

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ  
ANABİLİM DALI

BATI SİYASAL DÜŞÜNCELER TARİHİ İÇİNDE  
KOZMOPOLİTANİZM: İDEALLER VE GERÇEKLER

Doktora Tezi

Ezgi Ören

Ankara-2017

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ  
ANABİLİM DALI

BATI SİYASAL DÜŞÜNCELER TARİHİ İÇİNDE  
KOZMOPOLİTANİZM: İDEALLER VE GERÇEKLER

Doktora Tezi

Ezgi Ören

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları

Ankara-2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE,

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (05/04/2017)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Ezgi Ören

İmzası

# İÇİNDEKİLER

SAYFA

|            |        |
|------------|--------|
| GİRİŞ..... | I-XVII |
|------------|--------|

## I. BÖLÜM

### KOZMOPOLİTANİZMİN TARİHSEL KAYNAKLARI

|                                                                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. ANTİK KOZMOPOLİTANİZM VE STOACILIK .....                                                                     | 2  |
| A. Antik Yunan Düşüncesinde Kozmopolitанизм.....                                                                | 2  |
| B. Stoacılık ve Kozmopolitанизм.....                                                                            | 14 |
| 2. HIRİSTİYAN KOZMOPOLİTANİZMİ: AUGUSTINUS’UN TANRI DEVLETİ<br>VE DANTE’DE EVRENSEL MONARŞİNİN GEREKLİLİĞİ..... | 33 |
| A. Augustinus’un Tanrı Devleti                                                                                  | 36 |
| B. Dante Alighieri ve Evrensel Monarşi                                                                          | 39 |
| 3. ULUSLARIN HUKUKU NOSYONU: VITORIA’DA <i>IUS GENTIUM</i>                                                      | 43 |
| 4. AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ VE AHLAKİ EVRENSELLİK İLKESİ                                                            | 52 |
| 5. IMMANUEL KANT’IN ÖDEV ETİĞİ VE EBEDİ BARIŞ İDEALİ                                                            | 61 |
| A. Kant’ın Ödev Etiği                                                                                           | 64 |
| B. Ebedi Barış Taslağı Üzerine                                                                                  | 91 |

II. BÖLÜM  
KOZMOPOLİTANİZM DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE ÇAĞDAŞ YORUMLAR

|                                               |     |
|-----------------------------------------------|-----|
| 1. HANNAH ARENDT VE HAKLARA SAHİP OLMA HAKKI  | 112 |
| 2. JURGEN HABERMAS VE ULUS-SONRASI OLUŞUMLAR  | 125 |
| 3. JOHN RAWLS VE HALKLARIN YASASI             | 147 |
| 4. ULRICK BECK VE KOZMOPOLİTANLAŞMA           | 163 |
| 6. MARTHA NUSBAUM VE KOZMOPOLİT VATANSEVERLİK | 173 |
| 7. DAVID HELD VE KOZMOPOLİT DEMOKRASİ         | 181 |
| SONUÇ                                         | 196 |
| KAYNAKÇA                                      | 206 |
| ABSTRACT                                      | 231 |
| ÖZET                                          | 232 |

## GİRİŞ

*“Günümüz dünyasının en önemli olgusu, insanlık durumunun kendisinin kozmopolit hale gelmesidir.”*

Ulrich Beck

*“Kozmopolitanizm bugün, ona isnat edilen olumsuz çağrışımların birçoğundan silkinerek kurtulmuş ve tekrar gün yüzüne çıkmıştır.”*

David Harvey

1989 yılı, Berlin duvarının yıkılması ve hemen ardından dönemin Amerika Birleşik Devletleri Başkanı (Baba) Bush’un tüm insanlığın artık barış ve refah içerisinde bir dünyada yaşayacağını müjdelemesi, kozmopolitanizm kavramının yeniden gündemimize girdiği, canlandığı kilit bir tarihtir. Bu tarihten sonra küresel kapitalizm ve neoliberalizmin ulus-devlet sınırlarını aşan etkilerini daha da arttırması nedeniyle yaşadığımız dönüşümler, kozmopolitanizm üzerine olan akademik ilgiyi canlandırmıştır. Sınırlar arası devasa sermaye akışları, kıtalararası kitlesel göç ve nüfus hareketleri, ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişmesi ve yaygınlaşması, ulus-üstü finans ve iş ağlarının yükselişi, “küresel kent”lerdeki kültürel mübadeleler, güvenlik, çevre kirliliği, küresel ısınma, suç ağları vb. sorunların küresel boyutları

vb. Sosyal bilimlerin her disiplini de, bu dirilmiş kozmopolitanizmin ne olduğuna dair bir şeyler kaleme almıştır: Hukukçular, uluslararası hukuk, insan hakları vs.; sosyologlar ve kültür kuramcıları, melezleşen kimlikler, çok kültürcülük vs.; siyaset bilimciler, küresel yönetim ve demokrasi biçimleri, çoklu yurttaşlıklar vs.; felsefeciler, evrensel ahlaki değerler, kural koyucu ilkeler vs.; uluslararası ilişkiler uzmanları, küresel tehditler karşısında yeni işbirlikleri, terör, “yeni savaşlar” vs.; kent bilimciler, “küresel kentler” vs. Dolayısıyla kozmopolitanizmi, yaklaşık son otuz yılın en tılsımlı terimi, en hararetle tartışılan gündem maddesi olan küreselleşme kavramından ayırt etmemiz çok zordur.

Hem doğrudan hem de küreselleşme tartışmalarının içinde dolaylı olarak adı geçen kozmopolitanizmin, bu devasa geniş yapıtlar dizini içerisinde, anlamı giderek bulanıklaşmıştır. Çok çeşitli açılardan yeniden inşa edildiği; çok farklı değer ve anlamlar yüklendiği için, içerisinde bu kavramı kuramsallaştıracak merkezi öğeleri tespit edebilmek çok zor hale gelmiştir. Tüm bu kuramsal zorluklara üstüne bir de kozmopolitanizmin, hem kuramsal alanda hem de pratikte net bir kavrayış sağlayamamasından ötürü, önüne her türlü sıfatın gelmesiyle çoğullaşması; sayısız değişik versiyona sahip hale gelmesi eklenmiştir: köklü-; zayıf-; Hristiyan-; madun-;

burjuva-; feminist-; ekolojik-; antisömürgeci-; azınlık-; proleter-; despotik-; askeri-; hegemonik-; ticari-; pazar- vs.<sup>1</sup>

Tüm bu kuramsal güçlükler yüzünden, kozmopolitanizm kavramının anlam haritasını çıkarmak adına, bazı genellemelerde -ki her genelleme içerisinde yanlışlıklar, hatalar barındırır- bulunmak zorunda kalacağız. Öncelikle kavramın kökeninden başlarsak, eski Yunanca'daki *Kosmos* ve *Polites* kelimelerinin birleşiminden oluşan *Kosmopolites*'den geldiğini görürüz. Kavramsal olarak *Kosmos*, bir “düzen” olarak dünya; *Polites*, ise “yurttaşlığı kuran” ana “siyasal” etkinliğin adıdır. Ancak genellikle günümüzde “Dünya Yurttaşı” olarak çevrilir. Dolayısıyla günümüz liberalizmiyle pek çok ortak noktayı paylaşıyor olsa da kavramın tarihi çok daha eskilere uzanmaktadır. Kinik filozof Diogenes'in, tüm insanların sadece tek “gerçek” aidiyet olan *Kosmos*'un bir üyesi olması sıfatıyla “eşit” ve “kardeş” olduğu yönündeki vurgusu ve kendisini öncelikle bir “dünya yurttaşı” olarak tanımlamasını, kavramın, Batı Siyasal Düşünceler Tarihi içerisinde ilk güçlü çıkışı olarak görebiliriz. Ancak günümüz kozmopolitanizminin halen, daha temel referans olarak kabul ettiği iki ana tarihsel düşünsel kaynak Stoacılık ve Immanuel Kant'dır. Çalışmamızın birinci bölümünde bu isimlere fazlaca yer ayırmamız nedeni de budur. Özellikle de

---

<sup>1</sup> R. J. Holton, **Cosmopolitanisms: New Thinking and New Directions**, New York, Palgrave Macmillan, 2009, sf. 34-40.



Kant'ın felsefi temeline yaslanmamış bir çağdaş kozmopolitanizm kuramına rastlamak hemen hemen imkansızdır.

Günümüz kozmopolitanizmini anlamlandırmak için ise öncelikle kozmopolitlik ve bir –izm olarak kozmopolitanizmi birbirinden ayırt etmemiz gerekir. Kozmopolitlik, en basit haliyle, dünya ile kişisel ilişkilenmenin bir yolu ve/veya bir yer ve durumun adıdır. Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğündeki<sup>2</sup> kozmopolit maddesinde yazdığı biçimiyle, bir şehir, bir topluluk, bir meydan vs. kozmopolitse içerisinde çeşitli ulusları, dilleri, dinleri, hayat tarzlarını vs. barındırıyor demektir. Kozmopolit kişi ise, farklı kültürlere uyumlu, kendini dünyanın her yerinde “evinde” hisseden, kendini, şehrine, devletine, adetlerine, ulusuna vs. aidiyetinden çok, daha geniş insanlık ailesinin bir ferdi gibi hisseden kişidir. (Tarih boyu kozmopolit kişiye yüklenen olumsuz anlamın kaynağı da budur; bu kişi için TDK sözlüğündeki olumsuz anlam yüklü tanım ‘ulusal özelliklerini yitirmiş kimse’ şeklindedir.) Kozmopolit kişi aynı zamanda, her türden geleneksellikleri umursamayan, bu bağlamda rahat, tüm kültürlere, yaşam tarzı ve düşüncelere karşı açık, saygılı, anlayışlı, bağlantısız ve aynı zamanda “sofistike” zevkler sahibi (dünya müziği, modası, sanatı, edebiyatından vb. de anlayan) kimseler için de kullanılır. Kozmopolitan olarak da ifade edilen bu kişiler, farklı kültürlerden zevk alırlar, çok gezerler, çok kişi tanırırlar, çok kişiyle iletişim halindedirler; bir başka

---

<sup>2</sup> www.tdk.gov.tr

ifadeyle “kozmpolit dünya” içerisinde hiçbir şey bu kişilere yabancı gelmez. Dolayısıyla bir sosyo-kültürel tavır, tutum ve durumu<sup>3</sup> tanımlamak için kullanılan ve tamamen tüketim sorununa da bağlı olan seçkin, entelektüel tutumdur.

Bir –izm olarak, yani kabaca bir dünya görüşü, felsefesi, kuramı vs. olarak kozmopolitanizme yaklaşıırken ise bazı tipolojilere ihtiyaç duyarız. Literatürde yine birçok farklı tip sıralansa da (yukarıda belirttiklerimize ek olarak kurumsal, katı, gevşek, zayıf, güçlü, aşırı, ılımlı vs.) Pauline Kleingeld’in<sup>4</sup> 18.yüzyıl Almanya’sında gözlemlediği altı farklı türden konumuzla doğrudan bağlantılı olmayanları çıkartarak (kültürel, ekonomik, romantik) ulaştığımız üç kozmopolitanizm türü Ahlaki, Yasal ve Politik Kozmopolitanizmdir.

Birbiriyle bağlantılı olan bu kozmopolitanizmlerden ahlaki olan, çok kısaca, dünyanın tek bir ahlaki toplum oluşturduğudur. Bu bağlamda, insanların, milliyet, din, etnik kimlik vs. gibi olumsal olduğu düşünülen tüm farklılıkları aşan ve sadece insan olmalarından kaynaklanan eşit ahlaki değer, saygı, hak ve haysiyete sahip olduğuna yönelik inanç, tutum, davranış ve en önemlisi tüm bunlara bağlı yükümlülüktür. Evrensel ahlaki değerler üzerinden, ortaklaşa paylaşılan dünyaya ait

---

<sup>3</sup> S. Vertorec-R.Cohen, “Introduction: Conceiving Cosmopolitanism”, Vertorec, S.- R. Cohen (ed.), **Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice**, içinde, New York, Oxford Uni. Press, 2002, sf. 9-10.

<sup>4</sup> P. Kleingeld, “Six Varieties of Cosmopolitanism in the Late Eighteenth-Century”, **Journal of the History of the Ideas**, 60, 1999, sf. 505-524.

bütün sorunlar karşısında ilgili olma, bu sorunlar karşısında sorumluluk taşıma ve bu sorunların muhatapları ile ilişki içinde olma vs. irade ve isteğini de barındırır. Dolayısıyla kabaca, Stoacı izler de barındıran bu ahlaki değerler, Kantçı evrensel Ödev etiği ile temellenen ve günümüzde geniş anlamda İnsan Hakları olarak değerlendirebileceğimiz evrensel ahlaki ilkelerdir.

Yasal kozmopolitanizm, ahlaki kozmopolitanizme bağlı, evrenselleştirici ve kapsayıcıdır. Tüm insanların eşdeğer haklara ve ödevlere sahip olduğu ve yasal sistemin temel kurumları karşısında eşit konumda olmaktan hoşnut kalacakları ideal ve tarafsız bir küresel yasal düzen önerir. Mesele, kabaca, Jurgen Habermas bölümünde göreceğimiz üzere Kant temelli (*ius cosmopolitanum*), nesnesi doğrudan bireyler (devletler değil) olan bir uluslararası hukukun anayasallaştırılması meselesidir. Hakların ne olduğuna dair ortak bir katalog oluşturulması; hakların devletler ve uluslararası örgütlenmeler dışında bir yerde güvence altına alınması; suç hukuku, ticari hukuk ve medeni hukuk unsurlarını kapsayan, bağlantılı bir küresel yasal sistem oluşturulması; evrensel insan hakları hukukunun, mevcut Uluslararası Adalet Divanı ve Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin güçlendirilerek ve yeni mahkemeler, kurumlar inşa edilerek, daha ileri düzeylerde geliştirilmesi vb. hedefleri ve idealleri içerir. Kısaca, amaç tüm insanları kapsayacak evrensel bir hukuk düzeni yaratıp, tüm çatışma ve hak ihlallerini önlemektir. (Kant'ın Ebedi Barış İdeali)

Politik kozmopolitizm ise, ahlaki ve yasal kozmopolitizmin tamamlayıcısıdır. Kabaca, ulusal-yerel-küresel (Jurgen Habermas'ın çok-düzlemli sistem; David Held'in çok-katmanlı yapı adını verdiği parçalı; merkezsiz, ancak birbirleriyle uyumlu politik karar alma süreçleri) düzeylerde işleyecek; bireysel katılımın esas olduğu, güvenilir ve açık siyasal mekanizmalar ve bu buna bağlı yönetim modelleri yaratılmasını kapsar. Ayrıca ahlaki ve yasal kozmopolit değer, yasa ve kurumlarını, başka bir ifadeyle kurulacak moral-yasal düzeni korumak, kollamak ve en son çare olarak zor kullanmak için de etkili ve hukuken sorumlu uluslararası bir askeri gücün inşa edilmesi gibi hususları da içerir.

Bu birbiriyle bağlantılı üç kozmopolitizmin paylaştığı ortak noktalar ise: Bireysellik (temel öge uluslar, devletler, kültürel ya da dini topluluklar, etnik yapılar, aileler vs. değil kişilerdir); Evrensellik (her kişiyi kapsar) ve Genelliktir.(her kişiyi bağlar).<sup>5</sup> Dolayısıyla bu üç tipi tek bir çatı altında birleştirdiğimizde karşımıza, tüm insanların eşitler olarak dahil olacağı ve herkesin bağlanacağı, temeli moral-yasal olan bir evrensel düzen kurma ideali olarak kozmopolitizm çıkar. Bu evrensel düzen ideali, yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi öncelikle ahlaki düzeyde temellenir, bu temel üzerinden hukuk şekillenir ve inşa edilir, siyaset ise bu ikisinin bir alt sistemi, bir başka ifadeyle prosedürlerinin belirlendiği bir çerçevede, sadece

---

<sup>5</sup> Pogge, T., "Cosmopolitanism and Sovereignty", Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010, sf. 114.

hukuku ve buna bağılı ekonomik ilişkileri uyumlaştırıcı, meşrulaştırıcı ve kah ulus-altı, kah ulus-üstü işleyen bir yönetim tekniğı (yönetişim) halinde tasarlanır. Çalışmamız işte bu üç türün belli oranlarda birleşerek tek bir “-izm” oluşturduğunu düşündüğümüz ve temeli ahlaki-yasal olan bir dünya düzen kurma ideali olan kozmopolitanizmin incelenmesine yönelik olacaktır.

Bireysellik, Evrensellik ve Genellik özelliklerinden dolayı, inceleyeceğimiz kozmopolitanizm ideali, ulus, ırk, etnisite, dini kimlik, yerel, sınıfsal vs. bağılılıklara duyulan aidiyetlerin her çeşidine, başka bir ifadeyle her türlü tikelciliğe (milliyetçilik, ırkçılık, köktendincilik, devletçilik, cemaatçilik, kabilecilik, proleter sol vs...) hem ahlaken hem de siyaseten karşıt bir konumda yer alır. Kozmopolitanizmin ayrıca idealler, saf normlar üzerinden işleyen bir yapısı vardır. Esasen düzenin nasıl olması gerektiğine dair değerlendirmeci, normatif görüşler ileri sürer, değer biçer ve buna göre kurallar geliştirir. Çoğu zaman ‘mevcut düzene mesafeli ve daha yüksek bir geçerlilik zemini üzerinden yaklaşılmasını sağlayan eleştirel ve negatif bir ideal’ olarak kavramsallaştırılır.<sup>6</sup> Bu bağlamda da realistler (Machiavelli’den Hobbes’a, Carl Schmitt’den Hans Morgenthau’a uzanan siyaset ve uluslararası ilişkiler geleneğı) en önemli hasımları olarak değerlendirilebilir. Immanuel Kant’ın Otonom Özne İdealine bağılılıkları düşünüldüğünde ise, kabaca,

---

<sup>6</sup> S. Benhabib, **Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları**, çev. B. Yıldırım, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2013, sf. 24.

bu idealin kendisini sorunsallaştıran; evrenselliğin geçerlilik ve meşruluk ölçütlerinin formüleştirilmesini reddeden ve onun kurgusal bir üst-anlatı olduğunu düşünen (J. F. Lyotard) post-modernistler ile de uyuşmazlar.

Kozmopolitanizm düşünürlerine göre, ampirik-nesnel-bilimsel bir veri olarak kabul ettikleri ve kaçınılmaz addettikleri küreselleşme süreci ile birlikte, hem riskler hem de Kant'ın ideallerinin gerçekleşebileceği fırsatlar ortaya çıkmıştır. Risk, kısaca, mevcutta yaşanan kaotik (*Chaos*) dönüşümü iyi yönetemez ve yeni bir düzen inşasına yönlendiremezsek (*Kosmos*) ortaya çıkması muhtemel insanlık ve çevre felaketleridir. Ancak, insanların küresel karşılıklı bağlılığının ulusların sınırlarını aşan büyüklüğü, yoğunluğu ve hızı nedeniyle, insanlar örneğin David Held'in ifadesiyle “kaderleri örtüşen (*overlapping*) topluluklar”ın üyesi olduklarını fark etmeye başlamışlardır. Bu karşılıklı bağlanmışlık durumu, ahlaki-yasal kozmopolitanizm için en uygun zemindir. Ayrıca ulus-devlet egemenlik ilkesinin ve gücünün zayıfladığı, iç/dış politika ayrımlarının muğlaklaştığı vs. bir Post-Vesfalya dönem içinde olmamızdan dolayı, daha önce devletlerarasının anarşi, devlet-içinin hukuksal olduğu sistemden, dünya-içinin hukuksal olacağı bir düzene geçiş yapabiliriz. Artık ahlaksal ilkelerin (insan hakları) evrensel düzeyde geçerliliğinin kurumsallaşabileceği, meşrulaştırılabileceği küresel bir bağlayıcı hukuksal düzen (anayasa) kurma fırsatı vardır. (Kant'ın *ius cosmopolitanum* ideali). Evrensel ahlak

ilke ve yükümlükleri ile desteklenen küresel hukuk düzeni ve buna bağlı hukukun üstünlüğü ilkesi savaş ihtimalini ve mevcut çatışmaları hukuk aracılığıyla çözüme kavuşturabilir. Ve böylelikle Kant'ın Sürekli Barış İdeali de gerçekleşebilir. Küresel sorunlar karşısında, sadece ulusal sınırlar içerisinde işleyen ve artık tamamen etkisiz kalan siyasal süreçlerin ve hükümet etmenin yerine; yerel, ulusal ve küresel düzeylerde yatay ve dikey nitelikli karşılıklı ilişkiler sistemi içerisinde yapılandırılabilir. Şeffaf, katılımcı, hesap verebilir yeni yönetişimsel kurumlar hayata geçirilebilir. Kısacası, küreselleşmenin iyi yönlerinden yararlanıp, kötü yönlerini ehlileştirebilirsek, insanlık için daha iyi bir dünyanın kapılarını aralayabiliriz. Bu umut barındıran irade ütopyik olarak değerlendirilse de, Kantçı idea bağlamında, her zaman önümüzde bir hedef ve daha önemlisi bir ödev olarak durmaktadır.

İşte yukarıda çok kabaca özetlemeye çalıştığımız çağdaş kozmopolitizm yorumlarını çalışmamızın ikinci bölümünde incelemeye çalıştık. Bu bağlamda, Hannah Arendt, evrensel, bir başka ifadeyle sınırlar ve zamanlar üstü bir hak olarak tanımladığı “haklara sahip olma hakkı”nı kavramsallaştırmıştır ve Totalitarizmin Kaynakları kitabının o en çok atıf yapılan bölümü olan “İnsan Haklarının Açmazları”nda değindiği insan ve yurttaş çifti üzerinden kozmopolitizmin sınırlılıklarını bizlere işaret etmiştir. Jürgen Habermas, ulus-sonrası oluşumların nasıl

olması gerektiği üzerine eğilirken, egemenliği yeniden tarif ederek, insan haklarını, savaşları ve barışı evrensel normatif hukuki ölçütlerde tanımlayan küresel bir anayasalaşma momentini kuramsallaştırmaya çalışmış; John Rawls ise öznesinin ne bireyler ne de devletlerin olduğu, sadece halklar temelinde ve hakkaniyet olarak adaletin hakim olacağı bir “Halkların Yasası” ilkelerini listelemiştir. Bu çaba, Thomas Pogge gibi düşünürlerin eleştirilerine maruz kalmış ve Rawls’un kuramı, küresel bir adalet anlayışı yönünde genişletilmeye çalışılmıştır. Martha Nussbaum ise sadece “haklar” üzerinden işleyen liberal söylemlerin sınırlarını eleştirmiş ve kendi “kapasite yaklaşımı”nı evrensel ahlaki kozmopolitanizm düzleminde işletecek projelere girişmiş; Ulrich Beck, “düşünsel modernite” ve “risk toplumu” kavramsallaştırmasından hareketle metodolojik olarak milliyetçi bulduğu mevcut sosyal bilimleri hedef tahtasına yerleştirip “kozmpolitanlaşma” sürecine yönelik düşünme imkanlarını araştırmıştır. David Held ise küreselleşme ile birlikte mevcut ulus-devletlerin demokratik hükümet şekillerini barındırmadaki yetersizlikleri üzerinden, demokrasiyi (kısa-orta-uzun vadeli pratik hedefler doğrultusunda) küresel boyutta kuramlaştırdığı “kozmpolit demokrasi” savunusu yapmıştır.

Çalışmamız, Batı siyasal düşünceler tarihi içerisindeki tarihsel kaynaklardan, günümüzde önemli bulduğumuz katkılara kadar kozmopolitanizm düşüncesinin genel bir çerçevesini oluşturmayı ve bu çerçeveye eleştirel bir bakış getirmeyi



amaçlamaktadır. Ancak kozmopolitanizm kavramının yukarıda da belirttiğimiz gibi, anlamı giderek bulanıklaşmış; çok farklı değer ve anlamlar yüklendiği için, içerisinde bu kavramı kuramsallaştıracak merkezi öğelerin tespit edilebilmesi çok zor hale gelmiştir. Bu kuramsal zorlukları aşmak için, öncelikle sosyo-kültürel tavır, tutum, durum vs. üzerinde tanımlanan kozmopolitliği incelememizin dışında tuttuk. Ardından kozmopolitanizm literatüründe de çokça adı geçen üç farklı tür kozmopolitanizmin varlığına işaret ettik. Ancak ayrı ayrı incelenmesinin kavramı anlamlandırmamız ve günümüzdeki yansımalarını değerlendirmek adına yetersiz kalacağını ve yanlış sonuçlar doğuracağını düşünerek; temel ilkeleri bireysellik evrensellik, genellik olan ve temeli ahlaki-yasal olan bir dünya düzen kurma ideali olarak tek bir kozmopolitanizmi kavramsallaştırmaya çalıştık. Dolayısıyla bu çalışma Batı Siyasal düşünceler tarihi içerisinde kozmopolitanizm düşüncesinin genel bir çerçevesini oluştururmayı amaçlıyor derken, bu amaç aynı zamanda, literatürde son derece dağınık ve muğlak olarak incelenen kozmopolitanizmi kavramsallaştırma ve kuramsallaştırma çabasını da içinde barındırır.

Bu amaç doğrultusunda, temeli ahlaki-yasal olan bir dünya düzen kurma ideali olarak kozmopolitanizm olan bu genel çerçeveyi çok fazla dağıtmadan oluşturmak adına, bazı disiplinlerin kozmopolitanizm çalışmalarını (kültürel çalışmalar, kent bilimi) ve bazı önemli düşün insanlarının (Charles Beitz, Mary

Kaldor, Simon Caney, Robert Brennan, Jacques Derrida ve özellikle de çok önemsedığımız, bu tür kozmopolitanizmleri yadsıyan ancak ulusal sınırlara da hapsolmadan, “siyasal olan” somut evrenselliklerin kuramını oluşturmaya çalışan Etienne Balibar, Jacques Ranciere vd.) konu üzerine yapıtlarını, analizimize ayrıca dahil etmediğimizi belirtmek isteriz. Bu sınırlamanın, kozmopolitanizm üzerine mevcut literatür dikkate alınarak oluşturulduğu özellikle belirtmek isteriz. İncelenen düşünürlerin tamamı, kozmopolitanizm üzerine olan mevcut çalışmaların tümünde ana referans kaynağı olmayı sürdürmektedirler. Ayrıca kozmopolitanizm kavramını, temeli ahlaki-yasal olan bir dünya düzen kurma ideali olarak kuramsallaştırmayı amaçladığımızdan, örneğin Batı siyasal düşünceler tarihi içerisinde ve dolayısıyla günümüzde, siyaseti, siyasal çatışmayı, mücadeleyi vs. (müzakere ve uzlaşmayı değil) temel alan; ulus-devlet sınırlarını aşan siyasal birliktelikler kurma hedefinde olmalarına rağmen bu hedefi bireysellik, genellik ve evrensellik ilkeleri üzerinde temellendirmeyen ve asıl olarak kozmopolit evrensel düzen idealinin altını oyan, siyasallığı önceleyen ve tarafsız, nötr vs. olarak değerlendirilen ahlaki-yasal düzeni sorunlaştırıp, evrensellik ve genelliğin altındaki tikel içeriği açığa çıkarmaya çalışan vb. Sol düşünce geleneğini çalışmamızın kapsamı dışında tuttuk. Dolayısıyla kavramsallaştırmaya çalıştığımız ahlaki-yasal bir dünya düzeni kurma ideali olarak kozmopolitanizmin günümüzdeki çağdaş yansımaları da bu bağlamda, liberalizme yönelik olumlu bakış açıları baskın olan düşünürler ile sınırlı tutulmuştur. Bir başka

ifadeyle ve kabaca, kuramsallaştırmaya çalıştığımız günümüz kozmopolitanizmi zaten, Batılı anlamda liberal-anayasal öğeleri ağır basan sistemi, ahlaki ve yasal ilkeler, normlar ve bunlara bağlı kurumsal düzenlemeler üzerinden insanlık genelinde evrenselleştirme idealidir.

İncelenen düşünürlerin her birinin, çok geniş ilgi alanları ve akademik merakları dikkate alındığında, ana sorunun ekseninin kaymaması adına, analizimizi, kozmopolitanizm kavramına da içkin ikili karşıtlıklar üzerinden (Evrensel/Tikel; İdeal/Gerçek; Ahlak/Siyaset vb.) temellendirmeye gayret ettik. Bu türden ikili karşıtlıklar üzerinden temellendirmemizin nedeni, çalışmamızın amacında da belirttiğimiz gibi kuramsallaştırmaya çalıştığımız kozmopolitanizme yönelik eleştirel bir değerlendirme yapabilmek adına. Çalışmamızın temel meselesi, ana sorunu da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Her düşünürü incelediğimiz bölümlerin sonunda da ayrıntılandıracağımız gibi öncelikle kozmopolitanizmin evrensellik iddiası, her zaman bir tür dışarıda bırakma mekanizması üzerinden temellendiği için sorunludur. Nötr, tarafsız bir evrensellik görüntüsünün altında onu hegemonize eden tikel bir içerik, somut bir çıkar, maddi koşullar, olumsal siyasal mücadeleler vs. mevcuttur. *Evrensellik* iddiaları, çoğu zaman hegemonik, emperyal güç politikalarının, seçkin sınıfsal konumların, sömürü ve tahakküm ilişkilerinin vs. devam ettirebilmesi için taktiksel olarak kullanılmakta, gerçekte var olan *tikel* çıkarları maskelemek için

evrensel ahlaki ve yasal söylemler üzerinden dillendirilmektedir. Bu bağlamda ayrıca, hiç kimsenin itiraz edemeyeceği ahlaki ve yasal kozmopolit *idealler* küresel siyasetin *gerçekliği* ile karşılaştığında geri çekilir ve o değer, norm ve ideallerin evrenselliği, ancak somut tikel eklemlenme ya da dolayımınma anlarında politik olarak iş görür. Dolayısıyla, idealler karşısında gerçekler; soyut ahlaki-yasal normlar karşısında, çatışma, mücadele, şiddet, egemenlik vs. üzerinden yapılanan somut siyasi varoluş talepleri; evrensellik karşısında tarihsellik ve tikellik (Hegelci anlamda soyut evrensel karşısında somut evrensel) vb. başvuracağımız ikili karşıtlıklar, görünüşte tarafsız kozmopolit evrensel ideal ve normlarda temellenmiş, demirlemiş tikel içeriğini açığa çıkartmaya yönelik olacaktır. Bu bağlamda, küresel kapitalizm ve ona bağlı neoliberalizmin parçaladığı, anlamsızlaştırdığı toplumsal yapıları, temel olarak ahlaki-yasal düzeylerde yeniden bir düzene kavuşturma ideali olan çağdaş kozmopolitanizm kuramları, Batı'nın emperyalist ve sömürü sistemini evrensellik maskesi altında bütün insanlığa dayatmaya çalışırlar. Çalışmamızın eleştirel kısımlarındaki tartışma, çağdaş kozmopolitanizm kuramlarının, tüm iyi niyetlerine rağmen, asıl olarak, kapitalist küresel dünya sisteminin, başka bir ifadeyle Hardt-Negri'nin<sup>7</sup> belirttiği bir kapitalist imparatorluğun ahlaki-yasal temel düzenine yönelik kuramsal bir çaba olduğu; bu yeni İmparatorluk düzeninin kurumlarını,

---

<sup>7</sup> M.Hardt- A.Negri, **İmparatorluk**, çev. A. Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002.

kurallarını, normlarını vs. gerekçelendirme, haklılaştırma, meşrulaştırma ve biçimlendirme işlevini yerine getirdiği yönündedir.

Son olarak, çağdaş kozmopolitizm bölümünde içerisinde incelenen düşünürlerin (Hannah Arendt, Jürgen Habermas, John Rawls gibi) tam anlamıyla bir kozmopolitizm savunusu yapmadıklarının, bir dünya devleti olarak Kozmopolis fikrine karşı çıktıklarının ve kuramsal çabalarının daha barışçıl, daha yasal, daha adil bir dünya düzenine yönelik önemsenmesi gereken iyi niyetleri barındırdığının altını çizmek isteriz. Örneğin kısaca Arendt, ulus-devlet sınırları ötesinde evrensel bir hak savunusunu yapması; Habermas, insan haklarına bağlı evrensel bir hukuk düzeninin anayasallaştırılması gerekliliğine yönelik çabası vb. bağlamlarında çalışmamıza dahil edilmişlerdir. Amacımız, bu gibi temel referans kaynağı olan düşünürlerde, muğlak ve karmaşık kozmopolitizm kavramını kuramsallaştırmaya yönelik, anlamlı ve değerli bulduğumuz kavramsal ve teorik izleri takip etmek, nüveleri tespit edip eleştirel olarak incelemek ve “yeni dünya düzeni” vizyonunda konumlandırmaktır; yoksa tümden ve indirgeyici olarak bu düşünürleri küresel kapitalist imparatorluğun ideologları olarak yaftalamak değil. Bu noktada, akademinin metne sadakat ilkesi gereğince, ilgili düşünürlerin mümkün olduğunca birincil kaynaklarına ve asıl olarak ne dediklerine yoğunlaştığımızı ve her bölümün sonuna da meseleye dair önemli bulduğumuz düşünce, yorumlarımızı ve çalışmamızın ana sorunsalına yönelik

savlarımızı kısca eklemeye çalıştığımızı belirtmek isteriz. Konuyla ilgili araştırmacılar, bu kısa ve bazen de tek bir cümle ile değinip geçtiğimiz yorum ve savlarımızın ayrıntılarına yönelik, atıfta bulunduğumuz referanslara ayrıca bakabilirler.



## I. BÖLÜM

### KOZMOPOLİTANİZMİN TARİHSEL KAYNAKLARI

*“Çırılçıplak bıçareler, her kimseniz,  
Bu acımasız fırtınanın sellerine göğüs gerenler,  
Başınızı sokacak bir damınız olmadan,  
Bir deri bir kemik kalmış bedenlerinizle,  
Lime lime olmuş paçavra giysilerinizle,  
...  
Ey dünyanın yüce ve kudretli kişileri,  
...  
Vurdumduymaz, kayıtsız yaşamlarıyla,  
Siz tanrıların ilkelerini hiçe sayıp köle edenlere  
Gösterin gücünüzü vakit geçirmeden,  
Ortadan kalsın bu dengesizlik,  
Herkes ihtiyacı kadar edinsin artık.”*

William Shakespeare

*“Yorum evet ya da hayır yargısına varmayı sağlayan bir hakikatle sınanmaz;  
yorum hakikatin kendisini tetikler”*

Jacques Lacan

## 1.) ANTİK KOZMOPOLİTANİZM VE STOACILIK

### A. Antik Yunan Düşüncesinde Kozmopolitанизм

Kozmopolitанизм teriminin kökeni, eski Yunanca'daki *Kosmos* ve *Polites* kelimelerinin birleşiminden oluşan *Kosmopolites*'den gelir. *Kosmos*, günümüzde genellikle dünya veya evren olarak çevrilir ve asıl olarak mekânda ve zamanda varolan her şeyin tümünü ifade eder. Bu bütün, tüm varoluşların *physis*'ini (küçük bir kum tanesinden yıldızlara kadar), insanlığa dair varolan tüm sosyal yaşamların kendine özgü “ruh”ları olan *ethos*'unu, tüm yasa, töre, geleneklerin, ahlak ve alışkanlıkların *nomos*'unu, vd. de kapsar. Yani, algılanan tüm nesneleri ve insanlığı da içeren, tüm fiziksel ve metafiziksel dünyaların birliğini oluşturan bir bütün olarak evrenin ta kendisidir. Ayrıca, düzenlemek, ayarlamak anlamlarına gelen *kosmeo* fiilinden türediğı düşünülen *Kosmos* terimi, temelde matematiksel oranlara (*harmonia*) bağı, düzenli işleyen dizgesel bir yapı, tüm parçaların birbiriyle uyumlu olduğı sistemsel bir bütün manasını da içerir. Ve bu anlamıyla *Kosmos*, evrenin, birlikli ve uyumlu, “bir düzen olarak evren” olarak, kendinden önceki, karmaşık, şekilsiz, anlaşılamayan, karanlık, sınırsız bir boşluk hali olan *Chaos*'un (kaos) tam



tersini ifade eder.<sup>8</sup> Örneğin Platon'un (M.Ö. 427-347) *Timaios* diyalogunda, *Timaios*, Yaratıcının, düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek, evreni düzensizlikten (*Chaos*), düzene (*Kosmos*) getirmiş olduğunu belirtir.<sup>9</sup> Ona göre, Yaratıcı, her bakımdan yetkin, bilge ve İyi olduğundan kurduğu düzen de İyidir. Bu evrensel bütün içindeki –insanlar da dâhil<sup>10</sup>- tüm birimler, birbirlerinden tamamen farklıdırlar ve yetkinleşme derecelerine bağlı; yani kendilerine uygun düşen pay ve görev ile<sup>11</sup>, belirli hiyerarşik konumlara sahiptirler<sup>12</sup>; ancak hep birlikte düzenli ve uyumlu bir birliktelik olan *Kosmos*'u oluştururlar. İlkelerini , “farklılıkların uyumu”, “yetkin denge”, “çeşitlilik içerisinde birlik” şeklinde tanımlayabileceğimiz *Kosmos*'un bu ilkelerine özünü veren ise, kendisi ilk ve en yetkin neden olan<sup>13</sup> Yaratıcının bilgeliğidir. *Kosmos*'un düzenine içkin olan bu en üstün ve en İyi Tanrısal

---

<sup>8</sup> B. Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Savaş Yayınevi, 1984, s. 64; A. Timuçin, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, İnsancıl Yayınevi, 1998, s.123; A. Güçlü, S. Uzun, Et al., **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2008, s. 512; A. Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2012, s. 963; F. S. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. H. Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004, s. 201-204.

<sup>9</sup> Platon, **Timaios**, çev. E.Güney, L. Ay, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001, 29E-30A.

Platon'un bu zorlu metnin başarılı bir özeti ve değerlendirmesi için ayrıca bkz. J. F. Mattei, **Platon**, çev. İ. Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi, 2008, s. 67-85.

<sup>10</sup> Platon, 2001, 41D-42B.

<sup>11</sup> ibid, 35A-B; 39A-E.

<sup>12</sup> Bu hiyerarşi aynı zamanda Adıldır. Eski Yunan düşüncesindeki *dike* kavramı, kozmik (*Kosmos*'un uyum ve düzenine uygun), başka bir ifadeyle Tanrısal adalet anlamındadır. Ve bu bağlamlarda işleyen kozmolojik temelli felsefi söylem, antik dünyadaki tüm eşitsizlikçi siyasal-toplumsal yapıların meşrulaştırılmasında çok önemli düşünsel destek işlevi görür.

<sup>13</sup> ibid, 30A.

bilgelik, *Kosmos*'a ruhunu ve Aklını verir.<sup>14</sup> Böylelikle, *Kosmos* kavramı, temelindeki bu evrensel ussallık, bu rasyonel düzenleyici ilke, bu kutsal Yasa olan *Logos*<sup>15</sup> terimini de kapsayarak metafiziksel anlamını daha da genişletir. Dolayısıyla *Kosmos*'u, varolan her şeyin tümünü kapsayan ve kapsanan her birimin temelinde evrensel, rasyonel, aynı zamanda en üstün ve kutsal İyiliği barındıran bir ilke doğrultusunda bir araya geldiği ve hep birlikte düzenli, uyumlu bir birlik oluşturduğu sistemsel bir bütünlük olarak tanımlayabiliriz. *Kosmos*, her şeyi içine alan “evrenin düzeni”, başka bir ifadeyle birlikli ve uyumlu “bir düzen olarak evren”in ta kendisidir. Dolayısıyla her şey, yetkinlik derecelerinin getirdiği farklılıklarıyla, bu kutsal, bu evrensel düzenin -*Kosmos*’un- bir parçası, bir üyesidir.

*Polites* kavramı ise günümüzde genellikle yurttaş olarak çevrilir. Roma İmparatorluğu döneminde kullanılan Latince *Civis* kavramı ile eş anlamlıdır ve temel olarak sınırları<sup>16</sup> belirli bir politik ve toplumsal birliğe üyeliği ifade eder. Ancak Antik Yunan düşüncesinde çok daha geniş bir anlamı barındıran *Polites* kavramını,

---

<sup>14</sup> ibid, 48A.

<sup>15</sup> Platon’da *Kosmos*’a hâkim olan bu aklın yaratıcısı, sahibi ve aynı zamanda kendisi de en üstün evrensel öz olan Varlık’tır (En Üstün İdea). Metafiziksel manada Platoncu Varlık’ın, yukarıda sözü edilen Yaratıcı, dolayısıyla Tanrı, İyi, Evrensel Akıl gibi kavramlar ile özdeş olduğu kabul edilir. Bkz. F. Copleston, **Platon**, çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 96vd.

Platon’un “En Üstün İdea”sına benzer şekilde, Aristoteles’de de bu Akıl, salt form ve tam yetkinlik olan Tanrı’nın kendisidir. Bkz. M. Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000, s. 76.

<sup>16</sup> Burada sınır kavramını, hem mekânsal bir düzenlemeyi hem belirli bir hukuki-siyasal-toplumsal örgütlenmeyi hem de bu bağlamlarda işleyen her türlü içerisi-dışarı; ait olma-olmama ve içleme-dışlama pratiklerini de kapsayacak şekilde en geniş manada kullanıyoruz.

aynı kökten gelen *Polis* ve *Politeia* kavramlarıyla birlikte değerlendirerek biraz daha ayrıntılı irdelemek gerekir.

Bilindiği üzere, Antik Yunanistan, *Poleis* (Tekili *Polis*) adıyla, her biri, tüm bileşenleri ile birlikte siyasal-toplumsal bir bütün olan, yüzlerce bağımsız ve özerk kent devletlerinden oluşmaktaydı. Ancak burada altını çizmemiz gereken husus, *Polis'in*, “kent devleti” ve buna bağlı klasik devlet kavramıyla karşılanamayacak ölçüde farklı bir toplumsal-siyasal örgütlenme biçimi olduğudur. *Polis*, üyelerinin birbirlerine çok güçlü bir bağ ile bağlandıkları ve tüm hayatlarını ona göre yaşayıp, biçimlendirdikleri, sınırları belli mekânsal bir düzenleme (savunma amaçlı ve tapınakların bulunduğu iç kalesinden-*Akropolis*- meydan ve pazaryerine-*Agora*-kadar), dinsel, siyasi, askeri bir birlik ve tüm bu unsurları kapsayan toplumsal bir örgütlenme tarzıdır. Başka bir ifadeyle, *Polis*, kendine özgü bir tür toplumsal mekânın, dinin, siyasetin, ordunun, kültürün... ta kendisidir: Bu özdeşlikleri biraz daha açarsak; örneğin, *Polis*, siyasal haklara ve görevlere layık gördüğü yurttaşlardan oluşmuş askeri bir güçtür. Aynı şekilde Tanrısal düzen, *Polis'e* dışsal değildir; din aslında tüm *Polis* düzenine içkindir ve bu bağlamda *Polis'in* kendisi tanrısal bir kutsallığa sahiptir, dolayısıyla *Polis* düzenini bozmak Tanrılara karşı gelmektir. Siyasal olarak ise üyelerinin ve yönettiği bütünün kendisidir. Yani, tüm bileşenlerinden ayrı bir siyasal birim olarak da mevcut değildir. Kısaca, *Polis*, tüm

özgünlüğünü, kendisine dışsallıkların yokluğundan (ayrı bir dini, ordusu, mimarisi, siyasal örgütlenmesi vd. olmaması ve asıl olarak bunların tamamının hep birlikte *Polis*'in ta kendisi olması itibarıyla) alır<sup>17</sup>. Mekânı, dini, siyaseti, orduyu, kültürü, çevresindeki kırsal alanla birlikte ekonomisini ve tüm bunlara bağlı toplumsal ilişkilerin bütününe içinde barındıran ve hepsini aynı anda ifade eden çok kapsamlı bir örgütlenmenin adıdır. Bu ekonomik, siyasal, toplumsal, askeri, dinsel... bütün, aynı zamanda *Kosmos*'un “kutsal yasa”larına uygun ve onun “evrensel düzeni”nin de bir parçasıdır (*Mikrokosmos*); yani insanlar arasındaki herhangi yapay bir sözleşmeden türemez<sup>18</sup>; varlığı “doğal” bir niteliğe sahiptir.<sup>19</sup> Bu bağlamda üyeleri tarafından *Polis*, belli ölçüde laikleştirilmiş bir kutsallık içeren pozitif yasaların

---

<sup>17</sup> A. Yalçınkaya, “Yunan Uygarlığı içinde Polis ve Siyaset”, Ağaoğulları, M. A. (ed.) **Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler**, içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011a, s. 29.

<sup>18</sup> Bölümün ana izleği olan Antik Kozmopolitizm ve Stoacı düşünce bağlamlarından fazla uzaklaşmamak adına, *Polis*'i “doğal” olarak değil, örneğin Sofist düşünürler gibi, insanlar arasındaki bir sözleşmeden kaynaklı yapay bir kurum olarak görenleri parantez içine alarak, daha çok Platon ve Aristoteles'in eserlerinde idealize edilmiş hâkim Antik Yunan siyasal kültürü üzerinde duruyoruz. Çünkü *Polis*'in kökeni hususunda anlaşılamazlar bile, Sofistler de, Platon ve Aristoteles gibi *Polis*'in sınırını tüm bireysel ve toplumsal yaşantılarının sınırı olarak tahayyül ediyorlar, insanın ereğine erişebildiği, iyi yaşamı ve mutluluğu elde edip sürdürebileceği tek yer olarak *Polis* düzenini kabul ediyorlardı.

<sup>19</sup> Örneğin Aristoteles “... şehir devleti de öylece yetkinlikle doğal bir topluluk biçimidir. Bu birlik, ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır... Bundan devletin doğada var olan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu sonucu...” çıktığını belirtir. **Politika**, çev. M.Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990, I: 2. Aristoteles düşüncesinde bu hususun özlü bir anlatımı için bkz. D. Ross, **Aristoteles**, çev. A. Arslan vd., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002, s. 275-278. Aynı şekilde Platon için de *Polis*, temelde insanların gereksinmelerinin bir sonucu olması sebebiyle doğal bir kurumdur. Platon, **Devlet**, çev. S. Eyüpoğlu, M.A.Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992, 369c.

(*Nomos* - çoğulu *Nomoi*) hükmü altındaki Yunan “uygarlığını”, dışarıdaki “barbarlıktan” ayıran en önemli ölçüt olarak algılanır.

Antik Yunan insanı, kendisini öncelikle *Polis*’ine bağlı bir yurttaş (*Polites*) olarak tanımlar, kendi varlık nedenini de *Polis* olarak görürdü. Örneğin, yurttaşı olduğu *Polis*’in dışında, ayrı hiçbir özel varoluşu, bireysel kişiliği ve hakları<sup>20</sup> olmayan bir Yunanlı için sürgün cezası hemen hemen ölüm cezası kadar ağır bir cezaydı. Bütün yönleriyle özneliliği *Polis*’ten soyutlanamaz, tüm yaşamı *Polis* gerçeği ile koşullanmış, hem kişiliği hem de hakları *Polis*’e özgü toplumsal-siyasal yapıların nedeni değil de, o yapıların bir ürünü olan *Polis* yurttaşı için, bireysel mutluluk da, sadece *Polis*’in refah ve düzeni içerisinde mümkündü. *Polis* dışında bir yaşam, özgür insana özgü hiçbir haktan yararlanamayan kölece bir yaşamdı.<sup>21</sup>

Toplumsal gövdenin bir parçası olan birey<sup>22</sup>, öncelikle *Polis* içerisinde diğer

---

<sup>20</sup> Burada bireysel hak derken, özellikle siyasal liberalizm ile birlikte geliştirilen ve birey-devlet ilişkileri ekseninde kavramsallaştıran, insanın sadece insan olmasından kaynaklı, doğuştan gelen yaşam, mülkiyet vb. haklarına göndermede bulunuyoruz. Bu bağlamda, günümüzdeki birey-devlet karşıtlığı üzerinden kurulan yaygın siyasi anlayışa (bir yanda bireysel haklara sahip yurttaş ve diğer yanda ise hukuk yoluyla onların haklarını korumakla yükümlü devlet) Antik Yunan düşünce dünyasında rastlanmadığını ayrıca belirtmeliyiz. Buna bağlı Antik Yunan özgürlük anlayışı ise, temelde siyasal yaşama ve iktidara eşit biçimde katılma (*isokratia*), söz söyleme ve tartışma (*isegoria*), yasa önünde eşit muamele görme (*isonomia*) vb. tamamen siyasal ve kamusal eylemlilik niteliğindeki haklar üzerinden tanımlanmaktadır. Bkz. M. A. Ağaoğulları, **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara, İmge Yayınları, 2000a, s. 43-45; 105-106.

<sup>21</sup> ibid, s. 11-18.

<sup>22</sup> “Şehir ya da devletin, aileden de aramızdaki herhangi bir bireyden de önceliği vardır. Çünkü bütün, parçadan önce gelmelidir... Öyleyse devletin hem doğal hem de bireyden önce olduğu apaçıktır... “ Aristoteles, 1990, I: 2.

yurttaşlarla birlikte bütünün çıkarını gözetmekle yükümlüydü ve bu bağlamda iyi insan her şeyden önce *Polis*'e karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bu doğrultuda yaşayan iyi bir yurttaşı<sup>23</sup>. Çünkü yurttaşlar arasında, *Kosmos*'un kutsal düzeni içerisinde kendilerine özgü doğalarını gerçekleştirebilecekleri, yetkinleşip nihai ereklerine erişebilecekleri, yani refah ve mutluluklarını, sadece *Polis*'in sınırları içinde ve başka yurttaşlar ile birlikte, genel *Polis* çıkarına yönelik kamusal anlayış ve siyasal katılım aracılığıyla gerçekleştirilebileceklerine yönelik inanç yaygındı. Ve *Polis* düzeni de yurttaşlarına bu yönlü bir ortam sağlayabildiği ölçüde adil kabul ediliyordu.<sup>24</sup> Dolayısıyla, bireysel mutluluğu, *Polis*'in genel esenlik ve düzeni içinde bulunmasına bağlayan bu yaygın düşünsel iklim, *Polis* yurttaşları arasında çok güçlü bir disiplin ve dayanışma duygusu yaratıyordu.<sup>25</sup> Ayrıca tüm bu nedenlerle, yurttaşları tarafından, her biri, sadece hep birlikte ve *Polis* düzeni dolayısıyla varlık

---

<sup>23</sup> Antik Yunan yurttaşlığının imtiyazlar ile birlikte, başta askerlik olmak üzere çok büyük ve önemli sorumluluk ve görevler getirdiğini de unutmamak gerekir. Yunan imtiyazlı yurttaşlığının bu noktadaki önemli özellikleri için bkz. L.J. Samons, **Demokrasinin Nesi Var? Atina'daki Uygulamalardan Amerikan İbadetine**, çev. Y. Erdemli, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013; özellikle s. 89-97.

<sup>24</sup> “Devlet yalnızca aynı yerde yaşayan ve üyelerini kötülüklerden alıkoyan, mal ve hizmetlerin değiş tokuşunu sağlayan bir topluluk diye tanımlanamaz.... Devlet, herkesin, aileleri ve akrabaları içinde iyi yaşamalarını, yani tam ve doyurucu bir yaşam sürmelerini olanaklı kılabilmek içindir.” Aristoteles, 1990, III, 10.

<sup>25</sup> “...Bu duygu birliğinin bir devlet için en büyük iyilik olduğunu, devleti sağlam bir bedene benzeterek anlatmıştık.” Platon, 1992, 464b. Platon ve Aristoteles'in düşünsel çabalarının asıl olarak, geleneksel *Polis* düzeni içerisinde çözülmekte olduğunu düşündükleri bu duygu birliğini yeniden tesis etmeye yönelik olduğu söylenebilir.

kazanan siyasal, ahlaksal, psikolojik, dinsel, ekonomik vb. beşeri toplumsal yaşam alanlarının birbirlerinden ayrı olarak tahayyül edilmesi de olanaksızdı.<sup>26</sup>

*Politeia* kavramı ise, günümüzde, özellikle de Aristoteles'in (M.Ö. 384-322)

*Politika* eserinin tercümelerinde birbirinden farklı terimler ile ifade edilmektedir:

Bazı bağlamlarda “anayasa”, bazı bağlamlarda “devlet şekli”, bazılarında ise “anayasal hükümet” veya “rejim” gibi.<sup>27</sup> Gerçekte “yurttaşlık kuruluşu”yla<sup>28</sup> ilgili bu

karmaşık nosyon, bir yurttaşlar topluluğunun iç ve dış toplumsal, siyasi ve mekansal sınırlar çekmesini<sup>29</sup>; bu sınırlar içerisindeki “imtiyazlı” yurttaşların ise kamusal meseleler hakkında müzakere hakkının ve pozitif hukuku da yaratan siyasi faaliyete katılımının esas olduğu bir tür öz-yönetimin olumlanmasını ima eder. *Politeia*,

<sup>26</sup> Örneğin Platon bireysel psikolojik ve ahlaksal sorunlar ile siyasal sorunlar arasında hiçbir ayrım gözetmez. “(Devlet düzeninin) ... kötülükleri yalnız toplumun düzenini değil, tek tek insanları da bozar.” ibid, 449a; 491d-492a.

<sup>27</sup> Mete Tunçay, Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin Türkçe çevirisinde, bu kavramı anayasa anlamına da gelecek şekilde “siyasal yönetim” olarak tercüme etmiştir.

<sup>28</sup> Etienne Balibar, *Politeia* kavramını, “yurttaşlık kuruluşu” olarak düşünmemizi önerir. **Biz Avrupa Halkı: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünüm**, çev. K.Tunca, İzmir, Aralık Yayınları, 2007, s. 226; 240-241.

<sup>29</sup> Bu bağlamda ifade edilen geniş manadaki sınır kavramının (bkz. dipnot 9), döneminin toplumsal ve siyasi koşulları doğrultusunda her zaman değişebildiğinin, esneyebildiğinin altını çizmemiz gereklidir. Dolayısıyla, yurttaşlığın anlamı ve hukuku siyasi iktidar mücadelelerine doğrudan bağlıdır. Bu mücadeleler ise genel olarak, zenginliğin paylaşımı ve ortak karar süreçlerine katılımın nasıl olacağı, yurttaşlık hak, sorumluluk ve kapasitesine kimlerin haiz olduğu ve/veya olmadığı vb. üzerinden yürür. Örneğin *Polis*'in ilk dönemlerinde, yurttaşlık toprak sahipliğine bağlıyken, özellikle de askeri zorunluluklar sebebiyle, silah kullanma hakkı olan her ergin erkek, yurttaşlığa kabul edilmeye başladı. Sonraları ise, yurttaş bir babadan olma gibi kalıtsal bir imtiyaz haline geldi... Antik Yunan yurttaşlığının bu yönlü ve genel olarak sınıfsal çatışmalardan kaynaklı tarihsel değişimlerine dair bkz. D. Heater, **Yurttaşlığın Kısa Tarihi**, çev. M. Delikara Üst, Ankara, İmge Yayınları, 2007, s. 36-48; M.A. Ağaoğulları, 2000a, s. 18-50; L.J. Samons, 2013, s. 27 vd.

yurttaşların haklarını kurdukları ve kullandıkları siyasal yaşamın kendisidir. Kabaca, Yunan düşüncesinde siyaseti, tüm istek, çıkar, tutku ve akli kapsayan bireysel ruh ile siyasal ve toplumsal yaşamı içeren *Polis*'in ruhunu, *Kosmos*'un düzen ve uyumu doğrultusunda kurma (biçiminin Monarşi, Aristokrasi, Demokrasi vb. olması fark etmez), düzenleme, o düzeni koruma sanatı olarak tanımlarsak, bu sanatın, yurttaşlar tarafından (dolaylı veya dolaysız) yaratılması ve icra edilmesini kapsayan tarihsel ve siyasi etkinliğin adıdır. Başka bir ifadeyle, temelde tüm çerçevesi çizilen-ve sürekli yeniden çizilen- bir siyasi topluluk (bir toplumsal-siyasal “kendilik; “dışarı”ya karşı bir “biz olma hali” anlamında) kurma, yaşatma ve koruma faaliyeti olan *Politeia*<sup>30</sup>, Antik Yunan düşüncesine göre, ne hukuksal ne ahlaksal ne kültürel ne de dinseldir. Yukarıda da açıklamaya çalıştığımız gibi, tüm bunları kapsayan, *Polis* sınırları üzerinden işleyen ve aslen toplumsal olarak “yurttaşlığı kuran” ana siyasal etkinliğin adıdır. Dolayısıyla *Politeia*'nın bu anlamı üzerinden, *Polites* (yurttaşlık) aslen, bir öz (etnisite, din, insanlık vb.) ve/veya temel statüsel bir çerçeve (prosedürler, hukuk, normlar vb.) üzerinden değil, yeni açılımlara, yeni sınırlara çağrıda bulunan kolektif

---

<sup>30</sup> Aynı şekilde Agamben de kavramı “özellikliğini bir parça zorlamak pahasına modern bir terminoloji kullanarak ‘kurucu erk’ olarak” düşünmemizi önermiştir. G. Agamben, “Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Notu”, **Demokrasi Ne Alemde?** (haz.) E. Hazan, içinde, çev. S. Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 11-12.



ve otonom siyasal süreçlerin üzerinden kurulur ve işler; bir başka ifadeyle bir siyasi topluluğun kurucu ilişkilerinin somutlandığı toplumsal pratikler bütünüdür.<sup>31</sup>

Görüldüğü üzere, Platon ve Aristoteles'in eserlerinde idealize edilmiş Antik Yunan düşünce dünyasında, *Kosmos* ve *Polites* kavramları ayrı ayrı çok derin manalar barındırmalarına rağmen, birleştirilerek türetilen ve günümüzde "Dünya Yurttaşı" olarak tercüme edilen *Kosmopolites* terimi içerisinde, büyük çelişkiler, kapanması mümkün olmayan gerilimler mevcuttur.<sup>32</sup> Örneğin, bu hususta son derece net olan Aristoteles'e göre, ne *Kosmos* bir *Polis*'dir, ne *Kosmos*'a *Polites* anlamında bir aidiyet mümkündür ne de insanların doğası<sup>33</sup>, *Polis*'in sınırları dışında yaşayabilen hayvanlar ve/veya Tanrılar ile aynıdır.<sup>34</sup> Çünkü insan yaşamı ve varoluşu her veçhesiyle ve öncelikle siyasaldır ve her zaman *Polis* ve *Politeia* kavramları üzerinden *Polites*'i varsayar. Diğer bir ifadeyle, *Polites*, insan yaşamı içinde,

---

<sup>31</sup> Balibar, 2007, s. 226-229.

<sup>32</sup> A.A. Long, "The Concept of The Cosmopolitan in Greek and Roman Thought", **Deadalus**, 137/3, 2008, s. 50-58

<sup>33</sup> Aristoteles, insanın siyasal doğasını *Politika* adlı eserinin birinci kitabında ayrıntılı olarak açıklamıştır. Bunlardan en önemlileri, konuşma gücü, adil olanla olmayanı (iyi ve kötüyü) ayırt edebilme yetisi, ortak bir görüş oluşturup, kamusal eylemle olumlu yönde dönüştürebilme iradesi vs.'dir. Bkz. 1990, I.

<sup>34</sup> "...Düpedüz bahtsızlığından değil de doğası gereği, şehri, devleti olmayan bir kimse ya fazla iyidir, ya fazla kötü, ya insanlığın altındadır ya üstünde..."; "...devlet dediğimiz birliğe katılma yeteneği bulunmayan herhangi bir varlık, örneğin sessiz bir hayvan ya da yetkinlikle kendi kendine yeten ve devlete hiçbir gereksinimi olmayan bir varlık (örneğin bir tanrı)..." ibid., I: 2.

“kendinde” özgür olmanın tek yolu olduğundan başlı başına bir amaçtır.<sup>35</sup> Sonuç olarak, *Kosmos*, bir “düzen” olarak dünyaya; *Polites*, ise “yurttaşlığı kuran” ana “siyasal” etkinliğe, kolektif iradeye, güce gönderme yapar.

Ancak bu hususun Antik Yunan dünyasında kendisini *Kosmopolites* olarak tanımlayan ilk düşünür Sinoplu *Diogenes* (M.Ö. 400-323) için hiçbir önemi yoktur. Temel öğretisini, ‘bilge insan kendi kendine yeterli insandır’ tümcesiyle özetleyebileceğimiz mensubu olduğu Kinik Okulu, Yunanlıların, Makedonya ordusu karşısındaki Khaironeia yenilgisi<sup>36</sup> sonrası *Polis* düzeninin zayıflayarak tarih sahnesinden silinmeye başladığı tarihsel süreçten düştükleri hayal kırıklıklarından cesaret alan bir görüştür. Diogenes, yaşamın ereği olarak gördüğü mutluluğu (*eudaimonia*), aynı dönem Sokrates sonrası Kyrene okulundan farklı olarak insanın dışa dönük eylemlerinde, haz arayışlarında değil tam tersine içe dönük mutlak bir bağımsızlık, kendine yetme, tüm yerleşik kurum, düzen ve dünya nimetlerinden uzak durma hali; dolayısıyla toplumsal değil bireysel temelli olarak tanımlar. Öğretisinde, kendine yetme, zenginlik, lüks, şan, şeref gibi tutkuların esiri olmama, münzevi ve mutlak bir bireyci bağımsızlık öğretisi, yani Diogenesci anlamda Erdem başattır. Erdemli olmak öncelikle, kutsal ve evrensel *Kosmos* düzeninin mutlak üstünlüğünü

---

<sup>35</sup> A. Tunçel, **Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 117-120.

<sup>36</sup> Khaironeia, Atina ve Thebai Polislerinin Yunanistan’ı Makedonya Kralı II. Philip’den korumak için ittifak yaptıkları ve Makedonya ordusu tarafından yenildikleri M.Ö 338 tarihli savaşın adıdır.

idrak ve kabul edip, insanın koyduğu her sınırı (yasa, gelenek, töre, kural...) ihlal etmeye, tanımamaya ve tamamen *Kosmos*'a yani "doğa"ya dönmeyi gerektirir. Bu noktada, Diogenes'in kendini "dünya yurttaşı" olarak nitelendirmesi, herhangi bir pozitif siyasal içeriği olan "dünya hükümeti" veya "dünya siyaseti" (*Politeia* ve/veya *Polites* bağlamlarında) nosyonunu içermez; sadece, yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, insanın kurduğu (yapay) ve saçma bulduğu tüm sınırlardan kendisini kurtarma, toplumsal-siyasal yaşamdan uzak durma, kendini tamamen tek gerçeklik olan *Kosmos*'un yasa ve düzenine tabi kılma vs. arzusunun bir ifadesidir. Bir başka ifadeyle, Diogenes, anlamsız bulduğu *Polis* düzenine ve onun pozitif yasalarına (*Nomoi*) bağlanmaktan çok, temelinde tamamen bireysel rasyonellik ve ahlak ihtiva eden *Kosmos* düzeninin Erdem yasasına tabiiyeti öne çıkarır.<sup>37</sup> (*Polis*'e karşı *Kosmos*, *Nomos*'a karşı *Physis*) Bu bağlamda Diogenes'de *Polites*, tüm siyasal içerikleri göz ardı edilerek, sadece etik, rasyonel ve felsefi düzeyde "bilgece" bir ortaklaşalığı, bir aidiyeti ima eder. Tek gerçek devlet, yurttaşlık koşulu bilgelik, yasası Erdem olan devlettir ve bu devletin de ne yeri, ne sınırı, ne de örgütü vardır. Her yerdeki bilge kişilerin tümü tek bir toplumu, yani *Kosmopolis*'i meydana getirirler.<sup>38</sup> Sonuç olarak, kendisini, tüm "yapay" toplumsal kurumlardan bağımsız, yani evsiz, vatansız, göçebe bir "bilge" olarak tanımlayan Diogenes, tüm insanlığın

---

<sup>37</sup> B. Akarsu, **Mutluluk Ahlakı**, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1998, s. 53-54.

<sup>38</sup> M.A. Ağaoğulları, 2000a, s. 165-66.

sadece tek “gerçek” aidiyet olan *Kosmos*’un bir üyesi olması sıfatıyla “eşit” ve “kardeş” olduğu vurgusu yaparak, kendisinden sonra gelen Stoacı düşünürlerin kozmopolit düşüncelerini geliştirmelerinde önemli bir kaynak olmuştur.<sup>39</sup> Diogenes’in bu türden görüşlerinin aynı zamanda, günümüzde de oldukça aşına olunan ve kısaca yaşadığı topluma ve insanlarına kayıtsız, uzak, onları ve onların “dünyevi” sorun ve sıkıntılarını hor gören, üstten bakan vb., “katı gelenekselliklerin” aksine, “rahat”, “açık”, “bağılantısız” ve “sofistike” olan seçkin entelektüel tutum, yaşam tarzı ve düşüncelere yönelik negatif çağrışımlarla yüklü “köksüz kozmopolitanizm”<sup>40</sup> algısının da antik kökenini oluşturduğu söylenebilir.

## B. Stoacılık ve Kozmopolitanizm

Stoacı felsefenin ortaya çıktığı ve geliştiği Helenistik Düşünce dünyasında, *Polis*’in belirli bir topluluğa bağlılık ilkesinin yerine, evrensel insan toplumuna ilişkin toplumsal ve siyasal teoriler yaygınlaşmıştır. Özellikle, Helenistik dönemin en önemli siyasi aktörü olan ve *Polis*’in değil, İmparatorluğun terimleriyle düşünen

---

<sup>39</sup> J.L. Moles, “Cynic Cosmopolitanism”, **The Cynics**, R.B. Branham-M. Goulet-Caze (eds.), içinde, Berkeley, California Uni. Press, 1996, s. 105-120.

<sup>40</sup> Samuel P. Huntington’dan aktaran Ş. Benhabib, **Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları**, çev. B. Yıldırım, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 23-27.

Büyük İskender'in, insanları Yunanlı dostlar ve Barbar düşmanlar olarak değil, kökleri ne olursa olsun, iyi ve kötü insanlar olarak ayırt etmeyi yeğleyerek, fiilen *Kosmopolis* kavramını icat ettiği söylenebilir.<sup>41</sup> Bu dönem içerisinde *Polis* düzeni, bütünüyle ortadan kalkmasa bile başat örgütlenme modeli olma özelliğini yitirmiş, *Polis*'e özgü tüm kurumlar, değer yargıları, düşünce ve yaşam felsefeleri yurttaşlarının nazarında anlamsızlaşmış, bir öz-yönetim pratiği olarak *Polites*'in siyasal öneminin kaybolduğu daha büyük siyasal-toplumsal birimler egemen olmaya başlamıştı. Ve Yunanlılar kendilerini, *Polis*'in kamusal siyasal yaşamından, kutsallığından, her türlü yaşamsal alanı kapsayan bütünselliğinden ve özellikle de *Polites* bağlarından yoksun, siyasal açıdan yalnız ve güçsüz bireyler olarak bulduklarında, İmparatorluk içindeki bu yeni yaşamlarına anlam katıp yön verecek düşünsel dayanaklar aradılar. İşte bu tarihsel zorunluluklar nedeniyle Helenistik dönem felsefelerinden beklenen görev de temel olarak bireysel pratik yaşama yönelik etik kılavuzluktu. Bu dönem felsefelerinin ayrıca, iki ana eksen üzerinde temellenmesi gerekliydi: Bir yanda her insanın kendini diğerlerinden özerk ve bağımsız bir birim, bir değer olarak gördüğü bireysellik, öbür yanda ise bütün

---

<sup>41</sup> “ ... Bu kitapta (Zenon'un Devlet adlı kitabında) öne sürdüğü ilkeye göre, dünya üzerinde yaşayan insanlar, başka başka yasalarla yönetilen birçok kent ve ulusa ayrılmamalıdır...Zenon'un bir düşünce olarak yazdıklarını, İskender gerçekleştirdi... dünyanın bütün halklarını bir krater içinde kaynaştırırcasına birleştirdi... herkesin dünyayı kendi yurdu olarak görmesini... insanlardan iyilerine akraba, kötülerine de yabancı olarak bakmasını istedi.” Romalı düşünür Plutarkhos'dan aktaran M.A. Ağaoğulları, 2000a, s. 402.

insanlar arasında bir ortaklık ve birliktelik kurulması adına başvurulmuş, İmparatorluk toplumsal-siyasal düzeniyle de uyumlu evrensel insanlık düşüncesi.<sup>42</sup> Dolayısıyla, daha dar toplumsal bağların, mevcut yapının teşviğiyle parçalanıp ağırlık merkezinin bir yandan bireye, diğer yandan da her insanın sırf insan olması hasebiyle o en geniş çevreye doğru kaydığı her dönemde olduğu gibi, Helenistik düşünce dünyasında da her zaman bireycilik ve kozmopolitizm birbirlerine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır.<sup>43</sup>

Helenistik çağın en önemli felsefe öğretisi olan Stoacılık da bireysel etiği, felsefi bilgeliğin bir parçası kılmakla kalmayıp çekirdeği haline getirmiştir. Stoacılara göre felsefe, kabuğu mantık, beyazı Fizik, sarısı da Etik olan bir yumurtaya benzer.<sup>44</sup> Birbirini sürekli besleyen, destekleyen bu üç ana alandaki her düşünce, sonunda hep etiğe döner, yani etik üzerine fikirleri kuvvetlendirme, temellendirme işlevi görür. Bu nedenle, ilk başta değerlendirmeye çalışacağımız Stoacı fizik (ve metafizik) anlayışına göre, Gerçek olan (Varlık) yani evrenin temel ilkesi “bir”dir ve bu da kendisinden her şeyin doğduğu ve ona geri döndüğü maddedir (Ateş). Her şeyin nedeni (*Aiton*), devindiricisi (*Prote Hyle*) ve *Kosmos*’a düzen veren bu Ateş, bu

---

<sup>42</sup> E.M. Wood, **Yurttaşlardan Lordlara: Eski Çağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. O. Köymen, İstanbul, Yordam Yayınları, 2009, s. 116-126; F. Copleston, **Helenistik Felsefe**, çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2009, s. 7-9; M.A. Ağaoğulları, 2000a, s. 361-366; J.S. McClelland, **A History of Western Political Thought**, London, Routledge, 1996, s. 67-87.

<sup>43</sup> Bireysellik ve kozmopolitizm arasındaki ilişkiler için bkz. G. Simmel, **Bireysellik ve Kültür**, çev. T. Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 250 vd.

<sup>44</sup> Gökberk, 2000, s. 92.

evrensel Akıl (*Nous, Logos*)<sup>45</sup>, Tanrıdır. Tanrı dünyayı, doğayı yaratmakla kalmaz, onun özünü, ruhunu da oluşturur. Stoacılara göre, Ateş, Tanrı, Akıl ve Doğa terimleri eşanlamlıdır. Yani; Doğa-Tanrı-Akıl, her şeyin evrensel olarak özdeş olduğu Gerçek'in bütünüdür. Bu özdeşlik, tüm öğelerin birbirine “evrensel bir duygudaşlıkla” (*Sympatheia*) bağlandığı *Kosmos*'un yaşamıdır. İster bir nevi gereklilik olarak, ister evrensel Akıl olarak isterse de her şeye can veren bir nefes olarak (*Pneuma*) düşünelim, tüm bunlar *Kosmos*'un temel yasasıdır ve her şey, bu evrensel yasa altında birbirlerine sıkıca bağlı ve rasyonel, kutsal bir erek doğrultusunda tecelli eder. İşte Stoacılar, çiğnenmesi, karşı çıkılması olanaksız ve belirli bir Tanrısal ereğe doğru hareket eden bu yasaya “Yazgı” (Yazgı-Tanrı-Doğa-Akıl birliği) adını verirler.<sup>46</sup> Bir kozmoloji olarak yapılanan teolojinin kendisini fizik olarak sunduğu, *Kosmos*'un, Tanrı'nın, Doğa'nın ve Akıl'ın birbirlerinin içerisinde eriyip tek bir mutlak tözün parçaları olarak düşünüldüğü Stoacı felsefi sistemde, yazgı da aynı anda neden, hakikat, doğa, zorunluluk ve Tanrısal öngörü olarak belirir.<sup>47</sup> Ancak Stoacı Yazgı kavramı, bir yapıyı ifade ettiği kadar bir kuvveti de dile getirir; aslında o bütünün düzenlenişini yöneten *Logos*'tur, yönelimdir, yaşamsal ve tanrısal soluktur, duygudaşlığı canlandıran güçtür, evrensel, kurallı ve sürekli bir

---

<sup>45</sup> F. E. Peters, 2004, s. 208-211; 245-255.

<sup>46</sup> D. Folscheid, **Felsefe Akımları**, çev. M.Cedden, Ankara, Dost Kitabevi, 2005, s. 33; Gökberk, 2000, s. 93-94; Ağaoğulları, 2000a, s. 392-3.

<sup>47</sup> J. Brun, **Stoa Felsefesi**, çev. M. Atıcı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 60-62.

devinimdir, *Kosmos*'daki bütün şeylerin yasasıdır (Doğa yasası). Dolayısıyla insanın bilgeliği de öncelikle bu Yazgı gücünün bilincine varmakla başlayıp, bu yönelime, akışa boğun eğmekle ve katılmakla açılacaktır.<sup>48</sup> Başka bir ifadeyle, Stoacı Doğa Yasası (*Nomos Physikos*) aynı zamanda insan yaşamının tümüne yön veren evrensel etik yasa haline gelir.<sup>49</sup>

Stoacılara göre, baştan aşağı Tanrısal Akıl ile donanmış olan *Kosmos*, kendini bir düzen ve uyum içerisinde, bilgece yönetir. Akla sahip olması sebebiyle bu tanrısallığa en yakın, başka bir ifade ile o mutlak tözün, evrensel *Logos*'un bir parçası olan, o Akıl'dan pay alan tüm insanlar da, bu bütüne hâkim olan rasyonel/erekli yapıyı (Yazgı'yı) kavramalı, kabul etmeli, ona bilinçli ve istekli rıza gösterip, ona uygun biçimde yaşamalıdır (Tevekkül). Yani, *Kosmos*'a hâkim olan Akıl'a, Doğa'ya uygun yaşamak doğru yaşamdır ve bu da Stoacı etiğin temelidir. Zaten yaşamın ereği doğaya uygun, yani erdemli yaşamayı gerektirir ve erdemlilik de kişiyi, mutluluğa götürdüğü için en büyük iyiliktir. Bu bağlamda Stoacılar doğal ve doğal olmayan karşıtlığını, Akıl ve Akıldışı dürtüler üzerinden kurarlar. Erdemli olmak aynı zamanda, akıldışı iştah, coşku ve tutkulardan uzak durmak<sup>50</sup>, aynı *Kosmos*'un düzeni gibi her yönden ölçülü ve dengeli olmaktır. Ancak erdemli

---

<sup>48</sup> ibid, s. 64-65.

<sup>49</sup> D. Özlem, **Etik-Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2004, s. 60.

<sup>50</sup> “Tutku, ruhun doğru akla karşıt ve doğaya karşı olan bir sarsıntıdır.” Zenon'dan aktaran J. Brun, 1997, s. 96.



(bilgece) yaşamdan doğan bu iyilik parçalara bölünmez. Kişi bazı yönlerden erdemli, iyi, bazı yönlerden kötü ve erdemsiz olamaz. Bir insan ya erdemlidir ya da erdemsiz; bu ikisinin arasında bir orta yol bulunmaz.<sup>51</sup> Yani, her ne kadar *Kosmos*'un Tanrısal, Akılsal düzeninin içerisinde teoride tüm insanlar eşit ise de, bu düzeni tam olarak kavrayıp ona göre yaşayan bazıları, diğerlerine göre bu “eşitliğin” daha üst tarafındadırlar. Dolayısıyla, Stoacıların etik anlayışı iyi ve kötü arasında mutlak bir karşıtlık kurarken, bu eksen üzerinden insanları bilgeler ve cahiller olarak böler.<sup>52</sup>

Tamamen soyut düzeyde temellenen bu türden Stoacı evrensel etik ilkelerin ve buna bağlı bilgiler-cahiller ana bölünmesinin, somut ve birbiriyle bağlantılı düzeylerde işleyerek, uyum içerisinde olduğu imparatorluk toplumsal-siyasal düzenini meşrulaştıran etkin bir ideolojiye<sup>53</sup> dönüştüğünü de ayrıca belirtmek gerekir. Bu bağlamda, Stoacı düşünce öncelikle, somut toplumsal farklılık ve buna bağlı olası toplumsal çatışma eksenlerini çarpıtıp, görünmez kılar. Stoacılara göre özgür-köle, zengin-yoksul, barbar-uygar, soylu-soysuz vb. farkların hiçbir önemi yoktur. Ve dolayısıyla bu yapıyı üreten kurumları, uygulamaları (kölelik gibi)

---

<sup>51</sup> Ağaoğulları, 2000a, s. 395.

<sup>52</sup> Her evrenselci felsefe gibi, buradaki sorun, teorikleştirilen evrenselliğin daima bir tür istisnalaştırma ya da dışarıda-bırakma jestinde temellenmiş olmasıdır. Kabaca, burada da tikel istisna, evrenseli kurar.

<sup>53</sup> Burada “ideoloji” kavramını, doğru/yanlış bilme fikrinden türeyen yanılsama, çarpıtma, mistifikasyon, yanlış bilinç vs. sorunsallarının içinde işlediği “epistemolojik gelenek” bağlamında değil, fikirlerin toplumsal işlevi üzerinden yürütülen, toplumsallığı bir arada tutan, düzeni üreten ve yeniden-üreten değer ve anlamların oluşumu/sabitlenmesi perspektifinden ele alan “sosyolojik geleneğe” yakın bir manada kullanıyoruz.

kaldırmanın, ona karşı durmanın da hiçbir gereği yoktur. Çünkü asıl önemli olan şey, asıl farklılık, yukarıda da belirtmeye çalıştığımız gibi, evrensel Aklın kendine çizdiği Yazgıyı derin bir düşünüş ve tevekkül ile kabullenen, idrak eden bilgiler ile buna karşı gelen cahiller arasındadır.<sup>54</sup> Bu temel sınıflandırmadan kaynaklı, evrensel Akli kavrayan bilgelerin cahilleri yönetme hakkıdır. Bir başka deyişle bilge, *Kosmos*'u yöneten Tanrısal Akla katılması ve evrensel-doğal yasanın canlı bir simgesi olması nedeniyle, insanlığın tek ve gerçek egemeni olmalıdır.<sup>55</sup> Bu hiyerarşik düzenin diğer tarafları ise, Akla uygun olarak, nasıl olsa değiştiremeyeceği Yasaya karşı boşuna mücadele vererek değil, somut yaşamın olumsuzluklarından hiç etkilenmeden, aslında bir parçası olduğu Yasayı, Akli idrak edip benimseyerek, ona boğun eğip onunla uyum içinde yaşam sürdürerek bireysel ve içsel mutluluğa erişmenin, yani bilgeliğin peşinden gitmelidir. Stoacılara göre, bu yönlü bir irade aynı zamanda insanı özgürleştirir. Çünkü insanlar doğaya içkin bir zorunluluk, bir egemen yasa olan Yazgı'ya mutlak bir biçimde bağlıysa da, o Aklın bir parçası olan, dolayısıyla o Akli kavrayacak bir akla ve nasıl yaşaması gerektiğini gösterecek bir bilince sahiptir. Stoacı özgürlük, bu akli ve bilinci ne yönde kullandığına bağlı bir özgürlüktür. Aklını kullanmak veya kullanmamak, erdemli olmak veya olmamak vb. kararları, insanın elinde olan, iradi seçime bağlı bir özgürlüktür. Yani, özgürlük dışarıya, somut

---

<sup>54</sup> A. Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996, s. 181-83.

<sup>55</sup> Ağaoğulları, 2000a, s. 402.

yaşama doğru değil, içe ruha doğru gelişir; kendini tutkularından arındırıp aklını yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi doğru duruma getirebilen kişi özgürdür.<sup>56</sup>

Dolayısıyla *Polis* düzeninin (*Politeia*, *Polites* kavramlarıyla birlikte) yok olduğu dönemlerde etkili ve yaygın hale gelen Stoacı düşüncede hem mutluluk hem de özgürlük, toplumsal-siyasal içeriklerinden tamamen arındırılmış, bireysel, soyut ve düşünsel düzeye çekilmiştir. Sonuç olarak, Romalı bir köle, bu kölelik durumunun kendi Yazgısının bir parçası olduğunun bilincine varır, bu durumu (özgürce) kabul edip, bu doğrultuda Akla uygun davranabildiği ölçüde aslında hem özgürdür hem de erdemlidir, yani mutlu olma yolundadır - veya tersinden Yazgı'nın karşısında bir kral da köle olabilir.<sup>57</sup>

Görüldüğü üzere, 'sıkıntılı zamanlar için iyi bir felsefe olan Stoacılık<sup>58</sup>', bir yandan mutluluğa bireyci bir anlam yükler ve mutluluk ile bireyin toplumsallığından arınmış bir kendi kendine yeterli olma hali arasında bir bağ kurar. Diğer taraftan ise, tamamen rasyonel ve soyut düzeyde, tüm insanların aynı Tanrısal Akıl'dan pay aldığı, aynı Tanrısal Yasa'ya tabi olduğu ve bu noktada bu Yasa katında eşit haklara sahip olduğu gibi tüm insanlığı kapsayan evrensel "eşitlikçi" düşünceler barındırır.

Stoacılara göre, Tanrısal-Doğal Yasa altında bir bütün olan insanları birbirlerinden

---

<sup>56</sup> A. Arslan, **Felsefeye Giriş**, Ankara, Adres Yayınları, 2007, s. 159-160.

<sup>57</sup> 'Köle olmayan birini göster, kimi şehvetin, kimi tamahın, kimi şeref tutkusunun, herkes umudun, herkes korkunun kölesidir.' Seneca'dan (M.Ö. 4- M.S. 65) aktaran A. Şenel, 1996, s.204

<sup>58</sup> D. Tannenbaum-D. Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. F. Demirci, Ankara, Adres Yayınları, 2008, s. 108-109.

ayıran sınırlar “doğal” değildir. Bu bağlamda ulusal, sınıfsal, ırksal, dinsel, statüsel vs. her “yapay” ayırım tüm insanlığı bağlayan doğal yasaya, bir başka ifadeyle Tanrısal buyruğa, evrensel Tanrısal adalete ve onun İyiliğine aykırıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi Helenistik çağın, dolayısıyla dönemin hâkim örgütlenme biçimi olan İmparatorluğun toplumsal, siyasal ve kültürel özellikleri ile de uyumlu olan bu ideal, insanlar arasındaki asli unsurun farklı *Nomos*’lar değil, herkesin pay aldığı kutsal-Tanrısal *Logos* olduğunu iddia eder. Bu evrensel eşitlik<sup>59</sup> ilkesi üzerinden işleyen bu insanlığı tek bir çatı altında birleştirme ideali, tüm Stoacı düşünürlerin paylaştığı evrensel devlet, yani *Kosmopolis* idealidir. Çünkü onlara göre, *Kosmos*’un evrensel, Tanrısal yasası karşısında, “doğal” olarak eşit ve kardeş olan tüm insanlar, tek Gerçek olan bu evrensel Akıl kavrayıp, onun kurallarına, normlarına, buyruklarına uyarlarsa, “yapay”, dolayısıyla anlamsız ve yanlış olan, farklı devletlere bölünmüşlük hali de ortadan kalkar. Başka bir ifadeyle, insanlar arasında Akılın egemen olması, siyasal ve felsefi düzeyde tek bir dünya devleti (*Kosmopolis*) ve tek bir dünya yurttaşlığına (*Kosmopolites*) varır.

Bu Stoacı kozmopolitanizm ideali ilk olarak, okulun kurucusu olduğu kabul edilen ve Kıbrıslı bir *metoikos* olan Zenon’un (M.Ö. 336-264) Devlet adlı yapıtında,

---

<sup>59</sup> Tekrar vurgulamak gerekirse, bu eşitlik esasen, bilgeler arası bir eşitliktir. L. Strauss’un da belirttiği gibi, ‘Stoacı anlamda *cosmos*’un Tanrısal Akıl ile donanmış evrensel tek yasasını anlamayan, ona tevekkül edip, Akılını bu doğrultuda kullanamayan cahiller, *Cosmopolis* yurttaşlığının dışındadır.’ **Doğal Hak ve Tarih**, çev. M. Erşen- P.Onur, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 161-2.

kentlerin (*Polis*) birbirlerinden farklı geleneksel kurum, yasa ve geleneklerinin olmadığı ve bütün insanların kendilerini bağlayan *Kosmos*'un evrensel yasası altında kardeşçe ve eşit olarak yaşadığı bir “Aşk Devleti” olarak tasarlanır.<sup>60</sup> Romalı düşünür Plutarkhos'un (M.S. 45-120) ifadesiyle Zenon bu çok beğenilen kitabında, ‘...dünya üzerinde yaşayan insanlar, başka başka yasalarla yönetilen birçok kent ve ulusa ayrılmamalıdır...-ortak bir yasa altında birleşmiş bir sürü gibi- insanlar için de tek bir yaşam tek bir kosmos olduğundan, insanların tümü birbirleriyle yurttaş sayılmalıdır’<sup>61</sup> diyerek kendinden sonra gelen bütün Stoacı düşünürler üzerinde büyük etki yaratmıştır. Örneğin, Roma İmparatorluğu siyasal düşüncesinin en önemli temsilcisi olan Stoacı Cicero (M.Ö. 106-44) ‘...tüm insanlığın kardeşliği ve birlikteliğinin doğal prensiplerini ayrıntılı olarak incelemeliyiz... öğretme, öğrenme, iletişim kurma, tartışma ve kanı, yargı oluşturma yoluyla tüm insanları doğal bir kardeşlik içerisinde birleştiren akıl ve konuşma yetisinden’<sup>62</sup> bahsedip, ‘...hepimiz tek bir doğa yasasının hükmü altındayız’<sup>63</sup>, ‘Tanrılar insanlara yurt olarak bütün dünyayı vermişlerdir’<sup>64</sup> ve ‘... tam olarak gelişip mükemmelleşince akla haklı olarak bilgelik denir. Onun için, akıldan daha iyi bir şey olmadığına ve akıl hem insanda

---

<sup>60</sup> M. Schofield, **The Stoic Idea of The City**, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1999, 2.Bölüm, s. 22-56

<sup>61</sup> Aktaran Ağaoğulları, 2000a, s. 402.

<sup>62</sup> Cicero, **On Duties**, çev. M.T. Griffin-E.M. Atkins, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1991, I:50.

<sup>63</sup> İbid., III:23.

<sup>64</sup> Cicero, “The Republic”, **The Republic and The Laws**, çev. N.Rudd, içinde, Oxford, Oxford Uni. Press, 1998, I:8.

hem de Tanrıda var olduğuna göre, insanın Tanrıyla ilk ortaklaşa ögesi akıldır. Fakat ortaklaşa akli olanların, doğru akli da ortaklaşa olmalıdır. Doğru akıl ise yasa olduğu için, insanların yasaya da Tanrılarla ortaklaşa sahip bulunduklarına inanmamız gerekir. Ayrıca yasayı paylaşanlar adaleti de paylaşmalıdırlar; bütün bunları paylaşanlar da aynı bir devletin üyeleri sayılmak gerekir. Gerçekten de aynı yetke ve erklerle uyuyorlarsa, bu çok daha büyük bir derecede doğrudur; nitekim insanlar da Tanrılar da bu acun düzenine, bu tanrılık akla, bu aşkın erk tanrısına uymaktadırlar. Bundan ötürü şimdi bütün bir evreni tanrıların da insanların da üyesi oldukları bir kamu devleti olarak görmemiz gerekir.’<sup>65</sup> derken, tüm insanlığın, hem aynı tanrısal rasyonel kapasiteyi haiz olduğundan hem de aynı rasyonel tanrısal yasanın, yazgının hükmü altında olmasından ötürü, esas olarak tek bir evrensel topluma bağlı, rasyonel düzeyde ve moral manada eşit ve kardeş olduğu yönünde genel Stoacı kozmopolitanizm idealini dile getirir. Aynı şekilde, bu ortak düşünsel izleğin belki de en net ifadesini, ‘...zihin hepimizde ortaksa, bizi ussal varlıklar yapan mantık da öyledir. Eğer böyleyse, insanın ne yapması ya da yapmaması gerektiğini saptayan mantık da ortaktır. Öyleyse yasa da ortaktır, sonuç olarak hepimiz yurttaşız, çünkü bir yönetim biçimine katılıyoruz. Öyleyse evren de bir kent gibidir. Çünkü başka hangi yönetim biçimine bütün insan soyunun katıldığını söyleyebiliriz. Zihnimiz,

---

<sup>65</sup> Aktaran M. Tunçay, **Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi-Eski ve Orta Çağlar**, Ankara, SBF Yayınları, 1969, s. 175-176.

mantığımız ve yasamız, buradan, bu ortak devletten gelmiyorsa, başka nereden geliyor?’<sup>66</sup> diye soran Stoacı Roma İmparatoru Marcus Aurelius’da (M.S. 121-180) da görürüz.

Stoa felsefesi, bütün insanların Tanrısal-Doğal yasanın hâkimiyeti altında yaşadığını ve bu evrensel, kutsal, dolayısıyla da adil olan yasanın herkesi bağladığını belirterek “doğal hukuk” düşüncesine de varır.<sup>67</sup> Khryssipos (M.Ö. 280-210), Stoacı doğal hukuk öğretisini açıkladığı yapıtında, doğal yasadan şöyle söz eder: ‘Doğal yasa, gerek tanrısal, gerek insansal olan her şeye egemendir; neyin iyi neyin kötü olduğunu belirler ve doğru ile yanlışlığın ölçütlerini ortaya koyar; doğaları gereği toplum yaşamına yatkın olan bütün varlıklar için yapılması gerekeni buyurur ve yapılmaması gerekeni yasaklar.’<sup>68</sup> Cicero’nun düşüncelerinde daha da berraklaşacak bu “doğal hukuk” anlayışı, hukuk ve adaletin kaynağını yerleşik *Nomos*’ların ötesindeki bir alana, daha “yüce” bir aşkın geçerlilik zemini olan doğaya (insan ve Tanrıların ortaklaşa ögesi olan evrensel Tanrısal Akla) taşır. Cicero’ya göre, adalet ve adaletsizliğin ölçütü bu evrensel, doğal yasa, ‘yapılacak ve yapılmayacakları

---

<sup>66</sup> M. Aurelius, **Düşünceler**, çev. Ş. Karadeniz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, IV: 4.

<sup>67</sup> Kozmopolitizm ve doğal hukuk öğretisi arasındaki Stoacı ilişki için bkz. E. Brown, “The Emergence of Natural Law and the Cosmopolis”, **The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought**, (ed.) S. Salkever, içinde, Cambridge Uni. Press: Cambridge, 2009, s.331-359; W.J. Korab-Karpowicz, **A History of Political Philosophy**, New York, Global Scholarly Publications, 2010, s.97-100.

<sup>68</sup> Aktaran, Ağaoğulları, 2000a, s. 400-401.

emreden ve biz insanların da doğasına işlemiş olan yüce Akıldır<sup>69</sup>. Bu doğru Akıl ‘doğaya uygun olarak bütün insanlar için geçerli, aynı kalan ve sonsuza dek süren en gerçek yasadır’ ve ‘kimsenin buyruklarından azade olamayacağı’ Tanrısal Aklın ürünü olan bu yasa ‘emirleriyle insanları, ödevlerini yerine getirmeye iter, yasaklarıyla da onları yanlış yapmaktan alıkoyar.’<sup>70</sup> Yeryüzündeki yöneticilerin de toplumlarını, bu evrensel doğal yasaya uygun yönetmeleri gerekir.<sup>71</sup> Dolayısıyla, bilge kişi aynı zamanda hem doğal yasayı rasyonel bir biçimde kavrayıp ortaya koyan hem de toplumundaki *nomos*’lar ile arasına mesafe koyup, o düzeni daha yüksek bir düzenin (Stoacı anlamda Logos, Doğa, Tanrı, Akıl) bakış açısıyla ve moral argümanlar üzerinden yargılayabilen kişidir.<sup>72</sup> Ayrıca, insan iradesinden değil, soyut evrensel akıldan kaynaklı olan ve tüm insanları rasyonellik zemininde birbirine bağlayarak hükmü altına alan bu doğal yasa, insanları tek bir dünya topluluğunun üyesi kılar ki Cicero’ya göre bu rasyonel dünya topluluğu, Roma İmparatorluğunun ta kendisidir. Böylelikle, ‘doğal hukuk kuramı, Cicero’nun elinde Roma anayasasını doğrulayan bir araç durumuna dönüşür. De Legibus adlı yapıtında, Roma yasalarının gerçek yasaya, doğa hukukuna uygun olduğunu uzun uzadıya tanıtlar. Sözünü ettiği

---

<sup>69</sup> Cicero, “The Republic”, 1998, I:6.

<sup>70</sup> İbid., III:22.

<sup>71</sup> Cicero, “The Laws”, 1998, III:1.

<sup>72</sup> ‘Özgün biçimindeki klasik doğal hak doktrini, tam geliştirilmiş haliyle, en iyi rejim doktriniyle aynıdır. Zira doğal olarak neyin doğru veya doğal olarak neyin adil olduğu sorusu tam yanıtını, konuşma yoluyla (yani teorik olarak) en iyi rejimin kurulmasında bulur.’ L. Strauss, 2011, s. 170.



yasalar aristokratik Cumhuriyet'in yasalarıdır; böylece patrici'nin yasalarıyla doğal yasaları özdeşleştirmiş olur.<sup>73</sup> Yani, “aşkın” düzeyden (“doğal hukuk” üzerinden) yapılan Stoacı yargı, özellikle de Seneca, M. Aurelius ve Cicero'nun düşüncelerinde cisimleşen Roma Stoasında, imparatorluğun “dünyevi” iktidarını rasyonelleştiren ve imparatorluk toplumsal-siyasal düzeninin meşruluğuna gerek içeride ve gerekse de dışarıda hizmet eden yönetsel bir stratejiye dönüşür.<sup>74</sup>

Konumuz ile alakalı bir başka Stoacı düşünce de, her insanın çok katmanlı aidiyet bağlarına sahip olduğudur. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi Stoacılara göre, bilge kişi aslen içsel olarak kendi kendine yeterli bir yaşam sürme yetkinliğine erişmiş olan kişidir. Ancak bu Stoacı bireysel etik öğretisi, Epikuroscular ve özellikle de Kinikler gibi, insanın, yaşadığı toplumun tüm yerleşik kurum ve *nomos*'larına kayıtsız ve uzak durmasına, kendini tüm kamusal etkinliklerden soyutlamasına vs. kadar varmaz. Çünkü insanın içinde yaşadığı tikel toplumun-devletin kökeni de doğaldır.<sup>75</sup> Dolayısıyla insan, doğasında bulunan, bir başka ifadeyle, evrensel Akıl'ın bir buyruğu olan toplumsallığından kaynaklı, içinde yaşadığı topluma karşı görev ve sorumluluklarının olduğunun bilincinde olmalı, “yönetim için doğuştan yatkınlığı

<sup>73</sup> Ağaoğulları, M. A. - Köker, L., **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara, İmge Yayınları, 2001, s. 53-54.

<sup>74</sup> Özel olarak Stoacı felsefenin, Roma İmparatorluğu'nun emperyalist niteliğiyle olan uyumlu ilişkisine, genel olarak da Kozmopolitanizm düşüncesinin, Avrupa medeniyetinin emperyalist reel politikalarına olan tarihsel bağına dair ufuk açıcı bir çalışma için bkz. A. Pagden, “Stoicism, Cosmopolitanism, and the Legacy of European Imperialism”, **Constellations**, 7-1, 2000, s. 3-22.

<sup>75</sup> Cicero, “The Republic”, 1998, I:25.

olanlar” gerektiğinde kamusal yaşamla ilgili işleri yerine getirmelidir.<sup>76</sup> Bir başka ifadeyle, Stoacılar, evrensel doğal yasa anlayışını sürdürerek, bütün insanların yurttaşı oldukları dünya devleti (*Kosmopolis*) düşüncesine bağlı olmalarına karşın, bir ayrım gözetmeksizin, içinde yaşadıkları var olan devlete karşı da mutlak itaat ve hizmet edilmesini savunmuşlardır. Aurelius, kendi devletinin ve yurdunun Roma, insan olarak ise dünya olduğunu belirttikten sonra, bu iki devlet için de yararlı olanın kendisi için tek iyilik olduğunu belirtir.<sup>77</sup> Seneca ise bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade eder. ‘İki devlet düşünüyoruz; biri büyük ve gerçekten kamunun olan, tanrıları ve insanları kapsayan, gözlerimizin şu ya da o köşesine takıldığı devlet değil, ülkemizin sınırlarını güneşle ölçtüğümüz devlet; öbürü bütün insanları değil de belli bir bölümünü içine alan, doğuş koşullarımızın bizi yazdığı (Stoacı Yazgı kavramıyla da uyumlu, kader olarak içine doğduğumuz–yn.) devlet. Bazıları aynı zamanda her iki devlete, küçüğüne de, büyüğüne de ilgi gösterir, bazıları yalnız küçüğüne, bazıları yalnız büyüğüne.’<sup>78</sup> Görüldüğü üzere, Stoacı düşünce, insanın aynı anda hem *Kosmopolis* olarak evrensel moral toplumun üyesi hem de içine doğduğu ve yaşadığı devletin üyesi olduğunu belirtmiştir. Tabi ki Stoacılara göre, teorik olarak, insanları bir arada tutan bağın zamana, mekâna bağımlı ve yapay yasalardan (dar anlamıyla

---

<sup>76</sup> İbid., I, 1;2;5.

<sup>77</sup> M. Aurelius, 2012, V: 18.

<sup>78</sup> Aktaran M. Tunçay, 1969, s. 200.

siyasal) kaynaklanan devlet aidiyeti, evrensel doğal yasalardan kaynaklı *Kosmopolis* aidiyeti (ahlaki) karşısında ikincil bir öneme sahiptir.

Ayrıca, *Logos*'dan türetilen ve Akıl ile kavranan Stoacı ödev yasası, kişinin, bireysel ahlakını zedelemekten, kendinden başlayarak tüm çevresine, oradan da tüm insanlığa yararlı olmasını, sevgi ve saygı beslemesini de emreder. Örneğin Zenon, insanın her düzeydeki toplumsal üyeliğini ve buna bağlı ödevlerini, birbirini kapsayan dâhil oluş çemberleri şeklinde tasvir eder: En küçüğü insanın kendisi olan halkadan, sırayla ailesi, arkadaşları, çevresi, yurttaş olarak bağlı olduğu devleti ve en geniş tüm insanlığı kapsayan evrensel moral halkaya (*Kosmopolis*)<sup>79</sup>. Dolayısıyla Stoacı etiğin temeli olan bireysellik, genişleyerek bireye ait her şeyi kucaklar – aileyi, dostları, yurttaşları ve son olarak insanlığın bütünü. Bireyin görevi de, etik bakış açısından, sevgisini tüm bu düzeylerde aynı yeğinliğe yükseltmektir. Başka bir deyişle, etik ideale, tüm insanlığı kendimizi sevdiğimiz gibi sevdiğimiz zaman ya da sevgimiz “kendi” ile bağlantılı her şeyi – bütününde insanlığı da kapsayarak- eşit yeğlilik ile kucakladığı zaman erişilir.<sup>80</sup> Kişinin ahlaki ufkunun, buna bağlı sorumluluk ve ödev anlayışının tüm insanlığı içerecek şekilde genişlediği bu Stoacı

---

<sup>79</sup> Aktaran B. Fine.-R. Cohen, “ Four Cosmopolitanism Moments”, Vertorec, S.- R. Cohen (ed.), **Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice**, içinde, New York, Oxford Uni. Press, 2002, s. 138.

Cicero da bu konuda, Zenon gibi, insanı çevreleyen ve birbirini kapsayan yaşam daireleri metaforunu kullanır. 1991: I,50.

<sup>80</sup> Copleston, 2009, s. 26.

tema bağlamında<sup>81</sup>, örneğin Aurelius, iyilik için yaratılan insanın, tüm insanlığı severek, Tanrıyı izleyeceğini belirtir.<sup>82</sup> Seneca, doğanın kendisini yararlı olmaya zorladığını, nerede bir insan varsa orada iyilikseverlik için bir zemin olduğunu söyler.<sup>83</sup> Stoacı bir köle olan Epiktetus (M.S. 50-138 ?) tüm insanların Tanrı'nın çocukları olması hasebiyle doğal olarak kardeş olduğunu, bu sebeple kişinin de yine doğal olarak insanlığa karşı sevgi borçlu olduğunun altını çizer.<sup>84</sup> Cicero da, doğal yasadaki kaynaklı ödevimizin, insanlığın tüm üyeleri arasında varolan dostluğa, birlik ve beraberliğe saygı göstermek, bu dostluğu gözetmek ve korumak olduğunu belirtir.<sup>85</sup>

Sonuç olarak, yukarıda açıklamaya çalıştığımız temel Stoacı temalar, günümüz Kozmopolitizm düşüncesine esin kaynağı olmayı sürdürmektedir.<sup>86</sup> Çok

---

<sup>81</sup> İnsanın ahlaki ufkunun tüm insanlığa karşı evrensel bir saygı gerektirdiği dair bu Stoacı düşüncenin, Kant etiğine ve günümüz moral kozmopolitizmin ana kaynağı olduğu yönündeki bir iddia için bkz. M. Nussbaum, "Kant and Cosmopolitanism", G. W. Brown, – D. Held (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010a, s. 27-44.

<sup>82</sup> M. Aurelius, 2012, VII: 31.

<sup>83</sup> Aktaran Copleston, 2009, s. 54.

<sup>84</sup> Aktaran İbid., s. 57.

<sup>85</sup> Cicero, 1991, I: 149.

<sup>86</sup> Bazı örnekler için bkz. M. Nussbaum, 2010a, s.30-32; Nussbaum, M., "Patriotism and Cosmopolitanism", G. W. Brown – D. Held (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010b, s.156-159 ; G.W. Brown– D.Held, "Editors' Introduction", Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010, s. 4-6; D. Held, **Cosmopolitanism: Ideals and Realities**, Cambridge, Polity Press, 2010a, s. 39-41; D. Held, "Principles of Cosmopolitan Order", Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010b, s. 230-233; B. Barry, "Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique", **Global Justice**, I. Shapiro-L. Brilmayer (ed.), içinde, New York, New York

kabaca belirtmek gerekirse, birbiriyle bağlantılı bu temalardan ilki, her insanın, “tesadüfî” olarak içerisine doğduğu toplumsal, dinsel, ırksal, ulusal vs. aidiyetlerin üzerinde ve sadece insan türüne ait olmasından kaynaklı, evrensel insanlık topluluğunun bir üyesi olduğuna dair ahlaki ilkedir. İkinci olarak, bu evrensel ahlaki üyelik, bütün insanların aynı ortak Akla sahip olduğunu ve bu sebeple herkesin eşit saygı, değer ve muamele görmesi gerektiğine dair ahlaki buyruğu da içerir. Dolayısıyla üçüncüsü, her insanın, tüm tikel aidiyetlerin üzerinde, üyesi olduğu ve herkesle ortak bir kaderi paylaştığı, geniş insanlık toplumuna karşı görev ve sorumlulukları olduğuna dair ahlaki bir ödev bilincidir. Dördüncü olarak, tikel yasa, kurum, adet, gelenek ve düzenlemeleri, tüm insanlar tarafından paylaşıldığı düşünülen rasyonel bir düzen ideali (doğa, Akıl, Tanrı veya buna benzer aşkın geçerlilik zemini) üzerinden değerlendirmemizi sağlayacak normatif düşünsel çabadır. Bu bağlamda vurgulamamız gereken son Stoacı tema ise, temelde yukarıdaki tüm ahlaki ve normatif öğeleri içeren ve tek tek tüm toplumların hukuklarının üzerinde, dolayısıyla bütün insanlığı “adaletli” bir biçimde kapsayacak evrensel bir hukuk düzeni oluşturma idealidir. Ancak bu ahlaki ve metafiziksel hukuki ideal

---

University Press, 1999, s. 36-38; G.W. Brown, **Grounding Cosmopolitanism**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, s. 5-7; B. Fine.-R. Cohen, 2002, s. 138-139; P. Hayden, **Cosmopolitan Global Politics**, Aldershot, Ashgate, 2005, s. 12-15; D. Heater, **World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideals in the History of Western Political Thought**, New York, St. Martin's, 1996, s. 55-76; U. Beck, **Cosmopolitan Vision**, çev. C. Cronin, Cambridge, Polity Press, 2006, s. 45. T. Pogge, “Cosmopolitanism and Sovereignty”, Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010, s. 114-115.

tarihsel gerçeklikte kapsayıcı imparatorluk hukukunun totaliterliği, elitizm, yeteri kadar “bilge” olm(a)yanların dışlanıp baskı görmeleri vs. şeklinde yaşanmıştır.



## 2.) HİRİSTİYAN KOZMOPOLİTANİZMİ: AUGUSTINUS’UN TANRI

### DEVLETİ VE DANTE’DE EVRENSEL MONARŞİNİN GEREKLİLİĞİ

Hıristiyanlık, imanın Akla olan üstünlüğünü vurgulasa bile, başlangıcından itibaren Stoacılığın eşitlikçilik ve evrensellik hakkındaki fikirlerini paylaşır. Daha dinsel manalar ve işlevler kazanan bu fikirlerin, yaşamlarına anlam katacak yeni inanç öğeleri arayan “yalnız” ve “güçsüz” insanlar arasında Hıristiyanlığın hızla yaygınlaşmasında önemli düşünsel ve felsefi etkileri olmuştur. Bu türden Stoacı etmenler kısaca şöyle sıralanabilir: İnsanın ailesine, dostlarına ve herkese karşı yerine getirmesi gereken görevlerinin olduğu; insanın hep kendi vicdanını, “kendi içindeki ışığı” gözetmesi gerektiği; dünyanın neresinde olursa olsun “iyi insanlar” ile birleşerek insanlık ölçeğinde adaletin yaygınlaştırılması için bir araya gelinmesi gerektiği. Ayrıca, insanın aynı anda iki ayrı topluluğun üyesi olduğunun vurgulanması: Bu topluluklardan birinde insan, her birinde değişik yasanın geçerli olduğu “devlet”lerin uyruğu, diğerinde ise insan oluşunun erdemi ile ait bulunduğu tüm akıl sahibi varlıkları kapsayan, deyim yerindeyse “dünya devleti” (*Kosmopolis*) yurttaşdır.<sup>87</sup> Dolayısıyla, tüm insanların doğaya ve nesnelerin düzenine göre özgür

---

<sup>87</sup> Ağaoğulları, M. A.- Köker, L., 2001, s. 104-105.

ve eşit olduklarına dair Stoacı kural, Ortaçağ Hristiyan tanrıbilim ve hukukunun da genel bir kuralı olmuştur.<sup>88</sup>

Hristiyanlık, kendisini bir kavim dini değil, *oikoumene*, yani “dünya cemaatine” ait bir din olarak tanımladı. Mesih İsa’nın öğretisinde bulunan bütün toplulukların soyut “bir”liği ve “aynı”lığı ilkesi<sup>89</sup> üzerinden, Hristiyanlığın en önemli mesajı, onun, dinine, milletine, ırkına vs. bakılmaksızın bütün insanlara açık olduğuydu. Bu bağlamda, Yeni Ahit’te geçen, ‘...artık yabancılar ve misafirler değil, fakat mukaddeslerin vatandaşları ve Allah’ın ev halkısınız’<sup>90</sup>; ‘...çünkü hepiniz iman vasıtası ile Mesih İsa’da Allah’ın oğullarısınız... Ne Yahudi ne de Yunanlı vardır, ne kul ne de azatlı vardır, ne de erkek ve dişi vardır, çünkü Mesih İsa’da siz hepiniz birsiniz.’<sup>91</sup> gibi ifadeler, tüm insanlığa yönelik bu yönlü ahlaki birlik çağrılarıdır. Buradaki Hristiyan evrensellik konumu tüm farklılıkların üzerinde ve onu askıya alan, hepsini dolayımlayan ya da kapsayan, herkesçe paylaşılan bir konumdur. Zaman ve mekâna bağlı olmayan, tüm dünyevi “sınırları” aşan bu topluluk, bu birlik, sadece ortak Tanrı sevgisi ve imana dayanan evrensel bir imparatorluktur.

---

<sup>88</sup> Cassirer, E., **İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi**, çev. N.Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 304.

<sup>89</sup> A. Yalçinkaya, “İlahi Siyaset”, Ağaoğulları, M. A. (ed.) **Sokrates’ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler**, içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 211.

<sup>90</sup> **Kitabı Mukaddes**, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2006, Efesoslular, 2: 20.

<sup>91</sup> *İbid.*, Galatyalılar, 3: 27-29.



Dolayısıyla bu evrensellik de, içinde Tanrı sevgisi ve imanı olan, İsa'yı kurtarıcı olarak kabul edenler ile sınırlanmıştır.

Stoacı felsefeden esinlenerek, eşitlik ve kardeşliği içeren bu manevi ve ahlaki evrensel topluluk ideali, güçlü Roma İmparatorluğu'nun dünyevi otoritesi karşısında ortaya çıkan çifte bağlılık, aidiyet ve iktidar sorununu da, gene aynı biçimde Stoacı iki dünya temasını öne çıkararak çözmeye çalışır. İlk Hıristiyanlara göre, gerçek aidiyetin, gerçek “devlet”in, gerçek yasa ve adaletin vs. Tanrı katında olmasına, dolayısıyla da insan varoluşunun asıl kurtuluşu, mutluluğu ve özgürlüğü de tek gerçeklik olan ahlaki-ruhani “öte-dünyada” mümkün olmasına rağmen, ‘Tanrı’dan olmayan hükümet olmadığına’ ve ‘hükümdarlar da Tanrı’nın hizmetçileri olduğuna’<sup>92</sup> göre ‘... Kayserin şeyleri Kaysere ve Allah’ın şeyleri de Allah’a ödenmeliydi.’<sup>93</sup> Bu ifadeler asıl olarak, yüzyıllar boyu Batı siyasal tarihi ve düşüncelerini meşgul edecek olan, dünyevi (kabaca siyasal) ve ruhani (kabaca dinsel) iktidar ilişkilerinin nasıl düzenleneceği meselesi ile ilgiliydi. Çok muğlâk da olsa ilk Hıristiyanlar bu meseleyi, Roma İmparatorluğu'nun otoritesine dünyevi alanda rıza göstererek; insanlar için gerçek kurtuluş alanı olarak gördükleri ruhani işleri de Tanrı iradesi ve kurallarına uyarak çözüme ulaştırmaya çalıştılar.

---

<sup>92</sup> İbid., Romalılara, 13: 1-6.

<sup>93</sup> İbid., Matta, 22: 21.

### A. St. Augustinus'un Tanrı Devleti

Roma İmparatorluğu'nun dağılma sürecine girip dünyevi iktidarının düzen, güvenlik ve adaleti sağlamada yetersizleşmeye ve bu boşluğu da Kilise'nin evrenselci, kutsal ideolojisi ve pratiklerinin doldurmaya başladığı bir dönemde, Aurelius Augustinus (354-430) yukarıda açıklamaya çalıştığımız iki dünya anlayışı üzerinden, Kilise'nin dünyevi iktidar üzerindeki üstünlüğünü tescil eden bir felsefi sistem geliştirdi. Bu sistem, kabaca, antik dünyanın insanı ve Aklını esas alan dünya görüşünün yerine Tanrı-merkezli bir dünya görüşü koyan ve bu bağlamda dünyevi siyasal kurumların meşruluğunu da sorgulayan teolojik, ahlaki ve felsefi argümanlar içeriyordu. Ona göre, Aklın, mutlaka imanın yol göstericiliğine ihtiyacı vardı. Ve Tanrı ile vahyin otoritesinin mutlak ve hakiki varlığını kabul etmeyen herhangi bir felsefe de geçersizdi.<sup>94</sup>

Görüşlerini sistemleştirdiği *De Civitate Dei* (Tanrı Devleti) adlı yapıtında Augustinus, kalıcı ve evrensel bir devlet var mıdır sorusuna yanıt arar ve Stoacı temaya benzer bir biçimde, işe insanların üyesi oldukları topluluk biçimlerini ayırt ederek başlar. Ona göre, bu biçimlerden ilki ailedir, ikincisi ailenin üzerinde ve ondan daha geniş olan Devlet'tir (*Civitas*). Üçüncüsü *Civitas*'ları kapsayan, bütün

---

<sup>94</sup> Ağaoğulları, M. A.- Köker, L., 2001, s. 146.

yeryüzünü ve insanları içine alan Yeryüzü Devleti'dir (*Civitas Terrana*). Ve son olarak da bu toplulukların en geniş olan, yeryüzü ve gökyüzünü, Tanrı'yı, meleklerini ve bütün ruhları, "ilk günahkârlıkları"<sup>95</sup> yüzünden bu devletten atılıp yeryüzünde yaşamak zorunda olan bütün insanlığı kapsayan Tanrı Devleti'dir (*Civitas Dei*). "Hakiki adalet"ın hâkim olduğu, dolayısıyla da tek "hakiki devlet" olan Tanrı Devleti, kutsal olanla, insani olanın, esas olarak imanı içeren ortak bir duygudaşlık, bir aidiyet, bir bağlılık vb.; bir başka ifadeyle "yurttaşlık" içerisinde birlikte yaşadığı ve Tanrı'nın yasa ve düzeninin egemenliği altında "ebedi barış"ın hüküm sürdüğü<sup>96</sup> bir *Kosmos*'du. (Latince karşılığı *Mundus*). Böylelikle Augustinus, Stoacıların *Kosmopolis* idealini, Tanrı Devleti adıyla, ancak "bir üst düzeye çıkartarak" Hristiyanlığa uyarlamıştır. Bir başka ifadeyle, Tanrı Devleti (*Civitas Dei*), Stoacı *Kosmopolis* olarak Yeryüzü Devleti'ni (*Civitas Terrana*), Tanrısal iradenin ürünü olan ebedi-kutsal yasa da, Stoacı doğal yasayı kapsar. Altta ise, *Civitas*'ların içinde uygulanan dünyevi ya da pozitif yasalar yer alır. Bu yasaların adil olup olmaması, mutlak Tanrısal yasaya olan uygunluğuna bağlıdır ve bu uygunluğu karara bağlayacak olanlar da, "ruhunda" Tanrı sevgisi ve imanı olan, Tanrı'nın lütfuna ve dolayısıyla da kurtuluşa en yakın insanlar olacaktır.

---

<sup>95</sup> Aktaran M. Tunçay, 1969, s. 216-217.

<sup>96</sup> İbid., 223-224.

Augustinus, Yeryüzü Devleti, Civitas'lar ve onlara olan “dünyevi” bağlılık ve aidiyetlerin hiçbir şekilde bir hakikat kategorisi olmadığını iddia etmiştir. İnsan varoluşu, mutluluğu ve kurtuluşu için Tanrı Devletine ebedi üyelik ve bağlılık asıl hakikat ve gayedir. Bu bağlamda insanlar, milletine, ırkına, diline, köklerine, toplumsal konumuna vs. bakılmaksızın, ruhlarındaki Tanrı sevgisi nedeniyle<sup>97</sup> Tanrı Devletinin ortak ve -sevgi derecesine göre değişse de- “eşit” üyeleridir. Ancak kavramsallaştırdığı insan doğasının iki karşıt eğilimi (iyi-kötü / ruh-beden)<sup>98</sup> üzerinden Augustinus, evrenselleştirmeye çalıştığı insanlık kategorisini tıpkı Stoacı filozoflarda olduğu gibi iki kampa ayırır: Bir yanda, ruhunda Tanrı Sevgisi olmayan günahkârlar, diğer yanda ise Tanrı'nın lütfu ile gûnahtan kurtarılmışlar.<sup>99</sup> Diğer taraftan ise, gerçek devletin ne olduğunu tanımlayarak, insan yasası ve kurumlarının adaletini, iyiliğini ve dolayısıyla meşruiyetinin ölçülmesinde başvurulabilecek temel standartlar getirmiştir. Tanrı Devleti'ndeki daha yüksek ölçütlerden uzak olan pozitif yasalar, gerçek yasa değildir.<sup>100</sup> Çeşitli toplumların hukuklarını aşan ve rasyonel biçimde kavranabilen bir “düzen” olarak aşkın evrenselliğe bu türden müracaat -aynı Stoacı düşüncedeki doğal hukuk nosyonunda olduğu gibi- her türlü “dünyevi siyasi

---

<sup>97</sup> ‘... iki devleti iki sevgi kurmuştur: yersel olanı, Tanrıyı horlamaya varan benlik sevgisi; göksel olanı da, benliği horlamaya varan Tanrı sevgisi. Bir kelimeyle ilki kendini yüceltir, ikincisi Tanrıyı.’ İbid., s. 215.

<sup>98</sup> Korab-Karpowicz, 2010, s.128.

<sup>99</sup> A. Şenel, 1996, s. 241.; ayrıca bkz. dipnot 44.

<sup>100</sup> D. Tannenbaum-D. Schultz, 2008, s. 139.

müdahalenin”, “doğru” ve “meşru” gerekçelerinin temel ahlaki dayanağını oluşturmuştur: Mevcut yasalar (ve siyasal düzen) ile doğruluk ve adalete ilişkin tutumlar (ahlak) arasındaki potansiyel çatışma; bir başka ifadeyle çalışmamızın temel izleği olan ahlaki idealler ile siyasal-tarihsel gerçeklik arasındaki güç, iktidar, şiddeti de içeren çatışma...

## **B. Dante Alighieri ve Evrensel Monarşi**

Augustinus’dan yaklaşık dokuz yüz yıl sonra Dante Alighieri (1265-1321) *De Monarchia* (Monarşi Üzerine) adlı yapıtında ise, dünyevi ve ruhani iktidar ilişkilerinin nasıl düzenleneceği meselesine, Kilise’nin (dolayısıyla papanın), Kutsal Roma İmparatoru VII. Henry’nin dünyevi iktidarı üzerindeki mutlak üstünlük ve denetimine karşı çıkarak yanıt verir. Yaşadığı dönemin bu türden iktidar mücadeleleri ve buna bağlı çatışma ortamı içinde Dante, asıl olarak kalıcı barışın nasıl sağlanacağını araştırmıştır. Bu barış özlemini, devlet ve iktidarın din dışı (laik) öğelerini Kilise’ye karşı savunarak, dünyevi iktidarın amacının dünya ölçeğinde adalet ve barışı sağlamak olduğunu ve insanlığın da bu amaçla evrensel bir birliğe ihtiyaç duyduğunu vurgulayarak dile getirir. Bir başka ifadeyle, insanlığın evrensel

bir monarşinin (imparatorluk) egemenliği<sup>101</sup> altında toplanmadığı müddetçe gerçek ve kalıcı bir barışın sağlanamayacağına olan inancını ortaya koyar. Dante öncelikle, siyasal toplumun ya da devletin doğal olduğu varsayımdan hareket eder. Bu doğal öz, tüm insanların temelde bilgelik ve mutluluk olan ereğine yön veren *Kosmos*'un evrensel yasaları ile de uyumludur. Dolayısıyla, 'herkes aynı ortak ereğe sahip olduğundan, dünya tek bir yönetime ve tek bir hükümete sahip olmalıdır... Tek kişi buyurmalı, tek kişi yönetmelidir ve bu iktidar Monark ya da İmparator olarak adlandırılmalıdır. Ve bu nedenle açıktır ki, dünyanın refahı için tek bir dünya yönetimi, İmparatorluğu gereklidir.'<sup>102</sup> Çünkü Tanrının ilahi iktidarı "bir"liği içerdiğinden ve bütün insanlar da bu Tanrısal amacın gereği ve zorunluluğu nedeniyle, dünyevi evrensel imparatorun hükmü altına girerek Tanrı'ya, Tanrısal düzene daha çok yaklaşmış olur.<sup>103</sup> Ayrıca, iktidarını doğrudan Tanrı'dan alan<sup>104</sup> İmparator mutlak bir güce ve iradeye sahip olduğundan her türlü kişisel hırs, arzu, istek ve tutkulardan da yoksundur. Bu sebeple kendisi, insanlığın ortak iyiliği doğrultusunda bütün sorunlarını çözecek, evrensel barışçıl düzeni kurup adaleti

---

<sup>101</sup> '...dünyevi (temporal y.n.) monarşi, tek kişinin üstünlüğüdür. Bu üstünlük, zaman içinde yaşanan bütün varlıkları kapsar.' Dante, **Monarchy**, ed.ve çev. P. Shaw, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1996, I: 2.

<sup>102</sup> İbid., I: 5.

<sup>103</sup> İbid., I: 8. '...İyilik bir'den, kötülük çokluktan kaynaklanır...'I: 15.

<sup>104</sup> Ağaoğulları, M. A. - Köker, L., **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, Ankara, İmge Yayınları, 1997, s. 47-48.

sağlayacak en üst yargıç konumunda olacaktır.<sup>105</sup> Dolayısıyla, bütün insanlığın ortak iyiliğini ve barışı sağlamayı kendine amaç edinen İmparatorun, dünyayı fethederken, bu uğurda kullanabileceği her türlü güç ve şiddet de haklı ve meşru kabul edilmelidir.<sup>106</sup>

Dante’de asıl sorunun, kozmopolitizm ideali değil de, daha çok papa ve Kutsal Roma İmparatoru arasındaki otorite mücadelesini hükme bağlamak olduğu düşünülür.<sup>107</sup> Ancak Dante, siyasal-pozitif bir proje olarak, İmparatorun egemenliği altında bir dünya-hükümeti (*Kosmopolis*) fikrini net bir biçimde ortaya koyar. Evrensel barış ve düzenin sadece, bütün insanlığın, gerektiğinde meşru güç kullanma tekeline de sahip, tek bir ortak siyasi otorite altında birleşmesiyle gerçekleşebileceği fikri, içerisindeki Tanrısal-kutsal, monarşik vb. unsurlar ayıklanarak, günümüzde de bazı düşünürler tarafından dile getirilmektedir.<sup>108</sup> Dante ayrıca, modern manada devlet ile ulus kavramını birbirinden ayırarak<sup>109</sup>, hükmü altındaki tüm insanlar ve uluslar için bağlayıcı evrensel yasal düzeni kuran, ulus-üstü egemen bir siyasal yapıyı savunmuştur. Dolayısıyla, Hristiyanlık ile Roma İmparatorluğu

---

<sup>105</sup> Dante, 1996, I: 8.

<sup>106</sup> Ağaoğulları, M. A. - Köker, L., 1997, 44-45.

<sup>107</sup> Kleingeld, P.- Brown,E., “Cosmopolitanism”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/cosmopolitanism>, 2007.

<sup>108</sup> Örneğin bkz. A. Wendt, “Why a World State is Inevitable?”, **European Journal of International Relations**, 9, 2003, s. 491-542; W.E. Scheuerman, **The Realist Case for Global Reform**, Cambridge, Polity Press, 2011, özellikle s. 142 vd.; J. Yunker, **Political Globalization: A New Vision of World Government**, Landam MD, University Press of America, 2007.

<sup>109</sup> Ağaoğulları, M. A. - Köker, L., 1997, 43.

evrenselciliğinin bir sentezi olarak değerlendirebileceğimiz Dante'deki Evrensel Monarşi düşüncesinin, ahlaki yönü ağır basan felsefi bir idealden daha çok, evrensel düzeyde ve somut olarak gerçekleşmesi “gerekli” siyasal bir proje olduğu söylenebilir.





### 3.) ULUSLARIN HUKUKU NOSYONU: VITORIA'DA *IUS GENTIUM*

Avrupa, 1492 tarihinde “yenidünya”yı keşfe çıkar. Bir fetih ve sömürgeleştirme süreciyle birlikte, kendisi ve hızla farklılaştırdığı dünyanın geri kalanı üzerine düşünmeye başlayan Avrupalının bu teorik çabası, yepyeni bir sosyal ve düşünsel yapılanmayı beraberinde getirecektir. Bunun öncüsü olan İspanya, İspanyol Altın Çağı adı verilen (1492-1651) dönemde, felsefe, sanat, edebiyat, teoloji vb. alanlarında görkemli çıkışlar yapmış, bölgesinde ve dünyada gerçekleşen yapısal değişiklikleri yorumlayarak modern devlet, insan hakları, savaş hukuku gibi kavramları Batı düşüncesine kazandırmıştır.<sup>110</sup>

İspanyol Altın Çağı’nı başlatan Francisco de Vitoria (1480/86?-1546) Salamanca Üniversitesinde verdiği derslerde, Avrupa’da yeni bir siyasal birlik formu olarak ulus-devletlerin ortaya çıkması ve “yenidünya”nın keşfi gibi yepyeni tarihsel koşulların yarattığı sorunlar üzerine sistemli düşünceler geliştirmiştir. Verdiği yanıtlarla Vitoria’nın, modern uluslararası hukukun evrenselci ve insani bir kavrayışını getirdiği kabul edilmiştir. Onun kozmopolitizm ile bağlantılı bu

---

<sup>110</sup> Ayrıntılar için bkz. C. B. Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, Ankara, Dost Kitabevi, 2010, s.16vd.; G. Işık, **İspanya: Bir Başka Avrupa**, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 38vd.; M. A. Ağaoğulları– L. Köker -C. B.Akal, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara, İmge Yayınları, 2000b, s. 100-101; E. M. Wood, **Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans’dan Aydınlanma’ya Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. O. Köymen, İstanbul, Yordam Yayınları, 2012, s. 108vd.

alandaki çalışmaları, kuramının temelini oluşturan siyasal topluma dair düşünceleriyle doğrudan bağlantılıdır. Vitoria'ya göre, siyasal toplum, yapay bir toplumsal sözleşme ile kurulmamıştır; kaynağı doğaldır. İnsanlar, ortak yarar ve toplumsal düzlemdeki gereksinimlerini karşılamak için bir araya gelirler. İnsanların bu doğal sosyalliği de, doğal hukuka uygun olarak siyasal toplumu meydana getirir. Bir başka ifadeyle, Vitoria'ya göre, her insan topluluğu, doğal hukuk gereği, bir siyasal toplumdur (*res publica*) ve bu bütünü yönetme hakkına sahip, ortak yararı güvence altına alan bir otoriteye sahiptir. Bu otoritenin meşruluk kaynağı da dinsel değil, doğal-hukuksaldır. Çünkü siyasal toplumu oluşturan insanların özgürlüğü, can ve mal güvenliği, her türlü dinsel gerekçeyi aşan, doğal bir haktır.<sup>111</sup> Vitoria'nın özgünlüğü, siyasal toplumu, tüm dünyayı kapsayan bir bütün içine ve birbirinden farklı siyasal toplumların arasına yerleştirerek kuramsallaştırmasıdır. Bunun teorik sonucu ise, yeryüzünde siyasal toplum oluşturan ve kendi kaderini bağımsız ve özgürce belirleme hakkına sahip bütün halklardan oluşan, çoğulcu ve eşitlikçi bir dünya düzeni tasavvurudur. Bu bütün toplumları aşan dünya düzeni de, aynı tikel siyasal toplumlar gibi doğal-hukuksaldır ve ortak insan doğasından kaynaklanır. Dolayısıyla İşpanya'nın "yeni" kıtadaki yerli halkları sömürü ve kötü muamelesine

---

<sup>111</sup> Ağaoğulları, M. A. - Köker, L.- Akal, C. B., 2000b, s. 104

de doğal hukuk gereği her zaman kuşkuyla bakmış olan<sup>112</sup> Vitoria'ya göre, bu topraklara İspanyol müdahalesini mümkün ve meşru kılan tek neden de, yerlilerin kendilerini doğal hukuka uygun bir biçimde yönetmekten aciz olduklarının kesin kanıtlarla ortaya konmasıdır.<sup>113</sup>

Keşfedilen toprakların hukuki statüsü, yerlilere karşı “haklı savaş” ve siyasi hâkimiyet (*dominium*) gibi sorunlara da sistemli yanıtlar aramaya çalışan Vitoria'nın dönemine göre nispeten “hoşgörülü” yaklaşımının temelinde, yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi bütün insanlığı içine alarak genişlettiği haklar kuramı yatar. Bütün insanlık, Hristiyan ve/veya Avrupalı olsun olmasın, doğal haklara sahiptir ve bu haklar, inançtan ve nereli olduğundan bağımsız, evrensel insan doğasından kaynaklanır. Ona göre, bütün insanlar Akıl ve irade sahibi bir varlık olduğundan, özgür ve bağımsız biçimde yaşama hakkına sahiptir. Buna bağlı olarak, herkes kendi siyasal toplumunu oluşturma hakkına da sahiptir. Ayrıca ortak bir kaderi ve doğayı paylaşan tüm insanların, denizler ve tüm limanları özgürce kullanma, topluluk sınırlarını tanımadan serbestçe dolaşp barışçıl bir biçimde maddi ve düşünsel zenginliğin ticaretini yapabilme, inancını zora başvurmada yayabilme, bunları yaparken engellenmeme ve kötü muamele görmeme gibi iletişim hakkı da (*ius*

---

<sup>112</sup> Vitoria'nın İspanyol sömürgeci fetihleri meşrulaştıran düşüncelere karşı savlarının ayrıntıları için bkz. C. B. Akal, 2010, s. 60-69.

<sup>113</sup> İbid., s. 55.

*communicationis*) vardır.<sup>114</sup> Bu bağlamlarda Vitoria, insanın doğal sosyalliği ve birbirine olan zorunlu bağımlılığı ve ortaklaşalığı ilkesini, tüm topluluk ve insanlığa yayarak genişletmiş, uluslar hukukunu doğal hukuka dönüştürüp, ona zorlayıcı bir nitelik kazandırmıştır. Ona göre, uluslar hukuku (*ius gentium*)<sup>115</sup> üstünlüğünü, uluslar üstü bir yasanın varlığından alır. ‘...Tek bir siyasi topluluk oluşturan tek bir dünyanın, herkes için iyi, doğru ve adil yasalar yapma iktidarı vardır... Bundan savaşta ya da barışta uluslar hukukunu çiğneyenlerin ölümcül bir günah işlemiş sayılacakları sonucu çıkar... Ve hiçbir krallığın uluslar hukuku kurallarına uymayı reddetmesi mümkün değildir, çünkü o hukuku oluşturan, tüm dünyanın otoritesidir.’<sup>116</sup> Bu ifade, eşit haklara sahip insanların oluşturduğu uluslararası hukuki kişiliğe sahip ve tüm siyasi toplumların bağlı bulunduğu toplumlar üstü bir hukukun varlığına işaret eder. Bu hukuk aslen, tüm insanlığın ortak Akli ve buna bağlı ortak yararından türetilir. Tek tek tüm toplumların egemenliklerinin üzerinde olan, bağımsızlıklarını aşan, iktidarlarını sınırlayan ve tabi ki ortak yarara yönelen bu evrensel Akıldan türeyen hukuka boğun eğilmesi de doğal hukukun, yani Akılın bir

---

<sup>114</sup> İbid., 2010, s. 78-80.

<sup>115</sup> Vitoria’da, uluslar arası hukuku anlatmak için kullandığı Gens Hukuku (*ius gentium*) terimi, henüz oluşum halindeki ulus-devletleri ve bu devletlerin kendi aralarındaki ilişkileri düzenleyen hukuk düzenini nitelemez. ‘Henüz düşünemeyeceği ulus-devletleri aşan, belirsiz bir nitelik taşır. Düşününün kuramında söz konusu olan, daha çok dünya insanların oluşturduğu topluluklar ve bu insan topluluklarının oluşturduğu küresel bütündür.’ İbid., s. 42. Ancak biz çalışmamızın bu bölümünde ilgili kavramı “uluslar hukuku” olarak kullanmayı tercih ettik.

<sup>116</sup> Francisco de Vitoria, “On Civil Power”, **Political Writings**, ed. A.Padgen-J.Lawrence, içinde, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1991, s. 40.

emridir. Çünkü doğal olarak, bir toplumun olduğu her yerde dayanışma ve uzlaşma ögesini barındıran içkin bir ortak yarar, ortak yararın olduğu yerde de doğal-rasyonel bir yasa vardır. Böylelikle bu doğal ve ortak Akıl, bütün insanlar arasında oluşturulan bağlayıcı hukuka dönüşür. Sınırları aşan bu evrensel doğal-hukuk nosyonu ile Vitoria, yeryüzündeki tüm insanların kendi siyasal toplumlarını aşan, dayanışmacı, çoğulcu ve eşitlikçi bir dünya birliği oluşturduğunu, üyesi olunan bu birlik içerisinde her toplumun bağımsızca varolma hakkı olduğunu, söz konusu birlik ve farklılığı aynı evrensel hukukun belirlediğini vurgulamıştır.<sup>117</sup>

Ancak Vitoria'nın tüm dünya halklarının oluşturduğu topluluk düşüncesi, örneğin ne Stoacı anlamda bir Kozmopolis yani tüm insanlığı kucaklayan bir dünya devleti idealine, ne Dante'nin Evrensel Monarşisine ne de Augustinus'daki Hristiyan Tanrı Devleti düşüncesine benzer. Onun tasarısı, çağının yeni gerçeği olan ulus-devleti ve egemenliği bir yana itmeyen, ancak onu ussal biçimde aşan bir tasarıdır. İnsan soyut varlığıyla değil, onu toplum halinde yaşamaya zorlayan doğal sosyalliğiyle evrensel hakların sahibidir. Toplumların özgürlüğü ilkesini de bu ilkeyi aşan belirleyici bir diğer ilkeyle, insanların toplumsallığı ilkesiyle bağdaştırmıştır. Siyaset felsefesinin amacı da, insanların oluşturduğu bu toplumların bir arada yaşayacağı bir düzen tesis etme sorunudur. Bu bağlamda Vitoria'nın düşündüğü İnsanlık tek tek tüm insanların ya da dünya vatandaşlarının oluşturacağı bir topluluk

---

<sup>117</sup> C. B. Akal, 2010, s. 37.

değil, Hristiyan olsun olmasın, tüm “eşit” toplumların oluşturduğu, evrensel doğal hukukun belirlediği ve nesnel temelinin de doğal ortak yarar da bulunduğu bir bütündür.<sup>118</sup> Dolayısıyla Vitoria, dünya insanların oluşturduğu ve her biri “eşit” hukuksal kişiliklere sahip egemen siyasal topluluklar ve bu insan topluluklarının oluşturduğu küresel bir bütün olarak dünya ailesi düşüncesiyle, tek yanlı olarak reddedilemeyecek temel/kurucu ilkeler üzerinden bir insan toplulukları arası hukuku (*ius gentium*) kuramsallaştırmaya çalışır. Burada genel anlamda haklara sahip olan, dolayısıyla da ahlaksal-hukuksal özne, insan (birey) değil, bu bireylerin üyesi oldukları topluluklardır. Bir başka ifadeyle, Vitoria bireyleri, bağlı bulundukları tüm aidiyetlerini aşan eşit dünya yurttaşları (*Kosmopolites*) olarak değil, aslen halkların (ulusların) üyeleri olarak düşünür. Ancak yukarıda da açıklamaya çalıştığımız gibi ulusların hakları da temelinde Akıl ve irade sahibi, sosyal bir varlık olan evrensel insan doğasından türer ve Akıl ile keşfedilir. Doğal insan haklarından, doğal uluslar haklarına doğru bu kuramsal sıçrayışla Vitoria<sup>119</sup>, tüm insan topluluklarının dünyada ortak bir kaderi paylaştığı, aynı toplumsal öze yani Akıla ve dolayısıyla da haklara

---

<sup>118</sup> A.g.e., s. 72

<sup>119</sup> W.D. Mignolo, “The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism”, **Cosmopolitanism**, ed. B.A.Breckenridge, S. Pallock et.all, içinde, Durham, Duke University Press, 2002, s. 167.

sahip olduğunu, toplulukların da bu ortak Aklın yol göstericiliğinde tüm insanlığı bağlayan evrensel bir hukuk nosyonu fikrine ulaşmıştır.<sup>120</sup>

Ancak sonraki yıllarda Hugo Grotius'un (1583-1645) düşüncelerinde<sup>121</sup> daha da kristalleşecek olan, rasyonel ahlaksal değerlere ve normlara içkin bir uluslararası toplumsallık durumu ve buna bağlı sınırları aşan kapsayıcı ve bağlayıcı evrensel hukuk sistemi idealinde Vitoria, topluluklar arası eşitliğin, kendilerini sadece “doğal hukuk”a uygun bir biçimde yönetilen topluluklar arasında gerçekleştirebileceğini düşünür. Tabi burada en önemli “doğal hak” yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi *ius communicationis*, yani kısaca serbest hareket ve ticaret hakkıdır. Bu hakkı ihlal edenlere karşı da meşru olarak “haklı savaş” (*just war*) yürütülebilir. Bu mantık uluslararası hukukun o kadar temel bir dinamiği olacaktır ki, tüm sömürgeleştirme döneminde başvurulduğu gibi, özellikle 20.yüzyılın sonlarından itibaren tekrar gündeme gelecek; tezimizin ilerleyen bölümlerinde ayrıntılandıracağımız günümüzdeki “insani müdahale” uygulamalarının teorik esin kaynağını oluşturacaktır.<sup>122</sup> Dolayısıyla, Vitoria ile birlikte gelişen ve savaş hukukunu da içeren

---

<sup>120</sup> G.W. Brown – D.Held, 2010, s. 7.

<sup>121</sup> N. Yurdusev, “‘Uluslararası İlişkiler’ Öncesi”, **Devlet, Sistem, Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**, der. A.Eralp, içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 47-51.

<sup>122</sup> Vitoria'nın ilk “insani müdahale” savını ortaya attığına dair, Paul Muldoon'dan akt. Neocleous, M. **Savaş Erki, Polis Erki**, çev. B.S.Aydaş, Ankara, Notabene Yayınları, 2014, s.39. Ayrıca bkz. E. Denk, “Uluslararası İlişkilerin Hukuku: Vestfalyan Sistemden Küreselleşmeye”, **Küresel Siyasete Giriş: Uluslar arası İlişkilerde Kavramlar, Teoriler, Süreçler**, ed. E.Balta, içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 55-58.

modern uluslar arası hukuk kuramının, asıl ve tarihsel olarak sömürgeciliğin (hem “Avrupalı Sömürgeciler-Yerli Halklar” hem de “yeni” topraklar üzerinde hak iddiasında olan Avrupalılar arasındaki ilişkiler bağlamında) içinden doğduğunun ve sömürge hakimiyetine yönelik her türlü “reel politikalar”ın gerekçe ve meşruluk temelini oluşturduğunun altını ayrıca çizmemiz gerekir.<sup>123</sup> Bu bağlamda Vitoria, “yenidünya”nın keşfini, işgalini, ilgili savaşları ve paylaşımı vb. fiili politik eylemleri hukuki perspektife kavuşturarak destekleyen, meşrulaştıran “Fetih Filozofu”<sup>124</sup> olarak da değerlendirilebilir. Çünkü örneğin, Vitoria, temelde işgale, savaşlara, paylaşım vs. karşı değildir. “Yerliler”in de temel hakları vardır tabi ki, ancak Hristiyanlar arasındaki savaşla Yerliler ve Hristiyanlar arasındaki savaş nitelik olarak birbirinden farklıdır. Ayrıca, keşif, keşfedilenin onayı olmaksızın yapılır ve kâşif, keşfettiği toprakları yeni bir isimle ana karadaki yeni efendiye vererek, bu politik mekân üzerindeki egemenliği ve hukuku yaratır. Yerliler ise, mülkiyeti yeni egemene geçen toprakların parçaları olarak değerlendirilir ve bu bağlamda ya içlenerek benimsenir ya da dışlanarak topyekûn ortadan kaldırılır.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> A. Anghie, **Imperialism, Sovereignty and The Making of International Law**, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, s.13-31.

<sup>124</sup> C. Schmitt, **The Nomos of the Earth - In the International Law of the Jus Publicum Europaeum**, çev. G.L. Ulmen, New York, Telos Press, 2003, s. 101-125.

<sup>125</sup> ‘Eğer barbarlar... kötülüklerini sürdürür ve İspanyolları yok etmeye çabalarsa (mülkiyet, ticaret, iletişim gibi aslen sermaye birikimi hakkına zarar verirlerse Y.N.) o zaman kendilerine artık masum hasımlar olarak değil hain düşmanlar olarak davranılabilir.’ Francisco de Vitoria, “De Indis”, **Political Writings**, 1991, s. 282-83.



Tüm bunlar bize, Vitoria'nın, “medeniyet sınırları” dışında kalan bu insanların, kurulan yeni siyasal-hukuksal düzenin içine “hoşgörüyü” dâhil edilerek benimsenmesini, yönetilmesini, yani kurallarını kâşifin, “uygar” ve güçlülerin belirlediği rasyonel bir birlikte yaşama hali (*modus vivendi*) üzerinde temellenen bu yeni düzeni savunan bir düşünür olduğu gösterir. Bu yeni “sermaye birikimi” düzeninin yasallığı ve meşruluğunun kaynağı olarak Vitorian “doğal” uluslar arası hukuk da ‘bize iki seçenek sunar: serbest ticaret arayışıyla daimi savaş veya bu ticaretin düşmanlarının tamamen imhası.<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> Neocleous, M., 2014, s.43.

#### 4.) AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ VE AHLAKİ EVRENSELLİK İLKESİ

17. yüzyılda İngiltere’de ortaya çıkmış, 18.yüzyılda Fransa ve Almanya’da olgunluğa erişerek, daha sonra tüm Avrupa’da etkili olmuş bir fikir hareketi olan Aydınlanma<sup>127</sup> düşüncesinin genel olarak Batı dünyasındaki üç ana tarihsel gelişmeye koşut olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlardan ilki, doğa bilimleri ve teknolojiideki atılımlardır. Bu büyük atılımlar, insanlığın doğa üzerinde her geçen gün daha da büyük bir kontrol ve güç elde edeceği ve bu sayede her şeyin mümkün olacağı bir gelecek fikrini beraberinde getirmiştir. Bu gittikçe yaygınlaşıp egemen olan inanca göre, doğa her şeyiyle kavranıp, incelenip, üzerinde kesin bilgi sahibi olunup, insanlığın faydasına dönüştürülebiliyorsa, insan yaşamı ve toplumsal düzen de aynı şekilde yeniden kurulabilirdi. İkincisi, gelişen kapitalist üretim biçimiyle birlikte tarih sahnesine çıkan burjuva sınıfının, eski düzenin (*Ancien Regime’in*) tüm

---

<sup>127</sup> Farklı ülkelerde farklı Aydınlanma felsefeleri ortaya çıkmış olduğundan dolayı bu konudaki incelemelerde İngiliz-İskoç, Fransa ve Almanya olmak üzere en azından üç ayrı Aydınlanma düşüncesinden bahsedilir. ‘Ayrıca bu coğrafi ve ülkesel ayrımların dışında, doktrin bakımından da büyük bir çeşitlilik söz konusudur. Daha doğrusu, Aydınlanma bir düşünceler yumağıdır, üstelik bu yumakta ipler birbirine dolanmıştır ve karmakarışıktır.’ M. A. Ağaoğulları, – Zabcı, F.Ç. – Ergün, R., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara, İmge Yayınları, 2005, s. 235.

Aydınlanma düşüncesi üzerine yürütülen tartışmaların iyi bir özeti için ayrıca bkz. D.Outram, **Aydınlanma**, çev. S.Çalışkan-H. Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yay. 2007, s. 17-27.

Dolayısıyla tek bir Aydınlanma düşüncesinden söz edilmesi ve konunun bir bütünlük içerisinde incelenmesi oldukça zordur. Bu nedenle ilerleyen sayfalarda sadece, Aydınlanma düşüncesinin genel ilkeleri ve bu ilkelerin,-Fransız aydınlanmacıları üzerinden- kozmopolitizm düşüncesi bağlamındaki yeri üzerinde kısaca duracağız.

otoriter sınırlamalarına (feodal sömürü ilişkileri, soylu-avam ayrımı, kralların keyfi uygulamaları ve baskıları, Kilisenin dogmatizmi, dinsel ve monarşik yapının meşruiyet temelleri vb.) karşı kendini özgürleştirme, toplumsal ve siyasal gücünü arttırma istek ve iradesinin tüm veçheleriyle birlikte ortaya çıkmasıdır. Bunlara bağlı olan üçüncü gelişme ise, özellikle Rönesans Hümanizması ile başlayan düşünsel birikimin artık tarihsel olarak egemen olacağı toplumsal ve siyasal bir zemin bulmuş olmasıdır. İnsanın yazgısının insanın kendisi dışında hiçbir dışsal güce emanet edilemeyeceği, insanlığın “mutlu” bir yaşama ancak kendi çabası ve Aklı ile ulaşabileceği, insanın bireysel kişiliğinin ve yaşamının dokunulmaz ve ahlaki bir varlık olarak tüm insanların da aynı değer ve önemi haiz olduğuna yönelik Hümanist düşünce, Aydınlanmacılar eliyle daha da geliştirilmiştir.

Aydınlanmacıların, geçmiş “karanlık çağ”daki aydınlatmak istedikleri şey kısaca insanın kendisi, insan yaşamının anlamı ve düzenidir. Aklın eleştirel ve özgür düşünmesi, felsefe ve bilimlerin gelişmesi ve yaygınlaşması ile yüzyıllardır sürdüğü inanılan başta dinsel olanlar olmak üzere tüm önyargıların, dogmaların, geleneklerin, kuralların, cehaletin, bağnazlığın, baskı ve haksızlıkların kısaca kurulu düzenin tüm ‘yaygın ve kalıplaşmış inançlarının geçersizliklerini göstererek insanoğluna eleştirel

bilincini ve doğal özgürlüğünü'<sup>128</sup> kazandıracaktır. Immanuel Kant'a (1724-1804) göre 'Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapere aude!* (Yüreklice düşün, y.n.) Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi *Aydınlanma*'nın parolası olmaktadır.'<sup>129</sup> Dolayısıyla, insanlardan cehaletin doğurduğu korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi konumuna yükseltmek Aydınlanmacıların ana amacıdır.

Bu bağlamda Akıl nosyonu, Aydınlanma düşüncesinin odağında yer alır. Ancak Antik Yunan düşüncesinden beri felsefenin temel kavramlarından biri olan akıl, bu çağda farklı bir içerikle donatılmıştır. Yukarıda da açıklamaya çalıştığımız gibi eski dönemlerde insana özgü akıl kavramı hep kendisine dışsal, aşkın ve mutlak başka Aklın (Tanrı, Doğa vs...) bir uzantısı, parçasıydı. İnsanın aklını kullanması ise bu mutlak Akla katılıp, onun gösterdiği "hakikatleri" öncelikle anlaması, tam anlamıyla kabul edip, boyun eğmesi ve bu yönde yaşama yön vermesine bağlıydı.

---

<sup>128</sup> S. Hilav, "Ansiklopedi ve Aydınlanma Felsefesi", **Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü**, Diderot ve D'Alempert, içinde, çev. H. Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 14.

<sup>129</sup> I.Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", **Kant**, içinde, çev. ve haz. N.Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 2008a, s. 263.

Oysa Aydınlatma aklı, insanın her türlü dışsal belirlenimden, herhangi bir mutlak kurucu ilke ve otorite(ler)den bağımsız, etkin, eleştirel, yargılayıcı ve değiştirip yeniden yapılandırıcı yetidir.

Ancak bu yetiye sahip insanlar aynı zamanda toplumsal varlıklardır. Dolayısıyla Aydınlanmacılar, akla toplumsalı yeniden düzenlenme ve yapılandırma işlevi de yüklerler. Tüm insanlar için iyi ve doğru bir toplum modelinin ortaya konulup, yaşama geçirilebileceğine dair sonsuz bir inanç ve güven beslerler. Bu türden “toplum mühendisliği” ideali ise doğrudan doğruya akıl ile bağlantılı çeşitli ilke ve eğilimlerin ön plana çıkmasına olanak sağlamıştır. Örneğin, insan ve toplumların doğrusal olarak daha iyi yönde “ilerlediği” inancı; toplumsal eğitimin önemi; insan doğasına içkin düşünce, ifade ve mülkiyet hakkının kutsallığı; siyasal yapının Aydınlanma ilkeleri yönünde değiştirilmesi gerekliliği (siyasetin belirleyiciliği) ve bu görevin de aslen iktidarda akıl egemen kılacak aydınlanmış filozoflara ait olduğu fikri (“aydın despotizmi”) vb.<sup>130</sup>

Akıl nosyonu, özellikle Fransız aydınlamacılarının düşünceleri ile tek tek bireylerin yetisini aşan, evrensel ve mutlak bir değer olarak da değerlendirilir. Buna göre düşünebilen bütün öznel, bütün toplumlar, bütün kültürler ve bütün zamanlar için akıl tek ve birdir. Bu yaklaşım esasen, yerel önyargı, bağnazlık, akla ket vuran

---

<sup>130</sup> Ayrıntılar için bkz. M. A. Ağaoğulları, – Zabcı, F.Ç. – Ergün, R., 2005, s.246 vd.; F. Copleston, **Aydınlanma**, çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2009.

her türlü otorite, gelenek, dini kurumlar vs.'i önemsizleştirerek<sup>131</sup>, herkeste, her yerde ve her zaman ortak olan ve akılsal dayanakları bulunan değerleri ön plana çıkartıp, tüm insanlığın potansiyel olarak aynı doğada ve akılda olduğu, zaman ve mekan düzeyindeki farklılıkların geçersiz olduğu, tüm geçici, başka bir ifadeyle tikel olguların ötesinde özlerin, evrenselin ilkelerin açığa çıkarılması gerekliliğidir. Bu ‘tikelden evrensele, lokalden genele’<sup>132</sup> yönelişin ardındaki toplumsal-siyasal amaç ise, burjuvazinin, feodal düzenin tüm unsurlarına karşı mücadelesinde arkasına tüm “insanlığı” da alarak her anlamda egemen olacağı somut değişimler zeminini yaratmak olduğu söylenebilir.

Özellikle Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784) ve Condorcet’in (1743-1794) evrenselci ahlak yaklaşımları, bu evrensel akıl nosyonunda temellenir. Her üçü için de değişken ahlaki kanı, görenek ve önyargıların ötesinde, değişmez bir ahlak duygusu, dolayısıyla haklı ile haksız, adil ile adil olmayanı birbirinden ayıran evrensel-doğal ahlaki yasalar bulunur. İnsanın ahlaklı ve erdemli olması da, her insanın özünde bulunan bu evrensel ahlak ilkeleri ve duygularını aklını kullanarak keşfetmesine bağlıdır. Bu türden değişmez evrensel ahlak ilkelerinin varlığını kabul etmek doğal hukuk öğretisine kapıyı açıp doğal (hukuksal) yasalar ile doğal (insani)

---

<sup>131</sup> F. Copleston, **Aydınlanma**, çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2009, s.11-15.

<sup>132</sup> S. Toulmin, **Kosmopolis: Modernitenin Gizli Gündemi**, çev. H.Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s.50-57.

haklar kavramlarını da gündeme getirir. Bu noktada örneğin Diderot, “ben insanım ve benim gerçekten elimden alınamayacak doğal haklarım ancak, insanlığın haklarıdır”<sup>133</sup> derken; Condorcet evrensel yasalar düşüncesini şöyle savunur: “Bir yanda gerçek, akıl, adalet ve insan hakları, öte yanda mülkiyetin, özgürlüğün ve güvenliğin önemi her yerde aynı olduğuna göre, bir devletin çeşitli eyaletlerinin, hatta devletlerin aynı ceza yasalarına, aynı medeni yasalara, aynı ticaret yasalarına vb.’ne sahip olmamaları gerektiğini anlamak mümkün değildir. Nasıl ki doğru bir önerme herkes için doğruysa, iyi bir yasa da bütün insanlar için iyidir.”<sup>134</sup> Dolayısıyla düşünürler, bireysel ve toplumsal mutlulukla ilişkilendirdikleri değişmez evrensel ahlak ilkeleri, doğal yasalar ve haklar kavramlarını kullanarak belli bir toplumu değil, bütün insanlığı göz önünde bulundurmuşlardır. Bu aydınlanmacı yaklaşım, içinde barındırdığı her insanın eşit olarak aynı düzeyde evrensel akla sahip ve bu nedenle eşit insani değeri haiz olduğu yönündeki hümanist düşünceler ile birlikte değerlendirildiğinde kozmopolitanizme de kapı aralar. Diderot’un, kendisini “dünya vatandaşı”<sup>135</sup> olarak tanımlayıp, her zaman “kendisini ailesine, ailesini ülkesine, ülkesini tüm insan ırkına yeğlediğini”<sup>136</sup> belirtmesi, Voltaire’in

---

<sup>133</sup> Aktaran M. A. Ağaoğulları, – Zabcı, F.Ç. – Ergün, R., 2005, s.267.

<sup>134</sup> Aktaran ibid, s. 267-68.

<sup>135</sup> Aktaran T.J. Schlereth, **The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought**, Notre Dame and London, University of Notre Dame Press, 1977, s. 1.

<sup>136</sup> Aktaran ibid, s. 47.

vatanseverliği aşağılayıp tüm insanların aslen kardeş olduklarının<sup>137</sup> altını çizmesi hep bu yönlü eğilime işaret eden örneklerdir. Bu bağlamda dönem, kozmopolitanizmin temel kavramı olan “dünya vatandaşı”nın (*Weltbürger; citoyen du monde*), modern ve rasyonel anlamlarına vurgu yapmaya yönelik ilk girişimlerin de ortaya çıktığı bir dönem olmuştur.<sup>138</sup>

Bu kozmopolit eğilim aynı zamanda dönem düşünürlerinin savaş ve militarizm karşıtlığında da kendini gösterir. Onlara göre savaşlar, hem monarkların keyfi kararları yüzünden çıktığı hem insanların akılsal ve ahlaki yetkinleşmelerine ket vurduğu hem de doğal hakları engelledikleri için (başta mülkiyet ve ticaret hakkı tabi ki) insanlığın başına gelecek olan en büyük felaketlerdir. İnsanlar aslen savaş değil, dayanışma, özgürlük, mutluluk ve refah içinde yaşamak istemektedirler ve bu istek evrensel akıl ve bundan doğan evrensel ahlak ilkelerinin de emridir. Bu bağlamda dönem içerisinde, papaz Saint Pierre’den (1658-1743)<sup>139</sup> bir sonraki

---

<sup>137</sup> Aktaran ibid, s. 55.

<sup>138</sup> P. Kleingeld, “Six Varieties of Cosmopolitanism in the Late Eighteenth-Century”, **Journal of the History of the Ideas**, 60, 1999, sf. 505-524.

<sup>139</sup> J.J. Rousseau’nun Saint-Pierre’nin barış projesine yönelik düşünceleri için bkz. F. Yalvaç, **Rousseau ve Uluslararası İlişkiler**, Ankara, Phoenix Yayınları, 2008, s. 90vd.

Genel olarak Rousseau’a göre bu proje, her ne kadar iyi niyetli ve değerli bir çalışma olsa da, pratikte gerçekçi değildir. “... bir anlaşmanın yokluğunda geride kalan tek şey güçtür...Planın kendisi akıllıca olsa da, yürürlüğe konulması için önerilen yollar yaratıcısının sandığı gibi kolay değildir...bu iyi insan (Saint-Pierre, yn.) işlerin nasıl yürüyeceğini açıkça görmüş, fakat onları harekete geçirmek için gereken araçlar konusunda bir çocuk gibi düşünmüştür...” ibid., s. 137-138.



bölümde ayrıntılandırmaya çalışacağımız Kant’a kadar bir çok düşünür evrensel barış projeleri geliştirmişlerdir.

Ancak Aydınlanmacılar kozmopolitanizmi hiçbir şekilde açık ve sistematik bir biçimde konu etmemişler, tüm insanlığı kapsayacak bir dünya devleti (*Kosmopolis*) idealine yönelik siyasal bir yaklaşım geliştirmemişlerdir. Bunun asıl nedeninin düşünürlerin, kozmopolit, evrensel bir ahlak felsefesine duydukları gereksinim ile kozmopolit bir dünya hükümeti fikrini birbirinden tamamen ayırmaları olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle bu düşünürlere göre, evrensel düzeyde meşrulaştırabilecek bir ahlaki norm olmasına rağmen, meşrulaştırılabilecek bir siyasal norm mevcut değildir. Bu bağlamda en fazla sınırları ve sayısı belirli devletler arası bir konfederasyona dayalı barış ve dayanışma idealini dile getirmişlerdir. Ayrıca, bu dönemde kozmopolitanizm üzerine kavramsallaştırılan şeyin, esasen ahlaki (moral) olmasının yanı sıra, “hiçbir yerde kendini yabancı hissetmemek” ve “bağnazlığa karşı hoşgörülü olmamak” şeklinde özetlenebilecek bir tür elitist entelektüel ve kültürel tavıra tekabül etmesi de önemlidir. İçinde bulundukları mevcut siyasal-toplumsal yapılara karşı “yukarıdan” “eleştirel” bir mesafede durmalarıyla bağlantılı bu tavır dönemin düşünürleri arasında oldukça yaygındır.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Kleingeld, P.- Brown, E., 2007.

Sonuç olarak Aydınlanma düşünürleri, ortaya koydukları evrensel akıl ve buna bağlı evrensel ahlak ilkesinden doğan, tüm insanların ahlaki düzeyde eşit olduğu, eşit değer ve saygıyı hak ettiğine dair Stoacı gelenekten gelen düşüncelerin geniş toplumsal kesimler arasında yaygınlaşmasında önemli rol oynamışlardır. Ayrıca bütün insanlar için geçerli doğal yasalar ve hakların olduğu fikri; adaleti, hakkı evrensel ahlaki normlar üzerinden kavramsallaştırmaları ve aklını bu evrensel ilkeler doğrultusunda kullanan insanların kendi kaderlerini çizip mutlu bir düzen kurabileceklerine dair idealleri vb. yine bu bağlamlarda vurgulanması gereken noktalardır. Ancak eşitliği toplumsal-ekonomik düzeyde değil sadece ahlaki düzeyde tanımlamaları, haklar söylemlerinde ana unsur olarak mülkiyet, yaşam ve ifade özgürlüğünü ön plana çıkarmalarının ‘ardında, burjuva değerleri ile isteklerine evrenselci ‘küresel’ bir boyut kazandırma amacının yattığını da ileri sürmek yanlış olmasa gerek.’<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> M. A. Ağaoğulları, – Zabcı, F.Ç. – Ergün, R., 2005, s.269.

## 5. IMMANUEL KANT'IN ÖDEV ETİĞİ VE EBEDİ BARIŞ İDEALİ

Immanuel Kant'ın (1724-1804) eleştirel felsefesi, düşünce tarzında gerçekleştirdiği “Kopernikçi Devrim” ile – yani tüm nesnel bilgiyi, öznenin bilgi koşullarına indirgemesiyle- ve bunun sonucunda “temellendirme” konusunda getirdiği yeniliklerle modern felsefede büyük bir dönüşümü temsil eder. Kant sonrası dönemde, bu dönüşüm ile hesaplaşmayan herhangi bir felsefi düşünsel girişim bulmak neredeyse imkansızdır. Çünkü Kant, Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim? Tanrı var mıdır? İnsan nedir? Benliğimi nasıl kavrayabilirim? Yaşadığımız dünya nedir? Söylenebilir ve düşünülür olanın sınırı nedir? Barış, özgürlük ve eşitlik nedir? Neyi, nasıl beğenirim? Tarih nedir? vb. neredeyse tüm büyük felsefi soru(n)lara yönelik belirgin, mümkün ve anlamlı çözümler bulma uğraşında esaslı bir yer işgal eder. Dolayısıyla Kant'ın düşünceleri, modern yaşamın tüm yönlerini, yönelimlerini ve bunların yol açtığı tüm epistemolojik, etik ve politik sorunları, krizleri anlama ve/veya aşma uğraşında temel hareket noktası olmayı sürdürmekte, günümüz düşünce dünyasında ‘muazzam bir Kant’a dönüş’,<sup>142</sup> yaşanmaktadır.

---

<sup>142</sup> Badiou, A., **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, çev. T. Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 24.

Kant'ın *Eleştirel Felsefesi*, insanın akıl güçlerinin, sınırlarının, eğilimlerinin, tasarruflarının, zaaflarının... sistemsel bir keşfi ve yetkilendirilmesidir. Her türlü düşünce, eylem, duygu ve arzunun her alanında, Kant, öncelikle aklın katkısını araştırır ve sonrasında da bu katkının eleştirel bir değerlendirmesine girişir. Her türlü insani deneyim alanında (epistemoloji, etik, politika, estetik, hukuk vs.) ortaya konan teorik ve pratik ürünler daima öznenin etkinliğine atfedilir. Felsefe de Kant açısından, işte bu öznel katkının eleştirisi; dolayısıyla, öncelikle bir özne felsefesidir. Bu bağlamda Kant'ın '*Eleştirel Felsefesinin (Transcendental Idealism)*' dilegetirimi (formulasyonu) şudur: duyularla algıladığımız gerçeklik, kendi tümellik ve zorunluluk temellerini (nesnel gerçeklik temellerini) bilen öznde, mevcut bilme koşullarında bulur. Bu bildik anlamda idealizm değildir kuşkusuz. Kant'a göre ne ideler ne de idealler nihai gerçeklik değildir; nihai gerçeklik, insanın duyuları, düşünceleri ve eylemleri aracılığıyla dünyayı deneyimleme kapasitesidir. Kant'ın anlamlandığı biçimiyle "idealizm" terimi, tüm akılsal bilginin koşullarının ve sınırlarının eleştirel bir tanımlamasını belirtirken, "transcendental" terimi de, aynı bakış biçimini yöntemsel açıdan dile getirir: "bilinen"den ziyade "bilme tarzı"nı öne çıkarır.<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> Altuğ, T., "Yargı ve Bilinç: Kant'ın Özne Felsefesi Üzerine", **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, Gilles Deleuze, içinde, çev. T.Altuğ, İstanbul, Payel Yayınevi, 1995. sf. 11-12.

İnsanı, bilgi, eylem ve duygu bütünlüğüyle bir sistem olarak ele alıp bütünleştirmeye çalışan Kant, ne rasyonalizmin yaptığı gibi bilginin kökenini genel ve aşkın ilkelerden ne de ampirizmin yaptığı gibi bilginin ürününü duyu verilerinden türetir. Ölçütleri zorunluluk ve tümellik olan *a priori* (önsel) köken ve duyumdan aldığı ampirik ürün arasındaki o ara durumu, o öznel etkinlik alanını, başka bir ifadeyle öznenin, ampirik ve rasyonel öğeleri sentezlediği öz-etkinlik alanını her türlü bilgi ve eylem için çıkış noktası olarak alır.<sup>144</sup> İşte her insanın yaratıcı ve etkin olan aklının bu sentezi nasıl yaptığı, bu senteze bağlı ve deneyimden bağımsız “sentetik a priori” (hem ampirik ile rasyonel olanı bağlantılandıran, sentezleyen anlamında *Synthesis*, hem de zorunlu ve tümel olan anlamında *A priori*) önermelerin temelleri ve bu önermelere göre biçimlenen yargı edimlerinin nasıl mümkün olduğu ve geçerlilikleri, Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi’nin ana konusudur. Dolayısıyla Kant, kabaca, öznel akılsal etkinliğimizin ürünü olan “sentetik a priori” yargıları ve bu yargılar üzerinden türettiğimiz kesin ve geçerli bilgiyi arar.<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> ‘İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler de kördür. Öyleyse kavramlarımızı, duyuşal hale getirme, yani sezgide onlara nesne ekleme; sezgilerimizi de anlaşılır kılma, yani onları kavramların altına yerleştirme zorunluluğu vardır.’ Kant’ın ‘Saf Aklın Eleştirisi’ adlı eserinden aktaran D. West, **Kıta Avrupa Felsefesine Giriş**, çev. A.Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998, sf. 34.

<sup>145</sup> Konumuzla doğrudan bağlantısı olmayan Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi’nin ayrıntıları için bkz. G. Deleuze, **Kant’ın Eleştirel Felsefesi**, çev. T.Altuğ, İstanbul, Payel Yayınevi, 1995, sf. 37-67. H. Heimsoeth, **Immanuel Kant’ın Felsefesi**, çev. T. Mengüşoğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, sf. 66-123. B. Akarsu, **Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, Inkilap Kitabevi, 1999, sf. 9-49. E. Cassier, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. D. Özlem, İstanbul, Inkilap Kitabevi, 1996, sf. 151-229. F. Copleston, **Kant**, çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, sf. 45-119. A.W. Wood, **Kant**, çev.

## A. Ödev Etiği

Immanuel Kant, ahlak felsefesinde de yukarıda açıklamaya çalıştığımız türden Akılsal *a priori* temelleri olan, herkes için kesin ve geçerli bir ahlak bilgisine varmayı amaçlar. Kant’a kadar etikte başat sorunun “en yüksek iyi”nin ne olduğu üzerinde; buna bağlı çözüm arayışlarının da mutlulukçu bir çizgide ilerledikleri görülür. Oysa Kant’a göre etik, hem üzerinde hiçbir uzlaşımın olamayacağı - dolayısıyla tümel ve zorunlu olmayan- “en yüksek iyi” ereği üzerinden, hem de insanın arzu, keyfilik, eğilim, haz, acı vb. fenomenler dünyasındaki tikel (bireysel) duyuşsal algı ve etkenlerin belirleyebileceği mutluluk ereği üzerinden temellenemez. Dolayısıyla Kant’ın etik öğretisindeki ana soru şudur: ‘ “Transcendental” anlamda (ahlaksal değerlerin zorunluluk ve geçerliliği anlamında) bir etik nesnelliği temellendirebilecek bir yasallık (yasalılık) var mıdır?’<sup>146</sup> Etik için aranan ve mutlak geçerlilik ve zorunluluğa sahip evrensel yasa, nasıl bir yasa olacaktır? ‘Bu yasa öyle bir yasa olmalıdır ki, bu yasaya uyan tüm insan eylemleri “ahlaksal” olabilsin. Doğa yasası gibi genelgeçerli, evrensel olacak, ama bu kez doğa için değil de ahlaksal yaşam için düşünülmüş böyle bir ahlak yasası nasıl konumlanabilir? Sorunun böyle

---

A. Kovanlıkaya, Ankara, Dost Kitabevi, 2009, sf. 47-143. M. Gökberk, 2000, s.350-360. M. Baum, ‘Kant ve Saf Aklın Eleştirisi’, çev. N. Ermiş, **Cogito**, Sonsuzluğun Kırısında Immanuel Kant, Sayı: 41-42, Kış 2005, sf. 31-54.

<sup>146</sup> E. Cassier, 1996, s.253.

sorulmuş olması, Kant'ın doğa yasası (fenomenler dünyası y.n.) örneğine göre düşündüğü böyle bir ahlak yasasının doğa yasası gibi *olan* bir şey değil, bir *olması gereken* olarak tasarlandığını gösterir. Başka bir ifade ile doğa yasası verili bir şey iken, ahlak yasası verilenmiş (gegeben, given), bu demektir ki, doğal belirlenim içinde insanın sonradan rasyonel yoldan tasarlayıp uygulamaya sokmaya çalıştığı bir yasadır.<sup>147</sup> Ahlakın kavramları, ahlaki eylemin yasası ne doğa bilgisine, ne de duyumlara, duygulara vs. bağlı duyarlılığın biçimlerine dayandırılmayacağına göre, kaynağı bizzat Aklın kendisi olmalıdır. 'Ahlak yasasının bilinci bir olgudur; ancak ampirik bir olgu değil, fakat salt aklın biricik olgusudur ki, bununla akıl kendisini asli yasa koyucu olarak ilan eder.'<sup>148</sup> Başka bir ifadeyle İyi, Akıldan sonra gelmeli, aklın bir yasası olmalı, onu gerçek anlamıyla bir yasa gibi evrensel ve zorunlu olarak buyurmalıdır. Böyle bir yasayı ise, ancak özgür bir insan koyabilir. Özgürlük de, Kant'a göre, insanın isteyerek, istencini harekete geçirerek kendisine yasa koymasındır (*Otonomi*). Özgürlük ancak böyle bir yasayı isteme ve ona uymada kendini gösterir ve yasa da özgürlüğün bilgisine ulaşabilmemizin koşuludur. Dolayısıyla, 'ahlak yasası biz doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür'<sup>149</sup> ve 'özgürlük ahlak yasasının varlık nedeni (*ratio essendi*), ahlak yasası ise özgürlüğü

---

<sup>147</sup> D. Özlem, 2004, s.70.

<sup>148</sup> G. Deleuze, 1995. sf. 67.

<sup>149</sup> I.Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. I. Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu,1999, sf.34.

kavrama nedenidir (*ratio cognoscendi*).<sup>150</sup> Ahlak yasası ise salt aklın (Kantçı anlamda Pratik Aklın) bir olgusudur (*Factum Rationis-Factum der Vernunft*). Bizler *a priori* olarak var olan ve kanıtlayıcı hiçbir gerekçeye dayandırılmayan bu bilgiyi özgürlük olgusu üzerinden biliriz. Kant, ‘ahlak yasasının nesnel gerçekliği, hiçbir türetilme, teorik, kurgusal veya deneysel olarak desteklenen aklın hiçbir çabasıyla kanıtlanamaz; ondan zorunluluklu kesinlik beklemekten vazgeçilse bile, o, hiçbir deneyle doğrulanamaz, böylece de *a posteriori* olarak kanıtlanamaz, ama yine de sapasağlam ayakta durur’<sup>151</sup> ifadesiyle, ahlak yasasının özgürlüğü tanıma ve kanıtlama işlevine sahip salt bir akıl olgusu olarak kurulduğunu, ahlaki eylemlerimizin bir anlamı olabilmesi için de onun kayıtsız şartsız geçerli olduğunu varsaymamız gerektiğini belirtir.

Görüldüğü üzere Kant’ta, istencin otonomisi, ahlak yasası, pratik Akıl ve özgürlük bir ve aynı şeydir. Özgürlük zorunlu biçimde pratik akıl kavramına bağlanarak bir ahlaki buyruk biçiminde deneyimlenir. Bu ise, Kant’ın “Ödev” (“Koşulsuz Buyruk”) olarak kavramsallaştırdığı bir başlangıç varsayımını gerektirir. Ödev, yani ahlak yasası, her türlü doğal belirlenimin dışında<sup>152</sup>, bizim kendimize koyduğumuz bir buyruk anlamında “koşulsuz buyruk”tur. Koşulsuzdur, çünkü eylemi yönlendiren bir yasa, fakat özgürce konulmuş bir yasadır. Bu yasa aynı

---

<sup>150</sup> İbid., sf. 4.

<sup>151</sup> İbid., sf. 53.

<sup>152</sup> İbid., sf. 85.



zamanda her türlü içerikten yoksun, salt biçimsel bir yasadır. Başka bir ifadeyle eylem bir amaca ulaşmak için değil kendi başına bir amaç (iyi) olmalıdır.<sup>153</sup> Kantçı “Yapmalısın” buyruğundaki eylemin ahlaki değeri, eylemin salt bir amaç olarak ödev olmasına, doğrudan ödev bilincine (koşulsuz buyruğa) dayanmasındandır. Ödev, herhangi bir ahlaki eylem içeriği değildir, insanın pratik Akıl olgusu üzerinden, kendi kendine özgürce koyduğu “yapmalısın” buyruğuna boyun eğmenin kendisi; ‘yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur’<sup>154</sup>. Dolayısıyla hazza, mutluluğa, belirli bir iyiye vs. göndermeler yaparak somutlaştırılacak bir içerik değil, salt biçimsel bir yasadır.<sup>155</sup> Kant, her türlü tikel eğilimleri (istek, arzu, haz vs.) yadsıyan nesnel, tarihsel durum ve koşullara değil koşulsuz buyruğa bağlı salt biçimsel gereklilik (*sollen*)<sup>156</sup> olarak ahlaki yasanın<sup>157</sup> kendi içinde tutarlılığı ve evrensel

---

<sup>153</sup> I.Kant, “Ahlak Metafiziğini Temellendirme”, **Kant**, içinde, çev. ve haz. N.Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 2008b, sf. 203.

<sup>154</sup> *Ibid.*, sf. 187.

<sup>155</sup> ‘Ey ödev! Sen, hoş giden, duyguları okşayan hiçbir şey taşımayan, yalnızca boğun eğmeyi isteyen; istemeyi harekete getirmek için, insanın gönlünde doğal bir nefret uyandıracak ve onu dehşete kaptıracak tehditler savurmayan; yalnızca insanın gönlüne kendiliğinden girecek kapı bulan, ama yine (her zaman sözün dinlenmese bile) istense de, istenmese de kendine saygı uyandıran; gizlice ona karşı etkide bulunsalar da, önünde bütün eğilimlerin sustuğu bir yasa ortaya koyan, ey yüce büyük ad!’ I.Kant, 1999, sf. 95.

<sup>156</sup> ‘Bütün buyruklar, bir “gereklilik, bir “olması gerekir” ile dile getirilirler, bununla da aklın nesnel yasasının, öznel yapısı bakımından bu yasa ile zorunlulukla belirlenmeyen bir iradeyle bağlantısını (bir zorlamayı) gösterirler.’ I.Kant, 2008b, sf. 202.

<sup>157</sup> Kant etiğinin temelindeki bu biçimsellik, özellikle G. Wilhem Friedrich Hegel (1770-1831) ve Hegel’den sonra gelen tarihselci düşünürlerin büyük itirazına sebep olmuştur. Bu düşünürlere göre, kabaca, hiçbir ahlaklılık yoktur ki, belirli bir dönemin, belirli bir toplumun ahlaklılığı olmasın. Dolayısıyla, Kant’ın insan Aklının evrensel ve zorunlu ilkelere olarak sunduğu şeyler, insan bilincinin

geçerliliğini birbirleriyle bağlantılı formüller- ki bu formüller ‘insani etkileşimlerin seyri içinde evrensel-tümel ile tikel çıkarların birbirleriyle nasıl ilişki kurduğuna yönelik etiğin de temel sorunudur’<sup>158</sup> - ortaya koyar.

1. ‘Yalnız, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime’<sup>159</sup> göre eyle. (Başka bir deyişle, öyle bir maksime göre hareket et ki, aynı zamanda onun genel bir yasa olmasını isteyebilesin.)<sup>160</sup> Ve ‘eyleminin maksimi (temel kuralı) sanki senin iradenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eyle. (Öyle bir hareket et ki, sanki hareketinin maksiminin senin iradenle genel bir doğa yasası olması gereksin.’<sup>161</sup>

2. ‘Öyle hareket et ki, insanlığa, her seferinde kendi kişiliğinde olduğu gibi başka herkesin kişiliğinde de yalnız araç olarak değil, ama aynı zamanda amaç olacak biçimde davranasın.’<sup>162</sup>

---

zaman, mekan ve aşamalarına özgü ilkelerinden başka bir şey değildir. Tek başına salt Akılsal ahlak yasası biçiminden, eyleme ilişkin hiçbir somut kural çıkamaz; çıkarsa da bunun nedeni, tarihsel ve mekansal bağlama yerleşmiş “paylaşılan” belirli bir *ethos*’un (Adet, gelenek, alışkanlık, özellik gibi bir topluluğun kendine özgü ruhu- Hegelci anlamda *Sittlichkeit*’ı yaratan) söz konusu argümana sızmış olmasıdır. Hegel’in Kant Etiği eleştirisinin ayrıntıları için bkz. A. MacIntyre, **Erdem Peşinde-Ahlak Teorisi Üzerine Çalışma**, çev. M.Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, sf. 390 vd. A.Cevizci, **Etiğe Giriş**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, sf. 218-229. S. Benhabib, **Eleştiri, Norm, Ütopya**, çev. İ. Tekerek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, sf. 102-118.

<sup>158</sup> T. Adorno, **Ahlak Felsefesinin Sorunları**, çev. T. Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, sf. 27.

<sup>159</sup> ‘Maksim, eylemde bulunanın özel ilkesidir.’ I.Kant, 2008b, sf. 210.

<sup>160</sup> İbid., sf. 210.

<sup>161</sup> İbid., sf. 211.

<sup>162</sup> İbid., sf. 219.

3. ‘... Her akıl sahibi varlığın istencinin, genel bir yasa koyan irade (istenç) olduğu’; ‘... her insan iradesinin bütün bu maksimleriyle genel yasa koyan bir irade olması ilkesi’<sup>163</sup> üzerinden ve ‘maksimleri aynı zamanda sanki (bütün akıl sahibi varlıklar için) genel yasa görevini yerine getirecekmiş gibi hareket et’<sup>164</sup>ki, eyleminin dayandığı ilke kendi istencinle gerçekleştirmiş olduğun bir evrensel yasa olabilsin.

Bu üç ana ‘formülden birincisi, Evrensel Yasa Formülü, ikincisi Kendinde Amaç Olarak İnsanlık Formülü, üçüncüsü ise Özerklik ve Amaçlar Krallığı Formülü’dür. Ahlak ilkesini birinci formül, sadece formu bakımından, ikincisi ona itaat etmemizi akli olarak teşvik eden değer bakımından, üçüncüsü ise yetkesinin zemini bakımından mülâhaza eder.’<sup>165</sup>

Yukarıda da belirtmeye çalıştığımız gibi Kant’a göre, ahlak ile evrensel uygulanabilirlik arasında zorunlu bir bağ vardır. Akıl, sadece tikel ve olumsal tüm bağlarından – diğer bir ifadeyle ulusallık, gelenek, kültür vs. toplumsala ait tüm bağlamsal kategorilerden- bağıını koparttığı zaman işler. Koşulsuz buyruk olan yasa, bu bağlamda tüm zamansal ve mekansal tikel koşullardan, her türlü bireysel eğilimlerden bağımsız olan yasadır. Bu koşulların biri tarafından bile belirlenmiş olsaydı, teorik olarak evrensel ve zorunlu olamazdı. İşte bu sorun Kant tarafından,

---

<sup>163</sup> İbid., sf. 222.

<sup>164</sup> İbid., sf. 229.

<sup>165</sup> A.W. Wood, 2009, sf. 172-173.

evreselleştirme ilkesi bağlamında, ‘evrensel yasallık düşüncesi içinde, onu en yüksek değer ilkesinin içeriği saymakla ortadan kaldırmıştır.’<sup>166</sup> Dolayısıyla ilk formül, ahlak ilkesinin içeriğine dair yanıtlar sun(a)maz, sadece ahlaki olarak nasıl Akıl yürütüp, eyleyeceğimize dair prosedürel (yöntemsel) ve biçimsel öneriler getirir ve bizler de eylemlerimizin dayandığı ilkelere başkalarının da uymasını, tutarlı bir biçimde isteyip istemeyeceğini devamlı sorarak bir tür “tarafsız” daha yüksek bir düzeye, ulaşırız. Başka bir ifadeyle, ödevin (yasaya boyun eğişin) zorunluluğu, kişinin tikel koşullarına, bu koşulların belirlediği eğilimler, duygular, isteklerden kaynaklanmaz, tersine onları yasaklayan Aklın evrenselliğine dayalı yasanın/buyruğun zorunluluğuna dayanır. Bu bağlamda, insan öznesi, Akıl ve Ödev saiki ile duygu ve eğilimleri arasındaki karşıtlığını (duyulur-fenomenal dünyasına aidiyeti ile, daha yüksek bir düzeyde bulunan düşünülür-numenal dünyaya aidiyeti arasındaki bölünmüşlüğü) devamlı birinci lehine, yani Akla, Ödev ve onun evrenselliğini buyuran yasaya dönerek çözer.<sup>167</sup> Bu salt biçimsel prosedür, evrensel bir yasa koyma biçimidir ve ahlak yasası da istencimizin maksimini “evrensel bir yasa koymanın ilkesi” olarak düşünmemizi buyurur. Bu ‘mantıksal sınavı başarıyla geçen bir eylem

---

<sup>166</sup> E. Cassier, 1996, sf. 259.

<sup>167</sup> ‘... O zaman da, bu iki dünyaya (duyulur ve düşünülür dünya Y.N.) ait olan insanın, eğer kendi öz varlığını, ikinci ve daha yüksek belirlenimiyle ilgisinde, ancak saygıya değer görmesi, bu belirlenim yasalarına da en derin saygıyla bakması gerekiyorsa, bunda şaşılacak bir şey kalmaz.’ I.Kant, 1999, sf. 96. ‘...İkincisi (Düşünülür dünya, Y.N.), buna karşılık, düşünen bir varlık olarak değerimi, kişiliğim aracılığıyla, sonsuza dek arttırır; çünkü bu kişilikte ahlak yasası, hayvanlıktan, hatta bütün duyulur dünyasından bağımsız bir yaşamı açığa çıkartır.’ İbid, sf. 174-175.

de, yani maksimini, çelişkiye düşmeksizin tümel yasa olarak düşünebilen bir eylem, en azından ahlakilikte tutarlıdır. Tümel bu anlamda, mantıksal bir mutlaktır.<sup>168</sup>

Kendinde Amaç Olarak İnsanlık Formülü ise, ahlak yasasına itaat etmemizin nedenini veren, onu teşvik eden bir değerdir. Bu değer de salt akli bir amaçtır. Bu amaç, üretilmesi gereken değil, zaten hâlihazırda varolan, “kendinde” bir amaçtır ve ‘bütün öznel amaçları sınırlandıran en yüksek koşulu oluşturması gereken bir yasa gibi tasarımlanır.<sup>169</sup> Belirli bir şekilde eylemde bulunmamızı sağlayacak olan şey de bu amacın taşıdığı değerdir. Bu değer, bütün amaçların öznesi olan kendinde amaç olarak her Akıl sahibi varlıktır. Bu bağlamda tüm Akıl sahibi varlıklar, eşit bir değere ve Akılsal potansiyele sahiptir. İnsanın düşünülür dünyaya mensup; dolayısıyla da Akıl sahibi varlıklar olarak özgürce eyleyebilme potansiyeline sahip olmasına bağlı, insanın bu Akli doğasını Kant kendinde bir amaç olan “İnsanlık İdeası” olarak adlandırır. Gerçi ona göre, duygu ve eğilim yönü (hayvansal yönü) de olan ‘...insan pek de kutsal değildir; ama onun kişisinde insanlık onun için kutsal olmalıdır. Yaratılmış dünyada her şeyi insan isterse ve elindeyse sırf araç olarak kullanabilir; yalnızca insan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık, kendi başına amaçtır. Yani özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlak yasasının öznesidir.’<sup>170</sup> Akıldan

evrensel ve zorunlu olarak türetilen ve özgürlüğün de türevi olan bu İnsanlık ideası,

---

<sup>168</sup> G.. Deleuze, 1995. sf. 67.

<sup>169</sup> I.Kant, 2008b, sf. 220-221.

<sup>170</sup> I.Kant, 1999, sf. 96.

bu mutlak ahlaki değer, Akıl açısından her zaman eylemlerimizi yönlendiren nesnel bir ilke sağlar. İnsanlık ideasını taşıyan, bu kutsal ilke doğrultusunda eyleyen her insan da aynı derecede mutlak ve kendinde eşıt bir değer taşıır.

Kendinde Amaç Olarak İnsanlık İdeası, aynı zamanda Kant'ın kamusal ve özel kavramlarının anlamlarını kaydırđı 'Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt' yazısında da dile getirilir:

'Kendi aklının kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanılması her zaman özgürce olmalıdır; ve yalnızca bu tutum insanlara ışıık ve aydınlanma getirebilir; buna karşıılık aklın özel olarak kullanılışı (*der Privatgebrauch*), genellikle çok dikkatlice ve dar bir alanda kalacak bir biçimde sınırlandırılabilmiştir ve bu da Aydınlanma için bir engel sayılmaz. Kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan (*der  ffentliche Gebrauch*), bir kimsenin, örneğin bir bilginin bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlıyorum. Aklın  zel olarak kullanılmasından da kişinin, kendi içi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesi diye anlıyorum. İmdi kamunun çıkarlarını etkileyen bazı işlerde, yapay bir ortak anlaşma gereğince ve hükümet tarafından kamu amaçlarına uygun biçimde ve hiç değilse onu ortadan kaldırmayacak şekilde, kamunun bazı üyelerince kullanılabilecek bazı belirli

işlemlere, belirli mekanizmalara gereksinim duyulur. Bu gibi durumlarda aklı kullanma tartışmasına kuşkusuz izin verilmez, itaat etme kesin emirdir. Fakat kendisini makinenin bir parçası sayan herhangi bir insan, yine kendisini bir topluluğun üyesi, hatta evrensel uygar bir toplumun (*Weltbürgergesellschaft-Dünya Sivil Toplumu* Y.N.) üyesi olarak tanıtmayı durumunda, örneğin bir bilgi sıfatıyla, kendi düşünme yetisine dayanarak yazılarıyla kamuya yönelir; her hal ve durumda aklını kullanır, ama zamanında edilgin olarak da olsa görev yaptığı durumları ve işleri de zarara uğratmadan yapar bunu.<sup>171</sup>

Özel kavramına karşı kamusal kavramı genellikle toplum veya ulus düzeyinde kullanılır. Ancak Kant yukarıda, kamuyu tam tersine özel alan olarak ifade etmiştir. Aklın özel olarak kullanımı, sadece bir topluluğun üyesi olma sıfatıyla aklın kullanımı iken, kamusal kullanım ise Aklın bağlı bulunduğu topluluğun ötesindeki (ve ahlaksal değer açısından üzerindeki) evrensel kullanımıdır. ‘ ‘Özel”, komünal bağlara karşıt olarak kişinin bireysel bağları değil, bilakis tikel özdeşleşmesine dayalı komünal-kurumsal düzenidir; ‘kamusal” ise kişinin Aklını kullanmasının ulus-ötesi evrenselliğidir.<sup>172</sup> Aklımızı, zamansal ve mekansal koşullarla (burada üyesi olunan topluluğun *ethos*’u ve/veya ulusal kimliği çerçevesinde) belirlenmiş şekilde

---

<sup>171</sup> I.Kant, 2008a, sf. 266.

<sup>172</sup> S. Zizek, **Günümüz İdeolojisinden Kesitler**, çev. E.Ünal, İstanbul, Encore Yayınları, 2014, sf. 25. Ayrıca bkz. K. Karatani, **Transkritik: Kant ve Marx Üzerine**, çev. E. Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, sf. 133-140.

kullanırsak, Akıl özel şekilde kullanmış oluruz ve bu durumda da aklın evrensellik boyutunun özgür bir üyesi olarak değil, “erginleşmemiş” bireyler olarak hareket etmiş oluruz Kant’a göre. Oysa kendinde amaç olan İnsanlık ideasına, bu mutlak ahlaki değere göre eylediğimizde “aydınlanmış”, özgür insanlar oluruz. Dolayısıyla Dünya-Sivil Toplumu (İnsanlık İdeası) ile ilişkili olarak akıl kullanmak, mevcut tüm bireysel ve toplumsal belirlenimlerin ötesinde evrensel insanlığı nihai amaç ve ilke olarak dikkate almayı gerektirir.

Üçüncü ve son formül olan Özerklik Formülü ise, ahlaki eylemi evrensel bir ilkeye, amaca bağlama ve bu doğrultuda boyun eğme bilincine ait yetkenin ve meşruiyetin zeminine dairdir: ‘İradenin genel pratik akılla uyuşmasının en yüksek koşulu olarak, iradenin üçüncü pratik ilkesi, genel yasa koyucu bir irade olarak her akıl sahibi varlığın iradesi idesi...’<sup>173</sup> Bu idea, Kant’ın ahlak felsefesinin en devrimci tarafının bir kez daha dile getirilmesidir. Bilindiği üzere, Kant’tan önce pratik felsefe alanlarında temeller ve ilk ilkeler, aşkın ve nesnel idealarda (Tanrı iradesi gibi) veya insana atfedilen doğasında (mutluluk, haz vb.) aranıyordu. Ancak Kant bu ilk ilkelerin, ‘koşulsuz pratik yasaları temellendirmek için yetersiz olduğunu düşünür ve insan aklının ancak kendi koyduğu normların mutlak pratik zorunluluğuna ve bu normların verdiği yükümlülüğe teslim olabileceğine inanır. O halde insanlar sadece aklın yasalarına tabidir. İnsan varlığı sadece kendi aklına itaat edebilir ve itaat etmek

---

<sup>173</sup> I.Kant, 2008b, sf. 221.



zorundadır; bu itaat, insanın yüceliğine ve bir o kadar da ağır ve zahmetli ahlaksal görevlerine işaret eder.’<sup>174</sup> Dolayısıyla Özerklik formülü, koşulsuz buyruğun biçimsel mantığını, her akıl sahibi varlığın kendi kendisine bir ahlak yasası koyduğu, kendisinin tabi olduğu ahlaki buyrukların (ödevin) yaratıcısı olduğudur. Ahlaki özneler olarak, Akıl sahibi varlığın istenci ideası, özgür bireyler olarak salt evrensel ahlaki iyiyi ahlaki iyi olduğu için koşulsuzca istemek, onun peşinden koşup, bu doğrultuda tercihte bulunup, eylememiz gerektiği (*sollen*) fikrini içerir.

İnsanların, akıl sahibi varlıklar olarak kendi özgür iradeleriyle evrensel ve zorunlu olan ahlaki yasaları yaratması, yani bir bütün olarak bir ahlak yasaları sistemi ideası, Kant’ı bir başka ideaya, “Amaçlar Krallığı” ideasına götürür. Her birey, evrensel yasa olma özelliği taşıyan amaçlara sahip olduğunda, bir bütün olarak evrensel ve ideal “Amaçlar Krallığı” topluluğunun eşit bir üyesi olur. Tüm akılsal varlıklar, bireysel özerkliklerinden vazgeçmeksizin (yasaların yaratıcıları olarak) birleşik, ahenkli, itilaf ve rekabetin ortadan kalktığı, herkesin tüm diğerlerinin amaçlarıyla uyum içinde eylediği toplumsal bir birlik oluştururlar.<sup>175</sup> Kabaca Kant,

---

<sup>174</sup> W. Kersting, “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, der. ve çev. H. Çörekçioğlu, **Kant’ın Felsefesinin Politik Evreni**, içinde, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, sf. 57.

<sup>175</sup> ‘...Her akıl sahibi varlığın kendini ve eylemlerini yargılayabilmek için, iradesinin bütün maksimleri aracılığıyla kendisini genel yasa koyucu olarak görmesini gerektiren bir akıl sahibi varlık kavramı, ona bağlı çok verimli bir başka kavrama (anlayışa), bir amaçlar krallığı kavramına götürür bizi.

etiğinin temel yöntemi üzerinden -insan soyunu bir yanıyla duysal (doğa-kültür/duygu-eğilim) , diğer yanıyla duyular-üstü (özgürlük-akıl / ahlak-ödev) bir varlık olarak bölerek- hiçbir tikel koşul tarafından belirlenmemiş ve her akısal varlığın “eşit ve kurucu” üyesi olduğu ideal ve tamamen ahlaksal (siyasi değil) bir topluluk nosyonu ortaya koyar. İnsan, bu topluluğun üyesi olduğu bilinciyle eylediği ölçüde akısal varlık olarak İnsanlık ideası olarak adlandırdığı ‘kolektif ve evrensel öznenin türsel bir üyesi olma imkanı bakımından eşitlenir.’<sup>176</sup>

Kant etiğini oluşturan tüm bu ana ilke ve idealar yukarıda da belirttiğimiz gibi salt biçimseldir, içeriğe dair hiçbir şey söylemezler. ‘Kant, bize, somut isteklerimizi değerlendirebilmek üzere, kendimiz için kullanabileceğimiz bir ahlaklılık (ya da değerlilik) ölçüsü sağlar’<sup>177</sup> sadece. Daha genel anlamda ilkeler, olası çatışma ve

---

Krallıktan, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar yardımıyla kurulan sistemli birliğini anlıyorum. Madem ki yasalar, amaçları genelgeçerlilikleri bakımından belirliyorlar, o halde akıl sahibi varlıkların kişisel farklılıkları ve aynı biçimde de özel amaçların her türlü içeriği soyutlanırsa, sistemli olarak birbirine bağlanmış tüm amaçları kapsayan bir bütün (kendileri amaç olarak akıl sahibi varlıklar olduğu kadar, bunların her birinin kendine koyabileceği amaçları da) yani yukarıdaki ilkelere göre mümkün olan bir amaçlar krallığı düşünülebilir.

Akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve bütün öteki akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sıradan bir araç olarak değil, ama daima aynı zamanda kendinde (kendi başına) amaç olarak davranması gerektiği yasasına bağımlıdır. Bundan da akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla sistemli bir birliği, yani bir krallık ortaya çıkar; bu krallığa, bu yasalar amaç ve araç olarak bu varlıkların tam bir biçimde birbirleriyle ilişkilerini amaçladıklarından, amaçlar krallığı adı verilebilir, bu da elbette yalnızca bir idealdir.’ I.Kant, 2008b, sf. 223.

<sup>176</sup> A. Heller, “Kant’ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk”, der. ve çev. H. Çörekçioğlu, **Kant’ın Felsefesinin Politik Evreni**, içinde, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, sf. 175.

<sup>177</sup> I. Kuçuradi, **Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, sf.32.

uyumsuzlukları ortadan kaldırmaya yönelik prosedürel bir çerçeve sağlar. ‘Kant etiğinin gücü de aslında bu biçimsel belirlenmemişliğinden kaynaklanır.’<sup>178</sup>

Kant’ın Ödev Etiğini, çalışmamızın konusu olan kozmopolitanizm üzerinden ve birbirleriyle bağlantılı değerlendirmelerde bulunacak olursak, öncelikle bu etik teorisinin devrimci yönünü yeniden vurgulamamız gerekir. Evrensel olanı öznenin eylemlerinin tek meşru temeli olarak görmesi; etik sorunlarını, koşulsuz buyruktan tözsel içeriği, önceden verilmiş İyi mefhumu, sevgi, arzu, sempati, korku gibi her türlü insani duygulanımları tasfiye ederek “duyarlılık”tan soyutlaması ve etiği sadece Akıl olgusundan türetmesi; ahlaksal olanı kendisine dışsal olanda değil (Tanrı, doğa yasası, kral vb.) öznenin kendi kendine koyduğu kurallarda temellendirmesi... Kant etiğinin benzersiz gücüdür. Özellikle evrenselliğe uzanan ve ahlak yasasının bizim üzerimizdeki en üst otorite ve düzenleyici olduğuna dair bilincimiz ve bu bağlamda özgürlüğümüzün de kanıtı olan Akıl olgusu nosyonu -Kantçı etiğin kendi kendisini doğrulayan, temellendiren ve gerekçelendiren eleştirel Akılsal tarafı; yani “Özerk (Otonom) Özne İdeali”- aşağıda incelemeye çalışacağımız Hannah Arendt gibi

---

<sup>178</sup> ‘...Ahlaki yasa bana görevimin ne olduğunu söylemez, sadece görevimi yerine getirmem gerektiğini söyler. Yani içinde bulunduğum özgül durumda izlemem gereken somut normları ahlaki yasanın kendisinden çıkarmam mümkün değildir.- demek ki ahlaki yasanın soyut buyruğunu bir dizi somut yükümlülüğe “tercüme etme” sorumluluğunu öznenin kendisi üstlenmek zorundadır... Pozitif ahlaki normların evrenselliğinin tek garantörü, öznenin kendi olumsal edimi, bu normları performatif olarak benimseme edimidir.’ S.Zizek’den aktaran P. Hallward, ‘İngilizceye Çevirenin Son Sözü, çev. T. Birkan, **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, içinde, İstanbul, Metis Yayınları, 2004, sf. 151.

birçok düşünürün (kendi düşünceleri ile sentezleyip büyük ölçüde revize etseler de örneğin Jurgen Habermas, John Rawls vs.) temel çıkış noktasını oluşturur. Özerk Özne İdeali, bir ahlaki birey olarak, gene kendisi gibi haklar ve özgürlüklerle donatılmış diğer bireyler gibi, bir evrensel ahlaki bakışa, bir adalet duygusuna, bir evrensel adil yaşam vizyonu formülleştirmeye, bu formülü yürürlüğe koymak için eyleme geçmeyi haiz Akla, yeteneğe, istence sahip bir varlık olan İnsana dairdir. Kendini bir topluluk, ulus, din, mezhep, hemşerilik, yerellik vb. “koşullar” üzerinden tanımlayan, Kantçı ifadeyle yaderk (*heteronomous*) olan bireylerden kozmopolit kimlikler çıkmaz. ‘Bu bağlamda kozmopolit kimliklerin oluşumu için, yerel-tikel olanın değil evrensel hak ve ilkeler doğrultusunda eyleyen ve buna cüret edebilen, Otonom Özne İdeali, bir ön koşuldur.’<sup>179</sup>

Yine kozmopolitizm ile ilgili olarak bir diğer değerlendirme ise, Kant etiğinin *olan* bir şey değil, bir *olması gereken* olarak tasarlandığı normatif tarafıdır. Kuşkusuz düşünce tarihi içinde normların tüm insani ilişkileri kuran kuralları olduğunu ilk dile getiren Kant değildi. Ancak insanın Akılsal bir varlık olarak duyulur dünyanın “gerçekliği” ile yani “olan” ile yetinmeyip, evrensel ahlaki geçerlilik üzerinde temellenmiş bir “olması gereken”e yönelmesi gerekliliği, en özlü ve güçlü ifadesini Kant’ta bulur. İnsan, evrensel ahlakı kuran Akılsal bir varlık

---

<sup>179</sup> A.Kaya, “Küreselleşme, Kozmopolitizm ve Post-Vestfalya Düzeni”, **Küresel Siyasete Giriş: Uluslar arası İlişkilerde Kavramlar, Teoriler, Süreçler**, ed. E.Balta, içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, sf. 561.

olmasından dolayı, “şimdi” ve “burada” “olan”da kayıtlı koşulların, bağlamların sınırlarını aşmalı, bu sınırları ahlaki ve özgür istenci ile daha uygun “insani” bir dünyaya doğru dönüştürmelidir. İşte bu ütopyacı boyutu da içeren “olması gereken”e; “ne olmalı, ne yapılmalı”ya, bir başka deyişle “İdeal”e, “İdea”ya doğru yönelmiş dönüştürücü insan iradesi, otonomisi ve akılsallığına ilişkin güven ve inançta ısrar tüm günümüz kozmopolitanizm teorilerinde ortaktır. Gene çalışmamızın ilerleyen sayfalarında incelemeye çalışacağımız kozmopolitanizm teorilerinde, normlar da, adalet, insani değerlilik, eşitlik gibi her türlü ahlaki ilke ile bağdaşabilecek toplumsal, siyasi, hukuki ve ekonomik talepler üzerinden dile getirilir ve daha da önemlisi bu normların nasıl temellendirilmesi gerektiği üzerine odaklanılır. Ayrıca tüm normatif teorilerde görüldüğü gibi, “ideal”, yani normatif temel, biçimsel standart üzerinden, yaşanan mevcut sosyo-politik yapıların tamamının sorgulanması ve eleştiriler getirilmesine, ahlaki düzeyde “düzenleyici ideal” olarak iş görmesine olanak tanır.<sup>180</sup>

Üçüncü olarak, yukarıda açıklamaya çalıştığımız “Evrensel Yasa İdeası”,

“Kendinde Amaç Olarak İnsanlık İdeası”, “Amaçlar Krallığı İdeası” ve “Aklın

---

<sup>180</sup> Normatif yaklaşımların Uluslar arası İlişkiler teorilerindeki yansımaları için bkz. İ.Dağı, “Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları”, **Devlet, Sistem Kimlik: Uluslar arası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**, içinde, der. A. Eralp, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, sf.185-226.

“Eleştirel Teori”nin norm kavramına bakışı üzerine bkz. S. Benhabib, 2005, Giriş Bölümü, sf. 17-35. Ayrıca, Kant etiğini, bütün çağdaş etik ve siyasetin “sınırlayıcı koşulu” olarak, bir tür düzeltici, düzenleyici, değerlendirme biçimi olarak gören bir çalışma için bkz. J. Fritsche, ‘Kant Etiği ve İnsan Hakları’, çev. A.Uslu, **Cogito**, Sayı: 74, Yaz, 2013, sf. 63-79.

Kamusal Kullanımı” gibi nosyonlar üzerinden düşünebileceğimiz Kant etiğinin zorunlu evrenselci tarafıdır. Kantçı etik, zorunlu olarak evrenselci boyut ve amaç taşır. Kant’a göre, bireysellik hiçbir tikel dolayımına ihtiyaç duymadan evrensele kayıtlıdır ve otonom öznenin akılsallığından doğan ahlaki ilke ve yasasının, bireyselden evrensele doğru olan yönelim zorunluluğu son derece önemlidir. Kantçı etik, bir yönüyle tüm bireysel yaşam tarzlarının eşit derecede haysiyetli olduğu ve bunlara saygı gösterilmesinin altını çizirken, diğer yandan bireylerin evrensel yasalara göre hareket etmesinin gerekliliğinin altını çizer. Her insanı “amaç” olarak gören özerk ve Akılsal kapasiteye sahip insanlar, “yüce”<sup>181</sup> insanlık ideasına göre eyleyerek; herhangi bir çatışma durumunda bu çatışmayı ortadan kaldıracabilecek normatif evrensel ilkeleri ortaya koyarlar, daha doğru bir ifadeyle buna yönelir, dener ve gerekirse öğrenirler. Dolayısıyla, bireylerden toplumlara, toplumlardan da bütün insanlığa doğru genişleyen, her insanın eşit, eşdeğer saygı, haysiyet ve hakka sahip olduğunu bildiren ve belirli tarihsel ve kültürel koşullar tarafından belirlenmiş her türlü “iyi” anlayışından öte, birlikte yaşam pratiğini çeşitli evrenselleştirme prosedürleri kullanılarak ortaya konulan adalet nosyonu üzerinden

---

<sup>181</sup> Kant’a göre “yüce” kabaca herhangi bir içeriği olmayan, biçimsel saf ve mutlak en üstün şeydir.

kuramsallaştırmaya çalışan<sup>182</sup> günümüz ahlaki ve siyasi evrenselcilikleri esinlerini Kant etiğinden alır.

Aşkın idealardan (Tanrı, Doğa Yasası gibi) veya özneyi belirleyen, ona dışsal tüm tarihsel, mekansal ampirik koşullardan bağımsız, tüm insan varlığı ile ortak paylaşılan (İnsanlık İdeası'nın eşit üyesi) Aklın otonomisi (kurucu) üzerinden kuramsallaştırdığı ve içeriğinde yasallık, evrensellik, normatiflik, biçimselcilik ve zorunluluk özelliklerini barındıran Etik teorisiyle Kant, kozmopolitanizmin ahlaki temellendirilmesi üzerine mevcut en önemli referans noktası olmayı sürdürmektedir.<sup>183</sup>

Ancak Kant etiğinde kayıtlı, öznenin, duyulur-fenomenal dünyaya aidiyeti ile daha yüksek bir düzeyde bulunan düşünülür-numenal dünyaya aidiyeti arasındaki bölünmüşlüğü, ödevin/yasanın ilke olduğu her eyleme eşlik eder. Ve her ahlaki eylem kendi ilkesine (yasaya) saygı yoluyla kendini yüceltirken, aynı anda kendi içsellğine kayıtlı kendi doğasının zorunluluğunu (istemek, arzulamak, haz duymak, korkmak,

---

<sup>182</sup> Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşanan Liberalizm-Cemaatçilik tartışmalarında, ilgili tarafları birbirinden ayıran kilit kavramlar “İyi Olan” ve “Adil Olan”dır. Bu ahlaki kavramların ne olduğu ve hangisinin temel önceliğe sahip olduğu (olacağı) üzerinden yürütülen etik-politik tartışmalarda bağlamsal iyi olanın önceliğini savunan tözsel ahlak kampında Aristoteles ve Alasdair MacIntyre; evrensellik üzerinden temellendirmiş adil olanın önceliğini savunan prosedürel ahlak kampında ise Kant ve John Rawls'un isimleri ön plandadır. Ayrıntılar için bkz. A.Berten-P. Da Silveira-H.Pourtois (der.) **Liberaller ve Cemaatçiler**, çev. B. Demir-M.Develioğlu vd., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, Genel Giriş ve Giriş bölümü, sf. 9-48.

<sup>183</sup> Örneğin bkz. M. Nussbaum, 2010a, sf. 27-44.; G.W., Brown, 2009.sf. 33-44.; T. Pogge, 2010, sf.114-123 ; P. Hayden, 2005, sf.15-22. D. Held., 2010a, sf. 41 vd.

duygulanmak vs.) yadsımak, aşağılamak, ilksel kötülük olarak dışlamak zorundadır. Öyleyse ilkesi yasa-koşulsuz buyruk- olan her ahlaki eylem (ödev) bu yolla kendini özgür kılan bilincin aynı anda kendi istemesi, duygu ve arzularına karşı koyarak kendi varoluşuna acı vermesi, aşağılamasıdır. ‘Ödev, eğilimin belirlemesini olanaksız kıldığı için kavramı içinde pratik zorlayıcılık, yani eylemleri- ne kadar istemeye istemeye yapılırsa yapılsın- belirlemeyi taşır. Bu zorlayıcılığın bilincinden doğan duygu...bir yasaya boyun eğme, yani (duyguları uyarılan özne için zorlama demek olan) buyruk olarak, içinde haz taşımaz; eylemin kendisi bakımından daha çok acı verir. Buna karşılık bu zorlamayı yapan sırf (insanın) kendi aklının yasa koyması olduğundan, o, aynı zamanda içinde yüceltme de taşır. Bu zorlamanın duygu üzerindeki öznel etkisi bu etkinin tek nedeni, saf pratik akıl olduğuna göre- bu yüceltmeyle ilgisinde, kendini onaylama adını alabilir.’<sup>184</sup> Dolayısıyla, Aklın yasa koymasının yüceliği ve bu yüceliğe duyulacak saygının bedeli, arzu ve istemesine karşı koyarak kendi varoluşuna acı vermesi, aşağılamasıdır. Bu “kahramanca aşağılanma”<sup>185</sup> olmadan ahlak, yasa, saygı ortaya çıkamaz. Kendi iradesiyle eyler ve eylemi aynı anda o iradeye saygı (boyun eğiş) eylemi olur. Ancak bu boyun eğişi

---

<sup>184</sup> I.Kant, 1999, sf. 89.

<sup>185</sup> ‘... özneyi kuran şey, “bilincimizde (vicdanda)” sadece hayranlık ve hoşnutsuzluk, hatta aşağılanmışlık içinde yaşayabilen, kendi içindeki bölünmesidir. Kant’ın metinlerindeki özgül ahlaki duygu modunun kahramanca aşağılanma (heroic humiliation) modu olduğu söylenebilir.’ Etienne Balibar’dan aktaran H. Çetinkaya, **Ahlak ve Politika: İnsanlık Ahlakı ve Düşmanlık Politikası**, İzmir, Aralık Yayınları, 2007, sf. 68.



kendi iradesini ve özgürlüğünü onaylama moduyla deneyimler. Başka bir ifadeyle, ‘kendi özgürlüğümüzü bilebilmemizin (kavramsallaştırabilmemizin) yegane yolu, bize hastalıklı dürtülerimizin zorlamalarına karşı direnmemizi emreden ahlak Yasa’sının o dayanılmaz baskısından, onun zorunluluğundan geçer.’<sup>186</sup>

Bu bağlamda Kant, yazılarında, insanın aynı zamanda duyulur dünyaya ait olmasından ötürü sahip olduğu, bu “hayvani doğayı”, “kural tanımazlığını”, “rekabetçiliği”, “şeref, güç, refah, üstünlük kurma peşinde koşmasını” vs., yani insan doğasındaki Kötülüğünü (ehlileştirilebilen, disipline edilebilen, baskılanabilen...) özellikle dile getirmiştir. Örneğin: ‘Disiplinden yoksun (yani kendi kendini sınırlama becerisi gelişmemiş) insanlar, gelip geçici her arzuyu, her hevesi takip etmeye yatkındırlar....fakat bir tür barbarlık- deyiş yerinde ise hayvanlık, henüz gelişmemiş insani tabiattır. Dolayısıyla insanlar kendilerini erken yaşlarda aklın buyruklarına boyun eğmeye alıştırmalıdır.’<sup>187</sup> ‘Kötülük sadece denetim altına alınmamış tabiatın sonucudur.’<sup>188</sup> ‘Eğitim sayesinde insan, önce disipline boyun eğdirilmelidir. Disiplin dendiğinde bundan her zaman bizim hayvan tabiatımızı, ister tek bir fert olarak, isterse toplumun bir üyesi olarak, insanda, insanlığımızın daha iyi bir duruma

---

<sup>186</sup> S. Zizek, **Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi**, çev. Ş. Can, İstanbul, Epos Yayınları, 2003, sf. 60.

<sup>187</sup> I. Kant, **Eğitim Üzerine**, çev. A. Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2009, sf. 33

<sup>188</sup> İbid., sf. 41.

gelmesi bakımından sınırlayan tesiri anlamalıyız.<sup>189</sup> ‘İnsan tabiatı itibarıyla ne iyi ne kötüdür, çünkü tabiatı itibarıyla ahlaki bir varlık değildir. O ancak ödev ve yasa fikrini geliştirdiğinde ahlaki bir varlık haline gelir. Ne var ki insanın her türlü kötülüğe karşı tabi bir temayülü-yatkınlığı olduğu söylenebilir, çünkü temayül ve dürtüleri onu bir yöne doğru sürükler, akli ise bir başka yöne sevk eder. O ancak erdemle, bir başka deyişle kendi kendini sınırlayarak ahlaki anlamda iyi olabilir, her ne kadar kötü eğilimleri uyur vaziyette olduğu sürece masum olabilirse de.... bizim kaderimiz hayvan olarak tabi durumumuzdan kurtulmaktır.’<sup>190</sup> Kant’ın bu bağlamda yine, ‘insan doğasının sapkınlığından’<sup>191</sup> ‘doğanın kendi amacına varmak için bir hayvan sınıfı sayılabilecek insan türünü yönlendirmek üzere aldığı önlemlerden’<sup>192</sup> ‘bir vahşi sürüsünden meydana getirdiği ulustan’<sup>193</sup> bahseder. Ona göre ‘doğa, insanın hayvani varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüleri olmadan kendi akliyle yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almasını istemiştir.’<sup>194</sup> ‘İnsan türdeşleri arasında yaşadıkça bir yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır, çünkü türdeşleriyle ilişkisinde insanın özgürlüğünü kötüye

---

<sup>189</sup> İbid., sf. 43.

<sup>190</sup> İbid., sf. 123.

<sup>191</sup> I. Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, **Kant**, içinde, çev. ve haz. N.Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 2008c, sf. 293.

<sup>192</sup> İbid., sf. 302.

<sup>193</sup> İbid., sf. 310.

<sup>194</sup> I. Kant, “Dünya Vatandaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. U. Nutku, **Tarih Felsefesi-Seçilmiş Metinler**, içinde, (der.) D. Özlem-G. Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, sf. 33.

kullandığı kuşku götürmez. Üstelik akıllı bir varlık olarak herkesin özgürlüğüne sınır çekecek bir yasayı istese bile, gene de bencil hayvani eğilimleri, yapabildiği yerde kendisini bu yasanın dışında saymaya sürükler onu.’<sup>195</sup> ‘... Toplumdaki antagonizm ile insanların *toplumdışı toplumsallığını*, bir toplum olma eğilimlerin, ama bu eğilim de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum... Şeref, güçlülük, mülkiyet isteği de eklenince bu direnç insanı tahammül edemediği ama vazgeçemediği diğer insanlar arasında bir mevki elde etmeye yöneltir’<sup>196</sup> vb.

Bu örneklerden hareketle, eğilimleri yadsıyan, bastıran; ampirik doğasını kısıtlayan, engelleyen ve “aşağılayan” Kant etiğinde, “İstiyorum” ile “Yapmalısın”, istemenin gücü ile aklın gücü arasında sürekli bir çatışma vardır. Bu çatışmanın tarafları gene yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi aynı özneye içkin “kötülük”, “ilksel sapkınlık”, “hayvani taraf” ile “ahlak”, “iyilik”, “yüce erdem”dir. ‘Ahlak yasası bana eylemimin yasasının yasalı-evrensel- olmasını buyurur. Özgürlük budur. Saygı bu özgürlüğe /göreve saygıdır. Ve eylemimin yasasının evrensel olması bir tek şekilde mümkündür. Kendilik bilincimin (*self-consciousness*), kendilik varlığımın (*self-existence*) aşılması gereken bir “kötülük” olarak tanıma koşuluyla.

---

<sup>195</sup> Ibid., sf. 37.

<sup>196</sup> Ibid., sf. 34. Kant’ın Evrensel Tarih Anlayışındaki bu insan doğasına ait anti-sosyal eğilimin yetkin bir anlatımı için bkz. T. Timur, **Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi**, İstanbul, Yordam Yayınları, 2011, sf. 115 vd. Kant’ın Tarih Felsefesinin detayları için ayrıca bkz. A.W. Wood, “Kant’s Philosophy of History”, **Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace and History**, (ed.) P. Kleingeld, içinde, Binghamton, Yale University Press, 2006, sf. 243-261 veya A.W. Wood, 2009, sf. 144-164.

Özgürlüğümün bedeli varlığımın inkarıdır.’<sup>197</sup> Her türlü tikel koşullarla kuşatılmış (yerellik, bağlılık, aidiyet, sadakat vs.) varlığının, o an ve yerdeki tüm varoluşsal istek, arzu ve tepkilerinin; buna bağlı varolma hakkı talebinin engellenmesi, kısıtlanması, bastırılıp eğitilmesi gereklidir.<sup>198</sup> Dolayısıyla, ‘ahlak yasası sadece olması gereken akılcı öznenin fazlası-aşırısı değil, aynı zamanda öznelliği öteleyen genelin emridir. O evrensele boyun eğmeyi emredemez fakat benim evrensel bir yasa yapmamı emreder. Fakat bu kuşkusuz artık öznelliğin talepte bulunmadığı bir statü talebidir.’<sup>199</sup> Ve unutulmamalıdır ki Kant ‘olgunlaşmamışlık statüsünün özelliklerini kısaca ortaya sererken, şu bilinen ifadeye başvurur: ‘Düşünmeyin, sadece emirlere uyun!’. Kant’a göre askeri disiplin, siyasi iktidar, dinsel otorite genellikle bu yolla uygulamaya dökülür. İnsanlık artık itaat etmek zorunda olmadığı zaman değil, insanlara ‘itaat edin, istediğiniz kadar akıl yürütebileceksiniz,’ dendiği zaman olgunluğa erişecektir.’<sup>200</sup>

‘Kant’a göre batan bir gemiden benimle birlikte yalnızca bir kişi kurtulmuşsa, ikimiz denizin tam ortasında kalmışsak ve yanımızda ancak bir kişiyi su üstünde

---

<sup>197</sup> H. Çetinkaya, 2007, sf. 72.

<sup>198</sup> Günümüzde özellikle görsel medyadaki tartışma programlarında Kant etiğinin bu yönüne sıkça şahit olmaktayız. Sınıf, vatan, egemenlik, vatandaşlık, yerellik vb. her türlü tikellik içeren argümanların, varoluşsal statü taleplerinin karşısında yer alan “kendi ötekisini eğitmiş” katılımcılar, birer “kötülük” detektörü olarak, bu “sapkınlıları” hemen tespit eder ve hepimize, üst perdeden insanlık, insan hakları, evrensel değer, ilke ve normları vs. tekrar tekrar hatırlatırlar.

<sup>199</sup> Jean-Luc Nancy’dan aktaran H. Çetinkaya, 2007, sf. 71.

<sup>200</sup> M. Foucault, **Özne ve İktidar**, çev. I. Ergüden-O. Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, sf. 177.

tutabilecek bir tahta duruyorsa, ahlaki kaygılar artık hiçbir geçerlilik taşımaz. Beni o tahtayı kapmak için diğer kişiyle ölümüne bir mücadeleye girmekten alıkoyacak hiçbir ahlak yasası yoktur; ahlaktan muaf olarak bu kapışmaya girebilirim. Kantçı etiğin sınırlarını belki tam da burada görüyoruz.<sup>201</sup>: varolma ve yok olma arasındaki varoluşsal karar anında. Her kurulu düzende kurucu bir öge olarak bulunan Kant’ın “kötülük” olarak gördüğü o “aşırıda”ki siyasal mantığın kendisinde. O önceden varsayılmış “tarafsız”, evrensel normlarda temellen(dirile)meyen, tamamen tarihsel, tikel, iradi ve olumsal ve tabi ki güç/iktidar ilişkileri içinde pozisyon olarak ortaya konan varoluşsal somut karar ediminde ve bu karara içsel varolma hakkının güç ve şiddetinin Aklında...<sup>202</sup>

Ayrıca ‘tümel (evrensel Y.N.) bir önermeden varlığa geçmemizi sağlayan tek şey, var olan tümelin tekil ögesinin varlığını değil, söz konusu tümelliğe istisna teşkil eden en az bir ögenin varlığını ifade eden bir önermedir. Aşk söz konusu olduğunda şu anlama gelir bu: ‘Hepinizi seviyorum’ şeklindeki tümel önerme, ancak ‘nefret ettiğim en az bir kişi var’sa fiili varlık düzeyine ulaşır- İnsanlığa duyulan tümel aşkın her zaman (reel) istisnaya, insanlığın düşmanlarına karşı vahşi bir nefret duyulmasına yol açmış olması bu tezi fazlasıyla doğrulamaktadır.’<sup>203</sup> Dolayısıyla da ahlaki nefret

---

<sup>201</sup> S. Zizek, **Ahir Zamanlarda Yaşarken**, çev. E. Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, 2011, sf. 69.

<sup>202</sup> Carl Schmitt’ göre “siyasal olan”ın bünyesindeki egemenin kararında. Bkz. C. Schmitt, **Siyasal Kavramı**, çev. E. Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.

<sup>203</sup> S. Zizek, 2011, sf. 139.

üzerinden “kötü”nün tanımlanması, bu mutlak düşmanın yok edilmesi üzerine kurulu küresel mutabakatlar, her zaman bir evrensel söylemin “dışarısı”nda, “istisnası”nda; yani ahlaki evrensel düzen idealinin “iç”ini “dış”ından ayıran sınır(lar)da temellenir.<sup>204</sup> Yani, ‘genel olarak etik diye bir şey yoktur. Sadece –son kertede- bir durumun imkanlarını sorguladığımız süreçlerin etiği vardır.’<sup>205</sup> Evrensel diye düşünülen ancak gerçekte kendi istisnası, dışarısı üzerinden temellenen ahlaki eylemin a priori (önsel) genel, yasal, evrensel vb. ilkesi olamaz. Ernesto Laclau’nun sözcükleriyle bir başka biçimde ifade edecek olursak, Evrensel her zaman boştur, boş bir kavramdır. Her zaman, tikel içerikler arasında verilen olumsal hegemonya mücadelesi sonucu doldurulur. Yani her zaman tarafsız bir evrenselin altında, onu

---

<sup>204</sup> Günümüzdeki insan haysiyeti adına yapılan “insani müdahaleler”de, insanlık düşmanlarına karşı girilen “küresel terörizme karşı savaşlar”da vb. bu türden ahlaki temellendirmelere çokça şahit olmaktadır. Bu bağlamda C. Schmitt, düşmanı varoluşsal, olgusal ve somut düzeylerde analiz eder ve ahlaki bir “kötüye”, “insanlık düşmanlarına” yöneltilen şiddete karşı bizlere şu uyarıyı yapar: ‘(bu türden Y.N.) savaşlar, zorunlu olarak çok yoğun ve insanlıkdışıdır. Çünkü düşman, siyasal olanı aşan biçimde başta ahlaki olmak üzere diğer kategoriler bakımından da aşağılanmak ve insanlık dışı bir yaratık olarak tanımlanmak zorundadır. Ancak bu yaratık artık sadece uzaklaştırılması gereken bir tehlike, ait olduğu yere geri gitmeye zorlanacak bir düşman olmaktan çıkar, nihai biçimde bertaraf edilmesi gereken düşmana dönüşür.’ C. Schmitt, 2006, sf. 56.

Schmitt’in bu konudaki düşüncelerinin ayrıntıları için ayrıca bkz. D. Türk, **Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou’da Etik ve Siyaset**, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, sf. 176vd. M.E. Kardeş, **Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, sf. 44-49; 199vd. A. Çelebi, **Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt’in Düşüncesinde Siyaset Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu**, Ankara, İmaj Yayınları, 2008, sf. 156vd. C. Brown, ‘From humanized war to humanitarian intervention: Carl Schmitt’s critique of the Just War Tradition’, **The International Thought of Carl Schmitt**, içinde, (ed.) L. Odysseos-F. Petit, London, Routledge, 2007, sf. 56-69.

<sup>205</sup> A. Badiou, 2004, sf. 32.

“dolduran”, “hegemonize” eden öncelikli bir tikel içerik vardır.<sup>206</sup> Kantçı boş, soyut ve saf biçimsel Evrensellik, somut olarak (reel düzende, “olan”da) sadece tikelliklerde bir tür istisnalaştırma, bir dışarıda-bırakma edimiyle temellenmiş olarak var olur. Dolayısıyla, “İnsanlık”, birilerinin somut tikel çıkarları, bağlamları, maddi koşullarına eklenmiş ve güç/iktidar ilişkileri ve işleme/dışlama siyasal mücadeleleri bağlamında (bu olumsal mücadeleler sonucu diğer tikel içerikler dışlanacak; bazıları hegemonize edilerek işlenecek) sonuçlanan, tamamen “koşullara bağlı” ve “inşa edilen” birilerinin “evrensel” İnsanlığıdır.<sup>207</sup>

Son olarak Kant etiğinin, varlığını, ancak insan öznesine içkin “kötü”, “sapkın” ötekisine borçlu olduğunun bir kez daha altını çizmek istiyoruz. Bu bağlamda Kant’ın gene saf biçimsel ideal bir hukuki iktidar kavramını içeren siyasi düşünceleri de, hem akılları hem de çatışmacı ihtiyaçları olan iktidarın tebaalarının yukarıda söz ettiğimiz “toplumdışı toplumsallığı” düşüncesi üzerinde ayakta durur. Kantçı siyaset, etik ile, hukuk ile aynı kökenden gelir ve sebebi (amacı aynı zamanda) de insan doğasının ampirik, “kötü” doğası yüzünden bir türlü kaçınamayacağımız toplumsal çatışmaları, akılsal olarak düzenlemektir. ‘İnsan

<sup>206</sup> E. Laclau, **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, çev. E. Başer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000, sf. 27-46. E. Laclau, ‘Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü’, **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloğlar**, içinde, J.Butler-E.Laclau-S.Zizek, çev. A. Fethi, İstanbul, Hil Yayınları, 2005, sf. 56-103.

<sup>207</sup> Bizce günümüz “ideoloji sonrası” dünyasındaki ideoloji eleştirisinin temel amacı da görünüşte tarafsız ahlaki, hukuki ve siyasi evrensel normlarda temellenmiş, demirlemiş tikel içeriğini açığa çıkartmaktır.

türünün bütün tarihi doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi”<sup>208</sup> olsa da doğa bizden mutlak adalet ve özgürlüğe kayıtlı bu nihai ereğe yakınlaşmamızı ister, hatta zorlar.<sup>209</sup> Dolayısıyla Kant’ta tarih felsefesi, etik, hukuk ve siyaset aynı antropolojik bakış açısından, Kant’ın “patolojik”, bölünmüş insan doğası varsayımından türer. Çok kabaca, nihai ereğe (amaca) varacak olan tarihsel ilerleme, bireylerin “kötü” ampirik doğasını (duyarlık eğilimlerinden etkilenmesi) Aklın iradesinden doğan ve koşulsuz buyruğa bağlı “ödev” ile, toplumun “kötü” ampirik doğasını (çatışmacı, bireyci öznelliklerden oluşması) koşulsuz buyruğun siyasi ifadesi olan ve sözleşme ile ortaya çıkan “adalet idesi” ile<sup>210</sup>, toplumlar arasındaki ilişkilerin “kötü” ampirik doğasını (aynı şekilde her an savaşılar sebep olabilecek çıkarlarını en üstün amaç olarak gören toplumlardan oluşması) “Ebedi Barış İdesi” ile bastırma, engelleme, kısıtlama

---

<sup>208</sup> I. Kant, 2006, sf. 41.

<sup>209</sup> İbid, sf. 36-37.

‘Birleştirici bir sebebin, çeşitli ferdi iradelerden ortak bir irade oluşturma için onların yerine geçmesi gerekir; dolayısıyla grubun içerisindeki hiçbir birey bu bütünlüğü kuramaz. Böyle olunca, bu fikri pratiğe geçirirken hiçbir şeye bel bağlayamayız; ancak hukuki koşulun oluşturulması için bastırabilir, bunun zorlamasıyla da kamu hukukunun tesis edilmesini sağlayabiliriz. Kanun koyucunun, ortak iradeye dayanarak hukuki bir yönetim kurma işini, bir vahşi sürüsünden meydana getirdiği bir millete bırakacak kadar ahlaklı davranmasını pek bekleyemeyiz...

Pek çok kimse bir cumhuriyetin ancak melekler ulusunda kurulabileceğini, çünkü bencil eğilimleriyle insanların böyle yüce bir yönetim biçimi kurmaya muktedir olmadığını söylüyor. Ama doğa, Akla dayanan ve ne kadar övülürse övülsün pratikte aciz kalan genel iradeye yardım etmek üzere bu bencil eğilimlerden yararlanır...Akıl için sonuç,...;herkes, ahlaki bakımdan iyi bir insan değilse bile, iyi bir yurttaş olmaya zorlanır...insanların ahlaki yönden nasıl iyileştirileceğini bilmemiz gerekmez; insanlar üzerinde kullanacaksa, doğanın nasıl işlediğini bilmemiz, insanların birbirleriyle uyuşmayan kişisel niyetlerini onları zorlayıcı yasalara uymak zorunda bırakacak şekilde düzenlememiz yeterlidir. Yasaların bağlayıcı olduğu böyle bir durumda, barış da tesis edilmiş olur.’ Kant, 2008c, sf. 296.

<sup>210</sup> Ayrıntılar için bkz. Kersting, W., 2010, sf: 57-79.



ve eğitmenin adıdır. Ancak birbirine bağlı bu üç düzeyde (bireysel, toplumsal, küresel) özne, Aklı ile ortaya koyduğu, evrensel zorunluluğu olan yasaya gene kendi iradesiyle boyun eğdiğinden (meşruiyetinin kaynağı), özgürlüğünü de tam olarak bu yasaya mutlak itaat etme edimi üzerinden kavrayıp, deneyimler.

## B. Ebedi Barış Taslağı Üzerine

Kant'ın yukarıda açıklamaya çalıştığımız, bireyselden toplumsala, toplumsaldan da küresele uzanan düşünce dizgesi<sup>211</sup> ve çalışmamızın konusunu oluşturan “Dünya Yurttaşlığı Hakları” kavramı (*Weltbürgerrecht*) modern çağda bu tema üzerine varolan en önemli referanstır ve farklı yazılarında çeşitli biçimlerde sergilenir. Örneğin “Dünya Vatandaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” isimli kısa denemesinde Kant, ‘İnsan türü için en büyük sorunun, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak olan bir yurttaşlar toplumuna ulaşmak

---

<sup>211</sup> Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’ Teori ve Pratik” isimli yazısında bu üç düzeyden şöyle bahseder. ‘... teorinin pratikle üç alanda ortaya çıkan ilişkisini ele alacağız: İlki genel olarak ahlak alanında (bireysel mutlulukla ilgili olmak üzere); ikincisi genel olarak politika alanında (devletin refahı ile ilgili olmak üzere) ve nihayet üçüncüsü ise kozmopolitan yaklaşımda (bir bütün olarak insan soyunun refahı, yani insanlığın gelecek çağlara uzanan bir dizi gelişme dahilinde yavaş yavaş artan refahıyla ilgili olmak üzere)... bu denemenin başlıkları teorinin pratikle ahlak alanında, devlet hukuku alanında ve nihayet halkların hukuku alanındaki ilişkisi şeklinde ifade edilecektir.’ der. ve çev. H. Çörekçioğlu, **Kant’ın Felsefesinin Politik Evreni**, içinde, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, sf. 21. (vurgular metnin orijinalinde vardır)

olduğu<sup>212</sup>; ‘yetkin bir yurttaşlık anayasası yapılma sorununun başka devletlerle yasal, ilkeli bir dış ilişki sorununa bağlı olduğunu<sup>213</sup>; ‘Aklın gösterdiği yönün, yasadışı vahşilik durumundan çıkmak ve bir halklar federasyonuna (*Foedus Amphictyonum*) girmek olduğunu ve güvenliğinin, haklarının kaynağının da bu büyük, birleşmiş bir iradi güç olan federasyonun yasal dayanaklı, ilkeli kararlarından beklenilmesi gerektiğini<sup>214</sup>; ‘devletlerin doğa durumundan kaynaklı özgürlüklerine bağlı birbirlerine yönelik hasmane tutumlarını bir düzene sokacak, iyileştirecek dolayısıyla da genel siyasal güvenliği sağlayacak bir dünya vatandaşlığı halini (*Der Weltbürgerliche Lage*) oluşturmak zorunda olduğunu<sup>215</sup> çünkü ‘hepsi ticaret bağlarıyla birbirlerine sıkıca bağlı devletlerden birinde yaşanan bir sarsıntının diğer devletler üzerinde muazzam etkiler yaratabileceğini<sup>216</sup> ve ‘doğanın planının insanlığın yetkin bir yurttaşlar birliği kurmak yönünde işlediğini<sup>217</sup> belirtmiştir.

Aynı şekilde “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’ Teori ve Pratik” isimli yazısında Kant, ‘Evrensel insanseverlikten yani kozmopolit bakış açısından hareketle, kozmopolit bir anayasayla, bunun da – insanlığa ait olan ve türümüzü sevmeye layık kılan yeteneklerin ancak kendisi

---

<sup>212</sup> I. Kant, 2006, sf. 36.

<sup>213</sup> İbid., sf. 38.

<sup>214</sup> İbid., sf. 39.

<sup>215</sup> İbid., sf. 40.

<sup>216</sup> İbid., sf. 43.

<sup>217</sup> İbid., sf. 44.

içinde gelişebileceği yegane durum olan- haklar arasındaki hukuk durumunun inşasından'<sup>218</sup>; ‘insanların, her yere yayılmış olan şiddet ve onun yaratmış olduğu çaresizlik yüzünden er geç aklın buyurduğu bir baskıya, yani kamusal yasanın baskısına boyun eğmek ve sivil bir anayasada uzlaşmak zorunda kaldığını ve aynı şekilde devletlerin de sonu gelmez savaşların yarattığı çaresizlik yüzünden, kendileri istemeseler de, eninde sonunda, kozmopolit bir anayasada uzlaşmak; ortak olarak kabul edilmiş bir *halkların hukuku* altında yasal bir *federasyon* durumunun zorunda kalacaklarından'<sup>219</sup>; ‘çatışmalarımızı evrensel bir federasyon durumuna öncülük edecek bir tarzda düzenlememiz gerektiğini söyleyen bir maksim buyurduğunu ve bunu gerçekleştirebilme gücüne sahip olduğumuzu varsaymamız gerektiğine’<sup>220</sup> değinerek, bir dünya federasyonunun savunuculuğunu yapar.

“Ahlakın Metafiziği” isimli eserinde ise Kant, ‘dünyanın küresel dış yapısının, yüzeyinde bulunan bütün mekanları birleştirdiğinin’<sup>221</sup> ve ‘dünyanın yüzeyi sınırlı (kapalı) olduğundan, devlet hakkı ve ulusların hakkı kavramlarının bizi zorunlu olarak tüm uluslar için geçerli olan bir hak (*ius gentium*) ya da kozmopolit hak (*ius cosmopolitanum*) düşüncesine götürdüğünün’<sup>222</sup> altını çizer. Dolayısıyla

---

<sup>218</sup> Kant, 2010, sf. 50.

<sup>219</sup> İbid., sf. 54.

<sup>220</sup> İbid., sf. 56.

<sup>221</sup> I. Kant, **Metaphysics of Morals**, çev. M. Gregor, New York, Cambridge University Press, 1991, sf. 52.

<sup>222</sup> İbid., sf. 117.

dünya yüzeyinde diğer insanlarla temasta bulunma mecburiyetinin, hem her insanın, her insana tanınan saygı ve haysiyete uygun davranışta bulunmak zorunda olduğunun hem de bu evrensel ahlaki yükümlülüklerle yönelik küresel kozmopolit bir hak nosyonu doğurduğunu belirtir.

Ancak bu düşüncelerin tümü, Kant'ın 1795 yılında, Prusya ile galip gelen Fransa arasında imzalanan Basel Anlaşması üzerine kaleme aldığı “Ebedi Barış Üzerine” başlıklı yazısında doruğa çıkar.<sup>223</sup> ‘Bu makalenin oldukça belirleyici ve uzun süreli etkisi olmuş; Milletler Cemiyeti ve onun devamı olan Birleşmiş Milletler’in düşünsel temelleri arasında yer almıştır.’<sup>224</sup> Ancak bu metnin günümüzdeki asıl önemi mevcut Kamu Hukuku ve Uluslararası Devletler Hukukun ötesinde konumlanan yeni bir hak alanından, yani Kozmopolit Hak’tan (*Ius Cosmopoliticum-Weltbürgerrecht-Cosmopolitan Right-Evrensel İnsanlık Hakkı*) söz etmesinden ileri gelir. Yazıda bahsedilen “üç tane ayrı ancak birbiriyle bağlantılı hak ilişkisi düzeylerinden birincisi, bir devlet içerisinde yaşayan yurttaşlar arasındaki hak ilişkisi olan ‘yurttaşların Hakkı’, ikincisi devletlerarasındaki hak ilişkisiyle ilgili olan

---

<sup>223</sup> Bu yazı, son dönemde çok yoğun olarak yeniden okuma ve yorumlamalara tabii tutulmuştur. Örneğin bkz. J. Bohman-M. Lutz-Bachmann, (ed.) **Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal**, London, MIT Pres, 1997.

<sup>224</sup> O. Höffe, “Uluslararası Hukuk Topluluğunun Teorisyonu olarak Kant” der. ve çev. H. Çörekçioğlu, **Kant'ın Felsefesinin Politik Evreni**, içinde, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, sf. 226.

‘ulusların Hakkı’ üçüncüsü ise bu mevcut hakların ötesinde olan ve tek tek kişiler ile yabancı devletler arasındaki hak ilişkisini ele alan ‘kozmpolit Hak’tır.’<sup>225</sup>

Toplumlar arasındaki ilişkilere içkin “kötülüğü” yani savaşı tamamen ortadan kaldırmayı amaçladığı ve barış içinde yaşamaya dönük olarak bütün toplumları, devletleri içine alan bir uluslar federasyonu önerdiği bu yazısına Kant, devletlerin savaş ve savaşa hazırlanma dönemlerine dair altı “ön madde” ile başlar. İlkesel olan ilk önermede, ‘içinde gizlenmiş-saklı- yeni bir savaş nedeni-malzemesi-bulunan hiçbir anlaşmanın bir barış anlaşması olamayacağını’ belirtir. Ona göre, bir başka savaşa gerekçe yaratabilecek barış anlaşması, sadece silah bırakmadır, karşılıklı düşmanlığın ertelenmesidir; fakat düşmanlığın sonunu getirecek, bitirecek sürekli bir barış hali değildir.<sup>226</sup> İkincisinde Kant, hiçbir devletin başka bir devletin toprakları üzerindeki egemenliğini yok saymaması; bu toprakları miras, değişim, alım-satım ya da bağış yoluyla kendi egemenliği altına almaması zorunluluğunu dile getirir. Çünkü devletler, üzerinde kurulmuş oldukları toprak parçaları gibi taşınmaz bir mal değildir ve kendi haklarında kendilerinin karar verebileceği ve kimsenin buyruğuna ve arzusuna bağlı olmayan insan topluluklarıdır. Onu bir başka devlete katmak, tinsel (manevi) kişiliğinden yoksun bırakmak, onu bir eşya düzeyine indirgemek olur.’<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> K. Flinkschuh, **Kant and Modern Political Philosophy**, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, sf. 184.

<sup>226</sup> I. Kant, 2008c, sf. 279.

<sup>227</sup> İbid., sf. 280.

Nasıl ki Kant'ın ödev etiğinde, insanların hangi nedenle olursa olsun araçsallaştırılmaması, her zaman kendinde bir amaç olarak görülmesi koşulsuz bir buyruk olarak ahlakın temellerinden biriyse, burada da her devletin tüzel kişiliği aynı ahlaki amaca bağlanmıştır. Üçüncü ilke ordularla bağlantılıdır.<sup>228</sup> Sürekli ordunun varlığının bile savaşı özendirebileceğini düşünen Kant, orduların zamanla bütünüyle ortadan kalkması gerektiğini belirtir. Çünkü sürekli ordular, her an eyleme, savaşımaya hazırlıklı olduklarından, diğer devletlerin gözünü korkutur ve onları sonu olmayan bu silahlanma yarışına girmeye teşvik eder. Hazır ordular, sürekli savaşı veya potansiyel savaş tehlikesini gündemde tutar. Ayrıca orduya alınan insanlar, bir başkasının (yani devletin) elinde ölme ve/veya öldürme makinesine, yani bir araca dönüştüğünden bu durum evrensel ahlak ile de bağdaşmaz. Güçlülük-güçsüzlük ilişkisi gibi koşulların ve buna bağlı bağımlılıkların savaş olasılığını sürekli canlı tuttuğunu düşünen Kant, dördüncü önermesinde devletlerin kendi yağlarıyla kavrulmaları, borçlanmaksızın varlıklarını sürdürmeleri gerekliliğinin altını çizer: 'Dış çıkarlarını gözetmek-itibarını zedelememek- için devlet borçlanmalara girişmemelidir.'<sup>229</sup> Para, savaş iştahını yaratan en önemli sebeptir. Borç veren, borçlunun üzerinden zenginliğini daha da arttıracığından, borç veren güçsüzün içişlerine karışabilir ve hatta onu egemenliği altına almaya kalkışabilir. Kant buradan

---

<sup>228</sup> İbid., sf. 280-81.

<sup>229</sup> İbid., sf. 281.

beşinci ilkesini çıkartır: ‘Hiçbir devlet, başka bir devletin anayasasına ya da hükümetine zor kullanarak karışmamalıdır.’<sup>230</sup> Ona göre, *iç anlaşmazlık yüzünden ikiye ayrılmış, tamamen bir anarşinin hüküm sürdüğü devletlere karışılabilirliği* (Y.N.) durumlar dışında, hiçbir devletin başka bir devletin iç işlerine karışmasının haklı gerekçesi olamaz. Çünkü birleşik bağımsız bir devletin haklarını bu yolla çiğnemek, diğer devletlere de kötü örnek olur ve onların bağımsızlığını da tehlikeye düşürür. Kant altıncı ilkesinde savaşta bile gelecekteki barışı düşünerek hareket edilmesi hususundan bahseder: ‘Hiçbir devlet, savaşta, ileride barış yapılabilirliği zaman, devletlerin birbirlerine karşılıklı güven duymalarını olanaksız kılacak yollara başvurmamalıdır; bu yollardan bazıları şunlardır. Düşman ülkesinde suçsuz kimseleri öldürmek (*Percussores*), zehirleyici maddeler kullanmak (*Venefici*), antlaşmalara aykırı hareket etmek, düşman uyruğunu kendi devletine karşı ihanete kışkırtmak (*Perduellio*).’<sup>231</sup> Bu “şerefsiz” yöntemler, daha sonraki barışı tesis edecek karşılıklı güveni ortadan kaldıracak, bu güven ortadan kalkınca da sürekli bir barış mümkün olmayacak ve savaş bir imha savaşı (*bellum internecinum*) biçiminde soysuzlaşacaktır. Oysa savaş Kant’a göre, doğal durumda, hukuka uygun bir yargılamada bulunacak hiçbir mahkeme olmadığından, hakkını güç kullanarak savunmak için başvuru acı ve zorunlu bir araçtan başka bir şey değildir.

---

<sup>230</sup> İbid., sf. 282.

<sup>231</sup> İbid., sf. 283.

Savaşlarda güç belirleyici olduğundan her savaş güçlünün isteği doğrultusunda bir tümenden yok etme savaşına (*ad internoscionem*) dönüşebilir ve bu türden savaşın söz konusu olduğu durumlarda insanlar barışa ancak mezarlarında ulaşabilirler. Bu yüzden ahlak ya da hukuk kuralı tanımaz, sadece güçlünün iradesinin gerçekleşmesini amaçlayan böyle bir savaşı ve böyle bir savaşa sürükleyecek yolları kesinlikle yasak saymak gerekir.

Yazısının devamında Kant, bir arada yaşayan insanların arasındaki doğal durumun (*status naturalis*) ilan edilmemiş bile olsa potansiyel bir savaş durumu olduğunu, bu durumu ortadan kaldırmak için de tüm bireylerin, diğerlerinin kişisel güvenlik hakkını garanti edebileceği yasal bir durum (hukuk düzeni) kurulması gerekliliğini belirtir.<sup>232</sup> Barışı oluşturmak, hukuk düzenini, belli “yasallığı” gerektirir; bir başka ifadeyle savaşları ortadan kaldırıp, tüm insanlığın ebedi barış içerisinde yaşayabileceği bir dünya düzeni, ancak evrensel hukuk ile mümkündür. Yasaların (temsilcileri aracılığıyla, dolaylı da olsa) nihai kaynağı Akıl sahibi Otonom Özneler olduğundan kendi iradesiyle koyduğu yasalara uyacak ve böylece özgürleşecektir. Bireyselden evrensele uzanan Kantçı otonomi fikri burada da devrededir. Devletleri tıpkı bireyler gibi otonom akılsal varlıklar olarak tasarlar. Yukarıda Ödev etiğinde açıklamaya çalıştığımız gibi, insan nasıl kendi kendine koyduğu yasalar ile kendine diğer insanlara salt bir amaç olarak bakacağı belli sınırlar getirebiliyor ve böylelikle

---

<sup>232</sup> İbid., sf. 287.



kendi otonomisi üzerinden özgürlük ve bağımsızlığını garanti altına alabiliyorsa, burada da devletler her birinin otonomisi ve bağımsızlığını güvence altına alan ve yine kaynağı Akıl olan yasalarını ortaya koymalıdır. Çünkü yasanın bulunmayışı (*statu iniusto*) hali, Kant için her türlü kötülüğün kaynağı, her an her düzeyde patlayabilecek bir felaket, bir savaş halidir. Çözüm kabaca, temeli salt bir amaç olarak insan haklarına dayanan ve o ideaya saygılı evrensel bir yasal-hukuksal düzen inşa etmektir. Ahlaki ödev ve yükümlülükleri de içeren bu yapı, evrensel adalet ilkesi üzerinden, potansiyel çatışmaları hukukun içine dahil ederek asgariye indirecek, ebedi barışın nihai amaç olduğu küresel bir düzen içine sokacaktır.

Kant yazısının devamında, ebedi barışın şartlarını belirleyen üç “nihai madde”yi açıklar ve bu üç maddenin, birbirine bağlı üç tür iletişim, etkileşim düzeyine ilişkin üç tür hakka (hukuk düzenine) tekabül edecek şekilde oluşturulduğunun altını çizer. İnsanların içinde yaşadığı sivil toplumlara bağlı (yine yerel, ulusal, küresel) hukuksal örgütlenmeleri içeren bu düzeyler, bireyin otonomisinden, içinde yaşadığı devletin yurttaşlığına, oradan da ulusal sınırları aşan bir evrensel insanlığın üyeliğine uzanır. Buna göre ‘kişileri ilgilendiren her hukuksal örgüt: 1. Ya, bir ulusun üyeleri olan insanlar olarak bir kamu hukukuna (*ius civitatis*) 2. Ya, devletlerin birbirleriyle ilişkileri bakımından devletler hukukuna (*ius gentium*) 3. Ya da, evrensel bir insanlık devletinin üyeleri olma niteliğinden dolayı, birbirlerini

etkileyen insanlar ve devletler olmaları bakımından bir dünya vatandaşlığı hukukuna (*ius cosmopolitanum*) dayanır.

Ebedi Barışın nihai maddelerinden ilki, devletler savaşta yer alacak ve savaşın tüm bedelini ödeyecek olan halkın temsilcilerinden oluşursa, savaş yapma ihtimalleri azalacağından, her devletin sivil anayasasının Cumhuriyetçi olması gerektiğidir. Kant’a göre, yasama ve yürütme erklerinin ayrı olduğu, temsili bir yönetim (hükümet) biçimine (*forma regiminis*)<sup>233</sup> tekabül eden ‘cumhuriyetçi anayasa, ilkin bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından *özgürlük*, ikinci olarak, aynı zamanda uyruk olmaları bakımından da, tek ve ortak bir yasa koyucuya *bağlılık*, üçüncü olarak da, uyruğun devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları *eşitlik* ilkelerine dayanan tek düzendir.’<sup>234</sup> Dolayısıyla savaş ilan etmek için yurttaşlarının rızasını almak zorunda olan “hukuka ve kişi haklarına saygılı” cumhuriyetçi devletler arası savaş ihtimali, savaşın her türlü olası maliyeti karşısında makul bir ihtiyatlılıkla hareket edecek olan karar verici yurttaşların aynı zamanda Akıl sahibi ahlaki varlıklar olması sebebiyle, ortadan kalkmış olacaktır.<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> Ibid., sf. 290-92.

<sup>234</sup> Ibid., sf. 288. Bu ilkeler sadece temellendirici bir karaktere sahiptirler. Herhangi bir tikel yasayı, kurumları vs. ifade etmez. Aynı ödev etiğindeki koşulsuz buyruk gibi, özerk Aklın yasaları olarak içeriği olmayan, saf biçimsel, zorunlu ve evrenselidirler; bu bağlamda aslen ‘bütün cumhuriyetlerin üzerinde kurulacağı zemine işaret ederler.’ A.Heller, 2010, sf. 176.

<sup>235</sup> Kant’ın, savaşların halkların isteğinden değil, despot yöneticilerin hırısından (güç, zenginlik, itibar vs.) kaynaklı olduğu, halklar arasında artan başta ticari ilişki ve bağımlılıkların barış ve istikrara katkı

İkinci nihai maddede Kant, barış ve adaletin hüküm sürdüğü tüm özgür devletlerin, yani birinci maddede bahsedilen cumhuriyetlerin, üzerinde anlaşma sağlanan ilkeler etrafında bir federasyon kurmasını önerir.<sup>236</sup> Bu federasyona katılanlar Kant’a göre, bir tek ve aynı devleti meydana getirmeyecektir. Bu federasyonda asıl olan, ‘kendi sayıları kadar tek tek devletler meydan getiren ve bir tek devlet içinde erimeyen ulusların karşılıklı haklarıdır. Dolayısıyla buradaki federasyon savaşı önlemek adına müşterekler üzerinden oluşturulmuş yasal ilkeler altındaki bir birlikten fazlasını ifade etmez. Çünkü ilişkiler, aynı devlet içinde olduğu gibi ‘bir üst (yasa koyucu) ve bir astın (itaat eden) varlığını gerektirdiğinden, bir devlet biçiminde bir araya gelmiş, birleşmiş türlü ulusların tek bir ulus oluşturmalarına olanak yoktur.’<sup>237</sup> ‘Bütün ahlaksal yasaların yüce mahkemesi olan akıl, savaşı hukuksal bir yol olarak kullanmayı şiddetle lanetlediğinden, barış halini de salt (mutlak) bir yükümlülük olarak tanıdığından, uluslar arası bir antlaşma

---

sağlayacağı vb. düşünceleri günümüzde “Demokratik Barış” teorisi adı altında toplayabileceğimiz teorilere esin kaynağı olmuştur. Bu teorilerde, Kant’ın cumhuriyetçi-cumhuriyetçi olmayan devletler ayrımı, demokratik-liberal devletler ve böyle olmayan devletler ayrımı şeklinde değiştirilir; demokratik-liberal devletlerin de genellikle daha barışçıl oldukları ve kendi aralarında savaşmadıkları önvarsayımı da tarihsel ve ampirik olarak ispat edilmeye çalışılır. Örneğin bkz. M. Doyle, “Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs: Part 1”, **Philosophy and Public Affairs**, 12, 1983a, sf. 229-232. M. Doyle, “Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs: Part 2”, **Philosophy and Public Affairs**, 13, 1983b, sf. 323-353. J. MacMillan, “Immanuel Kant ve Demokratik Barış”, **Uluslararası İlişkiler ve Siyasal Düşünce**, (der.) F. Yalvaç, içinde, İstanbul, Uluslararası İlişkiler Kütüphanesi, 2015, sf. 323-342.

<sup>236</sup> I. Kant, 2008c, sf. 292.

<sup>237</sup> İbid., sf. 292.

olmaksızın barış durumunun da kurulması olanaksız bulunduğundan, devletlerin daha özel nitelikte bir bağlaşmasını (ittifakını) gerektirmektedir; buna barış birleşmesi (*foedus pacificum*) adı verilir... Bu ittifakın amacı, her hangi bir devlet üzerinde egemenlik kurmak değildir., yalnızca, ittifaka katılan her devletin doğal durumda insanlar hakkında olduğu gibi, kamu gücünün zorlamasına bağımlı olmaksızın, özgürlüğünü güvence altına almaktır. Bütün devletlere zamanla yayılacak ve onları sürekli, adil ve kalıcı (ebedi) barışa götürecektir böyle bir barış ittifakının (bağlaşmasının) dayandığı bir federalizm düşüncesi... Devletler Hukuku ilkelerine uygun olarak, kendi özgürlüklerini güvence altına almak üzere, bu merkeze katılacak yeni katılımcılar ile giderek daha da genişleyecektir.<sup>238</sup> Kant'a göre, 'devletler hukuku düşüncesinin (idesi), komşu ve birbirinden ayrı birçok devletin bağımsızlığına dayanır; böyle bir durum, eğer federatif bir birlik, düşmanlıkları önleyemiyorsa, kendiliğinden bir savaş durumudur, fakat bu durum bile, akıl yönünden, devletlerden birisinin sivrilerek ötekilerini baskısı ve zorbalığı altına almasından ve hepsinin, en sonunda, dünya monarşisi (tekerkliliği) içinde eriyip kaynaşmasından iyidir... Ruhsuz bir despotizm (baskıcılık), iyilik tohumlarını boğduktan başka, er geç anarşiye sürüklenir.'<sup>239</sup> Kant ayrıca 'devletlerin birbirleriyle ilişkilerinde savaşa açık yasaya aykırı durumdan kurtaracak akla uygun biricik yolun,

---

<sup>238</sup> İbid., sf. 294-95.

<sup>239</sup> İbid., sf. 304.

tek tek insanlar gibi, yabancı ve başıboş özgürlüklerinden vazgeçerek genel yasaların yaptırımını altına girmek ve devamlı gelişerek sonunda bütün dünya uluslarını kucaklayacak bir uluslar devleti (*civitas gentium*) kurmak olduğunu' belirtir. Ancak 'devletler hukuku gereğince, devletler bu yola bu yoldan gitmeyi hiçbir zaman istememekte ve kuramda ya da savda (in thesi) doğru olanı uygulamada ya da varsayımda (in hypothesi) reddetmektedirler, bu yüzden bir dünya cumhuriyeti hakkındaki olumlu düşüncenin yerine, eğer her şeyin yitirilmesi istenmiyorsa, olumsuz da olsa, elde geriye ancak savaşı engelleyecek, yolundan çevirecek ve bu haksız ve insana yakışmaz tutkunun sellerini önleyebilecek kadar, devamlı bir bağlaşma (ittifak) düşüncesi kalmaktadır; ama her zaman bu ittifakın bozulması karabasanı içinde yaşanacaktır.'<sup>240</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere öncelikle Kant'ın devlet-içi ortak varoluş kuramı ile devletlerarası ortak varoluş kuramı birbirine benzemektedir; ilk olarak, herkesin kendi güvenliğini temin etmek için diğerinden kendi hakkını güvence altına alacak ve koşulsuz buyruğun politik ifadesi olarak düşünebileceğimiz kökensel bir sözleşme (a priori bir ide) üzerinden hukuksal düzenin kurulması.<sup>241</sup> İkincisi ise bu düzenin,

---

<sup>240</sup> Ibid., sf. 295-96.

<sup>241</sup> Kant'a göre kökensel sözleşme idesi, gerçek olmasa da devletin (veya 'halkların devleti'nin) hukuksallığını kuran (doğal durumdan sivil duruma geçilmesi için) a priori, akılsal, temel ilkedir: 'Bir halkın devlet haline geldiği eylem kökensel sözleşmedir. Gerçekte kökensel sözleşme, bir devletin meşruiyetini temellendirebileceğimiz bu eylemin sadece bir idesidir. Kökensel sözleşme ile halk içerisindeki herkes (*omnes et singuli*) bir cumhuriyetin üyeleri, yani bir devlet haline geldiği kabul

düzen verme biçimine dair ne tür seçeneklerin Kant tarafından ifade edildiğidir: Evrensel monarşi, halkların devleti (*Völkerstaat*) ve halkların birliği veya federasyon. (*Völkerbund*). Kant ilk seçenek olan evrensel monarşiyi, otonomi ve özgürlükleri tamamen yok eden bir despotizm olduğundan reddeder. Kant'ın belirttiği ikinci seçenek ise halkların devletidir. Bu devlet bir devletler devleti, bir cumhuriyetler cumhuriyeti olan ve Kant'ın akla en uygun yol dediği “*civitas gentium*”dur. Tıpkı tek tek bireylerin kökensel bir sözleşme ile devleti, bir başka ifadeyle hukuksal düzeni oluşturması gibi, devletlerarasında da bir sözleşme, bir anayasa üzerinden kurulan evrensel hukuk düzeni izlenimi veren bu seçeneği Kant tam anlamıyla açıklamamıştır. Ancak Kant'ın öznelerin (kişi veya devlet) insan haklarına, yani onların kendi öz-belirlenim haklarına yönelik hassasiyeti düşünüldüğünde bu anayasa idesindeki devletlerin “devletler devleti”ne olacak olan yetki devrinin çok asgari düzeyde tasarladığı düşünülebilir. Bu asgari yetki devrini bile tek tek devletlerin kendi iradeleriyle “istemeyeceklerinin” altını çizen Kant, ahlaki ve hukuksal ideallerden, siyasetin gerçeklerine yüzünü dönmek zorunda kalır ve “barışı sürdürmekten başka bir amacı olmayan ve devletlerin özgürlüğü ile bağdaşabilecek

---

edilen halkın üyeleri olarak, yeniden elde etmek üzere, kendi dışsal özgürlüklerinden feragat ederler.’ Kant, 1991, sf. 315.

Ayrıca Kant'ın siyaset üzerine düşüncelerinin iyi bir özeti için bkz. J. Abramson, **Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasal Düşünceler Tarihi**, çev. İ. Yıldız, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012, sf. 315-340.

tek hukuksal durum”<sup>242</sup> ve ‘ikinci en iyi yol olan’<sup>243</sup> halkların birliği veya federasyon seçeneğini ön plana çıkarır. Günümüzde Birleşmiş Milletler’in kuruluş ilkelerine denk düşen ve tek amacı “öz-savunma” dışındaki savaşları önlemek olan Kantçı halkların birliği ideası, yine Kant tarafından Aklın ilkeleri olan koşulsuz buyruklar ile sınırlandırılır: İnsan hakları (“özgürlük ilkesi”), değişmez eşit muamele, haysiyet, saygı (“eşitlik ilkesi”) ve iktidar paylaşımını da içeren öznelerin bağımsızlığı (“otonomi ilkesi”) ilkeleri, haklar federasyonunun normatif ön yükümlülükleridir. Dolayısıyla bu ön yükümlülükler ilhak politikalarını, bir devletin iç işlerine karışılmasını, askeri müdahaleleri vb. her türlü güç politikalarını tamamen yasaklar<sup>244</sup> ve yaşadığı çağın sömürgecilerinin özgürlük ve eşitlik ilkeleri üzerinden vaat ettikleri iyi amaçları, gerçekte uyguladıkları zulümle nasıl maskelediklerinin altını çizer.<sup>245</sup> İşte günümüzde “insani müdahale” üzerinden yürütülen büyük tartışmaların kaynaklarından biri de, yukarıda belirttiğimiz Kantçı normatif yükümlülüklerin kendi içinde çatıştığı, çeliştiği durumlarda ne yapılacağı sorunudur. Örneğin Jürgen Habermas, insan hakları politikasının sadece ahlaki normatif bir yükümlülük olmadığının altını çizer. Bu türden ahlakileştirme, düşmanı insanlığını yitirmiş bir suçlu olarak damgalar ve buna bağlı çatışmaların yaygınlaşmasına sebep

---

<sup>242</sup> I. Kant, 2008c, sf. 325.

<sup>243</sup> Höffe, 2010, 236.

<sup>244</sup> I. Kant, 2008c, sf. 295, 324-325.

<sup>245</sup> Kant, 1991, sf. 266. Ayrıca bkz. I. Kant, 2008c, sf. 297.

olur. Çözüm “Kant ile ancak Kant’a karşı olarak” insan hakları ideasını evrensel bir hukukun ve siyasetin meşru bir normu haline getirmektir. Böylelikle Kantçı otonomi ve insan hakları ilkeleri bağdaşabilir. Çünkü insan hakları, otonomi ilkesi üzerinden hukuk ve siyaset düzleminde evrensel meşruluğa kavuşmuştur.<sup>246</sup> Bu bağlamda Habermas, ABD’nin “Birleşmiş Milletler onayı ve desteği ile” Kosova’ya müdahalesini ahlaki bir yükümlülük olan insan haklarının evrensel düzeyde meşruiyet kazanan insan hakları hukukun geçerliliğinin kurumsallaşması olarak onaylar. Örneğin Pogge ise, evrensel meşruiyet üzerinden sınırlandırılmış yetkiler verilebilecek evrensel kurumların Kantçı eşitlik ilkesi bağlamında, küresel eşitsizlik ve sosyal haklar adına güç politikası uygulanabileceğinin altını çizer.<sup>247</sup> Bu bağlamda özellikle eşitlik ve otonomi ilişkisini aynı Habermas gibi evrensel hukukun meşruiyet (yani otonomi) üzerinden tesis edilmesinin ve kurumsallaşmasının önemini vurgular. Dolayısıyla her iki düşünür için de en baştan beri açıklamaya çalıştığımız Kantçı otonomi ilkesi yaratacağı meşru evrensel hukuksallık ile insan hakları ve eşitlik ilkeleriyle bağdaşabilir; bu ilkeler bağlamında kendine sınırlar koyabilir. Ancak savunulan “meşru” hukuki müdahalelerin güç, iktidar, şiddet, egemenlik, sınır

---

<sup>246</sup> Habermas, J., **Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları**, çev. İ. Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, sf. 70-107.

<sup>247</sup> Pogge, T., 2010, sf. 114-134.



çekme-dışlama gibi kavramları da içeren küresel siyasal süreçlerin bir parçası olduğunu asla unutmamak gerekir.<sup>248</sup>

Edebi barışın üçüncü nihai maddesi, bir devletin yurttaşlarının, başka bir ülkeyi ziyaret ettikleri zaman geçerli olması gereken “evrensel misafirlik” ile ilgilidir. “Dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel konukluk (misafirlik) koşulları ile sınırlandırılmalıdır.”<sup>249</sup> Burada önemli olan husus Kant’ın bu ilkeyi, bir hayırseverlik meselesi değil, bir hak sorunu olarak görmesidir. Konukseverlik, bütün insanların potansiyel olarak dünya yurttaşları olmaları sebebiyle sahip olduğu, yine tüm insanlara ait bir “hak”tır; ve böylelikle ulusal-devlet sınırlarını aşan kişiler ve devletler arasındaki ilişkileri düzenleyerek insan hakları ve yurttaşlık hakları arasındaki alanı insan haklarına doğru genişletir.<sup>250</sup> Ayrıca Kant, insanların ‘yeryüzünün ortak sahipleri’ olmalarından, ‘dünyanın küre biçimde olduğu için insanların eninde sonunda yan yana bulunmaya, bir arada yaşamaya katlanmak zorunda’ olduklarından ve ‘birbirinden uzak bölgeler arasında, sonunda kamu yasalarına bağlanmaya varacak dostça ilişkilerin kurulması gerektiği ve böylelikle insan türünün bir dünya vatandaşlığı anayasasına gittikçe yaklaşabileceğinden’<sup>251</sup> söz

---

<sup>248</sup> Bu hususa dair ufuk açıcı bir çalışma için bkz. W. Rasch, **Sovereignty and its Discontents**, Cooge, Cavendish Publishing, 2004, özellikle 2. Bölüm.

<sup>249</sup> I. Kant, 2008c, sf. 296.

<sup>250</sup> S. Benhabib, **Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Yurttaşlar**, çev. B. Akkıyal, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, sf. 37.

<sup>251</sup> I. Kant, 2008c, sf. 297.

eder. Görüldüğü üzere Kant bu ifadelerle, geleneksel kamu hukuku ve devletler hukukunu aşan ve kişiler ve diğer devletler arasındaki ilişkileri düzenleyecek olan yeni bir hukuksal alan açmıştır: Dünya vatandaşlığı hukuku (*ius cosmopolitanum*). Ancak yine ahlaki ve hukuksal ideallerden, siyasetin gerçeklerine dönen Kant, bu hakkın istisnasını, kısıtlarını ortaya koymuştur: Konukseverlik hakkını sadece “barışçıl ziyaret” bağlamında değerlendirmiş ve “kötü niyet”, “sürekli ikametgâh”, ziyaret edilen “topluluğa daimi üyelik” gibi bu hakkın dışına çıkabilecek durumlarda devletlerin kararının yani kamu hukukunun temel alınması gerektiğinin altını çizmiştir. Günümüzde göçmenlik, sığınmacılık, mültecilik gibi sınırları aşan nüfus hareketleri üzerine yapılan tartışmalar, Kant’ın bu istisnasının kozmopolit hak yönünde genişletilmesi üzerinedir. Örneğin J. Derrida, Kant’ı önce “konukseverlik hakkını” tanımlayıp, daha sonra kısıtladığı için eleştirir.<sup>252</sup> S. Benhabib ise Kant’ı döneminin içinde anlamak gerektiğini ve günümüzde artarak devam eden göçmenlik olgusunu her insanın varlığından ileri gelen evrensel kozmopolit hak yönünde temellendirmemiz gerektiğini belirtir.<sup>253</sup> Ancak Kant’ın bu türden ideallerini, yine kendisinin verdiği antropoloji ve fiziksel coğrafya derslerinden günümüze kalan notlarla birlikte yeniden değerlendiren David Harvey’in itirazlarını da dikkate almalıyız. Kabaca Harvey, Kant’ın naif kozmopolit ideasının altında yatan

---

<sup>252</sup> J. Derrida, **Bağışlama ve Kozmopolitizm**, çev. A.Utku-M.Erkan, İstanbul, Birey Yayınları, 2004.

<sup>253</sup> S. Benhabib, 2006, 46-57.

motiflerden en önemlisinin döneminin emperyal ve imparatorluğa özgü politikaları ile doğrudan bağlantılı olduğu düşünür. Ziyaret hakkı, aslında dünyanın her köşesine yayılmayı ve buralara yapılacak “barışçıl ziyaret”lere bağlı “konukseverlik hakkı”nın, ziyaret edilen ülkedeki kamu otoritesinin “dünya ticareti”ne yönelik kısıtlamalarını aşmak için olduğunun altını çizer.<sup>254</sup> Aynı şekilde örneğin James Tully, Kant’ın evrensellik iddiasının taraflı ve emperyalist yönleri olduğunu belirtir.<sup>255</sup> Eduardo Mendieta ise, Kant’ın kozmopolitliğindeki “ırkçı” izleri takip eder ve Kant’ın kozmopolitliğini “imparatorluk kozmopolitliği” olarak tanımlar.<sup>256</sup>

Sonuç olarak, Kant’ın saf pratik aklın koyduğu evrensel hukuku kurmak için çaba göstermemize yönelik koşulsuz talebi vardır: ‘...Nihai amacı olan ebedi barış, kötü savaşları bitirmemizi... (evrensel Y.N.) bir anayasa kurmamızı talep eder... Bu niyetin tam olarak gerçekleşmesi her zaman safça bir arzu olarak kalabilir. Ama yine de ebedi barışın yolunda sürekli çaba sarf etmemizi buyuran maksimden kesinlikle vazgeçmemeliyiz, çünkü bu bir ödevdir...’<sup>257</sup> İşte bu yol gösterici idea doğrultusunda hareket eden aşağıda incelemeye çalışacağımız günümüz düşünürlerinin iddiası,

---

<sup>254</sup> D. Harvey, **Cosmopolitanism and The Geographies of Freedom**, New York, Columbia Uni. Press, 2009, birinci kısım.

<sup>255</sup> J. Tully, “Kantçı Avrupa Fikri: Eleştirel ve Kozmopolit Perspektifler”, **Avrupa Fikri**, (ed.) A.Padgen, çev. R. Ögdül-M. Varlık, içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010, sf. 361-389.

<sup>256</sup> E. Mendieta, “İmparatorluk Kozmopolitliğinden Diyalojik Kozmopolitliğe”, Lutz-Bachmann M.-Nascimento A., (der.) **İnsan Hakları, İnsan Haysiyeti ve Kozmopolit İdealler**, çev. A.E. Pilgir, içinde, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2016, sf. 129-143.

<sup>257</sup> I. Kant, 2008c, sf. 301.

küreselleşme ile birlikte insanlığın Kant'ın Dünya vatandaşlığı hukuku ideasının (*ius cosmopolitanicum*) pratikte gerçekleşebileceği bir zeminin artık mevcut olduğudur. Ve tüm muğlaklıklarına rağmen, Kant'ın kozmopolitanizm vizyonu, 'evrensel hukuka, devletlerin ötesinde ve tüm insanlığı kapsayacak şekilde alan açarak, insan haklarının ulusal sınırları aşan birlik ve çeşitliliğini derinlemesine düşünme imkanı sunan bir "hukuk yaratımı" (jurisgenerativity) uzamının ortaya çıkmasına olanak tanınması'<sup>258</sup> açısından temel ve zorunlu referans olmaya devam etmektedir. Ancak burada şu soruyu mutlak suretle unutmamalıyız: Hukuku kim korur? Saf biçimsel norm ile onun yürürlüğe girmesi ve koruması (kamu otoritesi, kolluk kuvvetleri, mahkemeler vs. yani hukukun kendine içsel, öbür yüzü olan şiddeti) arasında her zaman mevcut olacak boşluk Kantçı hukuk anlayışının en önemli kusurudur.

---

<sup>258</sup> Benhabib, S., 2013, sf. 28.

## II. BÖLÜM

### KOZMOPOLİTANİZM DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE ÇAĞDAŞ

#### YORUMLAR

*“Şiddet diye bir şey olmadığı zaman, yardıma da hiç ihtiyaç yok demektir;  
O yüzden yardım istememeniz, ama şiddeti ortadan kaldırmanız gerekir.  
Yardım ile şiddet bir bütün oluşturur  
Ve bütünün değiştirilmesi gerekir.”*

Bertolt Brecht

*“Yurttaşlık haklarından ayrı duran insan hakları, burjuva toplumunun mensuplarının, yani egoist insanın, diğer insanlardan ve toplumdan yalıtık insanın haklarından başka bir şey değildir.”*

Karl Marx

## 1. HANNAH ARENDT VE HAKLARA SAHİP OLMA HAKKI

Kendisini bir felsefeci olarak değil daha çok bir politika teorisyeni olarak tanımlayan Hannah Arendt (1906-1975) yazdığı eserlerde yaşadığı dönemin bütün önemli siyasal meseleleri üzerine kafa yormuş: Totalitarizm, politika, insan ilişkileri, iktidar, güç, şiddet, özgürlük, devrim vb. temalarla insani varoluş sorunun anlamını bulmaya ve bunların sonuçları itibarıyla ahlaki ve siyasi yargılarımızı ne düzeyde etkilendiklerini incelemeye çalışmıştır.

Arendt'in bütün düşüncesinin temelinde, “eylem” kategorisinin bulunduğu söylenebilir. Ona göre temel insani yaşam olan “*vita activa*” (eyleyerek yaşama) etkinliğinin en önemli unsuru eylemdir: diğer ikisi ise Emek ve İş'tir. Emek, insan yaşamının sürekliliğini sağlayan en temeldeki “zorunluluk” alanına tekabül ederken, iş insanın doğayı denetim altına aldığı, doğadan ayrı nesneler, yapıtlar üretmek suretiyle kendisi için insani bir dünya kurduğu alandır. Eylem ise, insanın doğayı aştığı, ötekilerle ilişkiye girdiği etkinlikleri temsil eder. Bu etkinlik alanı hiçbir aracı olmadan sadece insanlar arasında gerçekleştiğinden Arendtçi anlamda “kamusallığı” ifade eder ve kuşkusuz insanı özgürlüğe götürecektir. Bu eylem alanına ait etkinliklerdir: kamusal ve siyasal özneler olarak diğerleri ile konuşmanın, tartışmanın, birlikte kamusal sorumlulukların alınması vs., kabaca siyasi katılımın esas

olduğu insan çoğulluğuna tekabül eden politika ve özgürlük etkinliği.<sup>259</sup> İşte, Arendt 20.yüzyılın en önemli sorunun da, emek ve iş etkinliklerinin genişleyerek eylem etkinliği yani özünde politik olan kamusalılığı yok etmesi olarak görür. ‘Aslında bir düzeyde Arendt’in çalışması (İnsanlık Durumu adlı eseri Y.N.) eski Yunan *Polis*’inin tartışmacı politik uzamına yapılan bir övgüdür.’<sup>260</sup> Bunun karşısında ise insanlar arası etkileşime, dolayısıyla politik eyleme, kamusalığa ve çoğulluk olgusuna bağlılığı yok eden “politik kötülük” ya da “kütleselleşmiş”, “sürüleşmiş” insan tiplerini yaratan totalitarizm vardır.<sup>261</sup> İnsanlar arası etkileşimi ve çoğulluk olgusunu merkeze alan Arendt için bunlar, ancak paylaşılan ortak bir dünya var olduğunda söz konusu olabilir. Dünya ortak bir politik uzamı paylaşan, birbirlerinden farklı çoğulluğun arasında vardır. İçinde “eylediğimiz” kamusal alanı tanımlayan tüm ilişkilerin, kurumların ve pratiklerin yarattığı öznelerarasılık alanıdır.<sup>262</sup> ‘Politik sorumluluk da dünyaya karşı açık olmayı onun çağrılarına yanıt vermeyi gerektirir; sahici politik

---

<sup>259</sup> H. Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev. B.S. Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, sf. 8vd.

<sup>260</sup> Benhabib, S., **Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları**, çev. M. Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, sf. 125.

<sup>261</sup> F. Bertay, **Dünyayı Bugünde Sevmek-Hannah Arendt’in Politika Anlayışı**, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, sf. 19, 21.

<sup>262</sup> Arendt, Kant’ın Otonom Özne İdeali, gene Kant’ın Yargı Gücünün Eleştirisi adlı üçüncü eleştirisinde dile getirilen “sensus communis” (herkeste ortak olan duyu) kavramından hareketle müzakere ve öznelerarasılık boyutu ekler. Bkz. H. Arendt, “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, çev. Y. Tezgiden, **Cogito**, 41-42, 2005, sf. 370vd.

Ayrıca bkz. Turhan, A.V., “Felsefe ve Siyaset Arasındaki ‘Kayıp Halka’: Hannah Arendt’in Yargı Kuramı”, **Metafizik ve Politika**, ed. S.Y. Öge-Ö.Sözer-F.Tornkinson, içinde, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002, sf. 273-289.

eylem, dünyanın tarafında olarak onun uğruna yapılan eylemdir.’<sup>263</sup> Bu bağlamda Arendt, Kant’ın İnsanlık İdeasına sadıktır ve bu idea, kendisini, dünyayı başkalarıyla paylaşmaya hazır olmayı, buna bağlı sorumluluk duygusu taşıyıp, tavır almayı gerektirir. Dolayısıyla ‘aktif yurttaşlık etkinliği ve siyasal katılım’<sup>264</sup>, insanı gerçek anlamda insan yapan ve bütün insanlara özgü bir eylem, daha da önemlisi bir ödevdir. Böylelikle Arendt aşağıda daha ayrıntılı değineceğimiz üzere Kantçı insanlık ideasını, kendisinde temellenen ahlaki ve hukuksal olanın alanından siyasi eyleme dayalı politik olanın alanına doğru derinleştirip, “insanlık politikası” haline getirmiştir. Arendtçi anlamda politik olan ise, aslen hukuksal ve ahlaksal ilişkiler tarafından temellenmeyen, kendiliğindenliği ve olumsuzluğu, hayal gücünü, katılımı, birlikteliği öne çıkaran; her şeyden önce çoğulluk ve farklılığı barındıran her türlü şiddetten arınmış müzakere ve karşılıklı tanınmanın temel olduğu bir alanda icra edilen (Arendtçi anlamda kamusal alan<sup>265</sup>) kamusal etkinliğin, söz ve ikna yoluyla eşgüdümlemiş ortaklaşa eylemin adıdır.<sup>266</sup> Bu bağlamda ‘Arendt için en temel

---

<sup>263</sup> Berktaş, 2012, sf. 23.

<sup>264</sup> S. Audier, **Cumhuriyet Kuramları**, çev. İ. Yergüz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, sf. 90.

<sup>265</sup> Arendt’in kamusal alan üzerine olan düşünceleri için bkz. Deveci, C., “Siyasetin Sınırı Olarak Kamusalılık: Arendt’in Kant’tan Çıkarsadıkları”, **Doğu Batı**, Sayı 5, 1998.

<sup>266</sup> Berktaş, F., “Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı”, **Metafizik ve Politika**, ed. S.Y. Öge-Ö.Sözer-F.Tornkinson, içinde, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002, sf. 257-260.



politik soru tamamen özcü ve tarih-dışı bir “biz neyiz?” sorusu değil biz neyiz’i sürekli inşa eden politik eyleme bağlı “biz ne yapıyoruz?” sorusudur.<sup>267</sup>

Politik olana büyük önem veren ‘Arendt için “soyut” hakların da bir değeri yoktur’<sup>268</sup>. Hakları somut bir bağlamda düşünmek ancak politik olan ile, eylem ile mümkündür. Politik özneler birlikte eyledikleri zaman, ortak bir dünya kurdukları zaman ortaya çıkar. İşte Arendt bu siyasal kavrama “haklara sahip olma hakkı” der: ‘İçine doğulan bir topluluğun üyesi olmak artık doğal bir şey olmaktan ve hiçbir topluluğun üyesi olmamak bir seçim konusu olmaktan çıktığında, ya da biri, eğer bir suç işlemediyse, başkalarından gördüğü muamelenin ne yapıp yapmadığına bağlı olmadığı bir duruma sokulduğunda, tehlikede olan, yurttaşlık hakları olan özgürlük ve adalet hakkından çok daha köklü bir şeydir. İnsanların, insan haklarından yoksun bırakıldığı durum, bu aşırılık durumundan başka bir şey değildir. İnsanlar özgürlük haklarından değil, eyleme haklarından; istedikleri bir şeyi düşünme hakkından değil, kanaat oluşturma hakkından yoksun bırakılmaktadır...Giderek, *haklara sahip olmak diye bir hakkın* (Y.N.) (ve bu, kişinin eylemlerine, ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşaması anlamına gelmektedir) ve bir tür örgütlü topluluğun üyesi

---

<sup>267</sup> Sertdemir, S., “Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması”, **Doğumunun 100.Yılında Hannah Arendt**, içinde, İstanbul, Yapı Kredi Bankası Yayınları, 2009, sf. 209.

<sup>268</sup> Arendt, H., **Totalitarizmin Kaynakları 2- Emperyalizm**, çev. B. S. Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998, sf. 98-113. (Edmund Burke’nin İnsan Hakları’na yönelik eleştirilerini incelediği bölüm)

olmak gibi bir hakkın varlığının, ancak yeni bir küresel siyasi durum nedeniyle bu hakları yitirmiş ve yeniden kazanması da olanaksız milyonlarca insan ortaya çıktığında farkına vardık.’<sup>269</sup>

Bu bağlamda, Arendt’in Hak nosyonu (İnsan Hakları) üzerine birbirleriyle bağlantılı önemli tespitlerinden ilki, tarihten muaf, evrensel, soyut ve özcü bir “insan” doğası ve hakkının olamayacağıdır. Arendçi haklara sahip olma hakkı, soyut olarak kabul ettiği doğal haklar ve/veya Kantçı İnsan Hakları ideasını, var eden, onu önceleyen ve mümkün kılan, özünde siyasi olanın var olduğu “eylem”e dayanan yurttaşlık ve katılım hakkıdır. ‘Arendt’e göre haklar öznenin niteliklerine özgü değildir; özneler birlikte ortak bir dünya oluşturdıkları anda ortaya çıkar. Haklar bireylerin birbirlerine garanti ettikleri niteliklerdir...İlk hak amasız ve fakatsız, olumsal bir biçimde siyasi topluluğun basitçe var olma hakkıdır. Bir başka deyişle, siyasi aktörlerin oluşturduğu bir topluluğun ortak bir siyasi eyleme geçmesi anlamına gelen ilk hak, hukuki anlamda bir hak olmayıp, bu haliyle mutlak bir hakka karşılık gelir.’<sup>270</sup> İkincisi, alıntı yapılan Totalitarizmin Kaynakları kitabının bir çok yerinde dile getirilen, doğal haklar üzerinden türetilen “insan hakları”nın sadece normatif yönü olduğu, yani sadece “yapılması gerekenler”i ortaya koyması, ancak bir şey yapma, bir şeyi değiştirme, bir şeyi gerçekleştirme kapasitesinden tamamen

---

<sup>269</sup> Ibid., sf. 304-305.

<sup>270</sup> A. Çelebi, “‘Haklara Sahip Olma Hakkı’ ya da Siyasi Haklar: İnsan Hakları Üzerine Bir Deneme”, **Tesmeralsekdiz**, No.4, Bahar, 2009, sf. 92.

yoksun olduğudur. Bu kapasite ise ancak ve ancak somut bir bağlama uygun olarak harekete geçirilen ortaklaşa siyasal eylemle mümkündür. Üçüncüsü yine hakkın eşitliği ilkesi üzerine Arendt'in yorumudur. Ona göre, eşitlik aslen doğal olmayıp, siyasal bir faaliyet, siyasal bir eylemin neticesinde gerçekleşir. Ve son olarak Arendt, insan ve yurttaş haklarının aslen bir ve aynı şey olduğu, yurttaşlık haklarından yoksun bırakılan mültecilerin, göçmenlerin ve “Yahudilerin” saf insan olma hakkında da mahrum kaldıklarını belirtir: ‘Hak-sızların içinde bulunduğu felaket, yaşamak, özgür olmak ve mutluluğu aramak hakkından ya da yasalar karşısında eşit olmak ve düşünce özgürlüğü haklarından yoksun olduklarından değil- bütün bunlar belli verili topluluklar içerisinde sorunları çözmek üzere tasarlanmış formüllerdir-, her ne türden olursa olsun artık herhangi bir topluluğun üyesi olmamalarından kaynaklanmaktadır. Kötü durumda olmalarının nedeni, yasalar karşısında eşit olmamaları değil, onlar için bir yasanın varolmamasıdır; ezilmeleri değil, kimsenin onları ezmek istememesidir. Onların yaşama hakkı, oldukça uzun bir sürecin ancak son evresinde tehlike altındadır; yaşamları ancak tam anlamıyla “lüzumsuz” olmaya devam ederlerse, kimse onlara “sahip çıkmazsa” tehlikede olabilir.’<sup>271</sup> Arendt'in bir açmaz olarak belirttiği bu durum, insanın bütün aidiyetliklerinden, sosyal gerçekliklerinden, cinsiyetinden, yurttaşlığından vs. gibi tüm bağlamsal tikelliklerinden arındırılıp evrensel “saf insana” indirgendiği vakit, evrensel insan haklarından da yoksun

---

<sup>271</sup> Arendt, 1998, sf. 302-303.

kalmasıdır. Bu yaklaşım tarzı, yukarıdaki Kant alt bölümünde açıklamaya çalıştığımız saf biçimsel evrenselin altında her zaman bir tikel içerik olduğu hususuna benzer. Dolayısıyla, Arendtçi açmazda, vurgulamamız gereken önemli şey, önceliğin siyasal yurttaşlık olduğu, siyasal katılım ve yurttaşlık üzerinden bir siyasal topluluğa mensup olma hakkının insan haklarını öncelediği noktasıdır. Bu bağlamda Etienne Balibar, vatandaşlığın insan tarafından nasıl üretildiğini değil de insanın vatandaşlık tarafından nasıl üretildiği açıklayarak “insan” ve “vatandaş” arasındaki teorik ve tarihsel ilişkinin tersine çevrilmesi gerektiğini vurgular.<sup>272</sup> Ancak Arendt için siyasal yurttaşlık, ulus-devlet sınırlarını, yani ulus-devlet yurttaşlığını imlemez. Arendt için burada önemli olan, temel hakkın, siyasal katılıma dönük kolektif siyasal eylemle inşa edilen bir hak olduğudur. Ulus-devlet, dünya federasyonu, imparatorluk gibi siyasal yapıların “ne”liği, ölçeği değil; ne olursa olsun “ne yaparız”ı, siyasal eylemin kendisidir. Ancak Arendt de Kant gibi bu siyasal formlardan biri olan dünya devleti (*Kozmopolis*) idealini, Arendtçi anlamda siyasetin mevcut gerçekleri sebebiyle imkansız bulur: ‘...Ayrıca ulusların ötesinde varolan bir alan şimdilik mevcut değildir. Üstelik bir “dünya hükümeti”nin kurulması da bu ikilemi (haklara sahip olma hakkı ile her bireyin insanlığın bir üyesi olma hakkı Y.N.) hiçbir biçimde ortadan kaldırmayacaktır. Aslında böyle bir dünya hükümeti olasılık dahilinde

---

<sup>272</sup> E. Balibar, “‘İnsan Hakları’ ve ‘Yurttaş Hakları’, Eşitlik ve Özgürlüğün Modern Diyalektiği”, **Dersimiz Yurttaşlık**, (haz.) T. Ilgaz, çev. I. Ergüden, içinde, İstanbul, Kesit Yayınları, 1998.

olmakla birlikte, gerçeklikte, idealist düşünceli örgütlerin geliştirecekleri yorumdan ne kadar farklı olabilecektir, orası da kuşkuludur.<sup>273</sup> Ayrıca gene yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi her zaman evrensele kayıtlı bir istisna, bir içleme-dışlama edimi olduğu hususu Arendtçi “haklara sahip olma hak”ında da karşımız çıkar. Siyasal bir topluluğun üyesi olmak ve kolektif olarak eylemek, her zaman o topluluğun üyesi ol(a)mayanların varlığını da bize hatırlatır. Topluluk üyeliği Arendtçi anlamda kesinlikle doğuştan gelen bir hakka değil, “siyasal” bir eylem birlikteliğine işaret etse de her zaman üretilen (ve yeniden üretilen) bir içerdekiler-dışarıdakiler yaratır. ‘Haklara sahip olma hakkı, bir dünya devleti ya da başka bir dünya örgütlenmesi tarafından değil, yalnızca, ister istemez kendi dışlama rejimlerini yaratan ve icra eden, sınırları belirlenmiş yönetim biçimlerinin kolektif iradesi ile sunulabilir. Arendt’in ahlaki kozmopolitliğinin yasal ve siyasal tikelcilikleri noktasında çöktüğü söylenebilir. Demokratik öz belirlenim paradoksu demokratik hükümrânın kendi anayasasını oluşturmasının yanı sıra dışlama rejimi oluşturmaya da neden olmaktadır.’<sup>274</sup> Dolayısıyla Arendt, hakları tüm “doğal” ve “ulusal” niteliklerinden arındırmasına rağmen, her evrensellik iddiasında olduğu gibi evrenselin varlığına içsel tikellik açmazına yakalanmıştır. Haklara sahip olma hakkı, ulus-devlete bağlı tüm hakların ötesindedir, ancak hangi düzey(ler)de

---

<sup>273</sup> Arendt, 1998, sf. 308.

<sup>274</sup> Benhabib, S., **Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Yurttaşlar**, çev. B. Akkıyal, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, sf. 76.

somutlaşabileceği Arendt'in çalışmalarında belirsizdir. Hak'ın içeriğine dair açıklamalarda bulunması ve en önemlisi bu hakkın "somutlaştığında", mevcut "açmaz"larına – ki açmaz çözümsüzlüğü de içerir- yönelik kuramsal itirazlarıdır Arendt'i çalışmamızın konusu açısından asıl önemli kılan. Çağdaş kozmopolitizm kuramcıları için ise, günümüz dünyası, Arendt'in haklara sahip olma hakkını güvence altına alabilecek, kuramındaki açmazı çözüme kavuşturacak hukuksal, siyasal ve kurumsal gelişmeler barındırır. Örneğin Jürgen Habermas, dünya toplumu için siyasi bir anayasanın imkanlarını sorgular<sup>275</sup>; Seyla Benhabib, ulus-aşırı vatandaşlık temelli yeni bir siyasetin izlerini sürer<sup>276</sup>; David Held, yerel-ulusal-küresel düzeyler üzerinden işleyen küresel yönetim modelleri ortaya koyar<sup>277</sup>, Mary Kaldor<sup>278</sup> küresel sivil toplumun gücü ve küresel siyasetteki etkinliğini dile getirir vs... Ancak sadece Arendt'in düşünceleri üzerinden hareket ettiğimizde bile tüm bu çalışma ve savların "siyasal olan"ı dışladığını, haklara sahip olma hakkının siyasal bir hak olmaktan çıkartılıp, hukuki bir statü haline getirildiği düşünülebilir. Oysa Arendtçi siyaset (yani özgürlük) olumsaldır: her türlü hukuksal prosedürün ötesinde ve kurulu düzenin koordinatlarını değiştirebilmeye yönelik bir etkinliktir. Küresel

---

<sup>275</sup> J. Habermas, **Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler**, çev. A. Nalbant, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009.

<sup>276</sup> S.Benhabib, 2013.

<sup>277</sup> D. Held, **Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus**, Cambridge, Polity Press, 2008.

<sup>278</sup> M. Kaldor, **Global Civil Society**, Cambridge, Polity Press, 2003.

sivil toplumun (küresel kamusal alan içinde), Arendtçi anlamda siyasal eylemi barındırdığı iddiası ise, sadece müzakerenin kimler arasında ve hangi lisan ile yapıldığı<sup>279</sup> gibi son derece basit bir soruyla bile yara almakta; evrensellik iddiası küresel elitler-olmayanlar dışlaması üzerinden işleyebilmektedir.

Arendt'in kozmopolitanizm açısından diğer önemli katkısı ise "insanlığa karşı suç"u kavramsallaştırma çabasıdır. Savaş sonrası oluşturulan ve Nazi geçmişini olan kişilerin yargılandığı Nürnberg davalarını yakından takip eder ve 1961 yılında da Nazi subayı Adolf Eichmann'ın yargılandığı duruşmaya bizzat gazeteci sıfatıyla katılır ve duruşma izlenimlerini daha sonra *Kötülüğün Sıradanlığı*<sup>280</sup> adıyla kitap olarak yayımlar. Kitabın ismi, Eichmann'ın ne sadist bir katil ne de köktencilığe bağlı aşırı şartlanmış biri olmaması, aksine son derece sıradan bir insan olmasından gelir. Arendt'in bu dava izlenimlerinin konumuz açısından önemi, ilk olarak mahkemenin bu yeni ortaya çıkan suçu ve suçluyu anlamamak yönündeki eleştirisidir. Mevcut devlet-içi ceza hukuku bu konuda çaresizdir Arendt'e göre. Ayrıca gene belirli hukuksal tanımlara bağlı ve "savaş suçları"nı (sivillere yönelik uygulanan şiddet vb.) düzenleyen geleneksel uluslararası ceza (savaş) hukuku da yetersizdir.<sup>281</sup> Ve bu

---

<sup>279</sup> Müzakere edenler hem sınırsız seyahat olanağına hem de Batı dillerinden birini çok yetkin bir biçimde konuşma yetisine sahip olmak zorundadır.

<sup>280</sup> H. Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı-Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Ö.Çelik, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

<sup>281</sup> Burada geleneksel derken, günümüzde de sıkça tartışılan (Örneğin Michael Walzer'in *Haklı Savaş* isimli eseri) ve kökleri Antik Yunan'dan (Thucydides) Roma İmparatorluğu'na (Çiçero) oradan da

nedenle öncelikle bu yeni tip suçun tanımlanması gereklidir. Ayrıca, buna “yeni tip suç”a bağlı olarak yargılamanın hangi organlar tarafından yapılacağı gibi somut uygulamaların ne olması gerektiğine dair sorunları dile getirir.

Arendt’e göre, Eichmann’ın işlediği suçun mağduru Yahudiler olsa da, suç, çoğulluğuna kastedilen “insanlığa” karşı işlenmiştir. Bu nedenle hem yargılamanın yerel bir mahkeme tarafından yapılmasına – ki bu mahkeme İsrail yerel mahkemesidir- hem de yargılamanın suçun sadece Yahudilere karşı işlendiği yönündeki tutumunu eleştirir. Bu eleştiriler, aynı yukarıdaki Arendtçi “hak” kavramsallaştırmasında olduğu gibi “ceza”, “suç” gibi kavramlarının da geleneksel ulus-devlet ve bunlar arasındaki ilişkileri düzenleyen uluslararası hukukun sınırlarına dairdir. Dolayısıyla Arendt’in dile getirdiği yorumların<sup>282</sup>, küresel bir insan hakları hukukunun tanımlanıp, güçlenmesi amacı taşıyan kozmopolit bir hukukun oluşturulmasında (*cosmopolitan law*) önemli bir kuramsal katkı olduğu söylenebilir. Örneğin, günümüzde Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi “ulus-devlet” üstü bir

---

Thomas Aquinas’ın, Francisco de Vitoria ve Hugo Groitius’un savaşın haklı gerekçeleri, savaşta uygulanacak meşru yöntemlerin ne olduğu vb. üzerine düşüncelerine kadar uzanan ve “haklı savaş”a dair ilkeleri içeren (*Jus ad bellum – Jus in bello*) bir uluslararası kurallar manzumesinden bahsediyoruz. Konunun ayrıntıları için bkz. F. Ereker, “İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı”, **Uluslararası İlişkilerde Çatışmadan Güvenliğe**, (der.) M. Aydın-N.Polat vd., içinde, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, sf. 45-73.

<sup>282</sup> Ayrıntılar için bkz. H. Günel, **Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar**, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2015. Fine, B. - R. Cohen, “ Four Cosmopolitanism Moments”, Vertorec, S.- R. Cohen (ed.), **Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice**, içinde, New York, Oxford Uni. Press, 2002.



küresel hukuk ve yargı kurumunun oluşturulmuş olması, bu kurumun karar ve içtihatlarıyla, normatif ve meşru temelleri de olan küresel bir insan hakları hukuku yaratabilme potansiyeli, günümüzde kozmopolitanizm üzerine düşünen yazarların temel referansıdır. Bu düşünürlere göre, halen fiili olarak bazı eksiklikleri, yetersizlikleri, güçsüzlükleri olan bu ve benzeri kurumların daha da güçlendirilip yaygınlaştırılması, insan haklarını evrensel ölçütlerde tanımlanarak, bu hakların koruyup gözetilmesini garanti altına almayı hedefleyen, bir küresel hukuk düzeni yaratımının daha da ileri aşamalara taşınması gereklidir. Tabi ki olası küresel çatışmaları, küresel adalet boşluğunu, şiddeti, savaşları önlemeye dönük bu türden ulvi ideallere hiç kimsenin itiraz etmesi mümkün değildir. Ancak örneğin Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin temeli olan ve bu mahkemenin yargılama yetkisinin kabul edildiği 2002 yılı “Roma Statüsü”ne Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi daimi üyelerinden sadece görece zayıf olan Fransa ve Birleşik Krallık'ın onay vermiş olması, nükleer güce sahip hiçbir devletin onay vermemesi oldukça düşündürücüdür. Dolayısıyla bu mahkeme özelinde, tüm küresel düzeyde hukukileşme çabalarının<sup>283</sup>, güçlü Batı devletlerinin çıkarlarına yönelik güncel küresel siyasetlerinde araçlaştırıldığı, örneğin “insanlığa karşı suç” kavramının her zaman galibin, güçlünün adaletini yansıttığı, “insanlığa karşı suç”un, “insanlık için suç”a dönüşebildiği ve bu suçun faillerin yok edilmesi gereken “insanlık-dışı”

---

<sup>283</sup> Bu hususa aşağıda J. Habermas bölümünde daha ayrıntılı değineceğiz.

unsurlar olarak ilan edilebileceği... tüm bunların da “gerçekte”, yeni tip ayrışmaları, dışlamaları ve buna bağlı yeni çatışmaları, şiddeti doğurabileceğine yönelik ikaz ve itirazları da dikkate almamız gereklidir.<sup>284</sup>



---

<sup>284</sup> Bu itirazlardan önemli bulduğumuz iki tanesi için bkz. N. Chomsky, **The New Military Humanism**, London, Pluto Press, 1999. D. Zolo, **Cosmopolis: Prospects For World Government**, Cambridge, Polity Press, 1997.

## 2. JURGEN HABERMAS VE ULUS-SONRASI OLUŞUMLAR

Jürgen Habermas (1929) günümüzün en önde gelen, tezleri en çok tartışılan düşünürlerden biridir. Geliştirdiği “İletişimsel Eylem Teorisi”ni, yaklaşık elli yıldır kaleme aldığı ve sosyal bilimlerin birçok alanına önemli katkıları olan disiplinlerarası kuramsal çalışmalarını ve çağının tüm gelişmelerine dair güncel eleştirel müdahalelerini dikkate aldığımızda, karşımıza devasa bir külliyat çıkar. Ancak bu külliyyatın altında yatan ana sorunsalın, yurttaşı olduğu ‘20. yüzyıl Almanya’sında yaşanan hukukun üstünlüğü ve hukuksuzluk arasındaki gelgitlerin yarattığı açmazlar<sup>285</sup> olduğu söylenebilir.

Habermas, yukarıda açıklamaya çalıştığımız Kantçı rasyonel, özerk, eşit ve onurlu özne idealine ve ahlaki-siyasi normların evrenselleştirilerek temellendirilmesi ilkesine bağlıdır. Ancak Kant’ın bu kendi kendisine şeffaf olan, kendi kendisine Yasa buyurarak temellendiren, tarihsel ve sosyo-kültürel tüm koşullardan bağımsız, bedensizleştirilmiş saf ahlaki Akıl, bu Akılda temellenen evrensellik vb. anlayışına yönelik ve köklerini Hegel’de bulabileceğimiz “bağlamsalcı” eleştirilerle de hem fikirdir. Habermas, bu iki anlayışı, paradigmayı değiştirerek uzlaştırma yoluna gitti:

---

<sup>285</sup> M.D. Specter, **Habermas: Entelektüel Bir Biyografi**, çev. İ. Ilgar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, sf. 15, 30.

özne felsefesinden öznelerarasılığa<sup>286</sup>; yasa koyucu Akıla bağlı tözselci rasyonellikten iletişimsel Akıla ve rasyonelliğe<sup>287</sup>, Kantçı biçimselci evrenselcilikten etkileşimsel evrenselliğe<sup>288</sup>, Kantçı etik ve siyasi normların soyutluğundan, aynı etik ve siyasi normların öznelerarası etkileşiminin somut alanına vs. Böylelikle Habermas, kabaca, içerisinde çoğulluğu barındıran her türlü insan topluluğunun, adalet, eşitlik, özgürlük, temel haklar, insani değerlilik, demokrasi, katılım, kamusalılık vb. ideallere bağlı ahlaki ve politik evrensellikler üzerinden, ortak bir zeminde nasıl var olabileceği ve bu biraradalık zeminin kuramsal ve pratik olarak nasıl temellendirilip, inşa edileceğine ve tabi ki istikrarlı bir biçimde nasıl muhafaza edilip, haklılaştırılabileceğine (*justification*) dair kadim sorunlara, tek kelimeyle ifade edecek olursak “İletişimsel Akıl” çözümünü getirmiş oldu.

Habermas’a göre, her türden toplumsal gerçeklik iddiası, dil aracılığıyla ve öznelerarası iletişim süreçleriyle kurulur. Öznenin bireysel varoluşunda, başka öznelerle iletişim yoluyla inşa edilen, paylaşılan normatif değerler ve anlamlarla örülmüş bir “yaşam dünyası” vardır. Dolayısıyla, hem gerçeklik iddiası taşıyan her türlü bilgi, değer, norm... hem her türlü tözcü bireysel ve kolektif kimlik iddiası hem

---

<sup>286</sup> Benhabib, 2005, sf. 31.

<sup>287</sup> Benhabib, 1999, sf. 21.

<sup>288</sup> İbid., sf. 19.

de paylaşılan yaşam dünyasının istikrarı ve meşruiyeti, öznelarası iletişim, “iletişimsel eylem” dolayısıyla inşa edilir.<sup>289</sup>

Habermas, iletişimsel eylemi kuramsal olarak temellendirirken, bir “ideal konuşma durumu” (“tahakkümden uzak söylem” veya “kısıtlanmamış diyalog” kavramlarıyla da ifade edilen) tasarlar. Bu kuramsal tasarı, aynı yukarıda Kant etiğinde açıklamaya çalıştığımız ve aşağıda Rawls bölümde açıklayamaya çalışacağımız “bilgisizlik peçesi altında”ki “başlangıç durumu” gibi tamamen biçimsel-prosedürel özellikler taşır; yani herhangi bir tözsel içeriğe gönderme yapmadan, konuşma durumunun biçimine dair özellikleri, koşulları ortaya koyar. Bir başka ifadeyle, neyin tartışıldığı ve/veya ne karara varıldığını değil, “nasıl” konuşulduğu üzerinedir. İdeal konuşma durumunun biçimsel koşulları şöyle özetlenebilir<sup>290</sup>:konuşmaya katılımıda eşitlik ve simetri; herkesin konuları belirleme, sorgulama, yeni konu başlıkları belirleme vs. hakkı olması. Bu koşullar aynı zamanda etik varsayımları da içerir: Evrensel ahlaki saygı ilkesi: Herkesin konuşmanın katılımcısı olma hakkı ve Eşitlikli karşılıklılık: Konuşmanın katılımcısı olan herkesin söz edimlerini icra etme hakkı. Bu varsayımlar aynı zamanda konuşma

---

<sup>289</sup> J. Habermas’ın genel kuramında her biri çok önemli yer tutan, ancak ayrıntılı bir analizin çalışmamızın kapsamını aşacağı, “Yaşam Dünyası”, “İletişimsel Akıl”, “İletişimsel Eylem”, “Sistem Dünyası”, “Söylem Etiği” vb. kavramlar için bkz. Finlayson, J.G., **Habermas**, çev. T. Kılıç, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007, sf. 116-153; Timur, T., **Habermas’ı Okumak**, İstanbul, Yordam Yayınları, 2008, sf.145-184; Vandenberghe, F. **Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi**, çev. V.S. Öğüt, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016; sf.371-400; Benhabib, 2005, sf. 283vd.

<sup>290</sup> Benhabib, 2005, sf. 360-361.

ve eyleme yeteneğine haiz tüm insanların aynı iletişim topluluğunun potansiyel mensupları olmaları ve bu insanların eşit ve simetrik muamele görme hakları olduğuna yönelik etik bir kozmopolitanizme de işaret eder. Sonuç olarak, Habermas'ın, iletişimsel akıl ve ideal konuşma durumundan kuramsallaştırdığı İletişimsel ya da Söylemsel Etik düşüncesi, Kantçı etikteki evrenselleştirilebilirlik testinin yerini alan yeni bir prosedürdür. Vurgu her bireyin kendi kendine (monolojik) neyi genel yasa olarak isteyebileceğinden, herkesin herkesle uzlaşarak (diyalojik) neyi evrensel norm olarak isteyebileceğine kayar.

İşte Habermas, yukarıda özetlemeye çalıştığımız iletişimsel akıl ve söylemsel etik anlayışından türettiği “müzakereci demokrasi”<sup>291</sup> savunusunu ortaya koymuştur. Bu savunu aynı zamanda Habermas'ın politikanın kendisini müzakere üzerinden nasıl kavramsallaştırdığıyla alakalıdır. Ona göre müzakereci siyaset, kabaca, söylem etiğine bağlı ve toplumsal ilişkileri oluşturan bireysel ve/veya kolektif aktörlerin, birbirlerine ontolojik olarak bağımlı-bağlantılı olduklarını (İletişimsel Akıl) fark etmelerini sağlayan ve bu biraradalığı, birlikte var olmayı mümkün kılan müzakere/sorgulama (Söylem Etiği) etkinliğinin kendisidir.<sup>292</sup> Bu bağlamda müzakereci siyaset açısından kilit nokta, müzakere sürecindeki katılımcılar

---

<sup>291</sup> Müzakereci Demokrasi anlayışının ayrıntıları için ayrıca bkz. M. K. Coşkun, **Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2007, sf. 37-70; F. Keyman., **Türkiye ve Radikal Demokrasi**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000, sf. 128-139.

<sup>292</sup> J.Habermas, **Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları**, çev. İ. Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, sf. 151-164.

(yurttaşlar, gruplar, örgütler vs.) arasında görüş oluşturma ve tartışma alanı olarak bir “kamusal alan” fikridir. Kamusal alan, sivil toplumdaki iletişim, diyalog ve müzakereye karşılık gelir, iletişim sürecini, bu süreçte kullanılan prosedürleri tanımlar. Katılımcılar kamusal alanda ortak kanı ve bir irade oluşturarak demokratik siyasetin temelini ve meşruiyetini sağlarlar. Habermas için önemli olan nokta, kamusal alanı, bir başka ifadeyle müzakerenin, tartışmanın ve ikna etmenin yöntemlerini, biçimlerini, prosedürlerini geliştirmek ve güvenceye almaktır. ‘Müzakereci siyasetler, meşrulaştırıcı güçlerini, toplumsal bütünleştiricilik işlevini yalnızca yurttaşlar ortaya çıkan sonuçların makul bir nitelik taşımasını beklediği için yerine getirilebilen bir düşünce ve irade şekillendirme sürecinin söylemsel yapısından alırlar.’<sup>293</sup> Bir başka ifadeyle müzakereci demokrasi modeli, müzakere edilecek konuları sınırsız olarak değerlendirirken, müzakerenin kendisine yönelik belirli kurumsal usulleri ve uygulamaları vurgular. Müzakere sürecinden çıkacak olan “doğru” kararların meşruiyetinin temeli, müzakerenin prosedürüne, iletişimsel biçimlerin ve koşulların kurumsallaştırılmasına bağlıdır. Bu kurumsallaştırma da ise hukuk devletinin temel hak ve özgürlüklerin tesis edilmesine ve anayasal güvence altına alınmasına bağlıdır. ‘...(müzakereci demokrasi) tıpkı cumhuriyetçilikte olduğu gibi kamuoyu ve irade oluşturma sürecini odak noktası haline getirir, fakat hukuk devleti anayasasını ikinci sırada görmez. Tersine hukuk devleti temel hakları ve

---

<sup>293</sup> Habermas’dan akt. M. K. Coşkun, 2007, sf. 46.

ilkelerini, demokratik işleyişteki önemli iletişim koşullarının nasıl kurumsallaştırılabileceğine ilişkin sorunun tutarlı yanıtı olarak algılamaktadır... tartışımcı (müzakereci Y.N.) bir siyasetin hayata geçirilmesi, medeni haklarını kolektif olarak kullanabilen bir topluluğa değil, söz konusu işleyişlerin kurumsallaştırılmasına bağlıdır.’<sup>294</sup>

Bu bağlamda, temel hak ve ilkeler ile siyasal katılım yani siyasal iradi özerklik; demokratik irade ve görüş oluşturma ile haklar; kabaca insan hakları ile halk egemenliği arasında Habermas’a göre hiçbir çelişki yoktur. Olgular ve Normlar (*Between Facts and Norms*) kitabının ana tezi, her ikisinin de aslında bir sarmal içerisinde (demokrasi hakları geliştirir, haklar da demokratik iradeye yeni boyutlar yeni olanaklar yaratır) birbirleriyle bağlantılı olarak geliştiği yönündedir. ‘Bu karmaşık argümanın ayrıntılarına girmeden, Habermas’ın konuyu şu şekilde özetlediğini söyleyebiliriz: “insan hakları” ve “halk egemenliği” arasında arzulanan içsel ilişkiler, yasal olarak kurumsallaştırıcı bir öz-yasama ihtiyacının yalnızca aynı zamanda eyleme geçirilebilir bireysel özgürlükleri güvence altına aldığını ima eden bir ilkeler bütünü yardımıyla giderilebileceği gerçeğinden ibarettir. Benzer bir şekilde, bu özgürlüklerin eşit dağılımı (ve onların adil değeri) yalnızca siyasal kanaat-ve-irade-oluşumunun makul olduğu varsayımını temellendiren bir demokratik prosedür sayesinde gerçekleşebilir. Bu da özel ve kamusal özerkliğin karşılıklı olarak

---

<sup>294</sup> Habermas, 2004, sf. 160.



birbirlerini hiçbirinin diğeri karşısında öncelik iddia edemeyecek bir şekilde önvarsaydıklarını gösterir”...Özgür ve eşit vatandaşlar, eğer ortak yaşamlarını meşru bir şekilde pozitif hukuk aracılığıyla düzenlemek istiyorlarsa, karşılıklı olarak birbirlerine hangi temel hakları tanımalıdırlar? Habermas’ın bu soruya cevabı, elbette, meşruiyetin yalnızca makul bir irade oluşumu için iletişimsel koşulları kurumsallaştıran insan hakları aracılığıyla elde edilebileceğidir’.<sup>295</sup>

‘Ancak, insan hakları çift karakterlidir anayasa normları olarak pozitifliğe ulaşırken, herkesin insan olarak sahip olduğu haklar bakımından, pozitif-ötesi bir geçerlilik kazanırlar.’<sup>296</sup> İnsan haklarına pozitif hukuk normları olarak bakıldığında onları tartışmacı demokrasi modelini kuran ve bu modelin öngördüğü siyasal süreçlerin sürdürülebilir bir istikrara kavuşmasını güvence altına alan hukuk düzeninin en temel yapı taşları olarak tanımlamak mümkündür. Pozitif-ötesi ahlak normları olarak anlaşıldığında ise insan haklarının kurdukları özgül hukuk düzeninin somut bağlamının dışına taşan ve temelinde “iletişimsel Akıl”ın olduğu evrensel bir geçerlilik iddiası vardır. Zira insan hakları, toplumlarda ortak yaşamlarını, Söylem etiği, bir başka ifadeyle müzakere yoluyla oluşturdıkları ortak görüş ve iradelerini yansıtan meşru yasalar aracılığı ile düzenlemek isteyen insanların, birbirlerine tanımak zorunda olduğu haklardır. Habermas, insan haklarının evrensel ahlaksallığın

---

<sup>295</sup> Habermas’dan akt. Mouffe, 2010, sf. 98-99.

<sup>296</sup> Habermas, 2004, sf. 95.

negatifliğini, şimdiye dek yalnızca demokratik devletlerin ulusal yasal düzenleri içerisinde bir hukuki norm biçimde gerçekleştiğinin farkındadır.<sup>297</sup> Ve bu nedenle, ulus-devleti, hem ilk-modern toplumsal entegrasyon sorununu halkçılık üzerinden (ki bu özcü mensubiyet daha sonra akıldışı milliyetçiliği körükleyip insanlığa zararlar vermiştir; Habermas ulusu her zaman etnik-ulus ile özdeşleştirme eğilimindedir.) özgürlükçü ve eşitlikçi siyasi ortaklığı ise vatandaşlık üzerinden çözdüğü için olumlar.<sup>298</sup> Ancak ‘ilişkilerdeki ve iletişimdeki küreselleşme, ekonomik üretimin ve parasal kaynakların küreselleşmesi, teknoloji ve silah transferinde, özellikle de askeri risklerde küreselleşme artık bizleri, bir ulus-devlet çerçevesi içerisinde ya da daha önce alışıl gelmiş yollarla egemen devletlerin birleşerek çözemeyeceği sorunlar ile karşı karşıya bırakmaktadır. Eğer bunlar bir aldatmaca değilse ulus-devlet egemenliğinde yaratılan bu boşluk giderek daha da artacak, siyasi açıdan medeni hakları kullanma yeterliliğinin uluslar-üstü düzeyde yapılandırılmasını ve kurumsallaştırılmasını gerektirecektir- zaten şu sıralar bunun başlangıcını izlemekteyiz.’<sup>299</sup> Dolayısıyla Habermas’a göre küreselleşme süreci riskleri ve daha güzel bir dünyayı yaratma fırsatlarını birlikte sunmaktadır. Risk, eğer yeni bir toplumsal entegrasyon biçimi ve yukarıda açıklamaya çalıştığımız hukukun

---

<sup>297</sup> Habermas, 2004, sf. 94.

<sup>298</sup> Habermas, **Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akibeti: Siyasi Denemeler**, çev. M. Beyaztaş, İstanbul, Bakış Yayınları, 2008a, sf. 77-84; Habermas, 2004, sf. 16vd.

<sup>299</sup> İbid., sf. 15.

üstünlüğe bağlı anayasal demokratik siyaseti kurumsallaştıracak yeni biçimler bulamamamız halinde oluşabilecek iç-parçalanmalar, baskıcı rejimler, hukuksuzluklar- ki Habermas günümüzde dünyadaki en büyük tehdidin hukuka dayalı bir dünya toplumu değil, liberal devletlerden oluşan bir uluslararası düzenin, ABD önderliğinde uluslararası hukuku ve antlaşmaları hiçe sayarak ve ahlaki evrenselliği yanlış temellendiren (Örneğin ABD eski başkanı Bush'un biz-onlar; iyilik-kötülük/şer eksenli ayrımı gibi) hegemonyacı liberalizmdir<sup>300</sup>- iç ve dış çatışmalar vb. ile yüzyüze kalabilme ihtimalimizdir. Fırsatlar ise, yukarıda açıklamaya çalıştığımız eşitlikli bir toplumun demokratik-hukuksal evrenselliği ile ahlaki evrenselliğini birleştirebileceğimiz; evrensel insan haklarını, Kant'ın dünya vatandaşlık hukukunu (*ius cosmopolitanum*) üzerinden kurumsallaştırıp meşrulaştırabileceğimiz, bir başka ifadeyle ahlaki ve negatif bir norm olan insan haklarını, hukuki ve siyasal pozitif bir norm haline getirebileceğimiz zamanlar içinde bulunduğumuzdur.

Habermas'ın yeni bir toplumsal entegrasyon biçimi olarak önerdiği kavram “anayasal yurtseverlik”tir<sup>301</sup>. Kavram, hukuk yani anayasa ile siyaseti yani yurttaş katılımını birlikte değerlendirir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız temel hak ve

---

<sup>300</sup> Habermas, J. **Bölünmüş Batı**, çev. D. Muradoğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, sf. 96-97; sf. 167-173.

<sup>301</sup> Kavrama dair titiz bir inceleme için bkz. Jan-Werner Muller, **Anayasal Yurtseverlik**, çev. A.E. Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2012.

ilkeler ile siyasal katılımın sarmal birlikteliğine benzer, birbirlerine bağılırlar. Anayasalar yurttaş siyasal katılım ve eylemleriyle (tabi ki sadece Habermasçı anlamda iletişimsel) süreç içerisinde oluşur, gelişir ve gerekiyorsa değişir. Dolayısıyla yurttaşlık sadece bir hukuki statü değil, bir siyasal etkinliktir. Fakat öte taraftan da yurttaşların siyasal eylemlerine bir sınır, bir çerçeve, bir biçim getiren de anayasadır. Habermas'ın, Avrupa Birliği sürecinde geliştirdiği bu kavram, yurttaşlığı her hangi bir tözsel değerden değil siyasal nitelikleri ile tanımlama çabasıdır. AB'de yaşanan entegrasyon sorunları, yoğun göçler, farklı etnik ve dinsel kimliklerin varlığı vs. olgular karşısında Habermas, bir kişinin, kendisini yasa yapım sürecinin bir parçası olarak gördüğü ve kendisinin yapım süresinde etkinliği olduğu yasalara uyduğu sürece kim olduğu, nereden geldiği, neye inandığı, nerede doğduğu vs. bakılmaksızın o siyasal topluluğun parçası, yurttaş olduğunu belirtir. Böylelikle yurttaşlığı ve buna bağlı siyasal iletişimsel eylem mevcut ulus-devlet sınırlarından, bağlarından tümüyle koparır, ulus-sonrası ve ulus-üstü yeni oluşumlar için siyasal temel yaratır. Ancak Habermas'ın diğer kavramları olan kamusal alanın varlığı, müzakereci demokrasi vs. gibi anayasal vatanseverlik de gelişmiş bir sivil toplumda ve anayasal liberal hukuk devletinde anlam kazanabilir. Sonuç olarak, küreselleşme sürecinin riskleri ve fırsatları karşısında Habermas, iletişim, söylem ve yasalar ekseninde işleyecek olan sosyal bütünleşmenin ve iletişimsel akıla bağlı siyasal eylemin yeni bir biçimi olarak Anayasal Yurtseverliği önermiştir. Bu bağlamda D.

Arcibughi'nin Kozmopolit Demokrasi savunusunu da eleştiriler getirmiştir. Habermas'a göre böyle bir demokrasiyi öngörmek oldukça güçtür. Çünkü müzakereci demokrasi usullerine göre oluşturulacak bir meclisin, kozmopolit bir parti yapılanmasının nasıl kurulacağı (temsil sorunu), demokratik kararların nasıl yerine getirileceği (yönetim sorunu) ve en önemlisi insanların kozmopolit kurumlar ile nasıl özdeşleşebileceği, bu kurumların kararlarını nasıl kabul edeceği, özgür ve eşit yurttaşlar olarak diğer üyelerle nasıl dayanışma içerisinde olacağı, ortaklaşa nasıl siyasal eyleme gireceği (meşruiyet sorunu) vb. bir takım sorunlar içerir. Habermas, bu eleştirisini şöyle ifade eder: 'Ben vatandaşlar-arası tesianütün ve refah-devleti uygulamalarının ulus sonrası bir federal devlette uygulanabilecek şekilde genişletilmesinin önünde yapısal engeller görmüyorum. Ama dünya toplumunun siyasal kültüründe, küresel bir cemaatleşme ve kimlik inşası için gerekli olan müşterek siyasal-etik noksan kalmaktadır. Dünya vatandaşları arasında kurulan kozmopolit bir cemaat, dünya iç-işleri siyaseti uygulayabilmek için gerekli olan temeli oluşturamamaktadır. Gözetilen menfaatlerin oylanması, menfaatlerin genelleştirilmesi ve müşterek menfaatlerin teşkilini sağlayan prosedürlerin dünya çapında müesseseleşmesi, bir dünya devletinin sadece örgütsel faaliyetleriyle gerçekleştirilemezler. Bu bakımdan "kozmpolitik demokrasi" tasarımlarının kendilerine başka modeller seçmesi gerekmektedir.'<sup>302</sup> Habermas yine, kendi etik

---

<sup>302</sup> Habermas, 2008a, sf. 141-142.

anlayışının evrenselliği ile siyaset anlayışının yerelliği arasında kalmıştır. Ancak hukukun bu açmazı bir nebze olsa çözebileceğine dair iyimserdir.

Habermas, uluslararası hukukun Kant'ın işaret ettiği dünya vatandaşlığı hukuku istikametinde geliştiğini, bu hukukun anayasalarda, örgütlerde ve süreçlerde kısmen de olsa yaşama geçirildiğini, kurumsal bir kimlik kazandığını ve de en önemlisi bir hukuki ve siyasi norm olarak (hukukun üstünlüğü, temel haklar vb. prensipler noktasında) üstünlük ve meşruiyetinin tanındığını belirtir. Dolayısıyla önümüzde duran esas mesele Habermas'a göre, Kant temelli bir uluslararası hukukun anayasallaştırılması meselesidir.<sup>303</sup> Buna göre, insan haklarının korunması ve kollanması ulus devletlerin bir iç sorunu olmayıp sadece uluslararası düzenin ve örgütlerin sınırları çerçevesinde de anlaşılamaz. Hakların ne olduğuna dair ortak bir katalog oluşturulması, hakların devletler ve uluslararası örgütlenmeler dışında bir yerde güvence altına alınması; bir başka ifadeyle insan haklarını Kant'ın *ius cosmopoliticum* yorumuyla bir arada ele alan yeni bir ulus-üstü çerçeve geliştirilmesi gereklidir.

Habermas'ın, uluslararası hukukun anayasallaştırılması meselesindeki çıkış noktası, anayasaların devlet ile zorunlu bir aidiyet bağı bulunmadığı ve anayasanın devletsiz de hayat bulabileceği yönündeki düşünceleridir. Ona göre Avrupa Birliği ve

---

<sup>303</sup> J. Habermas, **Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler**, çev. A. Nalbant, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009, sf. 297 vd.

Birleşmiş Milletler devletsiz anayasal düzenlere örnektir: ‘Devletin varlığı, anayasal düzenlemeler için gerekli bir önkoşul değildir. BM ve AB gibi uluslar-üstü birlikler, modern hukuk, yürütme ve vergi devletinin iç ve dış egemenliği korumak için kullandığı meşru güç araçları tekeline sahip değiller, ama yine de uluslar-üstü hukukun ulusal hukuk düzenlemelerinden öncelikli olmasını talep ediyorlar...BM, Dünya Ticaret Örgütü, AB örneklerinde, “devletsiz hukuk sistemi”...ulus-üstü anayasalar iktidarı sınırlıyor olmalarıyla, erken yeni çağın soylular, kilise ve siteler gibi<sup>304</sup> iktidar zümrelerinin kralla yaptıkları antlaşmalarda gördüğümüz modern öncesi hukuk geleneklerine benzerler. Bu gelenekte, ayrıntılı bir kuvvetler ayrılığıyla siyasi iktidarın sınırlandırılmasını hedefleyen bir “anayasa” kavramı oluşturulur... Buradan gücü sınırlayan iki “kanunlar iktidarı” modeli doğar: “rule of law” (hukukun üstünlüğü) ve “hukuk devleti”... Uluslararası düzeyde anayasal bir devlet elbette olamaz, ama *constitutionalism* (anayasallık) olur; hukuk devleti olamaz, ama *rule of*

---

<sup>304</sup> Habermas’ın gerek aşağıda dile getireceğimiz “çok düzlemli sistem” adını verdiği merkezsiz ve parçalı sistem ve gerekse de burada “devletsiz hukuk sistemi” için ortaçağa dönmesi ve bu bağlamda “düzensizliğe”, “kaos”a, yeni bir düzen, “kosmos” getirme amacı, bizlere Alan Minc’in zamanımızın Yeni bir Ortaçağ olduğu tespitini hatırlatıyor: ‘Gerçekten de Yeni Ortaçağ: Örgütlü sistemlerin yokluğu, her türlü merkezin kayboluşu, kaygan ve silinik dayanışmaların ortaya çıkışı, belirsizlik, rastlantı, bulanıklık.’A. Minc, **Yeni Ortaçağ**, çev. M.A. Ağaoğulları, Ankara, İmge Kitabevi, 1995, sf. 8. ‘Bugünün ve yarının devletleri arasındaki ilişkiler, XIX. Yüzyıl uluslarının “konser”lerinden çok, 1400’lerdeki prenslerin, zorbaların oyununa benziyor. Amerika Birleşik Devletleri ile Japonya, Modern Zamanların “emperyal”, hatta emperyalist devletleri gibi değil, vasallarıyla sorunları olan süzerenler gibi davranıyorlar. Bulanık dünyaya bulanık ilişkiler, kaygan güç konumlarına kaygan örgütler, belirsiz çatışmalara da belirsiz kurallar. Yeni Ortaçağ tıpkı eskisi gibi, hiçbir şeyin kesin bir biçimde elde edilemediği devingen ve merkezsiz dünyaya uygun düşüyor.’İbid., sf. 60-61.

*law* (hukukun üstünlüğü) olur; uluslar arası bir sosyal devlet ilkesi olamaz, ancak *social justice* (sosyal adalet) olur...<sup>305</sup>

Bu anayasallaşmayla Habermas, bir dünya cumhuriyeti (Dünya Devleti-*kozmopolis*) oluşturulmasını kastetmediği belirtir. Ona göre günümüz dünyası, “çok düzlemlili-katmanlı sistem” adını verdiği merkezsiz ve parçalı sistemdir. Ve bu sistemde devlet dışı anayasallaşma sürecinin aktörleri; devletler, küresel sivil toplum örgütleri, Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği, Dünya Ticaret Örgütü gibi ulus-üstü örgütler, ulusal ve Avrupa Adalet Divanı, Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi ulus-üstü yargı organları ve tabi ki bireylerdir. ‘Kant’ın idesi ışığında, bugünkü yapılardan yola çıkarak, merkezi olmayan dünya toplumunun siyasi anayasası, haklı nedenlerle bütünüyle bir devletin özelliklerine sahip olmayan çok kademeli bir sistem olarak düşünülebilir. Bu görüşe göre, yeni konumuna uygun bir biçimde düzeltilmiş bir dünya kuruluşu, bir dünya cumhuriyeti devletine dönüşmesine gerek kalmadan uluslar-üstü düzeyde barışın sağlanmasıyla ve insan hakları politikasıyla ilgili yaşamsal ama özgünleştirilmiş görevlerini etkili bir biçimde ve ayırım yapmadan gerçekleştirebilir. Böylece orta derecede uluslar-üstü bir küresel güce sahip olan aktörler, sadece koordine etmekle kalmayıp bir taraftan da şekillendirme görevini üstlenen bir dünya-iç-politikasının zorlu sorunlarını daimi konferanslar ve

---

<sup>305</sup> Habermas, 2007, sf. 129-131; Habermas, “The Constitutionalization of International Law and the Legitimacy Problems of a Constitution for a World Society”, *Constellations*, 15/4, Aralık, 2008b, sf. 444-455.



müzakerelerle çözebilirler...Bu durumda ulus-devletlerin, dünyanın farklı bölgelerinde, AB gibi, “dış politikada icraat gücü olan” kıtasal rejimler etrafında birleşmesi gerekir. Uluslararası ilişkiler değiştirilerek bu düzeyde devam edebilir. Bu tadilat, Birleşmiş Milletler’in etkili bir güvenlik sistemi olduğunda küresel oyuncular da ihtilafların çözülmesi için meşru bir araç olarak savaşa başvurmaktan men edileceği için gereklidir. Uluslar-üstü düzeyde Birleşmiş Milletler Ana Sözleşmesi’nin barışın ve insan haklarının korunması yönündeki hedeflerini gerçekleştirmesini, ulus-aşırı düzeyde ise dünya iç politikalarının ehlileşmiş büyük güçlerin arasında bir uzlaşmaya gidilerek çözülmesini sağlayabilecek “çok düzlemli sistemi”, burada dünya cumhuriyetine kavramsal bir alternatif göstermek için kullandım.<sup>306</sup> Habermas, başka bir yazısında da, uluslararası hukukun anayasallaşma sürecinin, illa mevcut devletlerin politik özerkliğine aşkın bir dünya devletinin oluşumuna giden bir toplum sözleşmesi biçimi alması gerekmediğini dile getirir.<sup>307</sup>

‘Günümüzde bir dünya siyasetinin hukuklaştırılmasına dair her türlü kavramsallaştırma girişimi, bir dünya anayasasının kurucu öznelerinin hem bireyler hem de devletler olduğu noktasından yola çıkmalıdır.’ Habermas’a göre bu tür çok-katmanlı yargı düzeninin ‘devletler dünyasını, yurt içinde birikmiş olan güven zemini

---

<sup>306</sup> Habermas, 2007, sf. 127-128.

<sup>307</sup> Habermas, 2008b, sf. 444-455.

ve vatandaşların uluslarına yönelik sadakatini göz ardı eden bir dünya cumhuriyetinin otoritesinin aracılığına tabi kılmaması gerekir.<sup>308</sup>

Ancak, her hukuk düzeninde olduğu gibi hem başvurulduğu zaman yasalar arasında dolayım sağlayacak hem de o düzeni koruyup, kollayacak bir otoriteye ihtiyaç vardır. Bu otorite, devletler veya bir dünya cumhuriyeti değilse nedir? Habermas sanki bu “çok düzlemli-katmanlı sistem”in çerçevesini sağlayacak en üst otorite olarak Birleşmiş Milletler’i işaret ediyor gibidir: ‘BM Ana Sözleşmesi’ne öncelikle anayasa niteliği kazandıran üç normatif yeniliği öne çıkarmakla yetineceğim...:Barışın sağlanması hedefinin insan hakları politikasıyla açıkça birleştirilmesi; Şiddet yasağının gerçekçi bir adli kovuşturma ve yaptırım uyarısıyla birleştirilmesi; BM’nin kapsayıcılığı ve hukukun evrenselliği... BM Ana Sözleşmesi, bence, üye devletlerin kendilerini, devletler hukuku sözleşmelerinin öznesi olarak görmek zorunda olmayacakları, siyasi bir dünya toplumunu yurttaşlarıyla birlikte kurucu üye olarak görebilecekleri bir çerçeve sağlıyor.<sup>309</sup>

Peki, insan haklarına ve hukukun evrenselliği ilkesine bağlı anayasalaşacak olan BM, bu hukuksallığın ihlali durumlarında ne yapacak? Habermas’a göre: ‘Egemen devletin ödevi, ulusal sınırların içerisinde temel haklar halinde pozitifleştirilmiş insan haklarını garanti etmektir; Anayasal devlet bu işlevi,

---

<sup>308</sup> Habermas, 2008b, sf. 448-49.

<sup>309</sup> Habermas, 2007, sf. 150-151; Habermas, 2009, sf. 320.

demokratik olarak birleşmiş vatandaşlarının görevlendirmesiyle yerine getirir. Fakat uluslararası hukukun özneleri olma, yani dünya vatandaşları olma nitelikleriyle, bu devletin vatandaşları aynı zamanda dünya organizasyonuna bir tür adi kefarete vermektedir ki buna göre kendi hükümetleri artık temel hakları korumaya yetkin veya istekli değilse, güvenlik kurulu bu işlevi üstlenir.’<sup>310</sup> İşte bu, hukuk ve ona kayıtlı şiddet meselesidir. İnsan hakları hukuku, bu hukukun ihlal edildiği durumlarda yaptırımlarıyla, şiddetini gösterir: Hak ihlali hallerinde “müdahale hakkı”, bir başka ifadeyle günümüzde çokça tartışılan “insani müdahale” kavramı.<sup>311</sup> Habermas’ın amacı, bu müdahale hakkının, BM çerçevesinde hukuksallaştırılması, bir başka ifadeyle hangi hallerde gerekli, yasal ve meşru olacağının çerçevesinin çizilmesidir. ABD’nin, BM’nin onayıyla Kosova’ya müdahalesini desteklerken ve aynı ABD’nin 11 Eylül’den sonra “terörizme karşı savaş” açması ve Irak’a müdahalesine şiddetle karşı dururken bu saik ile hareket ettiği söylenebilir.<sup>312</sup> Habermas bu bağlamda, hukuksal ideallerinden küresel siyasetin gerçeklerine yüzünü döner ve BM’nin, ona bağlı Güvenlik Konseyi’nin hukuksallık doğrultusunda reformunun zor olduğunu diler getirir. ‘Şiddet uygulama tekellerinin merkezilikten çıkması sürecinde bu sadece, eğer güvenlik kurulu bütün vakalarda

---

<sup>310</sup> Habermas, 2009, sf. 324-325.

<sup>311</sup> İnsani müdahale kavramının ayrıntıları için bkz. J.L. Holzgrefe-R.O, Keohane, **Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas**, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

<sup>312</sup> Habermas, 2007, sf. 9-37.

işbirliği içindeki üyelerden, öncelikle BM hukukunun uygulanması için yaptırım potansiyeli ödünç alarak yetki toplayabilirse işleyebilir. Güvenlik kurulunun bileşimi, seçim süreci ve donanımı açısından reformu önerileri, buna uygun olarak güçlü üyelerin işbirliğine hazır olmasının güçlendirilmesine ve bir süper gücün bağlanmasına hizmet etmektedir, ama kendini özerk bir oyuncu olarak algılamaktan takım oyununa geçiş süreci, bunlar için anlaşılır biçimde çok zordur.<sup>313</sup> Dolayısıyla küresel siyasetin güce dayalı gerçekliği karşısında ‘BM bir taraftan da bir kağıttan kaplandan başka bir şey değil çoğu zaman. Büyük güçlerin işbirliği yapmaya gönüllü olmasına tabi’<sup>314</sup> olduğunu kabul eder. Çözüm Habermas’a göre, güçlü bölgesel ya da Kıta ölçeğinde geniş mekânları denetleyen güçler arasında bir müzakere yaratabilmekten, ihtilafı hususları müzakere etme yeteneğini haiz küresel oyuncuların varlığından geçer. Bir başka ifadeyle, güçler dengesi oluşturabilecek AB benzeri ulus-üstü büyük siyasal örgütlenmelerin inşa edilmesi gerekir. Bu inşa sürecinin aktörleri yine, devletler, küresel sivil toplum örgütleri, bireyler olacaktır. Dolayısıyla devletler bu bağlamda da bütünüyle devre dışı kalmaz; ulus-aşırı yeni siyasal müzakere süreçlerinde yer alan bölgesel ve Kıtasal güçler dengesi içerisinde azalan bir etkiye sahip olmaya devam eder. Bu bölgesel yapıların meşruiyeti hususunda ise Habermas gene oldukça gerçekçidir. ‘...uluslararası organizasyonlarda

---

<sup>313</sup> Habermas, 2009, sf. 323.

<sup>314</sup> Habermas, 2007, sf. 24.

siyasi kararların meşrulaştırma gereksinimi ve meşrulaştırılabilirliği sorusuna dokunmaktayız...Ama kendimizi kandırmayalım. Ne kadar arzu edilir olsalar da, bu türden reformlar, ulus-üstü kararlarla demokratik olarak işleyen devlet içi meşrulaştırma yolları arasında sağlam bir bağlantı kurmak için yeterli değildir. Arada bir uçurum kalmaktadır.<sup>315</sup> Ancak buna rağmen yukarıda bahsi geçen aktörlerin, ‘önemli demokratik eksiklikleri göze almaksızın, kıtasal veya kıta altı büyüklüklerde birleşmeleri gerekir.’<sup>316</sup> Bu noktada, Habermas’ın hukuk ve etik bağlamlarında kozmopolit, siyaset gerçekleri karşısında ise AB’nin “resmi filozofu” olarak federalist olduğu söylenebilir. Uluslararası hukukun insan hakları temelli anayasalaştırılmasına dönük iyimserliğini her zaman korur. Ancak BM’nin yapısının bu yönde reform edilmesinin zor olduğunun farkındadır. Bu nedenle Habermas için, mevcut küresel siyaset arenasının acil sorunu, savunduğu uluslararası düzene en büyük tehdit olarak gördüğü ABD’nin gücünü ve temsil ettiği “hegemonyacı liberalizm”i dengeleyip, onu, inşa edilecek kozmopolit hukuka ve ahlaki değerlere uymaya zorlayacak, ulus-sonrası ve ulus-ötesi AB benzeri “güçlü” siyasal yapılar oluşturmaktır. Böylelikle Habermas, AB ve Kantçı sürekli barış ideallerinden, savunduğu ‘demokratik liberal anayasal düzenleri korumanın, teşvik etmenin askeri

---

<sup>315</sup> Habermas, 2009, sf. 326-327.

<sup>316</sup> İbid., sf. 331.

güce bağlı olduğu anarşik bir Hobbesçu dünyanın<sup>317</sup> gerçeklerine adım atmış olur. Dolayısıyla salt evrenseller, ‘Agnes Heller’in “boş kavramlar” dediği, ne ahlaki, ne yasal ne de politik anlamıyla fiili hayatta karşılığı olmayan şeylerdir ve bu halleriyle sadece umut, beklenti, istek ve heves nesneleridir. Fakat bu boş kavramlar hayatta somut bir biçim aldığında, yani siyasetin diline tercüme edilip, bizzat fiili hayatla – koşullarla- karşılaştığında ise bu istek, heves, umut, arzu... geri çekilir; yerini gerçek politik ilişkilere bırakır.<sup>318</sup>

Habermas, hukukun üstünlüğünü kabul eden ulus devletler olmakla birlikte, bütün devletlerin demokratik anayasalara sahip olmadıklarını belirtir.<sup>319</sup> Ayrıca yukarıda belirttiğimiz gibi kamusal alanın varlığı, müzakereci demokrasi, anayasal vatanseverlik de gelişmiş bir sivil toplumda ve anayasal liberal hukuk devletinde anlam kazanabilir. Dünyadaki bütün toplumlar da, insan haklarına dayalı Batılı meşruiyet standartlarını ve hukuk sistemlerini, kültürel arka planlarından bağımsız olarak, benimsemek zorundadır.<sup>320</sup> Dolayısıyla onun evrensel olduğunu iddia ettiği “ideal konuşma durumu”, “söylem etiği” ve bütün diğer kavramları, aslında “tikel”e, yani Batılı toplumlara özgüdür. O halde, insan hakları hukukunun, ‘siyasi bir ideolojiye dönüştüğü ve bu ideolojinin neoliberal ekonomizm olmadan

---

<sup>317</sup> R. Kagan, “Power and Weakness: Why the United States and Europe See the World Differently”, **Policy Review**, Haziran-Temmuz, 2002.

<sup>318</sup> Agnes Heller’den akt. Çetinkaya, 2007, sf. 39-40.

<sup>319</sup> Habermas, 2008b, sf. 449.

<sup>320</sup> Habermas, 2008a, sf. 160-168.

anlaşılamayacağı<sup>321</sup>; ‘yeni oluşmakta olan kapitalist imparatorluk düzeninin inşası, meşruiyetinin sağlanması ve en önemlisi bu düzenin korunması için temel yasal dayanak’<sup>322</sup>; ‘ve insani müdahalenin dünya hakimiyetini amaçlayan yeni sömürgeciliğin aracı’<sup>323</sup>; ‘bağlı olduğu BM’nin aslında Avrupa Hristiyan kökenleriyle Kutsal İttifak’ının devamı’<sup>324</sup> ve ‘yerküreye yayılan yeni emperyal düzenin “Truva atı”<sup>325</sup> olduğu yönündeki saptama ve itirazları dikkate almalıyız.

Habermas, yukarıda da belirtmeye çalıştığımız gibi, Kant’ın sürekli barış ideali ve dünya yurttaşlığı hukuku doğrultusunda, haklara dair bir katalog oluşturulup, BM’nin bu anayasallık ekseninde hukuk ve hukuk dışı eylemleri tasnif ederek, gerekli hallerde ve gene hukuk içerisinde kalarak, dünyadaki çatışmaları ve hak ihlallerini engellemesi hedefini gözetir. Ancak Habermas’ın, “dünya-iç politikası” görüşü ve BM’nin “müdahale hakkı”nı savunması, amaçladığının aksine “sürekli barış” değil, sürekli bir “küresel iç savaş” görüntüsü vermektedir. Uluslararası siyasette içerisi/dışarısı ayrımının bulanıklaşması, aynı zamanda savaş/barış ayrımını da muğlaklaştırmıştır. Devletlerarası dış savunmadan ve çatışmadan, dünyanın iç güvenliğe; askeri hazırlıklardan, polisiye önlemlere;

---

<sup>321</sup> M. Gauchet, **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, çev., Z. Savaşçın, İstanbul, İletişim Yayınları, sf. 316-317.

<sup>322</sup> M.Hardt-Negri, A., **İmparatorluk**, çev. A. Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002, sf. 27-45.

<sup>323</sup> M.Mamdani, “The New Humanitarian Order”, **The Nation**, 287/9, Eylül, 2008, sf. 18.

<sup>324</sup> D. Zolo, 1997, sf. 1-18.

<sup>325</sup> James Tully’dan akt. Benhabib, 2013, sf. 311-312.

simetrik düşman algısından asimetrik suçlu algısına vs. doğru kayan özellikler taşıyan “yeni savaşlar”<sup>326</sup>. Bu bağlamda örneğin savunma, dış tehditlere karşı koruyucu engeller oluşturmakken, güvenlik “içte” (dünyanın her yerinde) aktif ve sürekli bir faaliyete işaret eder. Güvenliğin asıl amacının barışı getirmek değil asgari de olsa bir düzenin sağlanmasıdır. Bu sebeple, hem “yeni savaşlar” bir süreklilik arz etmekte (“Terörizme karşı savaş”) hem haklılık üzerinden (hukuka uygunluk, meşruluk) karşıdakini suçlu/şer olarak görüp, ona karşı mücadeleyi mutlaklaştırmakta, hem de kendi yasal çerçevesini kurmak ve dayatmak suretiyle düzenleyici küresel ya da emperyal bir hukuk biçimi haline dönüşmekte<sup>327</sup> olduğu yönündeki eleştiriler dikkate değerdir.

---

<sup>326</sup> “Yeni savaş” kavramının ayrıntıları için bkz. M. Kaldor, **New&Old Wars: Organized Violence in a Global Era**, Cambridge, Polity Press, 2006; H.Münkler, **Yeni Savaşlar**, çev. Z.A. Yılmaz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

<sup>327</sup> M. Hardt-A.Negri, **Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi**, çev. B. Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, sf. 19-50; Ayrıca bkz. E.B.Paker, **Küresel Güvenlik Kompleksi: Uluslararası Siyaset ve Güvenlik**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, sf. 97 vd.



### 3. JOHN RAWLS VE HALKLARIN YASASI

John Rawls (1921-2002) klasik liberal geleneğin ihmal ettiği etik ve politika arasındaki ilişkiyi Kant’a dönerek yeniden tesis etmeye çalışır. ‘Geleneksel liberalizmin faydacı meşrulaştırılması yerine ve haklar temeline oturan bir hukuki ve rasyonel bireysellik savunusudur bu. Çabası, liberal siyasal öğretinin negatif statü haklarıyla, modern sosyal devletin eşitlik ve adalet ilkelerini Amerikan anayasalcılık geleneğinde birleştirme denemesi olarak özetlenebilir.’<sup>328</sup> Politik bir liberalizm anlayışına sıkı sıkıya bağlı olan Rawls’un, bütün kuramsal çabası iki temel soru etrafında biçimlenmiştir. İlki, ‘özgür ve eşit sayılan ve bir nesilden diğerine hayta boyu bir toplumun bütünüyle işbirliği içerisindeki üyeleri olan vatandaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin adil kurallarını belirleyecek en uygun adalet anlayışı nedir?’<sup>329</sup> Rawls, temel değerleri ve kavramları birbiriyle çelişen, uzlaşmaz, farklı düşün ve inanç sistemlerini benimseyen insanların bir arada yaşadığı çoğulcu toplumların varlığının demokratik bir toplumun siyasal kültürünün bir parçası olduğunu belirtir ve birinci temel soruya hoşgörü ile ilgili olanı dahil eder. ‘Dolayısıyla ikinci soru da şöyledir: Özgür kurumların kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan makul çoğulculuk ışığında hoşgörünün zemini ne olabilir. İki soruyu birleştirek: Makul

<sup>328</sup> A. Çelebi, **Avrupa: Halkların Siyasal Birliği**, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, sf. 26.

<sup>329</sup> J. Rawls, **Siyasal Liberalizm**, çev. M.F. Bilgin, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, sf. 49.

dini, felsefî ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi bir biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olabilir?<sup>330</sup> Bu iki soru bir arada ele alındıklarında politik liberalizmi “normatif olarak temellendirme” ve “siyasal istikrar” sorununu oluştururlar.

‘İlk soruya iki adet “hakkaniyet olarak adalet” ilkesi üzerinden yanıt verir:

1. Herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır; bu düzende eşit siyasal özgürlüklerin; ama sadece bu özgürlüklerin, değerleri eşit olarak sağlanır.
2. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır:  
Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara bağlanmalıdır ve ikincisi, bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır.

Bu ilkelerin her biri kurumları sadece, temel haklar, özgürlükler ve fırsatlar açısından değil, eşitlik iddiaları konusunda da belli bir alanda düzenler; ikinci ilkenin birinci kısmı ise bu kurumsal güvencelerin değerini ortaya koyar. Bu iki

---

<sup>330</sup> İbid., sf. 49-50.

ilke birlikte, birinci ilke ikinciye göre daha öncelikli olmak üzere, bu değerleri gerçekleştirecek temel kurumları düzenler.<sup>331</sup>

Herkes tarafından meşru olarak kabul edilecek yukarıdaki ilkelere bağlı hakkaniyetli bir adalet kuramı tanımlamaya çalışan Rawls için, düzenli bir toplum, herkesin, diğerlerinin de kendisiyle aynı adalet ilkelerini kabul ettiğini bildiği ve temel toplumsal kurumların bu ilkeler açısından genel olarak tatmin edici olarak kabul edildiği toplumdur. Bu hiçbir şekilde itiraz edilemez görünen bir çıkış noktasının ve yukarıda alıntıladığımız hakkaniyetli bir adalet için iki temel ilkenin temellendirmesi için Rawls, diğer sözleşme kuramcılarına ve özellikle de Kant’a başvurur. Öncelikle tüm bireylerin eşit olduğu bir başlangıç durumu<sup>332</sup>, geleneksel toplumsal sözleşme kuramında doğal duruma denk düşen bir durum varsayar. Bu varsayım Kant’ta olduğu gibi tamamen akılsaldır. Böyle bir bağlamda, seçilecek olan adalet ilkelerinin hangileri olacağını sorarken son bir tanımlama daha yapar: söz konusu ilkeler “bilgisizlik peçesi altında” (*behind a veil of ignorance*) belirlenir. Bu tanımlama esas olarak seçimin sadece mantıksal ve akılcı bir yolla yapılabileceği anlamına gelir ve Kant’ın hiçbir koşul tarafından belirlenmemiş saf pratik akıl kavramsallaştırmasına benzer. Toplumsal ilişkiler sıkı sıkıya simetrik ve tarafsızdır. Hiçbir birey henüz değerlendirme yeteneğinde olmadığı kişisel çıkarları adına seçim

---

<sup>331</sup> İbid., sf. 51-52.

<sup>332</sup> İbid., sf. 67-73.

mekanizmasını bozma olanağına sahip değildir. Kısaca, Rawls sözleşme kuramını alarak, Kant'ın “a priori koşulsuz buyruklar”ın oluşumu sorunsalına kaydırır. Bilgisizlik peçesi altındaki bireyler (Özerk-Ahlaki-Akılcı), saf aklın koşulsuz buyrukları uyarınca ve aklın iradesiyle tamamen prosedürel ve tabi ki biçimsel bir adalet anlayışı yaratırlar. Bu bağlamda, adaletin konusu sonuçlar değil, prosedürler, içerik değil biçimdir. Ve böylelikle Rawls, yukarıda alıntıladığımız “adil” ve “hakkaniyetli” kavramlarını tamamen akılsal, biçimsel ve bunlara bağlı normlar üzerinden türetir.

Böylelikle siyasal düzenin meşruiyet anlayışı ve temellendirilmesi için makul ve rasyonel özgür ve eşit yurttaşlara başvurur. Bu noktada Rawls “örtüşen görüşbirliği” adını verdiği bir anahtar kavrama daha başvurur. ‘Eğer düşünsel ve vicdani çeşitlilik koşulları altında aklın yolu tek değil çoksa, veri bir “siyasal adalet anlayışını” doğru bir adalet anlayışı olarak benimsemenin de, farklı düşün ve inanç sistemleri ile ilişkilendirilebilecek birçok gerekçesi olabilir. “Hakkaniyet olarak adalet anlayışını” esas alan demokratik bir siyasal yapının, düşünsel ve vicdani çeşitlilik koşulları altında, sürdürülebilir bir istikrara kavuşmasının ön koşulu da bu yapının, farklı kapsamlı doktrinler arasında kurulacak böylesi bir “örtüşen görüşbirliği” ile desteklenmesidir. Temel siyasal yapısı hakkaniyet olarak adalet anlayışını esas alan ve farklı kapsamlı doktrinlerin “örtüşen görüşbirliği” ile desteklenen böylesi bir demokrasi modelinde rejimin esaslarını sorgulayan “neden

demokrasi?” sorusunun, bu soru hangi dünya görüşünden gelirse gelsin, o dünya görüşünün metafizik hakikat iddiası ile desteklenebilecek bir yanıtı olur. Dahası, demokratik rejim gerekirse, kendisini anti-demokratik siyasal hareketlere karşı güç kullanarak da savunabilir. Böylesi bir zorunluluk hâsıl olduğunda kullanılacak gücü meşru kılacak olan da, farklı düşün ve inanç sistemlerinin “neden demokrasi?” sorusuna, kendi hakikat iddialarından hareketle verdikleri bu farklı yanıtlardır. Dolayısıyla böyle bir toplumda farklı düşün ve inanç sistemlerinin ortaya attığı “metafizik hakikat iddiaları” arasındaki ideolojik, felsefi ya da dini görüş ayrılıkları sürse de, bu görüş ayrılıkları hiçbir zaman, siyasal istikrarı sarsabilecek boyutta bir çatışmaya dönüşmezler.<sup>333</sup> Dolayısıyla Rawls’un “örtüşen görüşbirliği” anlayışını kabaca yeniden değerlendirecek, bu işbirliğinin sadece makul ve rasyonel eşit ve özgür yurttaşlar arasında olduğunu yeniden belirtmeliyiz. (“makul çoğulculuk”) İkincisi bu görüşbirliğinin her türlü çoğul ahlaki, dinsel, siyasal ya da başka türlü kapsayıcı doktrine dayanmadığıdır. Bu görüşbirliğinin bütün ‘makul kapsamlı doktrinlere değişik şekillerde uyan ve bunlardan destek alan, bir modül, asli kurucu bir öge’<sup>334</sup> olduğudur. Bu bağlamda anayasal bir görüşbirliğidir.<sup>335</sup> Üçüncüsü, bu siyasal düzenin içinde ayrıca farklı doktrinlere sahip çoğulluklar bulunduğundan

---

<sup>333</sup> M. Özbank, “Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçelendirme ve Siyasal İstikrar Sorunu”, **Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar**, (der.) M. Özbank, içinde, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, sf. 28.

<sup>334</sup> Rawls, 2007, sf. 181-182.

<sup>335</sup> Mouffe, C., **Demokratik Paradoks**, çev. A.C.Aşkın, Ankara, Epos Yayınları, 2002, sf. 37.

(“basit çoğulculuk”), bunlar anayasal ilkelere göre sınırları çizilmiş (“örtüşen görüşbirliği”) bir çerçevede her türlü hususu müzakere edebilirler. Sadece hakkaniyet olarak adalet anlayışını esas alan demokratik siyasal yapının meşruiyeti konusunda ortaya çıkabilecek ihtilafları, yani “örtüşen görüşbirliği”ni, yani “rejim sorunlarını” müzakere gündemlerine alamazlar.

Rawls bu bağlamda bir diğer önemli kavramı üyelerinin kapasitelerine dayanan entelektüel ve ahlaki gücü olarak “kamusal akıl” kavramıdır. ‘Kamusal akıl demokratik bir halkın karakteristik özelliğidir. Eşit vatandaşlık konumunu paylaşan vatandaşların aklısıdır. Bu vatandaşların aklının konusu kamunun iyiliği ve temel adalet meseleleridir. Toplumun adalet anlayışı tarafından ifade edilen idealler ve ilkeler tarafından belirlenmesinden ve bu anlamda herkesin görüşüne açık olmasından ötürü de kamusaldır.’<sup>336</sup> Hakkaniyet olarak adalette, kamusal aklın kuralları ve adaletin ilkeleri esas olarak aynı zemini paylaşırlar. Tek bir anlaşmanın iki parçası gibidirler. Bu bağlamda kamusal akıl sadece, adaletin ilkeleri doğrultusunda iyi düzenlenmiş anayasal demokratik bir topluma özgüdür<sup>337</sup> ve yüksek yargı (anayasa yargısı) “kamusal aklın timsali” olarak anayasal demokratik toplumun istikrarı için en etkin güçtür.<sup>338</sup>

---

<sup>336</sup> Rawls, 2007, sf. 247-248.

<sup>337</sup> İbid., 259-260.

<sup>338</sup> İbid., 264-273.

Rawls, “Halkların Yasası” kavramını, yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız ulusal düzeyde işleyen siyasal liberalizm modelinden türetir ve bu yasayı da ‘uluslararası hukuk ve uygulamaların ilke ve normları için geçerli olan belli bir siyasi görüşe ait hak ve adalet kavramları’<sup>339</sup> üzerinden tanımlar. Bu tanımda dikkat edilmesi gereken husus, Rawls’un mevcut uluslararası hukuku değil “Halkların Yasası” kavramını dile getirmesidir. “Halkların Yasası”, hak, adalet ve ortak iyi gibi liberal bir adalet anlayışının ilkelere atıf yaparak mevcut uluslararası hukukun üzerinde onun dayanması gereken kavram ve ilkeleri göstermesi bakımından önemlidir.

Rawls, bu yasanın temeli olarak devletleri değil halkları ele alır. İdeal olarak tasarladığı halklar, makul liberal halklardır ve üç temel özelliğe sahiptir. Bunlardan birincisi, halkın temel çıkarlarına hizmet eden yeterince adil anayasal bir demokratik hükümet; ikincisi John Stuart Mill’in “ortak anlayış”<sup>340</sup> olarak adlandırdığı ittifak halinde olan vatandaşlar ve son olarak ahlaki bir niteliğe sahip olmasıdır. Bu noktada Rawls’un her ne kadar sadece kuramını temellendirmek için akılsal bir kurgu olsa da, ‘her türlü politik topluluk gibi demokratik bir toplumu da tamamlanmış ve kapalı bir

---

<sup>339</sup> J, Rawls, **Halkların Yasası ve ‘Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması’**, çev. G. Evrin, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, sf. 1.

<sup>340</sup> ‘Mill’e göre, bir ulusu tanımlayan iki unsurdan birincisi halkın bir arada yönetilmek için arzu duyması; ikincisi ise tarihin, değerlerin ve dilin telkin ettiği “ortak anlayış”a (Common Sympathy) sahip olmasıdır.’ Benhabib, 2006, sf.86 (çevirenin notu)

sistem”<sup>341</sup> olarak düşündüğünü unutmamak gerekir. “Halkların Yasası”na konu olan makul liberal halklar, kuramsal olarak kapatılmış, iyi korunan sınırlara sahip, devlet merkezli, “ahlaki niteliğine” atıfla bir dizi değerler ve töreler ile tanımlanabilecek bütünselliğe haiz ve adil bir liberal demokratik hükümeti olan halklardır. Bir başka ifadeyle, ‘Rawls, liberal siyasal düzeni uluslararası barışın, karşılıklı işbirliği içinde birlikte yaşamanın kurucu ilkesi olarak kabul etmektedir. Böylece anayasal demokrasilerin kurucu ilkelerini “Halkların Yasası”nın da kurucu ilkesine dönüştürmektedir. Kısacası, anayasal demokrasinin çerçevesini sağlayan iyi düzenlenmiş toplumlar (ulus-devlet), toplumlararası barışın ve işbirliğinin de nüvelerini barındırırlar. Bu nedenle ulusal demokrasiler, uluslararası demokrasinin başlangıç noktalarıdır.’<sup>342</sup> Dolayısıyla “Halkların Yasası”, Kantçı anlamda bir *ius cosmopolitanum* değil, gene Kant ve Vitoria bölümlerinde değindiğimiz *ius gentium*’dur. *Ius gentium*’da ortak olacak olan ise, liberal adil anayasal demokratik ilke ve normlardır.

Rawls, dünyada mevcut bulunan halkları beş ayrı tipe ayırır: Yukarıda özelliklerine kısaca değindiğimiz makul liberal halklar, düzgün halklar (baştaki iki halk iyi düzenlemiş halklardır), yasa tanımaz halklar, zorluk içerisindeki halklar ve iyiliksever mutlakıyetçiler. Bu ayrım, nasıl siyasal liberalizmde birbirinden farklı

---

<sup>341</sup> Rawls, 2007, sf. 45.

<sup>342</sup> Çelebi, 2002, sf. 32.



kapsayıcı dünya görüşleri varsa “Halkların Yasası”nda da dünya üzerindeki toplumların yalnızca liberal demokrasilerden kurulu olmadığının kabulüdür. İyi düzenlenmiş toplum ise, yayılmacı emeller taşımayan, barışçıl, hukuk düzeni belirli bir düzeyde de kalsa kendi halkının gözünde meşru kabul edilen ve nihai olarak temel insan haklarına saygılı toplumları içerir. Bunların dışındakilerle ise ilişki kurulabilir ancak bu toplumlar “Halkların Yasası”nın oluşturduğu bir topluluğun üyesi olamazlar.<sup>343</sup>

Gene yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, çıkarlarını akılcılık ile sınırlandırmasını bilen makul liberal hakların temsilcilerinin katılacağı bir başlangıç durumu varsayar<sup>344</sup>. Bu başlangıç durumunda (“bilgisizlik peçesi altında”) makul halklar, temel ilkeler üzerinde “örtüşen görüşbirliği” oluştururlar. “Halkların Yasası”, liberal demokratik ilkeleri, demokratik halklar arasında işbirliğine dayalı ortaklıkların geliştirilmesini, bir arada barış içerisinde yaşamayı olanaklı kılan adaleti tesis eder. Ancak gene yukarıda belirttiğimiz gibi konusu sonuçlar değil, prosedürler, içerik değil biçimdir. “Halkların Yasası”, olası bir dünya devletinin kurucu niteliklerini de oluşturmaz. Kant’ı takip eden Rawls böyle bir devletin küresel bir despotizm yaratacağının altını çizer.<sup>345</sup> Bu çerçevedeki görüşbirliğinden çıkan ve

---

<sup>343</sup> İbid., sf. 17-20.

<sup>344</sup> İbid., sf. 31-35.

<sup>345</sup> İbid., sf. 37.

demokratik halklar arasında oluşturulabilecek liberal siyasal adalet ilkeleri şunlardır<sup>346</sup>:

1. Halklar, özgür ve bağımsızdır. Öteki toplumlar bu özgürlük ve bağımsızlığa saygı göstermelidir.
2. Halklar antlaşmalara ve taahhütlere uymalıdır.
3. Halklar eşittir ve onları bağlayan antlaşmalara taraftır.
4. Halklar içişlerine müdahale etmeme sorumluluğunu gözetmelidir.
5. Halklar, kendilerini savunma hakları sahiptir; fakat kendilerini savunma dışında savaşı çıkarma hakları yoktur.
6. Halklar, insan haklarına uymalıdır.
7. Halklar savaşırken bazı belli sınırlamalara uymak zorundadır.
8. Halkların adil ya da düzgün siyasal ve toplumsal rejime sahip olmalarını engelleyen olumsuz koşullar altında yaşanan diğer halklara yardım etme yükümlülüğü vardır.

Bu ilkeler, Rawls'un tanımladığı biçimde, anayasal demokrasilerin siyasal değerleri ve kurumsal biçimlerinin bir başka ifadesidir ve tüm maddeler bir temel hak ve özgürlükler katalogunun varlığı gerektirir. Dolayısıyla örneğin devletlerin egemenliği, temel hak ve özgürlüklere atıfta bulunan hukukla, devletlerin belli adalet ilkelerini tanıyıp tanımaması koşuluna bağlanmıştır. Bu durum da kuramsal olarak,

---

<sup>346</sup> İbid., sf. 38.

makul, liberal halkların sınırları içinde olduğu gibi, bir anayasanın ve onu koruyan yüksek mahkeme gibi yaptırım gücü de olan kurumların “Halkların Yasası” bağlamında da inşa edilmesi gerektiği sonucunu doğurmaktadır.

Rawls’un “Halkların Yasası” kısaca, temel hak ve özgürlükler üzerinden egemenlik üzerinde bir hukuksallık ve liberal bir siyasal adalet anlayışını dünya üzerinde ortak değer olarak barış ve işbirliğine dayandırarak yaygınlaştırma amacını taşımaktadır. Ancak küresel siyasetin gerçekleri Rawls’u bazı tespitler, kısıtlamalar getirmek durumunda bırakmıştır. Örneğin, dünyada mevcut güç politikaları ve dengesizliği, “yasa tanımaz devletlerin” güçlenmesi, yaygın göç vb. sorunlar karşısında, “iyi düzenlenmiş toplumların”; savaşma hakkı da dahil, savunulması gerekliliğini ön plana çıkartmıştır.<sup>347</sup> Ayrıca liberal bir siyasal adalet anlayışının temel ilkelerinden bir olarak kabul ettiği, toplumda makul bir eşitliğin sağlanması ilkesini “Halkların Yasası”nda daraltarak, güç ve zenginlik açısından eşitlik ve eşitsizliklere halkların kendilerinin karar vermesinin beklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Halklar arasında zenginlik ve refah seviyesi açısından farklar olması mümkündür ve “Halkların Yasası”na göre “zor durumdaki halklar”a yardım etmek gerekmektedir. Ancak bu yardım ilkesi eşitlik üzerinden değerlendirilebilecek bir “seviye ayarlama” meselesi değildir. Temel amacı sadece adil ve düzgün (liberal) kurumlar tesis edilmesine yardımcı olmak, temel hak ve özgürlüklerin tesis edip

---

<sup>347</sup> İbid., sf. 97 vd.

geliştirilmesine katkı sağlamak ve nihai olarak da bu halkların “Halkların Yasası”na tabi olan “iyi düzenlenmiş halklar” üyesi olması için destek ve teşvik olmaktadır.<sup>348</sup>

Dolayısıyla Rawls’un “Halkların Yasası” kuramının asıl amacının iyi düzenlenmiş halklar içerisinde yaşayan liberal makul hakların korunup, kollanması, “Halkların Yasası” altında geliştirilebilecek farklı açılımlarla, işbirlikleriyle vs. daha adil ve istikrarlı olmalarının sağlanması olduğu söylenebilir. Ancak dünyadaki bu “refah adaları”nın varlığı ve “Halkların Yasası” sayesinde daha da güçlenecek olması, bu yasanın diğer halklara doğru da genişleyip büyümesini sağlayacaktır.<sup>349</sup> ‘Liberal bir halkın dış politikası, sonunda bütün toplumlar (ideal olarak) liberal oluncaya kadar yavaş yavaş ilerleyerek liberal olmayan halkları liberal doğrultuda yönlendirmek olacaktır.’<sup>350</sup> Rawls bu bağlamda ayrıca, kozmopolit adalet kuramları karşısında kendi bakış açısını şöyle niteler: ‘Herhangi bir Halkların Yasasının, özellikle herhangi bir toplumsal sözleşme yasasının her şeyden önce ve herkes için liberal kozmopolit ya da küresel adalet sorununu ele alması gerektiğini düşünenler vardır. Bu görüşe göre onlar bireylerin hepsinin makul ve akılcı olduklarını ve benim “iki ahlaki güç” diye tanımladığım...liberalizmdeki siyasal eşitliğin temelini oluşturan – bir adalet duygusuna ve iyilik kavramına sahip olma- yeteneğine sahip olduklarını ileri sürerler. Onlar bu çıkış noktasından sonra bilgisizlik peçesi arkasında bütün

---

<sup>348</sup> İbid., sf. 115 vd.

<sup>349</sup> İbid., sf. 67-80.

<sup>350</sup> İbid., sf. 88.

tarafların eşit uzaklıkta yer aldığı küresel bir başlangıç durumu düşlerler. Yerel örnekte başlangıç durumu için benimsenen biçimde bir mantık yürüten taraflar bundan sonra bütün insanların eşit temel hak ve özgürlüklere sahip olduğu yolundaki birinci ilkeyi kabul ederler. Bu şekilde hareket etmek insan haklarını derhal liberal kozmopolit adaletin siyasal (ahlaki) boyutuna oturtacaktır.’<sup>351</sup> Rawls bu tür kozmpolitan akıl yürütme biçimini inandırıcı bulmaz, çünkü ‘makul liberal bir Halkların Yasasını oluşturmaya çalışmadan, liberal olmayan toplumların kabul görüp göremeyeceğini bilemeyiz. Küresel bir başlangıç durumunun varlığı bunu göstermez ve biz de bunu varsayamayız.’<sup>352</sup> Rawls ayrıca, Halkların Yasası’nın, temel adalet ilkesi olan eşitliği, refah bağlamında ve kozmopolit düzeyde ele alan yaklaşımlar ile farkını şöyle koyar: ‘kozmpolit görüşün en önem verdiğini düşünce, toplumların adil olması değil, bireyleri refahıdır... Halkların Yasası için önemli olan, iyi düzenlenmiş Halklar topluluğunda yaşayan liberal ve düzgün toplumların doğru nedenlerle adil ve istikrarlı olmalarıdır.’<sup>353</sup>

Rawls’un adalet kuramından türetilen ve kendisinin inandırıcı bulmadığı “küresel adalet kozmopolitanizm”in<sup>354</sup> en önemli temsilcilerinden birisi Thomas Pogge’dir. Rawls’un kuramındaki bağımsız, kapalı ve kendine yeterli toplum

---

<sup>351</sup> İbid., sf. 88.

<sup>352</sup> İbid., sf. 88.

<sup>353</sup> İbid., sf.131.

<sup>354</sup> Bu türden küresel bölüşüm adaleti yaklaşımlarının yetkin bir özeti için bkz. M., Koray, **Kapitalizm Küreselleşirken Dünya Ahvali**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, özellikle sf. 401-443.

anlayışını, tüm insanlığa uyarlayarak bu kuramın kozmopolit yorumuna ulaşan Pogge'ye göre 'küresel temel yapı, mümkün olduğunca, her insanın tamamen yeterli eşit temel özgürlükler şemasına sahip olacağı, adil fırsat eşitliğinin dünya genelinde sağlanacağı ve farklılık ilkesinin<sup>355</sup> küresel olarak geçerli olacağı (insanlar arasındaki sosyo-ekonomik eşitsizlikler ancak küresel olarak en kötü sosyo-ekonomik konumun tam olarak en iyi hale getirilebileceği şekilde üretilir) biçimde tasarlanacaktır.'<sup>356</sup>

Küresel adaleti evrensel olarak düşündüğü temel hak ve özgürlükler ile ilişkilendirir ve bu hakları sosyo-ekonomik eşitsizlikler bağlamında derinleştirir. Savunduğu temel yaklaşım ise ahlaki bir evrenselciliktir.<sup>357</sup> İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin 25. maddesindeki<sup>358</sup> gibi sosyo-ekonomik hakları da hem herkesin ait olduğu toplumun yapısına yönelik ahlaki talepleri hem de bu türden ahlaki taleplerin muhataplarına ahlaki yükümlülükler, ödevler yüklediğini belirtir. Bir başka ifadeyle haklar sadece negatif yönleri değil pozitif ödev, sorumluluk ve yükümlülükleri de ihtiva eder. Dolayısıyla Pogge, mevcut küresel yoksulluk ve adaletsizlik karşısında,

---

<sup>355</sup> Farklılık ilkesi, yukarıda açıklamaya çalıştığımız Rawls'un ikinci temel adalet ilkesinden türetilir, Hatırlatmak gerekirse: Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara bağlanmalıdır ve ikincisi, bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır.

<sup>356</sup> T. Pogge, "Kozmopolitanizm", **Çağdaş Siyaset Felsefesi Kılavuzu: Disiplinler ve İdeolojiler**, (haz.) R.E. Goodin-P. Pettit-T.Pogge, içinde, çev. S. Coşar, Ankara, Dipnot Yayınları, 2013, sf. 443.

<sup>357</sup> Pogge, T., **Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları**, çev. G. Kömürcüler, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, sf. 149.

<sup>358</sup> 'Bir kimsenin, kendisinin ve ailesinin sağlık ve esenliği için uygun, gıda, giyim, ev ve tıbbi bakım içeren bir yaşam standardına sahip olmaya hakkı vardır.'

zengin ülkelerde yaşayanların, yoksul ülkelerdeki hak ihlallerine sessiz kalmakla hak ihlallerine katılmış olduklarını ileri sürer.<sup>359</sup>

Seyla Benhabib ise, Rawls’u Kant’ın kozmopolit hak öğretisini ana çizgilerini takip etmediği için eleştirir: Bireyleri bir dünya toplumunun ahlaki ve politik failleri görmek yerine, bu alanın ilkesel özneleri olarak halkları seçer. Rawls, Benhabib’e göre halklar ve devletler arasındaki ayrımı analitik olarak yapamamış ve bu sebeple kozmopolit hak devletin güvenliği ve öz çıkarı uğruna kurban edilmiştir. Ayrıca “tamamlanmış ve kapalı bir toplum” ifadesi halklara ve onların özgürlükleriyle de bağdaşmaz. Benhabib halkların “ahlaki nitelik”e sahip homojen oluşumlar olarak kavramsallaştırılması da Rawls’u son tahlilde liberal olmaktan çok milliyetçi yaptığını belirtir. Sonuç olarak, tüm diğer kozmopolitanizmin Rawls eleştirmenleri gibi, Benhabib de, Rawls’u Kant’ın ideallerinin bile gerisinde düşmekle itham eder.<sup>360</sup>

Gerek Rawls’un evrensel hakkaniyet olarak adalet ilkesinin ve buna bağlı evrensel hukuk düzeninin, aslında tikel yani Batılı, daha da özelde ABD’de olduğu biçimiyle siyasi liberalizmin ta kendisi olduğu, gerekse de ‘siyasetin ahlaki bir dile

---

<sup>359</sup> İbid., sf. 147vd. Yoksulluk karşısında alınan bu iyi niyetli insani tavrı önemsiyoruz. Bu hususta çokça tekrarlanan ve asıl olarak yoksulluğun ana nedeni kapitalizmi yok etmemiz gerektiğine dair klasik Marksist eleştirilerden de bahsetmeyeceğiz. Ancak S. Zizek’in şu uyarısını dipnotta da olsa belirtme gereği duyduk: ‘Kendini başkaları için, onları sefaletten kurtarmak için feda eden aziz figürü, başkalarına yardım edebilecek duruma gelmek için gizliden gizliye onların acı çekmesini istiyor demektir.’ Zizek, 2011, sf. 131.

<sup>360</sup> Benhabib, 2006, 81-107.

tercüme edilip çatışma, iktidar vb. tarafından oynanan rolün ihmal edildiğine yönelik eleştiriler<sup>361</sup> kabul edilebilir. Ancak yukarıda değindiğimiz Benhabib’in eleştirilerinin aksine bizim burada belirtmek istediğimiz husus, Halkların Yasası’nın, mesele küresel siyasetin güç oyunlarına geldiğinde, son derece gerçekçi ve dürüst bir liberalin kaleminden çıkmış olduğudur.: Temel özneler olarak bireyleri değil “kapalı” ve dayanışmacı birimler olan halkları dikkate alması; makul halkları diğer tüm halklardan ayırması; bu makul halklardan, Halkların Yasası üzerinden ve en önemlisi devletleri dışlamadan oluşacak birliğin, kendini koruma, kollama, bu amaçla “haklı savaş” yürütme, ideallerini yayma vb. hakları olduğu vs. Halkların Yasası yaklaşımını, modeline küresel kapitalizmi ve onun yayılmasının aslında “kapalı” liberal toplumların çıkarına olduğu gerçeğini dahil etmemesine, bütün “iyi niyetine” rağmen makul-liberal olmayan halklar üzerinde olumsuz etkiler yaratabileceği ve bu durumun ‘dünyanın ‘Balkanlaşması’na sebep olabileceği ihtimaline<sup>362</sup> rağmen, küresel siyaset bağlamında oldukça gerçekçi öğeler barındırdığı için önemsiyoruz.

---

<sup>361</sup> Mouffe, 2002.

<sup>362</sup> Çelebi, 2002, sf. 41.



#### 4. ULRICH BECK VE KOZMOPOLİTANLAŞMA<sup>363</sup>

Alman sosyolog Ulrich Beck (1944-2015), kozmopolitanizm üzerine 2008 yılında kaleme aldığı ve oldukça ses getiren “Kozmopolitan Manifestosu”na<sup>364</sup> bütün çağdaş toplumların, küresel düzeyde etkilere sahip radikal değişimler sonucunda aydınlanma temelli moderniteden, yeni bir evreye geçmekte olduğumuz tespitiyle başlar ve bu yeni olana dair öne sürülen bazı kuramların anahtar terimlerini hatırlatır: “postmodernite” (Bauman, Harvey, Lyotard, Haraway), “geç modernite” (Giddens), “küresel çağ” (Albrow) veya “düşünümsel modernite” (Beck, Giddens, Lash). İşte Beck için “kozopolitanlaşma”, kabaca, insanlık tarihi içinde, yaşanan mevcut değişim, dönüşüm uğrağına bağlı, zorunlu ancak belirsiz yeni bir aşamaya tekabül eder.

Beck bu yeni aşamayı, küreselleşme, bireyselleşme ve risk olguları üzerinden değerlendirerek ve asıl olarak ulus-devlet temelli sanayi toplumundan, küresel düzeyde yaşanan “risk toplumu”na doğru bir değişim olarak değerlendirdiği, “düşünümsel modernite”<sup>365</sup> olarak adlandırır. Beck’in bu tanımlaması, onun sosyal

---

<sup>363</sup> “*Cosmopolitanization*”

<sup>364</sup> U. Beck, “The Cosmopolitan Manifesto” Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010, sf. 217-228.

<sup>365</sup> ‘Reflexive Modernity’ kavramıyla kastedilen Beck’e göre; ‘ampirik-analitik anlamda düşünüm değil, toplumun kendi kendisiyle karşı karşıya gelmesidir. Sanayi toplumundan risk toplumuna geçiş,

değişmeyi üç aşamalı bir dönemselleştirme ile açıklama çabasının bir yansımasıdır: Sanayileşme öncesi toplumsal yapıların tamamına tekabül eden modernite öncesi; sanayi toplumunu karakterize eden basit (birinci) modernite ve risk toplumu üzerinden kuramsallaştırılan düşünümsel (ikinci) modernite. İnsanlık tarihinde görülen bu geçişler Beck'e göre, bir sonrakinin bir öncekine ait tüm toplumsal formasyonları içeriden çözerek, yenisinin fark edilmeden, plansız, ve zorunlu olarak bir öncekinin içinden doğmasıyla gerçekleşir. Toplumlar ise, sadece “şahit” oldukları bu türden değişimler üzerinden, içinde bulunduğu formasyonların sınırlılıklarıyla yüzleşir ve ‘şayet kendi içsel dinamiklerinin yan etkilerini kontrol altına alamazlarsa ilerlemenin kendi kendini yok etmeye varabileceğinin farkına varırlar.’<sup>366</sup> Ancak belli “istemdişi”, “kendiliğinden”, “gizil” tarihsel olaylar bu farkındalığı billurlaştırır ve bu yeni “riskli” olgular ile baş edebilmenin mevcut

---

kendi başına buruk hale gelmiş, modernleşme dinamiği içinde, gizil yan etki kalıpları çerçevesinde istemdişi, görünmeksizin, zoraki bir biçimde gerçekleşir... Risk toplumu, kendi başına buyruk, sonuçlara kör, tehlikeler karşısında vurdumduymaz hale gelmiş modernleşme süreçlerinin kendiliğinden devinimi sırasında oluşur. Sanayi toplumunun temellerini sarsan, ortadan kaldıran, değiştiren öz-tehditleri üreten, toplamda ve gizil olarak bu süreçlerin ta kendileridir. Modernleşmenin yaratmış olduğu sonuçlarla modernleşmeye ait temellerin kendi kendileriyle bu biçimde yüzleşmesi, modernleşmenin öz-düşünümü anlamındaki bilgilenme ve bilimselleşme sürecinden belirgin olarak ayırt edilmelidir. Sanayi toplumundan risk toplumuna, kendi başına buyruk hale gelmiş, istemdişi ve görünmeksizin gerçekleşen, bir başka deyişle, bir refleks biçiminde gerçekleşen geçişe- *düşünümünden, düşünceyi kendine yansıtmaktan* (refleksiyon) farklı, hatta onun karşıtı olarak- *düşünümsel yansıma, düşünüm üzerindeki yansıma* (refleksivite) adını verirsek, “düşünümsel modernleşme” kavramı, sanayi toplumu sisteminin dahilinde, bu sistemin içinde kurumsallaşmış ölçütlerle (gereğince) işlenip hazmedilemeyen, risk toplumuna özgü sonuçlarla karşı karşıya gelmek anlamına gelir.’ U. Beck, **Siyasallığın İcadı**, çev. N. Ünler, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999, sf. 34.-35.

<sup>366</sup> C. Mouffe, **Siyasal Üzerine**, çev. M. Ratip, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, sf. 47.

geleneksel toplumsal kurumlar ile mümkün ol(a)madığı gerçeği kabullenilmek zorunda kalınır. İşte Beck için de, sanayi toplumlarının karşı karşıya olduğu ekonomik, toplumsal, siyasal risklerin üstesinden gelinemeyeceğinin kabulüne ve artık risk toplumuna geçtiğimize dair iki anahtar olay, Çernobil'deki atom reaktörü faciası ve Berlin Duvarı'nın yıkılışıdır. Çernobil'de sanayi toplumunun güvenlik ve denetim iddiası, Berlin'de ise, siyasal anlamda Doğu-Batı, sağ-sol düzenleri parçalanmıştır.<sup>367</sup>

Dolayısıyla Beck'in teorisi, kabaca, eski sanayi toplumlarının iç dinamiklerinin geçirdiği değişimlerin analizi ve bu değişimlerin, yeni aşama olan risk toplumuna yansımalarının “ikilikler” üzerinden ve belirli “ampirik” göstergelerle tespit edilmesine yöneliktir. Örneğin sanayi toplumu her türden riskleri kontrol etme amacı taşıırken, risk toplumunda riskler açıklanamaz, hesap edilemez olma niteliği kazanmış ve asıl olarak ulus-devletin sınırlarını aşan küresel bir niteliğe bürünmüştür.<sup>368</sup> Sanayi toplumu, ulus-devlet sınırları ve ulus, halk gibi kolektif kimlikler üzerinde temellenmişken, risk toplumu ise ulus-devletlerin ve/veya her türlü sınır mantığının önemsizleştiği ve kolektif kimliği anlamsızlaştıran ve insan haklarının hamili olan bireyler ve bireyselleşme olgusuna bağlı yaşıyor. İlkinde siyaset, ulus-devlet sınırları içerisinde, meclisler, siyasal partiler, sendikalar vs.

---

<sup>367</sup> Beck, 1999, sf. 10.

<sup>368</sup> U. Beck, **Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru**, çev. K. Özdoğan-B.Doğan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014, sf. 21vd.

aracıyla ve temel olarak iktidarı ele geçirme-etkileme amacıyla gerçekleştirilir. İkincisinde ise siyaset, ulus-devlet sınırlarının ötesinde, özel-kamusal, sağ-sol kavramları gibi geleneksel ayrımların ortadan kalktığı, temel amacının iktidar mücadelesi olmayıp, küresel risklere bağlı sorunların müzakere temelli asgariye indirilebilmesinin yollarının arandığı ve bireylerin siyasi aktörler olarak doğrudan söz sahibi olabileceği küresel “alt-siyaset”<sup>369</sup> alanına doğru kayıyor. Sanayi toplumunda, bireysel yaşam ve kimlikler ulus-devlet sınırları içinde ve temel olarak sosyal, hukuk devleti tarafından ve “yurttaşlık” üzerinden tanımlanıp, garanti altına alınırlar. Risk toplumunda ise, artan ve yoğunlaşan karşılıklı bağımlılığa, etkileşime, sınır ötesi nüfus hareketliliğine, küresel iletişim ve medya teknolojilerinin gelişmesi ve yaygınlaşmasına vs. bağlı olarak, ulus-ötesi yaşam tarzları, çoklu kimlikler, “hibrit” kültürler ortaya çıkmaya başlamıştır<sup>370</sup>... Dolayısıyla, Ulrich Beck’in tüm kuramsal çabası, birbirlerinden bağımsız ve ayrı ulus-devlet toplumları üzerinde temellenmiş birinci modernite-sanayi toplumundan -ki bu aşamada sosyal ilişkiler, kimlikler, ekonomi, siyaset, hukuk vb. her düzey ulus-devletin sınırları içerisinde yapılanmıştır- mevcut küreselleşme sürecinin daha önce ulus-devlet sınırları

---

<sup>369</sup> Beck, 1999, sf. 147-168.

<sup>370</sup> U. Beck, “The Cosmopolitan Perspective: Sociology in the Second Age of Modernity ”, Vertorec, S.- R. Cohen (ed.), **Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice**, içinde, New York, Oxford Uni. Press, 2002, sf. 79-80. U. Beck, **Cosmopolitan Vision**, çev. C. Cronin, Cambridge, Polity Press, 2006, sf. 72 vd.

içerisinde biçimlenen, anlam kazanan bütün o yapıları parçaladığı, sarstığı ikinci modernite-risk toplumuna geçişi analiz etmek olduğu söylenebilir.

Beck, risk toplumu aşamasında, yeni tip ekonomi, toplumlar, bireyler, kültürler, yaşam tarzları, hukuk, siyaset vb., kısaca yeni tip bir küresel-toplumsal düzenin ortaya çıktığını ve bu geçiş aşamasında ulus-devlet üzerinde temellenen hakim toplumsal paradigmanın, bu yeni geçişin tüm özelliklerini kuşatacak bir biçimde değiştirilmesi gerektiğinde ısrar eder. Siyasal-sosyal paradigma değişikliği, bizlere, bu geçiş aşamasında oluşan “yeni düzen”de ihtiyacımız olan yeni toplum, politika, ekonomi, hukuku vs. yeniden tanımlamamıza, yeni biçimlerde yeniden icat etmemize olanak sağlar.<sup>371</sup> Beck, “metodolojik milliyetçilik” adını verdiği ve ulus-devlet sınırları içinde biçimlenen, o sınırlar içerisinde düşünüp analizler yapan, o sınırları değişmez veri olarak kabul eden vs. sosyolojik tahayyülümüzün, “metodolojik kozmopolitizm”e doğru değiştirilmesi gerekliliğini talep eder: Bakışımızı, ufkumuzu ulus-devletten küresele; ulusal-toplumsal analizlerden, küresel-kozmopolit analizlere doğru kaydırıp, genişletebileceğimiz yeni tip bir ulus-ötesi, kozmopolit sosyal bilimlerin meydana çıkma imkanını yaratabilecek bir epistemolojik-metodolojik paradigma değişikliği.<sup>372</sup> Beck sosyal bilimlerdeki bu

---

<sup>371</sup> Beck, 2010, sf. 218.

<sup>372</sup> U.Beck, 2006, özellikle birinci bölüm sf. 17-71. Beck’in “metodolojik milliyetçilik” eleştirisinin özet bir değerlendirilmesi için ayrıca bkz. R. Fine, **Cosmopolitanism**, London, Routledge, 2007, sf. 6-14.

paradigma değişikliği zorunluluğu bağlamında kendi kozmopolit tavrını, mevcut kozmopolitanizm kuramlarından ayırt eder: tüm felsefi kozmopolitanizm yaklaşımları karşısında gerçekte varolan “kozmpolitanlaşma”. (*cosmopolitanism versus really existing cosmopolitanization*) İlki ahlaki ve normatif idealleri dile getirirken, kozmopolitanlaşma ampirik ve analitik gerçekler üzerinedir. İlki ontolojik iken, ikincisi asıl olarak epistemolojik ve metodolojiktir. Dolayısıyla Beck’in kavramsallaştırdığı kozmopolitanlaşma, “gerçekliğin”, “olan”ın kendisine dönüktür. Çünkü küresel ampirik göstergeler<sup>373</sup>, bütün o eski toplumsal yapıların, bağlaşımaların, inanışların, tarzların vb. kozmopolitanlaşmakta olduğu bir geçiş aşamasında olduğumuzun kanıtıdır. Ancak Beck’e göre, bu geçiş aşaması, doğrusal ve belirli bir yönde değil; hem iç ve dışın, ulusal ile küreselin, “eski düzen” ile “yeni düzen” taraftarlarının birbirleriyle diyalektik olarak etkileştiği, karşılaştığı ve çatıştığı belirsiz, olumsal ve risklerle dolu, hem de uzun-dönemli ve geri döndürülemez bir süreç olarak yaşanmaktadır.<sup>374</sup> Başka bir ifadeyle Beck, kozmopolitanlaşma sürecinin anti-kozmopolitanlaşma ile birlikte yaşanmakta olduğunu, birbirleriyle çarpışan, çatışan iki ayrı hareketin var olduğunu belirtmektedir. Bir tarafta milliyetçilerden, anti-kapitalistlerden, ulusal demokrasi savunucularından, yabancı düşmanı gruplardan, dinsel köktencilerden oluşan ve

---

<sup>373</sup> U.Beck, 2006, sf. 91-94.

<sup>374</sup> İbid., sf. 72-73.

heterojen bir karışım olan güçler vardır. Diğer tarafta ise günümüzde ayrı hareket eden ancak kozmopolit kuralların her iki tarafın çıkarlarına da yarayacağını farkına vardıklarında, koalisyon kurabilecek, küreselleşmenin sözde kaybedenleri çevreciler, demokratlar ile şirketler, finans piyasaları, dünya ticaret örgütleri, Dünya Bankası gibi kazananlarından oluşabilecek daha paradoksal bir cephe vardır.<sup>375</sup> Bir tarafta siyaseti, ekonomiyi, kültürü metodolojik milliyetçilik üzerinden ulus-devlet sınırlarına sabitleyen ve en önemlisi gelmekte olan “yeni”yi göremeyip (görmek istemeyip bekli de) halen “eski paradigmanın” diliyle konuşup (sınıf, ulusal egemenlik, halk vb.) “eski düzen”in korumacılığını yapanlar. Diğer tarafta ise kozmopolitanlaşmanın tüm veçheleriyle birlikte farkında olup, bu yeni aşamaya geçişte mevcut ve olası küresel risklerin etkilerinin asgariye indirilebilmesi için sorumluluk almaya hazır<sup>376</sup>, gerekli paradigma kaymasını gerçekleştirmiş, dünyaya mevcut sınırların ötesinde kozmopolit bir çerçeveden bakan ve ulus-ötesi aktörlerden oluşan “yeni düzen” yanlıları.

Kozmopolitanlaşmayı bir ütopya olarak değil, bir gerçeklik olarak gören Beck, Avrupa Birliği olgusunu, küresel kurum ve kuruluşların oluşturulmasını, küresel sivil toplumun gittikçe güçlenip etkin ve güçlü bir biçimde “eski”ye nasıl

<sup>375</sup> Beck, U. “Redifining Power in the Golbal Age: Eight Thesis, **Dissent**, Sonbahar, 2001, sf. 89.

<sup>376</sup> Beck’e göre küresel riskler, aynı zamanda küresel aktörler tarafından sorumluluklar alınması gerekliliğine işaret eder. Bu sorumluluklar Dünya Risk Toplumunun normatif boyutunu oluşturur. Bkz. U. Beck. “Critical Theory of World Risk Society: A Cosmopolitan Vision”, **Constellations**, Volume 16, No 1, 2009.

meydan okuduklarını, asıl meselenin tüm bu olgusal yenilikler ışığında, halihazırda ortaya çıkan ve işlemeye başlayan kozmopolit sürecin dünyanın geri kalanına doğru genişletilip derinleştirilmesi olduğudur.<sup>377</sup> Küresel iş ağları, küresel sivil toplum örgütleri, diasporalar, küresel kentler vs. gibi olgular uluslar-üstü yaşam biçimlerine gözlemlenen yoğunlaşma, devlet sınırlarının ötesinde konumlanan yeni siyasi-ekonomik aktörlerin belirmesi ve güçlenmesi, sınır ötesi işbirliği biçimlerinin ve sınıraşırı kamu alanlarının çoğalması, dolayısıyla yeni kozmopolitikliklerin ortaya çıkması vs. Beck’in sıkça dile getirdiği genişletilip derinleştirilmesi gereken gelişmelerdir.

Sonuç olarak tüm analizini küreselleşme “olgusu”ndan hareketle inşa eden Beck’in, küresel kapitalizm ve küresel çok uluslu şirketler ile hiç bir problemi olmadığını belirtmeliyiz. Sorun bu küresel yapının yarattığı mevcut adaletsizliklerini törpülemesidir sadece. Ayrıca Beck, aslen 1970’lerden sonra neoliberal küresel kapitalizmin uyguladığı baskıyla değişen küresel yapı ve buna bağlı hukuka, dönüşüm nedenini es geçerek, olumlayıcı bir tarzda yaklaşmıştır. Buradaki tehlike, tüm kozmopolitizm kuramlarında olduğu gibi, mevcut yapıya yönelik “demokratik-küresel” eleştirilerin, neoliberal küresel düzeni daha da güçlendirmesidir. Beck’in kozmopolitləşme yaklaşımının zemini olan bireyselleşme ve buna bağlı bireysel insan haklarının evrenselliği ilkesi, aslen

---

<sup>377</sup> U.Beck, 2006, sf. 164-177.



‘neoliberal kuramda verili olan haklardan ayırt edilemez. Beck kolektif hakların ve dayanışma biçimlerinin başka türlerini göz önüne almaz. Sahip olmacı bireyciliğin siyasi-iktisadi ideolojisi sözümona aşkın bir kozmopolitliğin alameti olarak sunulur.’<sup>378</sup> Ayrıca Beck’in, metodolojik milliyetçilik olarak suçladığı “geleneksel” sosyal bilimler mantığını oldukça hafife aldığı ve birbirlerinden çok farklı kuramsal yaklaşımları genelleştirerek basit bir biçimde kategorize ettiği söylenebilir. Bu hususta sadece, Karl Marx’ın “tarih, her zaman bir dünya tarihidir” tespitini hatırlatmak bile yeterli olur kanaatindeyiz. Son olarak, kendisini “realist” bir kozmopolit olarak gören Beck’in, siyasetin gerçekliğini kuran biz/onlar ayrımını ve buna bağlı çatışmacı doğasını dile getirmesini son derece dürüst ve önemli buluyoruz. Dünyadaki tüm insanları kapsayacak şekilde etkileri hızla artan ve derinleşen, yani kozmopolitanlaşan yeni bir yaşamı (düzeni) olumlayanlar, ancak bu gelişmelere karşı duran tüm anti-kozmpolitanlaşma tarafının dışlanarak, küresel hasım olarak ilan edilmesi. Bir başka ifadeyle kozmpolitanlaşma, bütün sosyal düzeylerin (kültür, ekonomi, hukuk vs.) gerçekliğinde evrenselken, yeni bir “dünya düzeni” oluşurken yaşanan siyasetin gerçekliğinde tikelleşiyor. Dolayısıyla, Ulrich Beck’in (her ne kadar bizleri barış, insan hakları, küresel adalet gibi kozmpolitanlaşmanın söylemlerinin küresel siyaset de devletler tarafından çıkarları doğrultusunda araçsallaştırılabileceği “sahte kozmpolitanizm”lere karşı uyarısa

---

<sup>378</sup> D. Harvey, 2009, sf. 82.

da<sup>379</sup>) kozmopolitanlaşma “gerçeği”ne dönük ampirik-metolodolojik gözlemlerinin, tespitlerinin, hem bu yeni düzenin küresel meşruiyetinin hem de buna bağlı siyasi çatışmada bir tarafa ideolojik desteğin sağlanmasında kullanılıp kullanılmadığı sorusu, bu bağlamda hiç de anlamsız durmuyor.



---

<sup>379</sup> U.Beck. 2009. U. Beck, 2006, sf. 130 vd.

## 5. MARTHA NUSSBAUM VE KOZMOPOLİT VATANSEVERLİK

Felsefeci Martha Nussbaum (1947-), Stoacılar ve Kant'dan esinlenen, ancak temelinde Aristotelesçi etik damarlarına da sahip teorisinde, her türden yerel bağlılıkları, aidiyetleri aşan ahlaki bir kozmopolitizm görüşü ortaya koyar. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız Stoacı ve Kant etiğinde bulunan, insanlığın tümüne duyulan bağlılıklar, aynı türe ait olmamızdan kaynaklı ortak müştereklikler ve sorumluluklar, insan türünün her üyesinin ortak ve eşit haysiyet, saygı ve onur sahibi olduğu ve bu yönde muamele görmesi gerektiği gibi evrenselci etik temalarına sahip çıkar.<sup>380</sup> Ancak bu türden ahlaki yükümlülükleri, Aristoteles okumalarından türettiği olanaklılık/kapasite yaklaşımı ile sentezler. Ona göre insan, kapasitelere, olanaklara sahip olan bir varlıktır. Nussbaum'un insanın ne olduğuna dair "özcü" yaklaşımı bir tür olarak insanın temel gereksinimleri ve işlevleri üzerinden yükselir. İnsanın işlevleri ise insan yaşamının kendisine gidilerek tanımlanan işlevlerdir. Böylelikle Nussbaum kendi özcülüğünü, tarih-dışı, mekandan bağımsız (evrensel) bir özcülükten kurtardığını, onu metafizik alandan, mevcut insan yaşantısının gerçekliklerine, işlevsel ve gereksinimler alanına indirdiğini savunur.<sup>381</sup> Bu

---

<sup>380</sup> Nussbaum, M., 2010a.

<sup>381</sup> 'Özcülük, insan yaşamının içerdiği belli tanımlayıcı niteliklerdir.' Nussbaum'dan akt. H. N. B., Erkızan, **Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan**, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2012, sf.14-15.

bağlamda Nussbaum, kozmopolitanizm kuramını, insan türünün kapasitesine ait bir *ethos*, bir “zihin alışkanlığı”, “bir tutum”, “bir tavır” olarak ve temelinde hiçbir politik, hukuksal, kurumsal pratiğin bulunmadığı tamamen ahlaki bir düzeyde inşa eder.<sup>382</sup>

İnsan türünü olanaklılıklar/kapasite olarak tanımlayan Nussbaum’a göre temel (öz) insani kapasiteler şunlardır<sup>383</sup>:

1. Mümkün olduğunca tam bir insani yaşamı yaşama olanağı; ne erken ölüm ve ne de yaşamın yaşamaya değmeyecek hale getirilmesi (normal uzunlukta yaşam Y.N.)
2. Sağlıklı olma olanağının sağlanması; uygun beslenebilme ve barınma olanağına sahip olma (beden sağlığı Y.N.)
3. Haz alabilme, onu deneyimleyebilme, gereksiz acılardan kaçınabilme (beden bütünlüğü; şiddete maruz kalmadan hareket etme, özgür olma Y.N.)
4. Bilişsel kapasiteleri kullanabilme. Hayal edebilme, düşünebilme ve uslamlama yapabilme. (Duyuların ve düşüncelerin serbestliği Y.N.)

---

<sup>382</sup> Nussbaum, M., 2010a.; Nussbaum, M., 2010b.

<sup>383</sup> Nussbaum’dan akt. H. N. B., Erkızan, 2012, sf.26-27.

5. Diğerleriyle bağ kurabilme ve şeylere karşı ilgi duyma. Sevebilme, şefkat duyabilme, sevdiklerimizin yasını tutabilme, hasret çekebilme ve saygı gösterilebilme (Dışa duyulan bağlılıklar, duygular Y.N.)
6. İyi bir yaşamı düşünebilme ve onu gerçekleştirme yolunda eleştirel bir tutum alabilme. (Eğitim ile kazanabilecek, amaç ve araçları tanımlayabilmeye, yaşamını planlayabilmeye yönelik pratik zeka Y.N.)
7. Başkaları için ve başkalarıyla birlikte yaşayabilme. Diğer insanlar için kaygı duyabilme ve onları tanıma; ailesel ve sosyal ilişkiler kurma ve geliştirme. (topluluğa üyelik, bağ kurma ve özsaygı Y.N.)
8. Var olanlara karşı ilgi ve kaygı duyabilme; doğal dünyayı tanıma. (doğanın diğer türleriyle ilişkiler Y.N.)
9. Gülebilme, oynayabilme ve haz verici etkinliklerde bulunabilme. (Serbest eğlence ve oyun Y.N.)
10. Kendi yaşamını yaşayabilme, asla başkalarının değil. Birinin kendi yaşamını kendi bağlamında, kendi ortamında yaşayabilmesi. (Kişinin ayrı olmak-lığı ve aynı zamanda çevresi üzerindeki denetimi Y.N.)

Nussbaum’a göre bunlardan birinin yokluğu, insan olmayı engeller. Aralarında her hangi bir öncelik söz konusu değildir; kendi aralarında bir bütünlük meydana getirirler. Dolayısıyla, Nussbaum’un özcü kapasite yaklaşımı, liberal “hak” temelli yaklaşımların sınırlarını sorgular. İnsanlar farklıdır, çünkü kapasiteleri farklıdır. Eşitlik, bu farklı kapasitelerin varlığını kabul etme noktasında bir eşitliktir. (örneğin kadınlar, engelliler vs.) Doğal değil, işlevseldir. Her bağlama, duruma, mekana, kişisel isteğe ve arzuya vs. göre farklılaşabilir. Sadece bireylere özgü de değildir, aileler, çeşitli insan toplulukları vb. yukarıda listelediğimiz kapasitelerin önemli parçalarıdır. Ayrıca kapasiteler, Akıl ile temellenemeyecek arzu, duygu, hayalgücü gibi boyutlar da taşır. Ve asıl olarak, herhangi bir politik, hukuksal düzenlemeye işaret etmez, neticeye, ne olduğuna odaklı bir yaklaşımdır. Negatif değil, pozitif yükümlükleri önemser. Dolayısıyla Nussbaum’a göre ‘insanlık onuruna yaraşır bir yaşamı herkes için geçerli kılacak bir dünya kurmak için’<sup>384</sup>, öncelik liberal, bireyci ve negatif yönü ağırlık kazanmış “hak”ların değil, pozitif, hedef odaklı kapasitelerin olmalıdır.

Ancak Nussbaum’un insanın ne olduğuna dair kapasiteler listesindeki iki kapasitenin biraz daha öne çıktığı söylenebilir: 6 ve 7. maddede bahsedilen pratik akıl ve diğer insanlar ile bağ kurabilme kapasiteleri. Pratik akıl, diğer kapasitelerin işlevlerinin yerine getirilmesi için gerekliyken; diğeri ise bir arada yaşamının

---

<sup>384</sup> Nussbaum, M., 2006, sf. 4.

temelini oluşturur. Sosyal bir varlık olarak insan insana karşılıklı ilgi ve kaygı bağlarıyla bağlıdır, Nussbaum’a göre.<sup>385</sup> Bu bağlamda tüm insanlığa karşı duyulan ahlaki bir kozmopolitanizmi içerir. Ahlaki saygı, ilgi, kaygı ve buna bağlı yükümlülükler tüm insanlığa yönelirken, kapasitelerimizin asıl gerçekleştiği mekanlar olan, belirli sınırlar içindeki insan toplulukları halinde konumlanışımızdan etkilenmez. İnsanlar içinde yaşadığı topluluğa karşı bir bağlılık duyabilir; ancak bu bağlılık ayrıcalıklı olmadığı sürece herhangi bir sorun teşkil etmez. Dolayısıyla Nussbaum’a göre vatanseverlik, bu bağlılığı özel ve ayrıcalıklı kılacak davranış, tutum ve önyargılardan uzak durmak, ulusal-yerel topluluğa aidiyet ve sadakati insanlığın genelini olumlu bir yönde etkileyebilecek bir bağlılığa dönüştürmek kaydıyla, kozmopolitanizme engel değildir.<sup>386</sup> İşte bu bağlamda, Nussbaum, bizlere kendi sınırlarımızın ötesindeki diğer insanlar ile birlikte yaşadığımız, aynı kapasiteye sahip olduğumuz, hep birlikte insan türünün bir üyesi olduğumuz, birbirimize olan karşılıklı saygı ve yükümlülüklerimizi hatırlatacak, öğretecek “kozmpolit bir eğitim” sistemi önerisini getirir. Bu eğitim sistemi kişilere, zaten içlerinde ahlaki

---

<sup>385</sup> Nussbaum, M., “Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism”, **Political Theory**, 20, 1992.

<sup>386</sup> Benzer bir ahlaki yaklaşım için ayrıca bkz. K.A. Appiah, “Cosmopolitan Patriots”, **Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation**, (ed.) P.Cheah-B.Robbins, Minneapolis, Universtiy of Minnesota Press, 1998, sf.91-114.

olarak kayıtlı, bize ait bir kapasite olan (5, 6 ve 7. madde) kozmopolit bir tutum, bir tavır kazanmamızda yardımcı olacaktır.<sup>387</sup>

Nussbaum, kapasiteler yaklaşımının “haklar” öğretisinden farklı olduğunu ve asıl olanın hedefler ve amaçlar doğrultusunda insani kapasitelere yönelik olması gerektiğinin altını çizse de, yaklaşımının insan haklarına ilişkin anlayışımızı daha da ileri taşıyacağına inanır. ‘Kapasiteler haklara ilişkin dile önemli derecede kesinlik sağlar ve ilave yaparlar.’<sup>388</sup> Örneğin 2. madde, her bireyin sağlıklı olması gerekliliğini amaç edinen sosyal hakları, 10. madde siyasi olarak örgütlenebilmeyi hedef edinen siyasi özgürlükler alanını insan hakları bağlamında genişletir.

Nussbaum’un yaklaşımının kozmopolitanizm bağlamındaki avantajı, ‘ödev ve yükümlülüklerimizden oluşan bir listeden türeyen ve çoğu kişinin zahmetli bularak kaçınacağı bir siyasetten ziyade, artış gösteren hedeflere ulaşmaya dönük olumlayıcı bir siyaseti teşvik etmesidir. Nussbaum’un gündemi, iyi bir yaşama dair, çekici bir ahlaki duruş sunmaktır, ki okuyan herkes böylesi bir hedefe nasıl ulaşılacağı hususunda fikir üretmeye ikna olsun’<sup>389</sup> Bu özellik, insani kapasitelerin artırılması, geliştirilmesine yönelik (“yaşam kalitesi”) ve bu kapasitelerin koşullarına karşı da kör olmayan, belirli hedeflere odaklı ve çoklu insani projeler

---

<sup>387</sup> Nussbaum, M., 2010b.

<sup>388</sup> M. Nussbaum, **Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership**, Cambridge-Mass., Harvard University Press, 2006, sf. 285.

<sup>389</sup> D. Harvey, 2009, sf. 92.



üzerinden yürütülecek bir tür “bağlamsal proje kozmopolitanizm”i doğurur. Örneğin Nussbaum, çok uluslu şirketlerin, iş yaptıkları bölgelerde insan kapasitelerini arttırmaya yönelik teşvikler yaratma sorumlulukları olduğunu belirtir.<sup>390</sup> Ancak bu türden küresel şirketlerin Nussbaum’un arzuladığı kapasite yaklaşımını baltalayan temel sorun olan küresel kapitalist sistemin parçaları olduğu gerçeği Nussbaum’un naif ahlaki kozmopolitanizm kuramında yoktur. Kendisi de bizzat kurduğu İnsani Gelişim ve Kapasite Derneği üzerinden bu yönde küresel projeler ve girişimler organize eder. Ancak bu türden girişimlerin başarılı olmasını sağlayacak, aracılık edecek, destekleyecek kurumlara ihtiyacımız olacak; amaç ve hedeflerimizin ne kadar başarılı olacağı politik olarak inşa edeceğimiz, kurumların doğası ve davranışına bağlı kalacaktır. Nussbaum’un kozmopolit ahlak “tutum”unda, Benhabib’in de belirttiği gibi ‘ahlaki olanın zıddı niteliğindeki hangi politik pratikleri gerektirebileceği ve eğer varsa, hangi kurumların bu anlayışa tekabül edeceği ise açık değildir.’<sup>391</sup> Nussbaum bu noktada çokça eleştirdiği ulus-devletleri ve buna bağlı “geleneksel kamu politikaları”nı yardıma çağırır ve devletleri, insani kapasitelere bağlı “yaşam kalitesi”ni arttıracak en sorumlu ve temel kurumlar olarak ilan eder.<sup>392</sup> Dolayısıyla gene karşımıza ulvi ahlaki kozmopolit ideallerin, somutlaşabilmesi için ulus-devlet benzeri siyasal örgütlenmelerin dolayına olan ihtiyaç çıkıyor. Evrensel,

---

<sup>390</sup> M. Nussbaum, 2006, sf. 317.

<sup>391</sup> Benhabib, 2006, sf. 105.

<sup>392</sup> M. Nussbaum, 2006, sf. 256-57.

köksüz soyut biçimsel ideallerin, gerçekleşebilmesi, aynı kuramda kozmopolitizm adına saldırılan tikel içerikten, yani burada ulus-devletten ve onun kamu politikalarından geçiyor.



## 6. DAVID HELD VE KOZMOPOLIT DEMOKRASİ

David Held'in (1951 - ) siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler alanlarına yönelik -birbirini oldukça tekrar eden- kuramsal çalışmalarında, bütün fikirlerinin etrafında örüldüğü üç temel kavram bulunur: Demokrasi, Küreselleşme ve Kozmopolitanizm.

Held için Soğuk Savaş Sonrası dönemde, demokrasi artık mevcut Batılı biçimiyle, konsolidasyonunu tamamlamış ve en uygun hükümet modeli olarak tüm dünyada yaygın bir biçimde benimsenmiştir. Ona göre 'demokrasi, birbiriyle yarışan anlatıları meşru bir şekilde biçimlendiren ve sınırlayan tek "meta" anlatıdır. Demokrasi fikri önemlidir, çünkü sadece özgürlük, eşitlik, adalet gibi birçok değerden birini temsil etmez, aynı zamanda rekabet içerisindeki yerleşik kaygıları da birbirine bağlayabilen ve uzlaştıran bir değerdir. Demokrasi farklı değerler arasında anlaşma olacağını varsaymaz. Daha çok değerleri birbirleriyle ilişkilendirme yolları önerir ve değer anlaşmazlıklarının çözümünü politik bir diyalogun katılımcılarına bırakır.'<sup>393</sup> Dolayısıyla demokrasi Held'e göre esas olarak, siyasal bir topluluğun ana ilkesi kendi kaderini tayin etme ve yönetmesi (*self-determination, self-government*) olan ve bu bağlamda, yurttaş katılımına dayalı ve bu katılımı düzenleyecek bir dizi

---

<sup>393</sup> Held'den akt. M. Griffiths- S. C. Roach- M.S. Salomon., **Uluslararası İlişkilerde Temel Düşünürler ve Teoriler**, çev. Cesran, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık,2011, sf. 321.

kural, prosedür ve kurumlar bütününden ibarettir.<sup>394</sup> Kant etiğinin çağrışımları ile söylersek, içeriğe dair bir şey söylemeyen, tüm içeriklerin üstünde (meta) saf bir biçim olarak vardır. Held, bu biçimsel demokrasi anlayışı içerisinde önemli bulduğu bir kaç hususun ayrıca altını çizer. İlki klasik liberalizm kuramlarındaki devlet-sivil toplum ayrılığıdır: sivil toplumu oluşturan yurttaşların haklarını devletin her türlü suiistimaline karşı koruyacak olan yasal düzenlemeler gereklidir. İkincisi ise, yine bu ayrıma bağlı olarak devletin sivil toplum düzeyinde işleyen ekonomiyi yönetmekte aktif rol oynayarak, bu alanı düzenlemesi gerekliliğidir. Devlet ve sivil toplum bir diğerinin demokratikleşmesi için ön koşuldur. Dolayısıyla Held'in düşündüğü ve günümüzde dünya genelinde tek meşru yönetim biçimi olarak değerlendirdiği demokratik hükümet biçiminin, kabaca, klasik liberal temsili demokrasi ilkelerinin, daha yoğun siyasal katılımcılık (etkin kamusal müzakere prosedürleri ve kamusal alanların yaratılarak); buna bağlı hesap verilebilirliğin artırıldığı ve ayrıca sosyal politikalar ile güçlendirilmesiyle oluşan, Batılı anlamda bir sosyal demokrasi olduğu söylenebilir.

Küreselleşme ise, Held'e göre, aynı yukarıda Ulrich Beck bölümde dile getirdiğimiz gibi, çok çeşitli görüngü ve veçhelerine bizzat şahit olduğumuz günümüz dünyasının “gerçeği”dir. Küreselleşme toplumsal etkileşimin bölgeler arası

---

<sup>394</sup> D. Held, “Democracy: From City States to Cosmopolitan Order?” **Prospects for Democracy**, (ed.) D. Held, içinde, Political Studies, Special Issue, Volume XL, 92.

akışının ve toplumsal etkileşim örüntülerinin genişleyen mekanına, artan hacmine, hızlanan, derinleşen etkisine gönderme yapar. Uzak topluluklar ile bağ kuran ve güç ilişkilerinin erişimini dünyanın ana bölgeleri ve kıtalarını aşarak genişleten insani toplumsal örgütlenmelerin ölçeğinde, bir kaymaya veya dönüşüme delalet eder. Basitçe, dünyanın her yerinde karşılıklı bağlanmışlığın (*interconnectedness*) büyüklüğü, yoğunluğu ve hızı olarak düşünülebilir. Karşılıklı bağlanmışlığın büyüklüğü, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel etkinlikleri yalnızca ulusal sınırlar içinde değil, küresel çapta genişletmiştir. Yoğunluğu, nüfus hareketleri, uluslararası ticaretin büyümesi, küresel medya erişimlerinin yaygınlaşması vs. sebebiyle, fikirlerin, metaların, bilginin, sermayenin ve insanların sınır-ötesi etkinlikleri bağlamında artmıştır. Karşılıklı bağlanmışlık, özellikle internet gibi kitle iletişim araçlarının, ulaştırma teknolojilerinin gelişmesi ve yaygınlaşmasıyla da hızlanmıştır. Bu karşılıklı bağlanmışlık ve etkileşim, aynı zamanda, tüm insanlarda, aynı dünya mekanını paylaştığına dair kolektif bilinç ve farkındalığın gelişmesine de sebep olmuştur.<sup>395</sup> Zamanı ve mekanı yeniden düzenleyerek “dünyayı” küçültmüştür.<sup>396</sup>

---

<sup>395</sup> D. Held, Mc Grew, A. **Globalization / Anti Globalization: Beyond The Great Divide**, Cambridge, Polity Press, 2007, sf. 1-3. Held, 2010a, sf. 28-29.

<sup>396</sup> Held, D., “Democracy and New International Order”, **Cosmopolitan Democracy: an Agenda for a New World Order**, (ed.), Held, D. - Archibugi, D., içinde, Cambridge, Polity Press, 1995a., sf. 85.

Küreselleşme yaklaşımını, “dönüşümcü”<sup>397</sup> olarak nitelendiren Held, bütün yazılarına, gerçekte yaşanan küreselleşme sürecinin ne olduğuna, bu sürecin birbiriyle bağlantılı toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel düzeylere nasıl yansıdığına dair, ampirik öğelerle de zenginleştirilmiş tespitler ile başlar. Ancak tüm bu tespitlerinin kristalize olduğu temel nokta, belirli sınırlar içerisinde (teritoryal) ve bir ulusal topluluğa dayanan ulus-devlet egemenlik yapısının küreselleşme ile birlikte çözülme sürecine girmesidir. Çözülme, Held’in Vestfalya sistemi olarak nitelendirdiği eski uluslararası düzenin de yapısını parçalamaktadır. İsmi, Avrupa tarihinde Otuz Yıl Savaşları’nı sona erdiren ve Avrupa’nın neredeyse tüm siyasal unsurlarını içeren 1648 tarihli Vestfalya Antlaşmaları’ndan alan Vestfalyan uluslararası düzenin<sup>398</sup> temel unsurlarını kabaca Held şu şekilde niteler: “İçte” yasa yapımı, adaletin sağlanması, meşru bir düzenin kurulması ve kolanması bağlamında

---

<sup>397</sup> Held, küreselleşme olgusu karşısında temel olarak üç farklı yaklaşım bulunduğunu belirtir. Kabaca birincisi, küresel piyasaların devletler karşısında kazandığı zafere işaret eden, küreselleşmeye yönelik güçlü ve olumlu bir tavra yönelik neoliberal perspektiflerin hakim olduğu hiper küreselciler. İkincisi, küreselleşmeyi bir fantezi olarak gören ve küreselleşme yaklaşımlarının tamamını eleştirel bir gözle değerlendiren şüpheciler. Üçüncüsü ise ikisi arasında bir orta yol konumu alan dönüşümcüler. Bunlar aslen bir süreç olarak gördükleri küreselleşme ile birlikte, çok şeyin değiştiğini kabul ederler; ancak bu değişim sürecini “bilimsel” (ideolojik değil) olarak analiz etmeye ve onu olumlamadan kusurlu, eksik taraflarını dile getirip, yeniden düzenlemeye dönük bir çabaya girerler. Bu farklı yaklaşımların ayrıntıları için bkz. D Held-Mc Grew, A., “Introduction”, **The Global Transformation Reader**, (ed.) Held, D.-Mc Grew, A., içinde, Cambridge, Polity Press, 2000, sf. 10vd. D. Held, Mc Grew, A., 2007, sf. 185vd.

<sup>398</sup> Kozmopolitan Demokrasi’nin diğer bir savunucu Richard. A. Falk’un Vestfalya sistemine dair benzer görüşleri için bkz. Falk, R.A., **Dünya Düzeni Nereye? Amerikan Emperyalizmin Jeopolitikası**, çev. N. Domaniç- N. Arhan, İstanbul, Metis Yayınları, 2005, sf. 25-82.

meşru şiddet tekeli ve nihai karar alıcı olarak egemen devlet; “dışta”, uluslararası ilişkiler alanında, bu egemen devletlerin kendi aralarında (farklı güç düzeylerinde olsalar da) eşit ve bağımsız (özerk) olduğu ve üstünde hiçbir meşru egemen gücün ve hukukun bulunmaması durumuna ve gerekliliğine dayanır.<sup>399</sup> Dolayısıyla küreselleşme sürecinin hem ulus-devleti hem de ulus-devlet merkezli uluslararası düzeni değiştirdiği ve bu değişimin ulus-devletlerin temel nitelik ve işlevleri olarak düşündüğü sorunları çözme kapasiteleri, alansallıkları (teritoryal), özerklikleri ve meşruiyetlerini yitirdikleri tespiti Held için kilit önemdedir. Dünya ekonomisinin küreselleşmesi (örneğin üretim, değişim sistemlerinin; sermaye hareketlerinin, devlet sınırlarını aşan onu tanımayan yapısı) ve risklerin küreselleşmesi (örneğin çevre kirliliği, küresel terörizm ağları, nükleer silahlar vb.) geleneksel politika anlayışındaki iç/dış ayrımlarını anlamsızlaştırmaktadır. Ulus-devletlerin karar alma süreçlerinin belirleyen ve sınırlayan, küresel örgütlerin (IMF, Dünya Bankası, Avrupa Birliği, Dünya Ticaret Örgütü vb.); sivil toplumun (Sınır Tanımayan Meslek Örgütleri-Doktorlar, gazeteciler...; çevre hareketleri, küreselleşme karşıtı hareketler, devletsel olmayan-non-governmental örgütler vb.), çok uluslu şirketlerin varlığı, etkinliklerini gittikçe arttırmakta oldukları; devletleri aşır doğrudan bireyleri muhatap alan ve “ulusal çıkar” yerine “hak” temelli (insan hakları) bir düzenin

---

<sup>399</sup> Held, D., **Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance**, Cambridge, Polity Press, 1995b., sf. 74-82.

nüvelerini barındıran uluslararası hukukun oluşmaya başlaması vb. Held'in sıkça tekrarladığı bu yönlü gelişmelerdir.<sup>400</sup> Sonuç olarak Held'e göre bir demokratik rejimin özünü teşkil eden kendi kendini yöneten ve kendi geleceği kendisi belirleyen topluluk düşüncesi küreselleşme ile son derece sorunlu bir hal almıştır.<sup>401</sup> Artık "eski" ulusal aidiyet ve bağlar çözülmekte, anlamsızlaşmaktadır. Karşılıklı bağlanmışlığın son derece arttığı bir dünyada, "diğerleri" sadece kişinin hemen etrafındakiler değil, ekonomik, siyasi ve çevresel etkileşim ağları içinde kaderleri iç içe geçmiş bütün herkesi kapsamaya<sup>402</sup> başlamıştır. Aidiyet, yükümlülük ve bağlar artık ulusal değil, bu "kaderleri örtüşen (overlapping) topluluklar"<sup>403</sup> üzerinden yerel-ulusal-küresel düzlemde işlerlik ve anlam kazanmaya başlamıştır. Dolayısıyla küreselleşme süreci ile birlikte hem ulusal alanda yara alan hem de küreselleşebilme olanaklığına kavuşan demokratik yönetim biçimi, tüm ilke ve kurallarıyla küreselleşme süreci ile birlikte yeniden düşünülmeli, artık ulusal sınırlara bağlı olmayan insan ilişkilerini düzenleyebilecek yeni kurum ve kurallar oluşturularak

---

<sup>400</sup> Örneğin bkz. Held, D., 1995b, sf. 99-140; D. Held, Mc Grew, A., 2007, sf. 137-158. D. Held., **Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus**, Cambridge, Polity Press, 2008, sf. 73-88.

<sup>401</sup> Held, D., 1995b, sf. 17.

<sup>402</sup> İbid., sf. 228.

<sup>403</sup> Held, D., 2010a., sf. X.



yeniden inşa edilmelidir. İşte bu zorunluluk Held'in "kozmpolit demokrasi" modelinin sebebi ve amacıdır.<sup>404</sup>

Küreselleşmenin gerçeklerinin, ille de kozmpolit yönetim biçimlerine doğru bir dönüşü gerektirdiğine inanan Held, öncelikle bu küresel bir yönetim sistemi için bir takım ana ilkeler sunar<sup>405</sup>: (1) eşit değer ve haysiyet; (2) etkin faillik (*agency*); (3) kişisel sorumluluk ve hesap verebilirlik; (4) rıza (*consent*) (5) oy verme prosedürleri vasıtasıyla kamu meseleleriyle ilgili toplu karar alma; (6) içerirlik (*inclusiveness*) ve yetki devri; (7) ciddi zararın önlenmesi; (8) sürdürülebilirlik. Bu ilkeler üç gruba ayrılır. İlki (1-3) bireylerin sahip olduğu haklar ile üzerlerine düşen yükümlülüklerle ilgilidir. İkincisi (4-6) birey eylemlerinin nasıl kolektif hale getirilebileceğini söyler; üçüncüsü de (7-8) kamuyla ilgili kararların yönelmesi gereken amaçlara işaret eder. Ve bu sekiz ahlaki ve siyasi ilkenin temel olduğu kozmpolit demokrasi modelinin öğelerini açıklar<sup>406</sup>:

1. Küresel düzen birçok ve iç içe geçmiş politik, ekonomik ve sosyal güç ağlarından oluşmaktadır.

---

<sup>404</sup> Kozmopolitan Demokrasi'nin başka bir savunucu olan Archibugi'nin bu zorunluluğa dair düşünceleri için ayrıca bkz. D. Archibugi "Cosmopolitical Democracy", **Debating Cosmopolitics**, (ed.) D. Archibugi, içinde, London, Verso, 2003, sf. 1-15.

<sup>405</sup> D. Held, 2010a, sf. 69-75; D. Held, "Principles of Cosmopolitan Order", Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010b, sf. 230-233; D. Held, "Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty", **Legal Theory**, 8-2, 2002.

<sup>406</sup> D. Held, 1992, sf. 36.

2. Tüm gruplar ve birlikler, bireysel bağımsızlık ve belirli haklar kümesine bağlılıkla belirlenmiş olan, kendi kaderini tayin etme hakkına sahiptir. Bu küme, her güç ağının içinde ve ağlar arasındaki haklardan oluşur. Hep beraber bu haklar, yetki veren bir yasal düzenin temelini oluşturan ‘demokratik bir uluslararası hukuktur’.
3. Bu çerçeve içerisinde birçok konum ve düzeyde kanun yapmak ve kanunu uygulamak, bölgesel ve uluslararası mahkemelerin politik ve sosyal otoriteyi kontrol etmek ve izlemek konusundaki etkilerinin genişlemesiyle birlikte olanaklıdır.
4. Yasal ilkeler, devletin ve sivil toplumun örgüt ve birliklerindeki bireysel ve toplumsal eylemlerin şekil ve kapsamını sınırlamak için benimsenmiştir. Belirli standartlar herkese uygulanmak için belirlenmiştir, bunlar hiçbir politik rejim veya sivil birlik tarafından meşru olarak ihlal edilemez.
5. Sonuç olarak zorlayıcı olmayan ilişkiler ilkesi anlaşmazlıkların çözümünü yönetir. Yine de uluslararası demokratik hukuku yok etmeye yönelik acımasız saldırılara karşı kuvvet kullanımı, başvurulacak son çare olarak kolektif bir seçenek olarak var olmaya devam etmektedir.
6. Kendi kaderini tayin hakkının savunulması, ortak bir eylem yapısı oluşturmak ve demokratik yararın korunması kolektif önceliklerdir.

7. Sosyal adaletin kati ilkeleri şunları takip eder: kaynakların üretimi, dağıtımı ve onlardan faydalanma yöntemi (*modus operandi*) demokratik süreç ve kolektif bir eylem çerçevesiyle uyumlu olmalıdır.

Held, yukarıdaki temel ilkeler ve öğeleri barındıran kozmopolit demokrasinin, kısaca, bireylerin kendi ülkelerinden bağımsız olarak küresel meselelerde doğrudan temsil edilebilmesi, etkili olabilmesi için eski kurumların reforma tabii tutulmasını ve yeni küresel kurumların oluşturulması gerekliliğini belirtir. Ve bu acil zorunluluğun hayata geçebilmesi için kısa ve uzun vadeli siyasal uygulamaları içeren bir dönüşüm programı sunar<sup>407</sup>. Kısa vadede, Birleşmiş Milletler (BM) Güvenlik Konseyi, Üçüncü Dünya'ya önem veren ve veto sistemini değiştirecek biçimde yeniden düzenlenmeli, ayrıca BM'de, Avrupa Parlamentosu modeline benzer ikinci bir meclis oluşturulup mevcut yapısı daha temsili hale getirilmelidir. Avrupa Birliği benzeri yapılar ile siyasal bölgeselleşme ve işbirliği arttırılmalıdır. Temel hakların (siyasal, ekonomik, sosyal) uygulanmasını zorunlu kılacak uluslar arası mahkemelerin etkisi genişletilmeli ve yeni bir İnsan Hakları Mahkemesi kurulmalıdır. Ve son olarak bu hakları ihlal eden devletlere müdahale edebilmek adına küçük ama etkin ve hesap verebilirlik bağlamında saydam bir uluslar arası askeri güç oluşturulmalıdır. Uzun vadede ise, bütün demokratik devlet ve kurumların (uluslararası sivil toplum örgütleri gibi) bir araya gelmesiyle oluşturulacak, çevre, sağlık, gıda, ekonomi, savaş

---

<sup>407</sup> D. Held, 1995a., sf. 111.

vb. bütün önemli küresel sorunlar hakkında karar verme yetki ve otoritesine sahip ve aynı zamanda bölgelere, uluslara, yerelliklere de saygılı, onlarla bağlantılı küresel bir parlamento oluşturulmalıdır. Bu parlamento, siyasal, sosyal ve ekonomik haklar üzerinden anayasa benzeri yeni bir “Haklar ve Yükümlülükler Şartı” oluşturmalıdır. Yerelde küresele uzanan ve birbirleriyle içsel bağlantıya sahip yasa unsurları küresel bir hukuk sistemi oluşturulabilmesi adına genişletilmelidir. Bu birbirine bağlanmış küresel hukuk sisteminin (*interconnected global legal system*) yürütülebilmesi için Uluslar arası bir Ceza Mahkemesi kurulmalıdır. Ve son olarak nihai askersizleştirme ve savaşların aşılabilmesi amacıyla, ulus-devletler zor güçlerini, giderek artan bir oranda, küresel kurumlara kaydırmalıdır. Held, daha sonraki yazılarında, bu dönüşüm programını, Uluslararası Çevre Mahkemesi’nin, İnsani Güvenlik Konseyi’nin, Finansal İstikrar Kurulu’nun kurulması, yüksek borçlu fakir ülkelerin borçlarından arındırılması, küresel insani güvenlik kapasitesinin arttıracak daimi askeri gücün oluşturulması, vergi, rekabet, iş hukuku, çevre, yatırım gibi küresel ekonomiye dönük yasal standartları oluşturacak kurumların oluşturulması vb. hedefler ile genişletir.<sup>408</sup> Sonuç olarak Held’in nihai amacının ahlaki yükümlülükler ile taçlandırılmış, hukukun üstünlüğü ilkesinden hareket eden, günümüzdeki tüm problemlerin küresel piyasa güçleri ve/veya güçlü ulus-devlet eliyle değil, oluşturulacak şeffaf, hesap verebilir ve tüm bireylerin temsili de olsa katılımının esas

---

<sup>408</sup> Held, 2010a, sf. 249-252.

olacağı kozmopolit demokrasi kurumları üzerinden yönetilebileceği küresel bir sosyal demokrasi<sup>409</sup> idealini dile getirdiği söylenebilir. Held’e göre insanlık, Antik dönemde doğrudan demokrasiyi, modern dönemde temsili liberal demokrasiyi oluşturup kurumsallaştırdıysa, bugün de küresel-bölgesel-yerel bağılılıkları yansıtan, yani çoğul-parçalı ve çok-katmanlı (*multi-layered*) düzeylerde işleyecek karar ve yargı organları oluşturarak kozmopolit demokrasiyi inşa etmelidir. Bu inşa, yani tüm demokratik toplulukları kapsayan bir topluluk kurma, kendi kaderini tayin siyasetini destekleyebilecek tek yol olarak ulus-ötesi ortak bir siyasal eylem yapısını oluşturmak bütün demokratlar için aynı zamanda bir yükümlülüktür.<sup>410</sup> Bütün insanlara ait yükümlülüğe kayıtlı kozmopolit demokratik hukuku ise, ‘ilk etapta, gerekli siyasal muhakemeyi harekete geçirebilecek ve siyasal pratiklerin ve kurumların değişerek yeni bölgesel ve küresel şartlara uyum sağlamak zorunda olduklarını öğrenebilecek demokratik devletler ve sivil toplumlar yürürlüğe koyup savunacaklardır.’<sup>411</sup> Dolayısıyla ‘herkesin makul bir biçimde rıza gösterebileceği’<sup>412</sup> kozmopolit ilkeler, öncelikle onu anlayan “makul” ve olgun bireyler (Kantçı Ahlaki Özneler) tarafından yürürlüğe konulmalı, savunulmalı ve genişletilmelidir. Makro düzeyde ise bu yükümlülük pek tabi ki “demokratik ilke ve değerleri benimsemiş”

---

<sup>409</sup> Held, 2008.

<sup>410</sup> Held, 1995b, sf. 232.

<sup>411</sup> İbid., sf. 232.

<sup>412</sup> Held, 2010b, sf. 240.

Batılı devletler ve çoğu bu devlet vatandaşları tarafından kurulmuş olan sivil toplum örgütleri olacaktır. Held'in 'kozmpolitanizmin seçkinciliği (ve potansiyel sınıfsal içeriği) bu noktada daha da belirginleşir.'<sup>413</sup>

Ayrıca kozmpolit demokrasinin, oluşturulacak çok katmanlı yönetim sistemleri ile ulus-devlet'lerin sınırlamalarından kurtulmak yönünde devlet-altı ve devlet-üstü yeni ilişki ağlarını kullanmayı arzulayan küresel neoliberal kapitalizmin aktörlerince, kazanımlarını ve açılımlarını sürdürmek, derinleştirmek ve en önemlisi meşrulaştırmak adına araçsallaştırmayacağının bir garantisi yoktur.<sup>414</sup> Günümüzde yönetim veya idare kavramları yerine kullanılan ve Held gibi şeffaflık, açıklık, katılım gibi demokratik öğelerle ambalajlanan yönetim modeli, sermayenin önündeki tüm engelleri yok etmek amacı taşıyan neoliberal bir yönetsellik tekniğidir.<sup>415</sup> Bir başka ifadeyle, 'küresel kapitalizmin kötü taraflarını ehlileştirmek amacını taşıyan'<sup>416</sup> Held'in, yönetim zihniyeti ile aslında aynı yapıyı daha da genişlettiği, yoğunlaştırıp sağlamlaştırdığı söylenebilir.

Ayrıca kozmpolit bir düzenin tesisinin 'aslında yalnızca bir modelin, liberal demokratik modelin bütün dünya üzerine empoze edilmesi anlamına geldiği, bunun

---

<sup>413</sup> Harvey, 2009, sf. 108.

<sup>414</sup> C. Calhaun, "The Class Consciousness of Frequent Travellers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism", **Debating Cosmopolitics**, (ed.) D. Archibugi, içinde, London, Verso, 2003, sf. 104.

<sup>415</sup> Yönetişim kavramının ayrıntıları için bkz. S. Bayramoğlu, **Yönetişim Zihniyeti: Türkiye'de Üst Kurullar ve Siyasal İktidarın Dönüşümü**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

<sup>416</sup> Held, 2008, sf. 34-54.

da Batının modelinin insan haklarının ve evrensel değerlerin uygulanması konusunda daha yetkin olduğu argümanından hareketle, daha çok insanı doğrudan Batının kontrolü altına sokacağı<sup>417</sup> unutulmamalıdır.

Held'in, ulus-devlet'lere ait hak ve yetkilerin kozmopolit kurumlara devredilmesi gerektiğine yönelik çağrısı günümüz küresel siyasetindeki güç ilişkileri göz önüne getirildiğinde son derece safdillidir. Held'in kuramında güçlü devletleri bu yetki devrine zorlayacak tek şey ahlaki yükümlülüktür. Ayrıca bu bağlamda BM'e yönelik reform önerisi de, BM'nin mevcut yapısı itibarıyla çok zordur.<sup>418</sup>

Held'in, 'her şeyi gelişigüzel bir biçimde yorumlayan, bunun da tüm şemayı anlamsız kıldığı'<sup>419</sup> Kozmopolit demokrasi modelinin bir başka eleştirilmesi gereken yönü ise, demokratik kamusal alanın (katılım, müzakere, şeffaflık, hesap verilebilirlik vs. ilkeler ile) ulus-devlet düzeyinde bile işleyemediği düşünüldüğün de gerçek dışılığıdır. Held bu modeli, saf biçim ve hedeflenmesi gereken bir ideal olarak ifade etse de kozmopolit yaklaşımın, kozmopolit hukukun ve siyasal kurumlarının birçok ülke vatandaşının demokratik öz-yönetim hakkını ihlal edebileceği ve daha da önemlisi bu egemenlik hakkını zayıflatabilecek müdahalelere meşruiyet kazandırabileceğini unutmamak gerekir. Eğer 'demokrasinin hükümet politikaları ve

---

<sup>417</sup> Mouffe, 2010, sf. 119.

<sup>418</sup> D. Zolo, 1997, sf. 169-170.

<sup>419</sup> Harvey, 2009, sf. 107.

kararları üzerinde halk denetimine dayalı bir sistem olduğunu kabul edersek, uluslararası karar alma yapısının demokratik olamayacağı sonucuna varmamız gerekir.<sup>420</sup>

Ayrıca, ulusal düzeyde işleyen ulusal siyasetinin, küresel-ulusal-yerel düzeyde işleyecek olan çok katmanlı bir yönetim siyasetine kaydırılması gerektiğini savunan Held, hem herhangi bir kolektif bir siyasal öznellik anlayışını dışlar<sup>421</sup> (yönetişim modelinde bireylere indirgenen “nüfus”un yönetilmesi esastır) hem de siyasetin kurucu yönünü (yani sadece mevcut sistem içerisinde müzakere ve rasyonel mutabakat üzerinden işleyen değil, o sistemin tüm yapısını, koordinatlarını değiştirme iradesi olarak) tüm liberal siyaset anlayışlarında olduğu gibi kuramına dahil etmez.

Son olarak Held, “ideolojik” bulduğu globalizm (küreselleşme) terimi yerine gerçekte var olan; ampirik-bilimsel olarak ispat edilebilen ve geri döndürülemez bir süreç olarak gördüğü globalisation (küreselleşme) terimini kullanır. Burada önemli olan Held’in de benimsediği eski ideoloji/bilim, doğru/yanlış vs. ayrımı değildir. İdeoloji zorunlu olarak yanlış değildir; küreselleşme konusunda Held haklı ve doğruyu söylüyor da olabilir, ancak ‘asıl önemli olan dile getirilen içeriğin kendisi değil, bu içeriğin kendi sözceleme sürecinin işaret ettiği konuşma konumuyla ilişki

---

<sup>420</sup> R. A. Dahl, ‘Can International Organizations be Democratic? A Skeptic’s View’, Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010, sf. 431.

<sup>421</sup> N. Urbinati, “Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic?”, **Debating Cosmopolitics**, (ed.) D. Archibugi, içinde, London, Verso, 2003, sf. 80.



kurma biçimidir. Bu içerik –ister “doğru” olsun ister “yanlış” (doğru olduğunda, ideolojik etki daha da artar) – bünyesi gereği saydamlıktan uzak bir biçimde, bir toplumsal tahakküm (“iktidar”, “sömürü”) ilişkisi için işlevsel bir rol oynar oynamaz gerçek ideolojik mekanın içine gireriz: Etkili olabilmesi için tahakküm ilişkisini meşrulaştırma mantığının gizli kalması gerekir. Başka bir deyişle, ideoloji eleştirisinin kalkış noktasının, doğruluk kılığına bürünerek yalan söylemenin gayet kolay olduğunun tam anlamıyla farkına varmak olması gerekir. Örneğin Batılı bir güç insan haklarının ihlal edildiği gerekçesiyle bir Üçüncü Dünya ülkesine müdahale ettiğinde, bu ülkede en temel insan haklarına riayet edilmediği ve Batı’nın müdahalesinin insan hakları sicilini gerçekten de düzelteceği “doğru” olabilir pekala, ama bu tür bir meşrulaştırma, müdahalenin gerçek güdülerini (ekonomik çıkarlar vs.) dile getirmediği sürece, yine de “ideolojik” kalacaktır.’<sup>422</sup>

---

<sup>422</sup> Zizek, S., **Kırılğan Temas**, çev. T. Birkan, İstanbul, Metis Yayınları. 2012, sf. 53.

## SONUÇ

*“Siz de bilirsiniz, biz de: İnsanların dünyasında hukuka uygun kanıtların ancak huzurdaki taraflar eşitse bir önemi vardır; eğer bu eşitlik yoksa en güçlüler, güçlerini olabildiğince kullanır, en zayıflarsa yalnızca boyun eğer.”*

**Thukydides**

*“Her insanın sahip olduğu bu özgürlükler (liberal anlamda tüm temel haklar-yn.) toplumun içkin güçlerine sahip olanların da özgürlüğüdür ki bu tahakkümdür de. Bu, servet birikimi hukukunun imparatorluğudur”*

**Jacques Ranciere**

David Harvey, ‘kozmpolitanizmin ortaya çıkabileceği üç yol olduğunu dile getirir: felsefi tefekkür, pratik gereksinimler ve temel insani ihtiyaçların ne olduğuna dair değerlendirmeler ve her biri dünyayı kendi tarzında değiştirmeyi arzulayan siyasal-toplumsal hareketler’<sup>423</sup>, bir başka ifadeyle siyaset. Harvey’in dile getirdiği iki yol; felsefi tefekkür ve değerlendirmeler, salt evrenseller olarak, çalışmamızın ilgili bölümlerinde belirttiğimiz ‘Agnes Heller’in “boş kavramlar” dediği, ne ahlaki,

---

<sup>423</sup> Harvey, 2009, sf. 94.

ne yasal ne de politik anlamıyla fiili hayatta karşılığı olmayan şeylerdir ve bu halleriyle sadece umut, beklenti, istek ve heves nesneleridir. Örneğin tüm insanların eşit ve özgür olması ve/veya tüm dünyanın barış içerisinde bir arada olması vb. ideallere, değerlere kim itiraz edebilir. Veya bu umut, arzu nesnelerinin tam karşıtına (eşitsizliğe, savaşa vs.) kim açıkça bağlanabilir vs. Fakat bu boş kavramlar hayatta somut bir biçim aldığında, yani üçüncü yol olan siyasetin diline tercüme edilip, bizzat fiili hayatla –koşullarla- karşılaştığında, örneğin bir rejim biçimine döndüğünde ise bu istek, heves, umut, arzu... geri çekilir; yerini gerçek politik ilişkilere bırakır.’<sup>424</sup> İşte bu bağlamda, çalışmamız boyunca kimsenin itiraz edemeyeceği bu ahlaki ve yasal görünümlü arzu nesnelerinin siyasetin gerçekliği ile karşılaştığında veya somut bir biçim kazanıp somut bir uygulamada hayata geçtiğinde...; o evrensel değer ve idealin geri çekildiğini, bir tür istisnalaştırma ya da dışarıda-bırakma jest ve edimiyle temellendiğini; yani kabaca evrenselin ancak somut tikelle eklemlenme ya da dolayım lanma anlarında politik olarak iş gördüklerini ifade etmeye çalıştık.

Evrenselin bu özelliğinin, birbiriyle bağlantılı iki farklı görünümü vardır. Birincisi, dışarıda bırakma jestiyle doğrudan ilgili, her türlü “sınırlar”ın her zaman var olduğunu bizlere gösterir. Stoacılar, erdemli olanlar ve olmayanları; Augustinus ve Dante Hristiyan olanları ve olmayanları; Kant rasyonel olanları ve olmayanları;

---

<sup>424</sup> Agnes Heller’den akt. Çetinkaya, 2007, sf. 39-40.

Rawls makul-liberal olanlar ve olmayanları vs... Dolayısıyla evrenselciliklerin daima ve gerçekte fazlaca dar olması ve “sınır”ları dışındakilerin varlığı. Bu durum aynı zamanda “içeride” olanların “seçkinliği”ni de kanıttır. İkincisi ise, gene çalışmamızın içinde Ernesto Laclau<sup>425</sup> üzerinden işaret ettiğimiz, her evrensel tasavvurun aslında daha en baştan ona sahip olduğu rengi veren ve işleyişini garanti altına alan tikel bir unsur tarafından hegemonize edilmiş olduğudur. Evrensel boştur ve tikel içerik evrensellik yerine geçerek işlevsellik kazanır. Dolayısıyla nötr, tarafsız bir evrensellik görüntüsünün altında her zaman onu hegemonize eden tikel bir içerik, somut bir çıkar, maddi koşullar, olumsal siyasal mücadeleler vs. vardır. Tarihin de bize gösterdiği gibi, evrensellikler, çoğu zaman hegemonik, emperyal güç politikalarının, seçkin sınıfsal konumların, sömürü ve tahakküm ilişkilerinin vs. devam ettirebilmesi için taktiksel olarak kullanılmakta, gerçekte var olan tikel çıkarları maskelemek için ise evrensel ahlaki ve hukuki söylemler dile getirilmektedir. Çünkü gene Laclau’nun altını çizdiği gibi bir gücün diğerleri üzerinde hegemonik olabilmesi için, evrensellik iddiasındaki bir dünya görüşünü temsil ediyor gözükmesi, onu dillendirmesi gerekir. Kendi kendine gönderme yapan, kendi kendisinin ispatı olan “haklılık”ları, iyilikseverlik ve cömertlikleri ile Roma İmparatorluğu, tüm insanlığı “şer odağı” barbarlardan korumak istedi; Hıristiyanlık Tanrı’nın hak yolunu takip edip, tüm insanlığa bu yolu gösterdi ve karşısına çıkan

---

<sup>425</sup> Laclau, 2000.

günahkar ve kötülerini yok etmek istedi; Vitoria'nın İspanya İmparatorluğu doğal hukukun bir gereği Amerika kıtasındaki yerlilere Hristiyanlığı ve medeniyeti götürdü; Kant'ın Avrupa'sı bu medeniyeti tüm dünyaya, özellikle de Afrika ve Asya kıtasının içlerine kadar taşıdı. 19.yy güneşin batmadığı büyük İngiliz İmparatorluğu medenileştirme, 20.yy Amerika Birleşik Devleti ise "nötr ve tarafsız" özgürlük ve modernleşme misyonu ile dünyanın her yerine müdahale etti, günümüze gerekçeleri ise "Batı"nın tikel çıkarlarına kayıtlı evrensel demokrasi ve insan hakları ilkeleri... Immanuel Wallerstein'in ifadeleriyle: 'Kimin müdahale hakkı? Sorusu bizi modern dünya-sisteminin siyasi ve ahlaki yapısının kalbine götürmektedir. Müdahale fiiliyatta gücünün kendisine mal ettiği bir haktır. Ama meşrulaştırılması zor olan bir haktır, dolayısıyla daima siyasi ve ahlaki sorgulamaya maruz kalmaktadır. Müdahale edenler, sorgulamayla karşılaştıklarında daima ahlaki bir haklılaştırmaya başvururlar: Bu ahlaki haklılaştırma 16. yüzyılda doğal hukuk ve Hristiyanlığa döndürmeydi; 19 yüzyılda medenileştirme misyonu oldu. 20. yüzyılın sonu ile 21. yüzyılda ise insan hakları ve demokrasidir.'<sup>426</sup>

Bu durum aynı zamanda her türlü evrensellik söylemlerinin tarihselliğine de işaret eder: olumsal güç ilişkileri, siyasal-ekonomik mücadeleler vs. ve evrensellik iddiasındaki gücün tazyikiyle dağılan ve yeniden inşa edilmek zorunda olan düzen...

---

<sup>426</sup> I. Wallerstein, **Gücün Retoriği: Avrupa Evrenselciliği**, çev. A. U. Kılıç, İstanbul, Bgst Yayınları, 2010, sf. 39.

Mevcut “geleneksel”, “eski” bağılılıkların, aidiyetlerin vs. aşındığı, anlamını ve gücünü yitirdiği kaotik (*Kaos*) geçiş dönemleri, bir düzen olarak (*Kosmos*) idealine, kozmopolitanizme toplumsal, ahlaki, yasal ve siyasal zemin hazırlamıştır. Etik ilkeler ve bu ilkeler doğrultusundaki yasal düzenlemeler kaotik dönemlerin *Zeitgeist*<sup>427</sup>,<sup>1</sup> ile her zaman ilintilidir.<sup>428</sup> Ancak günümüzde, küresel kapitalizmin ve ona bağlı neoliberal politikaların dağıttığı, anlamsızlaştığı “eski” toplumsal yapının, ahlaki ve yasal bağlamlarda yeniden “düzenlenmesi” olarak ortaya çıkan çağdaş kozmopolitanizmin, sorunun-düzensizliğin asıl nedeniyle, yani küresel kapitalizmle (olumsuzluklarını biraz törpülemek dışında) ilgili temel bir dertleri yok gibidir. Bu durum belki de küresel kapitalizmin yapısal özelliğinin sorunudur: kendisine uyacak bir toplumsal-siyasal düzenin hem gerekli hem de imkansız olması. Toplumsal ve siyasal alanda küresel kapitalizmin mağlupları, itilmişleri, bastırılmışları vs. belirli tikellikler ve genellikle de tözsel kimliksel biçimlerde (dinsel köktendincilik, aşırı milliyetçilik, kültürel korumacılık, ırkçılık vs.) ortaya çıkar ve küresel bir toplumsal-siyasal düzenin inşasına engel olur. Dolayısıyla küresel kapitalizm ile bir derdi olmayan kozmopolitanizm ile onun en büyük siyasal hasmı olan tikellikler arasındaki karşıtlığın ‘her bir kutbu öbürünün bünyesine işlemiş durumdadır, öyle ki tam karşı kutbu kendi başına kavramak, onu “nasılsa öyle” koyutlamak istediğimiz anda

---

<sup>427</sup> Dönemin ruhu, kültürü, ideolojik yönelimi

<sup>428</sup> Benhabib, 1999, sf. 44.

ayağımız ona takılır... organikçi popülizme (burada yukarıda bahsi geçen tözsel tikelcilikler Y.N.) yer açan şey, tam da bu evrenselciliğin zayıf noktası, “yanlışlığı”/”sahteliği”dir.’<sup>429</sup>

Dolayısıyla küresel kapitalizmi “ehlileştirmek” isteyen çağdaş kozmopolitanizmin, (küreselleşmenin bir ideoloji olması<sup>430</sup> ve/veya yeni emperyalizme karşılık gelmesi<sup>431</sup> bir yana), konumuzla bağlantılı bizi asıl ilgilendiren durumu, yukarıda değindiğimiz küresel kapitalizmin yapısal özelliğinden dolayı, hiçbir zaman zorunlu olarak evrenselleştirilemeyeceğidir. Bugün zafer kazanmış ve çağdaş kozmopolitanizm kuramları tarafından değişmez bir veri olarak kabul edilen küresel kapitalizm düzenine ‘gittikçe daha fazla damgasını vuran şey, “içeri”yi, “dışarı”dan ayıran sınırdır. İçeride kalmayı becerenler (“gelişmişler”, insan hakları, sosyal güvenlik vs. kurallarının geçerli olduğu kişiler) ile ötekiler, dışlanmışlar arasındaki sınırdır.<sup>432</sup> Örneğin, Rawls’un, Habermas’ın, Held’in kozmopolit ideallerinin öbür yüzü, evrensel anayasal liberal düzenin “içerisine” kimlerin kabul edileceği, kimlerin bu düzen ile bütünleşeceği ve kimlerin bu düzenden dışlanacağı üzerinedir.

---

<sup>429</sup> Zizek, 2012, sf. 47.

<sup>430</sup> Çalışmamızın 208-209 sayfalarında belirttiğimiz.

<sup>431</sup> Bu iddia için bkz. E. Yeldan, **Küreselleşme, Kim İçin?**, İstanbul, Yordam Kitap, 2010; K. Boratav, **Emperyalizm, Sosyalizm ve Türkiye**, İstanbul, Yordam Kitap, 2010.

<sup>432</sup> Zizek, 2012, sf. 240-241.

Çağdaş kozmopolitanizmin, bu bağlamda, küreselleşme sürecinin yeni değişim, dönüşüm olanakları yarattığı üzerine (girişte ve ilgili bölümlerde açıklamaya çalıştığımız) tespit ve düşünceleri de sorunludur. Örneğin “geleneksel” devlet egemenliğinin aşıldığı, önemini kaybetmekte olduğu ve insan haklarına, dolayısıyla hukukun üstünlüğü ilkesine “saygılı”, “sorumlu” yeni tip egemenliğin ortaya çıkmakta olduğuna yönelik iddialar. Sosyal-siyasal kuramlar, bize egemenliğin sadece hukuksal değil aynı zamanda hukuk-dışı, siyasal bir karakter taşıdığını hatırlatmaktadır. Kısaca, ‘egemenlik hem hukukun kaynağı hem de onun üstündedir, yani hem hukukun kökenidir hem de onun dışında yer alır. Egemenlik hem tepeden tırnağa hukuktur, hem de hukuksuzluk. Egemenlik olmadan, yani karar alıcılık ve son sözü söyleme hakkı olmadan, ama –hepsinden de önemlisi- bir kendiliğin kolektif gücünü, onun adına elinde toplayan, seferber eden ve konuşlandıran, bu gücü hem onu yönetmenin hem de onun kendisini düzenlemesinin aracı olarak kullanan bir iktidar olmadan’<sup>433</sup> herhangi bir düzen de olanaksızdır. Düzenin bekası, korunup, kollarılması için egemen, gerekirse hukukun dışına çıkar, bir norma bağlanması mümkün olmayan belirleyici karar, irade ve güç gösterir.<sup>434</sup> Öte yandan, bir (hukuksal) yasa da egemenliğe dayanmaksızın yasa olamaz; bir

---

<sup>433</sup> W. Brown, **Yükselen Duvarlar, Zayıflayan Egemenlik**, çev. E. Ayhan, İstanbul, Metis Yayınları, 2011, sf. 58-76.

<sup>434</sup> Egemenlik, bu bağlamda, Carl Schmitt’e göre istisna haline karar verendir. Ayrıntılar için bkz. Çelebi, 2008.; Türk, 2013.



başka ifadeyle yaptırımları da içeren uygulamalar olmaksızın yasa da, hukuk düzeni de olamaz. Bu bağlamda, kozmopolitanizmin, ahlaki-yasal düzen ideali bir egemen güç olmadan (hem otorite hem de güç olarak, yani hem *autoritas* hem de *potestas* olarak; kutsallık ve meşruiyeti de içeren...), bir başka ifadeyle bir *Kosmopolis* egemenliği olmadan inşa edilemez, inşa edilse de işleyemez, işlese de kendini koruyamaz... Immanuel Kant bu gerçeğin farkındaydı ve evrensel ahlaki felsefeye duyulan gereksinim ile siyasal *Kozmopolis*'i birbirinden ayırmış, ikincisinin despotik bir karakter taşıyacağını dile getirmişti.

Bununla beraber, ilgili bölümlerin sonunda ifade etmeye çalıştığımız gibi, kozmopolitanizmin, evrensel sürekli barış idealinin, sürekli bir iç savaş durumuna dönüştüğü, “tarafsız ve nötr” kabul edilen hukukun üstünlüğü ilkesinin bu sürekli iç savaş haline gerekçelendirme ve haklılaştırma aracı işlevini yerine getirdiği ve “şiddetini” tüm “hukuk tanımaz” suçlulara karşı “haklı savaş” olarak gösterdiği, yönetim olarak siyasetin ise hukuksal prosedürlerin çerçevesi içerisine hapsedilmiş, müzakere ve mutabakat mantığının geçerli olduğu bir düzen yönetimi pratiği olarak tasavvur edildiğini<sup>435</sup> bir kez daha belirtmek isteriz.

---

<sup>435</sup> Siyasetin bu şekilde depolitizasyonun ayrıntıları için örneğin bkz. Zizek, 2003, sf. 226vd.; Çelebi, 2008, sf. 189vd.

Sonuç olarak, Kozmopolitanizm, temeli moral-yasal olan bir evrensel düzen kurma ideali ve tüm iyi niyetlerine rağmen bir seçkinler tasarısıdır. Ve daha da önemlisi Kozmopolitanizm, Calhoun'un<sup>436</sup> ve Douzinas'ın<sup>437</sup> işaret ettiği gibi tarihsel ve kuramsal olarak bir İmparatorluk düşüncesidir.

Eğer tüm kuramsal zaaflarına rağmen Hardt ve Negri<sup>438</sup>, yeni tip bir İmparatorluğun, kendi yeni tip egemenliği, hukuku ve şiddeti, savaş ve denetim mekanizmaları vs. vasıtasıyla ortaya çıkmakta olduğu hususunda yine de haklılarsa, çağdaş kozmopolitanizmin de bu yeni İmparatorluğun ahlaki-yasal temel düzenine yönelik kuramsal bir çaba olduğunu ifade edebiliriz. Ayrıca kozmopolitanizmin, bu yeni İmparatorluk düzeninin kurumlarını, kurallarını, normlarını vs. gerekçelendirme, haklılaştırma, meşrulaştırma ve biçimlendirme işlevini yerine

---

<sup>436</sup> Calhoun, C., "The Class Consciousness of Frequent Travellers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism", **Debating Cosmopolitics**, (ed.) D. Archibugi, içinde, London, Verso, 2003, sf. 91vd.

<sup>437</sup> Douzinas, C., **Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism**, New York, Routledge-Cavendish, 2007, sf. 133vd.

<sup>438</sup> Hardt, M.- Negri, A., 2002.

'Biz İmparatorluk terimini, çağdaş küresel düzeni adlandırmak için ... kullandık. İmparatorluk kavramı öncelikle üç temel özelliğiyle ayırt edilir. Birincisi İmparatorluğun karma bir kuruluş yapısı vardır... Dünya Bankası gibi ulus-aşırı birimlerden, ulus-devletlere ve oradan yerel ve bölgesel sivil toplum kuruluşlarına kadar, görece otonom farklı tipte yapılar ve örgütlerin nasıl bütünlüklü bir küresel kuruluş içinde fiili olarak birlikte işlev gördüklerini bu çerçevede sayesinde anlayabiliriz. İkinci olarak, İmparatorluk bir iktidar merkezinin yokluğu ile tanımlanır, yani bizim İmparatorluğumuzun bir Roma'sı yoktur. Bu olgu, iktidarın karma kuruluş yapısının çeşitli katları arasında dağılmış olduğu anlamındaki ilk unsurun sonucudur. Son olarak, İmparatorluk artık bir dışarısının olmayışıyla tanımlanır. Diyebiliriz ki, İmparatorluk kavramı her zaman sınır tanımayan bir yönetimi ima etmiştir; ve ancak bugün bu koşul gerçekleşmektedir.' İbid., sf. 14.

getirdiğini de iddia edebiliriz. Dolayısıyla, *Kozmos*'un bu yeni ahlaki-yasal düzeninin inşa edilmesi, desteklenmesi ve savunulması, *(Kosmo)Polis* olarak kapitalist İmparatorluğun meşru siyasal güç, şiddet ve iradesine bağlı olduğu bir yenedünya düzenin inşa edilişinin tarihine tanıklık ediyor da olabiliriz.<sup>439</sup>



---

<sup>439</sup> Douzinas, 2007, 148-149.

## KAYNAKÇA

Abramson, J., **Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasal Düşünceler Tarihi**, çev. İ.

Yıldız, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.

Adorno, T., **Ahlak Felsefesinin Sorunları**, çev. T. Birkan, İstanbul, Metis Yayınları,

2012.

Agamben, G., "Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Notu", **Demokrasi Ne Alemde?**,

(haz.) E. Hazan, içinde, çev. S. Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.

Ağaoğulları, M. A. - Köker, L., **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, Ankara, İmge

Yayınları, 1997.

Ağaoğulları, M. A., **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara, İmge Yayınları,

2000a.

Ağaoğulları, M. A. - Köker, L.- Akal, C. B., **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**,

Ankara, İmge Yayınları, 2000b.

Ağaoğulları, M. A. - Köker, L., **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara, İmge

Yayınları, 2001.

Ağaoğulları, M. A. – Zabcı, F.Ç. – Ergün, R., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara,

İmge Yayınları, 2005.

Akal, C. B., **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, Ankara, Dost Kitabevi, 2010.

Akarsu, B., **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Savaş Yayınları, 1984.

Akarsu, B., **Mutluluk Ahlakı**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998.

Akarsu, B., **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1999.

Altuğ, T., “Yargı ve Bilinç: Kant'ın Özne Felsefesi Üzerine”, **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, Gilles Deleuze, içinde, çev. T.Altuğ, İstanbul, Payel Yayınevi, 1995.

Anghie, A., **Imperialism, Sovereignty and The Making of International Law**, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Appiah, K.A., “Cosmopolitan Patriots”, **Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation**, (ed.) P.Cheah-B.Robbins, Minneapolis, Universtiy of Minnesota Press, 1998.

Archibugi, D. “Cosmopolitical Democracy”, **Debating Cosmopolitics**, (ed.) D. Archibugi, içinde, London, Verso, 2003.

Arendt, H., **İnsanlık Durumu**, çev. B.S. Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.

Arendt, H., **Totalitarizmin Kaynakları 2- Emperyalizm**, çev. B. S. Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.

Arendt, H., “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, çev. Y. Tezgiden, **Cogito**, 41-42, 2005.

Arendt, H., **Kötülüğün Sıradanlığı-Adolf Eichmann Kudüs’te**, çev. Ö.Çelik, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Aristoteles, **Politika**, çev. M.Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990.

Arslan, A., **Felsefeye Giriş**, Ankara, Adres Yayınları, 2007.

Audier, S., **Cumhuriyet Kuramları**, çev. İ. Yerguz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Aurelius, M., **Düşünceler**, çev. Ş. Karadeniz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Badiou, A., **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, çev. T. Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

Balibar, E., “‘İnsan Hakları’ ve ‘Yurttaş Hakları’, Eşitlik ve Özgürlüğün Modern Diyalektiği”, **Dersimiz Yurttaşlık**, (haz.) T. Ilgaz, çev. I. Ergüden, içinde, İstanbul, Kesit Yayınları, 1998.

Balibar, E., **Biz Avrupa Halkı: Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünümler**, çev. K.Tunca, İzmir, Aralık Yayınları, 2007.

Barry, B., “Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique”, **Global Justice**, I. Shapiro-L. Brilmayer (ed.), içinde, New York, New York University Press, 1999.

Baum, M., ‘Kant ve Saf Aklın Eleştirisi’, çev. N. Ermiş, **Cogito**, Sonsuzluğun Kiyısında Immanuel Kant, Sayı: 41-42, Kış 2005.

Bayramoğlu, S., **Yönetişim Zihniyeti: Türkiye’de Üst Kurullar ve Siyasal İktidarın Dönüşümü**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Beck, U., **Siyasallığın İcadı**, çev. N. Ünler, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.

Beck, U., “The Cosmopolitan Perspective: Sociology in the Second Age of Modernity ”, Vertorec, S.- R. Cohen (ed.), **Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice**, içinde, New York, Oxford Uni. Press, 2002.

Beck, U. “Redifining Power in the Global Age: Eight Thesis, **Dissent**, Sonbahar, 2001.

Beck, U., **Cosmopolitan Vision**, çev. C. Cronin, Cambridge, Polity Press, 2006.

Beck, U. “Critical Theory of World Risk Society: A Cosmopolitan Vision”, **Constellations**, Volume 16, No 1, 2009.

Beck, U. “The Cosmopolitan Manifesto” Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010.

Beck, U. **Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru**, çev. K. Özdoğan-B.Doğan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.

Benhabib, S., **Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine**

**Katkılar**, çev. M. Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.

Benhabib, S., **Another Cosmopolitanism**, New York, Oxford University Press,

2004.

Benhabib, S., **Eleştiri, Norm, Ütopya**, çev. İ. Tekerek, İstanbul, İletişim Yayınları,

2005.

Benhabib, S., **Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Yurttaşlar**, çev. B. Akkıyal,

İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

Benhabib, S., **Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları**, çev. B.

Yıldırım, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2013.

Berktaş, F., “Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı”, **Metafizik ve Politika**, ed. S.Y. Öge-

Ö.Sözer-F.Tornkinson, içinde, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002.

Berktaş, F., **Dünyayı Bugünde Sevmek-Hannah Arendt’in Politika Anlayışı**,

İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Berten, A.- Silveira, P. da- Pourtois, H.(der.), **Liberaller ve Cemaatçiler**, çev. B.

Demir-M.Develioğlu vd., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

Bohman, J. - Lutz-Bachmann, M., (ed.) **Perpetual Peace: Essays on Kant’s**

**Cosmopolitan Ideal**, London, MIT Press, 1997.



Boratav, K., **Emperyalizm, Sosyalizm ve Türkiye**, İstanbul, Yordam Kitap, 2010.

Brown, C., ‘From humanized war to humanitarian intervention: Carl Schmitt’s critique of the Just War Tradition’, **The International Thought of Carl Schmitt**, içinde, (ed.) L. Odysseoes-F. Petit, London, Routledge, 2007.

Brown, E. “The Emergence of Natural Law and the Cosmopolis”, **The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought**, (ed.) S. Salkever, içinde, Cambridge Uni. Press: Cambridge, 2009.

Brown, G. W., **Grounding Cosmopolitanism**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

Brown, G. W. – Held, D., “Editors’ Introduction”, Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010.

Brown, W., **Yükselen Duvarlar, Zayıflayan Egemenlik**, çev. E. Ayhan, İstanbul, Metis Yayınları, 2011.

Brun, J., **Stoa Felsefesi**, çev. M. Atıcı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

Calhaun, C., “The Class Consciousness of Frequent Travellers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism”, **Debating Cosmopolitics**, (ed.) D. Archibugi, içinde, London, Verso, 2003.

Cassier, E., **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. D. Özlem, İstanbul, Inkılap Kitabevi, 1996.

Cassirer, E., **İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi**, çev. N.Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005.

Cevizci, A., **Etîğe Giriş**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.

Cevizci, A., **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2012.

Cicero, **On Duties**, çev. M.T. Griffin-E.M. Atkins, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1991.

Cicero, “The Republic”, **The Republic and The Laws**, çev. N.Rudd, içinde, Oxford, Oxford Uni. Press, 1998.

Cicero, “The Laws”, **The Republic and The Laws**, çev. N.Rudd, içinde, Oxford, Oxford Uni. Press, 1998.

Chomsky, N., **The New Military Humanism**, London, Pluto Press, 1999.

Copleston, F., **Platon**, çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013.

Copleston, F., **Helenistik Felsefe**, çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2009.

Copleston, F., **Aydınlanma**, çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2009.

Copleston, F., **Kant**, çev. A. Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004.

Coşkun, M. K., **Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2007.

Çelebi, A., **Avrupa: Halkların Siyasal Birliği**, İstanbul, Metis Yayınları, 2002.

Çelebi, A., **Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyaak Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu**, Ankara, İmaj Yayınları, 2008.

Çelebi, A., “‘Haklara Sahip Olma Hakkı’ ya da Siyasal Haklar: İnsan Hakları Üzerine Bir Deneme”, **Tesmeralsekdiz**, No.4, Bahar, 2009.

Çetinkaya, H., **Ahlak ve Politika: İnsanlık Ahlakı ve Düşmanlık Politikası**, İzmir, Aralık Yayınları, 2007.

Dağı, İ., “Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları”, **Devlet, Sistem Kimlik: Uluslar arası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**, içinde, der. A. Eralp, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

Dahl, R.A., ‘Can International Organizations be Democratic? A Skeptic’s View’, Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010.

Dante, **Monarchy**, ed. ve çev. P. Shaw, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1996.

Deleuze, G., **Kant’ın Eleştirel Felsefesi**, çev. T. Altuğ, İstanbul, Payel Yayınevi, 1995.

Denk, E. “Uluslararası İlişkilerin Hukuku: Vestfalyan Sistemden Küreselleşmeye”,

**Küresel Siyasete Giriş: Uluslar arası İlişkilerde Kavramlar, Teoriler,**

**Süreçler**, ed. E.Balta, içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Derrida, J., **Bağıslama ve Kozmopolitizm**, çev. A.Utku-M.Erkan, İstanbul, Birey

Yayınları, 2004.

Douzinas, C., **Human Rights and Empire: The Political Philosophy of**

**Cosmopolitanism**, New York, Routledge-Cavendish, 2007.

Doyle, M., “Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs: Part 1”, **Philosophy and**

**Public Affairs**, 12, 1983a.

Doyle, “Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs: Part 2”, **Philosophy and Public**

**Affairs**, 13, 1983b.

Ereker, F., “İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı”, **Uluslararası İlişkilerde**

**Çatışmadan Güvenliğe**, (der.) M. Aydın-N.Polat vd., içinde, İstanbul, Bilgi

Üniversitesi Yayınları, 2012.

Erkızan, H. N. B, **Aristoteles’ten Nussbaum’a İnsan**, Bursa, Sentez

Yayıncılık, 2012.

Falk, R.A., **Dünya Düzeni Nereye? Amerikan Emperyalizmin Jeopolitikası**, çev.

N. Domaniç- N. Arhan, İstanbul, Metis Yayınları, 2005.

Fine, B. - R. Cohen, “ Four Cosmopolitanism Moments”, Vertorec, S.- R. Cohen

(ed.), **Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice**, içinde,

New York, Oxford Uni. Press, 2002.

Fine, R. **Cosmopolitanism**, London, Routledge, 2007.

Finlayson, J.G., **Habermas**, çev. T. Kılıç, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Flinkschuh, K., **Kant and Modern Political Philosophy**, Cambridge, Cambridge

University Press, 2000.

Folscheid, **Felsefe Akımları**, çev. M. Cedden, Ankara, Dost Kitabevi, 2005.

Foucault, M., **Özne ve İktidar**, çev. I. Ergüden-O. Akınhay, İstanbul, Ayrıntı

Yayınları, 2005.

Francisco de Vitoria, **Political Writings**, ed. A. Padgen-J. Lawrence, Cambridge,

Cambridge Uni. Press, 1991.

Fritzsche, J., ‘Kant Etiği ve İnsan Hakları’, çev. A. Uslu, **Cogito**, Sayı: 74, Yaz, 2013.

Gökberk, M., **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000.

Griffiths, M. - S. C. Roach- M.S. Salomon., **Uluslararası İlişkilerde Temel**

**Düşünürler ve Teoriler**, çev. Cesran, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2011.

Güçlü, A., Uzun, S., Et al., **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

Günel, H., **Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar**, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2015.

Habermas, J., **Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları**, çev. İ. Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Habermas, J. **Bölünmüş Batı**, çev. D. Muradoğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Habermas, J. **Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akibeti: Siyasi Denemeler**, çev. M. Beyaztaş, İstanbul, Bakış Yayınları, 2008a.

Habermas, “The Constitutionalization of International Law and the Legitimacy Problems of a Constitution for a World Society”, **Constellations**, 15/4, Aralık, 2008b.

Habermas, J. **Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler**, çev. A. Nalbant, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Hallward, P., ‘İngilizceye Çevirenin Son Sözü, çev. T. Birkan, **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, içinde, İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

Hardt, M.- Negri, A., **İmparatorluk**, çev. A. Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002.

Hardt M.- Negri, A., **Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi**, çev. B.

Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

Harvey, D. **Cosmopolitanism and The Geographies of Freedom**, New York,

Columbia Uni. Press, 2009.

Hayden, P., **Cosmopolitan Global Politics**, Aldershot, Ashgate, 2005.

Heater, D., **World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideals in the**

**History of Western Political Thought**, New York, St. Martin's, 1996.

Heater, D., **Yurttaşlığın Kısa Tarihi**, çev. M. Delikara Üst, Ankara, İmge Yayınları,

2007.

Heimsoeth, H., **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, çev. T. Mengüşoğlu, İstanbul, Remzi

Kitabevi, 1986.

Held, D. "Democracy: From City States to Cosmopolitan Order?" **Prospects for**

**Democracy**, (ed.) D. Held, içinde, Political Studies, Special Issue, Volume XL,

1992.

Held, D., "Democracy and New International Order", **Cosmopolitan Democracy:**

**an Agenda for a New World Order**, (ed.), Held, D. - Archibugi, D., içinde,

Cambridge, Polity Press, 1995a.

Held, D., **Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance**, Cambridge, Polity Press, 1995b.

Held, D.-Mc Grew, A., “Introduction”, **The Global Transformation Reader**, (ed.)

Held, D.-Mc Grew, A., içinde, Cambridge, Polity Press, 2000.

Held, D. “Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty”, **Legal Theory**, 8-2, 2002.

Held, D.-Mc Grew, A. **Globalization / Anti Globalization: Beyond The Great Divide**, Cambridge, Polity Press, 2007.

Held, D., **Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus**, Cambridge, Polity Press, 2008.

Held, D., **Cosmopolitanism: Ideals and Realities**, Cambridge, Polity Press, 2010a.

Held, D., “Principles of Cosmopolitan Order”, Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010b.

Heller, A., “Kant’ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk”, der. ve çev. H.

Çörekçioğlu, **Kant’ın Felsefesinin Politik Evreni**, içinde, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.



Hilav, S. “Ansiklopedi ve Aydınlanma Felsefesi”, **Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü**, Diderot ve D’Alempert, içinde, çev.

H. Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Holton, R.J., **Cosmopolitanisms: New Thinking and New Directions**, New York, Palgrave Macmillen, 2009.

Holzgrefe J.L.-R.O, Keohane, **Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas**, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Höffe, O., “Uluslararası Hukuk Topluluğunun Teorisyeni olarak Kant” der. ve çev. H. Çörekçioğlu, **Kant’ın Felsefesinin Politik Evreni**, içinde, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Işık, G., **İspanya: Bir Başka Avrupa**, İstanbul, Metis Yayınları, 1991.

Kagan, R., “Power and Weakness: Why the United States and Europe See the World Differently”, **Policy Review**, Haziran-Temmuz, 2002.

Kaldor, M., **Global Civil Society**, Cambridge, Polity Press, 2003.

Kaldor, M., **New&Old Wars: Organized Violence in a Global Era**, Cambridge, Polity Press, 2006.

Kant, I., **Metaphysics of Morals**, çev. M. Gregor, New York, Cambridge University Press, 1991.

Kant, I., **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. I. Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.

Kant, I., “Dünya Vatandaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. U. Nutku, **Tarih Felsefesi-Seçilmiş Metinler**, içinde, (der.) D. Özlem-G. Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006.

Kant, I., “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, **Kant**, içinde, çev. ve haz. N.Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 2008a.

Kant, I., “Ahlak Metafiziğini Temellendirme”, **Kant**, içinde, çev. ve haz. N.Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 2008b.

Kant, I., “Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, **Kant**, içinde, çev. ve haz. N.Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 2008c.

Kant, I., **Eğitim Üzerine**, çev. A. Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2009.

Kant, I., “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’ Teori ve Pratik”, der. ve çev. H. Çörekçioğlu, **Kant’ın Felsefesinin Politik Evreni**, içinde, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Karatani, K., **Transkritik: Kant ve Marx Üzerine**, çev. E. Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.

Kardeş, M.E., **Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl**

**Schmit ve Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Kaya, A., “Küreselleşme, Kozmopolitanizm ve Post-Vestfalya Düzeni”, **Küresel**

**Siyasete Giriş: Uluslar arası İlişkilerde Kavramlar, Teoriler, Süreçler**, ed.

E.Balta, içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Kersting, W., “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, der. ve çev.

H. Çörekçioğlu, **Kant’ın Felsefesinin Politik Evreni**, içinde, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Keyman, F., **Türkiye ve Radikal Demokrasi**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000.

**Kitabı Mukaddes**, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2006.

Kleingeld, P., “Six Varieties of Cosmopolitanism in the Late Eighteenth-Century”,

**Journal of the History of the Ideas**, 60, 1999.

Kleingeld, P., (ed.) **Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace**

**and History**, Binghamton, Yale University Press, 2006.

Kleingeld, P.- Brown, E., “Cosmopolitanism”, **The Stanford Encyclopedia of**

**Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/cosmopolitanism>, 2007.

Korab-Karpowicz, W.J., **A History of Political Philosophy**, New York, Global Scholarly Publications, 2010.

Koray, M., **Kapitalizm Küreselleşirken Dünya Ahvalı**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

Kuçuradi, I., **Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.

Laclau, E., **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, çev. E. Başer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.

Laclau, E., ‘Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü’, **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar**, içinde, J.Butler-E.Laclau-S.Zizek, çev. A. Fethi, İstanbul, Hil Yayınları, 2005.

Long, A.A., “ The Concept of The Cosmopolitan in Greek and Roman Thought”, **Deadalus**, 137-3, 2008.

MacIntyre, A., **Erdem Peşinde-Ahlak Teorisi Üzerine Çalışma**, çev. M.Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

MacMillan, J., “Immanuel Kant ve Demokratik Barış”, **Uluslararası İlişkiler ve Siyasal Düşünce**, (der.) F. Yalvaç, içinde, İstanbul, Uluslararası İlişkiler Kütüphanesi, 2015.

Mamdani, M., “The New Humanitarian Order”, **The Nation**, 287/9, Eylül, 2008.

Mattei, J. F., **Platon**, çev. İ. Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi, 2008.

McClelland, J.S., **A History of Western Political Thought**, London, Routledge, 1996.

Mendieta, E., “İmparatorluk Kozmopolitliğinden Diyalojik Kozmopolitliğe”, Lutz-Bachmann M.-Nascimento A., (der.) **İnsan Hakları, İnsan Haysiyeti ve Kozmopolit İdealler**, çev. A.E. Pilgir, içinde, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.

Mignolo, W.D., “The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism”, **Cosmopolitanism**, ed. B.A.Breckenridge, S. Pallock et.all, içinde, Durham, Duke University Press, 2002.

Minc, A., **Yeni Ortaçağ**, çev. M.A. Ağaoğulları, Ankara, İmge Kitabevi, 1995.

Moles, J.L., “Cynic Cosmopolitanism”, **The Cynics**, R.B. Branham-M. Goulet-Caze (eds.), içinde, Berkeley, California Uni. Press, 1996.

Mouffe, C., **Demokratik Paradoks**, çev. A.C.Aşkın, Ankara, Epos Yayınları, 2002.

Mouffe, C., **Siyasal Üzerine**, çev. M. Ratip, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Muller, Jan-Werner, **Anayasal Yurtseverlik**, çev. A.E. Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2012.

Münkler, H., **Yeni Savaşlar**, çev. Z.A. Yilmazer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Neocleous, M., **Savaş Erki, Polis Erki**, çev. B.S.Aydaş, Ankara, Notabene Yayınları, 2014.

Nussbaum, M., “Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism”, **Political Theory**, 20, 1992.

Nussbaum, M., **Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership**, Cambridge-Mass., Harvard University Press, 2006.

Nussbaum, M., “Kant and Cosmopolitanism”, Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010a.

Nussbaum, M., “Patriotism and Cosmopolitanism”, Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010b.

Outram, D., **Aydınlanma**, çev. S.Çalışkan-H. Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Özbank, M., “Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçelendirme ve Siyasal İstikrar Sorunu”, **Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar**, (der.) M. Özbank, içinde, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Özlem, D., **Etik-Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2004.

Pagden, A., “Stoicism, Cosmopolitanism, and the Legacy of European Imperialism”,

**Constellations**, 7-1, 2000.

Paker, E.B., **Küresel Güvenlik Kompleksi: Uluslararası Siyaset ve Güvenlik**,

İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Peters, Francis, E., **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. H. Hünler,

İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004.

Platon, **Devlet**, çev. S. Eyüpoğlu, M.A.Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992.

Platon, **Timaios**, çev. E.Güney, L. Ay, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001.

Pogge, T., **Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları**, çev. G. Kömürcüler, İstanbul,

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Pogge, T., “Cosmopolitanism and Sovereignty”, Brown, G. W. – Held, D. (ed.) **The**

**Cosmopolitanism Reader**, içinde, Cambridge, Polity Press, 2010.

Pogge, T., “Kozmopolitanizm”, **Çağdaş Siyaset Felsefesi Kılavuzu: Disiplinler ve**

**İdeolojiler**, (haz.) R.E. Goodin-P. Pettit-T.Pogge, içinde, çev. S. Coşar, Ankara,

Dipnot Yayınları, 2013.

Rasch, W., **Sovereignty and its Discontents**, Cooge, Cavendish Publishing, 2004.

Rawls, J., **Halkların Yasası ve ‘Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele**

**Alınması**’, çev. G. Evrin, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Rawls, J., **Siyasal Liberalizm**, çev. M.F. Bilgin, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Ross, D., **Aristoteles**, çev. A. Arslan vd., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002.

Samons, L.J., **Demokrasinin Nesi Var? Atina'daki Uygulamalardan Amerikan İbadetine**, çev. Y. Erdemli, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Schmitt, C. **The Nomos of the Earth - In the International Law of the Jus Publicum Europaeum**, çev. G.L. Ulmen, New York, Telos Press, 2003.

Schmitt, C., **Siyasal Kavramı**, çev. E. Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.

Schofield, M., **The Stoic Idea of The City**, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1999.

Scheuerman, W.E., **The Realist Case for Global Reform**, Cambridge, Polity Press, 2011.

Schlereth, T.J., **The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought**, Notre Dame and London, University of Notre Dame Press, 1977.

Sertdemir, S., “Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması”, **Doğumunun 100.Yılında Hannah Arendt**, içinde, İstanbul, Yapı Kredi Bankası Yayınları, 2009.

Simmel, G., **Bireysellik ve Kültür**, çev. T. Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.



Specter, M.D., **Habermas: Entelektüel Bir Biyografi**, çev. İ. Ilgar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Strauss, L. **Doğal Hak ve Tarih**, çev. M. Erşen- P. Onur, İstanbul, Say Yayınları, 2011.

Şenel, A., **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.

Tannenbaum-D.- Schultz, D., **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. F. Demirci, Ankara, Adres Yayınları, 2008.

Timuçin, A., **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, İnsancıl Yayınları, 1998.

Timur, T., **Habermas'ı Okumak**, İstanbul, Yordam Yayınları, 2008.

Timur, T., **Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi**, İstanbul, Yordam Yayınları, 2011.

Toulmin, S., **Kosmopolis Modernitenin Gizli Gündemi**, çev. H.Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.

Tully, J., “Kantçı Avrupa Fikri: Eleştirel ve Kozmopolit Perspektifler”, **Avrupa Fikri**, (ed.) A.Padgen, çev. R. Ögdül-M. Varlık, içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010.

Tunçay, M., **Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi-Eski ve Orta Çağlar**, Ankara, SBF Yayınları, 1969.

Tunçel, A., **Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Turhan, A.V., “Felsefe ve Siyaset Arasındaki ‘Kayıp Halka’: Hannah Arendt’in Yargı Kuramı”, **Metafizik ve Politika**, ed. S.Y. Öge-Ö.Sözer-F.Tornkinson, içinde, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002.

Türk, D., **Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou’da Etik ve Siyaset**, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

Urbinati, N., “Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic?”, **Debating Cosmopolitics**, (ed.) D. Archibugi, içinde, London, Verso, 2003.

Vandenberghe, F. **Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi**, çev. V.S. Ögütte, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016.

Wallerstein, I., **Avrupa Evrenselciliği: Gücün Retoriği**, çev. A. U. Kılıç, İstanbul, Bgst Yayınları, 2010.

Wendt, A., “Why a World State is Inevitable?”, **European Journal of International Relations**, 9, 2003.

West, D., **Kıta Avrupa Felsefesine Giriş**, çev. A.Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998.

Wood, A.W., “Kant’s Philosophy of History”, **Toward Perpetual Peace and other**

**Writings on Politics, Peace and History**, (ed.) P. Kleingeld, içinde,

Binghamton, Yale University Press, 2006.

Wood, A.W., **Kant**, çev. A. Kovanlıkaya, Ankara, Dost Kitabevi, 2009.

Wood, E. M., **Yurttaşlardan Lordlara: Eski Çağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi**

**Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. O. Köymen, İstanbul, Yordam Yayınları,

2009.

Wood, E. M., **Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans’dan Aydınlanma’ya Batı Siyasal**

**Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. O. Köymen, İstanbul, Yordam Yayınları,

2012.

Yalçinkaya, A., “Yunan Uygarlığı içinde Polis ve Siyaset”, Ağaoğulları, M. A. (ed.)

**Sokrates’ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler**, içinde, İstanbul, İletişim

Yayınları, 2011a.

Yalçinkaya, A., “İlahi Siyaset”, Ağaoğulları, M. A. (ed.) **Sokrates’ten Jakobenlere**

**Batıda Siyasal Düşünceler**, içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011b.

Yalvaç, F., **Rousseau ve Uluslararası İlişkiler**, Ankara, Phoenix Yayınları, 2008.

Yeldan, E., **Küreselleşme, Kim İçin?**, İstanbul, Yordam Kitap, 2010.

Yunker, J., **Political Globalization: A New Vision of World Government**, Landam  
MD, University Press of America, 2007.

Yurdusev, N., “‘Uluslararası İlişkiler’ Öncesi”, **Devlet, Sistem, Kimlik:**  
**Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**, der. A.Eralp, içinde, İstanbul,  
İletişim Yayınları, 2004.

Zizek, S., **Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi**, çev. Ş. Can,  
İstanbul, Epos Yayınları, 2003.

Zizek, S., **Ahir Zamanlarda Yaşarken**, çev. E. Ünal, İstanbul, Metis Yayınları,  
2011.

Zizek, S., **Kırılgan Temas**, çev. T. Birkan, İstanbul, Metis Yayınları. 2012.

Zizek, S., **Günümüz İdeolojisinden Kesitler**, çev. E.Ünal, İstanbul, Encore  
Yayınları, 2014.

Zolo, D., **Cosmopolis: Prospects For World Government**, Cambridge, Polity  
Press, 1997.

## **ABSTRACT**

The idea of cosmopolitanism started with the ancient Greeks and has since played a pivotal part within social and political thought. There are three major moments of cosmopolitan thought: Firstly Stoic moment, the second that of natural law theory and third that of Kantian cosmopolitanism. Especially after the physical dismantling of the Berlin Wall in 1989 appropriately marked the emergence of a new cosmopolitanism that is itself international and places human rights, international law, global governance and peaceful relations between states at the centre of its vision of the world. Thusly, the study aims to make a critical analyse the reflections of the cosmopolitical theory today which are introduced especially by Arendt, Habermas, Rawls, Beck, Nussbaum, Held, etc. By the way of retracing the notion of cosmopolitanism with its historical resources and evolutionary moments.

In this study, cosmopolitanism is tried to conceptualize as an ideal of establishing an universal world order based on moral and legal imperatives. And in this context cosmopolitanism is presented as the evolving institutional structure and the formal ideology of this new world order.

**Key Words:** Cosmopolitanism, Stoics, Immanuel Kant, Hannah Arendt, Cosmopolitan Global Politics

## ÖZET

İlk defa Antik Yunan'da ortaya çıkmış ve o zamandan itibaren sosyal ve siyasal düşünce içerisinde çok önemli bir yer tutmuş olan kozmopolitizm düşüncesinin tarihsel gelişiminde üç önemli uğrak vardır: Stoacılar, doğal hukuk kuramları ve Kant kozmopolitizmi. Özellikle 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla, uluslararası boyutta ve insan hakları, uluslararası hukuk, küresel yönetim ve devletlerarasında barışçıl ilişkileri temel alan çağdaş kozmopolitizm teorileri ortaya çıkmıştır. Kozmopolitizm kavramının tarihsel kaynaklarını ve geçirdiği değişimleri incelemek üzere yapılan bu çalışma, kavramın günümüzdeki yansımalarını da Arendt, Habermas, Rawls, Beck, Nussbaum, Held gibi önemli düşünürlerin kuramları çerçevesinde eleştirel olarak analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışmada, kozmopolitizm, ahlaki-yasal temele dayanan evrensel bir dünya düzeni kurma ideali olarak kavramsallaştırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda da kozmopolitizmin bu yeni dünya düzeninin kurumsal yapısını ve resmi ideolojisini temsil ettiği düşüncesi tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kosmopolitizm, Stoacılar, Immanuel Kant, Hannah Arendt, Kozmopolit Küresel Siyaset