

David Miller'in Liberal Milliyetçilik Savunusuna Eleştirel Bir Bakış

Ogan YUMLU*

Öz: Liberalizm ve milliyetçilik genelde birbiriyle pek iyi geçinemeyen ideolojiler olarak görülmesine rağmen, özellikle 1990'lerden itibaren bu iki ideolojinin birbiriyle harmanlanabileceği ve liberal milliyetçi bir pozisyonun sağlam felsefi temellere oturtulabileceği bazı düşünürlerce savunulmuştur. Bu yönde önemli bir çaba ortaya koyan David Miller'in fikirleri bu makalenin odağını oluşturuyor. Makalede, Miller'in liberal milliyetçi yaklaşımının temel önermelerinden olan 'aynı milliyete sahip insanların birbirine karşı özel yükümlülükler taşıdığı' tezi eleştirilecek ve bu önermenin en azından iki yönüyle liberalizmin temel değerleriyle çatıştığı savunulacaktır. Birincisi, liberalizmin benimsediği evrensel etik ve tarafsızlık perspektifinden milliyetçi bir taraftarlığın temellendirilmesi oldukça zordur. İkincisi, siyasi yükümlülüklerle ilgili olarak liberalizmin benimsediği sözleşmecî pozisyonla, Miller'in benimsediği ilişkiselsel pozisyon arasında önemli bir gerilim vardır.

Anahtar Kelimeler: Liberal milliyetçilik, David Miller, siyasi yükümlülükler, sözleşmecilik, ilişkiselselcilik.

A Critical Analysis of David Miller's Liberal Nationalism

Abstract: Although it is generally thought that liberalism and nationalism are two ideologies that do not get on well with each other, since 1990s there have been some efforts to reconcile them and to find a solid philosophical foundation in favor of a liberal nationalist position. This paper focuses on the thought of David Miller, who has been of the most influential adherents of such a position. In this paper, the main tenant of Miller's liberal nationalism, which is the proposition that 'we have special obligations to our co-nationals' will be criticized and it is going to be argued that this proposition violates some of liberalism's basic values in at least two ways. One, from a liberal perspective that is committed to universalist ethics and impartiality, it is quite difficult to justify the notion of a nationalist partiality. Second, there exists a fundamental tension between liberalism's contractarian vision of political obligations and Miller's associativist vision.

Keywords: Liberal nationalism, David Miller, political obligations, contractarianism, associativism.

* Ar.Gör., İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü ,Eski Silahatarağa Elektrik Santralı Kazım Karabekir Cad. No: 2/13 34060 Eyüp/İstanbul/Türkiye.

Makale gönderim tarihi: 10.10.2016

Makale kabul tarihi: 23.03.2017

Giriş

1980'ler boyunca, özellikle Anglo-Amerikan akademik çevrelerde yaşanan iki büyük tartışma oldukça ses getirmiştir. Bu tartışmalardan biri milliyetçiliğin kökeni ve doğası üzerinedir. 80'li yıllarda milliyetçilik teorileriyle ilgili yayınlanan birkaç önemli kitap¹ bu alanda deyim yerindeyse bir devrim yaratmıştır (Özkırımlı, 2000: 2). Diğer tartışma ise daha çok siyaset felsefesi disiplini içerisinde, liberalizmin komüniteryan eleştirisi olarak adlandırılan yayınlarda ifadesini bulmuştur. Komüniteryanların bu eleştirisi esasen liberallerin birey anlayışını hedef almış; liberalizmin birey kavramsallaştırmasının aşırı soyut olduğunu, bireyin içerisinde yaşadığı sosyal bağlamın yeterince dikkate alınmadığını ve atomize edilmiş bireylerden oluşan bir toplum tahayyülünün yanıltıcı olduğunu iddia etmiştir. İşin ilginç yanı, tüm bu komüniter eleştiriler sıkça toplum, aidiyet, ortak değerler vb. gibi kavramlara başvurularak ortaya konmuş olsa da, komüniteryanizmin temel eserlerinde² millet ve milliyetçilik gibi terimlere neredeyse hiç rastlanmamaktadır (Vincent, 2002: 142). Yine ilginçtir ki 1980'ler boyunca devam eden bu iki büyük akademik tartışma, birbirine karşı oldukça ilgisizdir. David Laitin'e göre (2001: 586), zaten siyaset bilimi bile genel olarak, disiplinler anlamda kendi alanına girmesine rağmen milliyetçilik konusuna uzun süre fazla önem vermemiştir.

1990'larda ise bu resim değişmeye başlamış ve bazı siyaset felsefecileri milliyetçilik konusuna ilgi göstererek bu konuyu normatif açıdan ele almaya başlamıştır. David Miller'ın 1995 yılında yayınlanan ve Türkçe'ye maalesef çevrilmemiş olan *On Nationality (Milliyet Üzerine)* adlı kitabı bu alandaki en önemli eserlerden biridir. Bu kitapta Miller sistematik bir biçimde milliyet kavramsallaştırmasını inceler ve bu kavramın özgün bir savunusunu ortaya koyar. Yazara göre milliyetçiliğin belli bir versiyonu pekala liberaller ve hatta onun kıta Avrupa'sı bağlamındaki karşılığı olarak düşünenecek olursak, sosyal demokratlar tarafından da sahiplenilebilir. Miller'ın özellikle diğer eserlerinde ortaya koymuş olduğu sola yakın görüşler sebebiyle, onun pozisyonunu liberal milliyetçilik³ yerine bir 'sosyalist milliyetçilik' olarak adlandıranlar da bulunmaktadır (Vincent, 2001: 600). Dolayısıyla, Miller'ın yalnızca liberalizm ile milliyetçiliğin değil, bir taraftan da sosyalizmin kesiştiği bir noktada

¹ Öne çıkanlar arasında şunlar sayılabilir: John Armstrong, *Nations Before Nationalism* (1982); Benedict Anderson, *Imagined Communities* (1983); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (1983); Erich Hobsbawm & Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (1983); Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (1986).

² Örneğin: Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (1981); Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1982); Michael Walzer, *Spheres of Justice* (1983); Charles Taylor, *Philosophical Papers* (1985).

³ Miller'ın eserlerinde 'milliyetçilik' (nationalism) yerine 'milliyet' (nationality) terimini kullanmayı tercih ettiğine değinmekte fayda vardır. Benzer şekilde, Miller kendi yaklaşımı için liberal milliyetçilik kavramını da pek kullanmamaktadır. Bu kavram daha çok Yael Tamir'in yaklaşımıyla özdeşleştirilmektedir. Yine de Miller için, literatürde genel kabul görmüş şekliyle liberal milliyetçilik kavramını kullanmak uygun olacaktır.

pozisyon alması, onun düşüncelerini daha da dikkat çekici kılmaktadır. Kimileri bunu fazla eklektik bir pozisyona neden olacağı için olumsuz bir özellik, kimileri ise düşünürün sentez gücünü ortaya koyan olumlu bir özellik olarak değerlendirebilir. Ne şekilde değerlendirilirse değerlendirilsin, Miller'ın oldukça zengin ve incelenmeye değer bir düşünsel çerçeve sunduğunu kabul etmek gerekir.

Miller'ın düşüncelerini incelemeye geçmeden önce, liberalizm ve milliyetçilik ilişkisinin tarihsel gelişimi üzerine kısa bir not düşmek faydalı olacaktır. Milliyetçilik fikrinin 18. yüzyıl sonlarına doğru ortaya çıkmasından sonra belirli bir süre aslında milliyetçiliğin ve liberalizmin uygulanmasını savunduğu siyasi prensiplerin büyük ölçüde benzeştiği görülmektedir. Örneğin her iki ideoloji de ulus devlet modeli içerisinde hayat bulacak eşit vatandaşlık ve anayasal yönetim prensiplerini benimsemiştir. Siyasi ajandalarındaki bu benzeşme sebebiyle milliyetçilik, özellikle bu ilk dönemde, sıkça liberal bir ideoloji olarak değerlendirilmiştir. Liberalizm ve milliyetçiliğin siyasi alanda birbirinden uzaklaşmasına neden olan önemli bir etken, 19. yüzyılın ortalarında sosyalist düşüncenin ortaya çıkması ve milliyetçiliğin buna karşı gösterdiği tepkiyle gittikçe muhafazakar bir niteliğe bürünmesidir (Heywood, 1997: 109-113). Bu tarihsel gelişmeler ışığında, milliyetçiliğin erken dönemleri dikkate alındığında, milliyetçilik ile liberalizmin birbiriyle halihazırda uzlaşmaya elverişli ideolojiler olduğu iddia edilebilir. Ancak bu makale kapsamında bu iddiaya iki nedenle temkinli yaklaşılmaktadır. Birincisi, bu makale liberalizmin ya da milliyetçiliğin tarihin belli bir dönemindeki teorik kurgulanışından ziyade daha çok günümüzdeki kurgulanışına odaklanmaktadır. Buradaki amaç elbette bir ideolojinin içerisinde geliştiği düşünsel geleneği yadsımak değil, ama öncelikle o geleneğin ulaştığı son aşamayı incelemektir⁴. İkincisi, bu makale farklı ideolojilerin pratikte hangi siyasal uygulamaları desteklediklerinden ziyade onları neden destekledikleriyle, yani o desteğin ardında yatan normatif gerekçelerle ilgilenmektedir. Farklı ideolojilerin, aynı siyasi uygulamaları farklı gerekçelerle desteklemesi pekala mümkündür. Örneğin bugün de liberaller ve milliyetçiler bazı alanlarda benzer bir politik ajandaya sahip olabilirler. Ancak bu onların o ajandayı aynı gerekçelerle savundukları anlamına gelmez. Bu makale liberalizm ile milliyetçilik ilişkisini daha çok kullanılan normatif gerekçelendirmeler üzerinden teorik bir biçimde değerlendirmektedir.

David Miller'ın milliyetçilik savunusuna dönülecek olursa, onun ortaya koyduğu teorik çerçevenin iki temel argümana dayandığı görülür. Bu

⁴ Burada 'son aşama' ile kastedilen şey o gelenek içerisinde yer alan herkesin üzerinde anlaşığı bir son nokta değildir. Günümüzde aynı isimle anılan ideolojilerin kendi içlerinde de farklılaştığı görülmektedir. Örneğin bugün liberalizmin daha eşitlikçi ve sol bir yorumunu benimseyenler olduğu gibi siyasi yelpazenin sağında yer alan liberter yorumunu benimseyenler de vardır. Bu makalede daha çok liberalizmin sözleşmecî geleneği üzerinde durulacaktır.

argümanlardan birincisi milliyetçiliğin içkin değeri, ikincisi ise onun araçsal değerine ilişkindir (Moore, 1996). Bu argümanları incelemeden önce kısaca Miller’ın millet kavramından ne anladığına bakmak faydalı olacaktır. Miller’a göre millet beş önemli özelliği bünyesinde barındıran bir topluluktur; “(1) ortak bir inanç ve karşılıklı bir taahhüt ile oluşmak, (2) ortak bir tarihe ve (3) aktif bir kişiliğe sahip olmak, (4) belli bir toprak parçasıyla bağı olmak, ve (5) diğer topluluklardan kendi özgün, milli kültürü ile farklılaşmak (Miller, 1995: 27). Dikkat edilecek olursa, bu tanımda ortak bir devlete sahip olmak gibi bir nitelik sayılmamaktadır. Miller bu noktayı özellikle vurgulayarak, devlet ile millet kavramlarının birbiriyle karıştırılmamasını istemektedir (1995: 18). Ancak daha sonra bu ikisinin birbiriyle buluşmasının neden arzulanır olduğuna dair şöyle demektedir: “...devletler, ya da genel olarak siyasi yapılar işlevsel olmaya, yalnızca tek bir milli topluluğu kapsar biçimde oluştuklarında çok daha meyillidirler. Bu, dayanışma ve kültürel homojenliğin siyasi sonuçlarıyla bağlantılıdır” (1995: 90).

Miller’ın devlet sınırları ile tek bir milletin örtüşmesi yönünde yapmış olduğu bu öneri bizi onun milliyetçiliğin araçsal değerine dair ortaya koyduğu argümana doğru götürmektedir. Yazar milliyetçiliğin üç temel araçsal değerinden bahsetmektedir; ortak değerlerin daha iyi korunabilmesi, kendi kaderini belirleme ilkesinin daha etkin şekilde kullanılabilmesi ve yeniden dağılım (*redistribution*) politikalarının daha verimli uygulanabilmesi. Bu üç araçsal değerın altında yatan en önemli faktör, ortak bir milliyeti paylaşmanın o toplumun üyeleri arasında birbirine duyulan güveni geliştirecek olmasıdır.

Bekleneceği gibi, homojen bir devlet arayışına zemin hazırlayan bu araçsal argümanın çeşitli siyasi sonuçları vardır, örneğin milletlerin kendi kaderlerini belirleme hakkı gibi. Ancak Miller, yukarıda bahsedilen argümanlardan doğrudan bir takım siyasi uygulamalara gidilmesini red eder gözükmektedir. Aynı örnekten devam edilirse, kendi kaderini belirleme hakkından hareketle her milletin kendi devletini kurma fikrine karşı çıkmaktadır. Bir milletin ayrı bir devlet kurması ya da kurmaması çeşitli başka faktörlerin varlığına bağlıdır ve bu yol yalnızca belli koşullar karşılandığında tercih edilmelidir. Eğer işlevsel bir devlet kurmaya yeterli olmayacak kadar küçük bir millettten bahsediliyorsa, ayrı bir milli devlet oluşturmak tercih edilmemesi gereken bir seçenektir. Miller’ın bu argümanının, küçük milletleri büyük milletlere karşı dezavantajlı bir konuma koyduğu ve aslında bunun milliyete atfettiği diğer içkin değere dair argümanla çelişeceği iddia edilmiştir (Moore, 1996). Miller’ın küçük milletlerle ilgili yaptığı bu yorumun bir başka önemli sonucu ise, onun hem çokkültürlülüğe⁵ hem de küreselleşmeye karşı eleştirel bir tavır takınmasıdır. Miller bu iki akımı da işlevsel bir devlet için son derece hayati olan milli bağları zedeler

⁵ Kendi tabirini kullanacak olursa ‘radikal çokkültürlülük’ demeliyiz.

görmektedir. Milliyetin araçsal değeriyle ilgili olarak Miller'ın ortaya attığı üçüncü nokta, yani ortak bir milli kimliğe sahip olmanın o ülkenin vatandaşları arasında yeniden dağılım politikalarının daha verimli işlenmesini sağlayacağı tezi, ampirik açıdan sorgulamaya açıktır. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde yaygın kabul gören ortak bir milli kimlik var olmasına rağmen bu ülkede sosyal adaleti hayata geçirmeye yönelik yeniden dağılım politikaları pek uygulanmamıştır. Öte yandan, farklı milli kimlikleri bünyesinde barındıran Kanada ve Belçika gibi bazı ülkelerde, tek bir milli kimlik üzerinde ortaklaşamamış olunmasına rağmen kapsamlı yeniden dağılım politikaları yaygın şekilde uygulanabilmiştir (Moore, 2001: 82). Bu gibi itirazları öngörmüş olan Miller, yeniden dağılım politikalarının başarısının yalnızca milli kimliğin gücüne değil, türüne (ya da karakterine) de bağlı olduğunu vurgulama ihtiyacı duymuştur. Örneğin Amerikan milli kimliği dayanışmacı değil bireyci bir kültüre dayandığı için bu ülkede yeniden dağılım politikaları fazla destek bulamamıştır. Bunun yanı sıra Miller Kanada örneğinin de başka bir açıdan yanıltıcı olduğunu iddia etmektedir. Miller'a göre İngilizce konuşan Kanadalılar ile Fransızca konuşan Kanadalılar arasında aidiyet farkı belli bir oranda gerçekten gözlemleniyor olsa da, bu gruplar için hala aynı ülkenin vatandaşı olmanın ötesine geçen ortak bir Kanadalılık kimliği mevcuttur. Dolayısıyla Kanada'yı çok-uluslu bir ülke olarak görmek hatalı olacaktır (Miller, 1995: 94-95).

Miller'ın, milliyetin araçsal değerine dair argümanı kısaca ele alındıktan sonra şimdi bu çalışmada asıl üzerinde durulacak olan, milliyetin içkin değerine dair diğer argümana geçilebilir. Yazarın milliyetçiliğin içkin değerine yönelik olarak ortaya koyduğu şu önerme, araçsal argümana göre daha cüretkar ve tartışmaya açıktır: "Bizimle aynı milletten olanlara karşı, diğer insanlar için geçerli olmayan, bazı özel yükümlülüklerimiz vardır" (Miller, 1995: 49). Miller'ın bu önermeye üç aşamada ulaştığı düşünülebilir:

- a) Etik değere sahip topluluklarda, o topluluğun üyeleri birbirlerine karşı bir takım özel yükümlülüklerle sahiptir.
- b) Milletler etik değere sahip topluluklardır.
- c) Aynı milletten olan kişiler birbirlerine karşı bir takım özel yükümlülüklerle sahiptir.

Burada Miller millet kavramının ahlaki bir topluluk tasavvuruna denk düştüğünü, yani içkin olarak bir ahlaki değere sahip olduğunu iddia ederek, onun bir üyesi olmanın diğer üyelere karşı özel sorumluluklar getirdiğini savunmaktadır. Bu çalışma kapsamında bu argümana yöneltilecek iki temel eleştiri; bu tip bir milliyetçi tarafgirliğin hem liberalizmin benimsediği evrensel

etik perspektifiyle bağdaşmadığı, hem de buradan türetilecek yükümlülerin yine liberalizmin benimsediği bireysel rıza koşulunu ihlal edeceğidir.

Miller'a yöneltilecek eleştirilere geçmeden önce iki noktanın altını çizmek yerinde olacaktır. Birincisi, yazarın milliyetin değerine dair ortaya koyduğu argümanlar, McMahan'ın deyimiyle 'radikal partikülarist' bir pozisyona denk düşmemektedir (1997: 108). Burada radikal partikülarizm ile kastedilen, milliyetçi bir tarafgirliğin yalnızca kendi milleti için geçerli olup diğer milletler için geçerli olmadığı savunulmasıdır. Gerçekten de radikal partikülarizm, normatif açıdan o kadar sorunlu bir pozisyondur ki, eğer Miller tarafından savunulmuş olsaydı, muhtemelen yazarın geri kalan görüşlerini incelemeyi tümüyle anlamsız kılmış olacaktı. Neyse ki Miller'ın yaklaşımı bu yönüyle evrenselcidir ve milliyetçi tarafgirlikle ilgili söylediklerinin her birinin tüm milletler için geçerli olduğunu açıkça belirtmektedir. İkincisi, yazarın amacı milliyetçiliği var olan tüm tarihsel pratiğiyle birlikte savunmak ya da tüm milliyetçi uygulamaları meşrulaştıracak bir argüman üretmeye çalışmak değildir. Miller'ın kendi ifadesiyle; "bu kitabın amacı topyekün bir milliyetçilik savunusu sunmak değil, milliyetçilik ilkesinin savunabilir versiyonları ile savunulamaz olanlarını birbirinden ayırmaktır" (1995: 40). Dolayısıyla, yazarın düşüncelerini eleştirirken yalnızca milliyetçilik tarihinin karanlık sayfalarına referans yapmak, o düşüncelere haksızlık etmek olacaktır.

Evrensel Etik ile Partikülarist Etik Arasındaki Gerilim

Farklı insanlara karşı farklı ahlaki pozisyonlar alınabilmesiyle ilgili olarak ahlak felsefesinde birbirine zıt iki temel görüş bulunmaktadır. Bunlardan biri 'evrensel etik', diğeri ise 'partikülarist etik' yaklaşımlarını benimsemektedir (Gewirth, 1988). Evrensel etiğe göre ahlaki standartlar herkese eşit şekilde uygulanmalıdır. Bir bireyin karşısında kim olursa olsun o bireyin kullanacağı ahlaki ölçüler birbirinin aynıdır. Partikülarist etiğe göre ise, bireyin diğer kişilere karşı kullanacağı ahlaki standartlar o kişiyle arasındaki ilişkiye göre değişir. Dolayısıyla ahlaki ölçüler evrensel değil, uygulanacak kişiyle olan ilişkiye bağlıdır. Bu görüşe göre insanlara farklı etik kodlarla yaklaşmak, o insanlar arasındaki ilişki biçimi bir birinden farklı olduğu sürece tamamen meşrudur. Bekleneceği üzere, ahlaki kararlar alırken evrensel etik tarafsızlığı, partikülarist etik ise tarafgirliği savunur. Bu iki yaklaşımın farklılığını bir örnek üzerinden açıklamak yararlı olabilir. Evrensel etik açısından Ahmet Bey'in benim komşum olması, benim ona ahlaken farklı bir şekilde davranmamı gerektirmez. Komşuluk ilişkimiz ona ahlaki bir avantaj ya da dezavantaj getirmez. Sonuç olarak Ahmet Bey bu mahallenin, bu ülkenin ya da bu dünyanın diğer herkes gibi bir üyesidir ve geri kalan tüm diğer üyeler ona göstereceğim ahlaki özenden daha azını hak etmemektedir. Ancak örneği biraz değiştirip, Ahmet Bey'i bu kez bir komşu değil de bir kardeş ya da bir oğul

olarak düşündüğümüzde evrensel etiğin benimsediği pozisyon biraz daha zor savunulur hale gelebilir. Bu yeni örnekte, bir çocuğun anne ya da babasından bile herhangi bir özel ahlaki tutum talep edemeyeceği savunabilir mi? Ya da tersten sorulacak olursa, kişinin her tanıştığı yabancıya kendi çocuğuna gösterdiği ahlaki özeni göstermesi gerçekten gerekli midir?

Muhtemelen bu soruların cevabını evet olarak verecek pek az evrensel etik savunucusu bulunabilir. Bu ender kişilerden biri İngiliz filozof William Godwin'dir. Godwin pozisyonunu verdiği şu örnek üzerinden anlatmıştır. Farz edelim ki bir başpiskoposun evinde yangın çıktı ve evde iki kişi bulunmakta; biri başpiskoposun kendisi ve diğeri de evin müstahdemi, ama bu müstahdem aynı zamanda sizin anneniz ya da eşiniz olsun. Yangından bunlardan yalnızca birini kurtarmak için vaktiniz var. Hangisini seçmelisiniz? Faydacı bir argüman kullanan Godwin, toplumun genel yararına daha çok hizmet eden kişi başpiskopos olduğu için yangından onun kurtarılmasını savunur. Müstahdem sizin anneniz ya da eşiniz olmasının bu kararınızı etkilememesi gerektiğini iddia eder (Godwin, 1793: 82-84). Bunun oldukça radikal bir pozisyon olduğu ve pek çok evrensel etik taraftarının buna karşı çıkacağı söylenebilir. Ahlaki açıdan, böyle bir durumda kendi annenizi ya da eşinizi kurtarmanız gayet meşru görülmelidir. İlk bakışta, bu örnekten hareketle etik partikülarizm taraftarları kendi zaferlerini ilan edebilir gibi gözükse de, bu biraz erken ve açıklanmaya çalışılacağı üzere kazanıldığı oldukça şüpheli bir zaferdir.

Evrensel etik ile partikülarist etik arasındaki bu çatışmanın, siyaset felsefesi içerisinde yer alan milliyetçilik tartışmalarıyla nasıl ilişkilendiğini tahmin etmek zor olmasa gerekir. Tartışmanın seyri şöyle ilerler. Gerçek hayatta evrensel etiğe dayalı bir pozisyonu benimsemek pek mümkün olmadığı için, bir çeşit partikülarist etik genel kabul görmelidir. Eğer ailemiz ya da arkadaşlarımızla aramızda özel bir ahlaki bağ olduğunu kabul ediyorsak, benzer bir ahlaki bağın aynı milliyete mensup olduğumuz insanlarla aramızda olduğunu da iddia etmek pekala mümkün olabilir. Böylece milliyetçi tarafsızlık, ailemize ya da arkadaşlarımıza yönelik tarafsızlığın meşru bir uzantısı olarak düşünülebilir. Miller'in argümantasyonu elbette bundan çok daha kapsamlı ve komplike olmakla birlikte, esas olarak kaynağını bu tip bir önermeden almaktadır; insanların içerisinde yer aldığı bazı toplumsal ilişkiler, ya da Miller'in deyişiyle 'ilişkisel veriler', o toplumun üyeleri için bazı özel yükümlülükleri de beraberinde getirir (1995: 79).

Literatürdeki toplumsal bağlar üzerine yapılan uzun tartışmalarda, toplum kavramının kendisi üzerinde fazlaca durulmamış olması düşündürücüdür. Aile, arkadaşlık çevreleri, özel kulüpler, milletler gibi aslında birbirinden oldukça farklı yapıya sahip olan tüm bu gruplar aynı 'topluluk' kavramı çerçevesinde tanımlanmaktadır. Bu alanda göze çarpan iki istisna Daniel Bell ve Andrew

Mason'dur. Bell üç tip topluluk arasında ayırım yapar; ortak mekana bağlı topluluklar, ortak hafızaya bağlı topluluklar ve psikolojik topluluklar. Bu ayırım, o toplumu bir arada tutan faktörün ne olduğunu temel almaktadır. İlk ikisinden farklı olarak psikolojik topluluklar yüz yüze ilişkilere dayanmaktadır ve güçlü güven, dayanışma ve fedakarlık duygularını barındırmaktadır (Bell, 1993: 128). Mason ise topluluk kavramını düşünürken bunun 'gündelik' anlamı ile 'ahlaki içerikli' anlamı arasında bir ayırım yapar. Gündelik anlamıyla topluluğu oluşturan dört faktör olduğunu iddia eder; belli değerleri paylaşmak, belli bir yaşam biçimini paylaşmak, grupla aidiyet ve karşılıklı tanınma. Ahlaki içerikli topluluk ise bunlara ek olarak iki özelliğe daha sahiptir; dayanışma ve grup içerisinde az çok adil bir düzen. Mason'un bu ayırımının önemi, her türlü topluluğun doğrudan ahlaki bir ağırlık taşımadığını göstermesidir. İki kavram arasındaki bu farkı gösterebilmek için Mason bir plantasyon örneği verir. Plantasyonlardaki köleler ile onların bekçileri bir arada yaşadığı için bunu gündelik anlamda topluluk olarak düşünmek mümkündür. Ancak bu iki grup arasında bir dayanışma ve adil bir ilişki biçimi olmadığı için onların ahlaki içerikli bir topluluk oluşturduğunu iddia etmek hayli güçtür. Buradan hareketle Mason şunu ifade eder: "Topluluğun bu iki farklı anlamı hemen birbiriyle birleştirilerek, bir topluluğun parçası olmanın doğrudan onun üyeleri için belli yükümlülükler getirdiği söylenemez" (2000: 33).

Topluluklar arasında önemli bazı farklılıklar olduğu kabul edildikten sonra şimdi millet ile diğer topluluklar arasındaki benzetmeler üzerinde durulabilir. Sıkça yapılan bir benzetme millet ile aile arasında olmaktadır. Bu benzetmeyi yapanların bizzat kendileri, bu benzetmenin biraz ileri taşınması durumunda, aynı argümanın ırkçılık gibi çok daha radikal pozisyonların savunulması için de kullanılabileceğinin farkındadır. Bu tehlikeyi bertaraf etmek için genelde kendilerine şu soruyu sorarlar: "Acaba milliyetçi tarafgirlik, kabul edilebilir ailevi bir tarafgirliğe mi daha yakındır yoksa kabul edilemez radikal bir ırksal tarafgirliğe mi?" (Hurka, 2001: 139; Moore 2001: 28). Bunun önemli bir soru olduğu not edildikten sonra, şimdilik milliyetçiliğin ırkçı bir tarafgirlikten ziyade ailevi ya da dostane bir tarafgirliğe benzediği ön kabulüyle hareket ederek, böylesi bir benzerlikte bile aslında ortada ciddi farklılıklar olduğu üzerinde durulabilir. Milliyetçi tarafgirlik ile ailevi/dostane tarafgirlik arasındaki farklılıklar üç ayrı boyut üzerinden değerlendirilebilir; *samimiyet*⁶, *rıza* ve *devlet katına taşınabilirlik*.

Aile ve arkadaşlık bağları açısından samimiyet olgusu oldukça merkezidir, çünkü bu ilişkiler yüz yüze bir iletişimle, yani kişisel deneyimlerle kurulur. Bell'in az önce ifade ettiğimiz kavramını kullanacak olursak, bunlar psikolojik topluluklardır. Özellikle arkadaşlık bağlarında, o bağa anlamını veren ve o

⁶ Bu noktaya özellikle dikkat çeken bir çalışma için bakınız; Brighouse (1998).

bağın değerini yaratan şey bireyler arasındaki samimiyetin gücüdür. Duygusal bir boyutu olan bu bağı, kişisel ilişkiler içermeyen millet gibi geniş ölçekli bir topluluğa karşı aynı yoğunlukta hissedebilmek imkansızdır. Benedict Anderson'un deyimiyle, milletler birbirini tanımayan insanların yarattığı hayali topluluklardır ve o insanlar birbirleri için aslında hala birer yabancıdır. O hayali özdeşleşme her ne kadar güçlü olursa olsun, bu gücün ailemize ya da arkadaşlarımıza karşı hissettiğimiz, samimiyet kaynaklı yakınlığı yaratamayacağı kabul edilmelidir (Wellman, 2001: 221). Bu açıdan, insanlardan ailelerine ya da arkadaşlarına karşı hissettikleri duyguların aynılarını milletlerine karşı da hissetmelerini beklemek muhtemelen onlardan kapasitelerinin üzerinde bir talepte bulunmak olacaktır.

Bu yaklaşıma şu şekilde karşı çıkanlar olabilir; eğer milliyetçi bağların bu kadar güçlü olması hiçbir zaman mümkün değilse, o zaman neden pek çok birey kendi hayatını milleti uğruna riske atıp ölümü bile göze almaktadır?⁷ Buna cevaben iki noktaya dikkat çekmek gerekir. Birincisi, yukarıdaki tartışmada iddia edilen şey milliyetçiliğin hiçbir duygusal etki yaratamayacağı değildir. Elbette insanlar oldukça güçlü milliyetçi duygulara sahip olabilir. Burada vurgulanmak istenen temel nokta bu duygusal etkinin hem nicelik hem de nitelik bakımından ailevi ya da dostane ilişkilerdekenden farklı olduğudur. İkincisi, örneğin ulus-devletler arasındaki savaşlarda insanlar canlarını tehlikeye attığında genelde bunun milliyetçi bir motivasyonla yapıldığına dair yaygın bir ön kabul vardır. Cevap verilmeye çalışılan eleştiri de büyük ölçüde bu ön kabule dayanmaktadır. Ancak bu ön kabul pek çok sebeple sorgulanabilir. Andrew Vincent bu tip bir sorgulamayı şöyle dile getirmektedir;

“Savaşta milletini savunmak dediğimiz şey aslında, daha derinlerde bir yerde kendi çocuğumuzu ya da sevdiğimizizi, yakın bir komşumuzu, köyümüzü, şehrimizi ya da dinimizi savunmaktır. İnsanlar kendi devletlerini savunurken acaba neyi savunmaktadır; muhtemelen kendi yaşamını, ya da çocuklarınınkini, ya da tarladaki hasatını, ya da bahçedeki köpeğini ama kesinlikle kendi milletini değil. Bunun aksini düşünmek insanlığı anlayamamış olmak demektir. Tüm bu güçlü duygulara ‘milliyet’ başlığını atsak da onun derininde çok başka, çok daha karmaşık şeyler yer almaktadır” (2002: 55).

Milliyetçi tarafgirlikle diğer tarafgirlikler arasındaki ikinci farklılık olan rıza faktörü, samimiyet faktörüne yakın bir özellik taşır. Aile ve arkadaşlık bağları kişisel ilişkilerle dayandığı için, bu ilişkinin bireysel rıza boyutu milliyetçi bağlara göre çok daha belirgindir. Özellikle arkadaşlık örneğinde ilişki neredeyse tamamıyla karşılıklı rızaya dayanmaktadır. Hayatımız boyunca karşılaştığımız pek çok insandan yalnızca bazılarıyla arkadaş olmayı seçeriz. Bu seçimlerin bizatihi kendisi o ilişkiyi kurmak için rıza gösterdiğimiz anlamına

⁷ Bu tip bir itirazı Miller da sık sık dile getirmektedir (1995: 3,70).

gelmektedir. Elbette bazı arkadaşlıklar, koşulların zorlamasıyla, karşılıklı çıkar ilişkilerine dayalı olarak da kurulabilir, ancak bunları gerçek bir arkadaşlık ilişkisi olarak değerlendirmek yanıltıcı olacaktır. Ailevi ilişkileri rıza faktörüne bağlamak, arkadaşlık olduğundan biraz daha güçtür. Sonuçta birey bir ailenin içine doğar ve onu önceden seçemez. Ailevi bağlardan söz ederken, bunları ikiye ayırmak yerinde olacaktır; birincisi bireyin içine doğduğu aile, diğeri ise bireyin kendi kurduğu ailedir. Birincisinde anne baba, ikincisinde ise doğacak çocuklar, adeta birer arkadaş seçer gibi seçilemez. Ancak bu durumlarda bile rıza faktörü hala oldukça merkezidir. Eğer içine doğduğu ailede, o bağı devam ettirmek için rıza göstermeye değer hiçbir şey bulamıyorsa bir birey o bağları gevşetmeyi tercih edebilir. Özellikle yetişkin haline geldikten sonra, ki rıza kavramı aslen yetişkinler için geçerlidir, aileden uzaklaşma kararını verebilmek büyük maliyetler içermez. Ancak milliyet bağlarından uzaklaşmakla ilgili benzer bir durum söz konusu değildir. Başka bir ülkeye göç ederek o ülkenin vatandaşı olabilmek mümkünse de, bu oldukça zahmetli ve maliyetli bir iştir. Yeni bir arkadaşlık ya da yeni bir aile ilişkisi kurmakla yeni bir vatandaşlığa geçmek pek çok yönden birbiriyle karşılaştırılamayacak kadar farklıdır. Wellman'ın belirttiği gibi; “Başka bir ülkeye göç etmek ve başka bir vatandaşlığa geçmek bazen mümkün olsa da, insanlar arkadaşlarını yurttaşlarını seçtiklerinden çok daha doğrudan ve kişisel bir şekilde seçerler” (2001: 221). Kısacası, milliyet bağları içine doğulan, değiştirilmesi oldukça zor olan ve rıza faktörüne dayanmayan bir ilişki biçimine denk düşer ve bu yönüyle aile ve arkadaşlıktan ayrışır.

Samimiyet ve rıza faktörleri incelendikten sonra şimdi üçüncü farklılık, yani devlet katına taşınabilirlik boyutu ele alınabilir. Bilindiği gibi, millet kavramı ortaya çıktığından beri, bu kavram ile devlet yapısı arasında oldukça yakın bir ilişki bulunmaktadır. Ulus-devlet olgusunda billurlaşan bu yakınlık o boyuttadır ki devletle millet birbirini ikame eder pozisyona gelmiş durumdadır. Örneğin o bir Türk, ya da o bir Fransız denildiğinde kimileri bununla hukuki bir kavram olan vatandaşlığa işaret ederken, kimileri sosyolojik bir kavram olan milliyete işaret etmektedir. Miller ve diğer liberal milliyetçiler her ne kadar bu iki olgunun birbirine karıştırılmaması gerektiğini söylese de içinde yaşanan fiili durum bu karmaşıklığı sürdürmektedir. Dikkat edilecek olursa milliyet ile vatandaşlık arasındaki bu karmaşık ilişki, az önce belirtilen aile ya da arkadaşlık ilişkilerinde bulunmaz. Birinin arkadaşlık ya da aile bağı ile vatandaşlık bağı arasında herhangi bir paralellik kurmasını düşünmek absürt olur. İlk bakışta oldukça basit görülen bu farklılığın oldukça önemli sonuçları vardır. Aileye ya da arkadaşlara yönelik olan tarafgirlikten hareketle bunların devlet katında ayrıcalıklı olmasını savunmak oldukça absürt bir fikirken, aynı şey milliyetçi tarafgirlik için ileri sürüldüğünde durum değişir. Aileden birinin siyasi yapıda avantajlı bir konumda bulunmasının önerilmesi gayri meşru bir talep olarak

görüldüğünde, bir milletin siyasi yapıda avantajlı olması gerektiğinin önerilmesi pek çok kişi tarafından meşru görülür. Örneğin, 'biz Yılmaz ailesi olarak bazı vergilerden muaf tutulmalıyız' demek kabul edilemez bir öneriyken, bir azınlık milletin belli vergilerden muaf tutulması bugün pek çok ülkede halihazırda kabul görmüş bir uygulamadır. Elbette bu tip uygulamaların meşru sebepleri olabilir. Çokkültürlülüğü savunan yazarların ortaya koyduğu üzere, bu tip uygulamalar azınlık milletlerine devlet tarafından sunulan bir ayrıcalık ya da avantajdan ziyade, devletin onları dezavantajlı duruma düşürmesini engelleyici bir tedbir olarak düşünülmelidir. Kymlicka'nın belirttiği gibi azınlık milletlerinin devletten olan taleplerini, aslında devletin onlardan olan taleplerine karşı bir cevap olarak görmek daha doğru olacaktır (2001: 2). Burada önemli olan nokta, bu taleplerin meşruluğu tartışması değil, milliyetçi tarafgirliğin devlet katıyla kurduğu yakın ilişkiye dikkat çekmektir.

Bu farklılıklar ortaya koyulduktan sonra, Godwin'in örneği üzerinden ilan edilen milliyetçi zaferin neden şüpheli bir zafer olarak görülmesi gerektiği daha yakından incelenebilir. Godwin'in evrensel etiği savunmak adına kurguladığı örnekte içine düşmüş olduğu yanılşamayı analiz edebilmek için, ahlaki prensipler belirlenirken kullanılan üst ve alt aşamalardan oluşan ikili yapıya dikkat çekmeliyiz. Üst aşamadaki evrensel etik prensibi, alt aşamadaki ahlaki davranışlar belirlenirken tarafsızlık ilkesine uyulması gerektiğine işaret eder. Yani üst aşamadaki tartışma, doğrudan hangi ahlaki davranışın belirleneceği üzerine değil, o davranış belirlenirken hangi yöntemin kullanılacağı üzerinedir. Üst aşamada benimsenen evrensel etik prensibi yalnızca alt aşamada yapılan değerlendirmelerde tarafsızlık ilkesine uyulması gerektiğini belirtmekle yetinir, tikel olaylar üzerine yorum yapmaz. Gündelik, tikel olaylar karşısında ahlaki açıdan nasıl davranmamız gerektiğine karar verdiğimiz süreç alt aşamada karşımıza çıkar. Buradaki kritik nokta şudur. Üst aşamada belirlenen tarafsızlık ilkesi, ikinci aşamada karşılaşılan her olayda tarafsız davranılması gerektiğini değil, benimsenen davranışın tarafsızlık ilkesiyle uyumlu olması gerektiğini söyler. İkinci aşamada benimsenen bazı tarafgir davranışlar, birinci aşamada benimsenmiş olan tarafsızlık ilkesi tarafından kabul edilebilir bir niteliğe sahipse ortada ahlaken bir sorun yoktur (Baron, 1991: 843). Dolayısıyla, gündelik hayatımızda ailemize ya da arkadaşlarımıza karşı sahip olduğumuz tarafgirliği üst aşamada kabul ettiğimiz tarafsızlık ilkesini ihlal etmeden sürdürmemiz pekala mümkündür. Evrensel etik bizden, denize oğlumuz ve bir yabancı düştüğünde, tarafsızlık ilkesini zedelememek adına yazı tura atmamız gerektiğini iddia etmez. Böyle bir durumda sevdiğimizimize öncelik vererek oğlumuzu kurtarmamıza karşı çıkmaz. Tarafsızlık ilkesi üzerine inşa etmeye çalıştığı adalet teorisiyle tanınan Brian Barry de, üst aşamada belirlenecek ve her koşulda geçerli olacak soyut bir tarafsızlık kavramı oluşturmanın güçlüğüne teslim eder. Barry'e göre gündelik hayattaki davranışlarımızdan hangilerinin üst

aşamada belirlediğimiz tarafsızlık ilkesiyle uyumlu olduğuna karar verebilmemiz her davranış için ayrı bir sorgulamayı gerektirir (1995: 227). Benzer şekilde, Thomas E. Hill Jr. şu görüşü savunmaktadır:

“...tarafsızlık tezinin tüm söylediği, ahlaki standartlar belirlenirken başvurabileceğimiz tek temyiz merciinin içerisinde hiç bir bireyin, grubun ya da ülkenin ayrıcalıklı bir statüye sahip olmadığı bir mahkeme olduğudur. O mahkemede, ‘çünkü benim canım öyle istiyor’ ya da ‘çünkü bu benim ülkemın yararına’ gibi gerekçeler geçerli değildir; savunulan ilkeler, kendi kişisel bağlantılarından sıyrılan ve konuya daha geniş, daha insani bir perspektiften bakabilen herkes için geçerli olmalıdır” (1987: 132).

Öyleyse bu aşamada bu çalışma için asıl önemli olan soru, alt aşamada belirlenen milliyetçi bir tarafsızlığın, üst aşamada benimsenen tarafsızlık ilkesiyle çelişip çelişmeyeceğidir. Yani milliyetçi tarafsızlığın, aynı ailevi ya da dostane bir tarafsızlık gibi evrensel etiğe uygun bir şekilde savunulup savunulamayacağıdır. İlginç olan bir nokta, milliyetçilik ile evrensel etik ilkelerini birbiriyle uzlaştırmaya çalışan Miller’ın üst ve alt aşama arasındaki bu önemli ayrıma çalışmalarında hiç yer vermemiş olmasıdır. Daha önce de belirtildiği ve McMahan’ın da dikkat çektiği üzere Miller’ın milliyetçiliği radikal bir partikularizm içermez çünkü Miller ortaya koyduğu argümanların her millet için geçerli olduğunu savunur. Böyle bir yaklaşımın evrensel etikle milliyetçiliği bağdaştırmak için yeterli olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur. Bu bağdaşmanın mümkün olduğunu kanıtlayanın sorumluluğu, bu iddiayı ortaya atanların omuzlarındadır. Ne tarz bir milliyetçiliğin ne tarz bir tarafsızlık prensibiyle uyumlu olduğu ayrıntılı şekilde tartışılmalıdır. Miller’ın liberal milliyetçilik savunusunda böyle bir tartışmaya yer vermemiş olması önemli bir eksiklikler. Yalnızca, milliyetçilik ile aile ya da arkadaşlık gibi tarafsızlıklarla kurulan paralellikler, bunların arasında yer alan yukarıda belirtilen tarzdaki önemli farklılıklar sebebiyle şüphelidir ve yetersizdir.

Milliyetçilik ile evrensel etiğin öngördüğü tarafsızlık ilkesini uzlaştırma çabasının en çok belli bir millete devlet katında ayrıcalık tanınması noktasında zorlanacağı iddia edilebilir. Milliyetçi tarafsızlık, gündelik yaşamda aile ya da arkadaşlık gibi bağlara benzer şekilde üst aşamadaki tarafsızlık prensibini zedelemeyen varlığını sürdürebilse de, bu tarafsızlığa ‘resmi’ bir statü kazandırmayı Hill’ın bahsettiği ahlaki temyiz mahkemesinde savunmak oldukça güçtür. Neden bu ülkede yaşayan diğer milletlerin değil de sadece benim milletimin ayrıcalıklı bir statüye sahip olması gerektiğini o mahkemede başka milliyetçi tarafsızlığa sahip olanlara karşı, ya da hiçbir milliyetçi tarafsızlığa sahip olmayanlara karşı savunurken kullanılabilecek geçerli bir argümana Miller’ın eserlerinde rastlanılmamaktadır.

Miller, liberal milliyetçilik savunusunda ahlaki değerlendirmenin alt ve üst aşamaları arasındaki farklılığı tartışmak yerine şunları belirtmektedir. Miller'e göre evrensel etik ve partikularist etik arasındaki ayrımla tarafsızlık ve tarafsızlık arasındaki ayrım arasında paralellik kurulması yanlıcıdır. Kendi deyimiyle: "Tarafsızlık anlamını her zaman belli bir bağlamdan almaktadır ve kabaca şu anlama gelmektedir, 'o bağlam içerisinde belli kural ve kriterlerin, kişisel önyargı ve çıkar hesabından etkilenmeksizin aynı şekilde uygulanması'" (1995: 54). Tarafsızlık ise kendi anlamını mutlaka partikularist etik yaklaşımı içerisinde bulmak zorunda değildir. Miller konuya yaklaşımını şu örnek üzerinden aktarır:

"Eğer ki ben G grubu içerisinde yer alıyorsam, o zaman o grup içerisinde yer alan diğer tüm bireylere karşı belli bir tutumu benimsemek durumundayım ve Elizabeth ya da John'u daha çok seviyor olmamın tarafsızlığımı etkilemesine izin vermemeliyim. Ancak, G grubundan olmayanlara karşı aynı tutumu benimsemem ve benim grubumdan onlara karşı taşıdığım bazı sorumlulukları diğer gruplara karşı taşımadığımı düşünmem, benim tarafsız davranışımı anlamına gelmez" (1995: 54).

Miller'ın bu yaklaşımı tarafsızlık prensibini oldukça basite indirgemektedir. Elbette bahsedilen anlamda bir tarafsızlık yaklaşımının geçerli olduğu bazı alanlar olsa da, her alan bu şekilde düşünülemez. 'G' grubunun nasıl bir grup olduğu, hangi sorumlulukları o grup dışındakilere tanımadığı özel olarak incelenmeden, genel geçer bir yaklaşımla bizim grubumuzdan olmayanlara karşı hiçbir sorumluluğumuz yoktur demek doğru olmayacaktır. Buradaki daha da önemli sorun, tarafsızlık prensibinin yalnızca uygulama safhasına indirgenmiş olmasıdır. Oysaki tarafsızlık ilkesi, yalnızca önceden belirlenmiş bazı ahlaki kuralların farklı kişilere aynı şekilde uygulanmasıyla ilgili değil, öncelikle o kuralların ne şekilde belirlenmesi gerektiğiyle ilgilidir. Yoksa, örneğin toplumu cezalandırırken solcusuyla sağcısı arasında bir ayrım gözetmedik diyen bir yaklaşımın tarafsızlık prensibine uygun olduğu iddiası kabul edilmek durumunda kalınabilir. Bir yönüyle; Hıristiyanlığın 'altın kuralı'ndan, Kant'ın 'kategorik buyruk'una, Rawls'un 'hakkaniyet olarak adalet'inden, Barry'nin 'tarafsızlık olarak adalet'ine, felsefe tarihi toplum düzenini mümkün kılacak ahlaki kuralların tarafsız olarak nasıl belirlenebileceğinin arayışıdır. Tarafsızlık ilkesinin asıl ağırlığı kurallar belirlendikten sonraki uygulama safhasında değil, o kurallar belirlenirken hissedilmelidir.⁸

Miller'ın tarafsızlık ve tarafsızlıkla ilgili tartışmada, tarafsızlığı yalnızca kabul edilen kuralların eşit şekilde uygulanmasına indirgeyen yaklaşımı, liberal

⁸ Ahlak ve siyaset felsefesinde tarafsızlık ilkesinin ele alınışına dair bir tartışma için bakınız; Jollimore (2017).

teori ve onun eleştirmenleri açısından son derece önemli olan bir başka konuyu da göz ardı etmektedir. Tahmin edileceği üzere, liberal düşünürler için tarafsız ilkesiyle ‘nötr’ bir devlet talebi arasında sıkı bir bağ vardır. Herkes için kabul edilebilir politikalar üretmek, o politikaların mümkün olduğunca az tarafgir içeriğe sahip olması, yani nötr olmasını gerektirir. Bu sebeple tarafsızlık ilkesini ve nötr devleti savunan liberaller, vatandaşların sahip olduğu çeşitli ‘iyi kavrayışları’ üzerine yorum yapmaktan kaçınırlar. Bu yaklaşım, ‘ortak iyi’nin toplum için önemini vurgulayan ve tarafgirliği benimseyen toplulukçu bakış açısıyla çatışır. Liberaller için nötr devlet özerk bireye saygı duyulmasının kaçınılmaz bir önkoşuludur. Devlet, iyi bir yaşam nasıl olmalıdır sorusuna verilecek farklı yanıtlar arasında tarafsız kalmalı, her vatandaş bu soruyu kendisi yanıtlamalıdır. Devletin görevi vatandaşlara belli bir yaşam görüşünü dayatmak değil, vatandaşların kendi yaşam görüşüne uygun bir hayat sürebilmesi için gerekli özgürlük ortamını yaratmaktır. Tarafgir bakış açısına sahip olan örneğin komüniteryanizm gibi yaklaşımlar ise, liberal teorinin bireysel otonomi vurgusunu bireylerin kendi yaşam planlarını gerçekleştirirken aslında topluma ne kadar bağımlı olduğunu gözden kaçırmakla eleştirir. Komüniteryanlara göre bireysel otonomi ancak ve ancak bir sosyal bağlam içerisinde gerçekleşebilir (Kymlicka, 1998: 370-371). Diğer bir taraftan ise liberallerin tarafsızlık savunusu, bu ideolojinin eşitlik üzerine yaptığı güçlü vurguyu örtmeye çalışmakla eleştirilir. Bazı komüniteryanlar böylesi bir eşitlik vurgusunun bizatihi kendisinin bir ‘ortak iyi’ arayışı olarak görülebileceğini iddia eder. Örneğin Susan Mendus’a göre: “Tarafsızlık savunucuları eğer ikiyüzlülükle itham edilmek istemiyorlarsa bize neden diğer bazı ahlaki değerlerin değil de bu eşitlik savunusunun devletin zorlayıcı gücüyle topluma empoze edilmesinin meşru olduğunu açıklamalıdır” (2008: 432). Bu önemli tartışma, liberaller ya da liberal milliyetçiler için, Miller’in iddia ettiği gibi devletin yalnızca belli politikaları vatandaşlar arasında ayırım gözetmeksizin uygulamasıyla tarafsızlık sorununun çözüleceği şeklinde bir savunmayla geçiştirilemeyecek kadar derindir.

Sonuç olarak, Miller’in milliyetçi tarafgirlikle ilgili olarak ortaya koyduğu, aynı milletten insanlar arasında özel bazı yükümlülükler olduğu önermesinin evrensel etikle bağdaşmadığı iddia edilebilir. Belirtildiği gibi, milliyetçi tarafgirlikte aile ve arkadaşlık örneklerinde var olan samimiyet ve rıza faktörleri bulunmamaktadır. Bu faktörlerin yer olmadığı bir ilişki biçiminden özel yükümlülükler doğduğu iddiasının evrensel etikle nasıl bağdaşacağı Miller tarafından tatmin edici bir şekilde açıklanmamıştır. Dahası, milliyetçi tarafgirliğin gündelik yaşamda belki sınırlı bir kabul edilebilirliği olsa da, bu tarafgirliğin devlet katına taşınması özellikle sorundur. Miller’in ortaya koyduğu şekliyle, vatandaşlık bağının getirdiği sorumluluklar ile milliyet bağının getirdiği sorumluluklar arasında bir geçişkenlik sağlama çabasına

liberal düşünce içerisinde destek bulmak oldukça zordur. Öyleki bu nokta liberalizm ile milliyetçiliğin uzlaşması açısından en büyük engellerden birini oluşturur. Liberal düşüncenin merkezde tuttuğu bireysel otonomi ilkesi ile doğuştan parçası olduğumuz bir grubun diğer üyelerine karşı sırf o grubun parçası olarak doğduğumuz için bazı yükümlülüklerimiz olduğu iddiası bir biriyle çelişir gözükmektedir.

Peki, Miller'ın kendi milletimizden olanlara karşı bazı özel yükümlülüklerimiz olduğu iddiasını ret etmekle doğrudan kozmopolitanizmi benimsemiş mi olmaktadır? Eğer Türk'lere karşı özel bir sorumluluğum olmadığını düşünüyorsam, tüm diğer milletlere karşı aynı sorumluluklara sahip olduğumu mu düşünmeliyim? Miller'e göre gerçekten de önümüzde yalnızca şu iki seçenek bulunmaktadır: ya daha cesur bir şekilde hareket edilerek milli sınırları reddeden bir kozmopolitanizm, ya da Miller'ın gösterdiği yoldan yürüyerek bir çeşit milliyetçilik benimsenmelidir (1995: 64-65). Ortaya konan bu öneriye cevap verilmeden önce bir noktanın netleştirilmesi gerekmektedir. Aynı milletten olanlar arasında özel bir yükümlülüğün var olmadığı savunulurken, burada kastedilen yükümlülükler 'devlet öncesi'(pre-political) yükümlülüklerdir. Bu yükümlülükler herhangi bir siyasi yapı henüz mevcut olmadan, yalnızca o milletin sahip olduğu içkin değerden türeyen yükümlülüklerdir. Burada eleştirilmeye çalışılan bu tarz yükümlülükler ile ortak bir siyasi yapıyı paylaşan insanlar arasındaki yükümlülükler birbirinden farklıdır. Miller'ın işaret ettiği yükümlülükler herhangi bir siyasi yapıdan bağımsız, milli bir yükümlülükken; diğeri ortak bir siyasi yapının üyesi olan vatandaşlar arasındaki siyasi bir yükümlülüktür. Dolayısıyla, Miller'ın önerdiği milliyetçi argümana başvurmadan da örneğin bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşının diğer Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına karşı, diğer ülke vatandaşlarından farklı bazı özel yükümlülüklerle sahip olduğu söylenebilir. Böylece, milliyetçiliği reddetmenin dışındaki tek yolun bir çeşit kozmopolitanizmi savunmak olduğu iddiasına karşı çıkmak mümkün olabilir.

Miller kendi önerdiği milliyetçi yaklaşım dışında da kozmopolitanizmi reddetmenin yolları olduğunun aslında farkındadır. Miller'a göre, evrensel etiğe zarar vermeden vatandaşlar arasında özel yükümlülükleri ve dolayısıyla sınırlı bir tarafsızlığı savunanlar genelde iki argümana başvurur. Bunlardan biri Robert E. Goodin tarafından savunulan 'verimlilik' argümanıdır. Bu yaklaşımı cankurtaran örneği üzerinden anlatmak mümkündür. Kalabalık bir plajda, denizde boğulan biri görüldüğünde eğer herkes aynı anda o kişiye yardım etmeye çalışırsa bu kaotik bir duruma yol açar ve daha fazla sayıda kişinin boğulmasına neden olabilir. Dolayısıyla bu görevi, belli bir kişiye, yani cankurtarana vermek daha verimli bir yöntem olacaktır. Bunu daha büyük bir ölçekte, dünya üzerinden düşünecek olursak, vatandaşlarla ilgilenme görevi

aynı bir cankurtaran gibi belirli ülkelere verilmiştir. Böylece herkesin birbirine yardım etmeye çalışması yerine, daha verimli bir yöntem olan aynı ülke vatandaşlarının birbirine yardım etmesi prensibi benimsenebilir. Miller bu argümanı iki yönden eleştirir. Birincisi, tüm devletlerin bu görevi yerine getirebilecek yeterlilikte olduğuna dair bir garanti yoktur. İkincisi, cankurtaranının seçimi ve eğitimi konusu bu analogide muğlak kalmaktadır (1995: 63).

Milliyetçiliğe başvurmadan vatandaşlara karşı özel yükümlülüklerimiz olduğunu savunan ikinci argüman ise gönüllülük ya da daha doğru bir ifadeyle rıza kavramına başvuran ‘toplum sözleşmesi’ yaklaşımıdır. Siyaset felsefesinde daha köklü bir yere sahip olan yaklaşım bu olduğu için, bu yaklaşımın kendisine ve Miller’ın ona karşı giriştiği eleştiriye daha yakından bakmak gerekir. Böylece hem siyasi yükümlülükler konusunu daha ayrıntılı incelemek hem de Miller’ın bu konudaki eleştirisine daha kapsamlı bir cevap vermek mümkün olabilir.

Sözleşmecî ve İlişkiselci Siyasi Yükümlülükler Arasındaki Gerilim

Liberal teori açısından sözleşme analogisi, oldukça önemli bir sorunsalla başa çıkabilmeyi sağladığı için son derece işlevseldir. Özgür birey ön kabulüne dayanan liberalizm için devlet otoritesinin bu özgürlüğü sınırlandıran bir yapıya sahip olması kendi başına bu sorunsalın ortaya çıkması için yeterlidir. Carole Pateman’ın sorduğu gibi; “Eşit ve özgür bireylerin bir başkası tarafından yönetilecek olması neden ve nasıl meşru görülebilir?” (1985: 13). Bilindiği üzere, Thomas Hobbes bu soruyu yanıtlarken, devlet düzeninin var olmadığı bir doğa durumunda bireylerin yaşamının ‘yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa’ olacağından hareketle, o bireylerin kendi aralarında yapacakları bir sözleşmeyle bir takım özgürlüklerinden vazgeçerek hayatlarını güvence altına almak adına devlet düzenini kurmayı seçeceklerini ve bunun onlar açısından oldukça rasyonel bir tercih olacağını iddia etmişti. Toplum sözleşmesi fikri siyaset felsefesindeki bu ilk kapsamlı ifadesinden sonra farklı teorisyenler tarafından farklı şekiller almıştır. Örneğin John Locke, Hobbes’un aksine doğa durumunda dahi ahlaki içeriğe sahip bir doğa yasasının var olduğunu iddia ederek ve sözleşmeyle kurulacak devletin bu yasaya tabi olması gerektiğini belirterek, Hobbes’un öngördüğü mutlak devlet kudreti yerine sınırlı bir devlet kudretinden yana olmuştur. Yani diğer bir ifadeyle, bireylerin toplum sözleşmesiyle dahi devredemeyecekleri bazı temel doğal hakları olduğunu savunmuştur. Jean Jacques Rousseau ise doğa durumundan devlet düzenine geçişin aslında ahlaki anlamda da yeni bir düzene geçişi gerektirdiğinden hareketle, Locke’un doğa durumundaki ahlaki yapının devlet düzenine aynen taşınması gerektiği iddiasına karşı çıkmıştır. Rousseau’ya göre toplum sözleşmesiyle kurulacak yeni ahlakın

ve toplumsal düzenin içeriği ancak bireylerin birlikte oluşturacağı bir genel irade ile belirlenebilir. Bireylerin devlet düzeninde, bir yandan toplumsal kurallara tabi olurken diğer yandan kendilerini hala özgür hissedebilmeleri işte kendi iradeleriyle özdeş olan bu genel irade sayesinde mümkündür.

Toplum sözleşmesi fikrinin liberaller için çekici gelmesinin en önemli sebeplerinden biri bireysel rıza prensibine duyarlı bir şekilde devlet otoritesini meşrulaştırmasıdır; devletin vatandaşlar üzerindeki otoritesi meşrudur çünkü buna vatandaşlar kendileri rıza göstermiştir. Ancak ilk ifadelerinden birini David Hume'da bulan bir eleştiriye göre, bu sözleşme fikri tarihsel gerçeklerle uyuşmamaktadır. Bahsedilen tarzda rızaya dayalı bir sözleşme tarihin hiçbir aşamasında deneyimlenmiş değildir. Böyle bir eleştiriye muhtemelen öngörmüş olan Locke, 'zımnî rıza' kavramıyla kısmen buna cevap vermeye çalışmıştır. Locke'a göre, devlet düzeninin yarattığı avantajlardan yararlanan bireyler o otoriteye zımnî rıza göstermiş sayılmalıdır. Locke için örneğin kamuya ait yollarda dolaşmak bile bu kapsamda değerlendirilmelidir. Locke'un bu önerisi de eleştiriye son derece açıktır. Özellikle günümüzde insan hayatının pek çok noktasına müdahil olan devlet otoritesinden uzak durmayı tercih edebilmek neredeyse imkansızdır. Yani, devletin 'olanaklarını' kullanıyor olmak bir tercih değil bir zorunluluktur. Devletler vatandaşlarına bu olanakları kullanmama seçeneğini sunmazlar (Wolff, 2006: 39-43). Toplum sözleşmesinin tarihsel ya da olgusal olarak var olmadığı eleştirisine verilebilecek daha iyi bir yanıt ise 'hipotetik' ya da 'varsayımsal' sözleşme fikridir. Bu yaklaşımın temel aldığı düşünce vatandaşların gerçekten *rıza gösterdikleri* bir sözleşmeye değil *rıza gösterebilecekleri* bir sözleşmeye işaret etmektir. Jean Hampton sözleşmeci düşüncede iki farklı gelenek olduğu tespitinde bulunur; birinin kökü Hobbes'ta, diğerinininki Kant'tadır ve varsayımsal sözleşme fikri açısından ikincisi daha zengin bir içerik sunmaktadır (1998: 384). Hobbesçu gelenekte, ki bunların günümüzdeki temsilcileri olarak David Gauthier ve James Buchanan'ın isimleri sayılabilir, değerli olan şey bireylerin neyi arzuladığı ve neyi *tercih ettiği*dir, neyi arzulaması ya da neyi *tercih etmesi gerektiği* değil. Dolayısıyla bu sözleşmeci gelenekte vurgulanan, insanların ne üzerinde uzlaşabileceğidir, ne üzerinde uzlaşması gerektiği değil.

Dikkat edilecek olursa, 'rasyonel tercih' yaklaşımını benimseyen bu gelenekte bireyler bir biriyle uzlaşmaya çalışırken diğer bireyleri kendi tercihlerini gerçekleştirebilmek ya da bu tercihlerini maksimize edebilmek için kullandıkları birer araç olarak görme eğilimindedirler. Kant bu yaklaşıma karşı çıkar. İnsan ilişkilerini düzenleyen ahlaki kurallar belirlenirken insanlar birbirlerini yalnızca birer araç değil, kendi içlerinde birer amaç olarak da görmelidir. Her birey eşit derecede ahlakın öznesi olduğu için kimseye bir nesneymiş gibi davranılamaz. Evrensel geçerliliği olacak ahlaki kurallar

üzerinde uzlaşabilmek için bu ilkeye mutlaka dikkat edilmesi gereklidir. Kant için önemli olan insanların şu an halihazırda sahip oldukları düşünceleri veri kabul ederek varılacak bir uzlaşma değil, ahlaken geçerli bir düşünce usulünü kullanarak varılabilecek bir uzlaşmadır. Kant kategorik buyruğunun üç farklı formülasyonunda işte böyle bir geçerliliğe sahip bir düşünce usulü önermeye çalışır. Dolayısıyla Kant'taki sözleşme *olan* değil, *olması gereken* üzerinden tanımlanır. Hampton'a göre Hobbesçu sözleşmecilik ahlakın doğasını ıskalarken, Kantçı toplum sözleşmesi fikri neyin ahlaken kabul edilebilir neyin ise kabul edilemez olduğunu belirlemek için kullanılabilir (1998: 386-387).

Tartışma tekrar konuyla bağlanacak olursa, sözleşmeci gelenek devlet otoritesini ve onun bir parçası olarak ortaya çıkan siyasi yükümlülükleri, bunlara bireyin kendisinin rıza göstermiş olduğu -ya da Kantçı gelenekten hareketle, rıza göstermesi gerektiği- savıyla meşrulaştırır. Bu yükümlülüklere bireyin doğuştan tabi olduğu, ya da çeşitli sebeplerle tabi olmak zorunda olduğu gibi bir anlam yüklenmez; o yükümlülükler daha sonra, rıza gösterilerek parçası olunan bir sözleşmeyle ortaya çıkar. Miller'ın yaklaşımında ise siyasi yükümlülükleri milliyet bağlarından kaynaklanan yükümlülüklerle temellendirme çabası gözlemlenir. Miller, "Milliyet ilkesini evrensel etik prespektifiyle meşrulaştırma çabalarının başarısızlığa mahkum olduğu sonucuna varıyorum" (1995: 64) ifadesini ortaya koyar ve bunun yerine partikülarist etiğe dayalı bir yaklaşım önerir. Önerdiği bu yaklaşımla ilgili olarak da şunları belirtmektedir:

"Partikülarist bir yaklaşımla ortaya konacak olan milliyet savunusunun hareket noktası, aidiyetlerin ve bağlılıkların genel olarak etik bir değer taşıdığıdır. Kendimi ailem, meslektaşlarım ya da hemşerilerimle özdeşleştirdiğim için, bu grubun üyelerine karşı olan yükümlülüklerimin diğer insanlara karşı olanlardan farklı olduğunu layıkıyla kabul ederim. Kendimi üyesi olarak görmek suretiyle, o gruba bir sadakat duyarım ve bu sadakat kendini, başka diğer şeylerin yanısıra, o grubun diğer üyelerinin isteklerine karşı özel bir hassasiyet taşımamla açığa vurur. Dolayısıyla, vaktimin sınırlı olduğu bir sırada eğer iki öğrenci de bana danışıp danışamayacağını soruyorsa, önceliği benim okulumdan olana vermeliyim" (Miller, 1995: 65).

Bu örnekte de görüldüğü üzere, bir öğretmenin öğrenciye yardım etme (ya da o öğrencinin yardım talebine öncelik verme) yükümlülüğü o öğrenciyle arasında varolan bir sözleşmeden değil, aynı okuldan mezun olmak (ya da aynı okula mensup olmak) gibi bir aidiyet ilişkisinden doğmaktadır. Miller, vatandaşlığın getirdiği siyasi yükümlülükleri de benzer bir biçimde düşünmekte ve bu yükümlülüklerin milliyet bağıyla temellendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Aksi halde, vatandaşlar arasındaki yükümlülüklerle vatandaş olmayanlar arasındaki yükümlülükleri birbirinden farklılaştırmakta zorlanılacaktır. Bu zorluğun görmezden gelinmesini Miller şu ifadeyle eleştirir:

“Karşı çıktığım şey, pratikte kendi vatandaşlarına öncelik tanımaya devam eden bir kimsenin evrensel etiği de benimseyebileceğine dayalı rahatlatıcı bir düşünce biçimi” (1995: 64).

Miller'ın milliyet bağlarından türettiği ve aidiyete dayalı olan yükümlülükler, literatürde genellikle ilişkisel yükümlükler (*associative obligations*) olarak adlandırılır.⁹ İlişkisel yükümlülükler, adından da anlaşılacağı üzere, doğrudan belli bir ilişki biçiminden doğan yükümlülüklerdir. Örneğin, daha önce bahsedilen aile ya da arkadaşlık ilişkilerinden doğan yükümlülükler de böyledir. Ailemize karşı yükümlülüklerimiz, ya da sorumluklarımız karşılıklı yapılan bir sözleşmeden değil, doğrudan içinde bulunulan ilişkiden doğar.¹⁰ İlişkisel durumların ahlaken belli sorumluluklar getirip getirmeyeceğiyle ilgili olarak Christopher Heath Wellman, ‘ilişkiselci’ ve ‘indirgemeci’ yaklaşımlar arasında bir ayrım daha yapar. İlişkiselci yaklaşımda, ilişkisel durumlara doğrudan bir ahlaki önem atfedilir, “senin benim kız kardeşim, meslektaşım ya da vatandaşım olmanın, bu ilişkideki birtakım başka ahlaki faktörlerden (karşılıklı verilen sözler, samimiyet, aramızdaki bağlılık, vb.) bağımsız olarak, kendiliğinden bir ahlaki değeri vardır” (Wellman, 2000: 539). İndirgemeci yaklaşım ise, ilişkisel durumun içkin olarak böyle bir ahlaki değere sahip olduğunu reddeder. Bu yaklaşımı benimseyen bir kişinin önünde, ilişkisel durumdan doğan yükümlülüklerle ilgili alabileceği iki pozisyon vardır. Ya bu yükümlülüklerin var olduğunu toptan reddedecek, ya da bu yükümlülükleri başka bir ahlaki değerden türetmeye çalışacaktır. Wellman bunu şu örnek üzerinden anlatmaya çalışır. İki kız kardeşten birinin ötekine karşı X gibi bir yükümlülüğü olduğunu farz edelim. İlişkiselci bir yaklaşımda, bu yükümlüğün kaynağı kardeşlik ilişkisinin kendisidir. İndirgemeci bir yaklaşım için ise bu kaynak yalnız başına bu yükümlülüğü doğurmak için yeterli değildir. İndirgemeci yaklaşım, bu yükümlülüğü başka bir kaynağa atfetmeyi tercih edecektir; örneğin iki kardeş arasındaki duygusal yakınlık ya da karşılıklı bağımlılık gibi. Dikkat edilecek olursa, ilişkiselci ve indirgemeci yaklaşımların her ikisi de sonuç olarak kardeşler arasında X yükümlüğünün var olduğu sonucunda hemfikirdir. Farklılık, bu sonuca nasıl ulaştıklarındadır (Wellman, 2000: 540).

Elbette tüm liberallerin sözleşmecî siyasal yükümlülük yaklaşımını benimsediği ileri sürülemez. Bunun önemli bir istisnası çağımızın önde gelen liberal düşünürlerinden olan Ronald Dworkin'dir. Toplum sözleşmeciliği geleneğini eleştiren Dworkin'e göre, varsayımsal bir sözleşme bırakın sözleşmenin soluk bir biçimi olmayı, aslında bir sözleşme bile değildir (1975).

⁹ Miller bazen ilişkisel yükümlülükler için ‘temel kademe özel yükümlülükleri’ gibi karmaşık bir tabir de kullanır (2007: 35).

¹⁰ Farklı yükümlülük biçimleri üzerine bir tartışma için bakınız Scheffler (1997).

Sözleşmeci siyasal yükümlülük fikrini böylece reddeden Dworkin, ilişkisel bir siyasal yükümlülük fikrini benimser ve muhtemelen siyasal yükümlülüklerle ilgili olarak ilişkisellik kavramını kullanan ilk düşünürlerden de biridir. Dworkin şunları ileri sürer; "...genellikle 'rolden kaynaklı yükümlülükler' olarak adlandırılan görüş için ben 'ilişkisel' ya da 'komünel' yükümlülükler tabirini kullanmayı tercih ediyorum. Bununla belli bir biyolojik ya da sosyal gruba üyelikten türetilen özel yükümlülükleri kastediyorum; aile, arkadaş ya da komşularımıza karşı olan yükümlülüklerimiz gibi" (1986: 195-196). Bu yönüyle Dworkin'in yaklaşımı, Miller'inkine benzemekle birlikte aralarında şu önemli fark da bulunmaktadır. Dworkin vatandaşlar arasındaki siyasi yükümlülükler ile milliyet bağının getirdiği yükümlülükler arasında herhangi bir paralellik kurmaz. Dworkin'in savunduğu teorik çerçevede milliyet ya da milliyetçilikten hiç bahsedilmez. Dworkin için asıl önemli olan siyasal yapının adil olması, ya da daha doğru bir ifadeyle, en üst ahlaki değer olan eşitlik ilkesine uygun olmasıdır. Siyasal yapının bu koşulu sağlamadığı durumlarda vatandaşlardan herhangi bir sorumluluk talep etmesi meşru değildir. Dworkin'de adalet koşuluna yapılan vurgu öylesine güçlüdür ki, Dudley Knowles ona karşı şu eleştiriyi getirmektedir: "Eğer bu doğruysa, o zaman Dworkin'in ilişkisel yükümlülüklerle ilgili tezini, adil bir devleti desteklemenin doğal bir yükümlülük olduğu [Rawlsu] tezinden ayırt etmek imkansız hale gelir" (2010: 179). Bu noktada şunu da hatırlamalıyız ki, milliyetçi ilişkisel yükümlülüklerden bahseden Miller için de aynı milletin parçası olan bireyler arasında gayrı-adilane ilişkiler olmaması önemlidir. Ancak Miller bu adalet vurgusunu merkezileştirdiği ölçüde Knowles'un Dworkin'e yönelttiği eleştireye maruz kalacaktır. Yani Wellman'ın da bahsettiği şekliyle, yükümlülüklerin kaynağı olarak doğrudan ilişkinin kendisini (milliyet bağı) değil, o ilişkiye dahil olan başka bir faktörü (adalet) göstermek zorunda kalacaktır. Bu da, yine Wellman'ın kullandığı kavramlarla ifade edecek olursak, ilişkiselsel bir pozisyondan indirgemeci bir pozisyona geçmeyi gerektirecektir.

Samuel Scheffler ilişkisel yükümlülüklerle karşı ortaya konan iki genel eleştiriyi şu şekilde formüle eder. 'Gönüllülük itirazı' olarak adlandırdığı birinci eleştiri, ilişkisel yükümlülüklerin bireylere onların rızası olmadan aşırı bir yük getirdiği üzerinde durur. Bu eleştiri o ilişkiye dahil olan bireyler gözünden getirilen bir eleştiridir. 'Dağıtım itirazı' olarak adlandırdığı ikinci eleştiri ise bu kez o ilişkiye dahil olmayanların gözünden, o ilişkiye dahil olanların aşırı mükafatlandırıldığına dairdir (1997: 198). Bu eleştiriler siyasi yükümlülükler penceresinden düşünülecek olursa, birinci eleştiri bir ülkenin kendi vatandaşlarından aşırı taleplerde bulunduğu, ikincisi ise o ülkenin kendi vatandaşları dışındakilerin taleplerine kulak tıkadığıyla ilgilidir. Bu iki eleştirinin aslında sözleşmeci siyasi yükümlülüklerle karşı dillendirilmesi de mümkündür. İlk eleştiriyle ilgili olarak, Miller'ın yanısıra diğer bir liberal

milliyetçi yazar olan Yael Tamir, liberal devletlerin vatandaşlık bağına gönüllülük ya da rıza üzerine değil, doğum ya da kan bağı esaslı üzerine kurduklarına dikkat çeker. Bu yönüyle, rıza kavramına bu kadar önem verir gözükmemesine rağmen, dünyadaki pek çok liberal devlet aslında son derece güçlü bir milliyetçi motivasyona sahiptir (1993: 130). Tamir bunu liberal devletin sahip olduğu 'gizli bir milliyetçi ajanda' olarak tanımlar. Gerçekten de modern devletler bir yandan bir grup insana (kendi vatandaşlarının çocuklarına veya o devlet sınırları içerisinde doğanlara) vatandaşlık statüsünü rıza gösterip göstermesine bakmaksızın verirken, öte yandan başka bir grup insana (başka ülke vatandaşlarına) vatandaşlık talebinde bulduklarında bu statüyü kazanmayı çok zorlaştıran koşullar öne sürmektedir. Ayrıca, yine modern devletler kaynaklarını kendi vatandaşlarının refahı için kullanırken, başka devletlerin ihtiyaçlarına çok daha sınırlı kaynak ayırmaktadır.

Tüm bu olgusal verilere rağmen, siyasi yükümlülükleri sözleşmecî bir yaklaşımla temellendirmek, ilişkiselsel bir temellendirmeye göre hala daha avantajlıdır. Öncelikle, sözleşmecî yaklaşıma göre, ortada vatandaşların gösterdikleri gerçek bir rıza olmasa da, siyasi yükümlülüklerin en azından *rıza gösterilebilir* bir nitelikte olması gereklidir. Diğer bir deyişle, bir devletin vatandaşlarına karşı olan taleplerinin meşruluğu, onların rıza gösterilebilir olma ölçütüne göre değerlendirilir. İlişkiselsel yükümlülük yaklaşımı ise bize böylesi bir ölçüt sunmaz. Doğuştan sahip olduğumuz ilişki biçimi, yani bir milletin parçası olma durumu, yükümlülüklerin meşruluğu için yeterlidir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, milletler küçük ailelere benzememektedir. Her milletin içerisinde, o milliyet ilişkisini farklı şekilde yorumlayanlar ya da kendini o milletin parçası hissetmeyenler olacaktır; aynı küçük ailelerde bile olduğu gibi. Kaldı ki vatandaşlık yükümlülükleri, enformel ailevi yükümlülüklerden farklıdır çünkü bu yükümlülüklerin yerine getirilmemesi durumunda devlet zor kullanacaktır. Kısacası, sözleşmecî yaklaşım sözleşme fikrini vatandaşların açık/gerçek rızasına dayandıramadığı için rıza sorunsalını tam anlamıyla çözememiş olsa da bu konuda hiçbir çözüm önerisi getirmeyen ilişkiselsel yaklaşıma göre daha tatmin edici bir niteliğe sahiptir.

Scheffler'in dile getirdiği rıza itirazına sözleşmecî yaklaşımın, ilişkiselsel yaklaşımdan daha iyi cevap verebileceği belirtildikten sonra, şimdi ikinci itiraza, yani 'dağıtım itirazına' bakılabilir. Sözleşmecî yaklaşım da, bir devletin öncelikle kendi sözleşmesine tabi olan üyelere, yani kendi vatandaşlarına dağıtım yapmasını ya da kaynaklarını öncelikle onlara ayırmasını savunur. Diğer ülke vatandaşları, o sözleşmenin bir parçası olmadıkları için, onlara karşı yükümlülükler farklıdır. Bu noktada, farklı gerekçelerle de olsa Miller'in ortaya koyduğu ilişkiselsel yaklaşımla sözleşmecî yaklaşım örtüşür gözükmektedir. Ancak Miller bu noktada sözleşmecî yaklaşımın konuyu üstünkörü ele aldığını

iddia eder. Bir devletin sınırlarının nereden geçmesi gerektiği, ya da bir toplum sözleşmesinin hangi üyeleri kapsamaması gerektiği konusunda sözleşmeci yaklaşım herhangi bir yorumda bulunmaz. Miller'ın tabiriyle, sözleşmeci yaklaşımda üyeler sanki bir kurtarma botunda rastgele karşılaşmış gibidir. Oysa Miller'ın milliyetçi yaklaşımında devlet sınırlarının millet sınırlarıyla örtüşmesi yönünde kesin talepler vardır. Vatandaşlar rastgele yan yana gelmiş kişiler değil, ortak bir tarihe ve ortak bir kültüre sahip insanlar olarak ele alınır. Miller'ın bu eleştirisinde bir haklılık payı olduğunu kabul etmek gerekir. Sözleşmeci yaklaşım gerçekten de sözleşmenin kimleri kapsayıp kapsamaması gerektiği konusunda bir yorumda bulunmaktan kaçınır. Ancak bunun temel sebebi, sözleşmeci düşünürlerin sözleşmenin kimleri kapsayacağından çok o sözleşmenin içeriği üzerine kafa yormuş olmalarıdır. Örneğin hangi içeriğin vatandaşlar arasında daha adil bir siyasal düzen kuracağı, hangi millettten insanların vatandaşlar olarak o sözleşmeye dahil olacağı sorusuna önceliklidir. Böyle düşünülecek olursa, bu öncelik sırasını sözleşmeci geleneğin bir zafiyeti olarak görmemek mümkün olabilir.

Diğer yandan, sözleşmeci gelenekte sözleşmenin kimleri kapsamaması gerektiğiyle ilgili hiçbir tartışmaya şahit olunmadığını iddia etmek yanlış olur. Bu gelenek içerisindeki büyük bir tartışma, sözleşmenin tek bir ülke üzerinden mi yoksa tüm ülkeleri kapsayacak şekilde dünya ölçeği üzerinden mi formüle edilmesi gerektiğiyle ilgilidir. Liberal sözleşmeci geleneğin en önemli temsilcilerinden John Rawls'un ortaya koyduğu adalet teorisini dünya ölçeğine uyarlamak isteyen düşünürler bir bakıma bu tartışmanın fitilini ateşlemiştir. 2002 yılında yayınlanan *Halkların Yasası* adlı kitabında Rawls bu tartışmaya kendi adına bir yanıt vermeye çalışmıştır. Kendisinden etkilenen pek çok düşünürün aksine Rawls kendi hakkaniyet olarak adalet teorisini sınırlı bir siyasal alana ya da kapalı bir topluma göre formüle ettiği için bunun tüm insanlığın tarafı olacağı tek bir sözleşme gibi ele alınabilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Uluslararası dünya düzeni gibi bir ölçek için uygun olan yaklaşım, doğrudan bireyler arasında değil, bu bireylerin temsilcileri (örneğin halklar, ya da devletler) arasında imzalanacak ayrı bir sözleşme üzerinden fikir yürütmektir (Rawls, 2002: 32). Kimberly Hutchings, Rawls'un bu argümanı *siyasi toplumlar içi* adalet ile *siyasi toplumlar arası* adalet arasında bir ayırım yaptığı için, onun 'janus yüzlü' bir adalet kavramsallaştırması olduğunu iddia eder (2010: 233).

Rawls'a göre toplumlar arası adalet ilkeleri, toplum içi adalet ilkelerine göre daha gevşek ya da daha az talepkar bir yapıda olmalıdır. Toplumlararası düzende geçerli olması gereken ilkelere örnek olarak Rawls; karşılıklı tanınma, birlikte yaşama ve birbirine müdahale etmeme gibi değerlerden bahseder. Bu tip değerlerin halihazırda egemen olan uluslararası normlarla büyük ölçüde

örtüştüğü düşünülürse, Rawls'un uluslararası adalet teorisinin neden fazla muhafazakar olmakla eleştirildiği ve neden onun daha radikal öneriler getirmesini bekleyen takipçileri için hayal kırıklığı yarattığı anlaşılabilir. Bu durum Tamir gibi liberal milliyetçilerin sözleşmeci yaklaşımın gizli bir milliyetçi ajandası olduğu eleştirisine de zemin hazırlamaktadır. Ancak yine de Rawls ve diğer sözleşmeci düşünürlerin uluslararası düzene bakışı ile liberal milliyetçilerin bakışı arasında önemli farklılıklar vardır. Her iki bakış açısı da genellikle anti-kozmopolitan başlığı altında değerlendirilse de, örneğin Simon Caney, Miller'in yaklaşımı için 'milliyetçi' pozisyon¹¹, Rawls'un yaklaşımı için ise 'devletler topluluğu' pozisyonu kavramlarını kullanır. Milliyetçi pozisyon global dağıtım adaleti fikrine, aynı milletten olan insanlara karşı özel yükümlülüklerimizi ihlal ettiği teziyle karşı çıkarken; devletler topluluğu pozisyonu aynı fikre devletlerin (ya da halkların) bağımsızlığı teziyle karşı çıkar (Caney, 2001: 974). Dolayısıyla, Rawls'u ya da genel olarak sözleşmeci yaklaşımda bir sözleşmenin tarafı olan kimselerin (bir devletin vatandaşlarının) diğer bir sözleşmeye karşı saygı duyması ve diğer devletin vatandaşlarına müdahale etmemesi savunulur. Yani müdahalesizlik durumunun sebebi diğer milletten olanlara karşı herhangi bir sorumluluğa sahip olunmaması değil diğerlerinin ayrı bir sözleşmeye tabi olmaları ve bu sözleşmeye duyulması gereken saygıdır.

Sonuç

Özetlenecek olursa, Miller'in liberal milliyetçi yaklaşımının kalbinde yer alan 'aynı milletten insanların birbirine karşı özel sorumluluklara sahip olduğu' tezi, ilk bakışta milliyetçi tarafgirlikle ailevi ya da dostane tarafgirlik arasında paralellik kurularak kabul edilebilir gibi gözükse de, bu çalışmada ortaya koyulmaya çalışıldığı üzere bu yanıltıcı bir paralelliktir. Milliyet bağları, aile ya da arkadaşlık bağlarından pek çok yönüyle farklıdır ve milliyetçi bir tarafgirliği liberalizmin benimsemiş olduğu evrensel etikle bağdaştırabilmek ailevi ya da dostane tarafgirliğe göre çok daha zordur. Bunun yanı sıra bir de vatandaşlar arasındaki siyasi yükümlülükleri milliyetçi ya da ilişkisel yükümlülüklerle bağlantılandırmaya çalışmak Miller'in pozisyonuyla liberal teori arasındaki gerilimi daha da arttırmaktadır. Liberalizm genel olarak ilişkiselci bir siyasi yükümlülük anlayışını değil, bireysel rızaya duyarlı, sözleşmeci bir siyasi yükümlülük anlayışını benimsemektedir.

Sözleşmeci yaklaşım, sözleşme öncesi var olan bir siyasal yükümlülük fikrini reddeder. İlişkiselci yaklaşım ise, ortada bir sözleşme ya da herhangi siyasi bir yapı var olmaksızın, insanların yalnızca aynı milletin parçası olmaları sebebiyle birbirlerine karşı özel yükümlülükleri olduğunu savunur. Sözleşmeci

¹¹ Caney ve Miller arasındaki tartışma için bakınız; Miller (2002) ve Caney (2002).

yaklaşım, kendi rızamızla parçası olmayı tercih edeceğimiz ortak bir siyasi yapı henüz mevcut olmadan insanlara karşı yükümlülüklerimiz arasında bir fark götmediği için evrensel etikle çelişmez. Diğer bir deyişle, üçüncü kişilere karşı bazı sorumlulukların reddedilmesinin sebebi, o kişilerin o sözleşmenin tarafı olmamalıdır. Böylece aynı ülke vatandaşları arasında siyasi yükümlülükler açısından birbirleri arasında ortaya konan tarafgir tavır, üçüncü kişilere karşı onların bu sözleşmenin tarafı olmamalarına işaret edilerek temellendirilmeye çalışılır.

Liberal toplum sözleşmeciliği, sözleşme öncesinde insanlar arasında belirli bir ayırım yapmadığı, örneğin bu sözleşmenin yalnızca Türkler ya da yalnızca Fransızlar arasında olması gerektiğine dair bir iddia taşımadığı için, hiç şüphesiz Miller'in ilişkiselsel yaklaşımına göre daha kapsayıcı bir siyasal toplum tahayyülüne dayanır. Sözleşmeci yaklaşımın öngördüğü bu kapsayıcı siyasal toplumun prensip olarak sözleşmenin parçası olmak isteyen tüm yeni üyelere kapısı açık olmalıdır -elbette sözleşmenin koşullarıyla ilgili yeni üyelere temel bazı taleplerde bulunabilmek kaydıyla. Kapsayıcı toplumlar için temellendirilmesi gereken soru yeni vatandaşlara kapıların neden açık tutulması gerektiği değil, o kapıların ne zaman ve hangi şartlar altında kapatılabileceğidir. Bu yönüyle, bu çalışmada ortaya konan tartışma yalnızca felsefi bir merakı tatmin etmek adına değil, günümüz toplumlarında hızla artan uluslararası göç ve çokkültürlülük gibi pratik konuları ele alabilmek adına da anlamlı ve gereklidir. Miller'in savunduğu liberal milliyetçilik yaklaşımının başarısızlığı hem onun ileri sürdüğü milliyetçilik yorumunun bu çalışmada anlatılmaya çalışıldığı üzere bazı temel liberal değerlerle uyuşmaması (evrensel etik, tarafsızlık ve rızaya duyarlı siyasi yükümlülük gibi), hem de onun homojen toplum talebinin günümüz siyasal gelişmelerine cevap verememesidir.

Kaynakça

- Baron, M. (1991), "Impartiality and Friendship", *Ethics*, Vol.101, No: 4, July, s.836-857.
- Barry, B. (1995), *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford.
- Bell, D. (1993), *Communitarianism and its Critics*, Clarendon Press, Oxford.
- Brighouse, H. (1998), "Against Nationalism", Couture J. ve Nielsen K. (Eds.), *Rethinking Nationalism*, University of Calgary Press, Alberta, s. 365-405.
- Caney, S. (2001), "International Distributive Justice", *Political Studies*, Vol. 49, No: 5, December, s.974-997.
- Caney, S. (2002), "A Reply to Miller", *Political Studies*, Vol.50. No: 5, December, s.978-983.
- Dworkin, R. (1986), *Law's Empire*, Fontana Press, London.

- Dworkin, R. (1975), "The Original Position", Daniels, N. (ed), *Reading Rawls*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Gewirth, A. (1988), "Ethical Universalism and Particularism", *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 6, June, s. 283-302.
- Godwin, W. (1793), *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness*, Vol.1, G.G.J. and J. Robinson, London, <http://oll.libertyfund.org/titles/90> (28.03.2017)
- Hampton, J. (1998), "Contract and Consent", Goodin R. E. ve Pettit P. (eds), *A Companion to Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, s.379-393.
- Heywood, A. (1997), *Politics*, Macmillan, London.
- Hill, T. E. (1987), "The Importance of Autonomy", Kittay E. ve Meyers D. (eds), *Women and Moral Theory*, Rowman and Allenheld, Totowa, s.129-138.
- Hurka, T. (2001), "The Justification of National Partiality", MacMahan J. ve McKim R. (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, s. 139-157.
- Hutchins, K. (2010), "Global Justice", Hay, C. (ed), *New Directions in Political Science*, Palgrave Macmillan, London, s. 231-249.
- Jollimore, T. (2017), "Impartiality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/impartiality/>. (07.04.2017)
- Knowles, D. (2010), *Political Obligation*, Routledge, Oxon.
- Kymlicka, W. (1998), "Community", Goodin R. E. ve Pettit. P. (eds), *A Companion to Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, s. 366-378.
- Kymlicka, W. (2001), *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press, Oxford.
- Laitin, D. (2001), "Political Science", Motyl, A. J. (ed), *Encyclopedia of Nationalism*, Academic Press, San Diego, s. 575-588.
- Mason, A. (2000), "Communitarianism and its Legacy", O'Sullivan, N. (ed), *Political Theory in Transition*, Routledge, London, s. 19-32.
- McMahan, J. (1997), "The Limits of National Partiality", MacMahan J. ve McKim R. (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, s. 107-138.
- Mendus, S. (2008), "Impartiality", Honig B., Philips A. ve Dryzek J. S. (eds), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, s.423-435.
- Miller, D. (1995), *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford.
- Miller, D. (2002), "Caney's 'International Distributive Justice': a Response", *Political Studies*, Vol. 50, No: 5, December, p.974-977.
- Miller, D. (2007), *National Responsibilities and Global Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- Moore, M. (1996), "Miller's Ode to National Homogeneity", *Nations and Nationalism*, Vol.2, No: 3, November, s. 422-429.
- Moore, M. (2001), *The Ethics of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford.

- Özkırıklı, U. (2000), *Theories of Nationalism*, Palgrave, New York.
- Pateman, C. (1985), *The Problem of Political Obligation*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Rawls, J. (2002), *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge.
- Scheffler, S. (1997), "Liberalism, Nationalism and Egalitarianism", MacMahan J. ve McKim R. (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, s.191-208.
- Tamir, Y. (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, New Jersey.
- Vincent, A. (2001), *Political Theory*, Motyl, A. J. (ed), *Encyclopedia of Nationalism*, Academic Press, San Diago, s. 589-610.
- Vincent, A. (2002), *Nationalism and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wellman, C. H. (2000), "Relational Facts in Liberal Political Theory", *Ethics*, Vol.110, No:3, April, s.537-562.
- Wellman, C. H. (2001), "Friends, Compatriots and Special Obligations", *Political Theory*, Vol. 29, No: 2, April, s.217-236.
- Wolff, J. (2006), *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.