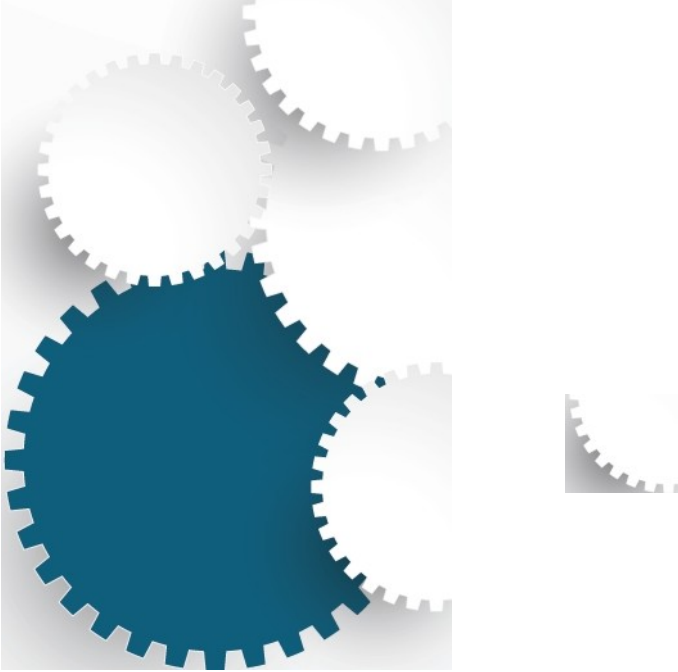


SİYASAL TOPLULUGUN DÖNÜŞÜMÜ



Andrew Linklater

Siyasal Topluluğun Dönüşümü

The Transformation of
Political Community

Siyasal Topluluğun Dönüşümü

*Post-Westfalyan Dönemin
Etik Dayanakları*

The Transformation of
Political Community

*Ethical Foundations of the
Post-Westphalian Era*

ANDREW LINKLATER

EDİTÖR

HALİT BURÇ AKA

Polity Press



ULUSLARARASI
İLİŞKİLER
KÜTÜPHANESİ

ISBN: 978-605-~~449~~-5-9
1. Basımdan Çeviri, Nisan2015

SİYASAL TOPLULUĞUN DÖNÜŞÜMÜ
TRANSFORMATION OF POLITICAL COMMUNITY
ANDREW LINKLATER
EDİTÖR: HALİTBURÇ AKA

Copyright 2015, ULUSLARARASI İLİŞKİLER KÜTÜPHANESİ DERNEĞİ adına RÖLE AKADEMİK YAYINCILIK SERİFİKA NO.: 28503 Bu baskının bütün hakları Rôle Akademik Yayıncılığa aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

*Copyright Andrew Linklater 1998
The right of Andrew Linklater to be identified as Author of this Work has been asserted in accordance with the UK Copyright, Designs and Patents Act 1988. First published in 1998 by Polity Press. Reprinted 2004*

Genel Proje Koordinatörü: Esra Diri
1. Basımdan Çeviri: İstanbul-Nisan2015
Sayfa Tasarımı: Hamide Yağcı - yaldirnaride@gmail.com-
Baskı: Tarcan Matbaası
Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15, İskitler/Ankara
Telefon: (312) 384 34 35-36 • Fax: (312) 384 34 37
Sertifika: 25744



Çeviri Editörünün Ön Sözü

Kanımca *Transformation of Political Community* kitabı, Andrew Linklater'in en önemli eseridir; çünkü uluslararası ilişkiler disiplinindeki teorik tartışmalara zihin açıcı katkı sunmaktadır. Linklater bu eseriyle, uluslararası ilişkiler disiplinindeki olgu ve olayları klasik çerçevenin dışına çıkararak çözümlenmeyi, anlamayı, anlamlandırmayı cesaretlendirmektedir. Kitabın sadece uluslararası ilişkiler değil, aynı zamanda siyaset bilimi, sosyoloji akademisyenlerinin ve öğrencilerinin de ilgisini çekeceğine inanıyorum.

Yukarıda özetlediğim gerekçelerden dolayı, uluslararası ilişkiler disiplininde, Soğuk Savaş Sonrası dönemde üretilen en etkileyici teorik çalışmaların biri olan *Transformation of Political/ Community* kitabının dilimize çevrilmesi çok değerli bir kazanımdır. Kitapta yer alan temel kavramların Türkçe karşılıklarının, ders anlatımlarında, bilimsel makale ve sunumlarda kullanılmasına katkı sunacak olması bile tek başına bu çeviri kitabını önemli kılmaktadır.

Akademik sorumluluğun yerine getirilmesi bakımından bir hususun altını çizmek isterim: Son yıllarda yabancı dilde basılmış nitelikli akademik eserlerin Türkçeye çevrilmesi memnuniyet verici ama yeterli değildir. Daha fazla eserin Türkçeye özenle ve ciddiyetle kazandırılması gerekir.

Göreceğiniz üzere, kitabın bölümleri farklı çevirmenler tarafından Türkçeleştirilmiştir. Editör olarak, elimden geldiğince çevrilen metinlerin akıcılığını, uyumlaştırılmasını ve kavramsal tutarlılığını sağlamaya gayret ettim. Umuyorum ki kitabın Türkçe çevirisi, okuyucuyu tatmin edecek düzeye gelmiştir. Şüphesiz ki çalışmadaki hata ve eksiklerin sorumlusu şahsımdır.

Son paragrafı teşekkürle ayırmak istiyorum. *Transformation of Political Community* kitabını Türkçemize kazandırmak için katlandığı maddi ve manevi fedakarlığı her türlü takdirin üzerinde olan Röle Akademik Yayıncılık sahibi Sayın Esra Diri' ye şükran borçluyum. Ayrıca, kitabın bölümlerini çeviren Esra Ak.gemci , Papatya Alkan Genca, Mahinur Akşehir Uygur ve Esra Diri'ye teşekkür ederim. Elbette zamanlarından çalmamı sorun etmeyen aileme ise müteşekkirim.

Yrd. Doç Dr. H. Burç Aka
Uluslararası İlişkiler Bölümü
Namık Kemal Üniversitesi

İçindekiler

Giriş	I
1 Anarşi , Topluluk ve Uluslararası Eleştirel Kuram	14
<i>Neo-Realizmin Eleştirisi</i>	18
<i>Uluslararası İlişkilerde Topluluk Sorunu</i>	23
<i>Modern Devletin Değişen Bağlamı</i>	27
<i>Siyasal Topluluğun Yeniden Yapılandırılmasını Kuramsallaştırmak</i>	34
2 Evrensellik, Farklılık ve Özgürleştirici Proje	46
<i>Farklık, Selfdeterminasyon ve Dışlama</i>	51
<i>Devlet, Vatandaşlık ve İnsanlık</i>	56
<i>Evrenselcilik, Tahakküm ve Ötekilik</i>	62
3 Diyalojik Ahlak ve Siyasal Topluluğun Dönüşümü	77
<i>Dışlamsanım Sınırları: Üyelik, Vatandaşlık ve</i>	
<i>Küresel Sorumluluklar</i>	79
<i>Diyalojik Topluluk</i>	85
<i>Diyalog ve Söylem</i>	87
<i>Yeniden Tartışılan Evrenselcilik</i>	100
4 Dış lama B içi mleri ve Topluluğun Sınırlan	109
<i>Dahil Etme ve Dışlamanın Eleştirel Sosyolojisi</i>	113
<i>Sosyal Öğrenme ve Uluslararası İlişkiler</i>	119

	<i>Dünya Medeniyetlerinde Dihil Etme ve Dışlama</i>	123
	<i>Sınırlı Toplulukların Sosyolojisine Doğru</i>	132
5	Devlet Gücü, Modernite ve Potaniyelleri	145
	<i>Modern Devletin Paradokslarının Kökenleri</i>	147
	<i>Devlet Gücünün Belirsizliği Üzerine</i>	157
	<i>Yeni Devlet Yapılarının Olasılığı Üzerine</i>	161
	<i>Dışlama-Sonrası Devlet: Evrensel Rasyonellere Cevap Verebilirlik</i>	168
6	Post-Westfalyan Dönemde Topluluk ve Vatandaşlık	179
	<i>Vatandaşlık ve Kalkınması</i>	184
	<i>Dışlayıcı Egemen Devlet Sorunu</i>	189
	Westfalyan Devletin Ötesinde	193
	<i>Post-Westfalyan Dönemde Vatandaşlık</i>	198
	<i>Kozmopolit Vatandaşlık</i>	204
	Sonuç	213
	Notlar	221
	Kaynaklar	241
	Dizin	257

Giriş

Otto Hintze (1975, s. 342), ilk Batılı şehri, özgür ve eşit vatandaşların kurumsal birliği olarak tanımlamıştır. 'Yeminli birlik' (*conjuratio*), birliğin temelini oluşturmuş; sosyal bağ 'karşılıklı bir koruma ve destek yemini' içinde temellendirilmiştir. Siyasal topluluğa ilişkin modem fikirler, ortak bir yönetimde birbirlerine bağlı olan eşit vatandaşlara ilişkin eski Yunan kavramlarından yararlanmaya devam etmektedir. Vatandaşların büyük değer verdikleri ve uğruna çok ciddi kişisel fedakarlıklarda bulunmaya hazır oldukları üst düzey bir dayanışmanın var olduğunu varsaymaktadırlar. Çoğunluğun ortak iyiliği uğruna savaşta hayatından vazgeçmek, bugüne kadar en üstün örnek olarak kabul edilmiştir. Bilhassa Hegel, savaş halinin, siyasal toplulukların etik sağlığı açısından esas olduğuna inanmıştır. Bu sert iddia, her ne kadar modem anlayışla hemen hemen hiç uyumlu olmasa da üyelerin çıkarlarını kamu yararı ışığında belirlemeye hazır olmadıkça toplulukların hayatta kalamayacağına dair önemli noktayı yakalamaktadır. Elbette vatandaşlar, ortak hisler paylaşmayan ancak birlikte olmanın en iyisi olduğuna dair zorlu durumun farkında olan bir kader topluluğunun üyeleri olarak birbirlerine bağlı olabilirler. Önemli bir dizi siyasi düşünce, bu kötü şartlardaki bireylerin topluluktan çok bir birlik oluşturduğunu öne sürmektedir (Toennies, 1955). Hegelyenbir ifadeyle, sivil bir topluma ait olabilirler ancak etik bir devletin vatandaşı olmaktan yararlanamazlar.

Siyasal topluluğun varlığını sürdürmesi, devletle vatandaşlar arasındaki sosyal bağın yabancılara uzanmayacağına dair Bodin'in (1967, s. 21) vurguladığı olguya çok şey borçludur. Siyasal topluluklar ayakta kalır çünkü dışlayıcıdır ve çoğu, içeridekiler ve yabancılar arasındaki farkları vurgulayarak kendilerine özgü kimlikler üretir. Siyasal topluluğun tarihinde ayırt

edici özellikler, genellikle, savaşta veya milli bağımsızlık için verilen birlik mücadelelerinde oluşturulur. Ancak bu fenomen tek başına yeterli değildir: Topluluklar, kimliklerini elde etmek için yalnızca dış dünya ile mücadele etmemiştir. Foucault'nun öne sürdüğü gibi, topluluğun sözde kifayetli üyeleriyle, suçlular ve deliler gibi marjinaler arasındaki çeşitli farklar da topluluğun inşasında kendi rolünü oynar. Vatandaşlık haklarına pekala sahip olan ancak siyasal topluluk içinde kendilerini tam anlamıyla evinde hissedemeyen madun gruplarla egemen kesim arasındaki keskin farklar, belirgin etkilerini ortaya koyar. Toplumun baskın temsillerinden rahatsız olan ya da bu temsilleri tehdit olarak algılayan vatandaşlar, ayrımcılığın genel olarak artışının - ki E. H. Carr (1946, s. 162-9) bunu, topluluğun var olması için esas olarak kabul eder- mesafe almakta yeterince başarılı olmadığına inanırlar. Onların huzursuzluğu veya yabancılaşması, siyasal toplulukların dışlayıcı doğasına bir başka kanıttır.

Bu kitap, toplulukları dahil etme ve dışlama sistemleri olarak ele almaktadır. Bağlayan ve ayıran, bağdaştıran ve ayırıştıran sosyal bağların sorunsal yanları, kitabın esas ilgi alanıdır. Argüman, yeminli birlik içinde vatandaşlar arasındaki itibarın, insanlığın geri kalanına karşı yükümlülükleriyle çatışabileceğine dair daha eski bir tartışmaya uzanmaktadır (Linklater, 1990a). Vatandaşların, vatanş olarak kimliklerini, evrensel hak ve sorumlulukların öznesi olarak kendilerini kavrayışlarıyla uzlaştırmak zorunda oldukları gerçeği, analizin merkezindedir. Argüman, kozmopolit etiğin çoğu kavramının, karşı çıktıkları tikelci çağrışımlar kadar dışlayıcı olduğunu kabul etmekle birlikte, müteakip tartışma pişmanlığa yer vermeksizin evreselcidir. Evrenselciğe bağlılık, her durumda güçlü duygusal bağlarla belirli topluluklarla uzlaşın lmak zorundadır. Bunun böyle olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kitabın temel amaçlarından biri, egemen devlet sistemlerinin kozmopolit eleştirilerini yeniden doğrulamak ve siyasal toplulukların ahlaki sınırlarının genişlemesini savunmaktır.

Topluluklar, sürekli olarak yeniden yapılandırılır; toplulukların ahlaki sınırları genişler ya da iki ayrı cepheye sıkışır. Diğer toplumların üyelerine doğru daha az ya da daha fazla tikelci eğilimler geliştirebilirler. Dışarıdaki-lerin çıkarlarına verilen önem, bir çağda artıp diğerinde azabilir: millî sınırların hassas ahlaki anlamını sorgulayan kozmopolit etik bu yüzden önemlidir. Fakat yabancılarla olduğu gibi, madun gruplarla da, bir dönemde daha kapsayıcı toplumlar oluşturma çabaları ağır basar kendiğinde, daha kapalı toplumlar yaratma hedefi hüküm sürebilir: Aynı toplumun üyeleri arasındaki ilişkilerde yaşanan ve ahlaki açıkları yansıtan etik perspektiflerin önemi burada yatar. Bu durumda vatandaşlar, aynı milliyetten olanlarla yabancılar arasındaki farklılıklara daha fazla ahlaki anlam yüklediği zaman,

yabancılarla ilişkilerdeki ahlaki açıklar artar; örneğin, savaşta yabancıların tüm haklarını reddetmek gibi. Azınlıkları kendi kültürel farklılıklarını korumaktan alıkoyan toplumlarda ahlaki açıklar daha belirgindir; bununla birlikte, ahlaki açıklar, egemen gruplar en önemli toplumsal kaynakları ve anlamlı olanakları sahiplendikleri zaman ortaya çıkar. Siyasal topluluğun üçlü dönüşümü üzerine vizyonlar, kültürel farklılıklara daha fazla saygı, maddi eşitsizliklerin azaltılmasında daha güçlü kararlılık ve topluluğun sınırlarını daraltmak için baskılara evrensel direnişte önemli ilerlemeler sağlar; aynı ca bu temel, ahlaki açıkların azalmasını taaddüt eden toplumsal eğilimleri teşvik eder.

Bu niteliğe normatif bağlılıklar, uluslararası ilişkiler çalışmalarına ağırlığını koyamamıştır. Realizm ve neorealizm gibi baskın perspektifler, uluslararası ortamın radikal siyasal değişimle ilgili vizyonlara düşman olduğunu ileri sürmüştür. Egemen devletlerin daha güvenli dünyası içinde bu görüşler radikal bir şekilde gelişmiş, argüman devam etmiştir. Bunlar, ikna edici olmayan savlardır ve uluslararası ilişkiler üzerine son çalışmalar, iç siyasetin barışçıl güvenliği ve uluslararası ilişkilerin şiddetli anarşisi arasındaki kesin realist karşıtlığı zayıflatmıştır. Postmodern ve feminist eserler, iç ve uluslararası siyasetin iki dünyası arasındaki radikal ayrımın, kusurlu egemen devletlere meşruiyet sağladığını öne sürmüştür (Walker, 1993). Dışarıda biryerdeki dünyayla ilgili sözde tarafsız anlatımlar, siyasal topluluğun dönüşümü için olasılıkların normatif analizleriyle yer değiştirmelidir. Topluluklar içindeki dışlamanın adil olmayan biçimlerini eleştirmekle etkin bir şekilde ilgilenen uluslararası ilişkiler yaklaşımları yaratma çabaları, başka yerdeki kültürleri küçük düşürerek kolektif kimlikler yaratma pratiğinin yinelenmesini de sorgulamıştır. İçeridekilerin çıkarlarını, dışarıdakilerden üstün tutan toplumlardaki gidişatı sorunsallaştırmak, kozmopolit perspektiflerin temsilcileri tarafından desteklenen tamamlayıcı bir çalışmadır.

Siyasal topluluğun yeni biçimleri için ahlaki bir çerçeve ortayakoymak, son dönem uluslararası ilişkiler kuramında önemli bir eğilimdir. Modern devletlerin köklü değişikliklere neorealizmin öne sürdüğünden daha hassas ve duyarlı olduğunu ifade etmek, aynı şekilde önemli bir gelişmedir. Yaygın normatif vizyonların uluslararası ilişkilerin dominant, çelişkili modelleri tarafından yok edilmeye mahkum olduğunu inkar eden sosyolojik yaklaşımlar, son yıllarda büyük önem kazanmış olan eleştirel kuramsal projenin önemli bir parçasıdır. Sosyolojik araştırma, mevcut yapıların doğal ve kalıcı olmadığını, bir tarihe sahip olduğunu ortaya çıkarmıştır ve gelecekte muhtemelen farklı düzenlemelerle gelişecektir. Var olan sosyal düzenler içinde gelecekteki değişimin tohumlarını saptamak, sosyolojik araştırma-

nın temel bir özelliğidir. Sosyolojik analizin güncel biçimleri için önemli örnekler mevcuttur. Kant, etikten sosyolojiye geçişe ihtiyacın farkında olarak, ebedi barışın normatif savunusunu, gerçekleşme ihtimallerinin sosyolojik bir açıklamasıyla ilişkilendirmiştir. Sadece yükselen burjuvaziye değil, diğer toplumların üyelerine de yasal haklar sağlama imkanının, modern liberal topluma ve özgür ve eşit bireylerin baskın ideolojisine içkin olduğuna inanmıştır. Ulusaşırı bir sivil toplumun ortaya çıkışı, bireylerin diğer insanlardan yabancılaşma algılarından vazgeçebilecekleri ve onlarla daha insani düzenlemeler içinde ilişki kurmayı öğrenecekleri koşullar yaratmıştır. Kant'ın düşüncesinde ve Marksizm'de sosyolojik analizler, insanların birbirine eşit davrandığı alanı genişletmek için var olan potansiyeli ortaya çıkararak modern kapitalist toplumlardaki ciddi ahlaki açıkların ortadan kaldırılabilceğini göstermekle görevlidir.

Yirmi yıl krizinin' sonucu olarak realistler, küresel reformun radikal projelerinin milliyetçiliğin direncini ve devlet gücünün azametini takdir etmede başarısızlığa uğradığını belirtmeye hevesli olmuşlardır. Devletler, yabancılara kapılarını kapatarak, milliyetçi dış politikalar izleyerek ve kendi toprakları içindeki azınlıklara karşı dışlama biçimlerini pekiştirerek 20. yüzyılın ilk yarısında ahlaki topluluğun sınırlarını daraltmışlardır. Topluluğun yeni biçimlerinin olasılıkları üzerine çoğu çağdaş eleştirel analiz de Kant ve Marx'ın eserlerinde çokça değinilen küreselleşmenin iyileştirici etkilerine olan inançtan yoksundur. Birçoğu, küreselleşmenin kültürel farklılıkları tehdit eden yeni hegemonik güç biçimleri oluşturduğunu savunur. Fakat reformist projeyi yeniden inşa etme yönünde çağdaş girişimler, önceki normatif vizyonların çok fazla yol kat edemediğini öne sürmüştür. Kant ve Marx, ekonomik değişimin başat modellerinin insanların evrensel işbirliği için yeni biçimler oluşturmasına olanak verdiğini savunmuştur; eleştirel projeyi realist karamsarlıktan koruyan daha yeni yaklaşımlar ise kültürel farklılığa saygının yeni aşamalarını öğrenme ihtiyacına daha çok vurgu yapma eğilimindedir. Bu bağlamda, bu yaklaşımlar, kimlik ve ötekiliğe dair yaygın kavrayışların bir tarihi olduğunu savunur: Bunlar, doğal ya da kalıcı olmaktan uzaktır ve daha diyalojik topluluklarda unutulabilir. Yine bu yaklaşımlar, sosyolojik analizleri, farklılığa doğru daha ileri yönelimler geliştirme olasılıkları üzerine ve bunun üzerindeki sınırlamalar hakkında düşünmeye çağırır.

Farklılığa saygının önemi üzerine bu vurguların ışığında ahlaki evrenselciliğin konumu, bugün sosyal ve siyasal kuramda ve uluslararası ilişkiler kuramında en önemli meselelerden biridir. Önceki paragraflarda bahsedilen normatif tercihler dikkate alındığında, bu çalışma modern dünyada

¹ Yazar, E. H. Carr'ın *Yinni Yıl Krizi 1919-39* adlı eserine gönderme yapıyor. (ç.n.)

daha yüksek seviyelerde evrensellik ve farklılığa doğru ilerleyebilmek için olasılıkları analiz eden sosyolojik araştırma biçimlerini savunmaktadır. Yüksek seviyelerde evrenselliği bünyesinde barındıran siyasal topluluklar; sınıf, etnisite, toplumsal cinsiyet, ırk ve yabancı milliyet statüsüyle ilgili farklılıklara ciddi bir ahlaki önem atfetmezlerdi. Farklılığa daha yüksek seviyelerde saygıyı içeren siyasal birlikler, geçmişte çok nadir olan kültür, toplumsal cinsiyet ve etnisite çeşitlerine hassasiyet gösterirlerdi. Daha yüksek seviyelerde evrensellik ve farklılığı idrak etmeye çalışan toplumlar, maddi eşitsizlikleri azaltmak için tedbirler alma ihtiyacı duyar ve böylelikle siyasal topluluğun üçlü dönüşümünü sağlamış olurlardı.

Bu ahlaki amaçlar göz önüne alınarak, küreselleşme ve parçalanma (fragmentasyon) mantığının birçok devleti, evrensellik ve farklılık arasındaki yeni ilişkileri siyasal yapılarının içine inşa edebilecekleri bir noktaya getirdiğini savunmak ve böylelikle Kant ve Marx tarafından ele alınan yaklaşımları geliştirmek gerekmektedir. Küreselleşme ve parçalanma, geleneksel topluluk anlayışlarını aşındırmış ve milli sınırların ahlaki önemini azaltmıştır. Ayrıca, evrenselliğe yeterince inanmayan veya başkalarının kendi kültürel farklılıklarınaverdiği değere duyarsız kalan devletlerin ahlaki açıklarının üstesinden gelmek için benzersiz koşullar yaratmış fakat aynı zamanda yeni tehdit ve zorlu klan da gündeme getirmiştir. Küreselleşme, maddi eşitsizlikleridenleştirenolumsuz etkisini gösterirken, etnik parçalanma da aşın tikelcilikle ilgili yeni tehlikeler üretmiştir. Bununla birlikte esas mesele, realist veya neorealist itirazların ardından eleştirel projeden vazgeçmek değil, çağdaş sosyal ve siyasal değişimin izinden giderek onu yeniden inşa etmektir. Eleştirel projeyi yeniden inşa etmek, Kant veya Marx'ın perspektiflerindeki güçlü yanları korumak ve temel zayıflıklarını terk etmek anlamına gelir. Yeniden inşa projesine göre en önemli gelişme, diyalojik toplulukların sınırlarını genişletme potansiyellerini vurgulamaktır. Eleştirel proje üzerine yeniden çalışmak, radikal bir şekilde birbirinden farklı kimse-ler arasında yeni diyalog biçimlerini mümkün kılan daha kapsayıcı iletişim topluluklarının normatif ve sosyolojik anlatımlarını gerektirir.

Eleştirel kuram, sadece etik ve sosyolojiye katkıları açısından değil, mevcut siyasi olasılıklar üzerine ışık tutan kapsamı açısından da değerlendirilmelidir. Normatif ve sosyolojik yaklaşımlarındaki eksiklikler, prakseolojik analizlerinde kaçınılmaz olarak dile getirilecektir. Prakseoloji, siyasi aktörlerin radikal hedeflerini gerçekleştirmek için yararlandıkları mevcut sosyal düzenlemeler içindeki ahlaki kaynakları göstermekle ilgilenir. Strateji ve taktiklerle ilgili meselelerle değil, var olan yaşam biçimlerine ilişkin olan yeni siyasal topluluk biçimlerini ortaya çıkarmakla ve onların ahlaki kaynaklarını öngörmekle meşgul olur. Eleştirel kuram, sosyal gerilimler ve

karmaşıklar bağlamında ortaya çıkar ve onların ilerici boyutlarını gereksiz sınırlamaların karşısına çıkarır. Kant, bu yöntemi kullanarak, devletlerarası şiddete ve siyasi baskıya karşı devlet gücünün artmasına tepki olarak gelişen eşitlik ve özgürlüğe dair liberal düşüncelere yön vermiştir. Benzer şekilde Marx, eşitlik ve özgürlüğe dair burjuva kavramları, kapitalist sosyal ilişkilerin baskıcı doğası aleyhine çevirmiştir. Elbette adaletsiz dışlama sistemlerine karşı bu meydan okuyuşlar yeterince yol kat edememiştir. Kant ve Marx'ın modernitenin belirsizliklerine karşı cevaplan, sınırlı sosyal amaçları gerçekleştirmeye çalışır: Kant örneğinde, nüfusun belirli, küçük bir bölümü için burjuva özgürlükleri, Marx örneğinde ise ırksal, etnik eşitsizlikler ve toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri mağdurlarının ihtiyaçlarını çok fazla dikkate almayan proletarya özgürlükleri söz konusudur. Modern praxeolojik analizler daha geniş amaçları hedeflemelidir, ancak bunu yaparken Kantçı ve Marksist araştırmanın önemli özelliklerini korumalı, özellikle de adaletsiz dışlama sistemlerini eleştirmek için özgürlük ve eşitliğe dair modern fikirlerin sağladığı ahlaki kaynaklardan yararlanmalıdır. Bu girişimin bir parçası olarak eleştirel sosyal kuram, gelişmeleri üretim biçimleri içinde değerlendiren, çünkü insanlık tarihinin gidişatı için üretim biçimlerini ahlaki-kültürel alandaki hareketlerden daha mühim gören geleneksel Marksist eğilimden ayrılır.

Bu önermeden yola çıkarak, bir sonraki argüman, vatandaşlıkla ilgili modern fikirlere belirli bir önem atfeder. Bu fikirler ilk olarak devlet gücünün artmasına, özellikle de totalleştirici/bütünleştirici proje (*totalisingproject*) olarak adlandırılan şeye bir tepki olarak doğmuştur. Totalleştirici projeye kastedilen, merkezi hükümetlerin homojen millî topluluklar yaratmak ve devletlerarası savaşların zorluklarına göğüs germek için vatandaşlar ve yabancılar arasındaki farklılıkları vurgulama çabalarıdır (bk. Corrigan ve Sayer, 1985, s. 4). İlk olarak devlet taleplerine, ikinci olarak artan kapitalist eşitsizliklere tepki olarak ortaya çıkan vatandaşlıkla ilgili modern fikirler, adaletsiz dışlamaya karşı mücadelede kazanılan en önemli ahlaki kaynaklardır. Modern toplumlarda kalkınmayla ilgili üç önemli eğilimi geliştirmede hayati bir role sahiptirler. Bunlardan birincisi, baskın grupların nüfusun önemli kısımlarını, kendilerinden öncekilerin yararlandığı yasal ve siyasal haklardan mahkum bırakmasını sağlayan temelleri sorgulamak; ikincisi, yasal ve siyasal haklar, toplumdaki dezavantajlı grupların durumlarını tek başına iyileştiremeyeceğinden, güç ve gelirin yeniden dağılmasının önemini kabul etmek; üçüncüsü ise, vatandaşlar arasında var olan ve çoğu da sürme eğilimde olan kültürel farklılıkların herkes tarafından tanınmadıkça, tüm vatandaşların siyasal topluluk içinde kendilerini evde hissetmelerini sağlayan tüm bu önlemlerin çok fazla işe yaramayacağını farkında olmak. Vatandaşlık önemlidir çünkü siyasal topluluğun üçlü dönüşümünü sağla-

arak toplumların kendi içlerindeki ahlaki açıkları ortadan kaldırmalarına imkan sağlar. Daha evrenselci, daha eşit ve daha duyarlı sosyal ilişkiler yaratmak dönüşüm projesinin üç boyutudur.

Sistematik olarak dışlananlarla diyalog içerisinde olmak, sosyal pratik ve politikalar içinde çıkarlarına zarar veren yöntemler hakkında onlarla diyalog kurmak, bu değişim sürecini kucaklayan herhangi bir toplum için önemli bir etik bağlılıktır. Böyle bir toplumun çoğu üyesi, birçok kültürel özellik ve geleneği paylaşabilir ancak onları bir araya getiren bağ, ilkel (*primordial*) bağlılık hissi kadar açık diyaloga olan etik bağlılığa da çok şey borçludur. Ortak kültürel normlarla kimlik tanımlamak, belli bir baskın milli **kimlik** kavrayışının topluluğu ayırdığı ve bunun bütün üyeler tarafından paylaşılması gerektiği görüşüyle sonuçlanmak zorunda değildir. Topluluğun doğası ve amaçlarıyla ilgili baskın varsayımların diğerlerinin meşru çıkarlarına zarar vermeyeceğini garantileyerek onlarla diyalog içinde olma isteği çok önemli bir anlayıştır. Bunu, dış ilişkiler alanındaki önemli uygulamalar izler. Sosyal hayatta diyalogu merkezi bir yere koyma çabası, toplumun dışarıdakilere haksız yere ayrımcılık yaptığı, onların çıkarlarına zarar vererek söz ve ifade haklarını **inkar** ederek fark gözettiği durumlar tarafından mutlaka tehdit edilecektir. Dışlanan yabancılarla diyalog kurmak için siyasal topluluğun ahlaki sınırlarını genişletmek, vatandaşlık idellerine bağlılığın gerektirdiği bir zorunluluktur.

Bu zorunluluğu yerine getirmenin en etkili yolu, diyalojik topluluğun sınırlarını genişleten kurumsal çerçeveler kurmaktır. milli-devletlerin farklı karakteristikleri dikkate alındığında, farklı çerçevelerin de gerekli olduğu açıktır ki uluslararası ilişkiler kuramının rasyonalist geleneği bunların temelini oluşturacak ilkeleri anlamak açısından diğer perspektiflerden çok daha fazla katkıda bulunmuştur. Temel insan hakları gibi üzerinde anlaşmaya varılmış ahlaki ilkeleri korumak için devletlerin işbirliği içinde olduğu, dayanışmacı bir uluslararası toplumla, büyük ölçüde birbirinden farklı olan toplumların tek amacı, egemen devletler arasında düzenin ve bir arada yaşamının temel ilkelerini korumak olan bir diyalog içinde oldukları çoğulcu bir uluslararası toplumu birbirinden ayırmaktır. Rasyonalist düşünce, çoğulcu bir devletler topluluğundan dayanışmacı olana geçişi önleyen güçlü baskılar üzerinde sıklıkla durmuş ve küresel reformla ilgili büyük vizyonları genellikle önemsememiştir. Ancak rasyonalist araştırma içinde paralel bir tartışma çizgisi, devlet egemenliğine radikal saldırıların, Batı Avrupa gibi uluslararası toplumun küçük bölgeleri içinde mümkün olabileceğini vurgulamıştır. Bu bölgede, devlet gücünden ulus-altı ve ulusaşın siyasal otoritelere önemli geçişlerin mümkün olduğu öne sürülmüştür. Dolayısıyla rasyonalist analizler, devletlerin çoğunluğu çoğulcu ilkelere bağlı kalmaya devam ederken, diğerlerinin dayanışmacı düzenlemelere katıla-

bileceğini ve küçük bir azınlığın da 1648 Westphalia Barışı'ndan bu yana uluslararası ilişkilerde merkezi olan egemenlik ilkesine uymayan işbirlikçi projelere girişebileceğini ileri sürmektedir.

Tartışmalar, uluslararası ilişkiler içinde ilerleme olasılığı üzerine devam eder ve daha spesifik olarak, devletlerin bir arada yaşamasının ve temel ilkelere ötesinde anlaşmasının mümkün olup olmadığına odaklanır. Son yıllarda, Westfalyan dönem boyunca hüküm süren uluslararası ilişkiler ilkelere ve egemen devletlerin yeterliliğiyle ilgili uzlaşma düzeyinin düşmekte olduğu açıktır. Realistlerin ve neo-realistlerin savunduğu gibi, egemen devletler arasında savaş oranı ve jeopolitik rekabet düzeyi bu dönem boyunca çoğunlukla yüksek olmuştur ancak sondönemde gelişen çoğu düşünce, uluslararası ilişkilerin eski yapılarının sürekli yeniden üretilmek zorunda olduğu varsayımını sorgulamaktadır. Modern dünya sisteminin merkez endüstri bölgelerinde barışın sağlanması (pacification) üzerine analizler, küresel olarak değilse de büyük güçlerin çoğunluğu arasındaki ilişkilerde jeopolitiğin sonuna işaret etmektedir. Barışın sağlanmasının mantığı baskın çıkarken, milli tutarlılığın unsurlarının sürdürülmesi daha zordur. Özerklik talebinde bulunan azınlık milletleri, devlet formasyonu ve millet inşasının son mertebesinde reddedilmişken, hedeflerini gerçekleştirmek için yeni fırsatlar elde etmişlerdir. Bu bağlamda, Post-Westfalyan bir uluslararası toplumda devlet-altı, devlet ve ulus-ötesi otorite ve bağlılıkları birleştiren yeni vatandaşlık kavrayışları ve yeni siyasal topluluk biçimleri hayal etmek, en azından ulus-ötesi zararın yüksek seviyelerine maruz kalmış aynı düşüncedeki devletler arasındaki ilişkiler düşünüldüğünde artık ütopya değildir. Küreselleşme ve parçalanmanın sonuçlarından biri, Avrupa' da ve barışın sağlandığı merkez bölgenin başka bir yerinde, farklılığa karşı artan duyarlılığı ve daha fazla evrenselciliği bir araya getiren yeni devlet yapılarını mümkün kılmıştır.

Siyasal topluluğun dönüşümü, bu dönüşümden etkilenmiş bölgelerde bir devrim yapabiliyordu çünkü toplumlar, anarşi durumu içinde, jeopolitik rakipler olarak birbirleriyle daha fazla karşı karşıya gelmek istemezdi. Daha diyalojik ilişkiler, Westfalyan Dönem' in sonunu getirirdi. Bu projeye katılanlar, çoğulcu ve dayanışmacı uluslararası düzenlemelere daha çok saygı duyulmasını sağlayan geniş kapsamlı bir değişim süreci inşa etmek için katkıda bulunabiliyordu. Post-Westfalyan, iş birliği biçimleri tasarlarlarken bu toplumlar, diyalog ve rızanın tahakküm ve gücün yerine geçeceği bu iki ek çerçeveyi geliştirmek için çalışabiliyorlardı. Evrensel iletişim topluluğuna dair normatif ideale yaklaşmak ve insanlığın daha büyük bir bölümünün küresel düzenlemelere rıza göstermesini sağlamak ancak bu şekilde mümkün olabilir. Burada geliştirilen normatif, sosyolojik ve prakseolojik analiz, bu hedefe yönelmiştir.

Kant ve Marx'ın çalışmaları bu yaklaşımı örneklerle açıklamaktadır. Onlar, siyasal toplulukla ilgili, uluslararası toplum anarşik olduğu süreçte devletler arasında rekabet ve çatışmanın süreceğine dair neorealist tezden daha üstün bir eleştirel-kuramsal yaklaşım geliştirmişlerdir. Bunu göz önünde bulundurarak, birinci bölüm,eleştirel yaklaşımların, küreselleşme ve parçalanmanın eş zamanlı olarak kültürel farklılıklara daha duyarlı ve daha evrenselci topluluk yapılarını mümkün kıldığı bir dönemde,kazandığı önemin beklenmedik ve sıra dışı olduğunu öne sürmektedir. İkinci ve üçüncü bölümde, evrenselciliğin ahlaki bir ideal olmaya devam edip etmediği ele alınmıştır. Son yıllarda ortaya çıkan kozmopolit ahlakın eleştirileri, iyi bir yaşama dair evrenselleştirilebilir bazı kavramların tanımlanabileceği bir

Arşimet'çi bakış açısının mümkün olmadığını ileri sürmektedir.Bununla birlikte üyeleri,ister içeridekilere ister yabancılara karşı uygulansın, adaletsiz dışlamanın bütün biçimlerine maruz kalmış bir diyalojik topluluk vizyonu, bu eleştirileri aşar ve hatta bu eleştirilerle birlikte gelişir. Dördüncü bölüm, yabancılara karşı dışlayıcı eğilimlerin, antik dünyada devlet gücünün gelişmesiyle birlikte ortaya çıkış sürecine dikkat çekmektedir. Yunan şehir-devlet sisteminde ve ilk imparatorluklarda siyasal topluluğun ahlaki sınırlarını genişleten birçok faktör mevcuttur; buna rağmen, uluslararası ilişkilerin ve siyasetin çoğu kavramı, büyük ölçüde farklı olanla sınırsız bir diyalog içinde olma görevinin farkına varacak kadar yol kat edememiştir. Buna karşın modern devletler, her ne kadar toplum üzerinde daha önce eşi görülmemiş birgüçuygulamışlarsada aynı zamanda özgürlük ve eşitlik için yine eşi görülmemiş hak talepleri oluşturmuşlardır. Beşinci bölüm, artan devlet gücüne en etkili yanıtın vatandaşlık fikri olduğunu savunmaktadır.

Siyasal topluluğun üçlü dönüşümüne yönelen farklı kalkınma eğilimleri, vatandaşlık ideallerine bağlı toplumlarda var olmuştur. Ahlaki çıkmazların modernitenin varlığı içinde nasıl ortadan kaldırılacağı ile ilgili belirsizlik devam ederken, modern toplumlar, en rahatsız edici ahlaki açıklarını kapatmada kullanılacak önemli etik dayanaklar bulmuşlardır. Bugüne kadar dışlanan diyalog ve vatandaşlık haklarını tanıyan evrensel bir iletişim topluluğu idealine götürebilecek yollardan bazıları, altıncı bölümde ele alınmıştır. Post-Westfalyan bir dünyanın belirtileri, özellikle Batı Avrupa'da açıkça görülmektedir ancak devletin tekel güçlerinin aşınması ve siyasal topluluğun gelişmiş biçimlerinin ortaya çıkması başka bir yerde de imkansız değildir. Devletlerin modern toplumları, topluluğun ahlaki ve siyasi sınırlarını genişletmek için duyulan normatifbağlılık sayesinde, işgal ve savaşla yıkılmamış, barışçıl bir şekilde dönüşmüş ilk uluslararası toplumu oluşturabilir.

Bu kitapta geliştirilen düşünce, siyasal topluluğun yeni biçimlerinin doğası ve olanakları üzerine yapılmış daha geniş bir araştırmanın üçüncü

bölümünü oluşturur. Önceki iki kitabın, *Men and Citizens in the Theory of International Relations* ve *Beyond Realism and Marxism* (Linklater 1990a; 1990b) temeli üzerine gelişir ve son çalışmalardan alınan bazı temaları da kitaba dahil eder. Bu argüman, Keele Üniversitesinden meslektaşım Hidemi Suganami'nin İngiliz Okulu ve Grotius'çu gelenek üzerine yazacağı kitapla geliştirilecektir. Bu çalışma, uluslararası toplumun farklı biçimleri üzerine Grotiuscu analizlerle evrensel iletişim topluluğu kavramı arasındaki ilişkiyi ele alacaktır.² Uluslararası ilişkilerin tarihsel sosyolojisi üzerine son çalışma, son üç bölümde ileri sürülen tezlerden bazılarını araştıracaktır. Farklı siyasal örgütlenmelerin (imparatorluklar, medeniyetler ve devlet toplumlarını dâhil), toplumların ahlaki ve siyasi sınırlarını nasıl anladıklarını ele alacaktır. Bu kitap onların, içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki ahlakla ilgili farklılıklar üzerine kavramlarına odaklanarak, daha geniş topluluklarla ilgili söylemin gelişmesini bekledikleri ve bunakattıkları bağlamı analiz edecektir. Kitabın son üç bölümde öne sürülecek olan modernite ve modernitenin potansiyelleriyle ilgili bazı tezler, bu çalışmada dahadetaıylı araştırılacaktır.

Bu çalışmanın ve dâhil olduğu daha geniş projenin ana hedefi, uluslararası ilişkilerde normatif, sosyolojik ve prakseolojik kaygılan içeren eleştirel bir yaklaşım geliştirmektir. Etiğin evrenselci ilkelerine ve diyaloga bağlılık, izleyen argümanda merkezi bir yere sahiptir. *Men and Citizens* kitabındaki , egemen milli-devletlerin etik sınırlamaların ötesine geçecek olan daha evrenselci siyasi örgütlenme biçimlerini savunan argüman, farklılıkla ilgili güncel siyasetlerin ışığında yeniden şekillendirilmiştir. Bu yeniden ifade, Frankfurt Okulu/eleştirel kuramının, postmodernizmin ve feminizmin, haksız dışlanmanın birçok biçimine karşı modern bir duyarlılık gösterdiğini savunur. Herbiri, dışlanan gruplara empoze edilen ve onları etkin katılım ve söz hakkından yoksun bırakan dışlama sistemlerinin meşruiyetini inkar eder. Her biri, dahil etme ve dışlanmanın başat ilkelerine karar vermek üzere, dahil edilen ve dışlananın eşit olarak katıldığı daha geniş bir topluluklar söylemine davet eder. *Men and Citizens* kitabındaki evrenselcilik savunusu, tüm insanlığın küresel düzenlemelerin meşruiyetini belirleyen evrensel topluluklar söylemine müdahil olmada eşit ve kendinden menkul (*prima facie*) haklara sahip olduğunu belirten bir argüman içerisinde yeniden ifade edilmiştir.

Bu tip normatif tartışmalar, pratikte nasıl gerçekleşebileceklerine dair paralel bir sosyolojik anlatım olmadan eksik kalır (bk. Linklater, 1990a, ss. 1 65-8); benzer şekilde normatif ve sosyolojik gelişmeler, pratik imkanlar üzerine bazı fikirler olmaksızın yetersizdir (Linklater, 1990a, s. 204; 1990b,

² Linklater'ın sözünü ettiği kitap, 2006'da yayımlanmıştır: Andrew Linklater ve Hidemi Suganami, *The English School of International Relations: A Contemporary Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). (ç.n.)

s. 172). İkinci kitap, *Beyond Realism and Marxism*, savaşın, üretimin, uluslararası düzen için arayışın ve ahlaki gelişmenin, topluluğun ahlaki ve siyasi sınırlarını şekillendirmedeki rolünü ele alan bir uluslararası ilişkiler sosyolojisini savunur. Bu kitabın dördüncü ve beşinci bölümleri, bu konulara geri dönmektedir. Daha sonra altıncı bölüm, prakseolojik kaygılarla eleştirel kuramın normatif ve sosyolojik boyutlarını bir araya getirmeye çalışır. Buradaki esasargüman, dışlamanın adaletsiz sistemlerine karşı direnişin modern kuram ve vatandaşlık pratiğiyle sonuçlandırıldığıdır. Vatandaşlık fikri, modern toplumlara uluslararası ilişkilerde ve ülke içinde yeni ve daha kapsayıcı düzenlemeler yapmak için ahlaki kaynaklar sağlar. Evrensellik ve farklılık savlarına daha duyarlı siyasal topluluk biçimlerini tasarlama arayışları, vatandaşlığa ciddi bağlılıkları olan mevcut yaşam biçimlerine içkindir.

Normatif, sosyolojik ve prakseolojik analizleri içeren bir eleştirel perspektif argümanı, ilk olarak 'Uluslararası İlişkilerde Topluluk Sorunu' (*The Problem of Community in International Relations*) adlı makalemde ortaya konmuştu (Linklater, 1990c). Daha derin bir analiz "Uluslararası İlişkiler Kuramında Bir Sonraki Aşama Sorunu: Eleştirel-Kuramsal bir Bakış Açısı" ("The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View") adlı makalede geliştirdi (Linklater, 1992a). *Alternatives* ve *Millennium* dergilerinin editörlerine, bu makalelerin kitabın bünyesine dahil edilmesine izin verdikleri için minnettardım. Argümanın çeşitli bölümleri son yıllarda makalelerde geliştirildi. P. Keal' in derlediği, *Ethics and Foreign Policy* (Allenand Unwin, Sydney) içinde 'What is a Good International Citizen?' (1992b); 'Community, Citizenship and Global Politics', *Oxford International Review*, 5 (1993); J. L. Richardson ve R. Leaver'in derlediği, *The New World Order* (Westview Press) içinde 'Liberal Democracy, Constitutionalism and the New World Order' (1993); S. Smith and K. Booth'un derlediği, *International Political Theory Today* (Polity Press) içinde 'Neo-Realism in Theory and Practice' (1995a); A. Danchev'in derlediği, *Fin de Siecle: The Meaning of the Twentieth Century* (Tauris Academic Studies) içinde 'Community' (1995b); 'Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian State' (1996b), *European Journal of International Relations*; S. Smith, K. Booth ve M. Zaleski'nin derlediği, *International Theory: Positivism and Beyond* (Cambridge University Press) içinde 'The Achievements of Critical Theory' (1996a); I. B. Neuman ve I. Clark' in derlediği, *Classical Theories of International Relations* (Macmillan) içinde 'Hegel, the State and International Relations' (1996c) ve son olarak *Review of International Studies* dergisinde yayımlanmayı bekleyen 'The Transformation of Political Community: E. H. Carr, Critical

Theory and International Relations' adlı makalelerin kullanılmasına verilen izinler için minnettarım.

Bu kitabın ilk taslağı, ben Melbourne'da Monash Üniversitesi Siyaset Bölümü'nün bir üyesi iken yazıldı. Monash'ta Ian Bell, Scott Burchill, Matthew Gibney, Paul James, Michael Janover, Tony Jarvis, John Mandaliolis ve Heather Rae ile yaptığım birçok söyleşi bu argümanı şekillendirmeye yardımcı oldu; antik ve modern devletler literatürü üzerine olağanüstü yorumlarıyla bana farklı bakış açıları sunan Hugh Emy ile tartışmalarım yine bu çalışmaya çok katkı sağladı. Peter Lawler ile işbirliği yapmak, akademik kariyerimin Avustralya safhasının en büyük keyiflerinden biriydi. Onunla on yılı aşkın zamandır yaptığım sayısız görüşme ve tartışma, bana sürekli kafalarımızın uyuştüğünü hatırlattı. Bu projenin erken aşamalarındaki çalışmalar, Lesley Whitelaw'ın candan fedakarlığı ve Pauline Bakker'ın güvenilir desteğı sayesinde yürütüldü. Monash dışında ise Canberra'da Avustralya Ulusal Üniversitesinden Jim Richardson ve Graig Fry ve yine Canberra'dan Avustralya Savunma Kuvvetleri Akademisi'nden Paul Keal benim için çok değerli olan desteklerini sundular.

Bu kitap için çalışmanın büyük kısmı 1995-6 akademik yılı boyunca Keele Üniversitesinden araştırma izni için ayrıldığım dönemde gerçekleşti. Bir sömestrlik iznimi, bir yıllık araştırma iznine çeviren Keele Araştırma Ödülü için üniversiteye minnettarım. Alex Danches bölüm başkanı olarak bu dönemi uzatmasaydı ve Dan Keohane bunu kendisine teklif etmeseydi, araştırma iznim gecikecekti. Her ikisine de meslektaş dayanışmaları için teşekkür ederim. Alex Danches, kendine özgü entelektüel cömertliğiyle, ilk tanıştığımız 1992' den beri bu proje konusunda beni cesaretlendirdi. Keele Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden birçok meslektaşım (Saralı Orme, Pat Thompson ve Julie Spragg dahil) bu projenin tamamlanmasına çok büyük katkıda bulundu. Özellikle iki eski meslektaşım, Richard Devetak (şimdi Warwick'te) ve Richard Sahpcott'a (şimdi Bristol' de) bu projeyi yıllarca benimle tartıştıkları ve ilk müsveddeler üzerine yorumlarım sundukları için özellikle teşekkür etmek istiyorum. Keele'den Debbie Lisle, Southampton'dan Chris Brown, Aberystwyth'den Tim Dunne ve Nick Wheeler ve Manchester'dan Peter Lawler da ilk taslaklar üzerinde değerli yorumlarda bulundular. Hidemi Suganami, LSE'de Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde lisansüstü öğrencileri olarak ilk kez tanıştığımızdan bu yana, yirmi yılı aşkın süredir bu projeye bağlantı kurmak için hayranlık uyandıran analitik yeteneklerini seferber etti. Bu çalışmanın son dan bir önceki taslağı üzerinde detaylı yorumlar yaptı ve bunun çok daha ötesinde katkı sağladı. Open Üniversitesinden David Held'e ve Roma'daki Lelio Basso Vakfı'ndan Daniele Archibugi'ye kozmopolit demokrasi üzerine seminer-

lerine beni davet ettikleri için içtenlikle teşekkür ederim ve özellikle David Held'e siyasal topluluklar üzerine çalışmama göstermiş olduğu yoğun ilgi-den dolayı teşekkür borçluyum.

Yakın zaman önce, bu alandaki tecrübeli akademisyenlerin anımsayacağı gibi, uluslararası ilişkiler kuramı, disiplin içerisinde çok fazla öneme sahip değildi. Ancak çok şey değişti. Realist, rasyonalist ve devrimci düşünce kalıplarının elverişli sınıflandırmasına hiç de uymayan yeni yaklaşımların geliştirilmesini büyük bir hevesle teşvik eden rahmetli John Vincent olmasaydı, karanlık zamanlar daha kararlılık olabilirdi. Iver Neumann, John Vincent'in uluslararası ilişkilere katkısını ele alan değerlendirmesinde bu noktaya değinmiştir. Eklemek istediğim tek şey, rasyonalist pozisyonun kullanımları ve kötüye kullanımlarıyla ilgili, onunla yapacağım keyifli bir sohbetin, ilerleyensayfalarda yer alamayacak olmasından dolayı duyduğum üzüntüdür.

Bu kitapta tartışılan çoğu konu ilk olarak seminer ve konferanslarda, çok farklı entelektüel ortamlarda dile getirildi. Kendi üniversitemin yanı sıra, Toronto'da York Üniversitesi'ndeki Uluslararası ve Stratejik Çalışmalar Merkezi, Melbourne'daki Deakin Üniversitesi, Edinburgh Üniversitesi, Manchester Üniversitesi, Bandung'daki Padjajaran ve Parahyangan Üniversiteleri, Barselona'daki Pompeu Fabra Üniversitesi, Sussex Üniversitesi ve Aberystwyth'deki Wales Üniversitesinde yaptığım sunumlarda aldığım yorumlardan büyük ölçüde faydalandığımı belirtmek isterim.

Siyasal topluluklar üzerine çalışmam, Aberdeen'den Oxford, Londra, Hobart ve Melbourne üzerinden Keele'e uzanan yolculuğum boyunca beni destekleyen Jane olmasaydı bu kadar ilerleme kaydedemezdi. Ollie, bu yolculuğun sonraki kısmında bize eşlik etti. Yolculuğumuz, bu kitabın adandığı Lynne ve Adam'la devam etti.

1

Anarşi, Topluluk ve Uluslararası Eleştirel Kuram

Anarşik uluslararası sistemin sonsuza dek yeniden üretileceği ve rekabetle çatışmanın egemen devletler arasındaki ilişkilerde -özellikle büyük güçler arasındaki alışverişlerde- kalıcı olmayacak şekilde yönündeki neo-realist görüşler uluslararası ilişkiler kuramındaki yeni tartışmaların merkezinde olagelmıştır. Neo-realizm Uluslararası İlişkilerdeki çağdaş tartışmayı, savaşın birinci ve ikinci imgelerinin realist eleştirilerini geliştirmiş kuramsal temellerde sabitleyerek dönüştürdü (Waltz, 1990). Her ne kadar neo-realizm metodolojik kapsamlılık alanında realizmin yerini alsada, realizmin uluslararası sistemin ayrımcı siyasal toplulukların yeniden yapılandırarak dönüştürülebileceğini fark edememeyi de içeren kusurlarını sürdürmektedir. Hem realizm hem de neo-realizmde mevcut olan ana bir zayıflığa dair bazı kısa gözlemler bu araştırmanın başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Birinci-ime analizine göre, savaş, insan doğasında var olan şiddet kullanma eğiliminin kökünü kurutarak ortadan kaldırılabilir. İkinci-ime yaklaşımına göre savaş, aydınlanmış milli hükümetin yayılmasıyla sona erecektir. Kant gibi liberallere göre, cumhuriyetçi rejimlerin yayılması uluslararası toplumun ilerleyici gelişiminin yoluydu; Marksist sınıf analizini savunanlar için, sosyalist yönetimin evrenselleşmesi güç politikası krallığını ortadan kaldıracaktı. Realist düşüncedeki üçüncü-ime analizi, savaşın uluslararası anarşinin ortadan kaldırılamaz bir ürünü olduğunu savunmaktadır. Bunun temel argümanı, devletlerin daha üst bir siyasal otoritenin yokluğundan dolayı askeri güç ve millî güvenlik için rekabet etmeye zorlanmakta ve kendi kontrolleri dışındaki güçler tarafından tekrar tekrar çatışmaya sevk edilmekte olduklarıdır.¹ Neo-realizm, uluslararası kuramın iki ana dalı arasında bir ayrım yaparak analizi basitleştirdi: uluslararası sis-

temin doğasının bu sistemi oluşturan milli rejimlerin eylemleri tarafından belirlendiğini varsayan indirgemecilik ve uluslararası anarşinin rejimlerinin doğası ve toplumsal tercihlerine bakılmaksızın tütün devletleri sıklıkla savaşa sonlanan sonsuz bir güç ve güvenlik mücadelesine soktuğunu iddia eden sistemli muhakeme.

Üçüncü-ımgge analizinde olduğu gibi, sistemli açıklama da egemen devletlerin kendi anarşik durumlarına bir son verecek gerekli manevra özgürlüğünden yoksun olduklarını söylemektedir. Sovyetler Birliği gibidevrimci hükümetlerin Realpolitik'i ne kadar hızlı kucakladığını, indirgemeciliğın açıklayıcı başarısızlığını örneklendirdiği düşünölmektedir (Waltz, 1979, s. 128). Neo-realizm, milli davranışın güç ve güvenlik mücadelesi ile büyük ölçüde sınırlandırıldığını ancak tamamen bununla belirlenmediğini söylemiştir. Radikal uluslararası siyasal değişikliği teşvik eden derin mantıkların varlığını inkar etmiş ve liberal ve Marksist düşüncenin birçoğu tarafından benimsenen, ahlaki ve siyasal toplulukların sınırlarının genişlemesinin uluslararası ilişkilerin uzun vadeli barışçılığını garantileyeceği varsayımını reddetmiştir (Waltz, 1979).²

Eğer egemen devletler büyük ihtimalle sonsuza dek var olacaklarsa - ve neo-realizm bunların sonsuza dek var olmalarını olasılık dışı görüyorsa - o zaman dünya siyasal organizasyonunun alternatif biçimleri hakkındaki düşünceler beyhudedir; ve eğer yerel ahlaki arzular her durumda sistemik kısıtlamalarla hükümsüz kılınmışsa, o zaman ahlaki dış siyasetin karakteri üzerine düşünceler tamamen değil ama büyük ölçüde boşunadır. Tüm realist doktrinler, uluslararası ilişkilerin ilerleyici bir yorumunun imkansız olduğunu gösterme arayışındadır, ama neo-realizm, idealist hissiyatları ve reformist projeleri uluslararası toplum çalışmalarından defetme teşebbüslerinin açık ara en güçlüsüdür. Dünya siyasetine reformist yaklaşımların eleştirisi için güçlü kuramsal destekler geliştirmekte kendi entelektüel seleflerinden daha titiz olmuştur. Anarşik uluslararası sistem ve devletlerarası şiddet potansiyelinin sürekli olarak yeniden üreteleceği önermesi bu bağlamda neo-realizmin en önemli gözlemi olmuştur.

Her ne kadar neo-realizm alana çok daha büyük bir kuramsal kapsamlılık getirmişse de, normatif buyrukları yok etme çabası muazzam bir biçimde geri tepmiştir. Neo-realizm, uluslararası ilişkiler çalışmalarının ahlaki fakirleşmesini diğer her bir bakış açısından daha çok vurgulamıştır. Realist karamsarlığı daha derin bir metodolojik kavrayış ile donatma çabası, eleştirel ve normatif yaklaşımların geri kazanımını teşvik etmek gibi paradoks bir etkiye sahiptir. Böylesi tütün yaklaşımlar - eleştirel-kuramsal, postmodern, feminist ve liberal - kimliklerini neo-realizme bir dizi meydan okuma üzerinden tanımlamıştır. Bu yaklaşımlar neo-realizmin, uluslararası

kuramın tek amacı uluslararası devletler-sisteminin süresiz yeniden üretimini açıklamaktır biçimdeki yargısına meydan okumuştur; neo-realizmin sözde değişmez anarşik bir durum anlatısına itiraz etmiş ve neo-realizmin uluslararası ilişkilerdeki rasyonel siyasal eylemi milli güç ve kişisel-çıkarın teknik mülahazalarına indirgeme çabasını tanınamışlardır. Böylesi yaklaşımlar neo-realizme çelişirler ancak aynı zamanda neo-realizmin yararlandığı ve rafine etmeye çalıştığı uluslararası karamsarlık geleneğini de sorgularlar. Dünya siyasetine eleştirel yaklaşımlar, iki dünya savaşı arası dönemde disipline can veren etik buyruğu yeniden canlandırmaya önyak olmuşlardır (bkz. Long ve Wilson, 1995).

Neo-realizmin aksine, eleştirel yaklaşımlar ahlaki dış siyaset beklentilerini ve yeni siyasal topluluk formları ihtimallerini ciddiye alırlar. Kademeli olarak, uluslararası ilişkilerin yeni imgelerini çağdaş tartışmanın merkezine getirmişlerdir. Rekabet halindeki bu imgeler insan doğası, belli bir rejimin özellikleri veya uluslararası anarşinin uluslararası çatışma yarattığı hususlarla değil, ayrımcı siyasal topluluklar ve bunların çatışma ve savaş çıkarmadaki rolü ile meşguldürler³. Ahlaki dışlama ve uluslararası çatışma arasındaki bağlantıların basitçe rastlantısal olmadığını varsayarsak, eleştirel yaklaşımlar, realistlerin savaşın üç imgesi analizinin ve neo-realistlerin indirgemeci ve sistemik kurama odaklanmasının gözardı ettiği siyasal bir girişimi savunur. Bu, Corrigan ve Sayer' in (1985, s. 4) devletlerin dışarıllıklan dünyasından keskin bir biçimde ayrılan ve bunların çıkarlarına büyük ölçüde duysuz homojen milli topluluklar inşa etmeye çabaladığı tümleyici proje olarak tanımladığı bir teşebbüstür. Eleştirel teşebbüs iki ana parçaya sahiptir. Daha yüksek evrensellik seviyelerine olanak tanımak için modern devleti ve uluslararası devletler-sistemini yeniden inşa etmek, alternatif bir devlet-oluşumu ve millet-inşası pratiğinin bir boyutudur. Kültürel farklılıklara daha üst düzeyde bir saygının evrilebilmesi için dışlayıcı siyasal toplulukları dönüştürmek, tümleyici projenin yerine geçme pratiğinin ikinci ögesidir.⁴

Bu bölüm, yeni siyasal topluluk formlarını tahayyül etmek ve uluslararası ilişkiler kuramını normatif bir taahhüt ışığında yeniden işlemek için durum tespiti yapar. Tartışmanın dört kısmı bulunmaktadır. Birinci kısım, neo-realizmin modern siyasal topluluğun yeterli bir anlatısını yapmaktan yoksun olduğu şeklindeki güncel iddiaları geliştirmektedir. Neo-realizmin devletleri çok benzer şekillerde davranmaya iten anarşik duruma odaklanmasının siyasal topluluğun problemlili doğasını yok saydığını, modern devletin dönüşümünün potansiyelini hafife aldığını ve tümleyici projeyi yenebilecek siyasal pratikleri engellediğini savunmaktadır.

İkinci kısım modern siyasal topluluğun problemleri doğasının daha detaylı biçimde ele almakta ve neo-realizmin bunun müphem varlığını ve istikrarsız meşruiyetini yok saydığını savunmaktadır. Birincisi, her ne kadar modern devletler vatandaşlarına olan sorumluluklarının insanlığın geri kalanına olan sorumluluklarından daha öncelikli olduğunu iddia etmiş olsalar da, vatandaşlar ve yabancılar arasındaki sınırın ahlaki önemi süregelen ahlaki bir tartışmanın konusu olmuştur. Daha evrenselci sadakatler ve topluluklar uluslararası ilişkiler kuramı ve pratiğinde uzun zamandır önemli olagelmıştır. İkincisi, her ne kadar devlet-oluşumu ve millet-inşası birçok devlet içerisindeki kültürel farklılıkları azaltmışsa da, kültürel haklar mücadelesi milli ve uluslararası politikanın kilit bir özelliği olmuştur. Tümleyici projenin etkilerine karşı verilen bu tepkiler geçtiğimiz on yıllarda daha güçlü hale gelmiş ve siyasal topluluğun dönüşümü için yeni ihtimaller yaratmıştır. Uluslararası çatışmanın üç imgesinin realist analizi ve sistemik ve indirgemeci araştırma arasındaki neo-realist fark, modern siyasal toplulukların ahlaki evrensellik iddialarına ve kültürel farklılıklara daha çok saygı gösterilmesi taleplerine hiç de tatmin edici cevaplar veremediğini anlayamamaktadır. Bu iki yaklaşımın hiçbiri, ahlaki ve siyasal topluluğun sınırlarının daha üst düzey bir evrensellik ve farklılık elde etmek için yeniden çizilebileceğini değerlendirmemiştir.⁵

Neo-realizm, modern devletin meşruiyetinin istikrarsız olduğunu kabullenebilir, ama gene de uluslararası anarşinin doğasının egemen devlet kavramına bir alternatif geliştirmenin önünde engel olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu yorumla birlikte, alternatif siyasal topluluk arayışları, ütopya ve gerçeklik arasındaki eskiden kalma tansiyonu yeniden keşfetmenin eğitici olmayan etkisine sahiptir. Üçüncü kısım, küreselleşme ve parçalanma bağlamında modern devletin değişen doğasını kısaca değerlendirmekte, ve son yıllarda yeni siyasal topluluk biçimleri ihtimallerinin nasıl geliştiğine değinmektedir. Evrensellik ve farklılık iddialarını uzlaştırma ihtiyacına kendilerinden önce gelenlere kıyasla daha duyarlı olan milliyetçilik-sonrası ve egemen-sonrası devletler yaratmada benzersiz birdeneyin laboratuvarı haline gelen Batı Avrupa'da durum özellikle budur, ama dünyadaki hiçbir bölge tümleyici projeye direnme politikalarından muaf değildir. Dördüncü kısım, evrensellik ve farklılık arasındaki yeni ilişkilerin olma ihtimalleri hakkındaki normatif, sosyolojik ve prakseolojik soruları inceleyen eleştirel uluslararası ilişkiler kuramlarının, bölgesel devlete alternatiflerin ortaya çıkmasını bozguna uğratan tümleyici projenin inişe geçmesiyle birlikte yenilenmiş bir siyasal gereklilik haline geldiklerini savunmaktadır.⁶ Bu eleştirel araştırma modunun köklerini Kant ve Marx tarafından geliştirilmiş modernite projesine yerleştirir ve bu projenin değişen tarihsel koşullarda nasıl

geliştirilebileceğini sorar.⁷ Müteakip bölümlerdeki ana amaç bu merkezi soruya bir cevap geliştirmektir.

Neo-Realizmin Eleştirisi

Uluslararası ilişkilerdeki eleştirel dönüş, neo-realist devlet analizinin yeterliliği hakkındaki tartışmalardan oldukça etkilenmiştir. Radikal biçimde farklı devletlerin dikkate şayan biçimde benzer davrandıkları yargısı, neo-realizm içerisinde eğitici bir temadır, ancak kuramsal araştırma gerektirebilecek ihtimalleri de bitirmez. Neo-realizm, uluslararası sistemin birimleri etkileme ve onlardan etkilenme biçimlerini açıklamak için daha çok gelişmiş kuram biçimleri ortaya çıkabilir demektir. Her ne kadar bu hususu kabul etse de, Waltz (1979) anarşik sistemin milli davranış üzerindeki homojenleştirici etkisinin bir analizinin uluslararası ilişkiler kuramı geliştirmenin en iyi yolu olduğunu savunmaktadır. Birimlerin anarşik sistem üzerindeki etkisi hakkındaki genellenebilir ifadeler elde edilemezken, bu böyle olmaya devam edecek. Neo-realizm devletlerin uluslararası sistemin işleyişini etkilemekten aciz olduğunu söylememektedir ama kuramın bu devletlerin sınırlı otonomi ve akliselimlerinden kaynaklanan davranış örüntüleri hakkında kesin yargılarda bulunabileceğini reddeder. Eleştirel kurama, devletlerin keyfi güçlerini yöneltebilecekleri normatif amaçları araştırmak şeklinde bir rol biçmek neo-realistler tarafından reddedilmektedir. Kuram, güçve güvenlik arayışından kaynaklanan davranışörüntülerini açıklamaya indirgenmiştir.⁸

Neo-realist kuramın pozitivist boyutları, reformcu uluslararası düşünce tarihindeki önemli temaları sosyal ve siyasal kuramdaki yeni gelişmelerle birleştiren etkili eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler arasında öne çıkanlardan biri, ilk olarak Kant ve Green tarafından geliştirilen, uluslararası anarşinin kendisinde milli-devletlererekabet ve çatışma buyuran hiçbir şey yoktur şeklindeki liberal iddiadır (Linklater, 1990a, s. 30-2). Bu argümanın yeniden düzenlenmiş çağdaş halleri, neo-realizmin devletler sistemine atfettiği özelliklerin birçoğunun bunu oluşturan milli parçalara atfedilmesi gerektiğine değinir. Neo-realizm ana güçlerin öğrenilmiş ve değiştirilebilir davranışını sabit bir anarşinin doğal özellikleri olarak görür.⁹ Ancak, etkili bir ifadenin doğru bir biçimde ortaya koyduğu üzere, anarşi devletler onu ne yaparsa odur: devletler-arası şiddet eğilimi anarşinin doğasından kaynaklanmaz, bu, devletlerin kendilerine dışlayıcı ve egoist birimler kurarak uluslararası anarşiye nasıl cevap verdiklerinin bir fonksiyonudur (Wendt, 1992; 1994).¹⁰

Bununla ilintili olarak, neo-realizmin yapı ve fail arasındaki ilişkiye dair yeterli bir anlatıdan yoksun olduğu argümanı da, neo-realizmin rekabet ve çatışmanın uluslararası anarşinin kaçınılmaz özellikleri olduğu şeklindeki kasvetli varsayımını yerinden etmeye yardım etmiştir (Wendt, 1987; Hollis ve Smith, 1990). Egemenlik, bölgecilik, devlet olma ve ilintili kavramların anlamlarının Westfalya döneminin doğumundan beri değişme biçimlerine dair anlatılar, uluslararası anarşiye verilen milli cevapların sosyal olarak kurgulandığını daha da açığa çıkarmaktadır (Ruggie, 1983; Ashley, 1988; Bartelson, 1995; Biersteker ve Weber, 1996). Bu kavramların değişmez bir gerçekliğin pasif yansıtıcıları olmadığı, aksine, gerçekliğin kurgulandığı dilbilimsel gelenekler dünyasına ait olduğu iddiaları, ege-men devletler-sistemine alternatifler üzerine felsefi düşünelere davetiye çıkarır. Sosyal araştırmaya neo-realizmi besleyen pozitivist bir yaklaşım, sosyal ve siyasal kategorilerin gelişiminin tarihsel bir anlatısından yoksundur ve şu anda hakim olanlara alternatif yapılara dair eleştirel bir araştırma geliştirmekte başarısızdır. Dolayısıyla, neo-realizmin ahlaki kısıtlılıkları basitçe ifade edilebilir. Değişmez bir anarşinin kısıtlayıcı etkileri hakkındaki gözlemlerinin, devletleri, daha adil bir dünya siyasal organizasyonu meydana getirecek pratikleri tertip etme ahlaki sorumluluğundan azat etmek gibi bir sonucu vardır.

Normatif uluslararası kuram, devletler ve diğer aktörler neo-realizmin anarşiye attığı kısıtlamaları aşacak kapasiteye sahiptir varsayımı olmadan imkansız olurdu. Bu nedenle, neo-realizmdeki, devletlerin ezici sayıda çoğu arasında yakın siyasal işbirliğini reddeden değişmezlik tezinin eleştirisi özellikle önemlidir. Reformcu projeler uluslararası düşüncenin gelişiminde uzun bir geçmişe sahiptir ancak bunlar çoğu zaman yerel siyaset kuramındaki emsallerinin inceliklerinden yoksundu. Realistlerin görece kolay bir biçimde parçalarına ayırabildiği görece yüzeysel global reform analizlerinin tekrerrü, uluslararası ilişkiler çalışmalarının etik, siyasal felsefe ve sosyal kuramdan başlardaki izolasyonunun en talihsiz sonuçlarından biridir.¹¹ Son yıllarda, bu daha eleştirel disiplinlerden, Uluslararası İlişkiler hakkındaki ana tartışmalara önemli temalar alınmıştır, ki bunun sonucu olarak da reformcu projenin daha sağlıklı ifadeleri formüle edilmiştir. Birleşik Devletler' de değil ama İngiliz uluslararası ilişkiler kuramında, entelektüel inisiyatif şimdi reform projesinin sorumluluğundadır.

Eleştirel sosyal kuram merkezi olarak insan ilişkilerinde değişmez olanı değişebilir olandan, doğal olanı rastlantısal olandan ayırma iddiasındaki bakış açılarıyla meşgul olmuştur. Tarihsel olarak-rastlantısal ve sosyal olarak-üretimişolguları doğal ve değişmez gerçeklere dönüştüren ideolojilerle ilgilenmiştir.¹² Bu tür simya formlarına olan ilgisi kolaylıkla

açıklanabilir. Diğerlerinin yararlandığı faydalardan çeşitli grupları dışlamayı gerekçelendirme çabaları çoğunlukla doğanın otoritesine kendinden emin bir şekilde başvurmaya dayanır. Irk ve toplumsal cinsiyet üzerinden yapılan dışlamaları savunanlar sıklıkla sosyal hiyerarşileri belirleyen şey doğadır ve hakim düzeni bile isteye değiştirme çabalarından gücenecek olan da doğadır demişlerdir.¹³ Son 200 yıl boyunca, çeşitli dışlama sistemlerinin eleştirisi genellikle, sosyal görenekleridoğal tabir eden ve bunları eleştirel araştırmanın kapsamının dışına yerleştiren sosyal gerçeklik anlatılarına bir meydan okuma ile başlamıştır. Marksist ideoloji eleştirisi bu bağlamda kesin bir entelektüel dönüm noktasıdır zira bu eleştiri sözde doğal sosyal ilişkilerin egemen anlayışlarının güçlü bölümsel çıkarları gizlemek ve sağlama almak için belli tarihsel koşullarda nasıl ortaya çıktığını ortaya koymuştur. Değişmezlik iddialarını altüst etme, sosyal yapıların veya insan davranışının doğal özellikleri hakkındaki geleneksel varsayımları çürütme ve mevcut toplumlardaki denge sağlayan ve ilerleyici eğilimleri teşhis etme çabaları eleştirel sosyal kuramın başlıca alamet-i farikalarıdır.

Genel olarak eleştirel sosyal ve siyasal düşüncede olduğu gibi, şimdi Uluslararası İlişkiler için de böyle. Eleştirel uluslararası kuram, uluslararası anarşik sistem var olduğu sürece devletler-arası şiddetin kaçınılmaz olduğu iddiasına büyük ölçüde şüphe ile yaklaşır. Bu şüpheler hiç de yeni değildir, ama şimdi, bilişsel öznenen bağımsız olarak 'orada' var olan bir dünyanın nesnel bir anlatısını geliştirmeye duyulan ampirik ve pozitivist özlemin sofistike bireleştirisi içine yerleştirilmiş durumdalar (Rorty, 1989, s. 5). Eleştirel sosyal kuramda, postmodernizmde ve feminist analizde bariz olan mühim argüman, insan failleri bağımsız bir gerçekliğin objektif bir anlayışını sağlama çabalarının bilginin dönüşüme karşı bağımsızlığı olmayan problemleri sosyal ilişkilerin yeniden üretimini kolaylaştırmada oynadığı rolü gizleyeceği biçimindeki rahatsız edici ihtimal üzerine düşünmeye davet eder. Bu argüman, son yıllarda neo-realizmin ötesine geçme hareketinin merkezidir (Runyan ve Peterson, 1991).

Cox'un bilgi her zaman biri veya bir amaç içindir şeklindeki argümanı bu önemli temanın en aydınlatıcı ifadesi olmaya devam etmektedir. Cox (1981), sistemik kuram barışçı yollarla radikal bir uluslararası siyasal değişimin imkansızlığını ortaya çıkarır biçimindeki neo-realist kanının ideolojik sonuçlarını vurgular. Cox, neo-realizmin şu ana kadar barışçıl bir değişimi sağlama çabalarını boşa çıkarmış olan devletler-arası düzenin pürüzsüz işleyişini teşvik etmekte bir çıkarı var demektedir. Cox'a göre, anarşik devletler-sistemi değil, baskın devletler ve sosyal güçler uluslararası ilişkilerin yeniden yapılandırılmasına karşı direnişin ana kaynağı-

dır. Bu gözlem neo-realizmdeki merkezi bir zayıflığı teşhis eder. Kısacası, Waltz' ın devletlerin uluslararası sistemin işleyişini etkileme yeteneklerine dair görüşleri, uzun vadeli radikal değişim bu kadar hızlı gözden çıkarılmalı mıydı sorusuna yol açmaktadır. Aynı derecede önemli bir diğer şey de, egemen global siyasal ve ekonomik yapılara direniş bu derece sistematik bir biçimde yok sayılmalı mıydı sorusudur. Tedirgin edici sonuçlar, devlet yapıları ve sosyal güçlerin siyasal toplulukları ve global toplumu dönüştürmeye kendini adanmış yeni kombinasyonlarının olma ihtimalini ihmal etmekten kaynaklanmaktadır. Devletler-arası sistemin pürüzsüz işleyişini teşvik etmeye kendini adanmış bir problem-çözme kuramı olan neo-realizm, birçok siyasal aktörün adaletsiz adlettiği ve açıkça dönüştürmek istediği yapıların bizzat kendisinin yeniden inşasına yardımcı olma etkisine sahiptir. Önemli ahlaki sonuçlar, hiçbir sosyal veya siyasal sistem tüm vatandaşlarına eşit veya adil biçimde muamele etmez şeklindeki gözlemden çıkmaktadır. Mevcut düzeni idare etme amacını ayrıcalıklı kılmak, bu düzenin hayatta kalmasından en çok fayda sağlayacakların - büyük güçler ve global sistem içerisindeki egemen gruplar - çıkarlarını ayrıcalıklı kılmak demektir. Bu amacı ayrıcalıklı kılmak, global fakirler ve (büyük sayılarda kadın ve çocuğu içeren) sığınmacılar, azınlık milletleri ve dünyanın yerel halkları gibi sistematik olarak dışlanmış grupların siyasal arzularını bozguna uğratan düzenlemelerin yeniden üretilmesini kolaylaştırmaktadır.

Değişmezlik tezini bağımsız bir gerçekliğin siyasal olarak tarafsız bir gözleminde bir alıştırma olarak görmek, alternatif ihtimallerin mevcut sosyal yapılar içerisinde gizil olduğunu inkar ederek veya bunların varlığını örtbas ederek statükoya yaşamsal ideolojik bir destek sağlamaktır. Değişmezlik iddiaları, prensipte değişebilir olan güç ve varlık eşitsizliklerini desteklemektedir. Böylesi iddialar, zayıfların içerleyebileceği, güçlülerinse dönüştürme gücünden yoksun olmaktan uzak olduğu tarihsel olarak spesifik güç yapılarını kutsar. Politik düzenlerin değişmezliğine dair anlatılar, insan eliyle üretilmiş koşulları güya-doğal durumlara çevirerek, bağımsız siyasal toplulukların arasındaki ilişkilerin olduğu gibi kalması gerektiği inancına saplanmış bireylerin yaratılmasına katkıda bulunur. Değişmezlik tezi, ütopya ve gerçeklik arasındaki boğucu ayrımı ve sözde kapatılamaz uçurumu kabullenmiş insan özneler yaratma planları yapar (Ashley, 1984).

Marksist düşünce ve diğer radikal yaklaşımların sistemler-determinizmine karşı çıktıkları gibi, neo-realizmdeki değişmezlik tezinin eleştirisi de insan öznelerin yapısal kısıtlamaları aşmak için birlikte hareket edileceği ihtimalini kabul ettirmeye çalışır. Eleştirel kuram, siyasal gerekliliği ve tarihsel kaçınılmazlığı vurgulayan ve ayrıca insan özneleri alternatif siyasal pozisyonların varlığı hakkında aydınlatmayan kuramsal pozisyonlara

karşıdır. Neo-realizmde ileri sürülen mevcut yapısal kısıtlamaların gücünü tanıyan (ve dolayısıyla bunların hayatta kalmasına katkıda bulunan) pozitivist eğilime meydan okur. Eleştirel kuram, neo-realizmin kadere teslim olmayı teşvik ederek gerçeklik ve olasılık arasındaki uçurumu kapatma çabalarına dair daha yüksek bir rasyonaliteyi inkar ettiği gerçeğinin altını çizer. Neo-realizm uluslararası devletler-sisteminin yeniden üretiminin bir anlatısını sunarken, eleştirel bakış açılan küresel siyasette - şu anda gizil olsa da- değişim ihtimallerini teşhis etmeye çalışırlar. Bunların yapısal gerileme ve sosyal dönüşümün ilk işaretlerini keşfetme istekleri Marx'ın tüm katı şeyler en nihayetinde havaya karışır ve geleceğin geçmişe benzemesi veya onu tekrar etmesi olanaksızdır şeklindeki gözlemlerinden etkilenmiştir.

Uluslararası İlişkilerde yakın zamandaki eleştirel dönüş, varlığı öznenin ayrı bir araştırma alanı olarak ortaya çıkışından daha önceye denk gelen ve son yıllardaki kuramsal gelişmeleri takiben tekrar ortaya çıkan bir tartışmayı devam ettirir. İlk olarak Kant ve Marx tarafından geliştirilen bu tartışma, siyasal topluluğun dönüşümü ihtimaliyle ve neo-realizmin uluslararası anarşiye atfettiği kısıtlamaların ortadan kaldırılması ile ilgiliydi.

Bunlar, bitmemiş modernite projesinin veya Aydınlanma'nın önemli boyutlarıydı. Kant ve Marx'ın açıkça bağlı oldukları bu projenin ahlaki statüsü, son zamanlardaki sosyal ve siyasal kuramdaki ilgi çekici tartışmaların konusu olmuştur, ki bunların bazıları sonraki iki bölümde değerlendirilecektir (aynı zamanda bkz. D'Entrevers ve Benhabib, 1996). Bu noktada şunu söylemek yeterli olsun, son yıllarda geri kazanılmış olan şey, realizm ve neo-realizmin uluslararası ilişkiler çalışmalarından neredeyse tamamen sildiği Aydınlanma projesinin boyutlarından biridir. Kurtarılan şey, global toplumun geleceğinin, millî güç değerlendirmeleri veya en güçlü ya da potansiyel olarak en yıkıcı egemen devletler arasında düzen ve stabiliteyi sürdürme kaygısıyla değil tüm insanların otonomisinin ilerlemesini sağlayan özgürce seçilmiş ahlaki prensiplerle nasıl belirlenebileceği meselesidir. Klasik realistlerin tartıştığı üzere, bu soru kaçınılmaz olarak bölgesel devletle meşgul olmayı gerektirir; ama bu bölümün bir sonraki iki kısmının belirttiği üzere, bu meşguliyet neo-realizmden öteye, ilk olarak Kant ve Marx'ın eleştirel yazılarında ortaya çıkmış olan siyasal toplumun eleştirel analizine hareket etmeyi gerektirir.

Uluslararası İlişkilerde Topluluk Sorunu

Neo-realizmekuramsal meydan okuma büyük ölçüde başarılı olmuştur, ve çağdaş uluslararası ilişkiler kuramının amacı, yeni siyasal topluluk biçimlerinin ihtimalleri ve özelliklerinin daha karmaşık analizlerini geliştirmek olmalıdır. Neo-realizm, değişim kaynaklarının sonuç olarak nerede yattığı sorusunu sorar. Bu soruya verilecek cevap, modern devletler-sisteminin ve bunu oluşturan parçaların sıkça bölünmeye ve rahatsız edilmeye açık olduğu hatırlanmalıdır. Wight'ın (1977, s. 35ft) gözlemlediği üzere, Avrupa uluslararası toplumu, milletler-ötesi devrimsel parçalanmaya oldukça açıktı. Neorealizm bu çalkantılı güçlerin varlığını ihmal ederek modern siyasal topluluklarıçoğunun olduğundan daha sona ermiş ve tamamlanmış olarak betimlemiştir (Devetak, 1995b; Camilleri, Jarvis ve Paolini, 1995, s. 5-8).¹⁴ Açıkça, neo-realizmin öncelikli olarak ilgilendiği devletler, yani büyük güçler, birçoğundan daha bütün olmuştur, ve böylesi bir bütünlük bunların askeri başarılarının önemli bir ögesi olmuştur.¹⁵ Yine de, büyük güçlerinki de dahil modern siyasal topluluğun doğası, Westfalya devletler-sisteminin ortaya çıkmasından beri derin bir belirsizlik ve tartışmanın konusu olagelmıştır.¹⁶ Bu bölümün bir sonraki kısmının tartıştığı üzere, bu belirsizliklerin son yıllarda artmış olduğuna dair çokça kanıt vardır.

Evrensellekle başlamak gerekirse: buradaki rehber nokta egemen devletlerin Hıristiyan aleminin normatif ve dini gücü ile birleşmiş olan daha dahil edici bir medeniyetin yıkıntılarından ortaya çıkmış olduğudur. Modern siyasal topluluğun ahlaki evrensellik iddialarını tatmin etmediği için yetersiz olduğu görüşü, sonuç olarak müteakip uluslararası düşüncenin çoğunda önemli bir tema olmuştur. Ortaya çıkan bölgesel devletler, kendilerini ortaçağın ahlaki ve dini prangalarından kurtarmaya arzusundaydı, ve uluslararası kuram tarihi, Westfalya döneminin doğuşundan beri, etik ve güç arasındaki kökü kazınamaz tansiyon hakkındaki tartışmalarla doludur. Bütün bunlara rağmen, çok az devlet ahlaki evrenselciliği tamamen ortadan kaldırmaya çalıştı - ki bu zaten imkansız bir hedeftir - ve birçoğu gücünü vatandaşlarını birarada tutan bağlara yönelik tehditleri kontrol altında tutmaya odakladı. Dahası, evrenselci ahlaki topluluklar çoğunlukla modern devletin yapısının dahili bir parçasıdır, vevatandaşların haklarının insanlığın haklarına bölgesel siyasal toplulukların sınırları içerisinde somut bir ifade vermiştir iddiası sıklıkla duyulmuştur. Birçok devlet, sonuçları ne kadar hayal kırıcı olsada, soğuk güçve çıkar hesaplarını aşan ulvi uluslararası ideallere bağlılıklarını ilan ederler. Devletlerin yerel ahlaki tercih ve çıkarları evrensel bir ahlaka dönüştürme çabaları

ve uluslararası normlara uyduğunu ileri sürerek bencil eylemlere meşruiyet kazandırma teşebbüsleri her durumda kinizm ve ihtilafa neden olur. Yeterli sayıda vatandaş, devleti eleştirmek için kullanılabilecek aşkın bir ahlaki ideoloji ile milli amaçların ötesinde bir dayanışmayı teşvik etmekten daha büyük bir amacı olmayan içkin bir ideoloji arasındaki ayrımın siyasal toplulukların tamamen kendi içlerine kapanmalarını önlemekteki gücünün farkındadır.¹⁷

Basit bir evrenselcilik devletler toplumunun temelini oluşturur ve uluslararası düzenin hayatta kalmasına katkıda bulunur. Evrenselcilik milli toplulukların kendi içlerine kapanmalarını engellemeye yardım ettiği gibi, uluslararası toplumun prensiplerinin baskın güçlerin kaba bir aracına indirgenmesini de engellemiştir. Aşkın bir evrenselciliğin öğeleri global toplumda mevcuttur, ek olarak, bu ahlak ve derinleşen uluslararası güç ve zenginleşimsizliği arasındaki tansiyon, güçlü gelişimsel mantıkların ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur, ki bunun en çarpıcı örneği uluslararası toplumun Batı tarafından domine edilmesine yapılan başkaldırıdır (Bull, 1983a). Batı'nın eski kolonilerinin egemenlik elde etmesi, ırksal üstünlük doktrinlerinin meşruiyetini yitirmesi ve Güney Afrika'da aperteidin yürürlükten kalkması ve sosyal adalet prensiplerinin devletler toplumunun bünyesine dahil edilmesinin küçük ama önemli gelişimi kozmopolit ahlakın kazanımlarının etkileyici eserleridir.

Batı'ya kültürel başkaldırının uluslararası ilişkilerde kozmopolit bir ahlaka taahhütte bir düşüşe işaret edip etmediği çekici ve şevkle tartışılan bir sorudur. Batı'ya kültürel başkaldırının anlamına dair birçok farklı yorum mevcuttur. Bazı yaklaşımlar gelecek Batılı liberal-demokratik kapitalizmin yayılmasında yatar demektir (Fukuyama, 1992). Diğerleri, temel ahlak ve siyasal prensiplere dair sahici bir evrensel konsensüsün ortaya çıkabileceği yeni bir kültürler-ötesi dialog dönemi tasavvur etmektedir (Vincent, 1986; Watson, 1987). En basit evrensel birarada var olma prensiplerinin dışında hiçbirinin hayatta kalmayacağı öngörülerini, Batı'ya kültürel başkaldırının anlamına dair bir başka bakış açısını diğerlerinden ayırır (C. Brown, 1988). Son olarak, çağdaş tarihin ana yönlerinin bazı yorumları, artan bir kültürel çeşitlilik ve yenilenmiş bir medeniyetsel çatışma öngörmektedir (Huntington, 1993). Bu tartışmalar henüz doğal seyrini tamamlamadı, ama uluslararası ilişkilerde kültürel farklılıklara istinaden artan bir dikkatin kozmopolit ahlakın evriminde yeni bir evreyi başlatacağı tartışmalıdır. Yeni bir evrensellik Batı'nın, Batı modernitesinin kazanımlarını kutlamak ve diğer halklar üzerindeki kontrolünü arttırmak için evrenselci ahlak kavramlarını kullanımını sona erdirebilir.¹⁸ Daha gelişmiş ahlaki kodlarda, evrensellik ötekiliğe karşı

daha çok açık olmayı ve kültürel farklara artan bir duyarlılık ve saygıyı kucaklar.¹⁹

Modem vatandaşlar, milli güç suistimallerinin eleştirisi veya daha az hiyerarşik bir uluslararası toplumun kültürel kibrini ve vizyonlarını mümkün kılan aşkın ahlaki kodun dilini öğrenirler. Modem vatandaşlar diğer vatandaşlara olan yükümlülüklerle insanlığa karşı olan sorumluluk arasındaki tansiyonun farkındadır, ve belli devletlerin toplumları olma sürecinde insan ırkının geri kalanına duyarsızlaşabilecekleri veya bunlara düşman olabileceklerinin ayırındadır.²⁰ Dolayısıyla bir halkı birleştiren ama aynı zamanda topluluğu başka yerlerdeki insanlardan ayıran sosyal bağı tekrar çalışmak, Batı ahlaki ve siyasi düşüncesinin yineleyen bir özlemi olmuştur. Devletleri daha geniş etik değerlendirmelere daha açık hale getirmek ve vatandaşlarla yabancılar arasındaki ayrımın ahlaki önemini azaltmak için birkaç siyaset kuramcısı, en önemlisi de Kant, tarafından global vatandaşlık imgeleri öne sürülmüştür (Faik, 1994). Kozmopolit ahlak, tümleyici projenin bir etkisine, yani toplumlar arasında yabancılaşmanın üretilmesine, direnmektedir. Milli vatandaşlığın dışlayıcı fikirlerinin eleştirisi, sınırlı siyasal toplulukların ahlaki olarak problemlili doğasının bu özelliğini kontrol eder. Kozmopolit ahlak Batı'daki, milli hükümetlerin eylemlerini destekleyerek veya bunların yerine geçerek vatandaşların ve yabancıların ahlaki ve siyasi eşitler olarak birarada var olabileceği daha güçlü uluslararası organizasyonlar geliştirme argümanlarına zemin teşkil eder (Heater, 1996).

Evrensellik ve farklılık arasındaki diyalektik etkileşim, milli toplumlarda, uluslararası ilişkilerin gelişiminde olduğu gibi aşıkardır. Milli toplumlarda, aynı siyasal ve yasal hakların tüm vatandaşlara genişletilmesi, aralarında ahlaki olarak geçerli farklılıklar olmadığı sürece bireylere benzer şekilde muamele edilmesi gerektiğini söyleyen ahlakın evrenselci etkisini ortaya çıkarmaktadır. Eğer vatandaşlar bunları uygulama gücünden yoksunsa bu hakların küçük bir zafer olduğu görüşü, milli zenginlik ve sosyal fırsatların eşit olmayan dağıtımı ile ahlaki olarak ilgilenmenin artmasına işaret eder. Vatandaşlığa dair baskın anlayışların hegemonik kültürü ayrıcalıklı kılma ve kültürel olarak marjinal grupların ihtiyaçlarını gözardı etme eğiliminde olduğu şeklindeki ek iddialar, ötekilik ve farklılık sorularını kucaklayan ahlaki ufukların genişlemesini ortaya çıkarır. Kadınlara kamusal alana katılımında eşit fırsat verme kararlarının çok ileri gitmediğini söyleyen feminist kuram ve pratik, önemli etik değerlendirmelerin alanını daha da genişletmiştir. Kadınlara özel veya yüksek sayıda kadının yaşamı için önemli olan çıkar ve ihtiyaçların düzgün bir biçimde tanın-

masını garantilemek için kamusal alanı yeniden yapılandırma önlemleri, siyasal topluluğun daha derin bir dönüşümüne işaret etmektedir (Mouffe, 1993; Sylvester, 1994; Steans, yakında). Birçok kadının aile üyelerine bakarken geliştirdiği ahlaki becerilerden yararlanarak kamusal alanın zenginleştirilebileceği tezi, bu iddia ile yakın biçimde ilişkilidir (Daha fazla değerlendirme için, bkz. s. 68-9). Farklılık politikası, siyasal topluluğun yeni imgelerini üretmek için evrenselliğin savunulması ile kesişir. Topluluk probleminde evrenselci cevap, tümleyici projenin vatandaşları yabancılardan uzaklaştırma biçimlerine meydan okur ve farklılıklara daha büyük saygı gösterme istediği, devlet-oluşumu ve millet-inşası ile gelişen dahili sosyal hiyerarşilere itiraz eder (Bu meseleler Bölüm 6'da detaylı şekilde ele alınmaktadır).

Bu tartışmaların neticesi, içerdekiler ve dışardakilerin farklılıklarının açıkça tanınması için yaptıkları çağrılar hiçbir şekilde dikkate alınmadığında, bütünüleyici projeye evrenselci çözümün radikal biçimde noksan olduğudur. Bu durumlarda, modern topluluğun problemi ahlaki evrenselliğin yokluğu değil kültürel çeşitliliğe duyulan saygının yetersizliğidir. Uluslararası ilerlemenin, egemen devletlerden kozmopolit bir insanlık topluluğuna ilerleme amacına odaklanma eğiliminde olan geçmişteki imgeleri benzer şekilde değiştirilmelidir. Postmodern ve feminist düşüncenin bazı dalları, evrenselci etik dünya-görüşlerinin azınlık kültürlerinin milli sınırlar içerisinde sistematik olarak dışlanmasına ve Batılı-olmayan halkların amansız biçimde sömürülmesine doğalan gereği zemin teşkil ettiğini savunan daha radikal bir sonucu tercih etmektedir. Bu bakış açılarından bakınca, evrenselcilik modern siyasal topluluk probleminin aşık bir çözümü olmaktan ziyade bir parçasıdır (Walker, 1993, s. 77). Diğerleri, kültürel farklılıkların değerinin artan bir takdiri için desteğin sonuç itibarıyla evrenselci ahlak kavramlarına asalak olduğunu söylemiştir (Dews, 1987, s. 217-18; Neufeld, 1995). Bu tartışma kültürel farklılıklara düşman olan etik evrensellik değil evrensel ahlakın kavrayışlarıdır sonucuna, ki bu siyasal topluluğun modern başarısızlıklarından biridir, işaret etmektedir.

Etik evrensellik hakkındaki yakın dönem tartışmaları çevreleyen tartışmalı meseleler üzerinde daha fazla yorum şu an için ertelenebilir. Egemen siyasal topluluklara iki-çatallı bir saldırının varlığına değinmek yeterlidir. Bir boyutta, ahlaki evrenselciliği ciddiye alan önlemler için bir çağrı vardır: örneğin milli-devlet üzerindeki otoritelerin rolünü arttırarak. Azınlık milletleri ve yerli gruplara yönelik politikada aşık olan ikinci bir boyutta, egemen devletlerin yerel halklar ve tabi kültürler üzerinde uyguladığı etki-

nin azaltılması argümanı bulunmaktadır. Feminist siyaset kuramı bu tartışmaları, yeni siyasi otoriteler kadınların spesifik ihtiyaçlarına duyarlı olması ve ötekine yönelik ilgi ve sorumluluğun devlet oluşumunun bir parçası ve tümleyici projenin doğasında var olan sosyal kontrol mantığını displace ettiği bir ahlaka responsive olmalıdır diyerek genişletir.

Bu farklı bakış açıları, kritik bir noktada birleşir zira bunlar modern siyasal topluluğun aşın evrenselci (vatandaşlar arasındaki farkın mesafesi hakkında aşın ihmalkar) ve aşın tikelci (yabancıların otonomisini kısıtlayarak veya feda ederek kendi milli otonomilerini elde etmeye aşın eğilimli) olduğunu söylemektedir.²¹ Bu gözlemlerin her biri geçerlidir ve hiçbiri bir diğerdenden daha ayrıcalıklı kılınmamalıdır. Devletler arasında veya bunlar arasındaki ilişkilerde olsun, aynı mesele ortaya çıkmaktadır: farklılığa saygı duyan bir evrensellik nasıl teşvik edilebilir ve aşırı bir tikelciliği cesaretlendirmeden veya ortaya salmadan kültürel farklılıklara kamusal bir ses nasıl verilebilir. Neo-realizm evrensellik ve farklılığın yeni artikülasyonlarının kurumsallaşması ihtimalini siyasal topluluğu yeniden yapılandırma çabaları uluslararası ilişkiler için çok az önemi olan veya hiç önemi olmayan yerel meselelerdir veya devletin başlattığı global reform projeleri çok hızlı bir biçimde uluslararası anarşinin ödün vermeyen kısıtlamalarıyla karşılaşacaktır gerekçesiyle inkar eder. Siyasi eylemin sınırlarını bu bağlamlarda tanımlamak tümleyici projenin sonuçlarına itaat etmek ve modern devlet alternatiflerinin potansiyellerini kaderin ya da şansın cilvelerine terk etmek demektir.

Modern Devletin Değişen Bağlamı

Devletler, tartışıldığı üzere, neo-realizmin tanıdığından daha az bütündür, ve tümleyici proje güçlü direniş formları ile tekrar tekrar karşılaşmıştır. Evrensellik ve farklılığın yeni konfigürasyonlarını kurumsallaştıran siyasal topluluklar, Westfalya devletler-sisteminin muhtemelen evrilebileceği yönlerden biri olmuştur. Ama, Wight' ın modern devletler sisteminin doğal bir özelliği olarak gördüğü bölünme ve rahatsız etmeye yatkınlığa rağmen, devlet yapıları siyasal topluluğun yeniden inşasını engelleyecek yeterli gücü mobilize etmeyi becermiştir. Toplumsal potansiyeller egemen devletlerin hizmetinde olan tekel güçler tarafından bozguna uğratılmıştır.

Realistler ve neo-realistlerin gözlemlediği üzere, modern devletlerin elinde toplanmış olan güçler, devletler-arası savaşa dahil olma ve bunun

için hazırlanma ihtiyacıyla yakından bağlantılıdır. Egemen devletler, dış ataklara dayanabilmek için yeterince büyük oldukları ve merkezi bir idare noktasından yönetilmeye izin verdikleri için savaş çilesine uygun biçimde uyum sağlamıştı (Mattingly, 1995, blm. 5). Tilly'nin (1992a) öne sürdüğü üzere, modern devletler rakiplerine - şehir devletlerine yayılan emperyalist yapılar - , cebri güç akümülyasyonu ve kapitalist gelişimin teşviki arasında uygun bir denge kurarak üstünlük sağlamıştı. Daha dahil edici ve daha az yayılcı siyasal ortaklık formları hayatta kalma mücadelesinde başarısız oldular. Siyasal organizasyonunbaşarılı modu - egemen devlet - kendi egemenliği altına girmiş olan bölgelerdebir dizi tekel güç yarattı. Devlet tarafından beş adet tekel elde edildi: şiddet araçlarının kontrolünü tekelleştirme hakkı; vatandaşlardanvergi alabilecek tek yapı olma hakkı; vatandaşların siyasal ittifaklarını talep etme ve savaş esnasında bunların desteğini isteme ayrıcalığı; vatandaşlar arasındaki anlaşmazlıklarda hakemlik etme hakkı; ve tüm topluluğu uluslararası yasa ile yasal olarak bağlama otoritesi ile ilişkili olan uluslararası toplumda münhasır temsil hakkı.²² Bu devlet tekel güçleri Westfalya döneminin betimleyici özellikleri olmuştur.

En başından beri, devlet-oluşumu ve tekel güç akümülyasyonu belirgin dışlama sistemleri oluşturmuştur. Erken dönem modern Avrupa'daki halkların sınır dışı edilmesinin gösterdiği gibi (Zolberg, 1985), devlet-oluşumu bölgesel sınırların güçlenmesinden ve dış ve iç politikalar arasındaki iki-likğin net biçimde kurulmasından önceki döneme ait bir dışlama süreciydi. Ancak, modern devletler on sekizinci yüz yıldan önce, güçlerini topluma yansıtmaya ve sosyal etkileşimi sıkı biçimde korunan sınırlar içerisinde düzenleme kapasitesinden yoksundu. Modern milli-devletin alamet-i farikalarından biri, yani toplumun homojenleşmesi ve içerdekileri dışarıdakilerden ayıran sınırların milli sınırın katılması, görece yakın zamana ait bir kazanımdır (Giddens, 1985; Mann, 1986, 1994). Benzersiz bir tekel güçle donanmış ve endüstrileşmenin bir sonucu olarak artan bir sosyal kontrolkapasitesine sahip modern devlet, siyasal topluluğu millileştirmeye ve bu süreçte de yabancıları dışlayıp muhtelif azınlıkları da marjinalleştirmeye başladı. Tümleyici projeyi mümkün kılan tekel güçlerin edinimi, insan sadakati için devletle yarışabilecek alternatif güç ve otorite alanlarının altını oydu. Bu güçlerin tekelleşmesi, modernite-öncesi Avrupasında mevcut olan etik evrensellik ve yerel farklılıklar seviyesinin azalması sonucunu doğurdu (Mann, 1996, s. 226; Tilly, 1992b, s. 709).

Devlet yalnızca tümleyici projeyi başlatmakla kalmadı aynı zamanda bunu meşru kılacak siyasal söz dağarcığını da denetimi altına aldı. West-

falya döneminin ana kategorileri, siyasal hayata dair rakip kavrayışları zayıflattı. Yanşan siyasal söylemler hayatta kaldı ama bunlar kıyasla nostaljik veya antika olarak (evrensel imparatorluk ve yerel halklara dönüşün anarşik vizyonları biçimindeki ortaçağ fikirlerinde olduğu gibi) veya safça ütopyik (Kantçı dünya konfederasyonu veya global hükümeti imgelerinde olduğu gibi) göründüler. Sonradan millet fikrinin eklendiği, egemenliği, bölgeselliği ve vatandaşlığı birleştiren güçlü bir devletçi söylem, farklı siyasal organizasyon formlarına ifade verme çabalarını engelleyici ve tutarsız gösterdi. Bu kavramlar grubunun, modern siyasal yaşamın oluşturulmasında belirsizliğe mahal vermeyen etkileri olmuştur. Üstüste binen yargı yetkileri ve çoklu sadakatleri olan ortaçağ Avrupası uluslararası toplumuna kıyasla, yalnızca tek bir egemen bölge ve yargı alanına giren halküzerinde meşru bir egemenlik uygulayabilirdi. Tüm vatandaşlar tek ve sadece tek bir egemen güce tabi kılınmıştı ve ilk başta toplam nüfusun yalnızca küçük bir kısmı ile sınırlı olan vatandaşlık, tüm vatandaşların tamamen aynı yasal ve siyasal haklara sahip olması gerektiği varsayımı ile birleştirildi. Milliyetçilik bu güçlü karışıma, idealde tüm vatandaşların ortak dil ve kültürden oluşan tek bir milli kimliğe bağlı olması varsayımı ile eklendi. Devlet tekel güçlerinin edinimi, Westfalya döneminde yerel ve ulusaşın otoriteler ve sadakatleri ilgi odağı olmaktan çıkardı. Hegemonik siyasal söylem insan sadakatlerini potansiyel olarak rekabet eden güç alanlarından, milli sınırları ahlaken mümkün olduğunca problemsiz kılan merkezileştirici ve bomojenize edici egemen devletlere kanalize etti.

Vatandaşlık hakları talepleri devlet tekel güçleri birikmesine cevaben ortaya çıktı, ama son 350 yıldan fazla süredeki baskın siyasal dağarcığı, egemen devletin hayal edilebilir alternatiflerinin menzilinı kısıtladı.²³ Savaşın tekrar tekrar ortaya çıkması ve belli ki kaçınılmaz olması egemen devletleri daha da meşrulaştırdı. Savaş bağlamında, Hegel' in tartıştığı üzere, devlet öznelerinin aksine vatandaşlar arasında yakın siyasal işbirliklerini teşvik etme becerisi açısından rakipsizdir.²⁴ Yine de, milli-devletin ötesine geçebilme ve devletler-arası şiddeti sonlandırma ihtimallerinin yeni yorumları geçtiğimiz 150 yılda tek tük ortaya çıkmıştır. Tekerrür eden motif, kapitalist endüstrileşmenin egemenlik, bölgesellik, vatandaşlık ve milliyetçilik fikirlerinin tek bir monolit siyasal söylem oluşturacak biçimde işlendiği homojen toplumlar üretmek için artık savaşla etkileşime girmeyeceği olmuştur. Birçok kişi, devletin boyunduruğundan çıkınca, kapitalist gelişmenin ve ticaretin yayılmasının insanlığın ahlaki ufkunu milli-devletin mahalli dünyasından öteye esneteceğini ve devletler-sistemini huzura

ka vuşturacağı insanmıştır. Birçok liberal ve Marksist de on dokuzuncu yüzyılda böyle düşündü.

Uzun-süreli değişim süreçlerinin siyasal yaşamı dönüştürmeye dair ilk başlarda verdikleri sözü yerine getirip getirmedikleri sorusu çağdaş Soğuk Savaş-sonrası dönemde tekrar ortaya çıkar (Richardson, 1993). Son yıllarda, egemen devlet ve küreselleşme arasındaki çeşitli kopmaların altı çizilmiş (D. Held, 1995) ve sosyal ve ekonomik değişimin uzun-vadeli örüntülerinin devletin tümleyici projeyi devam ettirme kapasitesine etkilerine dair daha net izlenimler ortaya çıkmıştır.²⁵ Bu süreçlerin birçok analizi devletin geleneksel tekel güçlerinin zayıflamasına işaret eder ve bunun siyasal topluluğun kapanışını teşvik etme kapasitesinin erozyonuna dikkat çeker (Wallace, 1994; Strange, 1996). Birçok kişi Westphali döneminin sona ermesinin an meselesi olduğunu tahmin etmektedir (Rosenau, 1990; Cox, 1992; Zacher, 1992).

Esas önemli olan, ana endüstriyel devletler arasında savaşın modasının geçtiğini söyleyen argümanlar (Mueller, 1989); daha önceki fetih stratejilerini ekonomik büyümeden ayıran yeni ticari devletlerin yükselişinin analizleri (Rosecrance, 1986); ve inter-liberal baş alanının genişlemesine dair anlatılardır (Doyle 1982, 1986). Bu uluslararası barışı sağlamaya dair yaklaşımların hepsi açıkça, neo-realistlerindeki devletlerin bunlara sözde uluslararası anarşi tarafından empoze edilen rekabetçi etkileşimin baskın modlarını değiştirmede güçsüz olduğu savına karşı çıkmaktadır; ve her biri, devletin şiddet araçlarının kontrolündeki tekelinin uluslararası toplumun doğası ve görünümünü şekillendirmede daha önceki dönemlerde olduğundan daha az etkili olduğunu varsaymaktadır. Çağdaş dünya siyasetindeki küreselleşme ve parçalanma mantıklarına dair anlatılar, ana devletler arasındaki ilişkilerde gücün öneminin azalmasına dair analizlerle, siyasal yaşamın belirsiz bir geleceğe kadar egemen devlet etrafında dönecek görünümüne şeklindeki neo-realist görüşe meydan okumak için birleşirler (Camilleri ve Faik, 1992, s. 3; Cochran, 1995). Bu anlatıların kilit özellikleri dikkat etmeye değerdir.

Üretim ve değişim ilişkilerinin küreselleşmesinin bir sonucu olan sınırsız 'egemenlikten kaçınma' (Faik, 1990), devletin milli ekonomiyi yönlendirmedeki geleneksel gücünün altını oyar (Strange, 1996). Devletin vatandaşlarının siyasal sadakat ve kimliklerini düzenleme kapasitesi, insan türünün bir bütün olarak yaşadığı problem ve kötü durumlara farkındalığı arttıran küresel karşılıklı bağlılığın artmasıyla zayıflatılmıştır (Wallace, 1994, s. 55; Strange, 1996, s. 72-3).²⁶ Vatandaşlar arasındaki yakın işbirliği güvenceye almakta devletin rolü, bu ikincisi birçok şeyin yanı sıra çevresel korumayı güvence altına alma önlemlerini teşvik etmek için çeşitli

ulus-altı ve ulusaşın aktörlere döndüğünden azalır (Hurrell, 1994, s. 162). Yönetim egemenliği dokunulmazlığı doktrinine baskılar, devletin, ulusaşırı girişimlerle ahdi ilişkilere giren yan-şirket olarak daha büyük rolü bağlamında ortaya çıkar. Devletin kendi toprakları içerisinde mutlak egemenlik hak talebine yapılan darbeler ve devletin uluslararası yasanın tek öznesi olduğu iddialarına karşı gelmeler, uluslararası insan hakları korumasına dair gelişmelerle birlikte meydana gelmiştir (Beetham, yakında çıkacak). Daha büyük bir uluslararası hesap verme zorunluluğu talepleri, uluslararası zararın artan örnekleri ve daha çok mümkün olması ile çoğalmıştır.²⁷ Küreselleşme ile birlikte, en önemli ahlaki topluluğun aynı ülkenin vatandaşlarından ve aynı milliyetten kişilerden oluştuğunu varsaymak saçmadır (D.

Held, 1995, s. 18). Bu bağlamda, ana endüstriyel demokrasilerin demokratik idareyi nasıl korudukları sorusu, siyaset kuramı ve pratik için merkezi bir probleme olarak ortaya çıkmaktadır (D. Held, 1995). Milli demokratik idare üzerine deneyler kıymetlerinin çoğunu küreselleşme bağlamında yitirmiştir, ve kozmopolit demokrasi savunucularının söylediği üzere (Archibugi ve Held, 1995; Habermas, 1994), demokrasiyi egemen devletin ötesine genişletme önlemleri acil olarak gerekmektedir. Ekonomi, çevre ve güvenlik alanlarındaki karar-verme mekanizmasının uluslararasılaşmasına yönelik görünürde geri dönüşü olmayan trendler, millii sınırların modem dünyada derinden problemlili olmaya başladıklarının altını çizmektedir (Cammilleri ve Falk, 1992, s. 9). Bunlar Westphali döneminin sona erişine dair yakın zaman anlatılarında altı çizilen daha önemli gelişmelerin bazılarıdır.

Daha yakın ulusaşın siyasal işbirliği küreselleşmenin tek etkisi değildir. Daha önce belirtildiği üzere savaş, tekel güçleri, yüksek seviyedeki milli bağlılıkları ve açık biçimde tanımlanmış bölgesellikleriyle modem devletlerin yükselişinde merkeziydi. Savaş, etkili siyasal işbirliğinin ana aracı olarak merkezileşmiş devletin hayatta kalmasının tarafını tuttu, ve azınlık milletlerine sunulan seçenekleri ortadan kaldırdı. On dokuzuncu yüz yılda devlet gücünün ani yükselişi ile karşı karşıya kalan milli azınlıklar, yerel karar-verme gücü merkezlerini koruma çabasına girmekle merkezi kurumların demokratikleştirmeye çalışmak arasında zor bir karar vermek zorunda kaldılar (Mann, 1994, s. 250-1 ve 354). Savaş, yerel bölgelerde kendi otorilerine muhtemel karşı çıkışların ortaya çıkışına düşman olan üniter devletlerin yükselişini ve yaygınlaşmasını teşvik ederek meseleye noktayı koydu. ilginç bir biçimde, küreselleşme eşitliği değiştirmektedir. Uluslararası sistemin ana alanlarında barışın sağlanması, milli beraberliğin başlıca direklerinden birini yerinden etti. Antik fay hatları birçok milli topluluğun içinde ortaya çıktı ve birçok devlette, milli birlik ve beraberlik miti yerle-

bir oldu. Öngörülmemiş derecede küreselleşme ve alışılmamış seviyede etnik parçalanma, modern dünya sisteminde birçok ana bölgede başarılı bir işbirliğinin ana aracı olarak milli-devletin etkinliği ve meşruiyetine gölge düşürmektedir (Cochran, 1995). Sert bir dönüşüm, yapısal olarak emniyetsiz ve daha az endüstrileşmiş otoplumlarda sık rastlanan bir sonuçtur.

Küreselleşme ve parçalanma, yaklaşık otuz yıl önce Aron'un (1968) gözlemlediği üzere, birbirinin ardı sıra gelişir ve yalnızca klasik Marksizmin favori açıklaması olan kapitalizmin eşit olmayan gelişimi nedeniyle veya endüstrileşmenin eşit olmayan gelişmesiyle değil (Gellner, 1983). Kültürel olarak marjinal olan grupların üyelerinin, devletin sözde arkaik olan miras kalmış kimliklerini çıkarıp atma davetini reddetmek ve dominant milli topluluk içine tam bir birleşmeye direnmek hususunda uzun bir geçmişi vardır. Sıklıkla, millî-asirni edici ideolojilere ve millî-devletlerin çoğu tarafından desteklenen pratiklere karşı başkaldırı, ekonomik eşitsizliğe duyulan dargınlıktan ziyade uzatmalı kültürel hakimiyetin aşağılanmasından doğan kendi karakteristik mantığına sahiptir.²⁸ Homojenize etme eğilimleriyle küreselleşme, kimlik ve topluluk politikalarını besler. Sonuç olarak, kültürel ve siyasal sınırların kavuşmadığı yerlerde (yerleşimci devletlerin içerisinde kısırlı kalmış yerli halkların durumunda veya göç etmiş nüfusların buldukları toplumlarda dışlama sistemlerine maruz kalmalarında olduğu gibi) baskılar geleneksel topluluk anlayışlarını değiştirmek yönünde artmıştır (Kymlicka, 1989; Taylor, 1994). Dünya genelinde - ve büyük ölçüde küreselleşme benzer siyasal projeler yaydığı ve ortak bir siyasal kaynak ve fikirler stoğu oluşturduğu için- azınlık milletleri, yerli halklar ve göçmen organizasyonları 'tanınma politikasını' beslerler (Taylor, 1994). Her zamanki gibi, küreselleşme ulusaşın siyasî aktivitenin yolunu yaptığandan, bu yeni hareketler, millî toplulukları yeniden yapılandırma projeleri için küresel destek arayışındadırlar. Bu toplulukların amaçlarından biri, kültürel farklılıklara saygı prensibini oluşturan evrensel normlar yaratmaktır.²⁹ Tanınma politikalarının artan ehemmiyeti, Westfalya döneminin ötesindeki hareketin kilit göstergelerinden biridir.

Tabi ki, küreselleşme ve parçalanma arasındaki etkileşim tek bir etkiye sahip değildir: bunların etkileşimi farklı toplumlarda farklı cevaplara neden olur. Özellikle Batı Avrupa'da, egemenlik, bölgesellik vevatandaşlığı özgün biçimde kaynaştırmış olan modern devletin geleceği en açık biçimde şüphelidir; yeni topluluk ve vatandaşlık biçimlerinin bu bölgede ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir (Waller ve Linklater, yakında çıkacak).³⁰ Avrupa devlet-oluşumu sürecine dair önemli bir gözlem, siyasî gelişmenin muhtemel

daha iyi bir denge kuracakları yeni bir duruma doğru yönlendirdiği şeklinde hiçbir varsayım yapılmamaktadır. Söylenen tek şey, Wight'ın geçmiş dönemlerde teşhis ettiği ayırım ve rahatsızlık güçlerinin Avrupa uluslararası toplumunun mevcut aşamasında bariz olduğu, akışkanlık ve kestirilemezliğe dair artmış bir farkındalığın hüküm sürdüğü, ve daha azın değişmezlik havası olduğudur. Avrupa'da ve diğer yerlerde klasik egemen devleti bekleyen şeyin tam olarak ne olduğu belirsizliğini korumaktadır, ama çeşitli trendler bunun yakın siyasal işbirliğinin en etkili ve meşru aracı olarak düzenli biçimde gerilemesine dair bir beklenti yaratmaktadır (Beetham, 1984; Bauman, 1993, s. 139). Küreselleşme ve parçalanma mantıkları tümleyici projeyi sekteye uğrattı ve birçok toplumu, gelecekteki bir siyasal gelişimin kültürel farklılık idealini egemen devlet olma durumundan saptırdığı ve yeni evrensellik ve farklılık kombinasyonlarının gelişimine izin verdiği bir noktaya yöneltti (Tilly, 1992b, s. 705). Bu koşullar altında, egemenlik, bölgeselcilik, vatandaşlık ve milliyetçilik arasındaki bağları koparan yeni siyasal topluluk formları hakkında düşünmekte fayda vardır. Artan bir biçimde, uluslararası ilişkilerin merkezi soruları Westfalya-sonrası dönemin siyasal topluluğunun ahlaki temelleri ile meşguldür.

Siyasal Topluluğun Yeniden Yapılandırılmasını Kuramsallaştırmak

Neo-realizmin aksine, egemen toplulukların ve anarşik uluslararası sistemin sonsuza dek yeniden üretileceğini varsaymak artık akıllıca değildir. Daha güvenli bir varsayım, küreselleşme ve parçalanmanın devletin tekel güçlerini erozyona uğratmaya devam edeceği ve milli hükümetlerin önemli siyasal sorumlulukları yeni siyasi otoritelere aktarmak konusunda artan bir baskı altına gireceğidir (Beetham, 1984). Westfalya-sonrası uluslararası toplumun bir şeması Batı Avrupa içerisinde çoktan takip edilmektedir ve bu şema daha önceden Sovyet blokuna ait birkaç toplumu da içine alabilir. Diğer bölgelerde, özellikle askeri rejimlerin zayıf sivil toplumları domine ettiği yerlerde, farklı mantıklar işlemektedir, ama mevcut trendler küreselleşme ve parçalanmanın milli-devletlerin çoğunluğunda tümleyici projeyi bozguna uğratmaya devam edeceğini güçlü biçimde söylemektedir.³¹ Neo-realizm, anaakım uluslararası ilişkiler kuramının bu bağlamda önemli olan alternatif siyasal topluluk biçimlerini değerlendirmedeki başarısızlığının tezahürlerinden biridir; ama çağdaş değişim örüntüleri Batı siyasal imgelemini daha genel olarak zorlamaktadır.

Egemen milli-devlet kavramının sultas (Bull, 1977, s. 275) Batı siyasal imgelemine fakirleştirdi ve bunu modern topluluğun temellerini yeniden düşünme şeklindeki mevcut itiraza karşı hazırlıksız bıraktı. Siyasal düşünce, Westfalya döneminin yükselişiyle ortaya çıkan yerel ve uluslararası alanlar arasındaki keskin zıtlığı yansıtan iki büyük ölçüde bağımsız dala ayırdı. Siyaset Bilimi sınırlı topluluklar içerisindeki organize yaşamın doğasını inceledi, Uluslararası İlişkiler bunların yaygın etkileşim modlarını değerlendirdi. Egemen devlet siyasal topluluğun dominant formu olarak güvende olmaya devam ederken, bu disiplince! sınırlar arasında çeşitli entelektüel kireçlenmeler oluştu. İyi yaşamın kuramı olarak siyaset kuramı yaşamda kalmanın kuramı olarak uluslararası kuramdan ayırmanın (Wight, 1966, s. 33) sonuçlarından biri, sınırlı bölgesel devletin kökeni, gelişimi, gerçek veyaöngörülebilir dönüşümünün analizinin kıtlığı olmuştur.

En iyi Kant ve Marx'ın yazılarıyla temsil edilen ana dengeleyici trend, sınırlı siyasal toplulukları sosyal ve politik analizin merkezine koydu. Bunların yazılan böylesi toplulukların geleceğini ve yerel ile uluslararası siyaset, iç ile dış, uyum ve ilerlemenin iç çemberi ile Westfalya döneminin tipik özelliği olan çatışma ve rekabetin sonsuz tekrarının dış çemberi arasındaki özgün ayrımların kaderini etkileyen değişim süreçlerini analiz etti. Bunların yazılarında büyük zayıflıklar olduğu bir gerçektir, ve siyasal topluluğu çağdaş modern dünyada kuramsallaştırma çabaları Marx ve Kant tarafından ortaya konan detaylı analizin ötesine geçmelidir. Yine de, normatif, sosyolojik ve prakseolojik araştırmayı birleştiren bir sınırlı topluluklar anlatısı Kant ve Marx'ın yazılarında ortaya çıkmaktadır. Normatif, sosyolojik ve prakseolojik meseleleri entegre etme amacı güden siyasal topluluğun potansiyel dönüşümüne dair herhangi bir yaklaşım öncelikle bunların yazılarıyla kozunu paylaşmalıdır.

Bunların ortak varsayımlarından biri, insanların sadakatlerinin yerel egemen milli-devlet sınırları içerisinde kapalı kalmasını isteyen değişmez yapıların olmadığıdır. Kant ve Marx için, insan toplumunun bilinçli dönüşümünün umutsuzca ütöpik bir amaç olarak kalmasını dikte eden hiçbir (neo-realizmin meydana getirdiği gibi) sistemik güç yoktur. İnsanları siyasi yaşamı yeniden yaratmaktan alakoyacak veya uluslararası toplumun ilerlemeci bir yorumunun hep bozguna uğratılacağını söyleyen hiçbir yapısal mantık yoktur. Kant ve Marx birliktelik sınırlarının genişlemesi ve işbirliği sistemlerinin büyümesinin biçimlerinin dünya tarihinde çokktan gerçekleştiğini vurgulamıştı. Kant'ın tarih felsefesi, orijinal barbarik uluslararası doğa durumundan modern devletler toplumuna uzun geçişin ve kozmopolit ahlakın taleplerine artan duyarlılığın altını çizmişti. İnsanlığın küçük ve görece izole sosyal sistemler şeklindeki erken dönem durumdan

büyük, ekonomik olarak karşılıklı bağımlı, geniş alanlara hükmeden toplumların modem gerçekliğine geçişi Marksçı tarih felsefesindeki aynı temaydı. Kant için, ve daha da çok Marx için, küçük sınırlı toplulukların yok olması ve sosyal ve ekonomik ilişkilerin evrenselleşmesinin ani yükselişi insanlık tarihinin çarpıcı boyutlarıydı (Linklater, 1990a, blm. 6-8, 1990b, blm. 2).

Bu uzun-dönem gelişim örüntüleriyle meşgul olmak Kant ve Marx'ın, modem egemen devletin insanların yakın siyasal işbirliği çerçeveleri yaratma kapasitelerinin gelişimindeki son aşaması olmasının olanaksız olduğu inancına zemin sağladı. Kant ve Marx, dünya tarihinin ana dinamikleri hakkındaki fikirlerine çağdaş dönemdeki ana gelişimsel mantıklar hakkında spesifik gözlemler eklediler. Kant, on sekizinci yüz yıl Avrupasında ticaretin evrenselleşmesi ve hükümete dair cumhuriyetçi prensiplerinin yayılmasının güçlü kozmopolit hissiyatların ortaya çıkmasının başlangıcını oluşturduğuna inanmaktaydı. Marx, üretim ve takasın uluslararasılaşmasının, ilk olarak dünya proleteryasının üyeleri arasında ulusaşırı bağlar ve yakınlıkların ortaya çıkışında vücut bulan daha evrensel siyasal işbirliği formlarının ortaya çıkmasına işaret ettiğini düşünmekteydi. Kant ve Marx'ın ana evrenselleştirici süreçlerle ilgili sosyolojik anlatılarının temel özellikleri yeterince iyi bilinmektedir ki tartışma bunların çabalarını ahlaki ve siyasal topluluğun sınırlarının daha önceki genişlemelerinin sosyolojisini ortaya çıkarmakta olan Westfalya-sonrası dönemin normatif ve prakseolojik bir analizine döndürebilsin.

Kant'ın sınırlı toplulukların ahlaki kısıtlılıkları üzerine yorumlan, kendisinin vatandaşlar ve devlet arasındaki bağın tüm insan ırkı tek bir ahlaki evren oluşturduğundan yeniden müzakere edilmesi gerektiğine inandığını göstermektedir. Tüm insanların, aklın doğal olarak anlama kapasitesinde olduğu evrensel ahlaki prensiplerle yükümlü olduğunu ancak insanların etik evrenselliği bencil egemen devletin çıkarlarıyla ters düştüğünde feda ettiklerini veya bundan taviz verdiklerini söyleyen 'sefil avutucularla,' Grotius, Vattel ve Pufendorf ile tartışmıştı. Kant'ın vatandaşlık bağları ile insanlığın ödevleri arasındaki çatışmaya verdiği cevap, siyaset kuramında Stoacı-Hıristiyan geleneğin kozmopolitliğinin uluslararası siyasal imalannın ciddiye alınacağı Kopemikçi bir devrim tahayyül etmiştir (Gallie, 1978). İlk bakışta, Kant'ın, devlet egemenliği siyasal topluluğun esas özelliklerinden biri olarak kalmalıdır demesi garip görünmektedir. Ama Kant daha derin meselenin, topluluğun siyasal sınırlarını genişletmenin aksine ahlaki sınırlarını genişletmek olduğuna, böylece kozmopolit hissiyatların devletlerin bencil otonom birimler olarak davranma eğilimlerini bertaraf

edeceğine inanmaktaydı (Hurrell, 1990).³² Bireyler kendi siyasal topluluklarının vatandaşları olarak kalacaktı ama her bağımsız devlet içerisinde sivil bağları kozmopolit vatandaşlığın testine maruz bırakacaklardı. Dünya vatandaşları olarak bunlar, egemenliklerini tüm bireylerin sanki evrensel bir ahlaki toplulukta yasa-koyucularmış gibi görülmesi prensibine uygun olarak egemenliklerini uygulayacaklardı. Kant, evrensel iletişim toplumunun gelişmesinin Westfalya-sonrası dönemin tanımlayıcı siyasal emeli olabileceğini varsaydı.³³

Kant'ın dünya tarihi felsefesi, teoride doğru olan şeyin, yani tüm insanlığın evrensel bir amaçlar krallığına aitmiş gibi davranmasının, pratikte de gerçek olabileceğini göstermeye çalıştı. Evrensel ticaret ve hükümetin cumhuriyetçi prensiplerinin dağılması, kozmopolit bir amaçlar krallığının mümkün olduğunu ama böyle bir krallığın gerçekleşeceğini garantisini vermediğini gösterdi. Bir nihai amaç felsefesi ve daha üst bir yaşam formunun ihtimalleri ve kısıtlılıklarına dair bir sosyoloji, insanların varolan koşulları aşma yollarını açıklayan bir prakseoloji beraberinde gelmekteydi. Kantçı prakseoloji, varolan yapıların meşruiyetini gidererek ve insan eylemini yeni siyasal amaçlara yönlendirerek kuramın dönüştürücü bir rol oynayabileceği beklentisiyle gelecekteki ihtimallere dair bir vizyon sundu; ayrıca, insan eyleminin yeni tarihsel fırsatlara, baskıcı yapıların dereceli dönüşümlerini sağlama almak için en iyi nasıl cevap verebileceğini düşündü. Kant'ın yasa koyuculardan oluşan evrensel bir toplum vizyonu bu göreve hizmet etti, *Perpetual Peace* (Sürekli Barış) adlı eserinde ortaya konan, ahlaki bir dış siyaset için elzem olan kurallar envanterinin yaptığı gibi. Bu envanter, cumhuriyetçi devletlerin eğer kamusal, otonomi ve rıza bağlılıklarını yerine getirmek istiyorlarsa saygı duymak zorunda oldukları uluslararası ahlaki yükümlülükleri ortaya koydu. Adil savaş prensiplerine uymak gibi derhal bağlayıcı hedefler ve mevcut orduların lağvedilmesini de içine alan daha uzun-vadeli arzular, cumhuriyetçi devletlerin evrensel bir amaçlar krallığının ortaya çıkışını teşvik etmek için kullanabilecekleri araçlar olarak teşhis edildi (C. Brown, 1992, blm. 2; Williams ve Booth, 1996, s. 86ft). Bu önlemleri belirtirken, Kant yeni siyasal topluluk formlarının ihtimalinin, modernitenin doğasında var olan özgürlük ve eşitlik fikirlerinde demir attığını varsaydı.

Marx'ın evrensel özgürleştirme ihtimali analizi, Kant'ın mutlak, evrensel ahlaki doğrular sistemi çağrısını ekarte etti. İnsan özgürlüğünün anlamının köklü anlayışlarının tarihsel evrimi ve bunun sosyal ve ekonomik önkoşullarına dair daha derin kavrayışların gelişmesini analiz eden neo-Hegelci bakış açısı, Kant'ın, değişmez bir ahlakın prensiplerini anlama

gücüne sahip evrensel bir insan rasyonalitesinin varlığına olan inancının yerini aldı. Kapitalist toplumdaki özgürlük ve eşitlik dili ile modem güçler ve üretim ilişkilerinin uluslararasılaşmasının yabancılaştırıcı etkileri arasındaki tansiyon Marx'ın sosyolojisi için merkezi önem taşımaktadır. Marx'ın kapitalizm analizinde var olan güçlü etik temalar bu temel çelişki etrafında döner.

Kapitalizm özgürlük ve eşitliği siyasal prensipler olarak överken bir yandan da dünya nüfusunun artan sayıda bir kısmını kendi kontrollerinde olmayan sistemik evrensel güçlere maruz bırakarak insan varlığının trajik niteliğini şiddetlendirdi. Marx, siyasal özgürleşmeye dair modem anlayışlar, modem toplumun sorunlarının sosyal ve ekonomik yaşamın tamamını yeniden kurgulamadan çözülemeyeceğini anlayamadılar demişti. Kant'ın yasa koyuculardan oluşan kozmopolit bir alan vizyonunu çağrıştıran, Marx'ın eşit ve özgür üreticilerden oluşan evrensel bir topluma olan ahlaki bağlılığı, kapitalizmin insan toplumuna olan etkisinin bir sosyolojisi ile ayrılmaz bir biçimde ilintiliydi. Marx'ın araştırmasının prakseolojik boyutu, Kant'la aynı şekilde sosyal ve siyasal kuramın dönüştürücü bir rolü olabileceğini varsayarak, gelecekteki komünist toplumun geniş bir şemasını içermekteydi. Artan evrensel dayanışması insan işbirliğinin yeni bir dönemini öngören, öndegelen karşı-hegemonik hareket olan proleteryanın ana siyasal amaçlarının daha sağlıklı bir ifadesi, Marx'ın prakseolojisinin bir boyutuydu. Devlet gücünü ele geçirmenin önemi ile ilgili düşünceleri ve sınıf politikaları ile mili hareketler arasındaki ilişkiye dair yorumlan, evrensel aktörlerin evrensel bir sosyalizme doğru nasıl ilerlenebileceğinin gizemini çözebileceğini göstermek amacı gütmekteydi. Kant gibi, Marx da otonomi ve eşitliğe olan modem bağlılıkların insan toplumunun yeni formlarını mümkün kıldığına inanmaktaydı.

Kant ve Marx'ın yazılarındaki reformist projenin maddi içeriğinden ziyade formu devam eden tartışmayı canlandırmaktadır; yine de, alternatif ihtimalleri araştırmadan önce Kant ve Marx'ın yaklaşımlarının ana kısıtlılıkları ve yetersizliklerinin kısa bir anlatısı gereklidir. Kant'ın normatif incelemesi hakkında söylenebilecek önemli şey, kendisinin aklın değişmez ve evrensel yasalarına olan inancı, bilginin sosyal inşasını ve ahlaki hakikatlerin çeşitli, değişen ve kültürel kavrayışlarının modem hissiyatlarıyla çelişmektedir. Ahlaki evrensellerin ihtimali, evrenselleşen ahlakların kültürel çeşitliliğe oluşturduğu vurgulama kaygısındaki çağdaş kuramın çoğunda sözkonusu olan şeyin tam da kendisidir. Batı'nın yerli halklara yaptığı muameleye itirazına rağmen (Kant, 1970b, s. 255-69), kültürel farklılıklar Kant'ın yazılarında nadiren merkezi bir düşünceydi. Benzer

zorluklar Marksizm ile ilgili olarak da ortaya çıkmaktadır. Eleştirmenler, tarihsel materyalizmin, teoride problemlili olduğu kadar pratikte de habis olan, ilerleyici Batı medeniyeti ve geri kalmış Batılı-olmayan insanlık arasında dikotomik bir ayrımı pekiştirdiğini söylemiştir. Marx'ın Batılı-olmayan toplumlar kendine-yeterliğin kaybolmasına dair coşkunuğu (ki bu Engels'in tarihsiz halklarla ilgili aşağılayıcı görüşlerinde tekrarlanmıştı), radikal kültürel farklılıkların hayatta kalmasına ya çok az değer atfeden ya da hiç atfetmeyen bir Batılılaştırma sürecine aleni bir taahhütü açığa çıkarmaktaydı.³⁴ Evrenselliği farklılığın üstünde tutan bu eğilime, daha yüksek evrenselliğin ve kültürel otonomiye saygının birarada var olabilecekleri yeni sosyal formasyonların egemen milli-devletin yerini almalı diyen Avusturya Marksizmi tarafından meydan okundu (Bottomore ve Goode, 1978). Avusturya Markizminin Sovyetler Birliği'ndeki eleştirisi, Üçüncü Dünya Marksizmi'nin yükselişi ile ortaya çıkan ve postmodernizmin yakın zamanda özellikle destekleme hevesinde olduğu milli ve kültürel farklılıklara daha geniş bir saygının ortaya çıkışını erteledi.

Kantçı ve Marksist sınırlı topluluklar sosyolojileri, yeni ulusaşın işbirliği yapıların bencil milli toplulukların yerini almak üzere olduğunu varsaydı. Doğal olarak, bunların kozmopolit etik taahhütleri göz önünde bulundurulduğunda, ahlaki ve siyasal topluluğun sınırlarını genişletmeyi vaad eden evrenselleyici süreçleri analiz ettiler. Bu bağlamda, dönemin illüzyonunu paylaşmaktaydılar. Ticaret ve endüstrileşmenin kozmpolit fikirlerin artan bir popüler kabulüne ve sonunda da milli-devletin sönüşüne yol açacağı zannı, on dokuzuncu yüz yıldaki endüstriyel toplumun yükselişinin önde gelen kuramlarının çoğunda mevcuttu (Kumar, 1981). Evrensel siyasal topluluğun ortaya çıkışına dair geç on sekizinci ve erken on dokuzuncu yüz yıl açıklamalarına dair üç ana noktaya temas edilmelidir. Birincisi, Marx'ın düşüncesinde de dillendirilmiş olan, milliyetçiliğin ve devletin sebatını azımsamak ve savaşın topluluğun sınırlarını çizmede oynamaya devam ettiği kritik rolü öngörememe gibi bir eğilim vardı. İkincisi, her ne kadar on dokuzuncu yüz yılın sonuna doğru uluslararası meselelerde milliyetçi hissin yükselişi ve artan şiddet toleransı topluluk analistlerini milli-devlete karşı konumlarını yeniden değerlendirmeye zorladıysa da, birçoğu ekonomik güçlerin sosyal ve siyasal gelişimin ana belirleyicileri olduğunu varsayma hatasına devam ettiler. Üretim alanına nedensel öncelik atfetme yönündeki bu tercih en çok Marksist milliyetçilik ve emperyalizm kuramlarında aşıkardır (Linklater, 1990b, blm. 3-4). Marksist düşüncenin en yenilikçi dallan Avusturya Marksizminin insanlık tarihi boyunca dil ve kültürün önemi hakkındaki inancını paylaşıyordu. Üçüncüsü,

bu sosyolojilerin ürettiği prakseolojik gözlemler, dışarıklılara adil olmayı garanti altına alabilmek için ahlaki ve siyasal topluluğun sınırlarını genişletmenin en iyi yollarına odaklanmıştı. Kültürel farklılıklara daha yüksek seviyede saygının içsel olarak artması için siyasal topluluğun nasıl yeniden inşa edileceği daha az önemliydi.

On dokuzuncu yüz yılda siyasal topluluğun geleceğine dair normatif, sosyolojik ve prakseolojik soruların maddi analizi modern dönemin meselelerine yeterince ışık tutmamaktaydı; yine de, bu analiz daha sonraki realist ve neo-realist düşüncenin kısıtlılıklarından kaçan bir düşünce modunu örneklemekteydi. Kant ve Marx, aydınlanmış rejimlerin uluslararası tarihte işbirliği ve barışın çatışma ve savaşın yerini alacağı yeni bir dönem başlatacağına inanan ikinci-imge düşünürleri olarak tanımlanmışlardı. Bunların yazılarının daha doğru bir yorumu, Kant ve Marx'ın, devletin vatandaşları yabancılara karşı birleştirme kapasitesini kesintiye uğratan uzun vadeli değişim süreçlerine dair kavrayışlı yorumlar sağlamış olmalarıdır. Kant ve Marx, toplumu birarada tutan ama aynı zamanda bunları insanlığın geri kalanından ayıran ana sosyal bağların sosyal kuramın birçoğunda varsayıldığından daha müphem olduğuna inanmaktaydı. Devletin tümleyici projesine karşı çalışan içkin güçleri teşhis etmeye çalıştılar ve bağımsız siyasal toplulukların öznelarının toplumlar-arası yabancılaşma ve çatışmayı nasıl dereceli olarak evrensel uyumun yerine koyabilecekleri üzerine görüşler sundular. Bu gerekçelerle, Kant ve Marx neo-realizmdeki değişmezlik tezinin eleştirisinde ve uluslararası toplumun ilerleyici bir yorumunun dünya tarihinin inanılır bir anlatısı haline geldiği durumu yaratma çabalarında önemli olmaya devam etmektedir.

Frankfurt Okulu'nun üyelerinin tartıştığı gibi, nasıl ki felsefenin Kant ve Nietzsche' nin ötesine geçmesi önemliydi, aynı şekilde Marx'ın da ötesine geçmesi gerekmektedir (Horkheimer, 1972). Kant ve Marx' ın analizinin ruhuna sadık kalan eleştirel bir topluluk analizi inşa etme çabalarının en inandırıcısı, açık diyalogla ile yönetilen sosyal etkileşimin alanını genişletme fikri etrafında dönmektedir. Diyaloga yapılan bu vurgu, Kant'ın siyasal felsefesinin azimli bir şekilde savunduğu eylem gerekçelerini durdurmak ve niyetlerini ilan etmek şeklindeki liberal prensiple uyumludur. Bu idealde Marksist geleneğin arasındaki bağlantılar, her ne kadar Habermas (1979a) Marksizmin eleştirel potansiyelini ancak bozulmamış iletişim ideallerine bağlı kalırsa gerçekleştirebileceğini söylemişse de, daha az hemen fark edilebilir.³⁵ Yakın dönem sosyal kuramdaki diyalojik dönüş yine de Marksist ve liberal siyasal düşünceyle sınırlı değildir. Diyalojik topluluklara destek postmodern düşüncede (Lyotard, 1993), felsefi hermenötikte (Shapcott, 1994), feminist siyaset kuramında (Frazer ve Lacey, 1993;

Benhabib, 1993) ve uluslararası ilişkilere yönelik birçok başka yaklaşımda da (Rosenau, 1994; Blaney ve Inayatullah, 1994; Jabri, 1996) aynı ölçüde merkezidir. Birçok kuramsal yaklaşım bu merkezi temada birleşir ve Kant ve Marx'ın düşüncesinde geliştirilmiş olan siyasal topluluğa üç-katlı yaklaşımı yeniden inşa etme projesine katkıda bulunur. Bunlar, evrensel iletişim topluluğunun normatif idealini, tamamlanmamış modernite projesinin merkezine koyarlar.

Kant ve Marx, kültürel farklılıkların ahlaki önemi hakkında en iyi ihtimalle muğlakken, diyalojik toplulukları teşvik etmeye yönelik yakın dönem çabaları bunların önemi konusunda muğlak değildir. Habermas, Marksizmin etik temellerini yeniden işletmenin, küresel geçerlik ve önem sahibi olduğu varsayılan herhangi bir maddi iyi toplum vizyonundan kesin bir ayrılma içerdiğini söylemektedir. Vurgu, iyi hayatın evrenselleştirilebilecek kavrayışlarından diyalogun herhangi bir sosyal karşılaşmada var olduğunun söylenebilmesinden önce mevcut olması gereken yönetsel evrenselleşmeye kaymaktadır. Kuram ne diyalojik ilişkilerin sonuçlarını öngörür ne de diyalogun sosyal ve siyasal yaşamın arzulan amaçları hakkında bir konsensüsle sonuçlanacağını varsayar. Benzer argümanlar, halihazırda var olan kültürel dominasyon biçimlerini pekiştireceği ve yeni dışlama biçimleri oluşturacağı tehlikesi nedeniyle etik evrenselliğe şüpheci yaklaşan ve sıklıkla da karşı çıkan postmodern yaklaşımlarda da mevcuttur. Bu bakış açıları, diyalogu değer-farklılıklarını uzlaştırmanın bir aracı olarak görmezler ama daha büyük bir insan çeşitliliğinin keşfedilip araştırılabileceği bir araç olarak diyalogu savunurlar. Diyalog, anlaşmaların marjinal ve karşı seslerin bastırılması veya yok sayılması ile elde edilemeyeceği vadedini sunar. Argümanın mantığı, diyalojik toplulukların tümleyici projenin kurbanlarının, yani güvenli sınırlar ötesindeki yabancılar ve içsel olarak tabi grupların, ihtiyaçlarına duyarlı olacaktır. Yakın dönem sosyal kuramdaki diyalojik dönüş, insan farklılıklarının zenginliğine daha derinden bir bağlılıkla birlikte daha büyük bir evrenselliği destekler.

Siyasal toplulukların, evrensellikteki gelişmeleri toplumsal çeşitliliğin artan takdiri ile birleştirmek için yeniden şekillendirilmesi gerektiği şeklindeki ana normatif mesele, topluluk sosyolojisi açısından muazzam çıkarımlara sahiptir. Ana sosyolojik soru, farklı toplulukların, içsel olarak tabi gruplar ve yabancılar yönelik adaletsiz dışlama sistemlerini parçalarına ayırmaya ne kadar muktedir olduklarıdır. Sosyolojik araştırma, ahlaki ve siyasal topluluğun sınırlarının genişlemesini teşvik eden evrenselleştirici süreçlere dair Kantçı ve Marksçı odağı sürdürmelidir, ama bu yaklaşımı modern siyasal yaşam içerisinde daha büyük bir çeşitliliği dahil etme şeklindeki toplumsal potansiyelleri inceleyerek takviye etmelidir. Sosyal sis-

temler bu yöne evrilme hususunda farkı potansiyeller sergilerler. Sınırlı toplulukların eleştirel sosyolojisinin amaçlarından biri de bunlar anlamaktır.

Dışlama pratiğini sosyolojik kuramın merkezine koyan Marksizm ile kozunu paylaşmak merkezi bir meseledir. Marksist sosyolojiyi aşma çabaları iki cephede gelişti. Birincisi, Marksizm sosyal dışlamasını sosyolojik analizin merkezine yerleştirdi ve etnisite, toplumsal cinsiyet ve ırkın hiyerarşik temsilinden temellenen dışlama biçimlerini ihmal ettiği şeklindeki yadsınamaz iddia vardır. Büyük ölçüde Foucault'nun etkisinden dolayı, çağdaş eleştirel sosyoloji, toplumların ötekiliğe empose ettiği çeşitli bariyerlerin kapsamlı bir analizini geliştirme görevi ile karşı karşıyadır (Taylor, 1985). İkincisi, Marksist üretim paradigması kültürel pratikler alanını içine alan, Habermas'ın yaşam formları grameri olarak tanımladığı şeyi açıklayamaz şeklindeki inkar edilemez argüman bulunmaktadır {bkz. Roderick, 1986, s. 135}. Bununla ilintili bir nokta, üretim alanına dair Marksist meşguliyetin, devlet, jeopolitik ve savaşın tarihi önemini ciddi biçimde hafife almış olduğudur.

Giddens (1985), Marksizm modern devletin gelişiminin içsel barış, jeopolitik, kapitalizm ve endüstrileşme ile şekillendiğini anlayamadı: modern devletin evrimi, yalnızca kapitalist gelişmenin mantığının siyasal etkisi olarak anlaşılabilir demektir. Çok-mantıklı açıklamaya geçişin bir sonucu olarak, devlet gücünün doğası hakkında bundan çok daha fazlası bilinmektedir (Skocpol, 1979; Manrı, 1986; Tilly, 1992a). Devletle ilgili Marksist kuramların böyle bir eleştirisi, sınırlı siyasal toplulukların bir sosyolojisi açısından da büyük önem taşımaktadır. Manrı'nın sosyal güç biçimlerinin gelişimine dair araştırması, erken dönem imparatorluklarında siyasal ortaklık ve topluluğun sınırlarının genişlemesine ve devletin tümleyici projeleri teşvik etme kapasitesine ışık tutmaktadır. Bu yaklaşım Wight'ın devletler toplumlarının embriyonik sosyolojisi ve Nelson'un medeniyetsel yapıla ve medeniyetler-arası ilişkilerle ilgili analizi ile kesişmektedir. Bu üç yaklaşımın hepsi sınırlı topluluklar sosyolojisine büyük kaynak sağlamakta ve ticaret, devlet-inşası, jeopolitika ve ahlaki-kültürel alandaki gelişmeler de dahil birçok gücün modern siyasal topluluğu ve bunun evrenselci normlara cevap verebilirliğini şekillendirmek için etkileştiği yönündeki Kantçı iddiayı pekiştirmektedir (bkz. ilerde, blm. 4 ve 5). Bu yaklaşımlar, daha güçlü evrensellik ve farklılık taahhütleri geliştirmek için gereken toplumsal potansiyelleri analiz eden bir topluluk sosyolojisi için zemin oluşturur.

Normatif taahhütlere ve zaten şeması çizilmiş olan sosyolojik projeye tekabül eden prakseolojik yenilikler gerekmektedir. Kant ve Marx'a göre

prakseolojinin işlevlerinden biri, devlet egemenliğinin sapsmalarına ve kozmopolitan bir ortaklığın yavaşça ortaya çıktığını gösteren milli topluluktan kopmalara yön vermektir.³⁶ Bunların prakseoloji anlayışlarını şekillendiren evrenselci taahhüt, kültürel farklılıklara saygıyı teşvik etmek için tasarlanmış önlemler için çok az yer bırakmaktaydı. Çağdaş prakseoloji analizi, bu kısıtlamayı tümleyici projenin ötesinde marjinal seslerin dışlanmasının üstesinden gelmeye çalışan söylemsel topluluklara işaret eden değişim örnektüleri önererek aşabilir. Paylaşılan milli kimliklerin ahlaki önemini azaltan ve var olan yaşam formlarının sınırlarının içinde ve dışında sistematik olarak dışlanan gruplar üzerindeki muhtemel etkileri dikkate alınmadan alınmış siyasal kararların meşruiyetten yoksun olduğu savını kucaklayan evrensel bir iletişim topluluğunun tahayyüllerini kurumsallaştırmanın yollarını tarumlayabilir.³⁷

Sınırlan bu şekilde analiz etmek, milli-devletin devam eden önemini tanımak ama bunun yeni siyasal sorumluluklar üstlenmesi gerektiğini savunmak demektir. Bu, küresel kapitalizmin dönüşümüne yaptıkları vurgunun devletin gelecekteki rolü ve uluslararası toplumun kurumlarını geliştirmeye dair ihtimallerle ilgili merkezi sorulan cevapsız bıraktığı Kant ve Marx ile aynı görüşte olmaktır. Bu, yüksek düzeyde güvensizlik, rekabet ve çatışmanın hüküm sürdüğü anarşik devletler-sisteminden uluslararası yasal ve ahlaki prensiplerin Kant' ın egemen toplulukların ' barbarca özgürlüğü' olarak tanımladığı şeyi terbiye ettiği devletler toplumuna geçişini savunan Kantçı projeyi yeniden inşa etmeye çalışmaktır; ve bu, evrensel prensiplerin bireylerin kültürel farklılıklarına atfettikleri değerlere saygı duyarken bir yandan da bireyleri her yerde birleştirdiği kozmopolit bir ortaklığa daha çok ilerlemeyi desteklemek demektir. Topluluk problemine bu şekilde yaklaşmak, yirminci yüz yılın baskın eleştirel kuram modunun, yani Marksizmin, kapitalist üretim ilişkilerinin dönüşümüyle meşguliyeti nedeniyle yüksek bir bedel ödediği argümanını teyit etmek demektir. Bunun prakseolojisi, milliyetçiliğin, devletin ve savaşın kararlılığını ve tümleyici projenin ortadan kaldırılması için farklı yaklaşımların gerekliliğini açığa çıkaran yirminci yüz yılın başındaki kriz için yeterince donanımlı değildi. Marksizm ve yapısöküm arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerinde Derrida'nın (1992) belirttiği gibi, eleştirel kuram egemen devlet, milliyetçilik, uluslararası yasa ve vatandaşlık ile daha derinden angaje hale gelmiştir. Sınırlı topluluk probleminin nasıl çözüleceği sorusu ile yeni baştan yüzleşmelidir.

Derrida'nın listesinde vatandaşlığın dahil olması, tartışmanın bu kısmını tamamlayan prakseoloji üzerine üç yeni yorum önermektedir. Birincisi,

çağdaş sosyal ve siyasal kuramın çeşitli dalları milli vatandaşlığın modern kavrayışlarının dışlayıcı rolünü eleştirmiştir. Yakın dönem kozmopolit demokratik kuram, yabancıların hayati çıkarlarını etkileyen kararları alan kurumlara katılım hakkını yadsıyan geleneksel vatandaşlık fikirlerine karşı çıkmaktadır (D. Held, 1995). Kozmopolit demokrasi imgeleri, ahlaki failer kendilerini evrensel bir amaçlar krallığında yasa koyucular olarak görmelidir diyen Kantçı temayı genişletmektedir. Vatandaşlar ve yabancıların evrensel bir iletişim topluluğunda eşit katılımcılar olarak birleştirildiği uluslararası siyasal yapıları savunurlar. İkincisi, çağdaş siyasal düşüncenin çeşitli dalları, farklılığa-duyarsız vatandaşlık anlayışlarının tabi grupları dışlama biçimlerine vurgu yapar. Gruba-özgü haklar, tüm vatandaşların farklı durumlarına rağmen tam olarak aynı haklara ve yükümlülüklerle sahip olması gerektiğini söyleyen hegemonik önermeden kopmanın, ve eşit olmayan sosyal ihtimaller ve kısıtlamalara maruz kalmanın yolu olarak bu yaklaşımlar tarafından desteklenmektedir. Prakseolojik araştırma, dışlayıcı egemen devletlerin ötesine geçmeye dair bu baskıları, evrensellik ve farklılık arasında yeni ilişkiler ören vatandaşlık modları tahayyül ederek pekiştirebilir. Bunlar, savaşın artık toplulukların yaşamında geleneksel homojenize edici rolünü oynamadığı uluslararası toplum bölgeleri içerisinde küreselleşme ve parçalanmanın yarattığı ihtimallerdir.³⁸

Üçüncüsü, bu yorumlar devletin yok olmasını öngörmez, yeniden inşasını tahayyül eder. Prakseolojik analizin görevi, siyasal otoritenin yeni biçimlerinin ve evrensellikle farklılık arasında uygun bir denge kuran yeni vatandaşlık anlayışlarının gelişimine yardımcı olmaktır. Merkezi bir hırs da, egemenlik, bölgesellik, milliyetçilik ve vatandaşlığın siyasal ortaklığın doğası ve amacını tanımlamak için artık birbirine kaynak yapılmadığı bir duruma geçişi kolaylaştırmaktır. Bu, geleneksel devlet yapıları ya yok olacak ya da yokolmalıdır şeklindeki mümkün olmayan önermeyi öne sürmek demek değildir, daha çok, devletlerin geçmişte genellikle kaçınılmış olan bir dizi sorumluluğu üstlenmesi gerektiğini önermek demektir. Hegel' in rasyonel devlet anlayışı bu bağlamda öngörülü olmaya devam etmektedir. Ana öngörü, rasyonel devletin diğer siyasal organizasyonların aynı derecede uygulamadığı ahlaki sorumlulukları olduğudur. Toplumda varolan farklılıklar, kimlikler ve çıkarlar arasında aracılık etmek, **Hegel'e** göre devletin birincil görevidir. Bu görevi yerine getiren siyasal kurumlara olan ihtiyaç var olmaya devam edecekti zira milli toplumlar kozmopolit ahlaka daha duyarlı veya kültürel farklılıkları açıkça tanıma taleplerine daha olumlu hale gelmişti; bu ihtiyaç, devletler otoritelerini yerel bölgelerindeki veya uluslararası organizasyonlarla paylaşılar sona da ermeyecekti. Modern devletin kritik sorumluluklarından birisi çoklu siyasal otoritelerin ve

bağlılıkların gelişmesine olanak tanımak, yerel halktan ulusaşın arenaya uzanan çeşitli etik alanlara diyalog yoluyla uyum getirmeye çaba göstermektir (Lawler, 1994). Rasyonel devlet tümleyici projeden kaçınır, daha yüksek evrensellik ve farklılık seviyelerinin potansiyelinin gerçekleştiği yeni siyasal formların oluşmasını teşvik eder, böyle yaparak da Westfalya döneminin kısıtlılıklarını aşar.

Sonuçlar

Neo-realist uluslararası anarşi anlatısı, kozmopolit bir toplum ihtimalini tahayyül eden Aydınlanma projesine muazzam bir meydan okuma sundu. Yakın dönemde neo-realizme verilen cevaplar savaşın uluslararası anarşinin kaçınılmaz bir sonucu olmadığını söylemektedir. Uluslararası ilişkiler kuramının amacının devletler-sisteminin yeniden üretilmesini açıklamak ve uluslararası düzenin düzgün işlemlerini teşvik etmek olduğu şeklindeki neo-realist yargıya karşı çıkarlar. Uluslararası ilişkiler kuramını bu görevlere indirgemek, tümleyici projenin sonuçlarına boyun eğmek demektir. Zıt yaklaşımlar devletlerin natamarnlığının altını çizer ve siyasal topluluğu dönüştürmenin uluslararası ilişkiler kuramının birincil amacı olduğunu söylerler. Evrensellik ve farklılık arasında yeni ilişkileri teşvik etmeye dair pratik çabalar, küreselleşme ve parçalanmanın modem siyasal topluluklara empoze ettiği baskılara uygun bir cevaptır. Eleştirel kuram bu çabaları Kant ve Marx'ın başlattığı normatif, sosyolojik ve prakseolojik analizi yenileyerek destekleyebilir. Ama bu projeyi yeniden inşa etmek o kadar da kolay bir iş değildir. Sosyal kuramdaki yeni gelişmeler, Kant ve Marx'ın yazılarındaki evrensel normatif taahhütlere karşı oldukça eleştireldir. Bunların evrensel özgürleştirici projeye olan bağlılıklarının güçlü ve zayıf tarafları sonraki iki bölümün ana meseleleridir.

2

Evrensellik, Farklılık ve Özgürleştirici Proje

Avrupa düşüncesinin merkezi bir kolu, geçtiğimiz bir kaç yüzyıl boyunca, kozmopolitanizmi modernitenin başlıca başarılarından ve gelişmiş toplumları dar fikirli yaşam biçimlerinden ayıran temel göstergelerden biri olarak değerlendirmiştir. Aydınlanma düşünürleri, insan aklının sürekli bir gelişim halinde olmasının ve insanın cehaleti ve batıl inançları eninde sonunda terk edecek olmasının, tüm insan ırkını ahlaki ve politik açıdan bütünleştireceğine inanmışlardır. Marksizm, Batı'nın modernleştirme projesinin evrensel geçerliliğine olan inancının, onun kozmopolit eğilimleri tarafından desteklendiğini savunur. Bu tür varsayımlar, Batı'nın dünyanın geri kalanı üzerinde kurmuş olduğu ekonomik ve politik hakimiyet tarafından beslenmiş ve sürekli olarak pekiştirilmiştir. Aydınlanmanın başlıca iki varisi ve Avrupa'nın zafer çağının ilerleyen aşamalarında karşımıza çıkan, ilerlemeci düşüncenin iki baskın düşünce sistemi olan on dokuzuncu yüzyıl liberalizmi ve Marksizm'i, Batı'nın kendi hayat tarzının üstünlüğüne yönelik temelsiz inancının birer örneği olmuşlardır.

Kozmopolitanizmi eleştiren düşünürler olmuştur. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında, milliyetçi fikirler daha fazla önem kazandığında ve evrensel akıl ve ahlak gibi Aydınlanma kavramlarına getirilen tarihselci eleştiriler güç kazandığında, kozmopolitanizmekarşı çok güçlü karşı çıkışlar olmuştur. Bu iki güç odağı, genellikle devrim niteliği taşıyan etkiler yaratacak şekilde güçlerini birleştirmiştir. Liberal düşüncenin, bireyin ontolojik üstünlüğü konusunda ortaya koyduğu felsefi eleştiriler, eski kültürel yapılara farklı bir anlam kazandırmıştır. Bu yeni yaklaşım, milletlerin kendi kaderlerini tayin hakkı üzerine gittikçe artan talepleri ile örtüşmüş ve bu taleplerin meşrulaştırılmasına yardımcı olmuştur. Ancak, Mazzini'nin yazılarında belirtildiği gibi, bu bağlamda bile kozmopolitanizm ve uluslararasılık Batı kültürü içerisinde, günümüzde çok daha az rastlanır olan, bir önem arz etmiştir. Batı'nın kozmopolitan fetihçiliği zaman zaman yeniden ön plana çıkarılsa da - Fukuyama'nın tarihin sonu konusundaki liberal tezi bunun

son zamanlardaki en bilinen örneğidir- çoğu modern ve postmodern sosyal ve siyasal kuram, evrenselci ahlak anlayışlarına ve evrensel politik projelere karşı oldukça eleştirel yaklaşmıştır. Yirminci yüzyılın son yıllarında kozmopolitanizm çok zor zamanlar geçirmiştir (Nussbaum ve diğ., 1994).

Kozmopolitan ahlaka yönelik çağdaş eleştiriler, Batı'nın kültürel üstünlüğüne yönelik algıların bundan elli yıl öncesine göre önemli orandadaha zayıf olduğu ve bu durumun tam tersinin geçerli olduğu birkaç yüzyılın ardından, sosyal ve kültürel çeşitlilik seviyesinin tüm dünyada keskin bir yükseliş yakaladığı bir zamanda ortaya çıkar (C. Brown, 1998, s. 343). Batı'nın politik üstünlüğüne yönelik görüşlerin terk edilmesi ve bunu takiben Batı hegemonyasına yönelik kültürel başkaldırıların patlak vermesi, kozmopolitan düşünce tarzlarından bariz bir uzaklaşmaya sebep olmuştur. Batı emperyalizminin kozmopolitan temeli, kozmopolitanizm adına sömürgeleştirilmiş olan halklara karşı işlenen şiddet eylemlerini dramatik bir şekilde gözler önüne seren, yakın tarihli sosyal ve siyasal kuramlarda belirgin bir şekilde kendini gösterir (Todorov, 1992). Son zamanlarda ortaya atılmış olan sosyal kuramların en temel iddialarından biri, evrenselleştirici bakış açılarının hepsine içkin olan bir tahakküm potansiyelinin bulunduğu gerçeğidir. Çağdaş sosyal ve politik düşünce akımlarının çeşitli kollar, temelci olan tüm düşünce akımlarını reddederek ve herhangi bir ahlak anlayışının mutlak olarak geliştirilebileceğini **inkar** ederek, bu tartışmayı genişletir. Çağlar birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmaz ve tıpkı on dokuzuncu yüzyılda evrenselleştirici ideolojilerin eleştirilmiş olması gibi, günümüzde de anti-temelciliğe karşı çıkılır; ancak son on ila on beş yıl boyunca, evrenselleştirici bakış açılarından ve evrensel özgürleştirici projelerinden uzaklaşma eğilimi olduğu kesin olarak söylenebilir.

Entelektüel dünyanın kozmopolitanizmden ve daha kapsamlı olan Aydınlanma projesinden uzaklaşması, toplumdaki diğer bireylere karşı sahip olunan tüm sorumluluk kalıplarını reddeden bir etnik tikelciliğin ya da vatansever bağlılığın kucaklanmasına nadiren yol açar (MacIntyre, 1984; Miller, 1994, 1995). Son yıllarda, postmodern ve feminist sosyal ve siyasal kuramcılar tarafından, toplumdaki ötekilere karşı sorumlulukların dikkate alınması konusunda güçlü bir savunma yürütülmüştür ve bu savunma bu kuramcılarının en önemli başarısı sayılmalıdır (White, 1991). Temellerini on dokuzuncu yüzyılın büyük tarih anlatılarından alan evrenselci ilkelere yönelik eleştirinin çıkış noktası da burasıdır. Marksçı bir yaklaşımla, toplumsallaşmış insanlık idealine doğru ilerleme çabasının, genellikle, benlik, özerklik, akılcılık ve tarihsel ilerleme gibi Batı kavramlarına içkin olan örtülü bir totaliter potansiyel taşıdığı düşünülür. Ahlaki ve politik evrenselciliğin içine gizlenmiş olduğu düşünülen tahakküm potansiyellerinin eleştirisi,

Batı kimliğinin yapılandırılması ve Batı'nın kendi politika ve toplum anlayışını evrenselleştirme çabalarına eşlik etmiş olan, Batı-dışı toplumların olumsuz temsilleri arasındaki karşılıklı etkileşime karşı yürütülen çok daha kapsamlı bir başkaldırının parçasıdır. Daha kapsamlı olan bu başkaldırı,

Batı'nın kendi kimliğini en üst düzey medeniyet olarak yapılandırmak ve evrensel egemenlik projesini meşrulaştırmak için kullandığı, Avrupalı olmayan bireylerin olumsuz temsillerine vurgu yapar. Ahlaki evrenselciliğin eleştirisi, modernitenin karakterinin yeniden tanımlanması ve Batı dışındaki dünyanın, modern Avrupa devletlerinin bir birlik oluşturmaya katkıda bulunan, hegemonyacı yapısının yok edilmesi açısından hayati önem taşır.

Evrenselci bakış açılarına karşı gösterilen şüpheci tavra rağmen, toplumdaki ötekilere yönelik sorumluluk kavramının postmodern savunusunda, Kant'ın bireylere karşı saygı ilkesinin yankılan net bir şekilde gözlenebilir. Takip eden iki bölümde, ahlak ve ötekilik konusunda yürütülen çağdaş tartışmalarda odaklanılması gereken konunun aslında evrenselcilik olmadığı, daha ziyade insan aklının, zaman ve mekanın aşındırıcı etkilerinin ve kısıtlamalarının ötesine geçen, Arşimetçi bir ahlaki bakış açısının bulabileceğini varsayan belirli bir düşünce yapısı olduğu ileri sürülür. Tüm insanlığı kapsayan değişmez ahlaki gerçeklerin bilgisine ulaşılmasına olanak sağlayan Arşimetçi bir bakış açısı bulma olasılığı, uzun zamandır reddedilen bir iddihadır-bunun en etkili örneklerinden birini vermek gerekirse, Hegel' in ünlü Kantçı kesin buyruk eleştirisi ileri sürülebilir. Bu, çağdaş sosyal ve siyasal kuramın önde gelen birçok uzantısının reddetmekte haklı olduğu bir iddihadır. Can alıcı soru ise, bunun ahlak tartışmalarını hangi noktada bıraktığıdır.

Bu köhne temellerle bağlarını koparmış olan alternatif kozmopolitizm biçimleri de vardır. Aşağıda tartışılacak olan yaklaşım, insanların, onları ahlaki özneler olarak kendileri yapan şeyler olan, dil ve kültürün boccu merceği üzerinden dünyayı algılayabileceğini kabul eder: Dolayısıyla bu yaklaşım, ayrıcalıklı bir Arşimetçi alana kolaylıkla erişim sağlanmasının mümkün olduğuna yönelik tüm iddialardan uzak durur. İkincil toplulukların imkanlarını kısıtlayan adaletsiz dışlama sistemlerine odaklanmak, bu ahlaki evrenselcilik görüşünün kilit noktasıdır. Dışlama ahlakına yapılan bu vurgu, Arşimetçi bir bakış açısı arayışlarına eşlik eden sorunları bertaraf etmeye çalışır. Bireylere saygı ilkesine olan bağlılığından dolayı bu evrenselcilik anlayışı, tüm insanlığa tek bir kimlik dayatma çabalarını reddeder. Bu anlamda, bu yaklaşımın kaygıları postmodernizmin kaygılarıyla kesişir. Aslına bakılırsa burada, Batı'nın kültürel üstünlük görüşünün eleştirisinin ve evrenselleştirici ahlaka yönelik feminist başkaldırıların, bir taraftan ahlaki evrenselciliğin felsefi olarak savunulamaz ve politik olarak tehlikeli olan formüllerini eleştirirken, diğer taraftan doğrudan ahlaki evrenselciliğin birikiminden beslendiği ileri sürülecektir. Asıl amaçları bu olmasa da ötekiliğe karşı sorumluluk konusu üzerine yazılan postmodern yazılan vebununla bağlantılı olarak diyalog ve farklılık kavramlarına olan yaklaşımları, radikal biçimde geliştirilmiş olan bir evrenselciliğin ortaya konmasına katkı sağlar.¹

Bu tartışmanın sonucu, tek bir evrensel iyi yaşam anlayışının net bir şekilde belirlenmesi gerektiğine inanan kaba bir kozmopolitizm anlayışı-

şının yerini, geleceğe dair kesin ve nihai bir görüşe sahip olmayan ince bir kozmopolitanizm anlayışının alabileceğidir. Modern politik hayatın temel özelliklerine karşı yürütülen başkaldırıyı zayıflatmak şöyle dursun, bu ince kozmopolitanizm düşüncesi, milli ve uluslararası politik düzenlemelerin, tüm insanları tek bir yaşam biçimi etrafında bir araya getirmeyi amaçlayan alternatif bakış açılarından daha radikal olan bir eleştirisini yapar. İnce bir kozmopolitanizm anlayışını savunan eleştirel sosyal kuramlar, yeni evrensellik ve öznellik ifadelerini mümkün kılan daha geniş söylem topluluklarının geliştirilmesini savunurlar.

Evrensellik ve farklılık hakkındaki bu tartışma, üç aşamada geliştirilmiştir. Birinci bölüm, kozmopolitan yaklaşımların, aynı yaşam biçimini paylaşan kişiler arasında var olan bağlan ve ilişkileri göz ardı etmeye fazla yatkın olduğunu ileri süren toplumcu argümanı inceler. Hegel, egemen devlet anlayışını, bütün insanların tüm insanlığı kucaklayan ahlaki ve politik bir topluluğa üyelermiş gibi eşit muamele görmeleri gerektiğine inanan kozmopolitan bakış açısına karşı savunan düşünce ekolünün en önemli temsilcisi olarak değerlendirilir. Hegel'in yazıları, bir taraftan çoğulcu bir uluslararası toplum düzenlemesini savunurken, diğer taraftan insanın, kapalı birsiyasi işbirliği konusundaki kapasitesinin başlıca ifadesinin egemen devlet olduğunu ileri sürmüştür.² Toplulukların kendilerine ait farklı yaşam biçimlerini korumaya yönelik temel haklara sahip oldukları, Hegel'in yazılarının merkezi bir temasıdır ve bu tema, toplumcu bakış açısının son zamanlarda yapmış olduğu açıklamalarda pekiştirilmiştir. Walzer (1995), bir toplumun kendi ilişkilerini belirleme hakkının, kendi saflarına kimin girebileceğine vekimin geri çevrileceğine karar verme özgürlüğü olmadığı takdirde, eksik olduğunu savunur. Bu bakış açısı açıkça, bir dünya toplumunda bireylerin serbest dolaşım hakkına sahip olması gerektiğini savunan kozmopolitan yaklaşımlarla uyumsuzluk içerisindedir.³ Ancak yine de toplumcu ve kozmopolitan bakış açıları arasında çok sayıda ortak alan vardır ve her bir bakış açısı, siyasal topluluğun dönüştürülmesinin tasavvur edilmesi konusundaki çağdaş projeye önemli temalarla katkı sağlar (bkz. s. 51-2.)

Tartışmanın ikinci aşaması, toplumcu düşünce sisteminin kaçınılmaz olarak öne sürdüğü, kendilerini diğerlerine karşı kapatma hakkına sahip olan bir sınırlı toplumun (boundedcommunity) üyelerinin o topluluğun diğer üyelerine karşı görevlerinin, insanlığın geri kalanına karşı görevlerinin ne oranda önüne geçtiği konusunu ele alır. Uluslararası siyaset kuramının en eski sorunlarından biri olan, milli sınırların ahlaki önemini kesin olarak ortaya koymak ve paylaşılan milliyet ya da vatandaşlık olgusunun ahlaki geçerliliğini belirlemek konusu bu noktada gündeme gelir (Linklater, 1990a). Bunun çözümlerinden biri, genellikle ahlaki önceliklerin sıkı bir şekilde sıralanmasının gerektiği düşüncesidir. Çoğu toplumcu düşünür için bireyin, toplumun diğer üyelerine karşı sorumlulukları, ister istemez yabancılara karşı olan sorumluluklarından önce gelir ve yabancıların sorunları,

ancak topluluk kendi üyelerinin refahını sağladıktan sonra, ahlaki denkleme dahil olabilir. Çoğu kozmopolitan düşünür için ise, yalnızca aynı uyruğu ya da vatandaşlığı paylaştıkları için bireylere ayrıcalık sağlanması mantıklı temellere oturmaz: Aynı milli sınırlar içerisinde birlikte yaşamak konusundaki rastlantısal gerçekliğin hiçbir ahlaki önemi yoktur. Ancak toplumcular, uluslararası bir devletler toplumunun üyeleri olarak her bir toplumun diğerlerine karşı görevlerinin ve başkayerlerdeki bireyleri ve halkları destekleme yükümlülüklerinin olduğunu ileri sürdüklerinde, ahlaki konularda da karmaşık hale gelir. Benzer şekilde, kozmopolitan düşünürler de özel bağların ve bağlılıkların değerli olduğunu ve bu bağların, insanlığın her bir üyesinin tamamen aynı görevlere ve haklara sahip olması gerektiğini ifade eden eşitleyici sav tarafından otomatik olarak gölgelenmediğini ileri sürdüklerinde, ahlaki sorular dahada zorlu hale gelir. Aşağıdaki tartışma, kişinin hem kendi topluluğuna bağlılığının hem de insanlığa karşı yükümlülüklerinin önemli olduğu yönündedir; bunlardan hiç biri, otomatik olarak diğerinin önüne geçmez ve her ikisi de adaletsiz dışlama uygulamalarına yol açtıklarında durumunda sorgulanabilir. Bu değerlendirmeler bağlamında, farklı ahlaki taleplerin ve politik bağlılıkların değerlendirilebileceği güvenli zeminlerin olup olmadığı sorusu, bu değerlendirmelerdeki başlıca felsefi sorudur.

Tartışmanın üçüncü aşaması, politika ve ahlak üzerine ortaya atılan, postmodern ve feminist görüşlerin sonucunda ortaya çıkan, çeşitli temalara yoğunlaşarak, bu tartışmayı genişletir. Ahlaki yargılara varılabilmesi için güvenilir temeller bulunmadığı konusundaki anti-temelci iddia ve bununla ilintili olan, evrenselci ahlak anlayışlarının alt etmeyi iddia ettikleri ahlaki tikelciliğin çeşitleri kadar dışlayıcı oldukları inancı, bu bağlamda özellikle önem kazanır. Evrensel bir politik birlik sorununa çözüm sağlayan felsefi bir sav olmadığına dair toplumcu inanç genel olarak savunulsa da toplumcu ahlak bu iddiaları taraftarları tarafından da eleştiri yağmuruna tutulur. Toplumcu düşüncenin, ahlaki sınırların tüm insanlığı kapsayacak şekilde genişletilmesi için kozmopolitan savların tek alternatifinin egemen devlet olduğunu ileri sürmediğinin altı çizilmelidir. Toplumcular, egemen devlete, yerel halkları kendi kaderlerini tayin etme haklarından mahrum ettiği noktada karşı çıkarlar. Burada ne tür bir topluluğun savunulduğu konusu toplumcu eleştirmenler için birincil meseledir. Diğer taraftan, bu topluluk savunusunun, genellikle toplulukların geleneklere sıkı sıkıya bağlı kalmak adına, kadınlar gibi, ikincil gruplara dayattığı güç ve dışlama biçimlerini görmezden geldiği ileri sürülmüştür. Eleştirel sosyal kuram, postmodernizm ve feminizm bu konuları gündeme getirmiş ve haksız dışlama uygulamalarının ötesine geçen diyalogik ya da diyaloga dayalı topluluk idealini temel amaçlarından biri haline getirmiştir. Diyalogik ideal, egemenlik, bölgesellik, vatandaşlık ve baskın millet kavramlarının kaynaştırıldığı, modern siyasal topluluklara yönelik baskın anlayışlarla çatışma içerisinde. Bu ideal, geleneksel sınırlarını içinde ve dışında siste-

matik olarak dışlanmış olan bireylerin ihtiyaçlarına karşı duyarlı olan milliyetçilik-sonrası toplumlar tasarlar - bu tavrın, Westfalya sonrası dönemin başlıca ahlaki dayanaklarından biri olarak beğeni toplaması bu yüzdendir.

Farklılık, Selfdeterminasyon ve Dışlama

Kültürel farklılıkların politik önemi üç yüz yıldan daha uzun süre önce Samuel von Pufendorf'un yazılarında kısaca dile getirilmiştir. Pufendorf'a göre insanlar, aynı toplumlaryaratınak konusunda devredilmez bir hakka sahiptir çünkü insanlar, 'mantarlar gibi topraktan hep birlikte türememiştir' (Pufendorf, 1931, s.236). İnsanlığın geri kalanıyla temas ettiklerinde (kursuz bir şekilde olmasada) evrensel ahlaki ilkelere uymak zorunda olsalar da kozmopolit bir politik sisteme dahil olmak gibi bir ahlaki zorunlulukları yoktur. İnsanlar, yalnızca ortak 'özel eğilimlere'sahip oldukları kişilerle birliktelik kurma ihtiyacı duyarlar; bir politik sistemin sınırlan mümkün olduğu noktada mevcut bir 'eğilimler armonisi' ile örtüşmelidir (Pufendorf, 1931, s. 236). Aristoteles'in, Peleponnez'in etrafına birduvar örmenin mümkün olabileceği, ancak orada hiç bir yönetim şeklinin varlığını sürdürmeyeceği konusundaki ifadelerinin temelinde de benzer bir tema yatar (Wolin, 1960, s. 70). Herder'in milliyetçilik anlayışına göre, kimya, doğanın ayrı yaşamak zorunda kıldığını bir araya getiremez (Berlin, 1976) ve Kant'ın kozmopolit söylemine göre (1970b, s. 223), dil ve din konusundaki farklılıklar ister istemez' insanları birbirine karışmaktan' alıkoyar. Ancak Kant, hemen ardından, bu farklılıkların, uluslararası barışın önkoşulları konusunda insanları ortak bir anlayışa ulaşmaktan alıkoymayacağını da ekler.

Meselenin püf noktası, ahlakın bireyselden, özellikle de evrenselden çok sosyal olması, tektipli olmaktan çok çeşitli olması ve sabit olmaktan çok akışkan olmasıdır. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda, devlet ve uluslararası hukuk konularında geliştirilen sosyal-sözleşmecî yaklaşımlar, bu görüş üzerine etkili bir açıklama geliştirebilmek için fazla evrenselci ve bireyselcidir. Ancak, siyasal topluluğun amaçlarından birinin, farklı toplumsal tercihlere hitap eden çeşitli yasal hareket zeminleri oluşturarak, akıl kanununun kusurlarını bertaraf etmek olduğu konusunda açık ve nettirler. Bu suretle, evrensel akıl kanununun yok edilebilecek olan kusurlarından üçü şu şekilde sıralanabilir: ahlaki konularda bir kesinlik olmaması ve bu eksikliğin doğru davranışın doğası konusunda birbiriyle çatışan yorumlara yol açması; belli haklara ve bu haklarla ilişkili yükümlülüklerle sahip olan öznelerin belirlenememesi ve yükümlülüklerin uygun bir şekilde gözlemlendiğinden ve riayetsizliklerin etkili bir şekilde cezalandırıldığından emin olmakla sorumlu bir üst otoritenin yokluğu (O' Neill, 1989b, s. 224-5). Devlet, hakların ve görevlerin kanunen belirlenmesini ve bunlara uyulma-

sını sağlayarak, tabiat halinin bu kusurlarını ve belirsizliklerini gidermiştir. Siyasal topluluğun başarısı, kusurlu ahlaki yükümlülükleri, dikkatle belirlenmiş olan hak ve yükümlülüklerle değiştirmesi ve bireylerin ayn, sınırlı topluluklara bölünme tercihlerini açıklayan özel bağlar ve eğilimler ışığında, insanları vatandaşlara dönüştürmesi olmuştur.

Ahlakın sosyal doğasının daha cesur bir şekilde tanımlanması ve çeşitli siyasal topluluk biçimlerine yönelik daha zengin açıklamalar, *Moralitat* arasındaki ayrımın açık bir şekilde görülür. Bu ayrım, Hegel'in, devlet egemenliğini kozmopolitan eleştirilere karşı ve özellikle de ahlaki kuralların insan ırkını ebedi barışı sağlamakla yetkilendirilmiş bir evrensel işbirliğine dahil olmaya ittiğine dair Kantçı iddiaya karşı savunma girişiminin merkezi bir ögesidir. *Moralitat*, ahlak kavramına yönelik, yalnız bireyin kozmopolitan bir toplumun normatif temellerini keşfetmek için kendi aklını bağımsız bir şekilde kullanabileceğini varsayan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, bireyleri somut sosyal ortamlardan soyutlar ve onlara, evrensel ahlaki gerçekleri idrak etmeleri için kullanabilecekleri içsel bir güç atfeder. *Sittlichkeit*, bireyin var olmasından önce gelen ve öznel ahlaki hayatına şekil veren sosyal kurumlara ve normlara işaret eder. Bu bakış açısıyla, *Moralitat*, birey ve sosyal dünya arasındaki ilişkinin çarpık bir açıklamasına dayanır ve bu açıklama, toplumun bireyi ahlaki konularda akıl yürütme yetisiyle donattığına hesaba katmaz. *Moralitat* yaklaşımının taraftarları, sosyal normların meşru sayılabilmesi için, bireysel öznel onayını almış olması gerektiği konusuna karşı çıkarlar.

Hegel, gelenek ve önyargının toplumların nasıl düzenlenmesi gerektiği sorusuna otoriter bir cevap sunduğuna dair Burke'cü iddiayı onaylamadan, Kant'ın politik düşüncesinin temelini oluşturan ahlaki benlik anlayışını reddetmiştir. *Moralitat* kavramı, reflektif olmayan sosyal ahlak anlayışlarının, sosyal ve politik hayatın merkezine, gelenek ve göreneklere bağlılığın yerine rasyonel tartışmaları koymasını gerektirmesi bakımından önemlidir. *Moralitat*, bireylerin özgür hayatlar sürme ve sosyal ve politik kurumların rasyonel eleştiri ve açık forum şartına uymalarını talep etme hakkına sahip oldukları iddiasını dile getirir. *Moralitat*, reflektif olmayan sosyal ahlak anlayışlarından, reflektif sosyal ahlak anlayışlarına nihai geçişi teşvik etmek konusunda merkezi bir rol oynamıştır ve bu geçiş, bireylerin özgürlüklerini kullanabilecekleri alanı genişletmiştir. Ancak özgürlük, *Moralitat* kavramının ilkel bireyciliği tarafından sağlanamayacak olan, uygun sosyal ve politik kurumların varlığını gerektirir. Hegel, modern devletin, bireylerin özgür hayatlar sürme potansiyellerini hayata geçiren kurumlardan faydalanabilmelerini sağlayan tek siyasal topluluk olduğuna inanmıştır. Ona göre, kozmopolitanizm, insanların insan oldukları için belli haklara sahip olduklarına dair temel hakikati temsil etmiştir, ancak vatandaşların modern bölgesel devlet ile çelişki içerisine koyarak ciddi bir hataya düşmüştür (Hegel, 1952, açıklama 209). Devletin somut ahlakının ötesinde, yalnızca 'insan hakları konusunda bir boşluk', 'kozmpolitanizmin şekilsizliği' ve Kant'ın 'dünya cumhu-

riyeti' görüşü vardır (Smith, 1989, s.75 tarafından alıntılanmıştır).

Hegel felsefesinin temel temalarından biri, her toplum içinde özgürlüğün aranıp kazanılması gerektiğidir: Özgürlüğü en üst düzeye çıkaracak olan hassas düzenlemelerin, farklı yaşam biçimlerinin kendilerine has deneyimleri ve farklı gelenekleri gözönünde bulundurularak belirlenmelidir. Özgürlük: Pufendorf'un siyasal topluluğun sürekliliği için hayati olarak kabul ettiği özel yatkınlıklar ve eğilimler armonisi ile uyum içerisinde olacaksa, dışarıdan dayatılamaz ya da cömert bir bağış şeklinde kabul edilemez. Hegel'in kozmopolitizm eleştirisi, büyük oranda, kozmopolitizmin insanların eşitliği yönündeki ahlaki duruşuna değil, onun Hegel tarafından hatalı politik eğilimler olarak değerlendirilen yönlerine yöneliktir. Hegel, hatalı bir şekilde Kant'a atfetmiş olduğu ve tüm insanların, bir amacının olduğunu savunan kozmopolit ilkenin, doğası gereği milli sınırların ahlaki önemini reddettiğine ve devlet egemenliği ilkesine karşı çıktığına inanan tavra muhaliftir. Daha sonra Kant için böyle bir ima hiç yapılmamıştır. Hegel'in daha etkili olan görüşü ise, kendine has yaşam tarzları olan insanlara ve onların belirli topluluklara üyeliklerine atfettikleri önemin en basit anlamda değerlendirilmesinin bile, evrensel bir politik işbirliğinin imkansızlığını açığa çıkardığıdır. Daha yakın zamanlarda ileri sürülen toplumcu görüşler, Hegel'in, soyut bir evrenselciliği savunan kişilerin sosyal dayanışmanın karmaşık yönlerini ve insanlığın ayrı politik ortaklıklar şeklinde ayrılmaları konusundaki gerekliliği anlayamadığı konusundaki görüşünü paylaşırlar.⁵

Hegel, Mill'den Walzer' a, kendinden sonraki düşünürlerin de eşit oranda savunmaya hevesli oldukları bir kavram olan, toplumdaki tüm öznelerin kendi kaderlerini tayin etme hakkını etkili bir şekilde savunmuştur. Siyasal topluluk ve dışarıya karşı kapalı olma hakkı arasındaki gerekli ilişki hakkında, uzak ara en belirgin tavrı Walzer ortaya koymuştur. Walzer, bir topluluğun dışındaki kişilerin kendi istekleri ile bu topluluğa kaşabilmeleri ve bu topluluğun kendi özel eğilimlerini paylaşmayan yabancıları kabul etmek zorunda olması durumunda, bu topluluğun kendi kaderini tayin hakkının anlamsız olduğunu ileri sürer. Bir topluluğun kendi kaderini tayin etme hakkından faydalanabilmesi için, bu topluluğun ihlal edilmemesi gereken sınırları ve çiğnenemeyecek olan kolektif hakları tanımlamakta özgür olması gerekir (Walzer, 1995, 2. Bölüm). Siyasal toplulukların, kimin kendi saflarına katılabileceği ve kimin farklı bir doğrultuya yönlendirileceği konusunda karar verme hakkına sahip olmaları gerekir. Bireylerin kendi içlerinde birer amaç olmaları gerektiğine dair Kantçı ahlak ilkesinin kabulü, her şeyden önce, topluluklarının haklarına saygı duyulmasını gerektirir: Her zaman topluluğun siyasi bağımsızlık hakkını savunacak şekilde hareket etme ilkesini destekleyen Kant'ın koşulsuz buyruk kavramının, Walzer tarafından geliştirilen toplumcu versiyonu da buna dayanır (bk., Walzer, 1994b).

Hegel'den ve Walzer'dan destek alan bu tartışmalar dizisini, kendi içerisinde gizli olan bir temayı açarak, genişletmek mümkündür. Bu tema kendi kendini yönetmenin iyi bir yönetimi garantilemese bile, onu teşvik

edeceğinin muhtemel olmasına yönelik görüşür (Miller, 1994). Toplum içerisinde ortak bir kimliğin olması sonucu olarak ortaya çıkan yüksek seviyelerdeki bir sosyal güven ortamı, kendi kendini yönetmenin iyi bir yönetimi teşvik etme olasılığını yükseltir. Bir devlet aynı uyruğa sahip vatandaşlardan oluşuyorsa, bu devletin toplumsal refahı teşvik etmek konusunda başarılı olması daha olasıdır ve bir toplumun üyelerini birbirine bağlayan milli bağlar varsa, o toplumun devlete karşı bir güven beslemesi ve 'kaba kuvvet'ten korkmak için daha az nedeni olması daha olasıdır (Miller, 1994). Kolektif olarak kendi kendini yönetmenin iyi bir yönetimin mümkün kılınmasını kolaylaştıracağı görüşü, toplulukların kendilerini dışarıya karşı kapatma hakkına sahip olmaları gerektiği tartışmasını güçlendirir. Belli bir kültürün sürekliliğini desteklemek, kimlerin o toplumun üyeliğini kazanıp kazanamayacağı konusundaki karar verme hakkının onlara koşulsuz olarak tanınmasını gerektirir (Walzer, 1995, 2. Bölüm).

Toplumun kapalılık hakkına sahip olması gerektiği tezi, mülteci sorununun ahlaki boyutuna yönelik kozmopolitan yaklaşımlarla ters düşer çünkü kozmopolitan yaklaşımlar, bireysel serbest dolaşım hakkını, toplulukların kendi bağımsızlıklarını ve farklılıklarını koruma hakkının önüne geçirir.⁶ Ancak, çoğunlukla, kozmopolitan yaklaşımlar kültürlerin kendi bütünlüklerini muhafaza etme hakkına sahip olduklarını kabul eder (Carens, 1987; Dummett, 1992). Bu yaklaşımların çok azı, bir toplumun, kendi yaşam tarzına ciddi zararlar vermeksizin ya da bu toplumun maddi kaynakları bir kırılma noktasına ulaşmaksızın daha fazla sayıda mülteci kabul edemeyeceğinin oldukça açık olduğu durumlarda bile serbest dolaşım hakkının üstte tutulması gerektiğini ileri sürer. Kozmopolitanların, liberal bir toplumun, kendi politik idealleriyle çatışan ırkçı ya da totaliter görüşlere sahip olduğu bilinen yabancıları kabul etmek zorunda olmadığı görüşüne karşı çıkmaları gerektiği konusunda net bir görüş yoktur (Walzer, 1995, s. 50). Kozmopolitan yaklaşımların amaçlarından biri, devletsiz insanlara otomatik olarak sığınma hakkı sağlanmayan bir egemen devletler dünyasında mültecilerin haklarını savunmaktır. Toplumculuğa karşı sempati besleyen birçok siyaset kuramcısı tam olarak aynı ahlaki duruşu benimser. Walzer, toplulukların çaresiz yabancılarla yardım etmek gibi bir ahlaki yükümlülüğe sahip olduğunu ileri sürer ve devletsiz insanlara oturma hakkı vermenin ve tam vatandaşlık sağlamanın çoğu zaman bu yükümlülüğü yerine getirmenin tek etkili yolu olduğunu ekler.⁷ Walzer, bir taraftan bu kozmopolitan duyarlılıkları savunurken, diğer taraftan toplulukların yabancılarla karşı yükümlülüklerini ve onları tahliye etmenin en iyi yöntemini belirleme hakkının kendilerinde olması gerektiğini vurgular. Toplumun kendi kendini yönetmesine yönelik bu hak, bu tür konularda karar verme gücünün, daha üst düzey bir kanun yapıcı yapıya devredilmesi olasılığını ortadan kaldırır.

Kozmopolitan düşünürler, siyasal toplulukların kendi karar alma güçlerini daha üst bir uluslararası yapıya devretmeleri gerektiğini ileri sürmeleri

durumunda, toplumcularla anlaşmazlığa düşerler. Ancak kozmopolitanizmin, ancak mevcut siyasal toplulukların karar verme süreçlerinde insanlığın tümüne karşı olan yükümlülüklerini daha fazla göz önünde bulundurmaları gerektiğini ileri sürmesi durumunda, bu iki bakış açısı arasındaki mesafe daha az olacaktır. Bu durumda, bu iki yaklaşımın örtüşen yönleri göz önünde bulundurulduğunda, toplumculuk ve kozmopolitanizmin arasına keskin bir sınır çizmenin akıllıca olmadığı söylenebilir.⁸Yine de kozmopolitanizm eleştirisi, kendi içlerinde kapalı olan toplulukları tasavvur etmek konusunda önemli bir yeresahip olmuştur. Bunun bir örneği, Rousseau'nun hiç kimseyi sevmeme ayrıcalığına sahip olabilmek için tüm dünyayı sevmek konusunda atıp tutan kozmopolitanlar hakkındaki taşlamasıdır (Rousseau, 1962, 1. cilt, s. 453). Rousseau'nun evrensel bir Hristiyanlık yerine sivil dini tercih etmesi, kozmopolitanizmin toplumu bir arada tutan bağları koparacağına yönelik korkuyu yansıtır (Rousseau, 1968, 4. cilt, viii; Fidler, 1996, s. 129-130). Kozmopolitanizmin, rasyonel eleştiri üzerinden toplulukları çözülmeye karşı savunmasız bırakarak, politik hayatın faal yapılarının sürekliliğini tehdit ettiği görüşü de benzer bir kaynaktan doğar.⁹Bu argümanın mantığı, toplumsal bütünlük arzusunun, dünyanın gerikalanına karşı kapalı olma gerekçeleri ve dünyanın diğer yerlerindeki insanlar için adaleti sağlamak adına, dışlama hakkının yükümlülüklere feda edilmesi noktası hakkındaki rasyonel tartışmaların bastırıldığı siyasal topluluk biçimlerini göz önüne almaktır.

Toplumcu ideallere sempatiyle bakan çağdaş siyaset kuramcıları devletin siyasal topluluklara uygun sahte bağlılıklar yaratma hakkına sahip olduğunu ileri sürerler ancak bu kuramcılar, aynı zamanda daha geniş kapsamlı olan uluslararası ahlaki yükümlülüklerin önemini de vurgularlar (Miller, 1994, 1995). Hegel'in kavramları üzerinden ele alındığında, bu, zaten, rasyonel eleştiri ya da *Moralitat'*ın gerektirdiği şekilde, geleneksel ahlakın ya da reflektif olmayan *Sittlichkeit* kavramının sınırlarının ötesine geçirilmiş siyasal topluluk biçimleri tasarlamak anlamına gelir. Sonuç olarak, özel bağlara sahip bireylerin, birlikte politik bir topluluk oluşturma ve insanlığın geri kalanına karşı kendini kapatma hakkını uygulamaya geçirme hakkına sahip olduğu yönündeki toplumcu tez önemini yitirmez. Ancak topluluk kavramının kendi içinde kapalılık kavramını barındırdığı görüşünün ahlaki evrenselcilik iddialarıyla dengelenmesi gerekir. Gerçekten de sınırlı siyasal toplulukların bu dengeyi nasıl sağlayacakları karmaşık bir sorudur. Ancak, toplumculuk ve kozmopolitanizm, tüm sınırlı siyasal toplulukların çözmek için çaba harcamaları gereken önemli ahlaki sorunları belirleme görevini üstlenecekse, bu soru kaçınılmaz hale gelir. Bu noktadaki temel meseleler, hala ciddi bir biçimde yeterince kuramsallaştırılmamıştır. Ancak bu meselelerin, bireyin kendi vatandaşlarına karşı yükümlülükleri ve insanlığın gerikalanına karşı yükümlülükleri arasındaki ilişki hakkında daha önceleri yürütülmüş olan tartışmaların merkezinde yer alan temalarla, rastgele bir benzerliğin çok ötesinde bir bağlantısı vardır.

Devlet, Vatandaşlık ve İnsanlık

Evrensel ahlak ve kültürel farklılıklar arasındaki ilişki hakkındaki sorular, uluslararası ilişkiler kuramları çerçevesinde yürütülen çağdaş tartışmalarda merkezi bir yere sahiptir ancak bu sorular, bununla bağlantılı olarak, bireyin kendi vatandaşlarına karşı görevleri ile insanlığın geri kalanına karşı yükümlülükleri arasındaki ilişki hakkındaki tartışmalar açısından da önemlidir. Aynı uyuğu ya da ortak bir vatandaşlığa sahip olmanın, topluluk içerisindeki kişilerin çıkarlarının, yabancıların çıkarlarının önüne geçirilmesini meşrulaştıran ahlaki olarak önemli bir etken olup olmadığı konusu, Westfalya devletler sisteminin başlangıcından bu yana uluslararası siyaset kuramının temel bir sorunu olagelmıştır. Bu soruya çeşitli yanıtlar verilmiştir. Bazıları, aynı uyuğu ya da ortak vatandaşlığa sahip olmanın ahlaki olarak önemli bir farklılık olduğunu ve devletin kendi vatandaşlarının çıkarlarına ayrıcalık sağlamakla görevli olduğunu ileri sürmüştür. Kozmopolitanizmin, genellikle, bir toplumun üyeleriyle yabancılar arasındaki farkların ahlaki açıdan herhangi bir geçerliliğe sahip olmamasından dolayı birincil bağlılıkların insanlığın tümüne karşı olması gerektiğini ileri sürdüğü varsayılmıştır. Yirminci yüzyılın ikinci yansında öne sürülen çoğu kuramsal yaklaşım, bu iki aşın uç arasındaki bir orta noktada yer alır (kozmpolitan ve toplumcu görüşlerin mültecilik konusunda aldıkları ahlaki tavırda görüldüğü gibi). Savaş adaleti konusundaki bazı görüşler - bir toplumun vatan-dışı olmayan bireylerin, o toplumun askeri çıkarları karşısında önceliğe sahip olması gibi genel olarak kabul görür (Norman, 1995). Aslında uluslararası siyaset kuramının (ve belli bir oranda pratiğinin) son zamanlarda bu alana yapmış olduğu katkılardan biri, temel haklara sahip olduğu düşünölen insanları kapsayan çemberin sınırlarının, bu insanların ait oldukları toplumlar göz önüne alınmaksızın, genişletilmesikonusundaki argümandır. Ancak evrenselci bakış açılarının ortaya koyduğu daha yakın tarihli görüşler, genellikle, tüm insanların, kültürel farklılıkların tüm izlerini silecek şekilde, kozmpolitan bir toplum içerisinde eritilmesi gerektiği iddiasından kaçınır. Bu yaklaşımların çoğu, bireylerin sahip olduğu bağlılıkların çeşitliliğinin zenginleştirici bir nitelik olduğuna vurgu yapar (Beitz, 1994).

Bu görüşe göre,kozmpolitan anlayışın önemi, egemen devlete ya da diğer politik kurumlara olan bağlılıkların mutlak olamamasında yatar; kültürlerin ve bağlılıkların çeşitliliğinin hatırı sayılır bir değere sahip olduğunun kabul edilmesinin sonucunda varılan nokta, bireyin bir bütün olarak insanlığa karşı görevlerinin, diğer tüm yükümlülüklerinin önüne geçmediği görüşü olmuştur. Bağlılıkların çeşitli olduğu bir durumla karşı karşıya kalındığında, cazip olan seçenek her zaman bunların ahlaki bir öncelik sırasına sokulmasıdır.Bu bakış açısıyla, yukarıda bahsi geçen bağlılıklara verilebilecek muhtemel tepkilerden biri, aynı uyuğu paylaşan vatandaşların çıkarlarının, normal olarak, diğer toplulukların üyelerinin çıkarlarından daha ön planda tutulması gerektiği, ancak devletin bu küçük avantajları

bu yabancılara korkunç ve aşın bedeller dayatılarak sağlanmaması gerektiği olacaktır. Bu tür bir ahlaki hesaplamanın, Kant'ın zavallı avutucular (miserablecomforters) olarak bahsettiği, Grotius'un, Pufendorf'un ve Vattel'in yazılarında işlenmiş olan konulardan biri olduğu öne sürülebilir (Linklater, 1990a, 4. ve 5. Bölümler). Ancak, bireyin devlete karşı yükümlülüklerinin normal olarak devletler toplumuna ya da insanlığa olan yükümlülüklerinin önüne geçmesi gerektiğini ileri süren bu hesaplama, tam olarak insani bağlılıkların çeşitliliğine karşı geliştirilen ikinci bir tepkinin mutlak suretle reddettiği şeydir. Bu bakış açısından bakıldığında önemli olan şey, bir ödevler hiyerarşisindeki önceliklerin sırası değil, her türden bağlılığın tabi tutulması gereken testlerdir.¹⁰ Burada önemli olan ölçü, bu bağlılıkların adaletsiz bir dışlama ortamı yaratıp yaratmadığıdır. Son zamanlarda karşımıza çıkan literatürde bu soruya yönelik iki farklı yaklaşım üzerinde durulmuştur.

Kozmopolitizm savunmasında, Beitz, kozmopolitizmin özünde, belli bir formdaki evrensel bir politik yapının (bir dünya devleti gibi) tercih edilmesinden ziyade, tütn insanların eşit bir ahlaki duruşa sahip olduğu inancının yattığını ileri sürmüştür. İnsanların ahlaki eşitliğine yönelik kozmopolitan inanç, bireylere farklı davranılmasının nedenlerinin mantıklı açıklamalarının sunulması gerektiğini savunur (Beitz, 1994, s. 23). Buna dayanarak, bir diğer kişinin çıkarlarına, yalnızca aynı uyruğa sahip olması sebebiyle ayrıcalık sağlanması için ilk bakışta bir sebep yoktur- diğer taraftan, yalnızca başkibir toplumda doğdukları ya da başkibir topluma dahil oldukları için yabancılara çıkarlarını göz ardı etmek için de ikna edici açık bir sebep yoktur. Buradaki iddianın özü, insanlığın tütnünün refahı içindiger tütn bağlılıkların terkedilmesi gerektiği konusu değildir, siyasal toplulukların eylemlerinin yabancılara üzerinde yarattığı etkileri değerlendirmek ve onlara gereksiz yere zarar vermekten kaçınmak konusunda temel bir ahlaki yükümlülüğün olduğudur. Kozmopolitizm, siyasal toplulukların ahlaki ufuklarını, hiçbir bireyin ya da grubun çıkarlarının sistematik olarak ahlaki değerlendirmelerinde dışarıda bırakılmadığı bir noktaya ulaşana kadar genişletmesi gerektiğini savunur. Bu haktan faydalanan insanları kapsayan çemberin genişletilmesi, Stoacı-Hristiyan geleneğinin ahlaki temasının temelini oluşturur. Kozmopolitizmin amacı, yabancı olanı, temel adaletsiz dışlama uygulamalarından birinin tahakkümünden korumaktır.¹¹

Beitz, yabancılara eşitliğinin tanınması için, bir topluluğun ahlaki sınırlarının genişletilmesi gerektiğini savunur. Ahlaki dışlama şekillerine farklı bir yaklaşımda, Connolly (1994), toplulukların bir farklılıklar hiyerarşisi yaratarak kendi kimliklerini oluşturma yöntemlerine yönelik eleştirel bir yaklaşımı savunur. Bir Amerikan kimliğinin geliştirilmesinde yabancı kavramının yapılandırılmasının oynadığı rol, bu olgunun göstergelerinden biridir (Connolly, 1995). Beitz'in kuramında olduğu gibi, Connollyde büyük bir ahlaki hiyerarşi içerisinde çeşitli bağlılıkların düzenlenmesi konusundaki girişimlere karşı çıkar; bunun yerine, tütn bağlılıkların yarattıkları etkinin diğerlerini farklı ve eşit olmayan bir seviyeye konumlandırıp konumlandırmadığının ölçüldüğü, çok önemli bir testi geçmeleri koşuluna

bağlı olmaları gerektiğini iddia eder (Connolly, 1994, s. 25). Benzer bir yaklaşım, White (1991) ve Todorov'un (1992) yazılarında da mevcuttur. Her ilcisi için de çeşitli bağlılıkların değeri bahis konusu değildir: Önemli olan konu politik bağlılıkların, diğer kültürleri kendisinden daha alt seviyeye konumlandırarak, bu ayrımcı tiranlığına katkı sağlayıp sağlamadığıdır.

Bu iki yaklaşım arasındaki ilişki karmaşıktır. Daha net olan farklılıklardan biri, 'katmanlı kozmopolitanizm' kavramına yaptığı atıftan da anlaşıldığı gibi, Connolly'nin, iddialarının temelinde belli evrenselci ahlaki bağlılıklar olsa da, argümanını temelci bir kozmopolitan ahlak üzerine kurmamasıdır (Connolly, 1994). Bu iki duruşun farklı çıkış noktaları vardır ancak bunlar, önemli açılardan örtüşürler ve birbirlerini tamamlarlar.

Beitz'in, toplulukların ahlaki sınırlarının genişletilmesi konusundaki kozmopolitan savunması, küresel bir Batı egemenliği döneminde gelişmiş olan yapılandırılmış farklılıkların imhasını gerektirir. Connolly'nin yaklaşımı ise insanların eşitliği ilkesine yönelik bir bağlılık gerektirir. Ancak, fikirler arasındaki bu örtüşmeye rağmen, karmaşık sorular varlığını sürdürür. Bireyin kendi vatandaşlarına karşı bağlılığı ve yabancılara karşı sorumlulukları arasındaki dengenin tam olarak nasıl kurulacağı bu tür sorulardan biridir ve bu soru, toplumların birbirlerini kendilerinden daha alt seviyeye konumlandırarak şekilde tanımlayıp tanımlamadığı konusunu tartışmaya açar. Walzer'in ileri sürdüğü gibi, buradaki temel konu, kozmopolitan ahlak ilkelerinin topluluğun kendi kaderini tayin etme hakkının ne derece önüne geçebileceğinin belirlenmesidir. Toplumcu düşünce içerisinde bu soruya yaklaşmanın, bu noktada tartışmalara yol açan, iki farklı yöntemi vardır. Bu yaklaşımlardan birincisi, çoğulcu bir uluslararası devletler toplumu düşüncesini savunur; ikincisi ise dayanışmacı bir uluslararası toplum hayal eder.¹²

Hegel birinci yaklaşımı savunur. Daha önce de belirtildiği gibi, Hegel kozmopolitan *Moralitat* kavramının başarılarını göklere çıkarmış, kapalı bir politik işbirliğinin tek etkili aracı olan egemen devletle çatışan bir soyut evrenselcilik anlayışını yerleştirmeye çalışan tüm girişimleri ise reddetmiştir. Hegel, bir taraftan egemen devletler arasındaki ilişkilerde politik işbirliğin sınırlı olduğu gerçeğini vurgularken, diğer taraftan kozmosiyasal topluluk görüşlerine karşı yıkıcı bir eleştiri yöneltmiştir. Uluslararası politik işbirliğinin bir örneği, bireylerin gereksiz yere acı çekmekten alıkonulma hakkını savunan henüz olgunlaşmamış bir uluslararası savaş hukukunun varlığıdır. Uluslararası hukuk, devletler sisteminde bulunan farklı ahlak anlayışları arasındaki trajik çatışmayı bertaraf edememiştir. Birbiriyle bağdaşmayan ahlaki dünya görüşleri arasındaki derin farklılıklar, genellikle temel politik tartışmaları çözmenin tek aracı olan savaşıra yol açmıştır.

Dolayısıyla, uluslararası hukuk kurumları, insanların evrensel bir işbirliği sistemi kurmak konusundaki kapasitesini ortaya koymuştur; önemli olan bir diğer nokta ise, insanın uluslararası ilişkilerdeki trajik çatışmaları çözmek konusundaki yetersizliğinin, onun kapalı politik işbirliği konusundaki kapasitesinin egemen devletin sınırlarının ötesine pek de geçemeyeceği gerçeğini açığa çıkarmasıdır. Devletler arasındaki ortak varoluş, etkili bir

işbirliğinin sınırlarını belirlemiştir.

Hegel, çeşitli bağılıklar arasındaki dengenin bu üç ilke ile kurulduğuna inanır: Birincisi, siyasal topluluklar, kendi özgünlüklerini koruma hakkına sahiptir; ikincisi, bu topluluklar öncelikle kendi üyelerinin refahından sorumludur ancak kendi çıkarlarını, gerçekleştirdikleri eylemlerin yabancılar üzerinde yarattığı etkiyi dikkate almaksızın korumak konusunda özgür değildir ve üçüncüsü, bir taraftan insanların insanlar olarak temel ahlaki haklara sahip olduklarınadair kozmopolitan *Moralitat* argümanına saygı duymaları gerekirken, diğer taraftan, insanlığa ya da bu toplumun çıkarlarını savunduğunu öne süren hiç bir dini ya da politik kuruma eylemlerinin hesabını vermezler. Kozmopolitan ahlak, egemen devletin ketvurulmamış egotizmine belli kontrol mekanizmaları yerleştirme konusunda sınırlı ama önemsiz sayılamayacak bir etkiye sahiptir. Ayrımcı devletler, toplumları uluslararası bir yapıya dönüştüren, diyalog ve rıza politikalarını temel bir bağıllık barındıran daha kapsayıcı bir devletler toplumuna üyelikleri üzerinden dizginlenirler.

Bir devletler dünyasında kozmopolitanizmin ulaşabileceği en uç noktanın, diğer topluluklara eşit haklar verilmesine yönelik bir saygı ortamı yaratılması olduğuna yönelik Hegelci iddia, uluslararası ilişkilere yöneltilen rasyonalist yaklaşıma bazı yönlerden yakındır.¹³ Rasyonalist bakış açısına göre, uluslararası toplum, milli toplumların en alt düzeyde dış müdahaleyle çeşitli amaçları doğrultusunda çalışmasına olanak sağlayan yasal ve ahlaki bir çerçeve oluşturur (Walzer, 1979; Nardin, 1983). Rasyonalistler, Hegel' in savaşın erdemlerine dair heyecanından yoksundur. Çoğu, örneğin, insanların soykırımcı bir rejimin merhametinde olduğu, sıradışı durumlarda insancıl bir müdahalenin gerekliliği üzerinde durarak, Hegelci çerçevenin tamamen dışına çıkar (Walzer, 1979; Vincent ve Wilson, 1993). Ancak en çok, kozmopolitan ahlakın devletler arasındaki düzenin korunmasına katkı sağlamaktan daha fazlasını yapabileceği fikrine karşı çıkarlar. Buradaki önemli nokta, Wight'ın, rasyonalist perspektifin, Hobbesçu uluslararası anarşi imgesiyle Kantçı kozmopolitan insanlık toplumu ideali arasındaki ortayol olduğu konusundaki gözlemi üzerinden net bir şekilde özetlenmiştir (Wight, 1991). Hegel için olduğugibi, rasyonalistler için de, uluslararası hukuk gibi, çeşitli uluslararası kurumlar, çoğulcu bir devletler toplumu içerisindeki evrensellik ve çeşitlilik iddialarının dengelemesine yardımcı olur.

Tartışmayı bu noktada bırakmak konusundaki sorun, çoğu devletin, kendi bölge sınırları içerisindeki kültürel çeşitliliğe karşı bir tehdit oluşturmasıdır. Toplulukların kendi kaderlerini tayin etme ideali, genellikle, milli egemenlik ilkesi ve uluslararası toplumun, egemen devletleri uluslararası hukukun dışında kalan bir konu olarak değerlendiren anayasal ilkeleri tarafından engellenir. Devletler toplumunda evrensellik ve farklı olmadurumu arasındaki dengenin sorunlu olmasının sebebi, bu toplum içerisinde kültürel ve politik sınırları birbiriyle örtüşmeyen çok sayıda devletin bulunmasıdır. Bu konuda daha etkili bir dengenin sözünü, azınlık milletlerinin ve yerel halkların haklarının uluslararası hukukta tanındığı, dayanışmacı bir uluslararası toplum düşüncesi verir. Belli koşullarda, toplulukların ken-

eli kaderlerini tayin etme hakları, geleneksel olarak devletler toplumunun olumsuz karşıladığı, daha radikal bir adım atılmasını gerektirebilir. Bu adım, geleneksel sınırların, azınlık milletlerinin bağımsız birer politik statü kazanabilmesi için yeniden çizilmesidir.

Toplumcu düşünce sistemi, bir devlete sürekli olarak bağlı kalmanın zorluklarına karşı azınlık haklarını savunur: Şöyle ki: azınlıktaki milletlerin, ayrımcılığa fazlasıyla maruz kalmalarına neden olacak yapılar içinde olmaları halinde ve maddi eşitsizliği kalıcı hale getirmenin muhtemel olduğu ve azınlık kültürünün varlığını sürdürebilmesinin tehlike altında olduğu durumlarda, bu toplulukların ayrılma hakkına sahip olduklarını savunur. Bu noktada sorulması gereken önemli bir soru, bir grubun, arkalarında bıraktıkları kişilerin refahını dikkate almaksızın ayrılma eylemini gerçekleştirme haklarını kullanıp kullanamayacaklarıdır. Walzer (1994b), toplulukların kendi kaderlerini tayin etme haklarının daha geniş kapsamlı ahlaki değerlendirmeleri de kapsadığını ve arkada bırakılan kişilerin kaybettiği önemli ekonomik ve stratejik varlıkların telafi edilmesi konusunda bir takım yükümlülükler olduğunu öne sürer. Bu tür ayrılmalar, çoğu zaman politik ve kültürel sınırların tam olarak eşitlenmesiyle sona ermediği için, yükümlülükler de burada sona ermez. Yeni yapılandırılmış olan devletlere dahil olmayı kabul etmeyen azınlıkların durumuyla ilgili olarak da kaçınılmaz olarak, bir takım sorular ortaya çıkar. Bu gibi durumlarda, kültürel farklılıklara saygı duyulmasını garanti altına alan oydaşmacı düzenlemeler ve federal ya da konfederal politik yerleşim yöntemleri, ayrılmaktan çok daha iyi birer çözüm olabilir (Walzer, 1994b, 4. bım). Milli-devletleri yeniden yapılandırmak için harcanan bu tür çabalar, çoğulcu bir devletler toplumundan, dayanışmacı uluslararası topluma geçişi desteklemek adına gereklidir. Bazı toplumcu düşünürler, bu noktayı destekleyerek, azınlık haklarının uluslararası alanda güvence altında tutulmasına günümüzde var olandan çok daha fazla ağırlık verilmesini planlar (Walzer, 1994b).¹⁴

Toplumculuğun, Hegel'in devlet egemenliği ilkesini onaylaması (Miller, 1994) ya da tüm vatandaşların tam olarak aynı yasal ve politik haklara sahip olmasını savunması gerekmez. Toplumcu bakış açısından bakıldığında, üniter egemen devletlerin, kültürel farklılıklara karşı çok daha hoşgörülü olan yeni siyasal topluluk biçimleriyle yer değiştirmesi için çok iyi sebepler vardır. Bunun yanı sıra, azınlık gruplarının, üyelerine, egemen devletlerin ötesinde olan ve normatif bir uluslararası halklar toplumu idealinin bir yansıması olan küresel yasal kurumlara başvuru haklarının verilmesi konusunda da eşit oranda güçlü argümanlar mevcuttur. Toplumculuk ve kozmopolitizm, birbirine zıt olmaktan ziyade, Westfalya sonrası dönemde, olası yeni topluluk ve vatandaşlık yapılarına dair birbirini tamamlayan anlayışlar öne sürer. Bu anlayış, egemenlik, bölgesellik, milliyet ve vatandaşlık arasındaki bağları kırarak ve daha geniş söylem topluluklarını teşvik ederek, evrensellik ve farklı olma kavramlarına yönelik dahakarmasık işbirliği yapılarının geliştirilebileceğini ortaya koyar.

Kozmopolitan kuramcılar ve bu kuramcılara eleştiren toplumcu ve post-

hırnu hayal ederler. Özel bağlara ve yerel dayanışmalara yapılan toplumsal vurgu, çoğu milli-devletin sahip olduğu türde bir yapıya benzeyen yakın bir uluslararası işbirliğine işaret etmez. Ancak, bu yaklaşımın normatif amaçları arasında oydaşmacı yönetimleri teşvik etmek için yapılan uluslararası girişimler, ayrılıkçı grupların aktif bir şekilde desteklenmesi ve soykırım kurbanlarının korunması için insani müdahaleler bulunabilir. Dolayısıyla, toplumsal bakış açılan, bir devletler sisteminden, kozmopolitan emelleri olan uluslararası bir devletler toplumuna geçişi teşvik eden Kantçı projenin, var olan egemen topluluklar içerisinde sınırlı temsil hakları olan azınlık gruplarına saygı duyulmasını garanti altına alacak şekilde yeniden gözden geçirilmesini önerir. Bu bakış açıları, ahlaki ve siyasal toplulukların sınırlarının genişletilmesine yönelik Kantçı ve Marxçı projelerin, Avusturya Marksistlerinin öngördüğü sınırlar çerçevesinde yeniden yapılandırılması gerektiğini ifade eder. Bu tür konular, çoğulcu bir devletler toplumunun ayrımcı devletler üzerinde bir kontrol mekanizması olarak işlev gördüğü ancak, diğer taraftan, kendine has ayrımcı uygulamaları da yarattığı gerçeğini yansıtır.¹⁵

Normatif topluluk sorununu yeniden düşünmek konusundaki bu çabaların, sosyolojik ve prakseolojik boyutları oldukça nettir. Kant ve Marx'ın yazılarında geliştirilmiş olan sosyolojik topluluk analizi, evrensel ve tikel arasında uygun bir denge kurulması konusundaki toplumsal potansiyelin tartışılmasını da içerecek şekilde düzenlenmelidir. Prakseolojik tartışma ise, daha önce de belirtildiği gibi, ayrılıkçı grupların desteklenmesi ve sıradışı durumlarda insani müdahalelerin yapılmasını da kapsayan azınlık milletlerinin korunması için alınacak önlemleri kapsamalıdır. Ancak bu tür küresel politik projeleri yenileme çabaları, dünyayı tektepleştiren düşünce yapılarına olduğu kadar evrenselleştirici emellere ve buyruklara da karşı olan diğer düşünce akımlarıyla çatışır. Bu düşünce yapıları, evrenselleştirici dünya görüşlerinin, egemen devletler ve geliştirmek üzere davet edildikleri uluslararası toplum kadar ayrımcı olduklarını gözlemler. Foucault'nun evrensel sosyal kuramlara yönelik eleştirisi, onun genelden ziyade tikel entelektüel konusundaki heyecanı ve bununla bağlantılı olarak, büyük sosyal ve politik yeniden yapılandırma projelerine karşı yerel direnişi tercih etmesi, postmodern ve feminist yazılar tarafından çok sayıda farklı koldan genişletilen bir argümanlar dizisinin açılımını sağlamıştır (Rainbow, 1986). Bu yaklaşımların her biri, kozmopolitan ahlakın, ayrımcı devletlerin ve biro kadar ayrımcı olan devletler toplumunun ötesine geçme sözü verir gibi görünebileceğini, ancak bunun yerine sorunlu bir tür sosyal kapalılık yaratacağını ileri sürer.

Evrenselcilik, Tahakküm ve Ötekilik

Bireyin kendi vatandaşlarının karşı yükümlülükleri, başka yerlerde yaşayan insanlara karşı yükümlülüklerinden daha ağır basar ancak bu ayrıcalıklı olma durumunun yine de haklı sebeplere bağlanması gereklidir. Ahlaki kayırmacılık, Batı'da evrenselci bir ahlaki düşünce sisteminin öne çıkması

se bebiyle, sorunlu bir kavram olagelmıştır (Miller, 1988, s. 647). Kozmopolitan düşünürler sınırlı topluluklara yönelik bağWıklar konusunu çok az dikkate aldıkları için suçlansalar dakozmopolitan bir ahlak anlayışına yönelik daha derin bağılıklar yaratma ihtiyacı, küreselleşme çağında her zaman olduğundan daha acil bir ihtiyaç haline gelmiş gibi görünmektedir. Ancak, Batı kaynaklı sosyal ve siyasal kuramlar üzerindeki kozmopolitan etki, sosyal ve ekonomik ilişkilerin küreselleşmesiyle ters orantılı olarak azalmıştır. Az sayıdaki istisnalar dışında, son zamanlarda ortaya konan fikirlerin genel hatları, Kant ve Marx gibi düşünürlerden çok az etkilenmiştir ve bunların çoğu evrenselleşme ve özgürlük projelerini tamamen terk etmişlerdir. Devlet egemenliğine yönelik postmodern eleştiri, Arşimetçi duruşa sahip olduğunu ve egemen bir sesle konuştuğunu iddia eden tüm yaklaşımlara yönelik daha geniş kapsamlı ve daha radikal bir saldırının bir parçasıdır. Bu meydan okuma egemen devlete ve onun kozmopolitan muhaliflerine yöneliktir.

Bu meydan okumanın barındırdığı temalar karmaşık ve çeşitlidir ve basitçe özetlenemezler. C. Brown (1992), Lyotard' ın postmodernizmin 'üst anlatılarına karşı şüpheli bir yaklaşım'(Lyotard, 1984, s. xxiv) sergilediğini ifade etmesinin, yeni yeni filizlenen bir literatüre yaklaşımın faydalı bir yolu olduğunu söyler. Marksist üst anlatılara karşı şüpheli bir yaklaşım gelişmiştir çünkü Marksizm, tüm insanlık tarihinin anlamını ve yönelimini, evrensel özgürlüğün doğasını ve ön koşullarını ve tüm insanlığın özgürleştirilebilmesinin en etkili yolunu kavradığını iddia etmiştir. Postmodernizm, bu tür totaliter varsayımların hepsini eleştirir. Postmodernizmin argümanı, tarihin amacını açıklama iddiasında olan büyük anlatıların, yalnızca, dünyaya dayatılmış olan rastgele yorumlar olduğudur. Dünya hakkındaki gerçeklerin bulunduğuna yönelik modernist iddialar gerçeği yansıtmaz, ancak gerçeklik üzerine bir düzen dayatarak, onu kontrol altında tutar. Marksizm gibi bir özgürleştirici proje öne süren üst anlatılar, daha sonra ötekilerin özgürleştirilmelerini de kapsayacak şekilde yaygınlaştırılan, sahte gerçeklikler yapılandırmıştır. Marksizm'in insanlık tarihi anlatımı, amaçlarının aksine, yeni sosyal denetim ve politik kontrol araçları geliştirme etkisine sahiptir. Marksizmi pratikte hayata geçirme çabalarının sonucu olarak ortaya çıkan devlet gücünün yoğunlaşmasına karşı bazı yaklaşımlar, devletin gücünün bu denli yükselmesinin, varlığını evrensel özgürlük kavramına dair Marksist bakış açısında ziyade Sovyetler Birliği'nin umutsuz koşullarına borçlu olan, özgürleştirici projenin trajik ve hiç de amaçlanmamış olan bir sonucu olduğunu ileri sürerler. Postmodernizm, tahakküm potansiyellerinin tarihin tesadüfleri olmadığını, bu potansiyellerin modernist gerçeklik rejimlerine içkin olduğunu iddia eder.

Kant ve Marx, eleştirel sosyal araştırmaların, dünyaya dair doğru bir açıklama getirebileceğine ve bu açıklamanın insanlık tarihinin anlamını açıklayabileceğine, gelişimin en önemli mantıklarını özgürlükçü bir bakış açısıyla belirleyebileceğine ve tüm insanlığı kucaklayacak ve gerçekten

özgür olacak ilk toplumun anahatlarını çizeceğine inanan modernistlerdir. Postmodernizm ise, topluma ve tarihe dair tutarlı açıklamaların yok olmasının postmodern durumu tanımlayan özelliklerden biri olduğunu öne sürer. Postmodernistler, toplumun- hem küresel hemde millianlamda- dönüşümüne dair olasılıklara yönelik emsalsiz öngörülere sahip olduğunu iddia eden tüm modernist yaklaşımlara şaşkınlıkla ve şüpheyile bakarlar.¹⁶Postmodern bir bakış açısıyla bakıldığında, radikal ve başa çıkılmaz bir parçalanma, postmodernitenin ayırt edici ve heyecan verici bir özelliğidir. Buna göre, gerçekliğe dair tek bir hakim bakış açısı öne sürmek mümkün değildir; onun yerine çok sayıda ve birbiriyle kıyaslanamayan yorumlar vardır. Sosyal örgütlenmelerin nihai amacı hakkında tek bir politik fikir birliği yoktur ve olması da olası değildir; tutarlılık ve fikir birliğine yönelik modernist arayışların bitmesiyle çoklu politik projeler ortaya çıkmıştır.

Büyük evrensel özgürleşme anlatılarına karşı son zamanlarda sergilenen şüpheli duruşu temsil eden, birbiriyle bağlantılı çeşitli temalar vardır. Bu temalar arasında, Arşimetçi bakış açısını tanımlama çabalarının tümünü zor duruma sokan 'güvenilmez temeller' sorunu (Baumann, 1993, 3. Bölüm) ve çoğu Batı kaynaklı ahlak geleneğinin çözmeyle amaçladığı ancak postmodernizme göre tüm çözüm önerilerine karşı koyan bir 'güvenilmez evrensellik' sorunu (1993, 4. Bölüm) bulunur. Foucault'nun, ahlaki evrenselciliğin, ahlaki bilinç konusunda büyük bir ilerlemeyi değil, daha ziyade, farklı olmak kavramının yapılandırılmasına ve ötekileştirilmesinedayanana daha belirsiz kontrol teknolojilerine sahip yeni sosyal sistemlerin ortaya çıkışını temsil ettiği iddiası da bu temalar arasındadır. Son olarak, evrensel ilkelerin kurulmasına olanak sağlayan tarafsız bir ahlaki bakış açısı elde etmek adına girilen uzun soluklu arayışın, çocuk yetiştirme konusundaki geleneksel kadın sorumlulukları açısından merkezi öneme sahip olan bakım ahlakının değerini düşürdüğüne dair feminist iddialar da bu temalardan biridir. Bu temaların her birinin sırasıyla incelenmesi önemlidir.

En nihayetinde köklerini insan doğasından ya da aklından alan bir tarafsız ve evrensel ahlaki ilkeler sisteminin bir aşkın özne tarafından ortaya çıkarılabileceği inancı, modern bilgi sosyolojisi tarafından baltalanmıştır. İkinci bakış açısıyla bakıldığında, tüm bilgiler, toplumsal olarak inşa edilmiştir ve yanlış doğrudan ayırmak için kullanılan ölçütler zaman içerisinde radikal bir değişime uğrar. Benzer bir noktada, bireyin, sosyal uygulamaları eleştirmeye için, tarihin ve geleneğin dışında duran bir tür kozmopolitan ahlaki akıl formuna başvurabileceğini varsayan, liberal köksüz özne anlayışına yönelik toplumcu eleştirinin de merkezinde bulunur.¹⁷Bu duruşa karşı çıkan bakış açısına göre, bireyler, daha önceden onları ahlaki özneler olarak yapılandırmış olan sosyal eğilimlere içkin olan ahlaki dilden kaçamazlar.¹⁸Belli farklılıklar taşıyan kültürlerin ya da tarihsel dönemlerin insanlığa katkılarının ya da kazanımlarının değerlendirilmesi için mutlak temeller kullanılması, ister istemez bu kültürlerin ya da dönemlerin göz ardı edilmesine neden olacaktır (Rorty, 1989, s. 46).

Toplumcu lar, birey lerin ahlaki ölçütlerini, mensubu oldukları belirli topluluklardanaldıkları ileri sürerler. Postmodernistler, topluluğun doğası ve onun sözde otorite normları konusundaki bu tür iddialara şüpheyle bakarlar veköksüzözne eleştirisinin temelinde de bu yatar. Postmodernistler, toplumu birbütün olarak temsil ettiğini iddia edenin kimolduğu ve aykırı seslerin ne derece bastırıldığı ya da uygun bir şekilde görmezden geldiği konusunda kritik sorular sorarlar. Ancak postmodernizinin ve toplumculuğunöğelerini bir araya getirmeye çalışan çeşitli girişimler de vardır. Örneğin Rorty'nin bazı yazıları, toplumculuğa karşı genel anlamda sempatiyle yaklaşır, ancak bu durum bu yazıların toplumculuğubenimsediğinin söylenebileceği anlamına gelmez (C. Brown, 1992; Higgins, 1996, s. 33). Ancak bu girişimler, postmodernizmin etkisiyle, toplumsal normların- akıl, insan doğası ve tarihin anlamı hakkında derin doğruların- cisim bulmuş halleri olduklarını reddederler.Rorty'nin toplum savunmasında ince bir alay vardır çünkü bu savunma, ahlaki öznelere kendi ahlaki inançlarının olumsuzluğunu kabullenmeleri ve gerçekliğin doğasına dair nihai doğruları açığa çıkardıkları yönündeki sahte iddialardan vazgeçmeleri gerektiğini öne sürer (Rorty, 1989, 4. Bölüm). Belli temellere dayanarak yaşamın imkansızlığı, postmodern düşünce sisteminin önemli bir temasıdır.Bu düşünce sistemine göre, ahlaki sorunlar,sonuç itibarıylaortadan kaybolmazlar ancak bu sorunlara, 'teoride mutlak ve evrensel değerlere ve temellere' dayalı tipikmodernist söylemler olmaksızın farklı bir şekilde yaklaşılmalıdır (Bauman, 1993, s. 4). Aşkın benliğin ölümünden arda kalan tek şey, olumsal ahlakanlayışlarıdır.

Eğer temeller güvenilir değilse, o zaman evrensel ahlaki değerler doğrudan tehlike altına girer. Bireylerin, içine doğdukları toplumlardan edindikleri ahlaki kategorilerden kaçamayacakları görüşü, evrensel geçerlilik iddiaları karşısında gerçekleştirilen büyük bir meydan okumadır. Meinecke (1970, s. 200), Aydınlanma düşünürlerinin evrensel ahlaki doğru buldukları konusunda kendilerini kandırdıklarını ileri sürer ve ona göre, bu düşünürler, evrensellik iddialarının 'her zaman, beraberlerinde, hiç bir bireyin tam anlamıyla terk edemeyeceği bir alan olan, milli alandan bir yığın millet toprağı getirdiği'gerçeğinin farkına varmamışlardır. Güvenli temellerin kaybı, toplumlarınartık, ötekilerin de kabullenmeye zorlandıkları, evrensel gerçekleri temsil ettiklerini iddia edemeyecekleri anlamına gelir: "artık modern gereklilikler" ve "kazanılacağı kesin olan tartışmalar" yoktur (C. Brown, 1988, s. 346). Mutlak ahlaki ilkeler tarafından bir araya getirilmiş kozmopolitan bir insanlık hayalinin, süreç içerisinde eriyip gittiği ifade edilir.Bu temaya değinen Rorty (1989, s. 59), 'içinde yaşadığım topluluk bana dayanırken, benim toplumuma dayanan bir şey olduğunu düşünmek imkansızdır' der. Buna göre, bireyin, kendi toplumunun ötesinde, 'kendine has bir doğaya' ya da 'değere' sahip olduğu varsayılan ve insanlık olarak tanımlanan daha geniş kapsamlı bir topluluğu benimsemesi tek kelimeyle anlamsızdır.

Meinecke gibi tarihselci düşünürler, Aydınlanma'mn sahip olduğu kozmopolitan bir toplum rüyasını reddetmişlerdir;ancak, farklı toplulukların

birbirlerinin kültürel potansiyellerini sonsuz çeşitlilikte ve eşsiz şekillerde ifade etme çabalarını tanıyacağı bir uluslararası toplum anlayışını savunmuşlardır (Linklater, 1990a, 7. Bölüm). Son zamanlarda, Rorty'nin görüşlerini uluslararası ilişkiler alanına uygulamak için yürütülen çalışmalar, çoğulcu bir devletler toplumu konusundaki fikirlerin güçlendirilebileceğini ortaya koymuştur (C. Brown, 1988). Bu yaklaşımın daha ayrıntılı bir incelemesini yapan Brown (1995, s. 106), hukuk kurallarına saygı duyan ancak tüm küresel projelere şüpheyle bakan çoğulcu bir uluslararası toplumun uygulanabilir tek alternatifinin, ortak ahlaki hedefler arayışı içerisinde bir araya gelmiş olan ve insanlığın tümünün dayanışması üzerine kurulu bir siyasal topluluk görüşü olduğunu ileri sürer. Daha önce belirtilmiş olduğu gibi, bu toplumsal duyarlılıklar, uluslararası bir devletler toplumu ile uluslararası bir halklar toplumu arasındaki farklılıkları azaltmayı amaçlayan bir küresel projeye dahil edilmişlerdir. Brown, bu uluslararası politik çerçevenin acı çekenlere yardım etmek ve onları desteklemek gibi genel bir görev icra etmesi gerektiğini de ekler. Bu devletler toplumunun temel bir kozmopolitanizm anlayışını kucaklaması gerektiği iddiasının, Rorty'nin tezi ile güçlü benzerlikleri vardır. Bu tez, daha insancıl bir ahlak anlayışına doğru ilerlemenin, gruplar arasındaki farklılıkların, en nihayetinde, paylaşılan 'acı ve aşağılanma' deneyimlerinden daha önemsiz olduğunun kabul edilmesine dayandığını ileri sürer (Rorty, 1989, s. 192).

Daha öncede belirtildiği gibi, 'dahagüçlü bir insani dayanışma'ya doğru ilerlemek için verilen bu destek ironiktir çünkü bu dayanışma, tüm insanlığın ortak bir özelliği olan herhangi bir asli ahlaki benlik düşüncesine dayanmaz (Rorty, 1989). Rorty, insanlığa bu şekilde yaklaşılmasını reddeder ve evrensel ahlaki buyrukların, tüm insanlığın paylaştığı bir insani akıl anlayışına dayandırılmasınayönelik tüm çabalara karşı çıkar (1989, s. 196). Rorty'nin hitap ettiği kitle yirminci yüzyıl liberalleridir. Bu liberaller, geleneksel olarak ötekileştirilmiş olan grupların 'bizim acımasız olmama çabalarımızdan' faydalanmalarını sağlanması sürecinin devam ettirilmesi gerektiğini savunurlar. Liberallerin görevi, ötekileri, kendilerini tüm insan ırkını kapsayan, gizli de olsa, çok önceden var olagelmış bir toplulukla özdeşleştirmeye zorlamaktan ziyade, 'daha yaygın bir dayanışma ruhu *yaratmaktadır*' (1989, s. 196).

Rorty (1989, s. 67), kendisine karşı çıkan temelci düşünürlerden 'yalnızca felsefi' farklılıklar açısından ayrıldığını savunur. Rorty, bu ifadeyle, temelcilerin, yaptığı liberal ironinin ve inancın olumsuzluğuna yapılan göndermelerin sağlayabileceğinden daha güçlü bir dayanağa ihtiyaç duyabileceklerini ancak yine de yazılarında var olan insancıl ahlak anlayışını kabul edeceklerini öne sürüyor gibi görünmektedir. Postmodern yazarlar, toplumdaki farklı bireyler konusundaki ahlaki endişeler için güvenli temeller bulmak adına girilen felsefi arayışın, inancın olumsuzluğu konusunu geçersiz kılmadığını öne sürerler ve temelciliğin, kendi insancıl duyarlılıklarına karşı bir tehdit oluşturduğuna dair daha derin bir iddia ortaya koyarlar. Te-

melciler ve anti-temelciler arasındaki bazı farklılıklar yalnızca felsefi olsa da postmodernistler, evrensel kanıtlar ve mutlak ahlaki kesinlikler bulmak için girilen bu kadim arayışa içkin olan sosyal ve politik tehlikeleri vurgulamak konusunda oldukça heveslidirler. Bunlar, postmodernistlerin sürekli olarak uzak durmak için çabaladıkları tehlikelerdir.

Evrenselleştirilebilir ilkelere uyum sağlamanın ahlaki bir hayatın özü olduğu inancı, postmodern eleştirinin başlıca hedeflerinden biridir. Bauman (1993, s. 12), insanlar arasındaki 'farklılık baskılamak için yititülen çetin mücadele'nin, ahlaki öznelerin, benzer kişileri benzer durumlarda bağlayan ilkeleri takip etmeleri gerektiğini vurgulayan tüm evrenselleştirici ahlak anlayışlarında mevcut olduğunu söyler. Bu götüşe karşı çıkan Bauman (1993, s. 53-4 ve 74), insanlığın 'ne bireyselliği yok eden ortak paydalara sahip olduğunu' ne de 'bir kurallar sisteminin niteliklerinde' temsil edildiğini söyler. Ona göre insanlık en iyi ifadesini, ahlaki özneler kendilerinden aşın derecede farklı olan ötekiler konusunda, herhangi bir karşılık talebi ya da beklentisi olmaksızın, sorumluluk aldıklarında bulur. Ahlaki yaşam, evrensel kuralların düzgün bir şekilde dikkate alınmış olduğu inancında değil, ötekilere karşı yeni ve muhtemelen gerçekleştirilemez olan sorumluluk ölçütlerini belirleme dürtüsünde yatar (1993, s. 80-1). Bauman'a göre, evrensel ilkelere dayalı bir ahlak anlayışının savunucuları, ulaşılması mümkün olmayan ve kişilerde üstünlük ve kendini beğenmişlik hislerinin ortaya çıkmasına sebep olan, bir ontolojik kesinlik seviyesine ulaşmayı arzularlar. Ahlaki sorumluluk ufkunu genişletmeyi amaçlayan ahlaki benlik, değişmez bir evrensel ahlaki kurallar sisteminin güvenliğinden yoksundur: bunun tercih edilen alternatifi ise, ahlaki hayatı, onun '*yeterince ahlaki olmadığı şüphesini her zaman akılda tutarak*' idrak etmektir (1993, s. 80).

Evrenselleştirilebilir ahlak anlayışına karşı çıkan düşünürler bu anlayışların bireyselliği yok edebileceğini öne sürerler; bununla ilişkili olarak temelcilğe yöneltilen eleştiriler ise, bu yaklaşımın politik hegemonyaya yol açabileceği yönündedir (Bauman, 1993, s. 12 ve 53; Campbell, 1994, s. 458). Bu noktada, en iyi özgürleşme tasarılarını yansıtanlar da dahil olmak üzere, tüm bilgi sistemlerinin, çeşitli iktidar ve dışlama uygulamaları yarattığına dair Foucaultçu iddialarla bir paralelliği olduğu gayet açıktır. Foucault, bağımsız akla dayalı evrensel ahlakın, insanları sosyal kuralların tahakkümünden kurtaracağı fikrini reddetmiştir: Evrensel ahlaki özgürlük anlayışının kullandığı dil, yalnızca, bireylerin baskın normları ve gelenekleri içselleştirdiği ve kendi davranışlarını gözetleme ve normalleştirme sorumluluğunu üstlendiği, yeni sosyal kontrol yöntemleri yaratmıştır. Bu evrensel özgürlük dilinin ortaya çıkmasıyla, sosyal kontrol mekanizmaları, ahlaki benliğin derinliklerine yerleşmiştir (Foucault, 1979, s. 30). Akıl, sorumluluk, otonomi, bireysellik, evrensellik ve ilerleme kavramları ile delilik kategorileri, suçluluk, heteronormi, yabanıllık ve tarihsel gerikalmışlıkgibi kavramlar arasındaki keskin zıtlıklar, kendi kendini kontrol altında tutan bir ahlaki öznenin yapılandırılmasına yardım etmiştir. Modern Avrupa'nın

sözde daha aydınlanmış toplumlarında bulunan kendi kendini gözetleyen birey, bir karşıtlıklar ve farklılıklar sistemi üzerinden yapılandırılmıştır ve bu sistem, hapishanelerin, kliniklerin ve ilkel bir geçmiş ile yabancı ötekiye dair çeşitli imgelerin yaratılması ile somutlaştırılmıştır. Modern rasyonel düşüncenin kendi kendini göklere çıkaran tavrı, daha az rasyonel olduğu varsayılan öznelere karşı geliştirilmiş çeşitli dışlama sistemlerine dayalıdır. Modern benlik ve toplum algılarının doğuşuyla birlikte, ahlaki alanda herhangi bir büyük ilerleme gerçekleşmemiştir: Daha önceki formların yeni tahakküm sistemleri almıştır (bkz. Dews, 1987, s. 208).

Foucault, Aydınlanma düşüncesiyle ilişkilendirilen evrensel özgürleşme görüşlerini savunmak şöyle dursun, modernitenin farklılıklara ve çeşitliliğe yönelik tehdidi üzerinden ortaya konan karanlık yüzüne vurgu yapmıştır. Foucault'nun, Batı'nın ilerleme düşüncesine yönelik eleştirisi, herşeyin kötü olmayabileceğini, ancak herşeyin potansiyel olarak tehlikeli olduğunu açığa çıkaracak şekilde tasarlanmıştır (Rainbow, 1986, s. 343). Bu yoruma göre, doğruluk ve aydınlanma iddialarının tümü ve tüm özgürleştirici projeler, toplumdaki farklı bireyleri ötekileştirerek ve dışlayarak, onlar üzerinde bir tahakküm kurma potansiyeli taşır. Evrensel bir insan topluluğu ya da küresel bir ahlaki fikir birliği kurmak konusundaki tüm fikirler, Foucault'ya göre, potansiyel olarak yıkıcı sonuçlara sahiptir çünkü bu fikirler yeni tahakküm yapılarının ve dışlama sistemlerinin tohumlarını içerir (Hoy, 1986, p. 119).¹⁹

Foucault'nun yazıları, evrenselleştirici bakış açılarının, insanların benimsediği kimliklerden ve ahlaki benlik anlayışlarından birine ayrıcalık sağlanacağı ve bu kimliğin ve ahlaki benliğin diğerlerine dayatılabileceği ya da onları geri kalmış, alt seviye ya da eksik olarak yapılandırabileceği riskini vurgular. Her durumda, geri kalmış olduğu varsayılan insan topluluğu, kendini baskılayıcı sosyal uygulamalar içerisinde bulabilir. Gilligan'ın, ilk kez Kohlberg'in ahlaki gelişim üzerine yazdığı metinlerinde geliştirilen ve daha sonra da Habermas'ın tarihsel materyalizmi yeniden yapılandırma projesine dahil edilen, ahlaki gelişim açıklamasına yönelik etkili eleştirisinin yayımlanmasından bu yana, bu tür kaygılar feminist literatürün de merkezine yerleşmiştir.

Gilligan'ın argümanı, Kohlberg'in ahlaki gelişim açıklamasının, kadınların sık sık erkeklerden farklı bir sesle konuştukları gerçeğinin farkına varmadığı yönündedir. Kohlberg'in analizinde, daha yüksek ahlaki bilinç formları, toplumsal alan içerisindeki yabancılar arasındaki etkileşimi düzenleyen soyut adalet ilkeleri üzerinde durur. Bu alanda, vatandaşlar, bireysel ilgilerin, özel bağların ve belirli bağlılıkların çarpıtıcı etkisinden bağımsız olan tarafsız bir bakış açısı benimsemeye davet edilir. Kamusal alandaki rasyonel ahlaki davranış sistemi, bu alana hükmeden ilkelerin yalnızca benzer bireyleri benzer koşullarda değerlendirmesi gerektiği inancına dayanarak, bireylerin belli özelliklerini göz ardı eder. Kohlberg, 'genellenmiş öteki' kavramıyla ilgili olan adalet ahlakının, 'somut öteki' nin refahına yönelik bakım ve sorum-

luluk ahlakına üstün olduğunu ileri sürmüştür (Benhabib ve Comell, 1987, 4. Bölüm). En belirgin anlamda kadınların hayatında karşımıza çıkan bakım ahlakının temeli, genelleştirilebilir ilkelerle tutarlı bir uyum sağlanmasından ziyade, bir ailenin üyeleri olan bireylerin gelişimidir (Gilligan, 1993). Kişisel karakterlere ve sosyal bağlama- ki bunlar soyut adalet ahlakının kasıtlı olarak göz ardı ettiği etkenlerdir- yönelik, oldukça gelişmiş bir hermenotik kavrayış, bakım ve sorumluluk ahlakının temel yapılandırıcı özelliklerinden biridir.²⁰

Kant, Kohlberg ve Habermas için adalet ahlakı daha üstündür çünkü evrenselidir: Çünkü bireyin, tikelciliği ve toplulukçuluğu aşarak, daha geniş bir ahlaki bakış açısı benimsemesini gerektirir. Farklı olanların çıkarlarının göz ardı edilme tehlikesinin bakım ve sorumluluk ahlakına içkin olduğu, O'Neill (1989a) ve Tronto (1993) gibi birçok düşünür tarafından vurgulanmıştır. Bakım ahlakının, aralarında hatırı sayılır mesafeler bulunan yabancılar arasındaki ilişkileri düzenleyemediği gerçeği de kabul edilir (Tronto, 1993, s. 158). Bu sebeplerden ötürü çoğu feminist (Gilligan, 1993; Tronto, 1993; O'Neill, 1989a) adalet ahlakının ve bakım ve sorumluluk ahlakının birbirini tamamlayan ahlak anlayışları olduğunu ileri sürmüşlerdir: Adil bir toplum içinde her iki anlayış da önemli bir yere sahip olmalıdır.

Bu argümanın doğal sonucu, adalet ahlakını, bakım ve sorumluluk ahlakından üstün tutmak için hiç bir mantıklı nedenin olmadığıdır. Bu düşüncüyü geliştirebilmek için, Gilligan (1993), aile içinde daha çok kadınlar tarafından sergilenen ahlaki becerilerin, geleneksel olarak toplumsal alanda en çok değer verilen becerilerden farklı olduğunu, ancak daha alt seviye olmadığını ileri sürer. Gilligan'ın işaret ettiği nokta, bu becerilerin objektif bir şekilde kademelendirilmediği, bunlara atfedilen değerin, daha ziyade, geleneksel olarak erkeklerin tekelinde olan toplumsal alandaki ihtiyaçlar temelinde belirlendiği, r. Ahlaki evrenselciliği üstün bir konuma yerleştirme kararında ayrımcı bir uygulama yatar. Toplumsal alan, genellikle kadınların hayatında yer alan gelişmiş ahlaki becerileri değersizleştirerek şekilde yapılandırılmıştır: ve bakım ve sorumluluk ahlakına verilen düşük değer, kadınlara özel alana kapatma uygulamasına katkıda bulunur (Benhabib ve Cornell, 1987, 4. Bölüm; Young, 1987). Dolayısıyla, kadınların dışlanması bir son vermek için, kamusal ve özel, rasyonel ve duygusal, evrensel ve tikel arasındaki geleneksel dikotomileri çökmek gerekir (Young, 1987, s. 59). Bu gerçekleştirmede, sonuç, daha az ayrımcı ve daha da önemlisi, çatışmaların çözümlenmesi konusunda daha usta olan bir toplumsal alandır. Gilligan, bakım ahlakının merkezinde duran, belirli ötekilerin, belirli ihtiyaçlarına ve isteklerine yönelik hermenotik anlayışın, çatışmaya karşı düşmanca yaklaşımları değil, bir işbirliğini teşvik ettiğini iddia eder. Bakım ve sorumluluk ahlakıyla ilişkilendirilen becerileri, soyut adalet ilkeleri ahlakına kıyasla daha değersiz olarak tanımlamak, toplumu hatırı sayılır oranda zenginleştirebilecek olan güçlü ahlaki rezervlerin varlığını görmezden gelmek demektir.

Yukarıda açıklanan postmodern ve feminist argümanlar, hiçbir ahlaki evrenselcilik biçiminin dışlayıcı ve ayrımcı uygulamaları üretmekten kaç-

mayacağı vurgular. Bu görüşe göre, evrensel refah hayallerinin, bireyin ve sosyal kimlik anlayışının yapılandırılmasının ayrılmaz bir parçası olan, olumsuz öteki temsillerini aşacağına dair bir güvene yoktur. Bu noktada, gerçekçilikle, bu duruş arasındaki belirli paralellikler göze çarpar. Carr'ın (1946, 4. Bölüm), serbest ticaretin evrensel faydalarına yönelik on dokuzuncu yüzyıllı liberal inancının, Britanya gibi rahat güçlerin bakış açısını yansıttığını ileri sürdüğü iyi bilinir. Diğer ülkeleri endüstrileştiren devletler, haklı olarak, serbest ticaretin, geliştirmekte oldukları endüstrileri dünya ekonomisinin daha güçlü olan gruplarının merhametine bırakacağı ileri sürerler. Ahlaki evrenselciliği eleştiren postmodern ve feminist eleştirmenler, daha yüksek bir soyutlama seviyesinde çalışırlar ancak evrensel ahlak söylemindeki güç ve ayrımcılık mekanizmalarının işleyişine dikkat çekmek konusunda da bir o kadar başarılıdır. Fakat benzerlikler burada sona erer. Gerçekçiliğin, genellikle evrensel ahlaki değerlere şüpheyle baktığı, bu değerlerin, belli güç yapılarını aştığı iddialarına karşın bunları yansıtmaya devam ettiğini işaret ettiği ve bu evrensel değerlerin devletin genel tavrına ciddi hasarlar verebileceğine dair 'ütopyacı' inançları eleştirdiği düşünülür. Daha öncede belirtildiği gibi, feminist literatürün bazı kollar, ahlaki evrenselciliğe değil, daha ziyade bu yaklaşımın en üst düzey ahlaki kapasiteleri temsil ettiği varsayımına muhaliftir. Bu yaklaşımlar, bir taraftan ahlaki evrenselciliğin geleneksel savunusunu eleştirirken, diğer taraftan yeni evrenselcilik formlarının yapılandırılmasına izin verirler (bkz., s. 93-5) Benzer temalar postmodern literatürde de ortaya çıkmaya başlamıştır (bkz., s. 97-8).

Daha esaslı olan sorulardan bir tanesi, çağdaş sosyal ve siyasal kuramda evrensel ahlaki değerlerin statüsüdür- bunun, tartışmalı olarak, en önemli soru olduğu da düşünülebilir. Frankfurt Okulu eleştirel kuramı ve postmodernizmin, evrensel ahlaki değerlere duyulan ihtiyaç ve bunların statüsü konularında, genellikle karşıt ve uzlaşmaz konumlarda oldukları düşünülür. Habermas bu noktada, çoğunlukla, postmodernistlerin ve benzer bakış açılarının, karşı çıktıkları güç yapılarını eleştirebilmeleri için gerekli ahlaki kaynaklardan yoksun oldukları iddiasıyla ilişkilendirilir. Habermas (1987, s. 287-90), Foucault'nun güç kavramının karmaşık yapısı hakkında bir açıklama getirdiğini ve bu açıklamanın sadece ahlaki alandaki gelişmeleri göz ardı etmekle kalmayıp, aynı zamanda bunları modern toplumdaki daha belirsiz kontrol formlarının yaratılışının birer kanıtı olarak tanımladığını ileri sürmüştür. Bu argümana göre, her ne kadar modern güç ve yönetim araçlarını eleştirse de Foucault, direnişi mümkün kılan ahlaki temelleri terk etmiştir (Fraser, 1989). Habermas, aynı zamanda Foucault'nun etkili eleştiri konusunda evrensel ahlaki temeller yaratma projesine, evrensel aklın postmodern reddine ilişkin muhafazakar imalarla karşı çıkmıştır. Çok benzer temalar, kadınların özgürleşmesinin, kendi doğrularını kesinleştirmeye odaklanmış fiili hiyerarşi formlarının somut bir analizini gerektirdiği gerekçesiyle, feminist literatürün postmodernizme karşı çıkan bazı kollarında da görülür (True, 1996). Doğru olmasa da, öyle ya da böyle, ilgi

çekici olan, gerçekliğe dair birbiriyle yarışan çeşitli yorumların postmodernizm tarafından kucaklanmasıdır. Bu da feminizmin hedefleri önünde duran engeller olarak değerlendirilir (O./ Held, 1993, s. 13; True, 1996, s. 242).

Bu gibi iddialara verilen bazı postmodern cevaplar, muhafazakarlık, görelilik ve hiççilik suçlamalarını reddeder. Bu düşünürler, özellikle de, güvenli temellere dayalı rasyonel ahlaki argüman ile postmodernizm tarafından öne sürülen ve tamamen öznel olan bir tercihler, rastlantısallık ve irrasyonelizm alanı arasında doğrudan bir tercih hakkı olduğuna yönelik iddiaları reddederler. Temelciler, kendi duruşları konusunda ısrarcı olmanın hayati olduğunu, yoksa ahlaktan söz edilemeyeceğini ileri sürerler. Bu tavrı eleştiren postmodern eleştirmenlere göre ise tartışmalı olan konu, tam da temelci bir dayanak noktasında durmanın mümkün olup olmadığıdır ve bu eleştirmenler, sonuç olarak ahlak kavramının farklı bir şekilde yapılandırılması gerektiğini vurgularlar. Eğer ahlaki argümanlar için bir temel oluşturmak mümkün değilse, o zaman mutlak ahlaki argümanlar ile tamamen öznel tercihler alanı arasındaki seçim konusu hatalı bir şekilde ortaya konmuş demektir (Rorty, 1989, s. 44; Higgins, 1996). Dolayısıyla ahlak, farklı ve alışılmadık bir alanı müzakere etmelidir.

Toplumdaki ötekileri mutlak zeminlerden mahrum etmeye yönelik postmodern strateji, 'her şey kabul' önerisine izin veren birdavet ve bu öneriyle yapılan tehlikeli bir flört olarak yorumlanmıştır (Ashley ve Walker, 1990, s. 389-90). Buna karşılık öne sürülen postmodern cevap, bu mahrumiyet stratejisi ile bir özgürlük ahlakının teşvik edildiği olmuştur. Buradaki argüman, bu tür bir ahlak anlayışının uygulandığı yerde, hiçbir sesin 'herhangi bir dışlayıcı zeminde kahramanvari bir şekilde öne çıkamayacağıdır' (1990, s. 395). Sonuç olarak, burada, 'vatandaşlık, halk, millet, sınıf, cinsiyet, ırk, Altın Çağ ya da herhangi bir tarihsel gereklilik' adı altında, toplumdaki ötekilere dayatılabilecek olan bir takım gerekli doğrulara ayrıcalıklı bir erişim hakkına sahip olduğu iddialarına yer yoktur (1990, s. 395). 'Bu ahlak anlayışının titizlikle uygulandığı bir yerde hiçbir totaliter düzen var olmaz' (1990, s. 395). Bu yaklaşıma göre, iyi ve kötü argümanlar arasında bir ayırım yapılmaktadır ancak reddedilen nokta, tüm insan ırkının kararlarına hükmetmesi gereken zaruri ahlaki argümanların var olduğu görüşüdür. Hiçbir yaşam tarzı, diğer kültürlerin rasyonelliklerinin değerlendirilebileceği ahlaki ölçütlere sahip olduğunu iddia edemez (1990, s. 391).

Özgürlük ahlakına yönelik postmodern savunma, ironik ve hatta kendi kendini çürüten bir duruş sergileyebilir: eğer amaç, yerleşik anlamları sorgulamak, kabul gören eğilimleri sarsmak, egemen bir sesle konuşma çabalarını baltalamaksa, o zaman neden özgürlük ahlakının bir egemenlik ahlakına tercih edilmesi gerektiği sorusunu cevaplamak zordur. Belki, milli, ırksal, medeniyetsel, sınıfsal ya da cinsel üstünlük söylemlerine dayalı alternatif egemenlik ahlakı anlayışı temelci dayanaklarından arındırıldığı için, özgürlük ahlakının hükmen geçerlilik kazandığını söylemek yeterli olacaktır; belki de, özgürlük ahlakı, mutlak doğru söylemlerinden, diğer

bakış açılarıyla yapılan 'haksız karşılaştırmalar'a dayanmaktadır (Rorty, 1991, s. 211). Değişmeyen ve kalıcı anlamların güvencesinden yoksun olan terk edilmiş ütopyalar ve umutsuz özgürlük davalarıyla dolu bir kayıp ülkede varlığını belli belirsiz sürdürebilen bir özgürlük ahlakı, yara almış olan Aydınlanma umutları için bir son kale ve asılsız ütopya hayalleri dağılmış olan bir modernite için kalan son sığınak olabilir. Herşeye rağmen, postmodern düşünce tarzının büyük politika projelerinden ve evrensel bakış açılarından uzak durmasındaki amaç insanidir ve muhafazakarlıktan çok uzaktır. Bu durum, onun çoğulcu yorumları, tek tip yorumlara; ötekilik kavramı konusunda sorumlu davranmayı, kültürel farklılıklara yönelik düşmanca tavır takınmayı; diyalogu, diktaya ya da buyruğa ve açıklığı, kapalılığa ya da dışlamaya tercih etmesinde net bir biçimde gözlenebilir.

'Aktif bir tolerans ilkesi' için öne sürülen anti-temelci savunmanın temelinde 'gizli bir evrenselcilik formunun' yattığını ileri sürmek için mantıklı dayanak noktaları vardır ve çoğulculuğu desteklemenin, en iyi, açık bir evrenselcilik kisvesi altında yapılabileceğini ileri sürmek için de eşit derecede iyi sebepler bulunur (R. Bernstein, 1988, s. 590). Bu durumda asıl mesele, tartışmalı bir biçimde, tek başına evrensellik değil onun dışlayıcı yapılındır. Bu nokta, çeşitli anti-temelci yazarların bir tür evrenselciliğe karşı bağlılık göstermesi gerçeği ile pekiştirilir. Vietnam'dan botlarla kaçan insanların dramından söz ederken, Foucault' nun, bir takım hakları ve görevleri olan ve 'faili yada kurbanları kim olursa olsun, tüm güç suistimallerinin karşısında durmak' yönünde Kantçı bir eğilime sahip olan 'uluslararası bir vatandaşlık' kavramının varlığını tasdik ettiği ifade edilir. Bu alanda, devlet, güç suistimallerinin en muhtemel kaynağı olarak tanımlanır. Bu durumda, 'bireylerin iradeleri, devletin üzerinde kendi tekeli -ki bu tekelin kökleri gün be gün kazanmaktadır- kurmak istediği bir gerçekliğin parçası olmalıdır' (Keenan, 1987, s. 20-4).²¹ Benzer şekilde, Fukuyama'nın, tarihin liberal demokrasinin zaferiyle birlikte sona ereceğine dair ilginç tezine yönelik eleştirisinde, Derrida (1994a, s. 85), 'şiddetin, eşitsizliğin, dışlamanın, açlığın ve dolayısıyla da ekonomik baskıların, dünya ve insanlık tarihi boyunca daha önce bu kadar çok insanı, hiç bu kadar çok etkilememiş olduğu' gerçeğine dayanarak, 'yeni bir entemasyonel' fikrini savunur. Yapısöküm, 'Marksizm'in ruhunu' (1994a, s. 92) destekler ve devletin silikleşmesine, artık 'egemen olacağı ve bu egemenliği ayrımcılık yapmadan asla kullanmamış olduğu bir alana' sahip olmamasına yönelik yeni bir anlayışı savunur (Derrida, 1994b, s. 58). Son zamanlarda yapılmış olan bir Levinas analizi, onun ötekilere karşı yükümlülüklerin 'tikelliği' düşüncesinde, evrenselliğin önemli bir ögesinin bulunduğunu ifade eder (Campbell, 1994, s. 461). Levinas' ın düşüncesi, 'ötekilik kavramıyla uyumlu' daha derin bir hümanizm içerir. Ancak bu düşünce sistemi, yine de, sınırların ahlaki önemi konusundaki duruşunun 'öteki' konusundaki sorumlulukları rastlantısal olarak sınırladığı suçlaması karşısında savunmasızdır (Campbell, 1994, s. 462-7). Levinas' ın 'Bana en yakın olan kim?' (1994, s. 466) sorusuna ver-

diği toplumcu cevap, ahlaki ya da politik sorumlulukların 'sınırsızlaştırılması' ya da küreselleşmesi önünde bir engeldir.

Bu açıklamalar, uluslararası ilişkiler alanının, evrensel ve tikel arasındaki ilişki konusundaki en eski normatif sorularından bazılarını kaçınılmaz olarak gündeme getirir. Bu durumda, kültürel farklılıkların ve milli sınırların ahlaki önemi, evrensel ahlaki değerlerin doğası ve toplulukların komşularına borçlu oldukları ahlaki sorumluluklar hakkındaki sorular yeniden tartışmaya açılır. Bu sorulara cevap olarak, bu açıklamalarda devlet egemenliği kavramı eleştirilir. Ayrıca, anarşi durumunun değiştirilemez olduğu gerçeği göz ardı edilir ve aynı zamanda hem daha evrenselci hem de çeşitliliğe daha açık olan yeni siyasal topluluk formları ortaya çıkacağı öngörüsünde bulunulur. Ahlaki ve politik yükümlülükler konusunda yapılmış herhangi bir açıklamanın, her bir bireyin, insanlığın geri kalanına ne borçlu olduğu konusunda sessiz kalması ya da devletlerin sınırlarını aşan yükümlülüklerin ya da sorumlulukların çağdaş devletler toplumuna nasıl işlenmesi gerektiği konusunu geçiştirmesi durumunda, bu açıklamaların eksiksiz sayılıp sayılamayacağı sorusu öne sürülür.

Zaman zaman birbiriyle rekabet içerisinde olan bakış açıları olarak sunulmuş olsalar da, postmodernizm ve Frankfurt Okulu eleştirel kuramı önemli konularda uyum içerisindedir (Devetak, 1995a, s. 41). Habermas ve Foucault, Batı kültürü içerisindeki dışlama sistemleriyle savaşma konusundaki paralel bir projeye dahil olmuştur (George, 1994, s. 168-9). Bu düşünürlerin ikisi de Kant ve Marx tarafından başlatılmış olan ve kendine has yasal, politik ve ekonomik dışlama biçimlerini sorunsallaştıran bu eleştirel projeyi genişletmiştir. Aralarında Frankfurt Okulu eleştirel kuramı, postmodernizm ve feminizm bulunan modern radikal bakış açılan, cinsiyet, ırk, dil, kültür ve bilişsellik yapılan içerisinde yerleşik olan dışlama uygulamalarına yönelik yükseltilmiş bir duyarlılık ışığında Aydınlanma projesini yeniden değerlendirir. Derrida, Foucault ve Habermas gibi farklı düşünürler, Aydınlanma projesi teması konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koyar (Campbell, 1994, s. 474). Bu düşünürlerin her biri, Foucault'nun 'tarihsel çağımızın kalıcı bir eleştirisi olarak tanımlanabilecek bir felsefi etos' olarak tanımladığı şeye değinir (Rainbow, 1986, s. 42). Her biri, moderniteyi, 'karmaşık bir gerilimler ve eleştirel potansiyeller matriksi' (George, 1994, s. 162) olarak inceler ve bunu, bireyleri kendi tarihlerini, kendi seçimleri olan koşullarda yaşamaktan alıkoyan sosyal kısıtlamaları ortadan kaldırmaya ve bireyin yapılandırılması için artık gerekli olmayan şeylerin saf dışı bırakılmasına yönelik özgürleştirici bir tavırla yapar.

Bu düşünürlerin hiçbiri, tüm insanlık tarihinin bireysellik, otonomi, rasyonellik ve evrensellik gibi Batı kavramlarının bir arada bulunduğu bir zirveye doğru sürekli olarak yükselen bir süreç olarak değerlendirildiği Hegelci düşünce sisteminde ve klasik Marksizm'de bulunan büyük tarihsel üst anlatılan desteklemez. Ancak bu düşünürlerin hepsi, Habermas'ın dilinde (1979a, s. 140) tarihsel tek yönlülük ve gereklilik, geçici süreklilik ve

geriçevrilmezlik doktrinlerinden kaçınan, bir tür ilerleme düşüncesini paylaşırlar. Yeniden yapılandırılan bu modernite projesi içerisinde, ilerleme konusundaki görüşlerin 'açık bir geleceğin reddi' çerçevesindeki düşüncelerden 'arındırılması' (Habermas, 1980, s. 250) gerektiği konusunda açık bir fikir birliği ve 'tamamen şeffaf, homojenleştirilmiş ve birleştirilmiş toplum' fikrinin kesinlikle bir ideal olmadığı konusunda (Habermas, 1992a, s. 171) genel bir uyuşma vardır. Her biri, 'yaşam biçimlerinin ve çıkarların çokluğu' yönünde bir amacı savunur (bkz. A.g.e.). Habermas (1994, s. 119-20), 'ayrılıkları yok etmeden birleştiren, farklılıkları adsızlaştırmadan bağlayan, ötekiyi, ötekiliğinden mahrum bırakmadan yabancılar arasındaki ortak ve paylaşılan yönleri ön plana çıkaran' bir akılcılığın izleri üzerine kurulmuş bir medeniyeti savunur. Tabii ki Habermas, dil ve evrensellik arasındaki temel bağlantılar konusunda, onu eleştirenlerin reddettiği, temelci iddialarda bulunur. Bu durumda bile, sosyal ve siyasal kuramın birincil görevlerinden birinin, insanların, daha üst düzey bir evrensellik ve farklılık konusundaki direncini kıran, yeni yaşam formlarının mümkün olduğu konusundaki anlayışlarının sınırlarını genişletmek olduğuna inanmaları açısından, bu farklı sesler arasında bir uyum vardır.

Postmodernizm ve feminizm arasındaki eşleşmede doğan bu duruş, daha önce toplumcu düşüncenin analizinin ardından ulaşılmış olan sonucu hatırlatır. Öncelikle, kültürel farklılıkların, özel bağlar ve eğilimlerin ve belli ötekilere karşı, belirli sorumlulukların önemi konusunda hiçbir anlaşmazlık yoktur. Sosyal kapalılık konusundaki bazı haklar, bu iddialar üzerinden doğrudan ifade edilir ancak bunların doğalarının tam olarak ne olduğu belirsizdir çünkü bireylerin insanlığın geneline karşı da yükümlülükleri vardır. Bu bağlamda, evrensellik ve tikellik arasındaki gerilim üç farklı şekilde tartışmaya alınabilir: Birincisi, evrensellik ve tikellik arasındaki sorun, işbirliğinin bir arada varolma ilkelerini tanımlama ve bu ilkeleri korumayla sınırlı olduğu, çoğulcu bir uluslararası devletler toplumu şeklini alır. İkincisi, çoğulcu bir devletler toplumundan, insani yardım yükümlülüğü gibi temel kozmopolitan ilkeleri kapsayan daha dayanışmacı bir devletler toplumuna dönüşümü tahayyül eder. Üçüncü bir bakış açısı ise, Derrida'nın geleceğe dair bir Avrupalı kimliği konusundaki ifadeleri üzerinden ortaya konur. Bu Avrupalı kimliği, hem kimliklerin 'her biri olumsuz ve çevrilemez olan, dışa kapalı birdiller ya da dar görüşlü küçük ulusalcılık topluluğuna' dönüşmesinden, hem de 'Avrupa ötesi kültürel mekanizmalar aracılığıyla' toplumu 'kontrol edecek ve tektipleştirecek merkezi bir otorite' şeklindeki bir tekelleşmeden kaçınabilir (Derrida, 1992, s. 41).²² Bu, modern devlete ve onun egemenlik, bölgesellik, vatandaşlık ve milliyet kavramlarından oluşan yıkıcı bileşimine karşı daha radikal bir saldırıda bulunan Westfalya sonrası uluslararası toplum düşüncesidir.²³ Bu bölümün temel çıkarımı, tektipleştir-

me projesinin sona erdirildiği politik bir topluluğa yönelik bu bakış açısının çok farklı eleştirel duruşların desteğine sahip olabileceğidir.⁴

Sonuçlar

Anti-temelci düşüncenin farklı kolları 'Aydınlanma'nın, vatandaşlarının ortak istekleri ve ortak bir kültürü paylaştığı bir dünya devletini yaratma arzusu içinde olmaması gerektiği' konusunda anlaşılır (Rorty, 1991, s. 20).Anti-temelciler, evrenselciliğin ilerlemesinin, milli ya da medeniyetsel düzeyde, düpedüz, baskın bir kimliği tüm insanlığa dayatacağını vurgulayarak, farklılıkları savunmuşlardır. Dolayısıyla, farklılıkların korunmasına yönelik destek, son zamanlarda ortaya atılan kuramların çoğunda evrensellik konusunda verilen destekten önemli oranda daha güçlüdür. Ancak, tehlikeli dışlama biçimlerini göz önüne getirmeyi amaçlayan yaklaşımlarda, farklılıkların savunusu, beklendiği üzere, oldukça niteliklidir.Farklılığın eleştirisine içkin olan bir evrenselcilik söylemi vardır. Kültürel farklılıkların tanınması konusundaki anti-temelci destekte, tartışmalı bir biçimde, zaten bir ahlaki ilerleme imasıdır. Bu, özellikle Rorty'nin 'yükselen kozmopolitanizm anlatılarının' yerini ' özgürleşme anlatılarının' alması yönündeki önerisinde açık bir şekilde gözlenebilir (Rorty, 1991, s. 213).²⁵

'Daha güçlü bir insani dayanışma yönündeki' ilerleme, 'çekilen acılar ve yaşanan aşağılanmalar konusundaki benzerliklerle karşılaştırıldığında, geleneksel farklılıkların (kavim, din, ırk, gelenekler ve benzeri konulardaki) önemsiz' görülmeye başlanmasını içerir (Rorty, 1989, s. 192). İlerleme, ahlaki ufukların, içgüdüsel olarak hala 'biz' yerine ' onlar' olarak hitap ettiğimiz marjinalleştirilmiş grupları kapsayacak şekilde genişletilmesini kapsar (1989, s. 196).Anti-temelcilik,tehlikeli kapalılık formlarına karşılıklı geliştiği eleştirilere uygun olarak, ahlaki ve siyasal toplulukların sınırlarının genişletilmesini savunur. Bu tartışmayı, bir devletler toplumu yaratarak ve bir insanlık toplumuna karşı ahlaki bağlılıkları bu devletler toplumunun bir ögesi haline getirerek,toplumu devletin sınırlarının ötesine taşımayı amaçlayan Kantçı projeye paralel noktalar üzerinde durarak bitirmek oldukça cazip bir fikirdir. Benzer şekilde, bu tartışmanın, T. H. Green'in ahlaki ilerlemenin ortak çıkarlar alanının genişletilmesini kapsadığı yönündeki argümanı ile taşıdığı paralellikler de vurgulanabilir (bk.,Linklater, 1990a). Ancak tartışmayı bu şekilde sonlandırmak, bu yaklaşımlar arasındaki temel felsefi farklılıkları göz ardı etmek olur.

Kant ya da Green ile Rorty arasındaki en önemli felsefi farklar, bu iddiaların nasıl savunulduyuyla ilgilidir. Kant ve Green, tarihsel ilerleme konusundaki fikirlerinin, insanlığın doğasına dair bazı temel gerçeklere dayanıldığına inanmışlardır. Ancak Rorty'ye göre (1989, s. 196) adı geçen gerçek-

tikler belirli bir grubun gerçeklikleridir: yirminci yüzyıl liberallerinin gerçeklikleri. Rorty, gerçekliğin doğasıyla ilgili nihai doğruları kucaklayan bir temelci evrenselcilikle, doğru kavramını reddederek 'berşey kabul' sonucuna ulaşan bir görelilik arasında bir seçim yapmanın şart olduğu görüşünü reddeder. Değişmez mutlak ahlaki değerlerle, ölçülemez sosyal gerçeklikler arasında seçim yapmak zorunda kalmak konusunda, Hegel'in vurguladığı benzer bir hoşnutsuzluk, tarih içerisinde akılcılık geliştikçe daha alt düzey kültürleri yenilgiyi kabullenmek zorunda bırakan büyük üstanlatılan terketme eğilimindedir. Bunun yerini, kendilerini liberal topluluk düşüncesiyle özdeşleştirenlerin amaç edinmeleri gereken insani duygudaşlık çemberinin genişletilmesine tekabül eden, daha hafifletilmiş bir ilerleme düşüncesi alır.

Bu bakış açısında, diğer kültürler üzerine öne sürülmüş herhangi bir iddia yer almaz. Vurgulanan tek şey, toplulukları çevreleyen yükümlülükler ve tartışmalardır ve bu tartışmalar 'etnosantrizm konusuna şüpheyle yaklaşma konumuna getirilen' yirminci yüzyıl liberallerini ilgilendirir (Rorty, 1989, s. 198). Bu akıl yürütmede, iyi bir liberal, ahlaki bir yaşam için doğru yerleri konusundaki rastlantısal ortaklık tarafından bir araya getirilen toplum üyeleri arasındaki özel bağlardan ve yükümlülüklerden çok daha fazlasının gerektiğine dayanarak, bir topluluğun sınırlarına yönelik eleştirel bir duruş benimsemelidir. Bu kadarı bile, temelciler ve onları eleştiren diğer yaklaşımlar arasındaki yalnızca felsefi olan farklılıkların aşılmasına sebep olur. Anti-temelciler, liberal duruş için kültürler ötesi bir geçerlilik iddiasında bulunulmasına karşı çıkarlar. Ahlaki ve siyasal topluluk sınırlarını genişletmek konusundaki bu argümanları, tüm insan ırkını barındırabilecek kadar kapsamlı bir topluluk düşüncesine dayandırmanın mümkün olduğu yönündeki temelci iddiaları reddederler. Kant'tan Habermas'a, temelciler ise, dışlama ve farklılık kavramlarına karşı geliştirilen eleştirel yaklaşımları, evrensel öneme sahip bir rasyonel ahlaka doğru ilerlemenin birer örneği olarak değerlendirirler. Sıradaki bölüm, bu son görüşe dayanarak, kozmopolitan bir insanlık topluluğu yaratma amacı güden aydınlanma projesinin rasyonel bir savunmasının yapılmasının mümkün olduğunu ileri süren temelci iddiaları inceler.

3

Diyalojik Ahlak ve Siyasal Topluluğun Dönüşümü

Anti-temelcilik, bilen öznenin kültürlerarası geçerliliğe sahip ahlaki ilkeler geliştirmesine olanak sağlayan kültürler ötesi bir duruşun, tün etkilerden bağımsız olan, yani hiçbir yerden gelen bir bakışın¹ olmadığını ileri sürer. Aşkın öznenin ölümüyle, ahlaki akıl yürütmeler için 'bulduğumuz noktadan yola çıkmak' dışında bir alternatif kalmamıştır (Rorty, 1989, s. 198). Rorty' ye göre, bir toplumun üyeleri, zayıf argümanları güçlü olanlardan titizlikle ayırarak, kendi kültürel inançlarının mantığı üzerinden akıl yürütebilirler, ancak kendi ahlaki tercihlerinin diğer bütün insanların iradesine üstün gelmesi gerektiği konusunda evrenselleştirici bir söylemi savunamazlar. Rorty, bağlayıcı olan tek ahlaki argümanların, bir toplumun üyelerinin, bireyin ve toplumun doğası ve amacı hakkında geliştirdikleri kültürel varsayımları ışığında, kendi kendilerine dayattıkları argümanlar olduğunu ileri sürer. Kendi kültürleri içerisinde bulunan ahlaki karakter ve ahlaki akıl yürütme konusundaki en anlamlı fikirlere başvurarak, bu ahlaki argümanları şevkle savunabilirler. Ancak, birey ve toplum konusundaki temel varsayımlarının nihai olarak temelsiz olduğu gerçeğinden kaçamazlar. Ahlaki kanaatler bir kültür içerisinde bulunan en iyi argümanlara dayanabilir, ancak, toplumların içinde buldukları yaşam biçimi konusunda herhangi bir güvenli temel bulunmaması dikkate alındığında, bu kanaatlerin bir alay ve rastlantısallık hissiyle birlikte ele alınması gerekir (Rorty, 1989, s. xv).

Modern egemen devletlerin vatandaşları, egemen ahlak tarafından, *onların* nerede durduklarından başlayarak, topluluk içinde ve dışındaki etkileri nasıl dışladıkları üzerine, gittikçe artan bir şekilde, derinlemesine düşünmeye zorlanmaktadır. Modern devletlerin nüfuslarının önemli bir kesimi, marjinal gruplara yönelik dışlama eylemlerine karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir ve bu kesimler aynı şekilde insanlığın geri kalanına karşı hakları ve görevleri konusu üzerine de oldukça düşüncelidir. Çoğu

ahlaki bir cemaatçiliğin ötesine geçmeyi arzular ve bunu yaparken aşkın bir bakış açısından kavranabilecek olan evrensel ahlaki değerler olduğunu varsaymazlar ve iyi bir hayat anlayışlarından birisini evrenselleştirmek konusunda tartışmasız bir hakka sahip olduklarını iddia etmezler.

Bu tür bir topluluğun üyeleri onları ayn kılan özel eğilimler ve doğala-rındaki uyum sebebiyle bir arada yaşamayı seçebilirken, genellikle evrensellik ve farklılık iddiaları konusunda bir sorumluluk taşıdıklarına inanırlar. Dolayısıyla bu kişilerin bir araya gelme ilkeleri doğası gereği, hatta eşi görülmemiş bir biçimde, sorunludur. Bu topluluğun vatandaşlar birlikteliklerini devam ettirmek isteyebilirler ancak bu isteklerini, geçmişten gelen paylaşılmış uygulamalara ve ortak hislere başvurarak meşrulaştıramazlar. Hegel'in ifadesiyle, bir aciliyet durumunda bir araya kalmaya devam edemezler çünkü böyle bir durumda, sosyal ahlakın ya da *Sittlichkeit*'in getirdiği rahatlık, soyut ahlaki akıl yürütme ya da *Moralitat* tarafından çoktan bozulmuş olur (O'Neill, 1988, s. 722). Sonuç olarak, sosyal ahlak, dışlama uygulamaları konusunu oldukça fazla ele alır hale gelmiştir.

Bu toplumun üyeleri ayrımcı sistemler içerisindeki ahlak anlayışı hakkındaki soruları nasıl ele almalıdırlar? Meşrulaştırılabilir ve meşrulaştırılmaz ayrımcılık türleri arasında bir aynın yapmak için hangi ölçütleri kullanmalıdırlar? Vardıkları anlamlı sonuçlar ya da bu sonuçlara ulaşmak için izlenen yollar için kültürler ötesi bir geçerlilik iddia edebilmeleri ne derece mümkündür? Üyelik, vatandaşlık ve evrensel sorumlulukların dağılımı konusundaki tartışmalar üzerine son zamanlarda yapılan analizler, bu soruların cevaplarına yönelik önemli ipuçları sunar. Bu bölümün ilk kısmı, dışlama ahlakıyla ilgili soruları ele alan üyelik, vatandaşlık ve evrensel sorumluluklar kavramları üzerine yürütülen araştırmaları inceler. Ayrıca, çoğu modern devlette etkili olan kültürel inançların mantığının iki farklı sonuca yol açtığı yönündeki temel iddialara da yer verir. Bu sonuçlardan birincisi, bu devletlerin üyelerinin, yalnızca insan oldukları için, ötekilere karşı belli yükümlülükleri olduğu; ikincisi ise, diğer kültürlerin üyelerinin de bu düşünceyi kabul edebileceklerine inanmak için yeterli sebepler olmasıdır.

Bu, Rorty'nin, ötekilerin, yalnızca insan oldukları için, belli haklara sahip oldukları konusundaki bir anlayışa dayanan, ötekilere karşı yükümlülükler konusundaki analizlerin 'zayıf' ve 'inandırıcı olmaktan uzak' olduğu argümanına (1989, s. 191) karşı çıkmak anlamına gelir. Aşağıdaki argüman, bazen bir kültürün ötekilerin haklarının tanınması konusunda ortaya koyabileceği en güçlü savunmanın, yalnızca ortak bir insanlık düşüncesinden destek aldığı yönündedir. Diğer kültürlerin bu taleplerin anlamını anlayıp anlamayacakları (ve anlarırsa bunlara uyup uymayacakları) sorusu, herhangi bir kültür içerisindeki kozmopolitan görüşler sayesinde gündeme gelen önemli bir sorudur. Eğer bu talepler diğer kültürlerin üyeleri için anlaşılabilir ise ya da düşünülmeden reddedilirse, budurumda ortak bir insanlık düşüncesi en iyi ihtimalle tek bir kültürel inançlar sistemiyle sınırlanır ve düpedüz etnosantrik hale gelir. Ancak bunların temelini oluş-

turan fikirler, diğer kültürlerin düşünce sistemleriyle uyumluysa, o zaman paylaşılan bir insanlığa dair belli ahlaki söylemlerin kültürler ötesi geçerliliğe sahip olduğu söylenebilir.

Hiçbir kültür, kendi ahlaki taleplerinin doğrudan kültürler ötesi bir konumda olduğunu varsayamaz. Yerel doğruları daha geniş kapsamlı geçerlilik iddiaları taşıyan doğrulardan ayırmak konusunda, ancak diğer kültürlerle bir diyalog kurularak ilerleme kaydedilebilir. Bu bölümün ikinci kısmı, kendini bu doğrultuda ilerlemeye adanmış olan diyalojik topluluğun doğasına dair bir taslak sunar. Üçüncü kısım, Habermas'ın söylem ahlakı düşüncesini göz önünde bulundurarak bu konuyu biraz daha açıklar. Bu kısım, Habermas'ın çalışmalarının merkezinde bulunan iletişim topluluğunun evrenselleştirilmesine yönelik normatif yükümlülüğün, çağdaş sosyal ve siyasal kuramın diğer kollarının amaçlarıyla uyumlu olduğunu göstermeye çalışır. İletişim toplumunun evrenselleştirilmesini normatif bir ideal olarak değerlendirmenin varsayılan sonuçlarından birisinin geniş çaplı bir destek bulup bulmayacağını sorgulamak da önemlidir. Varsayılan bu sonuç, tüm söylem ve diyalog taleplerinin, evrensel bir iletişim topluluğunun gelişmesi önünde engel teşkil eden ekonomik ve politik yapıların ve kültürel uygulamaların bir eleştirisinin yapılmaması durumunda eksik kalacağıdır. Eğer bu böyle ise, o zaman diyalog ve ahlak arasındaki ilişkinin analizi, en nihayetinde, evrensel özgürlüğün önünde engel teşkil eden yabancılaştırma, sömürü ve ayırma alanlarına yönelik bir tür Marksçı eleştiriyle bağlantılıdır.

Dışlamsanın Sınırları: Üyelik, Vatandaşlık ve Küresel Sorumluluklar

Walzer'ın, liberal bir toplumun, ırkçı ve totaliter inançları savunan yabancıları vatandaşlığa kabul etmek gibi ahlaki bir yükümlülüğün muaf oldukları yönündeki görüşünü tartışmak ya da böyle bir toplumun kendisini ayrı kılan ahlaki uygulamaları, sosyal olarak kendini dışarıya kapatma hakkını kullanarak, koruma hakkına sahip olduğunu inkar etmek için mantıklı bir zemin yoktur (Walzer, 1995, s. 50). Walzer, yabancıları dışarıda bırakma hakkı konusundaki en güçlü argümanlardan birisini öne sürdüğü gibi, yabancıları vatandaşlık hakkında mahrum etme hakkını ihlal eden ahlaki değerlendirmelere yönelik en derin analizlerden birini de sunar. Walzer'a göre, dışlama hakkı, bir devletin vatandaşlık dağıtma uygulamalarıyla ilgili olarak yaptığı her şeyin, otomatik olarak eleştiriden muaf tutulacağı anlamına gelmez. Orneğin, Amerika Birleşik Devletleri, homojen bir beyaz Protestan topluluğunu koruma gerekçesiyle kendi topraklarına girişi yasaklamıştır ancak bu, açıkça, 'geçersiz' olduğu kadar 'ahlak dışı' da olan bir bahane kapsamına alınmıştır (1995, s. 40). Bir toplumun ötekileri dışlamak konusunda öne sürdüğü sebeplere, yabancılar tarafından olduğu kadar, o toplumun kendi üyeleri tarafından da itiraz edilebilir. Ancak Walzer, sırf dışlama uygulamalarının

sa vunulmasında bir takım hatalar bulunması sebebiyle, yabancıların koşulsuz bir üyelik hakkına sahip olamayacaklarını da ekler. Üyelik başvurusunun geri çevrilmesinin sebepleri yabancıların itiraz etmekte özgür oldukları konulardır ancak, en nihayetinde, nasıl bir topluluk olmak istediklerine, o toplumun üyeleri karar verirler. Üyeler gelecekteki ortaklarını seçmekte özgürdüler; 'bağlayıcı ve nihai' olan onların kararlarıdır (1995, s. 41).

Walzer, üyelerin karar verme süreçlerinde, ahlaki olarak ulusal sınırlan aşan 'Merhametli İnsan' (Good Samaritan) ilkesini dikkate almaları gerektiğini ileri sürer. Üyeler özel bir sığınmacı kategorisini, yani başka bir toplumdaki atılmış olan 'aile yakınlarını' kabul etmek konusunda bir yükümlülükleri olduğuna inanabilirler (1995, s. 41-42). Kendi kültürlerini paylaşmayan kişilere erişim sağlamama hakkına sahip olup olmadıkları ve kendi kültürel homojenliklerini ve farklılıklarını koruma haklarında ısrarcı olup olamayacakları ise daha karmaşık konulardır. Walzer, diğer toplumların zulme uğramış üyeleriyle olan ideolojik bir yakınlığın, onlara üyelik vermek için güçlü bir sebep olabileceğini iddia eder. Ev sahibi toplum ve sığınma talep eden kişiler arasında kültürel bir yakınlık olması, giriş izni için tek şart değildir: politik yakınlıklar da bu konuda yeterli olabilir.

Liberal bir toplumun dış dünyaya karşı açık olması gerektiğini, çünkü çeşitliliğe ve çoğulcu bir kültüre olan bağlılığın bu toplumun doğasında olduğunu, ancak bu toplumun kendi politik görüşlerine düşman olan bireyleri kabul etme zorunluluğunun olmadığını ya da bunun ekonomik ya da sosyal sonuçlarını düşürmeden çok sayıda yabancıyı bünyesine katmakla yükümlü olmadığını ileri sürerek, bu tartışmayı genişletmek mümkündür. İlginç bir şekilde, Walzer, Merhametli İnsan anlayışının, topluluğun üyelerinin ve yabancıların kültürel ve politik olarak uyumlu olmaları gerektiği konusundaki endişeler karşısında ağır basabileceğini iddia eder. Merhametli İnsan kavramı, bir toplumun sınırlarına girmiş olan ve kendi toplumlarına döndükleri takdirde muhtemelen öldürüleceklerini bilerek politik bir sığınak arayan bireylere, koruma sağlanmasını gerektirir (1995, s. 50). Bu durumda, çaresiz yabancılara yardım etmek konusunda bir yükümlülük vardır ve bu yükümlülük aile yakınlarınınayönelik özel görevlerin ve benzer politik inançlara sahip olan mağdurlara karşı özel yükümlülüklerin kabul edilmesinin de ötesine atılmış, önemli bir adımı temsil eder. Bunlar, yalnızca ortak bir insanlık temeline dayanan yükümlülüklerdir.

Bu argümana göre, bir toplum, hem ailevi yakınlıkları bulunan 'muhtaç yabancılara' karşı, hem değer verdiği politik ilkeleri savunduğu için mağdur edilene karşı, hem de yalnızca başka her hangi bir yerde kendine bir hayat kuramamış olanlara karşı ahlaki sorumluluklara sahiptir. Ancak bu toplum, her durumda, toplumsal olarak kendi kaderini tayin etme ve bunaparael olarak sosyal anlamda kendini dışa karşı kapatma hakkını korur. İlginç bir şekilde, Walzer argümanını bu noktada bırakmaz. Walzer, bu kendini kapatma hakkının istisnai durumlarda kısıtlanabileceğine sürer (1995, s. 46). Bunun bir örneği, savaş ya da açlık sebebiyle doğdukları ülkelerden kaçan 'muhtaç' erkek ve kadınların, Avusturalya gibi 'çok miktarda boş alanı' kontrol eden ve ilk sahiplerinden zorla alınmış olan topraklar

üzerinde, sağlam temellere dayanmayan bir hakka sahip olan az nüfuslu toplumlara girebilmek için talepte bulunduğu durumlar olabilir. Walzer (1995, s. 46) 'bu istilacıları saldırganlıkla suçlamak isteyebileceğimiz konusunda şüphelidir' . Bu noktada, toplumsal olarak kendi kaderini tayin etme hakkı, çaresiz yabancıların haklarıyla çelişir ancak bu hak, nonnalde sahip olduğu önceliğe, bu durumda sahip değildir. Bu tür bir toplumun karşı karşıya kaldığı seçim, kültürel homojenliği kalan sınırlar içerisinde koruyabilmek için bir miktar topraktan vazgeçmek ile geleneksel sınırları korumak adına kültürel homojenlikten vazgeçmek arasındadır. Walzer'ın bakış açısına göre, başka bir mantıklı ahlaki seçim yoktur (1995, s. 47).

Walzer (1995, s. 48), ' zaman içerisinde ulusal cemiyetlerin ve ailelerin, kendilerine has tarihsel niteliklerini ortadan kaldıracabilecek olan' küresel ekonomik yeniden dağılım ilkesini reddeder ancak toprağın bolluğu konusunda doğru olan şeyin, servetin bolluğu için de geçerli olması gerektiğini de ekler. Sıra dışı durumlarda, toplumsal olarak kendi kaderini tayin etme hakkı 'ahlaki ihlallere' maruz bırakılmalıdır. Eğer toplumsal olarak kendi kaderini tayin etme hakkının gerçekten bir anlamı olacaksa, küresel yükümlülükler konusunda belli bir sınır olması gerekse de, servetin fakirler arasında yeniden dağıtılması konusunda bir yükümlülük olduğu kabul edilmelidir. En sonunda bir halkın kolektif yükümlülüklerinin sınırlarına ulaşıldığında, karar verilenin kolay bir yolu yoktur (1995, s. 51). Walzer, bu sınırların ne olacağı konusunda karar verme hakkının başka bir topluluğa ya da daha üstün haklara sahip olduğunu iddia eden uluslararası birkuruluşa devredilemeyeceğini vurgular. Her toplum kendi kaderini tayin etme hakkını korumalı ve ötekiler için adaleti, kendi rızasıyla güvence altına almaya çalışmalıdır. Ancak bu noktada, gayrimeşru ya da tartışmalı temellere dayanarak ötekilerin adil mameleden yoksun bırakılması tehlikesinin kaçınılmaz olduğu da eklenmelidir.

Walzer, kendi kültürel bütünlüklerini korumak ancak aynı zamanda insanlığın geri kalanına karşı yükümlülüklerini de kabul etmek isteyen toplumlarda gündeme gelen kapsama ve dışlama ahlaki konusundaki sorulara verilebilecek basit cevaplar olmadığı konusunda haklıdır. Toplumsal olarak kendi kaderini belirleme hakkı ve evrensel görevler arasındaki, Walzer'ın altını çizdiği, gerilim, her bir toplumun ahlaki yükümlülüklerinin tam olarak ne olduğunun belirlenmesiyle, kolayca ortadan kaldırılamaz. Walzer, karar venne hakkının diğer kurumlara devredilmesinin, açık bir şekilde toplumsal olarak kendi kaderini tayin etme hakkıyla uyumsuzluk içinde olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, her toplum, üyeliğin dağıtımı konusundaki ahlaki gerilimleri kendi yöntemleriyle çözümlenmelidir.

Sığınmacı sorunuyla bağlantılı olarak ortaya çıkan iki farklı yükümlülük bu sonucun doğruluğunu tartışmalı hale getirir. İlk olarak, sığınmacıları, devlet egemenliğinin merkezi bir yapısal ilke olduğu bir devletler toplumunda bulunan despotik bir dışlama uygulamasından korumak konusunda bir görev vardır. İkinci olarak ise, kendi sınırları içerisinde doğru ilerleyen bir sığınmacı akınına kontrol edemeyen ve bunun sonucunda toplumsal olarak kendi kaderini tayin etme hakkını eşit olarak uygulayamaz

hale gelen diğer toplumları desteklemek konusunda da bir görev vardır. Sığınmacılara yardım etmek konusundaki kozmopolitan yükümlülük ve toplumsal bir otonomiye destekleyecek şekilde hareket etme zorunluluğu, tüm devletlerin, bu sığınmacıları yerleştirme yükünün eşit olarak paylaşılmasını sağlamak için birbirleriyle sıkı birleşirliğine girişmeleri konusunda bir yükümlülüğe sahip olduklarını kabul etmeleri gerektiğini gösterir. Sığınmacılara adil bir ortam sunma ve devletlerarası adaleti sağlama arzusu, tartışmalı bir şekilde, evrensel yüklerin ve sorumlulukların diğerleriyle yürütülen bir diyalog üzerinden adil bir şekilde paylaşımının sağlanması konusunda temel bir uluslararası yükümlülük olduğuna işaret eder. Uluslararası bir eşitlik ortamı yaratma çabaları, egemen devletin kendi rızasıyla yaptığı vatandaşlık dağıtımıyla ilgili soruları belirleme hakkının *de jure* (yasal) olmasa da, *de facto* (fiili) olarak ihlal edilmesine sebep olacaktır.

Tüm bunlar, söz konusu toplumun, kendi sürekliliğini garanti almak konusunda hassas olan ve kendini dışarıya karşı kapatmak ile daha geniş kapsamlı insani kaygılar arasında bir denge kurmayı amaçlayan, kültürel olarak homojen bir toplum olduğu varsayımı üzerine kuruludur. Ancak, ayrımcılık uygulamaları hakkındaki duyarlılık seviyesi farklı toplumlar arasında gözle görürür oranda farklılık gösterse de, kültürel olarak yüksek oranda homojen olan toplumlara çok az rastlanır. Çoğu toplum, yalnızca vatandaşlık ve insanlığın gerikalanına karşı yükümlülükler arasındaki gerilimi gözönünde bulundurmamakla kalmamalı, aynı zamanda baskın vatandaşlık anlayışlarının ulusal sınırlar çerisindeki kültürel olarak marjinal olan grupları ne şekillerde dışladığı üzerine de derinlemesine düşünmelidir. Toplumsal olarak kendi kaderini tayin etme hakkına sadık kalmak için, ulus devletler içerisindeki ikincil kültürel gruplaşmalarını uygun seviyelerde otonomi sahibi olmalarını sağlamak konusunda bir takım önlemler alınması gerekir. Azınlık haklarının uygun şekillerde korumaya alınmasını sağlamak için atılan uluslararası adımlar da çok önemlidir, çünkü azınlık sorunları komşu devletler için de yıkıcı sonuçlar doğurabilir ve bölgesel istikrarı tehlikeye düşürebilir.

Toplumsal olarak kendi kaderini tayin etme hakkının savunusu, baskın ulusal vatandaşlık anlayışlarıyla çelişebilir. Kymlicka'nın ileri sürdüğü gibi, bir toplumun tüm üyelerinin tam olarak aynı vatandaşlık haklarına sahip olmaları gerektiği önerisi, modern liberalizmin merkezi ilkelerinden birisidir. Liberal toplumlar, farklı sosyal grupların farklı yasal yetkilerden faydalanması gerektiği ilkesini tersyüz ederek, feodal düzenin ötesine geçtiklerini ileri sürmüşlerdir. Dahası, kendilerini liberal olarak sınıflandıran çoğu modern toplum, tüm vatandaşlarının ortak bir kültürel kimliğe sahip olmasını gerektiğini öne sürmüştür ve çoğu, etnik ve diğer azınlıkların kendilerini baskın siyasal toplulukla özdeşleştirmelerini sağlamak için milli-asimilasyoncu politikalar uygulamıştır. Politik ve kültürel sınırlar içerisinde gerçekleştirilen bu tür bütünleşme sağlama çabaları, etnik azınlıklardan ve yerel halklardan gitgidedaha fazla direnişle karşı karşıya kalmaktadır. Bu konuda sürekli olarak karşımıza çıkan tema, baskın vatandaşlık ve topluluk anlayışlarının ayrımcı olduğu ve toplulukların dayandığı eşitlik ilkesinin, kültürel olarak farklı olanlara saygı duyulmasını garanti altına almayabileceğidir.

Kymlicka (1995), kültürel ve politik sınırların birbiriyle örtüşmediği noktada, asıl zorluğun gruba özel haklar çıkararak topluluk ve vatandaşlık konusundaki geleneksel anlayışları değiştirmek olduğunu ileri sürer. Yerel halkların kendi kendilerini yönetmelerine olanak sağlayan işbirliğine dayalı düzenlemeler, geleneksel topluluk ve vatandaşlık yapılarının nasıl aşıldığının örneklerinden birisidir (Kymlicka, 1989, s. 137). Kendi kendini yönetme hakkı olmayan yerel halklar, kendilerini yok etmek ya da tabi kılmak için şiddet kullanan ve uzun süredir yerel geleneklere, ihtiyaçlara ve eğilimlere karşı umursamaz bir tavır sergileyen bir toplum içerisinde, kendi çıkarlarını koruyamazlar. Yerel halklar kendi kendilerini yönetmeleri için sahip olmaları gereken hakların bazıları, liberal toplumların geleneksel haklarıyla çelişki içerisinde. Örneğin, yerel halklar kendi kültürlerini koruyabilmeleri ve kendi çıkarlarını savunabilmeleri için, kendi topraklarına erişim sağlayan düzenlemeler üzerinde söz sahibi olmaları ve yabancılara, kendi bölgelerindeki seçimlere katılmaktan men etme hakkına sahip olmaları gerekir. Kymlicka, savunmasız olan yerel kültürlerin varlıklarını sürdürebilmeleri için, tüm vatandaşların sahip olmaları gereken liberal serbest dolaşım, mülkiyet ve katılım haklarının bu niteliklere sahip olmasının şart olduğunu öne sürer.

Çoğu toplum azınlık gruplarına özel bir statü verse de (örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde Amiş'lere verildiği gibi), genellikle, grup-farklandırmaya vatandaşlık anlayışlarının, sosyal bağlılığı ve uyumu balatalayacağı yönünde bir takım korkular vardır. Ancak, gruba özel hakların arkasında yatan amaç, topluma kültürel tecrit ya da ahlaki cemaatçilik aşılacak değil, daha ziyade, zaten var olan kültürel bölgesellik yapılarını zayıflatmaktır. Grup-farklandırmalı vatandaşlık iddiaları, baskın kültür kendi kendini yönetme hakkından faydalanırken, toplumdaki diğer grupları bu haktan mahrum bıraktığı durumlarda daha ikna edici hale gelir. Bu iddiaları tanımak, vatandaşlık sınırlarının genişletilmesi konusunda geçmişte atılmış olan adımların tasarlanmasında etkili olan amacı desteklemenin önemli bir aracıdır. Bu amaç, sistematik olarak dışlanan kesimin siyasal topluluk içerisinde kendini biraz daha evinde hissetmesini sağlamaktır (Kymlicka, 1995, s. 180-1). Baskın grupların, bu durum için, savaşla ve tüm vatandaşların aynı ulusal ve kültürel kimliği paylaşmalarını gerektiren totaliter projeye yakından ilintili olan varsayımı terk etme bedelini ödemeleri gerekir. Vatandaşları, meşurlaşınmayan dışlama uygulamalarını ortadan kaldırmak ve köklü bir çoğulculuğu desteklemek konusundaki ortak bir amaç etrafında bir araya getiren yeni sosyal bağların kurulması da şarttır (Taylor, 1994). Bu yeni sosyal bağ için önemli olan nokta, kültürel olarak farklı olan grupların üyelerini, daha geniş kapsamlı söylem topluluklarının eşit üyeleri olarak, bir araya getirme arzusudur.

Kendi kültürel farklılıklarını muhafaza etmek konusunda hassas olan, ancak aynı zamanda savunmasız olanlara da destek olmayı arzulayan bir toplum, vatandaşlığın dağıtımını konusunda çok zor sorularla karşı karşıya kalır. Baskın kültürün, kendi kimliğini azınlıkları küçümseyerek kazanmış olduğu gerçeğini tanıyan bir toplum da, vatandaşlık haklarının dağıtımı

konusunda aynı oranda karmaşık sorularla yüzleşir. Her durumda, savunmasız olan kişilerin haklarını korumak, toplumsal olarak kendi kaderini tayin etme hakkı ile ilgili tarafları açık bir diyalogum bir parçası haline getirme görevi arasında bir uzlaşma sağlamak için çaba harcanmasını gerektirir. İlgili taraflar, diğer toplumların, üyelik ve vatandaşlık dağıtımını konusunda alınan ulusal kararların sonuçlarından zarar görmüş olan, üyelerini de konuya dahil edebilirler. Bu konudaki, gittikçe artan oranlara sahip, uluslarötesi hasar, toplulukların, diğer insanlara karşı sorumluluklarını göz önünde bulundurmadan, kendi kaderini tayin etmek konusundaki güçlerini kullanmamaları gerektiği konusunu daha da vurgular. Uluslar ötesi hasara sebep olmak, en azından, içeridekilerin ve dışarıdakilerin ahlaki olarak eşit özneler olarak görülmesini gerektirir ve ortak bir insanlık ilkesine dayanarak diğer toplulukların savunmasız olan üyelerinin çıkarlarını, aynı uyuşmuş paylaşıldığı vatandaşlardan daha ön planda tutulmasını içerebilir. Uluslar ötesi hasarkonusu, hayati konuları etkileyen durumlarda, yabancıların da diyalogun bir parçası haline getirilebilmesi adına ahlaki ve siyasal toplulukların sınırlarının genişletilmesi için en güçlü sebeplerden birisidir.

Bu bağlamda, Shue'nun tehlikelerinde şa aktarımı konusundaki analizi, ulusal sınırların herhangi bir ahlaki öneme sahip olmadığı, önemli noktaları gözler önüne serer. Shue (1981, s. 111) Amerika Birleşik Devletleri'nde verilen, kendi sınırları içerisinde gelişmiş teknolojiler kurmak yerine, güvenli olmayan teknolojilerin diğer ülkelere taşınması konusundaki kurumsal kararları tartışır. Bu sorular ışığında karşımıza iki soru daha çıkar: birincisi, aynı uyuşmuş paylaşan bireyler yerine, yabancılarla daha düşük standartlar uygulamak doğru mudur; ve ikincisi, eğer bu doğru değilse, uygun standartların sağlandığından emin olma sorumluluğu kime aittir (1981, s. 108)? Shue (1981, s. 116 ve 124) liberal zarar vermeme ilkesinin, ötekileri zarar verici ya da tehlikeli koşullarda bırakmamak ve bunu kesinlikle "onların bilgisi dahilinde ve rızasıyla yapmak" konusunda evrensel bir ahlaki sorumluluk yarattığını öne sürer. Bu sorumluluk, yalnızca aynı uyuşmuş ya da vatandaşlığı paylaşanlarla sınırlı değildir, daha ziyade, diğer tüm insanlarla olan ilişkileri yönlendiren bir etken olmalıdır. Bu tartışmada, savunmasız olanı korumak konusundaki birincil görev, kurbanların üyesi oldukları ulusal hükümetlere değil, uluslarötesi tehlikenin kaynağına düşer. Bu koşullarda, ulusal sınırlar ahlaki önemlerini kaybederler çünkü herkesi bir diyalog ve rıza politikasının bir parçası haline getirme görevinin, haklı sebeplerle, hilekarlığa ve yanlış bilgilendirmelere dönüştürülebileceğininoktalan işaret etmezler. Ulusal sınırların yerini, ilgili tüm tarafların, - hem içeridekilerin hem de dışarıdakilerin aynı şekilde - hayali bir evrensel amaçlar krallığının kanun yapıcıları olarak, eşit haklara sahip olabilmeleri için, ahlaki ve siyasal toplulukların sınırlarının genişletilmesi görevi alır. Belli bir topluma üyeliğin ve vatandaşlığın ve evrensel sorumluluklarında dağıtımını konusundaki birçok soru, Kantçı diyalojik topluluk idealini, sınırlı egemen devletin yapay sınırlamalarından kurtarmaya yönelik bu görevi ortaya çıkarır. Buradaki argüman, uluslararası topluma yönelik farklı anlayışların - çoğulcu,

dayanışmacı ve post-Westfalyacı - bu diyalojik idealin gerçekleştirilmesi için önemli açılardan katkı sağlayabileceği yönündedir. (Bkz. aşağıda, s. 206-11.) Ancak, her şeyden önce, tahakkümden yoksun bir iletişim anlayışına bağlı kalmanın doğası üzerine tartışmak çok önemlidir.

Diyalojik Topluluk

Rorty gibi yazarlar, ayrımcılığa karşı eleştirel bir yaklaşıma sahip ahlak anlayışlarının, liberal bir toplumun varlığı için önemli olduğunu ancak bu anlayışların, insan ırkının geri kalanı üzerinde bağlayıcı bir otoriteye sahip olduğunun varsayılmayacağını öne sürerler. Her topluluk kendi kültürel inançlarının mantığıyla hareket edebilir ve bazıları kendi kültürel uygulamalarının temelinde yatan ve derin bir ahlaki tedirginlik yaratan bazı etnosantrik eğilimleri kozmopolitan birdeğerlendirmeden geçirebilir. Ancak hiçbir topluluk, içinde barınan ötekilerin uymaya zorlanabileceği ahlaki zorunluluklar ortaya koyamaz.

Bu düşünce biçimi, diğer toplumların ahlakilikleri ya da ahlaka aykırılıkları konusunda ortaya konan olumsuz yargılan reddeder ve başka yerlerde sergilenen, sözde ahlaka aykırı uygulamaları yasaklamak konusundaki girişimler konusunda bir takım gerekli sınırlamalar koyar. Eğer toplumlar büyük oranda bağımsızlarsa ve birbirlerine zarar verme gücünden yoksunlarsa, o zaman ahlaki toplulukların sınırları gerçek siyasal toplulukların sınırlarıyla örtüşebilir ancak gerçek dünya bundan oldukça farklıdır ve toplumlar kaçınılmaz olarak uluslararası ortak varoluş ilkeleri konusunda karmaşık diyaloglara sürüklenirler. Bu diyalogların bazıları, ortak bir insanlık ilkesine duyulan saygı dışında hiçbir dayanakları olmayan ötekilere (örneğin sığınmacılara ve uluslar ötesi hasar kurbanlarına) karşı hiç bir yükümlülüğün olmadığı yönünde sonuçlara varmıştır. Çoğu topluluk, özel bağlar ve sosyal eğilimlerin uyumu üzerine kurulmuştur ancak bu topluluklar, baskın kimliği paylaşmayan kişileri haksız bir şekilde dışladıkları iddiasına karşı her zaman savunmasızdırlar. Dolayısıyla, sistematik olarak dışlanan grupların üyeleriyle diyalojik ilişkiler kurma hedefi, normatif bir ideal olarak karşımıza çıkar. Uluslararası ilişkilerde, aynı uyuktan olmayanları da açık bir diyaloga, eşit birer üye olarak dahil etmek için, toplumun sınırlarının genişletilmesinin gereklidir. Aynı şekilde, daha geniş iletişim topluluklarına üyeliklerde de, ötekilerin aynı kültürel eğilimlere sahip olmaları ya da benzer politik anlayışları paylaşmaları gerekmez. Kabul edilmesi gereken tek şey, diyalojik bir topluluk içerisinde, kültürel farklılıkların, eşit katılım hakkı önünde bir engel teşkil etmediğidir. Daha geniş kapsamlı söylem toplulukları içerisinde diğerleriyle eşit yetkilere sahip kanun yapıcılar olarak işbirliği yapma görevi, insanlar arasında, onların diyalojik bir etkileşimden ilk bakışta (prima facie) dışlanmasını meşrulaştırabilecek, etkileyici farklılıklar olmadığı gerçeğine dayanır.

Rorty, ahlaki ilerlemenin, içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki farklılıklar ahlaki önemlerini yitirdikçe, topluluğun sınırlarının genişletilmesini gerektirdiğini ileri sürer. Burada kullanılan ilerleme kavramı, bir türün bir bütün olarak evrimleşmesine değil, liberal bir olumsal inançlar alan içerisindeki gelişmelere tekabül eder. Bu bağlamda, diğer toplumların kendi içlerindeki farklı kültürlerle sahip üyelere nasıl davrandığı konusunda ahlaki yargılara varılmaz ve diğer toplumların, kendi içlerindeki kültürel farklılıklara ahlaki bir önem atfetmeleri temelinde, aldıkları kararların kınanmasına yer yoktur. Ancak, diğer toplumların farklı uyruklara sahip yabancılardan farklı oldukları yönlerine atfedebilecekleri ahlaki önem konusunda bazı pürüzler oluşabilir. Bu konuda, tek bir önemli tarihsel örnek yeterli olacaktır. Tarihsel kayıtlara göre, temel insani yardım anlayışlarını, gemi kazası geçirmiş olan kişileri de kapsayacak şekilde genişletmiş olan çoğu toplum - yani bu anlamda yabancıların taşıdıkları farklılıkları ahlaki olarak geçerli saymayan toplumlar - , yardım almayı reddedenlerin barbar olduklarına inanır.² Kurtarıcı toplumun standartlarına göre, kurtarılanların kültürel olarak farklı olanların yardımını reddetmeleri yanlıştır; en azından, kurtarma ahlaki göz önünde bulundurulduğunda, kültürel farklılıklara ahlaki bir önem yüklemek yanlıştır. Kurtarıcı rolündeki toplumlar etnosantrizmden kaçınma kaygısıyla hareket ederler. Ancak kendi kültürel inançlarının mantığına göre hareket etmeleri, yabancıları kurtarmak konusunda bir ahlaki yükümlülük olduğunu kabul etmeyen toplumların dünya görüşlerini reddettikleri anlamına gelir.

Bu durumda, bu tür toplumlar, bu şekilde dışlayıcı bir tavra sahip olan diğer topluluklara karşı nasıl tavır almalıdırlar? Kendilerinin, evrensel bir kurtarma ahlaki için bir gelişim alanı olduklarına ve diğer toplumların bunu onaylamaları gerektiğine inanabilirler. Kültürel farklılıkların kurtarma ahlaki açısından bir önem arz ettiğini reddederek, kültürler ötesi geçerliliğe sahip ve diğer kültürlerin de içinde sonunda benimseyecekleri ahlaki ilkelere gün yüzüne çıkarılmasında ilerleme kaydettiklerine inanabilirler. Bu fikirlerin doğru olduğuna inanabilirler ancak bunların mutlak olarak doğru olduğunu iddia edemezler. Etnosantrizm konusundaki kendi korkularını ciddi bir şekilde ele almak için tek yapabilecekleri, kendi inanışlarının mantığını, diğerleriyle açık bir diyalog içerisinde sokarak test etmektir. Bu durumda diyalog, belirli kültürel farkların kurtarma ahlaki açısından ne derece ahlaki önem taşıdığına titiz bir analizini gerektirir. Eğer ortaya hakiki bir diyalog konacaksa, bu diyalog sonucunda belirli bir sonuç ortaya çıkması beklenemez ya da şart koşulamaz. Kültürel olarak farklı olanlar tarafından kurtarılmayı reddetmenin yanlışı olduğuna ve ahlaki gelişimin, belli kültürel farklılıkların ahlaki etkiden yoksun olduğunun tanınmasıyla ilgili olduğuna inanan toplumlar, diğerlerini de kendi yanlarına çekmeye çalışacaklardır. Ancak diyaloga girerek, kendi inançlarının mantığının muhataplarını ikna etmek konusunda başarısız olabileceğini de kabul ederler. Bu diyalog onlara, kültürel farkların ahlaki önemi olmadığına dair inançlarının, kültürler ötesi bir geçerliliği olup olmadığını keşfetme imkanı sunar.³ Bu diyalog, tüm insanları buldukları zor şartlardan kurtarmak konusunda bir yükümlülük

olduğu yönündeki, toplumlar arası bir fikir birliğiyle sonuçlanabilir, ancak diğer taraftan farklılıkların ahlaki önemi üzerine uzlaşınmaz tartışmaları da beraberinde getirebilir. Bu diyalogun, en başta kültürel farklılıkların ahlaki önemini reddeden toplumlarda da bir değişim yaratabileceği olasılığını göz ardı etmemek önemlidir. Bu toplumlar, diyalogun kendiduruşlarına kültürler ötesi bir statü kazandıracağını umabilirler, ancak diğer tarafın argümanı tarafından yenilebileceklerini de kabul etmelidirler. Bu olasılık, etno-santrizmi aşmayı amaçlayan diyaloga yönelik tüm yaklaşımlarda mevcuttur.

Savunmasız olanların kurtarılması gerektiği konusunda herkesin hemfikir olduğu toplumlar arası bir fikir birliğine varmak da mümkündür. Bu olasılık göz önünde bulundurulduğunda, insanlık tarihi boyunca çok farklı kültürlerin, savaşta kullanılan şiddet konusunda belli sınırlar belirleyerek, savunmasız insanları korumak konusunda bir yükümlülük olduğunu kabul etmiş olmaları şüphesiz büyük önem taşır.⁴ Modern dünyadaki farklı toplumların apartheid ve köleliğin evrensel kötülükler olduğu konusunda aynı fikirde olmaları da bu anlamda ayrıca önemlidir. Kültürlerin birbirlerinden radikal derecede farklı oldukları koşullarda, savunmasız olanlara yardım etme arzusu, yalnızca ortak bir insanlık algısına, yani Rorty'nin zayıf ve inandıcılıktan uzak olarak tanımladığı hislere dayanır. Eğer insani ilkeler, Rorty'nin sözcükleriyle, birbirinden 'aşın derecede farklı' olanlar arasındaki ilişkilere uygulanacaksa, bu kültürler için ortak bir insanlık algısı dışında herhangi bir zemin bulmak çok zordur. Rorty, ötekiyle kurulan bir kültürel yakınlık hissinin, paylaşılan bir insanlık algısının sağladığı belirsiz hislerden çok daha derin bir ahlaki itici güç sağlayacağını ileri sürer. Ancak Geras (1995, s. 42) gibi diğer düşünürler, ortak bir insanlık algısının da, sık sık savunmasız olanları - özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında Yahudileri - kurtarma çabalarının arkasında yatan itici güç olduğunu ve entelektüellerin bu algıya yönelik hisleri zayıflatmaktan vazgeçmeleri gerektiğini öne sürerler. Bu görüşün, 'aşın derecede farklı' olanların temas ettiği ve ötekini eşit koşullarda diyaloga dahil etmek konusunda birincil ve evrensel bir yükümlülüğün olduğu sınır bölgeleri için, özellikle geçerli olduğu görünür. Aşın derecede farklı insanları, insanlar olarak, dışlama uygulamalarının rasyonelliğini değerlendiren bir diyalogun parçası haline getirme çabası, iletişim topluluğunun ayırt edici özelliğidir.⁶

Diyalog ve Söylem

Günümüzde evrenselciliğin ne anlama geldiği sorusuna yönelik cevabında, Habermas (1992a, s. 240) bu kavramı şöyle tanımlar

kişinin kendi yaşam biçimini diğer yaşam formlarının meşru iddialarına göre göreceleştirilmesi, kişinin yabancılara ve ötekilere, tüm tuhaflıklarla

rına ve anlaşılmaz yönlerine rağmen, kendisiyle aynı hakları tanınması, kişinin kendi kimliğini evrenselleştirme konusunda ısrarcı olmaması, kişinin kendisinden farklı olanı doğrudan dışlamaması, tolerans alanlarının bugün olduğundan çok daha geniş hale getirilmesinin gerekmesi - ahlaki evrenselcilik bunların hepsi demektir.

Bu iddiaların özü, son zamanlarda, sosyal eleştiri kuramının farklı kollarının, postmodernizmin, feminizmin ve felsefi hermenotiğin yollarının keşif ettiği bir nokta olan, diyalog ve söylem üzerine yürütülen tartışmalarda yakalanmıştır. Bu tartışmalar, diyalojik bir kozmopolitizm yaratma projesine katkıda bulunurlar; ahlaki evrenselciliğin 'yeniden uyandırılmasına ve çok-kültürlülük şeklinde daha da geliştirilmesine' olanak sağlarlar (Habermas, 1990b, s.211).

Söylem ahlakının doğasını daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirmeden önce, diyalojik kozmopolitizmi diğer iki ahlaki evrenselcilik formundan ayırmak gerekir. Batı'nın politik düşünce tarihinde karşımıza çıkan başlıca iki ahlaki evrenselcilik yaklaşımı, on dokuzuncu yüzyıldaki tarih felsefesi anlayışlarının merkezinde yatan, doğal hukuk kuramcıları tarafından benimsenen tarih dışı duruş ve insan gelişiminin ilerlemeci yorumlarıdır. İlk olarak Stoik-Hristiyan doğal hukuk kuramcıları tarafından savunulan birinci duruş, tüm insanların, kesin ve evrensel ahlaki doğrular bulmalarını sağlayan aynı rasyonel yetilere sahip olduğunu ileri sürer. Buna göre, ahlaki gelenekler ve uygulamalar yerden yere değişiklik gösterir, zaman içerisinde değişir ancak temel ahlaki doğrular değişmezler. Bu ahlaki doğrular kesindir çünkü bunlar insan doğasının özüne ilişkin doğrulardır ancak bunların bilgisi tarih boyunca, zaman zaman yok olup, zaman zaman açığa çıkar ve toplumdan topluma değişir.

Bu evrenselcilik anlayışıyla ilgili sorunlar, zaten belirtilmiştir. Vico (1970, s. 51), belli ahlaki doğruların doğal ve evrensel olduğu inancının tarihin bir ürünü olduğunu ileri süren ilk düşünürlerden birisidir. Dolayısıyla, Vico'ya göre, evrensellik anlayışları çıkış noktalarına ilişkin koşullar tarafından lekelenmiştir. Benzer bir şekilde, Rousseau (1968, s. 161), değişmez ahlaki doğruları yakalamaya yönelik tüm iddiaların, kaçınılmaz olarak, belli bir zamanın ve mekanın tercihlerine tamamen suni bir evrensellik atfettiğini öne sürmüştür. Bu, Batı'nın ahlaki evrenselciliğinin entosantrik olduğuna yönelik iddiaların kaynağıdır.

Bu etnosantrizm hastalığından ve sahte evrenselcilikten yola çıkan ilk izlek, evrensel ahlaki kesinlikler aramanın yasaklandığı ve tüm kültürel iddialara eşit değer atfedildiği bir göreceliğe gider. Ahlaki evrenselciliğe dair ikinci bir açıklama ise, insanlık tarihi boyunca belli evrensel ahlaki doğruların birikmiş olduğunu ileri sürerek, relativist duruşu geliştirmeye çalışır. Doğal hukuk perspektifi, yalnızca insanların kalıcı doğrularla ilgili bilgilerinin değişiklik gösterdiğini öne sürerken, ilerlemeci yaklaşım aklın da

kendine ait bir tarihi olduğunu ve özgürlük anlayışlarının zaman içerisinde gözden geçirilip geliştirildiğini öne sürer. Evrenselleştirilebilir doğrular birbirine zıt perspektifler arasındaki mücadeleden ve sosyal yapılar arasındaki gerilimden doğar. Bu, Hegel'in tarih felsefesinin merkezi temasıdır. İlginç bir şekilde, Rorty için olduğu gibi Hegel için de, insanlık tarihinin ilerlemesi, bazı kültürlere özgürlük bahşedip diğerlerini bundan mahrum bırakma uygulamasının altında yatan kültürel ve diğer farklılıkların, ahlak alanından bağımsız olduğu gerçeğinin gittikçe daha iyi anlaşılması sürecidir. Bu tarih anlayışında, bir insan grubunu bütünüyle sosyal ve politik özgürlükten yoksun bırakmak için öne sürülen suni sebeplerin meşruiyeti ortadankaldırılmış ve bu sebepler, tüm insanların kendi kaderini tayin etmek konusunda aynı koşulsuz hakka ve kapasiteye sahip olduğunun anlaşıldığı noktaya gelinene kadar sorgulanmıştır. Bu iddiayı savunan Hegel (1956, s. 19), insanlık tarihinin, yalnızca bir kişinin, imparatorun özgür olduğu Oryantal dünyanın ötesine, bazılarının özgürlükten faydalandığı (yetişkin erkek vatandaşlar ama kadınlar, yabancılar ve köleler değil) Greko-Roman dünyaya doğru bir ilerlemeyi ve buradan da tüm insanların kendi kaderlerini belirleme hakkından eşit oranda faydalanabildiği modern Avrupa devletine doğru bir gelişimi açığa çıkardığını ileri sürmüştür (ayrıca bkz. S. M. Bemstein, 1995, 6. blm).

Doğal hukuk gibi, insanlık tarihinin anlamının, en üst düzey ifadesini modern Avrupa devletinin düzenlenişinde bulan bir tür teleolojide ya da ilahi amaçta açığa çıktığı yönündeki Hegelci inanış da, etnosantrizme yönelik etkili eleştirilerden kaçamaz. Kendi kaderini tayin hakkının evrenselleştirilmesi ile ilgili anlatıyla, modern Avrupa devletlerinin diğer halkları fetih etmek konusunda koşulsuz bir hakka sahip oldukları varsayımı arasında sıkı bir bağlantı kurulduğunda, etnosantrizm dahada bariz hale gelmiştir. Ancak, Hegel ve Marks tarafından geliştirilmiş olan tarih felsefeleri, toplumun ilerlemesinin, kısmen de olsa, bireylerin kendi kaderini tayin hakkından faydalanmasının önündeki sözde doğal olan engellerin yok edilmesini de içerdiği konusundaki önemli gözlemi de gözler önüne sermiştir. Bu iki düşünürün insan köleliğinin sözde doğal temellerine yönelik eleştirileri, yürüttükleri eleştirel-kuramsal projenin doğasını ortaya koyar; Avrupa'nın dünyanın geri kalanı üzerinde hakimiyet kurma hakkına sahip oldukları inancını sornsallaştırmak konusunda başarısız olmaları ise, buprojenin, on dokuzuncu yüzyılda algılandığı haliyle, barındırdığı kısıtlamaları açığa çıkarır.

Avrupalı olmayan halkları özgürlükten mahrum bırakmak konusunda suni gerekçeler sunduğunu açığa çıkararak ve kanun yapıcılar çemberinin tüm insanlığı kapsayacak şekilde genişletilmesi için felsefi tarihin kendi mantığının da desteklenmesi gerektiğini öne sürerek, felsefi tarihi kendi silahıyla vurmak mümkündür. Yirminci yüzyıl boyunca Batı, Batılı olmayan halkların da kendi kaderlerini tayin etme hakkına sahip olduklarını kabul etmiştir ancak bu durum pratikte resmi olmanın çok da ötesine geçememiştir. Yine de, diğer tüm insanlarla eşit bir düzlemde diyaloga açık olmak,

Batı 'da ve diğer her yerde, modern ahlaki ve politik söylemin en gelişmiş ahlaki temalarından birisidir. Bu ahlaki tema için kültürler ötesi olan ancak evrensel olmayan bir dayanak olduğu gerçeği, Batı dışındaki dünyadaki çoğu insan tarafından tamamıyla reddedilen (gerçi Batı'nın müzakere ve diyalog kavramlarının yerel karşılıklarını belirlemek için çok fazla çaba sarf edilmiştir), Batı'nın liberal-demokrat etosunun tüm dünyaya yayılmış olduğunun bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.⁸ Bu noktada, daha iyi olan argümanın gücünün, söylem topluluklarının sınırlarını genişletmek için desteğe ihtiyacı olduğunu eklemek yeterli olacaktır.⁹ Böylece, bir taraftan felsefi tarihin, sürekliliği olan ve geri dönülemez yapıdaki bir tarihsel gelişim izleğinin varlığına olan inancını terk ederken, diğer taraftan onun, herkes kendi kaderini belirleme hakkından eşit oranda faydalananlara kadar sınırların aşılmasıyla ilerlemenin gerçekleşeceği yönündeki merkezi iddialarını genişletmek mümkündür. Bu durumda, ilerleme düşüncesine olan inanç korunur ancak ilerleme, modern Avrupa devletlerinin ve bu devletlerin Batılı olmayan dünya karşısında bir üstünlüğe sahip olduğu konusundaki tehlikeli varsayımın yükselişiyle sona ermez. İlerleme, dünya görüşlerinin, yukarıdaki alıntıda Habermas'ın tanımladığı şekilde merkezleştirilmesini içerir; evrenselliğin çok kültürlülüğe bir araya getirildiği bir diyalog anlayışını içerir; daha üst düzey bir evrenselliği ve farklılıklara saygı gösterilmesini mümkün kılan, haksız ayrımcılıklara karşı geliştirilen ahlaki duruşun, kaçınılmaz olan bir tek yönlü ilerleme ve tarihsel ereklilik düşüncelerinden arındırılmasını gerektirir (aynca bkz. Jabri, 1996).

Çağdaş sosyal ve siyasal kuramın çeşitli kolları, diyalog ahlakını incelemiştir. Bu noktada tartışma, Habermas'ın tarihsel materyalizmi yeniden yapılandırma projesinin merkezinde bulunan söylem ahlaki anlayışıyla başlar. Söylem ahlakı, genellikle Hegel'e Marks'a atfedilen belirlemci teleolojinin esiri olmadan, Alman felsefi tarih geleneğinin etkisinde kalmıştır. Söylem ahlakı özgürleşme projesini yeniden kavramsallaştırır ve evrenselci duruşu, tüm insan ırkını kapsayan ahlaki yetilerin tarihsel gelişimine dair karmaşık bir açıklama ile, geri kazanır. Bu noktada Habermas'ın dil üzerine yaptığı incelemenin daha ince ayrıntılarıyla vakit kaybetmenin gereği yoktur; buradaki vurgu, onun ahlaki-pratik öğrenme üzerine yaptığı genel tanımlama üzerindedir.

Habermas (1979a), Marks'ın, emek ve etkileşim arasındaki ayrımın önemini anlamak konusunda başarısız olduğunu ileri sürer. Marks için, insan emeği tarihsel gelişimin anahtarıdır. Kapitalist endüstrileşme çağında doğanın fethi, insan ırkını, maddi yoksunluktan arınmış bir dünyanın eşğine getirmiştir. Habermas, Marks'ın, teknolojik gücün eşi görülmemiş seviyelere yükselmesi durumuna içkin olan tehlikeleri, özellikle de devletin kendi vatandaşlarının hayatlarına egemen olma kapasitesinin oldukça arttığını göremediğini ileri sürer. Habermas' a göre, insanlık tarihi emeğin etrafında olduğu kadar, etkileşim etrafında da gelişir. Etkileşim alanında,

insanlar, sosyal düzeni mümkün kılan ilkeleri belirlerler; bu alanda insanlar bir ahlaki-pratik öğrenme sürecine dahil olurlar. Bu süreç, insanların doğa üzerindeki tahakkümlerini güçlendirdikleri teknik-araçsal öğrenme alanından farklıdır. Ahlaki-pratik öğrenme özgür sosyal ilişkilerin geliştirilmesinin anahtarıdır.

Kohlberg'in bireysel ahlaki gelişim anlayışını takip eden Habermas, ahlaki anlayışın üç temel aşaması olduğunu söyler: geleneksel öncesi, geleneksel ve geleneksel sonrası (Habermas, 1979a; T. McCarthy, 19981, 3. blm 6. kısım). Geleneksel öncesi ahlak seviyesinde, öznel kuralara, itaatsizliğin daha üstün bir otorite tarafından dayatılan yaptırımlara yol açabileceğinden korktuğu için uyarlar. Geleneksel ahlak seviyesinde, mevcut sosyal gruplara ya da kendi eşitlerine duyduğu bir bağlılık hissi sebebiyle kurallara uyarlar. Geleneksel sonrası seviyede ise, öznel otorite yapılarından ve belli gruplara duydukları sadakat duygularından uzaklaşırlar ve uydukları ilkelerin evrensel geçerliliğe sahip olup olmadığını sorgularlar. Geleneksel sonrası ahlaki akıl yürütme süreci, belli seviyelerde otorite yapılarından ya da grup normlarından eleştirel kopuşlar ve ötekilerin bakış açılan konusunda koşulsuz bir açık fikirlilik içerir. Habermas'a göre söylem ahlaki geleneksel sonrası ahlaki akıl yürütmenin doruk noktasıdır: bu, karmaşık ahlaki öğrenme süreçlerinin bir ürünüdür.

Söylem ahlaki, normların, çıkarlarını etkileyeceği herkesin onayını almadıkları sürece, geçerlilik kazanamayacaklarını ileri sürer (Habermas, 1989, s. 82ft). Ayrıca, söylem ahlakına bağlı olan politik bir topluluğun, kendi eylemlerinin dışarıdakiler üzerindeki yıkıcı etkileri konusunda da oldukça duyarlı olacağını iddia eder. Bu duruşun merkezi inançlarından birisi, takip edilen ilkelerin geçerliliğinin prensip olarak yalnızca tüm insanlara açık olan bir diyalog üzerinden belirlenebileceğidir. Bu nokta ile Kant'ın yazılan arasında önemli bir zıtlık bulunduğunu belirtmek gerekir. Zavallı avutucular olarak tanımladığı, Grotious, Pufendorf ve Vattel'e yönelik eleştirilerinde, Kant, politik hayatın evrensel bir sosyal-sözleşme kurgusuna göre düzenlenmesi gerektiğini öne sürer. Kant, özgürlük idealinin, politik öznelerin 'diğer herkesin onayını kazanmalarını' gerektirdiğini savunur (R. Bemstein, 1986, s. 229). Yalnızca aynı uyruğun paylaşıldığı vatandaşlar değil, tüm insanlar, bir rıza politikası çerçevesinde adım atmalıdır. Habermas'ın söylem ahlaki anlayışı, bariz bir şekilde Kantçı izler taşımaktadır ancak önemli bir farklılık iki bakış açısını birbirinden ayırır. Kant, farklı ahlaki faillerin, herhangi bir eylemin temelinde yatan maksimin evrenselleştirilmesinin mümkün olup olmadığını sorgulamak konusunda bir yükümlülüğe sahip olduklarına inanmıştır. Buna göre, evrenselleştirilebilirliğe dair yargılar, ötekilerle yapılan diyalojik bir görüşmeden ziyade, bireyler için özel bir muhakeme süreci sonucunda elde edilir. Habermas ise, evrenselleştirilebilirlik denemelerinin özel akıl yürütmelerle değil, açık ve sınırlandırılmamış bir diyaloga adanmış daha geniş kapsamlı topluluklar

içerisinde ötekilerle işbirliği içinde olmakla yapılabileceğini ileri sürer.

Buna dayanarak, Habermas hemen gerçek bir diyalog için hayati olan yöntemleri tanımlamaya koyulur. Bunlar arasında hiç bir bireyin ve hiç bir ahlaki duruşun, peşinen diyalogun dışında bırakılmayacağı anlaşması ve gerçek bir diyalogun belirli bir ahlaki psikoloji gerektirdiğinin kabul edilmesi vardır. Gerçek bir diyalog, ötekileri kendi taraflarına çekmek konusunda kararlı olan rakipler arasındaki bir güç savaşı değildir. Bu tür bir diyalog ancak insanların kimin kimden ders alacağı konusunda a priori bir kesinlik olmadığını kabul etmesi ve herkesin sonuç olarak karşılıklı bir eleştiri sürecine katılmaya gönüllü olduğu durumlarda var olabilir (Habermas, 1990a, s. 26). Diyalog sırasındaki işbirliği, faillerin kendi doğruluk iddialarını sorgulamaya hazır olmalarını, ötekilerin görüşlerine saygı göstermeyi ve diyalog süreci içerisinde, fikir ayrılığı gözlemlenen tüm noktalar üzerinde çalışmayı gerektirir. Katılımcıların bu anlamda yönlendiren şey, yalnızca daha iyi olan argümanın gücüdür (Habermas, 1990a, s. 66 ve 89).¹⁰

Söylem ahlakı, bireylerin kendi ahlaki inançlarını eşit oranda özgür bir biçimde ifade edebilmeleri, ahlaki farklılıklardan kaynaklanan sorunları çözebilmek için farklı olasılıkları keşfedebilmeleri ve bir fikir birliğinin kurulamadığı zamanlarda uygun bir anlaşmaya varabilmeleri için izlenmesi gereken yolları belirler. Asli ahlaki tartışmalara varsayımsal çözümler sunmaz, tarihsel bitiş noktaları tasarlamaz ya da bir takım politik planlar yaymaz. Kimilerinin büyük bir zayıflık olarak değerlendirebilecekleri şey, Habermas için çok önemli bir güçtür. Söylem ahlakı, faillerin ahlaki bir anlaşma olasılığını ya da olanaksızlığını keşfedebilecekleri yöntemsel koşullar yaratır. Bir diyalogun sonuçlarını peşinen yargılamak ya da onu, daha üst düzey bir felsefi akıl yürütme eğiliminin gölgede bırakmak konusundaki tüm çabalar terk edilir. Söylem ahlakı, klasik Marksizm'ini merkezinde olan seçkincilik ile temel bir uyumsuzluk içinde olan radikal bir demokratik etosu destekler. Asli ahlaki argümanlar hakkındaki somut kararlar, faillerin kendilerine bırakılır (Habermas, 1993, s. 24).

Habermas, ahlaki-pratik öğrenmenin, ahlaki iddiaların geçerliliği konusunda daha gelişmiş testlerin geliştirilmesini içerdiğini ileri sürer. Daha gelişmiş olan bu meşruiyet testi gibi, söylem ahlakı da, ahlaki faillerin özel bağlarla ya da paylaşılan eğilimler aracılığıyla bağlı olduğu, daha dar bir çemberdeki bireylere karşı sorumluluk ilkesinden ziyade, herhangi bir eylemden etkilenebilecek olan tüm insanlara karşı cevap verebilirlik ilkesini vurgulayan bir meşrulaştırma sistemini uygun görür. Söylem ahlakı tüm ayrımcı sistemlere karşı eleştirel bir duruş sergiler ve geleneksel öncesi ve geleneksel ahlaki akıl yürütme süreçlerinde belirleyici olan tüm değerlendirmelere şüpheyle bakar. Bu, tüm özel bağların ve tüm dışlama uygulamalarının söylem ahlaki açısından şüpheli görüldüğü anlamına gelmez; bu yalnızca, söylem ahlakının, herhangi bir sınırlı toplulukta katılımcıların yete-rince ahlaklı olmayabileceği-Bauman'ın sözcükleriyle - çünkü bu kişilerin

onları etkileyen birdiştirleme sisteminin haklı olup olmadığıyla ilgili olan bir diyalogda, ötekileri kendi eşitleri olarak görmeyebileceklerikonusundaki bir endişeyi ortaya koyduğı anlamına gelir. Söylem ahlakının amacı, insan ırkının her bir üyesinin onayına dayanan küresel düzenlemeler yapma hedefine - ki bu hedeflere asla ulaşılamayabilir - engel teşkil eden ayrımcı uygulamaları ortadan kaldırmaktır. Bu durumda söylem ahlakı, ayrımcı birduruşun doğruluğunu iddia eden tüm görüşlere, mutlak bir kesinlikle, karşıdır.

Bu noktada, söylem ahlakının gerikazanmaya çalıştığı evrenselci düşünüş, ayrımcı bir erkek ahlakını pekiştirme riski taşıdığına yönelik feminist argümanlara dönmek önemlidir. Habermas'ın, diyalogun nihai sonunun, hangi çıkarların geliştirilebileceğinin keşfedilmesi olduğu iddiasının, ayrı ve otonom yabancılar arasındaki etkileşim alanı olan kamusal alanı düzenlemesi gereken ilkeler üzerine, evrensel bir fikir birliği arayışını işaret ettiği varsayılmıştır (Benhabib, 1993, s. 9; C. Brown, 1994).¹¹ Daha önce de belirtildiği gibi, ahlak konusundaki genelleştirilebilirlik düşüncesine yönelik en önemli çağdaş eleştirilerden birisi, bu düşüncenin cinsiyet temelli dışlama kavramı ile iç içe olduğunu iddia eder. Daha üst düzey ahlaki akıl yürütmelerin soyut adalet ilkelerine yoğunlaştığı konusundaki evrenselci iddia, geleneksel olarak kadının rolünü aile üyelerinin başlıca bakıcısı olarak tanımlayan somut öteki için bakım ve sorumluluk ahlakının merkezinde bulunan ahlaki becerilerin değerini düşürmekle suçlanmıştır. Bu argümanlara göre, söylem ahlakı, tüm ayrımcı sistemleri sorgulama eğiliminde olsada, cinsiyet hiyerarşisini korunmasına katkı sağlar.

Bu eleştiriyi yapan bazı feminist yazarlar, ahlaki faillerin, bir taraftan ' bireysel doğruluk ve otonomluk' kavramlarını, diğer taraftan da bakım ve bağlanmışlık kavramlarını uyumlu hale getirmeleri gerektiğini eklerler (White, 1988, s. 84; Squires, 1996). Örneğin, Benhabib'e göre, feminizmin hedeflerinden birisi 'kendimize ve hem genelleştirilmiş hem de somut ötekiler olarak diğer insanlara dair daha bütüncül bir bakış açısına' ulaşmaktır (Benhabib ve Comell, 1987, s. 93). Bu durum, iki ahlak anlayışı arasındaki ilişki hakkında ilginç sorular ortaya çıkarır (ayrıca bkz. Gilligan, 1993; O'Neill, 1989a).

O'Neill (1989a) bu ikisi arasında önemli bağlantılar tespit eder. Adalet ahlakı büyük oranda insanlar arasındaki farkların göz önünde bulundurulmasını reddeden toplumsal normlarla ilgilidir. Bakım ve sorumluluk ahlakı ise temel olarak belirli ötekilerin refahıyla ilgilidir. Ancak bu ahlak kavramlarının ikisi de ötekinin alanına girmelidir. Bakım kavramının, ahlaki cemaatçilik ve bencillik risklerinden uzak kalacak şekilde temellendirilmiş olması gerekir ve adalet değerlendirmelerinin, insanlar arasındaki farklılıklar, özellikle de insanlar arasındaki çarpıcı güç ve varlık eşitsizlikleri, göz önünde bulundurulması şarttır. O' Neill, politik düzenlemelerin meşruluğunun, toplumsal kurumlar ve baskın sosyal normlar tarafından kısıtlanan kişilerin onayı olmadığı sürece, şüphe altında olduğunu ileri sü-

erek sözlerini sonlandırır.¹² Evrensel normlara cevap verebilirlik ve ötekilerin belli farklılıklarına karşı duyarlılık, sosyal uygulamaların meşruluğunun haksız ayrımcılıkların geleneksel kurbanları olan bireylerin rızasına dayandığını varsayan, diyalojik toplulukların varlığını gerektirir. Bu tür topluluklardaki diyalog, tüm üyelerin eşit katılımıyla, insanlar arasındaki farklılıkların ahlaki açıdan etkisiz olduğu noktalarda bu farklılıkları yok sayan evrensel değerlerin aranmasına yöneliktir. Ancak bu diyalog bir taraftan da, toplumsal normlar ve kurumlar yaratma teşebbüsünün, sosyal farklılıklara karşı duyarlı ve bireyleri zayıf düşüren maddi eşitsizlikleri azaltmaya adanmış olmasını da sağlar.¹³

Gilligan'ın, Kohlberg' in ahlaki gelişimin evreleri görüşüne yönelik eleştirisine cevap veren Habermas, söylem ahlakının, sosyal ortamlara, evrensel ilkeleri, kişisel ihtiyaçları ve sosyal bağlamı göz önünde bulundurmaksızın, mekanik bir şekilde uygulanan bir tür 'ahlaki katılık' olmadığını öne sürer. Söylem ahlakı, uygulama aşamasında, soyut ahlaki ilkeler, belirli sosyal bağlamlar ve belirli insan ihtiyaçları arasındaki incelikli ilişkilere hermenotik bir bakışla yaklaşılmasını gerektirir (Habermas, 1990a, s. 176-80). Habermas bakım ve sorumluluk ahlakının, toplumsal normların hayata geçirilmesinde etkili olacak şekilde incelikli geliştirilmiş hermenotik beceriler ve insanlar arası duyarlılıklar getirerek, adalet ahlakını tamamladığını öne sürer. Bu anlayışa göre bakım ahlakı ve adalet ahlakı aynı ahlak madalyonunun iki yüzü gibidir.

Habermas (1993, s. 153-4), bu yorumları yaparak, bakım ve sorumluluk ahlakının, evrensel ilkelerin farklı ya da garip bireysel ihtiyaçlara ve sosyal bağlamlara uygulanmak zorunda olduğu noktalarda denkleme dahil olduğunu ifade eder. Söylem ahlakı, tartışmalı bir biçimde, bakım ve sorumluluk ahlakıyla ilişkilendirilen hermenotik becerileri çok daha erken bir aşamada devreye sokmayı hedeflemelidir ancak Habermas bunu çoğu zaman net bir şekilde ifade etmez. Habermas'ın ahlaki akıl yürütme konusundaki açıklamalarında, evrenselliğin her zaman farklılıklar karşısında ayrıcalıklı olduğuna yönelik eleştiriler, bu sebeple anlaşılabilir. Benhabib ve Comell' in (1987, 4. blm; Benhabib, 1993) yakın zamanda ortaya koydukları çalışmalarında geliştirmiş oldukları, feminizm ve eleştirel kuram arasındaki bağlar, söylem ahlakının, farklılıklara karşı, soyut ahlaki ilkelerin uygulanması konusundaki sorular ortaya çıkmadan çok önce duyarlılık göstermesi gerektiğini açıklar. Benhabib'in, uygulama meselelerinden önce ötekilik kavramıyla derin bir bağ kurulması gerekliliği konusundaki vurgusu, söylem ahlakının, ister istemez, tüm sosyal farklılıkları tek bir evrensel fikir birliği içerisinde özümsemeye çalıştığı iddiasının yersiz olduğunu açığa çıkarır.¹⁴

Benhabib'in 'geleneksel sonrası bağlamlılık' savunması, evrenselliğin ve farklılığın, söylem ahlakı bağlamında, nasıl birbiriyle bağlantılı olduğunu açıklar (Benhabib, 1993, s. 151 ve 163-4).¹⁵ Evrensel ilkelere yönelik geleneksel sonrası bir bağlılık, benzer bireylerin benzer koşullarda aynı ilkeler

tarafından yönlendirilmesigerektiğini ortaya koyar. Bağlamsal değerlendirmeler, hangi ilkelerin evrenselleştirilebileceğini kesinleştirmek için, somut ötekiler arasında bir diyalogun gerekli olduğunu ifade ederek, Kant'ın kesin buyruk kavramı da dahil olmak üzere, daha önceki evrenselleştirilebilirlik fikirlerinin getirdiği sınırlamaları ortadan kaldırmayı amaçlar. İlk olarak, Benhabib'in, Kantçı bireysel usavurma kavramının ötesine geçilmesindeki katkısı, faillerin geçerli yönlerden benzer olup olmadığı ve dolayısıyla da aynı ilkeler çerçevesinde yönlendirilmeye uygun olup olmadıkları sorusunun, yalnızca, faillerin toplumsal olarak ne derece benzer olduklarının ve farklılıklarınınahlakiönemini inceleyebilecekleri,birdiyalogle cevaplanabileceğidir (ayrıca bkz. Young, 1987). Kendilerine has tüm yönleriyle, bireyler arasındaki empatik işbirliği ve bu bireylerinşahsi ihtiyaçları ve bağlamları konusunda karşılıklı bir anlayışa yönelik arayış, söylem ahlakının başlangıç noktasıdır.¹⁶ Dolayısıyla, geleneksel soması bağlamcılık, farklı olanla bağ kurmanın, evrensel ilkeleri belirli sosyal bağlamlara uygulamak konusunda bir takım kararlar alınmak durumunda kalana kadar ertelenemeyeceğini ifade eder: faillerin, sosyal etkileşimlerini düzenlemesi gereken belli evrensel ilkelerin var olup olmadığı konusunda birdiyalog içerisine girdikleri her durumda, ötekilerin kendilerine has yönleriyle bir tür temas kurmaları esastır (ayrıca bkz. Habermas, 1993, s. 153-4).

Dolayısıyla sosyal bağlama karşı bir duyarlılık, ahlak alanındaki daha gelişmiş genelleştirilebilirlik yaklaşımlarının birincil bir özelliğidir. Somut ötekilerle genilen açık bir diyalog üzerinden sağlanan bir anlaşma arayışı, bireysel ya da kültürel farklılıkları engelleyen ya da göz ardı eden bir sosyal fikir birliğine ulaşma tehlikesine karşı koruyucu niteliktedir (Young, 1990).¹⁷ Bazı feministler, bunu dikkate alarak, ahlaki evrenselcilerin, toplulukların bir ahlaki benlik oluşumunda oynadıkları rolü göz ardı etme ve bireyler için topluluklarına olan bağlılığın önemini hafife alma eğiliminde oldukları yönündeki toplumcu argumana katılırlar. Ancak bu, feministler arasında, kapsamlı bir fikir birliği olmaktan çok uzaktır (Benhabib ve Cornell, 1987, s. 12). Feminizm, toplumculuğa, geleneksel topluluk bağlılıklarını ve norinlarını ve bu bağlılıkların ve norınların kadınların dışlanmasında oynadıkları rolü göz ardı ederek, koşulsuz olarak savunduğunda, karşı çıkar. Sonuç olarak, bazı feministler, ' diyalojik toplumculuğu' savunurlar (Frazer ve Lacey, 1993, s. 203-12). Diyalojik toplumculuk Rorty' nin duruşuyla örtüşür çünkü bu bakış açısı Arşirnetçi perspektifi reddeder ve doğal olarak, aktörlerin buldukları yerden başlamaktan başka bir seçenekleri olmadığı sonucuna varır. (Bkz. yukarıda, s. 77.) Gerçek bir diyalog, sosyal norınların ve beklentilerin yeniden yapılandırılmasına ve kadınlar gibi, dışlanmış olan ikincil gruplar için yeni rollerin ve olasılıkların geliştirilmesine olanak sağladığı için, vurgu diyalojik toplumculuğa doğru kaymıştır (Benhabib ve Cornell, 1987, s. 12-13). Dışlanmış gruplar, yalnızca eleştirel bir diyalogle, -yalnızca *Sittlichkeit Moralitat'e* maruz bırakıldığında- ait

oldukları ve haksız bir şekilde dışlanmış olmalarına rağmen kendilerini özdeşleştirebildikleri toplulukların eşit birer üyesi olarak yaşamaya başlayabilirler. Bu durumda, diyalog, baskın grupların kanıksamış olduğu normatif parametreler içerisinde fikir birliğinin en üst düzeye çıkarılmasından ibaret değildir. Buradaki en önemli amaçlardan birisi, bireyler için, siyasal toplulukların genellikle bütünleşme projesi adı altında bastırılmış oldukları, makul anlaşmazlıklar alanını genişletmelerine olanak sağlayarak, sosyal parametreleri genişletmektir.

Diyalojik toplum ideali, ' asimile edilmemiş ötekilik' kavramının 'birleşik toplum' sunağında kurban edilmemesi konusunda güvence verir (Fraser ve Lacey, 193, s. 204; Young, 1990, s. 105). Bu ideal, ötekiliği hoş görmekle yetinmekten ziyade, onun aktif bir şekilde kuvvetlendirilmesine yönelik bir isteklilik gerektirir (White, 1991, s. 110). Bu şekilde daha kapsamlı bir çeşitliliği teşvik eden diyalojik karşılaşmalar asla sona eremeyebilir ve Habermas'm da (1990a) ileri sürdüğü gibi, insanlar arasındaki ahlaki farklılıklar konusunda kalıcı bir çözüm asla düşünülemez. Ahlaki ilerleme düşüncesi anlamını korur ancak bu düşünce ne nihai ahlaki doğruların tek bir kültürde bulunacağı inancıyla ilişkilendirilir, ne dedeğişmez ahlaki ilkelerin, tarihselliğin ötesinde olan bir insan rasyonalitesi çerçevesinde inşa edilmiş olduğuna dair Arşimetçi bir varsayımına bağlantılıdır. Ahlaki ilerlemenin işaret ettiği şey, diyaloga katılma hakkına sahip olan kişileri kapsayan çemberin genişletilmesi ve normların, onlar tarafından etkilenen her bir bireyin onayı olmaksızın evrensel olarak geçerli sayılmayacağı inancıdır. Ahlaki ilerleme, dar fikirli yaşam formlarının ötesine geçerek ince bir evrenselliğe doğru bir hareketlenmedir ve bu ince evrensellik anlayışında, radikal bir biçimde farklı olanların bir arada var olma ilkeleri hakkında bir anlaşmaya varma olasılığını keşfetmek konusundaki çabalarını sürdürmek için kullandıkları araç, söylemdir.¹⁸

Diyalog ve fikir birliği arasındaki bağ, evrenselliğin farklılık karşısında ortaya koyduğu tehdit konusundan rahatsız olan, Lyotard gibi, postmodernistler tarafından eleştirilmiştir. Lyotard (1984, s. 82) kıyaslanamaz bir dil oyunları çoğulculuğunu savunur ve ötekileri 'farklılıklarınıaktif hale getirmeleri' konusunda zorlar. Çoğulculuk, bir toplumun tüm üyelerini birbirine bağlayan ' toplumsal bağın' tek bir dil oyununun diğer tüm dil oyunlarına baskın olmasına izin veren geleneksel topluluk anlayışlarıyla uyumsuzdur (Lyotard, 1985, s. 93). Sosyal bağlar, farklı dil oyunlarının birbirlerini gölgeleyemeyecekleri şekilde yeniden yapılandırılmalıdır. Lyotard'a göre, radikal ötekiliğin onaylanması ve farklılıkları, bütünleştirici bir sosyal fikir birliği sağlama adına, silikleştirme çabalarına şüpheyle yaklaşılmaması, yeni ifade şekillerine açık olan bir toplumun ön koşullarıdır.

Bu bakış açısıyla, adil bir toplum, 'tüm katılımcılarının bir sesi olmasına ve kendilerini, kendi bakış açılarından ifade etmelerine izin verenvebunu tanıyan' bir toplumdur (Haber, 1994,s. 30).Farklıdil oyunlarınınbağımsızlığı, karşılıklı saygı ilkesinin benimsenmesini gerektirir. Bu bağlamda, tarafların

birbirlerini kendi taraflarına katmaya çalıştığı ya da farklılıkları kapsayıcı bir fikir birliği çatısı altında toplama çabalarına dahil olduğu diyalog formlarına yer yoktur. Dolayısıyla, Lyotard'ın duruşu, Habennasçı söylem ahlaki düşüncesiyle uyumsuzluk içerisinde. Habermas'a göre, söylem, ahlaki öznelerinde iyi bir argümanın gücü tarafından belirli bir normatif fikir birliğine ya da ahlaki anlaşmazlıkların çözümlenmeden kaldığı uygun bir uzlaşmaya doğru yönlendirilmesi bakımından Sokratiktir. Lyotard'a (1985, s. 4) göre ise, 'd iyalektik söylem, Platonik anlamda... güç ile ilişkilidir', ve bu ilişki özellikle de 'bir diyalogdaki partnerler arasında değiş tokuş edilen ifadelerin etkilerini' kontrol etme çabalarını barındırır. Lyotard, (1984, s. 61) diyalog kavramını, diyalektikten anndınlmış şekliyle savunur ve bu bakış açısına göre ince ayrılıklar ve farklılıklar, ' fikir birliğikavramının asla ulaşılabilen bir ufuk' olduğu anlayışı temelinde, keşfedilir ve genişletilir.¹⁹

Lyotard'ın duruşuna yönelik bazı yorumlar, onun, dil oyunlarının bağımsız ve kıyaslanamaz olduklarını söyleyerek, bu dil oyunları arasında ilgi çekici oranda derin mesafeler oluşturduğunu ifade ederler (Weber, Lyotard'ın metninde, 1985, s. 104). Fikir birliğini bozma ve mutabakat anlayışını yok etme amacının, ilginç bir şekilde, haksız ayrımcılıkların yer aldığı sistemlerin temelinde yatan dil oyunlarını koruma etkisine sahip olduğu ileri sürülmüştür. Bu durum, yalnızca ' gerçek bir uzlaşmaya' giden diyalektik bir diyalog anlayışını keyfi bir şekilde bertaraf etmekle kalmaz; aynı zamanda sosyal ve politik tahakkümü meşrulaştıran dil oyunlarının aşma olasılığını da düşürür (Haber, 194, I. blm). Bunlar arasında, ataerkilliği savunan (Haber, 1994, s. 32) ya da cinsiyet, ırk ya da etnik temelli eşitsizlikleri doğal fenomenlermiş gibi sunan dil oyunları bulunur. Bu tür bir dile yönelik eleştiriler ve eşitlikçi normlarla daha derin bir bağ kurulmasını gerektiren yeni bir fikir birliği arayışları, daha iyi bir argümanın gücüne cevap verebilen modern siyasal toplulukların merkezi özellikleridir. Bu konuyu kadınlara oy kullanma hakkı verilmesine değinerek örnekleyen Taylor (1985, s. 382), yirminci yüzyılın ilk yansında karşımıza çıkan daha iyi argüman mantığının, bariz bir şekilde, 'insan ırkının yarısının insani potansiyellerine dair yanlış bir bakış açısına dayalı olan, savunulamaz kısıtlamaların... kaldırılmasını' gerektirdiğini ileri sürmüştür. Evrimleşen sosyal fikir birliği anlayışı, ' ötekiliğe' daha önce kapalı olan ' kapılardan' birisini açarak dönüşüme uğramıştır (Taylor, 1985, s. 383). Bu bakış açısından bakıldığında, sosyal eşitsizlikleri pekiştiren egemen dil oyunları alanı üzerindeki diyalojik etki ve ötekilik kavramına kapılarını açan bir sosyal fikir birliği arayışı, Lyotard' ın kendi azınlıklara karşı açıklık ilkesinin gerçekleştirilebilmesi için esastır (Lyotard, 1985, s. 95).²⁰

Postmodernizm ve Frankfurt Okulu eleştirel kuramının diyalog ve diyalektik arasındaki ilişkiye dair birbiriyle kıyaslanamaz açıklamalar öne sürüp sürmediği konusu, burada mümkün olandan çok daha detaylı bir analiz gerektirir. Lyotard'ın, yakın zamanda verdiği bir Uluslararası Af Örgütü seminerindeki yorumları, eleştirel kuramla postmodernizmarasın-

daki mesafenin bazen düşünüldüğü kadar büyük olmadığını ifade eder. Bu seminerde, Lyotard (1993, s. 140-1) konuşma ve farklı olanların konuşma topluluğundan dışlanmama haklarının temel haklar olduğunu ileri sürer. Bu sebeple, tüm insanlar diyalog içinde eşit oranda yer alma ve 'kendi topluluklarını, akıl yürütme ve tartışma' yetilerini kullanarak 'mukavele yoluyla kurma' hakkına sahiptirler (Lyotard, 1993, s. 138). Amaç 'konuşma hakkım, uyruğundan ya da ulusal dilinden bağımsız olarak, bütün bireylere yaymaktır' (Lyotard, 1993, s. 139). Tipik olarak, Frankfurt Okulu eleştirel kuramıyla bağdaştırılan evrenselci temaya çarpıcı bir şekilde benzeyen bir ifadesinde, Lyotard, 'medeniliğin aslında, haklı olarak vadettiği gibi, evrensel olabileceğini' ekler. Bu ifadeler, White'ın, Habermas'ın söylem ahlakı ile Lyotard'ın sosyal kısıtlamaların bağımsız sözleşme yoluyla elde edilen düzenlemeler içerisinde katılımcılar tarafından belirlenmesi gerektiği tezi arasında çarpıcı paralellikler olduğu yönündeki gözlemini destekler niteliktedir (White, 1991, s. 136).

Frankfurt Okulu eleştirel kuramı ve postmodernizm, söylem toplulukları idealini savunurlar. Bu söylem topluluklarında, diyaloga erişimin evrenselleştirilmesi ihtiyacı konusunda bir fikir birliği ve sosyal ve politik düzenlemelerin meşruiyetleri konusundaki kararların herkese açık olması gerektiği konusunda bir uzlaşma vardır. Daha önce de belirtildiği gibi, söylem ahlakı açık diyalogun bazı ön koşullarını belirler. Lyotard gibi postmodern düşünürler de, benzer şekilde, bu ön koşulların doğası üzerine düşünürler ancak sosyal bir fikir birliğine ulaşmak adına yürütülen arayışın, kolaylıkla, belli belirsiz güç operasyonları nı saptamak ya da önemli farklılıklara anlayışlı bir şekilde tepki vermek konusunda başarısız olabileceği ihtimalinden rahatsızdırlar. İşte bu yüzden Lyotard, 'adil bir oyunda kişinin dinlediği kadar konuşmasının' hayati öneme sahip olduğunu iddia eder (Haber, 1994, s. 42). Shapcott (1994, s. 75), benzer değerlendirmelerin, felsefi hermenotik ve özellikle de Gadamer'in perspektiflerin radikal bir biçimde kıyaslanamaz olduğu görüşünü reddettiği 'ufukların kaynaşması' düşüncesinin, merkezini oluşturduğunu ileri sürer. Felsefi hermenotik göre, özneler kendilerini yabancı bir ufka yerleştirebilirler ve bu doğrultuda kendi dünya görüşlerini genişletip dönüştürebilirler. Gadamer'in hermenotik anlayışındaki iletişim düşüncesi ise, 'ötekinin doğru iddiaları karşısında açık olmak üzerinden' evrensel uzlaşmaya olanak sağlar (Shapcott, 1994, s. 75). Gadamer' göre, iletişim üzerinden vanlanı biruzlaşma 'her zaman yalnızca kendi tikelliğimizin değil ötekinin tikelliğinin de üstesinden gelen dahaüst düzey bir evrenselliğin sağlanmasını kapsar' (Shapcott tarafından alıntılanmıştır, 1994, s. 75). Bu konulara feminist bir bakış açısıyla yaklaşan Butler (1995), çok farklı kültürlerin evrensellik üzerine fikirler ürettiğini ve bunlar arasında bazı temel benzeşimlerin var olduğunun görülebileceğini ileri sürer. Ancak, ' kültürel farklılığın bizim için seçtiği görev, evrenselliğin zorlu bir çeviri işi üzerinden dile getirilmesidir' (Butler, 1995, s. 130). Bu noktada, evrensel bir uzlaşma hükümsüz kılınmamıştır,

ancak 'evrensel olan, yalnızca kısmen dile getirilmiş olabilir ve bizlerin hang-i formda karşımıza çıkacağını daha bilmiyoruz' (1995, s. 30).

Ötekinin sesi üzerindeki vurgu, yalnızca daha iyi olan argümanın gücünün hakim olduğu, saf diyalojik ilişkiler içine girmenin zorluğunu (ve nihai olarak imkansızlığını) gözler önüne serer. Diyalojik topluluklar hiçbir zaman açık bir diyalogun önündeki bütün engellerin kaldırıldığı garantisini veremez. Demokratik kurama yapılmış olan önemli bir katkı da, farklı kültürlerin üyeleri ya da radikal biçimde birbirinden farklı olan bakış açılarının taraftarları arasındaki yanlış anlaşılmalarda sürekli tehlike üzerine yapılmış bu vurgunun içinde gizlidir. Demokratik kuramın ana kolları, çoğunlukla, demokratik bir yönetimin varlığından bahsedilebilmesinden önce var olması gereken yapılar ve işlemler üzerine yoğunlaştırılmış ya da açık bir topluma etkili bir şekilde katkı sağlayabilmeleri için önce sosyal ve ekonomik bir takım kaynakların vatandaşların kullanımına açılmış olması gerektiğini vurgulamıştır. Daha yakın tarihli diyalojik topluluk ve katılımcı politika yaklaşımları, vurguyu, gerçekten demokratik olan karşılaşmaların ince ve karmaşık sosyo-psikolojik ön koşullarına doğru değiştirir: bu yaklaşımlar oyunun toplumsal kurallarına ya da sosyal kaynakların dağılımına, demokratik yaşam biçimlerinin radikal bir biçimde genişletilmesi için gerekli olan hermenotik becerilere göre, daha az odaklanırlar.²¹ Bu yaklaşımlar, dayatılmamış olan diyaloglar üzerinde algılanamaz sosyo-psikolojik kısıtlamaların var olduğunu vurgulayarak, toplumsal uzlaşmaların kaçınılmaz olarak şüpheli olduğunu açığa çıkarırlar: bu uzlaşmalar, durumdan hoşnut olan aktörlerin düşündüğünün aksine, daha iyi olan argümanın gücüne dayanmıyor olabilir.

Habermas'ın, aktörlerin, düşünceleri ve davranışları üzerindeki kısıtlamaların kapsamından habersiz bir şekilde, bazı düzenlemeleri onaylamış olabilecekleri yönündeki argümanı, ince bir evrensellik açısından hayati önem taşır. Bu gelişmiş evrensellik formunda, gittikçe artan sayıdaki bireyler, bir gün mutlaka evrenselleştirilebilir bir iyi yaşam algısı etrafında birleşeceklerini varsaymaksızın, adaletsiz ayrımcılıkları ortadan kaldırmak için iş birliği yaparlar. Bu evrensellik anlayışını, Marks'ın yazılarında hakim olduğu görülen evrenselcilikten ayıran önemli nokta, insanların, özgürlüklerinin üzerindeki tüm kısıtlamaların üstesinden geldikleri ve sonuç olarak kafa yormaları gereken hiçbir konunun kalmadığı koşullarda yaşamayı bekleyememesidir. Bu anlayışa göre, sürekli aktif olarak düşünen öznelerin ortaya çıkmasının ardından, onları bekleyen ve özgürlüklerini daha önceden bilinmeyen şekillerde kısıtlayan kısıtlamalarla karşılaşabilirler. Uzlaşmalar üzerinde, gerçekten eşit bir katılım konusundaki gizli etkilerin ve kısıtlamaların kanıtlarını bulmak için yapılan sınırsız incelemeler, tüm diyalojik toplum için gerekli birer yükümlülüktür. Çağdaş literatürde diyaloga yönelik çok farklı yaklaşımlar vardır ve bunlar arasındaki farklılıkları ve ayrımları hafife almamak çok önemlidir. Ancak hepsinin paylaştığı or-

tak bir tema göze çarpar. Bu tema, modern devletler ve bir dünya toplumu içerisinde, kültürel farklılıkların artması bağlamında demokratik zorunlulukların derinleştirilmesi arzusudur.

Yeniden Tartışılan Evrenselcilik

Rorty'nin, bulunduğumuz noktadan başlamamız gerektiği konusundaki gözlemi, Arşimetçi idealin muğlaklığı göz önünde bulundurulduğunda, şimdiye kadar argümanın merkezini oluşturmuştur. Tabii ki, her şeyi kucaklayan bir tavra sahip çoğulculuklara işaret eden tüm söylemler oldukça sorunludurlar çünkü çok farklı gruplara kabul etmedikleri hedefler atfetme riskini taşırlar. Bu sorun karşısında verilen tepkilerden birisi, tüm insanlığın evrenselleştirilebilir bir iyi yaşam anlayışına alıştırılabileceğini oraya koyan Arşimetçi bir bakış açısı arayışının yenilenmesidir. Bu alandaki çalışmalar, en azından geçici olarak, servis dışıdır.²² Herhangi bir topluluk adına konuşma iddialarını ya da belirli amaçların ve bağlılıkların tüm üyeler tarafından paylaşıldığı inancını anında bir girdaba çeken şüpheler, ayrımcı sistemlerin ahlak anlayışlarıyla ilgili farklı bir çıkış noktası sunarlar.

Bu ayrılık noktası, birdereceye kadar, tüm çağdaş toplumlarda var olan güçlü ahlaki ve kültürel eğilimleri yansıtmaya gücüne sahiptir. Hiçbir modern siyasal topluluk, ulusal ya da ırksal azınlıkların, kadınların, ikincil sınıfların, göçmenlerin, homoseksüellerin ayrımcılığa uğraması hakkında, kendi içlerinde yaşanan ahlaki tartışmalara karşı bağışıklık sahibi değildir ve hiçbir modern siyasal topluluk yabancıların dışlanması konusundaki benzer ahlaki sorunlardan kurtulamaz - kapalılık ilkesi, sığınmacıların topluma girmesinin engellenmesini, aynı uyruktan olmayanların refahını tamamen göz ardı ederek hasarın dışı aktarımını ya da yabancılara onların hayati çıkarlarını etkileyecek olan ulusal kararlarda temsil ya da söz hakkı verilmesinin reddedilmesini içerse de içermese de. Bulduğumuz noktadan başlamak (bulduğumuz derken kastedilenler, dışlama ahlaki konusundaduyarlıolan herkesin durduğu nokta) konusu, zaten, modern siyasal topluluğun karakteriyle ilgili karmaşık ahlaki sorularla haşır neşir olmak anlamına gelir.²³ Bu, küreselleşme ve parçalanma bağlamında sıra dışı bir ehemmiyetle yeniden gündeme gelmiş olan, üyeliğin, vatandaşlığın ve evrensel sorumlulukların dağıtımını konusu hakkında sürekli sorulan sorularla boğuşmak demektir.

Sınırlı toplumların doğası konusundaki bu ahlaki duyarlılıklarla yola çıkmak, insanların sosyal sınırlar olmadan yaşayabileceklerini varsaymak demek değildir. Bu, daha ziyade, Derida'nın, hiçbir 'sınır koyma' uygulamasının, hiçbir ayrımcı uygulamanın, otomatik olarak sorgulamadan ve eleştiriden muaf olamayacağı iddiasını kabul etmektir (R. Bernstein, 1991, s. 184). Buradaki birincil mesele, *bizim*, sosyal ve politik uygulamalarımıza içkin olan ayrımcılık yöntemlerini meşrulaştırıp meşrulaştıramayacağımız,

ya da bunu hangi ölçütler çerçevesinde yapacağımızdır. Bu soru, topluluk içerisindeki sosyal ayrımlar ve sınırlarla ve toplumun ulusal sınırlara yüklediği ahlaki önemle ilişkili olarak karşımıza çıkar. Bu tür ayrımcı sistemlerin meşrulaştırılmaşrulaştırılamayacağı sorusu, geçmişte eşitlikli muameleleri haklı kıldığı düşünülen insani farklılıkların ahlaki geçerliliği konusundaki, hayati bir sorudur. Dışlama yöntemlerinin en iyi şekilde nasıl meşrulaştırılabileceği konusu, büyük oranda, ayrımcı uygulamalar hakkındaki kararların baskın grupların tekeline bırakılmamasının sağlanmasıyla ilgilidir.

Bu konular birbirleriyle yakından ilişkilidir. Ayrımcı rejimleri meşrulaştırmak için kullanılmış olandoğal sınıf, ırk, ulus ya da cinsiyet hiyerarşilerine yönelik geleneksel eğilimlerin çoğu, modern çağda sorunsallaştırılmıştır. Irksal farklılıkların köleliği meşrulaştırdığı ya da değişmez cinsiyet farklılıklarının kadınların domestik alana kapatılmasını doğruladığı yönündeki ahlaki iddialar, meşruiyetlerini kaybetmişlerdir. Haksız ayrımcılıkların yok edilmesine karşı yürütülen mücadeleden, diyalojik politikalara yönelik daha güçlü bir bağlılık doğmuştur. Çeşitli kapalılık uygulamaları için öne sürülen suni gerekçeler konusundaki daha gelişmiş bir farkındalık, sistematik olarak dışlanmış olanların geçmişte verilen hasarlar, tarihsel hataları düzeltmenin en iyi yolları ve politik kurumların gelecekteki ideal yapılarıyla ilgili açık bir diyaloga dahil edilmeleri gerektiğinin kabul edilmesini teşvik etmiştir. Toplumların bir dizi insani farklılığa yanlış bir tavırla ahlaki bir önem yüklemiş oldukları gerçeğine karşı duyarlı olmak, diyalojik ilişkilerin radikal bir şekilde genişletilmesini gerektirir. Söylem topluluklarına karşı geçmişte daha güçlü bağlılıklar geliştirilmiş olsaydı, o zaman sergilenen eşitlikli ayrımcılık uygulamaları gerçekleşmemiş olurdu (ve gelecekte bizi bekleyen uygulamalar da daha kolay önlenirdi).

Bu anlamda, hiçbir ahlak anlayışı, eğer insan ırkına dahil olan herhangi bir bireysel üyeyi, a priori sebeplerle, evrensel hale gelebilme potansiyeli olan bir iletişim topluluğundan sistematik olarak dışlıyorsa, tatmin edici olmaz.²⁴ Bu noktada evrensellik, ne doğal hukuk perspektiflerinin özçülüğünü, ne de Aydınlanma'yla ilişkilendirilen tartışmalı tarih felsefelerinde mevcut olan teleolojiyi olumlar. Bu noktada evrensellik, ötekileri, irksal, ulusal ya da diğer özelliklerini gözönünde bulundunnaksızın, kendi refahlarını etkileyen konularda açık bir diyaloga dahil etme sorumluluğu şeklini alır.

Bu temalar, moderniteye içkin ancak birbiriyle yarış halinde olan normalleştirme ve kontrol etkenlerinin mantığı tarafından sürekli olarak örselenen ve ertelenen demokratik dürtülerin radikal bir biçimde yoğunlaştırılabilmesi için kritik öneme sahiptirler.²⁵ Ancak, bu temaların başka yerlerde yaşayan insanlar üzerinde bir etkisi olup olmayacağı - yani onların bu ahlaki duyarlılıkları paylaşma zorunluluklarının olup olmadığı - , birçokları için temel bir sorudur. Batı'nın ahlaki kodlarının, ayrımcı uygulamaların ahlaki olarak geçerli olan insani farklılıklara dayanıp dayanmadığı konusundaki tartışmalar doğrultusunda oluşturulmuş oldukları açık ve nettir; cinsiyet ya da ırk konusundaki farklılıkların ahlaki geçerliliklerini

onaylayan dışlama uygulamalarının ötesine geçmek, bu varsayımların hatalı olduğunu öne süren argümanlar sayesinde mümkün olmuştur. Ancak, bir Batı toplumunda, dışlama uygulamalarının karşı koymak için geçerli bir sebep sayılabilecek olan etkenlerin, otomatik olarak tüm yaşam biçimleri için de geçerli olduğu varsayılmaz. Bu konudaki kültürlerarası geçerlilik, yalnızca, diğer herkese açık olan bir mahkemede eylemlerin sebeplerinin haklı olup olmadığına değerlendirilmesiyle sağlanabilir.

Bazı durumlarda, haksız ayrımcılıkların eleştirisi, Batı'da en çok yankı bulan normatif değerlendirmelerden ziyade, güçlü argümanlara dayanır. Köleliğe ya da apartheid'a karşı olanlar da dahil olmak üzere, bazı argümanlar, kültürlerarası geçerliğine sahiptirler. Savaşın ortasında bile adaletin uygulanması gerektiği inancı gibibelli ahlaki bağlılıklar, farklı kültürlerde ve medeniyetlerde destek bulurlar. Ahlak anlayışlarının örtüştüğü, bu gibi durumlar, insanın ontolojik önceliği konusundakibir fikir birliğine dayanmaz ya da sosyal rollerin ve kurumların yeniden müzakere edilebileceğini olumlama. Çağdaş dünyada bu modernist iddialar hakkındaki keskin fikir ayrılıkları ve bu tür konulan tartışmaya açan çok sayıda bulgu vardır ve bunların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Yine de, çoğu kültür, içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki farkların her zaman ahlaki olarak belirleyici olmadığını ve ötekilere karşı, güç kullanımı üzerinde belli kısıtlamalar gerektiren bir takım yükümlülüklerinvarlığını kabul eder. Ötekilere karşı bir tür sorumluluk anlayışı ve ötekileri, onları derinden ilgilendiren konularda diyaloga dahil etme konusunda bir sorumluluk duygusu, evrensel olarak kabul görmeyebilir ancak yine de bunlar tüm dünyada geniş kitleler tarafından desteklenmektedir. Kültürün eleştirel ve diyalojik bileşenleri, farklı kültürlerde mevcuttur ve *Moralitat* kavramının *Sittlichkeit* doğrultusunda reflektif bir yönelim getirdiği kozmopolitan bir kültürün ana hatları da bu toplumlarda zaten bariz bir şekilde gözlenebilir. Sonuç olarak, *onlann* evrensel söyleme katılmaya mecbur olup olmadıkları konusu da, gerçek bir diyalogun doğası ve onun meşru faaliyet alanı hakkındaki tartışmalardan daha önemsiz olabilir.

Diyalog ve müzakere anlayışları birçok farklı kültürde vardır ancak bunlar tam olarak aynı anlama sahip değildirler ve bu konudaki karşıt fikirlerde tanıırınayı hak etmektedirler.²⁶ Radikal bir eleştiriye tabi tutulması gereken sosyal uygulamaların kapsamı hakkındaki derin anlaşmazlıkların yanında, açık diyalojik ilişkilerin doğası hakkında genel bir fikir birliği bulunabilir. Bazı kültürler, insan haklarının korunması yönündeki güvencelerin artması için, sınırlarını uluslararası bir incelemeye açmaya diğerlerine göre dahahazırdırlar. Bazıları ise, yabancıların kendi dahili uygulamalarını eleştirmek konusunda meşru bir hakka sahip olmadıkları görüşünü savunurlar. Bir toplumun kendi içindeki uygulamalar, örneğin ırksal üstünlük ilkelerini yasa dışı ilan eden uluslararası ahlaki sözleşmeleri ihlal etmediği sürece, bu duruşa saygı gösterilmesi gerekir. Tabi ki, toplumun bütünü için konuşma hakkına kimin sahip olduğu ve dahili uygulamalarınuluslararası incelemeden korunmaya çalışılması yönündeki çabaların kimlerin çıkarla-

nnı garanti altına aldığı konusunda, kaçınılmaz olarak, zorlu sorular ortaya atılacaktır.²⁷ Ancak bu sorunlara rağmen, modern kozmopolitan ahlakın merkezi tezi, hiçbir bireyin sınıfı, ulusu, etnik kökeni, cinsel kimliği, cinsiyeti ya da ırkı sebebiyle kendi refahını ve çıkarlarını etkileyen kararlara katılım sağlamasının engellenmemesi gerektiği düşüncesidir. Bu noktada, bu bakış açısına olan bağlılığın, güçlü olanların, belli uygulamaların bu ilkeye aykırı olduğu toplumlara müdahale etmesine izin verip vermediği konusundaki tartışmalar kaçınılmaz olarak alevlenecektir, ancak buradaki birincil mesele bu değildir. Buradaki birincil ahlaki mesele, uluslararası toplumdaki güçlü grupların, zayıflarla olan ilişkilerinde bu kozmopolitan ilkenin gerektirdiği gibi hareket etmelerini sağlamaktır.²⁸

Daha önce de belirtildiği gibi, evrenselliğe yönelik bu yaklaşım, doğal hukuk kuramına ve tartışmalı tarih felsefelerine karşı yapılan eleştirileri bertaraf etmeye çalışır. Aydınlanma düşünürlerine yönelik, gelecekte bir kozmopolis kurmak konusundaki heveslerinin kültürel çeşitliliğin değerini düşürdüğü yönündeki eleştirilerden kaçınmayı hedefler. Çağdaş kosmopolitanizm eleştirisi çerçevesinde ortaya atılmış olan çoğu iddiayı kabul eder. Bireylerin, kimliklerini tarihsel topluluklar içerisinde edindikleri ve ahlak anlayışlarının sosyal ürünler olduğu konusundaki sosyolojik gözleme şüpheyle bakmaz. Bireylerin birlikte yaşayacakları kişileri seçme ve diğerlerinin kendi toplumsal bağlılıklarına saygı göstermelerini bekleme hakkına sahip oldukları yönündeki ahlaki ilkeye şüpheyle bakmaz; bununla ilişkili olarak, aile fertleri ya da vatandaşlar arasındaki özel yükümlülüklerin, bireyin insanlığa karşı olan genel yükümlülüklerinden önce gelebileceği konusundaki görüş de, bu yaklaşım için bir tartışma konusu değildir. Bir grubun üyelerini bir araya getiren ve onları diğer insanlardan ayırt eden belirli toplumsal bağlar (ulusal bağlar gibi) var olmaya devam edecektir. önemli olan nokta, bu bağlılıkların evrensel bir iletişim topluluğu idealiyle çelişmemesinin sağlanmasıdır.

Farklı grupların benimsedikleri normlar ve iletişim temelinde kurulmuş olan bir toplum ideali arasındaki gerçek ve olası gerilimleri irdeleyen bir diyalojik topluluk, bundan kötü yönde etkilenecek olanları açık diyalogun bir parçası haline getirmeden, dahil etme ya da dışlama sistemlerini seçme hakkına sahip olduğunu iddia etmeyecektir. Bu topluluk, ulusal sınırların, grubun belli üyelerinin bağımsız bir diyaloga erişim hakkının kısıtlanmasını meşrulaştıracak kadar büyük bir ahlaki öneme sahip olduğunu kabul etmez. Dolayısıyla, diyalojik bir topluluk, vatandaşlığın dağıtım konusundaki kritik kararların alınmasında, konuyla bağlantılı yabancıları da diyaloga dahil etmelidir. Üyeler arasındaki bağlar, prensip olarak bütün herkese açık olan daha geniş söylem topluluklarının evrimine olanak sağlamak için, gevşek bir şekilde yapılandırılmalıdır.

Ötekilere karşı, dışlama uygulamalarını sonuçları konusundaki sorumluluklar, birçok farklı şekil alabilir. Bazı topluluklar, dünyanın geri kalanıyla sıra dışı bir bağlılık kurmayı ve yalnızca başkalarına zarar verdikleri noktada diyaloga başvurmayı tercih edebilirler. Üyelik hakkının dağıtımı

söz konusu olduğunda, kendini dışakarşı kapatma hakkına, en çok kırılgan toplumlar sahiptir ve bu, Walzer tarafından, toplumsal olarak kendi kaderini belirleme hakkı çerçevesinde savunulur. Yerel bir halkın, baskın kültürün üyelerine kendi topraklarından mülk satın alına hakkını vermeme iddiası, Kymlicka (1989) tarafından ifade edilen sebeplerle oldukça ikna edici görünür. Kendi kültürünün sürekliliği konusunda korku duyan bir devlet de, benzer hakları uygulama yetkisine sahiptir. Bir devletin, sadece toplumsal kimliği paylaşmadıkları için, zaten o devletin vatandaşı olan insanları dışlayıp dışlayamayacağı konusu ise, tamamen farklı bir konudur (bkz. Preuss, 1995). Yabancıların dışlanması konusunda suni gerekçeler öne süren bir toplum, Walzer'ın (1995) Amerika Birleşik Devletleri'nin göçmen politikası üzerine yaptığı yorumlarda ifade ettiği gibi, uluslararası kınamalara maruz kalır ve bunu kanıtlama zahmeti, bütünüyle giriş izni talep eden sığınmacılara düşmeyebilir. Üyeliğin dağıtımı konusundaki kararlar, dünyayı birbirinden ayrı egemen devletlere bölen ve ihraç kurbanlarının başka bir ülkeye giriş yapma hakkını kullanamamasıyla sonuçlanan kapalılık uygulamalarının kurbanlarının koşulları göz önünde bulundurularak alınmalıdır. Bu, özellikle de zengin ülkelerin daha az zengin olan ülkelere gelen büyük ölçekli bir insan akımından faydalandığı durumlarda önemlidir. Vatandaşlığa kabul etme uygulamalarında açık kapı politikası gütmek eleştirilebilir çünkü bu, zengin devletlerin, daha fakir devletler için uygun bir telafi uygulaması gözetilmeden, küresel bir vasıflı insan transferinden faydalanabilmesine olanak sağlar.²⁹ Ötekiler konusunda sorumluluk oranı, toplumlar arasında gözle görülür bir farklılık sergiler: bu oran ayrıcalıklı devletlerde ve zayıf yerel halklar arasında aynı olamaz. Varlıklı toplumların, üyelik dağıtımını yönlendirmesi gereken ilkeleri ve dünyadaki sığınmacıların sorunlarına yönelik küresel çözümler konusunda yürütülen bir diyaloga, konuyla ilgili olan yabancıları dahil etmek konusunda özel yükümlülükleri vardır. Kendilerini birer dünya vatandaşı tayin etmek ve dünya çapında bir refahın yerel temsilcileri olarak hareket etmek onların görevidir.³⁰

Üyeliğin dağıtımı konusu için geçerli olan ilkeler, vatandaşlığında dağıtımı için de geçerlidir: ayrı bir varlık sürdürme hakkı, bir toplumun vatandaşlık konusunda tam olarak istediği gibi kararlar alına hakkına sahip olduğu anlamına gelmez. Eğer azınlık milletleri vatandaşlık haklarından mahrum bırakılırlarsa, eğer bu toplulukların farklılıkları baskın kültürün üyeleri tarafından göz ardı edilirse, eğer kendi yaşam biçimlerinin sürekliliği konusunda korku duymak için geçerli sebepleri varsa, bu durumda o siyasal toplumluğun bağımsız egemenlik hakkından yoksun bırakılacağı bir noktaya ulaşılabilir. 'Başarısızlığa uğramış devletler' konusunda son zamanlarda yürütülen tartışmalar, insan hakları ihlallerinden kaçınmanın sığınma talep ettikleri toplumlar üzerinde tahammül edilemez gerilimler yarattıkları noktada, insani müdahalenin meşrulaştırılabileceğini ileri sürer (Helman ve Ratner, 1992-3). Diyalojik toplumların, başka toplumlar içerisindeki azınlık milletlerini korumak konusunda meşru bir kaygıları ve bu topluluk-

ların, yönetimde olan seçkinlerin, ulusal politikaların hayata geçirilmesinde uluslararası mesuliyetlerden korumak için tasarlanmış olan egemenlik söylemlerini, protesto etme hakları vardır (Jackson, 1990). Müdahil devletler, daha önce kendi sınırları içerisinde etnik ve diğer azınlıkları korumak için bir takım adımlar atmışlarsa, ahlaki yeterlilik açısından daha güçlü olacaklardır. Diyalojik devletlerin vatandaşlığın dağıtımını konusundaki yeterliliklerini geliştirebilmek için kullanabilecekleri iki araç, grup farklılıklarına dayalı vatandaşlık anlayışları ve haksız ayrımcılık suçlamaları yapıldığında kullanılabilen, uygun uluslararası otoritelere yasal başvuru hakkıdır.

Küreselsorumluluklaradeğinen Rousseau, *Politik Ekonomi Üzerine Söylem* (1968, s. 247) adlı eserinde vatandaşlık kavramının, vatandaş olmayan kişilerin de aynı yasal ve politik haklardan faydalanabilmeleri durumunda, hiçbir değerinin olmadığını ileri sürmüştür. Özel bağlar kaçınılmaz olarak küresel sorumluluklara bir sınırlama getirir. Ancak, daha önce de belirtildiği gibi, üyeliğin ve vatandaşlığın dağıtımını konulan, uluslararası tartışma konularının ortaya atılmasına sebep olabilir. Bir tür ahlaki kayırmacılık öğesi, ayrı yaşam biçimlerinin dahili birer özelliğidir, ancak bu durum, bireyin kendi vatandaşlarına karşı yükümlülüklerinin kaçınılmaz olarak insanlığın geri kalanına karşı sorumlulukları karşısında ayrıcalık kazandığı, 'sorumluluğa dair eşmerkezli bir çember imgesini' meşrulaştırmaz³.¹ Shue'nun tehlikenin dışı aktarımı konusundaki tartışması, vatandaşlara ve yabancılara eşit bir ahlaki konum sağlanması gereken koşullarda, evrenselleştirilebilir bir ilkenin uygulanması için gereken zemini hazırlar.³² Küresel bir ahlaki sorumluluk hissinin yaygınlaştırılması konusundaki temel itici güç, kültürler ötesi bir tehlikenin verdiği zararın gittikçe artması durumunda ortaya çıkar.

Bu koşullar altında, demokratik toplumların, vatandaşlarını ve yabancılarını daha geniş bir siyasal topluluk çatısı altında ortak yasa yapıcılar olarak bir araya getirmek konusunda özel bir yükümlülükleri vardır.

David Held'in (1995, s. 232), farklı toplumların vatandaşlarının uluslar ötesi bir toplumun üyeleri olarak birbiriyle bağdaştırıldığı, kozmopolitan bir demokratik toplumlar topluluğu olarak tanımladığı yapıyı kurmak konusunda ahlaki bir görevleri vardır. Sosyal-sözleşmecî kuramın merkezi sorunlarından birisi, kozmopolitan demokrasi fikri tarafından çözülmüştür.

Sözleşmecî gelenekten gelen çoğu yazara göre, farklı toplumların vatandaşları, egemen topluluklar kurabilmek için ayrı ayrı sözleşmeler yapmışlardır. Aslen evrensel topluma dahil olan insan ırkı, zaman içerisinde çok sayıda farklı sosyal sözleşme yapılmasıyla parçalı bir yapıya bürünmüştür. Ancak insanların bu şekilde birbirlerinden ayrılma hakkı da ahlaki olarak tartışmalıdır. Sosyal-sözleşmecî kuramlara yönelik bir eleştiride, Sir Robert Filmer, bütün farklı sözleşmelerle birbirinden ayrılabilmesi görüşüyle, insanoğlunun başlangıçta bir birlik halinde olduğuna dair sözleşmecî inanç arasındaki gerilimi işaret etmiştir. Filmer'a (1949, s. 285) göre, eğer sözleşmeciler 'insanlığın... tek bir halktan oluşmuş' olduğu konusunda haklı olsalardı, eğer başlangıçta her şeyin ortak yapıldığı konusunda haklı ol-

saldı, o zaman hiç kimse insanlığın 'evrensel onayı' olmadan tamamen egemen kılınmazdı. Filmer'in sosyal-sözleşmeci yaklaşımlara yönelik eleştirisi, siyaset kuramcılarının, genellikle Stoacı-Hristiyan geleneğin ahlaki ve politik imarını ciddiye almak konusunda başarısız olduklarının faydalı bir anımsatıcısıdır (Gallie, 1978, 2. blm).³³

Kant, uluslararası ilişkiler alanında ilerleme kaydetmenin, bir uluslararası sistemden, uluslararası devletler sistemine geçişi ve o toplumun, diyalog ve onay kavramları tarafından yönlendirilen bir insani etkileşim alanının genişletilmesi yönündeki, daimi bir evrimini kapsadığı sonucuna ulaşmıştır. Bu yeni sistemde, evrensel bir amaçlar krallığının katılımcıları olarak, devletler, diğer toplulukları ya da genel olarak insanlığı olumsuz etkileyen şekillerde hareket etmezler - sanki insanlığın geri kalanının onayını almaya çalışmak gibi bir zorunlulukları yokmuş gibi. Üç farklı uluslararası toplum formunun, bu amacın gerçekleştirilmesinde oynayacağı rol zaten belirtilmiştir (bkz. yukarıda, s. 7-8).

Ancak, Kant'ın, diğer toplulukların üyelerinin onayının alınmaya çalışılması yönündeki liberal görüşünün, etkili bir evrensel iletişim topluluğunun sosyal ve ekonomik ön koşullarının yaratılması konusundaki gerekliliği vurgulayacak şekilde, biraz daha geliştirilmesi gerekir. Horkheimer'in 'materyalist bir toplum kuramının, Kant'ın insanlığın mükemmel düzeni fikrinin ütopyacı yapısının ötesine' geçilmesi iltiyacı konusundaki gözlemi, bu konudaki hayati noktayı dile getirir (Hoy ve McCarthy, 1994, s. 56). Offe, tartışmayı daha da ileriye taşıyarak, hiçbir bireyin ya da grubun 'maddi yaşam araçlarından, insan ve vatandaşlık haklarından ya da politik ya da sosyal katılım imkanlarından mahrum bırakılmaması' gerektiğini ileri sürmüştür (19994, s. 56). Habermas'ın ideal konuşma düşüncesiyle bağlantılı olarak da benzer temalar ortaya atılır. Tahrif edilmemiş bir iletişim idealine doğru ilerlemek, diyaloga eşit katılımı engelleyen tüm 'egemenlik, şiddet ve sistematik ayrımcılık' uygulamalarının eleştirilmesini gerektirir (Cohen, 1980, s. 71 ve 100).³⁴ Evrensel bir iletişim topluluğu idealine olan bağlılık, tüm güç 'dengesizliklerine' yönelik neo-marksist bir eleştiri içerir (Apel, 1980, s. 283). Bu noktada, Kant'm, evrensel bir amaçlar krallığında insanlığın onayının alınmaya çalışılması düşüncesi, tüm insanların herhangi bir egemenlikten eşit oranda bağımsız oldukları evrensel bir iletişim topluluğuna yönelik normatif hedefin savunusunda genişletilmiştir.³⁵ Bu diyalojik ideal, ilhamını Marksizm'den almış olan bir yabancılaştırma, ayrımcılık ve sömürü eleştirisiyle iç içedir.³⁶ Herhangi bir egemenlikten bağımsız bir iletişime karşı geliştirilen bağlılık, sonrasında, sınır bölgelerinde, daha önceki kuşaklara göre daha evrenselci, kültürel farklılıklara karşı daha duyarlı ve sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri azaltmaya daha adanmış düzenlemeler yaratmak için yapılan, işbirliği çalışmalarına yol açar. Bunu, yani siyasal topluluğun üçlü dönüşümünü, hedefleyen küresel bir özgürleşme anlatısı, diyalojik idealin doğasında vardır. Post-Westfalya döneminde siyasal topluluğun ahlaki temelleri bu eğilimler çerçevesinde yapılandırılmalıdır.

Sonuçlar

Arşimetçi bir bakış açısının gerçek olduğunu varsayan evrenselci düşünce tarzları, artık çok fazla desteklenmemektedir ve tek bir evrenselleştirilebilir iyi yaşam kavramı yaratma çalışmaları itibarsızlaşmıştır. Geleneksel evrenselci ahlak anlayışlarının terk edilmesi, post-metafizik düşünce döneminde her şeyin kabul gördüğü sonucunu meşru kılmaz. Aslında, evrenselci ahlak eleştirisi, Batı'da var olan ve Batı dışındaki dünyaya yönelik baskın tavrın ve davranışın temelini oluşturan, adaletsiz dışlama sistemlerine karşı ortaya konulan daha büyük çaplı bir başkaldırının bir parçasıdır. Biz ve onlar, içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki sınırların nasıl çizildiğine yönelik bir duyarlılık, son zamanlarda ortaya atılan çoğu sosyal kuramda ve radikal siyasi yaklaşımda dile getirilmiştir. Çoğu geleneksel dışlama yöntemine zemin hazırlayan koşullara yönelik eleştirinin genişletilmesinde ve çoğu aktörün ahlaki olarak önem arz eden insani farklılıklar olarak değerlendirildiği noktaların yakın bir incelemeye tabi tutulmasında, yeni bir evrenselcilik yaklaşımı gözlenebilir. Bu gelişmelerin sonucu, küresel politikayı yönlendiren dahil etme ve dışlama ilkelerinin belirlendiği diyaloga, tüm insanların eşit katılım hakkı olduğu idealini savunan ince bir evrensellik anlayışı olmuştur. Kaba evrensellik anlayışları, kültürel çeşitliliğe karşı bir tehdit oluşturan mutlak iyi yaşam anlayışlarını savunduğu için eleştirilir: ince evrensellik anlayışı ise, açıkça ifade edilebilen farklılıkların kapsamını genişleten, evrensel bir iletişim topluluğu idealini savunur.

Benzer sosyal yatkınlıkları olan bireylerle birlikte yaşama tercihiyle, evrensel bir iletişim topluluğu ideali arasında olası bir çatışma durumu vardır. Tikselci sosyal bağlar, daha geniş kapsamlı bir söylem toplumuna katılım anlayışı ile uyumsuzluk içerisinde olabilir ve evrenselci düşünceler, kapalı toplumlar arasındaki özel bağlarla çelişebilir. Bu gerilim, sosyal bağların, sistematik olarak dışlanmış olan grupların katılım haklarından faydalanabilecekleri şekilde, yeniden yapılandırılmasıyla aşılır. Ortak bağlılıkları sebebiyle birlikte yaşamayı seçen, ancak kendi kültürel uygulamalarının aynı toplumdaki ikincil gruplar tarafından onaylandığından emin olmak isteyen, diyalojik bir topluluğun üyeleri, zaten, uluslar ötesi bir hasarın kurbanları için katılım hakkı sağlayan, daha geniş kapsamlı söylem evrenselliklerinin bir parçası olma potansiyeline sahiptirler.³⁷ Bu toplumda, belirli bağlar korunabilir ancak bu bağlar, sistematik olarak dışlanmış olanları açık bir diyalogun bir parçası haline getirmek konusundaki normatif amaç ışığında yeniden yapılandırılır. Bu daha geniş kapsamlı söylem evrensellikleri, diyalojik bir toplumun ilişki içerisinde olduğu sosyal sistemlerin çeşitliliği göz önüne alındığında, kaçınılmaz olarak, farklı formlar

alırlar . Ancak bu kapsamlı diyalojik çerçevelerin her biri, bu toplulukları, evrensellik ve farklılık kavramları arasında uygun bir denge kurma projesinin bir parçası haline getirir. Bu kapsamlı çerçeveler, bir bütün olarak, insanlığın çok daha büyük bir bölümünün, onları meşru haklarını ve çıkarlarını korumaktan alıkoyan, dışlama uygulamalarına meydan okumasını sağlar. Hoş görülebilir olan anlaşmazlıkların kapsamını büyüten, bu geniş kapsamlı söylem evrensellikleri, klasik egemen devletlerin ve onların tek tipleştirme projelerinin hüküm sürdüğü Westfalya döneminin çok ötesinde olan, önemli bir değişimi temsil ederler.

4

Dışlama Biçimleri ve Topluluğun Sınırları

Çeşitli dışlama sistemlerinin ahlaki gerekçelendirilmesi günümüz sosyal ve siyasal kuramların birçok aşamasında müşterektir. Frankfurt Okulu sosyal kuramı, postmodernizm ve feminizm, sosyal yapılar ve bunların harici ilişkilerine inşa edilmiş adaletsiz dışlama uygulamalarını eleştirirken benzer bir kaygı sergiler. Bu yaklaşımlar, evrenselleştirilmesi gereken bir tek iyi yaşam kavramı varsayımını reddeder; ancak bunların gayrimeşru dışlama biçimlerine karşı gösterdikleri direnç, diyalojik yaşam biçimlerinin sınırlarının genişlemesine önem veren bir öz ve toplum kavramıyla ilintilidir. Diyalog, öznelerin dışlama sistemlerinin haklı olup olmadığına karar vermelerinde tercih edilen araçtır.

Evrenselliğe bağlılık bu yaklaşımların ayrılmaz bir parçasıdır ve bu bağlılık, kendilerini etkileyen kararları etkilemek adına diyalogta yer almak tüm insanlığın hakkı olmalıdır kanaatinde en açık biçimde ifade edilmiştir. Normatif bir evrensel diyalojik topluluk idealini teşvik etmek adına sosyal düzenlemeleri yeniden yapılandırmak Habermas gibi eleştirel sosyal kuramcıların ana amacıdır. Modern siyasal yaşamın kurucu prensibi olarak var olan devlet egemenliğini aşmak, artan kozmopolit anlatıları teşvik etmek için elzem olarak görülür. Diyalojik bağlılıkların alanını genişletmek, global ekonomik ve siyasi sistemlere ve egemen devletlerin içinde var olan güç ve servet asimetrisini silmek veya azaltmak için gerekli önlemler olarak görülmektedir. Eleştirel uluslararası kuram, yönelim olarak kozmopolit, kültürel farklara saygılı ve millî ve uluslararası sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri azaltmaya kararlı olan diyalojik toplulukları destekleyerek, siyasal topluluğun üçlü dönüşümünü savunur.

Adaletsiz dışlama biçimlerine duyarlılık ve diyaloga normatif bir bağlılık tarihsel ürünlerdir. Irksal, kültürel, etnik ve toplumsal cinsiyet farklarının önemini sorgulayan toplumlar, çeşitli biçimlerdeki siyasi direniş ve mücadelelerden etkilenmiş karmaşık toplumsal değişim süreçlerinin sonuçlarıdır. Çeşitli sosyal farklılıkların ahlaki gerekliliğini sorunsallaştıran ve politika yapmanın diyalojik araçlarını destekleyen eleştirel kültürler tarihsel norm değildir; bunlar, zaman ve mekana düzensiz biçimde yayılmıştı ve demokratik sürece sadakatlerini ilan eden siyasi sistemlerin üyelerinden farklı seviyelerde destek almaktadır. Aklın hiçbir kurnazlığı diyalojik toplulukların gelişimini yönetmez; hiçbir teoloji onları bu noktaya yönlendirmemiştir, gelecekteki gelişmelerini de garanti etmediği gibi uzun vadede hayatta kalmalarını sağlama almaz. Diyalojik prensipler, en sağlam demokrasi gelenekleri olan Batı toplumlarındaki yerel sosyal ve siyasal yaşamın kısıtlı alanlarında hüküm sürer ve dış siyasetin yürütülmesine neredeyse hiç etki etmez. Eğer katılım hakkı artan biçimde 'dünya çapındaki sistemli işleyişlerin' (Habermas, 1994, s. 165) insafında olan milli toplumların belli sektörleriyle sınırlandırılırsa, bu demokrasiler bile yıkılmaya mahkfun olabilir.

Daha önceki bir temaya dönmek gerekirse, bu meselelere duyarlı eleştirel kuramlar, bazı insanlar söylem topluluklarından dışlanırken bazı insanların nasıl bunlara dahil edildiğine dair felsefi, sosyolojik ve prakseolojik sorgulamalar geliştirmelidir. Bu iş bölümü dahilinde, felsefi sorgulamanın görevi, diyalojik zorunluluğu savunmak ve ötekilerin açık diyalogdan dışlanmalarını eleştirmektir. Sosyolojik sorgulama, diyalojik toplulukların kökenini, yeniden üretimini ve dönüşümünü şekillendiren güçleri göz önünde bulundurma amacı taşır.¹ Prakseolojik sorgulama, söylem topluluklarının sınırlarını genişletme olasılığı hakkında yorumda bulunma ve evrensel iletişim topluluğu idealebağlılığı kurumsallaştırma fonksiyonuna sahiptir.

Çağdaş devlet sistemleri içinde evrensel iletişim topluluğu idealinin nasıl ilerleyebileceği hakkındaki prakseolojik sorular Bölüm 6'ya kadar ertelenmiştir. Şimdiki bölüm, daha geniş söylem topluluklarının gelişimini şekillendirmiş (veya engellemiş) güçleri anlamayı hedefleyen bir sosyolojinin mümkünlüğü hakkında bazı fikirler sunmaktadır. Her ne kadar birçok farklı bakış açısı bunun gelişimine katkıda bulunabilse de henüzbu güçlere dair yeterli bir sosyolojik anlatım bulunmamaktadır. Aşağıda tartışılacağı üzere, böyle bir sosyolojinin bazı temelleri Weber'in dünya dinlerinin rasyonelleştirilmesi üzerine yazılarında, Nelson'un medeniyetsel yapılar ve medeniyetler arası ilişkilere yaklaşımında, Habermas'ın Batılı aklın kazanımlarına vurgu yapan ahlaki-pratik öğrenme anlatısında ve Mann'ın sos-

yal gücün tarihiyle ilgili yakın dönemdeki analizinde bulunabilir. Tüm bu kuramcılar, uluslararası ilişkiler için daha merkezi olması gereken konuların araştırmışlardır: Bu konular, farklı toplumların yabancıları kendi ahlaki topluluk anlayışlarından dışlama biçimlerini ve farklı toplumların yabancıları daha geniş anlamda bir insanlık topluluğu içinde diyalojik eşit olarak görme derecelerini içerir. Bu alanda gelecekte yapılacak işler için temeli oluşturmak bu bölümün ana amacıdır.

Son paragrafta bahsi geçen tüm yazarlar, Postmarksist sosyolojinin gelişimine önemli katkılarda bulunmaktadır. Bunlar, Marksist geleneğin özgürleştirici hırslarının gerçekleşmesi için araçlar sağlamaktadır. Marksizm'in büyük gücü, insanlık tarihi boyunca var olmuş sınıfsal ayırım sistemlerine dair sunduğu derin kavrayış ve sosyal evrimde üretimin oynadığı rolün çarpıcı analiziydi. Temel kuramsal zayıflığı ise, toplumsal cinsiyet, ırk ve etnisiteye dayalı dışlama biçimlerini dikkate almaması ve devlet inşası, jeopolitika, savaş ve ahlaki-kültürel gelişmelerin insan toplumlarının inşasında oynadığı rolü göz ardı etmesiydi. Başka yerlerde tartışıldığı üzere, Marksizm, farklı tarihsel dönemlerde topluluk sınırlarının genişleme ve daralmasını anlamının önemini yoğun biçimde farkındaydı, ancak en nihayetinde daha geniş söylem topluluklarına diğerlerini dahil etmede insan kapasitesinin gelişimine dair tatmin edici bir anlatım sunmak konusunda başarısız oldu (Linklater, 1990b). Tarihsel materyalizmin yeniden yapılandırmasına dair Habermasçı proje, tüm toplumların evrensel iletişim topluluğuna katılma kapasitesinde olduğunu söyleyerek bu sorunları çözmek için çabaladı. Ancak modernite, bu normatif ideale daha büyük bir bağlılığının olması ile diğer dönemlerden ayrılmaktadır. Habermas'ın analizinde toplumlar arasındaki karşılaşmalarla doğrudan ilgilenen çok az şey vardır. Ancak Nelson ve Mann'ın yazıları, medeniyetle arası ve devletler arası ilişkilerin tarihi önemine dikkat eden sosyolojik sorgulamanın çizgilerini araştırmıştır. Bu yazılar, diğer toplumlardan farklılıkların ahlaki geçerliliğini sorunsallaştırma istekliliğindeki varyasyonlara ve daha geniş söylem topluluklarında yabancılarla ilişkilendirilmeye başlamadaki kapasitenin düzensiz gelişimine odaklanmıştır. Ana medeniyetlerin, imparatorlukların ve devlet sistemlerinin bu açılardan farklılaşma derecelerine değinmiş ve ahlaki ve kültürel faktörlerin bu varyasyonları nasıl açıkladığını göstermeye hevesli olmuştur. Bu yazıların bir analizi, başka bir uygun zamanda daha detaylı biçimde tartışılacak olan şu önermeyi öne sürer: Ana önerme şudur: İmparatorluklar evrensellik tekamüllerini cesaretlendirmiştir ancak eş zamanlı olarak da bunların daha çok gelişmesinin önünde durmuştur. Bunun aksine, devletler toplumları daha yaratıcı ihtimallere izin

vermektedir. Yunan site-devleti sistemi, daha önceki imparatorlukların kısıtlılıklarından çıkan evrensellik ve diyalog taahhütünün ortaya çıktığı alandı. Bu taahhütler, modern devlet toplumunda daha da gelişti. Bu iddianın daha kapsamlı bir analizi, ölümcül zayıflıklarını tekrarlamadan Marksist sosyolojinin güçleri üzerine inşa edilen bir metottur.

Bu bölüm dört kısımdan oluşmaktadır: Birinci kısım, eleştirel kuramın asıl amacının insanların toplumsal düzenlemelerine bazılarını dahil edip bazılarını bunun dışında bırakmayı nasıl öğrendiğini anlamak olduğunu söylemektedir. Dışlama sistemlerinin Marksist analizlerinin ana güçleri ve zayıflıkları özetlenmekte ve Postmarksist eleştirel kuramı bekleyen asıl zorlu işin daha kapsamlı bir sosyal dışlama anlatısını nasıl geliştireceği olduğu ana iddiasını güçlü bir biçimde desteklemektedir (Murphy, 1988, s. 61 ve 101-2). İkinci kısım, Habermas'ın tarihsel materyalizmi yeniden inşası bağlamında bu temaları geliştirmektedir. Daha önce, Habermas'ın, Marx'ı teknik-entrümental öğrenmeyi (toplumlara fiziksel çevreleri ile ilgili artan bir maharet sağlayan öğrenme biçimi) empirik tarih felsefesinin tam kalbine yerleştirdiği ve toplumsal evrimi öğrenmede ahlaki-pratik öğrenmenin rolünü göz ardı ettiği için eleştirdiği söylenmişti. İkinci kısım, sınırlı topluluklar ve bunların daha geniş söylem toplulukları yaratmaktaki eşit olmayan potansiyellerine yönelik bir sosyoloji için Habermas'ın ahlaki öğrenme anlatısının önemini de inceler. Ahlaki öğrenme, insanlar arasındaki farkların ahlaki gerekliliğinin dikkatli bir incelemesini ve evrensel iletişim topluluğu idealinin kurumsallaşması taahhütünü içerir.

Sosyal öğrenme analizinin uluslararası ilişkiler çalışmalarına nasıl uygulanabileceğini ortaya koyan, Nelson'un medeniyetsel yapılar ve medeniyetler arası ilişkilere dair göz ardı edilmiş analizi, üçüncü kısımda ele alınmaktadır. Nelson, temel olarak, farklı medeniyetlerin daha geniş söylem topluluklarına iştirak ederek ahlaki ufuklarını geliştirmeye ne kadar istekli oldukları ile ilgiliydi. Nelson'ın yazılarında geliştirdiği medeniyetler sosyolojisinin çeşitli temaları, her ne kadar Nelson bu bağlantıları takip etmekle ilgilenmemişse de, devletler arasındaki ilişkilerin sosyolojisi açısından önemlidir. Dördüncü kısım, Mann'ın sosyal güç evrimi analizini, Nelson'un medeniyetsel dinamikler anlatısı ve karşılaştırmalı uluslararası devletler-sistemleri sosyolojisi (Wight, 1977) arasındaki boşluğu kapamak amacıyla tartışmaya dahil etmektedir. Bir sonraki bölüm, bu değerlendirmelerin bazılarını modern devletin analizine uygulayacaktır. Habermas'ın, modernite diğer dönemlerin çoğunda daha az gelişmiş olan evrensel iletişim topluluğu idealini teşvik etme potansiyelindedir iddiasını destekleyecektir. Vatandaşlığa dair modern mefhumlar tarafından sağlanan ahlaki

kaynaklara özel vurgu yapılacaktır. Son bölüm bu kaynakların evrensel iletişim topluluğu idealini gerçekleştirilmede daha fazla ilerleme sağlamak için nasıl harekete geçirileceğini değerlendirecektir.

Dahil Etme ve Dışlamanın Eleştirel Sosyolojisi

Birçok sosyal kuramcı, dahil etme ve dışlama sistemlerinin tüm yaşam formları için yapısal olduğunu ve sonuç olarak sosyal politik kuramda merkezi bir yer almasının gerekli olduğunu gözlemlemiştir. Üç örnek yeterli olacaktır. Walzer, insanlar evrenselci bağlantılara sadakat tevcih etmez ancak benzer kültürel özellikleri olanlarla kendilerini yakinen özdeşleştirir demektir. Debray'ın sosyalist enternasyonalizmi eleştirisi, tüm insanların birbirlerinden keskin biçimde farklılaşmış sınırlı topluluklara ait olmayı tercih ettiği yönündeydi (Debray, 1977). Debray'ın söylediği şey, Walzer'in de katılacağı üzere, Marksizm' in özü, diğerinden; içeriyi, dışarıdan; yereli, yabancıdan açık biçimde ayıran sosyal sınırlara olan insan ihtiyacını yok saydı. Walzer ve Debray, kapanış sistemlerinin sosyal dünyanın ontolojisinin temel bir boyutu olduğunu söyleyen Hegelci temayı yeniden işledi; ancak, insan ırkı sınırlı topluluklar arasında bölünmeye sonsuza dek mahkumdur sonucuna varmaktan kaçınan başka dışlama ile ilgili yaklaşımlar da bulunmaktadır². Bu yaklaşımlar, sosyal organizasyonun yıllıklarında bulunabilecek çeşitli dışlama formlarına işaret ederler ve bunu, ontolojik doğal paralel iddialar öne sürmeden yaparlar.

Foucault'nun yazıları bu noktada önemlidir. Foucault (1989, Bölüm 6), sosyal varoluşun evrensel özellikleri olabilecek en eski kapanış modlarından ziyade, Batı kültürleri Birliği'nin, dışlama ritüelleri üzerine yapıldığı biçimlerin bir sosyolojisini geliştirmek ile ilgiliydi. Ana akım sosyoloji, bir toplumun üyelerini birbirine bağlayan ortaklık ve konsensüs öğelerini açıklamakla meşgul olmuştu: Foucault'nun yaklaşımı, sosyal birleşmenin modern formlarının, toplumun sözüm ona ehil üyelerinin çoktan sahip olduğu düşünülen akılcılık, normallik ve sorumluluk özelliklerinden yoksun olduğu söylenen madun grupların üyelerine karşı uygulanan karmaşık dışlama sistemlerinin boyutlarını vurgular. Debray ve Walzer, sosyal bağın kısmen diğer toplumlara karşı yönlendirilmiş dışlama ritüelleri ile oluşturulduğunu söyledi; Foucault, sınırlı topluluklar içerisinde suçlu ve delilere yönelik dışlama sistemlerinin birleştirici etkisini vurgulamak eğilimindedi. Ama bu iki boyut, birçok durumda birbiriyle iç içe geçmiştir; sonuç ola-

rak da sosyal kimlikler, dahili ve harici ötekinin tam bir tezat teşkil etmesi üzerinden güvenceye alınmaktadır.³

Dışlama ve dahil etme sistemleri, yüz yüze karşılaşmalardan daha uzak temaslara kadar uzanan, bölgesel devletler, medeniyetler ve imparatorluklar gibi insan bütünlüğünü içeren sosyal hayatın yaygın özellikleridir. Mikro-sosyal düzeyde, hısım gruplar, akran ağlar, yerel halklar ve gönüllü dernekler, dışlama temasına kendi varyasyonlarını katarlar. Dışlama ve dahil etmenin prensipleri, bağımsız siyasal toplulukların birbirleriyle etkileştiği daha uzak seviyelerde aynı derecede belirgindir. Batılı olmayan devletlerin, Avrupaboyunduruğundaki devletler toplumuna kabul edilmeyi istiyorlarsa yerine getirmeleri gereken kriterleri ortaya koyan on dokuzuncu yüzyıl medeniyet standardı buna iyi bir örnektir (Gong, 1984).⁴ Dışlama ve dahil etme sistemleri, mesleki gruplar, siyasal organizasyonlar ve kamu kuruluşları içerisindeki ilişkileri ve bunlara erişimi içeren orta seviye sosyal etkileşimin hepsinde mevcuttur. Erişim veya katılım hakları verilmeden önce, minimum kriterler ve temel şartlar karşılanmalıdır.

Dışlayıcı rejimleri savunurken kullanılan sosyal prensipler büyük farklılıklar göstermekte ve diyalojik ve diyalojik olmayan meşruiyet biçimlerine yayılmaktadır. Gönüllü kuruluşlar, mesleki gruplar, kamu kuruluşları ve devletler toplulukları, genellikle yabancıları dışlarlar çünkü bu kişiler yeterli beceriden yoksundur veya yetersiz liyakat göstermektedir. Yeterli liyakatın veya ihtiyacın olmaması, birçok sosyal bağlamda dışlamanın meşru bir savunması olarak kullanılmakta demek yeterli olacaktır. Dışlama; toplumsal cinsiyet, sınıf, din, etnisite ve ırk farklılıklarını sosyal ve siyasal organizasyonun ahlaken ilişkili özelliklerine dönüştüren atfedici kriterlere taahhüt nedeniyle haklı çıkarılmaktadır. Dışlama sistemlerinin bu farklılıklara dayalı ahlaki hakkındaki yargılar, mekandan mekana açık biçimde farklılık göstermekte ve zaman içinde değişmektedir. Etrafında organize oldukları dışlama biçimlerini savunurken, toplumların farklı ahlaki kriterleri vardır. Adalet ile ilgili soruları bir kenara bırakırsak, tüm sosyal sistemler yüz yüze etkileşimden geniş bir alana yayılmış mekanlarda gerçekleştirilen uzak ilişkilere uzanan karmaşık dahil etme ve dışlama ağları üzerine inşa edilmiştir. Her bir seviyedeki dışlama diğerlerini etkilemekte ve ne kadar dolaylı olursa olsun dolayısıyla da bunlar tarafından şekillenmektedir.

Tüm sosyal aktörler, bu dahil etme ve dışlama biçimleri arasındaki bu ilişkiyi aynı düzeyde anlamaz ama hepsi, dışlama ve dahil etme sistemlerinin günlük hayatlarına olan etkisinin birçok yönü olduğunun bilincindedir. Tüm zaman ve mekanlardaki sosyal aktörlerin dışlama uygulamalarının adaleti veya adaletsizliği ile ilgili ahlaki görüşlere sahip olduğunu, bunla-

rın varlıkları ile ilgili bazı sosyolojik açıklamaları olduğu ve yaşamlarını idame ettikleri biçimler açısından bunların anlamlarına dair pratik yargılarda bulduklarını öngörmek mantıklı görünmekte. Bu dahil etne ve dışlama biçimlerine kendini kaptırmak ve bunların kişi ve diğerleriyle olan ilişkiler için önemi hakkında anlatılara sahip olmak bir yaşam formuna sahip olmanın büyük bir parçasıdır.

Sosyal ve siyasal analiz, günlük varoluş seviyesinde var olan sosyal yaşam anlayışları ve açıklamaları üzerine gelişmenin mümkün olduğu varsayımından ilerler. Normatif sorgulamanın fonksiyonlarından biri, dışlama ve dahil etnesistemlerinin adaletine karar vermekte evrensel olarak geçerli bir yol olup olmadığını sormaktır; sosyolojik analizin fonksiyonlarından biri, insanların dahil etme ve dışlama biçimlerinin gelişim ve kökenine dair kavrayışlarını genişletmektir; prakseolojik araştırmanın bir amacı, toplumların baskın dahil etme ve dışlama biçimlerinin yaydığı ahlaki ve tatbiki problemleri nasıl en iyi şekilde çözebileceğini saptamaktır. Sosyal bilimler, aktörlerin günlük hayatta aklına gelmeyen sistemlilik, kapsamlılık ve yansıtıcılık seviyelerini hedefler ve birçoğu, diyalojik prensipleri teşvik etneye kendini adamıştır. Ancak postmodernizmin öne sürdüğü gibi, sosyal gözlemciler kavramaya kalkıştıkları dışlama ve dahil etne sistemlerine özne olarak kendilerini kaptırıp gitmiş olabilirler.⁵ Dahası, sosyal analiz, insan davranışının sözüm ona harici alanını basitçe yansıtmakla kalmaz aynı zamanda ahlaki öznelerin doğasını şekillendirir. Pozitivist sosyal bilimi eleştirenler, kuramsal sorgulama ve sosyal yapılar arasında birçok bağlantı ortaya koydular; ayrıca bunlar, ilkinin adil olmayan ancak her yöne çekilebilir sosyal uygulamalara nasıl meşruiyet bahşettiğini gösterdiler. Marksizm, bu iki temayı entegre edip kavranabilir tek bir sosyal sorgulamaya dönüştüren ilk bakış açıсыydı. Sosyal dışlamanın normatif, sosyolojik ve prakseolojik bir analizi, sosyal sorgulamanın gerçekleşmemiş eleştirel potansiyeli ve ideolojik gücünün keskin biçimde bilincinde olan oldukça yansıtınacı bir sosyal araştırma modu içerisinde geliştirildi.

Bu anlamda, paradigmatik bir eleştirel sosyal bilim olan Marksizm, uzun zaman boyunca emsalsizdi ve bunun için Marksist gelenekle hesaplaşmak, Marksizm'in eleştirel kuramın gelişiminde başlangıç noktası olduğuna inananlar için önemli olagelmıştır.⁶ Marksizm değerlendirmeleri, Marx'ın yazılarının, dışlamanın iki eksenini göz önüne aldığına dikkat çeker: egemen sosyal sınıfın, tabi olan sınıfı, üretim araçlarına sahip olmaktan dışladığı yatay eksen ve toplumların birbirine yakın veya yabancılaşmış olduğu dikey eksen. Ama sosyal dışlama, Marx'ın sorgulamasından en yüksek mevkideydi ve kapitalist üretim biçiminin dönüşümü, top-

lumlararası yabancılaşmayı silmek için kilit olarak görülmekteydi. Marx, proleter uluslararasılığın yükselen temayülünün, siyasal topluluğun sınırlı milli-devletlerin ötesine uzanmasını iyi kötü garantilediğine inanmaktaydı. Bu analiz, milli-devletler ötesinde bir harekete karşı milli ve kültürel bir direnişi çok az dikkate aldı - ve milli hareketlerin kültürel çeşitliliğe sömürülen işgücünden daha az değer yüklemiş olan sınıf organizasyonlarına karşı sergilediği kayda değer rahatsızlık veya düşmanlığa kesinlikle yeterli önemi vermedi (bkz. Linklater, 1990b, Bölüm 2-3).

Marx ve Engels'in Avrupa'daki milli mücadeleye ilişkin yorumları ve Engels'in tarihte savaşın rolü ve şiddetin modern araçlarının eşi görüşmemiş yıkıcılığı ile ilgili gözlemleri, bu yaklaşımın kısıtlamalarını fark etmeye başladı (Gallie, 1978, Bölüm 4). Ama bunların tarihsel materyalizmin ana özelliklerine dair özetleri, hep sınıf çatışmasının önceliğini ve üretim modellerinin merkezietini vurgulamıştır (Gallie, 1978, s. 67-9). Daha sonraki dönemlerde milliyetçilik üzerine yazılmış Marksist yazılar, sınırlı siyasal toplulukların azminin altını çizmiş ve sınıf analizinin basitleştirmelerini aşmaya çalışmıştır. Örneğin emperyalizmin ana kuramları, tikelci sadakatin yoğunlaşmasına işaret etmiş; kozmopolit hissiyatın yükselişi ve siyasal topluluğun olması muhtemel genişlemesi ile ilgili öngörülerin ciddi biçimde prematüre olduğunu savunmuştur. Böyleyken bile, Lenin ve Bukharin, büyük savaş tecrübesinin proleterya ve sömürgeci burjuva arasındaki milli bağlan çözeceğine inanmaktaydı. Marksizm, evrensel sosyalizmin, üretim biçimlerinin yükseliş ve düşüşünün sosyolojisi ve sosyal olmayan bir dışlama biçimini büyük ölçüde gözardı eden bir sınıf başkaldırısı pratiğinin normatif vizyonu etrafında kemikleşmiştir. Marksizm, eleştirel bir kuram olarak başarısız oldu çünkü mülk ilişkilerini tekrar inşa etmenin siyasal topluluğu dönüştürmeye eşdeğer olduğuna inanıyordu.

Milliyetçi veyadevletçi ideolojilerden temellenen ya da toplumlararası yabancılaşma kalıpları etrafında dönen dışlama sistemleri eleştirel proje için açıkça önemlidir ve Marksizm, bunların önemini tanımak adına bir miktar yol almıştır. Ancak, gücün sınıfsal tekeliyle ilişkili ama buna indirilemeyecek olan dışlamanın diğer birçok formu, acı bir ihtimalden muzdarip olmuştur. Etnisite, ırk ve toplumsal cinsiyetin hiyerarşik algılanışının doğasında olan dışlama sistemleri tekelcilik ve kapatmanın daha büyük gerçekliğinin daha sıklıkla tartışılan örneklerinden üçüdür. Marx ve Marksizm'in dışlamanın temel eksenini olarak gördüğü şey, dolayısıyla, Weber'in doğru biçimde 'sosyal ilişkilerin kapanması ve fırsatların tekelleşmesi' (Kalberg, 1994, s. 120ff, Callinicos, 1995, s. 110-1) olarak tanımladığı, daha geniş bir fenomenin yalnızca bir örneğiydi. Çeşitli dışlama bi-

çimlerinin daha kapsamlı bir anlatısını geliştirmek, tarihsel materyalizmin çıkmazının ötesine geçmenin yollarından biridir.

Sınıf analizi, tekelleşmenin ve insan tarihini şekillendiren dışlamanın çeşitli biçimlerini açıklama kapasitesinden yoksundu, ayrıca bununla ilintili evrensel sosyalizmin normatif vizyonu, modernitenin doğasında var olan sorunlara çözüm sunmakta başarısız oldu. Marksizm'in büyük gücü, sosyal dışlama sistemlerini parçalara ayırmak ve unutmakla olan alakasıydı ama bu, modernitenin yalnızca tek bir yönünü yakaladı. Dışlama biçimlerine, daha önce olduğundan daha büyük kapsamda yapılan aralıksız meydan okumalara çağdaş siyaset tanıklık etti. Sosyal ilişkilerin kapanması ve önemli kaynak ve fırsatların tekelleşmesine karşı sürdürülen mücadele, sınıfsal olduğu kadar ırk, etnisite ve toplumsal cinsiyet ile de ilgilidir. Modern toplumların eleştirel kuramı, şu anda sınıfların, kadınların, azınlık milletleri, göçmenlerin, çingenelerin, gaylerin, lezbiyenlerin ve yerli halkların kendi milli toplumları içerisinde ve daha geniş ekonomik ve siyasal sistemlerde maruz kaldıkları adil olmayan dışlama biçimleriyle ilgilenmektedir. Eğer gelişme fikrinin birazcık olsun bir anlamı varsa - şüpheli kıtlığı hiçbir zaman çekilmemiştir- bu anlam, kati bir biçimde kapalı olan 'ötekiliğe gidenkapıları'nın ardındaki mantığı sorgulamalarında yatmaktadır (Taylor, 1985, s. 383).⁷Bu dışlama biçimlerine karşı itirazlar, genellikle şu temaların bir ya da daha fazlasının altını çizer: Birincisi, sosyal farklılığın, egemen grupların geleneksel olarak onlara atfettiği ahlaki ilgililiğe sahip olmaması; ikincisi, kamusal alanın, önemli irksal, kültürel ve toplumsal cinsiyet farklarını tanımakta başarısız olması ve üçüncüsü desavunmasız grupların sözde eşit haklarını imtiyazlı toplumsal katmanlardan ciddi miktarda güç ve servet aktarımı olmadan ifa edememeleri.

Modernite ile ilgili çarpıcı olan şey, adaletsiz dışlamanın aynı topluma ait kişiler arasındaki düzenlemelerle sınırlı olmamasıdır. Siyasal topluluğun üçlü dönüşümünü garantiye alma çabaları uluslararası ilişkiler dünyasını da angaje etmektedir. Modern egemen devlet, eleştirel incelemeyi celbeden, dışlamanın son kalelerinden biri olabilir (Murphy, 1988) ama sınırlı toplulukların ahlakını sorunsallaştırmak modernitenin temel özelliklerinden biridir. Siyasi sınırların ve milli farklılıkların ahlaki ehemmiyetini unutmamanın temel önemi Kant ve Marx tarafından vurgulanmıştı. Bu, dışlama biçimleri ve toplum sınırlarına yönelik yansıtıcı yönelimiyle, bitmemiş modernite projesinin temel bir boyutu olmaya devam ediyor.

Şu ana kadarki tartışmayı özetlemek gerekirse, tüm insan özneleri, toplumlarının yetkin üyeleri olarak davranmalarını sağlayan spesifik dışlama ve dahil etme ritüellerini öğrenir. Bu dışlama biçimlerinin adilliği hakkın-

da ahlaki bir söylem üretir, bunların varlığına dair bir anlayışa sahiptir ve bunların günlük yaşamı sürdürmek için önemi üzerine kafa yorar. Sosyal araştırmanın amacı, bilgi ve toplumsal pratik arasındaki karmaşık ilişkiler üzerine kafayorarken, bu yaygın anlayışlar ve günlük açıklamalardan daha ileri gitmektir. Normatif, sosyolojik ve prakseolojik sorular, bu bağlamda, genel anlamda sosyal aktörler için olduğu gibi, dışlama sistemleri analistleri içindeortaya çıkmaktadır. Marksizm, bu sorularla boğuşan en kapsamlı dışlama sistemleri anlatısıydı ancak modernitenin bir eleştiri kuramı olarak başarısız oldu. Sosyal dışlamanın sosyal hayatı meydana getiren diğer dışlama sistemlerinden daha önemli olduğu gerekçesiyle, üretim biçimleri içerisindeki gelişmelere öncelik verdiler. Postmarksist eleştirel kuramı bekleyen zorlu görev, sosyal ve siyasal hayatın içinden geçen çeşitli kapanma modellerine dair daha derin bir anlayış geliştirmek olmuştur. Buna paralel bir mesele de üretim mantığına basitçe indirgenemeyecek olan sosyal yapı ve tarihsel değişimin birçok belirtecini tanımlamak olmuştur.

Sosyolojide, Marksizm'i aşma çabaları, sosyal ve siyasal yapılan şekillendirmek için etkileşen ve sosyal değişimi etkileyen birtakım mantığı tanımlamıştır. Devlet-inşası ve savaş, kültür, ideoloji ve kimlik oluşumu, sosyal sistemlerin doğasına dair daha karmaşık anlatılar yaratmada üretim ve takas yapılan klasik Marksist vurguya eklenmiştir. Sosyolojideki bu gelişmelerin birçoğu, modern devlet (Giddens, 1985) ve sosyal gücün biçimleri (Mann, 1986) ile ilgili daha tatmin edici açıklamalar üretmeyi amaçlamaktaydı. Sınırlı toplulukların kökenleri, gelişimi ve dönüşümü üzerine yapılan çalışmalar, devletin sosyolojileri ile ilgili olanlara kıyasla başlangıç aşamasında kalmaktadır; ancak yukarıda belirtilen mantıkların çoğunun, bunların adaletsiz dışlama biçimlerini silmek ve daha önceden dışlanmışları daha geniş söylem topluluklarına angaje etmedeki istekliliklerinin derecesini şekillendirdiğinisöylemek mümkündür. Kültürel faktörlerin önemini anlama ihtiyacı, mücadelelerin ötekiliğe açılan kapılara karşı modern toplumlarda oynadığı rol ile ilgili gözlemlerde öne sürülmektedir. Çağdaş toplumlarda hüküm süren adaletsiz dışlama biçimlerine duyarlılık, özgürlüğün ve tüm bireylerin eşitliğinin modern etik algılanışının nüfuzunu ortaya çıkarmaktadır (bk.Bölüm 5). Bunu söyledikten sonra, şu anki amaçların ana noktası için tüm insan özneleri sınıf, etnisite, toplumsal cinsiyet veya ırkın hiyerarşik algılanışına dayanan dışlama ritüellerini öğrenebildikleri gibi, bunları unutulabilirler de diyebiliriz. Bunlar, Habermas'ın tarihsel materyalizmi yeniden inşa projesinin, ki bu proje, insan öznelerinin kendi siyasi düzenlemelerininmeşruiyetini değerlendirmede karmaşık yolları nasıl öğrendiklerine odaklanır, mühim temaları olmuştur. Habermas'ın

sosyal öğrenme anlatısı, daha geniş söylem topluluklarında yabancılarla ilişki kurma kapasitelerini anlamaya çalışan toplumlar arasındaki ilişkilerin herhangi bir analizi için önemli bir başlangıç noktasıdır. Bu, aynı zamanda yeni siyasal topluluk biçimleri vadinin, modernitenin ahlaki ve kültürel kaynakları içine ne kadar hapsedildiğini anlamak için önemlidir.

Sosyal Öğrenme ve Uluslararası İlişkiler

Habermas düşüncesinin önemli bir teması olan sosyal öğrenme, uluslararası ilişkiler çalışmaları içerisinde destekçilerinden yoksun değildir. Karl Deutsch'un çalışması bu bağlamda özellikle önemlidir. Güvenlik toplumlarının ortaya çıkışını analiz ettiği çalışmasında Deutsch (1970), farklı toplumların üyelerinin 'biz duygusu' geliştirirken uluslararası çatışmaların barışçıl çözümlerine daha bağlı olmaya başlayan bu toplulukların hükümetlerinin, barışçı yolları öğrenme süreçlerine değindi. Bu formülün içinde, insan özneleri, siyasi sınırların ve milli farklılıkların ahlaki bağınıtlılığını unutabilir ve çatışmaları barışçıl biçimde çözmeye yetkili yeni söylem toplulukları oluşurken yabancılarla işbirliği yapmayı öğrenebilir fikri yer almaktadır.⁸ Deutsch'un 'biz duygusuna' vurgusu, insanların milli dışlama sistemlerini, daha geniş uluslararası güvenlik toplumları içerisinde müttefik olarak unutabileceğini belirtir.⁹ Bu anlatıda, milli kimliğin inşasında yer alan sosyal ve psikolojik faktörlere, kültürlerarası anlayışın farklı seviyelerine ve yeni uluslararası sorumluluk ve yükümlülükleri farz eden çeşitli potansiyellere gereken önem verilmekteydi. Ancak, uluslararası ilişkiler çalışması Deutsch'un analizinin esas temalarını geliştirmekte başarısız oldu, her ne kadar, daha önce de belirtildiği üzere, sosyal öğrenmeye atıflar uluslararası organizasyon ve işbirliği ile ilgili müteakip kuramlarda önemli olsa da.¹⁰ Uluslararası ilişkilerle dair bu yaklaşımlar üzerinden uluslararası ilişkiler ile ilgili bir şeyler inşa etmenin yollarından birini sunan bir sosyal öğrenme analizi, Habermas'ın tarihsel materyalizmin yeniden inşası projesinde bulunabilir.

'İletişimse! eylem' fikri, Habermas'ın sosyal öğrenme analizinin tam merkezinde yer almaktadır. Habermas'ın en önemli gözlemi, insan öznelerin, ne zaman birbirleriyle bir anlaşmaya varma çabası içine girseler, görüşlerinin hakikat, haklılık, içtenlik ve anlaşılabilirlikle ilgili iddialarda bulunduğu yönündedir. Ne zaman özneler, kendi fikirlerini açık tartışma mahkemesine getirirler ve özneler arası bir konsensüs ihtimallerini araştırırsalar, daha iyi olan argümanın mecburi olmayan gücü tarafından yönlendirilen bir taahhüt ortaya konmaktadır. Habermas'ın ahlakın söylem

kuramı anlatısı, insanlar bir anlaşmaya varmak için bir araya geldiğinde ortaya çıkan ve evrensel olan iletişim özelliklerini över. Bunların evrenselliği, tüm toplumların meşru ortaklık prensipleri oluşturma aracı olarak söyleme kendini eşit biçimde adanmış olduğu anlamına gelmemektedir. Gelenek ve otoritenin kabulü, en görünürde demokratik toplumlarda söylem fırsatlarını kısıtlar ve bunu birçok yaşam formunda, toplumun köşeleri ile sınırlar. Ama sosyal ve siyasal yaşamın ve aynı zamanda uluslararası ilişkilerin daha geniş alanlarını kapsasın diye söylem çemberini genişletme potansiyeli, kamu katılımına dair farklı bağlılıkları göz önünde bulundurulunca, tüm toplumlarda, her ne kadar eşit biçimde olmasa da, mevcuttur. Habermas (1972, s. 314), bu yüzden tüm insanlığı içeren ilk söz eyleminin bir iletişim topluluğunun meydana gelişini çoktan öngördüğünü iddia etmektedir. Ahlaki-pratik öğrenme, açık diyaloga girmenin önündeki sosyal ve siyasal engellerin birçoğunun adaletsizliğini fark etme sürecine ve iletişimsel eylemin özelliklerinin uluslararası ilişkilerin prensipleri olaraktan daha geniş biçimde kabul edilmesini engelleyen dışlama ritüellerini sorgulamaya işaret eder. Habermas için, tüm toplumlar bu potansiyelleresahiptir ama bu normatif taahhütler ancak moderniteye geçişi takiben sosyal ve siyasal hayatın merkezi haline geldi.

Habermas, modernitenin yalnızca söylemin kuramsal olasılıklarını anlamamakta değil, aynı zamanda aktüel siyasal yaşamda bunun cisimleşmesinin önündeki bazı pratik engelleri aşmada da büyük bir gelişme açığa çıkardığını iddia etmektedir. Bu ihtilafı sav, Weber'in modern toplumların rasyonalizasyonu analizini eleştirmek üzerinden geliştirilmektedir. Weber, artan biçimde rasyonel yönetimin sosyal etkileşimin tüm biçimleri üzerindeki gaspının modern dönemin benzersiz özelliklerinden biri olduğunu iddia etmekteydi. Marx, üretim araçlarının sosyalleşmesiyle özgürlüğün gerçek kılınacağını varsaymakta hatalıydı; aslında, Weber için sosyalist toplumlarda mülk ilişkilerinin dönüşümü yönetim tekniklerinin ussallaştırmasının daha derinde yatan toplumsal mantığını bozmaktan ziyade pekiştirmektedir. Demir kafes metaforu, Weber' in, modernite en nihayetinde sosyal kontrolü güçlendirmeye kendini adanmıştır şeklindeki karamsar inancını yakalamıştır.

Habermas, Marksistler, doğanın teknolojik ustalığı tüm türlerin azadı için yolu hazırladı diye düşünmekle saflık etmişler biçimindeki Weberci iddiayı kabul eder.¹¹Gelişmelerin teknik-araçsal sahadaki siyasi uygulamaları, gözetleme ve kontrol potansiyelini artırdı. Weber, modernitenin yıkıcı kapasitesine dair daha derin sevgilere sahipti. Benzer biçimde, Foucault, sözde daha özgür toplumlardaki normalleştirme mantıklarının ve regülasyonun detaylı analizlerini sundu. Modern toplumların bu mantık-

lara sahip olduğu şüphesizdir ama bunların modemitenin doğasını tam anlamıyla yansıtıp yansıtmadıkları ve Aydınlanma projesinin bunun bir sonucu olarak rafa kaldırılmak zorunda olup olmayacağı farklı sorulardır. Habermas'ın cevabı, kendisinin Marx ve Kant'a olan entelektüel borcunu ortaya koymaktadır. Cevabı, özgürleştirici projesini Weber' in modemitenin yönetim teknolojindeki gelişmelere indigenebilir olduğu fikrine ve Habermas'ın Foucault'ya atfettiği, normatif sahanın dominant sosyal ve siyasal güç formlarını yalnızca yeniden şekillendirdiği kanaatine karşı savunmayı amaçlamaktadır. Habermas, Weber ve Foucault'ya cevabında ve tarihsel materyalizmin yeniden inşasında, ahlaki-pratik öğrenmenin özgün bir alanının var olduğunu vurgulamaktadır^{1,2} Ahlaki-pratik öğrenme, sosyal prensiplerin ve siyasal düzenlemelerin meşruiyetinin daha gelişmiş denemelerinin gelişimini ifade eder. Ahlaki-pratik öğrenmenin en üst aşamaları, meşru pratiklerin doğasına dair rakip anlayışların, ortak çıkarlar konusunda açık diyaloga tüm insanları angaje etmenin vehleten ahlaki sorumluluğunu savunan geleneksellik sonrası etik ile çözülmesi gerektiğini iddia eder. Bu, Habermas' ın tarihsel materyalizmi yeniden inşasının, ahlaki-kültürel alandaki gelişmelerin önemini neden vurguladığının sebebiidir.

Ahlaki-pratik öğrenme fikri, Weber'in ana dünya dinlerinin sosyolojisinin önemli bir temasıyla uyumludur-yani her birinin evrenselliğe inanan taahhütlerin bir etiğini ne derece oluşturduğu teması ile (Habermas, 1984, s. 162). Weber, etik kodun rasyonelleştirilmesinin (ahlaki sistemlerin temellerinin sistematik analizi), Batı medeniyetinin ayırt edici özelliklerinden biri olduğunu söylemiş ve evrensel kardeşlik etiği modern çağın ana edimlerinden biridir diye eklemiştir. Batı kapitalizminin yükselişi, etik hayatın rasyonelize edilmesi ile derinden şekillenmişti ancak Weber, nihai etik amaçların akılcı tatbikatı fikrinin kendisinin doğa bilimlerinin gelişimi tarafındanaltı çizildiğini belirtmiştir. Yirminci yüzyılda modemite, teknik-araçsal rasyonalitenin artan hakimiyetine akılcı bir ahlaki meydan okumaya girişmek için gereken ahlaki kaynaklardan en nihayetinde yoksundu.

Weber' in aksine, Habermas, önemli ama kusurlu ve eksik diyalojik potansiyel ifadelerinin, ki bunlar iletişimse! eylemin doğasında vardır, liberal-demokratik toplumların pratiklerinde gözlenebileceğini söyler.¹³ Modern toplumlarda para ve gücün egemen yerini ortaya çıkaran yönetim, metalaştırma ve ekonomik rekabetin mantıkları hakiki söylem fırsatlarını kısıtlar. Aınamodem Batı ahlaki-pratik akılcılığın gelişiminde majör bir ilerlemeyi temsil eder ve diyalojik potansiyeller liberal-demokratik kurumların içinde sıradışı bir derecede cisimleşmiştir. Tüm belirsizliklerine

ra ğm en, modernite veya Batılı akılsallık, adaletsiz dışlama eleştirisini genişleten gelişmiş bir sosyal düzen yaratmak için gereken potansiyeli muhafaza etmektedir. Burjuva toplumunda hukukun üstünlüğü ve demokratik süreçler, geleneksellik sonrası ahlaki muhakemedeki gelişmeleri kurumsallaştırır. Kapitalizm, girift sosyal kontrol mekanizmalarını, sosyal düzen aracılığıyla genişletir ama aynı zamanda, sabit kimlikleri, durağan rolleri ve güvenli gelenekleri bozar ve ahlaki alanı kendileri için inşa etmek zorunda kalan yansıtıcı araçlar üretir. Her ne kadar sosyal ve siyasal mücadele bu potansiyellerin gerçekleşmesi için elzem olsa da daha öte ahlaki gelişme için potansiyellerin yolu kapitalist rasyonelleştirme süreçleriyle kapatılamaz. Yoğunlaşan sistemik baskıları genişletmeye veya korumaya gayret eden global yapı içindeki giderek artan karşı koyma biçimleri, muhtelif sosyal hareketlerin siyasette oldukça belirgindir. Habermas, 'yaşam dünyasının sömürgeleşmesini' durdurmaya veya tersine çevirmeye çabalarlarken, bu hareketler, evrenselliğe inanan bir ahlakın bekçisi gibi davranır ve modernitenin pratiklerinde var olan eleştirel potansiyeli açığa çıkarır diye eklemektedir.

Habermas'a göre, Weber, Batı'nın benzersizliğini, kardeşlik etiğini olumlamasını vurgulayarak ve sosyal kontrolün yeni teknolojilerine tabiliklerini inceleyerek açıklamaktaydı. Habermas, Batı'nın benzersizliği, kendisinin sürüp giden muğlaklığında ve özellikle yönetim veya düzenleme mantıkları ile tümleyici güçler karşısındaki sürekli direniş formları arasındaki mücadelede açıkça görülmektedir diye eklemektedir. Modernitenin olumlu özellikleri, kenarda kalanın zor durumuna karşı devamlı duyarlılıkta (Habermas, 1992a, s. 266-7) ve milli sınırların ahlaki önemi hakkındaki belirsizliklerde nettir. Bu ikinci olgu ile ilgili olarak, bazı Avrupa ülkeleri çoktan 'millet-sonrası toplumlar olma' yolundadır (1992a, s. 240). Milletüstü teşkilatın yeni biçimlerine yönelik eğilimler, global karşılıklı bağıllık ve eşitsizliğin farkındalığındaki artış ve genişlemiş iletişim ağları; 'insan hakları ihlallerine, sömürüye, açlığa, sefalete ve milli kurtuluş hareketlerinin taleplerine dünya çapındaki *duyarlılığı* artırmıştır' (1992a, s. 240; vurgu metnin orijinalinde). Modernite, evrensel prensipler, uluslararası tabiat halinde nasıl kurumsallaşır biçimindeki Kantçı etik soruyu gündeme getirmeye devam etmektedir. Bu noktada şunu eklemek gerekir: Bu problem, özellikle güçlüdür zira evrenselliğe, diyaloga ve rızaya yönelik basit taahhütler uluslararası devletler toplumunda zaten mevcuttur (bkz. ileride, s. 168-75).

Liberal-demokratik refah devletleri, Habermas için modernitenin, iletişimse! eylemin doğasında var olan ahlaki potansiyellerin bazılarının kurumsallaşmış olduğunun kanıtıdır. Bu ahlaki ihtimalleri geliştirme kapasite-

tesini tüm toplumlarda mevcuttur ama Batı, bunu siyasal ve sosyal pratiklerinde sıradışı bir derecede somutlaştırmıştır. Habermas, teknik-araçsal ve stratejik rasyonalitenin daha öte ahlaki-pratik öğrenmenin engelleri olduğunu ve modernitenin muğlak bir olgu olarak kaldığını söyler.¹⁴ Kontrolün derin mantığı, modern toplumları, özgürleştiricipotansiyellerinigerçekleştirmekten alıkoyar ama insan duygudaşlığını sunma ve adaletsiz dışlamayı silme kapasitesi yol olmamıştır. Habermas, Weber'in yaklaşan demir kafes imgesini reddeder zira bu, bu kültürel kaynakların ve ahlaki potansiyellerin önemini kavramakta başarısız olmaktadır. Modernitenin sona ermemiş projesinin, daha geniş söylem topluluklarındaki başarı şansını güçlü sistemik kısıtlamalardan kurtarmak gibi bir ödevi vardır.

Dünya Medeniyetlerinde Dahil Etme ve Dışlama

Modernitenin muğlaklıklarını açıklamak için Habermas, Batı'ya özgü rasyonalizasyon süreçlerinin Weberci analizini yeniden ele alır ve iletişimseleylemin doğasında var olan toplumsal potansiyellerin yeni bir anlatısını geliştirir. Batı toplumlarındaki birçok sektör, teknolojik-araçsal rasyonalizasyon buyruğuna uyma baskısıyla karşılaşır, ki Weber'in gasp eden demir kafes metaforu bunu canlı bir biçimde göstermektedir, ama Habermas için, ahlaki-pratik öğrenmenin bağımsız alanı içindeki edinimler ne çarçur edilmiş ne de kaybedilmiştir. Modernite, yönetim ve kontrol mantığının egemenliğini genişletme baskılarının ortasında, eleştirel diyalog potansiyelini muhafaza etmektedir. Habermas'ın modernitenin muğlaklıklarının analizi, evrensellik inanan etik eğilimlerin Batı toplumlarının ahlaki konfigürasyonuna yapmış olduğu katkıları vurgular. Bu fikirlerin etkisinden dolayı, modernite, vatandaşlar ve yabancılar arasındaki ayrımı alt eden diyalojik bir topluluk vaadini sunar: Evrensel bir iletişim topluluğunun ihtimali, bu sebeple, modernitenin muğlak doğasının bir parçası olarak kalmaya devam eder. Modernitenin sınırları içerisindeki daha gelişmiş ahlaki kodlar, insan ırkının herhangi bir üyesinin, tüm çıkar ve perspektiflerin hakettikleri anlayışı elde etmelerini garanti eden söylemsel düzenlemelere katılma hakkını esirgemek için ikna edici vehleten gerekçeler olduğunu inkar ederler. Bu hesaba göre, adil bir uluslararası toplumun doğası, kenarda kalmış tüm seslerin dahil edilmesini garantileyen evrensel diyalog tarafından belirlenmelidir. Her ne kadar evrensel iletişim, toplumu asla tam anlamıyla gerçekleştirilemeyecek olsa bile, kusurlu sosyal düzenlemeleri eleştirmeye izin veren ve gelecekteki olayların gidişatına bir yönöneren önemli bir etik idealdir.

Benjamin Nelson'un ana medeniyetler ve bunların harici ilişkilerinin karşılaştırmalı analizinin çerçevesi, benzer amaçlar için Weberci temalar kullandı (Nelson, 1973). Habermas gibi, her ne kadar modernite, Batılı olmayan medeniyetlerde nadiren rastlanan gelişmeleri içerse de, Nelson da bu yolu izleme potansiyellerinin tilin toplumlarda mevcut olduğunu varsaydı (bkz. ileride, s. 130). Nelson'un çerçevesi, Weber'in, her medeniyetin kendine has kimliği dominant rasyonalizasyon ölümleri ile açığa çıkar gözlemine teşekkür borçludur (Weber, 1930, s. 26ft). Weber, rasyonalizasyon, yansıtıcı ve sistematik düşüncenin çeşitli insan deneyimi modlarına uygulanmasını içerir demişti (Gerth ve Mills, 1948, s. 293; Kalberg, 1980).

Bu tanıma göre, mistik, dini, sanatsal ve erotik konular da dahil olmak üzere insan aktivitesinin her alanı rasyonalizasyon sürecine tabi olabilir (Habermas, 1994, s. 168-9). Weber; bilim, teknoloji ve ekonomik eylem alanlarındaki sistematik, yansıtıcı bilgi gelişmeleri ve ahlak, yasa ve siyaset alanlarındaki benzer rasyonalizasyon ölümleri, Batı medeniyetine özgün kimliğini verdi demişti. Nelson (1949, s. vii), Weber'in yasal ve ahlaki alandaki rasyonalizasyon vurgusunu kanıt olarak sunar zira medeniyetler arasındaki ayrımı basitçe bunların üretim güçlerinin teknik-araçsal rasyonalizasyonuna eşit olmayan taahhütleri bağlamında açıklamamıştır.

Weber'in Batı'nın özgün kapitalist gelişmeye giden yolunu ve teknik-araçsal rasyonalizasyonun üstünlüğünü incelemesi, ana dünya dinlerinin ekonomik etiklerinin ve ahlaki davranışa karşı evrensel yönelime dair gösterdikleri tolerans derecesinin daha geniş bir karşılaştırmalı analizine aitti.

Weber'in Batı'nın kapitalist gelişmeye giden yoluna dair açıklamasının alışlagelmiş yorumları, metodik bir yaşam tarzını teşvik etmede Kalvinist etiğin oynadığı rolü vurgular. Weber, günlük hayatın dini rasyonalizasyonu ile rasyonel ekonomik eylem tekniklerini geliştirerek maddi refaha ulaşmayı hedefleyen kapitalist öznelerin oluşumu arasında önemli bir benzerlik olduğuna inanmaktaydı. Ancak Weber'in modern kapitalizm anlatısında Nelson'un özellikle üzerine gitmek istediği ilave bir boyut vardır. Weber, Hristiyan evrensel kardeşlik etiği ve endüstriyel kapitalizmin yükselişi arasında bağlantılar olduğunu söylemişti. Habermas, modernitenin muğlaklıklarını incelemek ve diyaloga dair daha güçlü bağlılıkların nasıl millet-sonrası toplumlar içerisinde ortaya çıkabileceğini göstermek için

Weber'in çalışmasının bu boyutunu vurgulamaktadır. Nelson, Weber'in hayatının sonuna doğru dünya dinleri ve medeniyetlerinin karşılaştırmalı bir analizine nasıl konsantre olmaya başladığını-ki bu analiz, dünya dinleri ve medeniyetlerinin diyalojik ve evrensel yönelimlere eşit olmayan bağlılıklarına odaklanmıştı- göstermek için bu temayı vurguladı. Weber, medeniyetleri sanki münferit varlıklarını gibi ele alma eğilimindeydi,

oysa Nelson, medeniyetsel yapıların medeniyetler arası ilişkilerle nasıl şekillendiğini açığa çıkaran yeni bir analiz çerçevesini savunmaktaydı. Nelson özellikle, Batı'nın yükselişinin daha sofistike bir anlatısının bu şekilde geliştirilebileceğiyle ilgilenmekteydi. Ama Weberci çerçeveyi medeniyetler arası teması kapsayacak şekilde genişletti; aynı zamanda uluslararası ilişkilerde daha geniş bir dışlama ve dahil etme sistemleri sosyolojisi için önemli temaları da öne çıkardı. Nelson'un, farklı medeniyetlerin daha geniş söylem topluluklarına katılmaya hazırlanışlarının seviyesine odaklanması, Habermasçı sosyal öğrenme fikirlerinin uluslararası ilişkiler sosyolojisine uygulanmamasına dair herhangi bir çaba için yol göstericidir.

Weber'in, Batılı şehirlerde alışılmışın dışında yüksek seviyelerde kaynaşma meydana geldi biçimindeki gözlemi, Nelson'un yaklaşımı için esastır. Weber, Hristiyan grupların üyeleri arasındaki 'kısıtlı tikelciliğin' üstünlüğü, 'daha geniş *commercium* (yasa), *connubium* (evlenme hakkı) ve *commensalism*'in (ortakçılık) engellerinin ortadan kalkması ve 'daha geniş evrenselliğin, yeni toplulukların, yeni iletişimlerin, yeni komünyonların yükselişi Orta Çağ'ın Batılı şehirlerinin alamet-i farikasıydı inancındaydı (Nelson, 1976, s. 120). İçerdekiler ve dışarıdaki yabancılar arasındaki 'haksız ikilikleri' aşmak, belirgin biçimde Batılı bir medeniyet biçiminin ortaya çıkmasında merkezi bir faktördü (1976, s. 116-17).¹⁵ Bu tür sosyal değişim örüntüleri, başka birçok medeniyette hiç meydana gelmedi veya bu kadar gelişmedi. Beş tikelci sosyal ilişkinin merkezietini vurgulayan Konfüçyusçu prensipler, Çin'de ahlaki evrenselliğin yükselişini engelledi (1976, s. 122). Kast sistemi, Hindistan'da sosyal katmanlar arasında yüksek seviyeli bir kaynaşmayı ortadan kaldırdı (1976, s. 125). Çin'de ve Hindistan'da, otorite ve gelenekle ilgili hakim algılayış daha geniş sosyal işbirliği ağlarının ve daha dahil edici dayanışmaların gelişmesini engelledi.¹⁶ Önemli sosyal bağlar derin biçimde dışlayıcıydı.

Weber, Batı rasyonalitesinin özgün doğasının, ahlaki toplulukların sınırlarının genişlemesini cesaretlendiren dini-etik alandaki gelişmelerden etkilendiğine inanmaktaydı. Batı modemesinin kendine has özelliklerini anlamaya çalışmak, Weber'i farklı dünya dinlerinin ekonomik etiklerinin Batılı-olmayan medeniyetlerin gelişimine etkisini analiz etmeye itti. Nelson, Weber'in geleneksel sosyal sınırların ötesine yayılan kültürel mantıklar anlatısının, en büyük insan kolektiflerinin- medeniyetlerin- temel analiz amacı olarak milli toplumların yerini almaya başladığı yeni bir sosyolojik düşünce aşamasının ortaya çıktığına işaret ettiğini söylemişti. Nelson aynı zamanda, Durkheim'in daha somaki yazılan benzer bir yöne meyletti diye devam etmişti (Nelson, 1971). Bu odağı, medeniyetlerarası ilişkilerin gözardı edilmiş boyutunu dahil edecek biçimde genişletmek Nelson'un,

Weber ve Durkheim'in son yazılarında ortaya çıkan medeniyetsel analizde birleşmelerinin üzerine inşa etme biçimidir.

Nelson, Durkheim ve Mauss'un bir makalesindeki bir temayı, medeniyetsel kimlikler ve medeniyetlerarası temaslar arasındaki ilişkiyi anlamakta yeni yollar yaratma girişiminin merkezi olarak görmüştür. Medeniyetsel analizin değeri üzerine yaptıkları kısa değerlendirmede, Durkheim ve Mauss, 'eşit olmayan genişleme ve uluslararasılaşma katsayısını' anlamının önemine değinmiştir (Nelson, 1971, s. 812). Durkheim ve Mauss, belli sosyal ve siyasal olgular, toplumsal sınırlar ötesine hızlı ve kapsamlı bir biçimde yayılma eğilimi gösterirken diğerleri, menşe yerlerinden inatla ayrılmaz gözleminde bulunmuşlardı. Bazı olgular, diğerlerine kıyasla uluslararasılaşmaya daha meyillidir, bazı güçler uluslararasılaşmaya daha yatkındır. Örnek vermek adına, Durkheim ve Mauss siyasi kurumların din, mitos, teknoloji ve ticarete göre uluslararasılaşmaya daha az yatkın olduğunu eklemiştir.

Başka biçimde söylemek gerekirse, bazı olgular toplumsal sınırları görece daha kolay geçer çünkü bunlar, önemli değerleri tehdit etmez veya halihazırda var olan projeleri kolay kılarlar; bazıları oldukça zor biçimde geçiş yaparlar veya sınırları delemeyebilirler çünkü esas kaygılan tehdit ederler veya bunlar anlaşılabilir ve yabancı şeylerdir. Her durumda, tamamıyla kendi kendine yeten kültürler aşırı derecede azdır. Kültürlerin çoğu, komşularından bir şeyler ödünç alır ve toplumsal sınırların çoğu yeterince geçirgen olduğundan bunların karakteri toplumlararası ilişkilerinden bağımsız anlaşılabilir. Durkheim ve Mauss, 'eşit olmayan genişleme ve uluslararasılaşma' kavramını, toplumsal olarak yeni fikirlere açıklığın veya direncin değişen seviyelerini kastetmek için türettiler. Bu temayı başka meselelere de bağlamak gerekirse; bazı toplumlar, sosyal farklılıkların ahlaki gerekliliğini sorunsallaştırmaya ve daha geniş söylem topluluklarına girmeye diğerlerinden daha hazırlıklı olmuştur. Nelson, bu noktayı Orta Çağ Avrupasının ve İslam dünyasının dış-toplumsal etkilere karşı sergilediği farklı tolerans düzeylerini, bu toplumların müteakip kaderlerinin ve özellikle egemen bir Batı medeniyetinin yükselişinin önemli bir sebebidir diyerek geliştirdi.

Nelson'un tartışmasının özü, İslam dünyasındaki rasyonel teolojinin gelişiminin on ikinci yüzyıl Avrupasındaki entelektüel devrim için bir itki oluşturmasıydı. İslam tarihinin bu dönemine dair birçok anlatı, farklı dini geleneklerin veya Hz. Muhammed peygamberin ölümünden sonra ortaya çıkan *hadislerin* rasyonelizasyonunun hukuk bilginleri tarafından teşvik edildiği yönündedir. Bağımsız yargı veya *icthad*, peygamberin öğretilerinin daha tutarlı ve sistematik bir yorumunu ve bunların daha sonra gelen

yorumlarını destekledi. Kuran'ın, tek başına insan aklıyla anlaşılabilen ahlaki hakikatler için bir metafor olduğu biçimindeki felsefi iddia İslam teolojisi içinde çok şaşırtıcı bir gelişmeydi ama on dördüncü yüzyılda felsefi hayal gücüne daha geniş özgürlükler sağlamanın sosyal sonuçlarına karşı duyulan korkudan, *içtihat* yolu kapandı.¹⁷ Ama İslami teolojinin rasyonalizasyonu ile etkileşiminin bir sonucu olarak çok derin entelektüel değişimler Batı'da harekete geçmişti.

Batılı entelektüel elitlerin algılan İslami düşüncedeki bu gelişmelere oldukça açıktı ve Çin medeniyetindeki bilimsel ve teknik gelişmeleri ihraç etmeye oldukça meyilliydi. Nelson'un vardığı sonuca göre, Batılı doğal bilimlerin yükselişi, ana dünya medeniyetleri **arasında sınırlar boyunca devam eden** muazzam dini fikir hareketlerinin ve bilimsel gelişmelerin arka planı üzerinden anlaşılmalıydı. Batı medeniyeti, İslam ve Çin'den kıyasıya ödünç aldığı için, diğer medeniyetleri teknolojik yenilik ve ekonomik büyüme yönünden geçti. Batılı olmayan bu medeniyetler, Batı tarafından bu alanlarda sollandı çünkü bu medeniyetler, taklit edilmeye veya kendi maddi kazançları için ihraç edilmeye değer bilimsel ve teknik gelişmeler için medeniyetsel sınırdan öteye bakmaya daha az meyilliydi. Bu nedenle, ana medeniyetler arasındaki yayılma ve uluslararasılaşmanın eşit olmayan katsayısı değişkenlik göstermektedir.

Nelson'un, Batı'nın İslam ile on ikinci ve on üçüncü yüzyıldaki karşılaşması hakkındaki gözlemleri, rasyonel teolojinin gelişiminden Batılı doğal bilimlerin ortaya çıkışına küçük bir adım vardır diye devam etmişti (Nelson, 1973, s. 93). Bu karşılaşma üzerinden giderek, çeşitli gruplar, sosyal organizasyon veya fiziki dünya hakkındaki gerçekler, daha yüksek bir otoriteye veya kabul edilen geleneğe yapılan yansıtıcı olmayan müracaatlara dayandırılabilir biçimindeki tüm varsayımlara meydan okudu; bunlar, gerçeğe, erdeme ve yasallığa dair tüm iddialar otoriteye ve geleneğe itimatsız yeni felsefi 'mantıklara' uygun hale getirilmelidir demişti. Bu yeni mantıkların alanının insan deneyiminin tüm alanlarına yayılmasına dair toplumsal baskılar, Weber' in de Batı rasyonalizasyonunun özgün örüntüleri üzerine anlatısında tartıştığı üzere, Batı'nın moderniteye giden yolunda önemli öğelerdi. Nelson, Weber'in Batı modernitesinin gelişimine dair anlatısının derinden sorunlu olduğunu ama sosyolojik analiz için yeni yollar önerdiğini söylemiştir. Vurgusu, daha büyük kültürel dönüşümlerin süreçlerine bağlı olduklarının farkında olan bilim, teknoloji ve ekonomi alanlarındaki gelişmelereydi. Weber, ana dünya dinlerinin teşvik ettiği çeşitli dostluk kurma seviyelerinin çok farklı medeniyetlerin daha sonraki gelişiminde güçlü bir faktör olduğunu vurgulamıştı (bkz. Gerth ve Milis, 1948, s. 329-30). Ancak Weber, bu çeşitli kültürel varyasyonları ve ola-

sılıklan, sanki birbirleriyle neredeyse hiç iletişimi olmayan medeniyetler içerisinde birbirlerinden ayrı ortaya çıkmış gibi yazdı. Nelson, bunların farklı tarihsel yörüngelerinin (yabancılarla dostluk kurma niyetlerindeki ve önemli kazanımları ihraç etmedeki varyasyonlar da dahil) medeniyetler arası karşılaşmaları tarafından şekillenmiş olduğunu göstererek Weber' in analizi üzerine inşa etmeye uğraştı. Farklı medeniyetsel yapılara ve bunların kurucu rasyonalizasyon süreçlerine dair hiçbir anlatı, medeniyetler arası ilişkilerin bu yapıların ayrı gelişim yolları üzerine etkisini analiz etmeden tamamlanmış sayılmaz (Nelson, 1973, s. 85). Hiçbir anlatı, Durkheim ve Mauss'un yayılma ve uluslararasılaşmanın eşit olmayan katsayısı ile ilgili meselesini dikkate almadan yeterli olmayacaktır. Hiçbir anlatı, yabancıardan farklılıkların ahlaki gerekliliği ve daha geniş söylem topluluklarında yabancılarla bağlantılı olmak üzerine düşünmek için farklı eğilimleri analiz etmeden başarılı olmayacaktır.

Nelson, Weber'in farklı hayat biçimlerinin rasyonalizasyonu analizini genişletmeye girişti; dini fikirler, bilimsel bakış açılan ve teknolojiadaki gelişmeler de dahil dış etkilere birbirinden farklı karşı koyma veya açık olma seviyelerini inceleyen bir medeniyetler sosyolojisi tasavvur etti. Ama medeniyetlerle yalnızca, bunların ekonomik ve teknolojik başarılarına katkıda bulunmuş olabilen anlama modlarını kendine mal etmedeki heveslerinde farklılık gösteren dışlama ve dahil etme modları açısından ilgilenmemiştir. Nelson aynı zamanda, Weber'in dostluk kurma olarak adlandırdığı veya Sir Henry Maine'in "ahlaki ve siyasal toplulukların sınırlarının genişlemeleri" adını verdiği şeyleri geliştirmek için Durkheim ve Mauss'un değindiği eşit olmayan katsayıların, farklı medeniyetsel temayüllerde nasıl belirgin olduğu ile de ilgiliydi (Nelson, 1973, s. 87). Farklı medeniyetler, 'sembolik sınırlarının' ve diğerlerinden kültürel farklılıklarının ahlaki ve siyasi gerekliliğine dair zıt anlatılara sahipti. İçeridekiler ve yabancılar arasındaki haksız ikilikleri yerle bir etmedeki isteklilikleri ve başka toplumlarla uğraşırken evrensel bir etikle sınırlanmış olmaya bağlılıklarının derecesi açısından çeşitlilik gösteriyorlardı. Farklı medeniyetlerde ortaya çıkmış ve bunların güç ve zorlamadan ziyade diyalog ve onaya dayalı etkileşim alanının genişletilmesinin mümkünlüğü veya imkansızlığı hakkındaki kararlarını şekillendiren dil, mantık ve bilinç evrenselliğinin boyutlarını inceleyecek olan farklı medeniyetlere ait ahlaki dil bilgileri üzerine bir araştırma tasavvur etti.

Durkheim ve Mauss'un milletler yasası ile ilgili kısa yorumları, Nelson'un temalarını direkt olarak uluslararası ilişkilerin anaakım meselelerine bağlamaya yardımcı olmaktadır. Durkheim ve Mauss, medeniyetler üzerine makalelerinde, milletler yasasını, siyasal topluluğun ahlaki sınırla-

nmn genişlemesinin bir kanıtı olarak sundular. Modern milletler yasasının temelini oluşturan ana prensiplerden biri, yanidevletlerin eşitliği fikri, Bull ve Watson'ın (1984) eserine katkıda bulunanların detaylıca ortaya koyduğu üzere, yakın zamana kadar Batılı olmayan medeniyetlerin birçoğu için yabancı bir kavramdı. Bu prensibin farklı medeniyetlerin sınırlarının ötesine geçmesi ve şu anda dünyanın her yerinde kabul görmesi, Batılı fikirlerin bir zamanlar uluslararası ilişkilerin egemense! görüşlerini onaylayan Çin, Japon, Hint ve İslam medeniyetleri üzerindeki derin etkisinin çarpıcı bir göstergesidir. Modern dünyada ve daha önceki devlet toplumlarında, bağımsız siyasal sistemler arasında diplomatik bir diyalogun olması Nelson'un 'söylem toplumunun' genişlemesi olarak tarif ettiği şeyin kanıtıdır.¹⁹ Nelson'un önerdiği medeniyetler sosyolojisinin ana amaçlarından biri, farklı medeniyetlerin sahip olduğu ahlaki ve kültürel kaynakların, her ne kadar kalifiye olursa olsun, devletler toplumlarında eşitler arasında diplomatik diyalog mevcuttur gibi daha geniş söylem evrenselliklerine katılmalarındaki seviyesini anlamaktı (bkz. Wight, 1977, Bölüm 1). Bununla ilintili bir amaç da evrensel söylemi normatif bir ideal olarak savunmaktı.

Bu amaçların ilki, uluslararası toplumun genişlemesini izah eden Grotius tarzı proje ile karşılaştırma sunarken, ikincisi, Habermas'ın ahlakın söylem kuramı ile belli paralellikleri içerir. Nelson'un, 'daha geniş söylem evrenselliği ve gelişmiş *rasyonelin* doğrulamasına katılıma' eğilimine doğru ilerlemesini mümkün kılan, 'düşünce ahlaki ve karar verme mantığındaki' atılımlar hakkındaki ifadelerinde geleneksellik sonrası temalar aşıkardır (Nelson, 1973, s. 96). Daha önceki bölümlerde ele alınmış olan temaları çağrıştıran bir ifadesinde, Nelson, 'daha önce dışlanmış olanlara diyalog ve vatandaşlık hakkı' vererek, dostluk kurma ile ilgili geçmişteki deneyimler üzerinden ilerleme çabalarını destekledi.²⁰ idealde, 'caiz ifade ve anlaşmazlıkların kapsamındaki' artışlar, topluluğun sınırlarının genişlemesinden doğabilirdi (1973, s. 96). Daha geniş söylem toplulukları, çeşitlilik çoğalırken 'geçmişin istenmeyen imtiyaz ve ayrıcalıklarını' feshetmek için gerekli önlemleri alacak daha 'açık bir geleceği' teşvik eder (1973, s. 102). Nelson'un yazılarında belirgin olan normatif diyalog savunması, ahlakın söylem kuramı tarafından istenen siyasal topluluğun üçlü dönüşümüne taahhütte katılmaktadır.

Habermas'ın eseri ile ilgili bir yorumuna cevabında, Nelson (Huff'ın eserinde, 1981, s. 11), evrensellik için toplumsal potansiyellerin tarihsel analizinin Habermas benzeri sınırlanmamış iletişime zemin oluşturan ya 'aşkın' ya 'evrensel' temeller gerektirdiğini reddetti. Nelson bahsettiği 'evrenselci potansiyelin' Batı'ya özgü değil MÖ 800 ve MÖ 300 arasında Çin, Hindistan, Yunanistan ve İsrail'de ortaya çıkan dünya imgelerine gömülü

olduğunu vurgulamaya hevesliydi (Huff, 1981, s. 11).²¹Nelson, daha aşkın bir anda, tün halklar diyaloga dair evrenselleştiren taahhüt potansiyeline sahip olabilir ama şu ana kadar çok az toplum 'sosyal ilişkiler ve kültürel tasarımı alanlarında evrenselliği kurumsallaştırırna ve dillendirmede başarılı oldu diye eklemiştir (1981, s. 11). Nelson, evrensel söylemin normatif savunmasını aşkın temellere demirlemekte Habermas'tan daha az ilgiliydi; onun daha çok ilgilendiği, tün ana medeniyetler bu yönde gitme potansiyelindeyse de, hiçbir evrensel iletişim toplumu fikrine güçlü bir kurumsal destek vermemiştir. Ama Habermas ve Nelson, bu ideali gerçekleştirirken yaşayacakları başarısız olma kaygısının nedenini, modernitenin yapıtaşı özelliklerinden birine bağlıyorlar ve bu konuda hemfikirler.

Modernitenin muğlaklıkları, Weber'in ve Habermas'ın yazılarında sıklıkla görülmektedir ve bu muğlaklıklar, Nelson' un artan biçimde global etkilerine kısaca değindiği yazılarında tekrar ortaya çıkmaktadır. Nelson'a göre modernite, bilim öncesi epistemolojilerin terk edilmesi, yönetim ve kontrol mantıklarının küreselleşmesiyle sosyal adalet ve eşit katılımı teşvik etmek ile ilgili çeşitli siyasal mücadeleleri içermektedir. Modernite, aynı zamanda, farklı toplumlar zorla içeri giren global güçler ışığında kendi kimliklerini yenedengözden geçirdiğinde artan bir yansıtıcılığı da içerir (Nelson, 1973, s. 80). Batı rasyonalitesinin ana öğelerini dünyanın birçok köşesinde denemeye tutmak modernite zaferinin paradoks sonuçlarından biridir. Avrupa faşizmi, evrensel iletişimin normatif idealini gerçekleştirmek hususunda hevesli siyasi bilinç modlarının karşı karşıya kaldığı ilk ana tersine dönüşü. Kolektivist ve dışlayıcı ideolojilerin daha yakın zamanlarda Avrupa dışında, dünyadaki büyüyen gücü, Nelson'u, yeni rasyonellerin 1890 ile 1920 yılları arasındaki dönemde tepe noktasına ulaştığı sonucuna itti (1973, s. 101). Nelson, yakın gelecekte söylem toplumlarının genişlemesinden daha fazla bir gelişme meydana gelmesinin oldukça imkansız olduğuna inanmaktaydı.²²

Nelson'un söylemin daha büyük evrensellikleri hakkındaki korkuları kaçınılmaz olarak, Batı'ya karşı yapılan kültürel başkaldırının Aydınlanma'nın kozmopolit prensipleriyle ve önce Avrupa'da ortaya çıkan sonra da tün dünyayı saran uluslararası toplumun normatif temelleriyle uyumsuz olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.²³ Nelson'un kabul edilebilir ifadelerin ve anlaşmazlıkların alanını genişletebilecek söylem evrenselliklerinedair hevesi, radikal biçimde farklı olanların meselelerine karşı toleransı da açığa çıkarmaktadır. Her ne kadar Nelson, birçok halkın daha geniş söylem topluluklarında yer alma potansiyeline sahip olduğuna inansa da batı'nın evrensel diyaloga sadakatin başı çeken ve artan bir biçimde tehdit altında olan koruyucusudur fikri, Nelson'un yazılarında

belirgindir. Tüm bu ötekilik sorusu, Nelson'un yazdığı dönemde şimdi olduğundan daha az önemliydi. Ama kültürel olarak farklı olanların haklarına dair daha yakın zamandaki tartışmalar, Nelson'un Batı modernitesini övmesi ile kabul edilebilir ifadeler ve anlaşmazlıkların alanını genişletme hevesi arasında, düşüncesinde bir tansiyon olduğu yargısını akla getirmektedir. Öyle de olsa, açık söylem topluluklarının ahlaki bir savunması mecburen, Batı'da çok da destek bulamayacak bakış açılarına tolerans gerektirir. Özellikle, neden bir modern gereklilik olamayacağını anlamak için çaba gerektirir (bkz. s. 65).

Habermas'ın çok kültürlülüğün değerini onayan etik bir evrenselliği savunması bu tartışmada söz konusu olan ahlaki meselenin doğasına açıklık getirmektedir ve medeniyetsel komplekslerle medeniyetlerarası ilişkilerin bir sosyolojisi için Nelson'un yazılarında olması muhtemel bu tansiyonu aşacak yollar önermektedir. Nelson, farklı medeniyetlerin dışarıklı yabancıları daha geniş söylem topluluklarına dahil etme potansiyelini ne kadar geliştirdiğine dair önemli sorular sordu. Bu medeniyetler içerisinde, bu grupların maruz kaldığı dışlama biçimlerini yürürlükten kaldırıp kaldırmadığı ve dahili madun grupları, açık diyaloga angaje etmeye istekli olup olmadığı sorusu Nelson'un eserinde daha az önem arz etmekteydi. Uluslararası ilişkilerde dışlama ve dahil etme biçimlerinin Marksizm soması bir sosyolojisini geliştirmeye giden yollardan biri, işte tam da bu noktada yatmaktadır. Marx'ın sosyal ve siyasal dışlamanın iki eksenini değerlendirdiği daha önce söylenmişti: dar anlamıyla sosyal sınıflar arasındaki ilişkileri içeren ana yatay eksen ve Marksist gelenek içinde yer alan yazanlardan oldukça az ilgi görmüş olan sınırlı toplulukları içeren dikeyeksen. Nelson'un medeniyetsel mantığı üzerine yenilikçi analizinin bir değerlendirmesi, Marksizmsoması bir sosyolojinin daha büyük dışlama ve dahil etme sistemlerine ve bunlara karşı koymaya yol açan sosyal öğrenme fonrılanna odaklanarak bu zayıflıkların üstesinden gelebileceğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, ahlaki ve siyasal topluluğun sınırlarını genişletecek ve böylelikle madun gruplarla yabancıların açık diyaloga angaje edilebilecekleri farklı sosyal potansiyelleri analiz etmek Marksizm soması dahil etme ve dışlama sistemleri sosyolojisinin ana amaçlarından biridir. Bu amaçlar, tam olarak, kültürel çevreler üzerine yapılan bu analizi ve Marksizm'in üretim önceliği vurgusu nedeniyle yürütmeyi başaramadığı potansiyelleri içermektedir.

Sınırlı Toplulukların Sosyolojisine Doğru

Nelson' un eserinde medeniyetler ve bunların sembolik sınırlarına dair sorulan sorular diğer uluslararası ilişki biçimleri için de geçerlidir. Batı, Çin ve İslam gibi benmerkezci medeniyetler arasındaki ilişkilerin insan eşitliği ve karşılıklılık anlayışlarıyla şekillendirilme dereceleri sosyolojik araştırmanın mümkün olan üç alanından biridir. Bir ikincisi, devletlerin, medeniyetlerin, imparatorlukların yöneten katmanlarının kendi yargı alanlarına entegre ettikleri farklı kültürleri asimile veya tecrit etme biçimleriyle ilgilidir. Üçüncü bir araştırma alanı, uluslararası devletler-sistemlerinin üyelerinin birbirleriyle olan münasebetlerinde uyguladıkları dışlama ve dahil etme örüntülerini kapsar.²⁴ Bu tartışmadaki temel soru, imparatorluklar ve devletler-sistemleri gibi dünyadaki farklı siyasal organizasyonların ilişki kurma sınırlarını genişletme ve diğerlerinin farklılıkları bağlamında söylem toplulukları yaratma kapasitelerinde belirgin varyasyonlar gösterip göstermedikleri sorusudur. Bu tür sorular, Nelson ve Habermas'ın yazılarında aşık olan, modernitenin diyalojik potansiyeline yapılan vurgu ile ortaya konmaktadır. Dünya siyasal organizasyonunun modern dünyadaki hakim biçimi, kendisini oluşturan parçalar arasında önemli bir diyalog taahhütü olan uluslararası devletler-sistemidir. Güçten ziyade diyaloga dayanan sosyal etkileşimin alanını genişletmek için gereken potansiyelin devletler-sistemlerinde, imparatorluklarda olduğundan daha büyük olup olmadığı önemli bir sorudur. En az bunun kadar önemli olan bir şey de, devletler toplumlarının birbirlerinden bu bağlamda ayrılıp ayrılmadığı meselesidir. Bu bölüm bu sorulara farazi sonuçlar önermektedir. Her şeyin ötesinde, bu alanlarda daha derinlemesine bir araştırmanın gerekliliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Nelson'un medeniyetsel bakış açısı; dilin, kültürün ve bilincin fikirselleşen alanındaki gelişmelerin topluluk genişlemelerini nasıl mümkün kıldığına odaklanmış ama aynı zamanda ekonomik ve siyasal faktörlerin kültürel değişimin kendi çaplarında güçlü belirtenleri olduğunu da takdir etmişti. Tarihsel sosyolojide geçen on yılda meydana gelen gelişmeler, hep tarihsel materyalizm eleştirisinin bir parçası olarak, özellikle bu temaları rafine etmekle ilgiliydi. Birincil amaç, sosyal yapı ve tarihsel değişimin, tekantıklı anlatısının ötesine geçen açıklama sistemleri tasarlamaktı. (Giddens, 1985; Mann, 1986, 1994; Tilly, 1992a). Mann' ın sosyal gücün kaynakları ile ilgili anlatısı, sınırlı topluluklar sosyolojisi söz konusu olduğunda en bilgi dolu ömektir.²⁵ Mann'ın ilk imparatorluklar ve devletler toplumlarının yükselişine dair analizi, birçok gücün, toplulukların ahlaki

ve siyasi sınırlarını ve daha genel olarak sosyal ve siyasal gelişme örüntüsünü nasıl genişlettiğini açıklamaktadır.

Tarih boyunca halkları, maddeleri ve toprakları organize ve kontrol etme kapasitesindeki gelişmeyi açıklamak Mann'ın ana amacıydı (Mann, 1986, s. 2-3). Sosyal gücün farklı biçimleri (yaygın, yoğun, otoriter ve dağıntık) arasındaki önemli ayrımlar bu amaçla kullanılmaktadır.²⁶ Sosyal güç analizine Mann'ın getirdiği kavramsal çerçeve, Habermas ve Mann'ın yazılarında incelenen çeşitli sosyolojik temaların geliştirilmesinde önemli bir araçtır.²⁷ Sınırlı topluluklar içerisinde sosyal bağı sıkılaştırmak ve daha yaygın siyasal organizasyon formları üzerinde kontrol sahibi olmak için gereken farklı potansiyeller Mann'ın geçen 5 bin yılda sosyal gücün gelişmesi üzerine yaptığı araştırmanın kilit noktasıdır.²⁸ Gücün topraksal konsantrasyonu ile üç bin yıl boyunca Mezopotamya medeniyetleri ve Roma'nın yükselişi arasında; devletlerde, imparatorluklarda ve medeniyetlerde evrenselliği savunan fikirlerin yayılması arasındaki karmaşık ilişkilerin analizi, Nelson'un yazılarında mevcut olan birçok temayı genişletir. Daha belirgin olarak, Mann'ın sınırlı toplulukların kökeni ve ilk imparatorlukların evrimi ile ilgili anlatısı, iktidar sınıflarının tümleyici projeyi teşvik etme kapasitesinden yoksun olduğunu ortaya koymaktadır. İmparatorluk elitlerinin ilk örnekleri, araçlar üzerinden yönetmiş ve elitlerin kontrol edemedikleri daha geniş ekonomik, kültürel ve siyasal etkileşim alanlarına kilitlenmiş olan sosyal sistemlere başkanlık etmişlerdi. Onlar, sıkı sıkıya sınırlanmış toplulukların kapanışını garantiye almaktan acizdi ve güçlerini sosyal ilişkilerle genişletmeye çabalarken evrenselci ideolojilere bel bağlamışlardı. Evrenselliği savunan ideolojiler, ilk imparatorluklarda iktidar sınıfları tarafından teşvik edilmekteydi. İktidardaki elitler, toplum üzerindeki güçlerini artırıp tümleyici projeler başlatacak araçları edindiklerinden, bu dünya görüşlerinin kaderi Mann'ın incelemesinin önemli bir özelliği olmuştur. Özellikle Roma'da, karşı-egemen gruplar, yönetimin evrenselliği savunan ideolojilerini bir Hristiyan topluluğunun eşitlikçi vizyonuna dönüştürdüler. Ama bu gruplar, emperyal Roma gücü ile bir dizi konuda uyumlu olacaklarına dair anlaşmak zorunda kaldı (bkz. Mann, 1986, s. 326ft).

Mann bu noktaları, sosyolojinin temel kavramına, yani sınırlı bir topluluğun üyeleri arasındaki yakın bağların varlığını ima eden ve etkileşimin çoğunun otonom yaşam formlarının net biçimde tanımlanmış sınırları içerisinde meydana geldiğini varsayan kavrama karşı çıkan kavramsal bir çerçeve içinde geliştirmektedir. Sosyal organizasyon formlarının ilk örnekleri bu özelliklerden yoksundu (Mann, 1986, s. 39). Sosyal bağın 'gevşekliği,'

sınırların daha çok geçirmen olması ve 'sosyal maardan kaçışın' süren ihtimali 'medeniyet-öncesi' sosyal sistemleri 'medeni' sosyal sistemlerden ayıran üç faktördür. İnsanları kapalı toplumlarda kapana kısırtma kapasitesi, MÖ3. bin yılda alüvyonlu alanlarda tanının yapılmaya başlamasının hemen ardından Mezopotampya'da küçük şehir-devletlerinin oluşturulmasıyla ortaya çıktı. önceleri, devletler, otoriter gücü birkaç kilometre kare içerisinde kullanabiliyordu. Zayıf iletişim ve düşük okur-yazarlık seviyeleri, uluslararası ticaret ağları ve dini fikirlerin yayılması üzerinden işleyen gücün dağınık biçimlerinin ortaya çıkışı için çok az fırsat yaratmaktaydı. İlk şehir-devletleri birbirlerine tamamen kapalı da değillerdi. Şehir-devletleri, ortak dini inançların, uyumun ana faktörü olarak işlediği daha geniş bir medeniyet içerisinde gevşek biçimde entegreydi (1986, s. 89-90). Ama bu şehir-devletlerinin hiçbiri, bu daha büyük sosyal alanı kendi özel, bölgesel yargı alanı içerisinde absorbe edebilecek yeterli miktarda yoğun ve yaygın güce sahip değildi. MÖ3. bin yıl Mezopotamya 'çok-aktörlü bir federe medeniyetti'- bir uluslararası devletler toplumu.

Yöreye özgü jeopolitik mücadele, MÖ 2300 yılında Ak.atlı Sargon'un ilk ana medeniyetinde en üst noktaya erişen daha büyük bir askeri güç konsantrasyonu üretti. Otoriter ve yaygın güçteki artışlar sonra gelen Asur ve Fars imparatorluklarında da görüldü. Bu medeniyette iktidarda bulunan elitler, güç kullanarak birleştirdikleri halklar ve topraklar üzerinde kontrollerini sürdürmeye muktedirler ama yoğun güç, kısıtlı kalmıştı ve elitler, günlük hayatı düzenleme kapasitesinden yoksundu. İktidar katmanı, güçlerini, zaptedilmiş elitleri sistemin parçası haline getirerek ve bunların ortak bir ideolojiye bağlılıklarını teşvik ederek garantiledi. Ak.atlı fatihler, zaptedilmiş grupların yerel tanrılarına dini tapınakta bir yer vererek sadakati özendirdi (1986, s. 91). MÖ 1200' deki Asur İmparatorluğu, tüm kuvvetiyle köküne kadar elit bir milliyetçilik yaydı ancak milli bir kültür yaratma veya kitlesel sadakat aşılama gücünden yoksundu (1986, s. 231). MÖ 6. yüzyılın başlangıcından itibaren Orta Doğu'da artan dostluk kurma çabaları ve kozmopolitlik Fars İmparatorluğu içerisinde yaygın gücün daha çok gelişmesine imkan tanıdı. İmparatorluğun dil birliği, iktidardaki elitlerin birbirleri arasındaki evlilikleri ve ayrıca egemen ve fethedilmiş grupların çocukları için ortak bir eğitim olması, 'yerel tikelciliği' kontrol altında tutan daha evrenselci bir iktidar sınıfı ideolojisinin yayılmasını kolaylaştırdı (1986, s. 239-41). Egemen grupların güç kaynaklarının sınırlı oluşu, net biçimde tanımlanmış ve gözlenmekte olan milli sınırlar içerisinde homojen bir halkın merkezi bir biçimde kontrolüne izin vermiyordu. İktidardaki elitler, millet-devleti yaratacak bir pozisyonda değildi, ayrıca tümleyici projeler başlatma kapasitesi onlar için erişilebilir değildi ama

büyük sayıda insanı, genişleyen bir sosyal ve ekonomik etkileşim alanına çekmeye muktedirler.

Mann (1986, s. 170), Weber'in, ilk imparatorluklardaki egemen elitlerin, tikelci, aristokratik bir yönetimin meşrulaştırılmayacağını fark ettikleri yönündeki gözlemini alıntılar. Bu nedenle, imparatorluk elitleri, zaptedilmiş gruplar kendilerini daha evrenselci bir değerler sistemi ile serbestçe özdeşleştirebilmeleri sağlamak için 'sembolik alanı rasyonalize ettiler.' Bu amaç için en sık kullanılan kültürel semboller, o grupları kendi dini tikellerini kozmik düzenle uyum halinde olan evrensel yapılara tabi kılmaya davet etti. Organizasyonsa} güçteki bu gelişmelere rağmen, ilk zamanki imparatorluklar sosyal bağları sıkılaştırmada aciz kaldı ve tebaalarını mühürlü sınırlar içerisine kapatmak onlar için mümkün olmamaya devametti. Orta Doğu'daki artan kozmopolitlik, egemen imparatorluk ideolojisinin yayılmasını kolaylaştırdı ama bu, aynı zamanda ortaya çıkan kurtuluş dinlerinin, bu dönemde evrilen daha geniş sosyal ve ekonomik iletişim ağların ' aralıklarında' özgürce dolaşması anlamına geliyordu.²⁹Kurtuluş dinleri, insanların nasıl organize edilebileceğine dair yeni bir ahlaki vizyon sundu. Emperyal sınıf ayrımlarına, tek bir Tanrı'ya bağlılıkla tüm insanlığın nasıl birleştirilebileceğine dair yeni bir eşitlikçi imge ile meydan okudular (1986, s. 241). İlk imparatorluklar, sembolik alam rasyonalize etmek suretiyle, iktidar tabakasını birarada tutmak için tasarlanmış olan içkin ideolojiler ve egemen güç asimetrilerine karşı evrensel ve eşitlikçi bir sosyal düzen vizyonları ortaya koyan aşkın ideolojiler arasında temel bir çelişki oluşturdular.³⁰Devlet gücündeki karşı koyan artışların olasılığı tam da yöneten elitlerin kendi iktidarlarını pekiştirmek için kullandıkları bu sembolik araçlar tarafından yaratılmıştı.

İçkin ve aşkın ideolojiler arasındaki çelişkinin en vahim hale geldiği yer Roma İmparatorluğu oldu. İmparatorluk, yoğun ve yaygın güç seviyesinde çarpıcı bir artışı temsil etti (1986, s. 260). Roma, Antik dünyadaki tüm toplumlar içinde üniter ve kapalı bir toplum olmaya en çok yaklaşan imparatorluk oldu. Derin sınıf eşitsizlikleri ve fethedilen topraklardaki gruplara zamanla verilen vatandaşlık hakları, elitlerin Romalılaştırılması ile eş zamanlı gerçekleşti (1986, s. 262). Roma imparatorluğu, karşılaşılan (muhtemelen Han Çin'i dışındaki) diğer her türlü sosyal ve siyasal organizasyondandaha yüksek ideolojik, ekonomik ve askeri güce sahipti ama sosyal düzenin uzun vadeli yeniden üretimi için gereken popüler sadakat ve bağlılıkları oluşturmaktan acizdi (1986, s. 293). Rakip ve daha kozmopolit normatif taahhütler gelişti (1986, s. 307) çünkü Roma kurumları kitlesel destekten yoksundu.³¹ Ekonomik başarıdan sistematik olarak dışlanmanın yarattığı huzursuzluk paylaşılan kurumlara anlamlı biçimde

dahil olamamakla birleşince yeni birlik ve topluluk biçimlerine olan artan talebi besledi (1986, s. 323-4). Hristiyan dünya görüşü, artan yabancılaşma ile birlikte sosyal değişimin temel bir etkeni olarak ortaya çıktı. Dışlanan grupların üyelerine için Hristiyanlık, sınıf ve etnik ayrımlardan arınmış ve güç kullanma tehdidinden ziyade evrensel bir etiğe bağlılıklarca birleşen bir insan toplumu vaat ediyordu (1986, s. 326).

Mann'ın ilk imparatorluklara dair analizi, Nelson'un içerdekiler ve dışardakiler arasındaki ayrışmaları bitiren dostluk kurma sürecin dair tartışması ve Habermas'ın geleneksel Jik sonrası ahlaki kodların evrimini içeren ahlaki-pratik öğrenme fikri ile kesişmektedir. Weber'ın sembolik alanın rasyonalizasyonu hakkındaki gözlemleri bu yaklaşımlar arasında önemli bir bağlantıdır. İlk imparatorluklarda, daha evrenselci sembolik sistemler kurmak, tikelci ve aristokratik hükümet algılayışları çeşitli ve çok-etnikli düzenleri yöneten zaruretler çatıştığı için meydana gelen meşruiyet problemini çözmek anlamına geliyordu. Bu sembolik yapılar, içerdekiler ve dışardakiler arasındaki ikiliklerin bazılarını, yeni halklar ve topraklar üzerindeki hükmün genişlemesini meşrulaştırmak için, özellikle elit seviyede ortadan kaldırdı veya yumuşattı. Ama emperyal yönetim sınıfları, imparatorluğun uzak köşelerindeki günlük yaşamı denetlemek için gereken yoğun güçten yoksundu ve radikal biçimde farklı gruplara (örneğin, Fars İmparatorluğu'ndaki Yahudiler) karşı yüksek düzeyde tolerans dostluk kurmanın basit biçimleriyle yan yana bulunmaktaydı^{3,2} Evrenselliği savunan ideolojiler, iktidardaki gruplar, tümleyici projelerini nüfuslarının üzerine salma kapasitesinden yoksun olduklarında emperyal yönetimi sağlamlaştırmak için tasarlanmış içkin ideolojilerdi. Yoğun gücün büyümesi, imparatorluğun 'aralıkları' içerisinde aşkın ideolojilere bağlı madun gruplar tarafından desteklenen direniş biçimleri oluşturdu. Sınırlı, homojen bir toplumun birçok özelliğini gösteren ilk imparatorluk olan Roma İmparatorluğu'nda, evrensel bir topluluğun mensubu olinaya karşı duyulan güçlü dini arzu, artan sosyal dışlamaya zemin hazırlayan içkin bir emperyal yönetim ideolojisine muhalif olarak ortaya çıktı.

Her ne kadar evrensel ahlak, sosyal değişimin kendi sınırları içindeki önemli etkenlerden biri olsa da Mann'ın yaklaşımı, evrensel ahlakın yalnızca belli maddi koşullar altında ortaya çıkabileceğinin önemli bir hatırlatıcısıdır. Ticaretin genişlemesi, ulaşım ile iletişimdeki devrimler ve okuryazarlığın yayılmasını içeren evrenselliği savunan çeşitli süreçlerin önceki gelişmeleri olmasaydı, evrensel bir topluluğun Antik dünyadaki normatif imgeleri mümkün olamazdı (1986, s. 363-4). Eğer emperyal yapılar, daha önce görülmemiş ekonomik, siyasi, ideolojik ve askeri entegrasyon biçimleri yaratmamış olsaydı aşkın dünya görüşleri ortaya çıkmazdı. Topluluğa

dair alternatif kavrayış vizyonlarını bünyesinde barındıran karşı-egemen gruplar, kendi organizasyonlarını mümkün kılın, daha geniş bir sosyal dünyaya vizyonu yaratan güçlü devlet yapılarına cevaben oluştular. Antik dünyadaki devletler, daha sonraki dönemlerde olduğu gibi, 'resmi kanal ve sınırları' aşan ve resmi kontrol mekanizmalarını atlatan bu hareketlerden korktular (1986, s. 522). Bunlar, tüm sosyal sınırlar boyunca yeni dayanışma biçimlerinin kurulmasını destekleyen ve bunun bir sonucu olarak da emperyal otoritelerle çatışma yaşayan kurtuluş dinlerine karşı şüpheye yaklaştı. Roma ve Çin'de, merkezi otoriteler, devlet-inşası projesine meydan okuyan topluluk imgeleri için destek arayan tüm çabalanan bloke etti. Bu imparatorluklar veya dünya medeniyetleri eş zamanlı olarak evrenselci bilinç yapılarının oluşturulmasını cesaretlendirip bu kültürel evrensellerin daha önceki gelişmeleri ile mümkün kılınmış eşitlikçi toplum vizyonlarının gerçekleşmesini bozguna uğrattı (1986, syf. 367).³³

Nihai sorumluluk ve yükümlülüklerin rakip vizyonları, ilk olarak ilk imparatorluklarda ortaya çıktı. Bunlar, aynı zamanda devletler toplumlarının tekerrür eden bir özelliği ve tümleyici projelerin üzerinde güçlü bir frendir. Aynı devletler, içkin yönetim ideolojileri yaratma ve evrenselci ahlaki taahhütlerin toplumsal amaçlarla çelişmediğinden emin olma çabalarında imparatorluklara benzerler. Tüm eski devlet sistemleri, imparatorlukla sonuçlandı. Ama bunlar, uluslararası devletler toplumu ve hiçbir devletin kontrol edemediği muhayyel insan topluluğu gibi daha geniş yapılara sahip topluluklar adına ahlaki taleplere cevap vermek zorundaydı. Bu, daha geniş topluluk kavrayışlarının varlığı, sosyal bağı sıkılaştırmak ve ahlaki toplumu kapatmak yönündeki milli çabaları bozguna uğrattı. Daha önce belirtildiği üzere, ilk imparatorluklarda ortaya çıkan insan dayanışması vizyonları, devlet gücünü elinde tutanlar tarafından mağlup edildi. Ancak bu, tek bir gücün egemen olmadığı ve uluslararası toplumun prensiplerine başvurunun veya bazı evrenselci etiğin yok edilemediği devletler toplumlarında imkansızdır (bkz. Mann, 1986, s. 223-7). İmparatorluklar, evrenselci idealleri yakalayabilir veya sınırlayabilirken, çok-devletli bir sistemin üyeleri, kimsenin kontrol edebilmeyi ummadığı 'ulusaşım' etik inanç sistemleri ile karşı karşıya kalırlar. Aynı devletler, doğru evrenselciğin doğası üzerine mücadelelerde birbirleriyle yarışabilirler (Soğuk Savaş sırasında süper güçlerin yaptığı gibi). İlgi çekici bir soru, oluşturan parçalan arasında diplomatik diyaloga belli bir olan devletler toplumlarının evrensel iletişim topluluğu fikirlerinin daha kolay biçimde gelişebileceği bir ortam sağlayıp sağlayamayacağıdır. Kanıtlar göstermektedir ki eşit devletler arasında bir diyaloga taahhüt Yunan devletler-sisteminin tarihinin sonlarına doğru ortaya çıkmadı ve insanlığın her bir üyesini dahil eden evrensel

bir iletişim topluluğu Yunan kültürünün üstün olduğu yönündeki egemen inançlarla çelişti. Modern uluslararası toplumla tezatlıklar bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Wight (1977, Bölüm 1), devletler-sistemlerinde iletişimin rakip anlatılarının varlığını, zaten ortak bir kültür veya medeniyetle birleşmiş bir bölgenin içinde ortaya çıkan üç kayda geçmiş örnek ile (Çin, Greko-Roman ve Modern Avrupa) açıkladı. Bunları oluşturan parçalar, bunların paylaşılan kimliklerini, devletler toplumu ötesinde dünyadaki sözde aşağı derecedeki halklarla bir seri keskin tezat üzerinden oluşturdu ama bu toplumun diğer üyelerine cevap verebilme zorunluluğu ahlaki topluluğun sonlanışını teşvik edecek eğilimleri kontrol altında tuttu.³⁴ İnsanlığın evrensel bir topluluğu algısı, bu tür eğilimlere karşı benzer bir mukabil ağırlık görevi gördü ve uluslararası toplumun kendisinin dışlayıcı doğasını sorguladı.³⁵ Jeopolitik rekabet ve savaş, ayrı siyasi birliklerin bu daha geniş insan topluluğu kavramlarının hiçbirinde kaybolmamasını sağladı. Bu farklı ahlaki ve siyasal topluluk imgeleri arasındaki yarış tüm devletler-sistemlerindeki sonuç itibarıyla ortaktır.³⁶

Antik Yunan'da gelişen şehir-devleti sistemi, topluluk ve yükümlülüğün farklı anlayışları arasındaki bu tansiyonlarla ilgili bolca kanıt sağlamaktadır. Hem Mann (1986) hem de Wight (1977, Bölüm 2), toplumun sırasıyla şehirde, ortak bir din, dil ve etnisite ve Yunan-olmayan halklardan kültürel olarak belirgin derecede farklı olma hissiyle birleşmiş Yunanistan'da ve 'insanlığın bir bütün olarak kısmi ve tereddütlü kavrayışında' (Mann, 1986, s. 190) demirlemiş bu üç anlayışı arasındaki tansiyonları vurgulamaktadır. Antik Yunan'daki dinamizmin büyük bir kısmı, toplumun bu sınırlan birbiriyle kesişmeyen rakip imgeleri arasındaki tansiyon ve çelişkilerden kaynaklanmaktaydı (1986, s. 211 ve 227). Yunanistan anlayışı ve insan aklı, dostluk kurmanın tikelci şehir-devletlerinin sınırlarının ötesine yayılmasını sağladı ama şehre olan sadakatin derinliği, Yunanistan veya Nelson'un evrensel rasyonellere daha fazla cevap verebilirlik olarak adlandırdığı şeyi de içeren kozmopolit taahhüt ile özdeşim kunnaya demir atmış daha geniş dayanışmaların önünü tıkadı.

Yunanistan anlayışları gene de vatandaşlar ve şehrin sembolik sınırları arasındaki sosyal bağların başka durumlarda olacağından daha az dışlayıcı olmalarını sağladı. Yunan dünyasında var olmuş olan bu iptidai devletler toplumu, ahenginin çoğunu Yunanistan'a ve insan ırkının geri kalanı arasındaki kültürel mesafeye borçluydu.³⁷ Sözde barbar halkların dini kurumlardan ve Olympia ve Delphi festivallerinden dışlanması, Hellenik ideallere ifade kazandırdı. Gemi kazası geçirenlere yardım etmeyi esirgedikleri için Erasthotenes'in aşağı gördüğü Kartacalıların üstünlüğü şeklin-

deki Hellen algısı, Yunanlıların sembolik sınırlarını inşa etmek için kullandıkları bir diğer araçtı (Wight, 1977, s. 103).

Pers İmparatorluğu, Yunan düşünce modlarına en derin meydan okumayı sunmuştu. Pers Savaşları'ndan önce, *barbaros* kelimesi ırkları aşagılılamak için kullanılmıyordu; yalnızca Yunanca konuşmayan halkları tarif ediyordu. Persleri, medeniyetten nasibini almamış bir halk olarak karakterize etmek için Pers Savaşları esnasında *barbaros* kelimesinin artan kullanımına rağmen Yunan ve Pers dünyaları arasında keskin sınırlar hiç girmedi. Medesleştirme eylemi (Pers topraklarına gitmek veya Persler için savaşmak) Hellen devletler topluluğunun sınırlarını mühürleme çabalarını altüst etti (Wight, 1977, s. 80). Persler, MÖ 387-386 tarihli Kral Barışı ile hiçbir Yunan şehir-devle ti Ege'de egemenlik arayışına girmediği sürece, Yunan anakarasına girmeme sözü vermişti. Aynı zamanda bu barış anlaşması, Yunanistan ve Acemistan'ın daha geniş bir uluslararası topluma girmekte olduğunu ortaya koydu. (Ryder, 1965, s. 29). Wight (1977, s. 87). İskender'in, Yunanlar arasında birçok değersiz karakter olduğu ve barbarlar arasında da çok sayıda medeni insan bulunduğu yönündeki gözlemi, Yunan şehir-devleti sisteminin daha geniş bir uluslararası toplumda, her ne kadar geçici olsada, çözüldüğünün kanıtı olarak yorumladı.

Ahlaki kodun rasyonalizasyonunu teşvik etmedeki eşi görülmemiş gelişmeler Antik Yunan' da ortaya çıktı.³⁸ Etik rasyonalizasyon, ahlaki dilin yapısını sistematik biçimde araştırmayı ve inanç ve pratiklerin meşruiyetinin daha sofistike testlerinin ayrıntılandırılmasını içermekteydi. Yunan olanlarla olmayanlar arasındaki farkların ahlaki gerekliliğini sorgulamak, Yunan bilinç modlarını felsefi olarak rasyonalize etme ve daha yansıtıcı yaşam formları yaratma çabalarının ana temasıydı. Farklı kültürlerin üyelerine eşit ahlaki statüler vermeyi reddetmenin temelleri hakkındaki rahatsızlık, evrenselci fikirlerin filizlenebileceği ortamı yarattı. Sokrates'in çağdaşı olan Antiphon gibi sofistler, tüm halklar arasında *homonía* (harmani) salık verdiler ve Antiphon'un takipçisi Elisli Hippias, 'insan duygudaşlığının evrensellliğini' savundu (Wagar, 1971, s. 95). Yabancıların ve kölelerin rasyonel insanların dünyasından dışlanmasının rasyonelinin eleştirel analizi, Yunan şehir -devleti sistemi içinde bağımsız bir güç olarak ortaya çıktı; sosyal ve siyasal değişim örüntüsü üzerinde önemli bir etki ortaya koydu (Mann, 1986, s. 211-16). Yunanların, Yunan olmayan dünya ile ilişkilerini kavramsallaştırdıkları yollar hakkında daha büyük yansıtıcılık, ahlaki kodun rasyonalizasyonunun öneminin ispatıdır. Dostluk kurmanın bol miktardaki örneği yalnızca Yunanlar arasındaki ilişkiler için değil aynı zamanda bunların Perslerle ilişkisi için de mevcuttur ama evrensel bir iletişim topluluğu ile ilgili modern fikirlere güçlü bir taahhüt olduğuna dair bir kanıt bulunmamaktadır.

' Diyalog ve vatandaşlık hakkını' daha önceden dışlanmış grupların üyeleri için genişletmenin, dostluk kurmanın ahlaki topluluğun sınırlarım genişletmede oynadığı role rağmen, neden Antik Yunan'da nadiren meydana geldiği sorusunu sormak önemlidir.³⁹ Bu soruya verilecek üç ana cevap var gibi görünüyor: Birincisi, vatandaşlık hakları katılımcı şehir-devletlerinin çoğunda yetişkin erkekler ile sınırlıydı. Kadınlar, köleler, yerleşik yabancılar ve dışarıklılar, varsayılan aşağı pozisyonları nedeniyle siyasi haklardan mahrumdu (Manville, 1990). İkincisi, vatandaşlık fikri, ayrı şehrin aktif üyeliğinin en üst siyasal iyi olduğunu düşünen toplumcu hissiyat ile yakından bağlantılıydı. Yunanların büyük çoğunluğu, vatandaşlığın şehirden ayrılıp daha geniş bir söylemsel topluluğuna üyeliğe eklentilenebileceği savından hayrete düşerdi.⁴⁰ Hellen kültüründeki birlik hissi, siyasal topluluğun sınırlarım genişletme deneylerini cesaretlendirmek için fazla zayıftı. Üçüncüsü, Antik Yunan'da şehir içindeki sosyal ayrımları kırmak ve tüm Yunanları hatta bir zaman sonra tüm insanlığı kucaklayabilecek daha geniş bir siyasal topluluk vizyonunu desteklemek için eşitlik prensibine dair kullanılabilir güçlü bir taahhüt yoktu. Dünya kamu görüşüne dair modern fikirlerin herhangi bir emsalinin olmaması, Nelson' un tabiriyle, ' evrensel rasyonellere cevap verebilmenin' zayıflığına işaret etmektedir (Wight, 1977 s. 67-72). Antik dünyada uluslararası bir devletler toplumunun prensiplerini tanımlayacak bir Grotius veya Vitoria olmadığı gibi (Wight, 1977, s. 52), farklı devletlerin vatandaşlarının evrensel amaçlar için biraraya gelebilecekleri siyasal bir topluluk vizyonunu savunacak bir Kant da yoktu.

Yunanların aktif vatandaşlık ideali bu nedenle daha önce dışlanmış grupların üyelerine katılım hakkı verebilecek daha geniş söylem toplulukları oluşturma projesi ile uyumsuzdu. Tarihsel bulgu, Antik dünyadaki demokratik toplulukların en hevesli taraftarlarının, yabancılar ve madun gruplar kendi iyiliklerini etkileyen karar alma süreçlerine katılabilin diye, sosyal ve siyasal hayatın radikal demokratikleşmesine gösterilen modern taahhütler karşısında şaşırıp hatta bundan rahatsız olacağını göstermektedir. Topluların güç ve varlığı, vatandaşların en savunmasız olanına yeniden dağıtması gibi bir görevi olduğuna dair modern inançlar Antik Yunan için yabancı bir kavramdı (Resnick, 1992). Siyasal topluluğun üçlü dönüşümü spesifik olarak modern bir idealdir. Demokratik serüvenler zaten düzensiz ve kısa ömürlüydü. Antik dünyada demokrasinin istikrarsız olduğu alanlara bakarak, ulusaşırı bir demokrasi yaratma deneyi tasavvur etmek gerçek dışı olurdu. Bu belki de, modern devletler-sistemlerinin, Hellenik emsallerinden radikal biçimde ayrıldığı

noktalardan biridir. Demokratik kültürler, modern devletler toplumunun içine sağlam bir biçimde yerleşmiştir ve bu, çok devletli sistemin hayatta kalmasına karşı herhangi bir açık tehdidin yokluğu, uluslararası ilişkiler tarihinde biricik sayılabilecek diyalog ve onay politikasının uluslararasılaşması için fırsatlar yaratmaktadır. Modern uluslararası toplum, evrensel bir iletişim topluluğu fikrini geliştirmek ve vatandaşlığa dair benzer taahhütlere sahip toplumlar arasında ulusaşırı bir demokrasi inşa ederken yakın bir işbirliği tayahhül etmek için daha verimli bir zemin olmuştur (bk. Bölüm 5)

Toplulukların, ahlaki ve siyasi sınırlarının genişlemesine yönelik çarpıcı gelişmeler yine de İskender'in imparatorluğunun halefi olan Hellenik devletler-sisteminde meydana geldi.⁴¹ Güç kullanımı üzerindeki kısıtlamalar sağlamaştırdı; uluslararası tahkime bel bağlama yaygın hale geldi; ayrıca daha yakın sosyal ve ekonomik karşılıklı bağımlılık yasal prensiplerin evrenselleştirilmesine yol açtı (Tam, 1930, s. 80-92; Wallbank, 1981, s. 144-5). Vatandaşlığın, artık dışlayıcı bir şehir-devletine bireysel üyeliği varsaymayan yeni inşaları da İskendersonrası dünyada ortaya çıktı. *Proxenia*, yani diğer devletlerdeki bireylere (bazen de tüm nüfusa) vatandaşlık verilmesi ve *sympoliteia*, yani farklı topluluklardan tek bir devlet yaratılması, iki önemli yenilikti (Wallbank, 1981, s. 148 ve 151). Şehir-devletin geleneksel olarak güçlü köklerden yoksun olduğu Aetolia ve Achaea'da federal hükümet girişimleri görüldü (1981, s. 153). Birlikteliğin sınırlarının genişletilmesine dair geçmişteki deneyler üzerine inşa edilmiş olan alternatif topluluk ve vatandaşlık anlayışları, Hellenistik Dönemin sonlarında ortaya çıkmaya başladı. Bu, vatandaşlığın şehir dışında da bir anlam kazandığı ve şehirdendaha geniş bazı diyalojik topluluk formlarının mümkün olabildiği Antik Yunan tarihinin seyrek dönemlerinden biridir.

Topluluk ve vatandaşlığın içerdekiler ve yabancı ötekiler arasındaki ayrımlarının üstesinden gelen yeni anlayışlar Hellenistik dünyada ortaya çıkmaya başladı ama ortak varsayım bunların Yunanlara özgü olarak kalacağı yönündeymiş gibi görünüyordu. Yunan kültürünün üstünlüğüne dair Hellenik varsayımlar ile metiklere (yerleşik yabancılar) tam vatandaşlık hakkı verilmesine dair gönülsüzlük zaten kaydedilmişti.⁴²Pers topraklarının fethini takiben, Büyük İskender, Yunanlar ve Perslerin 'ırksal füzyonu için önerilen kültürel çerçevenin Hellenik' kalacağı inancına bağlı görünmekteydi (Toynbee, 1978, s. 205). İskerder 'in imparatorluğunun çökmesi ve Roma İmparatorluğu' nun yükelişi arasındaki dönemde var olan Hellenistik krallıklarla ilgili olarak aynen bu noktaya temas edilmişti (Wallbank, 1981, s. 65). Ancak, yeni Hellenistik şehirlerin birçoğundaki özel dini bir-

liktelikler, ' Yunan ve barbarları, özgür erkekleri ve köleleri, kadınlar ve erkekleri kamu kurumlarının izin vermediği biçimlerde bir araya' getirmiş görünüyor (1981, s. 64-5). İlgi çekici bir soru, sosyal bağın zayıflaması ve ahlaki topluluğun sınırlarının genişlemesindeki bu gelişmelerin Roma'nın yükselişi olmasa dahi daha çok ilerlemiş olup olmayacağıdır (1981, s. 157). Belki de imparatorluklardan ziyade devletler toplumları, diyolağa taahhütün gelişebileceği daha olası ortamı sunmaktadır. Hellenistik dünyanın nasıl geliştirilebileceğine dar spekülasyonlar, topluluğu genişletmek ve ahlaki kodun nasıl rasyonalize edileceğine dair çabaların, radikal biçimde farklı olanların eşitliklerini tanımadaki gelişmelere uymadan evrensellikteki gelişmeleri teşvik ettiğini hatırlamalıdır. Hellenik ve Hellenistik dünyadaki sosyal öğrenme, söylemsel toplulukların hayali ve yaratımında önemli ancak sınırlı gelişmeler üretti. Evrensel bir iletişim topluluğunun radikal vizyonları ancak modernitenin yükselişiyle ortaya çıkmıştır.

Sonuçlar

Tüm dışlama biçimleri, belli kültürel farklılıkların ahlaki gerekliliklerini var saymalarındaki ve ötekileri, kendi hayati çıkarlarını etkileyecek karar verme mekanizmalarına katılım hakkından yoksun bırakmalarındaki adaletsizlikten dolayı suçlu olup olmadıkları biçimindeki etik soruyu çağırır. Dışlama biçimleriyle ilgili bu şekilde düşünmenin arkasındaki itkilerin bazıları Kant'ın yazılarından türemiştir ama Marksizm, sosyal dışlama ile ilgili normatif, sosyolojik ve praxeolojik sorular soran ilk sosyal kuramdır. Marksizm, sosyal dışlamayı tarihteki ana dışlama biçimi olarak gördü ve üretim biçimi analizi ile sosyal dışlamanın ortadan kaldırılmasına yönelik sosyal düzenlemelerin nasıl yaratılabileceğini açığa çıkaracağını varsaydı. Habermas'ın tarihsel materyalizmi yeniden inşa etme projesi, ahlaki-kültürel alanın önemini vurgulamıştır. Habermas'ın göre, sosyal varoluşta iletişimse! eylemin rolü, evrensel bir iletişim topluluğunun kurulmasını mümkün kılar. Eleştirel kuram için çıkarımlar üç parçalıdır: Eleştirel kuramın normatif rolü, evrensel iletişim söylem toplulukları idealini savunmaktır. Eleştirel kuramın sosyolojik boyutu, idealleri gerçeğe dönüştürmeye muktedir sosyal öğrenme formlarını (özellikle ahlaki olarak gereksiz sosyal farklılıkların altını çizen ve daha geniş söylem topluluklarının gelişiminin önündeki engelleri kaldıran öğrenme formlarını) araştırmaktır. Eleştirel kuramın praxeolojik fonksiyonu, evrensel bir iletişim topluluğuna doğru ilerlemekte istifade edilebilecek ahlaki ve siyasi kaynaklar üzerine düşünmektir. Habermas'ın yazılan, sosyal öğrenmenin kompleks bir anlatısını

modemitenin bir değerlendirmesi ve bunun Weber'in yaklaşan demir kafes vizyonunu reddetmek için tasarlanmış potansiyelleri ile birleştirir. Ancak bu yazılar, uluslararası alana dair çok az referansta bulunmaktadır ve bunların içindeki önemli temaların, bir uluslararası ilişkiler sosyolojisi geliştirmek için nasıl kullanılabileceğini düşünmek için başka yazılara başvurmak gerekmektedir.

İlginç biçimde, Habermas'ın temalarının birçoğu Nelson'un medeniyetsel yapılar ve medeniyetlerarası ilişkiler analizinde tekrarlanmaktadır. Nelson, farklı medeniyetlerin sosyal farklılıkları sorunsallaştırma ve daha geniş söylem topluluklarına katılıma önem verme derecelerini araştırdı. Habermas'la birlikte Nelson da modemitenin - yeni sosyal kontrol biçimleri oluşturma eğilimini içeren- karanlık tarafını kabul ederken evrensel bir iletişim topluluğuna doğru önemli gelişmelere yine de izin veren özgün kaynaklarını vurgular. Bu noktada, karmaşık sorular ortaya çıkmaktadır. Bunlar, modemitenin, bir çeşit diplomatik diyaloga taahhütü olan bir devletler topluluğu biçimi aldığı için mi özgün olasılıkları olduğu meselesini içerir. Sosyal farklılıkların ahlaki gerekliliğini sorunsallaştıran ve daha zengin diyalog biçimlerinin gelişmesine olanak sağlayan sosyal öğrenme modlarının imparatorluklardan ziyade devletler toplumlarında ortaya çıkmasının daha çok mümkün olup olmadığı noktası detaylı bir analiz gerektirir. Devletler toplumlarının imparatorluklardan ve birbirlerinden nasıl farklı olduğunun detaylı bir tartışması olmadan bu soruya net bir cevap vermek mümkün değildir. Bu analiz ile keşfedilenin ne olacağı hakkındaki bazı geçici gözlemler, Mann'ın sosyal gücün farklı biçimlerinin evrimi ile ilgili araştırmasında sunulmaktadır.

Mann'a göre, daha yaygın siyasal organizasyonların, daha iyi yönetilebilmesi için ilk imparatorluklar, kişi ve öteki arasındaki bazı haksız ilişkileri yıktı ve sembolik alanı rasyonalize etti. Ama gücün emperyal konsantrasyonları evrenselci ahlak ve dinlerin sosyal hayatı yönetme derecesini sınırladı. Evrenselci temalar, Hellenik devletler toplumunda insan varlığını şekillendirmede daha büyük bir kapasiteye sahipti çünkü hiçbir devlet, bu fikirleri kendikontrolüne alamıyordu ama şehrin ötesine geçen söylem toplulukları oluşturacak çok az deney meydana gelmiş görünüyor. Hellenistik devletler toplumunda, bu yönde bir miktar hareket olmuş olabilir. Klasik şehrin dar görüşlülüğünü kıran yeni siyasal topluluk ve vatandaşlık vizyonları, Hellenistik Dönem'de Yunanistan'da ortaya çıktı. Vestfalya sonrası bir Avrupa uluslararası topluluğu yaratma imkanı ve bu topluluğun doğasına dair daha yakın dönem araştırmaları ile bazı kaba paralellikler, her ne kadar bu noktayı vurgulamak kesinlikle çok akıllıca olmasa da, kendini göstermektedir. Eğer bu paraleller abartılırsa, o zaman modemite evrensel bir

iletişim topluluğu yaratma için gereken kaynaklara sahip olmada biricik olabilir. Bu önerme, daha ciddi bir ar tırmayı hak etmektedir.

Bu önemli sorular bir yana, modernite üç farklı eksen üzerinde hareketin mevzisi olmuştur: Birincisi, sosyal farklılıkların ahlaki gerekliliği sorgulanmış ve genellikle noksan bulunmuştur. İkincisi, toplumun tüm üyelerine, bu hakları uygulayacak kaynaklara sahip olduklarını garanti eden eşit haklar yaratmanın değeri sorgulanmıştır ve üçüncüsü, tüm vatandaşlara sanki farksızlanmış gibi, (sanki farklı kültürleri ve kültürel bütünlük hakları yokmuş gibi) davranma pratiği itibarsızdır. Bu endişelerin peşine düşen topluluk ve vatandaşlık vizyonları, modern toplumların daha büyük hakiki rasyonalitelerinin ispatı değildir. Erken dönem imparatorluklar veya devletler topluluklarıyla siyasal organizasyonun modern formları arasındaki farkların kısa bir genel değerlendirmesi ana noktayı yansıtmaktadır. Mann'ın ortaya koyduğu üzere, geniş sayıda insanı organize etme kapasitesindeki olağanüstü gelişmeler, MÖ ilk 3. bin yılda meydana geldi ama bu gelişmeler, son iki yüz yılda devletlerin edindiği sosyal kontrol ve gözetleme biçimleri ile kıyaslandığında hafif kalıyor. Modern hükümet formları, Antik dünyanın birçok kesiminde hayal bile edilemez olan tümleyici potansiyelleri açığa çıkardı. Modern devletlerin üyeleri yalnızca devlet gücünün muazzam genişlemelerinde değil aynı zamanda kapitalizm ve endüstrileşmenin yıkıcı etkilerine de maruz kaldı. Yukarıda bahsi geçen gelişmenin üç eksenini bu bağlamda meydana geldi. Bunlar güç ve eşitsizliğin özel olarak modern biçimlerine karşı gösterilen popüler direnişin sonuçlarıdır. Eğer modernite evrensel bir iletişim topluluğuna doğru önemli bir ilerleme gösterme potansiyelindeyse, bu, güç ve eşitsizliğe karşı mücadelede oluşturulmuş olan vatandaşlığın modern kavrayışlarının sağladığı kaynaklardan dolayıdır. Sonraki iki bölüm bu kaynakların doğası ve önemini daha detaylı olarak ele almaktadır.

5

Devlet Gücü, Modernite ve Potanilyeleri

Erken dönem imparatorluklar, topraklarını merkezi bir noktadan yönetecek yoğun güçten yoksundu. Yönetici elitlerin çoğu araçlar aracılığıyla ülkelerini yönetmek ve bunun bir sonucu olarak da yerel kültürel farklılıklara tahammül etmek zorundaydı. Antik dünyadaki sayısız evrenselleyici süreç, devletin tekel güçleri sayesinde kontrolü elinde tutabilmek için en iyi yerde konumlandığı daha yüksek düzeyde sosyal entegrasyonu üretti. Örneğin Romalı yöneten sınıf tekel güçlerini çok geniş topraklar boyunca yansıtabilmeye muktedirdi. Böyleyken bile, erken dönem imparatorlukların hepsi insan topluluğunun alternatif imgelerini silme kapasitesinden yoksundu. On altıncı ve geç on sekizinci yüz yıllar arasında Avrupa'da var olan geleneksel devletlerde ve kapitalist endüstrileşme sürecinin yanısıra ortaya çıkan modern devletlerde de benzer özellikler mevcuttur.

Geleneksel ve modern devletler arasındaki ana farklardan biri şu kavramlarla özetlenmiştir: geleneksel devletler kötü-tanımlanmış *hudutlar* içerisinde düşük seviyede yoğun güç uygulamaktaydı; modern devletler net bir biçimde çizilmiş *sınırlar* içerisinde yüksek düzeyde yoğun gücün tadını çıkarmaktadır (Giddens, 1985, s. 49-53). Kapitalist endüstrileşme bu kritik farkın bir nedenidir. Teknoloji, iletişim ve okuryazarlıktaki takdire şayan artış alışılmamış düzeylerde yüksek dil birliğini ve kültürel homojenliği mümkün kıldı (Giddens, 1985, s. 270). Milliyetçilik bu bağlamda insanları birbirine bağlayan ve eşzamanlı olarak birbirlerinden uzaklaştıran birincil etken olarak ortaya çıktı. Milli ideoloji, daha önce görülmemiş düzeylerde sosyal ve siyasal hareketliliği mümkün kıldı. Daha önceki hiçbir siyasal organizasyon, modern devletin kendi toprakları içerisindeki sosyal etkileşimi düzenleme kapasitesine sahip olmadı (Bauman, 1993, s. 138-9);

daha önceki hiçbir siyasal topluluk, modern devletin bir dünya imparatorluğu yönetme veya merkezi bir noktadan küresel kontrolün gayriresmi mekanizmalarına nezaret etmedeki olağanüstü kapasitesini edinmedi (Modelski, 1978).

Modern devlet, endüstriyel kapitalizm tarafından teşvik edilen toplumu teskin etme, gözetleme ve düzenleme kapasitesinin radikal uzantısının bir eseridir. Ama, iki yüz yılı aşkın süredir var olan dramatik güç uzantılarına rağmen, modern devletler milli sınırlar ötesinde ideolojilerin yayılmasını engelleyememiş ve egemenlik, bölgesellik, vatandaşlık ve milliyet kavramlarının birbirine kaynaştığı dominant eğilime karşı giden siyasal topluluk imgelerinin ortaya çıkışını bloke edememiştir. Wight'ın, uluslaşma devrim dönemleri yaklaşık olarak modern devletler-sistemindeki uluslararası stabilite dönemlerine eşit olmuştur şeklindeki gözlemi bu noktada hatırlamaya değerdir (bkz. daha önceki bölümlerde s. 23). Modern devletin muğlaklıklarından birisi, her ne kadar oldukça büyük bir güç toplamış olsa da, genellikle ulusaşın bir boyut içeren sivil itaatsizlik ve siyasal rahatsızlık formlarına oldukça açık olmasıdır (Wight, 1977; Halliday, 1994; Armstrong, 1993). Bu son iki gelişme yakından ilişkilidir. Yasal, siyasal ve sosyal haklar mücadelesi, devlet gücünün vatandaşların gündelik hayatlarına artan bir biçimde tecavüz etmesine cevaben gelişti (Hintze, 1975; Mann, 1994). Savaş ve endüstrileşme, modern devlete siyasal topluluğu şekillendirmek için alışılmamış bir kapasite verdi ama bunlar, her ne kadar yirminci yüzyılın totaliter rejimleri bunları elde etmeye çalışmış olsa da, modern devleti sosyal bağı sıkılaştırma ve ahlaki topluluğu tamamen kapatma kapasitesi ile donatmadılar. Milli sınırlar hayli geçirgendir ve sosyal bağlar modern devletler tarafından idare edilen bölgelerin çoğunda sınırlı ve istikrarsız bir tutarlılık göstermekteydi.

Devlet-inşası, jeopolitik rekabet ve savaş ile kapitalist endüstrileşme, modern siyasal topluluklara kendilerine has kimliklerini kazandıran üç güçtür, ve yakın zaman tarihsel sosyoloji bunların karmaşık etkileşiminin çeşitli analizlerini üretmiştir (Skocpol, 1979; Giddens, 1985, 1993; Mann, 1986, 1994; Tilly 1992a). Bu anlatıların çok azı modern toplumdaki ahlaki kodun rasyonalizasyonu tarafından oynanan role önem atfetmiştir, en azından açıkça. Ama bu toplumlar, devletler ve vatandaşlarının baskın dışlama ve dahil etme modlarının meşruiyetini değerlendirmede kullandıkları etik kriterleri rasyonalize etmeye yönelik benzersiz deneylerin sahası olmuştur. Modernitenin muğlaklıklarına daha önce değinilmişti. Bu muğlaklıklar kendilerini modern devletin tuhaf paradoksunda açığa çıkarırlar: bir taraftan, bu paradoks sosyal kontrolün radikal yoğunlaştırılmasının oluşturulduğu saha olmuştur, ama bir yandan da adaletsiz dışlamanın tiranlığını

ortadan kaldırmaya yönelik görülmemiş büyüklükte çabaların merkezi de olmuştur.

Modern devletin paradoks doğası bu bölümdeki tartışmanın başlangıç noktasıdır. Analiz dört kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım, modern devletin birtakım rasyonalizasyon süreçlerinin kesişiminde durmakta olduğunu söylemektedir. Bunların bazıları sosyal kontrolün yoğunlaşmasını ve ahlaki ve siyasal topluluğun küçülmesini teşvik etmişken, bazıları da devlet gücünün yayılmasını kontrol etmiş ve ortaklık bağlarının genişlemesini cesaretlendirmiştir. Bu farklı mantıklar arasındaki karşılıklı etkileşim modern devletin paradokslarını ve bunun rekabet halindeki siyasal prensipleri dengelemedeki rolünü açıklamaktadır. İkinci kısım Hegel' in, modern devlet başarılı oldu zira bireysel haklar ve topluluğa sadakatler, piyasa ekonomisi ve sosyal refah, devlet egemenliği ve uluslararası düzen arasında doğru bir denge kurdu şeklindeki argümanını değerlendirerek bu temayı daha da geliştirir. İkinci kısım ayrıca E. H. Carr' ın, modern devletin bu yüz yılın ilk kısmındaki krizi bu dengeler (özellikle milliyetçilik ve uluslararasılık arasındaki) çöktüğü için meydana geldi şeklindeki argümanını da değerlendirmektedir.

Carr, modernitenin ilerlemeci yönünün yeni siyasal topluluk biçimleri icat etmekte kullanılacak etik kaynaklar içerdiğine inanmaktaydı. Üçüncü kısım Carr' ın geleneksel dışlama sistemleri ile bağını koparan ve siyasal ve ahlaki topluluğun sınırlarını genişleten devlet yapılan ile ilgili argümanı üzerine inşa olmaktadır. Argüman, yeni idari yapıların, adaletsiz dışlamayı azaltma potansiyelini sosyal kontrolün yoğunlaşmasını destekleyen ve ahlaki topluluğun kapanması veya küçülmesini favor eden mantıklardan kurtararak modern devletin paradoksal karakterinin üstesinden gelebileceği şeklindedir. Dördüncü kısım modernitenin olumlu tarafının - özellikle adaletsiz dışlama biçimlerinin eleştirisi ve evrensel rasyonellere cevap verebilirlik fikrinin- yeni devlet yapılarında cisimleşebilme yollarını değerlendirir. Modern devletler-sisteminin, Helenik devletler toplumunda ve ilk dönem imparatorluklarında var olmuş olanları aşan ahlaki imkanları içerdiğini söylemektedir. Araştırmanın bu kısmının mantığı, yeni topluluk ve vatandaşlık formlarını düşünmeye davet eder. Bu da kapanış bölümünün konusu olacaktır.

Modern Devletin Paradokslarının Kökenleri

Egemen devlet, modern dünyadaki dışlamanın ana destekçilerinden birisidir. Devletler kendi milli toprakları üzerinde münhasır yargı yetkisi

uygular , ve istisnasız hepsi kendi bölgesel güçlerini tehdit eden veya taahhüt ettikleri ortaklık ve ayrışma prensiplerine meydan okuyan otoriteyi uluslararasılaştırma veya sorumluluğu dağıtmaya yönelik her türlü baskıya direnç gösterirler. Madun sınıflarla, kadınlarla, etnik azınlıklarla ve alt-millî gruplarla karşı karşıya kalan çeşitli dışlama sistemleri, devlet dışlaması pratikleri ile birbirine karışmıştır. Devletin ne ölçüde bu dışlama biçimlerinin kaynağı olduğu veya bunların kurulduğu masum bir saha olduğu buradaki tartışmayı geciktirmemesi gereken karmaşık bir sorudur.1 Farklı birçok siyasal ve sosyal hareket modern devletlerin bünyesinde var olan sosyal kapanma formlarına direnmiştir demek yeterli olsun. Bu hareketlerin çoğunluğu topluluk içerisindeki madun grupları kısıtlayan dışlama biçimlerini ortadan kaldırmaya veya bunları azaltmaya çalışmıştır, ama devlet gücünü kontrol altında tutma çabaları aynı zamanda, dışarıdakilerin haklarının düzgün biçimde tanınabilmesi için topluluğun sınırlarını genişletmeyi savunan ulusaşırı hareketlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Modern devletin çelişkili doğası daha geniş söylem topluluklarını cesaretlendiren ve bunlara direnen güçlerin arasındaki tansiyonun bir sonucudur.

Yakın zamandaki modern dönem sosyolojileri, üretim ve takas alanı sosyal ve siyasal gücün baskın formlarını üreten ve sosyal değişim rotasını değiştirmeyi amaçlayan hareketlerin ortaya çıkmasına neden olan alanlardan yalnızca biridir diyerek Marksizmden ayrılırlar. Bu noktayı işaret ederken Giddens (1985; 1993, blm. 2), artan gözetim, kapitalist girişim, endüstriyel üretim modları ve şiddet araçlarının merkezi kontrolünün sağlanması modernitenin ana belirleyenleridir der. Sivil özgürlükleri korumaya, sınıf eşitsizlikleri ile mücadele etmeye, çevresel yıkımı tersine çevirmeye ve barışa yönelik tehditleri kontrol etmeye kendini adanmış dört çeşit sosyal hareket tipi bu güçlere cevaben ortaya çıkmıştır (Giddens, 1985; s. 314; 1993, s. 158-63). Toplumsal cinsiyet eşitliğini, ırksal hakları ve milletlerin kendi kaderlerini belirleme haklarını ileri götürmek için organize olmuş diğer sosyal gruplar, 'kontrol diyalektiğini' genişletmenin beraberinde ortaya çıkmış olan 'demokratik katılıma yönelik eğilimler ve baskıların' diğer örnekleridir (1985, s. 314). Mann aynı temayı vurgular (1994, s. 20). Erken dönem modern Avrupa'da, çoğu halk ortaya çıkan millî hükümetler tarafından olduğu kadar yerel güç elitleri ve ulusaşırı **Kilise** tarafından yönetiliyordu, ve vatandaşlık hakları mücadelesi için çok az dürtü hissetmekteydiler. Devlet gücünün on sekizinci yüz yıldaki savaşlardan sonraki büyümesi, millî siyasal kurumların artan biçimde kısıtlayıcı ve talepkar karakterine dair deneyimlerini arttırdı. Daha büyük bir temsilîyet mücadelesi kapitalist ekonomik ilişkilerin gaspına, millî gücün merkezi-

leşmesinin etkilerine ve ortaya çıkan militarizmin yıkıcı sonuçlarına cevaben gelişti (Mann, 1994, s. 1).

Modern devletlerde iş başında olan rakip güçlerin bu analizleri, daha geniş söylem topluluktan ihtimallerine dair herhangi bir araştırma için gereklidir. Tartışmanın bu noktasında üç birbiriyle bağlantılı noktaya değinmek gerekiyor. Birincisi, Giddens ve Mann'ın belirttiği üzere, stratejik rakipliği, devlet-inşası ve kapitalist endüstrileşmeyi içeren çoklu mantıklar, modern siyasal toplulukların yapısını şekillendirmek için etkileşimde bulunmuştur. Jeopolitika ve savaşın modernitenin doğasına dair modern sosyolojik araştırmalar dahil edilmesi önemlidir zira bu, yerel faktörlerin birincil nedensel rolünü vurgulayan ve jeopolitik rekabet ve savaşın modern toplumların konfigürasyonundaki muazzam etkisini gözardı eden on dokuzuncu yüzyıl ana akım devlet anlatılarından belirgin bir kopuşu işaret eder. Uluslararası ilişkiler kuramlarıyla bağlantı kurmak isteyen devlete dair yakın dönem sosyolojileri, stratejik etkileşime dair realist analizlere fazlaca bel bağlamakta ve egemen devletlerin belirgin bir uluslararası toplum biçimine ait olduğu rasyonalist anlatılan ihmal etmektedir. Egemen devletleri uluslararası bir toplum içerisinde birbirine bağlayan yasal ve ahlaki prensiplerin değerlendirilmesi, özellikle realizm ve Maksizm tarafından favor edilmiş olan mekanik uluslararası ilişkiler anlatılarını aşmanın bir aracı olarak, çağdaş sosyolojik analizinde daha belirgin bir şekilde yer almalıdır.² Rasyonalizm bu bağlamda önemli bir bakış açısidir zira uluslararası bir devletler toplumu olarak organize edilmiş olan modernitenin içine inşa edilen diyalog ve rıza öğelerine dikkat çeker. Uluslararası siyasetin ahlaki ve kültürel boyutlarının otonom rolü yakın dönem sosyolojisinde gözden kaçmamıştır, ancak bu alan geleneksel ve modern devletler sosyolojilerinde henüz yerini tam olarak almış değildir.³ Bu hareketin praksiyel önemi bu bölümün ilerleyen kısımlarında ele alınacak ve sonuç bölümünde daha da geliştirilecektir.

İkinci nokta, uluslararası ilişkilerin ahlaki ve yasal boyutlarına yapılan bu vurgu kaçınılmaz olarak ahlaki-pratik öğrenme veya rasyonalizasyonu analizin merkezine taşımaktadır. Ahlaki-pratik rasyonalizasyonun iki boyutu vardır. Birincisi, ahlaki-pratik alan farklı birey, grup ve kültürlerin gelenek ve çıkarları arasında aracılık eden koordinasyon prensiplerini içermektedir (T McCarthy, 1981, blm. 2, ksm. 3). Devletleri modern uluslararası toplumda biraraya getiren koordinasyon prensipleri, her ne kadar önemli sayıda devlet düzeni adaletin üstünde tutan bu prensiplere karşı çıksa da bu arabulucu role sahiptir. Koordinasyon prensiplerinin adaletsizliğine karşı çıkışlar, ahlaki-pratik öğrenmenin ikinci boyutu için kilit nok-

tarladır , ki bu ikinci boyut, sistematik biçimdedışlananların gereksiz derecede kısıtlayıcı veya adaletsiz gördüğü koordinasyon prensiplerinin meşruiyetinin daha karmaşık testlerini geliştirmeyi içerir. Bu ikincianlamdaki ahlaki-pratik rasyonalizasyon milli siyasal toplulukların dönüşümünde ve uluslararası toplumun evriminde önemli bir rol oynamıştır. Modern devlet içerisindeki etkisi, madun sınıfları, kadınları, etnik ve irksal azınlıkların kamusal alandan dışlamada daha sıkı ahlaki testlere tabi tutma kararlarında ve modern vatandaşların haklarını derinleştirme ve genişletmede meydana gelen gayet gerçek gelişmelerde aşıkardır. Ahlaki-pratik öğrenmenin devletler toplumuna etkisi, Batılı-olmayan halklardan devletler toplumuna eşit üyelik hakkını esirgeme mantıklarına karşı meydan okumalarla ve Batı-boyunduruğundaki uluslararası düzen prensiplerini küresel fakirler, dünyadaki sığınmacılar ve yerli halkları içeren dışlanmış grupların ızdıraplarına değinen daha talepkar ahlaki testlere tabi tutma pratiğiyle örneklandırılmıştır.⁴

Modern siyasal toplulukların ve bunların daha geniş söylem evrenselliği yaratma ihtimallerinin bir analizi devlet-inşası, jeopolitik rekabet, kapitalist endüstrileşme ve sosyal koordinasyon prensiplerinin gelişimi ile dışlama sistemlerinin meşruiyetinin daha karmaşık değerlendirmelelerinin evrimini içeren ahlaki-pratik öğrenme süreci arasındaki etkileşimi dikkate almalıdır.⁵ Üçüncü nokta, analizin amacının vatandaşlık haklarını modern devletin tüm üyelerine genişletmenin sosyal potansiyelleri ile tüm diğer toplulukların üyelerinin haklarını tanıma potansiyeli arasındaki ilişkiyi incelemek olduğudur. Ahlaki-pratik rasyonalizasyonun bu iki özelliği arasındaki ilişki karmaşıktır ve zaman içerisinde dramatik bir biçimde değişime uğramıştır. Carr'ın (1945) söylediği üzere, yirminci yüz yılın ilk yarısında Avrupa devletleri içerisinde vatandaşlığın genişletilmesi uluslararası topluluğa olan sadakati azalttı. Refah vatandaşlığı talepleri, milli hissiyatları yoğunlaştıran ve toplumlar arasındaki yabancılaşmayı arttıran daha güçlü devletlerin gelişimini teşvik etti. Ancak, modern devlet içerisinde kontrolün yoğunlaşması eşit ve özgür vatandaşlar arasında diyalojik bir topluluk olması fikrini ortadan kaldırmadı; siyasal topluluğu eşit ve özgür vatandaşların birlikteliği olarak anlamak, tüm insanları içeren evrensel bir topluluğa olan taahhütleri hükümsüz kılmadı. Tümleyici projeler diğer vatandaşlara olan sorumluluklar insanlığın geri kalanına olan sorumluluklarla çakıştığında ortaya çıkan ahlaki kaygı hissini ortadan kaldırmakta o kadar da başarılı değildi. Etik tikelcilik modern devletlerde güçlü olmaya devam etmektedir, ama kozmopolit

demokrasinin son dönemlerdeki tartışmalarının söylediği üzere, modern devletler içerisinde daha geniş temsiliyet ve katılım için baskıların diyalog ve vatandaşlık haklarını dışarıklılarda genişletmeye taahhülle daha yakından ilintili olabileceği yönünde ümit verici işaretler bulunmaktadır (Held, 1995). Daha önce değinildiği üzere, Yunan devletler sisteminde bu çeşit bir baskı çok az vardı. Topluluk sosyolojisi için pratik sonuçlara yöneltilmiş önemli bir soru, vatandaşlığın egemen devletten nasıl ayımlanabileceği ve daha güçlü bir uluslararası toplumun pratiklerine nasıl yerleştirileceğidir. Modern devlet ve uluslararası toplum içerisinde halihazırda var olan daha geniş söylem evrensellikleri için potansiyeli açığa çıkaran yeni vatandaşlık ve topluluk formlarının nasıl geliştirileceği merkezi bir pratik sorudur. Öncelikli olarak Avrupa'daki devlet-inşası süreci hakkında bazı gözlemlerde bulunmak önemlidir.

Erken modern Avrupa'da devlet-inşası sosyal kapanmanın yoğunlaşmasıyla mimlenmişti. Charles Tilly'nin devlet savaşırken savaş da devleti yapar şeklindeki aforizması esas noktayı özetlemektedir (Tilly, 1992a). Rönesans diplomasisi üzerine yazdığı eserde, Mattingly (1995) küçük site-devletleri ve genişleyen imparatorluklar savaş organizasyonu için uygun değildi demişti. Bölgesel devlet, farklı türde siyasal organizasyonlar arasındaki mücadelede hayatta kaldı çünkü merkezi bir idare noktasından yönetilebilecek kadar kompakttı ve dış saldırıyı göğüsleyebilecek kadar genişti. Hintze'nin (1975) devlet operasyonlarının rasyonalizasyonu olarak adlandırdığı şey yeni dikey ve yatay akslarının yaratılmasına yol açtı. Yerel alanı kontrol altında tutmak ve sakinleştirmek için güç kullanımı, siyasal sadakatlerinin garantisi olmayan dini grupları dışlamak ve merkezi bürokrasinin köylü sınıflardan refah elde etmek için gelişmesi yatay dışlama sürecini ilerletti. Net bir biçimde tanımlanmış sınırlar üzerinde egemen kontrolün kurulması, ulusaşın Kilisenin dini ve siyasal otoritesine eş zamanlı olarak yapılan saldırılar ve yerel siyasal kurumların yıkımı yeni dikey dışlama sistemleri inşa etti. Modern devletin beş tekeli ortaklık ve dışlama biçimleri prensiplerini budönüşümünün bir sonucu oldu (Bu tekel üzerine, bkz. s. 28).

Tilly (1975, s. 36-7), Avrupa devlet-inşasının ilk dönemlerinde 'devleti inşa edenler var olan hakları ezmek veya absorbe etmek için çalıştı, genişletmek için değil' demişti; bu kişiler yerel 'önceden [tumarlar ve taşralar da dahil] diğer siyasal birimlerde yerleşik olan hakları azaltma, yok etme ve absorbe etmekle' meşguldü. Geleneksel devlet-içi haklara yapılan bu saldırının dışsal eşdeğeri uluslararası Hıristiyan toplumunun prensiplerine meydan okumaktı, ki bu meydan okuma devletin egemenliği adına yapıl-

di. Uluslararası toplumun erozyonu kademeliydi ancak tamamlanmış değildi. Münhasıran (Hıristiyan yerine) Avrupalı bir uluslararası topluma ait olma hissi devlet egemenliğinin uygulanmasının üzerine bazı kısıtlamalar yerleştirdi, ve yalnızca on dokuzuncu yüz yıl sonları ve yirminci yüz yıl başlarında egemenlerin canlan istediği zaman uluslararası yasal yükümlülüklerden kaçınabileceği şeklindeki pozitivist fikir kısa süre hüküm sürdü (Hinsley, 1994, blm. 5). Bireylerin haklarının devletlerin haklarından ahlaki olarak daha öncelikli olduğu biçimindeki dalı önceki Hıristiyan görüşü Avrupa uluslararası toplumunun yükselişiyle yavaş yavaş bir kenar konuldu ama hiçbir zaman tam olarak aşılamadı.⁶

Geleneksel siyasal haklar, devletler sistemik savaş bağlamında ortaya çıktığı ve şiddet araçlarının tekel kontrol için iç ve dış rakiplerle mücadele ettiği için iptal edildi. Devlet-inşası, yönetici elitlerin özneli Marx'ın değindiği 'hayali topluluk' içerisinde sınıflandırdığı ve milli toplumlarla popüler özdeşimleri teşvik etmek için içerdekilerle yabancılar arasında kaba ayrımlar yarattıkları tümleyici bir projeydi (Corrigan ve Sayer, 1985, s. 4). Ortaya çıkmakta olan devletler, devlete veya millete sadakatin diğer her bir şeyden önce geldiğini garanti altına alarak siyasal topluluğu tamamlamak için gereken yoğun güçten yoksundu. Yönetici elitler de milli ekonomik aktörlerin daha geniş olan global ekonomiye katılarak elde ettikleri kaynaklara bel bağlamış durumdaydı. Devlet-inşasının meydana geldiği ekonomik ortam, sosyal ve ekonomi etkileşimi milli sınırlar içerisinde sınırlamanın imkansızlığında, tümleyici projenin ana frenlerinden biriydi.

Tilly'nin modem bölgesel devletlerin oluşumunda cebri ehliyet ve kapitalist gelişimin etkileşimi üzerine çalışması bu temaları daha detaylıca ele almaktadır. M.S. 990'da başlayan dönemde Avrupa'daki tüm yönetici elitler, düşmanlarına direnebilmek için yeterli askeri ve idari güç elde etmek için tebalandan yeterli miktarda zenginlik koparma problemiyle karşı karşıyaydı. Bu farklı siyasal organizasyon tipleri M.S. 990'da Avrupa'da mevcuttu ve bunların hiçbirinin beş yüz yıl sonra bile var olmaya devam edeceği şüpheliydi (Tilly, 1992a, s. 43). Bunlar vergi-bazlı imparatorluklardı, parçalı egemenlik sistemleri (şehir-devleti ve şehirli federasyonlar) ve ortaya çıkmakta olan milli-bölgesel devletlerdiler. Vergi-bazlı imparatorluklar yüksek bir cebri ehliyete sahipti ama yüksek seviyedekapital birikimini teşvik etmekte başarısız oldular; parçalı egemenlik sistemleri kapital gelişimin lider merkezleriydi ama düşük seviyede cebri ehliyetleri vardı; ortaya çıkmakta olan milli devletler kapital birikimi ve cebri ehliyetin gelişimi arasında doğru bir denge kurdular ve on altıncı ve on yedinci yüz yılda diğer siyasal organizasyon biçimlerinin yerini alma-

ya başladılar (Tilly, 1992a, s. 30-1). Britanya ve Fransa, güçlü ordulara hükmeden bu yeni bölgesel devlet biçiminin en önde gelen örnekleriydi (1992a, s. 159).

Kapital vebaskı arasındaki ilişkide, şehirler 'sermaye için ana dağıtım ve istif noktaları' olarak ' devletlerin kaderlerini şekillendirdi' (1992a, s. 30). Ortaya çıkmakta olan milli devletlerin ayırt edici özelliklerinden biri, şiddet araçlarını kontrol altında tutan yönetici sınıf ile önemli ölçüde sermaye sahibi olan şehirli elitlerin görece eşit olan pozisyonlarıydı (1992a, s. 51). Şehirli elitler, devletin fayda sağladığı ancak kontrol edemediği uzun-mesafeli ticaret ilişkilerine dahil oldular (1992a, s. 52). Sermaye sahipleri ile girilen ortaklıklar devletin toplumu hizaya getirme gücünü sınırlama getirdi ve tümleyici projeye karşıağırılık işlevi gördü (1992a, s. 90).

Weber'den beri birçok sosyolog savaş ve devlet-inşasının, milli sınırlar ötesine yoğun biçimde yayılan ve hükümet kontrolüne takılmayan modern kapitalizmin gelişimi için ana itkiyi sağladığını söylemişti. Daha önceki devletler sistemlerinde, genişleyen ticaret alışverişi çemberi ve dini inançların yayılması gibi evrenselleyici güçler, ilk başlarda hiçbir bireysel devletin hakkından gelmeyi hayal edemeyeceği uluslararası bir ekonomik ve sosyal saha yarattı. Cebri gücün artması ve savaşdaki rakiplerin yavaş yavaş ortadan kalkması, tek bir hegemonik devletin daha geniş bir ulusların toplumu kendi yetki sınırlarına getirebileceği bir noktaya yol açtı (Mann, 1986; Wight, 1978). Erken dönem uluslararası sistemlere meydan gelmiş olan bu iki-aşamalı gelişim örüntüsü modern dünyada en az iki gerekçeyle tekrarlanmamıştır: güç dengesi emperyalist olmaya çalışan güçleri kontrol altında tutmaktaydı, ve son iki yüz yılı aşkın süredir kapitalizmin yayılması daha büyük milli bir cebri gücün gelişimine karşı denge oluşturmuştu. Savaş ve devlet-oluşumu kapitalizmin uluslararasılaşmasının arkasındaki majör itici güçlerdi; ama kapitalizmin yayılması modern uluslararası devletler sisteminin yeniden üretimini majör bir nedeniydi (Chase-Dunn 1981) Sonuç olarak, modern devletler sistemi, daha önceki zamanlardaki uluslararası toplumların akıbetinden kaçabilir (ki bu akıbet bir imparatorluk içinde absorbe olmaktadır). Evrensel bir iletişim topluluğu kavrayışı, henüz siyasal yaşam üzerine daha önce görülmemiş bir etki yapmamıştır.

Avrupa'daki savaş ve devlet-oluşumu, tek bir imparatorluktan ziyade, kapitalist bir dünya ekonomisi ve ikili bir çok-milletli sistem yapısı üretti. Avrupa devletleri güç ve prestij için sürekli mücadele etmişlerdi, ki bu da 'devlet operasyonlarının pekiştirilmesive rasyonalize edilmesine (yani idare ve kontrolde yenilikler yapmaya)' ve sermaye birikimi sürecini ras-

yonelize ederek ekonomik ve siyasal önlemlerin teşvik edilmesine sürekli bir taahhüt gerektiriyordu (Hintze, 1975, s. 308-9 ve 434). Bu alanlardaki rasyonalizasyona, uluslararası ilişkilerdeki koordinasyon prensiplerinin rasyonalize edilme çabaları eşlik etmekteydi. Hintze (1975, s. 432-3), 'modern siyasal yaşamın gerçek karakterinin' milli gücün sınırsız yayılması mücadelesinden çok toprak kontrolünü tamamlamak ve pekiştirmeye yönelik ortak bir eğilim tarafından ortaya konduğuna inanmaktaydı. Devletler ilk olarak, 'kiliseye ait ve dinikültürel camianın' prensiplerini ihmal etmemeleri gerektiği inancından, daha sonra da 'uluslararası yasa ile ayakta tutulan medeni devletler toplumuna' olan taahhütten etkilenmiştir (1975, s. 346). Büyük güçler adım adım güç dengesini yaratmak ve sürdürmek ve de uluslararası devletler toplumunu korumak için gereken sorumluluğu paylaşır olmuştular.

Hintze (1975, s. 346 ve 433), uluslararası toplumu idare etmeye dair bu ortak sorumluluk hissi, modern Batı'ya Roma Katolikliği tarafından miras bırakılmış olan dini ve kültürel birliğin tarihi kalıtı ve laik muadiliydi demişti. Modern toplum prensiplerinin anayasal hükümet gibi ortaçağ siyasi düşüncelerine borçlu olduğu, Hintze'nin temalarını iki şekilde geliştiren Wight (1977, s. 131-2) ve Bull (1990, s. 73-4) tarafından da vurgulanmıştı. Birincisi, Bull ve Wight, egemen eşitliğin modern kavrayışlarının, müdahale etmemenin, uluslararası yasanın, diplomasinin, güç dengesinin ve büyük güçlerin özel sorumlulukları fikrinin gelişimini takip ederek uluslararası ilişkiler prensiplerinin rasyonalize edilmesini oldukça detaylı bir biçimde analiz etti. İkincisi, 'modern siyasal yaşamın gerçek karakterinin' bir boyutunun egemen devlet, devletler toplumu ve insanlığın potansiyel bir topluluğunu merkez alan ahlaki ve siyasal topluluğa ait üç kavrayışın birarada var olması olduğunu vurguladılar. Devlet, devletler toplumu ve insan topluluğunun bu kavrayışı, Antik Yunan'daki 'üçlü güç ağının' modern dengidir (Mann, 1986, s. 223-7) ve dışlayıcı sosyal bağların meşruiyeti ve milli sınırların ahlaki gerekliliğine dair soruların neden bu iki dönemde düzenli biçimde ortaya çıktığının bir sebebidir. Bunların modern devletler toplumunda daha görünür biçimde ön plana çıkması büyük ölçüde ortaçağ meşruiyetinin yadigarıdır.

Daha önce değinildiği üzere, endüstriyel kapitalizmin yükselişi, devletlerin nüfusları homojenize etmesini ve aynı milletten millettaşlara olan yükümlülüklerin diğer siyasal yükümlülüklerden öncelikli olduğu inancının aşılmasını mümkün kıldı. Her ne kadar endüstriyel kapitalizm devletin uluslararası kriz anlarında hızlıca harekete geçirilebilecek milli siyasal topluluklar yaratma kapasitesini arttırmışsa da, daha önce zaten tartışılmış olanlara kek olarakki eş zamanlı baskı tümleyici projeyi bozdu. İlk olarak,

on sekizinci yüz yılın son döneminde kapitalist üretim ve takas ilişkilerinin küreselleşmesi, modern kitlelerin farklı toplumlara birbirine bağlayan neden sonuç zincirindeki dahiliyetlerinin farkına varmalarını sağlayarak sosyolojik etki büyük ölçüde genişletti (Tronto, 1993, s. 188). Sosyolojik ufukların genişlemesi ahlaki ufukların genişlemesini teşvik etti, ki bunun sonucunda da evrensel insanlık nosyonu on yedinci yüz yıl esnasında kaybetmiş olduğu önemin bir kısmını geri kazandı. İkinci olarak, devletlerin nüfuslarına artan vergilendirme ve milli mecburi hizmet biçiminde empoze ettiği yük ne kadar büyükse, bu devletlerin özneleri yasal ve siyasal hakları tazmin etmeyi garanti altına almak için organize olmaya o kadar meyilli olurdu (Hintze, 1975, s. 211; D. Held, 1995, s. 57-9). Öznelerin kendilerini vatandaşlara dönüştürdüğü temsili demokrasinin modern formları devlet-oluşumu, jeopolitico rekabet ve sık savaş, ve hızlı kapitalist gelişim kazandırma meydana geldi. Sınırlı bükümet talepleri, baskın elitler tarafından teşvik edilen güç yoğunlaşmasına karşı popüler direnişlerden ortaya çıktı. İnsan eşitliği ve vatandaşlık hakkının toplumun tüm üyelerine bahşedilmesi fikirleri, modern uluslararası devletler toplumunda özellikle etkiliydi.

Dolayısıyla, çoklu mantıklar, sınırlı milli sınırlar üzerinde tekel güçleri kullanarak modern devlet yapılarını oluşturmakta etkileşim halindeydi. Hakim meşruiyet söylemine göre, egemenin otoritesi en nihayetinde özgür ve eşit vatandaşların öncül özgürlüklerinden kaynaklanmaktaydı. Egemen ve vatandaş arasındaki bağda, Bodin (1967, s. 21) sadakat ve itaat adalet ve koruma ile takas edildi demişti. Siyasal topluluk dışlayıcıydı zira egemen ve vatandaş arasındaki özel bağlar yabancıları kesin olarak dışlamaktaydı. Egemen devletler üyelik, vatandaşlık ve küresel sorumlulukların dağıtımını ile ilgili meseleler hakkında karar vermek için mutlak haklar talep ettiler ama daha geniş olmakla beraber ahlaki olarak daha az talepkar olan uluslararası toplulukların bölgesel devletin yanı sıra varolduğunu da kabul ettiler. Uluslararası doğa durumunun evrensel ahlaki prensiplere nasıl daha duyarlı hale getirilebileceği sorusu modern devletler toplumunda tekrar tekrar ortaya çıkan bir mesele olmuştur çünkü siyasal topluluğun sınırları ahlaki topluluğun sınırlarıyla örtüşmüş değildir ve çünkü kendi vatandaşlarına olan yükümlülükleri ahlaki sorumluluğun dış sınırlarını çizmiş değildir. Dışardakilerin haklarının en iyi nasıl korunacağı sorusu gündeme gelmiştir çünkü modern toplumlar kendi dışlama sistemlerini problematize etmektedir.

Madun grupların haklarını inkar etmek modern siyasal topluluk probleminin ek bir özelliğidir. Kamusal alana erişimi genişleten vatandaşlık haklarının genişletilmesi talepleri modern devletlerin politikalarının merkezi bir özelliği olagelmıştır. Birden fazla sayıda güç bu talepleri teşvik etmiştir.

Devlet-inşası ve savaş, kitlesel vatandaşlığa yeni askeri ve siyasi yükler empoze ederek bu talepleri meydana getirdi. Tocqueville' in söylediği üzere, kapitalist endüstrileşme geleneksel aristokratik sınıftan fakirlere olan sorumluluklarının altını oyarak ve tabi grupları koruma için devletten medet ummaya zorlayarak üzerine düşen rolü oynadı (Bendix, 1964, blm. 3). Marx, kapitalist toplumdaki baskın meşruiyet modu siyasi direnişi teşvik etti demişti: vatandaşlar arasında özgürlük ve eşitliği vurgulayan baskın ideoloji ile kapitalist üretim modunun neden olduğu muazzam maddi eşitsizlik arasındaki tutarsızlık yeni sosyal ve ekonomik hak talepleri yarattı. Marshall (1973), Britanya'daki hakların genişletilmesinin bir anlatısını sundu, bu anlatı vatandaşlık dilinin kendi diyalektik gelişimi olduğunu söylemiştir: yasal haklar yasa-yapma teşebbüsüne katılım hakkı olmadan eksik kabul edilmeye başlandı katılım hakları vatandaşların bunları tam anlamıyla uygulayabilmek için gereken sosyal ve ekonomik kapasiteden yoksun olduğu yalnızca formel bir şey olarak adledildi. Bu gerekçelerle, vatandaşlık, yasa altında korunma hakkı ile siyasal süreçlere katılım ve sosyal refah salâhiyeti hakkı anlamına gelmeye başladı. Genel anlamda, modern toplumdaki önemli kültürel gelişmeler ispat külfetini kendilerinin halihazırda sahip olduğu yasal, siyasal ve sosyal haklara başkalarının erişimini engelleyenlerin üzerine kaydırıldı.

Modern toplumdaki baskın meşruiyet modu, sosyal bağı sıkılaştırma ve vatandaşların çıkarlarının tek önemli şey olması için ahlaki topluluğu daraltına çabalarına karşı etkili bir karşı-ağırlık olmuştur. Modern toplumlar, dışarıdaki yabancılar ve içerideki tabi grupların deneyimlediği dışlama biçimlerini aşmak için ahlaki potansiyeller geliştirdiler. Kant ve Marx' ın söylediği üzere, bu toplulukların ilerlemesi ikili dışlama sisteminin kısılması veya ortadan kaldırılmasını içermekteydi. Her iki düşünür de dışlamanın yerel yapılarının parçalanmasının daha az dışlayıcı bir uluslararası ilişkiler örüntüsünün yolunu yapacağına inanmaktaydı. Zaten, insan öznesinin özgür bir yaşam sürme hakkını olumlayan aynı ahlaki ve siyasal prensipler her iki alanda da sözkonusuydu. Muhtemeldir ki modern devletler-sistemi ne kadar uzun süre hayatta kalırsa ve tümleyici proje üzerindeki kısıtlamalar ne kadar güçlü olursa, adaletsiz dışlamanın tiranlığına karşı mücadele o kadar ilerleyecektir, ama yerel siyasetten adaletsiz dışlamayı silmeye yönelik ilerleme her zaman uluslararası ilişkilerdeki adaletsiz dışlamayı sonlandırmaya yönelik eşzamanlı baskılar yaratmamıştır. Yirminci yüzyılın başlarındaki vatandaşlık genişlemesi, uluslararası toplumun ahlaki temellerini zayıflatmak gibi paradoks bir sonuca sahipti. Tümleyici proje yirminci yüzyılın ilk yarısında tepe noktasına ulaştı, ve modern devletin ilerlemeci yorumlan artan bir biçimde içi boş görüldü. Özgürlüğü geniş-

le tme ye olan katkılarını kutlayan ilerlemeci devlet yaklaşımlara, insan otomisini güvenceye almak için siyasal topluluğun dönüşmesi gerektiğini savunan liberal ve Marksist pozisyonlar tarafından meydan okundu (MacMillan ve Linklater, 1995). Kritik meseleler, özgür bir yaşamın zevkine varmak için gereken koşulları yalnızca modem devlet sağlamaktadır diyen Hegel'in modem devlet savunmasını E. H. Carr'ın modem siyasal yaşam yapısı eleştirisi ve yeni siyasal topluluk formları beklentisi ile karşılaştırarak ortaya çıkarılmaktadır.

Devlet Gücünün Belirsizliği Üzerine

Sosyal kontrolün yoğunlaştırılması ve daha şeffaf siyasal topluluklara yönelik talep arasındaki gerilim, devlet-oluşumu, savaş, uluslararası topluluk, kapitalist endüstrileşme ve meşruiyetin daha sofistike sınamalarında başarısızlığa uğrayan dışlayıcı sistemlerin tekrar hayata geçirilmesi uğraşısı moderniteyi şekillendirmeye devam ederken tekrarlamıştır. Bazı devletler, modemitenin içerdiği gerilimlere verilen milli tepkilerin önemli ölçüde farklılaşmasının gösterdiği gibi sistematik olarak dışlanmışların dramıyla diğerlerinden daha ilgilidirler. Çoğu devlet, sosyal değişim arzusunu engelleme güçlerinin küçümsenmemesi gerekmesine rağmen, tehlikeli dışlama sistemlerini yürürlükten kaldırmaları gerektiğine dair olan talepleri baskılamakta yetersizdir. Devlet, önem taşıyan kaynakların kontrolünü tekelleştirme çabasının ve daha az dışlayıcı siyasal topluluklar oluşturma imkanı ve gayreti arasındaki çatışmanın çözüme ulaştırıldığı esas sahadır. Çoğu devletin modemitenin barındırdığı gerilimlerin çözümlenmesine yönelik olumlu bir katkı yapıp yapmadığı oldukça tartışmaya açık bir konudur (Wheeler, 1996). Modem siyasal düşünce tarihinin çoğu, devletin daha etik siyasal topluluk oluşturmadaki zorunlu rolünü vurgulayan ilerlemeci yorumlama ile devletlerin esas olarak toplumun denetimini artırarak, meydan okuyanları kontrol ederek ve düşmanlara üstünlük sağlayarak güç toplama ile ilgilendiğini öne süren jeopolitik anlatı arasında bölünmüştür (MacMillan ve Linklater, 1995, s. 5-8).

Hegel' in siyaset felsefesi, bu muğlaklıkların derinliğini kabul ederken, modem devletin kazanımlarının en incelikle detaylandırılmış savunmasını sunar. Hegel, devrimci terör ve tepki gösteren güçler modem toplumlarda ifade bulmuştur demişti, ancak daha ileri düzeydeki devletler vatandaşların özgür hayatlar sürdürebildikleri şartları güvenceye alma vaatlerini yerine getirmede başarılı olmuşlardır. Bireyselliğin ve topluluğun, pazarın ve refahın, egemenliğin ve uluslararası sorumluluğun rekabet halindeki pren-

siplerini uzlaştırmak, modern devletin esas başarısıydı. Başarıları, milli vatandaşların modernite dünyasında kendilerini evde hissetmelerini sağladı (Hardimon, 1994).

Modernite bağlamında çelişen prensiplerin dengelenmesi aşağıda belirtilen şekilde meydana gelmiştir. İlk olarak, modern devlet, vatandaşlarının birleşmiş bir topluluğa ait olduklarını hissetmelerini mümkün kıldı, böylece de, Hegel'in inandığı üzere antik sitede de var olan sosyal dayanışmayı yeniden yakaladı. Ancak sitenin aksine, modern devlet modern öznenin kişisel özgürlük talebini yerine getirdi. Etik yaşam (*Sittlichkeit*), modern dünyanın sosyal ve siyasal kurumlarında bireysel özerkliğe (*Moralitat*) olan taleple bağdaştırıldı. İkinci olarak, ekonomik bencilliğin takibi ve pazar güçlerinin oyunları devlet kontrolü altında olmaktan çıkarıldı, ama sivil toplumun yarattığı yoksulluk, fakirler için devlet yardımı ile kısmen azaltıldı. Üçüncü olarak modern devletler, egemenlik: prensibi tüm yüksek temyiz mahkemelerini hükümsüz kıldığı ve uluslararası hukuku 'olması gereken' (Hegel, 1952, para.333) hükümlerle sınırladığı için birbirleri ile anlaşmazlığı düştüler. Bütün bunlara rağmen, devletler Avrupa devletler topluluğunun bir parçasıydı.⁷ Uluslararası topluluğun üyeleri olarak, güç kullanımının kontrolü ve özel kişilere karşı şiddet uygulanmasından kaçınılması konularında birbirlerine karşı sorumlulukları vardı (Hegel, 1952, para.338).

Avrupa uluslararası topluluğunun varlığı, suyun öteki tarafında gevşek bir siyasi birlikteliğin gelişebileceğini ortaya çıkardı. Hegel, uluslararası topluluğun sürekli bir barışı güvenceye alabileceğini kabul etmedi, ve onun düzenlemelerinin insan ırkının muhtemel birleşmesine doğru bir ilerleme ortaya çıkaracağını reddetti. Egemen devletler arasındaki ilişkilerde şiddetli anlaşmazlıklar doğdu çünkü temel siyasal farklılıkların barışçıl bir çözümünü sağlayacak paylaşılan ortak bir ahlaki söylem yoktu. Tekrarlayan uluslararası anlaşmazlıklar, modern devletin halen yakın siyasal işbirliğinin en etkili biçimi olduğunu kanıtladı. Devlet, modernitenin en üzerine titrenilen prensipleri arasındaki doğru dengeyi dikkatlice bularak vatandaşlarının sadakatine krizde ve savaşta güvenebilirdi. Geleneksel ve modern Avrupa devletleri arasındaki çok önemli fark, ikincisinin vatandaşlarının kayıtsız siyasal itaatini talep etmemiş olmasıdır. Bu, onların güçlerini o zamana kadar karşılaşmamış bir biçimde küresel olarak yöneltilme kabiliyetlerinin püf noktasıydı, ama bu aynı zamanda devletin özgür bir yaşama yönelmeye olanak sağlayan sosyal birliktelik: kalıpları yaratırken neden tek başına kaldığının da gerekçesidir.

Hegel'in pozisyonundaki zayıflık Genç Hegelciler, özellikle de Marx tarafından açığa çıkarılmıştır. Genç Hegelcilerin çoğunluğu 1830 sosyal devrimlerini hoş karşılamıştır ve modern devlet bünyesindeki sivil, siya-

si ve dini özgürlüklerin genişletilmesi yönünde tartışmaya girmişlerdir. Marx'ın Hegel'in siyaset felsefesi üzerine yaptığı ünlü eleştirisi modern devletin başkalarının emrinde olan sınıfların temel maddesel ihtiyaçlarını karşılamadaki başarısızlığını vurgulamıştır. Genç Hegelcilerin bir kısmı devletin, Marx'ın sosyalleşmiş insanlık görüşünün laik biçiminde yeniden ele alınmış bir tema olan, insanlığın tümüne yayılacak dini bir topluluk bünyesinde soğurulması yönünde tartışmışlardır (bkz. Toews, 1980). Ancak modern devlet sadece yapısal olarak kendi nüfusunun ekonomik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz değildi: yoksulluğu, bir başka deyişle sömürgeleşmeyi azaltmak için alınan önlemlerden birisi başka bir yerde insanların haklarını açıkça kurban ediyordu. Hegel modern devletin başarılarını kutlarken onu eleştirenler modern devletin yoğun sosyal çatışmaların ortaya çıkmasındaki ezici rolünü işaret ettiler. Genç Hegelciler felsefenin merkezi amacının eleştirmek olduğunu ve modern toplulukların özünde var olan daha üst özgürlük ve rasyonellik biçimlerinin olasılıklarını analiz etmenin onun başlıca gerekçesi olduğunu söylediler. Marx'ın eleştirel projesi proletaryanın sömürülmesinin sona erdirilmesi ve daha üst düzey kozmpolitliği teşvik etme yönünde çifte bir kararlılık içerirdi. Onun kapitalist devlet eleştirisi bu iki sosyal hedef arasındaki potansiyel çatışmayı gerçekleştirmede başarısız olmuş olan gelecek sosyalist devletin ilerici bir yorumu ile birleşti.⁸ Hegel' in modern vatandaşın dünyada kendini evinde hissetmesi gerektiğini ve Marks'ın yabancılaşma ve sömürücülük biçimlerine yönelik önerdiği özgür bir yaşama götüren insani özlemi alt-üst eden tedaviyi ortaya çıkarma girişimi, siyasal topluluğun modern biçiminin etik sınırlarını algılamada başarısız olmuştur.

Sosyal eşitsizliği azaltmaya yönelik önlemler ve evrensel dayanışma hedefi arasındaki çatışma E. H. Carr'ın yazılarındaki merkezi temadır. Carr (1945, blm. 1) modern devletin erken yirminci yüzyılda yaşadığı krizin önceki yüzyılın çoğunda varolan milliyetçilik ve enternasyonalizm arasındaki dengenin dramatik biçimde yıkılması sebebiyle oluştuğunu söylemişti.. İşçi sınıfının vatandaşlık haklarının refah provizyonunu içerecek şekilde genişletilmesine yönelik talebi, milli rekabetin derinleşmesine yol açmıştı. Hükümetler işçi sınıfının daha kapsayıcı toplum talebine karşılık verdikçe sosyal bağlar sıkışmış ve egemen devletten daha önemli olan ahlaki topluluk bilinci zayıflamıştı. Carr bu gelişmenin açıklamasına ek olarak milli farklılıklara duyulan saygı ve kozmopolit hissiyat arasında yeni bir denge kuracak yeni devlet yapılarının olasılığını da açıklamaya çalışmıştır.

Carr modern devlet yapılarının evrilmesi sürecindeki üç temel aşamayı tarif etmiştir. Zirve noktasına on sekizinci yüz yılda ulaşan merkantilist devir olan ilk aşamada, mutlakiyetçi devletler birbirleriyle ekonomik ve

askeri güç için rekabet etmişlerdir. Milli ekonomik ve askeri gücün merkantalist evliliğinin on dokuzuncu yüz yılda meydana gelen çözülmesi gelişimin ikinci aşamasını oluşturur. Yeni liberal devlet yapıları malın serbest dolaşımını desteklemiş ve sınırlarını halklar arasındaki yakın ticari bağların uluslararası uyumla birlikte merkantalist rekabetin yerine geçeceği inancı ile göçmen işçiye açmıştır. bu dönemde milli ayrılma ve siyasi birleşme sebebiyle ortaya çıkan yeni milli-devletler topluluğunun eşit üyeleri olarak dünyabarışına ciddi bir rahatsızlık vermeden birleşmişlerdir. Bunun sonucu olarak da, milliyetçilik ve enternasyonalizm on dokuzuncu yüz yılın daha geniş bir diliminde dengelenmişlerdir.

Bu dengenin bozulması, üçüncü gelişim evresini işaret etmekteydi. Bu dengenin kaçınılmaz çöküşünün ilk belirtileri 1870lerde ortaya çıktı, ama bu krizin gerçek büyüklüğü en net biçimde 1914 ve 1939 yılları arasındaki dönemde açığa çıktı. Üç olgu, milletin toplunlaşması, ekonomik politikanın millileşmesi ve milliyetçiliğin jeopolitik yayılması, gelen barışın liberal anlayışlarını yok etti. Milletin toplunlaşması, madun gruplar hevesli bir biçimde milliyetçiliği kucakladığında meydana geldi. Daha güçlü işçi-sınıfı organizasyonları yeni elde ettikleri siyasi gücü, erkeklerin oy kullanma hakkının genişletilmesinin akabinde kendilerini dünya pazarının aşırılığında ve istenmeyen göçmen işçi rekabetinden korumak için kullandılar. Ekonomik politikanın millileşmesi, milli ücretleri koruyacak ve işleri muhafaza edecek politikaları benimsemesi için devlete yapılan baskılardan kaynaklandı. Bırakınız-yapsınlar prensipleri, devlet yapıları neomerkantalist ekonomik ve siyasal bir güç mücadelesi ile meşgul olduğu için terk edildi. Artan ekonomik milliyetçilik açık dünya ekonomisinin altını oydu. Yeniden birleşme ve ayrılma nedeniyle milliyetçiliğin coğrafi olarak genişlemesi, egemen devletlerin sayısının 1871 ve 1924 yılları arasındaki dönemde neredeyse iki katına çıktığı anlamına gelmekteydi. Yeni milli-devletler ekonomik milliyetçiliğin yükselişi, uluslararası siyasal düşmanlıkların artışı ve Britanya'nın hegemonik ancak dengeleyici küresel rolünün gerilemesi nedeniyle artık kolayca uluslararası toplumun içine absorbe olamayacaklardı.

Daha önceden dışlanmış grupların milli çerçeveler içerisine dahil edilmesine yönelik önlemler, topluluğun kapanışını tetikledi. Ekonomik milliyetçilik, büyük ölçekli göçleri sona erdirme baskılarını yarattı ve tüm büyük güçler 1919'la başlayan dönemde sınırlarını kapatmaya başladılar (Carr, 1945, s. 22). Yüz yirmi beş yıllık bir aradan sonra, Avrupa gene milli sınırlarını derleyip toplamak için halkların sınır dışı edilmesine sahne oldu (1945, s. 33). Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki milliyetçilik topyekun savaş halini cesaretlendirdi, ve popüler nefret askeri ve sivil hedefler ara-

sındaki hayati ayrımı bulanıklaştırdı. Üyeliğin dağıtımına dair daha milliyetçi bir duruşa, küresel sorumlulukların dağıtımında artan tikelci oryantasyonlar eşlik ediyordu. Birinci Dünya Savaşı, bütünümlerini işe karıştıran ve topyekun savaşa dönüşen ilk uluslararası anlaşmazlıktı. Totaliter gücün büyümesi ve zaptedilemeyen bir savaş haline gerileyiş ile karakterize olan yirmi yıllık kriz, Batılı milli-devletin son iflasını açığa çıkardı.

Carr'ın pozisyonu, Hegel'in siyaset felsefesi tarafından örneklendirilmiş olan modern devletin ilerlemeci yorumu ile açık biçimde çelişiyordu. Hegel modern devletin güçlerini, modernitenin takdire şayan ahlaki gelişimini kurumsallaştırmış olan sosyal ve siyasal düzenlemeleri yaratmak için kullandığına inanmaktaydı. Carr, Hegel'in modern devlete dair ilerlemeci anlatısının kalbinde yer alan ahlaki dengenin çöküşünü tarif etti. Birey ve topluluk, ekonomik çıkar ve refah provizyonu, milli egemenlik ve uluslararası yasal sınırluluklar arasındaki hassas dengeler, devletin azınlık gruplar ve yabancılara yönelmiş olduğu dışlama pratiklerine doğru yaptığı ani yalpalama ile yok edildi. Her ne kadar Carr, Marksist kuramların oldukça tikelci meşruiyet modlarının ortaya çıkmasında iş başında olan dinamiklere dair açıklamalarını reddetmişse de, benzer temalar Markist emperyalist kuramlarda da ortaya çıktı. Bu temalar devlet gücünün toplum üzerindeki dramatik yayılımını, artan biçimde militarize olmuş sosyal düzenlerin gelişimini, ve halklar arasındaki milli ayrımların keskinleşmesini içermektedir. Bunlar Carr'ın tümleyici projenin zirveye ulaşmasına ve devletler içsel olarak daha sıkı bir biçimde bağlı ve birbirinden daha keskin bir biçimde ayrı olmaya başlamalarıyla devletin yıkıcı potansiyelinin trajik biçimde açığa çıkmasına dair anlatısı için temel oluşturdular. Bu, devletlerin şiddet araçları üzerindeki tekel kontrolünün, ekonomik gücünün ve milli kimlikleri en üst siyasal kimlik üretme becerilerinin, şartırtıcı bir biçimde kontrol edilmediği bir dönemdi; aynı şekilde devletin en üst düzey yasal temyiz olarak statüsü, uluslararası organizasyonlarda tek temsil hakkına sahip olması, ve tüm topluluğu uluslararası yasa ile bağlama hakkına sahip tek şey olması da denetimsizdi. Bölgesellik, egemenlik, vatandaşlık ve milliyetçiliğin füzyonu bu dönemde en üst noktaya ulaştı.⁹ Carr bu dönemin egemen milli-devletin insanları organize etmenin yetkili yolu olduğuna dair iddiasını kaybettiği dönem olduğuna inanıyordu.

Yeni Devlet Yapılarının Olasılığı Üzerine

Carr, topluluğun ahlaki ve siyasi sınırlarının kesin olmaktan çok uzak olduğunun ve ortaklık yükümlülükleri ve haklarının bazıları diğerlerinden daha

dışlayıcı olan çok farklı biçimlerde tanımlanabileceğinin farkındaydı. Benzer noktalar Marksist emperyalizm kuramları tarafından da dillendirilmişti zira bunlar milliyetçilik ve militerliğin kozmopolitliğin devamlı ilerleyişine dair daha önceki beklentileri boşa çıkarma biçimleri üzerine değerlendirmelerde bulunmuşlardı. Çok az istisnaıyla, ana akım Siyaset Bilimi ve Uluslararası ilişkiler literatürü, toplulukların sınırlarının yapılandırıldığı çeşitli yolların bu analizlerin üzerine inşa etmekte başarısız oldu.¹⁰ Siyaset Bilimi, Sosyoloji ve Uluslararası İlişkiler arasındaki entelektüel iş bölümü, yerel ve uluslararası siyasetin net biçimde birbirinden ayrıldığını söyleyen yanlış önermeye dayanıyordu. Toplulukların nasıl sınırlı ve birbirlerinden farklı hale geldiği ve sınırlılık ve farklılığın nasıl zaman içerisinde değiştiği hakkındaki ilgi çekici meseleler sosyal ve siyasal analizin sınırlarından ayrıldı. Bunlar Carr'ın devlet yapılarının iki yüz yılı aşkın bir süredir dönüşümü ile ilgili anlatısının merkezi meseleleriydi.

Ekonomik ve sosyal hayatın millileşmesinitedişvik eden ve sıfır-toplamlı bir uluslararası ilişkiler kavrayışı üstlenen merkantilist yönetici elitler belirgin bir devlet yapıları kombinasyonu oluşturdu.¹¹ Görece olarak kapalı olan siyasal topluluk formları bu dönemde hüküm sürdü. Sivil toplumun yerel ve uluslararası genişlemesini teşvik eden liberal yönetici sınıflar, siyasal topluluğun daha açık kavrayışlarını destekleyen devlet gücünün yeni konfigürasyonlarına başkanlık ettiler. Milli ve militer güçler, tümleyici projeyi yoğunlaştıran ve siyasal topluluğun kapanması ve küçülmesini teşvik eden yeni devlet yapılarının yükselişini sağladı. Carr her ne kadar alışılmadık sonuçlara ulaşmışsa da, ahlaki ve siyasal topluluğun sınırlarının küçülmesinin analiz eden tek kişi değildi. Yirmi yıldan uzun süre önce, Lenin ve Bukharin devlet gücünün muazzam büyümesi, sınıf çizgilerinden parçalanması gereken toplulukların millileşmesi ve milli topluluklar arasındaki derinleşen yabancılaşma üzerine yorumlarda bulundular. Bu ikisinin vardığı ana sonuç, sınıf savaşının yeniden canlanmasının yakında tümleyici projeyi ve bununla birlikte tümleyici projeyi başlatmış olan devletleri yok edeceğiydi. Horkheimer ve Adorno 1930' larda, iki savaş arasındaki dönemin uluslararası sosyalist bir devrim için beslenebilecek her türlü umudu yok ettiğini söylediler ve tarihi ilerleme fikrinin tamamen tükendiği sonucuna vardılar. Carr farklı sonuçlara vardı. Milliyetçilik-sonrası veya Westfalya-sonrası devlet yapılarının yeni konfigürasyonlarının mümkünliğini vurguladı, ki bu konfigürasyonlargüçlerinin çoğunu insan toplumuna devredecek, milli sadakatler her zaman içerdekiler ve dışardakiler arasındaki ahlaki olarak gereksiz farklılıkların üzerinde olup bunları atacaktır şeklindeki varsayımdan uzaklaşacaktı. Carr, siyasal topluluğun üçlü dönüşümüne taahhüt eden yeni devlet yapılan tahayyül etti.

Carr'ın ana fikri, modern siyasal topluluğun problemine sunulan, bölümsel çıkarların ('beyaz erkekler, toprak sahipleri, mülk sahibi sınıflar, vb.) hakları monopolize etmesine izin veren 'herkese açık olmayan çözümler' meşruiyetini yitirdiğiydi (Carr, 1945, s. 42). Birincil dışlama biçimlerini kaldırmak için atılacak pratik adımlar, eğer siyasal topluluklar popüler bir rıza telkin etmek istiyorlarsa elzemdir. Yerel siyasete uygun düşen şeyler aynı zamanda devletler arası ilişkiler için de geçerlidir. Yalnızca büyük güçlerin çıkarlarına hizmet eden uluslararası bir topluluk ne haklı görülebilir ne de sonsuza dek yeniden üretilebilir. Ama daha az dışlayıcı bir uluslararası topluluğa doğru ilerleyiş mecburen engembeli olacaktır. Carr, 'Çin ve Arnavutluk, Norveç ve Brezilya gibi inanılmaz derecede birbirinden farklı parçalardan uluslararası bir topluluk yaratmanın' imkansızlığını vurguladı, ancak egemen devletlerin eşitliği için değil birey olarak kadın ve erkeklerin eşitliği için uluslararası planlamayı azimli bir biçimde savundu (1945, s. 43). Siyasal topluluğu ahlaki bir uluslararasılığın vücut bulabilmesi için yeniden yapmanın en umut vaadeden fırsatları Avrupa'nın gelişmiş endüstriyel toplumlarında - yani modernitenin kalbinde - mevcuttu.¹²

Egemenlik devlet yapılarının yeni konfigürasyonlarında hayatta kalabilir ancak geleneksel önemini çoğundan vazgeçerdi. Milli siyasetin özü güçlü uluslararası boyutlar içerirdi. Britanya Düsseldorf, Lodz ve Lille'deki insanların çıkarları Oldham ve Jarrow'da yaşayanların yararlandığı haklara sahip olsun diye ahlaki ve siyasal topluluğun sınırlarını genişletirdi. Ortaklık sınırlarının genişlemesi bir toplumun vatandaşlarının iş bulma, maddi yoksunluktan muaf olma ve anlamlı fırsatlara erişim haklarını dışardakilere zarar vererek elde etmemelerini garantiye alırdı. Carr (1945, s. 230) siyasal topluluğun sınırlarını genişletmenin 'parçalanma eğilimlerin nüksetmesine' neden olabileceğinin farkındaydı. Uluslararası planlama organizasyonları eğer kültürel farklılıklara saygı göstermezlerse popüler desteğe sahip olamaz diye eklemiştir. En başarılı yerel halklarda olduğu gibi, uluslararası organizasyonlar 'aynı çoklu otorite ve sadakat çeşitliliğine imkan' vermeliydi (Carr, 1945, s. 49).¹³ Yeni işbirliği yapılarında milletler önemli olmaya devam edecekti ama millet ve egemen devlet arasındaki bağlantı kopacaktı. Devlet yapılarının yenikonfigürasyonları daha kozmopolit, çoklu kimliklere daha saygılı ve ekonomik eşitsizliklerle savaşmak konusunda kendinden önce gelenlerin hepsinden daha çok müdahil olacaktı.

Kritik bir soru, Carr'ın milliyetçilik-sonrası devlete dair sempatik vizyonunun kendisinin siyasal realizme verdiği ünlü destekle bağdaştırılıp

bağdaştıramayacağıdır. Bir diğer önemli şey de, Carr'ın topluluğun üçlü dönüşümünü teşvik etmek için işbirliği yapacak olan devlet yapılarının yeni konfigürasyonlarına dair vizyonunun tamamen ütöpik olup olmadığı meselesidir. Carr 'ın yazılan bu temalar için yol göstericidir. Her ne kadar Carr realizm ve ütopyanizm arasındaki ayrımı tanımlayan ve siyasal realizmin sağlıklı bir savunmasını geliştiren kişi olarak bilinse de, kendisi aynı zamanda her iki aşın uca karşı da oldukça eleştireldi. Carr'a göre (1946, s. 12) idealizmin karakteristik hatası, naiflikti; realizmin buna paralel derdi kısırlıktı. Her ne kadar Marxçı eleştirel kuramdaki içkin eleştiri kavramı kendisinin bakış açısına çok yaklaşırsa da Carr'ın alternatif yolunu inşa etmek zor. Rorty'nin formülasyonunu kullanmak gerekirse, *bizim* nerede olduğumuzdan başlayarak, içkin eleştiri mevcut sosyal düzenlerdeki daha yüksek ihtimallerin savunmasını yapmak şeklindeki ütöpik görevi, dominant yapıların bunların gerçekleştirilmesini kısıtladığı biçimlerin gerçekçi değerlendirmeleriyle birleştirir. Realistler gibi kadere teslim olmaktan ve en son sosyal ve siyasal gelişmelerin önünde duran gelecek vizyonlarını dillendirmek suretiyle kurumsallaşması mümkün olmayan ütöpik normatik taahhütlerden kaçınır.¹⁴

Öznelerin özgürlük ve eşitlikleri ile çeşitli güç ve zenginlik asimetri-lerini vurgulayan meşruiyet modları arasındaki tansiyon geniş kapsamlı yapısal değişim ihtimali yaratır ve böylesi çelişkilerin karşısında organize olan sosyal ve siyasal hareketler genellikle en yakın gelişimin yolundadır. İlerlemesi sosyal hareketler sıklıkla, eşitlik ve özgürlüğe dair güçlü iddiaları olan modern vatandaşlık kavramlarını adaletsiz dışlama biçimlerinin karşısına çevirirler. Carr'ın realizm ve ütopyanizme sunduğu bir şekilde bulanık alternatif bu terimlerle anlaşılabilir. İçkin eleştiri gibi, Carr'ın üçüncü yolu, sosyal ve siyasal kontrolün yoğunlaşmaya cevaben gelişmiş olan vatandaşlığın modern formlarındaki gizil potansiyelleri araştırır.¹⁵ Yeni devlet yapıları tahayyül etmek amacıyla kullanılacak vatandaşlık fikri yollarını araştıran içkin eleştiri şu üç iddiaya dayanır: birincisi, devlet gücünün büyümesi ve kapitalizmin yükselişine direniş sürecinde edinilmiş olan ahlaki sermayenin çoğu vatandaşlığın modern kavrayışlarına yatırılmaktadır; ikincisi, vatandaşlık fikri, siyasi aktörlerin adaletsiz dışlama sistemlerinin üstesinden gelen siyasal topluluk formları yaratmaya uğraşırken beslenebilecekleri kritik bir ahlaki kaynaktır; üçüncüsü, modern dünyadaki artan uluslararası zarar, yeni milliyetçilik-sonrası sosyal ve siyasal düzenlemeleri yaratmakta bu kaynakları kullanmak için ahlaki zorunluluğu yaratmaktadır. Bir başka deyişle, devletlerin tümleyici

pratikleri bir dizi siyasal zorlu görev ortaya çıkardı, ki bu da karmaşık bir vatandaşlık hakları sisteminin detaylandırılmasına yol açtı. Devlet yapısının daha da dönüşmesini ve evrensel bir iletişim topluluğuna ilerlemeyi mümkün kılan şey, kültürel alanda meydana gelmiş olan ahlaki-pratik öğrenmenin önemli formlarıdır. Bu, modernitenin ilerlemeci boyutlarını anlamak için kilitlidir.

Bu durumda, Westfalya-sonrası devletin objective mümkünlüğü, milli vatandaşlığın anlam ve önemini derinleştirmede elde edilen geçmişteki başarılarla dayanmaktadır.¹⁶ Carr'ın yazılarındaki milliyetçilik-sonrası devletler, topluluk probleminde dışlayıcı çözümlerin ötesine ilerlemekteki geçmiş başarılarıyla örtüşen küresel ahlaki sorumlulukları üstlenir. Eşitliğe taahhüt görünür olan ifadesini, dominant güçlerin çıkarlarından ziyade birey olarak kadın ve erkeklerin refahını teşvik eden bir uluslararası düzen vizyonunda bulur. Bireylerin yeterli sosyal ve ekonomik güce sahip olmadıkları sürece yasal ve siyasal haklarını kullanamayacaklarının farkına varılması refah uluslararasılığından destek talep eder. Milli bir topluluğun üyelerinin dominant kültür ve inançları azınlık gruplara empoze hakkına sahip olmadıklarının farkındalığı, insan sadakatinin çeşitliliğini uluslararası düzeyde tanımayı gerektirir. İnsan eşitliği, refah hakları ve kültürel farklılığa saygı prensibine olan işte bu milli taahhütler siyasal toplumun üçlü dönüşümünü mümkün kılan şeydir.

Carr'ın yeni devlet yapıları vizyonu domestik analogide bir denemeydi çürükü devlet-içi düzene katkıda bulunan prensip ve prosedürlerin devletler arasındaki ilişkiye uygulanabileceğini varsaydı (Suganami, 1989). Önemli metodolojik meseleler Carr'ın 'ütopik realizmini' (Booth, 1991) Kenneth Waltz'ın neo-realizminden ayırmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere, Waltz (1959) savaşın sebeplerinin üç imgesi arasında bir ayrım yaptı: insan doğasının savaşa neden olduğuna inanan ve insan davranışını değiştirmeden savaşın yok edilemeyeceği sonucuna varan birinci imge; belli rejim türlerinin savaşa neden olduğuna inanan ve mevcut devletler içerisinde yeni hükümet formları yaratarak savaşın ortadan kaldırılabileceğini söyleyen ikinci imge; ve savaşın uluslararası anarşinin doğasında var olduğuna inanan devletler arasındaki ilişkilerdeki şiddet vakalarının bir güç dengesi sürdürerek azaltılabileceğini ancak yok edilemeyeceğini iddia eden üçüncü imge (Bkz. yukarıda s. 14-5). Waltz savaş olgusunu açıklamakla ilgilenmişken, Carr yirminci yüzyılın ilk yarısında savaş ihtimalini arttırmış olan faktörleri anlamakla ilgilenmekteydi. Ahlaki topluluğun küçülmesinin şiddeti kabul edilebilir yapma biçimi, Carr'ın araştırmasında pervasızlık, yanlış hesaplama ve agresif dış siyasetin savaşın çıkmasında

oynadığı rolden daha merkezi bir yer teşkil ediyordu.¹⁷ Carr'ın bu gözlemden elde ettiği önemli çıkarın, eğer yüzyılın ilk yansını domine etmiş olan şiddetin tekrarlanmaması isteniyorsa, yeni siyasal topluluk formlarının yaratılmasının gerekli olduğuydu. Avrupa uluslararası toplumunun dönüşümü, ancak bu toplumun dışlayıcı millî kısımları yeniden yapılandırılarak elde edilebilirdi.¹⁸

Carr'ın realizmin kısırlığından ve ütopyanizmin saflığından kaçmayı hedefleyen üçüncü yolu detaylı olarak izah edilmemişti. Bunun gücü, devlet gücünün büyümesine ve gelişen kapitalizme karşı mücadelenin, Avrupa devletler toplumunu yeniden yapılandırma işine koşulabilecek etkileyici ahlaki rezervler yarattığını üstü kapalı olarak tanınmasında yatmaktaydı. Bu projeyi evrenselleştirmeye dair her çabaya karşı Carr'ın ciddi biçimde şüphesi yaklaştığı, kendisinin Çin, Arnavutluk, Norveç ve Brezilya gibi birbirlerinden bu derece farklı toplumlardan uluslararası bir topluluk oluşturmalarının imkansızlığına dair gözleminde aşıkardır. Avrupa içerisinde topluluğun üçlü dönüşümünü teşvik etme çabaları, yüksek ihtimalle dünya-çapında destek bulmayacaktı. Benzer vatandaşlık anlayışlarına sahip Hemfikir Avrupalı devletlerin, artan uluslararası zarar koşulları altında yeni uluslararası işbirliği örüntüleri geliştirme sorumlulukları vardı (Czempiel, 1974, s. 748-9).¹⁹ Birbirlerine karşı, millî egemenliğin önemli öğelerini feda etmek veya buna sahip olmakla özdeşleştirilmiş olan alışkanlıkları kırmak sorumluluğundaydılar.²⁰ Kendi normatif tercihlerine katılmayan toplumlarla uğraşırken farklı siyasi eylem çerçeveleri ortaya koymak zorundaydılar.

Bu alternatif çerçevelerin doğasını tanımlamak Carr'ın önceliklerinden birisi değildi.²¹ Ahlaki ve siyasal topluluğun sınırlarını genişletmeye ve adaletsiz dışlama biçimlerini ortadan kaldırmak için başkalarıyla işbirliği yapmaya kendini adanmış devletlerin kullanımına hazır üç ideal-tipik eylem çerçevesi hakkındaki daha önceki görüşlerini geliştirerek, Carr'ın analizi üzerine yeni bir şeyler inşa etmek mümkün.²² Birincisi, devletlerin kültürel ve ahlaki farklılıkları yansıtan derinden farklı ekonomik ve siyasal sistemlerinin olduğu yerde, uygun siyasal eylem çerçevesi, bu yapıyı oluşturan prensiplerin bağımsız siyasal toplulukların özgürlük ve eşitliklerine saygıyı korumayı amaçladığı çoğulcu bir devletler toplumdur. Grotiusçu geleneğin üyeleri bu çerçeveyi çoğulcu olarak tanımlamıştır çünkü ortaklık prensipleri, farklı toplumların ortak ahlaki hedefleri gerçekleştirmek için işbirliği yapmalarından ziyade mümkün olduğu kadar barışçı bir biçimde birarada varolabilmesini sağlamak için tasarlanmıştır. İkinci bir eylem çerçevesi bireysel insan hakları, azınlık hakları, doğaya karşı görevler ve diğer canlılara karşı sorumluluklar gibi birlikte teşvik etmeleri gerektiğine inandıkları birdizi ahlaki prensip üzerinde anlaşmaya varmış devletler arasında mümkündür. Grotiusçu geleneğin üyeleri bu siyasal eylem çerçevesini da-

yanışmacı olarak tanımlamıştır çünkü devletler toplumunun tümünün sürdürmek zorunda olduğu esas ahlaki amaçlar hakkında bir miktar konsensüs bulunmaktadır. Üçüncüsü, hemfikir toplumların, orak etik normları sosyal ve siyasal hayatın yapısına entegre etmek için daha yakın siyasal işbirliği formları inşa etmekte hevesli oldukları durumlarda, Westfalya-sonrası bir çerçeve gelişebilir. Westfalya-sonrası düzenlemeler dayanışmacı bir uluslararası toplumdan, devletler devlet egemenliği ile ilişkilendirilmiş geleneksel alışkanlıkları kırmakla kalmayıp egemenlikten kaynaklanan güçlerinin çoğundan da tamamen feragat ettiklerinden dolayı farklılaşır. Bu eylem çerçevenin içsel bir parçası olan uluslararası yönetim prensipleri, modern devleti önceki tüm insan organizasyonu formlarından ayıran egemenlik, bölgesellik, milliyetçilik ve vatandaşlığa olan taahhütlerin var olduğunu farz etmez. Carr'ın, devletlerin refah uluslararasılığını teşvik etmek için birleştikleri devletler konfigürasyonu vizyonu ve demokratik: toplumların kozinpolit bir topluluğuna dair yakın dönemdeki fikirler, uluslararası toplumu Westfalya-sonrası dönemde kavramsallaştırmanın iki yoludur.

Bu siyasal çerçevelerin her biri, ötekilerin çıkarlarına gereken önemin gösterilmesini sağlamak için topluluğun sınırlarını genişletir; her biri, ötekinin farklılığının içerdekilerin çıkarlarını öncelikli kılmak için iyi bir gerekçedir varsayımının ötesine gider; ve her biri diyalog ve rıza politikalarının uluslararasılaşmasınadair taahhüt içermektedir. Ancak, bunlar, devletler toplumunda var olandayanışma ve dostluk kurma çeşitlilikleriniyanıtan, birbirlerinden farklı uluslararası siyasal ortaklık formlarıdır. Egemen ortaklıkların otonomisini, birey ve grupların haklarına saygıyı ve Westfalya-sonrası düzenin adaletsiz addettiği dışlama biçimlerinin kısıtlanmasını teşvik ederek, uluslararası topluma dair bu üç anlayış, evrensel bir iletişim topluluğu yaratılmasına katkıda bulunur. Westfalya-sonrası bir devlet, kendi dahil olduğu oldukça farklı uluslararası ilişkiler formları nedeniyle, bu üç çerçeveye aynı anda katılabilir. Uluslararası toplumun heterojenliğini tanıyan bir devlet, Westfalya-sonrası düzenlemelerin en gelişmiş işbirliği sistemi veya tüm diğer toplulukların ulaşmayı arzulamaları gereken bir hedef olduğunu varsaymayacaktır. Radikal biçimde farklı olanlarla açık diyalogun gerekli bir bileşeni olan yorumbilgisel beceriler, hemfikir devletlerin işlerinde refah uluslararasılığını teşvik etmekle uğraşan eğilimler kadar karmaşık ve hatta bunlardan daha talepkar olabilir. Westfalya-sonrası düzenlemelerin çoğulcu ve dayanışmacı uluslararası toplum formlarından doğalarak üstün olmadığı gözlemi, grupların kendilerini ötekilerle yakın biçimde işbirliği içine girme görevinden muaf kılan ayrı bir varlık hakkının tadını çıkarabileceklerini kabul eder.²³ Bir devlet aynı zamanda hem

kültürel olarak farklı toplumların haklarına saygı göstermemekle hem de benzer normatif taahhütlere sahip devletlerle dayanışmacı veya Westfalya-sonrası düzenlemeleri teşvik etmeyi ihmal etmekle suçlanabilir.

Her ne kadar bu üç uluslararası toplum formu birbirlerinden önemli açılardan ayrılıyor olsa da, ortak bir noktaları vardır: her biri tek bir tip adaletsiz dışlamanın ötesine ilerlemeyi içerir. Çoğulcu bir uluslararası toplum, dışardakilerin haklarını reddeden benmerkezci toplum sistemlerinin ötesinde bir hareketi kapsar; dayanışmacı bir uluslararası toplum bireyleri, azınlık milletlerini ve yerli halkları uluslararası yasanın öznelere olarak dışlama pratiğini kırar; ve Westfalya-sonrası bir düzen egemenlik, bölgesellik ve vatandaşlığın ulusaşırı zararı azaltmak için girişilen uluslararası siyasal eylemi engellemede oynadığı rolün alt eder. Westfalya-sonrası toplulukların diğer insanların kendi düzenlemelerinedahil olmak istemeyebileceğinin farkında olmak şeklinde bir sorumluluğuolduğu yargısı, bu toplulukların karşı çıktığı yaşam formları kadar dışlayıcı olabilir. Westfalya-sonrası devlet, bu üç uluslararası toplum anlayışını birbirine bağlayan bağların, farklı milli toplumların üyelerini birbirine bağlayanlar kadar dışlayıcı olabileceği tehlikesine karşı uyanık olmalıdır. Bu üç söylem topluluğunun her biri, mevzu bahis topluluklara uygun olan otonomi ve diyalog formunu güvenceye almak için gereklidir. Westfalya-sonrası devletin ana görevlerinden birisi, dahil olduğu her bir ilişki için uygun eylem çerçevesine karar vermek ve bunu diğerleriyle yürütülen bir açık diyalog süreciyle yapmalıdır. Westfalya-sonrası devlet böyle yaparak, evrensel iletişim topluluğu ideali de dahil olmak üzere modernitenin doğasında var olan benzersiz ihtimalleri kurumsallaştırmayardımcı olabilir.

Dışlama-Sonrası Devlet: Evrensel Rasyonellere Cevap Verebilirlik

Modern devlet, benzersiz sosyal kontrol metotları ve insan otonomisi üzerindeki kısıtlamalara radikal karşı koyuşların geliştiği alan olagelmıştır. Sistemik olarak dışlanan grupların üyeleri daha çok otonomi sahibi olabilsin diye topluluğun sınırlarını genişletmenin çeşitli ihtimalleri, modern devletlerin baskın ideolojileri içerisinde çok uzun zamandır içkin olmuştur. Daha önceki dönemlerdeki devletler sistemleri imparatorlukla sonuçlanmıştı (Wight, 1977, blm. 1); modern devletler-sistemi, savaştan ziyade barışla dönüştürülebilecek ilk devletler-sistemidir. Bu da, emperyal yönetime veya sürekli savaşa geri dönmeden konsolide edilmiş devletler dönemin-

den önce var olmuş olan kültürel çeşitlilik seviyelerinin tekrar elde edilip edilemeyeceği sorusunu doğurmaktadır (Tilly, 1992b, s. 717).

Carr'ın milliyetçilik-soması toplumlara dair analizi, modern devletler-sisteminin barışçı dönüşümünü hayal edilebilir kılan ahlaki ve siyasi kaynaklara ışık tutmaktadır. Carr'ın Westfalya-soması düzenlemelerininolma ihtimali, milli-devletlerin çoğunluğu veya bunlar arasında en güçlü olanlar anayasal yönetime, katılımcı siyasete, sosyal refaha ve radikal kültürel farklılıklara değer veren evrenselci ahlaki inançlara bağlı oldukları sürece var olmaktadır. Modern devletlerin Westfalya-somasıdüzenlemeleri yaratmak amacıyla beslenebilecekleri ahlaki sermaye büyük ölçüde bu normatif eğilimleri içermektedir. Bunlar, uluslararası sistemin birime-dayalı barışçı dönüşümünü mümkün kılan modernitenin özellikleridir.²⁴

Daha önce belirttiği üzere, Westfalya-soması düzen, topluluğun ahlaki ve siyasi sınırlarının genişletilebileceği üç yoldan biridir. Bu nedenle, Carr'ın analizini çoğulcu, dayanışmacı ve Westfalya-soması siyasal dünya organizasyonu formlarını kolaylaştırmış olan etik kaynakları değerlendirerek geliştirmek önemlidir. Bu bölümün kalan kısmı, artan devlet gücüne karşı gösterilen organize direniş tarihinde elde edilmiş ve daha karmaşık vatandaşlık fikirlerinde vücut bulmuş olan ahlaki sermayenin üç boyutu üzerinde durmaktadır. Bunlar meşruiyet, demokratik ihtimallerin genişletilmesi ve diyalojik toplulukların sosyal ve ekonomik ön koşullarının daha sofistike anlayışlarıdır. Uluslararası toplumun barışçı dönüşümünün ahlaki ve siyasal ortaklıkların sınırlarını genişletme pratiği ile sağlanabileceği iddiası, üye devletler bu ahlaki kaynaklara sahip olduğunda teyidi mümkün bir iddiadır. Bunlar, modern uluslararası toplumu daha önceki devletler toplumlarından ayıran kaynaklardır.

Meşruiyetle başlamak gerekirse, ki budevlet gücünün büyümesine karşı mücadelede önemli bir kaynak olmuştur: McIlwain' in (1947, s. 22) konu üzerine yazdığı önemli eserinde tartıştığı üzere, meşruiyet, despot ve zalim bir yönetim yerine hukukun üstünlüğü demektir. On yedinci yüz yılda İngiltere' de kralın sahip olduğu imtiyazlar ve istisnai güçleri savunmak için kullanılmış olan 'devletin hikmetini' eleştirmede kullanılmıştı (McIlwan, 1947, s. 125-6). Thomas Paine' in sözleriyle ifade edilecek olursa, 'hak olmadan güç,' meşruiyetin üstesinden gelmeye niyetli olduğu tehlikeydi (McIlwan, 1947, s. 2-9). Son zamanlarda, meşruiyet fikri siyasal liberalizm ve sorumlu hükümet vatandaşlarına kamusal olarak cevap verebilirliği içerir şeklindeki demokratik prensiple bağlantılanmayabaşlamıştır. Ama Orta Çağ'daki meşruiyet, modern bireysel özgürlük ve demokratik haklar anlayışlarını öngörmemişti, ve aslında demokratik hükümet ve meşruiyetin çeliştiği birçok durum olmuştur (McIlwan, 1947, s. 145-6). Meşruiyet, liberal

demokrasinin modern anlayışlarından daha önce ortaya çıkmıştır ve Batılı anlamda liberal demokratik olmaktan çok uzak toplumlarda da var olabilir. Grotiusçu gelenek, farklı siyasal sistemlerin (liberal veya liberal-olmayan) uluslararası toplumda hukukun üstünlüğünün gerekliliği üzerinde anlaşmış olduğu gözleminde bulunarak bu temayı yineler.

Meşruiyet dünya siyaseti için önem arzetmeyen tamamıyla yerel bir faktör değildir. Savaşın yürütme gücünde tehlikeli artışlara neden olacağı korkusu, sıklıkla devlet gücünü elinde bulunduranların yerel ve uluslararası hukuka cevap verebilir hale getirme çabalarına yol açmıştır. Martin Wight, on sekizinci yüz yılda mutlakiyetçiliğe karşı mücadelenin merkezi olmuş olan İngiltere ve Hollanda'nın güç dengesinin gelişimine en büyük katkıyı yaptığını söylemişti (Wight, 1973, s. 96-7). Avrupa uluslararası toplumunu meydana getiren prensipler 'meşru hükümetin siyaset felsefesi' ile, Wight'a göre, açık biçimde bağlantılıydı; çoklu güç dengesi 'liberal meşruiyetin' 'uluslararası karşılığı'ydı (1973, s. 111).²⁵ Devletlerin uluslararası topluma attıkları önem 'meşruiyetin bazı kategorilerinin' yerel alandan uluslararası alana taşındığını açığa çıkarmaktadır (Wight, 1991, s. 103).

Wight'ın argümanı, yukarıda tartışılan uluslararası toplum anlayışlarından biri veya daha fazlasını yaratmak için yerel alandan uluslararası arenaya taşınabilecek meşruiyetin dört formu arasında bir aynın yaparak geliştirilebilir. Meşruiyetin ilk formu, ki bu Wight'ın analizinde merkezidir, uluslararası toplumda en nüfuzlu olmaya çalışan herhangi bir devlete karşı bir güç dengesi sürdürmek için kolektif eylemdir. İçinde emperyalist güç yoğunlaşmalarını önlemek için kolektif bir askeri veya siyasi eylem beklentisi olan modern Avrupa çoğulcu devletler sisteminin ortaya çıkması, varlığını ortaçağ meşruiyet saltanatı fikirlerine borçludur. Devlet-içi anlaşmazlıkları gidermek için hakemliğe ve mahkeme kararına başvurmayla istekli olmak, meşruiyet prensiplerinin yerel alandan uluslararası alana taşınmasını gösteren ikinci bir örnektir. Çoğulcu bir uluslararası toplumun üyeleri, anlaşmazlıkları ne zaman uluslararası mahkemelere taşıyacaklarına dair egemenlik hakları konusunda ısrarcıdır. Bu tür meselelere dair egemenlik imtiyazlarına dair azaltılmış ısrarın daha dayanışmacı bir uluslararası toplum inşasının gelişimini sembolize ettiği söylenebilir. Meşruiyet prensiplerini yerel alandan taşınmanın üçüncü bir yolu, hükümetlerin bireysel insan hakları ve anlık hakları alanında uymaları beklenen uluslararası yasal standartların gelişiminde aşıkardır. Bireyler ve azınlıkların ve de devletlerin uluslararası yasaya tabi olmaya hakkı olduğunu kabul etmek, daha dayanışmacı bir dünya siyasal organizasyonu formuna doğru hareket edildiğinin bir kanıtıdır. Meşruiyetin kazanımlarına dördüncü bir yaklaşım, ciddi ihlalleri cezalandırarak insan haklarına saygıyı icra eder.

Millettaşlar da dahil tüm bireylerin eğer insan hakkı ihlali yaptıklarından şüphelenilirse uluslararası mahkemelere çıkarılabilmesi için hukukun egemenliğini genişletmek, devletlerin egemenliğin esasını olmasa bile formunu koruduğu dayanışmacı bir dünya siyaseti anlayışından önemli milli güçlerin uluslararası yasal otoritelere transfer olduğu Westfalya-sonrası bir global düzene geçişi işaret eder.

Meşruiyet, Avrupa toplumlarının hala feodal karakterde olduğu bir dönemde mutlakiyetçiliğe karşı mücadelede önemli bir kaynak olmuştu, ama hukukun üstünlüğü yükselen modern kapitalizmle birlikte ortaya çıkan burjuva sınıfının üyelerinden büyük destek görmüştü. Burjuvazinin 'kademeli olarak yöneticinin gücünün halk önünde yalnızca temsil edildiği bir alanı kamusal otoritenin halk tarafından bilgi sahibi ve eleştirel bir söylemle izlendiği bir alanla değiştirmesiyle' (Habermas, akt. T. McCarthy, 1992b, s. xi), siyasal gelişmenin yeni örüntüleri ortaya çıktı. Temsiliyet olmadan vergilendirme olmasına karşı yürütülen popüler protesto, devletin vatandaşlarına yönelik artan taleplerinin daha demokratik bir kamusal alanın kurulması için nasıl baskı yarattığını ortaya çıkardı. Devletin vatandaşlarını askere alma hakkı olduğunu varsayması, vatandaşın siyasal katılıma ahlaki olarak hakkı olduğunu kamu nezdinde tanınmasına yönelik talepleri doğurdu (Hintze, 1975, s. 211; D. Held, 1995, s. 57). Egemenliğin devlette değil halkta olduğu şeklindeki radikal yargı, daha demokratik bir kamusal alan yaratılmasına yönelik popüler taleplere eşlik etti (D. Held, 1995, s. 42).

Vatandaşlar kamusal alan yaratma ve temsiliyet prensiplerini içeren bir kamusal alan yaratmak için mobilize oldular böylelikle yöneticiler kendi kesimse! çıkarlarıyla çelişen daha büyük siyasal meseleleri artık göz ardı edemeyecekti. Dış siyasetin yürütülüşünün gizli olmamasını sağlamak yürütmeye gücünün popüler egemenlik ile kısıtlanmasını sağlamanın önemli bir yolu. Demokratik mesuliyeti milli sınırlar ötesine genişletme beklentisi, tekrar eden uluslararası düşmanlıklardan ötürü oldukça düşüktü, ama çağdaş dünyada dünya ekonomisinin merkezindeki yapısal olarak güvenli, demokratik devletlerin jeopolitikanın sonuna şahit olabileceklerini düşünmek oldukça mantıklı hale gelmiştir (Richardson, 1993). Öyle de olsa, demokratik devletlerde kamusal alanda desteklenen prensipler ile dış siyaseti besleyen realist prensipler arasındaki tansiyon, iki yüz yılı aşkın süredir liberal düşüncede merkezi bir tema olagelmiştir (D. Held, 1995, s. 73). İki alan arasında ahlaki tutarlılığın eksiz olması Kant'ın, liberal devletlerin uluslararası bir kamusal alan yaratmak için birbirlerine karşı özel yükümlülükleri vardır şeklindeki argümanının kalbinde yer almaktaydı. Kant, 'evrensel insan görevlerini ilgilendiren tüm meselelerde, her bir birey hakim

olan cebrin yasal olduğuna aklen ikna edilmelidir, diğer türlü kendisiyle çelişir' demişti (Reiss, 1970, s. 85). Bireylerin hayatları için geçerli olan şey egemen devletler için de geçerliydi. Dış siyasette güç ve aldatmayı merkezi hale getirmek, bunların olduklarını düşündükleri gibi liberal toplumlar olmadıklarını açığa çıkarmak olurdu (Brewin, 1988, s. 326). Liberal devletler kendilerini, eylemlerinin altındaki prensipleri kamuya ilan etmeyi ahlaki tutarlılığı sağlamak için onore edilmesi gereken insanlığın geri kalanına sorumlu oldukları evrensel bir neticeler krallığında eşzamanlı yasa koyucular olarak tahayyül etmeliydi.

Kamusallık, danışma ve temsiliyete olan taahhütler, tartışılmakta olan bu üç uluslararası toplum anlayışının her birinin temelini oluşturmaktadır. Büyük güçler arasında düzenli olarak danışma olmasının uluslararası düzenin sürdürülmesi için elzem olduğu prensibi, Napolyon savaşlarından soma ortaya çıkmış olan çoğulcu devletler sistemi anlayışının ana özelliği idi (Clark, 1989, blm. 6). Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi' nin daimi üyelerinin yararlandığı veto gücü, meşru uluslararası eylemin büyük güçlerin rızasını gerektirmesi prensibini kurumsallaştırmaktadır. Modern uluslararası toplum, Vattel' in küçük devletler en güçlü krallıklar kadar egemendir prensibini kabul ederek bir nebze olsun parlamenter demokrasi uygulamaya koymuştu. Egemen eşitlik fikrinin uluslararası olarak tanınması devletler arasındaki düşmanlık ve şüpheyi kesintiye uğratmaz, ancak bunların Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ne eşit üyelikleri, devletlerin artık, önce Avrupa'da ortaya çıkan sonra da tüm dünya tarafından benimsenen çoğulcu bir uluslararası topluma iat olduklarının önemli bir hatırlatıcısıdır (Bull ve Watson, 1984).

Avrupalı bir devletler toplumundan evrensel bir devletler toplumuna geçiş üzerine fikirlerinde, Bull ve Watson (1984), Avrupalı düzene destek veren prensiplerin Avrupalı-olmayan hakların çoğunluğundan destek görüp görmediğini sormuştu. Koloni-karşıtı dönemdeki milliyetçi elitler Avrupalı eşitlik ve özgürlük prensiplerini, Batı-hakimiyetindeki uluslararası bir toplumdaki dışlanmalarını haklı çıkarmak için kullanılmış olan ırksal ve kültürel üstünlük doktrinlerine karşı çevirdiler. İmparatorluğa karşı mücadelede kullanılan dil, dünyadaki tüm toplumların modernite yolu olarak tasvir edilebilecek benzer bir ekonomik, siyasal ve kültürel yol tutturdıklarını önermekteydi. Artan güç ve zenginlik eşitsizliklerinin egemenlik edinimini çürüttüğü iddiaları, uluslararası toplumun diplomatik diline yeni ahlaki temalar ekledi. Üçüncü dünya devletleri dünya ekonomisinin yeniden yapılandırılmasını ve dünyanın zenginliğinin yeniden dağıtılmasını savunmaya başladı (Jackson, 1990). Üçüncü Dünya taleplerinin ifade

edildiği dağıtım adaleti dili Batı'ya yabancı olmaktan uzaktı, ama Batı'ya karşı kültürel başkaldırı olarak tasvir edilen şey, Batı değerlerine karşı çok daha muazzam bir tehdit içermektedir. Görece daha yakın zamanda dillendirilmiş olan, bu değerlere bağlı toplumların Batılı-olmayan yaşam biçimi pratiklerini sorgulama ve eleştirme hakkının olmadığı iddiası, modern dünyadaki devletlerin çoğulcu bir uluslararası toplumun prensipleri üzerinde hem fikir olabilirken daha dayanışmacı düzenlemeler oluşturmak konusunda ortak bir arzu sergilememekte olduklarını akla getirmektedir^{2.6}

Batılı-olmayan yaşam biçimlerinin meziyetlerinin uluslararası olarak tanınması yönündeki Üçüncü Dünya talepleri, diğer kültürlerin alçaltıcı temsiliyetlerini eleştiren Batılı entelektüel gelişmelerle uyumludur (Said, 1978; Todorov, 1992). İlk küresel devletler toplumunun ortaya çıkışı, Batı'daki birçok kişi için alışılmadık ve yatta yabancı olan sosyal prensipler ve kültürel bakış açıları ile angaje olmayı gerektirir (C. Brown, 1988; Shapcott, 1994). Napolyon Savaşları'ndan sonra yükselen Concert Sistemi'nde aşikar olan diyaloga taahhüt, çağdaş uluslararası devletler sisteminde zorunlu olan aşırı derecede farklı olanla derinden angaje olmayı gerektirmiyordu. Bir yoruma göre, çeşitlilik bağlamındaki diyalogun küresel bir ahlaki konsensüsle sonuçlanması pek mümkün değildir, ama bu diyalog uluslararası birarada yaşama prensipleri hususunda minimum bir anlaşma sağlayabilir (C. Brown, 1988; 1995). İkinci bir yaklaşım farklı ve muhtemelen daha 'iyimser' görüşe sahiptir ve buna göre, insanlık tarihinde ilk kez çok farklı toplumlar ' bilinçli bir şekilde kültürlerötesi değerler ve etik standartlar koymaya çalışmaktadır' (Watson, 1987, s. 152). Daha dayanışmacı bir geleceğin bu vizyonuna destek, 1970 ve 1980lerde gelişmiş olan apartheidin kötülüğüne dair evrensel konsensüs ve insan haklarına dair küresel normatif beklentilere uymayan milli hükümetlere baskı uygulamak şeklindeki daha yakın dönemdeki trendler ile sağlanabilir (Vincent ve Wilson, 1993, s. 128-9). Azınlıkların, yerli halkların, kadınların ve çocukların uluslararası yasa haklarının genişlemesi, farklı toplumlar arasındaki radikal diyalogun daha dayanışmacı bir uluslararası toplum versiyonuna doğru kısıtlı bir ilerleme ile sonuçlanabileceği inancına daha da destek sunmaktadır.

Hangi uluslararası toplum anlayışının sonunda ayakta kalacağını tahmin etmek imkansızdır, ayrıca çoğulcu ve dayanışmacı uluslararası ilişkiler anlayışlarının kendi alanlarında birarada var olmaya devam edeceğini var saymak akıllıca olabilir. Ancak, liberal barış alanına dair liberal anlatıların gözlemlendiği üzere, önemli dayanışma alanları daha geniş çoğulcu devletler toplumunda zaten mevcuttur. Doyle (1982, 1986), rızaya dayalı

toplumlara gösterilen ortak saygının liberal devletler arasındaki ilişkilerde savaşın ortadan kaldırılmasını teşvik etti demektir. Liberal devletler güvenlik ve güç mücadelesini, kamusalılık, diyalog ve rıza politikalarına yönelik yerel tercihlerden beslenerek ortak idarede yeni deneyler ile değiştirmiştir (Brewin, 1988, s. 330-1). Uluslararası toplumun liberal devletleri içeren dayanışmacı bir anlayışı, devletlerin çoğunun küresel idarenin çoğulcu prensiplerini tercih ettiği bir evrensel devletler sistemi içerisinde gelişmiştir.

Liberal barış alanındaki ortak idare mekanizmaları iki biçim alabilir. Birincisi Kant'ın siyasi yazılarında tarif edilmişti. Kant, insanlar birbirleriyle 'özellikle insanlığı bir bütün olarak etkileyen meselelerde' iletişim kurmak için 'doğal bir misyona' sahiptir, dedi (Reiss, 1970, s. 85-6). Devlet başkanlarının, devlet pratiği ve doğal hak arasındaki tansiyonu ortadan kaldıracak daha geniş söylem topluluklarını kurmakta özel bir sorumluluğu vardı (Kant, 1970b, s. 228-9). Bireylerin dünya vatandaşları olarak biraraya gelme ve ortak idareye katılma biçimleri tahayyül etmek Kant'ın derdi değildi (Archibugi, 1995), ve bu, daha sonraki inter-liberal barışın siyaset kuramının merkezi de olmamıştır. Ama, dayanışma alanlarının çoğulcu bir uluslararası toplumun daha geniş çerçevesi içerisinde var olabilmesi gibi, ortak idarenin ikinci anlayışını ihtiva eden daha yakın siyasal işbirliği formları da dayanışmacı barış alanı çerçevesi içerisinde gelişebilir. Ulusaşırı bir vatandaşlık tahayyül eden radikal ortak idare imgeleri, kozmopolit demokrasi kuramının merkezindedir. David Held (1995, s. 223 ve 233), vatandaşların ortak idarenin ulusaşırı ağlarında katılımçılar olarak biraraya geldiği bir 'kozinopolitik yönetim' sisteminin, vatandaşlık haklarının artık 'kendilerini meydana getiren çerçeve - egemen milli-devlet çerçevesi - içerisinde basitçe sürdürülemediği için' elzem hale geldi demektir. Devletler yukarıda bahsi geçen ortak idare mekanizmalarından hiçbirinde üyelik, vatandaşlık ve küresel sorumluluklar ile ilgili kararları tekellerine almayı umamaz; ancak ikinci versiyonda bu meseleler hakkındaki diyalog Kant'ın daha dar anlamda kullandığı devlet başkanlarından ziyade tüm ulusaşırı vatandaşlık üyelerini içermektedir. Karmaşık bir ulusaşırı yönetim sisteminin ortaya çıkmasının dayanışmacı bir devletler toplumundan Westfalya-sonrası bir devletler toplumuna geçişi işaret ettiği bu noktada, devlet-oluşumunun yeni örüntüleri tahayyül edilmelidir. Diyalojik toplulukların sosyal ve ekonomik ön koşullarının sofistike anlayışları, dönüşümü tamamlamak için Westfalya-sonrası işbirliği çerçevelerine dahil edilmelidir.

Dışlanmış grupların üyelerinin kamusal alana eşit erişim hakkına sahip olmasını sağlamak radikal siyasal hareketlerin ana amaçlarından biri ola-

gelmiştir. Yasa koruması altında olmayı ve siyasi katılım haklarını eşitleme çabaları önemli olmaya devam etmektedir ama bunlar gerçekten diyalojik topluluklar önündeki sosyal ve ekonomik engelleri kaldırma girişimleri ile birlikte olmazsa nadiren yeterli görülür. Sosyalist organizasyonlar sınıf eşitsizliklerinin tam katılım gelişimini engelleme biçimlerine odaklanmıştır; feminist hareketler geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin kısıtlayıcı rollerine meydan okumuştur; kimlik politikaları daha genel olarak azınlık kültürlerinin emellerini bozguna uğratan dil ve kültür ölümlerine karşı koymuştur. Karşı-hegemonik hareketler kamusal alana erişim haklarını eşitleme mücadelesi vermiştir, ama çoğu oyunun mevcut kuralları içerisindeki katılım hakkını genişletmekten daha fazlasını yapmak istemiştir. Siyasal toplulukta izin verilen anlaşmazlıkların çapını çok büyük ölçüde genişletmek ve tüm vatandaşların bazı dominant kolektif kimlik anlayışları arkasında toplanması gerektiği şeklindeki milliyetçi önermeyi hükümsüz kılmak da adaletsiz dışlama sistemlerine karşı yürütülen mücadelenin temel prensiplerinden olagelmıştır.

Etiğin evrenselci anlayışları, egemen devletler içerisinde kamusal alana erişim hakkını eşitlemekte etkili olmuştur ve bunlar ahlaki topluluğu sadece kendi üyeleriyle sınırlama eğilimine direnmekte önemli olmuştur. Meşruiyet, demokratik taahhütler ve diyalojik toplulukların gelişimindeki çeşitli kısıtlamalar, evrenselci normların bunları oluşturan milli parçaların çoğundaki adaletsiz dışlama hakkında kaygı yaratmaya devam ettiği modern devletler sistemlerinde iz bırakmıştır. Çoğulcu veya dayanışmacı bir uluslararası toplumun üyeleri, dışardakilerin çıkarlarına haksızlık etmemek için ahlaki topluluğun sınırlarını geliştirmek üzere daha önceden alınmış bir karara dayanırlar. Westfalya-sonrası bir uluslararası toplumda katılım, içeridekiler ve dışardakiler ulusaşırı bir vatandaşlığın eşit üyeleri olarak ilişkilendirilebilir diye siyasal topluluğun sınırlarının genişletilmesine taahhüte dayanır. Westfalya-sonrası düzenlemeler, egemenlik ve vatandaşlık arasındaki bağlantıyı kırar ve yanlış dışlamalara karşı mücadeleyi uluslararasılaştırır. Uluslararası zarar durumları, kendi vatandaşlarının otonomisini güvence altına alan girişimlerde benzer-fikirdeki devletlerle işbirliği yapmak sorumluluğuyla kendi sınırları içerisinde adaletsiz dışlamayı sonlandırmayı taahhüt eden milli-devletlerleyüzyüze gelir. İlerlemeci devlet yapıları, kendi güçlerini böylece amaçları gerçekleştirmek için kullananlardır (Elshtain, 1994; Lawler, 1994; Tickner, 1995; Wheeler, 1996). Bu gelişmeleri bloke eden devletler iddia ettikleri kadar aydınlanmış değildirlere zira tamamlanmamış modernite projesine katkıda bulunamamaktadırlar.

Sonuçlar

Devlet-inşası nedeniyle meydana gelmiş olan yeni tekel güçlerine direnişler, Avrupa'da uzun bir yasal ve siyasal hak savaşı şeklini aldı; ve kapitalist endüstrileşme nedeniyle meydana gelmiş artan maddi eşitsizliklere muhalefet, ekonomik hakları güvence altına almak ve sürdürmek için benzer şekilde yorucu bir mücadeleye dahil oldu. Burjuvazinin yükselişini içeren siyasal ve yasal haklara yönelik erken dönem baskılar, sistematik olarak dışlanan birdizi grubun gerekli hakları edinmek için organize olduğu daha büyük bir çekişmeye dönüştü. Bu grupların yasal ve siyasal haklarını ifa etmelerini sağlayacak olan sosyal ve ekonomik kaynaklara erişim kazanma mücadelesi, büyüyen anlaşmazlıkta ana dinamik haline geldi. Vatandaşlar ahlaki-kültürel kısıtlamaların hayatlarına olan etkisiyle en az devlet-inşası ve kapitalist endüstrileşmenin baskıları kadar meşgul olmaya başladıkça, anlaşmazlık daha da büyüdü. Dışlamanın farklı eksenlerine direniş, modern toplumlardaki dominant meşruiyet modlarının daha sofistike eleştirilerini meydana getirdi. Eşitlerin hayatlarını düzenleyen dışlama ve dahil etme prensiplerine karar vermekte özgür oldukları bir diyalojik topluluk fikri, modern toplumların doğasında var olan kontrolün sıkılaşması ve demokratikleşme eğilimleri arasındaki tansiyondan ortaya çıkabilecek en yüksek normatif idealdir.

Sosyal ve siyasal düzenlemelerin meşruiyetinin daha karmaşık ölçümlerinin gelişimi, milli-devletler için yalnızca yerel bir mesele değildir. Daha geniş siyasal söylem topluluklarının oluşturulması, daha yüksek etik idealleri ihlal eden vatandaşlar arasındaki bağların bu özelliklerini yeniden işleyen toplumlar için elzem bir adımdır. Egemen devletlerdeki dışlamanın eleştirisi, bunların dünyanın geri kalanından ayrı olmalarının aşırı tikelciliğe dönmemesini sağlayan üç daha geniş siyasal çerçeveyi ortaya çıkarmada etkili olmuştur. Bu siyasal çerçevelerin her biri evrenselci taahhütler ışığında topluluğun sınırlarını genişletir, ama her biri evrensel ve tikel olan arasındaki dengeyi farklı bir biçimde kurar. Çoğulcu bir uluslararası toplum, devlet egemenliği prensibi ile evrensel düzen ve barışçı birarada yaşam arasında bir denge kurar. Dayanımcı bir uluslararası toplum devlet egemenliği prensibini kabul eder ancak bunu isan hakları ihlallerinin kurbanlarının - ki bunlar tek başına bireyler olabildiği gibi yerli halklar veya etnik ve diğer azınlık grupları da olabilir - maruz kaldığı haksızlıklara değinen uluslararası ahlaki prensiplere taahhütle dengelemeye çalışır. Westfalya-sonrası bir toplum, ulusaşın vatandaşlık ideali ile derinden çeşitliliğin tanınması taleplerini dengelemeye çalışarak daha büyük evrensellik ve çeşitliliği teşvik eder. Tüm bu çerçeveler, Nelson'un

dilini kullanarak söylemek gerekirse, vatandaşlık haklarına taahhütleriyle modern toplumlarda zaten var olan evrensel rasyonellere cevap verebilirliği genişletmek ve daha geniş söylem topluluklarına katılabilmek için sosyal potansiyeller ortaya çıkarır. Her bir çerçeve, Hegel' in potansiyel olarak rakip etik prensipleri harmonize etmede devletin rolüne dair anlatısında vurguladığı modernitenin ilerlemeci tarafının, Carr'ın yirminci yüz yılda milliyetçilik ve uluslararasılık arasındaki dengenin nasıl bozulduğuna dair analizinde altını çizdiği modernitenin karanlık tarafına nasıl galip geleceğini açığa çıkarır.

Vatandaşlığa yönelik milli taahhütler, bu genişletilmiş topluluklarda katılımı mümkün ve gerekli kılar. Sınırlı idarenin meşruiyetçi fikirleri, uluslararası toplumun çoğulcu bir anlayışının evrimini şekillendirmede önemli olmuştur. Demokratik idealler ve milli özbelirlenim prensibine taahhütler, Avrupa devletlerine üyeliği kısıtlayan ve egemen devletlerin haklarını azınlık milletlerinin, yerli halkların ve bireylerin haklarından üstün tutan dışlayıcı uluslararası toplum anlayışlarına karşı koyma politikalarında önemli öğeler olmuştur. Milli vatandaşların sosyal ve ekonomik haklarının dahayakın dönemlerdeki anlayışları, refah içindeki toplumların küresel fakirlere karşı ahlaki sorumlulukları olduğunu ve hegemonik kültürlerin madun hale getirilmiş yaşam formlarına verilen zararın giderilmesini görev edinmeleri gerektiğini söyleyen uluslararası topluma yaklaşımları cesaretlendirdi. Bu hissiyatlar, dayanışmacı ve çoğulcu devletler toplumu anlayışları üzerinde önemli etkiler yaptı. Üyelik dağıtımı, vatandaşlık ve daha geniş küresel sorumluluklar hakkındaki kararlarını ilgilendiren tekel güçlerinden vazgeçmiş olan Westfalya-sonrası devletler, egemen milli-devletin tek meşru siyasal topluluk formu olduğu yargısından uzaklaşmak şeklinde daha radikal adım da atarlar. Böylesi devletlerin olabilirliği, uluslararası anarşideki kısıtlamalar nedeniyle devletlerin fonksiyonel olarak benzer olması gerektiği şeklindeki neo-realist iddiaya tehdit oluşturmaktadır.²⁷ Neo-realizme verilebilecek uygun cevap, Westfalya-sonrası devletin, adaltsiz dışlamanın tahakkümüne karşı mücadeleyi uluslararasılaştıran yeni bir devlet türü olduğudur. Westfalya-sonrası devlet, vatandaşlığın yalnızca bölgesel devlet sınırları içerisinde anlamlı olduğunu iddia eden dominant ortaklık ve ayrılık prensiplerini dönüştürür.

Hegel, modern devletin sınırlan vatandaşlar arasındaki uyumlu ilişkiler alanını egemen devletler arasındaki ilişkilerin çekişmeli alanından ayırdı ve aynı zamanda etkili kapalı siyasal işbirliğinin dış sınırlarını belirledi demişti. Ancak, modernitenin ana kazanımlarından biri olan vatandaşlık fikri, çoğulcu ve dayanışmacı uluslararası toplum formları gibi daha ge-

niş işbir liği çerçeveleri inşa etmek için kullanılabilir ahlaki kaynakları sağlamaktadır. Vatandaşların haklarını genişletmek ve derinleştirmek için verilen mücadelede biriktirilmiş olan ahlaki sermaye, milli egemenliğin kısıtlamalarından bağımsız yeni topluluk ve vatandaşlık anlayışları tahayyül etmede kullanılabilir.

6

Post-Westfalran Dönemde Topluluk ve Vatandaşlık

Milli-devletin yükselişiyile birlikte, tek bir kimlik seçilmiş ve bu kimlik, modern siyasal yaşamın merkezi yapılmıştır. Ortak milli kimlik, ideal siyasal toplulukta vatandaşları birbirine bağlayan çok önemli bir toplumsal bağ olarak kabul edilmiştir (Beetham, 1984, s. 220). Faşist devletler diğer tüm bağılıkları ve kimliklerin siyasal anlamdan yoksun olduğunu iddia etmiştir fakat çoğu devlet ahlaki ve siyasal topluluğun sınırlarının eş-kapsamlı olduğunu reddetmiştir. Kozmopolit duygular, ahlaki topluluk üyeliğini yurttaşlar ya da hem şehirler ile sınırlama eğilimini frenlemiştir. Modern devletlerin üyeleri, o devletin vatandaşları olarak bir çifte kimliğe sahip olmuştur ve kozmopolit kanaatlerin süregelen cazibesi yüzünden bazıları kendilerini milli vatandaş olarak yanı sıra dünya vatandaşı olarak ilan etmiştir. Fakat kozmopolitlik ile ilgili duruşları ne olursa olsun, bunların çoğu, uluslararası bir devletler toplumunu korumaya istekli topluluklara ait olmuştur.

Dünya vatandaşlığı kavramları, genellikle insanlığın geri kalanı için şefkat beslemeye göndermede bulunur; alternatif olarak bu kavramlar, tüm insan ırkının küresel siyasal kurumlara sadakatini borçlu olduğu post-egemen düzenlemelerin oluşturulmasını savunmak için kullanılmıştır. Siyasal kuramın baskın gelenekleri, vatandaşlığın bu emelleri desteklemesini sağlama çabalarını sıklıkla eleştirmiştir. Bu gelenekler, siyasete aktif katılım idealinin ancak vatandaşlar ortak bir yaşam biçimine bağlayan düzenlemelerde gerçekleştirilebileceğini iddia etmişlerdir. Uluslararası ilişkiler dünyasında hiçbir eşdeğeri olmadığını vurgulamışlardır. Milli-devlet, sivil ideali somutlaştırma yeteneğine sahip geriye kalan yegane siyasal örgüt türü olduğu için dünya vatandaşlığı kavramlarını milli-devlete



düşman etmenin budalaca olduğu iddiasını savunur (Miller, 1995). Bazıları, Rousseau'nun, vatandaşların birbirlerine karşı kendi topluluklarının hassas temellerini aşındırmadan yabancılara teşmil edemeyecekleri özel yükümlülükleri olduğu gözlemini yinelemiştir. Geçtiğimiz iki yüzyıl boyunca muhtelif nüfuzlu düşünce akımları yurttaşlığı; egemenlik, milliyet ve bölgesellik ile kaynaştırmıştır ve tüm bunlar, milli-devletten koparıldığında vatandaşlığın tüm anlamını kaybettiğini hızlıca gözlemlemiştir.

Modem siyasal kuramın baskın akımları, dünya vatandaşlığı kavramına şüpheli ya da eleştirel bir yaklaşım sergilemiş olabilirler fakat bunların çoğu, vatandaşların diğer siyasal toplulukların üyelerine karşı, birbirlerine karşı olan yükümlülükleriyle uzlaştırmak zorunda oldukları görevleri bulunduğunu savunurlar. Hegel, evrensel ve özel yükümlülük alanları arasında uyum olması gerektiğini söyleyen ve bu alanlar arasında sağlanan uyumun modem devletin büyük başarılarından biri olduğunu savunan geleneğin kilit bir temsilcisidir. Evrensel ahlak, çoğulcu bir uluslararası topluma iştirakiyle devleti etkilemiştir. Kant, yabancı düşmanlığından ve onlara zarar vermekten kaçınmayı gerektiren dünya vatandaşlığı yasalarına uyma konusunda modem devletin yaşadığı başarısızlığı analiz eden en önemli düşünürdür. (Williams ve Booth, 1996, s.91). Kant'ın görüşüne göre, kozmopolit vatandaşlık görevlerinin gözetilmesinin, egemenliğin teslim olmasına yol açmasına gerek yoktur, daha ziyade, bu görevlerin uygulamasının ahlaki amaçların genişlemesinin gerçekleştirilmesinin peşinde koşmalıdır. Dayanışmacı bir uluslararası toplumun üyeliği, liberal devletler için bu doğrultuda ilerlemeyi mümkün kılmıştır. Kant'ın, modem devletin evrensellik ve farklılık iddialarını henüz bağdaştıramadığı argümanı, devletegemenliği ilkesinde dahaderingedikler açan yeni siyasal örgütlenme biçimlerini öngörmüş olan E. H. Carr'ın yazılarında daha da genişletilmiştir. Carr, milli egemenlik iddialarının, vatandaşların ve yabancılardan daha geniş bir ahlaki topluluğa ait olduklarını devletlerin kabul etmesini engellemediğini fark etmiştir; ayrıca milli egemenlik iddiaları uluslararası devletler toplumunun ilkelerine saygıyı da inkar etmemiştir. Carr'ın perspektifinden bakıldığında, milli egemenlik konusunda rahatsız edici olan, vatandaşların ve yabancılardan daha geniş bir uluslararası siyasal topluluk içinde eşit olarak ilişkilendirilmesinin önlenmesindeki rolü olmuştur. Carr'ın; egemenlik, milliyet, bölgesellik ve vatandaşlık birliğinin çözüldüğü ve yeni bir Avrupalı ulusaşın vatandaşlık ile ikame edildiği siyasal örgütlenme biçimleri anlayışı, Kantçı eleştirel kuram üzerinde büyük bir ilerleme sağlamıştır. Carr'ın analizi, Post-Westfalyan deneye bağlılığın, hem çoğulcu hem de dayanışmacı olan uluslararası toplumun kendisini oluşturan parçaların gerektirdiğinden dahayakın iş birliğini içerdiğini göstermiştir.

Carr, geleneksel devlet yapılarına bağlılıkların gelecekteki Avrupa kurumlarında önemli kalacağını varsaymıştır. Fakat bunların, daha geniş enternasyona-

listduygularla vedevletoluşumu sırasında marjinalleştirilmiş ya da bastırılmış azınlık milletlerine olan bağılılıkla bir arada var olmak zorunda kalacakları konusunda ısrarlıydı. Vatandaşlar ile yabancılar ve egemen gruplar ile tabi gruplar arasındaki haksız ikiliklerin üstesinden gelmiş olan yeni siyasal topluluk biçimi Avrupa'ya hapsedilmesinden dolayı sınırlı kalacaktır. Bu topluluğun üyelerinin, biregemen millikimliğipaylaşmasına ya da tek birsiyasi otoritenin üstünlüğünü tanımaya hiçbir gereksinimi olmayacaktır. Klasik milli-devlet ile ilişkiyi kesen Post-Westfalyan topluluklar, çoklu siyasal bağılıklara sahip ve merkezi bir egemen güce boyun eğme ihtiyacı olmayan ulusaşırı bir yurttaşlığı teşvik edecektir. Bu farklı bağılıklar ve çoklu otoriteler durumu tümleyici projenin yeniden doğuşu için beklenmedik birüreme zemini olacaktır.

Eleştirel uluslararası kuram, evrensellik ve farklılık düzeylerinin elde edilmesine yönelik toplumsal potansiyelleri serbest bırakan siyasal topluluk biçimlerinin normatif idealini savunur. Bu doğrultuda, ilerleme umutlarını açıklığa kavuşturmak eleştirel kuramın birincil sosyolojik amaçlarından biridir. Modern toplumların, bu hedeflerin güvenceye alınmasının dışlanması aleyhindeki mücadelede biriken ahlaki ve siyasal kaynakları nasıl kullanabildiği üzerinde düşünmek prakseolojik sorgulamanın merkezi hedeflerinden biridir. Milli vatandaşlık kavramlarının evrimi bu bağlamda özellikle önemlidir çünkü bu, siyasal gelişimde, evrenselliğin ve farklılığın daha yüksek düzeylerinin eşzamanlı olarak göz önüne serildiği ve tümleyici projelere yönelik umutlarınbüyük oranda erozyona uğradığı daha radikal yürüngelerin oluşması ihtimalini yaratır. Modern vatandaşlık anlayışlarına bağlı olan devletler, bu kanaatleri münasebetiyle, uluslararası toplumun daha önce sözü edilen üç tarzının her birine katılmakla yükümlüdür. Bu devletler, çoğulcu bir uluslararası toplumu kurmak ve sürdürmek için tamamen farklı devletlerle iş birliği yapmak zorundadır. Ayrıca, dayanışmacı bir uluslararası toplum yaratmak için benzer insan hakları anlayışlarına sahip devletlerle iş birliği yapma zorunlulukları vardır. Birbirlerini yüksek seviyelerde ulusaşırı zarara maruz bırakan benzer düşünceye sahip devletler söz konusu olduğunda Post-Westfalyan düzenlemelerin tasarımında onlara katılmak için daha geniş kapsamlı bir zorunlulukları vardır. Çoğulcu ya da dayanışmacı uluslararası toplum ile Post-Westfalyan devletler konfigürasyonu arasında önemli farklılıklar vardır. Çoğulcu ve dayanışmacı düzenlemeler kapsamında evrensellik ve farklılık arasında uygun bir denge kurmak ne milli egemenlik ilkesine ciddi bir tecavüz içermekte ne de ulusaşırı bir vatandaşlık yaratma çabası gerektirmektedir. Diğer taraftan, Post-Westfalyan düzenlemeler içersinde, evrensellik ve farklılığa daha derin bağılıklara yönelik toplumsal potansiyelleri hayata geçirme teşebbüsü devlet egemenliğinde önemli gediklere neden olacaktır ve ulusaşırı bir vatandaşlığın eşzamanlı gelişimini gerektirecektir. Yüksek seviyelerde ulu-



şasıırı zarara maruz kalmış olan benzer düşünceye sahip devletlerin üyelik, vatandaşlık ve küresel sorumluluklar dağıtımına ilişkin kararlar üzerindeki devlet tekelı gücünü yerını ulusaşırı idarede koyu demokratik deneylerle değiştirme zorunluluğu vardır.

Bu bölüm, benzerdüşünceye sahipdevletlerin önemli seviyelerde ulusaşırı zarara karşı kırılğan oldukları Post-Westfalyan bir devletler toplumu idealını savunur. Dahasonra(bu devletlerin), kendidüzeylerinin dışındaki toplumlarla çoğulcu ya da dayanışmacı düzenlemeler akdetme zorunluluklarının doğasını araştırır. Argüman, beş kısımdan oluşmaktadır: Birinci kısım, modern içirme ve dışlama sistemlerinde vatandaşlığın oynadığı rolle ilgili Marshall'ın açıklamasını gözden geçirir. Marshall, hukuki ve siyasi hakların kısıtlanması suretiyle baskın gruplar, ayrıcalıklarını sürdürmeye çalışırken bu (hukuki ve siyasi haklar) ve diğer haklara erişimi artırarak tabi grupların daha kapsayıcı toplumlar yaratmaya teşebbüs ettiklerini gözlemlemiştir. İkinci kısım, vatandaşlık haklarının genişletilmesi için baskı yapan siyasi aktörlerin, egemen devletin meşruyetini kabul etme eğiliminde olduğunu gözlemlemektedir. Bir önceki bölümde belirtildiği gibi, yirminci yüzyılın ilk yarısında toplumsal vatandaşlığın ortaya çıkışı haksız dışlanmanın yoğunlaşmasına yol açmıştır. O tarihten bu yana vatandaşlık, ayn ayn devletlerin kendisi aracılığıyla değerli kaynakları ve anlamlı fırsatları tekel altına aldıkları başlıca cihazlardan biri olarak kalmıştır. İkinci kısım, ulusaşırı zarar ve fırsatların artması ve vatandaşların, özellikle, millî siyasi kurumlara bel bağlaması durumunda, sivil idealin korunmasının giderek daha az olası olacağı iddiası ile devam eder. Bu koşullar altında, vatandaşlık idealleri ilk olarak sinesinde geliştirildikleri egemen millî-devlet ile çatışır. Prakseolojik görev, vatandaşlık fikrinde tevdi edilmiş ahlaki kaynakları, evrensellik ve farklılık iddialarını, devlet güçlerini daha güçlü yerel ve ulusaşırı siyasi otoritelere sevk ederek uyumlu hale getiren siyasi topluluk biçimlerini hayal etmek için kullanmaktır.

Üçüncü kısım, 1970'li yıllarda Batı Avrupa'da millî-devletin ötesine geçilme olasılığının Bull tarafından yapılan analizini gözden geçirir. Bull'un bu bölgede, Yeni-Orta Çağ'a özgü bir siyasi çerçevenin fizibilitesi hakkındaki gözlemleri Carr'ın modern egemen devlet üzerine yaptığı alternatifler açıklaması için nasıl bir düzenleme yapılabileceğini gözler önüne sermektedir. Bull'un analizinde ana tema ulus-altı, millî ve ulusaşırı otoriteler ve dayanışmalar arasında kurulacak yeni bir ilişkinin olasılığıdır. Dördüncü kısım, Yeni-Orta Çağ'a özgü ya da Post-Westfalyan bir Avrupa uluslararası toplumu yolunda hareketin millî vatandaşlığın başarılarını korumak ve yaymak için gerekli olduğunu ve vatandaşlığa bağlılığın bu yönde hareket etme yükümlülükleri doğurduğunu savunarak Bull' un yaklaşımını geliştirir.

Post-Westfalyan vatandaşlığın doğası üzerine yapılacak bir araştırma, Post-Westfalyan Dönem'deki devletlere ve dünyanın geri kalanı arasın-

daki ilişkilere kılavuzluk etmesi gereken ilkeler hakkında bazı yorumlar olmaksızın eksik kalacaktır. Beşinci kısımda; egemenlik, ülkesellik, milliyet ve vatandaşlık arasındaki birliği feshetme sürecinde olan devletlerin, Post-Westfalyan topluluk vizyonunu bilhassa cana yakın bulmayan diğer toplumlarla ilişkilerini nasıl yürütmeleri gerektiği meselesine yer verilir. Bu koşullarda, çoğulcu ve dayanışmacı uluslararası toplum anlayışları hitap etmeye uygun topluluklardır. Küresel yönetişimin, başta en dışlanmış üyeleri olmak üzere, insan ırkının giderek artan bir oranının rızasına dayanmasını sağlayarak Post-Westfalyan düzenlemeleri tamamlayabilirler. Kozmopolit vatandaşlık, başkalarının rızasını elde etmeye çalışmak için bu mekanizmaların mükemmelleştirilmesinin taahhüdü anlamına gelir; bu düzenlemeleri güçlendirmenin evrensel bir iletişim topluluğu idealini hayata geçirmenin önemli bir aracı olduğu kanaatini ifade eder.

Kaçınılmaz olarak gündeme gelen bir soru, herhangi bir devletler ya da belirli bir bölgekombinasyonunun Post-Westfalyan uluslararası toplum için bir model teşkil edip etmediğidir. Falk'un (1994, s. 136) ileri sürdüğü gibi, on yedinci yüzyılda modern devletin ortaya çıkışından itibaren Avrupa'nın 'en önemli siyasi yeniliği' başlattığına dair bazı kanıtlar vardır. Avrupa Birliği içinde Avrupa vatandaşlığını formüle etme çabaları ve Avrupa Konseyi ile Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı'nın bireysel hakları ve azınlık haklarını güvence altına almak için aldıkları tedbirler zayıf kalabilir fakat bunlar, daha kapsamlı gelişmeleri üretebilecek yasal ve ahlaki yenilikler için cesaret vericidir. Uluslararası toplumda, İskandinav devletleri gibi daha reformist devletlerin oynadığı rol pratikolojik sorgulama için önemlidir (Tickner, 1995, s. 135-6; Lawler, 1994). Bu gelişmeler, aşağıdaki analizi etkilese de amaç, mevcut eğilimler devam ederse Avrupa'nın nasıl tekamül edeceğine dair ampirik bir soruşturmanın geliştirilmesi değildir. Aşağıda yapılacak olan içkin eleştiri, vatandaşlık fikrinin, zaten vaat etmiş olduğu, daha yüksek seviyelerde siyasal özerkliğin hayata geçirilmesine yönelik olanakları vurgulayan bir egzersizdir.¹ Esas görev, Avrupa' daki ve başka yerlerdeki mevcut devletlerin bu eğilimleri sık sık teşvik etmesine rağmen bu devletlerin aynı zamanda bunları çeşitli şekillerde baltalayabileceklerini kabul ederek, Post-Westfalyan devletin temel görev ve sorumluluklarından bazılarını ortaya koymaktır.



zaman, bir yandan, vatandaşlığın genişletilmesi, çeşitli toplumsal farklılıkların artık manevi öneme sahip olmadığını iddia eden etik bir bakış açısının geliştirilmesi ile ilişkilendirilmiştir. Fakat diğer yandan, vatandaşlık haklarının toplumsal ve iktisadi hakları içerecek şekilde genişletilmesi, toplumsal farklılıklar ile özgür toplum taahhütleri arasında açıkça derin bir siyasal ilgi olması nedeniyle cereyan etmiştir.

Bu zeminde bu kadar çok mesafe kat etmiş olan toplumlar, küreselleşen dünyada ve devletlerin parçaladığı bir çağda, kaçınılmaz olarak ayrıca iki gelişimsel baskıya maruz kalırlar. Bu toplumlar, milli-devlet içindeki kültürel farklılıkların vadesi gelmiş tanınmasını sağlamak için vatandaşlığa ayarlamalar yapılması baskılarıyla yüzleşirler ve birçoğu içeridekiler ile dışarıdakiler arasındaki haksız ikiliklerin üstesinden gelen ulusaşın vatandaşlık haklarının yaratılması olasılığını keşfetmeye davet edilir. Her gelişme, Marshall'ın analiz ettiği vatandaşlığın diyalektik ilerlemesini devam ettirir ve bu vatandaşların her biri, farklılıkların yanı sıra hassasiyet içerisindeki toplumları içerir. Bu baskıların ikincisi, bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Gelişimsel baskı vardır çünkü toplumlar; cinsiyet, kültür ve ırkın hiyerarşik anlayışlarına demir atınış dışlama biçimlerinin nüfusun büyük bir bölümünü siyasal topluluğun tanı üyeliğinden nasıl mahrum ettiğinin -Marshall'ın denemesi ilk kez yayımlandığında farkında olduklarından daha fazla- farkındadırlar. Marshall'ın önemli bir eleştirisi, vatandaşlığın şekillenmesine yönelik en son taleplerin doğasını ortaya koymaktadır. Burada kritik nokta, Marshall'ın toplumsal haklar konusundaki vurgusudur, kapitalizm koşullarında beyaz erkek nüfusunun büyük bölümünün maruz bırakıldığı iktisadi kısıtlamaların altını çizmiştir. Fakat kadınların büyük çoğunluğunun ve etnik ve ırksal azınlık üyelerinin karşılaştığı dışlanma ve tahakküm eksenlerini ihmal etmiştir (Vogel, 1991; Walby, 1994; s. 388; Fraser ve Gordon, 1994, s. 93). İlk bakışta, bu dışlanma biçimlerine yapılan vurgu, Marshall'ın çerçevesinde ortaya konan gelişimsel mantığa katkıda bulunur. Buradaki asıl mesele, ırksal, kültürel ve toplumsal cinsiyet farklılıklarının egemen kastın halihazırda yararlandığı haklardan ast grupları mahrum bırakma pratiğini haklı çıkarmadığıdır. Bu ayrımların ahlaki geçerliliğinin **inkar** edilmesi hakların yaygınlaştırılması sürecine katkıda bulunmuştur. Ancak daha derinlemesine bakıldığında, yalnızca vatandaşların mevcut haklarını yaygınlaştırmak ast gruplara mensup olanların karşılaştığı dışlanma biçimlerini azaltınak için yeterli değildir. Daha önce de belirtildiği gibi, yasal ve siyasal hakları toplum geneline yaymanın siyasal topluluğun en savunmasız üyelerinin yaşamları üzerinde çok az somut fark yaratabileceği konusunda Marshall katıydı ve buna dayanarak, toplumda sınıf farklılıklarına karşı daha fazla duyarlılığın gerektiğini savundu. Fakat sınıf farklılıklarına karşı duyarlılık ile ırksal, kültürel ve toplumsal cinsiyet

farklılıklarına karşı duyarlılık, vatandaşlığın kuramında ve uygulamasında tam olarak aynı etkilere sahip değildir.

Philips (1991, s. 81-3; 1993), tüm vatandaşların farklılıklarına rağmen eşit olduğunu kabul etmek ile ırksal, toplumsal cinsiyete dayalı ve kültürel farklılıkların hiçbir biçimde önemli olmadığı sonucuna varmak arasında kısa bir adım olduğunu ileri sürerek çelişkinin niteliğini açıklar. Kısacası, farklı grupları tik.elliklerini aşmaya ve daha iyi için çalışmaya davet etmek hegemonik kültüre boyun eğmektir. Soyut, evrensel vatandaşlık kavramlarının sınırlamalarından biri de ' tikelliği ve farklılığı' özel alana s rmele-ridir (Mouffe, 1993, s. 81). Servet eşitsizliklerini düzeltmeye gayret eden toplumsal haklar kültürel açıdan marjinal grupların üyeleriyle birlikte pek çok kadını da derinden ilgilendiren pek çok konuya hitap etmekte başarısız olabilir. Refah vatandaşlığı, iktisadi açıdan en hassas toplumsal katmanların konumunu iyileştirmeyi vaat eder ki böylece yasal ve siyasi haklar etkin bir şekilde kullanılabilir. Ama g c ve refah eşitsizliklerine verilen bu yanıt, topluluk içindeki baskın kültür ve kimlik anlayışlarının korunması amacı ile mükemmel bir uyum içindedir. Tanıma siyaseti, servetin yeniden dağıtımına ilgisiz kalmaktan uzak ise de, esasen, tabi kültürlerin siyasi toplulukta yabancılık duyması anlamına gelen kültürel hegemonya biçimlerinin dönüştürülmesiyle meşguldür.

Feminist hareketler, milli azınlıklar ve yerli halkların örgütleri bu noktayı açıklamaktadır urik  onlar, topluluğa, diğerleriyle aynı koşullarda dahil edilmek için abalamazlar. Yalnızca, vatandaşlık haklarının yaygınlaştırılmasıyla ya da bu hakların biçimsel olmaktan ziyade asli olmalarının sağlanmasıyla ilgilenmezler. Toplumun tüm üyelerinin farklılıklarına rağmen, eşitliğini iddia eden soyut vatandaşlık kavramlarının, ast kültürel grupların özel çıkar ve ihtiyaçlarına kamusal tanınma bahşeden 'grup temelinde farklılaştırılmış' vatandaşlığa neden olması gerektiği konusunda katıdırlar (Young, 1990).³ Gruplara  zel bir dizi hakkın kabul edilmesi, kültürel çeşitliliğin kamusal olarak tasdiki anlamına gelir ve bu, Marshall'ın analizini aşan önemli bir ilerlemedir. Tanıma siyaseti, yeni farklılığa duyarlılık ifadeleri ve siyasi topluluklar içinde müsaade edilen anlaşmazlıklar aralığının genişletilmesi için yeni olanaklar talep eder.

Marshall'ın açıklamasında geçerliliğini koruyan, on sekizinci yüzyıldaki ilk vatandaşlık taleplerinin siyasi bir topluluğun tam  yesi olmanın ne anlama geldiğinin daha kapsamlı bir şekilde anlaşılması taleplerini tahrik ettiği argümandır. Vatandaşlık fikri, her defasında yeniden dile getirildiğinde, ortak mülkiyetin niteliği hakkında kamusal müzakerelere eşit düzeyde katılma hakkı olanlar çemberini genişletme mücadeleleri ile ilişkilendirilmiştir ve her biri, dışlanmış grupların  yeleri için vatandaşlığın anlamını derinleştirme ve önemini artırma çabalarını içermiştir. Elbette,



vatandaşlığın belirli gelişimsel baskılara maruz kaldığı fikri, son iki yüzyılın siyasetinin vatandaş hakları anlayışlarının ilkelden gelişmiş doğru kademeli ama kaçınılmaz tırmanışını ifşa ettiği iddiasından farklıdır. Siyasal topluluğun tam üyeleri ile lümpen-vatandaşlar olarak adlandırılacak kesime ait olanlar arasındaki dışlayıcı ayrımlar, farklı derecelerde olsa da, tüm toplumlarda mevcuttur.⁴ Öyle olsa bile, vatandaşlığın toplumsal bağın oluşmasında etkili olduğu toplumlar, siyasal taleplerin vatandaşlık dilinin içinde gömülü olmadığı toplumlarda (herhangi bir biçimde yüzeysel çıkarılarsa) daha az bir çıplaklıkla ortaya çıkan tuhaf gerilimlere ve çelişiklere bulaşmış hale gelmiştir. Dışlama sistemlerini yürürlükten kaldırma talepleri, modernitenin ilerici yanını hatırlatarak, kaçınılmaz bir biçimde sonuç olur. Ahlak kurallarını daha da rasyonel hale getirmenin yarattığı baskı ile bunun siyasal sonuçlarının ciddiye alınması eşit kaçınılmazlık fakat haşan garantisi olmaksızın bu taleplerin ardından gelir. Vatandaşlığın daha radikal biçimlerini ifade eden, toplumsal ve siyasal yaşamda daha ileri tadilatların olma olasılığı bu gelişmelerin bünyesinde zaten hazır bulunmaktadır.

Argümanı özetlemek ve devam ettirmek gerekirse: Vatandaşlığın gelişimde üç ana aşamadan bahsedilebilir. Her aşamada, toplumsal aktörler, bunların arasında var olan farklılıkların ahlaki ve siyasal önemi hakkındaki geçmişteki varsayımlara meydan okumuştur. İlk safhada, çeşitli sınıfsal, toplumsal cinsiyete dayalı ve diğer farklılıkların ahlaken uygun olduğu kanaati sorgulanmıştır ve toplumun tüm üyelerinin tamamen aynı hukuki ve siyasi haklara sahip olması gerektiği inancı zemin kazanmıştır. İkinci safha, toplumsal farklılıklara daha büyük bir duyarlılığı ve toplumun en zayıf üyelerinin yasa ve siyasal haklarını kullanma yetkisine sahip olmalarını sağlamak için hak sahipliğinin sağlık, eğitim ve refah alanlarına takdimini kapsamıştır. Üçüncü safhada, farklılığa karşı duyarlılık, kamusal normların egemen kültürel grubun değerlerinden biraz daha fazla şey ifade ettiği ve kültürel açıdan marjinal olanları kendi toplumlarında evinde hissetmekten meneden ölçüyü dikkate alacak şekilde genişletilmiştir. Bu üç aşama, siyasal topluluğun üçlü dönüşümüne katkıda bulunmuştur.

Üçüncü aşama, toplumsal bağda yaptığı değişiklikler nedeniyle, topluluğun ahlaki ve siyasal sınırlarını genişletmeye yönelik ilginç olanaklar yaratır. Bu bağlamda, toplumsal bağ, bundan böyle bütünleştirici bir topluluk anlayışına dayanmaz ya da tüm üyelerin paylaşmak zorunda olduğu kolektif bir kimlik varsaymaz. Mouffe'un (1993) belirttiği gibi, bu siyasal topluluk biçimindeki 'etik-siyasal bağ', tam teşekküllü üyeliğin önündeki toplumsal engellerin kökünü kurutmak gibi bazı 'ortak kaygılara' ön ayak olmak için radikal demokratları bir araya getirir.⁶ Bir araya getiren

şey herkesin özgürlüğünü ve eşitliğini teşvik etme iradesidir. Fakat bağlayan şeyin toplumu insanlığın geri kalanıyla kavgalı bir konuma yerleştirilmesi gerekmez. ' Etik-siyasal bağ' ile tümleyici topluluk anlayışlarının bağlantıyı kopardığı ve '(bu bağın) kişiliğın evrenselci haklarına demir attığı' yerde (Soysal, 1996, s. 23-25), vatandaşların ve yabancıların ulusaşın nizamaya katılabilmesi için ortaklığın ahlaki ve siyasal sınırlarının genişletilmesi umutları büyük ölçüde artınlmıştır (Linklater, 1990a, s. 30-33 ve s. 116-118). Sonuç olarak, evrenselci etik kodlarda kararlı olan toplumlarda mevcut olan gelişimsel baskıların üstün gelmesi daha olasıdır. Böylece, içeridekileri ve dışarıdakileri özgürlük ve eşitlik içinde ortak kaygılan için bir araya getiren ulusaşını yurttaşlığın yeni biçimleri mümkün hale gelir.

Dışlayıcı Egemen Devlet Sorunu

Vatandaşlık, modem devletlerde içirme ve dışlama politikalarının merkezinde yer almıştır (Brubaker, 1992). Vatandaşlığı kısıtlama çabalan, toplumsal ayrıcalıkları ve fırsatları tekel altına almanın uygulanmasında oldukça önemli bir silah olmuştur ve vatandaşlık haklarını genişletme mücadeleleri, toplumsal hak sahipliklerinin eşitsiz dağılımına meydan okuma politikalarının önemli unsurları haline gelmiştir. Sistematik olarak dışlanmış gruplar, katmanlı toplumsal sistemler içinde kendilerine tahsis edilmiş yerlerine itiraz ettikleri zaman, ikinci sınıf vatandaşlık kavramlarına müracaat etmiştir. Seferber olan alt gruplar, egemen elitleri, modernitenin egemen ideolojilerinin üzerine yayılan eşitlikçi ilkelere uymaya çağırmıştır. Siyasal topluluğun tam üyeliğini elde etmeye yönelik uzun süreli toplumsal mücadele fasılalarını takip eden vatandaşlığı genişletici adımlar, daha kapsayıcı toplumların yaratılmasına yardımcı olmuştur.

Daha dışlayıcı egemen devletler arasındaki artan rekabet, Carr'ın savunduğu gibi (1945), yirminci yüzyılın başında daha kapsayıcı millî toplulukların gelişiminin bir sonucu ydu. Vatandaşlık haklarının genişletilmesi, devlete karşı yükümlülükler ve insanlığa karşı yükümlülükler arasında Avrupa'daki toplumlar içindeki gerginliği keskinleştirmişti. Carr, ulusaşın yönetişimin, millî vatandaşlığın kazanımlarını genişleteceği daha geniş siyasal toplulukların kurulmasını tasarlamak için modem toplumların yeterli ahlaki sermayeyi biriktirdiğine inanıyordu. Bu uluslararası toplum biçiminde, devletler artık başkalarının özgürlüğünü kurban ederek ya da sınırlayarak veya kendi kolektif kimliklerinin temelına diğer kültürlerin aşağılayıcı temsillerini koyarak kendi özerkliklerini elde etmeyecekti. Millî vatandaşlığındışlayıcı anlayışları daha geniş bir etik bakış açısına kapılarını açacaktı.



Milli yurttaşlığın ilk izlenimlerinin, milli-devletin ötesine geçen her türlü kayda değer hareketin varlığını inkar edecek gibi görüldüğü açıktır. Vatandaşlık, kesin olarak içeridekileremünhasır haklar bahşettiği için, modern dünyadaki başlıca kapanış biçimlerinden biri olmaya devam etmektedir. Yalnızca mültecilerin ve yabancıların çok iyi bildiği gibi, refah toplumlarına, vatandaşlık yasaları ve göçmenlik kurallarının sıkılaştırılması, başka bir yerededoğmuş olanların dışlanmasıyla, 'sanayileşmenin faydalarının seyreltilmesinin' önüne geçer (Murphy, 1988, s. 74). Egemenlik, ülkesellik, vatandaşlık ve milliyetin modern birliği, diğervatandaşlara karşı yükümlülükler ile insanlığın geri kalan kısmına karşı yükümlülükler arasındaki temel ahlaki gerilimin devam etmesini sağlamıştır. Fakat savaşın ahlaki; küresel toplumsal adalet ve insan haklarını çevreleyen tartışmalar, bununla beraber, aynı milletten olanlara karşı yükümlülüklerin dışarıdakilere karşı yükümlülükler üzerinde öncelik gerektirip gerektirmediği ile ilgili etik konulara halen derinden itiraz edildiğini göstermektedir. Yabancılar söz konusu olduğunda vatandaşların varsaydıkları haklar ve özgürlükler hakkındaki derin ahlaki kuşku, modern toplumsal bağın doğasının merkezinde yer alır.

Devlet ve uluslararası ilişkiler kuramlarının pek azı ulusaşın vatandaşlığı savunacak kadar uzağa gitse de, pek çoğu devletin sınırlarının ötesindeki görevleri dikkate almak zorunda olduğunu savunur. Aristo'nun vatandaşın nitelikleri analizinin ilk olarak gündeme getirdiği önemli ahlaki soru, vatandaşlar arasındaki düzenlemelerin yabancıların çıkarlarını göz ardı etmeyi haklı gösterip gösteremeyeceğidir. *Politika'nın* 'iyi insan ile 'iyi vatandaş' arasındaki farkları keşfe çıkan bölümlerinde, Aristo, vatandaşlık erdemleri ile daha geniş insani mülahazalar arasındaki olası gerilimleri vurgulamıştır. Yabancılar '[vatandaşların], kendi aralarında adil olarak addedilmesini reddedecekleri şekillerde' muamele etmekle ilgili utanç, Aristo'nun düşüncesindeki önemli bir tema olmuştur. İyi vatandaşlar, dış siyasette 'yasal' olanın katıksız menfaat hesaplamalarına ağır basmasını sağlamak zorundaydı (Aristotle, 1960, KitapVII, ii, bölüm 12-14). Vatandaşların hakları ile insanların haklarını dengelemeye dair benzer bir endişe, modern siyasal devlet kuramlarını gözden geçirir. Vatandaşlık ahlaki ve insan ahlaki arasındaki uygun dengenin, devletin uluslararası toplum ilkelerine duyduğu saygı tarafından zedelendiği iddiası, uluslararası ilişkiler kuramında önemli bir konu olmuştur. Eğer devletler, içeridekiler ile yabancıların çıkarlarının yakışık alır bir ahlaki itibar ile karşılanmasını sağlamakla görevlendirilmişolabilselerdi mesele bununla sınırlı kalabilirdi. Fakat Rousseau'nun uluslararası ilişkilerin trajik nitelikleri hakkında yaptığı analiz, bunun güvenilmez bir ahlaki denklem olduğunu vurgulamıştır (Hoffinan, 1965, 3. Bölüm). Rousseau, devletin hayatta kalma ve güvenlik mücadelesini, ahlaki benlik içindeki, tek olmanın ve aynı zamanda 'bir milletin iyi bir vatandaşı ve dünyanın iyi bir vatandaşı' olmanın zorluğu-

mın kolayca görüldüğü,derin bir bölünmenin nedeni olduğunu savunmuştur. Rousseau'nun hükmüne göre, vatandaşlar ile yabancılar arasındaki ayrımın üstesinden gelen yeni siyasal topluluk biçimleri yaratılarak benliğin içindeki bu ahlaki gerginliğin kökü kurutulamaz. Uluslararası doğa durumundan hiç bir belirgin kaçış yolu yoktur. Vatandaşların kolaylıkla 'insanoğlunun düşmanı' haline gelebileceğinden benzer şekilde tedirgin olan Kant, dünya vatandaşlığını ve misafuperverliğini, insanlığın bütününe yayma görevinin egemen devletin etik partikularizmini aşındıracağı yeni gelişme modellerini hayal eden ilk ileri gelen modern siyasal kuramcı olmuştur. Kant'a göre, bu doğrultuda tekamül etme zorunluluğu, halihazırda milli vatandaşlık anlayışlarının temelini oluşturan insan özerkliğine bağlılığa dayanıyordu.

Evrensel ahlak ilkelerinin vatandaşlığı desteklediği inancı dünyevileşmiş doğal hukuk kuramlarında bir ana tema olmuştur. Pufendorf ve Vattel, orijinal doğa durumunda insanlığın bütününe ait olan kusurlu manevi hakları ve ödevleri, devletin vatandaşlığının somutlaştırdığını ve zorladığını iddia etmiştir (Linklater, 1990a). Pufendorf ve Vattel'in milli vatandaşlığın evrensel insan haklarını özgürlükte ve eşitlikte somutlaştırdığı varsayımı ahlaki topluluk üyeliğini içeridekiler ile kısıtlamakla tehdit eden tümleyici projelerle mecburen kavgalı olmuştur. Kant'ın bedbaht avutucuları, devletlerin kendi uluslararası yükümlülüklerini belirleme hakkına sahip olmaları gerektiği ilkesini savunmaya hevesli olsalar da, egemen devletlerin temel doğalarıyla çelişmeksizin yabancılara olan tüm yükümlülüklerini **inkar** edemeyeceklerini kabul etmiştir. Bu biçimde inşa edilmiş modern vatandaşlık düşüncesi gerilimlerle ve istikrarsızlıklarla doludur. Bir yandan, vatandaşlık, insanlığın tamamının malı olan özgürlük ve eşitlik hakkını temsil eder; diğer yandan, başkalarının özgürlüğünü kısıtlayarak kendi özerkliklerini mutlulukla satın alabilen müstakil siyasal topluluklarda vatandaşlığa yatırım yapılmıştır. Kant'ın bu rahatsız edici uzlaşmaya yanıtı, devletlerin içerisindeki ve aralarındaki ilişkilerin hukukun üstünlüğü ilkesine göre idare edilmesi gerektiğini savunmak olmuştur. Açıklık ilkesine cevap verebilirlik, yerel ve uluslararası siyasetin her iki alanında eşit olarak uygulanmalıdır. Bu yolla, milli vatandaşlık, insanlık yasasına muhalefet etmeye son verecektir.

Her ne kadar ahlaki ajanların evrensel bir amaçlar krallığında eş-yasa koyucular olacakları bir siyasi durumu savunmuş olsa da Kant'ın dünya vatandaşlığı savunusu, devletlerin yabancılara hasar ihraç ederek kendi özerkliklerini güvenceye almamaları için insanlığın ahlaki ufuklarının genişletilmesi çağrısında bulunmuştur. Kant, vatandaşların ve yabancıların müşterek yönetimde aktif katılımcılar olarak bir araya gelmesine izin veren kurumsal düzenlemelerin tesis edilmesini savunmamıştır (Arcibugi, 1995). Asıl iddiası ise, iktisadi ve toplumsal karşılıklı bağımlılığın artışı yüzünden cumhuriyetçi rejimlerin hukukun uluslararası üstünlüğünü destekleyerek



anayasacılığa bağlılıklarını devam ettirmek zorunda kaldıklarıdır. Modern koşullar daha radikal çözümler gerektirir. Liberal demokratik toplumlar arasında mevcut olan çok yüksek karşılıklı bağımlılık seviyeleri uluslararası bir yurttaşlık yaratmak için yakın iş birliği gerektirir.

Bu iddiaya dayanak olarak üç argüman ortaya koyulmuştur: İlk olarak, vatandaşlar karmaşık karşılıklı bağımlılık koşulları altında kendi bireysel ve kolektif yaşamlarını kontrol edebilmeleri için milli demokratik düzenlemelere güvenemez' Milli vatandaşlığın kazanımları artık vatandaşlığın egemen milli-devlet dışında var olamayacağı varsayımının tehdidi altındadır. İkincisi, kararlar halkın rızasını gerektirmediği için daha karşılıklı bağımlı bir dünyayı yönetmek üzere tasarlanmış çok sayıda uluslararası örgüt demokratik açıktaki karşı karşıyadır. Üçüncüsü, demokratik kuram ve pratik, milli nüfusların uluslararası örgütler içinde kendilerinin milli çıkar anlayışıyla çatışan herhangi bir gelişmeden rızalarını esirgeme hakkına sahip olduğu varsayımıyla ilişkiyi kesmelidir. Uluslararası zarar seviyesi karşılıklı bağımlılığın yoğunlaşmasıyla birlikte yükselmeye devam ettikçe, egemen devlet, tek uygun ahlaki topluluk olduğunu iddia edemez (D. Held, 1995, s. 18). Bu koşullarda, aynı düşünceyi paylaşan devletler, vatandaş olanlar ile olmayanlar arasındaki farklılıklarından ahlaki öneme sahip olduğunun varsayıldığı dargörüşlü yaşam formlarını sürdürmenin meşru olduğunu kabul edemezler. Vatandaşlar ile yabancılar arasındaki farklılıklara aşırı ahlaki önem yüklemek, sınıf, toplumsal cinsiyet, etnisite ya da ırk farklılıklarına haklı olandan daha fazla ahlaki önem atfeden daha önceki uygulamaları anımsatır. Bu nedenlerden dolayı, vatandaşlığın ayrılmaz bir biçimde egemenlik, ülkesellik ve milliyet ile bağlantılı kalmaya devam etmesini sağlama çabaları normatif gerekçeden yoksundur. Artan uluslararası zarar, benzer aynı düşünceyi paylaşan devletleri uluslararası vatandaşlığın gelişimini destekleyerek daha fazla özgürlük ve özerklik amaçlarını teşvik etme zorunluluğuyla karşı karşıya bırakır.

Vatandaş ve yabancı arasındaki ayrımın geleneksel ahlaki önemini yitirdiği gerekçesiyle siyasal katılım haklarının evrenselleştirilmesinde kaydedilen ilerleme önemlidir. Fakat farklılığa duyarlılık, devletin kültüründe paralel gelişmeler olmadıkça yetersizdir. Marshall'ın, vatandaşlar haklarını kullanmaya muktedir olacakları yeterli iktisadi ve toplumsal güce sahip olmazlarsa, siyasal topluluğun tam üyeliğinin imkansız olduğu argümanı milli ve uluslararası düzenlemelerle eşit derecede ilgilidir. Küreselleşmenin ana ajanlarının ve önde gelen imtiyaz sahiplerinin daha geniş seçim bölgelerindeki seçmenlere hesap vermesorumluluğu olmadan çıkarlarını gözetmelerine olanak tanıyan dünya düzeni ve uluslararası vatandaşlık kavramlarını inşa edeceği tehlikesi göz önüne alındığında bu argüman özel bir öneme sahiptir (Flak, 1994). Hukuki, siyasal ve toplumsal hakların evrenselleştirilmesinde kay-

dedilen (bu haliyle uzak) ilerleme, kültürel farklılıklara duyarWıkta önemli kazanımlar olmadan eksik kalacaktır. Siyasal toplulukların üçlü dönüşümü tümleyici projeden radikal bir kopuş sağlamak için gereklidir. Fakat küreselleşme bağlamında, ulusaşırı, çok kültürlü sosyal demokrasiyi teşvik edecek vatandaşlık formlarını tasarlamak, modern ülkesel devletin çöküşüne eşlik eden elit hakimiyeti için artan fırsatları dengelemek açısından gereklidir.

Westfalyan Devletin Ötesinde

Buraya kadarki tartışmayı özetlemek gerekirse, vatandaşlık hakkındaki modern fikirler iki düzlemde çelişkilidir ve istikrarsızdır. İlk olarak, vatandaşlık fikri içeridekilerin değerli kaynaklara ve anlamlı fırsatlara erişimini reddetmek için kullanılır olmasına rağmen, radikal potansiyeli milli-devletlerin içindeki çeşitli dışlanma sistemlerinin aleyhine dönmüştür. Belirgin toplumsal ayrımlar karşısında hukuki ve siyasi eşitlik çağrıları ve farklılığa karşı daha fazla duyarlılık elde etme çabaları, milli vatandaşlık diyalektığının önemli unsurları olmuştur. İkincisi, vatandaşlık, vatandaşlara yabancıların iddia edemeyeceği hakları bahşetse de, vatandaşlığın radikal potansiyeli, vatandaşların kendi haklarını ve görevlerini tanımladığı siyasal çerçevenin -e leştirel tetkiki cezpetmek adına dışlanmanın son kalelerinden biri olan egemen devlet- aleyhine dönebilir (Murphy, 1988). Vatandaşlık haklarının evrenselleşmesi, toplumsal ve kültürel farklılıklara daha fazla saygı yönünde hareketin olduğu gibi, bu radikal potansiyelin bir parçasıdır. Vatandaşlığın muğlakWarı, egemen devletin ötesinde, evrensellik ve farklılıkta kayda değer ilerlemeler için toplumsal potansiyelleri serbest bırakan, yeni siyasi örgütlenme biçimlerine doğru ilerleme ihtimalini yaratmıştır.

Totalize etme projesine verilen yanıtlardan biri de vatandaşlığın modern devletlerin temel başarılarından biri olmakla beraber 'çok şişirilmiş ve çok sıkıştırılmış' (Wright, 1990) olduğunu iddia etmektir: Vatandaşlık kavramının anlamı şişirilmiştir ya da bu kavram evrensel olanı temsil eder çünkü egemen kültürel özellikleri sergilemeyenlerin ihtiyaçları çoğu kez göz ardı edilmiştir; çok sıkıştırılmıştır ya da tikedir çünkü yabancıların çıkarları tipik olarak yok sayılır. Bu argümandan çıkan sonuç, vatandaşlık, ' çatışma ve mücadelenin ivmesiyle ileriye doğru itilen bir dizi genişleyen daireler' olarak anlaşılacaksa vatandaşlığın genişlemesinin sonraki aşaması, ' vatandaşlık arayışımızda daha yükseğe çıkmak fakat aynı zamanda daha aşağılara ve daha genişlere gitmek olmalıdır: Daha yükseklerde dünyaya, daha aşağılarda yerelliğe' (Wright, 1990). **AZ** sayıda siyasal kuramcı egemen devlete alternatif olan bu embriyonik vizyonu geliştirmeye teşebbüs etmiştir.



Yirmi yıl önce, Bull (1977, s. 267), Batı Avrupa bağlamında gerçekten de 'münhasır egemenlik' iddiasında olmaksızın Galler, Birleşik Krallık ve Avrupa Topluluğu'nun her birinin 'dünya politikası statüsünden' nasıl yararlanabileceğini açığa çıkaracak yeni siyasal örgütlenme anlayışlarını ilan etmenin zamanının gelmiş olabileceğini gözlemlemiştir. Bull, egemen devlet kavramının sultasıyla ilişkiyi kesecek yeni siyasal ilkelerin ilanı için zamanın geldiğini tahmin etmişti. Uluslararası toplumda, Orta Çağ anlayışına geri dönüşün 'hayal ürünü' olduğunu varsayarken, bu Orta Çağ anlayışının belli başlı özelliklerinden birini ihtiva eden 'modem ve seküler bir muadilini', yani 'üst üste binen bir yetki ve çoklu sadakat sistemini', tasavvur etmenin gerçekçi olduğunu savunmuştur. Bull'a göre, Avrupa uluslararası toplumunun örgütlenmesindeki bu potansiyel olarak mühim kayma, iki ana değişim şablonu etrafında dönüyordu: İlk olarak, Avrupa' da bölgesel entegrasyon yönündeki hareket geleneksel devlet tekeli güçlerini yeni merkezi, ulusaşın kurumlara sarf etmeksizin müstakil devletlerin egemenliğini ve özerkliğini azaltabilirdi. İkincisi, azınlık milletleri ve ayrılıkçı gruplar, tam egemen statüyü hedeflemeden milli-devletin gücünü azaltmayı amaçlayabilirlerdi. Bu ikili değişim sürecinin sonucunda meydana gelecek olan şey ise Avrupa vatandaşlarının çoklu sadakatlerine karşılık gelecek çok katmanlı bir siyasal otorite sistemi olacaktır. Hiçbir otorite, mutlak egemenlik ya da 'yüksek salahiyyet' iddiasında bulunamayacak ve hiçbiri, grupların ya da bireylerin siyasal sadakatlerini tekel altına alına peşinde koşmayacaktı. Bu gerçekleşirse, Avrupa uluslararası toplumunun niteliğinde, milli-devletin ötesinde kayda değer bir ilerleme içeren 'hakiki bir yenilik' gerçekleşecektir (Bull, 1979, s.114).

Daha yukarıda dünyaya ve daha aşağıda yerelliğe doğru hareket etme sürecinin egemenlik, devlet tekeli güçleri ve milli vatandaşlık üzerinde büyük etkileri olacaktır. Bull' un bir Post-Westfalyan Avrupa düzeni olasılığı üzerine yorumlan egemen devlet olma açısından etkilerinin farkına varmıştır. Tekel güçlerinin aşkını ve vatandaşlığın yeniden inşası hakkında Bull'un yazılarında çok az şey olmasına rağmen aslında o, pek çok şey ima etmiştir. Bull' a göre, devletlerin otoritelerini bölgesel ya da dünya çapında otoriteler ve ulus-altı otoritelerle paylaştıkları yeni bir siyasal topluluk biçimi, uluslararası örgütlerde devletin geleneksel ve münhasır temsil hakkını ve bütün topluluğu uluslararası hukuka bağlamak üzere yegane hakkını en açık biçimde ihlal edecektir. 'Edinburgh' daki bir İskoç otoritesi, Londra'daki bir İngiliz otoritesi ve Brüksel' deki bir Avrupa otoritesi', her biri 'dünya hukukunda çeşitli türlerden hak ve görevlerle birlikte dünya siyasal örgütlerinde temsilden' yararlanmak suretiyle 'dünya siyasetinde aktörler' olarak birarada var olabilirler. Bunu, yasal tahkim meseleleri üzerinde geleneksel devlet tekeli gücü için açık etkiler takip edecektir. Bu üç

yetki düzeyinden hiçbiri, başkalarının uluslararası temsil hakkını reddetme egemen yetkisini iddia edemezse ve hiçbiri, 'başkaları üzerinde egemenlik veya üstünlük' iddia edemezse, o halde yasal tahkim hakları tek bir egemen güç mevzisinde yoğunlaştırılmak yerine bir dizi farklı siyasal otorite boyunca dağıtılabilecektir. Bull'un öngörülebilir bir Neo-Orta Çağ Avrupa'sında egemenliğin belli belirsiz meziyeti hakkındaki beyanatları bu sonuca işaret etmektedir. Çok katmanlı otorite yapıları bütünüyle devletin yerine geçemez fakat dünya siyasetinde devletin rolü, önemli bir oranda azaltıldığında kuramda ve uygulamada egemenliğin milli hükümlerle mi yoksa diğer otorite düzeyleriyle mi belirlendiğine dair hatırı sayılır ölçüde kuşku oluşur (Bull, 1977, s. 266). Orta Çağ uluslararası toplumunun modem muadili, egemenlik kavramının herhangi bir surette uygulanabilir olmaya devam edip etmeyeceği sorusunu hızlı bir şekilde tetikleyebilir.⁸

Siyasi bağlılıkların öncelik sırasını - ulus-altı ya da ulusaşırıdan önce milli bağlılıklar- belirlemek için devletin tekel hakkından Neo-Orta Çağcı uluslararası düzen içinde ayrıca feragat edilecektir. Edinburgh'daki, Londra'daki ve Brüksel'deki siyasal otoriteler karması yalnızca daha önce bahsedilen egemen haklardan feragat etmeyecek aynı zamanda siyasal bağlılıkları düzenleme hak ve kapasitesinin kaybindan muzdarip olacaktır. Bu koşullar altında, 'Glasgow'da yaşayan bir kişi bunların hiçbirine karşı münhasır ya da öncelikli bağlılığa sahip olmayacaktır.' Bundan başka, yeni siyasal düzen daha önceden kayda değer bir temsilden mahrum bırakılmış kültürleri tanıdımsa ve ulusaşırı dayanışmalara eşit söz imkanı vermişse, o halde devletin vergilendirme gücündeki tekelinin uygunluğunun Bull, egemen devletin alternatifleri hakkında iyimser olmaktan uzaktı diye en son bahsedilen hakkı sorgulamaya davet edeceği iddia edilebilir. Orta Çağ dünyasında şiddet her yerde hazır olmuştur ve potansiyel olarak birbirine rakip iktidar merkezlerinin güç enstrümanlarının kontrolüne talip oldukları Neo-Orta Çağcı bir üst üste binen egemenlikler ve salahiyetler düzeninde' tekrar yaygın hale gelebilir (Bull, 1979, s.114).

Bull (1979), yeni bir Batı Avrupalı uluslararası toplum türü olasılığına ihtiyatlı bir destek vermiş fakat bölgesel entegrasyonculann ve ulus-altı parçalanmacıların egemen devlete alternatifler tasavvur edilmesine çok az ilgi gösterdiğini de sözlerine eklemiştir. Bull'un yazdığı zamanlarda bu ihmal, siyaset bilimi alanının genelinde belirgindi. Bazı istisnalar dışında kendilerini kararlı bir şekilde modem devlet üzerinde tefekküre vakfetmiş siyasal kuramcılar ve devletler arasındaki ilişkileri analiz etmekle ilgilenen uluslararası ilişkiler öğrencileri alternatif siyasal topluluk biçimlerinin ve yeni uluslararası ilişkiler ilkelerinin nasıl kavramsallaştırılabileceği ya da nasıl evrilebileceği hakkındaki sorulan çoğunlukla göz ardı etmiştir. Bull



1970 ' lerde yazarken, gelecekteki olasılıklar üzerine cari dönemde bölgesel entegrasyoncular ve ulus-altı parçalanmacılar arasındaki düşünce kılıfı, olduğundan çok daha az belirgindir. O dönemin hakim entelektüel akımlarıyla karşılaştırıldığında, pek çok yeni devlet ve uluslararası ilişkiler yaklaşımları, bir toplumun üyelerini birleştiren ve onların haklar ve görevler anlayışlarını dünyanın geri kalanıyla karşı karşıya şekillendiren toplumsal bağın niteliği hakkında daha meraklıdır. Egemen devletlerin çözülmesini ve beşeri bağlılıkların çoğalmasını öngören Avrupa ve daha geniş dünya imajları, son yıllarda toplumsal ve siyasal kuramın farklı kollarından destek kazanmıştır.

Birkaç örnekyeterli olacaktır. Foucault, yerel güçlerin ve tanımlamaların toparlanmasının 'yaratıcısı ya da mağduru kim olursa olsun her tür gücün kötüye kullanımı karşısında bizzat ayağa kalkmayı' vaat ederek yükselen bir uluslararası vatandaşlığın gelişimiyle birlikte meydana geleceği, devlet tekellerinin ötesinde bir dünyayı öngörmüştür (Keenan, 1987, s. 20-4). Bazı postmodernistler, yerel ve uluslararası dayanışmaların çeşitlendirilmesini, modern siyasal topluluğun oluşturulmasında ve tasavvur ediliş tarzının merkezinde yer alan yerel ve uluslararası olan ile içerideki ve dışarıdaki arasındaki zıtlıkların tikanıklığını açmanın bir aracı olarak savunmuşlardır (Walker, 1988, 1993). Uluslararası ilişkilerdeki postmodern sapmanın temel hedeflerinden biri, 'yukarıda dünyaya ve aşağıda yerelliğe doğru hareket etme sürecini engelleyen tümleyici ve dışlayıcı kimlikleri inşa ve muhafaza ettirmek üzere devletin yerel toplumsal ahenk ile uluslararası ihtilaf arasındaki ikiliği kullanma yeteneğini yıkmaktır. Derrida'nın çeşitli regresif tikelcilik merkezlerinde güçlerin tekelleşmesini ve bağlılıkların yayılmasını önleyen Avrupalı siyasal çerçevesine referans zaten yapılmıştır (bk., s. 74). Bu temalara, toplumsal ve siyasal kuramın Frankfurt Okulu ve Neomarksist siyasal kuram gibi diğer dallarından destek gelmektedir. Neo-Orta Çağcı Avrupa uluslararası toplumu hakkında Bull'un yorumları Habermas' ın (1994) ve Cox'un (1993, s. 263) yazılarında görünen Avrupa için gelecek senaryoları hakkında kısa ama daha normatif olarak odaklanmış açıklamalarda tekrar edilmiştir. Nihayet, anarşist gelenek, uzun süre modern ülkesel devletin yükselişiyle birlikte boğulmuş evrensellik ve farklılık potansiyellerini telafi etme amacıyla devlet tekeli güçlerini yerel halklara ve uluslararası kuruluşlara sevk etmeyi savunmuştur (Weiss, 1975). Bu anarşist duygular, Post-Westfalyan bir devletler toplumunda vatandaşlığın doğasının daha ileri bir analizine çanak tutan devletin tekel güçleri, dışlayıcı milli kimlikler ve tümleyici siyasal mantık hakkında son dönemdeki eleştiriler ile rezonans içindedir.

Bu noktada, Carr'ın modern siyasetin sorununun, agresif tikelciliğin yayılmasıyla birlikte çökmüş olan milli bağlılıklar ile enternasyonalizm

arasındaki dengenin restore edilmesi olduğuna inandığını hatırlatmaya değer. Klasik egemen milli-devletin ötesine geçen hareketler, evresellik ve farklılık arasında yeni bir denge oluşturmak için gerekliydi. Benzer sonuçlar daha yakın tarihli böyle bir denge için yapılacak baskılara yanıt veren siyasal topluluklar tasavvur etme çabalarında açıkça görülmektedir. Yeni toplumsal ve siyasal düşüncelerin çoğu, etik evrenselciliğin insani çeşitliliğe saygı ile uyumsuz olduğunu iddia etmiştir fakat daha yüksek düzeyde evrensellik ve farklılığı teşvik etmek amacıyla devlet yapılarının dönüştürülebileceği kamısı birkaç farklı perspektif kapsamında önemli bir eğilimdir. Evrensellik ve farklılık arasındaki dengenin sağlanması kesinlikle devleti içerecektir fakat bu klasik egemen güçlerin ve milliyetçi önkabullerin çoğunu çıkarıp atan ve etkin müşterek idare sistemlerinde ulus-altı ya da ulus-altı ve ulusası otoritelere angaje olmaya girişen devletler gerektirmektedir.9 Beşeri sadakat ve siyasal kimlik üzerindeki konvansiyonel devlet tekellerinden ve dışlayıcı iddialardan vazgeçecekleri için müşterek idarenin kurumlan egemen bir devlet teşkil etmeyecektir. Fakat bunlar, kaçınılmaz olarak devlet tekeli güçlerine tecavüz edecekler ve tümleyici projelerin kaldığı yerden devam etmesini engelleyecek bağlılıkların ve kimliklerin çoğalmasını teşvik edeceklerdir. Üyelik, vatandaşlık ve küresel ahlaki sorumlulukların dağıtımına ilişkin sorular en azından ilke olarak çok katmanlı bir siyasal otoritenin her tabakasını içeren müşterek idarenin meseleleri haline gelecektir ve bu düzeylerin her biri, modernitenin ilerici yönünü gözler önüne seren daha geniş söylev topluluklarının toplumsal ve iktisadi ön koşullarının yaratılmasına dahil edilecektir.

Bu siyasal yapılar, geleneksel egemenlik ve devlet tekeli güçleri anlayışlarının ayağını kaydıracak ve vatandaşların tamamının veya çoğunun ortak bir milliyeti paylaşması ve tek bir egemen gücün yüce otoritesini kabul etmesi gerektiğine hükmeden konvansiyonel vatandaşlık kavramlarının yerine geçecektir. Siyasal dönüşüm, vatandaşlığın, tıpkı daha önce Orta Çağ kasabasından ve Rönesans şehrinden ayrıldığı gibi, devletten ayrılmasına neden olacaktır (Tumer, 1993b, s.15). Vatandaşlığın çoklu bağlılıklar ve otoriteler ışığında yeniden işlenmesi gerekecektir (Meehan, 1993, 8. Bölüm). Bu proje, vatandaşlık kavramının kendisinde için olarak mevcuttur. Bu projenin normatif taahhütleri tarafından harekete geçirilen toplumların birincil hedeflerinden biri, vatandaşlığı, diyalog ve rıza tarafından yönetilen toplumsal etkileşimin sınırlarını genişletmek niyetiyle yeniden inşa etmek olmalıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, Hegel'in düşüncesinde çeşitli bağlantıların dengelenmesi siyasal faaliyet ve tefekkürün en soylu amaçlarından biridir. Bu gözlem, Post-Westfalyan devletin kavramsallaştırılması çabası açısından çok önemlidir. Post-Westfalyan devletin görev-



lerinden biri, ulus-altı, milli ve daha geniş bölgesel ve küresel bağlantılar dahil olmak üzere, etik alanların çeşitliliğinde uyumu sağlamak ve bunu, evrensellik ve çeşitlilik alanındaki ilerlemeleri kurumsallaştırmak için egemenliğin ötesine geçen vatandaşlık biçimleri yaratarak yapmaktır (Soysal, 1996, s. 19).

Post-Westfalyan Dönemde Vatandaşlık

Bull, 1970'lerin sonlarında Neo-Orta Çağcı bir düzenin vizyonlarının bölgesel entegrasyoncuların ve ulus-altı parçalanmacıların hayal gücünü yakalamakta başarısız olmasına hayıflanır gibi görünmüştür. Yalnız kuramda değil, uygulamada da çeşitli müteakip gelişmeler onun bu tür vizyonların hayal ürünü olmaktan uzak olduğuna dair gözlemini doğrulamıştır. Maastricht Antlaşması'nda Bölgeler Komitesi'nin kurulması, güçlenmelerini güvence altına almaktan uzak olsabile ulus-altı alanların önemini kabul etmektedir. Güçlü bölgesel duygular, Bölgeler Komisyonu'nun gelişiminde ve İtalya'da, Belçika'da, Fransa'da, İngiltere'de ve İspanya'da etkili olan Alman *Lander'leri* arasında belirgindir. Sovyet Birliği'nin çökmesinin ve etnik tikelciliğin dirilişinin ardından artan bir endişe konusu haline gelen milli azınlık haklarının önemi, Avrupa Konseyi ve Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı'nın sözleşmelerinde belirgindir. Avrupa Konseyi çerçevesinde, Bölgesel veya Azınlık Dilleri Avrupa Şartı, azınlık milletlerini ilgilendiren konuların Avrupa uluslararası toplumunu idare eden uluslararası hukukun sınırlarını hiç olmadığı kadar büyük ölçüde çiğnediğini ayrıca ortaya koymaktadır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi tarafından sağlanan milli mahkemelerin ötesinde yasal temyiz fırsatı, milli egemenliğin önemli bir vasfıdır. Uluslararası vatandaşlığın unsurları, milli politikaların uyumlaştırılması ve uluslararası yasal anlaşmaların oluşturulması milli nüfusların ve yasama meclislerinin muvafakatini gerektirmediği için meydana gelen demokratik bir açığın sonucunda, Maastricht Antlaşması uyarınca Avrupa Birliği'nde ortaya konulmuştur. Egemenlik erozyonlarına yine de vatandaşlık hakkındaki geleneksel varsayımların radikal tadilatları eşlik etmelidir. Öyle olsa bile, anayasal demokrasiye bağlılıkları gereğince devletler, küreselleşmenin ve bölgeselleşmenin mantığı modern siyasal yaşamı dönüştürdüğü milli vatandaşlığın kazanımlarının nasıl muhafaza ve konsolide edilebileceği hakkındaki tartışmaların giderek artan bir şekilde içine çekilmektedir. Son kurumsal buluşlar, bu zorluklara yönelik zayıf tepkilerdir fakat bunlar devlet tekeli güçleriyle mücadele etme ve ulusaşın şirketler ile küresel piyasa güçlerinin etkilerine direnme yönündeki çabalarda farklı

siyasal aktörlerin neredeyse kesinlikle güçlendirmeye çalışacakları çeşitli alternatif siyasal sorumluluk sahalari sunmuştur. Özerkliği genişletmek için devlet egemenliğinin daha fazla ihlal edilme olasılığı yalnızca devlet yapılarında değil, özerkliği küresel normatif bir ideal olarak ileri süren uluslararası sözleşmeler karmaşasında da içkin olarak mevcuttur.

Bu bakımdan Maastricht Antlaşması yorum gerektirir çünkü bu antlaşma, Avrupa vatandaşı kavramını yerleştirmekte ve bunu yaparken de iktisadi ve siyasal gücün uzantılarına cevaben seferber edilebilecek ideolojik kaynakları yaratmaktadır. Sınırlı olmalarına rağmen bu kaynaklar, yabancı statüsünün ahlaki önemini azaltma konusunda önemli ilerlemeleri bünyesinde bulundurur. Maastricht Antlaşması'mn ' Bir üye devletin vatandaşlığına sahip herkes Birliğin vatandaşı olacaktır.' ilkesini savunan 8. Maddesi aşağıdaki bireysel hakları teyit etmektedir: Avrupa içinde serbest dolaşım hakkı, başka bir üye devletin topraklarında ikamet hakkı, Avrupa Parlamentosu ' na ya da Avrupa Birliği Ombudsman' ına dilekçe hakkı ve Birliğin haricinde diğer üye devletlerin elçiliklerinden yardım alma hakkı. Antlaşma, diğer ülkelerdeki yerel seçimlerde oy kullanma veya aday olma ve Avrupa Parlamen tosu için oy kullanma veya aday olmagibi temel siyasal hakları belirler. Bu gibi gelişmeler, Avrupa Birliği üyesi ülkelerin içinde milli vatandaşlığı desteklemek üzere tasarlanmış önceki tedbirleri genişletir. Bu tedbirler, büyük ölçüde ayrı devletler arasında insanların ve malların serbest dolaşımını kolaylaştıracak temel yasal ve toplumsal hakların kurulumuyla ilgiliydi. Roche' un da (1992, s. 200-202) savunduğu gibi, Avrupa vatandaşlığı fikrinin gelişimi, bu nedenle Marshall' ın analizinin merkezinde yer alan yasal, siyasal ve toplumsal haklar silsilesinde değişikliğe gitmiştir. Temel yasal ve toplumsal haklar, siyasal hakların sonradan ilave edileceği vaadi ile Avrupa Birliği dahilinde resmileşecek ilk haklar idi.

Bugüne kadar Avrupa Birliği ' nde oluşturulmuş olan şey normalde bir siyasal topluluğun aktif üyeliğinin ima ettiği düşünülen kalın vatandaşlık anlayışından ziyade bir uluslararası sivil toplumu var eden ince bir vatandaşlık anlayışıdır. Giderek daha önemli hale gelen bölgesel kurumların demokratikleştirilmesi, Batı Avrupa'da anlamlı bir ulusaşın vatandaşlığın sağlanması için gereklidir (Roche, 1992, s. 194). Zaten mevcut olan yasal ve toplumsal haklara kapsamlı siyasal hakların eklenmesi bu nedenlehayati bir görevdir. Milli vatandaşlığın 'yeni birenternasyonlaizm ve evrenselci vatandaşlık kuramı gerektiren' daha büyük karşılıklı bağımlılık bağlamında var olan tek şey olduğu gözlemi, benzer yöndeki 'bir iletişim ve mali işlemler Kozmopolis' inin' yükselişi göz önünde bulundurulduğunda 'bir eşitlik mücadelesi şeklinde vatandaşlık için mücadele tekrar başlamak zo-



nındadır' yorumunun yaptığı gibi temel noktayı yakalar (bk., Turner, 1986, s. 140; Balibar, 1988, s. 723). Eğer durum vatandaşlığın çok şişirilmiş ve çok sıkıştırılmış olması ise o halde, vatandaşları ve yabancıları eş-yasa koyucular olarak bir araya getirmek suretiyle vatandaşlık haklarını yaygınlaştırma çabalarına, şu anda Avrupa Birliği içinde mevcut çoğu vatandaşlığın, iki yüzyılı aşkın zamandır modern siyasal yaşamın merkezinde yer alan egemenlik, ülkesellik, milliyet ve vatandaşlığın kaynaşmasıyla kaçınılmaz olarak çatıştığı anlama karşı ulustaşın vatandaşlığın duyarlı olmasını sağlama çabaları eşlik etmek zorunda kalacaktır.

Burada söz konusu olan egemenlik ve ülkeselliğin yükselişi ile ortaya çıkan ve Bodin'in yazılarında tarif edilen vatandaşlık anlayışıdır. Bodin (1967, s. 21), 'bir insanı, bir vatandaş kılanın, tebaa ve hükümdar arasında, inanç ve itaat; adalet, müşavere, yardım, teşvik ve koruma ile takas edildiği karşılıklı mecburiyet' olduğunu savunmuştur. Yazılarında vatandaşlık, ülkesellik ve egemenlik arasındaki milliyetçilik çağının daha sonra güçlendireceği, bağın dört ana boyutunu vurgulamıştır: ilk olarak, her ülkede yalnızca bir egemen güç meşru idare icra edebilir; ikincisi, hiç kimse birden fazla hükümdarın tebaası olamaz; üçüncüsü, bütün vatandaşlar aynı hukuki statüye sahiptir ve hükümdar ile tamamen aynı ilişki içerisinde ve dördüncüsü, vatandaş ile hükümdarı birbirine bağlayan bağlar yabancıları bütünüyle dışarıda tutar.¹⁰ Bunlar, Post-Westfalyan devletin reddettiği modern dünyadaki hakim vatandaşlık anlayışının karakteristik özellikleridir. Gelişimsel baskıları, çoklu otoriteleri ve bağlılıkları tanımaya teşvik eden Post-Westfalyan yapılar vatandaşlığı, egemenlik, ortak milliyet ve ülkesellikten ayırmalıdır. Pratik görev, Post-Westfalyan çoklu siyasal otoriteler ve sadakatler durumuna uygun vatandaşlık biçimleri tasavvur etmektir.

Egemenliğin vatandaşlıktan ayrılması yönünde bazı ilerlemeler Maastriht Antlaşması'nın 8. Maddesi tarafından gerçekleştirilmiştir fakat Avrupa vatandaşlığı, vatandaşların zaten kendi milli-devletleri dahilinde sahip oldukları haklara zayıf bir takviyedir. Daha yüksek normatif amaç, vatandaşlığın devlet egemenliğinden ayrılması sürecinin insani özerkliği artırmaya yönelik toplumsal potansiyellerin toplumsal denetimin rakip mantığına galip geldiği daha kalın bir vatandaşlık anlayışı ile sonuçlanmasını sağlamaktır. Milli kimlik, siyasal topluluğun merkezine yerleştirilmediği müddetçe bu potansiyeller gerçekleştirilemez. Marshall'ın modern vatandaşlığın diyalektiği açıklamasının revize edilmiş bir versiyonu bu bağlamda gereklidir. Daha önce belirtildiği gibi, Marshall, vatandaşların devlet gücünün ve kapitalist gelişmenin kendi özerkliklerine yönelik temel tehditler olduğu siyasal topluluklarda yabancılaşma duymak istemiyorlarsa değiştirmek zorunda oldukları yasal, siyasal ve toplumsal hakları düzenlemiştir.

Mevcut mücadele, küreselleşme ve parçalanma modem devletin tekeli güçlerini aşındırdıkça, özerklik arayışıyla meşgul olan Post-Westfalyan bir siyasal topluluğun tam üyeliğini sağlamak için gerekli hakları ortaya koymaktır.

Bu mücadelenin bir kısmı vatandaşlık haklarının genişletilmesinin mümkün olduğu farklı çalışma alanları tespit etmektir. Vatandaşlığı egemen devletten ayırmaya yönelik bir yaklaşım, vatandaşlığın gelişebileceği dört potansiyel coğrafi mekana vurgu yapar: yerellik ya da vilayet, devlet, uluslararası bölge ve bir bütün olarak dünya (Heater, 1990, s. 319).¹¹ Vatandaşlığın bu alanların her birinde milli kimlik ile bağlantılı olanlara benzer duygularla ilişkilendirilebileceği söz konusu olamaz veya Mouffe' nin (1993) belirttiği gibi, bir yerelliğin ya da milli-devletin vatandaşları arasındaki etik-siyasal bağın eninde sonunda ortak bir kimliğin öncelikli mevcudiyetine bel bağlamak zorunda olduğunu varsaymak gerekli değildir (aynca bk., Howe, 1995).¹² Ortak kültürel bağlılıkları muhafaza etme arzusundan ziyade çevresel zararın önlenmesindeki çıkar, bireyleri, çeşitli farklılıklarını aşmaya ve yerel bir halk olarak örgütlenmeye teşvik eden faktör olabilir. Milli vatandaşlık, toplumsal dışlanmanın gerekçelerini sorgulayan ve haksız son verme biçimlerinin ortadan kaldırılmasını bir bakıma ilkel bağlılıklar kadar isteyen soyut ilkelere olan bağlılığa demir atmış olabilir. Çoğu zaman, ortak kimlik, ortak çıkarlar ve ahlaki yükümlülük unsurları vatandaşlar arasında yerel ve milli düzeylerde toplumsal bağ oluşturmak üzere birleşirler. Fakat çok sayıda insan, vatandaşlık kıtasal bir bölgenin üyelerine genişletilmeden önce, soyut ilkeleri ve ortak çıkarları kültürel benzerlikler kadar anlamlı bulmak zorundadır. Kaçınılmaz olarak bir insanı yükümlülük duygusu, dünya vatandaşlığı durumunda ortak milliyetin ya da ortak çıkarın yokluğunu telafi etmelidir. Daha önce belirtilen nedenlerden ötürü, ulusaşın vatandaşlık insani çeşitliği göz ardı edemez.¹³ Ulusaşırı vatandaşlık, kültürel farklılıklara saygıyı sağlama çabalarının, diyalojik ilişkiler alanının genişletilmesi amacıyla vatandaşlık için verilen milli mücadelelerde biriktirilmiş olan ahlaki kaynakları kullanan daha büyük projeye ait olduğu normatif inancını ihtiva eder. Vatandaşlık için yeni mekanlar arayışı mevcuttur çünkü egemen devlet, Hegelci anlamda, evrensel olan ile tikel olanı uzlaştıramaz.

Vatandaşlık için yeni mekanların belirlenmesi, vatandaşlığın gelişimini egemen devletin dar görüşlü dünyasının ötesinde güvence altına alma yollarından biridir (Turner, 1993b). Marshall'ın medeni, siyasal ve toplumsal haklar üçlemesinin uluslararası benzerlerinin tanıtılması ve kültürel haklar taleple rine uydurulmuş olan ulusaşırı vatandaşlık biçimlerinin yaratılması, milli vatandaşlığın kazanımlarının üzerine inşa etmenin ek yollarıdır.



Marshall'ın meşhur üçlemesi ile başlamak gerekirse, medeni haklar bireylere milli mahkemeler dışında uluslararası mahkemelerde yasal temyiz hakkı verilmesiyle takviye edilebilir. Siyasal haklar, Avrupa Birliği gibi uluslararası örgütlerin demokratik katılımın normatif gereksinimlerini karşılaması sağlanarak derinleştirilebilir. Eşdeğer toplumsal haklar, uluslararası medeni ve siyasal hakların bireylerin yaşamlarında anlamlı olmasını sağlamak için gereklidir. Honneth' in deyiimiyle söylemek gerekirse, uluslararası medeni ve siyasal haklar kişiler arasındaki bir takım farkların (bu örnekte vatandaşlar ve yabancılar arasındaki farklar) manevi önemden yoksun olduğu inancını ifade eder. Uluslararası toplumsal haklar çarpıcı iktisadi ve siyasal güç farklılıklarının varlığına karşı duyarlılığı kanıtlar.

Tüm bu haklar, Post-Westfalyan bir uluslararası toplumun tam teşekküllü üyeliği duygusuna katkıda bulunabilir. Fakat yerel halk ile olduğu gibi, Post-Westfalyan yapılarla da yapılan etkin siyasal iş birliğinde en başarılı deneyler beşeri sadakatlerin çeşitliliğine saygı duymak zorundadır (bk., Carr, s.161-163). Post-Westfalyan düzenlemeler dahilinde farklılığa duyarlılık, bundan dolayı iktisadi güç eşitsizliğini azaltmaya yönelik önlemler ve yaşam formlarının ve kültürel açıdan özel ihtiyaçların çeşitliliğini tanıyan uluslararası vatandaşlık biçimleri gerektirir. Azınlık milletlerinin ve yerli halkların özel kaygılarına riayet, kadınların ve çocukların özel zaafalarının tanınması ve cinsel farklılığa saygı uluslararası vatandaşlığın, yalnızca soyut bireylerle uğraşmamasını sağlanmasının önemli araçları arasındadır.¹⁴ Şaşırtıcı bir şekilde, bu alanlardan birini ayrıca düşünmek gerekirse, egemen devletlerden kayıp haklarını geri isteyen çağdaş Avrupa'daki pek çok azınlık milleti, uluslararası kurumlara ve iddialarının onaylanmasına yönelik kanunlara bel bağlar (Howe, 1995, s. 37). Medeni, siyasal ve toplumsal hakların yaygınlaştırılması projesinin azınlık milletlerinin üyelerini bilhassa dikkate almasının sağlanması onların isteklerini tatmin yollarından biridir (Garcia, 1993, s. 27 ve 126).

Bu hedefe ulaşmada çeşitli araçlar mevcuttur. Kültür, din ve dil farklılıklarına saygı duyan bir eğitim hakkının tasdik edilmesi ve azınlıkların ayrımcılıktan muzdarip oldukları bir yerde devletin ötesinde temyiz hakkına izin verilmesi, Post-Westfalyan yapıların tanıma politikalarına uyum sağlayabilmesinin iki yolunu teşkil etmektedir. Siyasal haklara gelince, ulus-altı otoritelere yetki devri, buna paralel olarak bu otoritelerin uluslararası örgütlerde temsil edilme hakkını edinmesi ve uluslararası hukukta bağımsız bir statüye erişilmesi devlet iktidarının içinde açılan ve uluslararası demokrasi deneylerinin başarılı olması için temel teşkil eden gediklerin örnekleridir (Wendt, 1994).¹⁵ Vatandaşlar ve yabancıların daha geniş bir söylem topluluğuna eş-yasa koyucular olarak katılımı, kozmopolit demok-

rasinin vaadidir. Fakat uluslararası kuruluşlara katılım hakkının eşlik ettiği yerel özerklik hakları, eğer hassas bölgeler ve kültürlerin çıkarları güçlü olan tarafından ihmal edilmeyecekse, esastır. Ulusaşın toplumsal hakları, özellikle kapitalist üretim ve değişim ilişkilerinin küreselleşmesiyle birlikte, bu bağlamda çok önemli yeniliklerdir. Dünya ekonomisinin hakim tabakaları, küresel piyasa güçlerinin etkisine direnmeye gücü yetmeyenlere, yardımcı olmak üzere, külfetli görevler dayatmadan yasal ve siyasal haklarını koruyor iseler ulusaşın vatandaşlık kavramlarını cana yakın bulabilirler. Hegemonik gruplar, en çok uluslararası düzenlemeler ince bir vatandaşlık anlayışı sınırlan içinde kaldığında, kazanırlar. Milli vatandaşlığın kazanımlarının uluslararası alana taşınması isteniyorsa, eşitsiz iktisadi kalkınma ve sanayisizleşme mağdurları için iktisadi ve toplumsal destek içeren kalın bir vatandaşlık kavramı çok önemlidir.

'Daha yukarıda dünyaya ve daha aşağıda yerelliğe gitme ihtiyacı' milli vatandaşlığın uzun zaman boyunca 'çok şişirilmiş ve çok sıkıştırılmış' olması nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Vatandaşların medeni, siyasal, toplumsal ve kültürel haklarına normatif taahhütler, özellikle de benzer düşünceli toplumların üyeleri eşi görülmemiş düzeyde ulusaşın bir zarara maruz kaldıkları zaman, siyasal topluluğun genişletilmesini ve derinleştirilmesini gerektirir. Bu hakları, Avrupa uluslararası toplumunun yapısına katıştıran daha yüksek vatandaşlık biçimlerinin olasılığı, yerel halkların ve azınlık milletlerinin gücünü artıran daha düşük vatandaşlık biçimleri potansiyelinde olduğu gibi, modern devlet yapılarında ve uluslararası hukukta halihazırda içkin olarak mevcuttur. Vatandaşlığın, daha geniş söylem topluluklarına katılım için toplumsal potansiyellerin farkında olan, daha yüksek ve daha düşük biçimleri, etnik azınlıkları ve bölgeleri uluslararası kurumlarda ve uluslararası hukukta temsil etmek üzere atılmış temel adımlar içinde açıkça görülmektedir. Avrupa, devletlerin, vatandaşların haklarını korumaya yönelik azaltılmış bir kapasiteye sahip olduğu koşullar altında insanların özerkliğini teşvik etme mücadelesiyle meşgul olan siyasal topluluğun yeni biçimlerinin gelişimi için en ümit verici konum olmaya devam etmektedir. Egemenlik, ülkesellik, vatandaşlık ve ortak milliyet kavramlarını dağıtan Post-Westfalyan düzenlemeler daha etkin bir evrensellik ve farklılık iddialarını uzlaştırma aracı olarak temin edebilir. Küreselleşme ve parçalanma çağında, yerel ya da milli halklara somut bağlılıklar ile daha soyut kozmopolit yakınlıklar arasında denge kurma çabaları, vatandaşlık haklarının gelişiminde yeni bir aşamayı vaat etmektedir (Reiner, 1995, s. 3). Bu yönde ilerleme, haksız dışlanmaya karşı mücadeleyi uluslararası boyuta taşıyan yeni siyasal topluluk biçimleri gerektirir.

Kozmopolit Vatandaşlık

Avrupa, sonradan dünyanın geri kalanına ihraç edilen modern devleti doğurmuştur. Devletler toplumunun tamamının Post-Westfalyan Dönem'e girip girmediği açıkça bir anlaşmazlık konusudur fakat hiç olmazsa Batı Avrupa'da siyasal örgütlenme ilkelerinde Westfalyan'dan Post-Westfalyan'a geçişin bazı kanıtları şimdiden görülmektedir. Bu tür yeni bir yönetim biçimi, Avrupa hal.klan için mühim bir ileri adımı temsil etmektedir ve bunun, bir bütün olarak uluslararası toplumun evrimi içinde tarihsel bir dönüm noktası olarak kabul edilmeye başlanması düşünülmeyecek bir durum değildir. Dünyanın pek çok yerinde bölgeselcilik yönündeki eğilim göz önüne alındığında, Avrupa, başka yerlerdeki bölgeler tarafından taklit edilen Post-Westfalyan siyasal örgütlenmenin bir modeli haline gelebilir (Roche, 1992, s. 194).¹⁶ Her ne olursa olsun, rekabet ve şüphenin hakim olduğu bir devletler sisteminden, ulusaşın siyasal iş birliğinde alışılmadık bir deneye dahil hale gelmiş daha dayanışmacı bir devletler ve halklar toplumuna geçişi yaşamış olmasıyla Avrupa'nın büyük bölümü dünyanın geri kalanından ayırt edilmektedir. Çok kültürlü, ulusaşın bir sosyal demokrasi yolunda Avrupa'ya kılavuzluk edecek olan vatandaşlık biçimlerinin tasarlanması çağdaş siyasal muhayyilenin karşı karşıya olduğu belli başlı zorluklardan biridir. Buna ilişkin zorluk, Avrupa'da yakın siyasal iş birliği deneyini dünya çapında özerkliğin artırılması projesine eklemektir. Derrida (1992), içine kapalı olmayan bir Avrupa'yı savunmuştur. Zaten mevcut olan milli biçimlere ulusaşın vatandaşlığın eklenmesi, bölgesel iş birliği için önemli bir nedendir fakat bu, kozmopolit vatandaşlık ilkelerini geliştirmeye yönelik daha büyük bir çaba olmadan eksik kalır.

Falk'un (1994, s. 139) gözlemlediği gibi, küresel vatandaşlık fikri - özellikle de bu fikir, artık eskimiş/geçerliliğini yitirmiş bir fikir olan dünya çapında tek bir siyasal otoritenin tüm insan ırkını yönetmesi gerektiği inancıyla ilişkilendirildiği zaman- duygusal ve absürt kokmaktadır. Küresel veya kozmopolit vatandaşlığın son örnekleri daha az iddialı hedeflere sahiptir. Güçlü bir ahlaki yükümlülük duygusunun türün tüm üyelerinde hissedilmesi için vatandaşlığı egemen devletten ayıran normatif projeyi savunurlar.¹⁷ Bu görüşü temsil eden Heater (1990, s. 163-164), vatandaşlığın yalnızca egemen devletlerin üyelerini bağlayan hak ve görevlere atıfta bulunmaması gerektiğini savunur: Bireyleri, kentten, tüm insanlığa kadar uzanan bir dizi olağanüstü ortaklıkla bağlayan vatandaşlık, görevleri ve bağlılıkları tanımlamak için daha geniş bir biçimde kullanılmalıdır. Heater (1990, s. 163-4), en zengin ahalinin küresel toplumun en yoksul üyelerine karşı ahlaki görevlerini vurgulamak için 'toplumsal dünya vatandaşlığı'

ifadesini kullanır. Benzer biçimde Shaw (1991, s. 187), savaşta devleti savunmaya yönelik klasik vatandaşlık görevini, zayıfları koruma yükümlülükleri ve doğal çevreyi himaye etme görevleriyle değiştiren yeni bir tür 'postaskeri vatandaşlığın' Soğuk Savaş sonrası Avnıpa'da yükselmekte olduğunu öne sürmektedir.¹⁸ Kozmopolitlik ve vatandaşlığı birleştirmenin ikili bir amacı vardır: devletlerin uluslararası ilişkilerdeki tek ahlaki ajan olmadığını savunmak ve bireyler ile devlet dışı aktörlerin insanlığın geri kalanına karşı, egemen topluluklara üyeliklerinin sürekli olarak gölgede bıraktığı önemli ahlaki görevleri olduğunu iddia etmek.

Kozmopolit vatandaşlığa bu tür başvuruların vurgusu, daima, vatandaş olmayanlara karşı *görevler* üzerine düşmüştür. Kant'ın 'dünya vatandaşlığı kanunları tarafından oluşturulan evrensel bir anayasaya' (*ius cosmopoliticum*) verdiği destek bir ahlaki nasihat alıştırmasıydı: Bu, bütün insanlığın haklarına saygı duyarak egemen devletin dar görüşlü dünyasını aşmaları için eş-uluslulara başvuru idi (Kant, 1970b, 206). Kant, bütün insanların, 'insanlığın evrensel devletinin vatandaşları' olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur; birbirlerine konukseverlik göstermek onların birincil kozmopolit göreviydi. Dünya vatandaşlığı, hemşehrileri, şefkat duygularını yabancılarla takdim etmeye davet etmiştir. Aristocu ortak idareye aktif katılım idealini ya da modern toplumsal ve iktisadi haklar kavramlarını benimseyen milli vatandaşlık kavramları ile ilişkili taleplerin birkaçını kapsamıştır. Bu nedenle, kozmopolit vatandaşlığın savunucuları, şefkatin yeterli olmadığı ithamına karşı savunmasız gibi görünebilir. Ignatieff in iddia ettiği gibi (1991, s. 34), vatandaşlığın şefkatle ilgisi, 'özgürlüğün kullanımı için gerekli yetkinin herkese sağlanması' ile olan ilgisinden daha azdır. Kozmopolit vatandaşlık, insanlığın geri kalanına, muğlak ve nihayetinde tatbik edilemez ahlaki sorumluluklar telkin eder, oysa milli vatandaşlık siyasal topluluk tarafından garanti edilen somut hakları beraberinde getirmektedir. Bu argüman gereğince Kant, Grotius, Pufendorf ve Vattel' in kusurlu ahlaki görevleri, kusursuz siyasal haklara dönüştürmekte başarısız oldukları hakkında yaptığı eleştirilere açıktır (aynca bk., Archibugi, 1995).

Kozmopolit vatandaşlık açıklamalarının çoğu kusursuz siyasal hakları savunmaz fakat bireylerin evrensel bir iletişim topluluğundan ortaya çıkabilecek ilkeler ile hareket etmeleri gerektiğini savunan Kantçı tema, kozmopolit vatandaşlık kavramının daha sağlam bir biçimi için başlangıç noktası sağlar. Kant'ın dünya vatandaşlığına başvurması iki önemli ihtiyati tedbiri benimseyecek şekilde genişletilebilir. Bunlardan birincisi, evrensel bir iletişim topluluğunu sürekli olarak vücuda getirecek eylem çerçeveleri oluşturma zorunluluğudur (Apel, 1979, s. 98-9). İkincisi ise, dünya nüfusunun mümkün olan en fazla sayısı için uygun iletişimse! çerçevelere katılımın anlamlı



olmasını sağlayacak toplumsal ve iktisadi koşulları yaratma görevidir.¹⁹ Bu şekilde yaklaşıldığında, kozmopolit vatandaşlık, insan ırkının tümüne özgürlüğün kullanımı için gerekli olan yetkileri sağlama niyetini taşıdığı için en azından milli vatandaşlık kadar zahmetli olan, zaman ve mekan boyunca ihraç edilmiş bir 'borçsenedi' olur (Hoy ve McCarthy, 1994, s. 75).

Uluslararası vatandaşlığın ince vekalet anlayışları arasındaki çelişki bu noktada hatırlamaya değer çünkü benzer bir ayrım dünya vatandaşlığı için de geçerlidir. İnce kozmopolit vatandaşlık anlayışları savunmasızlara merhamet etrafında döner fakat güç ve zenginlik asimetrisini el değmemiş bir şekilde bırakır; kalın kozmopolit vatandaşlık anlayışları ise savunmasız grupların karşılaştığı yapısal koşullara tesir etmeye çalışır. Haksız dışlanma sistemlerini ortadan kaldırma ve mağdurlar için daha yüksek seviyelerde özerklik sağlayacak iletişimsel çerçeveler yaratma amaçlı kolektif siyasal eylem, dünya vatandaşlığının daha kalın bir versiyonunun merkezinde yer alır. Bu yönelimlerin her biri, uluslararası toplumun dönüşümüne katkıda bulunur. Şefkat sınırlarını genişletmek için bir dilekçe olarak kozmopolit vatandaşlığın ince versiyonu, etik seçmenlerin aynı ulustan olanlarla sınırlandırılması pratiği ile daha kalın dünya vatandaşlığı versiyonlarının önemli yapısal değişimi başardığı koşul arasında önemli bir ara adım teşkil eder. Bu koşulun, açıkça tanımlanmış medeni, siyasal, toplumsal ve kültürel haklar evrensel söylem toplulukları tarafından garanti edildiği zaman var olduğu söylenebilir.

Daha önce tanımlandığı gibi Post-Westfalyan devletlerin kombinasyonu, uluslararası vatandaşlığın dahakalın bir versiyonunun kurumsallaştırılmasında kaydedilen ilerlemeyi temsil eder çünkü farklı toplumların üyeleri, daha geniş bir topluluğun vatandaşları olarak, somut hak ve görevlere sahiptir. Uluslararası vatandaşlığın başarıları tam anlamıyla bölgesel ve kitasal değildir ve yeni yönetim biçiminin kendi içine kapalı olma olasılığı her zaman vardır. Kozmopolit vatandaşlık fikri çok önemlidir çünkü Post-Westfalyan yapılar dahilindeki devletlerin ve devlet dışı aktörlerin insanlığın geri kalanına adil muamele sağlanması için ek yükümlülükleri olduğunu savunur. Post-Westfalyan ortaklığın onlara verdiği herhangi bir zarara direnecek iktisadi ve siyasal güçten yoksun olan savunmasız gruplar için endişe en uygun çıkış noktasıdır.²⁰ Bu bağlamda, kozmopolit vatandaşlık, milli vatandaşlığın kazanımlarının insan davranışına tesir ettiği toplumsal alemi büyütür. Milli vatandaşların görevleri, haksız yere dışlanmışların yaşam şansını artırmaya ve onların ulus-devlet içindeki özerklik düzeylerini artırmaya yönelik kolektif eylem gerektirir. Kozmopolit vatandaşlık, dünya toplumundaki en savunmasız grupların koşullarını iyileştirmek ve etkin evrensel iletişimsel çerçevelere iştirak etmek suretiyle, kendi meşru çıkarlarını savunabilmelerini sağlamak için uluslararası ortak eylem gerektirir.

Dayanışmanın yüksek olduğu bölgeler, daha önce de olduğu gibi, çoğulcu bir uluslararası toplumun içinde gelişmiştir ve yakın siyasi iş birliğinin daha da karmaşık biçimleri dayanışmayı esas alan barış bölgeleri içinde evrimleşmiştir. Siyasal topluluğun üçlü dönüşümü için çalışan Post-Westfalyan bir devletler gruplaşması, mevcut dönemde gerçekleştirilebilecek en karmaşık müşterek idare sistemidir. Kendisini mantıksızca kapatmamasından emin olmak için Post-Westfalyan bir düzen, kendi iş birliği ilkelerini paylaşmayan diğer toplumların çeşitli yükümlülüklerine saygı duymak zorundadır. Bu toplumlar, çoğulcu bir devletler toplumunda düşman ya da dayanışmacı iletişim çerçevelerinde dost olabilirler. Kozmopolit vatandaşlık idealleriyle uyumluluk, düşmanların meşru kaygılarına uyum sağlama çabasını ; çoğulcu ve dayanışmacı düzenlemeler içinde başkalarına hesap verebilirliği ve insanları haksız kısıtlamalarınıyükünden kurtarmayı vaat eden, bu iletişimsel çerçeveler içindeki her türlü gelişimsel baskıyı teşvik edici tedbirleri gerektirir. Kozmopolit vatandaşlık en derin prakseolojik anlamlılığını, bu koşullarda gözlem altında tutulması gereken ahlaki ilkelerin kılavuzu olarak kabul edildiğinde elde eder.

Realistler, düşmanların hedeflerine ulaşmalarının en iyi yolunun çoğu kez, birbirlerinin her biri kendisine ait olan meşru güvenlik çıkarlarına uyum sağlamak olduğunu savunurlar: Bu sayede realistler, devletler sisteminin kısıtlayıcı ortamında ihtiyatlılığın erdemini vurgulamaktadır (Morgenthau, 1973; Kissinger, 1979). Rasyonalistler, - uluslararası toplumun temel ilkelerini ve prosedürlerini muhafaza ederlerse, devletlerin, birincil hedeflerini elde etme olasılıklarının oldukça yüksek olduğunu öne sürmüştür; bu sayede, rasyonalistler, uluslararası düzenin hukuki ve ahlaki temelleri üzerinde anlaşmaya varmak için devletler arası iş birliğinin erdeminin vurgularlar².¹ Egemenliğe saygı, hukukun gözetilmesi, şiddetin kısıtlanmasının gerekliliği ve bu fikrin kabul görmesi, güç dengesini korumaya yönelik iş birliği ve uluslararası anlaşmazlıkları çözmek için diplomasiye güven, devlet pratiği hakkında rasyonalist düşüncenin ana temalarıdır. Rasyonalistler, küresel adalet ilkeleri hakkında herhangi bir uzlaşmanın yokluğunda uluslararası düzenin hayatta kalabileceğini söylerler. Fakat büyük güçler de dahil olmak üzere, devletlerin büyük bir kısmının yalnızca muntazam bir şekilde bir arada yaşamalarının ön koşulları değil, ahlaka ve adalete dair asli sorular üzerinde de anlaşığı yerde temellerinin daha kuvvetli olacağını ilave ederler (Bull, 197, s. 95). Rasyonalistlere göre, devletlerin etik meseleler hakkında anlaşamadığı yerde birbirine rakip uluslararası adalet görüşlerini destekleme çabalarının belirgin bir düzensizlik yaratması muhtemeldir.

Avrupa uluslararası toplumu kendi tarihinin büyük bölümünde dayanışmacı değil, çoğulcu olmuştur çünkü kurucu ilkeleri, daha fazla adalet gibi



ortak normatif taahhütleri gerçekleştirmek için değil, bağımsız siyasal topluluklar arasındaki düzeni korumak için tasarlanmıştır (Bull, 1977, 4. Bölüm). Büyük güçlerin çıkarları, zayıf güçlerin çıkarları üzerinde önceliğe sahipti; düzen, adalet karşısında zafer kazandı. Düzenin adalet karşısında kaçınılmaz olarak zafer kazanıp kazanmadığı rasyonalist düşüncenin ana temalarından biridir (Bull, 1977, 1983a, 1983b; Vincent, 1990b; Wheeler ve Dunne, 1996). Rasyonalistler, devletler arasındaki diplomatik diyalogu her zaman büyük güçlerin şekillendirdiğini gözlemler ancak aynı zamanda bünyesindeki güçlü gelişimsel baskıların uluslararası toplumun iletişimsel çerçevesini adalete daha duyarlı hale getirdiğinin de farkındadırlar. Varlıklı toplumların daha yoksul ülkelerin nüfuslarına yardımcı olmak üzere ahlaki yükümlülükleri olduğu ilkesine verilen destek yirminci yüzyılın ikinci yarısında artmıştır. Halklar arasındaki adaletin, uluslararası düzenin için önemli bir ön koşulu haline geldiği, Batı egemenliğine karşı Üçüncü Dünya isyanının sonrasında meydana gelmiştir.

Bull ve Watson (1984, s. 220-4), Batı hakimiyetindeki uluslararası toplumun dışlayıcı doğasına karşı bu isyanın beş ana boyutunu tespit etmiştir: Birincisi, Japonya ve Çin gibi devletlerin, devletler toplumuna tam üyelik hakkını talep ettiği yasal isyan; ikincisi, kolonilerin emperyal efendileriyle tam olarak aynı haklara sahip olması gerektiğini ileri süren milliyetçi hareketlerin başını çektiği siyasal isyan; üçüncüsü, beyaz ırkın üstünlüğü düşüncesine karşı ırksal isyan; dördüncüsü, milli egemenliğin elde edilmesinin daha fazla iktisadi ve siyasal bağımsızlıkla sonuçlanmadığının farkına varılmasıyla tetiklenen iktisadi isyan ve beşincisi, Asya, Afrika ve Pasifik yerlisi kültürlerin dirilişinin ifadesi ve yerel inançların geçerliliğine olan yenilenmiş güvenlerinin kanıtı olan, Batılı fikirlerin ve uygulamaların hakimiyetine karşı kültürel isyan.

Uluslararası haksız dışlanma sistemlerine karşı isyanın bu beş biçimi keyfi ve ilişkisiz değildir. Bunlar, Batılı ve Batılı olmayan halklar arasındaki ırksal ve kültürel farklılıklara yüklenmiş manevi anlamın keskin bir şekilde azaldığı, küresel gelişmenin geniş bir modelinin ana unsurlarıdır. Batılı olmayan toplumların, devletler toplumunun eşit üyeliği hakkını inkar etme gerekçeleri yirminci yüzyılda erozyona uğramış ve bir zamanlar Batı'nın tekelinde bulunan yasal statü eski sömürge topraklarıyla paylaşılır olmaya başlamıştır. İktisadi eşitsizliklerin, birçok yeni devletin bağımsızlığını hangi açılardan azalttığına farkındalığı ile ırksal ve kültürel farklılıklara duyarlılık, toplum hala büyük ölçüde Batı hakimiyetinde kalsa da, Avrupalı uluslararası toplumdan, evrensel uluslararası topluma geçiş sırasında artmıştır. Milli vatandaşlıktaki gelişmeler ile paralellikler, uluslararası toplumun tam teşekküllü üyeliğinin yalnızca egemenlik haklarının kazanıl-

masını değil, Batı emperyalizmiyle ortaya çıkan ırksal, iktisadi ve kültürel dışlanma biçimlerini yürürlükten kaldırmaya yönelik sürekli çabalan da gerektirdiği inancında belirgindir. Yerel siyasal halkların üçlü dönüşümünü destekleyen gelişimsel baskıların yankıları, zenginlik ve gücün Batılı olmayan halklar lehine radikal bir şekilde yeniden dağıtımının ve uluslararası hukuka Batılı olmayan ilkelerin daha fazla intibakının adil bir uluslararası düzenin inşası için gerekli olduğu iddiasında belirgindir (Bull, 1977, s. 316-17). Kozmopolit vatandaşlığın birincil işlevlerinden biri, Post-Westfalyan bir devletler toplumunun üyelerini, savunmasız toplumların daha fazla özerklikten yararlanabilecekleri daha geniş bir iletişimse} çerçeve oluşturmaya sevk etmektir.

Batı'ya karşı kültürel isyan, daha geniş bir iletişimse! çerçevenin karakterinin dayanışmacı değil, çoğulcu kalmasını sağlayabilir. Her ne olursa olsun, demokratik hükümeti güvenceye alma çabalan, bireysel insan haklarına saygı ve milli azınlıkların haklarının korunması, dayanışmacı bir alemin çoğulcu ve Post-Westfalyan uluslararası toplumların yanında var olabileceğini göstermektedir.²² Tam üyeliği egemen devletlere ayırmış uluslararası toplumun ilkelerini değiştirmek, farklı toplumsal tercihlere ve çıkarlara duyarlı evrensel bir iletişimsel çerçeveyi yaratmanın önemli bir aracıdır. Kendi üzerine kapalı bir Post-Westfalyan düzen, sivil toplum örgütleri, toplumsal hareketler ve milli azınlıklar da dahil olmak üzere çeşitli devlet dışı aktörlerin, yalnızca bir devletler toplumu değil, bir halklar ve bireyler toplumu da olan uluslararası toplumun üyeliğinden yararlanabileceğini kabul etmek suretiyle diyalog sınırlarını genişletebilir. Dayanışmacılığın vaadi, bu daha geniş iletişimsel alan içindeki uluslararası devletler toplumunun kısmi çözünmesidir.²³

Rasyonalizm ile uluslararası ilişkilere eleştirel yaklaşımlar arasındaki önemli benzerlikler hakkında bazı gözlemler tartışmayı sonuçlandıracaktır. Rasyonalizm, sık sık egemen devletler sistemini savunan ve adaletin yerine düzene öncelik verilmesi uygulamasını meşrulaştıran muhafazakar bakış açısı ile ilişkilendirilmektedir. Realizmin, kayda değer bir uluslararası ilerleme olasılığını inkar eden belirgin bir biçimde İngiliz bir değişkeni olarak tasvir edilmiştir (ancak, bk., Wheeler ve Dunne, 1996, s. 4). Rasyonalizmin bir kolu açıkça realist geleneğe meyilli olduğundan, bu yorum, yersiz değildir fakat diyalog ve rızanın erdemlerini vurgulayan evrenselci düşünce biçimleri ile örtüşen rekabet halindeki entelektüel eğilimlerinin hemen hemen hiç hakkını vermemektedir.²⁴ Rasyonalizm, değişmez ve evrensel ahlaki gerçeklerin bazı aşkın nefis anlayışlarında ya da belirli bir medeniyette bulunduğu varsayımı hakkında, çok yeni toplumsal kuram kadar şüphecidir. Uzlaştırmayı başaramayan ve adalet anlayışlarını çarpış-



tinna peşinde koşan her felsefi sistemin düzenin temellerini yok edeceği yadsınamaz. Bu noktada, devletlerin, diplomatik diyalog yoluyla, bir arada yaşamayı tesis eden bir sistem olduğunu da vurgulamak gerekir. Rasyonalistler, genellikle devletlerin evrensel ahlak ilkeleri üzerinde anlaşabileceğinden şüphe duysalar da, bu doğrultudaki **kimi** ilerlemelerin ilk küresel devletler toplumunda oluştuğunu ileri sürmüşlerdir.²⁵ Daha yüksek seviyelerde ahlaki ittifak, rasyonalizm tarafından reddedilmemektedir. Fakat kültürel farklılıklara derinden duyarlı olan daha radikal diyalog biçimlerine duyulan ihtiyaç, perspektifin dahayeni biçimleri içinde hemen göze çarpan bir temadır (Vincent, 1986).

Bu diyalog kararlılığı, Batılı olmayan toplumların, Avrupa kökenli ve halen büyük ölçüde en çok desteği Batı'dan alan ilkeler tarafından yönetilen bir devletler toplumunun içine çekildiği geçişin rasyonalist analizi ile bağlantılıdır (Bull ve Watson, 1984). Rasyonalistler, devletler toplumunun ve evrensel insanlık topluluğunun çeşitli anlayışlarının üstesinden gelmeyi arzuladıkları egemen kapanma biçimleri kadar dışlayıcı olduğunun akut bir şekilde farkındadır. Ayrıca rasyonalistler, egemen devletlerin çoğunluğunun aksine, dünya halklarının rızasına layık olmadıkça uluslararası düzenin ilkelerinin meşruiyetten yoksun olacağı görüşünün güçlü savunucularıdır. Rasyonalistler, kültürel çeşitlilik konusunda son derece hassas olan söylem topluluklarını savunmakla, eleştirel uluslararası ilişkiler kuramları tarafından daha da geliştirilmiş olan önemli sorgulama hatlarını keşfetmişlerdir. Soyut felsefi sorgulamaya karşı heves eksikliği, eşitlerin hiçbir argümanın otomatik olarak ayrıcalıklı olmadığı ve hiçbir sonucun önceden belirlenmemiş olduğu bilgisine katıldıkları evrensel iletişim topluluğunun sağlam bir normatif savunusunu engellemiştir. Fakat rasyonalist düşünce, bu bakış açısı ile uyumsuz olmaktan uzaktır (Linklater, 1996c, s. 112-13). Rasyonalist düşünce, evrensel bir iletişim topluluğu idealinin, devletler toplumunun farklı anlayışları içinde mevcut olan potansiyeller geliştirilerek nasıl teşvik edilebileceği hakkında önemli görüşler içermesine karşın, eleştirel kuramcılar, diyalojik toplumun ön koşullarını biraz detaylı olarak analiz etmiştir. Rasyonalistler ve eleştirel yaklaşımlar, bu nedenle, diyalog ve rızaya olan kozmopolit bağlılığın en iyi biçimde bu çoklu iletişimse! çerçevelerde beslenip uygulandığının fark edilmesine katkıda bulunurlar.

Rasyonalizmin bu yorumu, mevcudiyetlerinin siyasal koşullarını belirlemek üzere, insanların ya da onların temsilcilerinin diyaloga girmelerini sağlayan dört söylem topluluğu olduğu sonucuna çanak tutmaktadır: egemen devlet, çoğulcu toplum, bir devletler ve halklar toplumu olan dayanışmacı toplum ve ulusaşın bir vatandaşlığın yaratılmasında cesaret isteyen



kararlı bir toplum, bu kanaat münasebetiyle, yabancıları, (toplumun) eylemlerinin (yabancıların) çıkarlarına zarar verebileceği bakımlardan açık bir diyaloga angaje etmekle yükümlüdür. Toplumun, vatandaşlar ve yabancılar arasındaki ikilemi, ortak kural sistemleri oluşturarak aşma yükümlülüğü vardır. Post-Westfalyan düzenlemeler, içinde bulunduğumuz çağda gerçekleşebilir görünen bu hedefe ulaşmak için yakın ilişkiler içerisindeki en itinalı deneylerdir. Fakat bunlar zorunlu olarak bilhassa benzer düşünceye sahip olan devletlerle sınırlıdır ve uluslararası toplumun çoğulcu ve dayanışmacı versiyonları aynı zamanda evrensel iletişim topluluğunun idealine yönelik ilerleme kaydetme çabasının önemli araçlarıdır. Milli yurttaşların haklarını ve görevlerini yaratma sürecinde biriktirilmiş olan ahlaki sermaye, uluslararası toplumun bu normatif idealin ışığında yeniden yapılandırılmasının kaynaklarını sağlamaktadır.

Kant (Weiss, 1970, s. 51-3), her toplumun kozmopolit hedefe sağladığı katkıyı saptamanın bir felsefe tarihi yazmak için ufak bir güdü olduğunu savunmuştur. Yukarıdaki tartışma, dünya vatandaşlığına en çok katkıda bulunan toplumların, evrensel iletişim çerçevelerinin, diyalojik toplum vizyonunu yansıtmayı sağlamayı amaçlayacakları sonucuna işaret etmektedir. Kozmopolit vatandaşlık görevi, milli vatandaşlığın başarılarını uluslararası ilişkiler alanına yansıtmaktır. İşlevi, çoğulcu, dayanışmacı ve Post-Westfalyan düzenlemelerin eşit özerklik ilkesine riayet edilmesini sağlayarak evrensel iletişim topluluğu hedefini teşvik etmektir. Esas nokta, milli ya da uluslararası olsun, tüm uygulamaların meşruiyetini, aynı şekilde, yani sistematik olarak dışlanmışları açık diyaloga angaje ederek ve onların etkin kahlımı önündeki kısıtlamaları kaldırmak için iş birliği yaparak verilmesini garanti etmektir. Evrensel bir gayeler krallığının Kantçı vizyonunun teşvik edilmesi ve buna paralel olarak Neomarksist güç ve zenginlik asimetrisinin üstesinden gelme idealinin gerçekleştirilmesi teşebbüsü, kozmopolit vatandaşlığın özünü oluşturur.

Sonuç

Westfalya dönemindeki devlet inşası süreci sınırlı bir şekilde gücün belli bölgelerde yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Merkezileştirilmiş siyasi kurumlar, net bir şekilde tanımlanmış bölgesel sınırlar üzerinde karmaşık bir tekel güçleri topluluğu kurmuştur ve farklı seviyelerde başarıya ulaşmış olan, homojen milli birimler yaratmayı hedeflemişlerdir. Devletler, vatanışlığın dağıtımı, vatandaşlık haklarının ve bireylerin küresel yükümlülüklerinin ve sorumluluklarının kapsamının belirlenmesi konusundaki tüm meselelerin karara bağlanması konusunda bir egemenlik hakkına sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Siyasal ve kültürel sınırların örtüşürülmesi ve içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki farkların belirginleştirilmesi için milliyetçi semboller kullanmışlardır. Modern devletin yükselişle, bölgesel nüfusları düzene sokmak ve çok yayılmış olan imparatorlukları merkezi bir yönetim noktasından kontrol etmek konusundaki yeterliliğın geliştirilmesinde, yeni bir aşamaya geçilmiştir. Bu yüzyılın ilk zamanlarında, modern devlet ve onun öncesindeki tüm sosyal ve siyasal örgütlenme biçimleri arasındaki farklar, totaliter devletler tarafından sert bir şekilde gözler önüne serilmiştir. Bu totaliterleşme projesinin doruk noktasına Nazi Almanyası'nda ve Stalin Rusyası'nda ulaşılmıştır, ancak bu devletler uzun soluklu bir sıkı siyasal işbirliği sağlamak konusunda başarısız olmuşlardır. Komünist tekel gücünün yıkılması, Hegel'in, bireysel haklar ve topluluğa olan bağlılıklar, piyasadaki sosyal ilişkiler ve muhtaçlar için verilen destek, milli egemenlik ve uluslararası toplumun ilkelerine saygı duymak arasında uygun dengeyi kuran devletlerin, bu sıkı işbirliğinin gizemini çözdükleri konusundaki görüşünü net bir şekilde doğrular.

Hegel'in argümanı, gücün belli bölgelerde yoğunlaşmasının, iki ahlak alanı içerisindeki gelişmeler tarafından denetlendiğinin bir hatırlatıcısıdır. İlk olarak, devletin tekel güçlerini kullananlar, uluslararası toplumun ahlaki kısıtlamalarından tamamen bağımsız ve insanlık toplumuna yapılan tüm ahlaki başvuru göz ardı etmek konusunda özgür olmamışlardır.

İkincisi, devlet gücünün artması, toplumları merkezileşme ve totaliterleşme eğilimlerinden koruyacak olan vatandaşlık hakları taleplerini ortaya çıkarmıştır. Totaliter devletler, bir dereceye kadar bütün devletlerde var olan gelişmeleri yoğunlaştırmış olsalar da, bunların norm olmaktan ziyade istisna oldukları kesindir. Modern devletler, kendi tekellerinde bulundukları güce yönelik bir karşı güçyaratan odakları yok etmeleri açısından, öncüllerinden çok da farklı olmamışlardır. Bu modern güç ve dışlama biçimlerinin meşruluğunu sorgulayan sosyal öğrenme formları, daha gelişmiş sosyal ve siyasal kontrol tekniklerinin geliştirilmesine eşlik etmiştir.

Devletin tekelinde bulunduğu gücün ve devlet müdahalesine direnen güçlerin artmasını teşvik eden düşünce tarzları tüm modern toplumlar da vardır, ancak bunların görece önemi geçmişten bu yana ateşli tartışmaların konusu olagelmıştır. Bu tartışmanın tarihsel olarak üç aşaması olduğu söylenebilir. Birinci olarak, on sekizinci yüzyılda, merkantilist düşünürler, devletlerin sürekli bir güce zenginlik mücadelesinin parçası olmaya mahkum olduklarını ileri sürmüşlerdir. Milli sınırları güvence altına almayı ve oldukça korunaklı ve tümleşik milli ekonomiler yaratmayı hedefleyen devlet-inşası projesi, daha önceki Hristiyan ya da Avrupa merkezli uluslararası toplum anlayışlarını zayıflatmış ve toplumun ahlaki ve siyasi sınırlarını genişletme çabalarını engellemiştir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında başlayan ikinci aşamada, siyasal topluluk sorunu, ticari ilişkilerin genişlemesi ve endüstriyel üretim sistemlerinin kullanılmaya başlanmasıyla yeniden gündeme gelmiştir. Liberal ve sosyalist yazarlar, kısa sürede sınırlı milli toplulukların çözülmesine yol açacak olan, güçlü sosyal ve ekonomik değişim hareketlerine işaret etmişlerdir. Bu yazarların, küreselleşmenin kozmopolitanizmi doğuracağına dair yaygın inançları, Birinci Dünya Savaşı ve onu takip eden kriz yılları tarafından bozuntuya uğratılmıştır. Üçüncü aşamada, gerçekçi bakış açıları, devletler arasındaki kaçınılmaz rekabet ve çatışmanın alternatif siyasal topluluk formlarının ortaya çıkmasını engellediğini ileri sürmüşlerdir. Uluslararası anarşi bağlamında, uluslararası toplum ve ahlaki evrenselcilik kavramlarının normatif cazibesinin ister istemez marjinal ve zayıf kalacağını iddia etmişlerdir.

Rekabet içerisindeki bu entellektüel eğilim ya da gelenekler arasındaki gerilim halen çözümlenmemiştir; ancak, büyük güçler arasındaki endemik mücadele, yirminci yüzyılın ikinci yarısının büyük bir bölümünde siyasal topluluk anlayışına yönelik gerçekçi yaklaşımların galip gelmesini sağlamıştır. Gerçekçiler, vatandaşların haklarına ve insan ırkının üyelerinin ahlaki olarak eşit olduğuna yönelik inancın daha gelişmiş sosyal ve siyasal örgütlenme formlarını gölgede bıraktığını varsaymanın ütöpik olduğunu ileri sürmüşlerdir. Milli topluluklar, yaygın vatandaşlık talepleri ışığında kendi içlerinde ne kadar evrimleşmiş olsalar da, dış ilişkilerinde ortaya koydukları davranışlar net bir ilerleme şeması ortaya koymamıştır (Wight, 1966). Gerçekçiliğe göre, jeopolitik güçler, yüzyılın ilk yansında dünyanın

ilerleyişine dair liberal ve sosyalist tahminleri boşa çıkarmışlardır ve bu güçler, radikal bir siyasal değişimi teşvik etme çabalarının ne kadar saçma olduğunu ortaya koymaya da devam edeceklerdir. Gerçekçilere göre, güvenlik ve hayatta kalmak için verilen endemik mücadele, siyasal topluluk konusunun etkili bir şekilde kapatıldığı anlamına gelir.

Yeni-gerçekçilik bu tezin son zamanlardaki en güçlü ifadesidir. Bu ifadenin yalnızca varlığı bile, totaliterleştirme projesinin, iç ve dış siyaset arasında keskin bir ayırım yaratmaktaki ve bu iki sosyal dünya arasındaki uçurumun ortadan kaldırılamayacağına yönelik bağlantılı anlayışı desteklemekteki başarısının bir göstergesidir. Yeni-gerçekçilik, milli bölgelerin uzlaştırılmasına ve kontrolüne, daha gelişmiş şiddet araçlarının geliştirilmesine ve güç dengesinin istikrar sağlayıcı rolünün takdir edilmesine yol açan öğrenme süreçlerinin, ahlaki alandaki öğrenme süreçleri karşısında bir zafer kazanmış olduğunu kabul etmiştir. Bu bakış açısı, devletin tekel gücüne karşı yürütülen mücadelede geliştirilen ahlaki temeller üzerine yeni yaşam formları kurulabilmesi olasılığını inkar ederek, topluluk sorununun büyük oranda çözülmüş olduğuna dair geleneksel inanışları meşrulaştırmıştır.

Yeni-gerçekçiliğe yönelik üç eleştiri bu karamsar sonucu reddeder. Wight'ın uluslararası devrimlere yönelik analizini, son zamanlarda ortaya atılan devletlerin tamamlanmamışlıklarına (Devetak, 1995b) yönelik postmodern iddialarla birleştiren birinci eleştiri, modern siyasal topluluk formunun tutarsız doğasına vurgu yapar. Küreselleşme ve parçalanmaya yönelik son zamanlarda ortaya konulan analizler, hiçbir siyasal topluluk formunun asla tamamlanamayacağına ya da büyük hasarlara ve muhtemel bir çürümeye karşı korunaklı olamayacağına dair temel bir noktanın alım çizer. İkinci eleştiri, yeni-gerçekçiliğin, uluslararası ilişkilerin birim kaynaklı dönüşümler geçirme potansiyelini büyük oranda hafife aldığı ileri sürer. Bu noktanın ılımlı bir ifadesi, anayasacılık gibi birim düzeyindeki fenomenlerin, uluslararası bir devletler sisteminin aksine, bir devletler toplumunun geliştirilmesini teşvik ettiğini ifade eder. Çıkarımlarında daha radikal olan anlayışa göre ise, yerleşim ve rıza politikalarına yönelik yerel liberal bağlılıklar, inter-liberal bir barış bölgesinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Üçüncü bir eleştiri, yeni-gerçekçiliğin, rekabet ve çatışmanın nihai kaynağının uluslararası sistemin anarşik doğası olduğunu ileri sürmekle hata yaptığı yönündedir. İnter-liberal barış anlayışları, anarşiye yüklenen suçun, onun bileşenlerine atfedilmiş olması gerektiği yönündeki eleştiriyi pekiştirir. Milli aktörler, kendi ahlaki sermayelerini, toplumun ahlaki ve siyasi sınırlarını genişletmek ve süreç içerisinde uluslararası toplumu uzlaştırmak için yabancılarla işbirliği yapmak için kullanabilirler. Yeni-gerçekçilik, uluslararası siyasal değişime yönelik "tersine dönmüş" yaklaşımların başarılı olabileceğini kabul etmez; çekişme içerisindeki liberal yaklaşımlar ise, geniş kapsamlı çıkanmlan olan farklı bir sonuç ortaya koyarlar. Bu sonuç, uluslararası ilişkiler alanındaki çalışmaları, tekrar tekrar ortaya çıkan

ve yinelenen öğelerin analizine indirgeme yönündeki yeni-gerçekçi girişimin temelden hatalı olduğudur. Disiplinin normatif ve felsefi olan daha derin bir amacı vardır ve bunun için, her şeyden öte, siyasal topluluğun dönüşüm potansiyellerinin bir analizi gerekir. Eleştirel sorgulamanın bir dalı olarak uluslararası ilişkiler alanındaki çalışmaların birincil görevi, siyasal toplulukların değerlendirilecekleri ahlaki ilkelerin ele alınması, daha gelişmiş topluluk formlarına doğru bir dönüşümü engelleyen ya da destekleyen ampirik güçlerin analiz edilmesi ve daha geniş söylem toplulukları yaratmak için gerekli pratik fırsatlar üzerine düşünülmesidir.

Bir kaç on yılın ardından, liberallerin ve sosyalistlerin egemen devlet eleştirilerinde tanımladıkları sorunlar çözülmüş ve milli-devlet güçlü rakiplerden yoksun ve temel değişimlere karşı dirençliymiş gibi görünürken, küreselleşme ve parçalanma düşünceleri dikkatleri yeniden millî sınırlara çevirmiştir. Parçalanma, dünyanın bir çok yerinde kültürel ve siyasal toplulukların sınırları arasındaki ayrımları vurgularken, küreselleşme, millî-devletin önemli olan tek ahlaki topluluk türü olduğu varsayımı karşısında kayda değer bir şüphe ortaya koyar. Tekel gücünün belli bölgelerde yoğunlaşmasının ussallığı konusunda gittikçe büyüyen şüphe, siyasal topluluk konusunun yirminci yüzyılın sonunda yeniden gündeme geldiğini gösterir.

Siyasal topluluğun doğası ve amacı üzerine son zamanlarda ortaya atılan düşünceler, daha önce belirtilmiş olan üç aşamadan ikincisine bir dönüş olduğunu gösterir. Bu düşünceler, ahlak, siyaset kuramı ve sosyoloji alanlarının uluslararası ilişkiler çalışmalarından ayrılmasından önceki bir noktaya işaret ederler. Bunlar, ayrıca, millî toplumların birbirleriyle nasıl etkileşime girdiklerinin ve içsel olarak nasıl örgütlendiklerinin ve örgütlenebileceklerinin analizinin, henüz, herşeyden önce sınırlı toplulukların nasıl yapılandırıldıkları ve gelecekte nasıl yeniden yapılandırılacaklarına dair daha kapsamlı olan bir tartışmanın gölgesinde kalmamış olduğu noktaya bir dönüş olduğunu da gösterir. Kant ve Marx, sınırlı toplulukların ussallıklan hakkındaki tartışmalar tarihinin ikinci aşamasındaki merkezi isimlerdir çünkü bu isimler modern toplumlarda gücün belli bir bölgenin tekelinde yoğunlaşması hakkında kilit nieliğindeki normatif, sosyolojik ve prakseolojik soruları gündeme getirmişlerdir. Bu düşünürlerin küresel ticari ve endüstriyel ilişkilerin yeni evrensel siyasal işbirliği formlarına yol açacağı yönündeki varsayımları, onsekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl ortalarının eleştirel siyasal topluluk kuramlarına yön vermiştir. Ancak, bu isimlerin metinlerinde, evrensellik savları, farklılık savları karşısında ayrıcalıklı konumdadır ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında millî duyguların yoğunlaşması ve devlet gücünün kapsamının genişlemesi, bu düşünürlerin analizlerinin kısıtlılığını açığa çıkarmıştır.

Bu noktada iki farklı tepki ortaya çıkar. İlk olarak, gerçekçi ve yeni-gerçekçi yaklaşımlar, modern devletler sisteminin süresiz olarak yeniden üretilebileceği ve reformist projelerin ister istemez bölgesel devletin iç dünya-

sıyla sınırlı olacağı çıkarımını yapmışlardır. İkinci olarak ise, milliyetçiliğe ve emperyalizme yönelik Marksist yaklaşımlar, toplumun sınırlarını belirlemiş olan güçlere - daha önceki proleter enternasyonalizm beklentilerinin aksine - topluluk sorununu küreselleşme ve parçalanma kavramlarını da dikkate alacak şekilde yeniden tanımlayarak tepki vermişlerdir. Avusturya Marksistleri tarafından ortaya atılmış olan en gelişmiş tartışmalar, daha üst düzey bir evrenselliğin geliştirilmesi sürecine kültürel farklılıklara duyulan daha büyük bir saygının eşlik ettiği, yeni siyasal topluluk formları öngörmüşlerdir. Sınırlı siyasal toplulukların kaderi hakkındaki bu tartışmada, gerçekçilik ve yeni-gerçekçilik Marksizm karşısında galip gelmiştir ancak küreselleşme ve parçalanmanın ortak etkisi bu zaferin geçici olduğunu gösterir. Çoklu otoriteler ve bağılıklar hayal eden çağdaş siyasal topluluk yaklaşımları, küreselleşme ve parçalanmanın evrensellik ve çeşitlilik arasında yeni ilişkilerin geliştirilebileceği bir bağlam yarattığına dair Avusturya Marksizm temasıyla uyum içerisindedir. Sınırlı toplulukların doğası hakkındaki tartışmanın dördüncü bir aşaması ise, totaliterleşme projelerinin yerini , topluluğun üç aşamalı dönüşümünü teşvik etme yönündeki toplu girişimin alabileceği ve alması gerektiği argümanında mevcuttur.

Kant ve Marx, devletin tekel güçlerine tepki olarak gelişmiş olan ahlaki sermayenin, siyasal topluluğun yeniden yapılandırılmasını mümkün kıldığını varsayar. Bu düşünürler, modern vatandaşlık ve evrensellik anlayışlarının, sınırlı topluluklara ve onların dış ilişkilerine içkin olan adaletsiz dışlama sistemlerine ket vurduğunu kabul etmişlerdir. Kant, şiddet içerikli çatışma ve gittikçe büyüyen uluslararası ticaret arasındaki çelişkinin, toplumları, ahlaki sermayelerini evrensel işbirliği çerçeveleri tasarlamak amacıyla kullanmaya zorladığına inanmıştır; Marx ise, kapitalizmin tüm dünyaya yayılmasının uluslararası ilişkileri yatıştıracağı ve evrensel dayanışmanın milli-devletlerin tikelcilikleri karşısında zafer kazanmasına olanak sağlayacağını varsaymıştır. Son zamanlarda ortaya atılan fikirler, küreselleşmenin, anayasal olarak güvence altında olan endüstriyel devletler arasındaki ilişkilerin yatıştırılmasını teşvik ettiğini ifade eder; bu fikirler, aynı zamanda, gücün etkisini yitirmesinin, sınırlı toplulukların merkezi dayanaklarından birini nasıl yok ettiğini de belirtir. Ulusaşırı hasar konusundaki ahlaki soruna yönelik daha hassas bir duyarlılık ve asimilasyon uygulamaları tarafından sebep olunan hatalar konusundaki paralel duyarlılıklar, yeni topluluk ve vatandaşlık formlarını mümkün kılacak şekilde bir araya gelmiştir. Güç ve otoritenin, sınırların içinde ve dışındaki yeni karar alma merkezlerine aktarılmasını tasarlayan topluluk imgeleri, ortodoks vatandaşlık anlayışlarının güçlü olduğu noktaların korunması ve zayıflıklarının ortadan kaldırılması sözünü verir. Ulus-altı ve ulusaşın vatandaşlık formları, şiddet ve güçten ziyade diyalog ve rıza kavramları ile yönlendirilen sosyal etkileşim alanını genişletebilir. Topluluk anlayışı üzerine ortaya atılan, bu temaların ele alındığı eleştirel kuramlar, Kant ve Marx'ın siyasal top-

luluk kavramını yeniden yapılandırma olasılıklarını değerlendirirken geliştirdikleri analiz çerçevesini yeniden gündeme getirir. Ancak bu eleştirel yaklaşımlar, yerel düzenlemelerin ve uluslararası ilişkilerin içine örülmüş olan kültürel tahakküm formlarına bir son verilmesini tasarlayarak, smrlı topluluklar hakkındaki uzun tartışmada dördüncü bir aşama açmışlardır.

Modem Avrupa'da gücün belli bölgelerde yoğunlaşmasına yol açan süreç (Wight'ın yazılarında vurgulandığı gibi, insani bağlılıkların eş zamanlı genişlemesi ve daralması), kıtamn bir çok yerinde tersine çevrilmektedir ve uluslararası Avrupa toplumunun bu yönde evrimleşmesi, kaçınılmaz olmasa da, uzun süredir mümkündür. Modem devletin muğlaklıkları farklı olasılıklar içerir. Hegel, modem devletin birbiriyle rekabet halideki ahlaki ilkeler arasında (bireysel özgürlük ve topluluk hakları, mülkiyet baklan ve refah hükümleri, egemenlik ve öteki insanlara karşı yükümlülükler) denge kurmak zorunda kaldığını gözlemlemiştir. Modem devletlerin çoğu, farklı şekillerde de olsa, bu çelişen ilkeleri dengeleyen Hegelci devletler olagelmışlerdir. Yüzyılın ilk dönemlerinde, totaliter devletler milli topluluğu ahlaki bir mutlak değere dönüştürmüşlerdir ancak kişisel özgürlüklerin ve ayrı bir sivil toplum alanına karşı hoşgörü anlayışının tanınması, çoğu milli topluluğun radikal derecede farklı baskılara maruz kalmasına sebep olmuştur. Totaliterleştirici süreçler, bunları dengeleyen normatif eğilimlerle ve devletin tekelindeki güçleri zayıflatan ulusaşırı bir sivil toplum ile karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla, modem devletler, kendi nihai sonlarının tohumlarını kendi içlerinde barındırmışlardır.

İnsanları örgütlemek için kullanılan ve zaten modem devletlere içkin olan alternatif araçların ortaya çıkmasının en muhtemel olduğu yer Batı Avrupa ve onun yörüngesi içine çekilen komşu toplumlardır (Waller ve Linklater, yakında çıkacak). ' Post-entemasyonel Politika' (Rousseau, 1990) ve Westfalya sonrası dönem' (Cox, 1992; Zacher, 1992) düşüncesinin, milletler ve türlerin bak iddiaları arasında yine de kalıcı birdenge - ki bu denge, Carr'ın egemenliği, bölgeselliği vatandaşlığı ve milliyetçiliği bir araya getiren modem devlete yönelik eleştirilerindeileri sürdüğü gibi, yüzyılın **ilk** yarısını çökertmiştir - kurulabilecek olan bu bölge için önemi çok büyüktür. Avrupa' nın, savaştan ziyade, barışla kalıcı bir dönüşüme uğrayan ilk uluslararası bölge olduğunu kanıtlayıp kanıtlayamayacağı, siyasal toplulukların üçlü dönüşümü ve çok-kültürlü, ulsaşırı demokrasiyi teşvik etmek konusundaki eşsiz bir deney için zemin hazırlayıp hazırlamayacağı net değildir. Net olan şey, Uluslararası Avrupa toplumunun yapısındaki bu tür değişimlerin tüm dünyada bir bütün olarak hızlabenimsenmesinin muhtemel olmadığıdır. Ancak, bu toplumun uygulamaları evrenselleştirilemeyecek olsa da, ilkelerinin, yalnızca Avrupanın çeşitli bölümleri arasındaki ilişkilerde değil, Avrupa ve insanlığın geri kalam arasındaki ilişkilerde de geçerliliği olacaktır. Hiçkimsenin ötekilerin otonomisini kısıtlayarak kendi otonomisini sağlama hakkının olmadığı ilkesi, yalnızca milli-devletlerin

çıklarına değil, bireylerin ve azınlıkların kaygılarına da hitap eden bir Avrupa güvenlik toplumu yaratma projesinin temelini yerleştirilebilir. Bu inancı benimseyen toplumlar, zararlı dışarıdakilere aktarma ya da diğer kültürleri küçümseyerek ya da yanlış temsil edilmelerine sebep olarak kendi kimliklerini güvence altına alma uygulamaları sebebiyle, ciddi şekilde sıkıntı yaşamaya mahkumdurlar. İçeridekilerin ve dışarıdakilerin birbirlerini ahlaki eşitler olarak kabul ettikleri bir evrensel iletişim topluluğu idealini teşvik etmek, bir siyasal topluluğun doğasının kendi üyelerinin hayatları açısından sorunlu hale gelmiş olduğu durumlarda, hayati önem taşır.

Rousseau, modern siyasetin sorununun, vatandaşların asli tabiat halinde oldukları kadar özgür olabilecekleri bir toplumun nasıl yaratılacağı olduğunu ifade etmiştir. Bununla bağlantılı olan diğer sorun ise, vatandaşların birbirine bağlayan bağların, onları insan ırkının düşmanları haline getirmeyeceği bir toplumun nasıl yaratılacağıdır. Bunlar belki ütopyacı hayallerdir; ancak durum böyle olsa da olmasa da, bu meseleler, siyaset alanının merkezi sorununu oluştururlar ve bu sorun, yabancıları ve ikincil yerel grupları haksız ayrımcılıkların tiranlığına maruz bırakmayan toplulukların nasıl yaratılacağıdır. Rousseau, vatandaşların asli özgürlüklerini, onları bağlayan kanunların kendileri tarafından kendileri için yapıldığı ancak desteğe muhtaç bir uluslararası ilişkiler dünyasının devletin ötesinde tutulduğu, diyalogik bir topluluk içerisinde yeniden kazanabileceklerine inanmıştır. Rousseau'nun, devletin vatandaşları birbirine bağlayan sivil bir dinin varlığına gereksinim duyduğu yönündeki varsayımı, sosyal dayanışma öğelerinin daha geniş kapsamlı diyalogik bağlantılar tarafından bir araya getirilebileceği ihtimalini göz ardı etmiştir. Özel bağların ve belirli bir eğitimler armonisinin varlığı, bunların evrensel bir iletişim topluluğunun üyesi olmaya engel teşkil etmesini gerektirmez; ve sosyal bağların tamamıyla, bir toplumu diğerlerinden ayıran geleneklere ve göreneklere bağlı olması da gerekmez. Bir toplumun üyelerinin, yabancılarla ve ikincil gruplara dayatılan haksız ayrımcılık uygulamalarını ortadan kaldırmak konusunda kararlı olmaları, sosyal dayanışma açısından çok önemli bir etken olabilir: bu doğrultuda, sosyal bağı yapılandırmak için, *Moralitat* ile *Sittlichkeit* bütünleştirilebilir.

Sosyal bütünlüğün temelini sivil dinden aldığı durumlarda, siyasal topluluklar tamamlanmış ve dışı kapalı olurlar; vatandaşların milliyetçilik sonrası bir toplum içerisinde birbirleriyle bağlantı içerisinde oldukları durumlarda ise, topluluk ister istemez tamamlanmamış ve yabancıların taleplerine karşı açıktır. Kant, dil ve din farklılıklarının onları kaynaşmaktan alıkoyduğu durumlarda bile, toplumların söylem sınırlarını genişletebileceklerine inanmıştır. Yerel farklılıkların ötesine geçmek ve kendilerini evrensel bir amaçlar krallığının ortak yasa yapıcıları tayin etmek konusundaki yeterlilikleri, uluslararası ilişkilerin desteğe muhtaç durumunun ortadan kalkmasını mümkün kılar. Kant'a göre, uluslararası ilişkilerin dönüşü-

mü, siyasal topluluk anlayışının yeniden yapılandırılmasıyla başlamalıdır. Barışçıl bir değişim, vatandaşlar ve yabancılar arasındaki ilişkilerde boy gösteren temel dışlama sistemlerinin sorunsallaştırılmasıyla ve diyalog ve rıza alanının genişletilmesiyle başlar. Kant, bir evrensel iletişim topluluğuna yönelik normatif idealle çelişen ya da onun gelişimini engelleyen tüm davranışlardan kaçınan milliyetçilik sonrası toplumları savunmuştur. Bu konudaki yeniden gözden geçirilmiş bir formülasyon, maddi eşitsizliklerin azaltılması konusundaki kültürel iddiaları ve talepleri tanıyan evrensel normları teşvik eden siyasal topluluk formlarının, uluslararası ilişkilerin dönüştürülmesi sürecinde, daha önce görülmemiş şekilde rol alacakları yönündedir. Bu formlar, tek başlarına, tüm dışlama uygulamalarının haklılığının açık bir diyalog üzerinden test edildiği, evrensel birdiyalojik topluluk geliştirme yeterliliğine sahiptirler. Bu bağlamda, Marx' ın tüm tarihin bir sınıflar çatışması tarihi olduğu yönündeki gözlemi açılarak, tüm tarihin bozulmuş bir iletişim tarihi olduğu ileri sürülmüştür (A. Wellmer, J. M. Bemstein ' da, 1995, s. 44). Belki, tahakkümden arındırılmış bir iletişim ile bir araya getirilmiş bir insanlığa dair düşünceler her zaman bir ütopya olarak kalacaktır. Ancak, modern toplumlar, yine de, bu düşüncelerin eşsiz ahlaki potansiyellerini ortaya çıkararak, dünya siyasal örgütlenme tarihinde eşi olmayan diyalojik düzenlemeler yaratma yetisine sahip olduklarını kanıtlayabilirler. Westfalya sonrası dönemin bu vaadini gerçekleştirmek, tamamlanmamış modernite projesinin özünde yatan şeydir.

Notlar

Bölüm 1 Anarşi, Topluluk ve Uluslararası Eleştirel Kuram

Bkz. Waltz (1959). Bu varsayımların dikkatli bir inceleme ve eleştirisi için, bkz. Suganami (1996).

- 2 Waltz (1979) bu pozisyonun ana savunucusudur ama Mearsheimer (1990, 1994-5) de önemlidir. Cox (1981) ve Ashley (1982, 1984) neo-realizm eleştirisinde ve alandaki normatif ve eleştirel yönelimlerin geri kazanımında kilit makalelerdir. Soğuk Savaş sonrası dönem sonrasında neo-realizmin bir anlatısı için bkz. Linklater (1995a).
- 3 Bull (1977, s. 247), Kant'ın Hegel'in 'devlet şu ya da bu şekilde bir devlet olduğu için değil devlet olduğu için tansiyonve savaşın kaynağıdır' fikrini anlayamadığını söylemektedir.
- 4 İkinci-imge analizi bu ihtimale izin verir görünüyor. Ancak, ikinci-imge açıklaması belli rejim türlerini - on yedinci ve on sekizinci yüz yıllardaki liberaller için otokratik rejimler, klasik Marksistler için kapitalist rejimler - uluslararası çatışmanın nedeni olarak görmektedir. Burada önerilen alternatif imge, vurguyu rejimlerin politik eğilimlerinden sınırlı toplulukların tikelciliğine kaydırmaktadır.
- 5 Bunların hiçbiri, yerel ve uluslararası politika arasındaki farka ve indirgemeci ve sistemik kuram arasındaki zıtlığa en baştaki inandıcılığı veren iç ve dış arasındaki bariz zıtlığa yol açan siyasal topluluğun doğasını sonsallaştırmaz. Bu farkların bir anlatısı için bkz. Walker (1993).
- 6 Prakseoloji kavramı Raymond Aron'un devlet yönetimi zıtlıklan tartışmasından türetilmiştir. Bkz. Makyavelist fırsat hesaplamaları ve Kantçı dış politika eylemlerini aklama ve evrensel barış araçlarını teşhis etme problemi arasındaki tansiyonun uluslararası ilişkilerdeki ana prakseolojik mesele olarak tanımlandığı Aron (1966, s. 577-9). Prakseolojinin Kantçı boyutu, bu çalışmada en büyük önemi taşımaktadır.

- 7 Uluslararası ilişkiler kuramı bağlamında modernite projesinin bir anlatısı için bkz. Devetak (1995a).
- 8 Buradaki ana meseleler ilk olarak Horkheimer'in *Traditional and Critical Theory* (1978) adlı makalesinde ortaya konmuştu. Bkz. Connerton'un (1978) eserinde Horkheimer.
- 9 İnsan öznelerin özelliklerini kendi kontrolleri ötesindeki sistem lere aktarmak yabancılaşmış bir durumun kanıtıdır. Daha detaylı bir tartışma için, bkz. Linklater (1990a, blm. 8) ve Rosenberg (1994, blm.4).
- 10 Anarşinin çıkarıcı politik birimler meydana getirme eğiliminde olduğu ve güvenlik ikileminin bu reaksiyonu tetikleyen mekanizma olduğu söylenebilir. Bu gözleme verilecek cevap, kısıtlı iletişim ve düşük seviyede güven durumlarında, devletlerin büyük ihtimalle egoist öznelerin özelliklerini edinecekleridir. Bu şekilde kalmaya devam edip etmeyecekleri önemli bir sorudur. İngiliz Ekolü'nün üyeleri, devletlerin anarşist bir toplum üretmek için işbirliği yapmayı öğrendiklerini savunmaktadır (Bull, 1977). Kant da devletlerin uluslararası doğa durumunu ortadan kaldırıp uluslararası topluma kozmopolit prensipleri katma kapasitesinde olduklarını söylemiştir. Böylesi öğrenme biçimlerinin mümkün olması eleştirel sosyal kuram ile libeeralizmin gibidiğer bakış açılan için merkezidir. T.H. Green'in, devletlerin anarşi durumunda bile barışçı yaşamayı öğrenebilecekleri şeklindeki iddiası, önemli noktayı açık ve kesin olarak ifade etmektedir (Linklater, 1990a, s. 229, n.21).
- 11 Sugunami (1989) bunları, yerel analogiye dayanan dünya düzeni tasarıları olarak tarif eder ve bunların çoğu zaman fark edildiğinden daha üstü kapalı ve sofistike olduklarını söyler.
- 12 Bu bağlamda eleştirel sosyal kuram ve soybilim arasındaki önemli benzerlikler üzerine bir açıklama için bkz. Hoy ve McCarthy (1994).
- 13 On dokuzuncu yüz yılda kadınların veya yerli halkların sözde aşağılıkları, bunların daha küçük olan kafatasları üzerinden açıklama çabaları, aynen yirminci yüz yılda Nazi rejiminin ırk ıslahı takıntısı gibi, bu ana noktayı örneklendirmektedir.
- 14 Wight ve daha genel olarak İngiliz Ekolü, neo-realizmin içerisinde hakim olan tarihdışı suçlusu değildir, ama Wight'ın merkezi tarihsel yırtılma ve devamsızlıklara dair farkındalığı, uluslararası politik değişim ihtimallerinin bir analizi ile birleştirilmemişti. Tüm erken dönem devletler-sistemlerinin sonunda imparatorluklar tarafından yok edildiği fikri, uluslararası politikanın progresivist bir yorumunun nasıl mümkün olduğunu açıklamaya dair her isteği etkisiz hale getireli. Do layısıyla, Avrupa devletler-sisteminin tarihsel gelişiminin benzersiz bir idraki, daha sonra neo-realizmde neredeyse aynı şekilde ifade bulan yinelenen ve tekrarlayana yapılan bir vurgu ile birleştirilmiştir.
- 15 Bütünlüğü tamamen çantada keklik görülen SSCB şaşırtıcı bir istisnadır. Bir örnek için, bkz. Wight (1979, s. 95).
- 16 Noksanlık, tümleyici projenin başarısızlığa uğramasının bir sonucu, devletin evrenselliği kontrol altında ve farklılığı uzak tutamamasının bir neticesidir. Siyasal topluluğun aynı anda hem evrensellik hem de farklılık iddialarına daha açık olan yeni biçimlerinin ihtimali, birçok modern devletin baskın ahlaki dağarcığında zaten mevcuttu. Noksanlık ve bu durumun izin verdiği yeni yaşam formlarının ihtimalleri eleştirel kurama uluslararası ilişkilerdeki etkisini vermektedir.

- 17 Aşkın ve içkin ideolojiler arasındaki ayrım Mann'dan alınmıştır (1986, s. 22-4).
- 18 Baskın güçlerin tikelci gündemlerindenpaçayı sıyrılmış yeni bir evrensellik ihtimali üzerine, bkz. Said (1993).
- 19 Burada karmaşık konular ileri sürülmektedir. Bölüm 2 ve 3 bunları daha detaylı olarak ele almaktadır.
- 20 Forsyth ve ark. (1970, s. 132)'de Rousseau. Bu temanın daha detaylı bir tartışması için, bkz. Hoffmann (1965).
- 21 Bu formülasyon Wight'ın modern vatandaşlık formları eş zamanlı olarak 'aşırı derecede şişirilmiş' ve 'aşın derecede sıkıştırılmıştır' iddiasına minnettardır. Bkz. Wight (1990) ve aynı zamanda ilerde Bölüm 6.
- 22 İlk iki tekel gücün önemi ve öz-disiplin modlarının önemi üzerine bkz. Elias (1982, kısım 2).
- 23 Gücün birikimi, vatandaşlığın gelişimi ve siyasal topluluğun dönüşümü arasındaki ilişki Bölüm 6'da ele alınmaktadır.
- 24 'In India' adlı eserinde Hegel (1952, paragraf 327, ek) 'beş yüzedam korkak olmayan ama diğerleriyle yakın işbirliği içinde çalışma eğiliminden yoksun yirmi bin adamı fethetti,' demiştir.
- 25 Küreselleşme zaman ve mekanı sıkıştıran güçlere işaret etmektedir (bkz. D. Held ve McGrew, 1995, s. 59). Marx'ın kapitalizmin evrenselleyici mantığına dair *Grundrisse*'de ki ifadesi de esas noktayı yakalamıştı: 'sermaye bir yandan münasebetin önündekiher türlü mekansal engeli yıkma çabasındayken,yani pazarı için tüm dünyayn ele geçirmek, bir yandan da bu mekanı zaman ile yok etmeye çalışır, yanibir yerden diğerine giderken harcanan zamanı minimuma indirmek.' Bkz. Linklater (1990b, s.39).
- 26 Tilly (1994) de millî zamanı yaratmada devletin indirgenmiş becerisini vurgulamaktadır.
- 27 Ulusaşırı zarar, toplumların birbirine verdikleri zararı ve tüm bu toplumların global aktörler ve süreçlerce maruz bırakıldığı zararları ifade etmektedir.
- 28 Gellner'in (1983) söylediği üzere, bu ikisini biraraya koyarsak, sonuç güçlü bir karışımdır.
- 29 Millî azınlıklar ve yerli halkların uluslararası yasadaki değişen yerlerinin bir tartışması için bkz. Crawford (1988).
- 30 Asya'daki daha güçlü devletlerin bu eğilimlerden kaçıp kaçamayacağı, Avrupa'da egemen devletlerin altını oyan güçlerin çoğunun Soğuk Savaş sonrasında Asya'yı da şekillendireceği sonucuna varan Strange (1996, s. 6-7) tarafından ortaya atılan bir sorudur.
- 31 Bazı anlatılarda, etnik parçalanma yüksek ihtimalle hüküm sürecek görünmektedir; diğerleri, demokratikleşme bölgesel işbirliğine daha çok bel bağlamaya yönelik global trende dikkat çekmektedir. Genel bir değerlendirme için, bkz. Horsman ve Marsball (1994).
- 32 Carens'in (1995, s. 45) tartıştığı üzere, ahlaki ve siyasal topluluk aynı şey değildir. Bireyler, 'ait oldukları siyasal topluluktan daha dar veya daha geniş' ahlaki topluluklara ait olabilir.
- 33 Bu topluluğun katılımcıları, bireyler olmaktan ziyade hükümetin başları olurdu. Bkz., ilerde s. 174.
- 34 Marx'ın sosyalizm içerisinde millî ve kültürel farklılıklar konusunda yazdıkları ne kadar muğlak olursa olsun, gelecekteki komünist toplumda bireysel farklılıkların serpileceğine açıkça inanmaktaydı.

- 35 Marx'ın düşüncesinde demokratik ögeler üzerine, bkz. D. Held (1996, blm. 6).
- 36 Kant (1970b, s. 216), dünyanın diğer taraflarındaki insan hakları ihlallerine karşı gösterilen toplumsal öfkedeki artışın dünya vatandaşlığının gelişimindeki ana bir ilerleme olduğuna inanmaktaydı. Prakseolojinin işlevi, artan kozmopolit hissiyatlara güç ve yön verecek somut dış politika düsturlarını açıklamaktır.
- 37 Bu formülasyon Mouffe (1993) ve O'Neill'den (1989a, 1991) ciddi biçimde beslenmektedir. Mouffe, sosyal bağın özü olarak, kamu prensiplerine taahhütün paylaşılan milli kimliğin yerini aldığı bir siyasal topluluk açıklaması için Oakshottcu temalara itimat etmektedir. Daha detaylı yorumlar için, bkz. ilerde s. 188-9.
- 38 Yine de savaş, barış sağlanmış bölge diğer devletlerle olan münasebetlerinde güce başvurduğu sürece bu rolü oynamaya devam etmektedir.

Bölüm 2 Anarşi, Topluluk ve Uluslararası Eleştirel Kuram

' Kendimizi seçici bir şekilde belirlenmiş ve bağlama karşı duyarsız bir tavırla uygulanmış olan evrensel ilkelerin yalnızca varsayımsal olan genelliklerinden özgür kılmak, her zaman sosyal hareketler ve politik mücadeleler gerektirmiştir. Aşağılanmış, hakarete uğramış, incitilmiş ve gaddarlığa maruz kalmış olanların acı dolu deneyimlerinden ve onarılamaz ıstıraplarından kimsenin ahlaki evrenselcilik adı altında dışlanamayacağını öğrenmek zorundayız... Evrenselcilik adı altında, yabancı ya da öteki olarak *kalma* hakkına sahip olan bir başkasını dışlayan biri kendi yol gösterici fikirlerine ihanet etmiş olur. Herkes için eşit saygı ve insanlık damgasını taşıyan her şeyle dayanışma içinde olma ilkelerinin evrenselliği, ilk olarak bireysel yaşam öyküleri ve kendine has yaşam formları konusundaki seçimlerdeki radikal özgürlük tarafından sınanmıştır' (Habermas, 1993, s. 15).

2. Bu! (1966a) çoğulcu ve dayanışmacı ya da Grotiusçu bir devletler toplumu arasında bu şekilde bir ayırım yapmıştır. 'Temel Grotiusçu varsayım, uluslararası toplumu oluşturan devletlerin, kanuni yaptırımlar çerçevesinde dayanışması ya da olası dayanışmasıdır. Uluslararası toplumun dayanışması, haklı ve haksız savaşlar arasında net bir ayrık olduğu inancı ve ' insan müdahale hakkının çıkarsandığı' dahakapsamlı olan, 'bireylerin uluslararası hukuka tabi oldukları ve өзlerinde uluslararası toplumun birer üyesi oldukları' yönündeki varsayım üzerinden ortaya konmuştur (1966a, s. 64). Bu görüşe rakip olan çoğulcu uluslararası toplum anlayışı ise, 'devletlerin bu tür bir dayanışma içerisinde olmadıklarını, ancak kanuni yaptırımların yetersiz kaldığı noktalarda belli asgari amaçlar konusunda anlaşmaya muktedir olduklarını' ileri sürer. Bu çoğulcu bakış açısına göre, bu toplumun üyeleri bireyler değil devletlerdir (1966a, s. 68). Bu ayrıma aşağıda yeniden değinilecektir (bk., s. 59-61).
3. Bader'in (1995) ileri sürdüğü gibi, Walzer'in toplumsalcuk versiyonu, evrenselci kaygılar doğrultusunda hareket eden çoğulcu bir sosyal demokrasi savunusuyla birleşmiştir. Serbest dolaşım hakkının bir savunması için, bk., Carens (1987) ve Godin ve Barry'nin kitabında yer alan Dummett bölümü (1992).
4. Hegel'in Kant'a karşı geliştirdiği temel argümanlardan biri, *Moralitat* olgusunun, bireylerin özgür hayatlar sürmesini sağlayacak olan kurumlara bir ışık tutamadığıdır. Kantçı akıl, tek başına, bir mülkiyet ilişkileri sisteminin diğerine neden tercih edileceği konusunda sebepler öne süremez. Hegel'ingörüşü, özel mülkiyet ve ortak mülkiye-

- tin Kantçı kesin buyruk kavramıyla eşit oranda uyumlu olduğu ancak özel mülkiyetin bireyselliğin mutlak birkoşulu olduğu yönündedir (Hegel, 1952, açıklama 135).
- 5 Walzer (1994a, s. 29), vatandaşlık konusundaki bu iddiaların önemini etkileyici bir şekilde ortaya koyar. Walzer, açık bir şekilde, bir devletin vatandaşlığınıyerine, bir tür dünya politik birliği formu vatandaşlığı getirme çabalarına karşı çıkar: 'Ben bir dünya vatandaşı değilim...vatandaşı olunabilecek bir dünyanın varlığının farkında bile değilim. Daha önce bana kimse vatandaşlık teklif etmedi ya da bir doğallaşma sürecinden söz etmedi ya da beni dünyanın kurumsal yapılarından biri içerisinde listelemedi ya da bana bu yapının karar alma yöntemlerini açıklamadı... ya da banavatandaşlığın avantajları ve yükümlülükleri ilgili bir liste vermedi ya da bana dünyanın takvimini ve vatandaşlarının ortak kutlamalarını ve merasimlerini göstermedi.' Walzer, toplumların insanlığın geri kalanına karşı sorumluluklarını göz ardı edebileceklerini söylemez. Aslında, bunların nasıl dengede tutulabileceği sorusu, onun çalışmalarının büyük bir kısmını oluşturur (bkz., s. 79-81). Ancak Walzer, kozmopolitan ahlakın evrensel bir politik kurum yaratılmasını gerektirdiği yönündeki varsayımına yönelik eleştirisinde, 'kozmpolitan bir Amerikalı' olmanın yeterli olup olmadığını sorar.
 - 6 Bu tartışmalarda çok karmaşık meseleler vardır. Gibney (1995), temel meseleler konusuna en mükemmel rehberdir.
 - 7 Bir topluma girmelerine izin verilen sığınmacılara tam vatandaşlık hakkı verilmesi sonucunda ortaya çıkan 'tiranlık' konusu içir-Walzer'in çalışmasına bakınız(1995, s.52-61).
 - 8 Hegel'in daha önce sunulan görüşünün kısa bir analizi de aynı noktayı ifade eder. Bu tartışmaya dahil olan çok geniş kapsamlı konular vardır. Daha ayrıntılı bir tartışma içinC. Brown'in çalışmasına bakınız (1992).
 - 9 Bu bakış açısının kısa bir tanımı ve karşıt görüş için MacIntyre'in çalışmasına bakınız (1984, s. 18).
 - 10 Sabit bir ahlaki düzenin eleştirisi için Connolly'in çalışmasına(1993, s. 34-5), ahlaki özneliğin yapılandırılması ve ötekinin şekillendirilmesi arasındaki ilişkiyle başlayan bir ahlak yaklaşımı için Connolly'in 1994 tarihli çalışmasına bakınız.
 - 11 Evrenselci ahlaka içkin olan tahakküm olasılıklarını vurgulamak, son zamanlarda ortaya atılmış olan kuramların çoğunda tekrar tekrar karşımıza çık.an bir temadır. Burada önerilen tepki, ahlaki evrenselciliğin, yabancıların haklarını, bu kişilerin çıkarlarını derinden etkileyebilecek olan ancak onlara politik temsil ve ses vermeyi reddeden topluluklara karşı savunduğu yönündedir. Kozmopolitan düşünce, devlet egemenliği ilkesini eleştirerek, modern dünyadaki en temel dışlama sistemlerinden birine meydan okur.
 - 12 Üçüncü bir olasılık olan Westfalya sonrası devlet, 6. Bölüm'de değerlendirilmiştir.
 - 13 En güçlü benzerlik, uluslararası hukukun kendine has özneleri olan devletlerin temel ortak varoluş ilkeleri konusunda anlaştığını ancak ortak ahlaki hedefleri gerçekleştirmek için işbirliği yapmadığını ileri süren çoğulcu bir devletler toplumu anlayışıdır.Yukarıda,n. 2'ye bakınız.
 - 14 Bunu, devletlerin, üyelerinin refahını sağlamak gibi, temel ahlaki hedefler doğrultusundaki çalışmalarda işbirliği yaptık.lan daha dayanışmacı bir uluslararası toplum anlayışına geçişin işareti olarak değerlendirebiliriz.
 - 15 Haksız ayrımcılıklara karşı mücadeleyi ulusaşın bir konuma taşımak için sergile-

- nenyakın politik işbirliği, mevcut çalışmada anlaşıldığı şekliyle, Westfalya sonrası devletin özelliklerinden biridir. Daha detaylı tartışmalar için 6. Bölüm'e bakınız.
- 16 Yeni bir özette de belirtildiği gibi, postmodernizm 'evrensel iddialara, totaliter kuramlara, objektif doğrulara, Kartezyen benlik anlayışına' eleştirel yaklaşır (D'Held, 1993, s. 12). 'Aydınlanmayayönelik aydınlanmış bir şüphe' kavramının da ortaya koyduğu gibi, Habermas'ın da bu şüphelerin bir kısmını taşıdığını unutmayın (bk.,Roderick, 1986, s. 134). Ayrıca, modemitenin esrareniz nitelikleri konusunda Giddens'in çalışmasına bkz.,1993, s. 48-9).
 - 17 Bu, Rawls'un enazından *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde sergilediği duruşun eleştirisinde önemli bir yere sahip olmuştur. Daha fazla ayrıntı için Sandel'in çalışması-na(1984) ve ayrıca Cochran'a bakınız.
 - 18 Burada, Hegel'in Kantçı *Moralitat* kavramına yönelik eleştirilerinin vekozmopol-i tanizmlle ilgili benzer şüphelerin yankıları vardır.
 - 19 Bu temanın anarşist versiyonları, Bakunin'in vedğerlerinin yazılarında mevcuttur. Bakınız,Maximof, *ThePoliticalPhilosophy of Bakunin (Bakunin'in Siyaset Felsefesi)* (New York: FreePress, 1953).
 - 20 Bakım vesorumluluk ahlakının esas olarak birkadın ahlakı olupolmadığı sorusu hakkında Tronto'nun çalışmasına bakınız(1993). Bunun böyle olduğunu varsaymak, kadınların süresiz olaraközel alana kapatılması riskini taşır(Tronto, bakınız aynı eser).
 - 21 Devlet tekellerini hedef alma gerekliliği konusunda benzer bir vurgu için, Derrida'nın çalışmasına bakınız(s. 74).
 - 22 Bu nokta, yukarıda s. 28'de tartışılan beş devlet tekelinin her biriyle bağlantılı olarak genişletilebilir.
 - 23 Bu konuda daha fazla yorum için, 6. Bölüm'e bakınız.
 - 24 Post-yapısalcı kuramdan doğan farklı bir açıklama için, Devetakin çalışmasına bakınız(1995a, s. 44): 'Post yapısalcılıktakiahlaki-politik yön, egemen sınırlılığın iddialarını ya da dayatmalarını yalanlar. Toplumu, egemenlik iddiasında bulunan, sınırlan açık bir şekilde belirlenmiş bir sosyal alanla ilişkilendirmektense, açık bir duruşu tercih eder. Bunun sebebi, yalnızca toplumun sınırlarını açık tutmak değil, topluluk tartışmalarını açık tutmaktır. Buradaki mesele, biregemen toplum kurmak değil, egemenlik olmaksızın toplum kavramının ne ifade edebileceğini düşünnektir.' İngiliz Ekolü'nün öndegelen isimlerinden olan Hedley Bull'ın benzer birgörüş konusundaki desteği için bakınız, s. 193-5.
 - 25 İlginç bir şekilde Habermas (1994, s. 103-4), bir özgürleşme dilinden ziyade bir anlayış dilini tercih ettiğini ifade eder. Apel (1979, s. 98-9), özgürleşmeyi 'ideal iletişim ve soyut akıl yürütmeler konusundaki standardın ilerici bir uygulaması' olarak vurgular. Bu amaçlara sahip bir özgürleştirici proje geçerli bir ideal olarak varlığını sürdürür. Ayrıca bakınız, s. 106.

Bölüm 3 Diyalojik Ahlak ve Siyasal Topluluğun Dönüşümü

- Bu terim T. Nagel'in aynı adı taşıyan kitabından alınmıştır, Oxford, 1986.
- 2 Kartaca'nınAntik Yunanlılar tarafından nasıl değerlendirildiğikonusunda Wight'a, ve Bull ve Watson'ın (1984) eserinde bulunan, Suganami'nin 'Japan's Entry into International Society' adlı makalesine bakınız.

- 3 Etnosantrizm ve kültürler ötesi geçerlilik iddiaları arasındaki ilişki konusunda R. Rorty'ye ve T McCarthy'nin *Critical Inquiry'deki* (bahar 1990) 'An Exchange of Truth, Freedom and Politics' adlı makalesine bakınız. McCarthy, kültürler ötesi geçerlilik iddialarını ifade etme çabalarının etnosantrizmin ötesine geçmenin bir aracı olduğunu ileri sürerken, Rorty bu iddialarında ziyade etnosantrizmin bir vasıtası olarak hareket ettiklerini söyler. Ayrıca Rorty'nin (1990, s. 198, ve 1991, s. 213), şu ifadelerine de bakınız: 'bir araya gelebileceğimiz tek ortak zemin, onların toplumsal inançları ve arzuları ile bizimkiler arasındaki örtüşme ile tanımlanan zemindir.' Diyalogun ortak zemini tanımlamanın ve kültürler ötesi geçerlilik iddialarının mümkün olup olmadığını keşfetmenin bir aracı olduğu öne sürülebilir.
- 4 Bu tür evrensel inançların ortaya çıkışı, Eksen Çağı medeniyetlerinin bir özelliğidir (bkz. Eisenstadt, 1986). Tabii ki, farklı medeniyetler, farklı yollardan özgün evrensel ahlaki pozisyonlara ulaşmışlardır ve gerçek bir evrensellik yaratmak için, hala, Butler'ın (bkz. aşağıda s. 99) karmaşık bir çeviri işi dediği şeye ihtiyaç duyulur. Ancak, bu ahlaki örtüşmeler oldukça önemlidir ve farklı medeniyetlerin benzer şekillerde ahlaki ilerleme kaydettiklerini ortaya koyar.
- 5 Buradaki kölelik vurgusu, Hindistan alt kıtası da dahil olmak üzere, dünyanın bir çok yerindeki gümiikli emek uygulamalarının yaygınlığını hafife almaz.
- 6 İspanyolların, 'yeni keşfedilmiş Hintlilere yönelik algılarının bir eleştirisi de, bu kişilerin, ötekinin zaten 'bizden biri' olduğunu varsaymak konusundaki yatkınlıklarını vurgular. Bu algıya göre, bu ötekiler gerçek anlamda Hristiyan olmasalar da, potansiyel olarak öyledirler (Todorov, 1992). Medeniyetler arasında ilk kez temas sağlandığı durumlarda, temel sorunun 'bizden' farklı olan diğer insanlara nasıl davranılacağı sorusu olduğu ileri sürülebilir. Önceden var olan dayanışmalara dayanan yükümlülüklerin yokluğunda elde olan tek şey, insanlara insanlar olarak borçlu olduğumuz yükümlülüklerdir. Rorty'nin, ortak bir insanlık söylemlerinin zayıf ve inandırıcılıktan uzak olduğu yönündeki ifadelerinin benzer bir eleştirisi için Callinicos'a (1995, s. 196-7) bakınız. Ancak, Rorty ve Callinicos, var olan dayanışmaların, yabancılara karşı görevlerin savunulması için 'ahlaki olarak geçerli bir anlamda fazla dar' olabileceği konusunda aynı fikirdedirler. İki düşünür de, milliyet ya da ırk ya da din temelli dahadar dayanışmalarının uygunsuzluğunun kabul edilmesine' dayanan kozmopolitan bir ahlaki destekler (Callinicos, 1995, s. 196-7).
- 7 Batı'nın evrensel önem sahip bir şeyi açığa çıkardığı ancak bunu kültürel bir tahakküm kurarak ifade ettiği söylenebilir. Fakat onun kendi çelişkileri, ötekilerin sahip oldukları farklı başlangıç noktalarını dikkate alan bir evrenselliğe doğru kayma potansiyelini yaratmıştır. Bu ifade, Butler'ın, daha gelişmiş evrensellik formlarının karmaşık bir çeviri işi gerektirdiğiyne yönelik argümanına dayanır. Bkz. aşağıda s. 99.
- 8 Batı'nın on dokuzuncu yüzyıldaki katılımcı politikalarının, İslam dünyasındaki karşılıklarını bulma çabası için Abu-Lughod'a (1963) bakınız. D. Rammage'nin *Democracy in Indonesia* (London, 1995) adlı eseri, *musyawarah* (müzakere) ve *mufakat* (fikir birliği) kavramlarıyla bağlantılı olarak, benzer temaları inceler.
- 9 Ayrıca, daha geniş söylem toplulukları içerisindeki diyalogun, yalnızca daha iyi olan argümanın gücü tarafından yönlendirilmesi gerektiği konusunda da bir teslimiyet gerekir. Daha ayrıntılı yorumlar için, aşağıya bakınız, s. 92.
- 10 Owen (1995, s. 160-4), siyasal topluluk kavramına benzer bir yaklaşım geliştirmek için Nietzscheci kaynaklara başvurmuştur. George (1994, s. 168-9) ise, Hegelci ve Nietzscheci bakış açılarının, Batı kuramındaki ve pratiğindeki sosyal kapalılık formlarını eleştirdiği noktaların daha dikkatli bir analizinin yapılması gerektiğini

- ileri sürer. Aynı zamanda Habennas'ın kuramının bazı özelliklerini de taşıyan, modernist bir diyalog yaklaşımı için Barry'ye (1995, s. 7-8, ve ayrıca s. 196) bakınız.
- 11 Bir anlamaya varmak ve fikir birliği sağlamak kavramları illa ki aynı anlama gelmez. Bkz. Benhabib (1993, s. 9). Kontrpuasal müziğin beğenilmesinde olduğu gibi 'bir liktebir hissediş ya daduyumsama' olarak bir 'fikir birliği'sağlanması kavramı konusunda, White'in (1995, s. 62) eserinde bulunan, 'What's Left for Marx' adlı N. Love makalesine bakınız.
 - 12 Bu önemlikonudaki en önemli ifade Rawls'a aittir veRawls bukonumunu korumaya devam etmektedir.
 - 13 Bu gözlemler, 6. Bölümde, modern vatandaşlık kavramını doğasıyla bağlantılı olarak daha da detaylandırılmıştır.
 - 14 Şeffaflığın eleştirel sosyal kuramın normatif bir hedefi olduğu ve bunun muhtemel etkisinin farklılıkların ortadan devre dışı kalması olduğu suçlaması konusunda, C. Brown'a (1994, s. 221) bakınız. Şeffaflık ve farklılıkların devre dışı kalması konusunda Habennas'ın yorumları için, bkz. yukarıda s. 74. Habermas'a yönelik, Benhabib' in biranlaşmayavarmak ve biruzlaşmaya varmak arasındaki ayırımından yola çıkan, farklı birokuma için, Squires'a (1996, s. 631) bakınız.
 - 15 Aynı zamanda, Benhabib ve Comell'in (1987, 4. blm) daha önce yapmış oldukları 'bedelci' ve 'etkileşimli evrenselcilik'ayırımına da bakınız.
 - 16 Empatik işbirliği kavramı Sylvester'in (1994, s. 96-9) alana kazandırdığı bir kavramdır.
 - 17 Dallmayr'ın (Benhabib ve Dallmayr, 1990, s.8) öne sürdüğü gibi, diyalog, tüm ötekilerin bakış açılarına anlamaya yönelik hennenotik bir adanmışlık barındır.
 - 18 Bubağlamda, Hutcliings' e (1994, s. 33-34) değinmek yerinde olacaktır. Hutcliings'e göre, 'feminist bakım ahlakı... ne belli sınırlara hapsedilir ne de onlara kayıtsız kalır. Bunun yerine, feminist bakım ahlakı, toplumlar arasında karşılıklı olarak tanınma olasılığı yaratır... Dolayısıyla, bu ahlak anlayışı, nihai bir evrensel ahlaki fikir birliği imasında bulunmaz ancak, savaş ve barış konusundaki ahlaki akıl yürütmelerde, iletişim, iş birliği ve sınırlar ötesi eleştiri olasılıkları sunar.'
 - 19 Lyotard'ın fikir birliğinin asla ulaşılamayan bir ufuk olduğu yönündeki ifadesi, Habermas' ın yalnızca özgür olmadıklarını gerçeğini bilebilecekleri ve asla mutlak özgürlüğe sahip olduklarını iddia edemeyecekleri yönündeki iddialarıyla uyumludur. Ancak bu iki düşünürün bakış açıları arasında önemli farklılıklar vardır. Lyotard'ın 'bir şairin, sözlerini dile getirdikten sonra, onu anlayıp anlamadıklarını belirlemek için okuyucularıyla bir diyaloga girmekle ilgilenmedikleri' yönündeki gözlemleri, muhataplar arasındaki anlaşılabilirlik olgusuna çok fazla önem atfetmek konusunda bir isteksizlik ifade eder. Söylem ahlakının ise, kaçınılmaz olarak, diyalektikten yoksun bir diyalog anlayışıyla sorunları vardır. Bu konuların bazıları, Rosenau'da (1994) dikkate şayan bir inceleme tartışılır. Diyalektik etkilerinin bulunduğu ve bulunmadığı diyalog anlayışları üzerine yorumlar için, Linklater'a (1994) bakınız.
 - 20 Hegel (1956, s. 14), *Tarih Felsefesi* üzerine verdiği seminerlerde, Hindistan'daki kast sistemi konusunda yaptığı gözlemlerinde, kıyaslanamazlık tezi karşısında tek bir etkili noktaya değinmiştir. Hegel'in argümanı, toplumdan ziyade, doğanın kast farklılıklarını yaratmış olduğunun varsayıldığıdır. Ancak insanlar bu gücü doğaya atfetmişler ve sosyal yapıları şekillendirme konusundaki güçlerini doğal güçlere devretmişlerdir. Marks'ın terimlerini kullanmak gerekirse, kast sistemi yanlış bir bilince dayanmaktadır. Bu tür kültürlerarası yorumlar bazı çağdaş siyaset kuramcılarını rahatsız edebilir. Ancak, bu, başka yerlerdeki baskın kültürlere, Batı'daki

- 32 Bu Bauman'a (bkz. yukarıda s. 67) karşı çıkmak ve ahlakın, insanlar arasındaki farklılıkları görmezden gelen bir kurallar dizisi formunu alabileceğini ileri sürmektedir - evrenselleştirilebilirliklere dair arayış sebebiyle geçerliliğini yitirmemiş olsa da.
- 33 Brian Barry, Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* adlı eserine yönelik analizinde, benzer bir noktaya değinir. Bkz. *liberal Adalet Teorisi* (Oxford: Clarendon Press, 12. bım). Ayrıca, Rousseau'nun *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma* adlı eserinde öne sürdüğü yorumlara da bakınız: 'Çok sayıdaki hemcinsinizin, sizin fazlasıyla sahip olduğunuz şeylere, muhtaç oldukları için açlıktan öldüklerini bilmiyor musunuz? Bir insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan kaynakları, kendi bakımınız için gerekenden çok daha fazla miktarlarda sahiplenmeden önce, insanlığın kesin ve evrensel onayını almış olmanız gerekirdi'(Rousseau, 1968, s. 204). Ayrıca, 'egemenliğin aslen tüm insan ırkına ait olduğu' ilkesi konusunda, Fransız devrimcidüşünür Anacharsis Cloots'a da bakınız (Heater, 1996, s. 80).
- 34 Walzer'in terminolojisini kullanacak olursak, 'ince ahlak zaten çok kabalaşmıştır'. Bkz. Walzer (1994b, s. 12).
- 35 Bohler (1990, s. 133) merkezi ahlaki buyruğu şu şekilde açıklar: 'Her zaman, ideal bir tartışma toplumunda bir fikir birliğine ulaşma kapasitesi de olan tartışmalara girin ve ideal bir tartışma toplumunun yapılarına ve şartlarına yakın olan koşulları, bunlara daha da yaklaştırmaya çalışın.'
- 36 Yabancılaştırma, insan ırkının, kendi yarattığı yapıların ve güçlerin merhametinde olduğu koşulları tanımlar. Sömürü, belli grupların, doğrudan, ötekilerin emek gücünü kontrol ettiği ve ondan çıkar sağladığı koşullara işaret eder. Ayrımcılık ise, ayrı millî ve kültürel gruplar arasındaki şüphe ve düşmanlık dünyasını tanımlar. Yabancılaştırma, sömürü ve ayrımcılık gibi olguların küresel toplumdan silinmesinin, Marksist geleneğin kilit politik arzusu olduğuna yönelik iddianın bir analizi için, Linklater'a (1996d) bakınız.
- 37 Daha geniş kapsamlı olan bu söylem toplulukları, uluslararası topluma dair, daha önce bahsi geçen, üç anlayışa tekabül eder. Bkz. s. 74-5.

Bölüm 4 Dışlama Biçimleri ve Topluluğun Sınırları

Bu formül, üretim biçimlerinin kökeni, yeniden üretimi ve dönüşümüne dair Marksist bir sosyoloji geliştirme projesini yeniden kurgular.

- 2 Hegel'in görüşleri, 77'nci *Philosophy of Right* isimli eserin 324. paragrafında ortaya konmaktadır.
- 3 Bkz. Cariny (1973) ve Campbell (1990 ve 1992).
- 4 Medeniyet standardı, 'medenî' ulusları 'barbar' veya 'vahşî' halklardan ayırt etti.
- 5 İslah edici gücün biçimlerinin keskin bir analizi için bkz. Ashley ve Walker (1990), ek olarak, Rosenau'nun eserine katkıda bulunanlar (1994), özellikle Sylvester ve Der Derian'ın makaleleri.
- 6 Habermas (1979) ve Giddens (1985) bu anlamda önemli eserlerdir. Linklater (1990b), eleştirel uluslararası kuram için Marksizm'in önemini değerlendirmektedir. Derrida (1994a), Marx'ın düşüncesinin yapı sökücü proje için bir değerlendirilmesini sunmaktadır.

- 7 Adaletsiz dışlamalara karşı gösterilen direnişin politikasının ahlaki önemi ile ilgili benzer gözlemler için, bkz. J. M. Bemstein (1990, s. 193-4).
- 8 Devletlerin yakın işbirliği sanatını nasıl öğrendiği, uluslararası organizasyonlarla ilgili literatürde önemli bir tema olarak durmaktadır. Bkz. Haas (1990) ve Modelski (1990).
- 9 Bu nokta, sayfa 18-19'da tartışılan neorealizmin eleştirisi ile uyumludur.
- 10 Deutsch'un temalarının önemi için, bkz. Bull (1966b).
- 11 Başkalarının yanı sıra Roderick (1986) tarafından eleştirilen bir Marx yorumlaması.
- 12 Ahlaki-pratik öğrenme, doğayı nasıl kontrol edip sömüreceğini anlamaktaki gelişmelere işaret eden teknik-araçsal öğrenmeden öte insanları nasıl yönetip kontrol edeceğini, onlara üstünlük sağlayacağını anlamaktaki gelişmelere işaret eden stratejik öğrenmeden farklıdır. (bkz. Habermas, 1979a).
- 13 Dahrendorf (1974), vatandaşlığın modernitenin olumlu tarafının kilit özelliklerinden ve radikal potansiyelini gerçekleştirebileceği araçlardan biri olduğunu savunur. Bu tema bu makalenin 168-75. sayfalarında ve Bölüm 6'da geliştirilmektedir.
- 14 Stratejik rasyonalite, başkaları üzerinde kontrolü nasıl uygulayacağını anlamakla ilgili gelişmeleri ifade eder.
- 15 Hızlı ikiliklerin üstünlüğü genellikle, ötekinin var olma hakkını reddetmeyi içermektedir. Bkz. Todorov (1992).
- 16 Bunların kapitalist modernitenin gelişimindeki önemleri için, bkz. Nelson'ın (1949) 'evrensel ötekilik' kavramı üzerine yazdıkları.
- 17 İslam dünyası içerisindeki bu gelişmelerin anlatıları için, bkz. G. E. Von Grundebaum. *Islam: Essays in the Nature and the Growth of a Cultural Tradition* (New York, 1961), B. S. Tümer, *Weber and Islam: A Critical Study* (London, 1974), M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (London, 1957) ve E. Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (London, 1980).
- 18 İslam tartışması için bkz. Lewis (1982). Batılı bilimsel ve teknolojik gelişmeleri yakalama ihtiyacı on dokuzuncu yüzyılda Orta Doğu'da ana bir temaydı. Daha fazla detay için, bkz. Abu-Lughod (1963).
- 19 Uluslararası toplumda diyalog üzerine, bkz. Watson (1982). Bull ve Watson (1984, s. 1). Onlar, bir devlet, toplumu devletler-sisteminden, ortak kurallar, kurumlar ve çıkarların gelişmesine yardım eden 'diyalog ve rıza' vurgusu yönüyle ayrılır demistir. Devletler toplumunun çeşitli devletler ve kültürler için ne ölçüde diyalogik bir çerçeveye sağladığına C. Brown (1988), Blaney ve Inayatullah (1994) ve Shapcott (1994) değinmektedir. Bu, dostluk kurmanmi Habermas'ın (1984, s. 241) 'kurumlarda kendini uzun vadede kültürel olarak tekrar üretebileceği tutunma noktası' olarak adlandırdığı şeyi bulabilmesi için gereken araçlardan birini sağlamaktadır. Ahlakın söylemsel kuramının normatif idealleri açısından uluslararası topluma Grotius tarzı yaklaşımın önemi 5. Bölüm'de ele alınacaktır.
- 20 Burada önemli nokta, her ne kadar oluşumlarında bir önceki basamak olsa da, dostluk kurmanın illa daha geniş söylem toplulukları biçimi almamasıdır.

- 21 Habermas (1979, s. 37-8), Nelson'un, Avrupalı Yüksek-Orta Çağ evrenselci dünya görüşlerini, 'münhasıran Batılı bir olgu' olarak varsaydığını söyledi. Habermas, ayrıca evrenselci potansiyellerin 'Batılı geleneklerin bir özelliği olduğunu' reddetmiş ve bu bağlamda, Jasper'ın Eksen Çağı'nda birçok farklı medeniyette evrensel bilincin yükselişi fikrine değinmişti. Eksen Çağı ve etnik ve siyasi olanlardan ayrı olan kültürel vedini bütünlüklerin gelişimi ilgili daha detaylı bir inceleme için bkz. Eisenstadt (1986, s. 6 ve 19).
- 22 Nelson (1973, s. 101-2), modernite bağlamında Marksizm'in tikelcilik ve imtiyazların yeniden tasdik edilmesine bir direniş gösterebilecek en olası ideoloji olduğuna inanıyordu.
- 23 Bu soru, Bull ve Watson için de merkezidir (1984). Bkz. Giriş ve sonuç.
- 24 Bu üçlü ayrım, Linklater (1990a, s. 224-5) tarafından ortaya konan tipolojinin geliştirilmiş bir halidir. Nelson'un eserine verilen bir cevap, 'medeniyetle sosyolojisi', 'imparatorluklar sosyolojisi' ne daha ciddi biçimde dikkatini vermeli ve bunu yaparak da 'karşılaştırmalı sömürgecilik çalışmalarına' dikkatini venedikirdemektedir (Tiryakian, 1974, s. 127). Tiryakian, ayrıca 'medeniyetler-içi karşılaşmaların' önemini vurgulamaktadır. Antik Çin, Greko-Roman ve modern Avrupa sistemleri gibi bazı devletler-sistemleri, 'medeniyetler-içi karşılaşmaların bazı özelliklerine sahiptir. Farklı medeniyetleri evrensel bir devletler-sistemi içerisinde ilk defa biraraya getiren modern devletler-sistem bu şekilde kolay sınıflandırılmaz. Bu soruyla ilgili olarak, bkz. Bull ve Watson (1984).
- 25 Mann (1986, s. 28), insanlık tarihi boyunca tek bir faktörün üstünlüğü hakkındaki tüm iddialardan kaçınmaktadır ve gücün farklı kaynakları -e ekonomik, ideolojik, siyasi veya askeri farklı dönemler için yol gösteren temel araçlar olmuştur der. Bunların nasıl etkileştiği, gücün mekan üzerinde yayılmasını ve gücün zamanla artan hakimiyetinin anahtarınımlinde tutar.
- 26 Yaygın güç, 'asgari düzeyde işbirliğine angaje edebilmek için uzaklara yayılmış topraklar üzerinde çok sayıda insanı organize edebilme yeteneğine denir.' Yoğun güç, 'sıkı biçimde organize edebilme ve kapsanan alan ve sayılar küçük veya büyük olsun katılımcılardan yüksek bir hareketlilik ve taahhüt isteme yeteneğine denir' (bkz. Mann, 1986, s. 5). Mann (1986, s. 8), ayrıca otoriter güç ile dağıntık güç arasında ayrım yapar. Otoriter güç, 'gruplar ve kurumlar tarafından amaçlanır' ve 'kesin komutları ve bilinçli itaati içerir'; ideolojinin yayılmasıyla örneklenen dağıntık güç, 'daha spontane, bilinçsiz ve dayanıklı bir biçimde bir nüfusa yayılır.'
- 27 Bunların Mann'ın analizini tasarlarken kullandığı temalar olmadığını vurgulamak gerekir.
- 28 Başka bir deyişle, araştırma, siyasal birlikteliklerin yoğun güç aracılığıyla genişlemesi, sınırlı topluluklar içerisinde yoğun ve otoriter güç yoluyla daha büyük konsantrasyonların ortaya çıkması ve dağıntık gücün işleyişi aracılığıyla daha dahil edici dayanışmalar ve sadakatler gelişmesi arasındaki ilişkiye çok sayıda anlayış sağlamaktadır.
- 29 Bu bağlamda, evrensel dinlerin yükselişi üzerine, bkz. W. H. McNeill, *A World History* (Oxford, 1979, Bölüm 3). Aralıkta güç Mann (1986, s. 363ft), tarafından

- aşkın ideolojinin, tektanlı din biçiminde yükselişini tarif etmek için kullanılan bir terimdir.
- 30 İçkin ve aşkın ideoloji arasındaki ayrım üzerine, *bkz.* Mann (1986, s. 22--4). Aşkın ideoloji, Eksen Çağı ideolojisi nosyonuna tekabül etmektedir. 'Yalnızca belli bir gruba ait değil de kapsamlı bir dünya görüşü sunan ve ana görevin şu andaki haliyle çürümüş ve kusurlu olan gerçekliği daha yüksek bir ahlaki düzenin prensipleri doğrultusunda yeniden kurmak olduğunu söyleyen' yeni ideolojiler üzerine *bkz.* Machinist 'On Self-Consciousness in Mesopotamia' (Eisenstadt, 1986, s. 183).
 - 31 Bütüyen sınıf eşitsizlikleri bağlamında vatandaşlığın evrenselleşmesinin sınırlı faydası üzerine, *bkz.* Garnsey (1974).
 - 32 Hristiyanlar ve Yahudiler İslam dünyasında benzer bir biçimde tolere edildi ancak özel vergilere tabiydiler. Yahudiler, İslam inancındakiler Hristiyan dünya ile düzenli iletişimi yoluyla bozulmasın diye -örneğin ticari ilişkilerde- hep aracı olarak kullanıldı. Daha detaylı bir tartışma için, *bkz.* Lewis (1982).
 - 33 Rome ile Hristiyanlık dini için uzlaşıldı (Mann, 1986, s. 326-31). Devlet içerisine emilim Han Çini'nde Konfüçyüsçülük için oluştu (1986, s. 342-4).
 - 34 Başkalarına cevap verebilme zorunluluğunun devletlerin eşitliği fikrinde her zaman kutsal kabul edilmediğini belirtmek önemlidir. Yunanistan'ın egemen karakteri ve Acemistan'da MÖ 387-386 arasında Kral Banşı'nı takiben şehir-devletlerinin eşitliği fikrine doğru yönelme için *bkz.* Wight (1977, Bölüm 2-3).
 - 35 Wight (1977, s. 33), evrensel ahlaki perspektiflerin kökenine dair çok az yorum yapmaktadır ama ticaretin, genellikle temasın ilk ana noktası olduğu gözlemi Mann ve McNeill'in sosyal ve ekonomik takas alanının genişlemesi genellikle evrenselci ahlakların geliştiği bağlamlar olmuştur fikrini akla getirmektedir
 - 36 Çin'de Savaşan Devletler Dönemi'nde farklı topluluk anlayışları arasındaki tansiyon ve özellikle Legalist, Konfüçyüsçü ve Mohist felsefeler arasındaki ihtilaflar için *bkz.* A. Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China* (London, 1963) ve R. L. Walker, *The Multi-State System of Ancient China* (New Haven, Connecticut, 1953).
 - 37 Yunanistan ile özdeşim kurmak dereceli olarak MÖ6. ve 8. yüzyıllarda gelişmiş ve Pers Savaşları'nın bir sonucu olarak çok büyük biçimde artmış görünüyor. *Bkz.* Hill (1989).
 - 38 Ahlaki kodun rasyonalizasyonu L. T. Hobhouse'un *Morals in Evolution* (New York, 1906) adlı kitabından ödünç alınmış bir kavramdır (s. 34). Burada, ahlaki argümanın temellerinin sistemli bir incelemesi anlamına gelmektedir.
 - 39 Eisenstadt (1986, s. 35-7), Antik Yunan'daki 'siyasal ve kültürel topluluğu evrenselleştirme eğilimine' değinir ama bunun sonuçlarının siyasal alandan çok sembolik alanda daha belirgin olduğunu ekler. Yunanlar, iddiaları için Eksen Çağı temalarından yararlanan ancak Eksen Çağı öncesi bilinç modlarında kalmış yerel şehir-devletinin yasal ve kurumsal çerçevesini aşmayı becerememişti.
 - 40 Devletler toplumunda bir çeşit diplomatik diyalog vardı ama bu nadiren eşitleri İçermek olarak anlaşıldı. Wight'ın (1977, s. 65) tartıştığı üzere, Antik Yunan'da egemen olan uluslararası toplum anlayışı hegemonikti. Dahası, evrenselci etik an-

layışlarının istisnasız hepsi, öteki kavramını ortadan kaldıran rasyonalite fikirlerine başvuruyordu (Kristeva, 1991, s. 59). Hellen kültürünün üstünlüğüne dair yaygın inanca bakınca, birbirlerindenradikal biçimde farklıolanları diyalogda eşit katılımcılar olarak birarayagetiren evrensel iletişim topluluğu tasavvurları saçma görünürdü.

- 41 Politeknik imparatorlukların yönetimi için sembolik alanın rasyonalize edilmesinin önemi daha önce belirtilmişti. Pers topraklarının fethini takiben İskender'in daha kozmopolitik olan yönetim biçimi imparatorluk yönetimini meşrulaştırmak için karmaşık sembolik çerçeveler yaratmanın çarpıcı bir örneğidir.
- 42 Metik ' misafir-işçilerin' tam vatandaşlıktan dışlanmasına dair bkz., Hill (1989) ve Walzer (1995, s. 53-5).

Bölüm 5 Devlet Gücü, Modernite ve Potansiyelleri

1. Held'in 'sosyal vepolitik problemlerin en kötü etkilerini savunmasız grupların üzerine serperken talepleri tekeline en etkili biçimde alabilenlere taviz veren' 'yerdeğişim stratejileri' hakkındaki gözlemi bu bağlamda önemlidir. Bkz. Held (1996, s. 252).
2. Bkz. Linklater (1990b). Ancak bu boyutun önemi Mann tarafından vurgulanmaktadır. Daha fazla detay için, bkz. 'çoklu-güç-aktör medeniyetleri'nde 'normatifregülasyon' üzerine Mann (1986, s. 534).
3. Ahlaki-kültürelalanın otonomisi üzerine, bkz. Bull ve Watson (1984).
4. J. M. Bernstein (1995, s. 193) adaletsiz dışlamaya karşı mücadelede 'ahlaki evrenselciliğin' bir boyutuna dikkat çeker. Sosyal sınıf, etnisite, toplumsal cinsiyet veya ırk özelliklerine dayanarak esirgenen salahiyyetlere direniş, ' hakimiyet ve baskının özünü oluşturan kapsam kısıtlamaları'na yöneltilmiştir. Prensiplerin uygulanmasının üzerinden kapsam kısıtlamalarının kaldırılması özgür olarak tanınanların çemberini genişletir. Bu meseleler bir sonraki bölümde daha da detaylandırılmaktadır.
5. Her ne kadar (temel olarak stratejik etkileşimle meşgul olan) realizm, (büyük ölçüde üretim ve takas sistemleri üzerine kafa yoran) Marksizm, (uluslararası düzenin doğasına odaklanan) rasyonalizm ve (dışlama modları ile diyalog potansiyellerini araştıran) daha yakın zamandaki eleştirel yaklaşımlar bütünü belli özelliklerine odaklansa da, hiçbir bakış açısı tek başına tüm bu boyutları kapsamaz.
6. Vincent'in (1990a, s. 243) tartıştığı üzere, 'yine on dokuzuncu yüz yılda doruk noktasına ulaşan, devletlerin *münhasıran* uluslararası yasanın öznesi, bireylerince yalnızca nesnesi olduğu fikrini Grotius tuhaf bulurdu. (italik orijinalinde).
7. 'Avrupa halkları, kanunnameleri, adetleri ve medeniyetlerinin altında yatan evrensel prensibe uygun olarak bir aile oluştururlar. Bu prensip bunların uluslararası tutumlarını, başkadurumlarda kötülüğün karşılıklı ikasının hakim olduğu bir duruma (yani savaşa) benzer şekilde dönüştürmüştür' Hegel (1952, para. 339, ek).
8. Marksist emperyalizm kuramı, Lenin'in *Imperialism: The Highest Stage of Capi-*

18. Ruggie 'nin tartıştığı üzere, Waltz uluslararası ilişkiler yapısının ancak iki şekilde değişebileceğini kabul etmektedir: hiyerarşinin anarşinin yerine aldığındaki gibi dünya politik organizasyonunu meydana getiren prensiplerin metamorfozu ile, veya milli birimlerin askeri yeteneklerinin dağılımında bir değişim ile (Ruggie, 1983, s. 266 ve 271; Waltz, 1979, s. 93). Waltz, uluslararası politik değişimin yeni bir devlet yapıları konfigürasyonunun ortaya çıkmasıyla değişebileceğinin farkına varamamaktadır. Ruggie bu temayı, ortaçağdan modern uluslararası topluma değişim eğer ulus-devletler kendilerini artık topraksal olarak münhasır birimler olarak kurulamazlarsa ortaya çıkabilir diyerek açıklar. Wight' ın, yerel meşruiyet modern bir devletler sisteminin gelişimine katkıda bulundu şeklindeki gözlemi, argümanı daha da güçlendirmekte ve sistemik ve indirgemeci kuram arasındaki neo-realist ayrımın yapay olduğunu açığa çıkarmaktadır. Bu ikinci nokta ile ilgili daha detaylı gözlemler için, bkz. Linklater (1990b). Meşruiyet üzerine daha fazla yorum için, bkz. ileride, s. 169-71.
19. Hemfikir devletler fikri, uluslararası ilişkilerdeki hemfikir gruptan alınmıştır. Bunun bir tartışması için, bkz. Dolman (1979).
20. 'Vazgeçmemiz gereken egemenlik adındaki mitolojik bir atıf değildir, vazgeçmemiz gereken şey askeri ve ekonomik politikamızı diğer ülkelerin çıkar ve ihtiyaçlarını göz ardı ederek ayarlamak alışkanlığımızdır'(Carr, 1941, s. 61).
21. Liberal devletlerin dış politikaları ile ilgili farklı eylem çerçevelerinin bir analizi için, bkz. Brewin (1988).
22. Bkz. s. 74. Üçlenme Linklater'dan (1990a, blm. 10) türetilmiştir.
23. Daha önce değinildiği üzere, dominant toplumdaki belli bir uzaklıkta duran Amiş veya yerel halklar gibi gruplar sıklıkla örnek olarak verilmektedir.
24. Bu iddianın kuramsal önemi üzerine, bkz. blm 5, 18. Not
25. Bull (Bull ve ark., 1990, s. 73-4) da, meşruiyetin gelişiminin uluslararası bir devletler toplumunun yolunu yaptığını söylemiştir.
26. Bull (1983a, s. 6), nihai özeti sunar: ' bu adalet talepleri ilk ortaya konduğunda, Üçüncü Dünya halklarının liderlerinin Batılı güçlerin hala dominant bir pozisyonda olduğu birdünyada ricacı gibi konuştuklarını hatırlamalıyız. Ortaya konulan talepler, Batılı güçlerin ana yazarları olduğu düzenler olarak haklı çıkarılmak zorundaydı; ahlaki çağrı en çok Batılı toplumlarda yankı getirecek şekilde düzenlenmeliydi. Ama Batılı-olmayan halklar daha güçlü hale geldikçe ... ve bağımsızlığın ilk yıllarındaki Batılılaşmış liderler birçok ülkede yerel ve bölgesel güçleri daha çok temsil eden yeni liderler ile değiştirildikçe, Üçüncü Dünya' nın sözcüleri Batılı değerleri bir kenara atan ... veya bunlara farklı yorumlar getiren bir retorik benimsemekte daha özgür hale geldiler. Bugün, Üçüncü Dünya koalisyonundan kaynaklanan taleplerin Batı'nın ahlaki fikirleri ile ne ölçüde uyumlu olduğuna dair meşru bir şüphe bulunmaktadır.'
27. Fonksiyonel benzerlik üzerine, bkz. Waltz (1979, s. 97). Philadelphia sisteminin

neo-realist önermelere benzer bir meydan okuma teşkil ettiği argümanı için, bkz. Deudney (1996).

Bölüm 6 Post-Westfalyan Dönemde Topluluk ve Vatandaşlık

Demokratik fikirlerle bağlantılı içkin eleştiri kullanan paralel bir uygulama için, bakınız D. Held (1995, 8. Bölüm). Hegel' in etik devlet açıklamasının Oakeshott tarafından tefsiri için eleştiri metodunun ana hatlarını çizmekte ve burada benimsenen yaklaşımı açıklamaktadır. Oakeshott'a göre Hegel'in rasyonel devleti, zamanının toplumları tarafından 'ima' edilmiştir. Devletlerin gelişim kalıplarındaki ideal açıkça 'fark edilebilir' durumdaydı ancak yinede ' tamamlanmamış' tı. Hegel'e göre, bu koşullar altında içkin eleştirinin rolü, modern devletin kazanımlarını vurgulamak ve dahada geliştirilmelerinin olanaklarını öne çıkarmaktı. Bu şekilde ilerlendiğinde Hoffman'ın (1960, s. 189) 'uygun ütopyalar' - mevcut normatif taahhütleri mantıksal sonuçlarına kadar götürülen- olarak adlandırdıklarını hayal etmek mümkün olmuştur. Bu noktaları akılda tutarak mevcut argümana geridöndüğümüzde mevcut devletler içindeki bazı eğilimler dahayüksek olasılıkların gerçekleştirilinde olduğuna ya da yakın gelecekte gerçekleştirilebileceklerine dair kanıt sağlayabilirler. Ama en sonunda bunlar, milli vatandaşlığın yerleşmiş anlayışları içinde halihazırda gizli olarak var olan haksız dışlamaya karşı mücadeleyi sürdürme potansiyelini serbest bırakmak istiyorlarsa, devletlerin yürümleri gereken yolların çizimlerinden başka bir şey değildir. Oakeshott'un Hegel açıklaması şurada ortaya konmuştur: *On Human Conduct* (Oxford, 1975), s. 262-3.

- 2 Daha fazla bilgi için, bakınız, Garnsey (1974).
- 3 Diğerleri, örneğin Mouffe (1993, s. 84-6), gruplara özgü hakların tanınmasının kamusal alanda kadınların, etnik azınlıkların ve diğerlerinin özcü beyanlarını sağlamlaştırılmaktan başka bir işe yaramayacağını öne sürmektedir.
- 4 Göçmenler, milli ve diğer azınlıklar ve Çingeneler çeşitli Avrupa toplumlarında lümpen vatandaşlar arasında sürekli olarak dışlanan üç gruptur.
- 5 Beşeri farklılıkların ahlaki önemini sorgulamanın kültürel mantığı ayrıca amaca katkıda bulunur.
- 6 Mouffe (1993), etik-siyasal bağın birleştirici bir ortak iyiliğin toplulukçu kavranılan ile ve siyasal topluluğun , kendi çıkarlarını desteklemekte bireyleri serbest bırakan, en temel 'medeni münasebet kurallarından' oluştuğuna dair liberal inanç ile kavgalı olduğunu öne sürmektedir. Benzer temalar, Veit-Brause'un (1995, s. 72) savunduğu 'milliyetçilik sonrası medenilik' fikri tarafından önerilmektedir. Toplumsal bağın, liberal-bireyci ve milliyetçi-kolektivits anlayışlarını önleyen sivil milliyetçilik üzerine ayrıca bakınız, Reiner (1995, s. 15). Bu konular, *demos* ya da ulusun yokluğunda bir Avrupa idare şeklinin nasıl yaratabileceği sorunundan ortaya çıkmıştır; Avrupa için özel bir referansa sahiptir. Bu son tema hakkında çoklu bağlılıkların (ulus-altı, milli ve ulusaşın) önemini vurgulayan bir yorum için bakınız, Weiler (1996, s. 526).
- 7 Habermas'ın da (1994, s. 165) belirttiği üzere, ' bir zamanlar halk egemenliği fikri ile kastedilen şey eğer kendi kendini savunan egemen ulus-devletin tarihsel şekline kilitli kalırsa salt bir kuruntu içinde çürümeye mahkumdur.'

- 8 Bull , aynı zamanda ' egemenliğin odağı konusunda uzun süren bir belirsizlik durumu' ile 'egemenlik kavramının gereksiz olarak kabul edildiği' durum arasında kısa bir adım olabileceğini de ilave etmiştir. Burada Carr'ın egemenlik kavramı hakkındaki düşüncesi ile ilginç bir paralellik söz konusudur. Carr (1946, s. 231), 'egemenlik kavramının gelecekte şu anda olduğundan daha da fazla bulanık ve belirsiz hale gelme olasılığının daha yüksek olduğunu' savunmuştur. Devamında ise şunları söyler: 'Gelecekteki iktidar birimlerinin, biçimsel egemenliği dikkate alınması pek olası değildir. Etkin (fakat ille de nominal değil) otorite tek bir merkezden icra edildiği müddetçe her bir birimin birkaç şekle egemen devletten oluşan gruplardan meydana gelmemesi için hiçbir sebep yoktur. Geleceğin etkin grup birimi, her ihtimalde uluslararası hukuk tarafından da bu şekilde biçimsel olarak tanınmış birim olmayacaktır.'
- 9 Bu tema üzerine düşünen Mac Cormack (1996, s. 566), 'bir ulusun üyelerinin, ilke olarak bu sıfatla egemen ya da postegemen devletlerin dünya düzeni içinde siyasi self-determinasyon etkin organlarına sahip olma hakkına sahip olduklarını fakat bu organların, egemen bir devlet şeklinde özyönetim temin etmesine gerek olmadığını' ileri sürmüştür. Sayfa 59'da ve 60'ta da belirtildiği üzere, paralel temalar Walzer'in yazılarında da vardır.
- 10 Çağdaş bir yaklaşımla yeniden formüle edilmesi için bakınız, James (1986). 'Kapı onlara kapalı olduğundan içerdekiler yasal yollara başvuramazlar.'fikri ile ' Dışarıdakilerin, kapının arkasında ne olduğu hakkında şikayette bulunmaya hiçbir hakkı yoktur.' iddiası (s. 227-8), 'birinin dahili davranışlarına ilişkin dışarıdakilerinhiçbir yasal yükümlülüğün olmaması' (s. 226) durumuna yapılan atıfta olduğu gibi, egemenlik ve vatandaşlık arasındaki bağlantıları teyit eder. Ayrıca bakınız, devletin kirli çamaşırlarını kendine saklayan bir eve benzer olduğu iddiası (s. 227) ve egemenliğin 'işlevsel münhasırlık' gerektirdiği böylece devletin 'hiçbir fonksiyonunun kökü dışarıdaki eller tarafından doğrudan doğruya kapılışına maruz kalmasına izin vermediği' hususu (s.227). Post-Westfalyan bir devlet bu önermelerden hiç birine kendini vakfetmeyecektir.
- 11 Küreselleşme, ulus-ötesi toplumsal hareketlere katılım ile toprağa bağlı olmayan vatandaşlık anlayışlarını mümkün kılar. Daha ayrıntılı bir tartışma için bakınız, Van Steenberg (1994).
- 12 Owen (1995, s. 162), ' (argüman ile meşgul olmaya ve bu meşguliyete uygun erdemleri sergilemeye istekli olduklarından) diğer kişiler için biçimsel saygının (onların önerdikleri ısmarlama değerler kümesinin bize göre eksik olduğunu düşündüğümüz için) onlara yönelik müstakil küçümseme ile ikiz olduğu bir topluluğun kolayca tahmin edilebileceğini' iddia ederek daha da ileri gider.
- 13 Bakınız, yukarıda s. 65 ve 187'de belirtilen Meinecke ve Phillips'in gözlemleri.
- 14 Bakınız, s. 93-4' te belirtildiği gibi, O' Neill'in soyut adalet ilkelerini ve tikellik alanını kucaklamak için etik muhakeme ihtiyacı hakkındaki yorumları.
- 15 Bauner ve Renner gibiAvusturyalı Marksistler azınlık milletlerinin, ikamet ettikleri alanların temsilcilerinden ziyade, kendi milli örgütleri tarafından temsil edilmeyi seçebileceklerini iddia etmişlerdir (bk., Lowy, 1976, s. 92). Bu ilkenin Avrupa uluslararası ilişkiler yapısının içine yerleştirilmesinin esaslarına ilişkin, bakınız Brewin.
- 16 Bu nokta üzerinde çok fazla ısrar etmek hayal ürünü olacaktır. Bununla birlikte,

- siyasi düzenlemeleri diğer kıtalardaki siyasi sadakatin 'üç katmanlı yapısının' etrafında inşa etme ihtiyacına yönelik referanslar mevcuttur. Bakınız, F. M. Deng ve diğerleri (ed.), *Sovereignty as Responsibility: Conflict Management in Africa* (Washington DC: Brooking Institute, 1996), s. 68 ve Sonuç Bölümü.
- 17 Çevreye ve diğer türlere karşı yükümlülükler yüzünden türlerin yanı sıra dünya. Küresel ekolojik vatandaşlık hakkında bakınız, Faik (1994) ve Van Steenberg (1994).
 - 18 Dış siyaset dünyasındaki gelişmeler bir çeşit dünya vatandaşlığı ya da uluslararası vatandaşlık kavramını da hatırlara getirmiştir. Devletlerin, 'kendilerinin ötesindeki amaçları' teşvik etme görevleri olduğu iddiası, 'iyi uluslararası vatandaş' kavramı son İşçi Partisi hükümeti döneminde Avustralya dış siyasetinde önemli bir konuydu. İyi uluslararası vatandaşlık, hayırsever, orta gücün uluslararası rolüne ve yükümlülüklerine atıfta bulunmaktaydı. Bakınız, Evans ve Grant (1991). Linklater (1992b), bu kavram ile uluslararası ilişkiler kuramındaki gelişmeler arasında bağlantı kurmuştur. Daha ayrıntılı yorum için, bakınız, Lawler (1992) ve Hutchings (1996).
 - 19 O'Neill'a göre (1991, s. 301-2), başkalarına razı olamayacakları şekillerde davranmaktan kaçınma görevi, başkalarının zayıflıklarından yararlanmaktan imtina etme taahhüdünden daha fazlasını gerektirir: 'Adil araçlar, kendilerine karşı en savunmasız olanlar dahil olmak üzere, başkalarına teklifleri reddetme ve yeniden müzakere etme alanı tanırlar.' Adalet, 'kurumların yapısını ve bireysel ajanların karakterlerini ve güçlerini, diğer bir deyişle, işlemlerin varsayımlarını, güçsüzleri ve güvenlik açığını azaltacak şekilde dönüştürmek için bir taahhüd' gerektirir. Nancy Fraser, kamusal alanlara, erişilebilirlik ile kamusal alanların içlerinde katılım eşitliği olduğu ölçü arasında ayırım yapar. Daha ayrıntılı bir tartışma için, bakınız Cochran (1996, s. 295-300). İletişimse) çerçevelere bu bölümdeki yaklaşımlar bu duyguları yansıtmaktadır. Ayrıca bakınız, yukarıda değinilen Bohler tarafından yapılan yorumlar, 3. Bölüm, s. 35.
 - 20 Az önce belirtildiği gibi (s. 103), insani müdahalenin doğruları ve yanlışları göz önüne alınarak kozmopolit vatandaşlık tartışmasını başlatmaya yönelik herhangi bir girişime en iyi şekilde direnç gösterilmektedir. İlk aşamada, kozmopolit vatandaşlık, dışarıdakilerin, kişinin kendi toplumunun emrinde olan iktisadi, siyasi ve askeri gücün insafına bırakılmaması gerektiği kanaatini ifade eder.
 - 21 Bull (1977, s. 9-10 ve 13), bu yolla uluslararası sistemi, uluslararası toplumdaki ayırt eder. Bir 'devletler sistemi (ya da uluslararası sistem) iki ya da daha fazla sayıda devletin -en azından belirli bir ölçüde- bir bütünün parçaları olarak davranmalarına neden olacak şekilde birbirlerinin kararları üzerinde yeterli etkiye sahip olduğunda oluşturulur.' Bir 'devletler toplumu, belirli ortak çıkarlar ve ortak değerlerin bilincindeki bir devletler grubu, kendilerini birbirleriyle ilişkilerinde ortak bir kuralları tabii olarak tasavvur etmeleri ve ortak kurumların çabasına iştirak etmeleri anlamında, bir toplum oluşturduğunda mevcut olur.
 - 22 İnsan hakları konusunda devam eden tartışmalar, bu değerlere bağlılığı Batılı liberal-demokratik toplumların ötesine yaymaya yönelik girişimlerin, bünyesinde devlet egemenliği ilkesinin dokunulmaz kalmaya devam ettiği, çoğulcu bir uluslararası toplum anlayışının çetin bir biçimde savunulmasını kısırtabileceğine işaret etmektedir.

- 23 Willets (1996), sivil toplum örgütlerinin daha genişdiplomatik diyalog içine girmelerini bunun BM sistemi tarafından teşvik edilmesine dayandırmaktadır.
- 24 Dikkate değer bir şekilde, Bull ve Watson (1984, s. 1), bir devletler toplumunun, devletlerin bir arada yaşama ilkelerini, 'diyalog ve rıza' ile belirledikleri yerde var olduğunu savunur.
- 25 Bull (1982), apartheid'ın kötülükleri hakkında bir anlaşmaya varılmasının 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başında gerginleşmiş olan evrensel ahlaki konsensüs kadar uzak olduğunu savunmuştur.

Kaynaklar

- Abu-Lughod, I. 1963: *The Arab Discovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*. Princeton: Princeton University Press.
- Anderson, M., den Boer, M. and Miller, G. 1994: European Citizenship and Cooperation in Justice and Home Affairs. in A. Duff et al. (eds), *Maastricht and Beyond: Building the European Union*. London: Routledge.
- Apel, K.-O. 1979: The Conflicts of our Time and the Problem of Political Ethics. In F. Dallmayr (ed.), *From Contract to Community*. New York: Marcel Dekker.
- Apel, K.-O. 1980: *Towards a Transformation of Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Archibugi, D. 1995: Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace. *European Journal of International Relations*, 1, 429-56.
- Archibugi, Daniele and Held, D. (eds), 1995: *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge: Polity Press.
- Aristotle, 1960: *The Politics*, translated with notes by Ernest Barker. Oxford: Clarendon Press.
- Armstrong, D. 1993: *Revolution and World Order: The Revolutionary State in International Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Aron, R. 1966: *Peace and War: A Theory of International Relations*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Aron, R. 1968: *Progress and Disillusion: The Dialectic of Modern Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Ashley, R. K. 1982: Political Realism and Human Interests. *International Studies Quarterly*, 25, 204- 46.
- Ashley, R. K. 1984: The Poverty of Neo-Realism. *International Organisation*, 38, 225- 86.
- Ashley, R. K. 1988: Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique. *Milennium*, 17, 227-62.
- Ashley, R. K. and Walker, R. B. J. 1990: Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty in International Studies. *International Studies Quarterly*, 34, 367- 416.

- Bader, V. 1995: Citizenship and Exclusion: Radical Democracy, Community and Justice. Or, What is Wrong with Communitarianism. *Political Theory*, 23, 211-46.
- Balibar, E. 1988: Propositions on Citizenship. *Ethics*, 98, 723-30.
- Barry, B. 1995: *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press.
- Bartelson, J. 1995: *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Z. 1993: *Postmodern Ethics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bauman, Z. 1996: On Communitarianism and Human Freedom. Or, How to Square the Circle. *Theory, Culture and Society*, 13, 79-90.
- Beck, U. 1992: *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Beetham, D. 1984: The Future of the Nation-State. in G. McLennan, D. Held and S. Hali (eds), *The Idea of the Modern State*. Milton Keynes: Open University Press.
- Beetham, D. forthcoming: Human Rights. In D. Held and D. Archibugi (eds), *Citizenship, Sovereignty and Cosmopolitanism: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Beiner, R. (ed.), 1995: *Theorizing Citizenship*. Albany: State University of New York Press.
- Beitz, C. 1994: Cosmopolitan Liberalism and the States System. in C. Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*. London: Routledge.
- Bendix, R. 1964: *Nation-Building and Citizenship: Our Changing Social Order*. New York: John Wiley and Sons.
- Benhabib, S. 1993: *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, S. and Cornell, D. (eds), 1987: *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, S. and Dallmayr, F. (eds), 1990: *The Communicative Ethic Controversy*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Berlin, I. 1976: *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: Hogarth Press.
- Bernstein, J. M. 1995: *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. London: Routledge.
- Bernstein, R. 1986: *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, R. 1988: Fred Dallmayr's Critique of Habermas. *Political Theory*, 16, 580-93.
- Bernstein, R. 1991: *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge: Polity Press.
- Biersteker, T. J. and Weber, C. (eds), 1996: *State Sovereignty as Social Construct*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Biro, G. 1994: Minority Rights in Eastern and Central Europe and the Role of International Institutions. In J. Laurenti (ed.), *Search for Morings: East Central Europe in the International System*. New York: Sage.
- Blaney D. and Inayatullah, N. 1994: Prelude to a Conversation of Cultures in International Society? Todorov and Nandy on the Possibility of Dialogue. *Alternatives*, 19, 23-51.
- Bodin, J. 1967: *Six Books on the Commonwealth*. London: Blackwell.

- Bohler, D. 1990: Transcendental Pragmatics and Critical Morality: On the Possibility and Moral Significance of a Self-Enlightenment of Reason. in S. Benhabib and F. Dallmayr (eds), *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Booth, K. 1991: Security in Anarchy: Utopian Realism in Theory and Practice. *International Affairs*, 67, 527-45.
- Bottomore, T. B. and Goode, P. (eds), 1978: *Austro-Marxism*. Oxford: Oxford University Press.
- Brewin, C. 1988: Liberal States and International Obligations. *Millennium*, 17, 321- 38.
- Brewin, C. forthcoming: Society as a Kind of Community: Problems in Creating a New Order of Citizen in Europe from Atatürk to the Treaty of Maastricht. In M. Waller and A. Linklater (eds), *Images of Europe: Community and Citizenship in the Remaking of Europe*.
- Brown, C. 1988: The Modern Requirement? Reflections on Normative International Theory in a Post-Western World. *Millennium*, 17, 339-448.
- Brown, C. 1992: *International Relations Theory: New Normative Approaches*. London: Harvester.
- Brown, C. 1994: 'Turtles All the Way Down': Anti-Foundationalism, Critical Theory and International Relations. *Millennium*, 23, 213- 36.
- Brown, C. 1995: International Political Theory and the Idea of World Community. in K. Booth and S. Smith (eds), *International Relations Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- Brown, R. 1995: Globalisation and the End of the National Project. in J. MacMillan and A. Linklater (eds), *Boundaries in Question: New Directions in International Relations*. London: Pinter.
- Brubaker, R. 1992: *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bull, H. 1966a: The Grotian Conception of International Society. In H. Butterfield and M. Wight (eds), *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics*, London: George Allen and Unwin.
- Bull, H. 1966b: International Theory: The Case for a Classical Approach. *World Politics*, 18, 361- 77.
- Bull, H. 1977: *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. London: Macmillan.
- Bull, H. 1979: The State's Positive Role in World Affairs. *Daedalus*, 108, 111-23.
- Bull, H. 1982: The West and South Africa. *Daedalus*, 11, 255- 70.
- Bull, H. 1983a: *Justice and International Relations*. The Hagey Lectures, University of Waterloo, Canada.
- Bull, H. 1983b: The International Anarchy in the 1980s. *Australian Outlook*, 37, 127- 31.
- Bull, H. and Watson, A. (eds), 1984: *The Expansion of International Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Bull, H. et al. (eds), 1990: *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Clarendon Press.
- Burchill, S. (ed.), 1996: *Theories of International Relations*. Basingstoke: Macmillan.

- Butler, J. 1995: *Contingent Foundations*. in S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell and N. Fraser, *Feminist Contentions*. London: Routledge.
- Callinicos, A. 1995: *Theories and Narratives: Reflections on the Philosophy of History*. Cambridge: Polity Press.
- Camilleri, J. and Faik, J. 1992: *The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmenting World*. Aldershot: Edward Elgar.
- Camilleri, J. A., Jarvis, A. P. and Paolini, A. J. (eds), 1995: *The State in Transition: Reimagining Political Space*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner.
- Campbell, D. 1990: Global Inscription: How Foreign Policy Constitutes the United States. *Alternatives*, 15, 263-86.
- Campbell, D. 1992: *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. Manchester: Manchester University Press.
- Campbell, D. 1994: The Deterritorialisation of Responsibility: Levinas, Derrida and Ethics after the End of Philosophy. *Alternatives*, 19, 455-84.
- Canny, N. P. 1973: The Ideology of English Colonisation: From Ireland to America. *William and Mary Quarterly*, 30, 575-98.
- Carens, J. 1987: Aliens & Citizens: The Case for Open Borders. *Review of Politics*, 49, 251-73.
- Carens, J. 1995: Complex Justice, Cultural Difference and Political Community. in D. Miller and M. Walzer (eds), *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press.
- Carr, E. H. 1941: *The Future of Nations*. London: Macmillan.
- Carr, E. H. 1945: *Nationalism and After*. London: Macmillan.
- Carr, E. H. 1946: *The Twenty Years' Crisis: 1919 - 1939*. London: Macmillan.
- Chase-Dunn, C. 1981: Interstate System and Capitalist World Economy: Üne Logic or Two? *International Studies Quarterly*, 25, 19-42.
- Clark, I. 1989: *The Hierarchy of States: Reform and Resistance in the International Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarke, P. B. (ed.), 1994: *Citizenship*. London: Pluto Press.
- Cochran, M. 1995: Cosmopolitanism and Communitarianism in a Post-Cold War World. in J. MacMillan and A. Linklater (eds), *Boundaries in Question: New Directions in International Relations*. London: Pinter.
- Cochran, M. 1996: International Ethics as Pragmatic Critique: Confronting the Epistemological Impasse of the Cosmopolitan/ Communitarian Debate. University of London Doctoral Thesis.
- Cohen, J. 1990: Discourse Ethics and Civil Society. in D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Connerton, P. (ed.), 1978: *Critical Sociology: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin.
- Connolly, W. 1993: *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality*. London: Sage.
- Connolly, W. 1994: Cosmopolitanism and Difference. *Boston Review*, 19 (5), 25.
- Connolly, W. 1995: *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Corrigan, P. and Sayer, D. 1985: *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- Cox, R. W. 1981: Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. *Millennium*, 10, 126-55.

- Cox, R. W. 1992: Multilateralism and World Order. *Review of International Studies*, 18, 161- 80.
- Cox, R. W. 1993: Structural Issues of Global Governance: Implications for Europe. in S. Gill (ed.), *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crawford, J. (ed.), 1988: *The Rights of Peoples*. Oxford: Oxford University Press.
- Czempiel, E. O. 1974: The Citizen's Society: Lessons from Europe, *Social Research*, 41, 746-65.
- Dahrendorf, R. 1974: Citizenship and Beyond: The Social Dynamics of an Idea. *Social Research* 41, 673-701.
- Debray, R. 1977: Marxism and the National Question. *New Left Review*, 105, 25-41.
- D'Entreves, M. P. and Benhabib, S. (eds), 1996: *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Derrida, J. 1992: *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, J. 1994a: *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. London: Routledge.
- Derrida, J. 1994b: Spectres of Marx. *New Left Review*, 205 (May/June), 31- 58.
- Deudney, D. 1996: Binding Sovereigns: Authorities, Structures and Geopolitics in Philadelphian Systems. In T. J. Biersteker and C. Weber (eds), *State Sovereignty as Social Construct*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deutsch, K. 1970: *Political Community at the International Level*. New York: Archon Books.
- Devetak, R. 1995a: The Project of Modernity and International Relations Theory. *Millennium*, 24, 27-51.
- Devetak, R. 1995b: Incomplete States. in J. MacMillan and A. Linklater (eds), *Boundaries in Question: New Directions in International Relations*. London: Pinter.
- Devetak, R. 1996a: Critical Theory. In S. Burchill (ed.), *Theories of International Relations*. Basingstoke: Macmillan.
- Devetak, R. 1996b: Postmodernism. In S. Burchill (ed.), *Theories of International Relations*. Basingstoke: Macmillan.
- Dews, P. 1987: *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso.
- Dolman, A. 1979: The Like-Minded Countries and the New International Order: Past, Present and Future Prospects. *Cooperation and Conflict*, 14, 57- 85.
- Doty, R. L. 1996: Immigration and National Identity: Constituting the Nation. *Review of International Studies*, 22, 235-55.
- Doyle, M. W. 1982: Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs. *Philosophy and Public Affairs*, 12, 205- 35 and 323- 53.
- Doyle, M. 1986: Liberalism and World Politics, *American Political Science Review*, 80, 1151-69.
- Dummett, A. 1992: The Transnational Migration of People Seen from a Natural Law Perspective. In R. Goodin and B. Barry (eds), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*. Hemel Hempstead: Harvester.

- Eisenstadt, S. (ed.), 1986: *The Origins and Diversity of the Axial Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Elias, N. 1982: *The Civilizing Process*, vol. 2: *State Formation and Civilization*. Oxford: Basil Blackwell.
- Elshstain, J. B. 1994: Acr V. In J. Rosenau (ed.), *Global Voices: Dialogues in International Relations*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Evans, G. and Grant, B. 1991: *Australia's External Relations: The World of the 1990s*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Faik, R. 1990: Evasions of Sovereignty. In R. B. J. Walker and S. Mendlowitz (eds), *Contending Sovereignties: Redefining Political Community*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner.
- Faik, R. 1994: The Making of Global Citizenship. In Bart Van Steenberg (ed.), *The Condition of Citizenship*. London: Sage.
- Fidler, D. P. 1996: Desperately Changing the Grotian and Kantian Sheep: Rousseau's Attempted Escape from the State of War. In I. Clark and I. B. Neumann (eds), *Classical Theories of International Relations*. Basingstoke: Macmillan.
- Filmer, Sir R. 1949: *Patriarcha and Other Political Works*, edited with an introduction by P. Laslett. Oxford: Oxford University Press.
- Forsyth, M. et al. (eds), 1970: *Theories of International Relations*. London: Ailen and Unwin.
- Foucault, M. 1979: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M. 1989: Rituals of Exclusion. In *Foucault Live: Interviews 1966-84*. New York: Semiotexte.
- Fraser, N. 1989: *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Fraser, N. and Gordon, L. 1994: Civic Citizenship against Social Citizenship? In B. Van Steenberg (ed.), *The Condition of Citizenship*. London: Sage.
- Frazer, E. and Lacey, N. 1993: *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*. Hemel Hempstead: Harvester.
- Fukuyama, F. 1992: *The End of History and the Last Man*. London: Hamish Hamilton.
- Gallie, W. B. 1978: *Philosophers of Peace and War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garcia, S. (ed.), 1993: *European Identity and the Search for Legitimacy*. London: Pinter.
- Garnsey P. 1974: Legal Privilege in the Roman Empire. In M. I. Finley (ed.), *Studies in Ancient History*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Gellner, E. 1983: *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- George, J. 1994: *Discourses of World Politics: A (Re)Introduction to International Relations*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner.
- Geras, N. 1995: *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*. London: Verso.
- Gerth, H. H. and Milis, C. W. (eds), 1948: *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Gibney, M. 1995: Political Theory and the International Refugee Crisis. Cambridge University Doctoral Thesis.
- Giddens, A. 1985: *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity Press.

- Giddens, A. 1993: *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Gilligan, C. 1993: *In a Different Voice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Gong, G. W. 1984: *The Standard of 'Civilisation' in International Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Good in, R. and Barry, B. (eds), 1992: *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*. Hemel Hempstead: Harvester.
- Haas, E. B. 1990: Reason and Change in International Life: Justifying a Hypothesis. *Journal of International Affairs*, 44, 209-40.
- Haber, H. F. 1994: *Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault*. London: Routledge.
- Habermas, J. 1972: *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann.
- Habermas, J. 1979a: *Communication and the Evolution of Society*. London: Heinemann.
- Habermas, J. 1979b: History and Evolution. *Telos*, 39, 5- 44.
- Habermas, J. 1980: Response to the Commentary of Bernstein and Dove. In D. P. Verene (ed.), *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- Habermas, J. 1984: *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. 1985: A Philosophical-Political Profile. *New Left Review*, 151, 75-105.
- Habermas, J. 1987: *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1989: *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *The Critique of Functionalist Reason*. London: Heinemann.
- Habermas, J. 1990a: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1990b: Ethics, Politics and History: An Interview with Jean-Marc Ferry. In D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Habermas, J. 1992a: *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, edited by Peter Dews. London: Verso.
- Habermas, J. 1992b: *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1993: *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1994: *The Past as Future*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1996: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Halliday, F. 1994: *Rethinking International Relations*, London: Macmillan.
- Hardimon, M. O. 1994: *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heater, D. 1990: *Citizenship: The Civic ideal in World History, Politics and Education*. London: Longman.
- Heater, D. 1996: *World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought*. Basingstoke: Macmillan.
- Hegel, G. W. F. 1952: *The Philosophy of Right*, translated by T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press.

- Hegel, G. W. F. 1956: *The Philosophy of History*. New York: Dover.
- Held, D. 1995: *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press.
- Held, D. and McGrew, A. 1995: Globalization and the Liberal Democratic State. in Y. Sakomoto (ed.), *Global Transformation: Challenges to the State System*. New York: United Nations University Press.
- Held, D. 1996: *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Held, V. 1993: *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Helman, G. B. and Ratner, S. R. 1992-3: Saving Failed States. *Foreign Policy*, 89, 3-20.
- Higgins, N. 1996: A Question of Style: The Politics and Ethics of Cultural Conversation in Rorty and Connolly. *Global Society*, 10, 25-42.
- Hill, E. 1989: *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Hinsley, F. H. 1994: *Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hintze, O. 1975: *The Historical Essays of Otto Hintze*, edited with an introduction by Felix Gilbert. New York: Oxford University Press.
- Hoffman, S. 1960: *Contemporary Theory in International Relations*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Hoffmann, S. 1965: *The State of War: Essays on the Theory and Practice of International Relations*. London: Pall Mall Press.
- Hollis, M. and Smith, S. 1990: *Explaining and Understanding International Relations*. Oxford: Clarendon Press.
- Honneth, A. 1995: *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Horkheimer, M. 1972: *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Free Press.
- Horsman, M. and Marshall, A. 1994: *After the Nation-State: Citizens, Tribalism and the New World*. London: HarperCollins.
- Howe, P. 1995: A Community of Europeans: The Requisite Underpinnings. *Journal of Communication Studies*, 33, 27-46.
- Hoy, D. C. (ed.), 1986: *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hoy, D. C. and McCarthy, T. 1994: *Critical Theory*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Huff, T. E. (ed.), 1981: *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilization. Selected Writings by Bejjamii Ne /so n*. Toronto, New Jersey: Rowman and Littlefield.
- Huntington, S. 1993: The Clash of Civilisations. *Foreign Affairs*, 72, 22-49.
- Hurrell, A. 1990: Kant and the Kantian Paradigm in International Relations. *Review of International Studies*, 16, 183-205.
- Hurrell, A. 1994: A Crisis of Ecological Viability? Global Environmental Change and the Nation-State. *Political Studies*, 42, 146-65.
- Hutchings, K. 1994: Feminist Morality and International Relations. *Paradigms*, 8, 23-35.
- Hutchings, K. 1996: The Idea of International Citizenship. in B. Holden (ed.), *The Ethical Dimensions of Global Change*. Basingstoke: Macmillan.
- Ignatieff, M. 1991: Citizenship and Moral Narcissism. in G. Andrews (ed.), *Citizenship*. London: Lawrence and Wishart.

- Jabri, V. 1996: Textualising the Self: Moral Agency in Inter-Cultural Discourse. *Global Society*, 10, 57- 68.
- Jackson, R. 1990: *Quasi-States: Sovereignty, International Relations and the Third World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, A. 1986: *Sovereign Statehood: The Basis of International Society*. London: Ailen and Unwin.
- Kalberg, S. 1980: Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in World History. *American Journal of Sociology*, 85, 1145-79.
- Kalberg, S. 1994: *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Kant, I. 1970a: The Metaphysical Elements of Justice. In M. Forsyth, H. M. A. Keens-Soper and P. Savigear (eds), *The Theory of International Relations: Selected Texts from Gentili to Treitschke*. London: Ailen and Unwin.
- Kant, I. 1970b: Perpetual Peace, in M. Forsyth, H. M. A. Keens-Soper and P. Savigear (eds), *The Theory of International Relations: Selected Texts from Gentili to Treitschke*, London: Ailen and Unwin.
- Keane, J. 1990: The Modern Democratic Revolution: Reflections on Lyotard's *The PostModern Condition*. in A. Benjamin (ed.), *Judging Lyotard*. London: Routledge.
- Keenan, T. 1987: The Paradox of Knowledge and Power: Reading Foucault on a Bias. *Politica/Theory*, 15, 5- 30.
- Kissinger, H. 1979: *White House Years*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Kristeva, J. 1991 : *Strangers to Ourselves*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Kumar, K. 1981: *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial/ and Post-Industrial Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Kymlicka, W. 1989: *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. 1995 : *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Lawler, P. 1992: The Good Citizen Australia? *Asian Survey*, 16, 241-50.
- Lawler, P. 1994: Constituting the Good State. in P. James (ed.), *Critical Politics*. Melbourne: Arena Publications.
- Lawler, P. forthcoming: Scandinavian Exceptionalism. in M. Waller and A. Linklater (eds), *Images of Europe: Community and Citizenship in the Remaking of Europe*.
- Lewis, B. 1982: *The Muslim Discovery of Europe*. London: Phoenix.
- Linklater, A. 1990a: *Men and Citizens in the Theory of International Relations*. London: Macmillan.
- Linklater, A. 1990b: *Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations*. London: Macmillan.
- Linklater, A. 1990c: The Problem of Community in International Relations. *Alternatives*, 15, 135- 53.
- Linklater, A. 1991: Marxism and International Relations: Antithesis, Reconciliation and Transcendence. in R. Higgott and J. L. Richardson (eds), *International Relations: Global and Australian Perspectives on an Evolving Discipline*. Canberra : Department of International Relations.

- Linklater, A. 1992a: The Question of the Next Stage: A Critical-Theoretical Point of View. *Millennium*, 21, 77-98.
- Linklater, A. 1992b: What is a Good International Citizen? in P. Keal (ed.), *Ethics and Foreign Policy*. Sydney: Allen and Unwin.
- Linklater, A. 1993: Liberal Democracy, Constitutionalism and the New World Order. In J. L. Richardson and R. Leaver (eds), *The New World Order*. Boulder: Colorado: Westview Press.
- Linklater, A. 1994: Dialogue, Dialectic and Emancipation in International Relations at the End of the Post-War Age. *Millennium*, 23, 119-31.
- Linklater, A. 1995a: Neo-Realism in Theory and Practice. in S. Smith and K. Booth (eds), *International Political Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- Linklater, A. 1995b: Community. in A. Danchev (ed.), *Fin de Siecle: The Meaning of the Twentieth Century*. London: Tauris Academic Studies.
- Linklater, A. 1996a: The Achievements of Critical Theory. in S. Smith, K. Booth and M. Zalewski (eds), *International Theory: Positivism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Linklater, A. 1996b: Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian State. *European Journal of International Relations*, 2, 77-103.
- Linklater, A. 1996c: Rationalism. In S. Burchill (ed.), *Theories of International Relations*. London: Macmillan.
- Linklater, A. 1996d: Marxism. in S. Burchill (ed.), *Theories of International Relations*. London: Macmillan.
- Linklater, A. 1996e: Hegel, the State and International Relations. in I. Clark and I. B. Neumann (eds), *Classical Theories of International Relations*. Basingstoke: Macmillan.
- Linklater, A. 1997: The Transformation of Political Community: E. H. Carr, Critical Theory and International Relations. *Review of International Studies*.
- Long, D. and Wilson, P. (eds), 1995: *Thinkers of the Twenty Years' Crisis: Interwar Idealism Reassessed*. Oxford: Oxford University Press.
- Lowy, M. 1976: Marxists and the National Question. *New Left Review*, 96, 81-100.
- Lyotard, J.-F. 1984: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.
- Lyotard, J.-F. (with Thebaud, J.-F.) 1985: *Just Gaming*. Manchester: Manchester University Press.
- Lyotard, J.-F. 1993: The Other's Rights. In S. Shute and S. Hurley (eds), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books.
- McCarthy, R. forthcoming: The Committee of the Region. in M. Waller and A. Linklater (eds), *Images of Europe: Community and Citizenship in the Remaking of Europe*.
- McCarthy, T. 1981: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. London: MIT Press.
- McCarthy, T. 1990: Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism. *Critical Inquiry*, 16, 355-70.
- MacCormack, N. 1996: Liberalism, Nationalism and the Post-Sovereign State. *Political Studies*, 44, 553-67.
- Mellwain, C. H. 1947: *Constitutionalism: Ancient and Modern*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- MacIntyre, A. 1984: *Is Patriotism a Virtue?* Lawrence: University of Kansas.

- Macmillan, J. and Linklater, A. (eds), 1995: *Boundaries in Question: New Directions in International Relations*. London: Pinter.
- Mann, M. 1986: *The Sources of Social Power*, vol. 1: *A History of Power from the Beginning to AD 1760*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Mann, M. 1987: Ruling Class Strategies and Citizenship. *Sociology*, 21, 339-54.
- Mann, M. 1994: *The Sources of Social Power*, vol. 2: *The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mann, M. 1996: Authoritarian and Liberal Militarism: A Contribution from Comparative and Historical Sociology. In S. Smith, K. Booth and M. Zaleski (eds), *International Theory: Positivism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manville, P. B. 1990: *The Origins of Citizenship in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Marshall, T. H. 1973: *Class, Citizenship and Social Development*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Mattingly, G. 1955: *Renaissance Diplomacy*. Harmondsworth: Penguin.
- Mearsheimer, J. 1990: Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War. *International Security*, 15, 5-56.
- Mearsheimer, J. 1994-5: The False Promise of International Institutions. *International Security*, 19, 5- 49.
- Meehan, E. 1993: *Citizenship and the European Community*. London: Sage.
- Meinecke, F. 1970: *Cosmopolitanism and the National State*. Princeton: Princeton University Press.
- Miller, D. 1988: The Ethical Significance of Nationality. *Ethics*, 98, 647- 62.
- Miller, D. 1994: The Nation-State: A Modest Defence. In C. Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*. London: Routledge.
- Miller, D. 1995: *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, D. forthcoming: Bounded Citizenship. in K. Hutchings (ed.), *The Borders of Citizenship*. Basingstoke: Macmillan.
- Modelski, G. 1978: The Long Cycle of Global Politics and the Nation-State. *Comparative Studies in Society and History*, 20, 214- 35.
- Modelski, G. 1990: Is World Political Evolutionary Learning Possible? *International Organisation*, 44 (1), 1- 24.
- Morgenthau, H. 1973: *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf.
- Mouffe, C. 1993: *The Return of the Political*. London: Verso.
- Mueller, J. 1989: *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War*. New York: Basic Books.
- Murphy, R. 1988: *Social Closure: The Theory of Monopolization and Closure*. Oxford: Oxford University Press.
- Nardin, T. 1983: *Law, Morality and the Relations of States*. Princeton: Princeton University Press.
- Nelson, B. 1949: *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Princeton: Princeton University Press.
- Nelson, B. 1971: Note on the Notion of Civilization by Emile Durkheim and Marcel Mauss. *Social Research*, 38, 808-13.
- Nelson, B. 1973: Civilisational Complexes and Inter-Civilisational Relations. *Sociological Analysis*, 74, 79-105.

- Nelson, B. 1976: On Occident and Orient in Max Weber. *Social Research*, 43, 114-29.
- Neufeld, M. 1995: *The Restructuring of International Relations Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norman, R. 1995: *Ethics, Killing and War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. et al. 1994: Patriotism or Cosmopolitanism? *Boston Review* (Oct./Nov.), 3-34.
- O'Neill, O. 1988: Ethical Reasoning and Ideological Pluralism. *Ethics*, 98, 705-22.
- O'Neill, O. 1989a: Justice, Gender and International Boundaries. *British Journal of Political Science*, 20, 439-59.
- O'Neill, O. 1989b: *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. 1991: Transnational Justice. in D. Held (ed.), *Political Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- Owen, D. 1995: *Nietzsche, Politics and Modernity*. London: Sage.
- Parekh, B. 1991: British Citizenship and Cultural Difference. in G. Andrews (ed.), *Citizenship*. London: Lawrence and Wishart.
- Phillips, A. 1991: Citizenship and Feminist Theory. In G. Andrews (ed.), *Citizenship*. London: Lawrence and Wishart.
- Phillips, A. 1993: *Democracy and Difference*. Cambridge: Polity Press.
- Pogge, G. 1994: Cosmopolitanism and Sovereignty. In Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*. London: Routledge.
- Preuss, U. 1995: Citizenship and Identity: Aspects of a Political Theory of Citizenship. In R. Bellamy, V. Bafacchi and D. Castiglione (eds), *Democracy and Constitutional Culture in the Union of Europe*. London: Lothian Foundation Press.
- Pufendorf, S. 1931: *Two Books of the Elements of Jurisprudence*. Classics of International Law. Oxford: Carnegie Foundation.
- Rabinow, P. 1986: *The Foucault Reader*. Harmondsworth, Penguin.
- Rawls, J. 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Reiner, R. (ed.), 1995: *Theorizing Citizenship*. Albany: State University of New York Press.
- Reiss, H. (ed.), 1970: *Kant's Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Resnick, P. 1992: Isonomia, Isegoria and Isomoiria and Democracy at the International Level. *Praxis International*, 12, 35- 49.
- Richardson, J. 1993: The End of Geopolitics? In R. Leaver and J. Richardson (eds), *Charting the Post-Cold War*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Roche, M. 1992: *Rethinking Citizenship: Welfare, Ideology and Change in Modern Society*. Cambridge: Polity Press.
- Roderick, R. 1986: *Habermas and the Foundations of Critical Theory*. Basingstoke: Macmillan.
- Rorty, R. 1989: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. 1990: Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy. *Critical Inquiry*, 16, 633- 43.

- Rorty, R. 1991: *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers, Volume One*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosecrance, R. 1986: *The Rise of the Trading State: Commerce and Conquest in the Modern World*. New York: Basic Books.
- Rosenau, J. 1990: *Turbulence and World Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosenau, J. 1994: *Global Voices: Dialogues in International Relations*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Rosenberg J. 1994: *The Empire of Civil Society: A Critique of the Realist Theory of International Relations*. London: Verso.
- Rousseau, J. J. 1962: *The Political Writings*, edited by C. E. Vaughan. Oxford: Basil Blackwell.
- Rousseau, J. J. 1968: *The Social Contract and Discourses*. London: Dene.
- Ruggie, J. 1983: Continuity and Transformation in the World Polity: Towards a Neo-Realist Synthesis. *World Politics*, 35, 261-85.
- Runyan, A. S. and Peterson, V. S. 1991: The Radical Future of Realism: Feminist Subversions of Realism. *Alternatives*, 16, 67-106.
- Ryder, T. T. B. 1965: *Koine Eirene: General Peace and Local Independence in Ancient Greece*. Hull: University of Hull Publications.
- Said, E. 1978: *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, E. 1993: Nationalism, Human Rights and Interpretation. In B. Johnson (ed.), *Freedom and Interpretation: The Amnesty Lectures 1992*. New York: Basic Books.
- Sandel, M. J. 1984: *Liberalism and its Critics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Shapcott, R. 1994: Conversation and Coexistence: Gadamer and the Interpretation of International Society. *Milennium*, 23, 57-83.
- Shaw, M. 1991: *Post-Military Society: Militarism, Demilitarization and War at the End of the Twentieth Century*. Cambridge: Polity Press.
- Shue, H. 1981: Exporting Hazards. In Peter G. Brown and Henry Shue (eds), *Boundaries: National Autonomy and its Limits*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield.
- Shue, H. 1988: Mediating Duties. *Ethics*, 98, 687-704.
- Skocpol, T. 1979: *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, S. 1989: *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*. Chicago: Chicago University Press.
- Soysal, Y. N. 1996: Changing Citizenship in Europe: Remarks on PostNational Membership and the National State. in D. Cesarani and M. Fulbrook (eds), *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*. London: Routledge.
- Squires, J. 1996: Liberal Constitutionalism, Identity and Difference. *Political Studies*, 44, 620-34.
- Steans, J. forthcoming: *Gender, Feminism and International Relations*. Cambridge: Polity Press.
- Stirling, R. W. 1958: *Ethics in a World of Power*. Princeton: Princeton University Press.
- Strange, S. 1996: *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suganami, H. 1989: *Domestic Analogy and World Order*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Suganami, H. 1996: *On the Causes of War*. Oxford: Oxford University Press.
- Sylvester, C. 1994: *Feminist Theory and International Relations in a Post-modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tam, W. W. 1930: *Hellenistic Civilisation*. London: Edward Arnold.
- Taylor, C. 1985: Connolly, Foucault and Truth. *Political Theory*, 13, 377-85.
- Taylor, C. 1994: *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Tickner, A. 1995: Inadequate Providers? A Gendered Analysis of States and Security. In J. A. Camilleri, A. P. Jarvis and A. J. Pao lini (eds), *The State in Transition: Reimagining Political Space*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner.
- Tilly, C. (ed.), 1975: *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Tilly, C. 1992a: *Coercion, Capital and European States: AD 990-1992*. Oxford: Basil Blackwell.
- Tilly, C. 1992b: The Futures of European States. *Social Research*, 59, 705- 17.
- Tilly, C. 1994: The Time of States. *Social Research*, 61, 269- 95.
- Tiryakian, E. 1974: Reflections on the Sociology of Civilisations. *Sociological Analysis*, 35, 122- 8.
- Todorov, T. 1992: *The Conquest of America*. New York: Harper.
- Toennies, F. 1955: *Community and Association*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Toews, J. E. 1980: *Hegelianism: The Path towards Dialectical Humanism, 1805- 1841*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toynbee, A. 1978: *Mankind and Moral Earth*. London: Paladin.
- Tronto, J. C. 1993: *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. London: Routledge.
- True, J. 1996: Feminism. In S. Burchill (ed.), *Theories of International Relations*. London: Macmillan.
- Turner, B. 1986: *Citizenship and Capitalism: The Debate over Reformism*. London: Allen and Unwin.
- Turner, B. 1990: Outline of a Theory of Citizenship. *Sociology*, 24 (2), 189-217.
- Turner, B. 1993a : Outline of a Theory of Human Rights. *Sociology*, 27 (3), 489- 512.
- Turner, B. 1993b: *Citizenship and Social Theory*. London: Sage.
- Van Steenberg, B. 1994: Towards a Global Ecological Citizenship. in B. Van Steenberg (ed.), *The Condition of Citizenship*. London: Sage.
- Vattel, E. de 1916: *The Law of Nations*, Washington, Classics of International Law: Carnegie Foundation.
- Veir-Brause, I. 1995: Rethinking the State of the Nation. in J. A. Camilleri, A. P. Jarvis and A. J. Pao lini (eds), *The State in Transition: Reimagining Political Space*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner.
- Vico, G. 1970: *The New Science*, translated by T. G. Bergin and M . H. Fisch. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Vincent, R. J. 1986: *Human Rights and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vincent, R. J. 1990a : Grotius, Human Rights and Intervention. In H. Bull, B. Kingsbury and A. Roberts (eds), *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Clarendon Press.
- Vincent, R. J. 1990b: Order in International Politics. in J. D. B. Miller and R. J.

- Vincent (eds), *Order and Violence: Hedley Bull and International Relations*. Oxford: Clarendon Press.
- Vincent, R. J., and Wilson, P. 1993: Beyond Non-intervention. In I. Forbes and M. Hoffman (eds), *Political Theory, International Relations and the Ethics of Intervention*. Basingstoke: Macmillan.
- Vogel, U. 1991: Is Citizenship Gender-Specific? In U. Vogel and M. Moran (eds), *The Frontiers of Citizenship*. Basingstoke: Macmillan.
- Wagar, W. W. (ed.), 1971: *History and the Idea of Mankind*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Walby, S. 1994: Is Citizenship Gendered? *Sociology*, 28, 379-95.
- Walker, R. B. J. 1988 : *One World, Many Worlds: Struggles for a Just World Peace*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner.
- Walker, R. B. J. 1993: *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallace, W. 1994: Rescue or Retreat? The Nation-State in Western Europe. *Political Studies*, 42, 52- 76.
- Wallbank, F.1981: *The Hellenistic World*. Glasgow: Fontana.
- Waller, M. 1993: *The End of the Communist Power Monopoly*. Manchester: Manchester University Press.
- Waller, M. 1994: Voice, Choice and Loyalty: Democratisation in Eastern Europe. In G. Parry and M. Moran (eds), *Democracy and Democratisation*. London: Routledge.
- Waller, M. and Linklater, A. (eds), forthcoming: *In ages of Europe: Community and Citizenship in the Remaking of Europe*.
- Waltz, K. N. 1959: *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*. New York: Columbia University Press.
- Waltz, K. N. 1979: *Theory of International Politics*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley.
- Waltz, K. N. 1990: Realist Thought and NeoRealist Theory. *Journal of International Affairs*, 44, 21- 37.
- Walzer, M. 1979: *Just and Unjust Wars*. Harmondsworth: Penguin.
- Walzer, M. 1994a: Spheres of Affection. *Boston Review*, 19 (5), 29.
- Walzer, M. 1994b: *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. London: University of Notre Dame Press.
- Walzer, M. 1995: *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Watson, A. 1982: *Diplomacy: The Dialogue between States*. London: Methuen.
- Watson, A. 1987: Hedley Bull, States Systems and International Societies. *Review of International Studies*, 13, 147- 53.
- Weber, M. 1930: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Unwin.
- Weiler, J. H. H. 1996: European Neo-Constitutionalism: in Search of Foundations for the European Constitutional Order. *Political Studies*, 44, 517- 33.
- Weiss, T. G. 1975: The Tradition of Philosophical Anarchism and Future Directions in World Policy. *Journal of Peace Research*, 12, 1- 17.
- Wendt, A. 1987: The Agent-Structure Problem in International Relations Theory. *International Organisation*, 41, 335-70.
- Wendt, A. 1992: Anarchy Is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics. *International Organisation*, 46, 391- 425.

- Wendt, A. 1994: Collective Identity Formation and the International State. *American Political Science Review*, 88, 384-96.
- Wheeler, N. 1996: Guardian Angel or Global Gangster? A Review of the Ethical Claims of International Society. *Political Studies*, 44, 123- 35.
- Wheeler, N. and Dunne, T. 1996: Hedley Bull's Pluralism of the Intellect and Solidarism of the Will. *International Affairs*, 72, 1- 17.
- White, S. K. 1988: *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, S. K. 1991: *Political Theory and Post-Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, S. K. (ed.), 1995: *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wight, M. 1966: Why Is There No International Theory? in H. Butterfield and M. Wight (eds), *Diplomatic Investigations*. London: George Allen and Unwin.
- Wight, M. 1973: The Balance of Power and International Order. in A. James (ed.), *The Bases of International Order*. Oxford: Oxford University Press.
- Wight, M. 1977: *System of States*. Leicester: Leicester University Press.
- Wight, M. 1978: *Power Politics*. Leicester: Leicester University Press.
- Wight, M. 1991: *International Theory: The Three Traditions*. Leicester: Leicester University Press.
- Willetts, P. 1996: From Stockholm to Rio and Beyond: The Impact of the Environmental Movement on the United Nations Consultative Arrangements for NGOs. *Review of International Studies*, 22, 57- 80.
- Williams, H. and Booth, K. 1996: Kant: Theorist Beyond Limits. In I. Clark and I. B. Neumann (eds), *Classical Theories of International Relations*. Basingstoke: Macmillan.
- Wise, M. and Gibb, R. 1993: *Single Market to Social Europe: The European Community in the 1990s*. London: Longman.
- Wolin, S. 1960: *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little Brown.
- Wright, A. 1990: The Good Citizen. *New Statesman and Society*, 18 May, 31-2.
- Young, I. M. 1987: Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory. In S. Benhabib and D. Cornell (eds), *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Young, I. M. 1990: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zacher, M. 1992: The Decaying Pillars of the Westphalian Temple. In J. Rosenau and E. O. Czempiel (eds), *Governance without Government: Order and Change in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zolberg, A. 1985: The Formation of New States as a Refugee Generating Process. in E. Ferris (ed.), *Refugees and World Politics*. New York: Praeger.

Dizin

A

- Adomo, T., 162
Ahlaki evrenselcilik 48, 55, 69, 88, 214, 224
Ahlaki-pratik öğrenme 90, 91, 110, 120, 121, 136, 149, 150, 231
Anayasacılık 215
Apel, K.-O ., 106,205,226
Ashley, R., 19, 21, 71, 221, 230
Avrupa vatandaşlığı 199, 200
Aydınlanma projesi 73
azınlık milletleri 21, 26, 104, 194, 211

B

- Bati'ya karşı kültürel başkaldırı 173
Bauman, Z., 34, 65, 67, 92,145,230
Beitz,C., 56,57,58
Benhabib,S., 22,41,69,93, 94,95, 228
Bodin, J., 1, 155,200
Brown, C., 12,24, 37,47,63, 65,66, 93, 173,225,228,231
Bull, H. 24, 35,129, 154, 172,182, 194, 195, 196, 198, 207, 208, 209, 210, 221, 222, 224, 226, 229, 231, 232, 234, 235, 236, 238, 239, 240
Butler, J., 98, 227

C

- Campbell, D., 67, 72, 73, 230
Carr, E. H., 2, 4, 11, 70, 147, 150, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 177, 180, 182, 189, 196,202,218,235,236,238
Çoğulculuk 96, 229
Çoğulcu uluslararası toplum 224
Connolly, W., 57, 58, 225
Cox, R. W., 20, 30, 196, 218, 221

D

- Dayanışmacı uluslararası toplum 167, 177, 181, 183
Debray, R., 113
Değişmezlik tezi 21
Derrida, J., 33, 43, 72, 73, 74,196,204, 226,230
Deutsch,K., 119, 231, 235
Devetak, R., 12, 23, 33, 73, 215, 222, 226
Devlet kavramının sultası 35
Devletlerin toplumlari 25
Diyalog ix, 5, 7, 8, 9, 41, 45, 48, 59, 79, 82, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 102, 106, 109, 112, 123, 128, 129, 132, 140, 141, 143, 149, 151, 167, 168, 173, 174, 197, 209,

- 210, 211, 217, 220, 228, 229, 231, 233,234,240
- Diyalojik potansiyeller 121
- Diyalojik topluluk 9, 84, 99, 109, 141, 176,220
- Dışlama vii, ix, x, 2, 4, 6, 10, 16, 20, 28, 32, 33, 41, 42, 44, 4t 50, 51, 55, 57, 61,67,68, 73, 75, 76, 77, 78, 79,81, 83, 87, 92, 93, 100, 101, 102, 103, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 125, 128, 131, 132, 142, 146, 147, 148, 150, 151, 155, 156, 157, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 175, 176, 182, 186, 188, 189, 214, 217, 220, 225, 229, 230, 234
- Dışlama biçimleri vii, ix, 41, 109, 114, 117,142,151,230
- Dışlama sistemleri 2, 28, 116, 118, 131, 147, 148, 151
- Doyle, M., 30, 173
- E**
- Egemen devlet x, 2, 17, 28, 30, 34, 35, 43, 49, 50, 117, 147, 154, 163, 182, 189, 192, 193, 194, 201, 210, 216
- Evrensel iletişim topluluğu IO, 110, 112, 113, 137, 168, 212, 219,234
- Evrensellik vii, ix, 5, 11, 16, 17, 23, 24, 25,26,27,28,33,34,42,44,45,46, 49,59,60, 64, 65,67,72,73, 74, 75, 78, 88,96, 98,99, 101, 107, 108, III , 112, 129, 176, 180, 181, 182, 193, 196, 197, 198, 203, 211, 216, 217, 222,223,227
- F**
- Falk, R., 25, 30, 31, 33,183,204,239
- Feminizm 50, 73, 74, 94, 95, 109
- Filmer, R., 105, 106
- Foucault, M., 2, 42, 62, 64, 67, 68, 70, 72,73, 113, 12 121, 196
- Frankfurt Okulu 10, 40, 70, 73, 97, 98, 109, 196
- Fukuyama, F., 24, 46, 72
- G**
- George, J., 73, 227
- Giddens, A., 28, 42, 118, 132, 145, 146, 148, 149, 226, 229, 230
- Gilligan, C., 68, 69, 93, 94
- Green, T. H., 18, 75, 222
- H**
- Heater, D., 25, 201, 204, 230
- Hegel, G. W. F., 1, 11, 29, 44, 48, 49, 52, 53, 55, 58, 59, 60, 61, 76, 78, 89, 9 147, 157, 158, 159, 161, 177, 180, 197, 213, 218, 221, 223, 224, 225, 226, 228, 230, 234, 237
- Held, D., 12, 13, 30, 31, 44, 71, 105, 151, 155, 171, 174, 192, 223, 224, 226, 234, 237
- Herder, J. G., 51
- Hintze, O. 1, 146, 151, 154, 155, 171
- Honneth, A., 185, 202
- Horkheimer, M., 40, 106, 162, 222
- I**
- İletişimsel eylem 119
- K**
- Kant, I., 4, 5, 6, 9, 14, 17, 18, 22, 25, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 51, 52, 53, 57, 62, 63, 69, 73, 75, 76, 91, 95, 106, 117, 121, 140, 142, 156, 171, 174, 180, 191, 205, 212, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 224
- Kohlberg, L., 68, 69, 91, 94
- Kozmopolit x, 2, 3, 9, 12, 24, 25, 26, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 51, 109, 116, 130, 135, 138, 150, 159, 163, 174, 179, 180, 183, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 222, 224, 235, 239
- kozmpolit vatandaşlık x, 180, 183, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 239
- Kültürel farklılık 34
- Küreselleşme 5, 8, 9, 17, 30, 31, 32, 33, 34, 44, 45, 63, 100, 193, 201, 203, 215, 216, 217, 223, 238

Küresel sorumlulukların dağıtımı 33,
155

Kymlicka, W., 32, 82, 83,104

L

Lawler,P., 12,45, 175, 183,239

Levinas, E., 72

Liotard, J.-F., 40, 63, 96, 97, 98,228

M

Mann, M., 28,31,42,110, 111, 112,118,
132, 133, 135, 136, 137, 138, 139,
143, 144, 146, 148, 149, 153, 154,
185,223,232,233,234,235

Marksizm 4, 39, 42, 43, 46, 63, 72, 73,
92, 106, 111, 113, 115, 116, 117, 118,
131,142,217,230,232,234

Marshall, T. H., 156, 182, 185, 186, 187,
192,199,200,201,202,223

Marx, K., 4, 5, 6, 9, 17, 22, 35, 36, 37,
38,39,40,41,42,43,45,62,63, 73,
112, 115, 116, 117, 120, 121, 131,
152, 156, 158, 159, 216, 217, 220,
223, 224, 228, 230, 231

Mazzini G., 46

Meinecke, F., 65, 238

Miller, D., 47, 54, 55, 60, 63, 180

Milliyet 5, 49, 60, 74, 146, 180, 183,
192,200,203,227

modern devlet 27, 28, 112, 118, 146,
147, 150, 151, 155, 157, 158, 159,
168,195,203,213

modern gereklilik 131

Modernite vii, x, 10, 17, 22, 28, 41, 72,
74, 111, 112, 117, 120, 121, 122, 123,
124, 130, 143, 144, 145, 158, 172,
175,220,222,232,234

Mouffe, C., 26, 187,188,201,224,237

N

Nelson, B., 42, 110, 111, 112, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 131, 132,
133, 136, 138, 140, 143, 176, 231,
232

Neo-realizm 14, 15, 17, 18, 21, 22, 23,
27,34,221,222

O

Offe, C., 106

Özgürleştirici proje 63, 226

P

Parçalanma 5, 17, 30, 32, 34, 64, 100,
163,201, 203,216,217,223

Phillips, A., 238

Postmodernizm 50, 63, 64, 71, 73, 74,
97, 98, 109, 226

Pufendorf, S. 36, 51, 53, 57, 91, 191, 205

R

Rasyonalizm 149,209,210,234

Rorty, R., 20, 64, 65, 66, 71, 72, 75, 76,
77, 78, 85, 86, 87, 89, 95, 100, 164,
227,229

Rousseau, J. 55, 88, 105, 180, 190, 191,
218, 219, 223, 230

S

Sayer, P. 6, 16, 152

Shapcott, R., 40, 98, 173, 231

Shaw, M., 205

Shue, H., 84,105,229

Siyasal topluluk 2, 5, 6, 8, 11, 16, 17,
23, 26, 34, 37, 52, 53, 55, 60, 66, 73,
76, 83, 100, 105, 119, 138, 140, 143,
146, 147, 155, 157, 162, 164, 166,
177, 191, 194, 203, 214, 215, 216,
217,220,223,224,227

Sosyal dışlama 112,115,117,142

Söylem ix, 29, 49, 60, 79, 83, 85, 87, 88,
90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 101,
103, 105, 107, 108, 110, 111, 112,
118, 119, 120, 121, 123, 125, 126,
128, 129, 130, 131, 132, 140, 142,
143, 148, 149, 150, 151, 158, 168,
174, 176, 177, 202, 203, 206, 210,
211, 216, 219, 227, 228, 229, 230,
231

T

- Tarih felsefesi 35, 88, 228
 Tarihsel gelişim 90
 Tekel güçleri 28, 29, 14S, 1S5, 213
 Temelcilik 75, 77
 Tilly, C., 28, 34, 42, 132, 146, 1S1, 152, 153, 169, 223
 Topluluğun Dönüşümü i, iii, iv, vii, ix, 3, 8, 17, 22, 223, 226
 Toplumculuk 55, 60, 95
 Tümleyici proje 16, 27, 156

U

- Ulusaşın 4, 7, 29, 31, 32, 33, 36, 39, 44, 4S, 137, 140, 141, 146, 148, 151, 153, 164, 166, 168, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 186, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 210, 211, 217, 218, 223, 225, 237
 Uluslararası toplum 9, 15, 44, 49, 58, 59, 61, 62, 66, 74, 106, 141, 149, 151, 167, 168, 170, 172, 173, 176, 177, 181, 183, 189, 190, 195, 214, 224, 225, 233, 239
 Uluslararası vatandaşlık 239
 Üyelik dağıtımı 33, 177

V

- Vatandaşlığın dağıtımı 83, 103, 104, 105
 Vatandaşlık vii, ix, x, 2, 6, 7, 8, 9, 11, 25, 29, 32, 33, 34, 36, 43, 44, 49, 50, 54, 56, 60, 71, 72, 74, 78, 79, 82, 83, 84, 104, 10S, 106, 129, 13S, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 155, 156, 159, 161, 164, 165, 166, 169, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 213, 214, 217, 223, 225, 228, 23S, 237, 238, 239
 Vattel, E., 36, 57, 91, 172, 191, 205
 Vico, G., 88

W

- Walker, R. B. J., 3, 26, 71, 196, 221, 230, 233
 Waltz, K., 14, 1S, 18, 21, 16S, 221, 236
 Walzer, M., 33, 49, 53, 54, 58, 59, 60, 61, 79, 80, 81, 104, 113, 224, 225, 230, 234, 238
 Watson, A., 24, 129, 172, 173, 208, 210, 226, 231, 232, 234, 240
 Weber, M., 19, 97, 110, 116, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 135, 136, 143, 153, 231, 235
 Wellmer, A., 220
 Wendt, A., 18, 19, 202
 Wight, M., 23, 27, 33, 34, 35, 42, 59, 112, 129, 138, 139, 140, 146, 153, 154, 168, 170, 214, 215, 218, 222, 223, 226, 233, 236

Y

- Yapısöküm 43, 72
 Yerel halklar 26, 83, 104, 114, 236
 Young, I. M., 69, 95, 96, 187

1990'ların en önemli iki ya da üç uluslararası politika teorisi çalışmasından birisi olan bu kitap, yeni yeni filizlenen Westphalia sonrası uluslararası düzen olgusunun ahlaki temelleriyle ilgilenen herkesin okuma listesine girecektir. Bu, yalnızca eleştirel teorinin Uluslararası İlişkiler alanına yapabileceği katkısı gösteren mevcut en önemli metin olmakla kalmaz, aynı zamanda, genel anlamda, Bull'un yirmi yıl öncesine ait Anarşi Toplumu adlı eserinden sonra Britanya'da üretilmiş olan en etkileyici uluslararası teori çalışmasıdır.

Chris Brown, University of Southampton

Bu kitap, bu on yıl içerisinde uluslararası teori alanında basılmış olan en önemli kitaplardan birisi olacaktır. Bu kitapta, Linklater, ulus-devlet sonrası topluluklar konusundaki görüşlerinin bir taslağını ortaya koyabilmek için, daha önceki iki kitabında kullandığı mantığı takip etmiştir. Bu kitap, uluslararası teori içerisinde birbiriyle rekabet halinde olan ahlak tartışmalarının derin bir irdelemesini ortaya koyan, temel bir çalışmadır. Linklater bir başyapıt yazmıştır: bu çalışma uluslararası politika alanındaki dahil etme ve dışlama kalıplarının güçlü bir incelemesidir. Linklater, Habermas'ın söylem ahlakı konusundaki düşüncelerini uluslararası alanı kapsayacak şekilde genişleterek, farklı bir siyasal topluluk formu konusunda ikna edici bir çerçeve sunmuştur. Bu metin, uluslararası ahlak ve uluslararası politika teorisi alanlarıyla ilgilenen herkes için okunması gereken bir kitap olacaktır.

Steve Smith, University of Wales, Aberystwyth

Büyük bir savaş bağlamında şekillendirilmiş olan egemen ulus devletler, azınlık kültürleri ve yabancılarla ilişkilerinde oldukça dışlayıcı bir tavır almışlardır. Bu kitapta, Andrew Linklater, küreselleşmenin, dünya ekonomisinin temel bölgelerindeki uzlaşmanın ve etnik başkaldırının bu geleneksel uygulamalara meydan okuduğunu ileri sürer. Sonuç olarak, yeni politik topluluk ve vatandaşlık formları mümkün hale gelmiştir. Siyasal Topluluğun Dönüşümü , sosyal ve politik teoride, son zamanlarda ortaya çıkan gelişmelere yönelik özgün bir sentezle, kozmopolitan, kültürel farklılıklara duyarlı, maddi eşitsizlikleri azaltmak konusunda kararlı olan yeni politik topluluk formlarını savunur. Bu kitap, Westphalia sonrası toplumların ve bu toplumların dış ilişkilerine yön vermesi gereken ahlaki ilkelerin cesur bir tanımını sunar. Linklater, insan ilişkilerinin güç ve zorlamadan ziyade, diyalog ve rıza tarafından yönlendirildiği politik toplulukları savunur.

Siyasal Topluluğun Dönüşümü uluslararası ilişkiler, politika ve sosyoloji alanında çalışan öğrenci ve akademisyenlerin ilgisini çekecektir.

Andrew Linklater Keele University'de Uluslararası İlişkiler Profesörüdür

ISBN 978-605-64 199-5-9

9 786056 419959