azınlıklar) söz konusu olduğunda, daha geniş topluluğun

(çoğunluk üyelerinin) üzerinde hemfikir olabileceği ortak gereksinimler bulmak güçleşmekte, hatta kimi zaman azınlık temsilcilerinin kendi aralarında bile ortak gereksinimler konusunda bir anlaşmaya varmaları mümkün olmamaktadır (Birch, 1989: 53). Dolayısıyla çağdaş demokrasiler bireysel hakların yanı sıra, topluluk haklarının geliştirilmesi ve güçlendirilmesi yönünde çabada bulunurken, bunun bir etnik tuzağa dönüşmesi sakıncasına, başka bir anlatımla modern toplumun cemaatleşmesi tehlikesine karşı da duyarlı olmalıdır. 20. yüzyılın ilk yarısı itibarıyla reel demokrasilerinin önünde iki temel seçenek bulunmaktaydı: Rousseaucu "kimliksiz birey yurttaşlar demokrasisi" ya da Althusiuscu "topluluklar demokrasisi". Her iki seçeneğin, tarihsel sürecin de ortaya koyduğu yarar ve sakıncaları ise, yüzyılın sonuna doğru reel demokrasilerin büyük bölümünü, gereksinimleri açısından benzer birey-yurttaşlar arasında eşitliği sağlamaktan çok, farklı gereksinimlerden kaynaklanan taleplerin devlet tarafından hakkaniyet ilkesi doğrultusunda karşılanabileceği bir ortamı sağlama sorunuyla karşı karşıya bulunmaktalar.

Kaynakça

Aubert, J. F. (1987) "Introduction historique: La Formation du régime politique suisse", *Pouvoirs*, 43.

Birch, A. H. (1989) *Nationalism and National Integration*, Londra: Unwin Hyman.

Carcassone, G. (1984) "Les 'Nationalités' dans la Constitution", *Pouvoirs*, 8.

Coakley, J. (1992) "The Resolution of Ethnic Conflict: Towards a Typology", *International Political Science Review*, 4.

Daalder, H. (1973) "Building Consociational Nations", S. N Eisenstadt ve Stein Rokkan (der.), *Building States and Nations, Analyses by Region*, C. II, Beverly Hills: Sage Publications.

de Minon, M. H. (1984) "Les Sources Etrangères de la Constitution", *Pouvoirs*, 8.

Duhamel, O. (1993) *Les Démocraties, Régimes, Histoire, Exigenges*, Paris: Editions du Seuil.

Dussart-Debefve, S. (1993) "Minorités et Plurilinguisme en Belgique", A. L. Sanguin (der.), *Les Minorités Ethniques en Europe*, Paris: Editions l'Harmattan.

Farago, B. (1993) "La Démocratie et le Problème des Minorités Nationales", *Pouvoirs*, 76.

Fleiner-Gerster, T. (1993) "Legal Instruments and Procedures to Prevent and Solve Ethnic Conflicts, Experiences of the Swiss Constitution", *Comparative Balkan Parliamentarism*, Fribourg, 14-19 Eylül 1993, yayınlanmamış bildiri.

Giordan, H. (1982) *Démocratie Culturelle et Droit à la Différence*, Paris: Documentation Française.

Glazer, N. (1988) "Origine Ethnique et Attitudes Socio-Politiques", *Problèmes Politiques et Sociaux*, 577.

Gutmann, A. (1992) "Introduction", C. Taylor (der.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.

Hunt C. L. ve Walker L. (1974) *Ethnic Dynamics, Patterns of Intergroup Relations in Various Societies*, Illinois: The Dorsey Press.

Keating, M. (1990) "Minority nationalism and the State: The European case", M. Watson (der.), *Contemporary Minority Nationalism*, Londra: Routledge.

Kilson, M. L. (1983) "Politics of affirmative action: Race and public policy in the America", C. Fried (der.), *Minorities: Community and Identity*, Berlin: Springer-Verlag.

Lijphart, A. (1975) *The Politics of Accomodation, Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley: University of California Press.

Leton, A. (1990) "Les conflits communautaires: Facteurs de tension et facteurs d'apaisement", *Pouvoirs*, 54.

Miroir, A. (1990) "La Belgique et ses clivages: Contradictions structurelles et familles politiques", *Pouvoirs*, 54.

Ra'anan, U. (1991) "Nation and State: Order out of chaos", U. Ra'anan, M. Mesner vd. (der.), *State and Nation in Multi-Ethnic Societies, The Breakup of Multinational States*, Manchester: Manchester University Press.

Riggins, S. H. (1992) *Ethnic Minority Media, An International Perspective*, California: Sage Publications.

Roosens, E. E. (1989) *Creating Ethnicity, The Process of Ethnogenesis*, Londra: Sage Publications.

Sanguin, A.-L. (1993) "Quelles minorités pour quels territoires", A.-L. Sanguin (der.), *Les Minorités Ethniques en Europe*, Paris: Editions l'Harmattan.

Seiler, D-L. (1987) "Enjeux et partis politiques en Suisse", *Pouvoirs*, 43.

Taylor, C. (1992) "The politics of recognition", C. Taylor (der.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.

Tura, J. S. ve Aja, E. (1984) "Une élaboration consensuelle", *Pouvoirs*, 8.

Weibel, E. (1987) "Les institutions et la diversité culturelle", *Pouvoirs*, 43.

Weibel, E. (1993) "La frontière entre le français et l'allemand en Suisse occidentale", A. -L. Sanguin (der.), *Les Minorités Ethniques en Europe*, Paris: Editions l'Harmattan.

Ulusal Devlet ve Etnik Azınlıklar

1980'lerin ikinci yarısından başlayarak yükselen bir dizi sosyo-politik gerilimin gerisinde, ulus-devleti oluşturan çeşitli toplulukların din, dil, etnik aidiyet temelinde öne sürdükleri kimlik talepleri bulunuyor. Geçmişte, Aydınlanma'nın evrenselci paradigması doğrultusunda insan toplulukları arasındaki "benzerlikler" kolektif yaşamın temelini oluştururken, günümüzde vurgu giderek "farklılıklar" üzerinde yoğunlaşıyor. Söz konusu kimlik taleplerinin etnik topluluğun (ya da azınlık) üyeleri açısından tatminkâr bir çözüme kavuşturulmaması durumunda ise, "bileşkenlerini" birarada tutma çabasında olan merkezi devletlerin ulusçulukları ile merkezden özgürleşme yoluyla kendi kimliklerini savunma mücadelesi veren, dolayısıyla da merkezi ulusçuluklar karşısında giderek önemli bir tehdit unsuru oluşturan mikro ulusçuluklar açık ya da örtük bir çatışma içine giriyorlar. Etnik taleplerin ya da ulusçukların, devlet ulusçulukları karşısındaki taleplerinden birini de tanınma yolundaki hak iddiaları oluşturuyor. "Tanınma" olgusu ise, bir kez daha kimlik sorunuyla karşı karşıya

bırakıyor bizleri. Zira kimliğimiz, büyük ölçüde tanınma ya da onun yokluğuyla biçimleniyor. Bu anlamda "tanınmama" bir baskı ve cebir yönteminin ifadesi. Kişiyi yanlış ve indirgenmiş bir varlık biçimine tutsak eden bir anlayışın ürünü. Öte yandan etnik topluluklar (ve diğer) açısından değerlendirildiğinde genelde yetersiz kaldığını görüyoruz. Zira evrensel ve eşitlikçi modern onur kavramı "tanınma"nın yanı sıra her düzeyden eşit statüyü de gerekli kılıyor. Dolayısıyla günümüzde eşit tanınma temelinde anlaşılan demokrasi, giderek dinsel, etnik ya da dilsel toplulukların eşit statü talepleri biçimine dönüşmektedir (Taylor, 1992: 25-27). Oysa modern ulus-devletlerin büyük bölümü genelde kolektif kimliğin inkârına, kimi durumlarda ise, siyaset altı (ya da siyaset ötesi) bir düzleme gönderilmesine dayanıyor. Özellikle jakoben üniter devlette topluluklar adeta bir potansiyel suçlu olarak görülüyor (Poche, 1993: 14). Bu tutumun ardında ise, jakoben ulusçuluğun "özgül" tarihi bulunuyor. Rousseaucu düşüncenin temel dayanaklarını hayata geçirmeyi amaçlayan Jakobenler, "halk"a ve "halk egemenliğine" olan inançlarıyla siyaset sahnesine çıkarlarken, "doğal hukuk" yaklaşımlarının bir uzantısı olarak bireysel özgürlük, sosyal eşitlik ve ulusal kardeşliği "doğal" olarak kabul etme eğilimindeydiler. Ancak hareket noktaları itibarıyla demokrat, ulusçu ve eşitlikçi olan jakobenler, –Rousseau'nun, özgürlüğü yurtseverliğin efendisi olarak ele almasına karşılık– sonuçta yurtseverliği özgürlüğün efendisi haline getirmişlerdir. Savaş ve iç ayaklanma ortamında gelişen jakoben ulusçuluk, zaman içinde her türlü muhalefet karşısında hoşgörüsüz, bölgeselcilik ve federalizm karşısında kuşkulu, güce ve militarizme dayalı, ulusal simgeleri adeta dinsel bir fanatizm düzeyinde kutsayan, misyoner inançla yüklü bir ulusçuluğa dönüştü (Hayes, 1955: 43-84).

1870-71 yenilgisinin ardından Fransız ulusçuluğu belirli bir "vatan"la örtüşen bir ideolojiye, "evrensellik" ise "ulus kültü"ne dönüşürken (Birnbaum, 1991: 54), "azınlık" ve "çoğunluk" fikirleri de, Almanya'ya, "evrenselci" 1789 Devrimi'nin öteki düşünceleriyle birlikte, parlemantarizmin bir kavramı olarak girdi. Bir seçimde kaybeden ve dolayısıyla siyasal kontrolden dışlanan kişileri işaret etmek için kullanılan "azınlık" sözcüğü, *minderheit* olarak Almacalaştırıldı. *Minderheit* aynı zamanda Jacob ve Wilhelm Grimm'in sözlüklerinde, "onur olarak düşük" ya da "güç olarak düşük" anlamına gelmekteydi.

Fransa'daki devrimci süreç sonrasında sözcük, ulus-devletlerin Avrupa sahnesine çıkışıyla birlikte yeni bir içeriğe kavuştu. Kavram, anayasal ve uluslararası bir anlam kazanarak, başka bir ulusun (çoğunluğun) siyasal organizasyonu içinde yaşayan, özel bir ulusal karaktere sahip olan, ancak siyasal süreçte eşit katılımdan, dolayısıyla da siyasal hakların kullanımından dışlanan insan topluluklarını ifade etmeye başladı. Bu anlam kayması, büyük ölçüde teritoryal devletten ulus-devlete geçişle ilgiliydi. Teritoryal devlet, feodal ya da geç feodal (mutlakçı) olsun, "halkının" ulusal kimliğine karşı ilgisizken (birlik, ideolojik anlamda monarklık kurumu ile sağlanmaktaydı), burjuva ulus-devleti, "sakinlerinin" siyasal organizasyonu ve ulusal kimliğiyle yakından ilgiliydi. Bu süreçte "devlet halkı". (Staatsvolk) kavramı, Fransız Devrimi sonrası gelişmelerin bir ürünü olarak ortaya çıkarken, kendi ulusal kimliklerine "yabancı" olduğu varsayılan bir devletin toprağında yaşayan insan toplulukları da ulusal "azınlık" oldular (Heckman, 1983: 12).

Öte yandan tarihsel süreç içinde, "azınlık" kavramının içeriği, yurttaşlığa atfedilen anlama bağlı olarak da önemli bir dönüşüme uğradı. Siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel hakların elde edilmesine paralel olarak, azınlık kategorisi, etnik, dinsel, kültürel toplulukları olduğu kadar özürlüler, yabancı işçiler, kadınlar, eşcinseller, uyuşturucu bağımlıları, evsizleri vb. tanımlamak için kullanılmaya başlandı. Bu anlam çeşitlenmesinin ardında, özellikle jakoben ulus-devletin yurttaşlık anlayışının, "biz"e ilişkin hapsedici çerçevesinin yarattığı kimlik tepkileri bulunmaktadır. Etnik azınlıklar söz konusu olduğunda bu tepki, klasik demokrasinin devlet-yurttaş ilişkisinin "kimliğinden arınmış salt yurttaş" ile "kurucu ulus" olduğu varsayılan etnik çoğunluğun "ismiyle anılan" devleti arasında kurduğu denklemin tutarsızlığından kaynaklanmaktadır. Yaşanan kimliğin, ifade ve talep alanına taşınması durumunda ise, kimlik talepleri devlet açısından daha da "tehditkâr" bir nitelik kazanmaktadır. Zira belirli bir "folklorik" çerçevede kalmasına izin verilen özelliklerin, kamusal alana ilişkin taleplere dönüşmesi, bir başka "folk"un varlığının da tescili anlamına gelmektedir.

Etnik sorunların büyük bölümü, liberal yurttaşlık anlayışının yarattığı gerilim unsurunun yanı sıra, devlet ile ulus arasındaki mekânsal (spatiale) örtüşememeden kaynaklanmaktadır. Nitekim, etnik

azınlıkların ulus-devlet topraklarında üç mekânsal bağlamdan birinde yaşadığını görüyoruz: Bir devletin sınır bölgesinde, devletin içinde geri çekilmiş bir yalıtkanlık içinde ya da ulusal devlet topraklarının bütünü üzerinde yaygın güzergah halinde. Etnopolitoloji ise, ulusal azınlıklar (Bulgaristan ya da Makedonya Türkleri) ve Basklar ya da Korsikalılar örneğinde olduğu gibi bir devlete sahip olmayan etnik azınlıklar olmak üzere iki etnik azınlık kategorisinden söz etmektedir (Sanguin, 1993: 8-9).

Günümüzde etnik azınlıkların, disimetri, asimilasyon ve otonomi başta olmak üzere üç temel siyasal mantık doğrultusunda yer aldığına tanık olmaktayız. Disimetri mantığında azınlık grubu, devleti oluşturan çoğunluk grubu karşısındaki "azınlık" konumunu/statüsünü kabul ederken, diğer yandan da etnik ve kültürel özgüllüğünü savunmaya ve toplumdaki aşağı konumunu siyasetle telafi etmeye çalışmaktadır. Asimilasyon mantığında, azınlık topluluğu etnik ve kültürel kimliğini büyük ölçüde yitirerek, ama bu süreçte sosyal anlamda "terfi" sağlayarak çoğunlukla kaynaşmaya yönelmektedir. Otonomi mantığında ise çözüm, yasayla belirlenmiş dile dayalı bir toprak parçasının (territoire linguistique) oluşturulmasıdır. Dil temelinde oluşturulmuş bu toprak parçası üzerinde azınlık, etnik ve kültürel özgüllüğünü daha etkin bir biçimde savunmak için çoğunluk haline gelebilir. Bu arada vurgulanması gereken bir nokta da, kimi durumlarda bazı azınlık gruplarının devlet tarafından kendilerine tanınabilecek azınlık statüsünü reddetmeleridir. İsviçre'de Romanşlar örneğinde gördüğümüz gibi, bu durumda söz konusu toplulukların hedefi, üyelerine azınlık statüsünden daha "iyi" bir yaşam sağlamaktır (Sanguin, 1993: 13-14).

Öte yandan etnik çatışmanın söz konusu olduğu her devlette, söz konusu çatışmanın genelde dört temel eksen üzerinde ortaya çıktığını görüyoruz: 1) Fizik: Fiziksel yaşam için devlet ve azınlık topluluğu arasında çatışma; 2) Topraksal: Devletin sınırlarıyla etnik azınlığın sınırları arasında çatışma; 3) Kültürel: Devletin kültür kurumları (özellikle dil) ve simgeleriyle etnik azınlığın kurum ve simgeleri arasında çatışma; 4) Siyasal: Devlet ve azınlık topluluğu arasında etnik gerilimin çözümüne ilişkin çatışma. Öte yandan gerek devlet, gerekse ilgili azınlık grubu açısından, etnik çatışma stratejilerinden hangisinin uygulanacağı, grubun tipine (tabi grubun egemen

gruptan ne ölçüde –din, dil, ırk, kültür– farklılaşmış olduğu); demografik özelliklere (grubun göreli ve mutlak boyutu, azınlık topluluğunun çoğunluk grubuna göre büyüme oranı ve coğrafi dağılımı); emeğin kültürel bölünmesine/paylaşımına (genelde iç sömürgecilik biçiminde ifade edilebilecek); devlet geleneğine (korporatif devletten birey-merkezli topluma kadar çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilen); uluslararası sistem içinde devletin özerkliğine (devletin uluslararası güç sistemi içindeki konumunun yanı sıra diğer devletlerin söz konusu devletin azınlıklarına karşı tutumunu kendi çıkarlarıyla ne kadar "ilgili" gördüğü) göre farklılaşmaktadır (Coakley, 1992: 344 ve 352).

Dolayısıyla etnik ve kültürel azınlıkların kimlik politikalarından ayrılıkçılık talebine kadar uzanan farklı mücadele biçimleri yukarıda belirtilen unsurların ışığında anlam kazanmaktadır. Gerek devletin anayasal yapısını ve temel kurumlarını veri ve meşru olarak kabul eden azınlık topluluğunun, "özel" hak ve çıkarlarını azamileştirmeye yönelik demokratik mücadelesi olarak tanımlanabilecek "kimlik politikaları", gerekse veri devletin dışında bir çözüm arayışının ifadesi olan etnik ayrılıkçılık, diğer etkenlerin yanı sıra özellikle devletin yapısı, azınlık grubunun hacmi ve sosyo kültürel özellikleri ve son olarak da topluluğun yaşadığı bölgenin açık ya da örtük "statüsüyle" yakından ilgilidir. Özellikle etnik ayrılıkçılığın söz konusu olduğu ülkelerde, etnik topluluğun yoğun olarak yaşadığı bölgenin gelişmişlik düzeyinin yanı sıra, azınlığın "toplumsal konumu" da önemli rol oynamaktadır.

Etnik ayrılıkçılığın toplumsal kökenlerine ilişkin makro düzeydeki en sistematik açıklamalarından biri, Donald Horowits'in ayrılıkçılığın ortaya çıkış ve gelişme koşullarını "toplumsal konum" modelleriyle açıkladığı tipolojisidir. Topraksal (territorial) ve cemaatsel (communal) değişkenleri, başka bir anlatımla ilkinde bölgeyi devletin geri kalan bölümüyle, ikincisinde ise bölgedeki en geniş etnik grubu diğer etnik gruplarla karşılaştıran Horowits, devlet-bölge-azınlık ilişkisini dört kategoride ele almaktadır (Hooghe, 1990: 37):

- bölge ve bölgede yaşayan etnik grup devletten daha aşağı bir toplumsal statüye sahiptir (Bengladeş'deki Bengaller örneği).
- bölge bir bütün olarak devletten daha yüksek bir toplumsal statüye sahip olmakla birlikte, bölgedeki en geniş etnik grup daha aşağı bir sosyal statüde yer almaktadır (Zaire'nin eyaleti Shaba'daki Lunda).

- Bölgenin aşağı bir sosyal statüsü vardır, ancak bölgede yaşayan etnik grup daha yüksek bir sosyal statüye sahiptir (Sri Lanka'daki Tamiller).
- Bölge ve etnik grup devletin geri kalanından daha yukarı bir sosyal statüye sahiptir (İspanya'daki Bask ve Katalanlar).

Horowits'e göre, yukarıda tanımlanan her kategori, etnik grupların devlet karşısındaki taleplerini ve muhtemel stratejilerini de aynı zamanda belirlemektedir. Bengalliler gibi çifte aşağı statüde (bölge ve grup) bulunan topluluklar, kamu hizmeti ve gelirde "oransallık" talebinde bulunur ve bunun reddedilmesi durumunda büyük ekonomik maliyetlere rağmen ayrılıkçılığa yönelirken, göreli olarak gelişmiş bölgelerde aşağı satüye sahip etnik topluluklar kamu hizmetlerinde oranlı paylaşım talebinde bulunmaya eğilimlerinin yanı sıra, bölgelerinde yaratılan refahın yine bölgeye dönmesini istemektedirler. Devletin bu yöndeki talepleri bastırması ya da görmezlikten gelmesi durumunda ise, etnik azınlığın radikalleşmesi kaçınılmazdır. Diğer iki kategori ise, göreli olarak daha yüksek statüye sahip etnik topluluklar için geçerlidir ve Horowits'e göre, söz konusu topluluklar ancak ekonomik maliyeti çok yüksek olmadığında ayrılıkçılığa yönelmektedirler. Bu nedenle, ayrılık taleplerini ancak ciddi ve sürekli bir ayrımcılığa ya da geniş çaplı şiddete maruz kaldıklarında ifade ederler. Dolayısıyla bu kategoriye dahil olan etnik toplulukların talepleri, genelde oransallık yerine ayrımcılığa maruz kalmamak biçiminde ortaya çıkarken, dördüncü kategori içinde yer alan toplulukların (örneğin Basklar) genelde bölgenin gelirlerinin geriye dönmesi yönünde ek bir talepleri olmaktadır.

Ulusal Entegrasyonun "Dayanılmaz Hafifliği"

Batı siyasal sistemlerinin 1970'li yıllarda maruz kaldığı en önemli değişimlerden biri, başarılı bir biçimde entegre edildiği, düzenlendiği ya da bastırıldığı düşünülen ulusal azınlıkların etnik-topraksal (etno-teritoryal) hareketlerinde tanık olunan artış oldu. Enik-topraksal hareketler, verili bir siyasal sistem içinde tanımlanabilir bir coğrafi "vatana" sahip bir *etnos*'tan (dolayısıyla da kültür, dil, tarih, din, gelenek, ve/ya da siyasal geçmişten) kaynaklanan çeşitli siyasal çatışmaları ve hareketleri ifade etmektedir. Söz konusu siyasal hare-

ketler, devletlerin yalnızca merkeziyetçi doğalarını değil, ama aynı zamanda Batı dünyasının temel öncüllerini de tehdit etti. Kuşkusuz bu öncüllerin en önemlisi, ulusal entegrasyonun tek yönlü bir süreç olduğu, başka bir anlatımla bölgesel toplulukların (ya da azınlıkların) bir kez entegre olduklarında sonuna dek bu konumlarını sürdürecekleri ve gelişmiş modern dünyada sınıf ve statünün, etnisite ya da bölge gibi daha "geri" olduğu varsayılan aidiyet biçimlerinin yerini aldığı yönündeki inançtan kaynaklanmaktaydı. 1960'ların ortalarına doğru etnik ve topraksal toplulukların varlığına bağlı sorunların ortaya çıkmasına bağlı olarak sosyal bilim araştırmaları iki ana yönde ilerledi. İlk yön, son derece hızlı gelişen bu hareketlerin ritmini yakalamak kaygısıyla, siyaset sahnesine çıkan her etnik-topraksal hareketle birlikle bu grupları tanımlamak, siyasal hareketlerinin gelişimi ve kimi zaman da seçim sonuçları üzerindeki muhtemel etkilerini incelemekti. Dolayısıyla da "ritmi yakalama" kaygısının ön plana geçtiği bir ortamda söz konusu araştırmalar genelde yüzeysel bir betimleme ve anlama çabalasının ötesine geçemedi. İkinci eğilim ise, daha anlaşılır bir kaygı ve titizlikle etnik-topraksal hareketlerin tarihsel arkaplanını, ortaya çıkış koşulları ve biçimlerini keşfetmeye yöneldi. Tarihte uzun zamandır var oldukları konusunda artık kuşku kalmayan bu toplulukların ve onların kimliklerinin siyasal anlamda öne çıkmasının siyasal sistem, toplum ve hatta dünyada ortaya çıkan kimi gelişmelerle bağlantısını kurma çabası gözlemlendi. Araştırmacıların büyük bölümü söz konusu toplulukların siyaset sahnesine çıkmasını tarihsel "farklılık" duygusunun en yeni görünümü olarak ele alırken, kimileri de dönemin sosyal bilimlerinde makro teorik açıklamaların revaçta olması nedeniyle kimliğe ilişkin tarihsel köklerin güncel görünümleriyle ilgilendiler. Bu araştırmaların ardında bulunan temel refleks, genelde ilk eğilimin abarttığı güncel görünümlerden uzaklaşarak, her tekil olayın birbiriyle olan bağlantısını ortaya çıkarmak, dolayısıyla da karşılaştırmalı bir açıklama olanağına kavuşmaktı (Thomson ve Rudolph, 1989: 1-3).

1970'li yıllardan başlayarak yükselen azınlık ulusçuluklarının, entegrasyon kuramlarının temel hipotezlerinin geçersiz kılmasının ardında bir dizi neden bulunmaktaydı.

Entegrasyon kuramlarının büyük bölümü, azınlık ulusçuluklarını, içine doğdukları özgül siyasal, sosyal ve ekonomik koşulları göz ardı

ederek çeşitli "tipler" altında modelleştirmek ya da tam aksi yönde her tekil olguyu kendi mantığı içine hapsetmek gibi bir yanılgıya düştüler. Oysa ulus-devletlerin inşa süreçleri incelendiğinde, farklı azınlık ulusçuluklarının özerklik ve hatta ayrılıkçılıktan kimlik politikaları ya da lobicilik etkinliklerine kadar bir dizi farklı biçimler altında ifade bulmasının ardındaki temel saikleri anlamak kolaylaşmaktadır (Keating, 1990: 174-176). Aynı şekilde, reel demokrasilerin dil, din ya da etnik farklılıklar karşısında izledikleri siyaset modellerinin entegrasyon/asimilasyondan kültürel çoğulculuk ya da "olumlu ayrımcılık"a kadar çok geniş bir tercihler ağı içinde ortaya çıkmasının da ulus-devletin inşa süreci, başka bir anlatımla ulus-devletin atomistik ya da organik türden bir devlet olması ve son tahlilde devlet-yurttaş ilişkisinin tanımıyla yakından ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır.

Etnik ve kültürel azınlıkların daha geniş "ulusal" topluluğa tümüyle ya da kısmen entegre (asimile) edilmesinde ilki tasarlanmamış, başka bir anlatımla sanayileşme ve modernleşmeye bağlı, diğeri ise kamusal ve ekonomik ilişkiler için tek bir resmi dilin benimsenmesi örneğinde görüldüğü gibi bilinçli kararlara dayalı iki süreç izlenmektedir. Entegrasyon süreci ve yöntemine ilişkin sosyolojik açıklamaları ise, üç karşıt modelde toplamak mümkün: Azınlıkların entegrasyon/asimilasyonunu modernleşmenin kaçınılmaz, doğal, hatta arzu edilir bir sonucu olarak ele alanlar, entegrasyon/asimilasyon sürecinin azınlıkların çoğunluk tarafından sömürülmesini içerdiğini ve bu nedenle de "iç sömürgecilik" olarak tanımlanabileceği ileri sürenler ve son olarak sosyal mobilizasyon ve ulusal entegrasyonun maliyetini sömürgecilikle değil ama izolasyonla açıklayanlar. Bu son yaklaşıma göre, entegrasyon/asimilasyon süreçleri organik ve bu nedenle de daha "anlamlı" yerel cemaat bağlarının yerine, azınlık grubu açısından daha zayıf ve yapay olan ulusal toplumla özdeşleşme duygusunu geçirmektedir. Bunun sonucu ise, ya atomistik toplum ya da "esas" topluluğun üyeleri için "anlamlı", ama bir zamanlar "çevresel" topluluklar olup ulusal entegrasyon sonrası çevresel bölgelere dönüşen azınlıkların üyeleri açısından "sahte" bir anlama sahip olan bir toplumdur (Birch, 1989: 11-12).

Etnik topluluklar arası çatışmanın kaynağını araştırmaya yönelik kuramları ise, modernleşme kuramları, bağımlılık yaklaşımı ve çatışma düzenleyici stratejiler olmak üzere üç grupta toplamak mümkün.

Özellikle M. Hechter'in 1975'te yayımlanan *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*'da ifadesini bulan bağımlılık yaklaşımı, "iç sömürgecilik" ve topluluklar arası rekabet olgusundan hareketle sömürgeciliğin yalnızca devletler arasındaki asimetrinin değil, ama aynı zamanda bizzat devlet içindeki asimetrinin de ürünü olduğunu görüşünden hareket etmektedir. Ancak M. Hechter'in İrlanda, İskoçya ve Gal ulusçuluklarını, emeğin kültürel bölünmesi, (belirli bir etnik topluluğun sistematik olarak daha emek piyasasındaki en "düşük" işleri yapması) dolayısıyla da bölgenin tabi konumuyla açıkladığı bu yaklaşım, gelişmiş bölgelerin ulusçuluklarını (Bask ulusçuluğunda olduğu gibi) açıklamakta yetersiz kalmaktadır (Hooghe, 1990: 38). A. Lijphard ve H. Daalder'in belli başlı temsilcilerini oluşturduğu çatışma düzenleyici stratejilerin hemen tümü ise, çoğulcu bir demokratik çerçevede ortaya çıkan yoğun ve kimi zaman da birbiriyle çatışan tercihlerin, kurumsal düzenlemeler yoluyla çözüme kavuşturulmasına yöneliktir. Kurumsal yaklaşımın yararı, özellikle sosyo-ekonomik yaklaşımların önemini "ikincil" kılarak, "siyasal" olanın merkeziliğini vurgulamasındadır. 1970'li yıllardan başlayarak kimi sosyal bilimcilerin rağbet ettiği bu yaklaşımın cazibesi, büyük ölçüde soğukkanlı pragmatizmine, cemaatlerarası ayrışım ve farklılığı "kaçınılmaz" olarak kabul etmesine dayanmaktaydı. "İdeal" ya da "olması gereken" bir demokrasiden değil, ama daha minimalist bir perspektiften, başka bir anlatımla somut, meşru, işleyen ve istikrarlı demokrasilerden hareket etmesi, dolayısıyla da daha az spekülatif olması nedeniyle sosyal bilimlerde çatışma düzenleyici starejilere olan rağbet arttı (Nevitte, 1989: 7-8).

Etnisitenin Düzenlenmesi ya da "Siyaseten İnşası"

J. Nagel'in "The Political Construction of Ethnicity" başlıklı makalesinde de ortaya koyduğu gibi (Nagel, 1986: 98-105), günümüzde ortaya çıktığı biçimiyle etnik mobilizasyon, hükümetlerin etnik grupları meşru birimler olarak tanımasının bir sonucudur. J. Nagel'e göre, etnisitenin siyasal olarak düzenlenmesinde devreye giren bir dizi mekanizma, iki temel kategori içinde tanımlanabilir: Siyasal hakların yapısı ve siyasal politikanın içeriği. İlk kategoride siyasal

hakların yapısı ve katılım kuralları siyasal mücadelede etnik aidiyet ve bilincin önemini artırabileceği gibi azaltabilme özelliğine de sahiptir. Devlet düzeyinde etnik katılımın bölgeselleştirilmesi ve kurumsallaştırılması etnik mobilizasyonu harekete geçirmektedir. Nagel'e göre, bir devlette toprağın ya da nüfusun "düzenlenmesi" etnik mobilizasyon açısından iki farklı sonuca neden olabilmektedir: Var olan etnik farklılıkları güçlendirmek ya da yeni etnik topluluklar yaratmak. İdari bölünmenin ya da seçim bölgelerinin sınırlarının nüfusun etnik bölünmelerine denk düşmesi durumunda, söz konusu farklılıklar güçlendirilir ve siyasallaştırılır. Bazı topluluklar için bölgesel birimlerin oluşturulması yoluyla etnisitenin güçlendirilmesi ve siyasallaştırılması ise, söz konusu topluluğa yönelik olumlu bir mesaj içerebileceği gibi (1979'da İsviçre'deki Jura Kantonu örneği), cezalandırıcı ve yalıtıcı bir amaç da (Güney Afrika'daki siyahlar) taşıyabilir. Nijerya devletinin merkezi denetimi artırma amacıyla 1960'larda üç ayrı bölgeye ayrılması, bölgesel/etnik temelde oluşmuş (İbo, Yoruba ve Hausa) üç siyasal partinin ortaya çıkmasına neden olurken, siyasetin etnik topluluklar temelinde yeniden inşası, Nijerya siyasal sisteminin çözülmesi ve Doğu bölgesinin (Biafra) ayrılmasıyla sonuçlanmıştır.

Siyasal katılımın etnik sınırlar dikkate alınarak düzenlenmesindeki temel amaç, etnik toplulukları çıkar gruplarına dönüştürmek, dolayısıyla da siyasallaştırmaktır. Nagel'e göre, siyasal katılımın etnik bölünmeler temelinde düzenlenmesinde genelde iki temel yöntem izlenmektedir. İlk yöntemde Belçika'da seçim çevrelerinin dil toplulukları esasına göre belirlenmesi örneğinde görüldüğü gibi etnik toplulukların siyasal temsili anayasal (de jure) tanınma yoluyla gerçekleştirilir. İkinci yöntemde ise, temsilin etnik sınırlara bağlı olması İsviçre örneğinde görüldüğü gibi bölgeselleştirilme (de facto) yoluyla sağlanır.

Siyasal katılımın etnik bölünmeler temelinde düzenlenmesi ya da bölgeselleştirme olsun, her iki durumda da dil, din, kültür vb. aidiyet biçimlerinin siyasal temsile dayanak oluşturması, etnik topluluklar arasındaki örgütlenme potansiyelini harekete geçirme, dolayısıyla da rekabeti artırma özelliğine sahiptir. Zira etnik aidiyetin siyasal temsilin temel dayanağı olarak resmen tanınması, toplumda zaten var olan etnik/siyasal temsili meşrulaştırır, kurumsallaştırır ve sürekli kılar. Öte yandan bu tür bir politika, zaman zaman daha önce örgütlenmemiş etnik toplulukların yeni ve paralel örgütlenme-

lerine de yol açmaktadır. ABD'deki bazı Beyaz topluluklar ya da Belçika'da Almanca konuşan topluluğu örneğinde gözlemlendiği gibi, etnik temelde tanımlanmış siyasal alanın dışında kalmama kaygısı, yeni örgütlenmeleri harekete geçirmektedir.

Nagel'in devletin izlediği politikalar açısından sınıflandırdığı ikinci düzeyde ise, dil politikası, toprak politikası, resmi tayin politikası ve kaynak dağıtımı olmak üzere dört temel seçenek söz konusudur.

Dil politikalarının doğrudan sonuçlarından biri, dil temelindeki bölünmeleri siyasallaştırması ve sürekli kılmasıdır. Özellikle birden fazla resmi dilin tanınması –Hint Anayasası'nda 14 dile 'ulusal dil' statüsü tanınması örneğinde olduğu gibi– bir yandan diller arasındaki çelişkiyi meşrulaştırır ve kurumlaştırırken, diğer yandan da onların varlığını koruma ve sürdürme yönünde katkıda bulunur.

Toprak politikaları ise, etnik toplulukların coğrafi anlamda yoğunlaşma gösterdikleri devletler açısından önem taşımaktadır. Burada, başlangıçta sözü edilen, yani kapalı toplulukların mobilizasyonunu sağlamak için coğrafi-yönetsel ya da seçim bölgesi esasına göre gerçekleştirilen bölünmeler ilk kategoriyi oluştururken, Irak'ta Şii Arap nüfusa uygulanan zorunlu göç uygulaması, toprak politikalarının bir başka değişkenini oluşturur. Bir başka yöntem ise, ABD ve Kanada'da Kızılderili topluluklara uygulandığı biçimiyle "toprak tahsisi"dir.

J. Nagel'in son olarak tanımladığı resmi tayin ve kaynak dağıtımı politikaları ise, belirli etnik toplulukları özel muameleye tabi tutarak var olan bölünmeleri meşrulaştırmaya yöneliktir. Resmi tayin politikalarının gücü, soykırım ya da göçürü gibi olumsuz seçeneklerde son derece açıktır. Ancak yansız ya da olumlu olarak tanımlanabilecek politikalar da etnik mobilizasyonu artırmaya yönelik olabilir. Öte yandan siyasal olarak denetlenen kaynakların etnik topluluklar temelinde paylaştırılmasının da mobilizasyon açısından doğrudan sonuçları bulunmaktadır. Nitekim ABD'deki "olumlu ayrımcılık" politikası bu bağlamda değerlendirilebilir.

Öte yandan devletin etnik aidiyet ve bilincin siyasallaşmasına farklı neden ve düzeylerde doğrudan katkısının yanı sıra, topluluklar arası çatışmaları "yola getirme" yönünde de soykırımdan kültürel çoğulculuğa kadar varan geniş bir yelpazede tercihte bulunması söz konusu olabilir. Etnik çatışma düzenlemelerini, "farklılıkları

ortadan kaldırmaya yönelik yöntemler" ve "farklılıkları yönetme yöntemleri" olarak iki ana kategori altında toplayan J. McGarry ve B. O'Leary (McGarry ve O'Leary, 1993: 4-36), ilkinde soykırım, zorunlu göçürü ve iskan, taksim (ve/ya da self determinasyon) ve entegrasyona (ve/ya da asimilasyon), ikinci grupta ise hegemonik denetim, hakemlik (üçüncü tarafın müdahalesi), kantonlaştırma (ve/ya da federalleştirme) ve son olarak da ortaklıkçılığa (consociationalism) yer vermektedir. Çok sayıda etnik topluluğun bulunduğu devletlerde farklılıkların "yönetimini" amaçlayan hegemonik denetim, otoriter devletlerden liberal demokratik devletlere kadar çok farklı sosyopolitik sistemlerde gözlemlenebilmektedir. Biçimsel anlamda liberal-demokratik devletlerde bu süreç, özellikle kimi kurumların nüfus açısından azınlığı oluşturan bir topluluk tarafından tekelleştirilmesi durumunda ortaya çıkar. Nitekim Beyaz Güney Afrikalı ve Rodezyalıların öteki etnik topluluklara baskıcı ve ayrımcı düzenlemeleri dayatırken, liberal demokratik kurum ve kuralları kendilerine saklı tutmaları bu yöntemin en tipik örneklerinden birini oluşturmaktadır. Öte yandan hegemonik denetim erişkin nüfusun çoğunluğunun ya da tamamının biçimsel düzeyde bile olsa yurttaşlık hakkına sahip bulunduğu devletlerde de söz konusu olabilmektedir. Özellikle iki ya da daha çok "önemli" etnik topluluğun bulunduğu ve bu toplulukların üyelerinin rejimin temel kurumları ve izlemesi gereken siyasetler konusunda mutabakata varmadığı durumlarda, "çoğunluk kuralı" hegemonik kontrol aracı haline gelebilir.

J. McGarry ve B. O'Leary'nin hakemlik ya da üçüncü taraf müdahalesi olarak tanımladıkları ve genelde uluslararası ilişkiler literatürü içinde yaygın kabul gören yöntemin karşıt ve çatışan toplumlara istikrar kazandırmayı hedefleyen diğer siyasetlerden ayıran en önemli özelliği, çatışmanın çözümüne doğrudan ilgili taraflardan "başka"larını da dahil etmesidir. En anlamlı örneğini İsviçre'nin oluşturduğu kantonlaştırma yönteminin amacı ise, etnik çatışma ve rekabet alanını daha kolay "yönetilebilir" birimlere bölmek iken, etkin bir federalleştirmeden ancak federasyonun bileşkenlerinin sınırları ile önemli etnik, dilsel, ve dinsel topluluklarının sınırlarının örtüşmesi durumunda söz edilebilmektedir. McGarry ve O'Leary'nin son olarak ele aldıkları ortaklıkçılık ya da iktidar-paylaşımı sistemi ise, devletin bütünü içinde olduğu gibi, etnik çatışmanın yaşandığı

bir bölgesinde de uygulanabilmektedir. Hollanda (1917-1960) ve Lübnan (1943-1975) başta olmak üzere, Malezya, Sri Lanka, Hindistan vb. ülkelerin belirli dönemlerde uyguladıkları bu politikanın en önemli özelliği, etnik çoğulculuğun kabulü ve dolayısıyla da tüm etnik toplulukların haklarının, kimliklerinin, özgürlük ve fırsat eşitliğini korumaya yönelik bir düzenin korunmasıdır.

McGarry ve O'Leary'e göre, ortaklıkçı sistemin en önemli özellikleri, devletin birden fazla ulus ya da etnik topluluğu barındırdığı, demokratik hükümetin çoğunluk kuralı uyarınca değil, ama farklı topluluklar arasında bir tür konsensüs temelinde oluştuğu, toplumdaki temel bölünmeleri temsil eden siyasal partilerin koalisyonuna dayalı, kamu sektöründe oranlı temsil, istihdam ve harcama kurallarının geçerli olduğu, toplulukların kendilerini doğrudan ilgilendiren konularda karar alma önceliğine, azınlıkların ise anayasal veto hakkına sahip oldukları bir düzeni hedeflemesidir.

"Uzlaşmanın kurumsallaşması" (Powell, 1982: 212) olarak da tanımlanabilecek ortaklıkçı düzenlemenin, temsil açısından çoğunluk yönetimlerine göre daha demokratik bir özellik taşımasına rağmen, Hollanda toplumunda gözlemlendiği türden bir "sütunlaşma"ya yol açması da mümkündür. Örgütlü toplumsal grup ya da alt kültürlerin yalnızca siyaset ve kamusal alanı değil, ama aynı zamanda toplumsal yaşamın bütününü biçimlendirmesinin anlatımı olan "sütunlaşma", özellikle 1960'lı yılların ortalarına kadar Hollanda yurttaşının, "beşikten mezara dek" tüm yaşamını ait olduğu "topluluğun" kurum ve kuruluşları (okul, hastane, kilise, meslek birliği ya da sendika, spor ya da kültür kuruluşları vb.) içinde sürdürebilmesi, dolayısıyla da kültürlerin kendi içlerine kapanması sonucunu doğurmuştur (Andeweg ve Irwin, 1993: 27-29).

Yeni Bir Yurttaşlık Anlayışına Doğru

Günümüzde hemen tüm demokrasiler açısından bir sorun oluşturan her düzeyden hak talepleri, ulus-devletin tarif ettiği yurttaşlığa ilişkin geleneksel anlayıştaki çözülme ve zemin kaymasıyla ilgilidir. Başka bir anlatımla yurttaşlık, haklar bütünü içinde değerlendirildiğinden, yeni hak talepleri yurttaşlığa ilişkin ön kabullerin bir kez

daha tartışmaya açılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu noktada demokrasilerin önündeki en temel sorunlardan biri, hak temelli yurttaşlık anlayışı ile topluluk temelli yurttaşlık anlayışı arasında yapacağı (ya da yapmayacağı) seçimdir. Hak temelli yurttaşlık anlayışı, insan hakları doktrininden, başka bir anlatımla hakların sosyal statü, etnik köken, renk, inanç, toplumsal cinsiyet vb. özelliklere bakılmaksızın tüm "insanlığa" yaygınlaştırılması gerekliliğinden hareket ederken, söz konusu özellikler temelinde oluşan toplulukların haklarına tanımı gereği karşı çıkmaktadır (Belamy, 1993: 43-44). Toplulukçu yurttaşlık ve haklar anlayışı ise, bireyi (yurttaşı) bir topluluğa olan aidiyeti oranında ve çerçevesinde haklarla donatmaktadır. Ancak özgür ve özerk birey-yurttaş açısından değerlendirildiğinde her iki yaklaşımın da kendi içinde kimi sakıncaları barındırdığı açıktır. Ortak ihtiyaçları olduğu varsayılan soyut bir insan (birey) modelinden hareketle biçimlenen hak temelli yurttaşlık anlayışı ile ihtiyaçların yalnızca ait olunan topluluğun özgül nitelikleri doğrultusunda ortaya çıktığını varsayan topluluk temelli hak ve yurttaşlık anlayışının "saf" biçimiyle uygulanmasının modern dünyanın gereklerini karşılayamayacağı açıktır. Dolayısıyla demokrasilerin gelecekteki en temel sorunu, özgül ihtiyaçlara sahip birey-yurttaşlardan hareketle yeni bir yurttaşlık ve haklar tanımının üretilmesi olacaktır.

Kaynakça

Birch, A. (1989) *Nationalism and National Integration*, Londra: Unwin Hyman.

Birnbaum, P. (1991) "Nationalisme à la française", *Pouvoirs*, 57.

Coakley, J. (1992) "The resolution of ethnic conflict: Towards a typology", *International Political Science Review*, 13 (4).

Hayes, C. J. H. (1955) *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New York: The Macmillan Company.

Heckmann, F. (1983) "Towards the development of a typology of minorities", C. Fried (der.), *Minorities: Community and Identity*, Berlin: Springer-Verlag.

Hooghe, L. (1990) "Nationalist movements and social factors, a theoretical Overwiew", *Plural Democracies*, 20 (1).

Keating, M. (1990) "Minority nationalism and the State: The European case", M. Watson (der.), *Contemporary Minority Nationalism*, Londra ve New York: Routledge.

McGarry, J. ve O'Leary, B. (1993) "Introduction, the macro-political regulation of ethnic conflict", J. McGarry ve B. O'Leary (der.), *The Politics of Ethnic Conflict Regulation*, Londra: Routledge.

Nagel, J. (1986). "The political construction of ethnicity", S. Olzak ve J. Nagel (der.), *Competitive Ethnic Relations*, Academic Press Inc.

Nevitte, N. (1989) "Analysing intercommunal conflict: Theoretical approaches and comparative cases", D. Vajpeyi ve Y. K. Malik (der.), *Religous and Ethnic Minority Politics in South Asia*, New Delhi: Manohar Publications.

Poche, B. (1993) "Le groupe territorial et son identité, le lien Social au-delà de la crise du politique", *Les Identités Collectives dans le Monde Contemporain*, Uluslararası sempozyum, Bilbao, 14-18 Aralık 1993.

Powell, G. B. (1982) *Contemporary Democracies, Participation, Stability and Violence*, Massachusetts ve Londra: Harvard University Press.

Sanguin, A.-L. (1993). "Quelles minorités pour quels territoires", A.-L. Sanguin (der.), *Les Minorités Ethniques en Europe*, Paris: Editions l'Harmattan.

Taylor, C. (1992) *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton: Princeton University Press.

Thomson, R. J., ve Rudolph, J. R. (1989) "The ebb and flow of ethnoterritorial politics in the western world", J. R. Rudolph ve R. J. Thomson (der.), *Ethnoterritorial Politics, Policy and the Western World*, Londra: Lynne Rienner Publishers.

Bir Aidiyet Biçimi Olarak Yurttaşlık ya da Yurttaşlığın İki (buçuk) Yorumu

1980'li yıllar genelde "kriz" olarak tanımlanabilecek önemli dönüşümlere yol açarken, sosyal bilimlerde yaygın bir kabul ve kullanım alanı bulan kimi kavramların anlamına ilişkin de bir meşruiyet bunalımına tanık olundu. Özellikle modernite içinde anlam bulan kavramlar, araştırmacılar tarafından eleştirel bir gözle takibe alınırken, siyaset bilimi literatürü, "Rousseau revisited" türünden başlıklar taşıyan, klasik düşünür ve kuramlara "yeniden başvurma"ya yönelik araştırmalarla zenginleşti. Bu arada çağdaş düşünürlerin güncel sorunlara klasikler aracılığıyla çözüm bulma çabası, 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren büyük sarsıntıya uğrayan ulus-devlet ve ona bağlı kavram ve kurumların da diğerlerinin yanı sıra eleştiriye açılmasına neden oldu. Özellikle "ulus-devletin sonu mu?" türünden, sorudan ziyade kanaat (ya da temenni) vurgusu ağır basan tartışmalar, ulusal entegrasyonda temel bir rol yüklenmiş olan, söz konusu entegrasyonun "şifrelenmiş" boyutunu oluşturan yurttaşlık kavramının da tartışmaya açılması sonucunu getirdi.

Demokrasi ve yurttaşlık konusunun siyaset felsefesinin temel sorunlarından belki de en önemlisi haline gelmesinin ardında bir dizi neden bulunmakta. Bunlardan ilki, Louis Dumont'nun *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (1983) adlı yapıtında da belirttiği gibi, çağdaş siyaset kuramının iki temel kavrayıştan, sosyal bütünlüğü öne çıkaran ve bu süreçte bireyi ihmal eden ya da ona tabi kılan "holizm" ile bireye ahlaki, bağımsız, özerk, ama özünde sosyal olmayan bir varlık olarak değer atfeden "bireycilik"ten hareket etmesi (Leca, 1986: 160). Bu iki kavrayış arasında sıkışan çağdaş siyaset kuramının günümüzdeki en önemli tartışma temalarından birini ise, yurttaşın özellikle 1980'lerden başlayarak yerellik-evrensellik ekseninde yaşanan yeni "gerilim hattı" açısından yeniden konumlanması, başka bir anlatımla Aydınlanmacı-evrenselci paradigmanın eleştiriye bir kez daha açılması sonucu geleneksel meşruiyet zemini kayan yurttaşlık kavram ve pratiğinin değişen doğası ve yaşam alanı oluşturuyor.

Gerek siyaset felsefesinin, gerekse sosyal bilimlerin diğer disiplinlerinin doğrudan ya da dolaylı olarak ilgi alanları içine giren yurttaşlık "durumu"na yaklaşımlarında karşılaşılan metodolojik sorunların başında, yurttaşlığın hem arzulanan bir ideale, hem de yaşanan bir gerçekliğe işaret etmesi geliyor (Leca, 1986: 163). Başka bir anlatımla, yurttaşlığın ilkesel ve olgusal iki boyutundan söz etmek mümkün. Yurttaşlık bir yandan, Antik Yunan'dan günümüze bir "erdem" olma niteliğini (söz konusu erdeme yüklenen anlamlar zaman ve mekâna bağlı olarak değişse de) koruyor. Burjuva liberal devrimlerinden bu yana ise, kapitalizmin yükselmesine paralel olarak gelişen ve farklılaşan bir haklar (ve aynı zamanda görevler) sistemine katılma/kullanma anlamında "olgusal" bir niteliği var. Yurttaşlığın ilkesel ve olgusal olarak tanımladığımız bu iki hali ise, "tasavvur" olarak yurttaşlık ve "yaşanan" yurttaşlık arasındaki gerilimin ana nedenlerinden birini oluşturuyor.

Yurttaşlığın problematik özelliğini pekiştiren bir başka etken de, 20. yüzyıla damgasını vuran iki büyük toplum projesinin, başka bir anlatımla liberal ve marksist dünya görüşlerinin benzer kavram çiftlerinden, başka bir anlatırnla birey ve toplum çiftinden hareketle bir denklem kurmaları bulunuyor. Bu denklemde, marksist ve liberal dünya görüşlerinin yalnızca öncelikler temelinde gösterdiği bir farklılık

söz konusu. Benzerlik ise, her ikisinin de yurttaşlığı salt siyasal bir kategori olarak ele alarak, etnik, dinsel ya da dilsel aidiyet ve kimlikleri göz ardı etmeleri. Sanayileşme ve modernleşme sürecinin söz konusu kimliklerin varlık nedenini ortadan kaldıracağı ve gelişmenin herhalükarda entegrasyon yönünde olacağına kesin bir biçimde inanan olan liberal görüş ile aynı aidiyetleri sınıf ilişkilerinin bir *artefact*'ı olarak gören ve dolayısıyla da tarihin insanlığın dikey ve yapay bölünmelerini zayıflatmak yönünde işlediği konusunda en az liberalizm kadar inançlı olan marksizmin ulaştıkları nokta, bu yönüyle birbirinden çok da uzak değil. Kuramsal düzeyde ele alındığında Marx'ın özellikle *Yahudi Sorunu Üzerine*'de ifade edildiği biçimiyle burjuva yurttaşlık ve haklar anlayışına yönelik eleştirel bakışı, "insan hakları" söylem ve pratiğinin ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri gizlemeye yönelik ideolojik bir maske olduğu yaklaşımıyla anlam kazanırken, reel sosyalizmin farklı aidiyet biçimlerinin ötesinde yurttaşlığı hâkim kılmadaki güçlükleri de, söz konusu tartışmanın son yıllarda yeni boyutlar kazanmasına yol açtı.

Demokrasi ve yurttaşlık sorunsalının çağdaş siyaset kuramcıları tarafından öncelikli bir konu haline gelmesinin bir başka nedeni ise, sosyalist sistemin çöküşü ertesinde ilgili devletlerin demokrasi ve pazar ekonomisine geçiş sürecinde yaşadıkları güçlükler oldu. Sosyal bilimciler, geçiş sürecinin güçlükleri ve sorunları üzerinde düşünürlerken, Batı demokrasilerinin kimi açmazlarını da görmezden gelemediler. Özellikle eski ulus-devletler üzerinde yükselen etnik ve ulusal nitelikli hak talepleri klasik yurttaşlık anlayışının geçerliliğini sarsarken, ne liberal ne de marksist dünya görüşlerinin daha "dar" sadakat odakları karşısında bir üst kimlik olarak yurttaşlığı hâkim kılamamış olması önemli bir sorun olarak gündeme geldi. Başka bir anlatımla Batı, sosyalist rejimlerin çöküşü "sayesinde" kendi sistemini de sorgulamaya başladı. Kimliklerin kendini dayattığı bir dünyada ise, hakların bireyler temelinde mi yoksa topluluklar temelinde mi hayata geçirileceği sorunu, demokrasinin önemli bir açmazını oluşturdu. Özellikle jakoben devlet ve yönetim geleneğinin egemen olduğu yerlerde, dinsel, etnik ve dilsel aidiyete dayalı hak talepleri (topluluk hakları) birey ve toplum arasında kurulan klasik denklemi geçersiz kıldı. Topluluğun, bireyden büyük toplumdan küçük olması nedeniyle her ikisini de tehdit ettiği dikkatlerden

kaçmadı. Başka bir anlatımla topluluk hakları, hem bireyin "biricikliği" ve özerkliğine, hem de toplumun bir bütün olarak "bekasına" yönelik bir tehdit olarak algılandı.

Son olarak, yurttaşlığın farklı kullanımlara bağlı farklı "göndermelerinin" de sorunun karmaşıklığına katkıda bulunduğunu söylemek mümkün. Zira yurttaşlık, öncelikle ahlaki bir yargıya işaret etmekte, "iyi" ya da "gerçek" yurttaş olarak tanımlanmak, kişinin davranışlarının ahlakiliğine ilişkin olumlu bir kanıt sunmakta. Bu anlamda, yurttaşlık değer-yüklü bir kavram olarak karşımıza çıkmakta, "iyilik" ya da "gerçek"lik, sadakat, vefakarlık ve son kertede militanlıkla anlam kazanmaktadır. Öte yandan yurttaşlık, somut, empirik ve betimleyici bir kavram. Verili bir devlette seçme ve seçilmeye "layık" bulunan kişilere tanınan özel bir haklar ve görevler sistemine işaret etmektedir. Bu noktada yurttaşlık kavramının içindeki bir gerilime değinmekte yarar var. Yurttaşlık bir yandan seçme ve seçilmeye ilişkin haklarla politik alanın ana ekseni haline gelirken, diğer yandan da "makbul/iyi" yurttaş olmanın gerektirdiği özellikler nedeniyle (sadakat, özveri vb.) kavramın bizzat kendisi depolitize edilmektedir. Son olarak yurttaşlık, analitik bir terim olarak ele alındığında devletin "esas" üyelerine sunduğu koruma, devletin siyasal katılım için "esas" üyeleri adına yarattığı fırsatlar ve/ya da bu iki unsurun bileşiminin bir anlatımı (Janowitz, 1994: 43). Dolayısıyla, özgür ahlaki özne ve rasyonel aktör olarak tanımlanan yurttaşlık ile bir (ya da birçok) kimliğin taşıyıcısı yurttaş arasında sürekli bir gerilim yaşanmakta.

Yurttaşlığın Tarihsel-Mekânsal Boyutu

Tarihsel süreç içinde, yurttaşlık kavramının *polis*'in gelişmesiyle eşzamanlı olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Antik Yunan'da sınırlı bir grubun ayrıcalığı, bir *zoon politikon* olmanın zorunlu koşulu olarak anlaşılan katılımcı aktif yurttaşlığın gelişmesine karşılık, Roma'da patrici ve pleblerin varlığıyla somutlaşan (her ikisi de "yurttaş" olan patrici ve pleblerin arasına sokulan sınıf ayrımı sonucu) iki düzeyli bir yurttaşlık anlayışı ortaya çıktı: Hem katılım hem de statüyü içeren yurttaşlık ile yalnızca statüyü içeren yurttaşlık. Roma'nın

yurttaşı olmak, geçerli bir hukuksal statüye sahip olmak anlamını taşıyordu. Yunan yurttaşlık ideali ise, özünde bir yaşam biçimiydi, dolayısıyla da ikili ya da çoklu yurttaşlık anlayışı bu kavrama yabancıydı. Oysa Roma'da, dar anlamda Roma kentinin yurttaşları olarak tanımlanan Romalılar hariç, kişinin doğduğu kente ve imparatorluğa yönelik ikili sadakati doğal karşılanmaktaydı (Clarke, 1994: 6-8).

Tek tanrılı üç büyük dinin ise, ortak kimi özelliklerine rağmen siyasal alanın tanımlanmasındaki özgül yaklaşımları her birinin yurttaşlığa yükledikleri anlamın da farklılaşmasına yol açtı. İbrahimci inançlar, manevi yaşamdan bir sapma olarak algıladıkları politikayı açıkça reddetmelerine karşın yurttaşlığın gelişimine önemli katkılarda bulundular. Bu bağlamda Hıristiyan kültüründe site, radikal bir eşitlikçilik ve evrensellik temelinde, yani kan ve akrabalığın ötesinde doktrin ve evrensellik temelinde birbirine bağlandığı varsayılmış bireyler arasında yeni bir grup aidiyeti (ümmet) için ölçüt oluştururken, Yahudilikte İsrailoğulları, "seçilmiş kavim" sıfatıyla söz konusu aidiyete "ulusal" bir nitelik kazandırdılar (Turner, 1986: 16-17).

Yurttaşlığın altın çağı hiç kuşkusuz, ulus-devletin yükselmesiyle eşzamanlı olarak yaşandı. Fransız Devrimi'yle başlayan dönemde yurttaşlığın sınırları bir yandan siyasal ve medeni hakların kazanılmasına paralel olarak genişlerken, ulus-devletin bizzat kendi topraksal sınırları da yurttaşlığın ulusla özdeşleşmesi sonucunu verdi. Ulus kavramı, sosyal çeşitlilikten birlik ve bütünlük imgesi yaratmayı hedefleyen bir simgeleştirme işlemiyle yakından ilgili olduğundan, bu suretle yaratılan mitsel varlığın, oluşturucu unsurlarından farklı olarak bölünmez niteliği ve ortak iradesiyle anlam kazanan bir özgül şahsiyete sahip olması beklenmekteydi. Bu anlayış ise yurttaş kavramına, başka bir anlatımla insana değil, ama bağlantı ve kimliklerinden soyutlanmış, mantıkla "aydınlandığı" varsayılmış, egemenliğin kullanımına eşit ve özgür bir biçimde katılma özelliği ve yeteneğiyle donatılmış yurttaşa dayanmaktaydı. Dolayısıyla yurttaş kavramı, çeşitlilikten tutunuma (cohesion) geçiş olanağı sağladı. Söz konusu geçiş ise, alınan kararın herkesin ve en azından varsayımsal düzeyde bölünmez olarak kabul edilen bir ulusun kararı olarak görülmesine izin verdi (Bizeau, 1993: 538). Devlet tarafından dayatılan tekbiçimli kurallar ve kimliğin ifadesi olan yurttaşlığın, aynı zamanda derin bir çeşitlilik duygusunu içerdiği görmezden gelindi. Böylece yurttaş-

lığın, "özel" bireyler tarafından taşınan bir "evrensel" maske olması, söz konusu kavramın örtük ya da açık bir gerilim alanı haline gelmesine yol açtı. Yurttaşlık bir yandan bir "üyelik/aidiyet" duygusu, paylaşılan bir ortak kimlik olarak tanınırken, diğer yandan da rakip aidiyet biçimleriyle mücadele etti. Bu süreçte yurttaşlığın simgesel alana ilişkin olmasına karşılık, yurttaşın kendisinin simgeselliğin üyesi olmaması gerilimi artırdı (Alejandro, 1993: 2).

Burjuvazinin aristokratik ayrıcalıklara karşı savaşımı içinde anlam kazanan evrensel yurttaşlık idealinin özünde, yurttaşlık statüsünün her türlü özellik ve farklılıkları aşan ve bu anlamda eşitliği aynılığa indirgeyen anlayış bulunmaktaydı. Evrensel yurttaşlık, yurttaşlar arasındaki toplumsal farklılıkları, sivil toplumdaki refah, statü ve güç eşitsizliklerini dikkate almaksızın siyasal alanda herkese aynı statüyü tanırken, yurttaşlığın "herkese yaygınlaştırılması" dışında iki anlam kazandı: "Özel"in karşısında "genel" olarak tanımlanan evrensellik ve herkes için aynı anlama gelen ve aynı biçimde uygulanan yasa ve kurallar anlamında evrensellik. Böylece bireysel (ya da topluluk) farklılıklar konusunda "yansız" (dolayısıyla da duyarsız) yasa ve kurallarla yurttaşlar, birbirlerinden farklılaştıkları değil ama benzedikleri oranda yurttaş olurken (Young, 1994: 386), özellikle ulus-devletin egemenliğini güçlendirmesine paralel olarak ulus da (siyasal ya da etnik/kültürel anlamda) yurttaşlık tanımı içinde özel bir anlam kazandı.

Etienne Balibar'ın 1981-1991 yıllarında kaleme aldığı siyasal ve felsefi denemelerinden oluşan *Les Frontières de la Démocratie* (Demokrasinin Sınırları) adlı kitabı, yurttaşlığın ulus-devlet mantığı içindeki bu özel anlamına ilişkin önemli noktalara dikkati çekmektedir. Yurttaşlığın her zaman için, ilki bir devletin varlığına dolayısıyla da kamu egemenliği ilkesine bağlı, diğeri ise siyasal kararlara bireysel katılım "kapasitesinin" kullanımına bağlı ikili bir ayrıncı işleve sahip olduğu noktasından hareket eden Balibar, tam da bu nedenle eşitlik boyutunun yurttaşlığın inşasında her zaman için önemli bir değişken olduğunu savunmaktadır. Balibar'a göre, her siyasal rejim, belirli bir yurttaşlık tanımı içinde yalnızca kendisini tarif eden bir kuvvet ve iktidar dağılımını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda belirli bir "insan" tipinin, belirli bir haklar ve görevler modelinin de hukuksal olarak sınırını çizerek, toplumu meydana

getiren sosyal ilişkileri birey düzeyinde tanımlar. Dar anlamıyla siyasal hakların tam kullanımı, geniş anlamıyla ise kamusal alana etkin katılım olarak anlaşılan yurttaşlık, bir güçler ve çıkarlar ilişki ve dengesini geçici bir süre için kurala bağlamak için düzenlenmiştir. İşte tam da bu nedenle, "yurttaşlık eşittir ulus" denkleminde tanık olduğumuz gibi bir kutsallaştırma, ya da tam tersi yurttaşlığı ardında yalnızca bir egemenlik projesinin gizlendiği saf bir "hukuksal kurgu" olarak ele almak yönünde ikili bir eğilim ortaya çıkmıştır. Balibar'a göre, her iki durumda da "yurttaş"ın özsel değişkenliği (ya da devletle olan ilişkisi) gözden kaçırıldı. 19. ve 20. yüzyıllar boyunca "yurttaşlık", bir "hukuk devletiyle" bağlantılı olan saf bireysellikle tanımlanmadı, ama ulusla özdeşleşti. Bu süreçte sınıf kimliğinin inkârı ve ulusal kimliğin olumlanması, en azından siyasal meşruiyet ilkeleri olarak birbirine eşlik etti. Ekonomik ilişkiler yönünden yurttaşın bireyselliğinin soyut alana itilmesi oranında, "somut" olanla, başka bir anlatımla ulusal aidiyetle ilişkilendirilmesi gerçekleşti. Yurttaşlık ulusla, ya da salt ulus-devletle ilişkilendirildiği andan itibaren sorun, bireysel olmaktan çıktı. Birey, bir topluluğa (ulus-devlete) olan aidiyetiyle tanımlandı (Balibar, 1992: 99-100 ve 104). Başka bir anlatımla yurttaşlık, yalnızca modern devletin ulusal, topraksal ve bürokratik siyasal organizyonu dahilinde anlam buldu. Yurttaşlığın inşasında, güvenlik kaygısı ve "korku"nun denetlenmesi bulunduğundan, yalnızca ulusal siyasal cemaatin üyeleri "yurttaş" statüsü kazanmaya hak kazandılar, "yabancılar" ise bu kategorinin dışında kaldı (Zolo, 1993: 260). Bu süreçte her ulus-devlet, kendi güç ve otorite dağılımı anlayışıyla uyumlu bir "yurttaş" ve "yabancı" tanımından hareket etti. Ülkelerin üzerinde yer aldıkları coğrafya ise, söz konusu otorite dağılımını yakından etkiledi.

Gerçekten de 16. yüzyıldan başlayarak Batı'nın modern devleti ile Çin ya da Hindistan'da ortaya çıktığı biçimiyle Asya'nın geleneksel devleti arasındaki temel ayrım, mutlak otorite-halk kitleleri ilişkisinin farklılığına dayanmaktaydı. Geleneksel Asyalı devlette, devletin otoritesi –ender durumlar dışında– doğrudan bireye yönelmemekteydi. Genelde kral ya da imparatorun otoritesinin, Batı'dan farklı olarak Asyalı devlette bulunan ve bireyin yaşamını çevreleyen geniş otorite katmanına (aile, klan, lonca, kast vb.) nüfuz edememesi sonucu yurttaşlığın kazandığı anlam da farklı oldu. Oysa Batı'da geç

Ortaçağ'dan başlayarak ortaya çıkan "siyasal bireyselleşme" (political individualization) süreçleri sayesinde birey ve egemen, Ortaçağ boyunca gittikçe güçlenen bütün bir "ara alanda" (lonca, manor, manastır ve diğer cemaatsel bağlar) hukuksal ve idari anlamda "mukavele" şartları çerçevesinde birbirlerine yakınlaştılar. Ortaçağ'da, taşradaki feodal prens ya da kralların iktidarı altındaki "teba"dan kesin bir biçimde ayrılan "yurttaş" (citizen) sözcüğü yalnızca bir kentin sakini anlamını taşırken, giderek sözcüğün dar anlamıyla "kentsel" göndermelerinden uzaklaşıldı, önce "teba" ile eşanlamlı, daha sonra ise onun yer alacak biçimde kullanılmaya başlandı (Nisbet, 1994: 7-8). Yurttaşlığa coğrafi belirlenimcilik perspektifinden yaklaşan bu anlayış, tıpkı ulusçuluğun ortaya çıkış koşullarını bir tür Janus metaforuyla Doğu-Batı ekseninde açıklayan ulusçuluk kuramları gibi önemli eksikliklerin yanı sıra, genelde batı merkezli ve dolayısıyla yanlı bir bakış açısının tüm arazlarını da taşımaktadır. Yurttaşlığın inşasının "mekânsal boyut"a dayalı tarihsel açıklamalar, "Doğu" ve "Batı" gibi genelde soyutlama düzeyi yüksek ve herhalükarda kuşkulu bir karşılaştırma ekseninden hareketle söz konusu coğrafyalarda ortaya çıkan özgül durumları dikkate almamaktadır.

Nitekim Bryan S. Turner, "Contemporary problems in the theory of citizenship" başlıklı makalesinde yurttaşlığın Avrupa bağlamında bir yandan aşağıdan yukarı, ya da yukarıdan aşağıya doğru gelişmesine (dolayısıyla da yurttaşlığın aktif ve pasif değişkenleri doğrultusunda) ve diğer yandan da yurttaşlığın özel ya da kamusal alanda yaşanma ve ifade biçiminlerine göre başlıca dört ideal tip saptamaktadır. Turner'ın tipolojisinin temel hipotezi, farklı tarihsel koşulların birbirinden kesin bir biçimde farklı yurttaş katılımı biçimlerine yol açtığı yönündedir. Turner'a göre, yurttaşlığın Fransa ve Amerika'da olduğu gibi devrimci bir mücadele sonucu geliştiği ülkelerde, aktif ve radikal bir yurttaş katılımı geleneği ortaya çıkarken, yurttaşlığın yukarıdan aşağı verildiği yerlerde, söz konusu katılım pasif ve genelde olumsuz bir biçim almıştır. Öte yandan Turner, kamusal alan/özel alan ayrımının da yurttaşlığın kültürel boyutlarını belirlemede aynı oranda önem taşıdığını ileri sürmektedir. Siyasal etkinlik alanının sınırlı ve dar olduğu yerlerde, yurttaşlık pasif ve özeldir. Yurttaşlık tanımındaki bu farklılıklar, farklı bölge ve ulus-devletlerin ulusal kültürlerinden kaynaklandığı gibi, bizzat yurttaşlık kavramının ken-

disinin kurgulanma biçimiyle de ilgilidir. Zira Batı yurttaşlık anlayışı bir yandan statü düşüncesi, diğer yandan da bir siteye üyelikle yakından ilgiliydi. Dolayısıyla gerek Fransızca, gerekse İngilizce'de kullanıldığı biçimiyle yurttaş kavramı (citoyen ya da citizen) site yaşamı içinde anlam kazanırken, Almanca ve Hollanda dilinde modern yurttaşlığın kökenleri zorunlu bir biçimde sivil toplum düşüncesiyle bağlantılı olmuştur. Alman geleneği içinde yurttaş, ailenin koruyucu/himaye edici kabuğunu terkederek ekonomik mücadele ve rekabetle ifade bulan kamusal alana giren bireyi tanımlamaktaydı. Sivil toplum, söz konusu iki ülke özelinde sivil toplum içindeki gerilimleri düzenleyecek ve kontrol altına alacak bir kurum olarak devleti gerektirmekteydi. Alman düşüncesinde, yurttaşlığın kökenleri, devlet ve kilisenin ortak olarak geliştirdikleri yeni bir karakterin, *Bürgertum*'un (burjuvazi) ortaya çıkışına bağlıydı. Dolayısıyla Almanca ve Hollanda dillerinde, yurttaşı sitenin burjuva üyesi olarak (stadtsburgerschap), ya da devletin üyesi olarak (staatsburgerschap) olarak kabul etmek arasında bir seçim söz konusudur. Devletin üyesi olarak yurttaş, yükselmekte olan ulus-devletin hem iç, hem de dış muhalefete karşı istikrar ve düzenini sağlamakla yükümlü olan bürokrasisinin kural ve düzenlemelerine tabidir. 1840'larda Almanya'da radikal bir burjuva devriminin başarısızlığı ve kapitalist ekonominin Bismarkçı yasalarla yukarıdan aşağı inşa edilmesi sonucu, dinamik ve aktif bir yurttaşlık anlayışının yerini, sosyal hakların başlıca hamili olarak anlaşılan oldukça sınırlı bir yurttaşlık kavrayışı almıştır. Bu süreçte bir yandan başarılı bir liberal devrimin eksikliği ve Junkerlerin süregelen siyasal egemenliği "azgelişmiş" bir kamusal alanın ortaya çıkmasına yol açmış, diğer yandan da Protestanlığın (özel olarak da Lutherciliğin) devletin varlığını meşrulaştırma işlevi, yurttaşlığın Almanya özelinde taşıdığı tarihsel/kültürel tonu belirlemiştir (Turner, 1993: 9-10). Yukarıdaki yaklaşımın da açıkça ortaya koyduğu gibi, yurttaşlığın inşasına ilişkin dikey/tarihsel ya da yatay/mekânsal açıklamalar kadar, her özel "durum"un arkaplanında bulunan siyasal kültürü gözden kaçıran kavramsallaştırma ve tipoloji kurma çabaları da kimi sorun ve zafiyetler taşımaktadır. Öte yandan "özel durumların" ancak "biricikliği" içinde açıklanabileceği şeklindeki yaklaşımların, bir yandan yurttaşlığa görev ve sorumluluklar bağlamında yüklenen anlamların depolitize edilmesine, diğer yandan da

açık uçlu bir rölativizme götüreceği açıktır. Nitekim günümüz sosyal bilimcilerinin liberal-sözleşmeci ve toplulukçu yaklaşım doğrultusunda saflarını almalarının ardında söz konusu tartışma bulunmaktadır.

Yurttaşlığın "İki buçuk" Yorumu

Antikçağ'dan günümüze kadar gelen siyaset felsefesi kuramları ve düşünürlerinin büyük bölümünün yurttaşlık kavramının kendisine ve ortaya çıkış sürecine özel bir önem vermelerine karşın, yurttaşın niteliği ve toplumdaki rolüne ilişkin büyük bir anlaşmazlık içinde bulunduklarını görüyoruz. Ancak söz konusu anlaşmazlığa rağmen çağdaş siyaset felsefecileri genelde ilki liberal-sözleşmeci, ikincisi ise toplulukçu (*communotarian*) olmak üzere iki yurttaşlık yaklaşımı etrafında bütünleşmektedirler.

John Locke ve Thomas Hobbes'tan kaynaklanan ve en çağdaş yorumunu John Rawls'un temsil ettiği liberal-sözleşmeci yurttaşlık yaklaşımının en ayırt edici özelliği, bireyi özgül bir toplulukla değil, ama bir kategori ya da "etiketle" (yurttaşlık) olan ilişkisi içinde ele almasıdır (Budge ve McKay, 1994: 35-36). Liberal bakış açısına göre devlet, sivil toplumun kimi özelliklerini paylaşmakla birlikte, temelde ondan oldukça farklıdır. Sivil toplum gibi devlet de çıkar üzerine kuruludur ve büyük oranda faydacı bir karakteri vardır. Ancak sivil toplumun tersine devlet, zora dayalı ve zorunlu bir kurumdur. Zora dayalıdır, çünkü üyelerinin yaşam ve ölümleri üzerinde tasarrufta bulunma gücüne sahiptir; zorunludur, çünkü yurttaşların yurttaşlık "durumları" tümüyle devletin tasarrufu ve iradesi altındadır. Öte yandan devlet liberal-sözleşmeci yaklaşımın temsilcilerine göre, soyut ve biçimsel bir kurumdur. Sivil toplumun bireylerin farklı ve değişken kimliklerin "taşıyıcıları" olarak karşılaştıkları alan olmasına karşılık devlet, her türden kimlikten arınma alanıdır. Bu alanda yurttaşlar, yalnızca biçimsel ve devlet-kaynaklı eşit hak ve yükümlülüklerin sahibi olarak bulunurlar ve yalnızca bütünün çıkarı tarafından yönlendirilirler. Böylece soyut devlet ile soyut yurttaş birbirini hem tamamlar, hem de gerektirir. Yine liberal anlayışa göre, bir toplumu oluşturan yurttaşların tümü, tanımlanmış ve değişmez bir "iyi yaşam" kavrayışını paylaşmazlar. Bu nedenle yönetimin dayana-

cağı ve hedeflerini meşrulaştıracağı bir ahlaki kaynağı yoktur. Tercih edilen hedefler ne olursa olsun, toplumun en azından bir bölümünün ahlaki özerkliğininin "zedelenmesi" söz konusudur. Dolayısıyla, biçimsel ve genel kuralların asgari çerçevesini oluşturmanın dışına çıkan yönetim, yurttaşlarına karşı ahlaki bir saldırıda bulunur (Parekh, 1993: 160-161).

Liberal siyaset felsefesinin J. S. Mill geleneğinden kaynaklanan faydacı değişkenine (liberal ilkeleri genel refahı azamileştirmek adına savunan) karşılık, faydacı yaklaşımı insanlar arasındaki farklılıkları dikkate almamakla eleştiren ve bu anlamda modern zamanlar Kantçıları arasında yer alan başta Rawls gibi kimi düşünürler, belirli bir "yarar" tasavvuru içermeyecek bir "haklar reçetesi" sunabilmek için "hak" ve "yarar" arasında bir ayrım yapmaktadırlar. Kantçı liberallere göre "hak", "yarar"a göre iki anlamda önceliklidir. Zira hem bireysel haklar genel yarar adına feda edilemez, hem de bireysel hakları tayin eden adalet ilkeleri herhangi bir özel "yarar" anlayışına dayandırılamaz. Hakları "haklı kılan" onların genel refahı azamileştirmeleri ya da "yarar"ı sağlamaları değil, ama birey ve toplulukların kendi değer ve amaçlarını seçebilme özgürlüğüne sahip oldukları adil bir çerçeve sunmasındadır. Bu noktadan sonra ise, hak temelli etiğin savunucuları, hakların asliliği ve önceliği konusunda olduğu kadar, yansız çerçeve idealinin gerektirdiği siyasal düzenlemeler konusunda da birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Eşitlikçi liberaller refah devletini destekler ve kimi sosyal ve ekonomik haklarla (refah, eğitim, sağlık vb.) birlikte belirli bir insan hakları modelini tercih ederken, özgürlükçü liberaller pazar ekonomisini savunmakta ve yeniden paylaşımcı siyasetlerin insan haklarını zedelediğini ileri sürmektedirler. Dolayısıyla da özgürlükçü liberaller, katı bir özel mülkiyet hakları rejimiyle bütünleşmiş bir yurttaşlık hakları anlayışı lehine tercihte bulunmaktadırlar. Ancak hak temelli liberalizm, ister eşitlikçi ister özgürlükçü değişkenleri doğrultusunda olsun, genelde insanları her biri ayrı amaç, çıkar ve "yarar" anlayışına sahip olan bağımsız ve özerk kişiler olarak tanımlarken (Sandel, 1988: 59-61), siyasal faaliyeti de özelleştirmektedir.

Yukarıda genel çizgileriyle açıklanan liberal-sözleşmeci yurttaşlık anlayışı, 1950'li yılların savaş sonrası koşullarında sosyal bilim çevrelerinde, özellikle de T. H. Marshall'ın yazdıkları etrafında büyük bir

tartışmanın doğmasına yol açtı. Düşünsel kökenleri James Mill ve J. S. Mill'in liberal geleneğinin uzantısında yer alan Marshall, İngiliz liberalizminin bireyci görüşlerinin toplumsal bir yorumunu temsil etmekteydi. Marshall'ın yurttaşlık yaklaşımının özünde, oy verme hakkına ilişkin biçimsel siyasal eşitlik ile kapitalizmin doğrudan sonucu olan sosyal ve ekonomik eşitsizlik arasındaki çelişki bulunmaktaydı. Marshall, söz konusu eşitsizliklerin çözümüne ya da en azından denetlenmesine yönelik başlıca siyasal araç olarak, yurttaşlığın genişletilmesinin önemine dikkati çekmekteydi (Turner, 1994 a: 201).

Böylece Marshall'ın 1950'de yayımlanan "Citizenship and social class" başlıklı denemesi, özellikle sosyal yurttaşlık kavramı etrafındaki tartışmalara kaynaklık etti. Burada Marshall, tarihsel gelişim sürecinde, 18. yüzyıl boyunca bireysel özgürlüğün (kişi özgürlüğü, ifade ve inanç özgürlüğü, mülkiyet hakkı ve özellikle adalet hakkı) temelini oluşturan medeni yurttaşlık ve 19. yüzyılda siyasal iktidarın kullanımına katılma hakkı etrafında biçimlenen siyasal yurttaşlıktan sonra, 20. yüzyıldaki sosyal yurttaşlığın en son aşamayı oluşturduğunu savunmaktaydı (Frazer ve Gordon, 1994: 92). Marshall'ın yurttaşlık yaklaşımının en çarpıcı özelliği, yurttaşlık ve sosyal sınıf arasındaki ilişkiyi doğrudan ve açıkça sorgulamasındaydı. İngiltere'de modern yurttaşlığın temel kurumlarının kapitalizmin yükselişiyle eşzamanlı olarak ortaya çıktığına dikkati çeken Marshall, kapitalizmin sınıf eşitsizliklerine yol açarken yurttaşlığın, üyelerinin eşit hak ve görevleri paylaştığı bir statü sağladığına dikkati çekmekteydi. Marshall'a göre, 18. ve 19. yüzyıllar boyunca gelişen yurttaşlık hakları, kapitalist toplumun sınıf eşitsizlikleriyle bütünüyle tutarlıydı. Hatta söz konusu yurttaşlık hakları, bu "özel eşitsizlik" biçiminin korunması için gerekliydi. Zira 18. ve 19. yüzyıllarda anlaşıldığı biçimiyle yurttaşlık hakları, rekabetçi pazar ekonomisi için vazgeçilmez bir nitelik taşıyan medeni haklarla sınırlıydı. Dolayısıyla medeni hakların, bağımsız ve kendine yeterli ajanlar olarak mübadelelere girme konusunda eşit kapasiteye sahip olduğu varsayılan kapitalistler ve işçiler arasında bir ayrım koymaması sonucu, yurttaşlık sınıf eşitsizliklerini takviye etmede önemli bir rol yüklendi. Yurttaşlığın siyasal ve sosyal hakları içine almasıyla birlikte sınıf sistemiyle olan ilişkisinin daha da çelişkili bir nitelik aldığını savunan Marshall, 19. yüzyıl İngilteresi'nde oy

hakkını henüz kazanmış işçi sınıfının, deneyimsizliği nedeniyle siyasal gücünü gerektiği gibi seferber edememesi sonucu kapitalist sınıf sistemine karşı potansiyel bir tehdit oluşturan siyasal haklardan yeterince yararlanamadığını, buna karşılık yüzyılın sonuna doğru sendikacılık ve kolektif pazarlık pratiğinin giderek gelişmesiyle ortaya çıkan sosyal haklar düşüncesinin yurttaşlığın tanımını genişletme yönünde katkıda bulunduğunu ileri sürmektedir. Marshall'ın yaklaşımındaki en önemli noktayı ise, sosyal yurttaşlığın sınıf eşitsizliklerini tümüyle ortadan kaldırmadığı, tam aksine yeni eşitsizliklerin doğmasına katkıda bulunduğu yönündeki görüşleri oluşturmaktadır. Marshall'a göre, sosyal yurttaşlık, özellikle pazara bağlı olarak ortaya çıkan bazı sosyal eşitsizlikleri azaltırken, devletin kimi mal ve hizmetleri bir hak olarak sağlaması sonucu, bireylerin "pazar değerleri"nin gerçek değerleri tarafından tayin edilmemesi gibi bir sakıncayı da taşımaktadır. Dolayısıyla Marshall, yurttaşlık-sınıf ilişkisini, bir yandan yurttaşlığın sınıf çelişkisinin yönü ve biçimi üzerinde etkili olduğu, diğer yandan da sınıf çelişkisinin haklar, özellikle de yurttaşlık haklarına ilişkin mücadelenin bir ifadesi olarak ortaya çıktığı bir karşılıklı etkileşim mantığı içinde ele almaktadır (Barbalet, 1988: 8-10).

Marshall'ın gerek "Citizenship and social class" (Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıf) başlıklı denemesi, gerekse 1981 tarihli *The Right to Welfare and Other Essays*'de yer aldığı biçimiyle yurttaşlık olgusuna yaklaşımı, Amerikan sosyal kuramının ırk ilişkilerine yaklaşımında ve İngiliz sosyolojisinin refah sistemi analizlerinde son derece etkili olmakla birlikte günümüze kadar birçok açıdan eleştirildi (Turner, 1994: 202). Ancak, Marshall'ın kuramına yönelik itirazlar ne denli tutarlı ve inandırıcı olursa olsun, yurttaşlık alanının hemen tüm araştırmacıları, ona hiç değilse bir kez atıfta bulunmadan edemediler.

Özellikle, Marshall'ın yurttaşlığın modern kapitalizmin sınıf mücadelesini "zararsız" hale getirdiği yönündeki iddiasını, İngilteremerkezli ve evrimci olmakla eleştiren M. Mann, Marshall tarafından betimlenen Britanya tarzı yurttaşlık stratejisinin gelişmiş sanayi devletleri tarafından izlenen beş temel stratejiden (liberal, reformist, otoriteryen monarşist, faşist ve otoriteryen sosyalist) yalnızca birini oluşturması nedeniyle eksik olduğunu ileri sürdü (Mann, 1994: 64).

Öte yandan Marshall'ın yaklaşımına yönelik eleştiriler, özellikle onun haklara ilişkin kuramsal yaklaşımındaki kimi sorunlarda yoğun-

laştı. Yurttaşlık haklarının homojen bir sosyal düzenlemeler bütünü olmadığı iddiasından hareket eden Anthony Giddens, burjuva mücadelelerinin bir sonucu olan liberal hakların, sosyalizm ya da diğer emekçi sınıf eylemleri tarafından geliştirilen refah talepleriyle karşılaştırılamayacağını savundu. Giddens'a göre, parlamenter sürece ilişkin liberal haklar, özel mülkiyetin emek üzerindeki sosyal ve siyasal egemenliğini doğrulama ve kesinleştirmeye yönelikken, refah hakları, en azından ilkesel olarak, kapitalizmin ekonomik bir sistem olarak işleyişine yönelik potansiyel bir tehdit oluşturmuştur. Dolayısıyla 19. yüzyılın liberal burjuva hakları ile 20. yüzyıldaki eşitlik yönündeki sosyalist talepler arasında zorunlu hiçbir benzerlik bulunmamaktadır. Giddens, Marshall'i özellikle yurttaşlık haklarını tabi sınıfların siyasal mücadelesinin bir sonucu olarak ele almamakla, piyasa kurumlarının "aydınlanmış" gelişmesinden kendiliğinden çıkan (devletin kâr amacı gütmeyen koruması aracılığıyla) aşamalı bir süreç olarak görmekle eleştirmektedir. Öte yandan Marshall, kimi yazarlar tarafından yurttaşlığın tarihsel olarak ortaya çıkışını geri döndürülemez bir süreç olarak kabul etmekle, ya da refah devleti haklarının kesin kabul edilemeyeceğini gözden kaçırmakla da eleştirildi. Bir başka eleştiri ise, Marshall'ın "haklar" anlayışının, kültür ve eğitim alanında geliştirilmesi gereken ilave sosyal hakların varlığını ihmal etmesi noktasında yoğunlaştı (Turner, 1994 a: 202). Bu arada Marshall'ın "evrimci iyimserliğinin", yurttaşlık haklarını özünde türdeş olarak görmesinden kaynaklandığı, dolayısıyla da hakların iç gerilimini, özellikle de medeni haklar (hak sahiplerinin siyasal ve ekonomik gücünü artıran) ile sosyal haklar (özünde "tüketici" haklar olan ve kişilere herhangi bir güç ve iktidar sağlamayan) arasındaki çelişkiyi görmezden geldiği ileri sürüldü. Özellikle J. M. Barbalet, yurttaşlara sağlanan "sosyal hakların" refah devletinin sosyal siyasetleriyle karıştırılmasının yanlışlığına değinerek, refah devletinin sosyal alanda sağladıklarının, yalnızca tabi sınıfların siyasal mücadelelerinin ya da tabi sınıfların çıkarlarının hâkim sınıflara zorla kabul ettirilmesinin bir sonucu olarak anlaşılamayacağını savundu. Barbalet'ye göre, sosyal politikalar ve refah politikaları da toplumsal entegrasyon, siyasal güvenlik ve ekonomik gelişmede önemli rol oynamışlardır. Dolayısıyla, medeni yurttaşlığın kapitalist gelişmeyle tümüyle uyumlu iken, siyasal ve sosyal yurttaşlığın pazar ekonomisinin eşitsizlik

sistemini tehdit ettiğini ileri sürmek yanlıştır. Barbalet, sosyal hakların üretici alan içindeki iktidar ilişkilerini değişikliğe uğratmadığını, çünkü kaynakların üretiminden ziyade bölüşümü mekanizmalarını etkilediğini ileri sürmektedir (Zolo: 1993: 226-227).

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılabileceği gibi liberal-sözleşmeci kuramcıların duyarlılıklar ve öncelikler açısından gösterdiği tüm farklılıklara rağmen liberal kuram, bireyi kendi yaşam planını seçme, yargılama, inceleme ve yeniden gözden geçirme yönünde düşünsel yeteneklere sahip bir "benlik" (self) olarak algılamaktadır. Liberal-sözleşmeci kurama göre, "yarar"a ilişkin bir kamu tanımı, dolayısıyla da kamu zorlaması olamaz, zira bireyin yaşamı "belirlenmemelidir". Toplum, bireyin yararına ilişkin farklı ve birbiriyle rekabet eden anlayışlara imkân tanımalı ve sosyal kurumlar iyi yaşam sağlama konusundaki görüş çeşitliliğine bir çerçeve oluşturmalıdır. Yukarıda ana hatlarıyla ele alınan "benlik"e ilişkin liberal anlayışlar, 1980'lerden başlayarak yurttaşlığa toplulukçu yaklaşım olarak tanımlanabilecek bir başka düşünce akımı tarafından sarsıldı. Charles Taylor, Michael J. Sandel, Alasdair MacIntyre ve Benjamin Barber başta olmak üzere söz konusu yaklaşımın savunucuları, liberal paradigmayı farklı nedenlerle hedef aldılar. Toplulukçular, liberalizmi "bedenden ayrılmış benlik"i savunmakla (Sandel), "çevre ve koşullardan soyutlanmış benliğe dayanmakla (Taylor), topluluğa ilişkin rehber ilkelerin eksikliğiyle (MacIntyre) ve bireye ilişkin "cılız" bir anlayışa sahip olmakla (Barber) eleştirdiler (Alejandro, 1993: 6).

Böylece, ister sınıf dayanışması, isterse etnik köken ya da paylaşılan yurttaşlık gibi çok farklı biçimler altında ortaya çıksın sosyalizm, muhafazakârlık, liberalizm, ulusçuluk ve cumhuriyetçilik gibi 18. ve 19. yüzyılların "büyük" ideolojileri açısından tartışılmaz önemi olan ve II. Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde büyük ölçüde gözden düştükten sonra, 1980'lerle birlikte itibarı yeniden iade edilen "topluluk", günümüzde siyaset felsefesinin belki de en önemli tartışma eksenlerinden biri haline geldi. Topluluk üzerine vurgu hiç kuşkusuz, marksist ideolojinin de tanımlayıcı özelliklerinden biriydi. Ancak, marksizmin "topluluğu" yalnızca toplumdaki devrimci bir değişim sonucu, başka bir anlatımla kapitalizmin ortadan kalkarak sosyalist toplumun kurulmasıyla gerçekleşebilecek nihai bir hedef olarak görmesine karşılık, 1980'lerin toplulukçuları, topluluğun ortak top-

lumsal pratikler, kültürel gelenekler ve paylaşılan toplumsal anlayışta zaten var olduğu inancından hareket etmektedirler. Dolayısıyla, günümüz toplulukçuları, "topluluğu", bir anlamda marksistlerin yabancılaştırıcı ve istismarcı olarak olarak gördükleri toplumsal pratiklerde bulmaktadırlar. Ya da A. Gutmann'ın ileri sürdüğü gibi, "eski" toplulukçuların gözlerini Marx'a ve onun dünyayı dönüştürme ülküsüne dikmelerine karşılık "yeni" toplulukçular, Hegel'e ve onun insanları dünyalarıyla uzlaştırma arzusuna dönüktürler (Kymlicka, 1993: 366-367).

Çağdaş siyaset kuramında, toplulukçuluk metodolojik ve normatif olmak üzere iki düzeyde ifade edilmektedir. Metodolojik düzeyde toplulukçular, eleştirilerini liberal-bireyci kuramın doğru ve yanlış arasında özgürce seçim yapabilen rasyonel bireyi etrafında yoğunlaştırırken, insan davranışlarını anlamanın tek yolunun onları, tarihsel, kültürel ve toplumsal "bağlamı" içinde tanımlamak olduğunu ileri sürmektedirler. Bu anlamda toplulukçulara göre, "benlik"in bireyselci imgesi ontolojik açıdan yanlıştır. "Toplulukçu topluluk" basit bir birlikten öte, bireylerin üyesi olduğu bir birliktir. Söz konusu topluluğa üyelik ne yapay ne de işlevseldir, ama "kendinde" değeri vardır. Normatif düzeyde ise toplulukçular, liberal-bireyciliğin öncüllerinin ahlaki açıdan tatminkâr olmayan bir ortama yol açtığını savunmaktadırlar. Toplulukçu yaklaşımın kuramcıları, gerek topluluğu tanımlamada kullandıkları ölçeklerin farklılığı (aile ve klandan ulus ve toplumsal sınıfa kadar uzanan), gerekse topluluk üyeliğine yükledikleri anlam açısından MacIntyre gibi muhafazakâr eğilimli kuramcılardan Walzer'in eşitlikçiliği ya da Miller'in piyasa-sosyalizmine kadar çok geniş bir ideolojik yelpaze içinde yer almalarına karşın, ortak özellikleri kamu yaşamına topluluklar aracılığıyla etkin katılım yönündeki yaklaşımlarıdır. Dolayısıyla söz konusu "aracı" yapılara atfettikleri önem nedeniyle toplulukçular, ortak yarar politikasının hoşgörüsüzlüğe ya da baskıcı yönetimlere yol açacağı yönündeki bireyselci eleştiriye, totalitarizmin kökenlerinin toplulukçu yaklaşımın öncüllerinde değil, ama siyasal alanı daraltmada, halkı siyasal etkinlik ve kamu tartışmasından yabancılaştırmada olduğu gerekçesiyle karşı çıkmaktadırlar (Avineri ve De-Shalit, 1992: 3-9).

Toplulukçular için topluluk, eşit ve özgür insanlar toplumundan daha farklı ve öte bir şey, başka bir anlatımla paylaşılan pratikler ve

anlayışlardır. Geleneksel liberal adalet ve hak ilkelerinin, her toplum içindeki ortak pratik ve kavrayışları dikkate alacak biçimde yeniden düzenlenmesi (ve düzeltilmesi) gerektiği konusunda hemfikir olan toplulukçular, söz konusu ilkelerin düzenlenme biçimlerine ilişkin farklı yaklaşımlarıyla üç ana grupta toplanmaktadırlar. Kimi toplulukçular topluluğun adalet ilkelerine olan ihtiyacın yerini aldığını savunurken, diğerleri adalet ve topluluğun birbiriyle tümüyle uyumlu/tutarlı olduğunu, ancak topluluğun anlamına ilişkin uygun bir değerlendirmenin bizim adaletin ne olduğu konusundaki anlayışımızda değişiklik yapmamızı zorunlu kıldığını ileri sürmektedirler. İkinci grupta yer alan toplulukçular ise, iki farklı anlayış doğrultusunda ayrılmaktadırlar. İlk grup, topluluğun bizzat kendisinin adalet ilkelerinin kaynağı olarak görülmesini, başka bir anlatımla adaletin, evrensel ve tarihdışı ilkelere değil, ama toplumun ortak kavrayışlanna dayanması gerektiğini ileri sürerken, ikinci grup, topluluğun adalet ilkelerinin içeriğinde ve belirlenmesinde daha fazla rol oynaması gerektiğini, adaletin ortak yarara daha fazla, bireysel haklara ise daha az ağırlık vermesini savunmaktadırlar (Kymlicka, 1993: 367). Dolayısıyla toplulukçu yaklaşımın farklı değişkenlerinin topluluğun dayandığı adalet ilkelerine yükledikleri anlam, yurttaşlığa atfettikleri özellikleri de belirlemektedir.

Toplulukçu yaklaşımın muhafazakâr eğilimli temsilcisi Alasdair MacIntyre'a göre, çağdaş kültürün yaşamakta olduğu ahlaki ve siyasal anominin de açıkça ortaya koyduğu gibi modernite başlı başına bir fiyaskodur. MacIntyre, modern çağda bireyin keşfinin, özünde Weberci bir kültürün, yani ahlaka uygunluk konusunda doğrulama olanakları sunmayan bir kültürün oluşumuna yol açtığını savunmaktadır. Dolayısıyla, ahlaka uygunlukla temellendirme konusundaki imkânsızlık, Aydınlanmanın başarısızlığının bir ürünüdür. Bu başarısızlık, bir yandan ahlaki öznenin dünyaya ilişkin her türlü hiyerarşi ve teleolojik düzenden bağımsızlaşarak bireye dönüşmesiyle, başka bir anlatımla felsefe tarafından özerk ve egemen olarak algılanan bireye dönüşmesiyle açıklanabilir. Öte yandan da günümüzde geçerli olan ahlakilik mirasının (gelenekler) kuralları, teleolojik bağlam ve kategorik niteliklerinden arındıkları için yozlaşmışlardır ve bu kurallar yeni bir zemin ve statü peşindediler. Bu nedenle söz konusu model üzerine inşa edilen bireyin erdemli olması beklenemez,

çünkü yaşarnının "bütünlüğü" parçalanmıştır. MacIntyre'ın bu tehlikeye karşı önerdiği çözüm, bütünlüğü bir anlatının bütünlüğüyle anlam kazanan modern-öncesi bireyin yeniden keşfidir. Kişiyi bir anlatı biçiminde düşünmek, yoklukları halinde insan faaliyetinin her türlü anlamını yitireceği kurumları ve gelenekleri dikkate almaktır (Sosoe, 1991: 143-144). Böylece MacIntyre'ın benlik anlayışının, yazarın özellikle "anlatısal kimlik" ya da "yaşamın anlatısal birliği" kavramlarında (de Lara, 1994: 218) ortaya çıktığı biçimiyle özgül koşullar ve çevre içinde anlam kazanan, bu yönüyle de "konumlanmış" bir yurttaşlığı hedeflediği açıktır.

1983'te yayımlanan *Spheres of Justice* adlı kitabında "sosyalist" (ABD anlamında) tonlu bir toplulukçu anlayışı sergileyen M. Walzer'in yurttaşlık anlayışı ise, yurttaşların paylaştığı ortak değer ve anlamların alanını ifade eden "siyasal topluluk"a dayanmaktadır. Yurttaşlığı, birbirlerine karşı özel bir taahhüte ve ortak yaşamlarına ilişkin özel bir kavrayışa sahip kadın ve erkek birlikleri olarak tanımladığı "karakter toplulukları" içinde gelişen ve onlar tarafından biçimlendirilen tarihsel olarak istikrarlı "kolektif bilinç"le açıklayan Walzer'in topluluğun önceliği konusundaki vurgusu, demokrasinin kamusal alanındaki önceliği ve üstünlüğü ile doğrudan ilişkilidir. "Halk"ı aynı geleneklere aynı değeri atfeden yeknesak bir bütün olarak ele alan Walzer'in temel sorunu, soyut insana dayalı varsayımsal (ve aynı oranda evrensel) deneyimin, halkın tarihsel gelişmeye katılımından kaynaklanan paylaşılan deneyime üstün gelmemesidir. Böylece Walzer, üyelerinin kendi kurum ve yasalarını biçimlendirdiği her tarihsel topluluğun evrensel değil, ama özel bir yaşam biçimi üreteceğinin bilincinde olmasına rağmen, "iç siyasal süreçlere" karşı "dışarıdan" tehdit olarak algıladığı evrensel ilkeler karşısında her halükarda tercih edilmesi gerektiği sonucuna varmaktadır. Walzer'in analizinden çıkan yurttaş tipi, özgül geleneklerin ve sosyal anlamlar üzerindeki ortak kavrayışların biçimlendirdiği, topluluğunu savunmakla yükümlü (bu anlamda da katılımcı) bireydir. Devletin, her yurttaş üzerinde "yatırımı" söz konusudur; dolayısıyla siyasal toplumu terketmek isteyen yurttaş söz konusu yatırımı "para ya da çalışma" ile geri ödemelidir. İnşa ettiği "topluluğun" sınırlarını oldukça geniş tutarak devletle özdeşleştiren Walzer'i, kuramını dayandırdığı "halk" anlayışının, (farklılıkları yadsıyan yapısı nedeniyle) karşı çıktığı

tekbiçimli evrenselci paradigmanın tuzağına düşmektüğü gerekçesiyle eleştiren R. Alejandro, yazarın demokratik toplumlarda kamusal alanda geçerli ve önemli olanın yalnızca yurttaşlar arasındaki tartışma olduğu yönündeki anlayışının veri siyasal kurumları *a priori* meşru kabul etmesi ve yurttaşların katılımını "görev" olarak kabul etmesi nedeniyle sakıncalı bulmaktadır (Alejandro, 1993: 23-26).

Toplulukçu yaklaşımın "sol" değişkenini temsil eden David Miller ise, *Market, State and Community*'de sosyalist geleneğin bir kimlik kaynağı olarak "ulus" olgusuna karşı son kertede kuşkulu tavrına rağmen, sosyalist bir topluluk kuramı oluşturmak amacıyla, ulus yararına, kendi anlatımıyla bir "kurtarma operasyonu" düzenler. Bu amaçla, öncelikle ulus fikrini ulusçuluğa göndermelerinden (özellikle sol açısından olumsuz kılan) arındırır, daha sonra ise ulusun özünde irrasyonel bir olgu olarak rasyonel olmayı amaçlayan bir sosyalist proje açısından kabul edilemezliğini çürütmeye çalışır (Miller, 1992: 87). Toplulukçu bir piyasa sosyalizminin kuramsal temellerini oluşturmak amacıyla minimalist bir ulus anlayışından hareket eden Miller, ulus ve yurttaşlığın birbirini tamamlayıcı özelliği üzerinde dururken, ulusun, insanlara dünyalarını birlikte biçimlendirmelerine imkân tanıyan ortak kimliği, yurttaşlığın ise, bu amacı gerçekleştirmek için gerekli pratik araçları sunduğunu ileri sürmektedir. Miller'a göre, yurttaşlık bir devletin yasalanna tabi olmaktan öte, haklar bağlamında tanımlanmış bir toplumsal rol ve en önemlisi bir inanç ve tutum sorunudur. Yurttaş içinde yaşadığı toplumun geleceğini belirlemede etkin bir rol yüklenmeli, alınan ortak kararlarda sorumlu olduğunu hissetmelidir. Başka bir anlatımla yurttaş "gibi", yani kendini topluluğun ortak yararını geliştirmeye adayan bir üyesi gibi davranmalıdır (Miller, 1992: 94-96). Böylece kişinin kimliğinin bir ölçüde kolektiviteye olan üyeliği ile oluştuğu iddiasından hareket eden sosyalist toplulukçu yaklaşım, statü eşitliği sağlayan yurttaşlığın bu yönüyle radikal eşitlikçi topluluk idealini karşıladığını ileri sürmektedir. Miller'a göre yurttaşlık, bir yandan ihtiyaca göre bölüşüm için ahlaki bir çerçeve sağlarken, diğer yandan da bu ideali toplum ölçeğinde gerçekleştirmek için pratik araçlar sunmaktadır (Miller, 1992: 100).

Toplulukçulara göre, liberal demokrasinin üzerine dayandığı evrensellik, değersel (aksiyolojik) yansızlık ve hatta laiklik gibi idealler ikiyüzlülükten başka bir şey değildir. Bu ideallerin ardında, liberalizmin

ortak yararı, yurttaşlar topluluğunun bütününü dikkate almak ve yurttaşlığa ilişkin siyasal erdemleri ve "iyi yaşamı" tanımlamak konusundaki yetersizliği bulunmaktadır. Bu yetersizliğin en belirgin sonucu ise, yurttaşın yaşamının özel yaşam ve kamusal yaşam olarak ikiye ayrılması ve sosyo-politik düzenin ahlaki ve dinsel sorunlar (her ikisi de özel alana itilen) karşısındaki sözde yansızlığı/ilgisizliğidir (Sosoe, 1991: 133).

Toplulukçuların yukarıda ana hatlarıyla ele aldığımız demokrasi ve yurttaşlık yaklaşımlarının, genelde modernite yle olan bir hesaplaşma olduğu açıktır. Toplulukçular, bireyciliğin son kertede bir atomizasyona yol açan, topluluk yaşamını tahrip eden etkisine karşı, belirli "kamu ruhuyla harekete" geçen, görev ve sorumluluklarla donatılmış etkin ve katılımcı yurttaş tipini yeniden tesis edecek, yurttaşın katılımını yönlendirecek bir "ortak yarar anlayışı"nı çeşitli ölçeklerdeki aidiyet ve topluluklarla temellendirilmektedirler. Dolayısıyla toplulukçular, modern devletin yurttaşlığı bir hak ve talepler sistemine tutsak eden ve bu anlamda depolitize eden yapısına karşı, yurttaşlığı bir topluluğa aidiyetle ifade bulan sorumluluk ve taahhüt yoluyla politize etmeyi amaçlamaktadırlar.

J. Crittenden, *Beyond Individualism, Reconstructing the Liberal Self*'de toplulukçuların, birey-yurttaşın Eski Yunan Polis'i, Ortaçağ köyü ya da Elizabeth çağı toplumunu andırır bir "anlam alanı" içinde yaşayacağı bir toplum düzeni projelerinin modern duyarlılıkları tatmin edemeyeceğinin bilincinde olmalarına rağmen, geçmişin "suret"inin değil, ama onun *ethos*'unun peşinde bulunduklarını ileri sürmektedir. Bu anlamda peşinde oldukları, Marx'ın *Gemeinwesen* olarak adlandırdığı, başka bir anlatımla içinde yer alan tüm insanların ortak yaşamını yükseltecek ve bireyleri onların bireyselliklerini özümlemeden bütünüyle içine alacak organik bir topluluğun parçası olacağı bir sistemdir. Toplulukçuların temel hedefi, bireysel özerklik ile topluluğu birleştirmek, başka bir anlatımla toplulukçuların öndegelen temsilcilerinden Charles Taylor'un, Kant'ın radikal özerkliği ile Yunan Polis'inin canlı birliğini birleştirme yönündeki Hegelci hedef olarak tanımladığı şeyi gerçekleştirmektir (Crittenden, 1992: 137).

Toplulukçu yaklaşımın bir değişkeni olarak tanımlayabileceğimiz "cumhuriyetçi yurttaşlık" (*civic republicanism*) yaklaşımı içinde yer alan Barber ve diğerleri ise, yurttaşlığı bireyler arasındaki ilişkileri

sözleşmeye ve dayandıran liberal-bireyci anlayışa karşılık, yurttaşlığa bir "pratik" olarak yaklaşmaktadır. Cumhuriyetçi gelenek, bireyleri birbirinden ve topluluktan farklılaştıran değil, ama diğer bireylerle paylaştıkları ve onları toplulukla bütünleştiren özellik ve bağlar üzerinde durmaktadır (Oldfield, 1990: 145). Rousseau ve Tocqueville geleneğinin uzantısında yer alan cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışında yurttaşlık, "taahhüt" ve bağlanmayla anlam kazanır. Oldfield'e göre, liberal-bireyci anlayışta statü üzerine vurgu, bir "ihtiyaçlar" ve "yetki/haklar" söylemine (hem insanlık onuru hem de bireylerin yeryüzünde etkin eyleyiciler olabilmesi için gerekli olan) yol açarken, söz konusu ihtiyaç ve yetkiler yurttaşlık statüsünün "hakları" olarak görülmektedir. Bireyler, egemen ve ahlaki olarak özerk varlıklardır; görevleri öteki yurttaşların benzer haklarına (vergi vermek vb.) saygı göstermektir. Liberal-bireyci anlayışta, bireylerin daha geniş topluma sözleşme temelinde özgürce girmelerinden öte yükümlülükleri yoktur. Dolayısıyla, bireyler arasındaki bağlar ve ilişkiler sözleşmeye dayanmaktadır. Egemen ve özerk bireyler kamusal alanda ve siyasal arenada yurttaşlık statüsü haklarını kullanıp kullanmamayı "özgür" iradeleriyle seçerler (Oldfield, 1994: 188-189).

Buna karşılık cumhuriyetçi yurttaşlıkta, "kullanma" üzerine yapılan vurgu, bir "görevler" söylemine yol açar. Söz konusu görevler, bireyi diğer yurttaşlar arasında yurttaş kılar. Dolayısıyla cumhuriyetçi yaklaşım, toplum temelli bir anlayıştan hareket eder. Yurttaşlar arasındaki sosyal bağlar ise, sözleşmeci değildir; bir hayat tarzını paylaşmaya ve belirlemeye dayanır. Bireyler kamu hizmetiyle yurttaş olduklarını tanımlarlar. Kamu hizmeti, yurttaşa "yoldaş yurttaşlar"ın oluşturduğu topluluğu tanımlamak, kurmak ve sürdürmek için gerekli olandır. Cumhuriyetçi yurttaşlıkta bireyler topluma göre öncelik taşımazlar. Toplumsal bütün içinde anlam kazanır ve kimi kez toplumsal olarak tanımlanmış (bazı görevlere bağlı olan) rolleri seçerler. Cumhuriyetçi yurttaşlıkta belli bir siyasal topluluğun kimliği ve sürekliliğine ilişkin ortak sorumluluk söz konusudur. Bu, bireylerin yurttaş olarak yerine getirip getirmemekte özgür oldukları bir sorumluluk değildir. Tam tersine sorumluluğun yerine getirilmesi sayesinde yurttaş olur ve kalırlar. Toplulukçu ruhun egemen olduğu cumhuriyetçiliğin bir tür "ahlaki narsisizme" dayandığını ileri süren A. Oldfield, cumhuriyetçi yurttaşlık ile liberal-bireyci yurttaşlık

anlayışları arasındaki en temel farkın özgürlük, dolayısıyla da özerkliğin anlamı ile ilgili olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Liberal bireycilikte bireyler özerk ve özgürken, cumhuriyetçi yurttaşlıkta bireyler ancak görev ve çıkarları örtüştüğünde özgür olabilmektedirler (Oldfield, 1994: 189-195). Liberal bireyci modelde yurttaşlar, kamusal işlere katılma konusunda hiçbir yükümlülük altında değildirler; katılım bir hak olmakla birlikte bir görev olarak tanımlanamaz (Marquand, 1994: 244). Yurttaş cumhuriyetçiliği ise, biryandan katılımı bir görev haline getirerek yurttaşlığın merkezine yerleştirirken, diğer yandan da katılımı tanımlar.

Dolayısıyla cumhuriyetçi yurttaşlık geleneği, Hobbes ya da Locke'un birey eksenli sözleşme kuramıyla eleştirel bir gerilim içinde yer almaktadır. Liberal bireyciliğin devlete, bireylerin özel çıkarlarını gerçekleştirmeleri konusunda gereken özgürlüğü sağlayabilecek bir düzenleme aracı olarak bakmasına karşılık, cumhuriyetçi gelenekte özgürlük ve özerklik yurttaşın gündelik kamusal faaliyetleriyle anlam bulmaktadır. Yurttaşlar kamu tartışması ve kolektif karar alma sürecine katılarak, özel çıkarlarının yönettiği yaşamlarını aşarlar ve ortak yararla uyumlu genel bir bakış açısı kazanırlar. Bu anlamıyla cumhuriyetçi yurttaşlık, insan yaşamının evrenselliğinin bir ifadesi, özel ihtiyaç, çıkar ve arzuların türedışı (heteronom) alanına karşılık bir ussallık ve özgürlük alanının ifadesidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, söz konusu evrenselliğin, başka bir anlatımla tam yurttaşlık statüsünün herkese yaygınlaştırılması anlamını taşımadığıdır. Gerçekten de, hiç değilse kimi modern cumhuriyetçiler, bir yandan yurttaşlık erdemlerini insanlığın evrenselliğinin bir ifadesi olarak savunurken, kimileri de, toplumdaki herkesin genel ve ortak bir bakış açısı benimseyemeyeceği gerekçesiyle "kimilerini" bilinçli olarak dışlama eğilimindedirler. Böylece ortak yarar, ortak irade, paylaşılan yaşam gibi bazı unsurlar yalnızca türdeş bir yurttaşlığı (Young, 1989: 388) zorunlu kılmakla kalmaz, aynı zamanda kamusal görevlerine katılma yönündeki gönüllülük de yurtseverlikle aynı anlamı kazanır. Dolayısıyla da yurttaşlık nitelikleri içinde yer alan bağlılık ve sadakat, yurttaşın kendi "gerçek" çıkarlarına ilişkin muhakemesine dayalı olan ve Tocqueville'in "düşünceye dayalı yurtseverlik" olarak tanımladığı en geniş "çıkar" anlatımı içinde yer alır (Oldfield, 1990: 148).

Nitekim modern cumhuriyetçi yaklaşımın önemli temsilcilerinden Benjamin Barber'ın *Strong Democracy, Participatory Politics for a New Age* adlı kitabı (Barber, 1984: 218-224), yurttaşlık kategorisinin farklı demokratik yapılanmalar içindeki görünümlerini yukarıda genel hatlarıyla belirtilen anlayış çerçevesinde ortaya koymaktadır. Barber'ın "temsili" ya da "cılız" demokrasi olarak tanımladığı sistemlerin, yurttaşlık bağını egemenin bireyleri onlar adına ve yararına yönetmesine olanak tanıyan özgün bir sözleşme olarak tanımlaması nedeniyle yurttaş, rejimin aktif olmaktan çok pasiftir ve somut siyasal statüden çok soyut yasal statü ifade eder. Yurttaş olmak, toplumsal sözleşmede taraf, dolayısıyla da hukuksal kişi olmak anlamını taşımaktadır. Buna karşılık Birlikçi (unitary) demokrasi, yasal şahsiyyeti cansız bir kurgu olduğu gerekçesiyle küçümserken, yurttaşlığı daha canlı olan kanla temellendirir. Yurttaşlar pan slavizm ve Siyonizm gibi örneklerde görüldüğü gibi generik olmaktan çok genetik bir konsensüsle birleşmiş "kan kardeşleri"dir, seçim ya da iradeyle değil ama doğal olarak biraraya gelmiş kişilerdir. Barber'ın savunduğu "güçlü demokrasi" ise, demokratik süreci yurttaşlık tanımının merkezine yerleştirir. Bu bakış açısından gönüllü irade, siyasetin sürekli ve aktif bir işlevidir. Yurttaşlar birbirlerine ne kanla ne de sözleşmeyle bağlı olan, ama ortak çelişkilere ortak çözümler üretme saikiyle ortak çıkarlarının ve katılımlarının biraraya getirdiği "komşu"lardır. Böylece Barber'a göre, günümüzün demokrasilerinde karma bir yurttaşlık söz konusudur. Toprak ve doğum, yurttaşlığın koşuludur, sözleşme birlikçi demokrasideki tek meşru roldür. Öteki kimlikler ona hemen hemen tabidir. Yurttaşlık devletle özdeşleştiğinden, "hainler"in sayısı da çoktur.

Güçlü demokrasilerde yurttaşlık bağı, her şeyi kapsayıcı ya da dışlayıcı olmadığı gibi, aynı zamanda da birçok rolden sadece biri de değildir. Bir *primus inter pares*'tir. Yurttaşlık bireyin üstleneceği en yüce ve mükemmel kimlik değil, ama en mükemmel "ahlaki" kimliktir. Yurttaşlığın yaşama geçirilme biçimi, toplumdaki konsensüs ortamının da biçimini belirler. Cılız demokrasinin ideal zemini kapsayıcı (generic) konsensüstür. Yani egemene (sözleşmeci taraflara karşı sorumlu olan), onların çıkarlarını sağlamaları izni veren ortak sözleşmedir. Birlikçi demokrasi için en ideal zemini, ortak inançlar, değerler ve hedefler etrafında oluşan özde (sustansive) konsensüstür.

Güçlü demokrasinin ideal zemini ise, "yaratıcı" konsensüs, başka bir anlatımla yurttaşların aktif ve sürekli katılımına dayanan ortak karar alma sürecidir.

Cumhuriyetçi yurttaşlık perspektifini özellikle yücelttiği cumhuriyetçi (cesaret, bağlılık, sadakat, askeri disiplin vb.) ve eril erdemler açısından "tehlikeli" bulan H. Van Gunsteren, söz konusu anlayışın bir topluluğu (kamu topluluğu) mutlaklaştırırken, diğer toplulukların özel anlamları ve çeşitliliğine karşı son kertede kuşkulu davrandığını ileri sürmektedir. Van Gunsteren'e göre, her üç yurttaşlık anlayışı da siyasal ve sosyal kimliklerin giderek daha çeşitli ve değişken hale geldiği günümüz toplumlarını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla da çağdaş birey, kimliğini bu çeşitlilik içinden seçerek inşa etmektedir. Birey, her zaman için yurttaşlık erdemi ve bilincinin doğal "taşıyıcısı" olmadığı gibi, her şeyi kendi çıkar ve kudreti doğrultusunda "hesaplayan" kişi de değildir. Bu nedenle Van Gunsteren, her üç yurttaşlık anlayışından da unsurlar içeren "Yeni Cumhuriyetçi Yurttaşlık" anlayışını savunur. Yeni cumhuriyetçi yurttaşlıkta, yurttaş kamu topluluğunun, cumhuriyetin bir üyesidir. Bu sıfatla yurttaş için topluluk merkezi bir önem taşır. Birey bakış açısından (başka şeylerin yanı sıra yurttaş da olan kişi) bu topluluğun özel bir yeri olmakla beraber, diğerlerinden biridir. Bu nedenle kamu topluluğunun görevi, öteki toplulukların faaliyetlerini geliştirmeyi sağlayacak yapıyı kurmak ve korumaktır. Bu anlamda cumhuriyetin görevi, çoğulculuğu düzenlemektir. Dolayısıyla cumhuriyet, bireylerin topluluk kurmak, onlara katılmak ve karşı çıkmak özgürlüklerini korur (Van Gunsteren, 1994: 42-43).

Yeni Arayışlara Doğru

Yukarıda incelenen iki temel yurttaşlık yaklaşımı ve toplulukçu yurttaşlık yaklaşımının bir değişkeni olarak ele alınan cumhuriyetçi yurttaşlık perspektifinin her birinin "yaşanan yurttaşlık" açısından bir dizi sorunu barındırdığı açıktır.

Toplulukçu yurttaşlık anlayışın temel sorunu, topluluk kimliğine ilişkin özcü ve değişmez bir tanım getirmesinin yanı sıra, söz konusu kuşatıcı kimlik ve değerlerin tekil yurttaşlar açısından da geçerli

olduğu ve olması gerektiği iddiasıdır. Dolayısıyla toplulukçu yurttaşlık anlayışı, topluluk aidiyetini "rıza" temelinde değil, ama topluluğu tanımlayan adeta "organik" özelliklerin tekil üyelere dayatıldığı bir zihniyet temelinde inşa etmektedir. Özcü ve değişmez topluluk özellikleri, tekil yurttaşlar açısından da özcü ve değişmez kimlik ve üyelik özelliklerini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla toplulukçu yurttaşlık anlayış, kimlik ve aidiyetini çok geniş bir seçenekler bütünü içinden kurgulayan günümüz modern birey-yurttaşının özgürlük ve özerklik alanını sınırlama sakıncasına sahiptir. Öte yandan toplulukçu anlayışın dayanışma motifinin temelinde topluluk niteliklerinin sağladığı benzerlik ve ortaklık duygusu bulunmaktadır. Katılım konusundaki tutumu ise, özellikle toplulukçu anlayışın sol yorumunda belirtildiği gibi topluluğun bir bütün olarak yararına katılımı hedeflemesi açısından konformist bir nitelik taşımaktadır.

Liberal-sözleşmeci yurttaşlık yaklaşımının "minimalist" yurttaş anlayışı ise, yaşanan yurttaşlık açısından önem taşıyan bir dizi unsuru bilinçli olarak sorunsalının dışında bırakmaktadır. Başka bir anlatımla, liberal-sözleşmeci yurttaşlık perspektifinin özgür ve özerk yurttaş anlayışı, siyasal katılım ve kamusal taahhüt konularında tekil yurttaşları özgür bırakmaktadır. Yurttaşlar topluluğu açısından önem taşıyan "dayanışma" unsuru ve "yaşanan" yurttaşlığın niteliğini belirleyen fırsat eşitliği ve eşit başlangıç ilkesi gibi konular, liberal-sözleşmeci yurttaşlığın sorunsalının dışındadır.

Buna karşılık gerek klasik, gerekse modern versiyonu içinde cumhuriyetçi yurttaşlık, katılımı yurttaşlık erdem ve faaliyetinin merkezine yerleştirmektedir. Ancak klasik cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışının, "öteki"nin tarifi ve konumlanması konusundaki son kertede "kuşkucu" tavrı, toplumların yalnızca giderek heterojen hale gelmekle kalmayıp, ama aynı zamanda heterojenliğin hak taleplerine dönüştüğü bir ortamda cumhuriyetçi perspektifin sınırlılıklarını tartışmaya açmıştır. Nitekim P. Pettit'nin "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" temelinde ele aldığı cumhuriyetçilik ya da R. Dagger'ın yurttaşlık erdem, taahhüt ve katılımının çoğulluğa saygı temelinde hayata geçirileceği bir "cumhuriyetçi liberalizm" anlayışı (Dagger, 1997) son yıllarda sosyal bilim literatüründeki arayışların sürdüğünü ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Alejandro, R. (1993) *Hermeneutics, Citizenship and the Public Sphere*, Albany: State University of New York Press.

Balibar, E. (1992) *Les Frontières de la Démocratie*, Paris: La Découverte.

Barbalet, J. M. (1988) *Citizenship, Rights, Struggle and Class Inequality*, Minneapolis: University of Minnesota.

Barber, B. (1984) *Strong Democracy, Participatory Politics for a New Age*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Bizeau, J. P. (1993) "Pluralisme et Démocratie", *Revue du Droit Public*, 2.

Budge, I. ve McKay D. (1994) *Developing Democracy*, Londra: Sage Publications.

Clarke, P. B. (1994) *Citizenship*, Londra: Pluto Press.

Crittenden, J. (1992) *Beyond Individualism, Reconstituting the Liberal Self*, New York: Oxford University Press.

Dagger, R. (1997) *Civic Virtues, Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford: Oxford University Press.

de Lara, P. (1994). "Qu'est-ce que le communautarisme", *Le Banquet*, 4.

Frazer, N. ve Gordon, L. (1994) "Civil citizenship against social citizenship? On the ideology of contract versus charity", B. Van Steenbergen (der.), *The Condition of Citizenship*, Londra: Sage Publications.

Janowitz, M. (1994) "Observations on the Sociology of Citizenship", B. S. Turner ve P. Hamilton (der.), *Citizenship, Critical Concepts*, C. 1, Londra ve New York: Routledge.

Kymlicka, W. (1993) "Community", R. Goodin ve P. Pettit (der.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell.

Leca, J. (1986) "Individualisme et citoyenneté", P. Birnbaum ve J. Leca (der.), *Sur l'individualisme, Théories et Méthodes*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Mann, M. (1994) "Ruling Class Strategies and Citizenship", B. S. Turner ve P. Hamilton (der.), *Citizenship, Critical Concepts*, C. 1, Londra ve New York: Routledge.

Miller, D. (1992) "Community and citizenship", S. Avineri ve A. De-Shalit (der.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press.

Nisbet, R. (1994) "Citizenship: Two traditions", B. S. Turner ve P. Hamilton (der.), *Citizenship, Critical Concepts*, C. 1, Londra ve New York: Routledge.

Oldfield, A. (1990) *Citizenship and Community, Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, Londra ve New York: Routledge.

Oldfield, A. (1994) "Citizenship: An unnatural practice?", B. S. Turner ve P. Hamilton (der.), *Citizenship, Critical Concepts*, C. 1, Londra ve New York: Routledge.

Parekh, B. (1993) "The Cultural Particularity of Liberal Democracy", D. Held (der.), *Prospects for Democracy, North, South, East, West*, Stanford, California: Stanford University Press.

Pettit, P. (1998) *Cumhuriyetçilik, Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, İstanbul: Ayrıntı.

Sandel, M. J. (1988) "The political theory of the procedural republic", *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1.

Sosoe, L. K. (1991) "La pensée communautarienne, généalogie ou subversion des modernes", *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, 20.

Turner, B. S. (1986) *Citizenship and Capitalism, The Debate over Reformism*, Londra: Allen and Unwin.
Turner, B. S. (1994) "Outline of a theory of citizenship", B. S. Turner ve P. Hamilton (der.), *Citizenship, Critical Concepts*, C. 1, Londra ve New York: Routledge.
Turner, B. S. (1993) "Contemporary Problems in the Theory of Citizenship", B. S. Turner (der.), *Citizenship and Social Theory*, Londra: Sage Publications.
Walzer, M. (1992) "Membership", S. Avineri ve A. De Shalit (der.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press.
Van Gunsteren, H. (1994) "Four conceptions of citizenship", B. Van Steenbergen (der.), *The Condition of Citizenship*, Londra: Sage Publications.
Young, I. M. (1994) "Polity and group difference: A critique of the ideal of universal citizenship", B. S. Turner ve P. Hamilton (der.), *Citizenship, Critical Concepts*, C. 2, Londra ve New York: Routledge.
Zolo, D. (1993) "Democratic citizenship in a post communist era", D. Held (der.), *Prospects for Democracy, North, South, East, West*, Stanford: Stanford University Press.

Devlet-Sivil Toplum-Kamusal Alan ve Yurttaşlık

Bu bölümde devlet-sivil toplum-kamusal alan-yurttaş ilişkisi, 19. yüzyıla egemen olan iki büyük iktisadi ve siyasal düşünce akımı, yani liberal ve marksist dünya görüşleri ve onların 20. yüzyıl sonunda ki en yeni tezahürleri açısından ele alınacaktır.

Liberal öğretiye göre devlet, soyut ve biçimsel bir kurumdur. Liberalizm, devlet-toplum-birey ilişkisinde vurguyu özünde bir rasyonel *homo oeconomicus*'a indirgediği birey lehine yapar. Toplum ise, en azından ilke olarak dışsal bir gücün sürekli müdahalesine ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden örgütlenme yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla toplumsal ilişkilerin dengesi, her bireyin kendi özel çıkarlarına ilişkin bilincinin de yardımıyla mutlak bir eylem özgürlüğüne dayanmaktadır. Liberalizmin birey ve toplum tanımları, onun devlet tasavvurunun en önemli iki niteliğine de gerekçe oluşturur. Liberal devlet, bireylerin yalnızca özgürlük, güvenlik, mülkiyet ve baskıya karşı direnmeyle çerçevesi çizilen "doğal haklar"ının bekçisidir. Başka bir anlatımla devlet, yalnızca "oyunun" kurallarını belirlemeli, yani

yasama yoluyla mülkiyet ve rekabeti güvence altına almalıdır. Bu sınırlı "düzenleme" işlevi dışında devlet, bireyleri ekonomik ve siyasal çıkarlarını azamileştirme yolunda tümüyle özgür bırakmalıdır. Burada dikkat edilmesi gereken ilk husus, liberal devletin kuramsal düzeyde bireyi hangi alandaki (ekonomik, siyasal, toplumsal) varlık ve faaliyeti içinde "muhatap" aldığıdır. Liberalizmin dayandığı temel unsur yurttaş değil, ama "iktisadi insan"dır. Dolayısıyla, söz konusu *homo oeconomicus'un* 19. yüzyıl bağlamındaki karşılığı olan "burjuva erkek"in oy verme hakkının tanınmasıyla ifade bulan yurttaşlık statüsüne kavuşturulması liberal-ekonomistik anlayışla bütünüyle tutarlıdır. Nitekim "jandarma devlet"ten refah devletine giden süreçte siyasal liberalizm, iktisadi liberalizmin seyrine göre yurttaş tanımını da genişletecektir. İkinci husus ise, aşağıda daha ayrıntılı biçimde değineceğimiz, liberal devletin "yansızlığı" ya da "eşit mesafe" metaforu ve bunun gerektirdiği "kimliksiz" birey anlayışıdır. Liberal devletin bu iki niteliği, sivil toplum, kamusal alan ve yurttaşlık anlayışlarını da doğrudan etkilemiştir.

Buna karşılık, devleti egemen sınıfların hizmetinde bir aygıt olarak tanımlayan marksist görüş ise, hukukun tecellisi ve genel yararın savunucusu olması gereken devleti egemen sınıfların çıkarlarının hizmetinde bir aygıt olarak tanımlamaktadır. Burada liberalizm ve marksizmin devlet olgusuna yaklaşımları açısından bir benzerlikten söz etmek gerekiyor. Bu benzerlik, farklı felsefi ve etik gerekçelerle de olsa gerek liberalizm, gerekse de marksizmin bir "aygıt" olarak devlete, sosyal ilişkilerin kendiliğindenliğine dışarıdan müdahale eden bir aygıt olarak yaklaşmaları noktasında ortaya çıkmaktadır. Her iki durumda da, tam özgür bir toplum devletsiz bir toplumdur (Canivez, 1990: 11-12).

Ancak ideal-tipik anlamda gerek liberalizm gerekse de marksizmin, devletsiz toplum konusundaki temennisi, liberal demokrasiler açısından devleti çeşitli kurumsal mekanizmalarla sınırlandıran, sosyalist demokrasi açısından ise proletarya demokrasisi anlayışıyla gerekçelendirilen daha mütevazi bir çerçeveyle yetinmek zorunda kalmıştır. Marksist ve sosyalist geleneğin egemen kanadı, ekonomiyi sosyalist devletin denetimine tabi kılmanın aynı zamanda sosyalist yurttaşın denetimine tabi kılmak anlamına geldiği inancından hareket ederken, reel sosyalizmin vardığı nokta devletin kamusal alan

ve sivil toplumun hemen her alanına egemen olmasıydı. Reel liberalizmin 19. yüzyıldan günümüze uzanan serüveninde ise, bir yandan yazılı anayasalar, güçler ayrılığı, çift meclis, federalizm, referandum vb. çeşitli mekanizmalarla devlet iktidarının sınırları çizilmeye çalışılırken, diğer yandan da önceleri yalnızca mülk sahiplerine ve belirli oranda vergi ödeyenlere tanınmış bir ayrıcalık olan oy verme hakkının, sosyal mücadelelerin artan baskısı karşısında giderek genişletilmesiyle "eşit temsil" anlayışına ulaşılmıştır.

Günümüz liberal demokrasilerinin, tanımları ve uygulamaları gereği tüm yurttaşların eşit temsili ilkesine dayandığı ön kabulü, bizi ilk andan itibaren üç temel sorunla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu sorunlardan ilki, "temsili demokrasinin" bizzat kendisiyle ilgilidir. Özellikle yurttaşlık eylem ve müzakereleriyle beslenen özerk bir kamusal alanın eksikliğinde (ya da yetersizliğinde) "temsil", kamu yararını belirleme hak ve yetkisinin en azından bir yasama dönemi boyunca "temsilciler"e ihale edilmesi anlamına gelmektedir. Bu durum ise, yurttaşlık faaliyetinin, aşağıda daha geniş bir biçimde değineceğimiz "epizodik" niteliğine katkıda bulunmaktadır. İkinci sorun, hukuksal-siyasal eşitliğin, başka bir deyişle "herkese aynı hukuksal ve siyasal haklar"ın anlatımı olan eşit temsilin, koşulların eşitlendirilmesi (fırsat eşitliği ve eşit başlangıç) anlamında sosyo-ekonomik eşitlikle (Sartori, 1993: 373) birlikte bulunmadığı bir toplum yapısında zaman zaman diğer türden eşitsizlikleri gizleyen bir kılıf oluşturmasıdır. Nitekim günümüzde eşit temsil ve evrensel yurttaşlığa yönelik marksist ve feminist eleştirilerin temel dayanağı bu noktada yoğunlaşmaktadır. Bu eleştirilerin ilki sınıfsal, ikincisi ise cinsiyete dayalı eşitsizliklerin bulunduğu bir toplumda eşit temsil ilkesinin geçersizliği ve sahteliğini ileri sürmektedirler. İkinci sorun ise, eşit temsil anlayışının ardında bulunan ve devletin yansızlığı adına eşitliği "aynılık"la özdeşleştiren anlayışla ilgilidir. Zira çağdaş liberal demokrasilerde kamu kurumlarının gayrı şahsiliği esas olduğundan, yurttaşlar devletin kendilerine eşit mesafede davranması ve kamusal alanın "yansızlığı" karşılığında, etnik, dinsel, kültürel vb. kimliklerinden vazgeçerler (Gutman, 1992: 3-4). Bu anlamda sivil toplumun bireylerin farklı ve değişken kimliklerin "taşıyıcıları" olarak karşılaştıkları bir alan olmasına karşılık devlet, bu kimliklerden arınma alanıdır (Parekh, 1993: 160). Devletin tüm yurttaşlara eşit

mesafede davranması söyleminin ardında bu kimliksizleştirme süreci ve dolayısıyla da evrensel yurttaşlık anlayışı bulunmaktadır.

Bir Gerilim Hattı Olarak Yurttaşlık

En genel tanımıyla, teritoryal devlete siyasal aidiyetin anlatımı olan yurttaşlık, bireyi bir dizi özel hak ve görevin bağlı olduğu bir yasal statüyle donatmaktadır. Ancak yurttaşlık, yalnızca yasal statüyle sınırlı değildir; aynı zamanda bireyin topluluğa eklemlenmesi ve siyasal-kamusal alanla kurduğu ilişkinin de ifadesidir. Başka bir anlatımla yurttaş, devlet-sivil toplum-kamusal alan ekseninde oluşan gerilim hattının hem muhatabı, hem de aktörüdür. Yurttaşlık faaliyetlerinin eylem menzili ise, bir yandan ulus-devlet modelinin dayattığı zorunluluklar, diğer yandan ise, devletin dayandığı felsefi geleneğin birey/insan tanımıyla yakından ilgilidir.

Nitekim, liberal düşüncenin tüm yurttaşlara eşit mesafede durma anlayışı, ulus-devletlerin siyasal arenaya hâkim olmasıyla yeni bir anlam kazanmıştır. Başka bir anlatımla ulus-devlet, liberal düşüncenin "yansızlık" ve "eşit mesafe" anlayışını ulusla (sözleşmeci ulus ya da etnik-kültürel ulus anlamında) gerekçelendirdi. Bu anlamda ulus-devletler çağında yurttaşlık, devletin siyasal-hukuksal bir kategoriden ortak bir kimlik ve aidiyet duygusu oluşturma kaygısının bir ifadesi oldu. Kurumsal ve sosyo-kültürel bir gerçeklik olarak ulus-devlet, tarihsel anlamda bir ideal oluşturduğu oranda siyasal ve toplumsal aidiyeti düzenlemenin de özel bir biçimini gerçekleştirdi. Dolayısıyla yurttaşlık sorununa ilişkin tartışmalar, ulus-devlet "üyeliğinin" tanımı ve içeriğine ilişkin daha geniş bir tartışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Dar anlamıyla, "Site"nin yönetimine doğrudan ya da dolaylı katılımla tanımlanan yurttaşlık kavramı, modern içeriğini Fransız Devrimi sırasında, yani sivil toplumun giderek daha çok sayıda üyesinin yurttaşlık statüsü sayesinde siyasal karar alma sürecine katılmasıyla kazanmıştır. Fransız Devrimi, bireyin siyasal aidiyet ve statüsünün toplumdaki başka türden aidiyet ve ilişkileri üzerindeki zaferiyle, "yurttaş" teriminin, toplumdaki tüm eski ünvan ve statüleri tehdit eden bir prestij kazanmasıyla sonuçlandı (Nisbet, 1962: 167). Bu

süreçte yurttaşlığın sınırları bir yandan siyasal ve medeni hakların genişlemesiyle aynı ritmde gelişirken, diğer yandan da bu evrimin teritoryal çerçevesi ulus-devlet olduğundan yurttaşlık ve ulus birbirine sıkı sıkıya bağlandı. "Egemenlik ulusundur" ilkesi, her türlü meşru siyasal iktidarın ulustan kaynaklandığı anlamını taşımaktaydı. Dolayısıyla, yalnızca ulusal topluluğun üyeleri, bu egemenliğin "emanetçileri" sıfatıyla siyasal yurttaşlığa hak kazanırken, yurttaşlar ve yabancılar arasındaki ayrımın açık bir biçimde ortaya çıkması sağlandı. Seçme ve seçilme hakkının yanı sıra, egemenliğin ifadesinde vazgeçilmez bir öneme sahip olan çeşitli düzeyden yurttaşlık hakları da (örgütlenme, toplantı, ifade, gösteri) aynı "ulus"tan (sözleşmeci ya da etnik-kültürel ulus) olanlara tanındı. Ulus-devletin topraksal, siyasal ve bürokratik organizasyonu içinde yurttaşlık kamusal alana ilişkin meşru bir aidiyet biçimi olarak ortaya çıkarken, diğer aidiyet eksenleri sivil topluma terkedildi.

Dolayısıyla yurttaşlığı "aynılığa" indirgeyen anlayış, hem ulus-devlet hem de liberal felsefe açısından işlevseldi. Liberal devlet en azından teorik düzeyde, yurttaşlığı kimliksiz bireye dayandırırken, yurttaşlık ile eşitlik/aynılık arasında bir denklem kuran ulus-devlet modeli, söz konusu aynılığı ulus bağıyla pekiştirdi. Böylece ulusal kimliğin geliştirilmesi, özel alan-kamusal alan arasındaki sınırın büyük oranda değişmesine yol açmıştı. Kamusal alan, ulusal aidiyetin ayrıcalıklı bir biçimde ifade bulduğu açıkça farklılaşmış bir siyasal alan haline gelirken, özel alan ve sivil toplum ifadesinin kamusal alanda gayrı meşru olarak kabul edildiği bütün tikel değerlerle zenginleşti (Déloye, 1994: 157). Nitekim, ulus-devlet ve yurttaşlık arasında kurulan bu "ideal" modelin, sivil toplum ve kamusal alandaki yurttaşlık faaliyet ve tezahürleriyle birlikte dikkkate alındığında söz konusu ilişkiler ağının problematik niteliğini arttırdığını görüyoruz.

Sivil toplum-yurttaşlık ilişkisi öncelikle farklı kimlikler arasındaki sadakat odakları düzeyinde sorun çıkarmakta, başka bir anlatımla yurttaşlığın oluşturduğu aidiyet biçimi ile sosyal, kültürel, sınıfsal ya da etnik aidiyet arasında sürekli bir gerilim yaşanmaktadır. Bu anlamda yurttaşlığın, birbiriyle çatışan ya da birbirini tamamlayan bir dizi kararsız unsurun bileşimi olarak ortaya çıktığını söylemek mümkün (Leca, 1986: 167). J. Leca'ya göre bir aidiyet biçimi olarak yurttaşlık, belli başlı üç gerilim hattı üzerinde hareket etmektedir.

İlk eksen, topraksal olarak tanımlanabilir bütüncül bir gruba, yani "siyasal topluluğa" yönelme ile çıkar grubu, sınıf, mesleki birlik gibi daha özel ya da daha evrensel (kilise, ümmet, Devrimci Enternasyonal) gruplara yönelmenin ifadesi olan "özel-genel" hattıdır. İkinci eksen, aile, yüz yüze topluluklar, tarikatler gibi daha "tensel" ve "kuralcı" olan topluluklara aidiyet ile genelde daha sözleşmeci gruplara (pazar, kimi zaman iş ilişkisi, müşteri ilişkisi vb.) ait olmanın anlatımı olan "topluluk-toplum" eksenidir. Son olarak da, yerel (komün, komite), bölgesel (federal bir devletin parçası devlet, bölge), ulusal ve ulusal üstü topluluklara aidiyet anlamında "yukarı-aşağı" eksenidir. Öte yandan Leca, bir "taahhüt" duygusu olarak yurttaşlığın yine üç eksen üzerinde hareket ettiğini ileri sürmektedir: "Özel-kamu" ekseni, yani saf anlamıyla yurttaşlığa ilişkin taahhütten ("vatanı için canını vermek gerekir") en yalın "sivil" e kadar uzanan hat ("arkadaşları ve ailesiyle ilgilenmek gerekir"); "uygunluk-özerklik ekseni" başka bir anlatımla konformizmden ("sorun çıkarmamak") "bireyciliğe" uzanan (vicdanının sesini dinlemek, önyargılara aldırmadan her şeyi eleştirmek) hattı; ve son olarak "hakların talep edilmesi-yükümlülüklerin kabulü/tanınması" ekseni (Leca, 1986: 176-177).

Ancak, sivil toplum-kamusal alan-yurttaşlık ilişkisinin özünde gerilim doğurucu niteliğinin, sivil topluma ilişkin farklı tasavvurlar dikkate alınmadığı sürece tam anlamıyla açıklayıcı olması mümkün değildir. Sivil toplumu, en genel tanımıyla devletle olan karşıtlığı içinde ele aldığımızda liberal düşüncenin iki farklı sivil toplum anlayışı geliştirdiğini görüyoruz:

Çoğulcu demokrasi kuramcıları, devlet ve sivil toplumun (yurttaşlar topluluğu) birbirinden bütünüyle ayrı iki oluşum olduğu varsayımından hareket ederek "sosyal hak ve özgürlüklerin demokratik içeriğini, dengeleri gözeterek belirleyecek düzenlemelere, devletin doğrudan müdahalesi olmaksızın, toplumdaki sivil örgütlenmelerin (çıkar gruplarının) daha etkinleştirilmesiyle ulaşılabileceğine inanırlar. Çoğulcu demokraside sivil toplum kavramı, çıkar gruplarının aktif varlığına dayanan, devletten tamamen ayrı bir toplum anlamını kazanmıştır. Bu kuram özünde, devleti asgariye indirgemeyi değil, çıkar gruplarının dinamiğiyle etkilemeyi öngörür." (Fincancı, 1991: 3). Başka bir anlatımla yurttaşlar, çıkarlarının harekete geçirdiği

bireylerdir. Çoğulcu sivil toplum anlayışında yurttaşlık, çıkar gruplarının varlığıyla ve onun içinde anlam kazanır.

Dolayısıyla liberal düşüncenin yurttaşlık anlayışının ardında birey ve onun yaşamına ilişkin belirli bir değerlendirme bulunmaktadır. Liberal bireycilik, bireye yalnızca ahlaki bir öncelik tanımakla kalmaz, aynı zamanda söz konusu bireyi, çeşitli niteliklerle (çalışkan, özerk, çıkarının bilincinde) donatarak "normalleştirir". Söz konusu normalleştirme sürecinde liberal bireycilik, "siyasi olanı hukuki olana indirgeme; çoğu siyasi konuyu haklar, adalet, yükümlülük ve sorumluluk gibi hukuki kategorilere sıkıştırıp geri kalan sorunlara araçsal bir yaklaşımla birey ve yığınların kendi 'çıkar' ya da 'ilkeler'ini rasyonel bir biçimde gözetmek için yargı kuralları içinde birbiriyle rekabet ettiği çatışmalar gözüyle bakma eğilimindedir" (Connolly, 1995: 104). Liberal bireyciliğin yurttaşlık anlayışı, G. Kateb'in de ileri sürdüğü gibi çeşitli düzeyden anayasa ihlallerine ve "kanunsuzluklara ve usulsüzlüklere karşı uyarılarda bulunmak için gevşek bir biçimde ve geçici olarak biraraya gelen bireylerin epizodik yurttaşlığı"dır (Connolly, 1995: 116). Epizodik yurttaşlığın ardında "kamu yararı"nın gerçekleştirilmesi değil, ama kişisel çıkarların tatmini bulunmaktadır. Liberal düşünce yurttaşlığı "her kişinin kendisi için iyi olanı (menfaatini) oluşturabilme, gözden geçirebilme ve rasyonel olarak uygulayabilme kapasitesi" olarak tanımlarken (Mouffe, 1993: 48) siyasal faaliyeti de özelleştirir.

Siyasal faaliyetin özelleştirilmesi, liberal devletin tüm yurttaşlara eşit mesafede davranma tutumuyla tutarlılık içindedir. Anne Phillips'in anlatımıyla, "tam gelişmiş liberal devlet doğuma, mevkiye, eğitime, işe (ve yüzyılımızda ırka ve cinsiyete) dayalı ayrımları 'ortadan kaldırır', ama yalnızca bunların politikayla alakasız olduğunu olduğunu ilan etme anlamında" (Phillips, 1995: 29). Dolayısıyla yalnızca siyasal alan değil, ama aynı zamanda kamusal alan da, biçimsel "eşit temsil"in toplumdaki her türden eşitsizlikleri kamufle ettiği alanlar haline gelmektedir.

Kısacası, burjuva liberal kamusal alan anlayışı statü eşitsizliklerini bir anlamda parantez içine almaktadır. Kamusal alan, katılımcılarının doğuştan gelen kimi özelliklerini ya da servet eşitsizliklerini bir kenara bırakıp birbirleriyle sosyal ve ekonomik açıdan aynı haklara sahip kişiler "imişcesine" diyalogda bulundukları alandır (Fraser, 1993: 10).

Nitekim, "jandarma devlet"ten refah devletine uzanan süreçte liberal devlet, siyasal ve ekonomik yaşama müdahalesini artırırken söz konusu "eşit mesafe" anlayışını korumuş, refah devleti hakları evrensel yurttaşlık ekseni üzerinde bölüştürülmüştür. Bu süreçte refah devleti, sivil toplumu bir anlamda vesayeti altına almıştır (Rangeon, 1986: 29). Ancak 1980'lerden başlayarak Avrupa'nın birçok ülkesinde refah devletinin içine düştüğü kriz, aynı zamanda yurttaşlık anlayışına ilişkin de yeni söylem ve tutumların ortaya çıkmasına neden oldu. Bu gelişmede, diğer etkenlerin yanı sıra sivil ve politik haklar ile sosyal haklar arasındaki niteliksel farklılık özellikle belirleyici oldu.

Bu niteliksel ayrışmanın temelinde, yurttaşın talep ettiği ya da sahip olduğu sivil ve politik haklar ile sosyal hakların devlet-yurttaş ilişkisini iki farklı yönde etkilemesi bulunmaktadır. Sivil ve siyasal haklar, devlet karşısında bireysel özgürlüklerin savunulmasına imkân tanırken, sosyal haklar tam tersine yalnızca devletin yurttaşlarla daha fazla "ilgilenmesini", dolayısıyla da bir yandan daha fazla müdahalesini, diğer yandan da bu hakların hayata geçirilmesine yönelik bir dizi kurumsal düzenlemeyi de bizzat üstlenmesini zorunlu kılmaktadır (Frazer ve Gordon, 1994: 90). Nitekim, 1980'li yıllarda kimi Batı ülkelerinde iktidara gelen Yeni Sağ hükümetlerin ilk icraatlarından biri, refah devletinin "sosyal yurttaşlık" anlayışını gözden geçirmek olmuştur. Yeni Sağ'ın "aktif yurttaşlık" olarak ifade edilen yeni yaklaşımının ardında ise, asgari devletçi sivil toplum anlayışı yönelik değerlendirmesi bulunmaktaydı. Liberal düşüncenin bir değişkeni olan ve Yeni Sağ ideolojinin etkisiyle gelişen "asgari devletçi" sivil toplum anlayışı, kendiliğinden toplum ile devletin "birbirinden ayrı değil, fakat yapısal ve işlevsel açıdan ve amaçlarında farklı farklı olduğu düşüncesinden" hareket etmektedir (Fincancı, 1991: 2). Söz konusu anlayış, toplumun kendiliğindenliği ile devletin düzenleyiciliği arasında bir çelişki olduğu, dolayısıyla da gerçek anlamda sivil topluma ulaşabilmek için, öncelikle yasama yetkisinin daraltılarak devletin asgariye indirilmesi gerektiğini savunmaktadır (Fincancı, 1991: 3).

Bu anlayış doğrultusunda Yeni Sağ, refah devletine karşı sürdürdüğü mücadele içinde onun "müşteri tipi" ilişkilere dayalı yurttaşlık anlayışına karşı "aktif yurttaşlık" kavramını geliştirdi. S. Hall ve

D. Held'in de belirttiği gibi "Thatcherizm'in kısıtlamasız özel birikim hamlesi, kamu harcamaları, kolektivizm ve 'bağlılık kültürü' konularındaki saldırısı onu modern, refah devleti biçimiyle yurttaşlığın doğal düşmanı yaptı. (...) Gelgelelim, bireycilik ve yarışma etiğine bu sarsılmaz bağlılık, zaman içinde, Hobbes'un 'herkesin herkesle savaşı' hayâletini uyandırmıştır: Cemaat ve karşılıklı bağımlılık duygusunun kaybolması, toplumsal bünyenin zayıflaması ve toplumsal şiddet tazılarının başıboş bırakılması; tam anlamıyla rekabetçi özçıkara adanmış bir toplumun özellikleri sıklıkla ortaya çıkar. Thatcherizm, bu nedenle, toplumu bütünleştirmeye ve 'bağlamaya' yardımcı olacak belli bazı kavramlara ihtiyaç olduğunu yeniden keşfetmekte ve yalnızca özel yetileriyle 'iyi yapmak'la ilgili 'aktif yurttaş' fikrine çıkmaktadır. Bu söylemde yurttaşlık, kurumsal reformları, refah devleti ve cemaat mücadeleleri içindeki modern köklerinden koparılır ve bağış, insanseverlik ve kendi başının çaresine bakmak gibi daha çok Viktoryan kavramlarla yeniden eklemlenir." (Hall ve Held, 1995: 170).

Görüldüğü gibi, söz konusu aktif yurttaşlık anlayışı, Yeni Sağ ideoloji içindeki bir paradokstan kaynaklanmaktadır ve 1980'li yıllar boyunca Thatcherizmin, bir yandan ekonomik alanda vahşi bir özelleştirmeye giderken, diğer yandan siyasal alanda merkezileşmeye yönelmesiyle bütünüyle tutarlıdır. Thatcherizm, yurttaşı öz çıkarının son kertede bilincinde bir *homo oeconomicus*'a indirgeyerek depolitize ederken, aynı zamanda refah devletinin sosyal yurttaşlık anlayışına karşı geliştirdiği "aktif yurttaşlık" kavramından yararlanmaya çalışmıştır. Başka bir anlatımla, sosyal yurttaşlıktan yararlanan kişilerin "sadaka" değil, ama sosyal haklardan, tam üyelik statüsüyle donatılmış yurttaşların tümüne yönelik bir kurumlar ve hizmetler sisteminden (devlet okulları, sağlık sigortaları, parklar vb.) yararlanmalarına karşılık (Frazer ve Gordon, 1994: 90-91), Yeni Sağ öncelikle devleti bir dizi taahhütten kurtarmakla kalmamakta, aynı zamanda da kimi yurttaşları diğerlerine karşı Hıristiyan değerler temelinde sorumlu kılmaktadır.

Marksist ideoloji ise, bizzat Marx'ta ortaya çıktığı biçimiyle sivil toplumun yalnızca devletten ayrı bir alan oluşturmakla kalmayıp, aynı zamanda da devlete "karşı" olduğu görüşündedir. Marksizme göre, burjuva toplumunun bir özelliği olan bu ayrım, yabancılaş-

manın da kaynağıdır. Sivil toplum ve devlet arasındaki kesin ayrım aynı zamanda insan ve yurttaş arasına konulan ayrımı da doğurmaktadır. Başka bir anlatımla burjuva düzeninde birey, özel yaşamı ile kamu yaşamı arasında, yurttaş yaşamı ile burjuva yaşamı arasında bölünmüştür. Dolayısıyla liberalizmin siyasal yanılsaması, gerçek yaşamda kamusal alanlar ile özel alanlar arasındaki ayrımı korurken, siyasal yaşamda onları yeniden birleştirmektir (Rangeon, 1986: 26). Böylece Marx, burjuva devletini bir anlamda sivil toplumun resmi ifadesi olarak görür (Camilleri ve Falk, 1992: 23).

Marksizmin dayandığı temel anlayış ise, "sivil toplum-devlet ayrımını, bunlardan birini diğerine bağlı kılarak değil, her ikisini de kaldırarak aşmak düşüncesidir. Yani kabaca söylersek, bu ayrım, bu çelişki, ne liberalizmdeki gibi sivil toplumu (burjuva) kendi haline bırakıp devleti ona bağımlı kılmakla, ne de Hegel'deki gibi sivil toplumun üzerine devleti koymakla aşılacaktır. Marx'a göre bu ayrımın aşılması bir 'radikal devrim' gerektirmektedir" (Bumin, 1982: 38). Buradan hareketle Marx'ın radikal bir devrimle, bir yandan devlet-sivil toplum ayrımını, diğer yandan da burjuva toplumunun bir özelliği olmakla eleştirdiği insan-yurttaş ayrımını ortadan kaldıracağı düşünülebilir.

Devlet-sivil toplum arasında bir ayrım gözetmeyen marksizmin kamusal alana ilişkin yaklaşımı da doğal olarak düalitenin reddi üzerine kuruldu. Başka bir anlatımla Karl Marx, liberal felsefenin hayati dayanakları olarak gördüğü kamusal ile özel, yurttaş ile burjuva, devlet ile sivil toplum arasındaki ayrımı, başka bir anlatımla dualite üzerine kurulmuş bir yaşam biçimine karşı çıkmaktaydı (Phillips, 1995: 27). Dolayısıyla ister Marx'ta yer aldığı biçimiyle olsun, ister daha sonraları Gramsci'nin yaptığı gibi, devletin ideolojik ve siyasal işlevinin gerçekleşme yeri olarak tanımlansın, Sol gelenek uzun süre sivil toplum ve bağımsız yurttaş inisyatiflerine kuşkuyla baktı. Dahası, Sovyet tipi sistemlerin önemli bir bölümü sivil toplumu, "kristalize olmuş devlet yapıları içinde massederek yok etme" yöntemini benimsediler (Keane, 1993: 11). Ancak 1970'li yıllardan başlayarak Yeni Sol tarafından geliştirilen ve siyasal toplum (devlet) ile sivil toplumun birbirinden ayrı ya da farklı olduğu düşüncesinden değil, *içiçeliğinden* hareket eden katılımcı sivil toplum modeli (Fincancı, 1991: 14), devlet-toplum içiçeliğininin yapısını demokratik

doğrultuda değiştirmeyi hedefledi. Söz konusu katılımcı sivil toplum ve demokrasi modeli, doğrudan demokrasi ile temsili demokrasi pratiklerinin birlikte var olduğu, konsensüse dayalı, yerel ve ulusal konseylerin belirli bir yetki paylaşımı içinde siyasete yön verdikleri bir toplum düzeni öngörmekteydi (Fincancı 13). Yeni Sol'daki bu anlayış değişikliğinin doğrudan sonuçlarından biri, sivil toplum ve kamusal alandaki bağımsız ve özerk yurttaş inisyatiflerinin, başka bir anlatımla yurttaş katılımcılığının öneminin kavranması oldu. Nitekim, İngiltere'de yurttaşlık sorununu, popüler demokrasinin yaygınlaştırılması ile halkın egemen hale geleceği bir toplum tasavvuruna dayandıran "geleneksel" Sol'un karşısına, "Britanya uyruklarının haklarını ve özgürlüklerini bir haklar bildirgesine ve bir anayasaya koymakla –ve böylece onları tarihlerinde ilk defa 'yurttaş' kılmakla ilgilenen" Charter 88 Hareketinin de (Hall ve Held, 1995: 178 ve 184) ortaya gibi koyduğu gibi yurttaşlık, giderek Yeni Sol'un temel tartışma konularından biri haline gelmektedir.

Yurttaşlık statü ve pratiğinin Yeni Sol'un gündemine gelmesinde, Doğu ve Orta Avrupa ülkelerinde sivil toplumun "parti-devlet"e karşı bir mücadele zemini olarak kullanılması, sivil toplum için sürdürülen mücadelenin bir pazarın oluşturulması mücadelesinden daha önce insan ve yurttaş hakları için bir mücadele ortamı olarak kullanılması belirleyici oldu. Bu süreçte, özellikle Polonya deneyiminin ortaya koyduğu gelişmeler, Batıda çok sayıda sosyal bilimcinin yanı sıra ve siyaset alanının profesyonelleri tarafından, sosyal yaşamın siyasal olmayan alanı olarak anlaşılan sivil toplum kavrayışına karşılık, Polonya'da sivil toplum formülü, yurttaşlık haklarının var olduğu toplum olarak anlaşılmasına yol açtı. Ağustos 1980'de Gdansk işçilerinin ilk talepler paketi, bağımsız bir sendikanın tanınmasını öngörmekteydi. Bu anlamda sivil toplumun olumlanması, toplumun, totaliter devlete karşı özerklik talebinin ifadesiydi. Aynı şekilde Macaristan'da da, çok sayıda örgüt, sürekli bir biçimde sivil ve siyasal arasındaki sınırı aşma yoluyla siyasal partilerin ortaya çıkmasına zemin oluşturdular (Colas, 1996: 175).

Sivil toplum-kamusal alan-yurttaşlık denkleminin Yeni Sol içinde itibar kazanmasının bir başka nedeni, yine Orta ve Doğu Avrupa'daki demokratikleşme çabalarının, 1990'lı yıllarla birlikte demokrasinin doğası ve özgürleştirici potansiyeline ilişkin önemli soruların

gündeme gelmesiyle yakından ilgilidir. B. Einhorn, M. Kaldor ve Z. Kavan Citizenship and Democratic Control in Contemporary Europe'da demokrasinin iki alternatif anlayış çerçevesinde ele alınabileceğini öne sürmektedirler. Demokrasi, bir yandan sivil ve siyasal başta olmak üzere bir dizi biçimsel hak ve iktidar için "nizami rekabeti" güvence altına alan ve aynı zamanda da bu iktidarın kullanımını sınırlayan bir sistem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda yurttaş, sunulan bir dizi seçenek arasından özgürce seçebilen bir "tüketici"dir. Bunun dışında, siyasal toplumun karar alma sürecine katılımı son derece sınırlıdır. Alternatif görüş ise, tüm bireylerin kendi yaşamlarının denetimine sahip olma yolunda tahkim edilmeleri, dolayısıyla da yaşamlarını doğrudan etkileyen kamu politikalarının oluşturulmasında etkili kılınmalarıdır. Söz konusu demokrasi anlayışı ise, biraz da garip bir raslantı sonucu "aktif yurttaşlık" anlayışı üzerinde odaklaşmıştır (Einhorn, Kaldor ve Zavan, 1996: 4). Yukarıda Thatcherizm özelinde değindiğimiz "aktif yurttaşlık" anlayışından, başka bir anlatımla "Hıristiyanca değerler" bağlamında depolitize edilen yurttaşlık anlayışından tümüyle farklı bir yaklaşımın ifadesi olan Yeni Sol'un "aktif yurttaşlığı", sivil toplum ve kamusal alanda özgür müzakere ve eylemle beslenen bir yurttaş profilini gerektirmektedir. Başka bir anlatımla Yeni Sol'un "aktif yurttaşlık" ideali doğrultusunda yurttaş, yalnızca katılım alanları sağlanarak iktidar sahibi kılınmamaktadır, ama aynı zamanda eylem aracılığıyla da iktidar sahibi kılınmaktadır (Einhorn, Kaldor, Kavan, 1996: 4).

Sivil Bir Yurttaşlık Anlayışına Doğru...

Günümüzde, devlet-sivil toplum-kamusal alan şeklindeki analitik bir ayrımının sosyal ilişkilerin yaşanan gerçekliğiyle ne ölçüde örtüştüğü sorusu, söz konusu kavramların değişen anlamları dikkate alınması ölçüsünde açıklayıcı olabilir.

Söz konusu analitik ayrım ve daha genel anlamda yurttaşlığın güncel tezahürlerinde gözlemlenen farklılaşma nedenlerinden ilki, bizzat kapitalist toplumun günümüzde geldiği nokta ile ilgilidir. Zira günümüzün geç kapitalist toplumların en belirgin özelliklerinden biri, devletin her düzeyden aygıt ve kurumları aracılığıyla "özel"

yaşam üzerindeki sistematik müdahalesi ve düzenlemesidir. "Örneğin, refah devletinin yaptığı müdahalenin temel ekonomik ve toplumsal sorunları çözme amacına yönelik olduğu ve böylelikle özel yaşamın en mahrem alanlarına bile temas ettiği ve bunları yeniden tanımladığı; özel şirketlerin (örneğin güvenlik ve tüketicinin korunması adına) kamusal olarak düzenlendiği ve hatta, yasayla (vergi topluma ve istatistik tutma gibi) kamusal amaçlar taşıyan hizmetleri yerine getirmeye zorlandıkları gözlemi ortaya konulmuştur. Bütün sistemin, devletsiz ortaçağ düzeninin belirli özelliklerinin yeniden ortaya çıktığı bir korporatist rejime doğru yöneldiği ileri sürülmüştür. Bu da devlet ve sivil toplum, kamusal olan ile özel olan arasındaki eski ayrımı anlamsızlaştırmaktadır. Bunların yerini, artık 'siyasal' ya da 'toplumsal' varlıklar olarak tanımlanamayacak veya tanınamayacak olan, birbirleriyle örtüşen, karma nitelikli kurumlardan oluşan bir mağma almıştır" (Keane, 1993: 14-15). Dolayısıyla günümüzün batılı kapitalist toplumlarında, devletin denetimi dışında ne ölçüde bir "yaşama alanı" bulunduğu kuşkuludur.

Devlet-sivil toplum-kamusal alan ayrımının, sosyal ilişkilerin yaşanan gerçekliğini yeterince yansıtmadığı iddiasının ardındaki ikinci gerekçe ise, içinde toplulukların barındığı sivil toplum ve kamusal alanın, genelde hem devletin hem de pazarın temelini oluşturan iktidar ilişkileri aracılığıyla biçimlendiği gerçeğinden hareket etmektedir. Nitekim günümüzde feminist, yeni-marksist ve ırkçılık karşıtı çevrelerin sivil toplum ve kamusal alanın yeniden düzenlenmesi gerekliliğine yönelik eleştirilerinin temelinde bu nokta bulunmaktadır.

Sivil toplum anlayışını, özellikle liberal felsefede ortaya çıktığı biçimiyle eleştiren feminist yazarlar, Locke, Rousseau ve Faydacıların "yurttaş topluluğu"nun, özünde akıl ve kamu erdemiyle özdeşleşmiş bir cinsiyetçi alem olduğu iddiasındadırlar. Akıl konusundaki bu klasik Aydınlanmacı yaklaşım, I. Young'a göre, Batı Avrupa'da akıl ve tutkunun birbirinden ayrılarak ilkinin erkek, ikincisinin ise kadınla özdeşleşmesi sürecinin bir ürünüdür. Kadınların özel yaşamın ahlaki ve duygusal yönüyle sorumlu kılınarak, "eğitilmiş" erkeğin aksine giderek irrasyonalite ve doğaya yakınlıkla özdeşleştirilmesi sonucu, en bariz örneğine Rousseau'da tanık olduğumuz biçimiyle kadınlar, sivil toplumdan dışlanmıştır. Bu nedenle, yurttaşlık

faaliyetlerini sivil topluma doğru genişletmek, yalnızca devletin tanıdığı haklar konusunda sürekli mevzi kazanmayı değil, ama aynı zamanda devlet iktidarının babaerkil ve ırka dayalı yapılarını da sorgulamayı da içermelidir (Taylor, 1994: 140-141). Dolayısıyla, devleti "dikey" ilişkilerin ifadesi olarak gören anlayışın karşısında, sivil toplumu, bireyler ya da gruplar arasındaki yatay ilişkilere dayanıyor olarak görmek özgül durumlar dikkate alınmadığında yanıltıcı olabilmektedir.

Bir başka sorun ise, 1980'li yıllarla birlikte sivil toplumda gözlemlenen nitel değişimle ilgilidir. Günümüzde Avrupa Birliği başta olmak üzere çeşitli düzeyden bütünleşme çabaları, sivil toplumun özgül teritoryal devletle olan karşıtlığı içinde tanımlanmasını güçleştirmektedir. Bu güçlüğün temelinde öncelikle "sivil toplum"un ulus-devletin topraksal sınırlarının dışına taşması bulunmaktadır. Ancak, ulus-ötesi ya da "evrensel" bir sivil toplumdan söz edilebilmesi ve dahası gerçekleşebilmesi bir dizi nedene bağlı olarak –en azından bugün için– güç gözükmektedir. Zira devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkilerin (dolayısıyla da yurttaşlık bağının) tanımı, batılı ülkelerin tarihsel gelişim süreci içinde inşa ettikleri siyasal kültüre bağlı olarak farklı anlamlar taşımaktadır.

Söz gelimi Fransa'da devlet ve sivil toplum arasındaki tarihsel uyum nedeniyle birbirleri karşısında bağımsızlıklarını yeterince kazanmamış olmaları, her düzeyden sivil toplum kuruluşunun özellikle de mali destek konusunda, İngiltere'de gözlemlenenin aksine sürekli bir biçimde kamu güçlerine karşı talepkar olmaları sonucunu vermiştir. Aynı şekilde, 1981'de Fransız sosyalistlerinin ekonominin önemli bir bölümünü millileştirmelerine ve iradeci bir yönetsel ve siyasal yerinden yönetim politikası izlemelerine karşılık, İngiltere'de Thatcherist politika doğrultusunda ekonomi alanında özelleştirme, yönetsel merkezileşme ve sendika ve yerel toplulukların gücünün azaltılması, devlet-sivil toplum ilişkisinin, buna bağlı olarak da yurttaş ve onun sivil toplum ve kamusal alan içindeki faaliyetlerinin farklı biçimler almasına yol açmıştır (Schnapper, 1990: 255-256).

Dolayısıyla bir yandan sivil toplumun çeşitli bütünleşme çabaları sonucu ülke devletlerin sınırlarının ötesine taşması, diğer yandan da tekil ulus-devletlerdeki devlet-sivil toplum-kamusal alan ilişkisinin farklı siyasal kültürlerden kaynaklanan farklı anlam alanları

içinde yaşanması önümüzdeki yıllarda sorun doğurucu niteliktedir. Özellikle Aydınlanma projesinin baş aktörü "evrensel yurttaşın" bir yandan çoğullaşan sadakat odakları karşısında giderek mevzi kaybetmesi, diğer yandan da Avrupa yurttaşlığı, global yurttaşlık, cinsyansız ya da ırk-yansız yurttaşlık, ekolojik yurttaşlık vb. yeni anlayışlar, devlet-sivil toplum-kamusal alan ayrımının farklılaşma ve eklemlenme biçimlerinin yeniden tanımlanmasını zorunlu kılacaktır.

Kaynakça

Bumin, K. (1982) *Sivil Toplum ve Devlet, Kuramlar, Deneyler, Arayışlar*, İstanbul: Yazko.

Camilleri, J. A ve Falk, J. (1992) *The End of Sovereignty, The Politics of a Shrinking and Fragmenting World*, Aldershot: Edward Elgar.

Canivez, P. (1990) *Eduquer le Citoyen? Essai et Textes*, Paris: Hatier.

Colas, D. (1996) "Etat de droit, société civile et nation", *The Heritage of the Pre-Industrial European State*, Arquivos Nacionais, Torre do Tombo, Divisao de Publicaçoas, Lizbon.

Connolly, W. E (1995) *Kimlik ve Farklılık, Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Déloye, Y. (1994) "Etat, nation et identité nationale: Pour une clarification conceptuelle", Noelle Burgi (der.), *Fractures de l'Etat-Nation*, Paris: Editions Kimé.

Einhorn, B., Kaldor, M., ve Kavan, Z. (1996) "Introduction", B. Einhorn, M. Kaldor ve Z. Kavan (der.), *Citizenship and Democratic Control in Europe*, Cheltelham: Edward Elgar.

Fincancı, Y. (1991) "Sivil toplum-asgari devlet-sivil devlet", Yurdakul Fincancı (der.), *Sivil Toplum*, İstanbul: TÜSES Vakfı.

Frazer, N. (1993) "Rethinking the public sphere, a contribution to the critique of actually existing democracy", Bruce Robbins (der.), *The Phantom Public Sphere*, Minneapolis, Londra: University of Minesota Press.

Frazer, N. ve Gordon, L. (1994) "Civil citizenship against social citizenship? On the ideology of contract-versus-charity", Bart Van Steenbergen (der.), *The Condition of Citizenship*, Londra: Sage Publications.

Gutman, A. (1992) "Introduction", Charles Taylor (der.), *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*, Princeton: Princeton University Press.

Hall, S. ve Held, D. (1995) "Yurttaşlar ve yurttaşlık", Stuart Hall ve Martin Jacques (der.), *Yeni Zamanlar, 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Keane, J. (1993) "Giriş", *Sivil Toplum ve Devlet, Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Leca, J. (1986) "Individualism et citoyenneté", Pierre Birnbaum ve Jean Leca (der.), *Sur l'individualisme*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Mouffe, C. (1993) "Demokratik yurttaşlık ve siyasi Topluluk", *Birikim*, 55.
Nisbet, R. (1962) *Community and Power*, New York: Galaxy Book, 1962.
Parekh, B. (1993) "The cultural particularity of liberal democracy", David Held (der.), *Prospects for Democracy, North, South, East, West*, Stanford: Stanford University Press.
Phillips, A. (1995) *Demokrasinin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
Rangeon, F. (1986) "Société civile: Histoire d'un mot", Jacques Chevalier (der.), *La Société Civile*.
Sartori, G. (1993) *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Ankara: Yetkin Basımevi, 1993.
Schnapper, D. (1990) "Le citoyen, les nations et l'Europe", Dominique Schnapper ve Henri Mendras (der.), *Six Manières d'Etre Européen*, Paris: Editions Gallimard.
Taylor, D. (1994) "Citizenship and social power", Bryan S. Turner ve Peter Hamilton (der.), *Citizenship, Critical Concepts*, C. 1, Londra ve New York: Routledge, 1994.

Mümin ve Yurttaş[*]

Yurttaşlık üzerine yapılan tartışmaların önemli bir bölümü, 18. yüzyıldan itibaren tarih sahnesine çıkan ve zaman içinde elde ettiği hakları, sürekli bir biçimde genişletme yönünde mücadele veren birey-yurttaşın, *de jure* ve *de facto* eşitliği konusunu gündeme getirmektedir. *De jure* ve *de facto* eşitlik temelindeki bu tartışmaların arka planında ise, iki farklı hareket noktası bulunmaktadır. İlki, yurttaşların *de jure* eşitliğinin her zaman için fiili eşitliğe yol açmadığı yönündeki saptama, ikincisi ise, eşitleştirme operasyonunun benzerleştirmeye eşlik eden ve dolayısıyla da benzemediği oranda dışlayan doğasına ilişkin sorgulamadır. Başka bir anlatımla *de facto* eşitliğin tartışılması, her fiili "yurttaşlık hali"nin ve bu arada tekil yurttaşların eşitleştirme operasyonundan ulusal-toplumsal bütüne eklemlenme açısından sağladığı yararla (ya da zararla) yakından ilgilidir. Bu anlamda

* Bu bölümü okuyarak önemli noktalara dikkatimi çeken Doç. Dr. Fazıl Sağlam'a teşekkür ederim.

yurttaşlık tartışmalarında temel gerilim noktasını, *de facto* eşitliğe zemin oluşturduğu kabul edilen "eşitlik" anlayışının bizzat kendisi oluşturmaktadır. Dolayısıyla *de jure* eşitliğin *de facto* eşitlikle bütünüyle örtüştüğü hipotetik bir durumda bile, "yaşanan yurttaşlık" sorunlu bir alan olma özelliğini korumaktadır.

Yurttaşlığın "sorunlu" karakteri, özellikle devletin çokdinli (ya da mezhepli) bir yapıya sahip olduğu durumlarda daha da önemli bir hale gelmekte ve yurttaşlığın oluşturduğu hukuksal-siyasal aidiyetle dinsel-kültürel aidiyet açık ya da örtük bir gerilim içine girmektedir. Bu bölümde yurttaşlık kimliği ile dinsel kimliğin farklı ve birbiriyle çatışan değerler sistemi ve başvurular oluşturduğu oranda, Batının liberal demokrasiyle yönetilen devletlerinin söz konusu gerilimi çözüme kavuşturmaya yönelik siyasetleri tartışılacaktır. Söz konusu tartışma ise, bir yandan devletin anayasal çerçevesi içinde dine tanınan (ya da tanınmayan) anlam ve işlev, diğer yandan da "mümin yurttaş"ın devlet-kamusal alan-sivil toplum üçgeni karşısında kendisini konumlamasıyla ilgili iki farklı boyuta sahiptir.

Anayasal Laiklik ve Kültürel Hıristiyanlık

Laikliklesme çabalarının uzun ve kimi zaman son derece şiddetli bir siyasal ve toplumsal mücadelenin ürünü olduğu Fransa'da, İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi'nin egemenliği ulusa veren 3. maddesi ve dinsel inanç da dahil olmak üzere her türlü kanaatin ifadesini kamu düzenini bozmamak kaydıyla serbest bırakan ve bu anlamda kamusal alan-sivil alan ayrımına ilişkin belirli bir tarif getiren 10. maddesinden başlayarak bütün 18. ve 19. yüzyıllar boyunca toplumu, laik ve mümin yurttaşlar temelinde "İki Fransa"ya bölen bir süreç yaşandı. Devrimin hemen ertesinde, 1790'da devletin Katolik kilisesinin mal varlığını devletleştirmesiyle başlayan "vesayet" altına alma çabası, 1801'de Napoléon Bonaparte ve danışmanı Portalis'in girişimiyle yerini Vatikan'la yapılan ateşkesin anlatımı olan Konkordata'ya (Bréchon, 1995: 60) ve 1802'de kabul edilen "tanınmış inançlar" (Katoliklik, Protestanlık ve daha sonra Yahudilik) sistemine bırakırken, 1815'te Katolikliğin devlet dini olarak ilan edilmesi (1830'dan sonra kaldırılan) başta olmak üzere (Baubérot,

1994: 58-60) bir dizi gel-git, Fransızvari laiklik anlayışının kimi zaman kamusal alanın fethine yönelik bir militan "karşı-din" kisvesine bürünmesine yol açtı.

Devlet-din ayrımını kurumsallaştıran 1905 tarihli Yasa ise, aynı zamanda bir dizi tavizin de yer aldığı bir metin oldu. Konkordata ve "tanınmış inançlar" sistemini ortadan kaldıran Yasa, inanç hürriyetine tanıdığı yer ile farklı dinlere kamu hizmeti talep edilmemesi ve kamu hizmetlerinin dinsel nitelik taşımaması zorunluluğunu getirmesi anlamında dini "özelleştirdi" (Baubérot, 1994: 61).

1946 tarihli Anayasa'nın 1. maddesinde ve 1958 Anayasası'nın 2. maddesinde yer alan laiklik ilkesinin uygulamaya konulması süreci ise, yüzyıl başının taviz tanımaz laiklik savunucularının amaçladıklarından oldukça farklı bir sistemin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Katolikliğin toplumsal önem ve ağırlığını dikkate alan ve son kertede pragmatizmin egemen olduğu bir yaklaşım çerçevesinde, Fransızvari laiklik anlayışının ulaştığı nokta, devletin dinler karşısındaki ilkesel yansızlığının Katolik dinine tanınan bir dizi avantaja eşlik ettiği bir uygulamaya yol açtı. Söz konusu pragmatizm, Alsace ve Moselle illerinde konkordata rejiminin korunması ve devletin bu bölgelerde kiliselere verdiği mali desteğin yanı sıra, genel eğitim sistemiyle büyük bir tezat oluşturacak biçimde Katolik ve Protestan devlet ilkokullarının varlığının resmen tanınması uygulamasında ortaya çıkmaktadır. Alsace ve Moselle'de din dersleri zorunlu olmamakla birlikte, okul saatleri içinde verilmekte ve öğretmenlerin ücreti devlet tarafından karşılanmaktadır. Fransa'nın denizaşırı ili Fransız Guyana'sında geçerli olan özel rejim ise, Katolikliğin tanınan tek din olmasını sağlamaktadır. Bu istisnai durumların yanı sıra, devlet televizyonunda bazı inanç topluluklarına tanınan yayın hakkı (programların bir bölümünün devlet tarafından sübvansiyone edildiği) başta olmak üzere bir dizi uygulama (Bréchon, 1995: 62-63) Fransızvari "militan laiklik" anlayışının yüz yıl içinde geçirdiği dönüşümle yakından ilgilidir.

Öte yandan yurttaşlar açısından ele alındığında, devlet-din ilişkilerinin anayasal çerçeve içinde düzenlenme biçimi kadar simgesel alanın inşasında dine tanınan yer de önem taşımaktadır.

Nitekim ilkesel yansızlık ile uygulama arasındaki bu mesafenin yanı sıra, J.-P. Willaime'in de belirttiği gibi, Fransızvari laiklik, kamu

kurumlarının inançlar karşısındaki yansızlığını güvence altına almak konusundaki radikalliğine rağmen, fiili bir durumu ortadan kaldıramamış, Fransa, Katolik inanca sahip yurttaşların çoğunlukta bulunduğu bir ülke olmanın yanı sıra kültürel açıdan da Katolikliğin egemen olduğu bir ülke olmuştur. Böylece laik cumhuriyet, pazar günü ve Noel başta olmak üzere, tatil günlerini Hıristiyan bir takvim çerçevesinde düzenlemiştir. Öte yandan zamanın Hıristiyanlaştırılmasının yanı sıra, mekân da Katolik kiliseler ve her türden dinsel figür ve simgeleriyle kolektif bellekte bir dinin diğerleri lehine ayrıcalıklı bir konuma sahip olmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla J.-P. Willaime'e göre, zaman ve mekânın temsilinin dinsel açıdan yansız olmadığı bu durumda, farklı din ve inançlardan yurttaşların kendilerini azınlık olarak hissetmeyecekleri bir ortamın varlığından söz etmek mümkün değildir (Willaime, 1991: 39).

Benzer bir durum, devlet-din ayrımının anayasal laiklik çerçevesinde ifade bulduğu Amerika Birleşik Devletleri'nde de geçerlidir. 1787'den bu yana devlet-din ayrımına anayasasında yer veren Amerika Birleşik Devletleri'nde ünlü "Jefferson duvarı"na (ya da "ayrım duvarı") saygı ilkesi, kiliseyle (ve dinlerle) devlet arasındaki ayrımın son derece kesin bir biçimde yorumlanmasını getirmiştir. Bu durum, yani "kurucu atalar"ın dini, yurttaşların özgür iradelerinin ve tümüyle özel alanın konusu olarak kabul etmeleri, uzun dönemde herhangi bir dinin kamu fonlarından yararlanması ya da inançlara dayalı din eğitimi derslerine ödenek ayrılması olasılığını tümüyle dışarda bırakmıştır (Boespflug vd., 1996: 109). Ancak "Jefferson duvarı" laikliği, devlet başkanının göreve başlarken, devlete ve yurttaşlara karşı taahhütlerinin bir ifadesi olan Anayasaya bağlılık yeminini elini İncil'in üzerine koyarak yapmasını ya da genel eğitim sistemi içinde zaman zaman tavizler verilmesini engellememektedir.

Dolayısıyla, laikliğin katı bir devlet-din ayrımı olarak kurgulandığı ülkelerde bile, zaman içinde ve uygulamada hâkim din (ve diğerleri) lehine tanınan kimi imkânlar ve kamusal alanda dinin simgesel kullanımına ilişkin örnekler, anayasal laikliğin yoruma açık niteliğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan laikliğin, ulus-devletin inşa biçimi, devlet zihniyeti, demokratikleşme süreci, hâkim dinsel gelenek ve siyasal kültür başta olmak üzere bir dizi unsurun adeta kimyevi bir alaşımının

ürünü olması, kimi ülkelerde devlet ve din arasındaki ilişkilerin en baştan beri farklı bir anlayış doğrultusunda inşa edilmesine yol açtı.

J.-P. Willaime'e göre, Batı coğrafyasında yer alan devletlerin din ile laiklik temelinde kurduğu ilişki biçimlerinin arkaplanında bir dizi değişken bulunmaktadır: 1) Devletin tek mezhepli, iki mezhepli ya da çok mezhepli bir toplumla karşı karşıya bulunmasının dinle kurduğu ilişki açısından önemli sonuçları bulunmaktadır. Tek mezheplilik, İtalya örneğinde olduğu gibi devlet ile din arasında çeşitli bütünleşme ve işbirliği biçimlerinde ortaya çıkabileceği gibi, Fransa'da tanık olunduğu üzere keskin bir ayrımla da sonuçlanabilir. Buna karşılık, mezhepler arası çatışmanın toplumsal barış ve uzlaşma yoluyla çözüme kavuşturulduğu ülkelerde (Almanya, İsviçre) ise devlet, her iki mezhebe (ya da Belçika'da olduğu gibi dinsel ve felsefi katmanlara) karşı eşit muamele konusunda azami özen gösterecektir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, din ya da mezhep temelli olmayan bir devletin herhalükarda laik bir devlet anlamına gelmediğidir. Çok mezhepliliğin ise, genelde mutlak bir devlet-din ayrımın yanı sıra, ABD örneğinde gözlemlendiği üzere, toplumsal yaşamda din unsurunun rol ve öneminin tanınması şeklinde bir sonucu olabilir; 2) Devletin farklı dinsel geleneklerle (Hıristiyanlık, Müslümanlık, Musevilik, Hinduizm vb.) karşı karşıya kalması durumunda her geleneğin, kendine özgü mantığı nedeniyle dünyevi ilişkilerini aynı biçimde tanımlamayacağı, aynı dünyevi iddia ve taleplere sahip olmayacağı açıktır. Dolayısıyla farklı dinsel geleneklerin, sorunları ortaya koyuş ve işleyiş biçimleri temelinde gösterdikleri farklılıklar, devletin dinlerle kurduğu ilişkiyi de belirleyecektir; 3) Ulus-devletlerin ideolojilerinin dinsel boyutu olabileceği gibi, dinsel (ya da ladini) bir gelenekle de biçimlenmiş olabilir. Fransa'da Katolikliğin, ABD'de Protestanlığın, Pakistan'da İslamiyetin işgal ettikleri konum, söz konusu dinsel geleneğin toplumun ulusal imgeleminde sahip olduğu rolle yakından ilgilidir. Dolayısıyla Willaime'e göre, söz konusu değişkenler, devlet-din ilişkilerinde farklı kurguların, farklı işbirliği modellerinin, en katı ayrımdan daha esnek ve hoşgörülü ayrıma kadar çeşitli ayrım modellerinin ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır (Willaime, 1990: 141-143).

Nitekim, Fransızvari devlet-din ayrımı anlayışına bir alternatif oluşturan Belçika'da, yurttaşlara bırakılan din ve ibadet özgürlüğü

alanı son derece geniştir. 1831 tarihli Belçika Anayasası'nın din ve ibadet özgürlüğünün yanı sıra ifade özgürlüğünü de düzenleyen 14. maddesi, örgütlenme özgürlüğüne ilişkin 19. maddesi, vicdan özgürlüğünün korunmasına yönelik 15. maddesi, din adamları sınıfının finansmanını düzenleyen 117. madde, devlet ve dinlerin karşılıklı bağımsızlığının en geniş biçimiyle yorumlandığı bir çerçeve sunmaktadır. Öte yandan kâr amacı gütmeyen derneklerin statüsünü düzenleyen 1921 tarihli Yasa'dan bu yana dinsel kuruluşlar, dernek statüsü kazanmış ve Anayasa'nın vicdan özgürlüğünü güvence alan 15. maddesine 1970'de yapılan bir eklemeyle "felsefi ve ideolojik azınlıkların" haklarının da anayasal güvence altına alınmasıyla din ve vicdan özgürlüğünün alanı genişletilmiştir (Martin, 1994: 32-33). Belçika sistemini her türlü inanç topluluğunun üyesi "mümin yurttaşlar" açısından özellikli kılan bir uygulama da aşağıda genel hatlarıyla ele alınacak olan "tanınmış dinler" konusunda çıkmaktadır.

Dolayısıyla Batılı liberal devletlerin bir bölümü, kurumsal düzeyde belli bir din ile (ya da mezhep) geleneksel bağlarını sürdürmekte ya da farklı dinsel cemaatlerle din ve vicdan özgürlüğüne dayalı ilişkiler kurmaktadır. Devlet-din ilişkilerinin yorumlanmasındaki bu zihniyet farklılıkları, "mümin"in bir cemaatin üyesi ve/ya da yurttaş kimliğiyle sahip olduğu bir haklar bütününü de beraberinde getirmektedir.

Batılı liberal ülkelerin devlet-din ilişkilerini düzenlemede gösterdikleri farklılıkların temelinde bir dizi unsurun yanı sıra, tekil ülkelerde hâkim konumda bulunan "Kilise"nin (inanç sisteminin) devletle olan iktidar mücadelesinin laikleşme ya da sekülerleşme mantığı doğrultusunda izlediği seyir bulunmaktadır. Bu durum, özellikle sekülerleşme mantığı izleyen Anglo-sakson ve Germanik ülkeler incelendiğinde açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Katolik ülkelerde geçerli olan laikleşme mantığında, Katolik kilisenin tarihsel olarak toplumsal yaşamın bütününün sorumluluğu ve yönetimini elinde tutma iddiası, devlete rakip bir iktidar odağı olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır. Söz konusu iddia ise, siyasal iktidarın kiliseyi nüfuzu altında tuttuğu toplumsal alanlardan tümüyle ya da kısmi olarak çıkarması ve en iyi durumda özel yaşama hapsetmesiyle sonuçlanan şiddetli bir çatışma ortamıyla kendini ortaya koymuştur. Buna karşılık sekülerleşme mantığında, Protestan kilisesinin, devlet karşısında

Katolik kilisesine benzer bir güce sahip olmaması, ama devletin içinde bir kurum olması ve Protestan kiliselerinin her bir ulus-devletin kimliğinin temel unsurlarından birini oluşturması, laiklik mantığında yer aldığı biçimiyle bir devlet-kilise çatışmasının yaşanmasını engellemiştir. Öte yandan, Protestanlığın Katolikliğe oranla daha "demokratik" bir zihniyetin hamili olmamasına rağmen, kiliseyi bütüncül, hiyerarşik ve tek parçalı bir örgütlenme olarak algılamaması, bir yandan devletin ruhbanla çatışmasını, dolayısıyla da kilise karşıtçılığını (antiklerikalizmi) önlerken, diğer yandan da Protestan kilisesinin toplumdaki diğer alanlarla eşzamanlı bir dönüşüme uğramasına yol açmıştır (Champion, 1993: 48). Dolayısıyla tarihsel süreç içinde Protestanlığın izlediği farklı seyir, yurttaş açısından devlet ve kiliseye yönelik taahhütlerin birbiriyle çatışan aidiyetler oluşturmasını büyük oranda engellemiştir.

Nitekim Almanya'da hukuk sisteminin kiliselere tanıdığı ayrıcalıklı statü, Reform'la başlayan bir tarihsel gelişimin ürünü olmanın yanı sıra, kiliselerin III. Reich'ın yıkılmasının ertesinde ayakta kalabilmiş tek kurum olmalarından, dolayısıyla da Almanya'nın yeniden inşasında kendilerine tanınan rolden kaynaklanmaktadır (Ouedraogo, 1994: 21). Kiliselerin söz konusu inşa döneminde kazandıkları bu manevi meşruiyet, Federal Anayasa ve *Laender* anayasalarında tanınan bir dizi hakla güçlendirilmiştir. Bonn Anayasası'nın Weimar Anayasası'ndan devraldığı devletin "yansızlığına" ilişkin maddeler (Champion, 1993: 63), din özgürlüğünün oldukça kapsamlı bir biçimde tanımlanmasını getirmektedir. Söz konusu anlayış doğrultusunda Weimar Anayasası'nın 137/6. maddesi, kiliselerin devletin yardımıyla vergi toplama hakkını güvence altına almıştır. Başta vergi toplama hakkı olmak üzere, kilise binalarının korunması ve restorasyonu, büyük toplantıların düzenlenmesi ve sosyal nitelikli bazı faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde devletin kiliselere sağladığı zorunlu ve olağanüstü sübvansiyonlar kiliseyi önemli bir ekonomik güç haline getirmektedir. Kilisenin sahip olduğu ekonomik gücün en önemli sonucu, kiliselerin devletten sonra ikinci en büyük işveren olmasında ortaya çıkmaktadır. Sosyal yardım ve uluslararası yardım faaliyetlerinde bulunan kiliseler, Weimar Anayasası'nın 137. maddesine göre, kamu hukuku korporasyonları statüsünden yararlanmaktadırlar. Dolayısıyla söz konusu madde, kiliselere faaliyetlerini

özerk bir biçimde yönetmek hakkını tanımaktadır. Özerklik ilkesi, iş hukuku açısından bazı önemli sonuçlar yaratmaktadır. Bu sonuçlardan en önemlisi, kilisenin işveren konumunda bulunduğu işyerlerinde çalışanların mesleki yaşamlarında olduğu kadar özel yaşamlarında da, özellikle de inanç ve ahlaka ilişkin konularda kilisenin doktriniyle uyum içinde olmak zorunda kalmalarıdır. Söz gelimi evlilik dışı ilişki sürdüren ya da yasal kürtajı aleni olarak savunan çalışanlar önceden bildirilmeksizin işlerinden çıkarılabilirler (Ouédraogo, 1994: 21-23).

J. Zylberberg, Weimar Anayasası'nın 137. maddesinde yer alan ve devlet-din ayrımını ilkesini öngören "devlet kilisesi olamaz" ifadesininin devletin hegemonik konumunu pekiştirmek amacına yönelik olmayıp, bireyin hukukunun, özellikle de inanç, ibadet ve örgütlenme özgürlüğünün temelini oluşturduğunu savunmaktadır. Böylece Alman devleti, Zylberberg'e göre, kamusal alanın bir bölümünü tarihsel dinsel kurumlara bırakmaktadır. Tarihsel başvuruların ve dinsel kurumların sivil toplumda olduğu kadar siyasal yönetim düzeyinde de kimi zaman sahip olduğu bu ağırlık, mümin olmayanların ve azınlık dinsel cemaatlerinin çoğunluk Hıristiyan örgütlenmeleriyle rekabet etmesini güçleştirmektedir. Zira çoğunluk Hıristiyan örgütleri, kamu güçlerinin yalnızca ayrıcalıklı ortakları olmakla kalmamakta, ama aynı zamanda kamuoyunu, özellikle de dış politika ve sosyo-ekonomik etik sorunlarda kimi zaman önemli ölçüde etkileme gücüne sahip olmaktadırlar. Bu etkileme-belirleme özelliği yalnızca hukuksal statüleri ve sahip oldukları önemli maddi kaynaklardan kaynaklanmamakta, sivil toplumdaki ağırlıklı konumlarının da burada önemli rolü bulunmaktadır. Zira Hıristiyan Alman yurttaşlarının büyük bölümü dinsel yükümlülüklerini yerine getirmemekle birlikte, bir dinsel örgütün üyesidirler. Ancak bu durum, Almanya'nın 19. yüzyıldan beri izlediği sekülerleşme sürecini, sözgelimi Alman devletinin Bismark'tan bu yana yurttaşlarının medeni durumunu belirlemede (yasal düzeyde tek geçerli evlilik biçimi medeni nikah) tek otorite konumunda bulunması başta olmak üzere bir dizi unsuru da dikkatlerden kaçırmamalıdır. Dolayısıyla yurttaşlar, gündelik yaşamlarında kiliselerin etki ve nüfuzundan uzak kalmak, çocuklarını din dersi eğitimden çekmek ya da kilise vergisinden muaf olmak hakkına sahiptirler (Zylberberg, 1995: 39-40). Öte yandan

mümin birey-yurttaş açısından bakıldığında, tanınan özgürlük alanının genişliği, bir yurttaşlık "görevi" olan vergi mükellefiyetini devlet ve kiliseye aynı anda yöneltebilmesi başta olmak üzere çok çeşitli alanlarda ortaya çıkmaktadır.

Fransa ile Almanya arasında devlet-din ilişkisini ve dolayısıyla dinsel çoğulculuğu ele alış biçimindeki bu farklılığının temelinde, Katoliklik ve Protestanlığın tarihsel süreç içinde ortaya çıkış koşullarının yanı sıra, devlet-sivil toplum ilişkisini kurgulamada ve moderniteyi algılamada gösterdikleri farklılıklar da bulunmaktadır. J.-P. Willaime'e göre, Fransa'da siyasal birliğin sivil toplumdaki çoğulluklara karşı ve son tahlilde onları kamusal alandan temizleyerek kurulmasının yanı sıra Fransız Aydınlanması'nın dinle kurduğu ilişki de belirleyici olmuştur. Fransız Aydınlanması'nın kültürel paradigması, modernitenin dinselden özgürleşme olarak anlaşılmasına ve Voltaire örneğinin de açıkça ortaya koyduğu gibi son kertede kilise karşıtçılığıyla ifade bulmasına yol açmıştır. Buna karşılık Alman *Aufklärung*'u Fransız Aydınlanması'nda olduğu gibi amansız kilise karşıtçılığı ile ortaya çıkmamış, Leibnitz ve Kant gibi öndegelen düşünürlerinin de açıkça sergiledikleri gibi dinin moderniteyle uyum içinde olabileceğini kategorik olarak reddetmemiştir. Bu düşünürlerin Protestan kökenli olmaları ise, J.-P. Willaime'e göre, basit bir raslantı değildir ve Protestanlık-modernite ilişkisinin, Katoliklik-modernite ilişkisinden daha az çatışmalı olmasının temelinde, Protestanlığın bizatihi kendisinin modernitenin önemli bir dönemeci olması bulunmaktadır (Willaime, 1991: 34-37). Dolayısıyla Protestanlığın modernite ile kurduğu bu uyumlu ilişki ise, modernitenin en önemli aktörü yurttaşla buluşmasını da daha az sancılı hale getirmiştir.

Sekülerleşme mantığının devlet ile din arasında kurguladığı farklı ilişki modelinin en tanımlayıcı örneklerinden birini oluşturan, Anglikan kilisesinin ayrıcalıklı bir rol ve simgesel bir öneme sahip olduğu İngiltere'de ise, kral/kraliçeye Canterbury Başpiskoposu tarafından taç giydirilmesi, kral/kraliçenin kilisenin en yüksek yöneticisi olarak tanınması, kilisenin birçok "kamusal vesile"de devlet kurumlarına verdiği açık destek, okullarda Hıristiyan din eğitimi ve ibadetine tanınan imkânlar, kilise sözcülerinin kimi sosyal ve siyasal sorunlarda görüş bildirmesi gibi bir dizi uygulamanın toplumsal açıdan önemli sonuçları bulunmaktadır. Anglikan kilisesiyle siyasal iktidar

arasındaki ilişki, 1982'de Falkland Savaşı'nın İngiltere'nin "başarısıyla" sonuçlanması münasebetiyle yapılan törende, dönemin Başbakanı M. Thatcher'ın Canterbury Başpiskoposunu vaazında zaferi "yeterince" vurgulamadığı için eleştirmesinde ortaya çıktığı gibi karşılıklı beklentiler düzeyindedir (Rex, 1995: 88-89).

Devlet ile kilise arasındaki içiçe geçiş, krallık işlevi ile Anglikan kilisesinin başı işlevinin birleşmesinde olduğu kadar, Lordlar Kamarası'nda Anglikan piskoposlar kurulunun 26 temsilcisinin (ve son olarak da İngiltere baş hahamının) varlığıyla da kendini açıkça ifade etmektedir. Anglikan kilisesinin bu konumu, Britanya *establishment*'ının uzun süre yerel, ulusal ve uluslararası dayanağını oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Anglikan kilisesinin 1974'te parlamento karşısında elde ettiği özerklik ise, söz konusu *establishment*'da laik bir geri tepiş ya da Anglikan kilisesinin özel alana çekilişi gibi bir duruma yol açmamıştır. Anglikan ve Presbiteryen kiliseleri, şu an için Alman kiliselerinin sahip oldukları yasal vergilendirme gücü gibi ayrıcalıklara sahip olmamakla birlikte, bağışlar söz konusu olduğunda (diğer dinsel gruplar gibi) vergi muafiyetlerinden yararlanmaktadırlar. Kişinin medeni durumu konusunda ise, doğumdan ölüme kadar karma bir rejim geçerlidir. Evlilik aktinde kamu otoritelerinin medeni nikahı olduğu kadar Hıristiyan, Yahudi ve son olarak da Müslüman dini nikahını yasal olarak kabul etmeleri söz konusudur (Zylberberg, 1995: 41-42).

Bu anlamda İngiltere'de Anglikan kilisesinin taşıdığı "yerleşik din" statüsü ile sivil toplumun modernleşmesi ve yaşam tarzlarının sekülerleşmesi çatışma içindedir. Hıristiyan kiliselerinin ve bu arada özellikle Anglikan kilisesinin özel rolünün çokkültürlü bir toplumun inşasında önemli sonuçları bulunmaktadır. Kiliselerin ulusal (ve kimi zaman ulusçu) kültüre verdikleri açık destek, Hıristiyan olmayan göçmen yurttaşların topluma tam anlamıyla entegrasyonunu güçleştirmektedir (Rex, 1995: 89). Dolayısıyla toplumda hâkim olan dinsel nitelikli simgesel dışavurumlarının yanı sıra, aşağıda değinileceği üzere okul sistemi içinde yer alan bazı dinsel pratikler de kimi yurttaşların diğerleri lehine dışlanmalarını da getirmektedir.

İngiltere örneğinde gözlemlenen bu farklılıkta, tarihsel Protestanlığın devlete bakış açısından tarihsel Katoliklikle aralarında bulunan farklılık önemli bir rol oynamıştır. P. Rosanvallon, 1989'da

yayımlanan *L'Etat en France de 1789 à nos jours* (1789'dan Günümüze Fransa'da Devlet) adlı kitabında, Anglo-sakson ülkeleri ile Fransa arasındaki zihniyet farklılığına değinerek, Anglo-sakson ülkelerinde devlete ilişkin araçsal ve özünde hukuksal bir bakış açısı olmasına karşılık, Fransız Devrimi devletinin ulusu yaratmak zorunda kalması nedeniyle farklı bir seyir izlendiğini ileri sürmektedir. Gerçekten de Fransa'da monarşinin, monark ile teba arasında yatay bir bağ oluşturması ve monarkın tebanın kendisi karşısında tek yönlü bağlılığını (ve bağımlılığını) yeterli bulmasına karşılık, Devrim sonrasının "demokratik devlet"i, Ancien Régime'in ayrıcalıklarına karşı sürdürdüğü mücadeleyi yerel ya da başka türden tikelliklere karşı sürdürdüğü mücadeleyle karıştırarak dikey bir siyasal ve sosyal bağ yaratmaya yönelmiştir (Baubérot, 1990: 136-137). Yaratılan bu siyasal ve sosyal bağın anlatımı olan yurttaşın ise, karşı-devrimci ve merkezkaç aidiyetleri harekete geçirecek her türlü sadakat bağından arınması tarihsel bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla devlet-din ilişkilerinin karşılaştırmalı analizine dayalı modelleştirme çabalarının, ancak karşılaştırma eksenlerinin ve değişkenlerinin çoğulluğunda anlamlı olacağı ortaya çıkmaktadır. Zira gerek laikleşme, gerekse sekülerleşme mantıkları doğrusal bir gelişme izlememiş, her iki mantığın da tekil ülkelerde ki görünümleri birbirinden çok farklı alaşımlar içinde kendini ifade etmiştir. Nitekim, Katolikliğin toplumun hâkim inanç sistemi olduğu Fransa'da yüzyıl içindeki seyir, laikliğin katı devlet-din ayrımı olarak anlaşıldığı bir "mücadele laikliğinden", Katolikliğin Fransız toplumunda sürdürdüğü önemi ve dinsel çoğulculuğu dikkate alan bir "birlikte yaşama laikliği"ne doğru yol alırken (Bréchon, 1995: 65), kimi Katolik ülkeler örneğinde görüldüğü gibi kiliselerin "özgür" kiliseler olması, devletle yaptıkları konkordatolarla toplum içinde özel bir rol kazanmalarını engellememiştir. Protestan ülkelerde ise, devlet-kilise ayrımı anlamında birden çok model geçerlidir. Nitekim İskandinav ülkelerinde kiliselerin, devlet kilisesi statüsü taşımasına karşılık, İngiltere'de Anglikan kilisesi ulusal kilise olarak özel bir statüye sahiptir ve bu bağlamda "devlet kilisesi" olmamakla birlikte devlet ve Anglikan kilisesi arasında teknik anlamda karmaşık bir ilişkiler ağı söz konusudur. Dolayısıyla, Vetvik'in de ileri sürdüğü gibi kilisenin devlet içindeki biçimsel hukuksal konumu ile siyasal nüfuzu

arasında zorunlu ve doğrudan bir ilişki bulunmamaktadır. Nitekim seküler bir anayasaya sahip olan Polonya'da Hıristiyanlığın toplumsal bir güç olarak önemli bir konuma sahip olmasına karşılık, aynı etki ve role bir "devlet kilisesi"ne sahip Norveç'te tanık olunmamaktadır. Öte yandan farklı inanç sistemlerinin üyesi yurttaşlar açısından ele alındığında, inanç temelli bir anayasaya sahip olan bir devletin, laik (ya da seküler) bir anayasaya sahip bir devlet kadar (kimi zaman da daha fazla) insan ve yurttaş haklarının savunucusu olabildiği görülmektedir. Bu durum ise, büyük oranda anayasal çerçevenin demokratik ideallere tanıdığı öncelikle yakından ilgilidir. Örneğin Norveç ve İsveç gibi "devlet kilisesi"ne sahip İskandinav ülkelerinde bütün dinsel cemaatlerin eşit bir biçimde yararlandığı mali destek yasalarla düzenlenmiştir. Söz konusu mali desteğin kişi başına hesaplanması nedeniyle Müslüman nüfusun önemli ölçüde avantaj sağladığı bu ülkelerde (Vetvik, 1992: 17-18), Protestan geleneğinin yanı sıra, demokratik gelenek ve örgütlü sivil toplumun gelişmişlik düzeyi de, yurttaşlar topluluğunun devlet karşısındaki ağırlığını önemli hale getirmektedir.

Tanınma ve Temsil

"Mümin yurttaş"ın din ve ibadet özgürlüğünün devlet tarafından güvence altına alındığı bir anayasal çerçevenin yanı sıra, kimi devletlerin çoğunluk (ya da hâkim) din karşısında, belirli bir öneme ya da sayısal çoğunluğa ulaşmış toplulukların inançlarını resmen tanıma yönünde ki girişimleri de günümüzde sıkça rastlanan bir yöntemdir.

Belçika'da belli bir inancın tanınması devletin resmi bir kararı doğrultusunda ve söz konusu inancın, nüfusun belirli bir kesiminin toplumsal ihtiyacına cevap verdiğine kanaat getirildiğinde "toplumsal yararı" nedeniyle tanınan özel bir korumanın ifadesidir. 19. yüzyıldan bu yana aşamalı bir biçimde gerçekleşen bu süreçte, 1802 tarihli Yasa'yla tanınan Katoliklik ve Protestanlığı, 1835'te Anglikanlık, 1870'de Yahudilik, 1974'te İslamiyet, 1985'te Ortodoksların resmi tanınmadan yararlanması izledi. Tanımanın asıl önemi, devletin söz konusu topluluğu "muhatap" aldığının bir ifadesi olan simgesel içeriğinin ötesinde, tanınmadan kaynaklanan hukuksal ve mali

avantajlar konusunda çıkmaktadır. Devlet tarafından resmen tanınan inanç topluluğunun mal varlığının yönetiminden sorumlu organlar tüzel kişilik kazanmakta, il ve belediyeler ayin ve ibadete ilişkin eksikliklerin yerine getirilmesini zorunlu olarak üstlenmekte, hastane, cezaevi, havaalanları ve orduda görev yapan din adamlarının maaşları kamu otoriteleri tarafından karşılanmakta, radyo ve televizyonda dinsel yayın hakkı verilmektedir (Martin, 1994: 33).

Nitekim, söz konusu tanıma anlayışı doğrultusunda, Aralık 1998'de Belçika'da ikamet eden Müslümanlar ilk kez Krallığın Müslüman cemaatinin temsilcilerinden oluşan bir konsey seçtiler. Fırsat Eşitliği Merkezi'nin denetiminde gerçekleşen, seçmen olabilmek için 18 yaşını doldurmuş olmanın ve Belçika'da yasal olarak en azından bir yıl süreyle ikamet etmiş olmanın yeterli sayıldığı (dolayısıyla da Belçika yurttaşı olmanın gerekmediği) seçimler sonucunda oluşan ve Belçika'da bulunan ulusların nüfusları oranında temsil edildikleri 17 üyeli konseyin, devlet açısından İslamiyetle ilgili her türlü sorunda muhatap ve aracı rolünü üstlenmesi amaçlanmaktadır. Söz konusu gelişme, İslamiyetin 1974'te Belçika'nın ikinci büyük dini olduğunun resmen tanınmış olmasına rağmen Müslümanların, Katolik, Protestan, Ortodoks ve Yahudilerle aynı haklardan yararlanmamasını telafi etme amacına yöneliktir. Bu girişimin önemli sonuçları, okullardaki Müslüman öğrencilerin yeterli sayıya ulaşması durumunda, cemaatin din dersi hocalarının seçiminde hak sahibi olmasının yanı sıra, televizyon ve radyo kanallarında yayın hakkı elde etmeleri ve Müslüman din adamlarının hastaneler ve cezaevlerinde kendi topluluklarının üyelerine yönelik hizmetlerinin devlet tarafından sübvansiyone edilmesidir (*Libération*, 14 Aralık 1998).

"Resmen tanıma" uygulamasının benimsendiği ülkelere, hâkim dinsel gelenek (Katolik ve Protestan), ulus-devlet inşa süreci, siyasal kültür ya da devlet sistemlerine ve yönetim biçimlerinden hareketle bir açıklama getirilmesi ve dolayısıyla model kurulması oldukça güçtür. Zira "resmen tanıma" uygulamasının yukarıda sayılan değişkenler açısından çok farklı ülkelerde ortaya çıktığı görülmektedir.

Nitekim Belçika'dan çok farklı bir tarihsel seyir izleyen İspanya devleti, 1970'li yılların sonundan başlayarak farklı dinleri tanıma yönünde bir dizi girişimde bulundu. Geleneksel olarak inanç temelli bir devlet olan ve 15. yüzyıldan itibaren, monarkların "Katolik maje-

teleri" ünvanını taşıdığı İspanya'da, 19. yüzyılın liberal anayasaları bile, devletin Katolik kilisesini ve ruhbanı mali anlamda desteklemesini engelleyememişti. Devlet ve kilise arasındaki bu ortaklığı en aşırı uçlara götüren Franko rejimi ise, devlet-Katolik kilisesi ilişkisini kimi tarihçiler tarafından "nasyonal katolisizm" olarak tanımlanacak kadar ileri götürdü (Rozenberg, 1997: 9). Bu anlamda önemli bir dönüşüme yol açan 1978 Anayasası'nın 14. ve 16 maddeleri ile kilise ve devlet ayrılığı gerçekleştiren İspanya devleti, aynı yıl içinde Vatikan'la imzaladığı korkordato türü anlaşmalarla Katolik kilisesiyle olan ilişkilerini kurallara bağladı. Bu arada, yeni anayasanın getirdiği çoğulluklara saygı temelinde diğer inanç topluluklarıyla işbirliğine dayalı ilişkileri sürdürdü. Devlet-din ilişkileri konusundaki bu anlayış doğrultusunda hükümet, sayısı 50. 000'e varan Protestan Evanjelistlerle, İspanya'daki Yahudi Cemaatleri Federasyonu ve İspanya İslam Komisyonu'yla karşılıklı anlaşmalar imzaladı. Özellikle Müslüman ve Yahudi cemaatleriyle imzalanan anlaşmaların meşrulaştırılmasında devletin söz konusu inançların İspanya'daki derin köklerinin göz önüne aldığı yönündeki söylem, başka bir anlatımla Yahudilik ve İslamiyetin İspanyol kimliğine katkılarının resmi düzeyde tanınması çokkültürlü bir toplumun inşasında önemli bir simgesel katkı sağladı. Bu arada 1988'den sonra Katolik kilisesinin finansmanına ilişkin getirilen kimi düzenlemelerle, vergi mükellefi yurttaşlar, vergi paylarının % 0,5'ini doğrudan kiliseye bırakmak ya da hükümete parayı yardım kuruluşlarına dağıtma yetkisini tanımak hakkını kazandılar (de la Cueva, 1995: 155-156).

İspanya'nın yakın tarihinde ortaya çıkan bu gelişmeler, F. Champion'a göre, İspanya'nın laikleşme mantığından giderek uzaklaşarak, bazı açılardan sekülerleşme mantığına yaklaştığını göstermektedir. "Toplum-kilise-siyaset" üçlüsünün geçirdikleri aşağı yukarı eşzamanlı dönüşümün yanı sıra, 1978'den sonra kurulmak istenen demokrasi anlayışının, çatışmalara rakip güçler arasında anlaşmalar yoluyla yapıcı çözüme kavuşturulmasına dayanması, (Champion, 1993: 50) Katolikliğin toplumun hâkim inanç sistemi oluşturduğu İspanya'da, devlet-din ilişkilerinin Fransa'dan farklı olmasına yol açmıştır.

Lutherci kilisenin, ulusal kilise statüsüne sahip bulunduğu, 1953 tarihli Anayasa'nın 6. maddesinde yer aldığı biçimiyle kralın Lutherci

Evanjelik kiliseye bağlı olması zorunluluğunun bulunduğu Danimarka'da (Colas, 1994: 326) ise, tanınma satüsünden yararlanan "öteki" dinsel topluluklar, Lutherci inancın dışında kalan Protestan inançlar (Baptist, Metodist), Katolik kilisesi, Ortodoks kilisesi, Yahudilik ve 1969'dan bu yana Selamet Ordusu (Armée du Salut), Yehova Şahitleri, Mormonlar, Bahailer ve Sihlerdir. Devlet tarafından tanınma, dinsel nitelikteki çeşitli işlemlere (evlilik başta olmak üzere) medeni geçerlilik kazandırmaktadır. Tanınmadan yararlanan toplulukların din adamları, Lutherci kilisenin papazlarıyla aynı haklara sahiptirler. İç işlerini devletin müdahalesi olmaksızın yöneten söz konusu cemaatler, buna karşılık doğrudan sübvansiyonlardan yararlanamamaktırlar (Baubérot, 1994: 46-47).

Devlet tarafından tek yönlü bir karar ve politikanın ifadesi olan resmi "tanınma" statüsünün mümin yurttaşlar açısından sağladığı avantajlar önemli olmakla birlikte, özellikle göçmenler söz konusu olduğunda haklardan yararlanmanın ötesinde ulusal topluma entegrasyon ve dolayısıyla "yurttaş hissetme" açısından da söz konusu uygulamanın önem taşıdığı görülmektedir. Yurttaşlığın devletle birey arasındaki yalnızca hukuksal-siyasal bir bağın anlatımı olmakta kalmayıp, aynı zamanda ulusal topluma eklemlenmenin de ifadesi olduğu dikkate alındığında, söz konusu eklemlenmeyi sağlayacak daha psiko-sosyal unsurların devreye gireceği açıktır. Dolayısıyla, farklı din ve mezhep topluluklarının ve onların her biri yurttaş olan üyelerinin yurttaşlar topluluğuna eklemlenmelerinde "toplumsal tanıma" ya da "kabul" de önemli bir rol oynamaktadır.

M. Cohen, Fransa'da yaşayan farklı inanç topluluklarının "sosyal kabulü"ne ilişkin yaptığı karşılaştırmalı analiz de söz konusu toplumsal "kabul"ün arkaplanında bulunan bir dizi değişkene dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki belli bir din ya da inanç topluluğunun Fransız toprakları üzerindeki en azından görünür varlığının tarihiyle ilgilidir ve bu bağlamda Müslüman ve Budistler Yahudi ya da Protestanlara oranla daha ikincil bir konuma sahiptirler. İkinci değişken, özellikle başka ülkelerden gelen göçmen topluluk üyelerinin kültürleşme (*acculturation*) düzeyi ile ilgilidir. Üçüncü değişken, söz konusu dinsel topluluğun üyelerinin çoğunlukla içinde bulundukları toplumsal/sınıfsal kategorilerle ilgilidir. Nüfusun ekonomik anlamda en elverişsiz katmanlarında bulunan Müslümanlar küçük ticaretle

uğraşan Asya kökenlilerden daha az kabul görmektedirler. Son olarak da dinsel topluluğun topluluk değerlerinin ulusal topluma "kültürel yakınlığı" da söz konusu toplumsal "kabul"de önemli bir rol oynamakta, Asya kökenlilerin "çalışkanlığı" Müslümanlardaki kadın erkek eşitsizliğinden daha olumlu bir temsilin ortaya çıkmasına yol açmaktadır (Cohen, 1991: 56-57).

Okul ve Din

Eğitim hakkı, eğitime erişebilirlikte eşitlik, parasız ve zorunlu eğitim (ve Fransa örneğinde laik eğitim) 19. yüzyıldan başlayarak Batı'nın demokratikleşme sürecinde yurttaşlığın gelişmesi yönünde önemli bir aşama oluşturdu.

Modernitenin iki önemli özelliği olan eğitici-devletin ortaya çıkışı ve özgürleştirici okul ütopyası, okul ve din arasındaki buluşmayı/karşılaşmayı özellikle hassas bir hale getirdi. Bu süreçte okul ve din arasındaki karşılıklı ilişki, din-modernite ilişkisinden olduğu kadar, okul-modernite ilişkisinden büyük ölçüde etkilendi. Kilise ve okul arasındaki mücadelenin doğrudan ve şiddetli olduğu Fransa'da okul, cumhuriyetçi yurttaşlığın inşa alanı haline gelirken din, devlet okullarından sürüldü. Almanya başta olmak üzere modernitenin Protestanlıkla özel bir ilişki kurduğu ülkelerde ise, okul kültürü ile din arasındaki kopuş çok belirgin olmadı (Willaime, 1990: 137-144).

Laikliğin cumhuriyetçi yurttaş profilinin kurucu unsurlarından birini oluşturduğu Fransa'da okul, yeni toplum projesinin inşa alanı olduğu oranda ideolojik bir savaş alanına dönüştü. Jakoben zihniyet için Fransız ulus-devletinin siyasal birliği, Cumhuriyetin okulu tarafından gerçekleştirilen kültürel birliğiyle beraber gitmek gitmek zorundaydı (Schlegel, 1991: 38). 1880'li yıllarda laiklik konusundaki mevzuatın büyük bölümü okulla yakından ilgili oldu ve "parasız, zorunlu ve laik ilköğretimi"n tesisi, dinin eğitim kurumlarının dışına çıkarılmasıyla sonuçlandı (Baubérot, 1994: 61).

Dolayısıyla Fransa'da, tanımı gereği laik olan devlet ilkokullarında hiçbir din eğitimi bulunmamasına karşılık, öğrencilere pazar dışında bir tatil günü verilmesiyle isteyen ebeveynlerin çocuklarına okul dışında din eğitimi vermelerine imkân sağlanmaktadır. Orta

öğretim düzeyinde ise, ebeveynler tarafından talep edildiği ve okul yöneticilerinin onayı alındığı takdirde öğrencilerin okul binası içinde din eğitimi alabilmeleri imkânı bulunmaktadır (Peiser, 1995: 203-204). Söz konusu istisnaların dışında genel kural, laikliğin ders programlarının içeriğine olduğu kadar, her düzeyden eğitim personeline ve bizzat öğrencilere de uygulanmasıdır (Boespflug, 1996: 114). Bu durum, İslamiyetin yurttaşlarının ikinci büyük dini haline geldiği Fransa'yı eğitimde laikliğin yorumu sorunu üzerinde odaklaşan bir krizle karşı karşıya bıraktı. Ekim 1989'da Creil' de üç Müslüman Fransız kız öğrencinin okula başörtüsüyle gelmeleri sonucu ortaya çıkan kriz, kamusal alan-özel alan ayrımının büyük oranda kilise-devlet mücadelesi ekseninde "çözümlendiği" bir ülkede, söz konusu ayrım çizgisinin, etnik ve dinsel kompozisyonu önemli oranda değişen yurttaşların bir bölümü açısından "imanın gerekleriyle" çatıştığı gerekçesiyle kabul edilemezliğini göstermesi açısından önemli oldu.

Laiklik adına farklı ve karşıt yaklaşımların sergilendiği ve başörtüsünün "gösterişe yönelik" dinsel simge sayılıp sayılamayacağına ilişkin tartışmaların sonunda sorun Fransız Yüksek İdare Mahkemesine (Conseil d'Etat) yansıdı. Mahkeme, Fransız öğrencilerinin kamu okullarında, diğerlerinin özgürlüğüne saygı göstermeleri ve söz konusu ifade biçiminin okul düzeni ve normal eğitim faaliyetlerini ihlal etmemesi koşuluyla dinsel inançlarını ifade etmeye yönelik simgeleri taşınmalarının laiklik ilkesiyle çatışmadığı sonucuna vardı. Ancak Mahkeme'nin bu yöndeki özgürlüğün kullanımına ilişkin getirdiği önemli sınırlamalar bulunmaktaydı. Söz konusu dinsel simgelerin baskı, provokasyon, propaganda niteliği taşıması ve öğrencinin ya da eğitim topluluğunun diğer üyelerinin onur ya da özgürlüğüne sağlık ya da güvenliklerin zarar vermesi durumunda kabul edilemezliğini açıkça ifade etmekteydi. Dolayısıyla Mahkeme, dinsel simge kullanımının her tekil durumda ayrı ayrı ele alınarak, laiklik ilkesinin ihlaline yönelik bir eylem mi yoksa tanınmış bir özgürlüğün kullanılmasından mı ibaret olduğu gibi değerlendirilmesi çok derece hassas bir sorunu okul yönetimlerine bırakmaktaydı. Okul yönetimlerinin sorunu çözüme kavuşturma konusunda karşılaştıkları güçlükler, Balladur hükümetinin Milli Eğitim Bakanı F. Bayrou'nun 20 Eylül 1994'te gönderdiği genelgeyle "açıklığa" kavuşturuldu. Söz konusu genelge, bir dine aidiyeti ifade eden gösterişe

yönelik simgelerin söz konusu inancın yayılmasını amaçlayan unsurlar oluşturduğu ve bazı derslere devamı engellediği oranda yasaklanmasını öngörmekteydi. Ancak yeni tartışmalara yol açan bu metin, "gösterişe yönelik simge"den ne kastedildiğine açıklık getirmemesinin yanı sıra, Fransa bağlamında bu kavramın giderek başörtüsü kullanımıyla özdeşleşmiş olması, dolayısıyla da yahudi *kippa*'sını ya da son yıllarda yeniden moda olan haç kullanımını yasaklamaması nedeniyle ayrımcı bir nitelik taşımaktadır (Burdy ve Marcou, 1995: 25-27).

Fransa'da, laiklik konusu özellikle okul sorunu (özel okul-devlet okulu ayrımı, din eğitimi, türban vb.) üzerinde odaklanırken, okullardaki din eğitimi konusunda hiçbir düzenlemenin bulunmadığı Amerika Birleşik Devletleri'nde kamuoyunun bir bölümü devletin, dinler aleyhine dinsizliği teşvik etmemesi için "yansızlık" konumundan çıkarak dinleri toplu olarak ve aralarında ayrım gözetmeksizin subvansiyone etmesi gerekliliğini savunmaktadır (Boesplug, 1996: 109). Öte yandan Yüce Mahkeme'nin önüne gelen kimi davalarda ülkede çok yaygın olan bazı alt kültürlerin ve inanç topluluklarının anayasal demokrasinin kimi ilkelerinin dinsel taahütleriyle çatıştığını öne sürmeleri sonucu aldığı kararlar, yurttaşlık değerleri ve yükümlülükleri ile dinsel başvuru sisteminin çatışması durumunda "istisnailiğin" geçerli olabileceğini ortaya koydu. Yüce Mahkeme'nin önüne gelen Visconsin vs. Yoder davasında, basit bir çiftlik hayatı sürdürmenin erdemine inanan ve modern dünyanın parçası olmayı reddeden Old Order Amish adlı inanç topluluğunun üyesi ebeveynler, çocuklarını ergenlik yaşından sonra modern dünyayla karşı karşıya bırakmanın ahlaki açıdan tehlikeli olduğu iddiasıyla Wisconsin eyalet yasalarına karşı çıkarak çocuklarının ancak 16 yaşına kadar okula gitmelerini talep ettiler. Adalet sistemini uzun süre meşgul eden bu dava, Yüce Mahkeme'nin Anayasa'nın "herkesin dinini özgürce yaşama" hakkını güvence altına alan hükmünün, eyaletlerin Amish çocuklarını, zorunlu eğitim yasalarından muaf tutması gerektiği yönünde bir karar çıkartmasıyla sonuçlandı (Murphy, 1995: 254). Michael Walzer, daha sonra Yüksek Mahkeme'nin kararını *Hoşgörü Üzerine* adlı kitabında şöyle değerlendirecektir: "(Bu türden) hoşgörü adına, Amish çocuklarının genelde Amerikan çocukları için gerekli olandan daha az eğitim almalarına izin veriyoruz. Bu düzenleme kısmen Amish'in marjinalliği ve kısmen de onların marjinalliği

gönül rızasıyla kabul etmeleri –Amerikan toplumunun kıyısından başka yerde yaşamamaya ve bunun ötesinde herhangi bir nüfuz elde etme peşinde olmamaya içten bağlılıkları ile– haklı çıkarılmaktadır. Öteki marjinal dinsel hizipler de çocukları üzerinde liberal devletin herhangi bir çıkışı olmaksızın benzer bir kontrol sağlamıştır" (Walzer, 1997: 85).

Eğitim bağlamında dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta da, Batı Anayasa hukukunda yapılan bir ayrım doğrultusunda zorunlu eğitimin devlet okullarında zorunlu eğitim anlamına gelmediğidir. Almanya Federal Cumhuriyeti Anayasası'nın 6. maddesi, ebeveynlerin çocuklarını yetiştirme konusundaki "doğal hakkı"nı tanırken, 7. madde ile "özel okullar kurma hakkını" güvence altına almaktadır. İrlanda Anayasası ise, 42. ve 43. maddeleri ile yine temel ebeveyn haklarını tanımaktadır. Amerika Federal Anayasası'nda bu konuda bir hüküm bulunmamakla birlikte, Yüce Mahkeme, özgürlüğün korunmasına yönelik genel hükümlerin, ebeveynlerin çocuklarını özel okullara gönderme hakkını koruduğunu kabul etmektedir. Öte yandan çocuklarını devlet okullarının dışında tutmak isteyen ama kendi eğitim kurumlarını oluşturamayacak kadar küçük ve yoksul olan topluluklar için İrlanda Yüce Mahkemesi, asgari standartları yerine getirmesi koşuluyla Anayasa'nın 41. ve 42. maddelerini ebeveynlerin çocuklarını evde eğitme hakkı doğrultusunda yorumlamıştır (Murphy, 1995: 255-256) Dolayısıyla Batının liberal devletlerinde bir yandan "özel okul" sisteminin, diğer yandan ise sınırlı da olsa "evde eğitim" hakkının mümin yurttaşlar açısından getirdiği bir "seçenek alanı" bulunmaktadır. Ancak, dinsel toplulukların eğitim konusundaki seçeneklerinin son tahlilde bir yurttaşlar topluluğunun bütününe eklemlenmeyerek kapalı cemaat kültürlerinin yeniden üretimine yol açması, özellikle de tercih hakkı kullanamayan okul çağındaki çocuklar söz konusu olduğunda önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan devlet-din ilişkilerinde devlet okullarında din derslerinin varlığı kadar, yönelimi ve içeriği de önemli bir sorun oluşturmaktadır. Özellikle yoğun göç alan ve bu bağlamda çokdinli bir yurttaşlar cemaatinin taleplerine karşılık vermek zorunda kalan toplumlarda bu konu daha da önem taşımaktadır. İngiltere'de kamu fonlarıyla finanse edilen okullarda verilen din derslerinin Hıristiyan

inancı temelinde verilmesi Müslüman yurttaşların sayısal artışları sonucu tartışma konusu olmuştur. Bu durum, 1994'te yayımlanan Din Öğretimine İlişkin Ulusal Program'da, Britanya toplumunun çokkültürlü yapısının dikkate alınmasıyla sonuçlanmıştır. Söz konusu programla, öncelikle Hıristiyanlık temelinde verilen din bilgisi dersine İngiltere'de bulunan belli başlı dinlerin "bilgisi"nin de programa dahil edilmesi zorunluluğu getirilmiştir (Fialaire, 1996: 25).

Bugün Batı'da giderek gelişen eğilim doğrultusunda din derslerinin içeriğinin "dünyevileştirilmesi" söz konusudur. Nitekim İsveç'te, Lutherci kilisenin devlet dini olmayı sürdürmesine rağmen, orta öğrenimde yer alan seçimlik din dersi, her türlü dogmatik ve inanç temelli niteliğini yitirerek bir dinler tarihi ve sosyolojisi dersine dönüşmüştür. Güney Avrupa'nın Katolik ülkelerinde Katolik dininin okullardaki ayrıcalıklı konumu, öğrencilerin din dersi eğitiminden yurttaşlık eğitimi (morale civique) lehine muaf tutulması hakkını da içermektedir. İspanya'da vicdan özgürlüğü doğrultusunda vakıf niteliğindeki özel eğitim kurumları da dahil olmak üzere her türlü dinsel pratik isteğe bağlıdır (Fialaire, 1996: 22). Lutherci Evanjelist kilisenin ulusal kimliğin önemli bir unsuru olarak kabul edildiği Danimarka'da ise, din dersi inançlararası ve dinlerarası bir nitelik taşımakta, hatta karşılaştırmalı dinler tarihine başlangıç niteliğinde bir eğitim vermektedir (Boespflug, 1996: 111-112).

Yukarıda verilen tekil örnekler, Batı'daki devlet okullarında din eğitiminin belli başlı üç model doğrultusunda düzenlendiğini göstermektedir. Fransa ve Portekiz gibi din eğitiminin devlet okullarının programlarından tümüyle dışlandığı birkaç istisnai ülke dışında, birçok ülkede (Lüksemburg, Belçika, İspanya, İtalya, İsviçre) eğitimin yansızlığına saygı ile devlet okullarında din dersinin sunulması arasında belirli bir denge aranmaktadır. Böylece Belçika'da devlete bağlı eğitim kurumları inanç temelli olmayan ahlak dersi ile inanç temelli ahlak dersi arasında öğrencilere tercih hakkı bırakmaktadır. Son olarak da laiklik ilkesinin okul rejimlerinde yer almadığı ve devlet ile din arasında kesin bir ayrımın bulunmadığı ülkelerde (Almanya, Hollanda, İngiltere, Yunanistan, İrlanda), devlet okulları ya da kamu fonlarıyla finanse edilen okullar arasında konfesiyonel okullar da bulunmaktadır. Nitekim Hollanda okul sistemi içinde farklı din eğitimi arzına denk düşen 4 okul ağı (devlet okulu

ağı, Katolik ağ, Protestan ağ ve laik ağ) sunulmaktadır. "Organize çoğulculuk" olarak tanımlanan bu sistem, grupların olduğu kadar bireylerin de demokratik haklarını güvence altına almayı amaçlamaktadır. En uç örneği ise, din eğitiminin kamu okullarında anayasa tarafından güvence altına alınan bir statüden yararlanan Ortodoks kilisesi papazları tarafından verildiği Yunanistan oluşturmaktadır (Fialaire, 1996: 22-23). Devlet-din ayrımının bulunmadığı, Ortodoks geleneği ile Yunan kimliği arasında derin bir bağın söz konusu olduğu, kimlik kartlarında din hanesinin yer aldığı (Avrupa Birliği'nin talimatlarına aykırı olarak) Yunanistan'da, devlet okullarında haftada iki saat Ortodoks inancı temelli din dersi verilmektedir (Boespflug vd., 1996: 101).

Yukarıda genel hatlarıyla ele alınan devlet-kamusal alan-sivil toplum üçlemesi karşısında mümin yurttaşın konumu, bir dizi sorunu tartışmaya açmaktadır. Bunlardan ilki, mümin yurttaşın laikleşme ya da sekülerleşme mantığını izleyen devletlerdeki farklı konumu, dolayısıyla da sahip olduğu haklar bütünün sağladığı özgürlük alanı ile ilgilidir. Ancak başlangıç noktası itibarıyla farklı sosyo-tarihsel bağlamların ürünü olan laikleşme ve sekülerleşme mantıkları, zaman içinde özellikle laikleşme mantığının kabuk değiştirdiği, katı devlet-din ayrımı anlayışından din ve vicdan özgürlüğünü temel alan esnek bir yansızlık formülüne yöneldiği bir noktaya ulaşmıştır.

Oysa yansızlık ilkesinin bizatihi kendisi problematik bir özellik taşımaktadır. Nitekim günümüzde sosyal bilim tartışmalarında teknik yansızlık ilkesinin ideolojik (ya da felsefi) arkaplanının sorgulanması önemli bir yer tutmaktadır. Bu tartışmalardan ilki, yansızlığın ilkesel anlamda, ikincisi ise, yansızlığın ilişkisel anlamda sorgulanmasına yöneliktir. İlkesel yansızlığın sorgulanması ise, devletin dinler karşısındaki konumundan daha genel bir sorunu, "değerler üreticisi" (ve savunucusu) konumunu gündeme getirmektedir.

Maurice Barbier, devletin yalnızca dinler karşısındaki yansızlığının yeterli olmadığını, laik devletin aynı zamanda felsefi, etik ve ideolojik konularda da yansızlığının zorunlu olduğunu ve bu anlamda hiçbir doktrini (rasyonalizm, materyalizm, liberalizm, marksizm vb.) desteklememesi ya da yasaklamaması gerektiğini savunmaktadır. Hatta Barbier'ye göre, laik devlet, laikliği bir ideoloji ya da doktrin haline getiremez. Dolayısıyla devletin dini olamayacağı gibi,

devlet ideolojisi ya da devlet ahlakı da olamaz (Barbier, 1996: 13). M. Barbier'nin savunduğu bu görüş, laikliğin teknik bir formül olmaktan çok, bir dünya görüşü ya da ideolojiyi temsil ettiği ülkeler aydınlarının tepkisini ifade etmektedir. Bu tepkinin en radikal biçimi ise, devletin dinler karşısında agnostik bir duruşu (bilinemezci) benimsemesi gerektiğini savunan görüşlerde ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan Galeotti'nin de belirttiği gibi, yansızlık ilişkisel bir kavramdır ve bizzatihi bu özelliği gereği mutlak olamaz. Dolayısıyla da bağlamsal olarak tanımlanmalıdır. Hangi farklılıkların toplumsal olarak anlamlı, hangilerinin ihmal edilebilir olduğu yalnızca tarihsel olarak ve pragmatik tercihler aracılığıyla çözümlenebilir (Galeotti, 1995: 589).

Mümin yurttaşın devlet-kamusal alan-sivil toplum üçgeni karşısında ki konumuna ilişkin sorunlardan biri de, Batılı liberal demokrasilerin çoğulculuk anlayışından kaynaklanmaktadır. Zira din ve vicdan özgürlüğünün ve bu yöndeki çoğulculuğun liberalizme özgü kanaat özgürlüğü ya da çoğulculuğunu aşan bir yönü bulunmaktadır. Söz konusu yön, din ve vicdan özgürlüğünün en geniş tanımı içinde, bir yaşam biçimini öngörmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yaşam biçiminin "yaşanması" ise, bir yandan devletin diğer yandan da mümin yurttaşın bağlı olduğu inanç sisteminin kurguladıkları kamusal alan-özel alan ilişkisiyle yakından ilgilidir. Dinsel toplulukların her biri yurttaş olan üyelerinin tanımladığı kamusal alan-özel alan ayrımı ile devlet tarafından tanımlanan kamusal alan-özel alan ayrımları arasındaki anlayış farklılığı, mümin yurttaş açısından yurttaşlık taahhütleri ile "imanın gerekleri" arasında bir çatışmayla sonuçlanabilmektedir. Başka bir anlatımla taahhüdün öncelikle hangisine karşı olduğu sorun yaratmaktadır. Bu tür bir çatışma durumunda ise, yurttaşlık statüsünden kaynaklanan biçimsel eşitlik, kimi yurttaşlar açısından dışlayıcı bir işlev kazanmaktadır.

Dolayısıyla mümin yurttaşın içinde bulunduğu "kişilik parçalanması"nın ardında bir dizi neden bulunmaktadır. Bunlardan ilki dinsel kimliğin bir aidiyet biçimi olarak tarifi ile ilgilidir ve iki farklı boyuta sahiptir. İlk boyut, dinsel kimliğin kapsayıcı/özcü bir kimlik olarak tanımlanmasıdır. İkincisi ise, dinsel kimliğin veri, gözden geçirilemez aidiyet mi, yoksa özgür iradeyle seçilen ve sürdürülen bir kimlik mi olduğu noktasında düğümlenmektedir.

Mümin yurttaşın sorunlu doğasının bir başka yönü de, yurttaşlık kimliğinin eylem sahası olan kamusal alanın tarifi ile ilgilidir. Bu tarif ise, kamusal alanın herhangi bir ortaklık ve aleniyet alanından farklı olarak aynı zamanda bir gayrı şahsilik, ama aynı zamanda da bir diyalog alanı (Tassin, 1991: 23) olduğunun dikkate alınması ölçüsünde anlamlı olacaktır.

Dolayısıyla kamusal alanın bir birlikte yaşama alanı olabilmesi, büyük ölçüde paradigmatik bir kamusal alan anlayışından, yeni toplumsal talepler temelinde biçimlenecek pragmatik bir kamusal alan anlayışına doğru evrilebilmesine bağlıdır. Söz konusu pragmatizmin hareket noktası ise, birey hak ve özgürlüklerini her anlamıyla genişletecek, dolayısıyla demokrasilerin "cemaatokrasilere" dönüşmesini engelleyecek bir yaklaşım olmalıdır.

Kaynakça

Barbier, M. (1996) "La laicité", *Problèmes Politiques et Sociaux*, 768.

Baubérot, J. (1990) *Vers un Nouveau Pacte Laique*, Seuil: Paris.

Baubérot, J. (1994) "Le Danemark: Une sécularisation sans laicisation", J. Baubérot (der.), *Religions et Laicité dans l'Europe des Douze*, Syros: Paris.

Boespflug, F., Durand, F., Willaime, J.-P. (1996) *Pour une Mémoire des Religions*, La Découverte: Paris.

Bréchon, P. (1995) "Institution de la laicité et déchristianisation de la société française", *Cemoti*, 19, Ocak-Haziran.

Burdy, J.-P. ve Marcou, J. (1995) "Laicité/laiklik: Introduction", *Cemoti*, 19.

Champion, F. (1993) "Entre laicisation et sécularisation, des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire", *Le Débat*, 77, Kasım-Aralık.

Cohen, M. (1991) "Identités et minorités religieuses, propositions pour un débat", J. Baubérot (der.), *Pluralisme et Minorités Religieuses*, Peeters Louvain: Paris.

Colas, D. (1994) *Textes Constitutionnels Français et Etrangers*, Larousse: Paris.

De la Cuava, P. L (1995) "Rights in a pluralist state: The case of Spain", M. Dunne ve T. Bonazzi (der.), *Citizenship and Rights in Multicultural Societies*, Keele University Press: Keele.

Dunne M., Bonazzi, T. (1995) "Introduction: Multiculturalism, the nation-state and citizenship", M. Dunne ve T. Bonazzi (der.), *Citizenship and Rights in Multicultural Societies*, Keele University Press: Keele.

Fialaire, J. (1996) *L'école en Europe*, La Documentation Française: Nancy.

Gaillard, J.-M. (1996) "Eduquer et instruire", *Histoire*, 202, Eylül 1996.

Galeotti, A. E. (1993) "Citizenship and Equality, the Place for Toleration", *Political Theory*, 4, Kasım

Martin, J.-P. (1991) "Laicité et religion: Regard d'historien sur un couple soi-disantinfernal", Jean Baubérot (der.), *Pluralisme et Minorités Religieuses*, Peter Louvain: Paris.
Martin, J.-P. (1994) "La Belgique: De l'affrontement laiques-confessionnels au pluralisme institutionnel", J. Baubérot (der.), *Religions et Laicité dans l'Europe des Douze*, Syros: Paris.
Murphy, W. F (1995) "Creating Citizens for a Constitutional Democracy", M. Dunne ve T. Bonazzi (der.), *Citizenship and Rights in Multicultural Societies*, Keele University Press: Keele.
Orlin, T. S. (1992) "Religious pluralism and freedom of religion: Its protection in light of church/State relationships", Allan Rosas ve Jan Helgesen (der.), *The Strength of Diversity, Human Rights and Pluralist Democracy*, Martinus Nijhoff Publishers: Dordrecht.
Ouedraogo, J.-P. (1994) "Eglises et Etat en Allemagne: La difficile laicisation d'une société sécularisée", J. Baubérot (der.), *Religions et Laicité dans l'Europe des Douze*, Syros: Paris.
Peiser, G. (1995) "Ecole publique, école privée et laicité en France", *Cemoti*, 19, Ocak-Haziran.
Rex, J. (1995) "The Political Sociology of a Multicultural Society", M. Dunne ve T. Bonazzi (der.), *Citizenship and Rights in Multicultural Societies*, Keele University Press: Keele.
Schlegel, J.-L. (1991) "Pas de seuil pour la démocratie", *Projet*, 225, İlkbahar.
Tassin, E. (1991) "Espace commun ou espace public? Antagonisme de la communauté et de la publicité", *Hermès*, 10.
Walzer, M. (1997) *Hoşgörü Üzerine*, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
Vetvik, E. (1992) "Religion and state from a western Christian perspective", J. S. Nielsen (der.), *Religion and Citizenship in Europe and the Arab World*, Grey Seal: Londra.
Willaime, J.-P. (1990) "Etat, religion et éducation", J.-P. Willaime (der.), *Univers scolaires et religions*, Les Editions du Cerf: Paris.
Willaime, J.-P. (1991) "Etat, pluralisme et religion en France, du monopole à la gestion des différences", Jean Baubérot (der.), *Pluralisme et minorités religieuses*, Peeters Louvain: Paris.
Zylberberg, J. (1995) "Laicité: Connais pas: Allemagne, Canada, Etats-Unis, Royaume-Uni", *Pouvoirs*, 75.

Yurttaşlığın Toplumsal Cinsiyet Boyutu

1980'li yılların ikinci yarısından itibaren yurttaşlık "erdem" ve "taahhüt"lerinde gözlemlenen gerileme ve erozyon, başka bir anlatımla Aydınlanma'dan bu yana bütünleştirici/ortak kimlik olarak kabul gören yurttaşlığın sürekli bir biçimde mevzi kaybetmesi ve buna bağlı olarak söz konusu kimliğin giderek çoğullaşan aidiyetler açısından yeniden konumlanması gerekliliği, diğerlerinin yanı sıra kadın-yurttaş sorununu da –oldukça gecikmeli bir biçimde de olsa– sosyal bilimlerin tartışma alanı içine taşıdı. Söz konusu gecikmede biri *genel*, diğeri ise feminist hareketin doğasından kaynaklanan daha *özel* iki eğilimin payı bulunmaktaydı. İlki, tarih disiplini içindeki geleneksel "özne" anlayışıyla, başka bir anlatımla tarih disiplininin devletlerin, ulusların, yurttaşların, partilerin ya da kurumların anlatısına yönelirken, hiçbir zaman için tarihselliği kuşkulu bir evrensellikle özdeşleşen eril göndergeyi (référent) sorgulamamasıyla yakından ilgiliydi (Riot-Sarcey, 1995: 478). Tarihin ilerlemeci anlayışı içinde, insanlığın doğrusal ve topyekün ilerlemesi, her türlü "özgüllüğünden"

soyutlanmış bir insan/birey kategorisine dayandırılırken, söz konusu insan/bireyin, iktidar ilişkilerinin önemli bir boyutunu oluşturan toplumsal cinsiyet temelinde inşa edildiği gerçeği uzun süre ihmal edildi.

Öte yandan kadın-yurttaş sorununun sosyal bilimlerin repertuvarına yaptığı gecikmeli müdahalede, feminizmin başlangıç noktası itibarıyla siyasal bir hareket olmasının da önemli bir payı bulunmaktaydı. Başka bir anlatımla, kadın hareketinin özellikle 18. yüzyıl sonu itibarıyla sistematik bir felsefi karşı çıkış olmaktan çok özünde siyasal bir "duruş"u ifade etmesi ve bu bağlamda siyasal dönüşümü amaçlayan tüm hareketler gibi aksiyona verdiği öncelikli anlam (Mansbridge ve Okin, 1993: 269) kadın-yurttaş sorununun kuramsal açılımlarını büyük oranda geciktirdi. Fransız Devrimi'nin çalkantılı ortamında kadınların yurttaşlıktan dışlanmasına, alternatif bir Kadın ve Kadın-Yurttaş Hakları Beyannamesi'yle karşı çıkan ve bu anlamda İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesini "kadınlaştıran" Olympe de Gouges (Lamoureux, 1996: 49) ya da kadınların temsil mekanizmalarından dışlanmalarını Kadın Haklarının Bir Savunusu adlı kitabıyla eleştiren M. Wollstonecraft gibi erken feministler ise, öncül ve önermeleriyle olduğu kadar, üretici ve tüketicileriyle de "erkek egemen" olan siyaset kuramı alanında meşruiyet ve bu anlamda görünürlükten yararlanamadılar. Özellikle Mary de Wollstonecraft, kamusal alan-özel alan etkileşimine ilişkin öncü görüşleri ve demokrasiyi mümkün kılan koşulların çözümlenmesi konusunda geliştirdiği sağlam argümanlara rağmen John Stuart Mill'in 1861'de kaleme aldığı Kadınların Köleleştirilişi adlı uzun denemesine kadar görmezden gelindi. 1848'de New York'ta düzenlenen I. Kadın Hakları Konvansiyonu sonrasında ilan edilen ve kadınlara oy hakkı verilmesini savunan Seneca Falls Bildirgesi ile söz konusu "oy hakkı" mücadelesini sokağa indiren Sufrajet hareketi ise, oy verme işlemi aracılığıyla kadınları yurttaşlaştırmayı hedeflerken, seçme ve seçilme hakkına ve genelde yurttaş statüsüne erişmenin var olan egemenlik ve iktidar ilişkilerinin başka biçimler altında sürmesini engellemediği gerçeği üzerinde fazla durmadı.

Ancak 18. ve 19. yüzyılın az sayıdaki feminist kuramcısının, toplumsal cinsiyet temelli sorumluluk ve rol dağılımının ardında yatan iktidar ilişkilerini problemleştirme konusunda gösterdikleri yetersiz-

liğe rağmen, kadınların yaşamlarını eğitim ya da hukuksal eşitlik yönündeki düzenlemelerle dönüştürme iddiaları, 19. yüzyılın sonundan başlayarak kadınların evlilik içinde mülk sahibi olma hakkı başta olmak üzere, eğitime, meslek sahipliğine ya da oy verme hakkına erişmede eşitlik gibi bir dizi talebi içeren bir medeni ve siyasal haklar hareketine büyük ivme kazandırdı (Adams, 1993: 295).

Öte yandan tarihsel feminizmin söz konusu aktivist yöneliminin yanı sıra, çağdaş feminizmin üç ana akımını oluşturan liberal, sosyalist/marksist ve radikal kanatlarının toplumsal cinsiyet olgusunu değerlendirmede benimsedikleri farklı, hatta kimi zaman uzlaşmaz yaklaşımlar da, kadınların yurttaşlaşma sürecinin önünde bulunan yapısal engellerin sistematik bir bütün içinde ele alınmasını güçleştirdi. Feminist hareket içinde kadınlara yönelik ayrımcılığın teşhisine dayalı görüş farklılıkların temelinde, feminizmin büyük ölçüde var olan ya da ortaya çıkmakta olan doktrinal sistemlerin (liberalizm, sosyalizm, marksizm) bağlamı içinde gelişmesi bulunmaktaydı. Bu durumun iki sonucu oldu. İlk olarak, yeni ve radikal bir düşüncenin savunucuları olarak feministler, her bir geleneğin içinde kendi görüşleri için mevzi kazanmanın pazarlığını yaptılar. İkinci olarak ise, söz konusu pazarlık sürecinde, her bir "izm" tarafından benimsenen temel öncüllerin müttefiki olmak zorunda kaldılar. Başka bir anlatımla feministler arasındaki bölünme ve ayrım çizgileri biraz da söz konusu siyasal projelerden biri ya da diğeriyle kurdukları birliktelikten kaynaklandı. Bununla birlikte feminist düşüncenin farklı kanatları yalnızca var olan ideolojilerle pazarlığa kalmadılar, ama aynı zamanda onları sorguladılar da. Bu sorgulama süreci ise, genelde tekil siyasal düşünürlere, düşünce okullarına ve her düşünce sisteminin öncüllerini oluşturan bir dizi kavrama meydan okumalarıyla sonuçlandı (Wilford, 1994: 253).

Kadınların tabiyet durumunu toplumsal eşitsizliğin bütün diğer biçimlerinden bağımsız olarak ele alan ve genelde kadınlara yönelik sistematik şiddet, cinsel istismar ve yeniden üretim sorunsalı etrafında odaklaşan radikal feminizm ile toplumsal cinsiyet ilişkilerini en azından yakın zamanlara kadar sınıf ilişkilerinin bir *arte facti* olarak tanımlayan sosyalist feminizmin temsil ettiği iki karşıt kutup arasında konumlanan liberal feminizm, kadın-yurttaşların kamusal-siyasal alandaki temsili sorununu gündeme getirirken söz konusu temsil

krizinin özünde yatan toplumsal cinsiyet ilişkileri boyutunu yeterince dikkate almadı (Outhwaite ve Bottomore, 1995: 243-244). Ancak genelde feminist düşüncenin dayandığı toplumsal cinsiyet ilişkileri perspektifi, kadın-yurttaşın yurttaşlaşma sürecinin önünde yer alan doğrudan ya da dolaylı bir dizi engeli de açıklamada önemli bir katkı sağladı. Başka bir anlatımla, 1980'lerin ikinci yarısından itibaren sosyal bilimcilerin gözde temalarından biri haline gelen "yurttaşlık sorunu", bir yandan bağımsız kadın örgütlenmelerinin Sufrajet hareketinden başlayarak biriktirdiği deneyimlerle, diğer yandan da feminizmin kuramsal anlamda ulaştığı yetkinlik sayesinde var olan tartışma eksenlerini yalnızca zenginleştirmekle kalmadı, ama aynı zamanda yurttaşa ilişkin tanımlama ve değerlendirme çabalarında paradigmatik bir dönüşümün gerekliliğini de ortaya koydu.

1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan kadın hareketlerinin büyük bir bölümü, yurttaşlığın klasik kabulü/tanımı içinde yer alan özgürlük, eşitlik ve dayanışma vaadlerini hayata geçirmeyi, kadınları da içine alacak bir biçimde yaygınlaştırmayı amaçlamışlardı (Jenson, 1996: 25). Başka bir anlatımla, "İkinci dalga" feministlerinin temel kaygısı, evrensel yurttaşlık anlayışının bizzat kendisinin paradigmatik düzlemde sorgulanmasından çok "kadın-yurttaşın" evrensel yurttaş kategorisi içine dahil edilmesinin kuramsal ve kurumsal temellerini sağlamaktı.

1980'li yıllardan itibaren başlayan süreçte ise, "yurttaşlık projesinin" kadınlar açısından yeniden ele alınmasında devlet ve onun kurumlarını muhatap alan bir anlayışın sözcülüğünü yapan kadın hareketleri ile devlete başvurmaya yönelik her türlü girişimi ilkesel anlamda reddeden özerk kadın hareketlerinin zihniyet, yaklaşım ve strateji anlamında gösterdikleri tüm farklılıklara rağmen, son tahlilde ulaştıkları nokta, evrensel yurttaşlığın geleneksel ve idealleştirilmiş modelinin reddedilerek alternatif bir yurttaşlık ve demokrasi tanımı önermeleri oldu (Jenson, 1996: 26-27). Bir yandan liberal demokratik kuramın bireye ilişkin anlayışı, soyut birey-yurttaş kategorisinin kadınlar açısından yeniden değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya koyarken, diğer yandan da reel demokrasilerin kadınlar karşısındaki ayrımcı ve dışlayıcı uygulamaları kadın-yurttaş sorununu ve buna bağlı bir dizi talebi gündeme getirdi. Söz konusu sürecin en bariz sonucu ise, evrensel yurttaşlık idealinin bir yandan paradig-

matik anlamda, diğer yandan da reel yurttaşlık düzleminde yaşanan sorunlu doğasının feminist kuramın repertuvarına girmesiyle birlikte siyaset felsefesinin temel kavram ve yaklaşımlarının feminist bir "okuma"yla dekonstrüksüyona uğraması oldu.

Liberal ve Toplulukçu Yurttaşlık Perspektifleri Açısından Kadın-Yurttaş

Kadın-yurttaş sorunsalının siyaset felsefesinin tartışma alanına taşınmasıyla birlikte, özellikle son on yılda yurttaşlık ile ilgili literatüre derin bir biçimde yansıyan liberal-toplulukçu yurttaşlık perspektifleri gerilimi ve özellikle toplulukçu yurttaşlık yaklaşımının bir türevini oluşturan yurttaş cumhuriyetçiliği feminist bakış açısıyla bir kez daha ele alındı.

Kadın-yurttaş açısından değerlendirildiğinde, gerek "liberal", gerekse "toplulukçu" yurttaşlık anlayışlarının bir dizi sorunu barındırdığı dikkati çekmektedir. Kuramda yer aldığı biçimiyle yurttaşlığı bütünüyle bireysel çerçevede inşa eden liberal yaklaşımın en temel özelliği, yurttaşları temelde benzer özelliklerle donatılmış bireyler olarak ele alması ve bu bağlamda sınıf, etnik köken, din ya da toplumsal cinsiyete dayalı farklılıkları onların yurttaş konumları açısından "ilgisiz" görmesidir (Yuval-Davis, ty: 3-6). Bu bağlamda tekil yurttaşların eşit statüye, hak ve görevlere sahip oldukları varsayımından hareket eden, başka bir anlatımla soyut bir haklar anlayışına ve evrenselliğe dayanan liberal yurttaşlık geleneği, özellikle sınıf, toplumsal cinsiyet ve farklı aidiyetler temelinde biçimlenen iktidar gerçeğini ihmal etmektedir. Bu nokta, toplulukçu anlayışın liberal yurttaşlık yaklaşımına yönelttiği en temel eleştiridir ve tüm toplulukçu düşünürler, yurttaşlık hak ve görevlerinin "ihtiyacın" karşılanmasına bağlanması ve buradan hareketle hakların soyut ve evrensel açıklamasına karşı dinamik ve çeşitlenmiş bir ihtiyaçlar anlayışının tesisini zorunlu görürler (Taylor, 1994: 137 ve 143).

Liberal yurttaşlık anlayışının evrensellik ideali adına izlediği "cins yansız" optiğin "masum bir ihmal"den öte, kadınların yurttaşlık statüsü dışında bırakılması yönünde bilinçli bir tavrın ifadesi olduğunun anlaşılması için, 18. ve 19. yüzyılların Aydınlanmacı liberal

geleneğinin dayandığı "özel alan-kamusal alan" ve bu bağlamda "akılcı dünya-akıl dışı dünya" dikotomi ve hiyerarşilerinin incelenmesi gerekmektedir.

Zira dikotomik kamusal alan-özel alan ayrımı, aynı zamanda iki ayrı kurallar ve değerler sistemini ve buna bağlı olarak iki ayrı iktidar biçimini varsaymaktaydı. Söz konusu ayrım doğrultusunda, "özel alan diğerkàmlığın, vericiliğin, duyguların, kabullenilmiş bir eşitsizliğin, gayrı biçimsel ilişkilerin; kamusal alan ise adaletin, rasyonalitenin, eşitliğin, biçimsel ilişkilerin alanı" (Bora, 1997: 86) olarak kabul edildi. Bu anlayışın kadınların yurttaşlaşma süreci açısından doğrudan sonuçları oldu. "Akılcılığı kamusal alanla, akıl dışılığı ve ahlakı özel alanla ve kadınla özdeşleştiren" Aydınlanma düşüncesi, doğal hakların hamilliğini toplumsal sözleşmenin aktörleri olarak kabul edilen "ailelerinin efendileri olan mal sahibi erkekler"le sınırladı (Donovan, 1997: 19, 22-23).

Aydınlanmacı liberallerin bu anlamda "liyakatçi" (meritokratik) olarak tanımlanabilecek yurttaşlık tasavvurlarında kamusal alana katılım hakkının kritik eşiğini "rasyonellik" oluştururken, kadınlar mensubu oldukları varsayılan "akıl dışı dünya" nedeniyle yurttaşlık statüsünün dışında bırakıldılar. Söz konusu dışlanma eşitlikçi-liberal feminizmin mücadele alanının da sınırlarını belirledi. Başka bir anlatımla 18. ve 19. yüzyılların liberal feminizmi, söz konusu paradigmayı (ve arka planında yer alan özel alan-kamusal alan ayrımını) sorgulamak yerine, paradigmaya dahil olmanın mücadelesi verdi.

Doğal haklar geleneğinin uzantısında yer alan liberal feminist kuramcılar, yurttaşlık taleplerini dile getirirken insan türünün ve aklın kadın ve erkek açısından eşit ve ontolojik anlamda aynılığı düşüncesinden hareket ettiler. Bu hareket noktası ise, Aydınlanmacı-liberal feminist teorinin bir dizi sorunu içinde barındırmasına yol açtı. Donovan'a göre, bu sorunlardan ilki, "liberal çözümlemenin özel alanı dokunmadan bırakmasıdır" ve Zilliah Einstein'ın *Radical Future* adlı kitabında öne sürdüğü gibi, "bir sınıf olarak kadınların, onlara atfedilen görevlerden dolayı yarışa avantajsız başladıklarını göz önüne almamasıdır" Donovan'ın işaret ettiği bir başka temel sorun ise, Aydınlanmacı geleneğin izini süren liberal feministlerin, "kadınlar ve erkekler arasında gerçekten 'ontolojik' farklar olup olmadığını" yeterince problemleştirmemesinden kaynaklanmaktadır.

Başka bir anlatımla Aydınlanmacı liberal feminizm, kadın ve erkekler arasındaki görülür farklılıkların "ihmal edilebilir" ve koşulların sonucu olduğunu ileri sürerken aynı zamanda değiştirilebilir olduğunu da varsaymaktaydı (Donovan, 1997: 61-62).

Nitekim, kadın ve erkeklerin ontolojik "aynılığı" düşüncesine dayalı Aydınlanmacı liberal feminizmin karşısında yer alan ve tıpkı ilki gibi 19. yüzyıl kaynaklı olan Kültürel Feminizmin çıkış noktasını "farklılık" oluşturdu. Kültürel feminizmin vurgusu kadınlar ve erkekler arasındaki neredeyse "yapısal" farklılar noktasında yoğunlaşırken, söz konusu farklılıklar, kadınlara özgü olarak kabul edilen bir dizi nitelikle (barışseverlik, işbirliği, şiddete karşı olmak vb) ve bu niteliklerde ifadesini bulan bir değerler sistemiyle zenginleştirildi. Dolayısıyla Aydınlanma geleneğinin "sahte evrensellik ideali"nin eleştirisinde birleşen kültürel feministler, karşısında yer aldıkları Aydınlanmacı "totoloji"ye benzer bir "kadın totolojisi"nin izini sürdüler. Söz konusu totolojinin ilk yönü, kadın kimliğinin tarihsel ve mekânsal anlamda mutlaklaştırılmasına dayanırken, ikinci yönü, aynı zaman ve mekân dilimini paylaşan kadınlar arasındaki her türden farklılığı tıpkı Aydınlanmacı liberalizmin yaptığı gibi "ihmal edilebilir" varsayması oldu.

Söz konusu "ihmal" ise, 1980'lerin sonundan başlayarak kültürel feminist kuramın temel öncül ve önermelerinin (başta "kadın evrenselliği" olmak üzere) tartışmaya açılmasına neden oldu. Farklı feminist duruşların çağdaş kültürel feminizm konusunda ileri sürdüğü çekincelerin başında, J. Donovan'ın da belirttiği gibi "farklılık" düşüncesinin genellikle kadınların "aşağı" ya da "âciz" konumlarını gerekçelendirmede dayanak oluşturması bulunmaktadır. Donovan'ın kültürel feminist kurama ilişkin bir başka tesbiti de, "kadın ile erkek arasındaki kimlik farklılığını ve epistemolojik 'farklılığı' neyin ortaya çıkardığı sorusu"na verdiği yanıta ilişkindir. Donovan'a göre, söz konusu "farklılığın" biyolojik olarak temellendirilmesi durumunda, biyolojik belirlenimciliğin tuzağına düşülecek ve bu bağlamda genlerle ya da hormonlarla intikal eden bir farklılık anlayışı, en uç noktalara taşındığında "insaniliğin temel dayanağı olan insan özgürlüğünü yok sayacaktır" Buna karşılık farklılığın kültürel bir inşa, başka bir anlatımla toplumsal çevrenin bir ürünü olduğu kabul edildiğinde ise, her iki cinse atfedilen değerlerin değişmez olmadığı,

farklı koşulların farklı toplumsal cinsiyet kimlikleri üretebileceği (ya da üretmeyeceği) gerçeği ortaya çıkacaktır (Donovan, 1997: 123-124)

Öte yandan kadına ilişkin toplulukçu ve dolayısıyla özcü-kültüralist bir anlayışın her topluluğun kendi "erdem ve değerlerini" mutlaklaştırarak kendi içine kapanması (toplulukçu düşünce konusundaki en temel çekincelerden birini oluşturan) tehlikesini barındırdığı saptaması da kültürel feminizme yönelen başlıca eleştiriler arasındadır. Christine Sypnowich'in ifadesiyle feminizmin ilk "yuva"sını oluşturan liberal sözleşmeci geleneğin "haklar hamili soyut birey" üzerindeki vurgusunun, dişi olarak bedenleşmenin anlamıyla ilgilenen feminist politikalar açısından uygun bir çerçeve sunmadığı açıktır (Sypnowich, 1993: 487-489). Öte yandan kültürel feminizmin, kaynağını Aydınlanma'dan alan atomistik bireyin özünde bir erkek inşası olduğu yönündeki eleştirel tavrı ve bu bağlamda söz konusu yaklaşımın feminist yazarlarda ifade bulduğu biçimiyle ayrı bir kadın dili, ahlakı ve dolayısıyla adalet ölçütü bulunduğu şeklindeki anlayışı da bir dizi güçsüzlüğü içinde barındırmaktadır. Başka bir anlatımla liberal feminizm, "kadın olma"yla tanımlanabilecek özgül deneyimleri dikkate almazken, kültürel feministler söz konusu deneyimi adeta bir biyolojik kaçınılmazlığa indirgemekte, kadın bedeni ve doğurganlık yeteneğine yaptıkları vurguyla, tarihdışı ve özcü bir kadınlık anlayışına dayalı bir kehanet mantığının uzantısında yer almaktadırlar. Bu yönüyle Kültürel feminizmin toplulukçuluğu ya da topluluk üzerindeki vurgusu tarihsel olarak kadınlarla özdeşleşen çocuk bakımı, çevre duyarlılığı ya da barış takipçiliği gibi meşgale ve erdemlere ilişkin yeni değerlendirmelere yol açmaktadır. Kültürel feminizmin bu "duruş"u yine feminist akım içinden, kadın topluluğunu ve bu arada aileyi idealize ettiği ve cinsiyetler arasındaki geleneksel düzenlemeleri (ve duyarlılık biçimlerini) mutlaklaştırdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Sypnowich'e göre, kültürel feminizmin önemli bir diğer açmazı da, tüm toplulukçu yaklaşımların ortak özelliği olan konformizmdir. Zira konformizm, topluluk bağlarının beslenmesi açısından kaçınılmazdır. Öte yandan kültürel feminizme yönelen bir başka temel eleştiri ise, tüm özcü yaklaşımların paylaştığı "dışlayıcılık" özelliğidir. Başka bir anlatımla Kültürel feminizm, dişi kategorisinin problemleştirilmesinde benimsediği özcü bakış açısı

nedeniyle yalnızca erkekleri değil, ama aynı zamanda tutum ve politikalarını toplumsal cinsiyet ötesindeki kimlikleri aracılığıyla biçimlendirmek ve ifade etmek isteyen, farklı biçimde düşünen ve yaşayan hemcinslerini de topluluktan dışlamaktadır. Dolayısıyla kültürel feminizmin, topluluğun kaynağı olarak toplumsal cinsiyete vurgusu temsiliyeti kuşkulu bir feminizme yol açmaktadır (Sypnowich, 1993: 490-493).

Kadınlar ve erkekler arasında ontolojik aynılık-farklılık tartışmasının feminist kuram içindeki problemleştirme çabaları açısından iki temel sonucu oldu. Bunlardan ilki, yukarıda ana hatlarıyla belirtilen "evrenselci liberal-tikelci kültüralist" gerilimi oluştururken, ikincisini "kadınların paylaşılan deneyimi" önkabulünün bizzat feminist kuramcı ve araştırmacılar tarafından sorgulanmasıydı. Başka bir anlatımla kadın-yurttaşın toplum ya da topluluk içinde konumlandırılması sorununun yurttaşlık literatüründeki en önemli katkılarından biri, kadınların bir topluluk olarak kabulünün mümkün olup olamayacağı tartışmaları oldu. Bu noktada ise, feminist düşüncenin tanımlayıcı niteliklerinden biri olan "ortak/paylaşılan deneyim"e tanıdığı belirleyici rol, başka bir anlatımla en genel ifadesiyle "kadınlık durumu"na yaptığı vurgu, bir yandan bağımsız kadın hareketlerinin kitleselleşmesi ve dolayısıyla çeşitlenmesi, diğer yandan da feminist kuramın ve kadın araştırmalarının sosyal bilimlerin farklı disiplinlerine açılması oranında geçerliliği kuşkulu bir önkabul hale geldi.

Feminizm, önceleri tüm kadınların aynı baskıya maruz kaldıkları iddiasından hareket ederken, daha sonra farklı coğrafya ve zihniyet iklimlerinde ortaya çıkan kadın hareketleri, kadınların arasında yalnızca babaerki temelinde biçimlenmeyen, ama aynı zamanda yaş, din, etnik köken gibi unsurlara bağlı farklılıklar ve deneyimler olduğunu gerçeğini ortaya çıkardı (Lamoureux, 1996: 56). Başka bir anlatımla "kolektif deneyim" yaklaşımının, farklı kültür ve tarihsel durumlardaki kadınların özgül deneyimlerini gözden kaçırdığı (Mansbridge ve Okin, 1993: 283) ileri sürüldü. Kadın deneyiminin "çoğulluğu"nun idraki ise, kadın araştırmalarında izlenmesi gereken yöntem konusunda araştırmacıları çeşitli gruplara böldü. Kimi feminist düşünürler "her ırk, sınıf ve kültürden feministin onaylayacağı bir genel feminizmin yerine geçebilecek bir feminist ilke ve anlayış bütünlüğü" bulunmadığını ileri sürerek söz konusu deneyim çeşitliliği

nedeniyle farklı feminizmler olması gerekliliğini savundular (Harding, 1995: 40). Diğer yandan ise, Beyaz-orta sınıf feministlerin "kadın" olarak kategorileştirdikleri deneyimlerin farklı ırk, etnik grup, din ve ulusal kültürlerin kadın-yurttaşları açısından değişen biçim ve üsluplar altında yaşandığı gerçeği, kadın-erkek geometrisi üzerinde yükselen feminist düşüncenin en azından bir kanadını, "kadınların deneyimi" iddiasını, kadınlar arasında farklılık eksenini de dikkate alarak düşünmeye yöneltti.

Dolayısıyla bir yandan liberal/sözleşmeci yurttaşlık anlayışının feminist değişkeninin, diğer yandan da kültürel feminist (dolayısıyla toplulukçu) yurttaşlık anlayışlarının saf ya da ortodoks yorumlarının, kadın-yurttaşlar açısından bir dizi sorunu barındırdığı 1980 sonrası feminist kuramcıların önemli bir bölümü tarafından doğrudan ya da dolaylı bir biçimde dile getirildi. Böylece feminist kuramın farklı kanatları, liberal-sözleşmeci geleneğin bireyleri "bağlam"larından soyutlayarak ele alan mekanistik anlayışını ve toplulukçu düşüncenin "bağlam"ı mutlaklaştıran, dolayısıyla ahlaki göreceliliğin sınırlarına hapsolması muhtemel zihniyet dünyasını aynı oranda eleştirirken, kadın-yurttaşın kamusal-siyasal alandaki temsili anlayışlarına ilişkin de ipuçlarını vermiş oldular. Liberal feminizmin önkabulleri arasında yer alan insan türünün "aynılığı" yaklaşımına karşı, özcü-kültürel feminizmin ontolojik farklılık vurgusu, aşağıda daha ayrıntılı bir biçimde açıklanacağı gibi 20. yüzyılın özellikle son çeyreğinde feminist kuramcıları, kadın-yurttaşın temsili sorunsalı bağlamında gündeme gelen, "evrensel yurttaşlık-farklılaşmış yurttaşlık", "parite" (denklik) ya da "kota" gibi farklı temsiliyet biçimleri temelinde farklı kamplara böldü.

Cumhuriyetçi Yurttaşlık Perspektifi ve Kadın-Yurttaş

Kadın-yurttaş sorunsalının sosyal bilimlerin ilgi alanı içine girmesiyle, devlet sistemleri içinde yalnızca en "yetkini" olarak kabul gören reel cumhuriyetler ve kadın-yurttaş ilişkisi değil, ama aynı zamanda cumhuriyetçi düşüncenin bizzat kendisi de evrensellik ideali ve entegrasyon modeli anlamında sorgulanmaya başladı. Bu süreçte feminist düşünce bir yandan cumhuriyetçi düşüncenin temel

kavram ve kabullerini tartışmaya açarken, diğer yandan da Aydınlanma felsefesinin öndegelen düşünürlerinin devlet ve toplum tasavvurları, kadınlara tanınan toplumsal statü perspektifinden yeniden değerlendirildi. Bu tür bir yeniden "konumlama" çabası sonucunda ulaşılan nokta ise, söz konusu düşünürlerin itibar hiyerarşısı içindeki yerlerinin önemli ölçüde değişmesi oldu. Söz gelimi Rousseau'nun cumhuriyetçi perspektifinin kadınlar açısından değerlendirildiğinde, despotizmler ve cumhuriyetlerin her ikisinin de aynı oranda "kadın üzerindeki imparatorluklar" oluşturduğu iddia eden Montesquieu'nün öngördüğü toplum modelinden daha "ideal" bir düzen sunmadığı feminist hermenötiğin keşiflerinden birini oluşturdu (Mosher, 1994: 37).

Öte yandan başta A. Phillips olmak üzere çok sayıda feminist düşünür ve araştırmacı, tarihsel açıdan ele alındığında Cumhuriyetçi yurttaşlık perspektifinin, Antik Yunan'dan Rönesans İtalyası'na ve oradan da Amerikan ve Fransız Devrimlerine uzanan süreçte önce özel ve kamusal alanlar arasına çok kesin bir ayrım koyduğu ve bu arada birçok başka kategorinin yanı sıra "kadınlığı ve kadınları uğursuzca bir tarafa attığı"nı (Phillips, 1995: 10) ileri sürdüler. Gerçekten de 18. ve 19. yüzyıllar boyunca "res publica"nın, yani "kamusal şey"in dışlanmışlarını oluşturan kadınlar, en çarpıcı ifadesini Rousseau'da bulduğu biçimiyle ve bir tür Cumhuriyetçi görev bölüşümü mantığı uyarınca törelerin korunmasından sorumlu kılınırken, erkekler yasaların yapımının sorumluluğunu yüklendiler. Rousseau'ya göre, törelerin üreticisi kadınlar bu anlamda "cumhuriyetin değerli yarısı"nı oluşturmaktaydı (Fraisse, 1994: 106). Kamusal ve özel alanların birbirinden kesin bir biçimde ayrılmasının en bariz sonucu ise, erkeklerin siyasal iktidarına karşılık, kadınların 19. yüzyıl boyunca iyilikseverliğin en yaygın biçimini oluşturduğu bir ahlaki misyonu kendilerine tahsis ederek kilise, yardım dernekleri gibi mekânlarda bir toplumsal bir iktidar inşa etmeleriydi (Perrot, 1992: 141).

Dolayısıyla 1789'un evrenselliği, cinsiyetler arası farklılığı mutlak bir biçimde inkâr ettiği, görmezden geldiği oranda "sahte" bir evrenselliğe dayanmaktaydı. Söz konusu mutlak inkâr, insan türünün tek bir cinsiyete indirgenmesi anlamına geliyordu. Üstelik Cumhuriyetçi anlayışın barındırdığı misojini, 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca sosyalist düşünür ve siyaset adamlarının da kolayca içselleştirdikleri

bir yaklaşımdı. Görüşleriyle anarşist kuramın temelini oluşturan Proudhon, kadınların statüsüne ilişkin anlayışını "Kadın ev kadınıdır, ya da fahişe" değerlendirmesiyle formülleştirmişti (Guigou, 1997: 58).

Fransız Devrimi'nin cumhuriyetçi düsturunu oluşturan "eşitlik, özgürlük ve kardeşlik" idealleri, özünde bir erkek-yurttaşlar cemaatine sunulan idealler bütününün ifadesiydi. Devrime açık destek veren kadınlar, Devrim sonrası inşa edilen yeni düzenin oluşturucu bir unsuru olamadılar. Öte yandan Fransızvari Cumhuriyetçi düşüncenin temelinde bulunan ve bu anlamda kamusal alanın inşasına yönelik önemli bir kavram olan dayanışma motifiyle, kamusal alanın sivil alandan farklı olarak bir yeknesaklık alanı olmasını sağlanırken söz konusu alan erkek yurttaşlara teslim edildi. Başka bir anlatımla cumhuriyetçi yurttaşlığın merkezinde yer alan taahhüt ve katılım idealleri, törelerin yapımcısı kadınların özel alandaki rol ve işlevleriyle çatıştığı oranda kadınların bütün anlam ve sonuçlarıyla yurttaşlaşması gecikti.

Ancak 1789'un "beyaz-mülk sahibi-erkeklerin yurttaşlığı"yla ifade bulan evrenselliğine rağmen, doğal haklar düşüncesinin erkeklere olduğu kadar kadınlara da bütünüyle uygulanması düşüncesine yönelik çabalarının Fransız Devrimi'ni izleyen dönemde ortaya çıktığını görüyoruz (Adams, 1993: 294). 19. yüzyılın başında, Devrimin sarsıntılı günlerinin ardından kadınlar, Batı dünyasının birçok bölgesinde yurttaşlığın, dolayısıyla da demokrasinin içeriğini ve sınırlarını belirlediler. Yurttaş kadını reddeden Fransız Devrimi, mirasta hak iddia edebilen, sözleşme yapabilen, özgürce evlenip, boşanabilen medeni haklara sahip kadının varlığını kabul etti. 1804'te düzenlenen ve günümüze değin bazı değişikliklerle yürürlükte kalan Fransız Medeni Kanunu'nun (Code Napoléon) getirdiği rejim ise, özellikle evli kadınları aile birliğinin "reşit" olmayan üyesi haline getiren zihniyetiyle Ancien Régime'i aratacak nitelikteydi (Perrot, 1992: 136).

Cumhuriyetçi geleneğin "kalesi"ni oluşturan Fransa'nın, 1944'e kadar kadınların tam anlamı ve bütün sonuçlarıyla yurttaşlaşmasına koyduğu bir dizi engel başta olmak üzere, tekil reel cumhuriyetlerin kadınların seçme ve seçilme haklarına kavuşması konusunda monarşi ya da meşruti monarşilerin takvimini yakalamada zaman zaman gösterdiği gecikme, cumhuriyetçi geleneğin kadın-yurttaşlar açısın-

dan yeniden değerlendirilmesini siyaset kuramcılarının tartışmalarına taşıdı. Söz konusu tartışmada kimi kuramcılar, reel cumhuriyetlerin kadınları yurttaşlaştırma konusundaki gecikmesini cumhuriyetçi felsefenin bizzat kendisiyle ilgili olmayan unsurlarla açıklarken, feminist gelenekten gelen kimileri de cumhuriyetçi geleneğin kadınsız evrenselliğinin söz konusu geleneğin misojin yapısından kaynaklandığını savundular.

Nitekim ilk yaklaşımın temsilcilerinden olan Philip Pettit, *Cumhuriyet, Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*'nde, klasik cumhuriyetçiliğin erkek-yurttaş merkezli anlayışını kabul etmekle birlikte, "tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali" olarak tanımladığı cumhuriyetçiliğin, feminizmin ortak ve bu anlamda kuşatıcı hedefini oluşturan erkek tahakkümüne karşı direnişle uyum içinde olabileceğini belirtmektedir. P. Pettit'ye göre, sorun cumhuriyetçi felsefenin kendisinden çok onun tarihiyle, başka bir anlatımla reel cumhuriyetlerin kadın-yurttaşları entegre etmedeki başarısızlığıyla yakından ilgilidir (Pettit, 1998: 187-189).

P. Pettit'nin analizi, cumhuriyetçi politikaların kadınların yurttaşlaşma sürecinin önünde yer alan kamusal ve özel alana ilişkin engelleri tasfiye etmedeki yetersizliğini teşhis etmekteki sağduyusuna rağmen, kadınların kamusal alana her anlamda entegrasyonu sorununu reel cumhuriyetler ölçütünden hareketle ele alan birçok araştırmacının düştüğü teorik açmazı da içinde barındırmakta, söz konusu engellerin bizzat cumhuriyetçi felsefenin inşa ettiği kamusal alan-özel alan ayrımından kaynaklandığını dikkate almamaktadır. Başka bir anlatımla, Pettit, baştan itibaren kadın-yurttaşların varlığıyla düşünülecek bir cumhuriyetçiliğin, özellikle de kamusal alan-özel alan dikotomisine ilişkin yeni bir kurguyu zorunlu kıldığı hususunu ihmal etmektedir.

Bu husus, Cumhuriyetçi demokrasinin çağdaş biçiminin yurttaş taahhütü, sorumluluk ve katılım ekseninde biçimlendiği dikkate alındığında özel bir önem taşımaktadır. Dolayısıyla Cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışı, yalnızca kamusal alan-özel alan arasındaki keskin ayrımı gözden geçirmekle kalmayıp, aynı zamanda kamusal alanda katılma, sorumluluk ve taahhüt biçimleri ve mekanizmaları konusunda yeniden yapılanmaya gittiği oranda kadın-yurttaşlara açık hale gelecektir.

Hukuk, Din ve Kadın-Yurttaş

Kadınların yurttaşlaşma sürecinin farklı coğrafyalarda gösterdiği seyir ve yaşanma biçimlerinde, liberal ve toplulukçu yurttaşlık geleneklerinin yanı sıra tekil ülkelerde egemen olan din ve hukuk sisteminin etkisi de kadın araştırmalarının özellikle 1980'li yıllardan sonra üzerinde dikkatle durduğu konulardan birini oluşturdu.

Söz konusu araştırmalar, kimi zaman oryantalist feminist bir bakış açısının getirdiği düşünsel ve kavramsal perspektifin, başka bir anlatımla "Modern Batı-Geleneksel Doğu" ve bu anlayışın uzantısında yer alan İslam-İslam dışı dünya indirgemeciliğinin sınırlarına hapsolurken, kimi araştırmacıların Hıristiyan Batı'nın dinsel inanç, öğreti ve zihniyet temelinde gösterdiği çeşitliliğe dikkati çekmesi kadınların yurttaşlaşma serüvenine müdahale eden ve genelde ihmal edilen bir dizi unsuru da kadın-yurttaş sorununun tartışma alanı içine çekti.

M. Perrot, Katolikliğin egemen olduğu ülkelerde kadınların tabi konumlarının onların "babaerkil düzenin bekçileri" rollerine gönderme, itaat, vazgeçme ve boyun eğme telkinleriyle ifade bulduğunu ileri sürmektedir. Buna karşılık cinsiyet farklılığı anlayışında Katoliklikten önemli ölçüde farklılaşan Protestanlık, İncil adına, kızların okuryazar hale getirilmesini Katolik ülkelerden daha önce desteklemiştir. Ancak Perrot'nun da belirttiği gibi Katoliklik ve Protestanlık arasındaki bu temel ayrıma rağmen, Katolik öğretisinde cinsiyet temelindeki farklılığın, dişil olanın (Meryem Ana figürü) yüceltilmesi aynı zamanda güçlü bir toplumsal cinsiyet bilincini, dolayısıyla da kurtuluşun bir biçimi olarak dişil değerlerin savunulmasına yönelik mücadeleci ve misyoner Hıristiyan bir feminizmini de beslemiştir (Perrot, 1992: 138).

Nitekim farklı hukuk sistemlerinin kadınların yurttaşlaşması serüvenindeki belirleyici rollerini inceleyen M. Sineau, Hıristiyanlık içi ayrımların başka bir dizi unsur ve gelişme dikkate alınarak incelendiğinde, kadın-yurttaş açısından daha da karmaşık bir sürecin işlediğini ileri sürmektedir. M. Sineau'ya göre, 20. yüzyıl Avrupa haritası kadın-yurttaşlar açısından incelendiğinde, ayrıntıdaki kimi farklılıklara karşın, iki farklı hukuk, dolayısıyla da iki farklı zihniyet dünyasıyla karşı karşıya kalınmaktadır: Anglo Sakson tarzı örf ve

adet hukukunun etkisi altındaki ülkeler ve Fransızvari bir "Medeni Hukuk"a sahip ülkeler (Sineau, 1992: 474-477).

Anglo Sakson ya da "Kuzey" modelinde kadınlar, 1945 öncesinde birey-yurttaş statüsünü kazanmışlardır. Söz konusu ülkelerde diğer bir dizi nedenin, yani erken sanayileşme, sistemli, uzun soluklu ve son derece sancılı bir kadın mücadelesinin varlığının yanı sıra, dinsel geleneğin de kadınların birey-yurttaş statüsünü oldukça erken bir tarihte kazanmış olmasında payı bulunmaktadır. Sineau'ya göre, birey haklarının gönüllü koruyucusu olan Protestan ahlakı, 70 yıla varan bir mücadele sonunda bir kitle hareketi şeklinde örgütlenmeyi başaran ve siyasal katılım yönünde talepte bulunan feminist harekete rıza göstermiş, en azından engel oluşturmamıştır.

Öte yandan Sineau'ya göre, dinsel geleneğin dışında doğrudan hukuk sistemiyle bağlantılı bir dizi neden de kadınların medeni haklarını ve yurttaş statüsünü daha erken bir dönemde kazanmalarına yardımcı olmuştur: Örf ve adet hukuku (Common Law) ülkelerinde, hukuk kuralları gündelik yaşamı düzenleyen talimatlar olarak değil, ama ihtilafların/çatışmaların çözümüne yönelik direktifler olarak düşünülmüştür. Hukuk özel yaşam ve kişisel ahlaka ilişkin sorunlara çok az müdahale etmektedir. Dolayısıyla Latin Katolik ülkelerde gözlemlendiği gibi "sivil" ile "kamusal"ın, "özel" ile "siyasal"ın birbirinin içine geçmesi şeklinde bir durum gerçekleşmemiş, bu durum kadınların erkeklere daha az tabi olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla İskandinav ülkelerindeki kadınlar başta olmak üzere 1920'lerin sonunda, Belçika dışındaki Kuzey Avrupa ve Quebec dışında Kuzey Amerika'da kadınlar, biçimsel siyasal eşitlik yönündeki mücadelelerini büyük ölçüde tamamlamışlardır.

Öte yandan 1945 itibarıyla Latin ülkelerin ve Fransızvari bir Medeni Kanun'a sahip ülkelerin incelenmesi, kadınların yurttaşlıklarının henüz çok yeni olduğunu ya da siyasal yaşama katılma hakkından bütünüyle yoksun olduklarını ortaya koymaktadır. Bunun bir nedeni, özellikle de İtalya, İspanya ve Portekiz gibi din ve kilisenin ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu ülkelerde feminist hareketin bir kitle hareketi şeklinde örgütlenme konusunda karşılaştığı din ve gelenek engeliydi. İtalya ve İspanya'da faşizm, kadınlara tanınan oy hakkını geri alırken, Fransa ve çevresindeki bazı komşu ülkelerde, iki temel olgu cinsler arası eşitliği uzun süre boyunca engelledi. Bu

olgulardan ilki, doğrudan doğruya Fransız Devrimi'ne bağlıdır. Kadınların siyasal alanın aktörü, tam yetkili yurttaş haline getirmeyen Fransız Devrimi, söz konusu tavrını uzun yıllar boyunca birbiri ardına gelen cumhuriyetçi kuşakların gözünde meşrulaştırdı. İkincisi ise, hukuksal modernitenin simgesi olan Medeni Kanun'un yüzelli yıl boyunca evli kadınların birçok yönüyle bir tabiyet ilişkisi içinde yaşamalarına yol açmasıdır. Böylece 1848'de, tüm Avrupa ülkeleri arasında erkeklere ilk kez genel oy hakkını tanıyan Fransa, 1944'te kadınlara seçme ve seçilme hakkını en geç tanıyan ülkeler arasında yer almıştır.

Dolayısıyla 1945 yılı itibarıyla ele alındığında evlilik, bir çok Avrupalı kadın açısından hukuksal yeteneğini yitirme anlamını taşımaktadır. Kadınlar, evlilik akdiyle hukuksal kişilik olma kapasitelerini, bir anlamda ailenin reşit üyesi olma özelliklerini yitirmektedirler. Başka bir anlatımla evlilik, Fransızvari Medeni Kanun'a sahip ülkelerde haklarda ve görevlerde eşit olmayan iki yurttaşın birlikteliği anlamını taşımaktadır. Aile reisliği kavramıyla koca, karısı ve çocuklarının kişiliği ve malvarlığı üzerinde kaydadeğer bir iktidara sahip olmakta, ikamet yerinin seçiminde, karısının malvarlığını yönetmede, ona çalışma izni vermede ve çocukların eğitimleri konusunda ayrıcalıklı bir karar mercii olarak belirmektedir. Bu anlayışın değişmesi için, yani bir yandan cins rollerinin eşitliğinin, diğer yandan da çiftlerin her birinin birbiri karşısındaki bağımsızlığının yasalarda yer alması için Fransa'da 1965'ten 1985'e kadar yaklaşık 20 yıllık bir sürenin geçmesi gerekmiştir. 1965'te kadını kocasının vesayetinden kurtaran, 1985'te ise ailenin malvarlığının idaresinde eşlerin bütün sonuçlarıyla eşit olmasını getiren hukuksal düzenlemeler sonucunda kadınlar en azından yasalar düzeyinde tam yetkili yurttaş olma serüvenlerini tamamlamışlardır.

Yukarıdaki açıklamaların da ortaya koyduğu gibi, her ülkede yürürlükte olan hukuk sistemi ve dinsel gelenek, diğer bir dizi unsurun yanı sıra o ülkenin siyasal kültürüne damgasını vurarak kadın-yurttaşlarının toplumsal-siyasal statüsünü belirlemiştir. Söz konusu açıklama tarzının ortaya koyduğu bir başka önemli husus ise, siyasal rejimler ile kadınların yurttaşlaşma süreci arasında kurulan bire bir ilişkiyi tartışmaya açmasıdır. Yukarıdaki analizler, tarihsel seyir içinde kadınların, yurttaşlaşmanın kritik eşiğini oluşturan seçme

ve seçilme hakkını elde etmelerinin zorunlu olarak "cumhuriyet" formatı altında gerçekleşmediğini ortaya koymaktadır. Nitekim kadınların tekil ülkelerde sürdürdükleri biçimsel yurttaşlık hakları mücadelesinin yanı sıra temsil adaleti mücadelesi de bu türden bir kaçınılmazlığı inkâr eder niteliktedir.

Siyasal Temsilinin Toplumsal Cinsiyet Boyutu

Klasik liberalizm ya da Aydınlanma düşüncesi tarafından dile getirilen ve 18. yüzyılın büyük devrimlerinin ertesinde Liberalizm tarafından olduğu kadar marksizm tarafından da sahiplenilen "eşitlikçi problematik", tüm insanlığa ortak olan bir doğa anlayışından hareket ediyor ve farklılıkları yapay ve bu anlamda sosyal bir inşa olarak görüyordu (Lamoureux, 1996: 54). Bu anlayışın en bariz sonucu, liberal demokrasinin, bir yandan demokrasi ile temsil, diğer yandan da demokrasi ile evrensel oy hakkı arasında doğrudan ve birebir ilişki kurarken, seçilmiş meclislerin bileşimini (etnik, dinsel, toplumsal cinsiyet vb.) eşitlikçi problematiğin dışında bırakması oldu (Phillips, 1995: 83). Liberal demokrasilerin temsilin bileşimi ve en genel anlamıyla temsil adaleti konusundaki bu "ilgisiz"liği, başka bir anlatımla seçme ve seçilme hakkıyla ifadesini bulan biçimsel siyasal eşitliğin kadın-yurttaşlar açısından bir temsil eşitliğine yol açmaması, 1970'li yılların sonundan başlayarak kadın araştırmalarının ve feminist hareketin bazı kanatlarının kadın-yurttaşların her düzeyden seçilmiş meclisteki eşitsiz konumunu açıklamak ve buradan hareketle temsil adaleti yönünde stratejiler geliştirmek yönünde sistemli bir mücadeleye girmesine neden oldu. Söz konusu stratejiler ise, gerek farklı feminist yapılanmaların kullandıkları argümanlar, gerek tekil ülkelerde sürdürülen aktif mücadelenin biçimleri anlamında birbirinden önemli farklılıklar gösterdi.

Kadın-yurttaşların siyasal temsil anlamında Avrupa genelindeki eşitsiz konumları, kadın araştırmalarını tekil ülkelerin kadın-yurttaşların temsilden dışlanmalarına yol açan sosyo-politik zihniyet dünyalarını ve söz konusu zihniyet ikliminin egemen olmasına yol açan tarihsel-yapısal unsurları incelemeye yöneltti. Bu arada özellikle "Fransa'nın istisnailiği"nin nedenleri, başka bir anlatımla bir yandan

kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınması bağlamındaki gecikmişliği, diğer yandan da seçilmiş meclislerdeki kadın milletvekillerinin eşitsiz temsili sorunu sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinden kadın araştırmacılarının açıklamalarında önemli bir yer tutmaya başladı. Cumhuriyetçi Fransa'da kadın-yurttaşların, seçme ve seçilme hakkına kavuştukları 1944-1945'ten bu yana parlamentoda % 6'lık tavanı aşamamaları ve bu bağlamda Fransa'nın, söz konusu oranı % 10,9'a çıkaran Haziran 1997 seçimlerine kadar Avrupa'da kadınların temsili açısından en sonda yer alan ülke konumunu sürdürmesi temsil adaletini büyük oranda gerçekleştiren ülkelerle (özellikle de İskandinav ülkeleri) karşılaştırmalı analiz çabalarına ivme kazandırdı.

Fransa'nın "istisnailiği" konusunda kadın tarihçilerin açıklamaları, İsveç ve Fransa'yı kadınların önce seçme ve seçilme hakkını elde etmeleri, daha sonra ise siyaset alanındaki nicel ağırlıkları açısından farklılaştıran unsurlardan en önemlisinin, "Salik Yasa"dan kaynaklanan zihniyet yapısı olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Salien Frankların 511 tarihli Medeni Kanunu'nun 62. maddesi *terra salica*'nın (ataların toprağı) üzerinde yalnızca erkeklerin miras hakkı iddiasında bulunabileceğini öngörmekteydi. Söz konusu "feodal" yasa maddesi, daha sonraki yüzyıllarda başlangıçtaki amacından saptırılarak, kadınların tahttan uzaklaştırılmasına gerekçe olarak kullanılan bir krallık stratejisine dönüştü. 1789 Fransız Devrimi sonrasında ise, bu anlayış 1791 tarihli Anayasa'nın bir maddesi haline getirildi. Dolayısıyla Fransa'nın kadın-yurttaşın temsili açısından "istisnailiği/gecikmişliği"ni, G. Fraisse başta olmak üzere bazı kadın araştırmacılar, Salik (Frank) Yasa'dan hareketle ele almakta ve kadınların seçilmiş meclislerden dışlanmışlığını (ya da eksik temsilini) siyasal temsil alanının "feodal" niteliğini sürdürmesine bağlamaktadırlar (Fraisse, 1994: 109-110).

Böylece çıkış noktası itibarıyla feodal dönemin ürünü olan, daha sonra kadınların monarşik iktidarın dışında bırakılmasına gerekçe oluşturan ve Cumhuriyetçi siyasal seçkinlerin yalnızca içselleştirilmekle kalmayıp, aynı zamanda anayasal bir hüküm haline getirdikleri bu zihniyet, Fransa'da kadınların bütün sonuçlarıyla yurttaş haline gelmelerini geciktirdi. Bu anlayış doğrultusunda, Fransa'da cumhuriyetçi idealin savunucuları yaklaşık 150 yıl boyunca kadınların siyasal alandan dışlanmalarının eşitlik ilkesine getirdiği engeli

görmezden geldiler. Bu haksızlığı 1944'te ortadan kaldıran ise, garip bir biçimde Maurrasçı siyasal kültürün temsilcilerinden de Gaulle oldu (Braud, 1995: 490).

Öte yandan Fransa'da kadın-yurttaşların siyasal temsil açısından eşitsiz konumuna getirilen çok sayıda açıklamadan bir başkası ise, Fransız Cumhuriyeti'nin ilkeleri, dogmaları ve *credo*'suyla 18. ve 19. yüzyıllar arasında biçimlenmiş olması, dolayısıyla da kadınların seçme ve seçilme hakkıyla ifade bulan siyasal haklarını elde ettiklerinde siyasal kadrolar ve iktidar ilişkilerinin güçlü bir biçimde yerleşmiş olması argümanına dayanmaktadır. Buna karşılık, kadınların siyasal alandaki temsili ve seçilmiş meclislerdeki oranı açısından Fransa'dan en uzak mesafede yer alan İsveç'te ise, modern devletin ortaya çıkışının tarihsel olarak daha yakın bir gelişmenin ürünü olması, siyasal seçkinlerin (erkek) ağırlıklarının karşılaştırmalı olarak daha az olmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Bourdieu'nün Fransa özelinde sözünü ettiği türden bir "devlet soyluluğu"nun İsveç'te bulunmaması siyasete giden yolun kadınlar açısından daha doğrudan ve daha az engelli olmasını getirmiştir. Öte yandan, bazı siyasetbilimcilerin İsveç özelinde dikkati çektikleri korporatist devlet yapısı, başka bir anlatımla güçlü ve gelişmiş sivil örgütler arasındaki yatay işbirliği imkânları, söz konusu örgütlerin devletin bir oranda yerini almasına yol açmış, bunun sonucunda ise, seçimlerden çıkan "vekillik" türleri söz konusu sıfatın taşıyıcılarına daha az iktidar sağlamıştır (Elgan, 1997: 3-4).

"Fransa'nın istisnailiğine" getirilen bir başka açıklama ise, tarihsel ve sosyo-politik kaynaklı gerekçelerin ötesinde doğrudan doğruya dinsel gelenekten hareket etmektedir. Bu açıklamaya göre, Fransa özelindeki egemen Katolik gelenek, kadınların sorumluluk alması düşüncesine daha açık olan Protestanlık karşısında ayak bağı olurken, iki savaş arası dönemde radikal-sosyalistler, kadın oylarının muhafazakâr partilere kayabileceği kuşkusuyla "ikinci cins"e oy hakkı vermekten kaçınmışlardır (Mossuz-Lavau, 1996: 471).

Böylece 1944'e giden süreçte, Fransa'da kadın-yurttaşların oy verme hakkından yoksun bırakılması iki temel argümana dayandırılmıştır: Kadınların siyasette yer almalarının eş ve aile ocağının bekçisi olmayla ifade bulan onurlarını tehlikeye atacağı ve kadınların "reşit olmayan", "aşağı" ya da "etkiye açık varlıklar" olarak kamusal

yaşamda özerk bir yer tutamayacakları. Dolayısıyla kadınlarının siyasetten dışlanmalarına gerekçe oluşturan "kadınların özgüllüğü" vurgusu, biri olumlu, diğeri olumsuz açıdan iki kez zikredilmiştir (Le vote des femmes, 1994: 11).

Kadınların siyasal temsil alanındaki ağırlıkları açısından Avrupa'da ilk sırayı alan İsveç'te ise, uzun bir mücadele geleneğine sahip olan ve bizzat sivil toplum kuruluşlarının ya da siyasal partilerin içinde varlık gösteren güçlü militan kadın örgütlenmelerinin kadın kotası da dahil olmak üzere çeşitli alandaki taleplerini siyasal alana yansıtma yönündeki kararlılıkları, özellikle 1960'lardan itibaren feministlerin kürtaj ve doğum kontrolü başta olmak üzere somut sorunlardaki talepleri, medyada çalışan feministlerin siyaset kadınlarına verdikleri aktif destek ve üniversiteler bünyesinde kurulan kadın araştırmaları merkezlerinin temsile giden süreçte önemli katkıları oldu. Öte yandan söz konusu stratejik tercihlerin yanı sıra başta seçim sistemi olmak üzere bir dizi unsur da kadınların siyasetteki ağırlıklı konumlarını belirledi. Başka bir anlatımla, İsveç'te yürürlükte olan nispi temsil sistemine karşılık, Fransa'da bazı seçimlerde çoğunluk sistemi uygulanması uygulamada kadınların temsili açısından olumsuz sonuç doğurmaktadır. Zira bu sistem ilkinden daha misojin olmamakla birlikte, dar bölge tek aday sistemi uygulandığı için kadınların bir yer edinmesi daha da güçleştirmektedir (Elgan, 1996: 1-3).

Siyasal Temsile Volontarist Darbe: Kota ve Parite

Yukarıda tekil ülke örneklerinde değinilen daha "özel" nedenlerin yanı sıra, genelde siyaset alanının oligarşik yapısı ve misojin zihniyetinin de her düzeyden karar-alma organı ve seçilmiş meclislerde kadın-yurttaşların eşitsiz temsilindeki katkısı, siyasal temsili kadın-yurttaşlar lehine zorlayacak iradeci yöntemleri özellikle 1980'li yıllardan itibaren gündeme getirdi.

Norveçli siyasetbilimci H. Hernes, 1987'de yayımlanan *Welfare State and Woman Power-Essays in State Feminism* adlı kitabında kadınların siyasette daha büyük temsili lehine öne sürülen argümanları üç temel eksende toplamaktadır. Bunlardan ilki "hakkaniyet" fikrine

dayanmaktadır. Kadın-yurttaşlar siyasette temsil edilmek, kararlara katılmak istemektedirler. Bu bir demokratik hak olarak görülmelidir. Politikanın içeriğinin değiştirilip değiştirilmemesi bu bağlamda ikincil öneme sahiptir. İkinci yaklaşım, kadınların erkeklerden farklı "deneyim" ve "kaynaklara" sahip oldukları, dolayısıyla da siyasal alanın söz konusu deneyim ve kaynaklardan yararlanması gerektiğidir. Buradaki temel fikir erkeklerin farklı bir beceri biçimlerine sahip oldukları ve kadın ve erkeklerin birbirlerini tamamladıklarıdır. Böylesi bir işbirliğinden erkekler olduğu kadar kadınlar da çıkar sağlayacaktır. Kadınların siyasette daha ağırlıklı olarak temsil edilmeleri sayesinde kararlar farklı bir içerik ve boyut kazanacaktır. Üçüncü yaklaşım ise, kadın ve erkeklerin farklı ve genelde "karşıt" çıkarları olduğu görüşünden hareket etmektedir. Kadınlar, babaerkil düzenin karşısında yer alan "başka" bir politika sürdürmek istemektedirler. Söz konusu çelişkiyi kısa vadede kadın-yurttaşlar adına telafi etmek, siyasal alanda cephe almayı gerektirmektedir (Eduards, 1995: 506).

Bu argümanlardan ilkini oluşturan ve genelde temsil adaleti mücadelesinde felsefi bir karşı çıkışın da ifadesi olan hakkaniyet (équité) anlayışının ardında, Aydınlanmadan bu yana vazedilen mekanik ve sözde eşitlikçi anlayışın kadın hareketi tarafından sorgulanması bulunmaktadır. Hakkaniyet anlayışı, bir yandan eşit olmayan tekil varlıklara evrensellik adına aynı muameleyi yapmanın özünde eşitsizliğin yeniden üretimine yol açtığı iddiasından hareket etmekte, diğer yandan da modern eşitlikçi düşüncenin odağında bulunan ve çeşitliliğin karşısında insan varlığının ontolojik birliğini öngören "aynılık" kavramını reddetmektedir (Lamoureux, 1996: 57-58).

Kadın hareketlerinin, hakkaniyet fikrinden hareketle biçimsel düzeyde tanınmış hakların temsil adaletiyle desteklenmesine yönelik olarak talep ettikleri telafi edici mekanizmalar ise, son yıllarda kota uygulaması ve parite talebi temelinde formüle edildi.

Bu süreçte ise, kadın-yurttaşların seçme ve seçilme hakkını daha erken bir tarihte elde ettikleri İskandinav ülkeleri öncü konumlarını sürdürdüler. İskandinav ülkelerinde yasayla öngörülmüş bir kota zorunluluğu olmamasına rağmen, siyasal partiler kadın hareketlerinin sürekli baskıları sonucu 1970'lerden itibaren kimi zaman % 40'lara ulaşan kotalar koydular.

Izlenen kota politikası, bütün iradeci niteliğine rağmen siyasal partilerin ideolojik yönelim ve bölünmelerinin ötesinde uyguladıkları genel bir kabul haline geldi. 1972'de İsveç Liberal Partisi ve İsveç Komünist Partisi, 1974-1974 döneminde Norveç Liberal Partisi ve Norveç Sol Partisi, 1977'de ise Danimarka Sosyalist Halk Partisi kota uygulamasına geçti. Söz konusu anlayışın, kota politikasına ilkesel düzeyde karşı çıkan muhafazakâr partiler üzerindeki etkisi ise, rekabet gereği ve genel eğilim dışında kalmama kaygısıyla kadınların parti politikalarına katılımını sistemli bir biçimde teşvik etmeleri oldu (Phillips, 1995: 113).

1980'lerin ikinci yarısından itibaren ise, Alman Sosyal Demokrat Partisi başta olmak üzere, İtalya, İsviçre, Portekiz, Avusturya, İtalya gibi ülkelerdeki sol partiler genellikle % 25'lik bir kota uygulamasını benimsediler (Koray, 1993: 24). Fransa'da Sosyalist Parti ise, yönetim kademeleri için % 30'luk bir kota kabul etti. Ancak istisnai durumlar dışında bu kota uygulanmadı. Bunun Fransa özelindeki sonuçlarından biri ise, tartışmaların 1990'lı yıllarla birlikte kotadan uygulamasından parite hedefine doğru kayması oldu (Mossuz-Lavau, 1996: 111-112).

Siyasal partilerin kota uygulamalarının yanı sıra, başta Fransa olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinde seçim yasalarına kota uygulamasını zorunlu bir hale getiren maddeler eklenmesi yönündeki girişimler ise, genelde evrensel yurttaş anlayışıyla çatıştığı gerekçesiyle engellendi.

Nitekim Fransa'da, Anayasa Konseyi'nin 18 Kasım 1982 tarihli kararıyla, 1982 tarihli Belediye Yasasının aday listelerinde her cinsiyetten temsile ilişkin azami bir sınırlama (% 75) getiren maddesi, 1958 tarihli Anayasa'nın 3. maddesi ve İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi'nin 6. maddesinde yer alan yurttaşların eşitliği ilkesini zedelediği gerekçesiyle ilga edildi (Sineau, 1995: 519).

1990'larla birlikte İtalya ve Belçika'da da benzer bir süreç yaşandı. İtalya'da 25 Mart 1993 tarihli il ve bucak (komün) seçimlerine ilişkin yasa, 15. 000'den az nüfusa sahip olan yerlerde her iki cinsiyetin aday listelerinde dörtte üçten daha fazla oranda yer alamayacağı ilkesini getirmekteydi. 4 Ağustos 1993 tarihli yasa ise, yasama meclisi seçimleri için yeni bir oy verme biçimi tanımlayarak, milletvekillerinin % 75'inin çoğunluk sistemine göre, % 25'inin ise nispi temsil

sistemine göre seçilmesini öngörmekteydi. Ancak 1995'te İtalyan Anayasa Mahkemesi, 1982'de Fransız benzerinin yaptığı gibi söz konusu metinlerin anayasaya aykırı olduğunu iddia etti. Belçika ise, 24 Mayıs 1994'ten itibaren aşamalı ve ancak yüzyıl sonunda bütünüyle uygulanacak bir yasayla tüm seçimlerde listelerin aynı cinsiyetten üçte iki oranından fazla aday içeremeyeceğini kabul etti. Ancak 1994'teki il ve bölge seçimlerinde kısmi olarak uygulanan bu yasanın sonuçları, kadınların seçilebilir sıralara konulmamış olması nedeniyle hayâl kırıklığına yol açtı (Mossuz-Lavau, 1996: 118-119).

Siyasal partilerdeki kota uygulamasının beklenilen temsil adaletini çeşitli nedenlerle gerçekleştirememesinin yanı sıra Anayasa Konseyi'nin yukarıda değinilen 1982 tarihli kararıyla "olumlu ayrımcılık" formülünü reddetmesi, 1990'lı yıllarla birlikte Fransa'daki kadın hareketleri ve feminist düşünürlerin bir bölümünü "parite" yaklaşımını savunmaya yöneltti. Temsil krizini aşmada "yenilikçi bir siyasal proje" olarak (Gaspard ve Servan-Schreiber, 1995) cins yansız çoğunluk sistemine alternatif olarak öne sürülen parite yaklaşımı, en genel tanımıyla bütün seçilmiş meclislerde kadın ve erkeklerin eşit sayıda temsilini, dolayısıyla da siyasal iktidarın adil bir paylaşımını öngörmektedir.

Paritaristler, parite anlayışının avantajını, kota fikrinin yol açtığı çekince ve kuşkuları, başka bir anlatımla kadınları bir "kategori", "çıkar grubu", "kırılgan/dayanıksız bir grup" haline getiren, dolayısıyla da kadınların farklılığını aşağı konumlarıyla özdeşleştirmeye açık olan anlayışı ortadan kaldırmak olarak tarif etmektedirler. Bu anlamda, parite toplumsal cinsiyet temelindeki farklılıklara, kadın ve erkeklerin ontolojik birliğine (aynılığına) karşılık insan varlığının eşitlik içinde dualitesine göndermede bulunmaktadır. Amacı, sosyal bütünün bileşken çiftleri arasında "gerçek denge"yi sağlamaktır. Başka bir anlatımla parite, özünde ilkesel düzeyde bir farklılığın temsilidir. Cinsler eşitliğine değil, ama cinsler arası eşitliğe göndermede bulunmaktadırlar (Pisier, 1995: 514-515) Dolayısıyla paritaristler, söz konusu anlayışı bir azınlığın temsili adına değil, ama statü eşitliği adına yapılan bir talebin ifadesi olarak savunmaktadırlar.

Aydınlanmacı evrensellik idealinin, siyasal iktidarın toplumsal cinsiyet temelinde biçimlenmesini en çok güvence altına alan yaklaşım olduğunu savunan paritaristler, paritenin bu anlamda siyasal iktidarı

iki cinsiyete de yayarak toplumsal cinsiyet temelinden arındırma hedefine yönelik olduğunu ileri sürmektedirler (Scott, 1997: 5). Söz konusu hedefiyle parite, tıpkı hakkaniyet anlayışı gibi evrenselliğin yeni bir tanımının yapılması yolunda bir mücadelenin anlatımıdır ve bu bağlamda yeni bir yurttaşlık anlayışının tesisi açısından önem taşımaktadır.

1990'lı yıllarla birlikte savunulmaya başlanan parite anlayışı, evrensel yurttaşlık idealinin Cumhuriyetçi paradigmanın temel dayanağını oluşturduğu Fransa'da kadın hareketini ve feminist düşünürleri farklı tercihler temelinde iki kampa böldü. "Cumhuriyetçi evrenselciler", pariteye özünde kadınlar lehine % 50'lik bir kota getirdiği gerekçesiyle karşı çıkarken, kimi paritaristler Anayasa'ya bir madde eklenmesi ya da ayrı bir yasa çıkarılması suretiyle "ikide bir ilkesi"nin (*principe de 1 sur 2*) tüm seçilmiş meclislerde uygulanmaya konulmasını savunmaktadırlar (Delphy, 1997: 6).

Ancak burada belirtilmesi gereken husus, Fransız paritaristlerinin, "olumlu ayrımcılık", "çokkültürlülük" ülkesi olan ABD'deki hemcinslerinden zihniyet anlamında farklılık göstermeleridir. Fransız paritaristler, kadınların ayrı bir sosyal kategori oluşturduklarını, dolayısıyla da kadın ve erkek yurttaşlar arasındaki temel farklılıkların ayrı bir temsile ulaşması gerektiğini savunmamaktadırlar. Başka bir anlatımla siyasal temsilin temel ilkesinin soyut birey olduğunu inkâr etmemekte, tam tersine soyut bireyin iki cinsiyetin varlığını dikkate alarak algılanması gerektiğini savunmaktadırlar. Genelde cinsler arası farklılığı ontolojik temelde açıklayanlar tarafından baştacı edilen "farklılıkçılık"ın (*différencialisme*) karşısında yer almakta ve "İnsan türünün yarısı, egemen ulusun yarısı" söylemine dayanmaktadırlar. Bu nedenle Fransız paritaristler, kadınlar lehine uygulanan kota mekanizmalarına, kadın-yurttaşları ortak çıkar ve ihtiyaçlara sahip bir sosyal grup ya da kategoriye dönüştürdüğü gerekçesiyle karşı çıkmakta ve evrenselci eşitlikçi paradigmanın radikal bir okumasından yana tavır almaktadırlar. Bu arada paritenin kadın-yurttaşların siyasal meşruiyetini kabul etmede bir "yöntem" olduğu, dolayısıyla da dar parti kimliği ya da ideolojik tercihlerden bağımsız olduğu inancındadırlar (Scott, 1997: 5).

Fransa'da parite hareketini eleştiren ve bu bağlamda soyut birey tanımı içine toplumsal cinsiyeti de dahil etmeyi reddedenlerin ge-

rekçeleri genelde ideolojik tercihleriyle doğrudan ilişkilidir. "Sol"da yer alan kadınlar, kadınların siyasal alanda yaşadıkları temsil adaletsizliğinin bir eşitsizlik göstergesi olduğunu kabul etmekle birlikte, politikanın özünde bir ideolojik sorun olduğu noktasından hareket etmekte, feminizmin biçimsel siyasal temsilin ötesindeki sorunlarla, toplumsal adalet talebi, kaynakların yeniden dağılımı ve iktidar ilişkilerinin yeniden biçimlenmesine yönelik politikalarla ilgilenmesi, başka bir anlatımla popüler bir siyasal hareketten destek bulması gerektiğini savunmaktadırlar. Zira söz konusu popüler temelin yokluğunda parite, eril normları izleyerek iktidara gelmek isteyen az sayıda seçkin kadının çıkarına hizmet edecektir. Dolayısıyla "Sol"un parite konusundaki eleştirisi, genelde bireysel haklara ilişkin liberal bir vizyon ile ekonomik ve sosyal haklara ilişkin sosyalist bir vizyon arasındaki gerilimi ifade etmektedir. Öte yandan parite yaklaşımının başta Elisabeth Badinter olmak üzere Cumhuriyetçi-merkezci hasımlarının vurgusu ise, paritenin bir kimlik politikasına, Amerikanvari bir "farklılıkçılık"a ulaşacağı noktasında yoğunlaşmaktadır. Badinter'e göre, meclislerin kadın ve erkekler arasında eşit paylaşımı, özünde bir grubu temsil etmeye yönelik bir kotadır. Hiçbir ayrımcılığın "olumlu" olamayacağı iddiasından hareket eden Badinter'e göre parite, her türden kimlik talebinin kamusal alanda boy göstereceği bir "pandora kutusu"nu açmak, dolayısıyla da cumhuriyetçi ulusal kültür mirasını tahrip etmek gibi bir tehditi içermektedir. Bu yaklaşımın sözcüleri, bir yandan kadınların ulusal temsiliyetten marjinalleşmesi gerçeğini kabul ederken, diğer yandan da kadın kimliğine dayalı bir özselciliğin tehlikelerine dikkati çekmektedirler. Zira Badinter'e göre özselcilik, ayrımcılığın üzerine dayandığı stereotipleri yeniden üretme özelliğine sahiptir. Bu bağlamda farklılığın tanınması ve eşitlik (biçimsel) ilke düzeyinde olduğu kadar pratikte de karşısav olma niteliğindedir (Scott, 1997: 6-7).

Aynı şekilde cumhuriyetçi gelenek içinde yer alan Mona Ozouf da parite ile kota arasındaki ilkesel anlamdaki farklılığı görmezden gelerek, "% 50'lik kota" gerekçesini ileri sürmekte ve bir yandan kolektif bir haksızlığın otoriter bir yöntem olarak tanımladığı parite aracılığıyla "düzeltilmesi"ne, diğer yandan da parite ilkesinin anayasada yer almasına, Fransız sisteminde milletvekillerinin halkın bir "bölümünün" temsilcisi olamayacağı gerekçesiyle –1982'de Fransız

Anayasa Konseyi'nin de hatırlattığı üzere– karşı çıkmaktadır (Ozouf, 1995: 24)

Scott'un da belirttiği gibi parite, siyasal temsil konusunda bir dizi soruyu beraberinde getirmektedir: Bunlardan ilki, kadınlara eşit muamele ile siyasal kurumlardaki sayısal ağırlıkları arasındaki ne türden bir ilişki bulunduğu konusundadır. Başka bir deyişle kadın ve erkeklerin eşit sayıda yer aldıkları bir parlamento, toplumdaki cinsler arası eşitliğin bir göstergesi olabilir mi? Öte yandan bu tür bir yöntem, kadınların varsayılan çıkarlarının hakkaniyet çerçevesinde temsil edileceği anlamına gelebilir mi? Ya da bütün sınıfsal, dinsel ve etnik grup özellikleri yatay bir biçimde kesen bir ortak "kadınların çıkarı"ndan söz edilebilir mi? Başka bir anlatımla toplumsal farklılaşmanın temel ekseni toplumsal cinsiyet midir? (Scott, 1997: 4)

Söz konusu sorular meşru olmakla birlikte Scott'un parite konusundaki çekinceleri, temelde pariteye yüklenilmek istenen anlam ve değerle yakından ilişkilidir. Her düzeyden karar organı ve seçilmiş mecliste kadın ve erkeklerin eşit sayıda yer alacağı pariter bir demokrasinin, niceliğin ötesinde nitel bir dönüşümü sağlayıp sağlayamayacağı sorusu ise, paritenin kadın-yurttaşların var olan siyasal sisteme basit bir eklemlenmenin ötesine geçerek siyasetin bizzat kendisinin dönüşmesine bir vesile olmasıyla mümkündür. Başka bir anlatımla pariter demokrasi, kendinde bir değer olmayıp siyasetin alanını genişlettiği, üslup, refleks ve icraat biçimlerini dönüştürdüğü oranda gerçek anlamda bir eşitlikçi demokrasiye yol açacaktır. Dolayısıyla buradaki temel sorun, feministlerin "kadınların çıkarı en iyi kadınlar tarafından temsil edilir" ya da "kadınların farklı bir politik üslubu vardır" yaklaşımında düğümlenmektedir. Zira A. Phillips'in de belirttiği gibi "Toplumdaki maddi açıdan farklı konumları nedeniyle, kadınların erkeklerinkinden nesnel olarak farklı çıkarları vardır, ama kadınların politika sahnesine bireysel aktörler olarak çıkmaları, bu çıkarların etkin bir şekilde korunacağı anlamına gelmez." (Phillips, 1995: 95). Dolayısıyla siyasal temsilin kadın-yurttaşları da içine alarak gerçek anlamda ve bütün sonuçlarıyla evrenselleşmesi, kadın ve erkek yurttaşların iktidar, prestij ve otorite mevkilerindeki konumlarının eşitlenmesiyle değil, ama bizzat iktidar, prestij ve otorite kavramlarının dönüştürülmesiyle mümkün olabilecektir.

Kaynakça

Adams, I. (1993) *Political Ideology Today*, Manchester: Manchester University Press.

Bora, A. (1997). "Kamusal alan-özel alan: Mahrumiyet-özgürleşme ikileminin ötesi", *Toplum ve Bilim*, 75, Kış.

Braud, P. (1995) "Sous-représentation des femmes et suspicion du systeme politique démocratique", *La place des femmes, Les enjeux de l' identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris: La Découverte.

Delphy, C. (1997) "Comment en finir avec l'exclusion des femmes?", *Le Monde Diplomatique*, Mart.

Donovan, J. (1997) *Feminist Teori*, İstanbul: İletişim Yay.

Eduards, M. (1995) "Participation des femmes et changement politique: Le cas de la Suède", *La place des femmes, les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris: La Découverte.

Elgan, E. (1996) "Parité dans la vie publique: La différence suédoise", *Parité-Infos*, no. 16, Aralık.

Fraisse, G. (1994) "Quand gouverner n'est pas représenter", *Esprit*, Mart-Nisan.

Gaspard, F. ve Servan-Schreiber, C. (1995) "La parité: Condition nécéssaire de l'universel", *Le Monde*, 8 Mart.

Guigou, E. (1997) *Etre Femme en Politique*, Paris: Plon.

Harding, S. (1995) "Feminist yöntem diye bir şey var mı?", S. Çakır ve N. Akgökçe (der.), *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Koray, M. (1993) *Türkiye'de Kadınlar*, İstanbul: Yeni Yüzyıl Kitaplığı.

Jenson, J. (1996) "La citoyenneté à part entiere peut-elle exister?", A. Del Re ve J. Heiner (der.), *Quelle Citoyenneté pour les Femmes? La Crise des Etats-providence et de la représentation politique en Europe*, Paris: L'Harmattan.

Lamoureux, D. (1996) "Féminisme, Citoyenneté et Démocratie", A. Del Re ve J. Heiner (der.), *Quelle Citoyenneté pour les Femmes? La Crise des Etats-providence et de la représentation politique en Europe*, Paris: L'Harmattan.

Le vote des femmes, Célébration du cinquantenaire, (1994) Assemblée Nationale.

Mansbridge, J. ve Okin, S. M. (1993) "Feminism", R. E. Goodin ve P. Pettit (der.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell.

Mosher, M. A. (1994) "The judgmental gaze of europeanwomen, Gender, sexuality, and the critique of republican rule", *Political Theory*, 1, Şubat.

Mossuz-Lavau, J. (1996) "Les femmes et la politique, La France au regard de l'Europe", F. d'Arcy ve L. Roubau (der.), *De la Cinquieme République à l'Europe, Hommage à J. L. Quermonne*, Presses de Sciences Politiques: Paris.

Outhwaite, W. ve Bottomore, T. (1995) *Twentieth-Century Social Thought*, Oxford: Blackwell.

Ozouf, M. (1995) "Pas de quotas pour les femmes", *L'Histoire*, 188.

Phillips, A. (1995) *Demokrasinin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları.

Pisier, E. (1995) "Égalité ou Parité", *La place des femmes, Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris: La Découverte.

Perrot, M. (1992) "Pouvoirs des hommes, puissances des femmes?, l'exemple du 19 ème siècle", *Femmes et pouvoirs, flux et reflux de l'émancipation féminine depuis un siecle*, Colloque Université de Louvain 1989, Brüksel: Nauwelaerts.

Pettit, P. (1998) *Cumhuriyetçilik, Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Riot-Sarcey, M. (1995) "Pouvoir, domination, regards sur l'histoire", *La place des femmes, les enjeux de l'identité au regard des sciences sociales*, Paris: La Découverte.
Scott, J. W. (1997) "La querelle des femmes à la fin du vingtième siecle", *Parité-Infos*, 19.
Sineau, M. (1992) "Droit et démocratie", F. Thébaud (der.), *Histoire des femmes, histoire des femmes en Occident, le XXeme siècle*, C. 5, Paris: Plon.
Sineau, M. (1995) "Parité et principe d' égalité: Le débat français", *La place des femmes, les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris: La Découverte.
Sypnowich, C. (1993) "Justice, community, and the antinomies of feminist theory", *Political Theory*, 3.
Taylor, D. (1994) "Citizenship and social power", B. S. Turner ve P. Hamilton (der.), *Citizenship, Critical Concepts*, C. 1, Londra: Routledge.
Wilford, R. (1994) "Feminism", R. Eccleshall, V. Geoghegan vd. (der.), *Political Ideologies, An Introduction*, Londra: Routledge.
Yuval-Davis, N. (ty) "Women, citizenship and difference", 16-18 Temmuz tarihlerinde gerçekleşen *Conference on Women and Citizenship*, University of Greenwich, yayınlanmamış bildiri.

Sonuç

Günümüzde yurttaşlık kavram ve pratiğinin gerek her düzeyden siyaset oluşturucular, gerekse sosyal bilimciler açısından problematik bir özellik kazanmasının ardında yurttaşlığın değişen doğası bulunuyor. Kapitalizmin yükselme dönemiyle eşzamanlı olarak ortaya çıkan modern devlet-yurttaş denkleminin erozyona uğraması, içinde yaşamakta olduğumuz sanayi sonrası toplumun gereksinmelerini karşılamakta yetersiz kalmasıyla yakından ilgili. Öte yandan ulus-devletin, özellikle 1980'lerin ikinci yarısından itibaren içine düştüğü meşruiyet bunalımının yanı sıra, ulus-devlet ötesi çözümler gerçekleştirme yönündeki girişimler de, yurttaşlığın değişen doğası etrafındaki tartışmaların hız kazanmasına yol açtı. Özellikle Birleşik Avrupa ideali, yurttaşlık kimliğine ilişkin yeni bir anlayışın, başka bir anlatımla ulus-devlet ötesi yurttaşlığın olabilirliği ve olası sonuçları sorusunu gündeme getirdi. Küreselleşme sürecinin etkisi altında ulus-devlet, yurttaşlık haklarının içinde barındığı tek ve en uygun çerçeve olma özelliğini yitirmeye başladı (Turner, 1994: 157).

Öte yandan reel demokrasilerin, yurttaşlık kimliği ile azınlık (ya da azınlıklaştırılmış) kimlik ve taleplerini uzlaştırmada karşılaştıkları güçlükler de, sorunun tırmanmasına katkıda bulundu. Batı toplumlarında bireyin devletle olan bağlarının giderek "müşteri" tipi ilişkilere indirgenmesi, kapitalist refah toplumunun bireylerin depolitizasyonuna yol açan uygulamaları, yöneticileri, siyasal yaşamda katılımcı yurttaşlık erdemlerinin yitirilmesi endişesine sürüklerken, her düzeyden azınlık gruplarının (ya da kadın ve eşcinseller gibi "azınlık durumu" yaşayan grupların) kimlik talepleri temelindeki siyasallaşlaşma süreci de yurttaşlık sorununun yeni değişkenleriyle birlikte gözden geçirilmesini zorunlu kıldı. Kimlik politikalarıyla birlikte gündeme gelen toplulukçu yurttaşlık yaklaşımları, yurttaşlığın haklar bağlamında biçimsel eşitlik sağlayan statüsünün sorgulanmasına yol açtı. Başka bir anlatımla, eşit statü olarak anlaşılan yurttaşlığın, gerçekte ekonomik, toplumsal, kültürel ya da cinsiyetçi eşitsizlikleri gizlemede kullanılan bir "maske" olduğu söylemi, özellikle bazı feminist ve ırkçılık karşıtı çevreler tarafından yoğun bir biçimde kullanılmaya başlandı.

Söz konusu gruplar, yurttaşlık hak ve yetkilerinin "ihtiyacın" karşılanmasına bağlanması gerektiği noktası üzerinde ısrarla dururken, özünde hakların soyut ve evrensel temeline karşı dinamik ve farklılaşmış bir "ihtiyaç" anlayışını savunmaktadırlar. Toplulukçu anlayışın kuramcılarına göre, "ihtiyaç"ın karşılanması yalnızca haklara sahip olmayı değil, ama aynı zamanda kaynaklara ulaşma anlamında da muktedir olmayı gerektirmektedir. Başka bir anlatımla hakların biçimsel eşitliği, ardındaki iktidar ilişkileri sorgulanmadığı sürece yurttaşlığın eşit statü sağlama yönündeki iddiası geçersizdir (Taylor, 1994: 143-146).

Dolayısıyla Batı'da yurttaşlık sorunu etrafındaki tartışmaların önemli bir bölümü, hakların niteliğinin eleştiriye açılmasının yanı sıra, yurttaşlık statüsünün farklı bireysel ya da toplumsal konum ve kimliklerle ilgili olarak yeniden tarif edilmesi gerekliliği üzerinde duruyor. Böylece yurttaşlığın bağlamsal tariflerine yönelik kadın-yurttaş, çalışan yurttaş vb. tanımlamaların yanı sıra, yeni duyarlılıklar (ya da öncelikler) temelinden hareket eden ekolojik yurttaşlık, cins yansız (gender-neutral) yurttaşlık ya da ırk-yansız yurttaşlık (race-neutral) kavramları ve yurttaşlığa mekânsal bir boyut getiren Avrupa

yurttaşlığı, global yurttaşlık ya da kent yurttaşlığı yaklaşımları sosyal bilim araştırma ve tartışmalarında giderek daha fazla yer tutuyor. Kısacası, yurttaş kavram ve statüsünün bizatihi kendinde bir değer ifade ettiği bir anlayıştan yurttaşın ancak çeşitli sıfatlarla güçlendirilerek anlam kazandığı anlayışa doğru gidiliyor.

Yurttaşlık olgusunun geniş bir tartışma alanı oluşturmasının bir başka nedeni de, özellikle ekonomik nitelikli göç olgusuyla birlikte her anlamda heterojen bir yapı kazanan Batı toplumlarının, devlet-birey ilişkisini yurttaşlığın oluşturduğu hukuksal-siyasal bağla çözümlemede karşılaştığı sorunlar. Söz konusu toplumlarda özellikle hızlı bir artış gösteren Müslüman nüfusun talepleri (eğitim kurumlarında başörtüsü gibi), devlet-sivil toplum tarifinin yanı sıra, kilise-devlet ayrımıyla tanımlanan laikliği, dolayısıyla da Batı toplumunun temel öncüllerini kimi zaman sarsıntıya uğratmaktadır. Bu süreçte evrenselci-eşitlikçi yurttaşlık anlayışı, kamusal alan-özel alan denklemini çok farklı bir biçimde kuran toplulukların "ihtiyaçları"nı karşılamada yetersiz kalırken, Batı yurttaşlığının Hıristiyanlık ve kapitalizmle anlam kazanan "sosyo-kültürel" boyutu da zemin kaybediyor.

Türkiye'de ise, yurttaşlık sorununa ilişkin tartışmaların, genelde kimlik taleplerinin arkaplanında yer alan bir *leitmotif* olmanın ötesine geçemediğini görüyoruz. Yurttaşlığın kimlikler karşısında görecelileşmesinin ardında ise, biri devlet diğeri ise, farklı aidiyet topluluklarından kaynaklanan iki karşıt eğilimin son tahlildeki buluşmaları bulunuyor. Başka bir anlatımla, bir yandan devletin "kimliklerin şeytanileştirilmesi"ne dayalı ve biçimsel/meritokratik eşitlikle ifade bulan yurttaşlık anlayışının farklı aidiyet topluluklarının "ihtiyaçları"nı karşılamaması, diğer yandan ise, söz konusu toplulukların, "ihtiyaçları"nın karşılanması taleplerine yönelik kimlik politikaları, yurttaşlığı "getirisi" düşük bir kategori haline getiriyor. Bu arada, farklı kimlikler doğrultusunda öne sürülen taleplerin (başörtüsü, cemevi, başta dil olmak üzere kültürel haklar vb.) temelde yurttaşlığa ilişkin farklı tasavvurlardan kaynaklandığı, dolayısıyla da yurttaşlıktan hareketle çözüme kavuşturulabileceği gerçeği gözden kaçıyor.

Dolayısıyla son yıllarda giderek yükselen kimlik taleplerinin ardında, resmi yurttaş profilinin yarattığı tepki bulunuyor. Devletin yurtseverlik, sadakat, özveri gibi erdemlerle bütünleşen ve birey karşısında devletin bekasına öncelik veren "militan yurttaşlık" yoru-

muna karşı geliştirilecek her türlü sorgulamayı kendi varlığına karşı bir tehdit olarak algılaması, yurttaşlık temelinde gelişebilecek hak taleplerini kimlik taleplerine doğru zorluyor. Yurttaşlığın yurtseverlikle örtüşmesi, yurtseverliğin de ulusçuluğun (kimi zaman etnik temelli bir ulusçuluğun) özel bir boyutu haline getirilmesi sonucu resmi anlayış, söz konusu kodlanmış yurtseverlik olgusu etrafında bir kutsallık halesi yaratma ve bu anlamda depolitize etme yönünde çaba gösterirken, sivil toplum farklı kimlik taleplerinin savunulduğu son kertede politik bir çatışma alanı haline geldi. Dolayısıyla resmi söylemin devletle birey arasındaki hukuksal-siyasal bağın ifadesi olan yurttaşlık kodunun, devletin teritoryal varlığına yönelik duygu (yurtseverlik) ve hâkim etnik topluluğun yüceltilmesine yönelik ideolojiyle (ulusçuluk) tahkim edilmesi sonucu, Cumhuriyetin temelinde bulunduğu iddia edilen Fransızvari sözleşmeci ulus (siyasal ulus) anlayışı giderek geçersiz hale geliyor. Devletin "makbul" yurttaş-yurtsever denklemi ile farklılıklar alanı olan sivil toplum içindeki (kimi zaman kamusal alana da taşınmak istenen) yurttaşlık tezahürleri, başka bir anlatımla "devlet için yurttaşlık" (ya da militan yurttaşlık) ile "sivil yurttaşlık" açık ya da örtük bir çatışma içine giriyor. "Devletleştirilen" yurttaşlık-yurtseverlik denklemi, sadakat ve veri kurallarla uyum içinde yaşamak anlamında giderek depolitize olurken, farklı kimlikler etrafında hızlı bir politizasyon süreci yaşanıyor. Resmi yurttaşlık yaklaşımı, yurttaşlığı "seçmen-vergi mükellefi-askerlik hizmeti"yle anlam bulan edilgen bir kategoriye indirger ve yurttaşı topluma (ve benzerlerine) değil, yalnızca devlete karşı sorumlu kılarken, sivil toplumdaki "taahhüt" anlayışı yalnızca kendi topluluğuna karşı "taahhüt"e yöneliyor. Demokratik bir yurttaşlar topluluğunun ortaya çıkmasını engelleyen bu sadakat ve taahhüt kaymasının sonucu ise, devlet tarafından olumlanan ve son tahlilde sivil topluma karşı geliştirilen "militan yurttaşlık" anlayışına benzer bir biçimde, sivil toplumda da yalnızca ait olduğu topluluğa mutlak aidiyet ve bağlılık anlamında militan bir üyelik refleksinin gelişmesi. Böylece devlete karşı "yurttaş sorumluluğu" ile topluluğa karşı "üye sorumluluğu" birbirine karşıt, ama mizacıyla benzer tekçi bir otoriter kültürün ortaya çıkmasına yol açıyor.

Dolayısıyla gelinen bu çatışma ortamında, Türkiye'nin önündeki en önemli sorun, yeni bir yurttaşlık anlayışının mümkün olduğunca

geniş bir toplumsal konsensüse dayalı olarak kurulmasıdır. Söz konusu konsensüsün oluşması ise, yeni toplumsal aktör ve talepleri, toplumun çokkültürlü yapısını dikkate alacak bir formülün bulunmasından geçmektedir.

Bu yöndeki arayış, 1990'lı yıllarda Türkiyeli sosyal bilimciler tarafından genelde dar akademik çevrelerde, zaman zaman da gazete sütunlarında "çokkültürlü yurttaşlık" anlayışı çerçevesinde ifade edilirken, 1992'de Cumhurbaşkanı S. Demirel tarafından kullanılan "anayasal vatandaşlık" kavramı, yeni bir anlayışın başlayacağının göstergesi olarak algılandı. Oysa, kavramın ortaya çıkışını belirleyen bağlam ve tartışmalardan soyutlanarak kullanıldığı ve kabul gördüğü "anayasal vatandaşlık" yaklaşımının "Türkiyevari" yorumunun gerek söylem, gerekse niyet açısından getirdiği yenilik kuşkuluydu. "Anayasal yurtseverlik" kavramı, Jürgen Habermas'ın ilk kez 1992'de *Praxis International'da* yayımlanan ve Birleşik Avrupa ideali çerçevesinde yurttaşlık sorununa da değindiği, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe" (Yurttaşlık ve Kimlik: Avrupa'nın Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler) başlıklı makalesinde, toplulukçu yaklaşımın öndegelen temsilcilerinden Charles Taylor'a yönelttiği eleştiri bağlamında gündeme geldi. Toplulukçuların, yurttaşın kendisini belirli bir yaşam biçimiyle "yurtseverce" özdeşleştirmesi gerektiği konusundaki vurgusu ve özelde Taylor'ın herkesin kendi etik kültürel topluluğuyla özdeşleşmesinden doğacak bir kolektif bilince sahip olması gerekliliği (yurtseverliği belirli değerler sistemi üzerine kurulu tarihsel bir toplulukla özdeşleşmeyle açıklayan) konusundaki yaklaşımına karşılık Habermas, İsviçre ve ABD örneklerinden hareketle "anayasal yurtseverlik" kavramını kullandı. Habermas'a göre, söz sonusu çokkültürlü ülkelerin de ortaya koyduğu gibi, anayasal ilkelerin içinden çıktığı siyasal kültür, hiçbir biçimde tüm yurttaşların aynı dil ya da etnik ve kültürel kökeni paylaştığı bir yapıya dayanmak zorunda değildir. Aksine siyasal kültür, çokkültürlü bir toplumda var olan farklı yaşam tarzlarının çeşitlilik ve bütünlüğüne ilişkin bilinci eşzamanlı olarak güçlendiren bir anayasal yurtseverlik için ortak payda işlevini görmelidir (Habermas, 1994: 347).

1990'lı yıllarda sosyal bilim çevrelerinin gündemini işgal eden "anayasal vatanseverlik" tartışması, gerçekte geçmişi 1980'lere kadar dayanan ve Alman aydınları arasında nazizmin tarih içinde konum-

landırılmasına ilişkin daha derin bir gerilimin on yıl içinde ulaştığı son duraktı.

Tartışmalar, 1983-1984'de Almanya Federal Cumhuriyeti toprakları üzerine Pershing nükleer füzelerinin yerleştirilmesine karşı yükselen muhalefet sonrasında başladı. Söz konusu muhalefet hareketi, Batı Almanyalıların büyük bölümünün ülkelerinin uluslararası sahnede başat bir rol oynamasını istemediklerini, Almanya'nın ekonomik bir dev ve siyasal bir cüce olarak kalmasını tercih ettiklerini ortaya koydu. Bu süreçte, başta Helmut Kohl olmak üzere Hıristiyan Demokrat yöneticiler, milli (hatta ulusçu temalara) gönderme yaparken zorunlu bir biçimde nazi geçmişine bakış sorunuyla da yüz yüze gelmek zorunda kaldılar. H. Kohl'un, sorunun dışında kalabilmek adına, başta kendisi olmak üzere birçok Alman'ın geç doğmuş olmaları "sayesinde" nazi rejimini tam olarak tanımamış oldukları yönünde yaptığı açıklamalar ise, konunun bir anda nitelik değiştirerek "tarihçilerin kavgası" olarak adlandırılan daha genel bir tartışmanın gündeme gelmesine yol açtı. Başka bir anlatımla, Batı Almanyalılar'ın ulusal kimliğine gönderme, nazizmin doğası, kaynakları ve güncel tezahürleri sorununun bütün boyutlarıyla tartışılmaksızın ele alınamayacağını ortaya koydu (Vincent, 1993: 146).

Başka bir anlatımla, ortada iki seçenek bulunmaktaydı. Nazizmin bizzat Alman tarihinden kaynaklanan nedenlerini araştırmak ve sorgulamak, ya da nazizmi tarih içinde gelenek ve bağlantıları olmayan trajik bir "ara döneme" indirgemek. Bu kavgada Alman aydınları farklı tutumlar alırken, asıl çatışma tarihçi Ernst Nolte'nin kişiliğinde temsil edilen "Sağ" ile felsefeci Jürgen Habermas'ın sözcülüğünü yaptığı "Sol" arasında geçti. E. Nolte yazılarında nazizmi, bolşevizm karşısında ki "savunma refleksi"yle, uluslararası bir iç savaş ortamında bolşevikler tarafından gerçekleştirilen katliamlara verilen yanıtla açıklamaya çalıştı. Nolte'ye göre, nazi döneminin sergilediği şiddet, Alman tarihi içindeki bir "çarpıklığı" ifade etmekteydi. Bu nedenle nazizmin "şeytanileştirilmesi"nden vazgeçilmeli ve tarihin sürekliliği içinde, başka bir anlatımla ulusal bütünlük mücadelesi içindeki yeri dikkate alınarak değerlendirilmeliydi. Bu yaklaşımın karşısında yer alan Habermas ise, nazizmin, Alman tarihi içinde basit bir "çılgınlık" anıyla açıklanamayacağını ve tarihsel antidemokratik eğilimlerin nihai durağı olduğunu savundu. Bu nedenle de, Alman

ulusal kimliğinin "sorunsuz" bir alan oluşturduğunu söylemek mümkün değildi. Habermas'a göre, etnik temellere dayalı ulus anlayışını reddedebilmek için farklı gelenekler arasında bir ayıklama yapmak gerekliydi ve kabul edilebilir tek ulusal özdeşleşme biçimi, anayasal yurtseverlikle, yani her türlü kültürel ve dilsel "tekelciliği" dışlayan demokratik kurumlarla özdeşleşme olmalıydı. Habermas'ın "sivri" bulunan bu yaklaşımının en önemli özelliği, kimlik sorunlarına ilişkin demokratik ve cumhuriyetçi bir anlayışının yanı sıra modern bir ulus anlayışının da öncülüğünü yapmasıydı. 1980'lerde kimilerine göre akademik niteliği ağır basan bu tartışma, 1989'da iki Almanya'nın birleşmesi ve sonrasında ulusal kimliğin yeniden inşası sürecinde karşılaşılabilecek sorunların da habercisi oldu (Vincent, 1993: 146-147).

Habermas'ın "Anayasal Vatanseverlik" kavramının, akademik çevrelerin dışına çıkarak "anayasal vatandaşlık" ifadesiyle Türkiye'nin gündemine girmesi ise, Cumhurbaşkanı Demirel'in 1992'de Budapeşte'de Uluslararası Basın Enstitüsü Genel Kurul'unda yaptığı konuşma sonrası oldu. Demirel bu konuşmasında anayasal vatandaşlık kavramını şöyle açıklamaktaydı:

"Anayasal vatandaşlık kavramı, haklar ve ödevler bakımından bir ülkenin tüm vatandaşlarını eşitlik ortak paydasında birleştiren bir kavramdır. Anayasal vatandaşlık sayesinde din, dil, ırk, cinsiyet farkı olmaksızın bir ülkenin tüm vatandaşları tüm görevlere talip olmak ve o görevleri üstlenebilmek hakkını elde etmektir.

Tasada ve kıvançta ortak olan, anayasal vatandaşlık bağıyla devlete bağlı her birey, etnik kökeni; dili, dini, cinsiyeti ne olursa olsun, kendi kültürel çeyizini topluma zenginlik kaynağı olarak taşımakta ve hem bireysel hem toplumsal refaha katkıda bulunmak ve pay almak hakkını kazanmaktadır.

(...)

İşte anayasal vatandaşlık, eşitlik ortak paydasına bu haklara ve görevlere birlikte sahip olmak ve hiçbir grubun şu veya bu nedenden ötürü seçme, seçilme, devletin her kademesindeki göreve gelebilme hakkını kısıtlamamasıdır."

Böylece Habermas tarafından farklılıklar üzerine inşa edilmiş bir siyasal kültürün varlığıyla açıklanan "anayasal yurtseverlik", Türkiyevari "anayasal vatandaşlık" yorumunda tam tersine, toplumsal çeşitlilik ve farklılıkları parantez içine alan bir devlet anlayışına çıkmaktadır.

Dolayısıyla "anayasal yurttaşlık" kavramıyla kastedilen anlayışın, Cumhuriyetin başından bu yana geçerli olan resmi yurttaşlık yaklaşımına getirdiği yenilik hiçbir biçimde açık değildir. Siyasal haklarla donatılmış birey-yurttaş ve toplumdaki terfi imkânları açısından liyakatçi eşitlik (meritokratik eşitlik) boyutu, resmi söylemin, özellikle sivil toplumdaki yurttaşlık taleplerini kendisi açısından bir tehdit olarak algıladığı her durumda öne sürdüğü bir savunma üslubu oluşturmuştur. Öte yandan söz konusu söylem, görünürdeki tüm "kapsayıcılık" iddiasına karşın, ilki göndermede bulunulan eşitlik anlayışının sorgulanmasına, diğeri ise Cumhuriyetin başından beri izlenen reel politikaların değerlendirilmesine ilişkin iki temel sorunu barındırmaktadır. Liyakatçi eşitlik boyutunun sorgulanması, yurttaşlar açısından eşit başlangıç ilkesinin ve fırsat eşitliğinin bulunmadığı bir ortamda, "layıklar arası" eşitliğin, fiili dışlamaya yol açan niteliğini gündeme getirmektedir. İkincisi ise, resmi sözleşmeci ulus söyleminin, Cumhuriyetin başından beri sürdürülen kültür ve eğitim politikaları aracılığıyla kültürel yurttaşlığa (yurttaşı ulusal-etnik kültürün bir parçası yapmayı amaçlayan) doğru zorlanması sonucu, fiili eşitlik boyutunun içinde yer alacağı çerçeveyi belirlemesidir.

Nitekim, "anayasal vatandaşlık" kavramının S. Demirel tarafından ilk kez kullanılarak "resmiyet" kazandığı 1992'den sonra Talim ve Terbiye Kurulu'nun 27. 06. 1994 günlü kararıyla 5 yıl süreyle ders kitabı olarak kabul edilen ve özel yayınevleri tarafından yayımlanan *Vatandaşlık Bilgileri* kitaplarında "ırk ve din birliği"nin ulusu oluşturan unsurlar arasında sayılması (Aydos ve Yenice, 1994: 60-61), Milli Eğitim Bakanlığı'nın yayımladığı *İlköğretim Vatandaşlık ve İnsan Hakları Eğitimi* kitabında, din unsuruna yapılan daha temkinli yaklaşılmasına rağmen, "ırk birliği"nin ulusun kurucu unsuru olarak yer alması ve Türk ulusunun "Orta Asya'da başlayan varlığı"na yapılan göndermeler (Dal, Çakıroğlu, Özyazgan, 1997: 58-59) kültürel yurttaşlık anlayışının, ulus-devletin en temel homojenleştirme mekânı olan eğitim kurumlarında hâkim ve "onay"lanan yurttaşlık yaklaşımı olmayı sürdürdüğünü göstermektedir.

Yurttaşlık tarifinin kültürel başvurularla donatıldığı oranda "öteki"ler açısından dışlayıcı bir özellik taşıdığı bu anlayış, bir yurttaşlar topluluğunun ortaya çıkmasında önemli bir engel oluşturmaktadır. Öte yandan günümüzde dünyanın hemen her yerinde gözlemlenen

yurttaşlık kimliğinin erozyona uğraması ve yurttaşlık taahhüdündeki gerileme, Türkiye açısından değerlendirildiğinde kültürel yurttaşlık anlayışının yanı sıra bir dizi unsurun, ikincil aidiyetlerin yurttaşlık aleyhine mevzi kazanmasına neden olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu unsurlardan ilki, bir yurttaşlar topluluğunun oluşmasında ve sürekliliğinde en belirleyici etkenlerden biri olan dayanışma duygusundaki çözülme eğilimidir. Türkiye'de yurttaşlar arasındaki dayanışmanın motifinin, Cumhuriyetin yaklaşık ilk yirmibeş yılında "cumhuriyetin kazanımları" ve ulusal kalkınmacı ideolojiye dayandırılmış olması, uzun dönemde kazanımların ve kalkınmanın nimetlerinin eşit ve adilane paylaştırılmaması sonucu dayanışma fikrinin sarsılmasına yol açmıştır.

İkincisi ise, yurttaşlık erdem ve taahütünde gözlemlenen gerileme ile ilgilidir. Resmi yurttaş profilinin militan bir yurttaşlık anlayışına dayanması ve söz konusu militanlığın en tanımlayıcı özelliğinin sonsuz bir fedakarlıkla anlam kazanması, giderek karşıt halet-i ruhiyelerin egemen olmasını getirmiştir. Batı ülkelerinde de gözlemlenen bir gelişme doğrultusunda, başka bir anlatımla, yurttaş kimliğinin öteki kimliklere karşı mutlak bir mesafe şeklinde ortaya çıktığı ve bireyin yurttaşın önünde tümüyle silindiği bir "yurttaş özgeciliği"nden (altruisme), yurttaşın birey önünde silindiği ve kamusal taahhütlerinden mümkün olduğunca uzaklaştığı tepkisel süreç (Déloye, 1997: 71), Türkiye'ye özgü gelişmeler sonucu 1980'li yıllardan itibaren son kertede hazcı, azami kişisel kazanç sağlamaya eğilimli, dünya ve ülkesinin "seyircisi" bir yurttaş tipinin ortaya çıkmasına neden oldu.

Söz konusu yurttaş tipinin egemen olmasına ise, resmi politika önemli oranda katkıda bulundu. Bir yandan yurttaşlığı bir haklar ve görevler listesine indirgeyerek içini boşaltan/depolitize eden yaklaşım, diğer yandan ise, bürokratik ulusçu söylemin yurttaşlara duygu yüklemek adına yurttaşlığı saldırgan bir yurtseverlik anlayışıyla özdeşleştiren yaklaşımı, yurttaş-yurtsever ilişkisini ideolojik bir boyuta hapsederken katılımcı, aktif ve özerk yurttaşı ortadan kaldırdı.

Öte yandan yurttaşlık taahhütlerine ilişkin gerileme, siyaset sınıfının demokrasiyle kurduğu "sorunlu" ilişkiden, başka bir anlatımla, Türkiye'de siyaset sınıfı tarafından arzulanan minimalist ya da prosedüral demokrasiden, düzenli yapılan seçimler ve parlamentonun varlığını demokrasinin varlığıyla eş tutan anlayıştan kaynaklanmak-

tadır. Demokratik yaşamın "vazgeçilmez unsuru" siyasal partilerin, "normal" zamanlarda minimalist/prosedüral demokrasiyle yetinmeleri, kendileri açısından "kriz" oluşturan durumlarda ise, "bir değer olarak demokrasi" yi talep etmelerinin temelinde demokratik bir siyasal kültürün içselleştirilememiş olması bulunmaktadır. Varılan noktada ise, her siyasal kriz, demokrasinin krizi ya da demokrasinin bir yönetim tekniği olarak sorunları çözümlemedeki yetersizliği olarak algılanmakta, dolayısıyla da siyaset dışı müdahaleler gündeme gelmektedir. Siyasal partilerin demokrasiye ilişkin araçsal yaklaşımlarının yanı sıra, programatik özelliklerinin de yurttaşlar topluluğu açısından izdüşümleri bulunmaktadır. Ekonomik programlarının geneli açısından birbirinden farklılaşmayan, yurttaşlar topluluğuna ilişkin alternatif ekonomik modellere işaret edemeyen siyasal partiler, farklılıklarını kültürel ve sosyal sorunlardan hareketle inşa etmektedirler. Dolayısıyla, resmi söylem ve pratiğin yanı sıra, siyasal partilerin sosyal ve kültürel sorunların siyasallaşması ve birer çatışma unsuru olarak yeniden üretiminde üstlendikleri işlev, yurttaşlık taahhüt ve pratiğine ilişkin bir anlam ve zemin kaymasıyla sonuçlanmaktadır.

Yukarıda sayılan nedenlerin yanı sıra, bir yurttaşlar topluluğunun oluşmasında temel bir işleve sahip olan sosyalizasyon sürecinin, Türkiye'de bir süreden bu yana topluluklar temelinde yaşanması sonucu, yurttaşların farklı aidiyetleri temelinde birbirlerine yabancılaştığı, her birinin kendi değerler sistemine dayalı paralel mikro kamusal alanlar oluşturduğu bir cemaatleşme durumuyla karşı karşıyayız. Söz konusu cemaatleşme olgusu ise, büyük oranda "steril" resmi kamusal alan anlayışından kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla özerk birey-yurttaşlar topluluğunun içinde yer alacağı kamusal alanın, bir ortaklık/birliktelik alanı haline gelmesi, söz konusu "ortak"ın değişken geometrili bir ortak olduğunun kabul edilmesi oranında mümkün olacaktır. Bu tür bir önkabul, kamusal alanın topluluk ilkesi (ulusal-kültürel topluluk ya da mikro topluluk) ve değerler sistemi doğrultusunda hegemonik bir biçimde sömürgeleştirilmesi (Tassin, 1991: 25) tehlikesine karşı demokratik açılım sağlama imkânına sahiptir. "Değişken geometri"nin, topluluklar temelinde değil, ama farklı kimliklerin taşıyıcısı birey-yurttaşların siyaset ve katılım imkânlarının artırılması yoluyla sağlanması ise,

kamusal alanın her türlü diyalog ve tartışmadan hareketle ve yeni toplumsal talepler doğrultusunda kendini sürekli olarak yeniden üreteceği bir yurttaşlar demokrasisinin oluşmasına imkân sağlayacaktır.

Kaynakça

Aydos, Ş. ve Yenice, S. (1994) *İlköğretim Vatandaşlık Bilgileri Ders Kitabı*, 8, İstanbul: Başarı Yayımcılık.

Dal, K., Çakıroğlu, O. ve Özyazgan A. İ. (1994) *Ortaokullar İçin Vatandaşlık Bilgileri*, III, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Déloye, Y. (1997) *Sociologie Historique du Politique*, Paris: Editions La Découverte.

Habermas, J. (1994) "Citizenship and national identity: Some reflections on the future of Europe", B. S. Turner ve P. Hamilton (der.), *Citizenship, Critical Concepts*, C. 2, Londra ve New York: Routledge.

Tassin, E. (1991) "Espace commun ou espace public? L'antagonisme de la communauté et de la publicité", *Hermès*, 10.

Taylor, D. (1994) "Citizenship and social power", B. S. Turner ve P. Hamilton (der.), *Citizenship, Critical Concepts*, C. 1, Londra ve New York: Routledge.

Turner, B. S. (1994) "Postmodern culture/modern citizens", B. S. Steenbergen (der.), *The Condition of Citizenship*, Londra: Sage Publications.

Vincent, J.-M. (1993) "Allemagne: Une république toujours à faire", *Philosophie Politique*, 4.

İsim Dizini

Adams, I. 119, 128, 143.
Aja, E. 18, 34.
Alejandro, R. 55, 64, 68, 75.
Althusius, J. 19, 33.
Aubert, J. F. 33.
Aydos, Ş. 152, 155.

Badie, B. 11, 13.
Badinter, E. 141.
Balibar, E. 55-56, 75.
Barbalet, J. M. 62-64, 75.
Barber, B. 12-13, 64, 70, 75-76, 79.
Barbier, M. 113-115.
Baubérot, J. 95, 103, 107-108, 115-116.
Bauer, O. 31-32.
Bayrou, F. 109.
Birch, A. H. 28-29, 33, 42, 48.
Birnbaum, P. 36, 48, 75, 91.
Bizeau, J. P. 54, 75.
Boespflug, F. 109, 112-113, 115.
Bonazzi, T. 115-116.
Bora, A. 122, 143.
Bottomore, T. 120, 143.
Bourdieu, P. 135.
Braud, P. 135, 143.
Bréchon, P. 94-95, 103, 115.
Budge, I. 59, 75.
Bumin, K. 86, 91.
Burdy, J.-P. 110, 115.

Camilleri, J. A. 86, 91.
Canivez, P. 78, 91.
Carcassone, G. 33.
Carter, J. 26.
Champion, F. 99, 106, 115.
Clarke, P. B. 54, 75.
Coakley, J. 18, 33, 39, 48.
Cohen, M. 107-108, 115.
Colas, D. 87, 91, 107, 115.
Crittenden, J. 69, 75.

Çakıroğlu, O. 152, 155.

Daalder, H. 19-20, 33, 43.
Dagger, R. 74-75.
Dal, K. 152, 155.
De la Cuava, P. L. 115.
de Gaulle, C. 135.
de Lara, P. 67, 75.
de Minon, M. H. 17, 33.
Déloye, Y. 81, 91, 153, 155.
Delphy, C. 140, 143.
Demirel, S. 149, 151-152.
Donovan, J. 122-124, 143.
Duhamel, O. 21, 28, 33.
Dumont, L. 51.
Dunne, M. 115-116.
Dussart-Debefve, S. 23, 33.

Eduards, M. 137, 143.
Einhorn, B. 88, 91.
Einstein, Z. 122.
Elgan, E. 135-136, 143.

Falk, J. 86, 91.
Farago, B. 15-17, 28, 33.
Fialaire, J. 112-113, 115.
Fincancı, Y. 82, 84, 86-87, 91.
Fleiner-Gerster, T. 21-33.
Fraisse, G. 127, 134, 143.
Frazer, N. 61, 75, 84-85, 91.

Gaillard, J.-M. 115.
Galeotti, A. E. 114-115.
Gaspard, F. 139, 143.
Giddens, A. 63.
Giordan, H. 27, 34.
Glazer, N. 25, 34.
Gordon, L. 61, 75, 84-85, 91.
Gouges, O. de 118.
Grimm, W. 36.
Guigou, E. 128, 143.
Gutmann, A. 15, 34, 65.

Habermas, J. 149-151, 155.
Hall, S. 84-85, 87, 91.
Harding, S. 126, 143.
Hayes, C. J. H. 36, 48.
Hechter, M. 43.
Heckmann, F. 48.
Hegel 65, 69, 86.
Held, D. 75-76, 85, 87, 91, 92.
Hernes, H. 136.
Hobbes, T. 13, 59, 71, 85.
Hooghe, L. 39, 43, 48.
Horowits, D. 39-40.
Hunt, C. L. 25, 34.
Huntington, S. 10.

Janowitz, M. 53, 75.
Jenson, J. 120, 143.

Kaldor, M. 88, 91.
Kant 60, 69, 101.
Kaplan, R. 11, 13.
Kateb, G. 83.
Kavan, Z. 88, 91.
Keane, J. 86, 89, 91.
Keating, M. 16, 34, 42, 48.
Kennedy, J. F. 26.
Kilson, M. L. 26, 34.
Kohl, H. 150.
Koray, M. 138, 143.
Kymlicka, W. 65-66, 75.

Lamoureux, D. 118, 125, 133, 137, 143.
Leca, J. 51, 75, 81, 82, 91.
Leibnitz 101.
Leton, A. 24-25, 34.
Lijphart, A. 22-23, 34, 43.
Locke, J. 59, 71, 89.

MacIntyre, A. 64-66, 67.
Mann, M. 62, 75.
Mansbridge, J. 118, 125, 143.
Marcou, J. 110, 115.
Marshall, T. H. 61-63.
Martin, J.-P. 98, 105, 116.
Marx, K. 52, 65, 69, 85-86.
McGarry, J. 46-47, 49.
McKay, D. 59, 75.

Mill, J. 61.
Mill, J. S. 60-61, 118.
Miller, D. 65, 68, 75.
Miroir, A. 23, 34.
Mosher, M. A. 127, 143.
Mossuz-Lavau, J. 135, 138-139, 143.
Mouffe, C. 83, 92.
Murphy, W. F. 110, 111, 116.

Nagel, J. 43-45, 49.
Nevitte, N. 43, 49.
Nisbet, R. 57, 75, 80, 92.
Nolte, E. 150.

Okin, S. M. 118, 125, 143.
Oldfield, A. 70-72, 75.
O'Leary, B. 46-47, 49.
Orlin, T. S. 116.
Ouedraogo, J.-P. 99, 116.
Outhwaite, W. 120, 143.
Ozouf, M. 141-143.

Özyazgan, A. İ. 152, 155.

Parekh, B. 60, 75, 79, 92.
Peiser, G. 109, 116.
Perrot, M. 127-128, 130, 144.
Pettit, P. 74-75, 129, 143, 144.
Phillips, A. 83, 86, 92, 127, 133, 138, 142-143.
Pisier, E. 139, 143.
Poche, B. 36, 49.
Powell, G. B. 47, 49.

Ra'anan, U. 16, 34.
Rangeon, F. 84, 86, 92.
Renner, K. 31-32.
Rex, J. 102, 116.
Riggins, S. H. 30, 34.
Riot-Sarcey, M. 117, 144.
Roosens, E. E. 25, 34.
Rosanvallon, P. 102.
Rousseau, J.-J. 33, 36, 50, 70, 89, 127.
Rudolph, J. R. 41, 49.

Sandel, M. J. 60, 64, 76.
Sanguin, A.-L. 28, 33-34, 38, 50.
Sartori, G. 79, 92.
Schlegel, J.-L. 108, 116.
Schnapper, D. 90, 92.
Scott, J. W. 140-142, 144.
Seiler, D.-L. 22, 34.
Servan-Schreiber, C. 139, 143.
Sineau, M. 130-131, 138, 144.
Sosoe, L. K. 67, 69, 76.
Sypnowich, C. 124-125, 144.

Tassin, E. 115-116, 154, 155.
Taylor, C. 34, 49, 64, 69, 91, 149.
Taylor, D. 92, 144, 155.
Thatcher, M. 85, 88, 90, 102.
Thomson, J. C. 41, 49.
Tocqueville 70, 72.
Tura, J. S. 18, 34.
Turner, B. S. 54, 57-58, 61-63, 75-76, 92, 144-145, 155.

Van Gunsteren, H. 73, 76.
Vetvik, E. 103-104, 116.
Vincent, J.-M. 150-151, 155.
Voltaire 101.

Walker, L. 25, 34.
Walzer, M. 65, 67-68, 76, 110-111, 116.
Weibel, E. 29, 34.
Wilford, R. 119, 144.
Willaime, J.-P. 95-97, 101, 108, 115-116.
Wollstonecraft, M. de 118.

Yenice, S. 152, 155.
Young, I. M. 55, 71, 76, 89.
Yuval-Davis, N. 121, 144.

Zolo, D. 56, 64, 76.
Zylberberg, J. 100, 102, 116.

YURTTAŞLIK VE DEMOKRASİ

Füsun Üstel

Bugün gelinen noktada demokrasi ideali, reel demokrasilerin yaşadığı bütün sarsıntılara rağmen "çözüm" sunma niteliğini koruyor. Üstelik ne sosyal bilimciler, ne hükümetler, ne de her düzeyden siyaset oluşturucular, ulus-devlet ve modernitenin baş aktörü olan yurttaşın dışında yeni bir kamusal aktör üretebilmiştir. Yüzyıl başı ile sonu arasındaki en temel fark ise, yurttaşlığın ulus-devlet modeli içinde tanımlanan hukuksal-siyasal içeriğinden sıyrılarak farklı aidiyet, konum ve duyarlılık biçimlerini de içine alacak şekilde sivilleşmesidir. Dolayısıyla tartışma ve çözüm önerileri, yurttaşlığın yeniden tanımlanması üzerinde odaklanıyor. Yurttaşlığın yeniden tanımı ise, devlet-sivil toplum-kamusal alan denkleminin yeniden kurulmasını, demokrasilerin söz konusu değişken geometrili yurttaş tipi üzerinden yeniden inşa edilmesini gerektiriyor. Elinizdeki bu çalışma, yurttaşlık sorununu farklı açı ve konumlardan ele alan altı ana başlıktan oluşuyor. Ana başlıklar altında son yıllarda sosyal bilimler camiasına egemen olan kuramsal duruşların yanı sıra, "yaşanan yurttaşlığın" sorunlu doğası ve reel demokrasilerin değişen yurttaş profili karşısında buldukları çözümler ve uyguladıkları siyasetlerin niteliği inceleniyor.

ISBN 975-7501-73 5

9 757501 735009

siyaset

demokrasi, yurttaşlık