

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER ANABİLİM DALI

KANT'IN KOZMOPOLİTİZM TEORİSİ VE
ÇAĞDAŞ KOZMOPOLİTİZM AKIMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan

Saim ŞALLI

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Suna BAŞAK

Ankara - 2011

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER ANABİLİM DALI

KANT'IN KOZMOPOLİTİZM TEORİSİ VE
ÇAĞDAŞ KOZMOPOLİTİZM AKIMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan

Saim ŞALLI

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Suna BAŞAK

Ankara - 2011

ÖNSÖZ

Her doktora çalışmasının kendine özgü koşulları vardır. Bu süreci bir öğrencinin yeni bir konuyu öğrenme çabası ve yoğun anlama ihtiyacıyla yoğrulmuş meşakkatli yolculuğu olarak yaşadım. Çalışma boyunca ülkemizde doktora tez konum ve genel olarak Kant hakkında, oldukça az araştırma yapılmış olmasının eksikliğini hissettim. Ancak Kant'ın kozmopolitizm teorisini bir bütün olarak ele alan eserlerin sanıldığı kadar aksine yurt dışında da fazla olmadığına şahit oldum. Kant'çı kozmopolitistlerin ve kozmopolitizmi eleştirenlerin konuyu inceleme yöntemlerinin beni tatmin etmemesi nedeniyle, disiplinlerarası bir bakış açısına yöneldim.

Tez konumu, farklı bir başlık ve çerçeve altında bana tavsiye eden değerli hocam Dr. Esat ÖZ'e minnettarlığımı ifade etmeliyim. Değerli hocam bana sadece tez konusunu belirlememde yardımcı olmadı, ayrıca bu meşakkatli bilim yolculuğuna adım attığım andan itibaren desteğini hiçbir zaman esirgemedi. Kendisinin öğrencisi olma fırsatını bana tanıdığı için teşekkür etmeyi bir vazife telakki ediyorum.

Değerli hocam Prof. Dr. Suna BAŞAK'ın bana sağladığı özgür bilimsel ortam sayesinde çalışmalarımı tamamladım. Araştırma görevlisi olduğum süre boyunca ve doktora tez aşamasında bana her daim destek olan değerli hocam'a teşekkür ederim.

Tez çalışmalarımı yaparken gerek teşvikleriyle gerekse bilimsel yardımlarıyla bu süreci bana kolaylaştıran ve dostluklarıyla her zaman yanımda olan Doç. Dr. Mehmet Akif OKUR ve Yrd. Doç. Süleyman ÇELİK'e nasıl teşekkür ederim bilemiyorum.

Hem tez çalışması süresince hem de hayatımın her safhasında bana sınırsız destek olan, ayrıca ilgi ve sevgilerini esirgemeyen annem Satia ŞALLI ve babam Hayrettin ŞALLI'ya en derin şükranlarımı sunarım. Ayrıca yoğun çalışmalardan sonra bir nefes almak istediğimde, hep yanımda olan kardeşim Taha ŞALLI'ya teşekkür ediyorum.

Bu süreçte yaşadığım sıkıntılarıma katlanarak bana destek olan, huzurlu bir çalışma ortamı sağlamak için elinden geleni yapan ve bütün bunların yanı sıra bir de tezimi okuyarak katkıda bulunan eşim Ayşe ŞALLI'ya minnet ve şükranla...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
TABLolar DİZİNİ	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KOZMOPOLİTİZMİN ŞECERESİ

1.0 GİRİŞ	12
1.1 EVRENSELÇİLİKLERİN ÇEŞİTLİLİĞİ	15
1.1.1 Atencilik [Atenizm].....	16
1.1.2 Hristiyan Ekümenizmi.....	19
1.1.3 Sosyalist Enternasyonalizm	23
1.2 KOZMOPOLİTİZM VE FARKLILIK.....	25
1.2.1 Kozmopolitizm Kavramı	26
1.2.2 Kozmopolitizmin İlk İzleri	29
1.2.3 Stoacı Kozmopolitizm.....	32
1.2.4 Aydınlanma Kozmopolitizmi	37
1.2.5 Küreselleşme Kozmopolitizmi	42
1.3 FARKLILIĞIN TANINMASI PROBLEMİ	47
1.3.1 Tanınma Probleminin Kökleri.....	48
1.3.1.1 Hristiyan ve Hristiyan Olmayan İkilemi	48
1.3.1.2 Evrenselcilik Siyaseti	52
1.3.2 Doğru Tanınmanın Esası: Farklılığın Kaynağı Olarak İhtiyaçlar	57

İKİNCİ BÖLÜM

KANT'TA KOZMOPOLİTİZMİN İNŞASI

2.0 GİRİŞ	64
2.1 KANT'TA KOZMOPOLİTİZM VE TANINMA.....	64
2.2 KANT'TA ANTROPOLOJİK AÇIDAN İNSAN TÜRÜ.....	70
2.2.1 Çatışma ve Farklılık.....	70
2.2.2 Bir Tür Olarak İnsanlar	71
2.2.3 Irklar ve Milletler	73
2.3 AHLAKÎ KOZMOPOLİTİZM.....	75
2.3.1 Aklî Varlık Olarak İnsan: Kozmopolitizmin Epistemik Temelleri .	78
2.3.1.1 Bilgide Çatışma Alanı.....	80
2.3.1.2 Aklın Doğuşu	85
2.3.1.3 Toplum dışı Toplumsallık (Antagonizm)	88
2.3.1.4 Aklın İhtiyaçları.....	90
2.3.1.5 Bilmenin Sınırı: Neyi Bilebiliriz?	94
2.3.1.6 Bilmenin Unsurları: Görü, Anlak ve Akıl	96
2.3.2 Ahlakî Varlık Olarak İnsan: Kozmopolitizmin Etik Temelleri	98
2.3.2.1 Ahlakta Çatışma Alanı.....	99
2.3.2.2 Akla Uygun Olan İyidir: İyi Kavramının Rasyonelliği	101
2.3.2.3 Otonomi	103
2.3.2.4 Kategorik Imperatif.....	105
2.4 SİYASÎ KOZMOPOLİTİZM.....	108
2.4.1 Barışın Birinci Aşaması Olarak Cumhuriyetçi Devlet	111
2.4.1.1 Devlet İçindeki Çatışma	113
2.4.1.2 Esas Sözleşme	117

2.4.1.3 Cumhuriyetçi Anayasanın İlkeleri.....	120
2.4.1.4 Evrensel Hukukun Mahiyeti	124
2.4.1.5 Dışsal Özgürlük	127
2.4.1.6 Cumhuriyetçi Düzen	128
2.4.2 Barışın İkinci Aşaması Olarak Milletler Birliği	131
2.4.2.1 Devletler Arasındaki Çatışma	132
2.4.2.2 Uluslararası Barışın Başlangıç Şartları.....	134
2.4.2.3 Milletler Birliği [Völkerbund].....	138
2.4.3 Barışın Üçüncü Aşaması Olarak Dünya Vatandaşlığı Hukuku..	145
2.4.3.1 Dünya Vatandaşlığının Kavramsal Çerçevesi	147
2.4.3.2 Yabancıların (Ötekilerin) Tanınması.....	150
2.4.3.3 Ziyaret Hakkı.....	152
2.4.3.4 Sömürgecilik Eleştirisi.....	154

3. BÖLÜM

KANTÇI KOZMOPOLİTİZM

3.0 GİRİŞ	157
3.1 KOZMOPOLİT ANAYASACILIK: JÜRGEN HABERMAS	157
3.1.1 Bitmemiş Proje Olarak Modernlik.....	158
3.1.2 Barıştan Dünya Vatandaşlığı Durumuna.....	160
3.1.3 Uluslararası Hukukun Anayasalaştırılması.....	163
3.1.4 Kant ve Schmitt Tartışması	166
3.2 DÜNYA CUMHURİYETİ: OTFRIED HÖFFE	168
3.2.1 Evrensel Kozmopolitizm	169
3.2.2 Tamamlayıcı Dünya Cumhuriyeti.....	170

3.3 HALKLARIN YASASI: JOHN RAWLS	174
3.3.1 Bir Adalet Teorisi.....	175
3.3.2 Halkların Yasası.....	180
 SONUÇ	189
KAYNAKÇA	195
ÖZET	211
ABSTRACT.....	212

TABLolar / ŐEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1. <i>Halkların Yasası</i> ile <i>Ebedî Barış</i> 'ın Temel İlkelerinin Karşılaştırılması	182
Şekil 2. Rawls'a Göre Halkların Sınıflandırılması	188

GİRİŞ

Kant'ın kozmopolitizm anlayışı, küreselleşme süreci ve Avrupa Birliği'nin geldiği aşama ile 1990'ların ikinci yarısından itibaren yeniden gündeme gelmiştir. Batı dünyasında bu süreçte alternatif siyasî projelerin ve ütopyaların tükenmiş olması sebebiyle Kant'ın kozmopolitizmi entelektüller için yeni bir umut kaynağı olarak belirir. Bu umudun sadece Batı için değil, bütün yeryüzü milletleri için uygulanabilir ve sürdürülebilir bir kimliğe veya örgütlenmeye tahvil edilmesi amaçlanır. 12 ila 14. yüzyıllarda Avrupa'da büyük bir rönesans yaşayan Aristo'culuğa¹ benzer bir şekilde Kant, üzerinde geniş bir mutabakatın sağlandığı ve eserlerinin *canon* seviyesine yükselerek yeniden ele alındığı filozof olarak, siyasî liberalizmi benimsemiş evrenselci yaklaşımların referansı haline gelir.

Fakat Kant'tan veya herhangi bir düşünürden kapsamı bu kadar geniş siyasî ve sosyal ilkeler ve kanunlar üretmek, ilk önce tarih, kültür, toplum ve bireyden bağımsız evrenselliklerin mevcut olduğu aksiyomunu (belit) varsaymayı gerektirir. Totalci ve tek tipçi [uniform] siyasî projelerin arka arkaya ömrünü tükettiği Batı dünyasında yeni bir evrenselci başlangıç için Kant en muhkem aday olarak seçilir. Zira Kant'ta gerek gerçekliğin, gerekse doğruluğun ölçütü evrenselliştir, başka bir ifadeyle herkesin kendi kültürel, dinî, sosyal, vs. farklılığıyla çatışma yaşamadan kabul edebileceği genel ilke ve kanunların varlığıdır. Evrenselliğin kaynağı ise, insan aklında empirik olandan bağımsız bir şekilde var olan a priori bilgidir ve onun insanın tecrübe ettiği hayat için üretilmiş biçimi ise sentetik a prioridir.

Kant, kozmopolitizm yaklaşımıyla felsefesinin merkezine insanı alarak, herkes için geçerli olacak evrensel birarada yaşama şartlarının kurucu ilkelerini saptar. Onun kozmopolitizminin köklerinin bilgide, ahlakta ve

¹ Höffe, Otfried; **Aristotle**, (çev.) Christine Salazar, State University of New York Press, New York, 2003, s. 193-195.

siyasette (/hukukta) yer etmiş üç temel veçhesi bulunur. Kant, bu alanlarda varolan çatışmaları bütün insanlar lehine çözmeye çalışarak, sonunda kapsamlı bir barışa ulaşmayı arzular. Bu çatışmaların sebeplerinden biri, insanın, aklını en başından itibaren yetkin bir şekilde kullanamamasından dolayı, empirik duyuların ve ihtiyaçların etkisi altında kalması ve bu sebeple evrensel özellik taşıyan aklın çıkarımlarından uzaklaşmasıdır. Bir başka sebep ise tanrı, sonsuzluk gibi metafizik kavramlar olarak tanımlanan aklın idelerini, empirik bir alana tahvil etme girişimleridir. Bunlar tarihselleştirildiğinde veya hakkında mevcut bilişsel yetenekler sayesinde bilgi edinebileceği sanıldığında, ayrışmalar ve çatışmalar kaçınılmaz olur. Bu durum aynı zamanda özgürlükle doğrudan bağlantılıdır, çünkü çeşitli beşerî alanlara yayılmış, hatta neredeyse bütün alanlarda etkisini gösteren bu savaş hali, bireylerin özgürlüğünü engelleyen ve kısıtlayan şartları barındırır.

Kant'ın kozmopolitizmi belirtilen bu alanlardaki çatışmaları, bütün insanların ortak sorunu olarak ele aldığı için, çözümü de bütün insanlık adına üretmek ister. Bunun için bireyden başlayarak devlete, devletler birliğine ve nihayetinde dünya vatandaşlığı hukukuna kadar giden kozmopolit ortak yaşam biçimleri ve kurumları teklif eder. Kant, bu sorunları tespit ederken ve onlardan kurtulmaya çalışırken kendisinde ortaya çıkan motivasyonu bir ihtiyacın giderilmesi faaliyeti olarak görmez. Halbuki sorun olarak tespit ettiği unsurlar, kendi 'tarihsel-toplumsal' şartlarında ortaya çıkmış ihtiyaçlar olarak gündeme gelir. Ancak Batı, hatta Prusya dışında yer alan milletler ve devletler için bu sorunlar doğrudan veya dolaylı olarak ihtiyaç kapsamında bulunmaz.

Kant'ın 'sentetik a priori', 'kategorik imperatif' ve 'akıl hukuku' ile elde ettiği evrenselci kozmopolit açılımlar, bütün insanları kapsamaktan uzak olmanın yanı sıra kendi millî sınırları içindeki sosyal ve siyasî tabakaları (zümre, sınıf, statü, cinsiyet, vs.) içlemek [inclusion] konusunda dahi sıkıntılar barındırır. Kant, bu durumu aşmak için geleceğe dair bir umut ideali ortaya koyar. Örneğin 'numen cumhuriyeti', 'ahlakî ortak varlık', 'bilimsel ortak

varlık', 'bir tür olarak insanın ilerlemesi' gibi a priori veya Platoncu anlamda ideal topluluklardan söz ederek, asıl amacın bu topluluklara veya kurumlara yaklaşmak olduğunu ifade eder. Bu yüzden milletler birliğini savunurken, asıl ideal olanın dünya cumhuriyeti olduğunu, fakat insandaki iktidar güdöleri sebebiyle bunun mümkün olmadığını belirtir.

Ne var ki, ideal yapıların insanlara gelecek vaadi veya hedefi olarak sunulması, insanların kendi ihtiyaçlarını karşılayacakları anlamına gelmediği gibi, tam tersine bir filozofun kendi gündeminde yitip giderler. Kant, dönemin burjuva sınıfının saflarında yer alırken, Prusya topraklarında henüz serflikten kurtulamamış muhtaç insanların bu durumlarını düzeltmeye yönelik herhangi bir proje üretmez. Yine 'milletler birliği' gibi bütün insanları kapsama iddiasında olan bir kurum planlanırken, örneğin dönemin Batı dışı devletlerinin sürece eşit taraflar olarak dahil edildiğini gösteren açık bir emarenin bulunmaması, kozmopolit iddialarla uyuşmamaktadır. Bu yüzden 'milletler birliği' projesi Avrupa-merkezci, bir başka ifadeyle Avrupa devletler sisteminin ihtiyacını karşılamaya yönelik bir tasarı olarak ortaya çıkar.

Kant'ın kozmopolitizmi hakkında yapılan bu çalışmada Batı-merkezci evrenselci çalışmalardan farklı olarak, onun bizzat kozmopolitizmin belirli 'tarihsel-toplumsal' şartlara ait bir ihtiyacın ürünü olduğu, bir başka ifadeyle bir söylem olarak kozmopolitizmin belirli bir anlama sistemi içinde tespit edilen, anlamlandırılan ve üretilen ihtiyaçların giderilme biçimi olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Örneğin David Held, Daniele Archibugi ve Otfried Höffe 'küresel (kozmpolit) demokrasi', Charles R. Beitz ve Thomas Pogge 'küresel (kozmpolit) adalet' vs. gibi kendi teorilerini inşa ederken Kant'ın kozmopolitizminden, daha doğrusu onun milletler birliği ve dünya vatandaşlığı hukukundan faydalanırlar. Bunun yanı sıra Thomas Pogge küresel adalet ve Jürgen Habermas milletler hukuku alanında ortak bir anayasa yaklaşımlarını geliştirirken, John Rawls'un siyaset düşüncesine güçlü bir şekilde yerleştirdiği Kant'çı düşüncelerden ilham alırlar.

Fakat hepsinde Kant'tan devraldıkları Batı-merkezci evrenselci görüşler, söylemlerinin odağını teşkil eder ve farklılıklara kendi tanımladıkları şartlar çerçevesinde kendini ifade etme ve ihtiyaçlarını giderme imkânı tanırırlar. Bu çalışmada ise Kant'ın kozmopolitizmi, ihtiyaçlar teorisiyle bağlantılandırılarak dekonstrüktif bir arka planla birlikte anlaşılmalı ve yorumlanmaya çalışılacaktır. Söylemin dayattığı okumalara karşı bir duruş elde edilmeye; bir açıdan metnin dışına çıkarılmış, gizlenmiş anlamları bulmaya ve dikte edilen ifadelerin ötesine geçilerek asıl bağlamla ilişki kurulmaya gayret edilecektir. Bu itibarla asıl bağlamın, anlamın gerisinde bulunan bir kavramın veya olgunun her zaman bir ihtiyacı gidermeye yönelik inşa edilmiş bir söylem olduğu kabul edilmiştir.

Bu tez konusunun özelliği sebebiyle izlenen yöntem, disiplinlerarası nitelik taşır; dolayısıyla temelinde siyaset bilimi bulunmakla beraber, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, felsefe ve tarih bilimlerinin kavramlarından istifade edilmeye çalışılmıştır. Bu durum aynı zamanda katı bir yöntem takipçiliğini imkansızlaştırarak dekonstrüksiyon, söylem analizi ve yorumsama olmak üzere birden fazla kalitatif yöntemin izlenmesini gerekli hale getirmiştir. Bu noktada, beşerî bir olgunun anlaşılması için tek bir yöntemin (bakış açısının) kullanılmasının, inceleme nesnesinin anlamını deforme edeceği düşüncesinden hareket edilmiştir².

Kant'ın ve ondan etkilenen kozmopolitistlerin düşünce sistemi anlaşılmalı çalışırken, anlam [Bedeutung; Meaning] ve anlama [Verstehen; Understanding] kavramları çalışma boyunca ön planda tutulmuştur. Bu kavramlar, ihtiyaç sistemleri, farklılıklar ve tanınma gibi kavramlarla beraber, bu çalışmada yer alan tezlerin gerekçelendirilmesinin temel çerçevesini oluşturur. 'Anlama' yöntemi, Dilthey, Weber, Heidegger ve Gadamer sayesinde 'sosyal bilimlerde temel bilimsel yaklaşımlardan biri hâline

² Sosyal bilimlerde farklılığı temeline alan ve çok-yöntemli bir bakış açısını savunan yaklaşım için bkz. Brian Fay; **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım**, 2. baskı, (çev.) İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

gelmiştir. Dilthey, tabîî bilimlerle beşerî bilimler arasında bir ayırım yapılması zorunluluğuna dikkat çekerek, bilgilerin sistemleştirilmesi sürecinde tabîî bilimlerin (fen bilimleri) *açıklama*, beşerî bilimlerin (sosyal bilimler) ise *anlama* yöntemine başvurması gerektiğini ileri sürer. Buna göre insanın konumu, içinde yaşadığımız beşerî hayat ve gözlemlediğimiz tabiatla ilişkisi bakımından farklılık arz eder. Birisinde doğrudan onun bir parçasıdır ve onunla bağlantısı onunla içten bir tecrübe kurmasıyla sağlanır. Diğerisi ise onun dışında yer alır ve onunla ilişkisi de dışsaldır. Bu yüzden kişi, hiçbir zaman beşerî alanın dışına çıkıp, onu dışsal bir konumdan izleyemez ve dolayısıyla bilemez. Halbuki insan zaten tabiatın dışındadır ve bu yüzden onun dışına çıkması için özel bir gayret sarf etmesine gerek yoktur.

Bu durum sorunlara çözüm üretirken de aynen geçerlidir. Kişi siyasî veya sosyal bir soruna çözüm üretmeye çalışırken, kendisini içinde yaşadığı toplumdan soyutlayamaz, onun dışına çıkamaz. Bu yüzden üretilen hiçbir bilgi, nesnel (objektif) veya evrensel olmadığı gibi, aksine kişinin kendi yaşantısının sınırları çerçevesinde var olur.

Bu durum bilgi nesnesinin doğru bir şekilde bilinmesini etkiler; zira Dilthey aynı zamanda nesnellik sorununun varlığını tespit ederek, bu soruna çözüm getirir. Tabiata dair bilgiler, temel bilme yöntemleri olan gözlem ve deneye dayanarak açıklanabilir; fakat insana dair bilgiler, beşerî olguların bağlamı bulunarak anlaşılır. Bu yaklaşım aynı zamanda insanlık içinde, kişilerin birbirlerini anlamasını sağlayacak derecede belirgin farklılaşmaların var olduğunu kabul eder. Zira anlamamanın oluşabilmesi için ihtiyaçlar ayrılaşmasına dayalı farklılıkların varlığı gereklidir.

Anlama yaklaşımı kendiliğinden yorumlama yöntemini, bir başka ifadeyle kavramlar veya olgular arasında bağlantı kurma, ilişkilendirme ve böylece yeniden konumlandırmayı gerektirir. Ayrıca anlamak için yorumsamayla birlikte söylem analizi ve dekonstrüksiyon yaklaşımları destekleyici bir nitelik taşır. Yorumsama, kartezyen ve pozitivist açıklamalardan bağımsızlaşmayı

sağlarken, söylem analizi, dilde yansımasını bulmuş her ifadenin arkasında örgütlenmiş bir iktidar yapısının barındığını dile getirir. Dekonstrüksiyon yöntemi ise, metne bağımlı kalmaktan uzaklaştırarak, söylenen kadar söylenmeyen de inceleme nesnesinin anlaşılması açısından ne kadar önemli olduğunu öğretir.

Bu çalışmada anlama ve ihtiyaç arasında ilişki kurulurken, ihtiyaçların pozitivist açıklamaların dışında tecrübe dünyasıyla etkileşimi içinde önce anlam sistemi içinde şekillendiği ve bu yönüyle esasında zihin dünyasının bir ürünü olduğu benimsenecektir. Diğer yandan her söylemin arkasında, yani anlama sisteminin bir parçası olan sistematik dilsel dağarcığın temelinde kendi içinde örgütlü bir işleyişe sahip olan veya olması istenen bir ihtiyaç sistemleri bulunur. Söylemler, ihtiyaçlar etrafında şekillenir. Örneğin modern söylem analizinin kurucularından Michel Foucault'nun eğitim, psikolojik rehabilitasyon, tıp, hapishane, cinsellik, vs. gibi kurumsallaşmış ihtiyaç sistemleri temeli üzerinde oluşmuş söylem düzenlerini araştırdığı görülür. Bu açıdan söylemler, ihtiyaçların nasıl karşılandığını ortaya koyarak, onların belirlendiği, denetlendiği ve üretildiği düzene ilişkin yapıyı ifade eder.

Anlama ve ihtiyaç arasındaki bağlantının ve dolayısıyla beşerî varlığın mahiyetinin anlaşılması için insanın sıfır noktasını teşkil eden antropolojik başlangıcına eğilmek gerekir. İnsanın ihtiyaçlar bakımından diğer canlılardan (memelilerden) pek de farklı olmadığı bilinen bir noktadır. İnsanın biyolojik olarak varlığını sürdürmesi için birkaç temel ihtiyacı vardır. Bunlar beslenme, barınma (tabiî çevreden korunma) ve üreme (türünü devam ettirme) ihtiyacıdır. Bu temel, belki insanlığın empirik alanda bulunduğu yegâne evrensel özelliktir. Bu anlamda bütün insanlar aynıdır. Ancak bu ortaklık ve benzerliğe dayanarak siyasî ve sosyal bir düzen kurmak ve bu topluluğun kimliğini bu özellikler üzerine inşa etmek mümkün müdür? Tarihî ve güncel empirik veriler bunun mümkün olmadığını gösteriyor.

İnsanı tanımlamak ve belirlemek için temel ihtiyaçlarından yola çıkmak hiçbir zaman yeterli olmamakta ve ayrıca tek başına doğru bir anlam sunmamaktadır. Temel ihtiyaçlar şeklinde tanımlanan ihtiyaçların, beşerî sistem içinde bir anlam kazanması için diğer ihtiyaçlarla, yani bir bütün olarak anlama sistemiyle ilişkilendirilmesi gerekir. Zaten bu ihtiyaçlar tanımlanırken diğer ihtiyaçlarla bağlantısı kurulmakta ve ‘temel’ sıfatıyla diğer ihtiyaçlardan ayırt edilmektedir.

Böylece insanı insan yapan temel özelliğin ortaya çıkması, insanın diğer canlılarla (memelilerle) benzer olan ihtiyaçlarını farklılaştırmasına bağlıdır. İnsan, ihtiyaçlarını çeşitlendiren, yenilerini icat eden ve onları farklı şekillerde anlamlandıran bir varlıktır. Öyle olmasaydı, ilk insandan bugüne pek bir şeyin değişmemesi ve dolayısıyla insanlar arasındaki farklılıkların olmaması gerekirdi. Halbuki ihtiyaçların farklılaşmasıyla beraber insan bir cins olarak varlığını ortaya koymuş ve yine bu farklılaşma sayesinde insanlar arasındaki farklılaşmalar (bireyler, kavimler, dinler, devletler, vs.) meydana gelmiştir. İnsanların kendi aralarındaki farklılaşma, ihtiyaçların farklı şekilde geliştirilmesinden, giderilmesinden ve anlamlandırılmasından kaynaklanır.

Heidegger, insanın varoluşsal özelliklerinden bahsederken insanın daima nesnelerle çevrili bulunduğunu ve günlük hayatın bu pratikle sarılmış durumunun ‘el altında bulundurmaklık’ [Zuhandenheit] olduğunu belirtir. Heidegger’in varoluşu doğrudan dile bağlı bir şekilde yorumlamaya çalıştığı bilinir. ‘Zuhanden’ ve onunla bağlantılı olarak ‘vorhanden’, onun Almanca’nın kendine özgü gelişimine borçlu olduğu kelimelerdendir. ‘Zuhanden’ el altında bulundurmak, ‘vorhanden’ ise mevcut olan demektir. Etrafımızdaki şeyler dünyasını anlamak için bir nesnenin mevcut olması yeterli değildir. Çünkü ‘mevcut olma’, örneğin kitap kavramı ele alınırsa, kitabı “çok sayıda yapraktan, siyah matbaa mürekkebinden, cilt bezinden, vs. oluşan” bir nesne olarak tanımlar³. Bu tanım kitabın fizikî varlığını tasvir ediyor olabilir, fakat

³ Paul Hühnerfeld; **Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman**, (çev.) Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, s. 78.

kitabın asıl manasını anlamak için onun ‘el altında bulundurma’ açısından tanımlanmasını gerektirir ki, o da kitabın “okunmak üzere” üretilen bir nesne olduğunu ifade etmekle sağlanır⁴.

Bu örnekler çoğaltılabilir, örneğin bir evi tanımlarken onun kum, tuğla, çimento ve demirden yapılmış bir bina olduğunu belirttiğimizde, sadece evin fizikî varlığını tanımlamış, dolayısıyla ‘mevcut olanı’ tasvir etmiş oluruz. Fakat, ‘el altında bulundurma’ durumu doğrultusunda ev insanların barınma ihtiyacını karşıladıkları binadır, şeklinde bir tanımlama yapıldığı zaman, evin ne anlama geldiği ortaya çıkmış olur. Bu yüzden dünya, çıplak nesneler dünyası değil, aksine her zaman ihtiyaç duyulan ve duyulmayan şeylere göre bölümlenen⁵ ve ancak bu şekilde anlam kazanan bir varlık alanıdır.

Bu yaklaşım, nesneler dünyasıyla (tabiî alanla) varoluş ve anlama ilişkimizi, ihtiyaç duyulan ve duyulmayan şeklinde bölümlerken, beşerî alandaki varoluş ve anlama ilişkilerimizin de (çeşitli isimler altında karmaşık bir bağlantılar yumağına dönüşmüş olsa dahi) ihtiyaçlar bağlamı etrafında şekillendiğine dair bir temel oluşturacaktır.

İhtiyaçlar kavramının siyasî alanda daha belirgin ve çatışmacı bir görünümü bulunur. Zira ihtiyaçlardaki farklılaşmanın meydana getirdiği farklılıkların karşılaştığı zemin, genelde birarada yaşamının düzenlendiği yer olan siyaset alanıdır. Bu durum siyaset düşüncesinde doğrudan karşılık bulur. Siyaset üzerine düşünenler, belirli bir ihtiyaç sistemine taraf olarak, sorun olarak algıladıkları unsurları ele alırlar. Esasında sorunların tespiti de kişinin dahil olduğu ihtiyaç sistemlerinin genel karakterine uygun olarak seçiciliğe tâbi tutulur.

Kant da bu durumdan masun değildir ve dolayısıyla eğilim [Neigung], itki [Triebe] veya tecrübe alanına bağımlılık olarak tarif ettiği ihtiyaçlar alanından kurtulmaya çalışırken, bir başka ihtiyaç sistemlerinin savunusunu yapar.

⁴ Paul Hühnerfeld; a.g.e., 1994, s. 79.

⁵ Paul Hühnerfeld; a.g.e., 1994, s. 79.

Kant, kozmopolitizmini herkesin menfaatini gerçekleştirdiği beşerî düzen olarak inşa etmeye çalışırken, bütün insanların menfaatinin neden 18. yüzyılda Königsberg'te yaşayan bir filozofun aklının ürününde olabileceği sorusuna cevap vermekten kaçınır.

Tez boyunca takip edilen temel kavramlar ve sorular şunlar olmuştur:

- Kant ve Kantçı kozmopolitistler, kozmopolit bir düzende bütün farklılıkların çıkarlarının gözetildiği iddiasıyla ortaya çıkarlar. Kozmopolitizmin temel iddiası, böyle bir düzende bütün insanların veya farklı toplulukların çıkarları eşit şekilde temsil edilerek, en ideal veya optimum birarada yaşama şartları sağlanır. Bu anlamda farklılıklar için adil bir siyasî düzen tasavvur ederler.

- Ancak kozmopolitizmde farklılıklar ne kadar tanınır? Günümüz kozmopolitistlerinin hemen hepsi, ki buna Ulrich Beck gibi sosyolog kozmopolitistler de dahil, farklılıkların makul ölçülerde tanındığı iddiasındadır. Fakat, çeşitli kriterler getirilerek dahil edilmeyen farklılıklar hesaba katıldığında, bu iddia ne kadar yerini buluyor?

- Anlama ve ihtiyaç teorisinden yola çıkarak temellendirilmeye çalışılan farklılık veya tanınma siyaseti yaklaşımı çerçevesinde, farklılıkları adaletli olarak tanımak, onların ihtiyaç sistemlerini tanımak olarak benimsenmiştir. Bu anlama sorunsalı etrafında düşünüldüğünde Kantçı kozmopolitizmler farklı toplulukların ihtiyaç sistemlerini tanıyor mu?

- Kozmopolitistler, eğer farklı toplulukların ihtiyaç sistemlerini tanıımıyorsa, o halde bu toplulukları kendi ideolojileriyle şekillenmiş siyasî sistemlerine veya ihtiyaç sistemlerine dahil etmek istedikleri anlamına gelmez mi? Yahut farklılıkları meta anlatılar doğrultusunda şekillendirmek istedikleri anlamına gelmez mi? Bu da bir topluluğa ait farklılıkların özgünlüklerini tüketmez, ayrıca böylece onların hak ve özgürlüklerini görmezden gelerek kısıtlamaz mı?

Bu sorunsal etrafında tez üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde, kozmopolitizm düşüncesinin kökleri araştırılarak, ortaya çıktıkları şartlarla bağlantıları kurulmaya çalışılacak veya tarihî sebeplerle bu bağlantıların tespitinin zor olduğu durumlarda hangi ihtiyaç sistemlerinin izlerini taşıdıkları gösterilecektir. Bununla evrenselcilik iddiasıyla ortaya çıkan siyasî düşüncelerin, belirli ihtiyaçlar bağlamına ait oldukları, dolayısıyla hem çıkışları itibarıyla hem de kendi evrenselciliklerini inşa etmeleri süresince, konumsal ihtiyaçların ürünü olduklarına işaret edilecektir. Buna ilaveten herkesi kapsama ve herkesin menfaatini temsil etme iddiasında bulunan kozmopolitizm, 'farklılıkların tanınması' kavramıyla ilişkilendirilecektir. Bu noktada kozmopolitizmin farklılıkları ne kadar temsil ettiği ve gözettiği sorusu sorulacaktır. Ayrıca bir kısmı Kant'ın düşünsel temellerini de oluşturan evrenselciliklerin, onun evrenselliği elde etmek amacıyla ısrarla kurtulmaya çalıştığı ihtiyaçlar alanından bağımsız olmadığı ortaya koyulacaktır.

İkinci bölümde, Kant'ın kozmopolitizmini, yine çerçevesini kendisinin belirlediği evrensellik kriterine tam anlamıyla uygunluk içinde inşa ederken, tespit ettiği sorunların ve önerdiği çözümlerin, belirli ihtiyaçlarla sınırlı olup olmadığı incelenecektir. Bu bölümdeki inceleme, tezin bütününde gözetildiği gibi, anlama yöntemi doğrultusunda söz konusu edilen nesnenin bağlamı esas alınarak yapılacaktır. Bu şekilde Kant'ın evrenselciliğinin ve dolayısıyla kozmopolitizminin doğrudan bir ihtiyacın ürünü olarak sistemleştirildiği gösterilecektir.

Üçüncü bölümde ise, Kant'ın çağdaş kozmopolitizm üzerindeki etkisi, üç Kantçı düşünür Habermas, Höffe ve Rawls üzerinden incelenecektir. Bir taraftan Kant'ın kozmopolitizminin çağdaş Kantçı kozmopolitistlerin tipik temsilcileri olarak ön plana çıkan Jürgen Habermas ve Otfried Höffe nezdinde nasıl anlaşıldığı araştırılırken, diğer taraftan bu kişilerde Kant'ta ortaya çıkan sorunların devam edip etmediği ortaya konulacaktır. Ayrıca bu kozmopolitistlerin de kendi 'tarihsel-toplumsal' şartlarının ürünü olduklarına işaret edilerek, konumlarının bağlantıları kurulacaktır. John Rawls ise, her ne

kadar kendisini kozmopolit olarak tanımlamasa da ve kozmopolit adalet anlayışını eleştirse de, Kant'ın *Ebedî Barış* projesine bağlı kalarak, dünya halkları için uluslararası orta bir yol teklif ettiği siyasî projesi çerçevesinde ele alınacaktır. Çağdaş siyaset felsefesinde Kantçı geleneğin başat temsilcisi olan John Rawls, kozmopolitistlerden farklı olarak farklılıkların tanınmasını projesinin temel unsuru haline getirir. Ne var ki bu tanınma, siyasî liberalizmin genel ilkeleri çerçevesinde yapılır.

1. BÖLÜM:

KOZMOPOLİTİZMİN ŞECERESİ

1.0 GİRİŞ

Bu bölümde hangi öncüller, kavramlar ve bağlamdan yola çıkılarak Kant'ın kozmopolitizm teorisinin inceleneceği açıklanarak, tezin teorik çerçevesi kurulacaktır. İlk kısımda, kozmopolitizmden önce farklı evrenselcilikler olduğuna değinilerek, tek bir evrenselcilik biçiminin olmadığı, fakat 'tarihsel-toplumsal' duruma göre şekillenen evrenselciliklerin ortaya çıktığı gösterilecektir. İkinci kısımda kozmopolitizmin en başından itibaren beşerî farklılık ile başa çıkmada sorunlu olup olmadığı, bunun kendi temel bakış açısından kaynaklanıp kaynaklanmadığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Sonraki kısımda Batı'daki farklılığın tanınma biçimlerinin, kozmopolitizmin şekillenmesinde rol oynayan tarihsel-toplumsallık olarak, sorunlu bir kökeni olup olmadığı ve bunun günümüzde sürüp sürmediği araştırılacaktır.

Farklılığın ortaya çıkışının beşerî ihtiyaçlar arasındaki ayrımlaşmaya dayanması sebebiyle farklılığın doğru bir şekilde tanınmasının, ancak ihtiyaçların kolektif bir düzeyde tanınmasıyla mümkün olacağı öne sürülecektir. Herkesin kendi ihtiyaç sistemlerini sürdürme hakkının, diğerlerinin varoluşunu ve özgürlüğünü engellemediği sürece, birarada yaşamanın temel ilkesi olduğu kabul edilecektir. Bu, bir sonraki bölümde incelenecek olan kozmopolitizm çerçevesinde Kant'ta farklılığın tanınmasının, dolayısıyla farklı ihtiyaçlara dayalı toplulukların kendi varlıklarını sürdürmelerinin imkânına ve sınırlarına başlangıç noktası teşkil edecektir.

Burada ihtiyaç sistemleri kavramının nasıl kullanıldığıyla ilgili kısa bir açıklama yapmak gerekmektedir, zira bu kavram tezin doğru bir şekilde

anlamlandırılması açısından kilit noktalardan birini teşkil etmektedir. İhtiyaç sistemleri kavramı, Hegel'in kullandığı şekilden farklı bir anlamda ele alınmaktadır. Hegel, ihtiyaç sistemleri kavramını, geleneksel toplumdan uzaklaşarak modern topluma dönüşmüş yapının temel özelliğini tanımlamak için kullanır. Burada sadece ihtiyaçlarının karşılanması üzerine odaklanmış egoist bir ilişkiler örgüsü olarak varlığını sürdüren bir sivil toplum söz konusudur⁶. Hegel'e göre, ailesel(özel) ve devletsel alan arasında bulunan sivil toplumda bireyler, esasında çıkarları peşinde koşarlar ve bu bağlar çerçevesine göre diğer bireylerle ilişki kurarlar. İhtiyaçların çeşitlenmesi ve bu serpilip gelişen ihtiyaçlardan herkesin kazanç sağlaması sebebiyle, toplum içinde yoğun bir işbölümüne doğru gidilir⁷. Bu işbölümleri, belirli ihtiyaçların sosyal sistemler haline gelmesiyle oluşur.

Hegel, bu gelişmeleri sadece modern topluma uyarlar, ancak bunu genel bir beşerî varolma şekli olan ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik bir sosyal örgütlenme formu olarak yorumlamaz. Bu çalışmada ihtiyaç sistemleri kavramı, tam da bu anlamı doğrultusunda ele alınacaktır. Bu kavramlaştırma tarzı, şu örnekle açıklanabilir. Örneğin Ortodoks Yahudilerin *kaşer* et ihtiyacını karşılamak için oluşturduğu ihtiyaç sistemlerine bakılabilir. Yahudilerde bir hayvanın meşru yiyecek hale gelebilmesi için, onun *kaşrut* [Kashrus] ilkelerine uygun olarak seçilmesi, kesilmesi, temizlenmesi, pişirilmesi ve yenilmesi gerekir. Bunun için *şohet* [Shochet] denilen özel kasaplar bulunur. Ancak bu kasaplar kendi başlarına bu mesleğe giremezler, meşru kasap olabilmeleri için hahamların icazetine gerek duyulur⁸.

Kaşrut ilkelerine göre yetkili kılınmış bu kişiler, hayvanı satın alır (veya besler), keser, parçalar ve satışa uygun bir hale getirerek tezgahta müşterilere sunar. Müşteriler, diğer din mensuplarından farklılaşmış et yeme

⁶ J. B. Müller; "System der Bedürfnisse", **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, (der.) Joachim Ritter / Karlfried Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Basel, 1976, s. 774.

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel; **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**, Werke, Cilt X, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1979, s. 322.

⁸ Zushe Yosef Blech; **Kosher Food Production**, 2. baskı, Wiley-Blackwell, Ames, 2008, s. 139.

ihtiyaçlarını bu şekilde karşılarlar. Ancak bu süreçten sadece müşteriler faydalanmaz, aynı şekilde kaşerliği denetleyen din yetkilileri, hayvan üretimini yapanlar, taşımacılığını gerçekleştirenler, eti kesenler, satışa sunanlar, vs. olmak üzere bu sosyal sisteme dahil olmuş herkes faydalanır. Burada Ortodoks Yahudiliğe göre meşru et yeme ihtiyacının giderilmesi için, kişilerin bir ilişkiler ağı şeklinde örgütlenerek, bir sosyal sistem olarak ihtiyaç sistemlerini ürettiği görülür. Bu örgütlenme şekli, Yahudilerin yaşadığı Avrupa'daki modernlik öncesi geleneksel toplumlarda görülürken çağımızda da sürmektedir⁹.

Kaşer et sektörü olarak bu alt ihtiyaç sistemleri, daha üst ihtiyaç sistemlerinin parçasıdır. Bunun bağlı olduğu üst ihtiyaç sistemleri, beşerî örgütlenme olarak Yahudi topluluğudur. Yahudiliğin şekillendirdiği beşerî ihtiyaçlar, şartlara göre sosyal sistem işleyişi çerçevesinde sosyal etkileşim, organizasyon ve toplum olarak yapılanmıştır¹⁰. Yahudiliğin yerine burada Hristiyanlık, Budizm veya seküler ideolojiler konulabilir, zira beşeriyetin örgütlenme formu olarak soyut modeller anlamında sosyal sistemler değişmeyecektir. Örneğin ulus-devlet kurumu içinde örgütlenmiş milletler ve siyasî yapılardan uzak bir yaşantı süren tabiata bağımlı yerli topluluklar gibi kompleks ve kompleks olmayan kolektiviteler de kendi ihtiyaç sistemlerine sahip entiteler, yani sosyal sistemler olarak mütalaa edilir.

'Sistem' ve 'sosyal sistem' kavramları burada, Niklas Luhmann'ın tanımladığı şekliyle kullanılmaktadır. Sistem kavramı, en temelde organizmaların ve beşerî varlıkların (bu da kendi içinde sosyal ve psikolojik sistemler olarak ayrılır) bir düzen halinde varlıklarını sürdürmelerini kapsar. Bu yüzden zihnimizde soyut bir düzen şeklinde inşa ettiğimiz ve doğrudan

⁹ Sadece et değil, diğer yiyecekleri de kapsayan kaşer gıda sektörü bir ihtiyaç sistemleri olarak varlığını sürdürdüğü için, örneğin kaşer gıda üretimini anlatan kapsamlı kitaplar da yayınlanmaktadır, bkz. Zushe Yosef Blech; **a.g.e.**, Ames, 2008.

¹⁰ Niklas Luhmann, sosyal sistemleri sosyal etkileşimler, organizasyonlar (kurumlar) ve toplumlar olmak üzere üçe ayırır, bkz. Niklas Luhmann; **Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1987, s. 16.

duyularımızla farkedemediğimiz sistemler, varlığı anlamının da bir yolu olarak tezahür eder. Luhmann'a göre, bir sürü ayrıntılı ve kompleks özellikler yanında sistemi belirleyen en önemli ölçütlerden biri, *sistem ve çevre farklılığını* ortaya koyabilmektir¹¹. Sistemler çevrelerine karşı bir fark meydana getirerek veya ondan farklılaşarak kendilerini oluştururlar. Başka bir ifadeyle bir farklılık üreterek ve bu farklılığı sürdürerek varlıklarını inşa ve idame ederler. Bu sayede sistemin sınırları belirlenerek, varlığı da ortaya çıkartılır.

Ancak bir de sistemin kendi içinde bir işleyişi vardır ve Luhmann bunun iletişim yoluyla sağlandığını belirtir¹². Sosyal sistemler kendi içlerinde geçerlilik taşıyan iletişim ağlarıdır. Sistemin içindeki unsurları ve bağıntıları düzenleyen iletişim, sistemin anlam ve eylem kodlarını ihtiva ettiği için, sistemi belirleyen temel unsur olarak öne çıkar. Örneğin Luhmann'a göre, ekonomik sistemin temel iletişim aracı para (/mülkiyet), siyasî sistemin ise iktidardır (/hukuk). Luhmann bunları 'sembolik olarak genelleştirilmiş iletişim araçları' olarak tanımlar¹³. Para ve iktidar en soyut ve en genel olanlarıdır, yoksa aynı sistemlerin içinde birbirinden farklılaşmış alt ve yan sistemler ve onların da kendi içlerinde çeşitli iletişim yolları bulunur. Bu açıklamalara binaen, beşerî farklılaşmanın esasını teşkil eden ve temel beşerî varolma şeklini meydana getiren ihtiyaç sistemleri, belirli insan ihtiyaçlarını gidermek üzere sistem-çevre farklılaşmasını gerçekleştirmiş ve kendi içinde anlam ve sembolik iletişim araçlarına sahip bir tür oluşum olarak kabul edilecektir.

1.1 EVRENSELÇİLİKLERİN ÇEŞİTLİLİĞİ

Immanuel Wallerstein'in belirttiği gibi insanlık tarihinde diğerlerinin

¹¹ Niklas Luhmann; **a.g.e.**, Frankfurt (Main), 1987, s. 35.

¹² Niklas Luhmann; **a.g.e.**, Frankfurt (Main), 1987, s. 192.

¹³ Niklas Luhmann; **a.g.e.**, Frankfurt (Main), 1987, s. 222.

yanısıra bir de evrenselcilikler [universalism] arasında bir çatışma vardır¹⁴. Bu bölümde kozmopolitizmle birlikte başka evrenselcilikler ele alınarak, Kant'ın kozmopolitizminin bir evrenselcilik olarak bunlardan sadece biri olduğu, biricik [unique] olmadığı vurgulanacaktır. Zira tek olmamak zorunlu olarak başkalarını ve benzerlerini gerektirmekle kalmaz, onların *tanınmasını*, dikkate alınmasını ve hesaba katılmasını da gerektirir.

Bu bölümde bunun yanısıra her bir evrenselciliğin belirli bir ihtiyaç sistemlerine ait olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. İhtiyaç sistemlerinin farklılığı, beşerî çatışma ve farklılıkların kaynağı olarak tezahür etmektedir. Bu yüzden her evrenselciliğin kapsamadığı veya kapsayamadığı ötekileri bulunur. Ötekilerin yok sayılarak herkesin kapsandığını iddia etmek, bu bakımdan problemlili bir yaklaşımdır. Evrenselciliklerin dünkü ve bugünkü varlıkları şu açıdan önem arz eder: Tek bir evrenselcilik anlayışı bulunmadığından, ayrıca birarada yaşama ilkeleri açısından herhangi bir evrenselciliğin rakiplerinin üstünde ve onları da zorunlu olarak kapsayacak meşruiyete sahip olmadığı için, evrenselcilikler beşerî düzeyde çokkültürcü bir bakış ile ele alınmalıdır.

1.1.1 Atencilik [Atenizm]

Arkeolojik bulgulara göre tarihte bilinen ilk evrenselcilik şekli eski Mısır'da ortaya çıkar. Eski Mısır'ın bu konuda orijin olup olmadığı kesin olmamakla birlikte, esasında Antik çağda Yakın- ve Uzakdoğu'nun bilinen bütün siyasî

¹⁴ Immanuel Wallerstein; **Avrupa Evrenselciliği: İktidarın Retoriği**, (çev.) Sinan Önal, Aram Yayınları, İstanbul, 2007, s. 12-13.

düzenleri, kendilerini kozmik¹⁵ düzenle yapılan bir mukayeseyle sembolleştirmişlerdir¹⁶. Bir siyasî düzenin kendisini evrenin düzeniyle sembolleştirmesi şu anlama gelir. Evreni düzenleyen hangi güç ise, beşerî hayata ve topluma düzen veren güç de aynıdır¹⁷. Dolayısıyla siyasî düzen, evren düzeninin insanî varoluşta ortaya çıkan temsilidir. Bu düzenleyici güç kendini her zaman somut bir kişilik aracılığıyla açıklamaktadır. Bu irtibatı sağlayan ve düzenleyici gücün esas temsilcisi kabul edilen özneler, tanrı-kral veya tanrının oğulları kimliğiyle anılmaktadır.

Kozmik düzenlerin ilk örneklerinden birini oluşturan Eski Mısır devletinde, kapsayıcı iddialar bakımından öne çıkan figür firavun Ahenaten'dir (öl. M.Ö. 1336). Ahenaten, kendinden önceki firavunların ve Amun rahiplerinin en yüksek tanrı kabul ettiği Amun'un yerine Aten'i ikame etme mücadelesi vermiştir. Eski Mısır kozmik düzeni açısından, yerel ve paganist özellikleri ağır basan Amun yerine Aten inancının benimsenmesinin en azından düşünce düzeyinde açıklığa ve genele doğru bir adım olduğu varsayılır. Çünkü Aten bütün dünyanın tanrısıdır; onun yaratıcı sevgisi ve yardımı bütün hayatı, ayrıca ırk ve dil ayrımı olmadan bütün insanları kapsar¹⁸.

Ahenaten, çoktanrıcılığa değil fakat putçuluğa karşı çıkarak, tanrıya tapınmak için heykellere ve sûretlere gerek olmadığı, istenilen herhangi bir

¹⁵ Almancada *kosmisch*, İngilizcede *cosmic* şeklinde kullanılan kavram, Yunanca *cosmos*'un sıfat hâlidir ve Batı dillerine Latince'den geçen ve günümüzde yaygın kullanıma sahip olan *universal* kelimesinin karşılığıdır. Türkçede *universal* kavramı *külli*, *âlemşümûl*, *cihanşümûl*, *evrensel* ve her zaman denk düşmese de *tümel* kelimeleriyle ifade edilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, evrensel olanı kendi inhisarında gören Batı'nın çıkış noktası kabul ettiği eski Yunan'dan çok önce ve daha somut bir şekilde evrensellik iddialarının 'Batı dışı' kavimler tarafından gündeme getirilmiş olmasıdır. Tarihte kozmik, dolayısıyla evrensel düzenin temsilcisi olduğunu iddia eden siyasî düzenlerin yetkin ve ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Eric Voegelin; **The New Science of Politics: An Introduction**, The University of Chicago Press, Chicago / Illinois, 1952, s. 52-61 ve yazarın dipnotta verilen diğer eserleri.

¹⁶ Eric Voegelin; **Ordnung und Geschichte: Die kosmologischen Reiche des Alten Orients - Mesopotamien und Ägypten**, Cilt I, (çev.) Reinhard W. Sonnenschmidt, Wilhelm Fink Verlag, München, 2002, s. 62.

¹⁷ Eric Voegelin; **a.g.e.**, München, 2002, s. 81.

¹⁸ Eric Voegelin; **Politische Religionen**, 2. baskı, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996, s. 23.

vakit ve yerde doğrudan tanrıya dua edilebileceği, irtibat kurulabileceği inancını savunur¹⁹. Her şeyin üstünde, dolayısıyla diğer tanrıların da üstünde Aten yer aldığı için, değişik tanrı ve putlara inanan insanlar sahip oldukları farklılıklara rağmen aynı bütünlükte kendi yerlerini alabilirler. Atencilik, tanrıların put ve sûretlere indirgenmesine karşıdır, çünkü bu şekilde gerçekleşen bir parçalanma veya dağılma, Aten üzerinde olması gereken yoğunlaşmayı, dolayısıyla bir tanrı olarak hak ettiği ilgiyi engeller.

Böylece Ahenaten, Nil ülkesiyle özdeş olan bir dünyayla bağlarını kopararak, düzenli bir yaratılış olan dünyayı bütün genişliği ve çeşitliliği içinde kucaklamak istemiştir²⁰. Kozmik düzen ile Nil ekosistemi sınırları içinde yer alan siyasi düzeni mukayese etmek yerine, güneş sembolüğü ekseninde varlık kazanan bir hayat sistemi tasavvur edilmiştir.

Bir tür evrensellik iddiası olarak yorumlanabilecek olan Aten kültü, ötekileri oluşturan Amun rahiplerinden ve Osiris etrafında sürdürülen halk inanışlarından kendisini farklılaştırmıştır. Atencilik, halkı, Aten'i üst tanrı olarak kabul etmeyenleri ötekileştirmenin yanı sıra, onları sınıfsal olarak da dışlar ve öteler²¹. Amun rahiplerinden Atencilığe iman etmesi beklenirken, 'avam' için böyle bir beklenti söz konusu değildir. Yönetici ve rahipler sınıfı, firavun ailesi etrafındaki birincil halkayı oluştururken, Mısır topraklarında yaşayan tebaa ikincil unsurlara denk düşer. Keskin sınırların bulunduğu hiyerarşik bir toplumsal tabakalaşmaya sahip Mısır düzeninden ve bu durumu değiştirmekle ilgilenmeyen Atencilikten, Nil ülkesi dışında yer alan kavimlere karşı açıklık ve kapsayıcılık beklemek ise, imparatorluk siyaseti

¹⁹ Jean Vercoutter; **Eski Mısır**, (çev.) Emine Su, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 80.

²⁰ Eric Voegelin; **Politische Religionen**, 2. baskı, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996, s. 24.

²¹ Eric Voegelin, başka bir noktaya daha dikkat çeker. *Devlet tanrısına* yakın duran yönetici ve rahipler sınıfı dışında apolitik olan veya depolitize edilmiş geniş halk tabakaları mevcuttu. Mısır'ın çoktanrıci kültüründe devlet dininin yanı sıra, siyasî nitelik taşımayan, örneğin Osiris kültü gibi, inanış şekilleri alt tabaklarda yaygındı. Çoktanrıci düzenler, siyasî iktidara ve dolayısıyla onun başat kabul ettiği tanrıya veya tanrılara muhalefet edilmediği sürece diğerlerine tahammül etmekteydi. Ancak bu herkesin kendi farklılığı içinde kapsandığı ve düzene dahil edildiği anlamına gelmiyordu, bkz. Eric Voegelin; **a.g.e.**, München, 1996, s. 26.

adına yapılanlar kayda alınmazsa, pek muhtemel değildir.

Atenciliğin diğer inanışlardan farklılaşmasına yol açan sebeplerin bütünü hakkında, hatta bizzat Atencilik hakkında yeterli bilgi günümüze ulaşmamıştır. Bu yüzden ihtiyaçların karşılanmasında genel olarak nasıl bir farklılık ortaya çıkmış, bu farklılık esaslı mı olmuş yoksa yüzeysel mi, açık bir cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Ontoloji veya inanç ihtiyacında kısmî değişiklikten bahsedilebilir ve ayrıca bu alanlardaki ihtiyacın karşılanma şeklinin Mısır dışındaki (o dönemde Mısır topraklarında yaşayan İsrail halkının nasıl bir etkide bulunduğunu hâlâ bilmiyoruz) hayat tarzlarıyla kıyaslandığında farklı olduğu söylenebilir.

Amun yerine Aten'i ikame etmek, putçuluğu eleştirmek, siyasî merkezi Amarna'ya taşımak gibi değişiklikler yapılırken, eşitsizlikler üzerine kurulu toplumsal yapının değiştirilmesine yönelik herhangi bir teklif veya uygulama göze çarpmamaktadır. Ahenaten'in Atenciliği firavunluk, dolayısıyla tanrı-krallık kurumunun revizyonundan öteye geçmemektedir²². Bu yüzden Ahenaten, kendi hâkimiyet sınırları içindeki farklı alt grupları, benimsediği inanç sistemine eşit kişiler olarak dahil etmekten uzaktır.

1.1.2 Hristiyan Ekümenizmi

Kant'ın, olumlu veya olumsuz, fakat derinden derine etkilendiği ve kimi zaman sekülerleştirerek kendi düşüncesine kattığı²³ Hristiyan evrenselciliği,

²² Firavun Ahenaten'in Aten'e hitap ettiği şu mısralar, Amun yerine Aten'in getirilmesinin yol açtığı değişimin abartıldığı kadar büyük olmadığını gösterir: «Kalbimde sen varsın, / Hiç kimse bilemez seni, / Oğlun Ahenaten dışında.» Görüldüğü üzere, Aten baba Ahenaten oğul olmuş ve ikisi arasındaki ilişki biricikleştirilmiştir. Alıntı için bkz. Eric Voegelin; **a.g.e.**, München, 1996, s. 24.

²³ *Görünmez kilise* (unsichtbare Kirche, invisible church) anlayışını *müşterek etik topluluk* (ethisches gemeines Wesen) olarak anlaması örnek verilebilir. Bkz. Immanuel Kant; **Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**, WW, Cilt VIII, s. 760.

tanrının çocukları olarak görülen insanlığın tek bir *ekümen*²⁴ teşkil ettiği inancına dayanır. Ne var ki evrenselliğin ortaya çıkışı, paradoksal bir şekilde bu dinin kurucusu kabul edilen Hz. İsa'ya değil, Paulus'a (M.S. 10-67) atfedilir²⁵. Yahudilerden gördüğü tepki üzerine diğer kavimlere veya din mensuplarına açılmaya karar veren Paulus²⁶, böylece Hristiyanlığın yayılmasının önünü açar.

Paulus'un temellerini attığı Hristiyanlık teolojisine göre, tanrı yaratılıştan sonra bütün insanları temsilen Adem'le ahitleşerek kendi kanunlarının uygulanması için söz alır, fakat Adem ahdi bozarak günah işler ve bu itaatsizliğiyle insanların tanrıyla arasını açarak, tanrıya yabancılaşmasına sebep olur²⁷. Tanrı, insanlarla kendi arasındaki bu durumu ortadan kaldırıp yakınlık tesis etmek için, Hz. İsa'nın bedeninde [incarnation] yeryüzüne inerek, çarmıhta nihayet bulan kutsal ızdırapla [passion] bütün insanların günahına kefareti [atonement] olur. *Evrensel selâmet* [universal salvation]

²⁴ Yunanca bir kelime olan *oikoumenen*in Türkçe karşılığı meskun yeryüzüdür (bkz. Roger Scruton; **A Dictionary of Political Thought**, Pan Books, Londra, 1983, s. 139, 'ecumenical movement' maddesi). Antik çağdaki Hristiyanlık inancında *dünya cemaati* anlamında kullanılırken, bugün daha ziyade mezheplere ayrılmış Hristiyanların birliğini ifade eder (bkz. Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.; **Jesus von Nazareth: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklaerung**, Cilt I, Verlag Herder, Freiburg, 2007, s. 427). Ancak bu kısımda ekümen başlangıçtaki anlamı doğrultusunda, Hristiyanlığın bir dünya cemaati anlayışı olarak kullanılacaktır.

²⁵ İlk Hristiyan kaynaklarında sadece Yahudileri muhatap alan birisi olarak resmedilen Hz. İsa'nın, Yahudiler dışındaki kavimlerle iletişimi ihtiyari olarak reddettiği görülür. Matta İncili'nde bizzat Hz. İsa şöyle söyler: «Ben İsrail evinin kaybolmuş koyunlarından başkasına gönderilmedim.» (Matta 15:24); «(...) diğer uluslara ait yerlere gitmeyin. Samiriyelilere ait kentlerin hiçbirine uğramayın. Bunun yerine sadece İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gidin.» (Matta 10:5-6). Bizzat Hz. İsa tarafından seçildiğini söyleyen Paulus'ta bu durumun aksine Yahudilerden yüz çevirip diğer milletlere yönelme vardır. Ayrıntı ve Matta İncili'nden yapılan alıntı için bkz. Mahmut Aydın; «Hristiyanlık» **Yaşayan Dünya Dinleri**, (der.) Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s. 86.

²⁶ «Kalabalığı gören Yahudiler kıskançlığa kapılıp Paulus'un söylediği sözlere küfürlerle karşı çıktılar. / O zaman Paulus ve Barnabas, cesaretlerini koruyarak şöyle söylediler: Tanrı'nın sözünü ilk kez size söylememiz gerekiyordu: ama mademki bunu reddettiniz ve kendinizi sonsuz yaşama layık görmediniz, o zaman biz de yüzümüzü diğer uluslara çevirelim.», Paulus, **Elçilerin İşleri**, 13: 45-46; bkz. Paulus; **Elçilerin İşleri, Galatalılara Mektup**, Paulus'un Kutsal Görev Gezileri ve Anadolu Halklarına Mektupları, (der. ve çev.) Çiğdem Dürüşken, Homer Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 61.

²⁷ Mahmut Aydın; «Hristiyanlık», **a.g.e.**, Ankara, 2007, s. 87-88; 97-98.

olarak adlandırılan bu inanca göre tanrı baba, çocuklarının işlediği suça mukabil kendini cezalandırarak bütün insanları kurtarır. Hristiyanlığın kendi tasvirinde vaz ettiği herkes için geçerli olan hakikat, Hz. İsa bedeninde yeryüzüne inen tanrıya inanmayı içerir.

Bu inancın oluşturduğu kendiliğin karşısında yer alan ötekilik başta Yahudilik olmak üzere eski Yunan ve Roma putperestliğidir²⁸. Hristiyanlar, Tevrat'ın tanrının insanlarla yaptığı bir ahit olduğuna inanırken, Yahudiler ne Hz. İsa'nın tanrının oğlu olduğuna ne de İncil'in tanrının sözü olduğuna inanırlar. Hristiyanlar, Yahudiler tarafından sert bir şekilde reddedilmelerine rağmen Tevrat'ı hak kabul ettikleri için bu kitabı tekeline tutanlarla hesaplaşmak mecburiyetindeydiler²⁹. Bu aşamada Yahudilerden farklılıklarını açık bir şekilde ortaya koydular. Yahudiler Tevrat'a sahip olmalarına rağmen tanrının oğlu olan İsa Mesih'i tanımadıkları sürece Hristiyan cemaatine dahil edilemezlerdi.

Yahudilerin yanısıra putperestler, Hristiyanlığın kuruluşundaki diğer ötekiyi teşkil eder³⁰. Ancak bu öteki, başlangıçta tanınmayan, muhatap alınmayan ötekidir. Görmezden gelinen ve bütünüyle dışlanan bu başkalık, ancak Yahudilerden tamamen vazgeçildikten sonra muhatap alınır. Görüldüğü üzere, evrensel selâmetten bahsedilmesine rağmen Hristiyanlığın kapsa(ya)madığı, alenî veya gizli [invisible church], *ecclesia*'ya (kilise) dahil etmediği ötekileri vardır. Bunlar sadece Yahudiler ve putperestler değil, Hz.

²⁸ Alain Badiou, Paulus'un mektuplarında üç farklı topluluk bulunduğunu belirtir. Bunlar yeni bir grup olan Hristiyanlar ve Hristiyanlığın karşısında yer almakla beraber birbiriyle çatışma içinde olan Yahudiler ve *Gentilist* (Yahudi olmayanlar, yani putperestler). Bkz. Alain Badiou; **Saint Paul: The Foundation of Universalism**, (çev.) Ray Brassier, Stanford University Press, Stanford, 2003, s. 14.

²⁹ Hristiyanların Yahudilerle müşterekleri elbette vardır; bir defa Yahudiliğin kendini ona dayanarak tanımladığı Tevrat'ı hak kabul ederler. Ancak uygulamada (Paulus'un sünneti reddetmesi gibi, bkz. Paulus, Galatalılara Mektup, 5: 6, **a.g.e.**, s. 183) ve ondan da önemlisi Hz. İsa'nın tanrılığı konusunda ayrılırlar.

³⁰ Paulus, Elçilerin İşleri, 17: 24-25, **a.g.e.**, s. 87.

İsa'nın tanrının oğlu olduğuna inanmayan herkeştir³¹.

İncil'deki Hristiyanlık, beşerî ihtiyaçların belirlenmesi ve düzenlenmesi konusunda oldukça asketik bir tasavvura sahiptir. İnananlara ihtiyaçlarını sınırlandırmaları ve zorunlu olarak karşılamaları gereken kısmını asgari seviyede tutmaları tavsiye edilir. Bu açıdan Yahudi fıkhi (Talmud) bazı yönlerden tashih edilirken, başka yönlerden reddedilir. Elbette sadece Yahudlik'ten türetilen katı şer'î uygulamalar değil, kimi Yahudiler arasındaki servet ve mal düşkünlüğünün yanısıra, eski Yunan ve Roma kültüründe yaygın olan hedonizm, dolayısıyla sadece bireyin mutluluğunu esas alan tutum ve davranışlar da eleştirilir.

Yahudi şeriatında zina suçuna karşı uygulanan taşlama cezası, bizzat Hz. İsa tarafından kabul edilmezken³², zina suçu reddedilmez, fakat bu günaha karşı yaptırım tanrıya bırakılır. Ancak zinanın kapsamı genişletilerek, bir kadına şehvetle bakanın da zina yapmış sayılacağı ve bütün vücudunun cehenneme atılacağı söylenir³³. Yahudi ceza hukukunun temellerinden biri olan 'göze göz, dişe diş' ilkesi, "kötüye karşı direnmeyin"³⁴, "düşmanlarınızı sevin"³⁵ ve "yalnız sizi sevenleri severseniz ne ödülünüz olur?"³⁶ şeklindeki pasifist bir gerekçeyle geçersiz hâle getirilirken, adeta bu dünyada gerçekleşen iyi veya kötü her şeyin karşılığı ahirete havale edilir. Böylece siyasî alandan vazgeçilir veya geri çekilir.

Bu geriye çekilme sadece siyasî alanla sınırlı kalmaz, aynı zamanda ekonomik alana da sirayet eder. İktisatla ilgili konularda faaliyet göstermek küçümsenir ve bu faaliyet alanından elde edilen kazanç ile servet sahibi

³¹ «İsa onlara, "Siz aşağıdansınız, ben yukardanım"dedi. "Siz bu dünyadansınız, ben bu dünyadan değilim. İşte bu nedenle size 'Günahlarınız içinde öleceksiniz' dedim. Benim O olduğuma iman etmezseniz, günahlarınız içinde öleceksiniz.»», Yuhanna, 8: 23-24, **İncil**, Yeni Yaşam Yayınları ve Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001, s. 192.

³² Yuhanna, 8: 3-11, **a.g.e.**, s. 191.

³³ Matta, 5: 27-30, **a.g.e.**, s. 11.

³⁴ Matta, 5: 39, **a.g.e.**, s. 12.

³⁵ Matta, 5: 44; Luka 6: 27-28, **a.g.e.**, s. 12; 124.

³⁶ Matta, 5: 46; Luka 6: 32, **a.g.e.**, s. 12; 125.

olanlar da dahil olmak üzere zenginlerin sahip olduklarını elden çıkarmadıkça cennete girmesi güç kabul edilir³⁷. İktisadî alanla ilişkinin kesilmesiyle insanı günaha sevk eden şeytanî hırsların ortadan kalkacağına inanılmıştır. Bu şekilde beşerî ihtiyaçlar sınırlandırılmış, tanrının oğlu İsa odağında bir Hristiyan cemaati tahayyül edilmiştir.

1.1.3 Sosyalist Enternasyonalizm

Sosyalist enternasyonalizm, Kant'tan sonra ortaya çıkan en etkili teorik ve pratik evrenselciliklerden biri olması bakımından ilginç bir örnek teşkil eder. Sosyalist enternasyonalizmin teorik kurucuları başta Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895) olmak üzere Vladimir İlyich Lenin'dir (1870-1924). Marxizm'e göre beşerî olanı belirleyen bir *evrensel hareket*³⁸ vardır; ancak bu hareket tanımsız ve belirsiz değildir. Bu hareket, insan varlığı açısından tanımlandığında tarih olarak ortaya çıkar. Hareket, insanın ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla üretimde bulunmasıyla birlikte tarih hâline gelir³⁹. Toplumun özelliği üretim ilişkileri tarafından belirlendiğinden, bu ilişkilerin neliğini ve nasıllığını açıklamak gerekir.

Üretim ilişkileri, “altında üretimin gerçekleştiği mülkiyet ilişkileridir”⁴⁰. İnsanlığın büyük anlatısına bürünen bu evrensel hareket şöyle başlar: İlk

³⁷ «Ona sevgiyle bakan İsa, “Bir eksiğin var” dedi. “Git neyin varsa sat, parasını yoksullara ver; böylece gökte hazinen olur. Sonra gel, beni izle.” Bu sözler üzerine adamın yüzü asıldı, üzüntü içinde oradan uzaklaştı. Çünkü çok malı vardı. İsa çevresine göz gezdirdikten sonra öğrencilerine, “Varlıklı kişilerin Tanrı Egemenliği'ne girmesi ne güç olacak!” dedi. Öğrenciler O'nun sözlerine şaşıldılar. Ama İsa onlara yine, “Çocuklar” dedi, “Tanrı'nın Egemenliği'ne girmek ne güçtür! Devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Tanrı Egemenliği'ne girmesinden daha kolaydır.”», Markos, 10: 21-25, **a.g.e.**, s. 89.

³⁸ Ernest Mandel; **Einführung in den Marxismus**, 2. baskı, (çev.) Willy Boepfle, isp-Verlag, Frankfurt (Main), 1982, s. 172-173.

³⁹ Karl Marx / Friedrich Engels; **Die Deutsche Ideologie**, Marx Engels Werke (MEW), Cilt 3, Dietz Verlag, 1977, s. 28.

⁴⁰ Walter Theimer; **Der Marxismus**, gözden geçirilmiş 7. baskı, Francke Verlag, München, 1976, s. 16.

mülkiyet türü veya şekli olan kabile mülkiyeti (ortak mülkiyet, kabile toplumu), üretimin gelişmemiş aşamasına tekabül eder⁴¹. Bu aşamada insanlar başta avlanma olmak üzere kısmen de ilkel tarımcılık ile varlıklarını sürdürür. Mülkiyete mevzu olabilecek nesnelerin kendisi asgarî düzeydedir. İkincisi, topluluk ve devlet mülkiyeti şeklindedir (antik üretim tarzı, köle toplumu). Üçüncüsü ise özel mülkiyet ve servet yoğunlaşması şekillerinin hâkim olduğu kapitalizmdir.

Evrensel hareketin temelinde *diyalektik* bir süreç yatar ve bu doğrudan toplum içindeki tarafların çatışmasına denk düşer. Son çatışma burjuvazi ile proletarya arasında yaşanmaktadır. Her çatışmada ilerici bir sınıf galip gelir ve daha gelişmiş bir aşamayı inşa eder. İnsanlığın son çatışmasında *evrensel sınıf* olan proletarya galip gelecek ve sınıfları ortadan kaldırarak istisnasız bütün insanların hakkının verildiği ve barış içinde yaşadığı düzeni kuracaktır. Bu düşünceye göre, sosyalist enternasyonalizmin özünü teşkil eden evrensel sınıf olarak işçi sınıfı, insanlar arasındaki barış ve kardeşliğe öncülük edecektir.

Marx ve Engels, başlangıçta sadece sanayileşmiş ülkelerin işçileri arasında gerçekleşecek olan dayanışmanın millî bağlardan daha güçlü olduğuna inanıyordu⁴². Bu sınıf bağı ve dayanışma sayesinde dünyaya hakim olan mevcut sınıf yapısı ortadan kaldırılacak ve hiçbir şekilde işçi sınıfının çıkarını temsil etmeyen Avrupa devletleri arasında yapılan savaşlar son bulacak ve ondan da önemlisi sosyalist bir dünya düzeni kurulacaktır. Birinci (1864-1876) ve İkinci (1889-1916) Enternasyoneller bu amaç doğrultusunda milliyet farkı gözetmeksizin bütün dernekleri, partileri ve sendikaları birleştirmek amacıyla kuruldu ve faaliyetlerde bulundu. Fakat işçi sınıfının vatani yoktur düşüncesi pratikte kitlesel bir karşılık bulmadı, aksine sosyalist önderlerin uluslararası bağlantılarına rağmen, millî işçi sınıfının

⁴¹ Karl Marx / Friedrich Engels; *a.g.e.*, MEW, Cilt 3, s. 22.

⁴² Carsten Holbraad; *Internationalism and Nationalism in European Political Thought*, Palgrave Macmillan, New York, 2003, s. 67-68.

çıkarlarını temel alarak, hatta kendi millî devletlerin çıkarları doğrultusunda hareket ettiler⁴³.

1.2 KOZMOPOLİTİZM VE FARKLILIK

Kozmolojik temsil iddiasıyla ortaya çıkan Ortadoğu'daki kadim siyasî düzenlerde evrenselciliğin ilk nüveleri bulunmakla beraber⁴⁴, bu çalışmada kozmopolitizm, genel eğilim doğrultusunda Antik Yunan'la başlatılacaktır. Zira Antik Yunan kozmopolitizminin dinî (politeistik, çoktanrılı) açıklamalar içermesi, modern kozmopolitizmin ilham kaynağı ve sekülerleştirerek geliştirdiği bir referans olmasını engellemiştir. Bu yüzden modern kozmopolitizmin önemli özelliklerinin Stoacılıkta, dinî (mitolojik) görüşleri dışarıda tutulmak kaydıyla, öz olarak bulunduğu söylenebilir.

Bir evrenselcilik türü olarak kozmopolitizme göre, insan toplumunu mümkün kılan biricik sebep onun kendiliğidir. Bu kendiliğin temellendirilmesi, kimi zaman tabiatla özdeşleşme veya akılda birleşme ile paralel giderken, değişmeden kalan nokta insanın insan için olduğu ilkesi olur. Kozmopolit düzen (dünya vatandaşlığı topluluğu), insan dışında yer alan herhangi bir varlık veya değer için değil, sadece insan denilen türün iyiliği içindir. Bir anlamda 'her şey insan için, insana göre, insan tarafından' mottosu kriter hâline gelir.

⁴³ Carsten Holbraad; **Internationalism and Nationalism in European Political Thought**, Palgrave Macmillan, New York, 2003, s. 70.

⁴⁴ Hugh Harris'e göre kozmopolitizmin kökleri yazılı olarak ilk defa Mısır'daki Tell-el-Amarna kazısında bulunan metinde görülür: "Orada Ahenaten (Mısır firavunu, M.Ö. 1375-1358) adına yazılmış kitabede, bu hükümdarın evrenselci tektanrıcılık öğütlediği ve kendisinin ırk ve milliyetine bakmadan bütün insanlara yönelik aynı görevlere sahip olduğunu kabul ettiği görülmektedir.", bkz. Hugh Harris; "The Greek Origins of the Idea of Cosmopolitanism", **The International Journal of Ethics**, 38:1, 1927, s. 1-2. Kozmolojik düzenlerin kavramsallaştırılması ve ayrıntılı açıklaması için Eric Voegelin'in şu iki eserine bakılabilir: **The New Science of Politics: An Introduction**, The University of Chicago Press, Chicago / Illinois, 1952, s. 52-61 ve **Ordnung und Geschichte: Die kosmologischen Reiche des Alten Orients - Mesopotamien und Ägypten**, Cilt I, (çev.) Reinhard W. Sonnenschmidt, Wilhelm Fink Verlag, München, 2002.

Bu bakış açısı şöyle bir sorunsalın veya tezatın doğmasına yol açar. Kozmopolitizm bu yönüyle insancılıktır, ama ‘insana rağmen insancılık’tır. Hem insan türü dışında bir ötekisi olmadığından içtekiler ötekileşir, hem de insanlığın mevcut durumuna aykırı ve gündemine yabancı bir şekilde, zira insanların bilmediği ve istemediği bir insancılık savunulur. Bu anlamda kendi kendisiyle kavgalıdır. İnsanlığı savunurken, insanlığa çatar. Çelişkilidir, zira iyilikler ondan gelirken kötülükler de ondan gelir.

Kozmopolitizm tek bir açıdan veya onun sadece genelliğe ait sözleri değerlendirildiğinde, elde sadece insanların ortaklığından ve bu ortaklığa dayalı olarak birarada yaşaması gerektiğini belirten bir söylem kalır. Dolayısıyla kozmopolitizm söyleminin söylediğinin arkasına bakılarak, ifadenin anlamsal bağlamının kurulması gerekir. Burada şunu özellikle vurgulamak gerekir. Kozmopolitizm teorisine dair metinler aktarılırken, bu aktarma sırasında kozmopolitlerin sadece ortaklıklara dair söyledikleri öne çıkarılarak ifade soyutlaştırılır, geri kalanı ise yok farz edilir veya parantez içine alınır. Aktarılanların sorunlu olup olmadığını sorgulanmadan, evrenselciliğin başat eserleri olarak gündeme getirilir. Bu sorunlu aktarım, kozmopolitizm teorisinin kendisi ve algısıyla doğrudan bağlantılıdır. Çünkü bu şekilde hiçbir kozmopolit veya evrenselci bakış kendisini, zira köklerini ve tarihini, kısacası varoluşunu merkezleştirmekten bigâne kalmaz.

1.2.1 Kozmopolitizm Kavramı

“Milletim nev’-i beşerdir, vatanım rûy-i zemin.”

Tevfik Fikret

Batı medeniyetinin kültürel özelliklerinin esasa müteallik bütün unsurları gibi, kozmopolit kavramının çıkış noktası da Antik Yunan olarak kabul edilir. Kavramının etimolojik başlangıcı Yunan *pólis* medeniyetinin zirvede olduğu

devre kadar gider. Kozmopolit, Yunanca *kosmou* ve *pólitēs* kelimelerinin biraraya gelmesiyle oluşur. *Kosmou* evren, *pólitēs* ise polis (Yunan şehir-devleti) mensubu, yani vatandaş demektir. Birebir karşılığı evren (kainat) vatandaşı iken, dilimize dünya vatandaşı olarak yerleşmiştir. Evren, şehir-devlet olan polis dışında yer alan kimi insanları dâhil etmek için kullanılmış olmakla beraber, bizzat kavramsal içeriğine de işaret eder. Polis dışında herhangi bir insanî varlık tanımayan hâkim Yunanlıların zihniyetine bir karşı çıkış niteliği taşıdığı iddia edilmesine rağmen, kavramın bütün (/kosmos) polis mensupları anlamını taşıyacak şekilde kullanılması, dünya vatandaşlığı kavramının sınırları konusunda şüphe doğurur. Zira polis dışında barbarlar tabir edilen topluluklar yaşamaktadır.

Martha Nussbaum'a göre Kant, ilk kozmopolitler kabul edilen Stoacıların bütün herkesin akıl ve ahlakî davranış yeteneğine sahip ortak insanlığa mensup olduğu inancını paylaşır⁴⁵. Ancak Stoacı kozmopolitizmin ortak insanlıktan bahsettiği yerde, ortak insanlıktan kastettiği şey bugünkü algılarımızla açıklanamaz, hatta görüleceği gibi Kant'ın içinde bulunduğu şartlarla da birebir benzerlik taşımaz. Çünkü Derek Heater, Stoacı kozmopolitizmin özelliklerini sıralarken⁴⁶, Stoacıların sadece bilge insanların vatandaş olarak kabul edileceği düşüncesine sahip olduklarını ve sadece bilgelerin aklî yeteneklerini kullanma yeteneklerini haiz olduklarını söyler. Kimlerin gerçek anlamda kozmopolit olabileceğinin sınırları böylece çizilmiş olur, dolayısıyla bilge insanlar kozmopolitliğin asıl muhataplarıdır.

Genel itibarıyla eski Yunan düşüncesinin kozmopolitizme yaklaşımının şiirsel, bilimsel, felsefî ve dinî olmak üzere dört genel özelliği bulunur⁴⁷. Aydınlanma döneminde bu yaklaşımlar massedildi, daha da geliştirildi ve kendi zamanına göre tekrar formüle edildi. Çağdaş kozmopolitizm genelde

⁴⁵ Derek Heater; **World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and Its Opponents**, Continuum, London / New York, 2002, s. 35.

⁴⁶ Derek Heater; **a.g.e.**, s. 30.

⁴⁷ Hugh Harris; "The Greek Origins of the Idea of Cosmopolitanism", **The International Journal of Ethics**, 38:1, October 1927, s.1-10.

milliyetçiliğin zıttı olarak tanımlanırken, Aydınlanma kozmopolitizmi mahallî şehir anlayışına, sınıfsal bölünmelere ve dinî mezheplere karşı bir reaksiyon olarak kabul edilir⁴⁸. Aydınlanma kozmopolitizmi kendine özgü niteliklere sahiptir ve bu kozmopolitizmin içerdiği düşünce yapısı ve formu, Aydınlanma düşünürlerinin önemli bir kısmı tarafından temsil edilmiştir: Bunlar⁴⁹:

- Dünyayı bilmek için temel kaynak olarak bilim,
- Dünyayı yorumlamak ve değerlendirmek için temel kaynak olarak felsefe,
- Evrensel ahlak toplumunun mensubu olarak insan,
- Dinî senkretizm veya deizm,
- İnsanlar arasında barışçı ilişkinin itici gücü olarak ticarî alışveriş.

Kozmopolitizm, insanın birbirinden farklılaşmış cemaat ve düzenlere değil, esasında bu parçalanmışlığın [fragment; Spaltung] ötesindeki bir birliğe ait olduğu düşüncesine dayanır. Bu birlikte insanların diğer aidiyetleri ikincil bir konuma sahipken, kozmopolitik başat aidiyet olarak temellendirilir. Kozmopolit aidiyet, genel olarak ayırım yapılmadan bütün insanların dâhil olduğu bir ahlak cemaatine mensubiyet olarak tanımlanır. Bu kapsamlı beşerî birliğin müşterekliğini meydana getiren temel unsur, insanlar arasındaki savrulmuşluğun üstesinden gelecek yegâne evrensel meleke olan akıldır. Akıl, kozmopolit cemaatin hem meşruluğunu [Legitimation] ve haklılığını [Rechtfertigung] sağlayan, hem de sınırlarını çizen vazgeçilmezlik olarak belirir. İnsanlığın temel aidiyet şekli olarak kozmopolitik, yani ahlak cemaati

⁴⁸ Will Kymlicka; **Politics in the Vernacular**, Oxford University Press, Oxford / New York, 2001, s. 204.

⁴⁹ Thomas Schlereth; **The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790**, The University of Notre Dame Press, Notre Dame / London, 1977.

olarak dünya vatandaşlığı ve bu kolektif kimliğin temel birleştirici unsuru ve vasıtası olarak akıl melekesi, bütün kozmopolit düşüncelerin sahip olduğu özellikler ve genelde üzerinde birleştiği asgari mutabakat olarak ön plana çıkar.

1.2.2 Kozmopolitizmin İlk İzleri

Tarihin ilk kozmopoliti olarak genellikle Elisli Hippias (M.Ö. 460-400) kabul edilir⁵⁰ ve onun bu özelliğine şu sözleri delil gösterilir:

“Siz toplanmış erkekler, hepiniz kanunlarla değil, tabiattan gelen vatandaşlığınızla akraba ve yakınlarsınız.”⁵¹

Burada bu sözü evrensel bir deklarasyon gibi ele almak yerine, yapılması gereken ilk iş onun bağlamını kurmaktır. Bu yüzden sorularla söylemin irdelenerek yorumlanması ve bağlamı içinde anlamlandırılması gerekir. Belirli bir yere toplanmış bu kişiler nerelidir, sadece Atinalı mıdır? Bu kişilerin cinsiyetinin kadın olmadığı bellidir ve yaşça da çocuk değillerdir, bilâkis yetişkin erkeklerdir. Herkesi kapsayan vatandaşlığın menşei olarak tabiat kabul edilirken, bu kime göre böyledir? O dönemde tabiatın kendi başına var olduğuna veya tanrısallığına olan inanç, her topluluk tarafından paylaşılmamaktadır. Bu sözüne binaen Hippias, vatandaşlığı, siyaseti, hatta insanlığı tabiat ile aynı varlığa indirger. Onun verdiği gerekçelere dayanarak, tabiattan neşet etmek niçin bir birlik ve bütünlük sebebi kabul edilsin ve bu kökene bağlı olarak niçin diğer insanlarla akraba ve dost olunsun? Diğer

⁵⁰ Derek Heater; **World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought**, Macmillan Press, London, 1996, s. 6; Pauline Kleingeld / E. Brown; “Cosmopolitanism”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (der.) Edward N. Zalta, 2006, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/cosmopolitanism/>>; Axel Horstmann; “Kosmopolis, Kosmopolitismus”, **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, (der.) Joachim Ritter / Karlfried Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Basel, 1976, s. 1155.

⁵¹ Plato; **Protagoras**, (çev. ve notl.) C. C. W. Taylor, Oxford University Press, Oxford, 1991, 337c-d, s. 197.

insanlarla bağımızı ve kardeşlik anlayışımızı, ki o da böyle bir şeyi istenilir ve inanılır kabul ediyorsak, başka bir gerekçe oluşturabilir.

Görüldüğü üzere kozmopolit evrenselciliğin ilk örneklerinden biri olarak işaret edilen ifade, diğerlerini (başkalarını) kapsama [inclusion] bakımından önemli eksikler barındırır. Bir evrenselliğe işaret etmekten çok, kendisinin belirli, hem de oldukça belirli bir bağlama, dolayısıyla farklılığa ait olduğunu gösterir. Bu ifade, bütün farklılıkların üstünde duran, onların belirlenmişliğinden kurtulmuş ve herkes için genelgeçer bir yaklaşım olarak tanıtılırken, bağlamsal bir değerlendirmeye tâbi tutulduğunda ne kadar tarihsel-toplumsal olduğu ortaya çıkar.

Yine ilk kozmopolitlerden biri sayılan Antiphon (M.Ö. 5. yy.) örneğiyle devam ettiğimiz de şu ifadeyle karşılaşırız:

“Hem Helenler hem de barbarlar olarak, tabiat tarafından bütün ilişkilerimizde eşit yaratılmışız. (...) Ki zaten bütün hepimiz ağız ve burnumuzla havayı solumuyor muyuz ve hepimiz ellerimizin yardımıyla yemiyor muyuz?”⁵²

Bu naturalist bakış açısında insan, tabiî özelliklerine indirgenmiştir. Bir tabiat vardır ve bu da aslında insanın kendisidir, dolayısıyla insan tabiatıdır. İnsanoğlunu hayvanlardan ayıran davranış özelliklerine göndermede bulunup bu benzerlik temelinde bir yakınlaşma oluşturulmaya çalışılır. En tabiî güdüler ve kişisel ilgiler ile yakınlaşma biçimine bakıldığında, bir mikro örnek olarak şu verilebilir. Bilindiği gibi farklı ırk, kültür, din ve ideoloji bağlamından gelmiş bir kadın ve erkeğin bir aile kurmak amacıyla biraraya gelmesi çoğu zaman olumlu sonuçlanmaz. Zira cinsel güdülenme neticesindeki ihtiyaçlar tatmin edildikten sonra, diğer ihtiyaçlar veya ihtiyaçların ne olduğunu belirleyen

⁵² Axel Horstmann; a.g.e., Basel, 1976, s. 1155.

değer ve ahlak sisteminin beşerî pratiğiyle karşı karşıya gelindiğinde, biraradılığı bir aile olarak sürdürmenin temelleri sarsılır⁵³.

Kozmopolitistler, siyasetten uzaklaşıp tabiata yakınlaşırsa, dolayısıyla siyasî değil tabiî olan ön plana çıkartılırsa, çatışmaların ortadan kalkacağını ve böylece barışık bir birlikteliğe ulaşılabileceğini vurgularlar. Halbuki verdiğimiz örnekte olduğu gibi, en ‘tabiî’ arzuyla güdülenmiş bir birliktelik sebebi bile, o ihtiyacın karşılanmasından sonra hükmünü kaybetmektedir. Bu sebeple, gerek bireysel gerekse kolektif, bu kadar farklı olanların yapacağı en doğru davranış, kendilerini bir birliktelik düzeni etrafında aynileşmeye zorlamak değil, farklı yaşayarak ve birbirlerinin farklılıklarını tanıyarak barış içinde birarada varolmaktır.

Kozmopolit [kosmou politēs] ifadesini ilk kullanan Sinoplu Diyojen⁵⁴ (M.Ö. 412-323) ise, tabiata yakınlaşmak için siyasî bağlardan uzaklaşmayı yeterli bulmamış, diğer bütün toplumsal bağlardan da uzaklaşılması gerektiğini söyleyerek, bunun en aşırı örneklerini bizzat uygulamıştır. Diyojen aynı zamanda bir statü olan bir şehre aidiyeti reddeder. Fakat o, şehre ait siyasî statüyü reddetmekle beraber, toplumsal statüsünü de reddetmiş olduğu için toplumda düzenin işlemesini sağlayan bir unsur olmaktan uzak bir konuma gelir, böylece sadece o sistemin artıklarıyla yetinen bir ayrıklık durumuna düşer.

⁵³ Kùltürler arası evlilikte problemler, özellikle çocuğun doğumu sürecinde (öncesinde ve sonrasında) daha yoğun bir şekilde ortaya çıkar ve yaşanan çatışmalar boşanmaya kadar varır. Örneğin hangi dilin ve dinin öğretilceği sorunundan hangi ismin konulacağına kadar kültürel, dinî ve millî sebepler yüzünden tartışmalar yaşanır, bkz. Dugan Romano; **Intercultural Marriage: Promises and Pitfalls**, Intercultural Press, Yarmouth, 1997, s. 114 vd.

⁵⁴ Sinoplu Diyojen’e nereli olduğu sorulduğunda dünya (evren) vatandaşı (veya bir anlamda memleket olarak dünyalı) olduğunu söylediği aktarılır, bkz. Diogenes Laertios; **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, 3. baskı, (çev.) Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 278. Dünya olarak dilimizde yer etmiş ifadenin Yunanca karşılığı olan kozmos kelimesi, bugünkü algımıza denk düşmez. Günümüzde dünya deyince insanların üzerinde yaşadığı bir küre tasavvur ediyoruz. Halbuki kozmosa aidiyet, daha çok tabiata, hatta tabiatla aynı olan tanrının veya tanrıların kanunlarına uygun yaşamayı ifade eder.

Yaşadığı hayata bakıldığında bu durumun onda yabancılaşmaya ve bir anlamda bireyselleşmeye yol açtığı görülür. Daha Sinop'ta bir vatandaş olarak yaşarken şehrin kanunlarını tanımadığını gösteren Diyojen, kalpazanlıktan sürgün edilir⁵⁵. Bu sürgün sayesinde filozof olduğunu söyleyen ve toplum dışılığı benimseyen biri için Sinop'a ait olmamak kolay olur, çünkü zaten Sinoplu olmaktan resmen çıkarılmıştır.

Burada yersiz yurtsuzlaş(tırıl)an kişilerde kozmopolit eğilime ilişkin sebepler görülebilir. İçinde bulundukları durum ve koşullar sebebiyle zaten belirli bir yere ait değillerdir. Ancak bu aidiyetsizlikler genelleştirilerek, en iyi veya tek doğru birarada yaşama biçimi olarak ifade edilir. Burada farklılığı tanıma konusunda yine ciddi sıkıntılar bulunur. Zira özel durumunu başkalarına doğru yayarak, bu durumdan çıkardığı anlam ve hayat dünyasına başkalarının da dahil olması beklenir.

Bireysel hayat düzeyinde farklılığın yok farz edilerek eşitlenmesi (tektipleştirilmesi), siyasî ve toplumsal olanın ayrımcılık kaynağı olarak radikal bir reddiyesi söz konusudur. Farklılığın başka farklılıklara müsaade ve tahammül etmemesi, problem teşkil etmesi gerekirken, bilakis farklılığa tahammül edilmemesi gibi bir sonuç doğmaktadır. Bu yüzden kozmopolit özdeşliğin veya özdeşleşmenin başka farklılıklara tahammül etmemesi gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

1.2.3 Stoacı Kozmopolitizm

Makedonya kralı Büyük İskender'in (M.Ö. 356-323) fetihleriyle birlikte Atina'nın merkeziliği artarken, ele geçirilen topraklarda farklı kültürlerle temasa geçilir. İskender, hakimiyetini başka kavimlere kabul ettirmek isterken, bu yayılma sürecinde krallığın siyasî ve kültürel başkentinde kendini buluveren farklılıklar, kabul edilmek gibi yeni bir siyasî ve toplumsal sorunla

⁵⁵ Diogenes Laertios; a.g.e., 2007, s. 263-264; 281.

yüzleşirler. Önceki geleneksel bağlarından bir kopuş yaşayan ve dolayısıyla yaygın inanış ve uygulamalarından uzaklaşan yeni bir zümre oluşmaya başlar. Bu devrin bir şahidi ve Stoacılığın kurucusu olan Kiteonlu Zenon (M.Ö. 334-262), köklerinden kopmuş, yersiz-yurtsuzlaşmış⁵⁶ bireye isabetli bir örnek oluşturur. Fenikeli bir tüccar olan Zenon, gemisinin kazaya uğraması sebebiyle dönemin küreselleşen dünyasının merkezlerinden birisi sayılabilecek olan Atina şehrine yerleşir⁵⁷.

Dolayısıyla sonradan Atina'da ve tüm Helen'de felsefenin önemli figürlerinden biri olacak olan bu kişi, Atinalı değildi ve etnik olarak da Helen değil, Fenikeli olması nedeniyle büyük bir ihtimal Sami ırkına mensuptu. Zenon, Helen kültürüne aşina olmakla beraber köken itibarıyla, yani dil, din, kültür ve etnik bakımdan farklıydı. Dolayısıyla Atina'ya geldiğinde oldukça yeni bir durumla karşılaşmıştı. Zenon'un farklılık algısının içinde bulunduğu durum sebebiyle üst düzeyde olduğu söylenebilir. Ancak bu farklılık kavrayışı, farklılıkların olduğu gibi yaşaması gerektiği ilkesine dayanmaz.

Zenon, mevcut olan farklılıkların ötesinde ve üstünde yer alan yeni bir ortaklık anlayışı veya temeli arar. Ortaklık ve kozmopolit birarada varolmanın bir insanî değer olarak kaynağını anlamak için, karşılıklı etkileşimle şekillenen ahlak ve ihtiyaç kavrayışına bakmak gerekir. Kozmopolit eğilimler, çoğu kez kişinin kendi yaşamını örneklemesi, daha doğrusu bilincinde yeni duruma uygun bir değer ve ahlak meşrulaştırması yapması, başka bir ifadeyle kendi inancına göre rasyonelleştirmesi sonucunda ortaya çıkar.

Kendi köklerinden koparılmış benlikler, siyasî ve toplumsal yapı içinde diğer benliklerle birarada yaşayacaklarsa, bunu için hazır bulunan mensubiyetlerin ötesine geçen, fakat herkes için geçerli olan yeni ve aynı zamanda meşru bir kaynaktan gelen değer ve kanunlarla şekillenmelidirler.

⁵⁶ Yersiz-yurtsuzlaşma kavramının küreselleşme süreciyle bağlantısı içinde kullanımı için, bkz. John Tomlinson; **Küreselleşme ve Kültür**, (çev.) Arzu Eker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s.147-203.

⁵⁷ Bir başka iddiaya göre sadece felsefe öğrenmek amacıyla Atina'ya gider, bkz. Diogenes Laertios; **a.g.e.**, 2007, s. 302.

Ancak bu yeni kaynağın başlangıç noktası veya merkezi, hakim siyasî ve toplumsal düzenin kendisi olmaktadır, ki bu da bir tür etnosantrizm olmaktan kurtulamamaktadır.

Bu merkez, herkesin aslında ortak noktasının tabiat dolayısıyla *logos* (akıl) olduğu anlayışının keşfedildiği yer olan Attika'dır, yani Helen kültür coğrafyasıdır. Burada ortaya çıkan eğilimlerin, başta Atina'nın kendisi olmak üzere diğer şehir ve kavimlere yayılması gerektiği görüşü benimsenir. Fakat yayılacak olanın içeriği tam olarak nedir ve yine tam olarak kimlere yayılacaktır?

Şehir devleti düzeninin getirdiği vatandaşlık anlayışını ve hukuk sistemini yeterli bulmayan Stoacılara göre, mevcut düzenin kanunlarının üstünde başka kanunlar olmalıdır. Bu kanunların menşeyini tabiatın (dünyanın) kendisi oluşturur. Tabiattaki kanunlar, insanlar tarafından yapılanlardan çok daha üstündürler ve insanın eksikliğini yansıtmadıkları gibi aksine kâmindirler. Tabiattaki bu mükemmellik tanrı(lar)dan gelmektedir, zira tanrı ve tabiat aynı şeylerdir.

Stoacılıktaki naturalizmde tabiat, 'kendi başına' bir varlık olmanın yanında aynı zamanda aklîdir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Antik Yunan'da tabiat kavramının dünya ve kozmos ile eşanlamlı kullanılmış olmasıdır, ki bugün de bu kavramlar çeşitli dillerde birbirinin yerine kullanılmaktadır. Tabiat, dünya ve kozmos bir bütünün farklı kelimelerle adlandırılmasıdır. Sadece bu da değildir, zira varlık bütünü adlandırmak için *logos* (akıl) kavramı devreye girer.

Tabiat (dünya, kozmos), tanrı ve logos aynı şeyin farklı görünüşleri veya başka bir ifadeyle özellikleri, insana görünme biçimi ve varlığını açığa vurma tarzıdır⁵⁸. İnsan bu bütünün içinde yer alır ve onun bir parçası, hem de kayırılmış, pozitif ayrımcılık yapılmış bir parçasıdır. Çünkü tanrılarla beraber

⁵⁸ Diogenes Laertios; a.g.e., 2007, s. 351.

akla (logos) sahip ve bu imtiyazı elde etmiş yegâne canlı insandır. Tabiatla uyum içinde yaşamak aklın gereğidir⁵⁹. Tabiata uygun bir biçimde hayatını sürdürmek, insanın güdülerine tâbi olmasından kurtulmasıdır.

Hayvanlar sadece güdülerine göre yaşarken, insan onlardan farklı olarak aklına göre yaşar, zira akıl insan hayatını düzenleme yeteneğini haizdir. İnsanlar dışındaki canlılar, duyarlı varlıklar olarak yaşama kapasitesine sahiptirler ki, bunlar beğenme veya beğenmeme güdüsüyle hareketler ederler⁶⁰. Halbuki insanlarda *pneuma* (ruh), kendisini akıl olarak inşa eder⁶¹. Tabiatla bütünleştiği ölçüde insan, akıl doğrultusunda hareket etmiş olur.

Stoacılıkta insanın kendisine özgü olarak ortaya çıkardığı yaşama biçimlerinin, çeşitli gerekçelerle (ki bunlardan biri tutkulara mahkûm olmak, dolayısıyla akıl dışı davranmaktır) olumsuzluğun nedeni olarak değerlendirildiği görülür. Stoacı kozmopolitistler, insanın diğer canlılardan farklı olduğunun bilincindelerdir, ancak insanın tanrı da olmadığını farkında olarak, ikisi arasında bir yerde durduğuna inanırlar. Fakat insanın çok önemli özelliği vardır ki, o da aklını kullanarak, varolan her şey üzerinde yayılmış olan tabiatın kanunlarıyla bütünleşebilmesidir. İnsan, sahip olduğu tikel akıl ile tümel akla ulaşarak, tabiatla birleşmelidir.

Bu nasıl olacaktır? Stoacılara göre ruh sekiz parçaya ayrılırken, bu parçalar arasında *hegemonikon* (yönetici unsur) diğerlerinin üzerinde onları sevk ve idare eden esas güç olarak ortaya çıkar. Hegemonikon, insanın doğayla uyum içinde yaşamasını sağlayarak içsel kaderini belirler⁶². Bununla da yetinmez, çünkü bu uyum sürecinde birey aynı zamanda insanlığın genel yazgısına da dahil olmuş olur.

⁵⁹ Diogenes Laertios; **a.g.e.**, 2007, s. 331.

⁶⁰ A. A. Long; **Stoic Studies**, Cambridge University Press, New York, 1996, s. 142.

⁶¹ A. A. Long; **a.g.e.**, New York, 1996, s. 142.

⁶² Jean Brun; **Stoa Felsefesi**, 2. baskı, (çev.) Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 78

Dünyada en nihayetinde hâkim olacak bir evrensel kader vardır ve insan dahil hiçbir varlık bundan muaf değildir. Bu kaderin, başka bir ifadeyle tabiat düzeninin işleyişinin farkında olanlar bilge kişilerdir. Bu farkındalık insan davranışına yönelik başka bir şeyi daha ima eder ki, o da tabiata uyum sürecinde hayvanî ve beşerî davranış kalıplarından vazgeçilmesi veya bunların kontrol altında tutulmasıdır.

Stoacılıkta insanın kendisini denetlemesinin amacı, örneğin Hristiyanlıkta olduğu gibi, yaptığı davranışın sonucunda bir cezalandırma veya ödüllendirme beklentisi değil, bilakis tabiata uygun bir hayat sürebilmektir⁶³. Bu uygunluk tabiat ve tanrının özdeşliğinden ve insanın bu bütünün bir parçası olmaktan kaynaklanır. İnsan bunun bilincine yaklaştıkça bilgeleşir ve böylece evrensel duygudaşlığı, *sympatheia*'yı terennüm etmiş olur. Stoacılar, iyi ve kötü olarak adlandırılan insanın iki farklı yöne gitme eğiliminin farkındadırlar, fakat bu varoluşsal gerilimi herhangi bir öte dünyayla bağlantılandırmadıkları gibi, aksine ölümle birlikte hayatın sona erdiğine inanırlar. Bütün bunlar dünya vatandaşı olmak açısından neyi ifade eder?

Dünya vatandaşı, varlığı tabiatla hemhâl olan ve böylece eylemlerini tabiatla varolan kanunlara göre düzenleyen kişidir. Bu minvalde dünya vatandaşlığı, olunması gereken bir durumdur ve dolayısıyla dünya vatandaşı olarak doğulmaz, felsefî eğitim yoluyla olunur. Bu açıdan etnik, dinî, kültürel, vs. köklerinden bağımsız olarak, tabiata uyan herkes dünya vatandaşıdır.

Kişinin kendi benliğinin bilincinde olarak dışsal dünyayı içselleştirmesi olan evrensel duygudaşlık, sadece bir duyum olmakla kalmaz, ayrıca kişiyi pratik bir değişime doğru teşvik eder. Bu yönlenimde insanın olagelen ihtiyaçlarını, artık tabiatı gözетerek karşılaması gerekir. Tabiatın gelen ve akıl süzgecinden geçirilen ihtiyaçlar meşru kabul edilmektedir. Bu da evlilik

⁶³ Jean Brun; a.g.e., İstanbul, 2006, s. 77.

kurumu⁶⁴, şehir devleti, vs. gibi özellikle ihtiyaçların beşerîleştirilmiş kısmından uzak durmakla mümkün olmaktadır.

1.2.4 Aydınlanma Kozmopolitizmi

Aydınlanma kozmopolitizminin önemli temsilcisi Voltaire (1694-1778), hukuk alanında farklılığın nereden kaynaklandığının açık bir şekilde farkındadır. İnsanların ihtiyaçlarını farklı şekilde karşılaması, daha doğrusu ihtiyaçların farklı şekilde yorumlanmasına yol açan farklı değer ve inançların olması, insan türünün birbirinden ayrışmasına yol açar⁶⁵. Hukuk, bu ayrışmanın açığa çıktığı yapılar olan yaşama biçimlerinin kayıt altına alındığı ilkeler ve kanunlar üzerinden yükselir. İhtiyaçların karşılanması için farklı kurum ve mekânlara gerek duyulduğu ve bunun bir beşerî hak olarak uygulanmasına imkân tanınması gerektiği kabul edilir. Örneğin bu yüzden dinî ibadet ihtiyaçlarının farklı şekillerde karşılanmasına izin verilmelidir. Dinlerin farklılaşması sonucunda oluşan ibadet mekân ve usulleri, bir hoşgörü ortamı içinde uygulama imkânlarına kavuşturulmalıdır. Aydınlanma ilkelerine bağlı bir kral olarak II. Friedrich (1740-1786) Prusya devletinin tahtına oturduğunda yeni bir başlangıcın verdiği şevkle şunları söyler:

“Bütün dinler eşit ve iyidir. (...) Eğer Türkler ve kâfirler ülkemize gelip yerleşirlerse, onlara camiler ve kiliseler (tapınaklar) inşa edeceğiz.”⁶⁶

Bu örnekte farklı ihtiyaçlara dayalı olarak farklılığın tanındığı söylenebilir, ne var ki bu tarz ifadelerin daha ziyade Avrupa'nın kendi sorunlarına yönelik

⁶⁴ Zenon evlilik kurumunu gereksiz bulur ve kadınların ortak olması gerektiğini savunur, bkz. Malcolm Schofield; **The Stoic Idea of the City**, 2. baskı, The University of Chicago Press, Chicago, 1999, s. 43.

⁶⁵ Voltaire; **Political Writings**, (der. ve çev.) David Williams, Cambridge University Press, New York, 1994, s. 19.

⁶⁶ Peter Gay; **The Enlightenment: An Interpretation (The Rise of Modern Paganism)**, W. W. Norton & Company, New York / London, 1977 s. 348.

olduğu görülebilir. Zira o dönemde Avrupa'da Hristiyan devletlerine yönelik mevcut veya muhtemel bir Müslüman göçü yoktur. Tam tersine Avrupa içinde mezhep kavgası yüzünden hâlâ birbirini dışlama, sekülerleşmeyle birlikte geleneksel ve dinî bağlarından kopmuş entelijansiya ile burjuvanın yeni kimlik ve statüleriyle tanınma, ayrıca Avrupalıların sömürge faaaliyetleri altında başka toprakları işgal edip yerleşme sorunları vardır. Dolayısıyla dışsal farklılıkların gündemine dair isabetli bir talepte bulunulmadığı gibi, kendi içsel farklılık sorununu çözmeye yönelik bir kamuoyu oluşturulmaya çalışılır.

Aydınlanma kozmopolitistlerinin önemli bir kısmının dinler konusundaki tutumu senkretiktir. Dinlerin özünde bir olduğuna, bu yüzden tarih içinde kültürel ve coğrafi nedenlerle birbirinden uzak bir görüntü taşımalarına rağmen, aynı değerleri içerdiğine inanırlar. Voltaire bunu şöyle ifade eder:

“Hepimiz aynı babanın ve aynı tanrının çocukları değil miyiz?”⁶⁷

Aydınlanma kozmopolitistleri sekülerizme o kadar önem atfetmişken, niçin dinlerin birleşmesinden bahsederler? Avrupa'da Hristiyanların fethettikleri yerlere bakıldığında bu durum daha net bir şekilde anlaşılır. Hem siyasî hem de toplumsal alanda Hristiyanlığın oynadığı güçlü rol, aydınları rahatsız etmeye devam ettiği için, dinin toplum içindeki etkisini zayıflatmanın en iyi yolu onu başka dinlerle aynı konuma indirgemek olur. Dinî bağlar, insanların temel aidiyeti olduğu sürece dünya vatandaşlığına aidiyet bağını tesis etmek zorlaşacaktır. Sekülerleşme sürecine rağmen Hristiyanlık dini, halk kitlesinin ihtiyaçlarının mahiyetini belirlemeye devam eder.

Dinin bu belirleyiciliği geriletilemediği takdirde ve birincil konumunu aynen muhafaza etmesi durumunda, kozmopolit bir düzen ve barış imkânsız gözüktür. Dinî topluluğa bağlanmanın oynadığı role benzer bir rolü yeni

⁶⁷ Thomas Schlereth; **The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790**, The University of Notre Dame Press, Notre Dame / London, 1977, s. 94.

filizlenen millet kimliği veya ulus-devlet vatandaşlığı oynamaktadır. Bazı Aydınlanma kozmopolitistleri, bu gelişmenin farkında olmakla beraber, bunun neticede çok büyük bir zarar vermeyeceğine inanırlar. Hatta dinî bağları yıkıcı bir etki taşımasından ötürü kontrollü ve sınırlı olmak kaydıyla millete ve ulus-devlete sempatik yaklaşırlar. Kant'ın cumhuriyetler federasyonunun, ulus-devlet biriminin korunmasıyla sağlanması gerektiği yönündeki teklifi⁶⁸, buna önemli bir örnektir.

Kozmopolitistlerin senkretizmi kimi zaman deizme çıkar. Bir yaratıcının varlığına inanılmakla birlikte onun ne olduğunun bilinemeyeceğine, dolayısıyla bu dünyada uygulanması gereken bir tanrı sözünün olamayacağına inanılır. Bütün hayatın Hristiyanlık tarafından belirlendiği bir ortamda bu düşünceler şuraya varır: Eğer hayatı düzenlemeyen tanrısal bir kaynak kalmadıysa, bundan sonra onun yerini alacak yeni bir şey bulmak gerekir, zira tanrının bir halefi olmalıdır. Bu doğrultuda beşerî bir meleke olan akıl her şeyin yeni ölçüsü olarak ortaya çıkarak Avrupa'da yayılırken, aydınlar arasında yeni bir birliktelik şuurunu doğurur. Aklın evrensel olduğuna inanç, aklî (rasyonel) hareket edenlerin aynı doğrultuda bulaşacağına işaret eder. Bu anlamda akılcı (rasyonalist) olmayan yok gibidir, fakat elbette hepsi kozmopolitizmi benimsemez.

Aklın temel evrensellik aracı olarak benimsenmesi ve herkesin bu melekeye sahip olduğu anlayışı, akıl dışında kalan unsurların evrensellik kaynağı olup olmadığından şüphe edilmesine yol açar. Aklın tek bir doğru kullanımı vardır, dolayısıyla 'akıl akıldır', onun önünde herhangi bir sıfat olmadığı gibi, sadece kendisi olarak vardır. Aklın tek bir doğru kullanımının olması, diğer kullanımlarının yanlış olarak görülmesine sebep olur. Akıl konusundaki bu tek doğru olma algısı, ilerlemeci tarih anlayışı ve medeniyet kavramıyla paralel hareket eder.

⁶⁸ Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 208-213.

Bir taraftan diğer milletlere doğru insanlık kimliği veya dünya vatandaşlığı aidiyeti genişletilirken, diğer taraftan farklılık anlayışı, birarada yaşamının bir parçasını temsil eden çeşitli grupların varlığını kabul etme noktasında bir türlü somutluk kazanamaz. Tam tersine artık doğru bir akıl keşfedilmiştir ve bundan sonra her zaman herkes için en doğru kararlar alınabilir. Eğer dünya vatandaşlığına intisap edilmek isteniyorsa, bu tek doğru akla biat etmek gerekmektedir. Bu akla, henüz ergin olamamış kişilerin yanlış kullandıkları aklın iltihak etmesi gerekir. Bu aklın ürünü olan bilim, getirdiği yeni yöntemler sayesinde herkes için geçerli bir bilme tarzı geliştirir.

Biliminin evrenselliği konusunda bütün Aydınlanma kozmopolitistleri hemfikirdir⁶⁹. Isaac Newton (1643-1727) tarafından tanımlanan deneysel yöntem ile bilimsel bilgi önyargıyı etkisiz hâle getirdiğine inanılır. Dolayısıyla insanlar bilimsel yöntemle incelendiğinde birbirlerine ne kadar benzedikleri ortaya çıkacaktır. İlerleme fikrine, dolayısıyla Batı'nın mevcut en gelişmiş medeniyet olduğu fikrinin sabitliğine rağmen, insan türünün (tabiatının) değişmez özelliklere sahip olduğu düşünülür. David Hume (1711-1776), bu doğrultuda “insan tabiatının ilkeleri bütün ırklarda ve dünya tarihinin bütün aşamalarında aynıdır”⁷⁰ derken Voltaire “insan, (...) aynen şimdi olduğu gibi her zaman aynıydı”⁷¹ diyerek, insanoğlunun evrensel niteliklere sahip olduğunu belirtir. Burada beşerî farklılığın kendisi gibi veya olduğu gibi tanınması değil, farklılığın önemsiz olduğunu göstermek amacıyla benzerlikten yola çıkılarak yapılan bir aynileştirme söz konusudur.

İnsan her zaman aynı idiyse, farklılıkların bir önemi var mıdır? Kozmopolitizmin dikkat çekici özelliklerinden biri, farklılığı birey düzeyinde makûl karşılamasıdır. Birey kendi hayatını kurarken veya yaşarken, bunu

⁶⁹ “Bütün Aydınlanma projesinin merkezinde, Newton'un doğal dünya için yaptığını insan dünyası için yapma hırsı vardı. Bir başka deyişle, aydınlanmış filozoflar Newton'un doğa bilimine benzer bir toplum bilimi inşa etmeye özeniyorlardı.”, bkz. Allan Megill; **Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, (çev.) Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 37.

⁷⁰ Thomas Schlereth; **a.g.e.**, Notre Dame / London, 1977, s. 34.

⁷¹ Thomas Schlereth; **a.g.e.**, Notre Dame / London, 1977, s. 35.

kolektif bağların zorlaması olmadan yapabilmelidir. Farklılıklar, insan teki için gereklidir, ancak mutlaklaştırılmış ve öncelikli hâle getirilmiş topluluksal farklılıklar sadece gereksiz değil, aynı zamanda insanlık için bir tehdit içerir. Bu tehdit doğrudan insanın özgürlüğünü hedef alır.

Aydınlanma döneminde kozmopolitizm aynı zamanda bir özgürlük sorunu olarak ele alınır. Yerel aidiyetler, ki dünya vatandaşlığı dışında hepsi yereldir, farklı derecelerde özgürlüğü engelleyici addedilir. Liberalizmde devletin savunma ve koruma görevi dışında kişilerin hayatına herhangi bir müdahalesinin istenmemesi gibi, kozmopolitizmde de topluluk bağlılığının birey üzerinde herhangi bir baskı aracı ve ayrıca doğrudan ve dolaylı müdahaleci bir etkiye sahip olmaması istenir. Bu yüzden insanların kimliklerinden bağımsız bir şekilde gerçekleştirdikleri ticaret ve diğer ekonomik faaliyetler, topluluk bağlarından serbest olmaya örnek gösterilir.

Voltaire, Amsterdam ve Londra'daki menkul kıymetler borsalarında çeşitli kimliklere sahip insanların biraradalığını kozmopolit birlikte yaşamaya örnek göstererek⁷², serbest piyasanın önemini vurgular. İnsanlar, kimlik ve aidiyet bağlarından uzak ilişkiler kurduklarında barış içinde birarada yaşamayı becerebilmektedirler. Fakat bu, aynı serbest ticaret alanlarının merkezlerinde olduğu gibi, insan türüne güvenmekle, onun özgürce hareket etmesini mümkün kılacak fırsatları sağlamakla olur.

Kozmopolitistler, insanların bilimsel ve ekonomik faaliyetlerde bulunurken kendi değersel ve topluluksal bağlarından uzaklaşabilmesi örneğine binaen, diğer beşerî ilişkiler alanında da nötr bir kimlik ve ahlaka sahip olarak eylemde bulunabilir olduğunu ümit etmişlerdir. Farklılıkların oldukları gibi kalıp kalmadığı veya ne anlama geldiği sorunuyla ilgilenmek gibi bir kaygı taşımadıkları gibi, aksine mevcut farklılıklardan nasıl uzaklaşılabilceği gerektiği gündemiyle meşgul olmuşlardır. Farklılıkları, aşılması gereken bir sorun kabul ederek, farklılıklar üstü bir kimlik arayışına girmişlerdir.

⁷² Thomas Schlereth; **a.g.e.**, Notre Dame / London, 1977, s. 102.

1.2.5 Küreselleşme Kozmopolitizmi

Önde gelen komüniteryan kökenli küreselleşme kozmopolitistlerinden Martha C. Nussbaum, Batı'da ortaya çıkan kazanımların diğer topluluklara da götürülmesi gerektiğini söyleyerek, bunu bir adalet teorisi altında gerekçelendirmeye çalışır. Bu anlamda Nussbaum, kozmopolitizmi dağıtıcı adalet ekseninde ele alırken, insanların metaların paylaşımında birbirine yardımcı olmasını isteyerek, mevcut üretilmiş bir 'iyi'ye diğer insanların da ortak edilmesi gerektiğini belirtir. Kültürel farklılıklar nedeniyle ihtiyaçlarda birtakım benzemezlikler olduğu muhakkaktır, ne var ki buna rağmen gıda, tıp, vs. gibi alanlarda temel ihtiyaçların aynı olduğunu kabul eden Nussbaum, bunların evrensel olduğu konusunda ısrar eder.

Her farklılığın kendi başına değerli olduğunu ve bu yüzden varlığını sürdürmesi gerektiğini savunan değer plüralistleri veya fundamentalist komüniteryanlardan şu örneği vererek aşırı bulduğu farklılık siyasetlerini eleştirir. Bir Fransız antropolog, çiçek aşısı yüzünden Hindistan'da çok eski bir kült olarak bilinen çiçek hastalığından korunmak için putlara yapılan bir tür dua olan Sittala Devi geleneğinin yok olduğundan bahsederek, bundan duyduğu üzüntüyü dile getirir⁷³. Nussbaum, bu yaklaşımı doğru bulmayarak eleştirir. Zira insanın en temel özelliklerinden biri hayatıdır ve bunun sürdürülmesi yönünde yapılması gerekenleri gelenek, otantiklik veya farklılık hakkı adına reddetmek insanın mahiyetini ıskalamak anlamına gelir.

Bu durumda yapılması gereken asgari şey, aşı programını devreye sokmak ve ondan sonra putlara dua edip etmemeyi kişilerin kendi isteğine bırakmaktır⁷⁴. Nussbaum, burada siyasî otoritenin bu duruma müdahale edip, sürmekte olan bu sağlık sorununu çözmesi gerektiğine işaret eder.

⁷³ Martha Nussbaum; "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 20: 2, 1992, s. 203.

⁷⁴ Martha Nussbaum; *a.g.e.*, 1992, s. 234.

Nussbaum, insan hayatının belirli merkezî ve evrensel özelliklere sahip olduğuna inandığı, bir tür Aristotelesçi özcülüğü [essentialism] temsil eder⁷⁵. Nussbaum, buna dayanarak insanların iradesine rağmen varolan sorunu gidermek amacıyla siyasî ve yönetsel mekanizmalarla durumu yönlendirmek gerektiğine inanır. Fakat bu, farklılığa saygısızlık etmeden ve sınırlı bir müdahale olmalıdır.

Burada önemli bir nokta şudur: Bu halk üzerinde siyasî otoritesini sağlık kuralları ve görevlileriyle uygulayacak olan merci, o halkın rızasını almış mıdır? Burada sağlık ile ilgili bu işlem hakkındaki rıza kastedilmemektedir. Çünkü bu işlemin gerçekleşmesi durumunda çiçek hastalığı sadece onu geleneksel yolla çürütmeye çalışanları etkilemez, aksine yayılarak başkalarını etkilemesi söz konusu olur.

Sadece o halk tarafından seçilmiş ve rızası alınmış bir siyasî otorite, ki bu durumda bu yerel (ulusal) yönetim olmak zorundadır, Nussbaum'ın bahsettiği faaliyeti gerçekleştirecek meşruiyettedir. Bölge halkının olurunun almamış küresel (kozmozopolit) bir yönetim organının bunu yapmaya kalkışması, ki kendi varlığını doğrudan tehdit etmedikçe bunu yapmaya meşru sayılmaz, bir topluluk olarak farklılığı tanımamak, onu yok saymak ve böylece onların temel hak ve özgürlüklerini çiğnemek olur.

Dolayısıyla sadece olması gerekenden bahsedip, oldurandan bahsetmemek eksik bir çözümleme olarak kalır. Failin bu süreçte kim olacağı sorusu, doğrudan farklılığın doğru bir şekilde tanınmasıyla bağlantılıdır. Nussbaum bu boşluğu ilkesel öncüller öne sürerek doldurmaktadır. Kişi kendi hayatını yaşamalıdır, başkasının hayatını değil ve bunu da kendi çevresinde ve bağlamında yapabilmelidir⁷⁶. Bir başka ilkesel yaklaşımda ise, kişinin

⁷⁵ Walter Reese-Schäfer; **Kommunitarismus**, 3. baskı, Campus Verlag, Frankfurt (Main) / New York, 2001, s. 68

⁷⁶ Walter Reese-Schäfer; **a.g.e.**, Frankfurt (Main) / New York, 2001, s. 72.

siyasî planlama faaliyetlerinde karar verme hakkının bulunmasından bahseder⁷⁷.

Nussbaum'un verdiği bu ilkeler, daha önce söyledikleriyle ne kadar tutarlıdır sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Bir topluluğun başka topluluklara zarar vermedikçe kendi varlığını istediği gibi idame etme hakkının olması gerekir. Bu, o topluluğun doğrudan hayatî şartlarıyla da ilgili olabilir. Çünkü hayat ve ölüm anlayışı farklı olabilir. Bunu tanımak, o topluluğun yaptığını onaylamak demek değildir. Ancak sadece, bir topluluğun kendi durumu hakkında tek karar vericinin kendisi olduğunu, bir hak olarak kabul etmek gerektiğini vurgulamaktır. Bunun tersi bir yaklaşım insanlığına güvenmemek anlamına gelir. İnsanlara çiçek aşısının olumlu sonuçlarını gösterdiğiniz takdirde, onlar bunu rahatlıkla benimserler, yeter ki faydalı olduğunu bilsinler. Fakat siz bir topluluğu baştan kendi başına karar veremez kabul edip, onu değiştirmeye kalktığınızda, bu ne adına olsun, bir şiddet eylemi olmaktan masun değildir.

Bir başka küreselleşme kozmopolitisti David Held, ilk önce demokratik küresel kurumların teşekkül etmesi gerektiğinden söz eder. Küreselleşme döneminde ulusal toplulukların kendi başlarına siyasî kararlar almaktan ve belirlemeler yapmaktan, ayrıca hükümetlerin sadece kendi vatandaşları için doğru olanı gerçekleştirmekten mahrum olduklarını vurgular⁷⁸. Bir tür zaman ve mekân sıkışması yaşanan bu çağda, yerkürenin herhangi bir yerinde vuku bulan bir faaliyet her yerde etkisini gösterir.

Küreselleşme kozmopolitistlerinin iki özellikleri öne çıkar: Birincisi, önemli bir kısmı Marxist, sosyalist veya sosyal demokrat kökenden gelen bu kozmopolitistlerin, her ne kadar kozmopolitizmle birlikte siyasî liberalizmin temel ilkelerini benimsemiş olsalar da, kolektivist bakış açısından uzaklaşamamalarıdır. Burada insanlık en üst kolektivite olarak ön plana çıkar

⁷⁷ Walter Reese-Schäfer; **a.g.e.**, Frankfurt (Main) / New York, 2001, s. 76

⁷⁸ David Held; **Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance**, Polity Press, Oxford, 1995, s. 225

ve böylece iki temel birim tanınmış olur: insanlık ve birey. Görüldüğü gibi kolektiviteyi bulabilecekleri en üst düzeyde ele almışlardır, ki bu da bütün insanlık ve toplu olarak onun kaderidir. İkincisi ise, ihtiyaçları meşrulaştırırken doğrudan tarihî sürecin bir ürünü olan çağımızın dinamik ve cezbedici gücü olan küreselleşmeye dayanmalarıdır. Bu anlamda küreselleşme sürecini fırsat bilerek, zaten pratik alandaki uygulamaları itibarıyla bir hayli erozyona uğramış olan düşüncelerini değiştirmişlerdir.

Held, bu dönemin tipik örneklerinden biri olarak farklı olanın tanınması gerektiği düşüncesini aklında bulunduruyor olmasına rağmen, bu durum evrenselci çıkarımlar yapmasına engel olmamaktadır. Ancak küreselleşmeyi analiz ederken onun asıl öznesi göz ardı edilerek, bu öznenin gelişmelerdeki rolü sorgulanmadan, gelişmeler herkesin ortak kaderi hâline getirilir. Küreselleşme sürecinin dinamikleri, bütün insanlara mâl edildikten sonra, yapılması gereken kimseyi dışarıda bırakmadan, sorunlara kapsamlı bir çözüm üretmek olarak düşünülür. Ne var ki, bu niyete rağmen hem sorunun hem de çözümün oluşumunda Batı dışında yer alan farklı topluluklar ve siyasî odaklar özne olamamaktadır.

İlkesel düzeyde bu tezatı kaldırmaya yönelik söylemler var olmakla beraber, farklılıkların doğru tanınması eksik kalmaktadır. Zira farklılıkların ihtiyaçlarını, kendi ihtiyaç algılarına ve değerlendirmelerine indirgemiş bulunmaktadırlar. Bir örnek vermek gerekirse, Chicago’da yaşayan orta sınıfa mensup bir borsa çalışanıyla, Mumbai’ın gecekondu bölgesinde yaşayan bir tersane işçisinin bireysel anlamda küreselleşmeye etkisi çok farklı olmayabilir⁷⁹. Ancak Chicagolu borsacının ait olduğu ihtiyaç sistemlerinin ve bu sistemi meydana getiren değer ve ahlakın küreselleşme sürecinde

⁷⁹ Chicagolu borsacılarından farklı ihtiyaç sistemlerinde yer alan Mumbai’li işçiler, sadece çalışma şartlarıyla ilgili sorunlar sebebiyle değil, örneğin altyapı yetersizliğinden kaynaklanan su taşkınları yüzünden de can kaybindan evsiz kalmaya kadar çeşitli boyutlarda nerdeyse her yıl mağdur olmaktadırlar, bkz. Colin McFarlane; “Infrastructure, Interruption, and Inequality: Urban Life in the Global South”, Stephen Graham (ed.), **Disrupted Cities: When Infrastructure Fails**, Routledge, New York, 2010, s. 143.

oynadığı rol ile, yani faillik durumuyla, Mumbailı tersane işçisinin ait olduğu değer ve ihtiyaç sistemlerinin bu süreçteki konumunun aynı veya benzer olduğunu söylemek mümkün değildir.

Evrenselci küreselleşme kozmopolitistleri, bu doğrultuda küreselleşmenin anlamını ve mahiyetini sorgulamaktan uzak bir şekilde, bu süreçten etkilenmemesi mümkün olmayan bütün insanlar için ortak siyasalar belirlemeye çabalarlar. Bu mantık doğrultusunda dünyanın geldiği nokta itibariyle kozmopolit demokrasi kaçınılmaz olur. Held, bunu uluslararası devlet yapısından müteşekkil bir düzen olarak değil, federalizm ve konfederalizm ilkeleri arasında yer alan bir kozmopolit topluluk olarak tahayyül eder⁸⁰. Tek bir dünya devletinin sakıncaları konusunda Kant'la aynı fikirdedir. Held, bu konuda BM'nin reforme edilerek, haksız yönlerinin giderilmesini ister⁸¹.

Held, bir kimlik olarak kozmopolitizm konusuna eğilmezken, sadece idarî ve kurumsal düzeltme ve revizyonlarla ilgilenir. BM nezdinde bir uluslararası insan hakları mahkemesinin kurulmasını düşler. Güvenlik Konseyi'nin reforme edilerek temsil ettiği alanın genişletilmesini ister. Bir üst çatı olarak BM'nin altında kıtasal veya bölgesel parlamentoların kurulmasını önerir. Bütün bu aşamalardan sonra, bütün demokratik devlet ve temsilcilerin katılacağı, uluslararası demokratik bir meclis düşünür, çünkü BM Genel Kurulu'nun eksiklerinden arındırılmış ve geliştirilmiş hâli olan, bunun yanında küresel sorunlar konusunda karar alma yetkisini haiz, işleyen bir dünya meclisi arzular.

Görüldüğü üzere Nussbaum dağıtıcı adaletle ilgilenirken, Held demokratik süreçlerin kuruluş ve işleyiş mekanizmalarıyla ilgilenir. Bu yaklaşımlar herkesin ya modernleştiği ya da modernleşmekte olduğunu

⁸⁰ David Held; *a.g.e.*, Oxford, 1995, s. 230.

⁸¹ David Held; "Demokrasi ve Yeni Uluslararası Düzen", *Kozmopolit Demokrasi*, (der.) Daniel Archibugi / David Held, (çev.) Neşe Nur Domaniç, Ütopya Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 89-91.

varsayar. Bütün düşünceleri, bu gelecek varsayımı üzerinden yükselir. Bunun yanısıra kozmopolitizm, hâkim olanın başkalarına (mahkûm olana) olan bakışını değiştirmeyi amaçlar. Bu anlamda kendisini değiştirmesi talep edilen taraf dönemin hâkim gücüdür. İster bu talep içerden etik bir ilke doğrultusunda, ister dışardan kabul edilme güdüsüyle yapılsın, sonuç itibariyle odaklanılan nesne hakim gücün kendisi olmaktadır. Burada farklılık yine atıl bir konumda bırakılır. Etkin olan yine kendilik olarak kurulan Batı merkeziliği, edilgen ise merkezin tavrına göre geleceğini belirlemek zorunda kalan ötekilerdir.

1.3 FARKLILIĞIN TANINMASI PROBLEMİ

Beşerî farklılık, tarihin her döneminde keskin bir şekilde varlığını sürdürmekte, günümüzde ihtiyaçların çeşitlenmesiyle birlikte hızlı bir şekilde artmaktadır. Farklılıkların tanınması her zaman sorunlu olduğu için, bu süreçte ciddi adaletsizlikler yaşanmaktadır. Kozmopolitizmin, farklılığı sorunsal kabul edip onu aşmaya çalışması, çatışmaları bitirme niyetini taşıdığından dolayı olumlu bir tavır olmasına karşın, kendi sunduğu ideal düzende farklılıkları doğru olarak tanımadığı için, onların bastırılmasına yol açar.

Kozmopolitizmde evrenselcilik siyaseti [politics of universalism] doğrultusunda veya saygıya [respect] dayalı tanınma olan bireylerin haklarının kabul edilmesi anlamında bir tanınmanın varlığına rağmen, farklılık siyaseti⁸² [politics of difference], yani bireylerin kendi kültürlerini yaşamasına ya da özgün (otantik) ihtiyaç sistemlerinin kurulmasına dayanan kimliğin tanınması anlamındaki tanınma biçiminin bulunup bulunmadığı ortaya

⁸² Simon Thompson, Axel Honneth'e dayanarak üç tür tanınma biçimi olduğunu söyler. Bunlar sevgi [love], saygı [respect] ve değer vermedir [esteem]. Evrensellik siyasetinin saygıya, farklılık siyasetinin ise değer vermeye dayalı tanınma biçimi olduğunu belirtir, bkz. Simon Thompson; **The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction**, Polity Press, Cambridge, 2006, s. 10-11.

konulması gereken temel bir sorunsaldır. Kozmopolitizmin hangi tanınma problemlerine bir cevap niteliği taşıdığını ve bu açıdan hangi bağlama ait olduğunu anlayabilmek için, ilk önce Batı merkezli tanınma biçimlerinin gelişiminin bilinmesi gerekir.

1.3.1 Tanınma Probleminin Kökleri

1.3.1.1 Hristiyan ve Hristiyan Olmayan İkilemi

Kökleri çeşitli nedenlere dayanan beşerî ayrımlaşmanın somut tezahürleri olan şehir-devlet, din ve millet toplulukları temelindeki tanınma biçimleri, kişiyi ait olduğu mensubiyetler doğrultusunda konumlandırır. Kendi benzerini ayniyet kuralı içinde kendinden kabul ederken, benzemeyeni başkalık (ötekilik) ve yabancılık karşı kategorisi içinde değerlendirir. Batılı ülkelerde 20. yüzyıla değin kendilik olarak da ifade edilebilecek olan bu ayniyet duygusunu, geniş kitleler nezdinde belirleyen güç esas itibarıyla Kilise olur. Batılı kimliğin temel taşlarından biri olan Hristiyanlığın farklı olana bakışı iki açıya sahiptir.

Birincisine ve geçmişte hâkim olmuş bakış açısına göre, farklı olanın, dolayısıyla Hristiyanlık dışında yer alan kavimlerin tebliği duyduktan sonra yapması gereken tek şey inanmak ve Hristiyanlığa ihtida etmektir. Şayet kendilerine sunulan bu fırsattan faydalanmazlarsa, İncil'i reddededip tanrısal kanuna karşı geldikleri için yok edilmeleri şart olur. Öte yandan ikinci anlayışa göre Hristiyan olmayanlar zorla değil, kendi iradeleriyle kabul etmelidirler; bunun için onlara Hristiyanlığın en güzel şekilde anlatılması ve tebliğ edenlerin örnek olması gerekir.

Hristiyanların kendi dışındakileri tanıması doğrudan inançlarıyla bağlantılı olarak gerçekleşir. Hristiyanların Christopher Columbus'dan (1451-1506) itibaren yerli Amerikan halklarıyla karşılaşmaları, farklı olana

yaklaşımın ilginç örneklerini verir. Genel olarak yerlilerle karşılaştıktan sonra onlara yaklaşım biçimi tek taraflı olmuştur. Bir defa yerliler, insanî gelişimin başlangıç noktasında ve bu yüzden bir çocuk gibi eğitilmesi gereken reşit olmayan kişiler veya topluluklar olarak görülmüştür.

Bu anlayışa göre, ilkelik çağında bulunan bu topluluklar, din bakımından oldukça problemlidir. Varlığın tek gerçeği olan İsa Mesih'in tanrılığını bilmek bir yana, çok çeşitli putlara tapan sapkın inanç ve uygulamalara sahiptirler⁸³. Yerli toplulukların putperestliklerinin yanında bir başka sapkınlıkları, insan kurban etmeleridir. Hristiyanlığa göre insan kurban etmek, ayrıca bunu putlar için yapmak kabul edilir değildir. Hristiyanlar, böyle bir meşru üstünlük duygusu içinde, yerlilerin farklılığını tanıyıp onları hukukî bir taraf olarak kabul etmeyi düşünmezler.

Onların bir tür insan oldukları tanınmışken, bu özellikleri dışında neredeyse her şeyleri yanlış ve ortadan kaldırılması gereken unsurlar olarak ele alınmıştır. Bu durum, Hristiyan evrenselliğinin insana dair her şeyi kuşatıp ele geçirme, başka bir ifadeyle kapsama (işleme) inancından kaynaklanmaktadır. Zira Hristiyanlığın tanrısı “tek olduğundan, dolayısıyla tek bir doğru tanrıya tapınan bir Kilise (Hristiyan cemaati) olduğundan beri, başka dinlerle veya başka tanrılara inanışlarla birarada yaşayamaz.”⁸⁴

Kozmopolit hukukun öncülerinden kabul edilen Francisco de Vitoria (1492-1546), bu duruma bir derece daha ılımlı bir yorum getirir. Yerlilerin putperest oldukları ve İsa Mesih öğretisinden uzak bir hayat yaşadıkları için

⁸³ Hristiyanlıkta, İsa Mesih'ten başka bir tanrı tanınmadığı gibi, politeist toplulukların tanrılarının kendi tanrılarıyla birarada yaşamasına da müsaade edilmez. Bazı modern düşünörlere göre, Batı'daki hoşgörüsözlüğün temellerinden biri, Hristiyanlık'taki bu tek tanrıci tutumdur, bu nedenle çoktanrılı toplumların daha hoşgörölü olduğuna inanırlar. Nietzsche, politeizmden övgöyle bahsetmiş ve ondan etkilenen Hans Blumenberg ve Odo Marquard politeizmin düşünce özgörlüğüne ve kuvvetler ayrılığına siyasî açıdan mitik bir zemin teşkil ettiğini savunmuşlardır, bkz. Herbert Frey; “Nietzsche und die antike griechische Religion”, Volker Gerhardt / Renate Reschke (der.), **Nietzsche und Europa - Nietzsche in Europa**, Nietzscheforschung, Cilt 14, Akademie Verlag, Berlin, 2007, s. 186.

⁸⁴ Tzvetan Todorov; **The Conquest of America: The Question of the Other**, 3. baskı, (çev.) Richard Howard, HarperPerennials, New York, 1992, s. 106.

yok edilmeleri gerektiği düşüncesini benimsemez. Ona göre Hristiyanların dinleri adına yerlilerden talep edebileceği ilk hak, İncil'i onlara tebliğ etme hakkıdır⁸⁵. Yerlilere karşı savaş ancak bu hakkı reddettikleri takdirde adildir, yoksa iradeleri hilafına onları cebirle Hristiyanlaştırmak veya düzgün kişiler tarafından tebliğ yapılmadan dini kabul etmiyor diye onları yok etmek adil değildir.

Vitoria'nın en önemli özelliği, yerlileri ilk defa kendi kendine karar verme hakkını haiz hukukî bir taraf olarak tanımış olmasıdır. Vitoria, bu hukuk anlayışını sadece din alanıyla sınırlı tutmaz, diğer alanlara da yayar. Yerli halklar, Vitoria onlara Barbarlar der, kendi ülkelerine zarar vermedikçe Hristiyanlarla ticaret yapabilirler; dolayısıyla yerli halkların hükümdarları Hristiyanlarla ticareti yasaklayamazlar⁸⁶. Vitoria bu serbest ticaret hakkını tabiî hukuk düşüncesiyle destekler, ki buna göre bütün milletlerde yabancı ve seyahat edenlere herhangi bir nedene dayanmaksızın kötü muamelede bulunmak yanlış kabul edilir⁸⁷.

Vittoria'nın açılımı diğer bakış açılarına göre ahlakî bakımdan ileri bir adım olsa da, ortada yine çarpık bir durum vardır. Bir defa burada adına konuşulan tarafın kendisi yoktur, dolayısıyla tarafın kendisi (rızası; iradesi) olmadan o taraf tanınmakta (belirlenmekte) ve onun adına hukukî belirlemeler yapılmaktadır. Bir tanınmanın varlığından bahsedilebilir, ancak burada hâkim olanın çıkarına uygun bir şekilde yapılan keyfî bir tanınma biçimi vardır. Bu durumda tanınan mağduriyetinden kurtulamadığı gibi, yanlış tanınma sürmektedir.

Hukukî sözleşmelerde iki tarafın olması zorunludur. Her iki tarafın onayı olmadan sözleşme butlan olur. Vitoria'nın kitabı elbette resmî bir hukuk metni

⁸⁵ Franciscus de Victoria [Francisco de Vitoria]; **Vorlesungen über die kürzlich entdeckten Inder und das Recht der Spanier zum Kriege gegen die Barbaren [1539]**, (çev.) Walter Schätzel, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1952, s. 79.

⁸⁶ Franciscus de Victoria; **a.g.e.**, Tübingen, 1952, s. 97.

⁸⁷ Franciscus de Victoria; **a.g.e.**, Tübingen, 1952, s. 93.

değildir, bilakis sömürge ülkelerindeki yerlilerin ve işgalcilerin hakları üzerine bir düşünce denemesinden ibarettir. Ancak bu, metnin tek taraflılığını ortadan kaldırmaz. Zira burada tek taraflı etkilenecek olan yerli halklardır. Yerli halkların gündemini, ne isteyip istemediklerini yansıtmamaktadır. Hatta bu tür bir metin, bundan sonra Hristiyanların yerlilere yaptıklarını bir başka açıdan meşru hâle getirir.

Hristiyanların Müslümanlarla karşılaşma ve tanışma biçimi de problemlidir. Fakat Amerika yerlilerinden farklı olarak Müslümanlar rakip olarak kabul edilmişlerdir. Kendini yegane doğru ve tek evrensel gerçek kabul eden Hristiyanlık, en temel inanç temellerine meydan okuyan ve tashihler yapan İslâm dinini doğrudan varoluşuna karşı bir tehdit olarak algılamıştır⁸⁸. Çünkü inanç esaslarına yaptığı düzeltmelerin yanı sıra bir medeniyet olarak gelişip serpilmesi karşısında endişeye kapılmıştır. Fakat İslâm'ın meydan okumalarına karşın teolojik bir cevap verme, dolayısıyla diyalojik bir ilişki veya iletişim kurma yerine, onu doğrudan sapkınlıkla itham ederek etkisiz hâle getirmeye çalışmıştır.

Müslüman toplulukların hakim olduğu bölgelerde yaşayan veya sınır komşusu olan Hristiyanlarla sağlıklı bir ilişki kurulmasına karşın, Vatikan merkezli ve Kuzey Avrupa'da yer alan Hristiyanlarla karşılaşma daha çok Haçlı seferleri gibi savaşlarla olmuştur. Bu da iki farklı tanıma biçimini ortaya çıkarmıştır.

Birinde İslâm doğrudan sapkın bir düşman kabul edilirken, diğerinde mesafeli ama karşılıklı saygı esasına dayalı bir ilişki gelişmiştir. Bunun nedeni olarak üç farklı açıklama yapılabilir. Öncelikle, hâkim olan bir toplumun içinde yaşıyorsunuz ve zayıf bir topluluk olarak yapacaklarınız sınırlı, zira hoşgörülen, tahammül edilen bir topluluksunuz. İkincisi, farklı olanı daha yakından ve doğrudan tanıdığınız için size sunulan stereotiplere değil, karşılıklı etkileşimden aldığınız tecrübeye göre bir intiba ve kanaat elde

⁸⁸ Thierry Hentch; **Hayali Doğu**, (çev.) Aysel Bora, Metis Yayınları, İstanbul, 1996, s. 62.

edebiliyorsunuz⁸⁹. Diğer bir neden ise içinde yaşadığınız toplumla kendi ihtiyaç sistemleriniz farklı da olsa, bir şekilde bazı noktalarda kesiştiğiniz için bir yakınlık, aşinalık ve alışkanlık oluşmaktadır⁹⁰. Fakat Müslümanlarla beşerî ilişkiler kurmamış veya ilişkileri çok zayıf olan Hristiyanlar tarafından Müslümanlar hoşgörü gösterilecek topluluk olarak görülmemiştir⁹¹.

1.3.1.2 Evrenselcilik Siyaseti

Temel bir kendilik kabul edildikten sonra ötekinin farklılığını kamusal alanda tanımadan, sadece birey düzeyinde tanınan entiteleri kapsama [inclusion] nesnesi olarak gören evrenselci yayılma siyaseti doğrultusunda, var olma sınırları belirlenmiş muayyen bir millet ve onun devleti (ulus-devlet) adına dine, mezhebe, etnisiteye, vs. dayalı olarak yabancı kabul edilen unsurları birliktelik unsuru olarak dışlayan ve fakat buna rağmen eğer imkân bulunursa bunları asimile etmeye çalışan bütünleştirme projeleri ortaya çıkar.

Fransız İhtilâli'nden (1789) sonra Westphalia Barışı (1648) [Westfälischer Friede] tarafından şekillendirilmiş Avrupa siyasî düzeni içinde yer alan devletler, krallıklardan milletlerin temsil edildiği en üst kurum olan cumhuriyet ve demokrasilere dönüşmeye başlar. Bu süreçte devlet sınırları kesinleşir ve kişiler ait oldukları devletlerin vatandaşlığı ile tanınır. Bu dönemde ülke sınırları içerisinde bir şekilde birlik ve homojenlik sağlamak amacıyla, devletin sahip olduğu yeni yönetim teknolojileri ve kurumları kullanılarak farklılıkların ortadan kaldırılmasına uğraşılır. Bu durum en çok Romanov hanedanının (1613-1917) başında bulunduğu Rusya ile Habsburg hanedanının (1273-1918) başında bulunduğu Avusturya-Macaristan imparatorlukları gibi kendi ulusal sınırları içine çekilmemiş veya başka bir ifadeyle milletlerini inşa

⁸⁹ Thierry Hentch; **a.g.e.**, İstanbul, 1996, s. 56.

⁹⁰ Thierry Hentch; **a.g.e.**, İstanbul, 1996, s. 58.

⁹¹ Thierry Hentch; **a.g.e.**, İstanbul, 1996, s. 61.

edememiş devletleri zorlar⁹². Bu tür devletler zaten millet eksenli farklılığa daha fazla dayanamayıp, birçok ulus-devlete dağılırlar⁹³.

Bu dönemin tanınma özelliği şu şekildedir. İçeride devletin vatandaşı olarak tanınırlar ve devletin çıkardığı tek bir hukuk sistemine ait bireysel tüzel kişiler olarak kabul edilirler. Bireyler, farklılıklarına rağmen hukuk karşısında formel olarak aynı ve eşit tutulurlar. Bu gelişmenin en erken ve başarılı örnekleri Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nden (1776) sonra geçilen anayasal düzen (ABD Anayasası (1787)) ve Fransız İhtilali'nin ilkeleriyle kurulan cumhuriyet olmuştur. Artık bireyler devletle olan ilişkilerinde din, mezhep veya etnisite aidiyetleri kisvesi altında değil, bizzat hukuk düzeninin aynı haklara sahip eşit vatandaşları olarak tanınırlar.

Bu gelişmeler, zümresel farklılıkların (soylular sınıfının) –buna kraliyet devletin bürokratik örgütlenmesi de dahildir– toplum içindeki imtiyazlı statüsüne; dinî farklılıkların, yani klerjinin hiyerarşik yapısına karşı bir eşitleme ihtiyacının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Birey bundan sonra, ait olduğu zümre ve dinî mensubiyetine göre değil, bizzat vatandaşlık esasına göre tanınacak ve muamele görecektir. Bu yenilikler Charles Taylor'un ifade ettiği gibi insanın şeref doğrultusunda ele alınması yerine, haysiyet anlayışı çerçevesinde ele alınmasına yol açmıştır⁹⁴.

Evrensel eşitlik olarak da anlaşılabilecek bu anlayışa göre, insanlar tek bir topluluğa ait olmaları bakımından aynı değer ve haklara sahip varlıklardır. Fakat bu, kozmopolit idealler anlamında bütün insanlığa uygulanabilir şeklinde değil, mevcut ulus-devletin sınırları içinde mümkün olarak telakki

⁹² Benedict Anderson; **Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts**, Ullstein Buchverlage, Berlin, 1998, s. 83.

⁹³ Gerçi bu durum Rusya için epey sonra gerçekleşmiştir. Ayrıca Rus Çarlığı'nın gelişimi diğerlerinden farklı bir yol izler. 1917'deki Ekim Devrimi'yle başka bir ideoloji ve devlet rejimine inkılap eder. SSCB imparatorluğu 1991'e kadar ayakta kalmış ve imparatorluğun ana gövdesini oluşturan günümüz Rusya'sını çıkarmıştır. Bilindiği üzere Rusya, bugün dahi içinde birçok farklı etnisite, kültür, dil ve dinleri barındırır.

⁹⁴ Charles Taylor; "Tanınma Politikası", **Çokkültürcülük**, (der.) Amy Gutmann, (çev.) Yurdanur Salman vd., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 51.

edilir. Bu her bir ulus-devletin içinde elde edilebilecek mümkün olan en yüksek homojenlik ve benzeşme sayesinde olabilir. Böyle bir proje ister istemez ulus-devletin etnik yapısının tarihî ve kültürel olarak birbirine yakınlığını gerektirmektedir ki entegrasyon başarılı olabilsin.

İşte bu eşitleme ve aynileştirme probleminden ötürü Charles Taylor, farklılık siyasetinin, bir başka ifadeyle farklılığının tanınmasının önemini vurgular. Tanınma kavramı siyasî teoride yeni bir kavram olsa da, bunun önceden kullanılmamış olması farklılığın tanınmadığı anlamına gelmez. Bilakis farklılığın tanındığı bir çok örnek vardır⁹⁵. Bugün farklılığın tanınma probleminin ortaya çıkmasının asıl nedeni, ulus-devlet içinde yaşayan herkesin soyut hukukî kişilik ve birey olarak tanınması ve bunun haricinde diğer bağlılıklarının eşitliği zedeler gerekçesiyle reddedilmesidir. Bunu evrenselci kozmopolitistler aynen benimserler, hatta bu bakış açısının en ileri noktası, aynı mantıkla bütün insanları kapsadığını ileri sürdüğü için kozmopolitizmdir denilebilir.

John Gray bu anlayışın düşünsel temellerinden birinin, liberalizmin “en iyi yaşam biçimi üzerine akılcı bir uzlaşma”⁹⁶ şeklinde ifade edilen hoşgörü ideali olduğunu düşünür. Buna göre liberalizm, farklı iyi yaşama biçimleri ve rejimlerinin karşısına, kendi iyi anlayışı olan birey temelli bir yaşama anlayışını koyar. “Liberal evrensel rejim projesi”⁹⁷, insanların birarada yaşamasını mümkün kılan en iyi rejimin bu hoşgörü düzeni olduğunu savunur. Bunun ardında eşitlik ve bununla bağlantılı olarak tek biçimcilik anlayışı yatar. Batı kültürünün geçmişinde İskender ve Roma örnekleri bulunmakla beraber, Hristiyanlığın ezici etkisi sebebiyle yakın zaman kadar farklı olanı tanıma ve onunla saygı ve hoşgörü çerçevesinde birarada yaşama örneğinin bulunmaması, sonradan ortaya çıkan birliktelik modellerini etkilemiştir. Hristiyanlığın tek bir doğru ve hakikat etrafında herkesin

⁹⁵ Michael Walzer; **Hoşgörü Üzerine**, (çev.) Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 29-34.

⁹⁶ John Gray; **Liberalizmin İki Yüzü**, (çev.) Koray Değirmenci, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 7.

⁹⁷ John Gray; **a.g.e.**, Ankara, 2003, s. 8.

birleşmesi gerektiği düşüncesine karşı mücadele etmiş olan liberalizm dahi, herkes için ideal bir hoşgörü düzeninden geri durmamıştır.

Ne var ki, bu evrenselci ve bireyci hoşgörü düzeni, herkesi kapsam konusunda sıkıntılar taşır. Örneğin John Locke'un (1632-1704) hoşgörü anlayışında Katoliklere ve ateistlere yer verilmez. Zira onların inancı yanlış kabul edilerek, kamusal tanınma konusunda tehlikeli bulunmuştur⁹⁸. Katolikler, bağlılıkları açısından her şeyden önce Papa'yı öncelikli kabul ettiklerinden, birincil bağlılığını devlete tevdi eden vatandaşlığı hak etmemektedirler.

Bu yaklaşım, Locke'un çerçevesini çizdiği liberal düzen anlayışı açısından tutarlıdır, zira vatandaş olabilmek için öncelikle farklılıklardan sıyrılıp, bu yeni birliktelik bağını onaylamak ve diğerlerini dışarıda tutmak gerekir. Vatikan 8. ila 18. yüzyıllar arasında şimdiki sınırlarıyla kıyaslanmayacak kadar geniş bir coğrafyada doğrudan teokrasi, yani din devleti olarak örgütlenmiştir. Geçmişte Vatikan'ın Katolikler üzerindeki etkisinin buyurucu ve bağlayıcı nitelikte olması nedeniyle, Katoliklerin onun siyasî vatandaşları olduğu mantığı mesnetsiz değildir. Görünmez veya gizli Kilise anlayışı da bu durumu destekler mahiyettedir.

Locke'un hoşgörü teorisiyle birlikte onun sınırlarına da tanık oluyoruz. Bu sınırlamaların özellikleri şunlardır: Herkes vatandaşlık statüsünün getirdiği haklarla eşittir. Her ne kadar liberalizm bireyi farklılıklar konusunda serbest bırakmış olsa da, farklılıkların temsil edildiği yer burası değildir. Farklılığın kendisinin göstermesine izin verilen yer özel alandır. Bu özel alanda birey farklılığını istediği gibi gösterebilir.

Kamusalın ve bireyciliğin bu sınırlılığının 1980'lerden sonra biraz esnekleşmesi, kamusal alanda bireyin eşit ve soyut hakların taşıyıcısı olarak tanınmasını değiştirmemiştir. Bu siyasî ilişki biçimini Ronald Dworkin,

⁹⁸ Terence Ball / Richard Dagger; **Political Ideologies and the Democratic Ideal**, 3. baskı, Longman, New York, 1998, s. 58.

işlemsel [procedural] bağlanma olarak tarif eder⁹⁹. Burası “yaşamının amaçlarıyla ilgili bağlanmalar”dan farklı olarak, birarada yaşama “ilişkilerimizde adil ve eşitlikçi” olma şartıyla kurduğumuz birliktelik durumunu ifade eder¹⁰⁰.

Burada kendi mutluluk anlayışımızı gerçekleştirmeye yer yoktur, zira başkalarının mutluluk anlayışıyla çelişme ve bu yüzden onların alanlarına tecavüz etme ihtimali vardır. Dolayısıyla bu alanın özelliği, herkes açısından tarafsız (renksiz) olmasıdır. Ayrıca bu kamusal alan, siyasî iktidarın belirli bir iyi hayat anlayışını tercih edemeyeceğine işaret eder. Devlet, herkesin mutluluk anlayışını, aynı şekilde karşılık veremeyeceği için bu konuda yetkili değildir¹⁰¹ ve bu alan böylece tamamen özel alana bırakılır.

⁹⁹ Charles Taylor; **a.g.e.**, İstanbul, 1996, s.65-66

¹⁰⁰ Charles Taylor; **a.g.e.**, İstanbul, 1996, s. 65.

¹⁰¹ Foucault’nun yönetimsellik ve biyo-iktidar kavramları burada daha anlam kazanıyor. Devlet, tebaasını ahlakî bir özne olarak görmekten çok, biyotik bir nesne olarak görmeye başlar. Çünkü daha ötesine izin verilmediği için siyasî sistem, kapitalizmin işleyişine uygun bir hâle gelir. Her türlü mutluluk anlayışından farklı olarak, bir tek kapitalizm ‘resmî’ mutluluk anlayışı olarak kabul edildiğinden (tanındığından), devlet onunla kol kola toplumsal yapıyı şekillendirir. Yönetimsellik ve biyo-iktidar için bkz. Michel Foucault; **The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-1979**, (çev.) Graham Burchell, Palgrave Macmillan, 2008.

1.3.2 Doğru Tanınmanın Esası: Farklılığın Kaynağı Olarak İhtiyaçlar

“Dünyayı yorumlayan, bizim ihtiyaçlarımızdır; bizim güdülerimizdir ve onların lehte ve aleyhte olmalarıdır. Her güdü bir tür iktidar hırsıdır; herkesin, diğer geri kalan güdülere bir norm olarak zorla kabul ettirmek istediği, kendi perspektifi vardır.”¹⁰²

Friedrich Nietzsche

En temel insan haklarından biri, herkesin kendi mutluluk anlayışını, kendisinin seçme hakkının olmasıdır. Ne var ki değişik mutluluk anlayışları veya en iyi yaşama biçimleri, insanların farklılaşmasına yol açar. Bu da farklılıkların tanınmasını zorunlu hâle getirir.

Farklılık varoluşun ve özellikle beşeriyetin temel özelliklerinden biridir. Farklılık, ihtiyaçların farklı şekilde anlamlandırılarak giderilmesinden kaynaklanır. İhtiyaçlar ise beşeriyetin bütününe kapsar, bu demektir ki ihtiyaç, kompleks toplumlarda kimi zaman farklı bakış açısı ve kavramlarla ifade edilse de sonuç itibarıyla fizikî ve psikolojik açıdan eksiklik duygusu yoğun olan insanın teori ve pratiğinin açığa çıkma ve somutlaşma özelliğidir. Mutluluk anlayışları, ihtiyaçların kim tarafından belirlendiği, içeriğinin ve sınırlarının ne olduğu üzerindeki farklı anlam sistemlerinden kaynaklanır. İhtiyaçların farklı şekilde anlaşılması, değerlendirilmesi, yorumlanması ve nihayetinde pratik olarak giderilmesi, farklılığın nedenidir.

Bir canlı (memeli) türü olarak insanın hayatta kalması, varlığını sürdürmesi için gerekli olan ihtiyaçlar, herhangi bir memeli türünden çok farklı değildir. Şu anlamda ki, biyolojik fonksiyonlarının çalışması için asgari düzeyde protein, karbonhidrat, vitamin, mineral, vb.lerinden oluşan katı besin, H₂O adlı sıvı besin ve oksijen adlı gazlı besine ihtiyaç duyar. Yine

¹⁰² Friedrich Nietzsche; **Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre**, Werke, Cilt III, (der.) Karl Schlechta, Hanser, München, 1954, s. 903.

vücut ısısının belirli aralıklarda olması gerekir, bu yüzden mevcut deri özelliği itibariyle diğer ılıman iklim memelileri gibi soğuk coğrafyalarda yaşayamaz.

Türünü devam ettirebilmek için diğer hayvanlar gibi çiftleşir ve yavrusu doğduktan sonra onu büyütmek için besler ve tehlikelere karşı korur. Kısacası, bu ve benzeri özellikler, insanın varlığını sürdürmek için hayvan türüyle aynı şartlara tâbi olduğunu, aynı ihtiyaçlara sahip olduğunu gösterir.

Fakat bilindiği gibi, insan bu değildir veya bundan ibaret değildir. İnsanı hayvandan ve kendi hemcinslerinden farklılaştıran, onun ihtiyaçları değişik kalıplar içinde giderme, yeniden üretme ve geliştirme yeteneğine sahip olmasıdır. Agnes Heller, Karl Marx'ın açıklamalarına istinaden bu süreci, insanın oluşum tarihi ile ihtiyaçların oluşum tarihinin temelde aynı olduğu şeklinde tanımlar¹⁰³. Bu süreç insanın farklılaşması olduğu kadar, insanın insandan farklılaşmasının başlangıcıdır. Şöyle ki, insan hayatını idame ettirmek için gerekli ihtiyaçları, hayvanların yaptığı gibi tabiatın sadece onda bulunduğu şekliyle karşılamaz. Tam tersine hem şekilde bulunduğu maddeleri işler ve dönüştürür. Böylece bir canlı (memeli) türü olarak hayvanlarla aynı olan ihtiyaçlarının yanında yeni ihtiyaçlar üretmiş olur.

Marx, bu ihtiyaçların giderilmesi için gerekli malzemelerin ve araçların üretimini ilk tarihî eylem olarak tanımlar¹⁰⁴. Bu aynı zamanda tarihselliğin, dolayısıyla beşeriyetin doğuşudur. Bu insan algısı veya beşeri yorumlama biçimi, tarih içinde çeşitli kaynaklarda da yer alır. Örneğin, tek tanrılı (İbrahimî) dinlerde insanın yeryüzündeki hâliyle insan olması, bu antropolojik açıklamalarla örtüşen bir şekilde, insanın yeni bir ihtiyaç üretmesine bağlanır. Bu, ilk günah şeklinde bilinen olayda, Adem ve Havva'nın, bir anlamda insanoğlunun cennette her türlü ihtiyacı karşılanırken, o kendisine yasaklanmış olan meyveyi ebedî olmak veya güçlü olmak adına bir ihtiyaç hâline getirir. Kendisine cennetin bütün meyveleri sunulmuşken ve bu

¹⁰³ Agnes Heller; *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*, 2. baskı, VSA-Verlag, Hamburg, 1980, s. 44.

¹⁰⁴ Karl Marx / Friedrich Engels; *Die Deutsche Ideologie*, Marx-Engels Werke (MEW), Cilt 3, Dietz Verlag, 1977, s. 28.

anlamda başka bir şeye ve özellikle yasaklanmış meyveye ihtiyacı yokken, onu ihtiyaç hâline getirmesi, insanın beşerîleşmesinin yolunu açan süreci başlatır. Ayrıca bu, insanın kendi kendisinden farklılaşması sürecinin doğuşudur.

İnsan türünün ihtiyaçlarının aynı olduğunu gösteren izler takip edilebilir, fakat bunun başlangıcına kadar takip edilebilir olması, ihtiyaçların sadece öz¹⁰⁵ olarak aynı olduğunu gösterir. Ne var ki insan tarihi, bu öz veya formların farklı şekillerde içeriğinin doldurulması veya çerçevesinin çizilmesi ve buna ilaveten türevleştirilmesiyle meydana gelir. Örneğin yemek formu bütün insanlar için ortak bir ihtiyaçtır. Ancak bunun içeriği farklı şekillerde doldurulur. İnsanlar sahip oldukları inanç, değer ve ahlaka göre yemek ihtiyaçlarını nasıl ve hangi sınırlar içinde karşılayacaklarını belirlerler. Örneğin beslenme biçimi dinî bir anlam kazanarak, çok sınırlı bir hâle getirilebilir.

Bu asketik tavır Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi yaygın dinlerde oldukça teolojik bir temelle desteklenir ve adı geçen dinlerin bir kısım mensupları tarafından uygulanır¹⁰⁶. Genelde dünyanın geçiciliği, israfın yanlışlığı ve başkalarının hakkını gözetme gibi nedenlere dayanarak yemek yeme çok kısıtlandırılır. Bunun yanında kimi örneklerde görüldüğü gibi, yemek ihtiyacı belirli gıdalarla sınırlandırılır, dolayısıyla bazıları yasaklanırken diğerleri serbest olur. Fakir ve zengin şeklindeki toplumsal ve ekonomik kategorilerin oluşmasının sebeplerinden birisi, özellikle modern öncesi toplumlarda gıda tedarik etme gibi temel ihtiyaçları giderebilme potansiyeliyle ilgilidir.

¹⁰⁵ Bakış açısına göre form da denilebilir; burada öz ve form, felsefî akımların epistemolojik ve ontolojik kullanımlarındaki karşıtlık olarak değil, bir olgunun benzer kalan özellikleri olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kimi zaman muhteva (mazruf) değişip şekil (zarf) aynı kalırken, kimi zaman da şekil değişip muhteva aynı kalır, mantığı doğrultusunda kullanılmaktadır.

¹⁰⁶ Hatta Caynizmin tamamen bunun üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Birkaç yıldır ise Batı'da sosyalizm ve anarşizmden etkilenecek *Freeganizm* ortaya çıkmıştır. Günümüz modern toplumlarında ortaya çıkan çeşitli alt gruplarda yemek ihtiyacının siyasî bir anlayışla paralel gittiğine bir örnektir, bkz. URL= <<http://freegan.info>>.

Günümüzde kitlesel üretim düzeyinde, kâr amacıyla belirli yemek çeşitleri ve beslenme biçimleri pazarlanmaya çalışılır. Bu tür ekonomik faaliyetler beslenme ihtiyacının giderilmesine dayanarak devasa sektörler hâline gelir. Buralarda beslenmek, belirli bir kimlik edinme ve toplumsal statü göstergesi yerlerine dönüşür. Kalkınmakta olan ülkelerde özellikle genç nüfus arasında McDonalds, Starbucks, vs. gibi mekânlarda yeme ve içme ihtiyacını karşılamak, beslenme ihtiyacının hangi toplumsal ve kültürel bağlamlar çerçevesinde giderildiğine dair ilginç bir örnek teşkil eder. Beslenme ihtiyacı değişmiş, dönüşmüş ve karmaşıklaşmıştır. Demek ki formların aynı olması, ihtiyacın aynı şekilde giderilmesi sonucuna yol açmaz. Zaten yol açmadığı için insanlar arasındaki farklılıklar oluşur. Bu durum sadece temel ihtiyaçlarla ilgili bir durum değildir.

Zaten ‘temel ihtiyaçlar’ kavramının ne kadar doğru bir kullanım olduğu eleştiriye açıktır. Zira bugün insanın kurduğu hayat dünyası [Lebenswelt] veya çevresi, her coğrafya ve tarihte aynı olmamıştır. Bu bağlamda bir örnek vermek gerekirse, Bolivya dağlarında yaşayan bir köylüyle, Dubai gökdelenlerinde yaşayan bir kentlinin temel ihtiyaçlarının aynı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Dolayısıyla ihtiyaçlar sabit değildir ve zamanla değişmektedir. Bu değişim modernlikle birlikte çok daha hızlı ve yoğun bir şekilde gerçekleşir. Yalnız ihtiyaçlar alanının esas olarak belirlendiği yer olan ekonomi, aynı zamanda siyasî ideallerle de uyumlu bir şekilde gelişir. Georg Wilhelm Friedrich Hegel’e (1770-1831) göre modern toplumun genel karakteristiği olan eşitlik eğilimi, sivil toplumu her geçen gün artan bir üretime sevk etmektedir¹⁰⁷. Bunun nedeni ise toplum, eşitleme süreçleriyle birbirine benzedikçe, birbirinin tüketim kalıplarını taklit etmektedir¹⁰⁸. Dolayısıyla bu anlamda

¹⁰⁷ Shlomo Avineri; **Hegels Theorie des modernen Staates**, (çev.) R. u. R. Wiggerhaus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1976, s. 175.

¹⁰⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel; **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, Werke, Cilt 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1986 s. 349-350.

ihtiyaçların benzeşmesi, kapitalist sistem içindeki tüketimin benzeşmesine yol açarak, üretimi teşvik edici bir konuma gelmektedir.

Aslında bu durum sadece kapitalist toplumlara özgü bir durum değildir, zira ihtiyaçları veya ekonomik tabirle tüketim davranışları aynı olan toplumlarda, belirli tüketim tarzlarına yönelik üretimin diğerlerinden yüksek olacağı açıktır. Yalnız burada önemli olan, belirli bir tarihsel-toplumsallığa ait ihtiyaç anlayışının hâkim olduğu bir toplumun özelliğini gösteren bir durumun söz konusu olmasıdır. Bu da kapitalist toplumun ihtiyaçlar düzenini görmemizi sağlayan niteliklerdir. Bu modern ve kapitalist toplum, farklılığa, daha açık bir ifadeyle farklı ihtiyaç anlayış ve kalıplarına tahammül edememekte ve kendi mekanizmasının işleyişi için herkesi tüketicisi olmaya zorlamaktadır.

Hegel bu alanı, sivil toplum olarak tanımlayarak, burada evrensel egoizmin hâkim olduğunu söyler¹⁰⁹. İhtiyaçların yapay bir şekilde manipüle edildiğini göstererek yeni bir ekonomik düzen olarak ortaya çıkan kapitalizmin işleyişini açıklar. Bu ekonomik düzende kişiler, başkalarının ihtiyacını karşılamak için üretimde bulunmazlar, tam tersine bu ihtiyaçları gidererek kâr sağladıkları için üretimde bulunurlar¹¹⁰. Dolayısıyla ne kadar çok insan, bir kişinin mal ve hizmet üreterek karşılayabileceği ihtiyaçlara sahip olursa, o kişi insanların ihtiyaçları üzerinden o kadar fayda sağlar.

Bu yüzden böyle bir toplumda veya düzende ekonomik sistemin kendini sürdürebilmesi için millî sınırları aşması gerekir. Marx, bu yüzden Komünist Manifesto'da kapitalist sistemde üretilenlerin kozmopolit karakterinden bahseder¹¹¹. Üretim biçiminin aldığı yeni form beraberinde muazzam bir güç getirir. Bu güç, kapitalizmin daha da büyümesi amacıyla, farklılıkların yoğun bir şekilde ezilmesine yol açar. Bu yeni üretim biçimlerine dayalı olan yeni

¹⁰⁹ Shlomo Avineri; **a.g.e.**, Frankfurt (Main), 1976, s. 162.

¹¹⁰ Shlomo Avineri; **a.g.e.**, Frankfurt (Main), 1976, s. 162.

¹¹¹ Karl Marx / Friedrich Engels; **Manifest der Kommunistischen Partei**, MEW, Cilt 4, Dietz Verlag, 1968, s. 466.

ihtiyaç formlarının, farklı kültürler tarafından farklı şekillerde doldurulmasına müsaade edilmez. Bunu için gerekli olan ilk adım bilgi ve teknoloji transferiyken, bu uzun süre ihmal edilmiştir. Burada bu sürecin dışında kalma hakkına karşı sergilenen umursamazlığın ayrı bir sorun olduğunu hatırlatmakla yetiniyoruz.

Bu süreçte, gelişmeler karşısında direnç göstermeyen ihtiyaç toplulukları veya ihtiyaç sistemleri, ya tamamen asimile olurlar ya da çevre ülkeler, başka bir ifadeyle aslî değil, fakat eklemelenmiş unsurlar olarak varlıklarını sürdürürler. Bu ihtiyaç sistemlerindeki gelişmeler, diğer milletleri küçümsemenin de temel dayanaklarından biri hâline gelir. Bir yönüyle ilerleme tarihi, ihtiyaçlar alanındaki bu gelişme olarak kabul edilirken, bu sürece dahil olamayanlar geri topluluklar olarak yaftalanır ve toplumsal hayatın her noktasına sinmiş bu söylem, ideolojik ve bilimsel literatürle tahkim edilir. Avrupamerkezci ilerlemeci söylem Frantz Fanon'un tespitiyle¹¹² ve Pierre Bourdieu'nün kavramlaştırmasıyla sembolik şiddete¹¹³ [symbolic violence] yol açar.

Dolayısıyla burada tanı(n)ma şekli önem kazanmaktadır. Ötekinin farklılığını tanımak, onun kendilikten farklı bir 'kendi varlığını sürdürme hakkı'na sahip olduğunu ve bunun da temelde ihtiyaçların beşer tarafından farklı olarak anlaşıldığına, üretildiğine ve giderildiğine dayandığını kabul etmektir. Bir anlamlar sistemi tarafından biçimlendirilen ihtiyaçlar önce

¹¹² Frantz Fanon sömürge yönetimleri altında Batılıların sembolik baskısına maruz kalan siyahların zamanla kendi kültür ve fiziklerinden nefret ederek Batılı gibi olmaya çabaladıklarından söz eder. Yanlış tanıma sebebiyle Batı dışı topluluklar otantik özelliklerinden vazgeçerek, yani kendilerini bizzat tanımlamayı bırakarak, başkasının kendilerini tanımladığı şekle bürünürler. Bu süreç sonunda Batılı sömürge güçlerinin tahakküm kurduğu ikinci dereceden gönüllü tebaaları olurlar. Bu konuda özgün örnek ve açıklamalar için bkz. Frantz Fanon; **Black Skin White Masks**, (çev.) Charles Lam Markmann, Pluto Press, London, 2008.

¹¹³ Pierre Bourdieu / Loïc J. D. Wacquant; **An Invitation to Reflexive Sociology**, Polity Press, Cambridge, 1992, s. 167-168; 170-172.

bilinçte var olan sonra pratiğe dökülen olgular olarak¹¹⁴ bütünsel veya topluluksal (kolektif) özellik taşıdıklarından, doğru bir şekilde tanınmaları da bütünsel veya topluluksal olmalıdır. Burada komüniteryanizmin topluluğa dair söyledikleri paylaşılma ile beraber, onlardan ayrı olarak farklılığın somut tezahürü olan ihtiyaç sistemlerinin temel konumuna işaret edilmektedir. Zira pratik olarak anlam sisteminin (buna yerine göre din, ideoloji, kültür, vs. denebilir) tanınmasının doğrudan bir karşılığı yoktur. Asıl tanı(n)ma, anlam sisteminin somutlaşmış hâli olan ihtiyaç sistemlerini tanımadır.

¹¹⁴ Bilinç, hem Hegel’de hem de Marx’ta, ihtiyaçların realize olması açısından öncelikli bir konuma sahiptir. Hegel için bkz. Shlomo Avineri; **a.g.e.**, 1976, s. 174; Marx için bkz. Ernest Mandel, “Yabancılaşmanın Sebepleri”, **Marksist Yabancılaşma Kuramı**, Ernest Mandel / George Novack, (çev.) Olcay Göçmen, Yücel Yayınları, İstanbul, 1975, s. 24.

2. BÖLÜM:

KANT'TA KOZMOPOLİTİZMİN İNŞASI

2.0 GİRİŞ

Bu bölümde, ihtiyaçlar teorisi zemininde ve farklılıkların tanınması bağlamında, Kant'ın kozmopolitizm teorisinin anlamı ortaya konulacaktır. Immanuel Kant'ta dünya vatandaşlığı kavramının birbirini tamamlayan, ahlakî ve siyasî kozmopolitizm olmak üzere, iki temel veçhesinin olduğu göze çarpar. Bu doğrultuda bu bölümün ilk kısmında Kant'ın kozmopolitizminin ihtiyaçlar kavramı gözetilerek farklılığın tanınması bağlamındaki ilişkisinin çerçevesi çizilecektir. İkinci kısımda Kant'ın bir açıdan dünya görüşünü de ihtiva eden ve kozmopolitizmin temellerinin yer aldığı ahlaki kozmopolitizmi, üçüncü kısımda kozmopolitizmin pratik açılımını temsil eden siyasî kozmopolitizm görüşünü nasıl inşa ettiği anlaşılmaya çalışılacaktır. Görüleceğe üzere Kant'ın bu süre zarfında yapmak istediği şey, beşerî farklılaşmalara ve çatışmalara yol açan ihtiyaçlar bağlamından çıkış yolu bulmaktır. Kant'ın bütün çabası ihtiyaçlardan bağımsız ve bağlamsız evrensel birarada yaşama kanunlarına ulaşmaktır.

2.1 KANT'TA KOZMOPOLİTİZM VE TANINMA

Kant'ın kozmopolitizmi, farklılıkların kendileri gibi kalmasını sağlamak açısından ne ifade eder? Başka bir ifadeyle kozmopolitizm, iddia ettiği gibi herkesin kendi mutluluğunu (en iyi hayat anlayışını) gerçekleştirdiği barışçıl birarada yaşama ideali mi, yoksa ulusal ve medeniyetsel düzeyde kurulu bulunan Hegelci anlamda sivil toplumun, diğer topluluklara doğru genişletilmesinden mi ibarettir? Bu kozmopolit evrenselcilik ile birlikte bütün

insanların kapsanması mümkün müdür? Yoksa insanların önceki aidiyetlerini bırakmak zorunda kaldıkları yeni bir ideoloji ve kimlik mi inşa edilmektedir?

Kant, ortaya koyduğu evrenselci düşüncelerin her zaman bütün insanlara yönelik olduğuna inanmıştır. Kant'ın bu düşünce bağlamındaki motivasyonu, insanlar arasında farklılığı veya ihtilafı ortadan kaldırmak olmuştur. Evrenselcilik düşüncesi tabiatı gereği istisnayı kabul etmez ve Kant bunu kategorik imperatif ile teyid eder. Kant da diğer kozmopolitistler gibi bütün insanlar adına konuştuğuna ve yine bütün insanların iyiliğini esas aldığına inanır.

Kant'ta, bu niyetine rağmen, birbiriyle çelişkili olan iki dil vardır. İlki soyut ve kapsayıcı görünen bir dildir. Bunun ölçüsü şudur: Akıl eğer doğru bir şekilde kullanılırsa, herkesin aynı sonuca ulaşması mümkündür. Bu durum hem özel (mahrem) hem de kamusal alan için geçerlidir. Akıl sayesinde özel ve kamusal alanda en doğru yaşama biçimine erişmek mümkündür. Diğer bir dil ise, herkese açtığını ileri sürdüğü kapsamaya (tanımaya), katı ve donmuş bir şekilde ötekileştirdiklerini dahil etmemektir. Bu durum çok farklı alanlarda karşılık bulur. Örneğin belirli kavimler¹¹⁵, kadın cinsiyeti ve kendini idare edecek meslek ve mülkiyetten mahrum olanlar¹¹⁶, ayrıca diğer dinler, ideolojiler ve kültürler akıllı kullanmak konusundaki yetersizliklerinden dolayı eşit ve reşit katılımdan mahrum bırakılırlar.

Bu nasıl olur? Kant, ilk çalışma alanını teşkil eden fizik bilimine dair incelemeleri esnasında Kopernik [Nicolaus Copernicus] (1473-1543) ve Newton'un getirdiği yeni paradigmalardan etkilenir. Özellikle Newton'un tabiat düzenini matematiksel kanunlarla açıklamasına benzer bir şekilde, beşerî

¹¹⁵ Kant, örneğin Rusları, Polonyalıları ve Türkleri, henüz belirli bir şahsiyete sahip millet olma vasfını kazanmamış, ilerde de kazanması şüpheli olan milletlerden görür, bkz. Immanuel Kant; **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**, WW, Cilt XII, s. 670.

¹¹⁶ Kant, aktif ve pasif vatandaş ayrımı yaparak çocuklar, kadınlar ile meslek ve mülkiyet sahibi olmayanlar olmak üzere üç grubun siyasî katılımını (seçim hakkını) reddeder, bkz. Immanuel Kant; **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**, WW, Cilt XI, s.151.

dünyanın evrensel kanunlarının keşfedilmesi veya inşa edilmesi gerektiği düşüncesini taşır. Kant, bunu en temelden yola çıkarak kurar.

Çünkü insanlar arasındaki çatışmalar, bu temelde süren anlaşmazlıkların bir sonucu olarak, beşerî alanların tümüne sirayet eder. Bu yüzden evrensel kanunlara ulaşılması gereken ilk alan akıldır. Kant, antagonizmanın insanın sahip olduğu özgür irade ile ortaya çıktığını kabul ederken, sorunun temelinde yatan sebebin ise, bu iradenin eleştiri süzgecinden geçerek hata ve fazlalıklarından arındırılmış akıl ile dizginlenmemesinden kaynaklandığına inanır.

Kant böylece ilk olarak teorik akıl eleştirerek, bilmenin sınırlarını çizer ve insanın aynı zamanda hangi varlık sınırlarına sahip olduğunu gösterir. İnsan bilebildiği ile sınırlıdır, bu sebeple aklın anlama ve bilişsel imkânlarının ötesine geçemez. İnsanlık uzun zamandır bir ötelik (mavera) tasavvuru içinde çeşitli arayışlara girmiştir. Kant, artık özellikleri yetkin bir şekilde bilenebilen aklın mevcut kabiliyetleri ile bunun mümkün olamayacağını belirtir. İnsanın akıl melekesinde a priori (transendental; metafizik) özellikler bulunur, fakat bunlar sadece zaman ve mekâna dair bilme ilkeleridir. Bu anlamda insanın bilebildiği ve içinde yaşadığı tabiat dışında bir gerçeklik yoktur, eğer varsa da insanın o taraf (kendinde şey [Ding an sich]) ile herhangi bir iletişimi bulunmamaktadır.

Kant'ın çizdiği bu çerçeve çok önemlidir, zira buradan itibaren bütün beşerî olan belirlenmeye ve inşa edilmeye başlanır. Bu tür bir gerçeklik anlayışının keşfi, aynı zamanda kozmopolit evrenselciliğin temelidir. Mademki, insanın bilebildiği alan akıl ile sınırlıdır, o hâlde insanın akli dışında elde ettiğini sandığı bilginin bir hükmü yoktur. Bu bilgiler sadece aklın yanlış bir şekilde kullanılmasıyla ilgilidir. Eğer insanlar, akıllarını doğru bir şekilde ve başkalarının vesayeti olmadan kendi başlarına kullanmayı öğrenirlerse, ortak ve evrensel bilgiye erişeceklerdir. Kant, teorik akıl ile insan-tabiat ilişkisi

açısından bilmenin sınır ve mahiyetini açıkladıktan sonra, bunun sonraki aşaması olan insan-insan ilişkisinin belirleyicisi olan pratik akla geçer.

Teorik akıl ile insanın kendisinden başka bir bilgi kaynağı olmadığı ortaya koyulurken, bunun sonucu olarak pratik akıl için amaç insandan başka bir şey olamazdı. Artık bütün beşerî eylemlerin amacı, insan tekinin kendisi için olmalıdır. İnsanların ortaklaşa yaşadıkları alanlarda herkes için eşit derecede geçerli kurallar konulmalıdır. Hukuk bu yüzden şöyle tarif edilir: “Bir kimsenin ihtiyarının (özgür seçme kabiliyetinin) [Willkür¹¹⁷] bir başkasının ihtiyarıyla, özgürlüğün genel kanunlarına göre, biraraya gelebilmesini sağlayan şartların cisimleşmesidir”¹¹⁸.

Bireysel farklılıklar, hukuk alanındaki bu kategorik imperatif (emr-i mutlak; kesin buyruk) ile kamu alanında görünür olmaktan çıkıp bireysel alana havale edilirken, herkesin aynı olduğu insanlık özellikleri somutlaştırılmak istenir. Bu alanda farklılık adına herhangi bir davranışta bulunulduğunda, bunun genel bir kabul görececek nitelikte olması gerekir. Eğer herkes tarafından benimsenen bir eylem şekli değilse, o zaman genelleşemez ve hukukî bir kural olamaz. Çünkü hukuk birarada yaşama kurallarını içerdiği için zorunluluktan kaynaklanır. Bu yüzden ahlak kurallarından farklıdır.

Bireysel olarak mevcut hukuk kurallarının (/kamusal alanın) dışında, dolayısıyla özel alanda kendi hayat tarzınızı (ihtiyaç sistemleri) benimseyebilirsiniz; fakat toplumda sizden farklı insanlar yaşadığı için kendi inanç ve değerlerinizden neşet etmiş kurallar değil, herkesin kendisi olarak varlığını sürdürmesini sağlayacak kuralların olması gerekir. Bu yüzden devlet

¹¹⁷ Lafzî (motomot) karşılığı keyfilik olan Willkür kelimesi Kant'ın yaşadığı dönemde günümüz Almancasında olduğu gibi olumsuz bir içeriği çağrıştırmaktan çok, bir kişinin kendi davranışlarıyla ilgili özgür seçimde bulunma yeteneğini ifade ediyordu. Türkçede ihtiyar, cüz'î irade ve istem ile karşılanmış kavramın Kant'taki yeri ile ilgili bir inceleme için bkz. Katsutoshi Kawamura; “Eine begriffsgeschichtliche Skizze der ‘Willkür’ im 18. Jahrhundert - Wolf, Wagner, Feder und Kant”, **Recht und Frieden in der Philosophie Kants, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses**, (der.) Valerio Rohden / Ricardo R. Terra / Guido A. de Almeida / Margit Ruffing, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 2008, s. 173-182.

¹¹⁸ Immanuel Kant; **Die Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VIII, s. 337.

(yasama, yürütme ve yargı) belirli bir mutluluk (en iyi yaşam; ihtiyaç sistemleri) anlayışına dayalı bir hukuku benimseyemez.

Dünya vatandaşlığı hukuku önerisinde bunlardan bahsetmediği için Kant'ın dünya vatandaşlığını misafirlik hakkı ile sınırladığı sanılabilir. Ne var ki Kant'ın milletler birliği [Völkerbund] kavramı, bahsettiği hukuk düzenine dayanan cumhuriyetlerden teşekkül eder¹¹⁹. Kant'ın *milletler devletine* [Völkerstaat] karşı olması, onun milletler birliği içinde yaşayan insanların farklı hukuklara tâbi olacağı fikrini savunduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla zikredilen hukukun bir dünya devleti tarafından kurulması yerine, mevcut devletler tarafından hayata geçirilmesi daha makûl ve gerçekçidir.

Kant, böylelikle insanlar arasındaki antagonizmayı ortadan kaldırmayı amaçlar. Çünkü ilk insanın ortaya çıkışından kendi yaşadığı çağa kadar çatışmalar hız kesmememiştir. Bu savaş hâlimden kurtulmanın tek çaresi ise her alanda yeni toplumsal sözleşmeler yapmaktır. Bu sözleşme, ilk olarak her bir devlet içinde ayrı ayrı yapılarak genellik kazanmalıdır.

Kant, bu hakların millî veya kozmopolit bir devlet tarafından verilip verilmeyeceğini sorun hâline getirmemekte, bu haklara dayalı hukuk düzeninin bir an önce kurulma imkânıyla ilgilenmektedir. Toplumsal sözleşmeler (bir anlamda sekülerleşmiş sözleşmelerdir bunlar, çünkü Hristiyanlık geleneğindeki tanrıyla yapılan ahitleşme anlayışından mülhemdirler) ile çatışmalar ortadan kaldırıldıkça, insanlar birbirine benzeyerek daha sağlıklı iletişim kuracaktır. Böylece tarihin nihaî varacağı yer olan kozmopolit hâl ile [weltbürgerlicher Zustand], insanlığın yazgısı gerçekleşmiş olacaktır.

Görüldüğü gibi, diğer evrenselci kozmopolitistler gibi Kant da hep benzeşme ve eşitlenmeyle ilgilenir. Çünkü çatışmanın kaynağı bizzat beşerî farklılıklardır. Bu duruma, dolayısıyla belli bir akıl dışı geleneğe veya aklın

¹¹⁹ Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 209.

yanlış kullanımına dayanan hukuk kaldığı sürece ayrılık devam edeceği için, yapılması gereken şey hukuku değiştirmektir. Kant, farklılıkların kendisinin temelinde, ya aklın yanlış kullanımına dayalı olarak oluşan ya da aklın hiçbir şekilde devrede olmadığı bir tür çeşitlenmiş mutluluk anlayışları (farklı ihtiyaç sistemleri) olduğuna işaret eder. Kant'a göre insan olmanın ölçüsü akıldır¹²⁰; dolayısıyla akıl ne kadar doğru kullanılırsa, insanlar o kadar doğru ve huzurlu bir hayat yaşarlar. Farklılıklar sebebiyle meydana gelen ayrılıkların bir kısmı, akıldan uzaklaşma ile oluştuğundan, bu sorunun ortadan kaldırılması da akla yakmayla sağlanabilir.

Bundan sonraki bölümlerde Kant'ın kozmopolitizmi nasıl anladığı, bu anlayış içinde farklılığın (değişik ihtiyaç sistemlerinin) evrensellik ve farklılık siyaseti kavramları etrafında ne kadar tanındığı, her şeyden önemlisi bu tanınma ile birlikte azınlık veya kendi devletine sahip toplulukların farklı ihtiyaçlarını giderme imkânlarının, ayrıca Kant'ın kozmopolitizminin kendisinin belirli bir ihtiyaç sistemleri olup olmadığı incelenecektir.

Zira eğer belirli bir ihtiyaçlar sistemiye, bireyleri hangi gerekçelerle sistemine dahil etmek istediği ve gerekçelerinin doğru olup olmadığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Kant'ta ötekilerin yanlış tanındığı tespiti kabul eden Kantçılar, bunun arızî ve çağın önyargılarının yansımasından ibaret olduğunu iddia ederler. Bu durumun söylendiği gibi arızî mi, yoksa Kant'ın teorik temellerinin bir uzantısı mı olduğu ortaya konulacaktır.

2.2 KANT'TA ANTROPOLOJİK AÇIDAN İNSAN TÜRÜ

2.2.1 Çatışma ve Farklılık

Kozmopolitizm, çatışma ve farklılıkları bütünüyle ortadan kaldırmak gibi bir iddiayı dile getirmese de, barış içinde birlikte yaşamak için gerekli ortak

¹²⁰ Immanuel Kant; *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, WW, Cilt XI, s. 87-88.

değer ve ilkelerin var olduğuna inanır. Ancak bugüne kadar, ki bu durum hem Kant hem de çağımız için hâlâ geçerlidir, herkesin mutabık olduğu birlikte yaşama değer ve ilkeleri tesis edilemediğinden çatışma ve farklılıklar bazı alanlarda azalmasına karşın, başka ve yeni alanlarda artmıştır. İşte bu yüzden Kant'ın çatışmaların, başka bir ifadeyle antagonizm ve farklılaşmanın anlamının kozmopolitizmin olabilirliği açısından ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalışması önemlidir.

Kant için antagonizmanın önemi, insan yeteneklerini geliştiren bir güce sahip olmasından kaynaklanır¹²¹. Negatif bir öğrenme süreci olan bu beşerî yaşantıda, insan hatalarından ders alarak öğrenir. Nihayetinde bu çatışmalar sonucunda insan, çeşitli alanlarda keydedilen ilerlemelerle, yetenek ve özgürlüğünün zirveye çıktığı dünya vatandaşlığı aşamasına ulaşmış olacaktır. Bu yüzden çatışma veya savaş barışın, çatışmanın türevleri olan farklılıklar ve ayrı cemaatleşmeler ise dünya vatandaşlığının zorunlu anlam ve varoluş bağlamını oluşturur.

Kant'ın çatışmanın kaynağı olan farklılıkları araçsallaştırdığı ve kendi teorisi için pragmatik bir şekilde kullandığına dair belirtiler bulunur¹²². Eğer Kant için farklılık, sadece kendi hukukunu haklılaştırmak için önem arz ediyorsa ve insanlığın özgürlük ve barış içinde yaşamasını sağlayacak tek hedef olan kozmopolit düzenin tesisi için bir araçsa, farklılıklar ve ötekiler aşılması gereken unsurlardan başka bir anlam ifade eder mi? Veya o hâlde, *hangi farklılıklar sürmeli, hangileri son bulmalıdır* sorusunun cevaplandırılması şart olur.

Bir başka önemli nokta, Kant'ta rekabet ve çekişmeye, sadece birey düzeyinde meşru bir yer verilmesidir. Burada birey kendi adına rekabet

¹²¹ Immanuel Kant; **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**, WW, Cilt XI, s. 37.

¹²² Kant'ın antropolojisinde farklılıkların millete (/kültüre) ve ırka göre ayrıntılı olarak tanımlanması, kozmopolit durumda, ayrıca aklın ilkeleri doğrultusunda bütün insanlık için çıkarımlar yapılırken kanun koyucu olarak veya yetkin bir taraf olarak tanınacağına dair açık bir belirti yoktur, bkz. Immanuel Kant; **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**, WW, Cilt XII, s. 658-672.

edebilir, fakat kendi dışındaki kolektif bir birimi temsilen veya onlar adına bunu yapması için gerekli imkânlar kısıtlanır. Kişinin bireyliğini zedeleyecek ve onu başka amaçlar için araç hâline getirecek, ahlakî de olsa hiçbir gerekçe meşru kabul edilmez. Kant'a göre insan *kendisi için amaçtır* (kendinde amaç) [Zweck an sich selbst], dolayısıyla başkalarının iradesi doğrultusunda olur olmaz bir şekilde yönlendirilen bir araç değildir, bu yüzden hem kendisi hem başkalarıyla olan faaliyetlerinde de amaç olarak görülmelidir¹²³.

2.2.2 Bir Tür Olarak İnsanlar

İnsan, kendi belirlenmişliğine karşı koyarken, bu eylemini mümkün kılan aslî yeteneği aklın farkına varır. Akıl, insanı insan yapan temel beşerî nitelik olarak ortaya çıkarken, insan hayatının bundan sonraki temel belirleyeni olur¹²⁴. Kant'ın ileri sürdüğü, insanın bugün bildiğimiz anlamıyla insan olmadan önce hayat tarzını şekillendiren tabiatın belirlediği itkiden akıl yoluyla kurtulduğu düşüncesi, insanın tanrıdan özgürleşimi olarak da okunabilir. Bu tür bir okuma, Kant'ın düşünceleri bir bütün olarak mütalâa edildiğinde isabetsiz olmaz. Zira Kant, ilk eleştirisinden itibaren noumen, yani kendinde şey hakkında, herhangi bir şey bilmenin mümkün olmadığını, bilinenin ise akıl ve duyularımızın, ki ikisi de birbiriyle ilişki içinde işler, alanıyla sınırlı olduğunu vurgularken, metafizik alanı akıl yetisinin imkânları dairesine hapseder.

¹²³ Immanuel Kant; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, WW, Cilt VII, s. 59-60.

¹²⁴ Kant'taki en sorunlu noktalardan biri, aklını Kant'ın anladığı şekilde kullanmayanların, dolayısıyla akli kullanmada 'geri' durumda olanların konumlarının insan-hayvan arasındaki bir yerde olup olmadığıdır. Eğer öyleyse, yani aklını olması gerektiği gibi kullanmayanlar insanla hayvan arasındaki ara bir konumdalarsa, bu durum ister istemez üstün ve aşağı kategorilerini de beraberinde getirecektir. Çünkü burada aklın nasıl olmasına dair ölçüt Kant tarafından verilmekte ve bunun dışındakiler reddedilmektedir. Kant, eleştiri öncesi yazılarından birinde bir nükte anlatılırken bir zencinin beyazlar (yani Avrupalılar) üzerine yaptığı yorumu şöyle aşağılar: “(...) adam başından ayağına [baştan aşağı] kapkaraydı, ki söylediklerinin aptalca olduğuna dair açık bir delil.” Bkz. Kant; *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen*, WW, Cilt II, s. 882.

Aklın duyularımızdan bağımsız bir şekilde var olamayacağı gerçeğinden hareketle, öteki dünyanın varlığı hakkındaki bilgi, aklın yanlış kullanımı sebebiyle oluşmuş tarihsel veya mitolojik bir yanılsama kalıbına sokularak, insan hayatı için gereksiz hâle getirilir. Kant, insanı tek bir dünyaya bağlarken, insanın bu dünyadan ve akıldan başka bir ortaklığı olmadığını belirtir. Bunun idrakinde olması gereken insan, dünya vatandaşı olduğunun da farkına varacaktır.

Kant'ta insanların oluşumu tekil kabul edilirken [monogenesis], ki bu bir tür anlamında siyah ırkla beyaz ırkın aynı kökene ait olmasıdır, her iki ırkın aynı seviyede ve aynı haklara sahip insan olarak kabul edildiği anlamını taşımaz. Çünkü Kant için kişiyi insanlaştıran unsur akıldır. Vatandaşları, *aktif* ve *pasif* olarak ikiye ayıran, kadınların siyasî haklardan mahrum olması gerektiğini meşru gören, hatta onların akıllarını bir erkek derecesinde kullanma yeteneğine sahip olmadığını ifade eden ve bu anlamda kendi ülkesinde bile önemli bir grup insanı yetersiz bulan Kant'ın zencileri hangi seviyede insan gördüğü belirsizdir¹²⁵.

Çağdaş Kantçı kozmopolitistlerde, Kant'ın yukarıda zikredilen düşüncelerinin tersine, insanlığın başlangıçtaki birliğine dair net bir görüş yoktur. Bu belirsizlik biraz da fen bilimlerindeki Darwinci evrim teorisinde, insanın bir tür olarak ortaya çıkışının tek bir ortak ataya mı, yoksa birden fazla ataya mı dayandığı konusunun tartışılan bir sorun olmasından kaynaklanır. Her ne kadar Genom Projesi gibi yeni ve popüler bilimsel araştırmalar, genetik olarak insanlığın tek bir ataya veya soya dayandığını empirik verilere dayandırsa da Kantçı kozmopolitistlerde insanın başlangıcından ziyade sonu veya geleceği ön plandadır.

Hâlbuki Kant'ta insanın başlangıçtaki birliğine dair düşüncesi kozmopolit yaklaşımıyla bağlantılı ve onu destekleyici mahiyettedir. İnsanın doğuşuyla ilk

¹²⁵ Kant'ın siyah beyaz ayrımı ve ırklar için bkz. **Von den verschiedenen Rassen der Menschen**, WW, Cilt XI, s. 11-12.

çatışmanın yaşanması veya tersi ile, insanın ne olduğu ortaya konulurken, her zaman problem olmuş bir konuya çözüm sunulur. İnsanlar arasında temelde bir birlik bulunmadığı ve bazı insanların hayvanla insan arasında bir yerde durduğu, bu yüzden üstün ve aşağı olmak üzere iki temel insan kategorisi olduğu şeklinde ayrımcı yaklaşımların, en temelden geçersiz olduğunu ilan ederek dünya vatandaşlığı için sağlam bir temel açmaya çalışır. Kant, ilk çatışmayı anlatırken, bu çatışmanın öznesi, *tarihsel* bir kişi veya topluluk değil, bizatihi insandır¹²⁶.

2.2.3 Irklar ve Milletler

Kant'ın fizikî coğrafya ve antropoloji bilimleri üzerine yaptığı çalışmalar, ayrıca ırk teorisi hakkındaki yazıları farklılaşmış insanlık sorununa önem verdiğine işaret eder. Antropolojiyle ve ırk teorisi ile ilgili eserleri sebebiyle eleştirilen¹²⁷ Kant'ın bu çalışmalarıyla neyi amaçladığını ortaya koymak önem arz etmektedir. Zira başta modernliğin düşünsel temeli olarak kabul edilen Aydınlanma dönemi düşünürleri olmak üzere Kant'ın etnosantrik olduğu ve kozmopolit insan tasavvurunun bütün insanları temsil etmek konusunda sıkıntılarının bu tür çalışmalarda daha açık olarak görülebildiği vurgulanabilir.

¹²⁶ Kant'ta ırkçı, cinsiyetçi ve Avrupamerkezci önyargılar bulunur; ancak insanlığın başlangıcına dair söyledikleri kuşatıcı görünür. Ne var ki Kant'ın insanlıktan bahsettiği yerde bu insanlığın tam olarak kimleri kapsayıp kimleri dışladığı problemlidir. Örneğin Kant'ın insanlık kavramı çoğu defa kadını içermez. Bkz. Pauline Kleingeld; "Exkurs: Zum Begriff der Menschheit. Oder: Wessen Fortschritt?", **Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants**, Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg, 1995, s. 32-35.

¹²⁷ Örn. Robert Bernasconi; "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race", (der.) Robert Bernasconi, **Race**, Madlen/Masseachusetts: Blackwell, 2001, s. 11-36; Emmanuel Chukwudi Eze; "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", (der.) Katherine M. Faul , **Anthropology and the German Enlightenment: Perspectives on Humanity**, Lewisburg: Bucknell University Press, 1995, s.200-241; Alex Sutter; "Kant und die 'Wilden': Zum impliziten Rassismus in der Kantischen Geschichtstheorie", **Prima Philosophia**, Sayı 2, 1989, s. 241-265.

Kant'a göre insanların ırkî ve karakteristik özellikleri tabiî ve tarihî sürecin sonucunda oluşmuştur. Kant, ırkın ne anlama geldiğini açıklarken, başlangıçta tek ve topluluk hâlinde bir insan soyu bulunduğunu¹²⁸ ve çeşitli ırkları meydana getiren asıl sebebin, “ırkların üretimi için başlangıçtan itibaren insan türünün soyunda bulunan tohumlar”¹²⁹dan, dolayısıyla genetik çeşitliliğinden kaynaklandığı söyler. Kant'a göre, farklı ırkların varlığının bilimsel bir bilgi olarak kabul edilmesi, herhangi bir ikilem teşkil etmez, zira insanların bütün farklılıklarının tarihî bir anlamı ve amacı vardır. Eğer ırkî özellikler olmasaydı, insanlar başlangıçta teknik ve kültürel olarak hazır olmadıklarından, değişik iklimlerde yaşama imkânı bulamaz ve dolayısıyla insanların yeryüzü üzerinde yayılması gerçekleşemezdi.

Pragmatik Açıdan Antropoloji adlı eserinde Kant, karakter kavramını açıkladığı kısımda milletlerin karakterlerinin ayırıcı özelliklerinin, milletleri birbirinden farklı kılan temel nitelikler olduğunu söyler. Hatta, bu karakter özelliklerinin bir kısmının doğuştan ve tabiî olduklarını, bir kısmının ise sonradan kazanıldığını¹³⁰ belirtir. Karakter özelliklerinin milletlerin niteliğinin belirlenmesinde çeşitli sonuçlar doğurduğu görülür.

İrk ve karakterlerin doğuştan ve tabiî olduğunu kabul eden Kant, *Pedagoji Hakkında* adlı eserinde bu tür açıklamaların aksine ve Aydınlanmacı eğitim anlayışı doğrultusunda şöyle der: “İnsan ancak eğitim yoluyla insan olabilir. İnsan, eğitim yoluyla meydana geldiği kişiden başkası değildir.”¹³¹ Bu değerlendirme esas alındığında insanın niteliğinin belirlenmesinin ırk veya kanla değil, bilakis aldığı eğitim doğrultusunda yapılması gerektiği anlaşıyor. Ayrıca Kant için insanın değeri, hangi ahlakî kanuna göre [*Sittengesetz*] eylemde bulunduğu göre ortaya çıkar. Dolayısıyla insanın sahip olduğu, doğuştan gelen ve kazanılan olmak üzere, iki tür karakterden söz edilebilir.

¹²⁸ Immanuel Kant; *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*, WW, Cilt XI, s.77.

¹²⁹ Immanuel Kant; *a.g.e.*, WW, Cilt XI, s.82

¹³⁰ Immanuel Kant; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, WW, Cilt XII, s. 659.

¹³¹ Immanuel Kant; *Über Pädagogik*, WW, Cilt XII, s. 699.

Farklı dinlerin ortaya çıkışı da Kant için tarihî bir seyrin sonucunda gerçekleşmiştir. Tabiat “milletlerin birbiriyle karışmasını önlemek ve onları ayırmak için iki araç kullanmaktadır. Bunlar dillerin ve dinlerin farklılığıdır, ki bunlar aynı zamanda karşılıklı nefrete ve savaş bahanesine yol açar.”¹³² Kant’a göre *toplumdışı toplumsallık* [*ungesellige Geselligkeit*], insanın tabîî özelliğidir. Bu özellik, insanın ortadan kaldıramadığı, fakat denetleyebildiği antagonizmalar oluşturur. Kant’a göre dinî farklılıklar antagonizmin temel sebeplerinden biridir, bu yüzden din alanındaki farklılıkların geri plana çekilerek, asgarî müşterekler etrafında bir tür senkretik dinin inşa edilmesi gerekir.

2.3 AHLAKÎ KOZMOPOLİTİZM

Stoacılıktan etkilenmesi sebebiyle Kant’ın dünya vatandaşı terimini kavrayış şekillerinde bu felsefenin izlerine rastlanır. İlk örneğini Stoacılarda bulan ahlakî kozmopolitizm, istisnasız bütün insanların evrensel tek bir ahlakî topluluğa ait olduğu düşüncesini ihtiva eder¹³³. Buna göre bütün insanlar, herhangi bir ayrıma mahâl vermeden hepsi birlikte *ortak akliliği* [common rationality] ve *ahlakî kapasiteyi* [moral capacity] paylaştıklarından ötürü, saygıyı ve ahlakî tanınmayı hak ederler¹³⁴. Dolayısıyla kozmopolitizmin temelinde akla ve ahlaka dayalı bir insan algısı bulunur. Bu iki unsur, insan olmanın karakteristik özelliğini meydana getirmesinin (esasinda ‘insanı insan yapan nedir’ sorusuna cevap niteliği taşımasının) yanısıra, ortak bir insanlık kimliğinin ve ayrıca barış içinde birarada yaşamanın değer ve ilkelerini ihtiva eder.

¹³² Immanuel Kant; *Zum ewigen Frieden*, WW, Cilt XI, s. 225-226.

¹³³ Pauline Kleingeld; “Kant’s Cosmopolitan Patriotism”, *Kant-Studien*, 94, 2003, s. 301.

¹³⁴ Pauline Kleingeld; “Six Varieties of Cosmopolitanisms in Late Eighteenth-Century Germany”, *Journal of the History of Ideas*, 1999, s. 507.

Kant, diğer insanların akıllarına göre planlı bir şekilde yaşamadıklarını, bunu ancak dünya vatandaşlarının yaptığını söylerken¹³⁵, hem ahlakî kozmopolitizmin hem de bu kimliğin şuuru varmanın şartlarını koymuş olur. Burada dünya vatandaşının iki önemli özelliği ortaya çıkar. Bu kimliğe sahip kişi, akıyla hareket eden kişidir. Akıyla hareket eden de ahlakî bir özne olmuş ve bunun farkında olan bireydir.

Kant birtakım sorunları ortaya koyar ve bunları bütün insanların sorunlarıymış gibi telakki eder. Getirdiği önerilerle sorunları bütün insanlık adına çözdüğüne inanır. Kant'ta kozmopolitizm, insanlık adına sorun çözme olarak ortaya çıkar. Zira esas amaç insandır [Zweck an sich Selbst] ve ilerleme bir tür olarak insanlığın bütünü ile gerçekleşir. Bu da, temeli akılda bulunan hukukî alandaki gelişme olarak tezahür eder.

Her şey Kant'ın başlangıçta tanımladığı akıl anlayışına dayanır. Bilginin yegane gerçek kaynağı insandır, onun bilişsel sınırlılıklarıdır. Aklın evenselliği a priori ile sağlanır. İnsan kendinde amaçtır, dolayısıyla başka şeyler için amaç olamaz. İnsan kendi kendine kural koyucudur. Bu anlamda rasyoneldir ve kendi çıkarına en iyi olanı kendisi belirler. Hukuk, zikredilen bu önermelerin gerçekleşmesi için vardır. Bu yüzden bir kişinin özgürlüğünün diğerinin özgürlüğüyle birarada yaşamasını sağlar ve bunun kurallarla destekler. Kozmopolitizm birarada yaşamanın en kapsamlı hale ulaşmış biçimidir.

Kant'ta Aydınlanma kozmopolitizminin genel maddelerinin hepsi mevcuttur (bkz. s. 22-23). Aydınlanma kozmopolitizminde bütün beşerî alanlar bütün insanları kapsayacak şekilde ele alınır. Tarihsel-toplumsallıktan uzak bir şekilde tabiatı veya akılda bulunan ortak bir öz sebebiyle, insanların temel beşerî alanlarda aslında ortaklığa ve aynılığa sahip olduğu işlenir. Benzer bir durum Kant için geçerlidir, zira o da bütün beşerî alanlarda insanların ortaklık ve aynılığını inşa etmeye çabalar.

¹³⁵ Immanuel Kant; *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, WW, Cilt XI, s. 34.

Kant'a göre, yine aynı Aydınlanma kozmopolitlerinde olduğu gibi, felsefe aracılığıyla insanlığın tümü için bilgi elde etmek mümkündür, hatta belki de yegâne geçerli bilgi üretim ve çıkarsama kaynağıdır. Bu doğrultuda felsefe, beşerî aklın temel amaçlarını içeren bütün bilme [Erkenntnis] ilişkisinin bilimi olarak anlaşılır¹³⁶. Zira felsefenin ilkeleri sentetik a priori olarak kültür ve tarihle bağlantısı bakımından bağımsız olduğu için evrenseldir ve epistemik cumuriyet olarak¹³⁷ kozmopolitizmi meydana getiren evrensellik sistemlerinden birisini oluşturur. Kant'ta bu durum *bilimsel ortak varlık*¹³⁸ [wissenschaftliches gemeines Wesen] kavramıyla yakından bağlantılı bir şekilde ifadesini bulur.

Ahlakî ortak varlık [ethisches gemeines Wesen] kavramı ise, benzer bir fonksiyonu ahlak alanında yerine getirir. Kant siyasî ve ahlakî yurttaşlık arasında şöyle bir ayırım yapar:

“Hukukî yurttaşlık durumu (siyasî durum) [rechtlichbürgerlicher (politischer) Zustand], topluluk olarak kamu hukuku kanunları (ki toplam olarak icbar kanunlarıdır) altında bulunan insanlar arasındaki ilişkidir. Ahlakî yurttaşlık durumu [ethischbürgerlicher Zustand] ise, cebir gücünden masun olan, fazilet kanunları altında birleşen [insanlar arasındaki ilişkidir].”¹³⁹

Kant, bütün ahlakî varlıkların son tahlilde birbiriyle aynı özellikleri taşımaları sebebiyle, bu alanda ortaya çıkan bir topluluğa ait olduklarını düşünür. Fakat bu aidiyetleri, yaptırımı bulunan somut mensubiyet grupları olarak düşünmemek gerekir. Zira bunlar görünmez bağlar olarak, akıl alanında belirli birikim ve eğitim seviyesine ulaşmış bireylerin kişisel duruşlarıyla ilgilidir. Hukuk yoluyla yaptırımı bulunan ve dolayısıyla zoru

¹³⁶ Immanuel Kant; **Kritik der reinen Vernunft**, WW, Cilt IV, s. 700.

¹³⁷ Otfried Höffe; “Kants universaler Kosmopolitismus”, **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Cilt 55, Sayı 2, 2007, s. 181.

¹³⁸ Immanuel Kant; **Kritik der reinen Vernunft**, WW, Cilt IV, s. 708-709.

¹³⁹ Immanuel Kant; **Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**, WW, Cilt , s. 753

içeren *siyasî ortak varlıktan* [bürgerliches gemeines Wesen] ayırdırlar. Fakat görüleceği üzere, siyasî ortak varlık da sadece ulus-devlet boyutunda ele alınmamış, bilakis milletler birliği olarak federatif bir siyasî örgütlenme şeklinde projelendirilmiştir.

Kant bu üç alanda insanları birbirinden ayıran ve farklılaştıran ne varsa ortadan kaldırmaya çalışır. Kant'ın kozmopolitizmi bu anlamda bilgi, ahlak ve siyaset (/hukuk) alanında ayrışmalara sebep olan konuların belirlenmesi problemi ve onların aşılması çözümü etrafında şekillenir. Bunun biricik [unique] yöntemi ve çıkış yolu olarak akı bulur, çünkü akıl alanı dışında farklılıklardan ve dolayısıyla çatışmalardan kurtulunacak başka bir sığınak bulamaz. Böylece onun felsefesinde kozmopolit bakış açısı, hem bireysel huzuru hem de beşerî (kolektif) barışı içeren temel anlama sistemlerinden birini oluşturur.

2.3.1 Aklî Varlık Olarak İnsan: Kozmopolitizmin Epistemik Temelleri

Akıl herkeste ortak olan bir meleke olmasına rağmen insanlar arasında neden çatışma çıkmaktadır? Doğru bilgiye ulaşmanın temel aracı olan akıl alanında neden farklılıklar doğmaktadır? Kant'a göre bu sorunun iki temel kaynağı vardır. Bunlardan biri, aklın ilkelerinden yola çıkarak değil de, tecrübe dünyasına bağlı olarak çıkarım yapmaktan kaynaklanır. Diğerinin sebebi ise, akılda ortaya çıkan sorunlara çözüm ararken, tecrübeden bağımsız bir şekilde bulunan ve genel insan aklıyla örtüşen rasyonel boyuttaki birtakım kurucu ilkelerden medet ummaktır¹⁴⁰.

Kant gerçeği ıskalayan ve sadece bir yönüyle temsil eden bu sorunu çözebilmek için bu bakış açılarını özgün bir şekilde mezceder. Buradan şu sonucu çıkarır: Tecrübe alanı, akıl alanından bağımsız değildir, fakat bilmek için bilmenin varlık nesnesi (çünkü yok olan bir şey bilinemez) anlamında

¹⁴⁰ Immanuel Kant; **Kritik der reinen Vernunft**, WW, Cilt IV, s. 11.

tecrübe alanı zorunludur. Akılda önceden var olan bilme ilke ve kategorileri, ayrıca tecrübe alanının sınırları içinde –ki bu sınırların dışına insan zaten çıkamaz– olunduğu bilgisi ve bilinci doğrultusunda bilişsel faaliyetler gerçekleştirildiği takdirde doğru, dolayısıyla evrensel bilgiye ulaşılmış olunur. Kant burada özellikle bilişsel tikelliklere karşı bir açılım yaparak, tarihsel-toplumsaldan bağımsız bir şekilde istisnasız bütün insanlar geçerli bilginin var olduğunu göstermeye çalışır. Böyle bir durumu sadece bir imkân olarak değil, tarih felsefesi içinde bir zorunluluk, insanlığın kaderi ve ilerleme teorisi açısından beşerî evrimsel sürecin nihaî varış yeri olarak tarif eder.

Bu ortak ve genel geçerliliğe sahip evrensel bilgi, insanlara farklılıkların bir akıl (bilme) yanlışından kaynaklandığını, aslında sanıldığı gibi aksine insanlar arasında farklılık uçurumlarının çok daha kolay kapanacağını ima eder. Yeterki insanlar kendilerini doğru düşünmeye ve akıllarını başkalarının vesayetine tek etmeden kendi başlarına işletmeye vakfetsinler. Aklın bu doğru kullanımı, insanların ortak sonuçlar elde etmesine sebep olarak, ortak hayat ve kimliklerini kurmalarına vesile olacaktır. Bu durum bilgi (bilim), ahlak ve hukuk alanlarındaki ortak çıkarımlar sayesinde elde edilecektir. Dolayısıyla insanların akıllarını doğru bir şekilde kullanmaları, başka bir ifadeyle doğru bilme yöntemini öğrenmeleri, ortak kimliğe doğru adım atmalarını sağlayacaktır.

Kant'ta akıl, dünya bütününe merkezine yerleştikten sonra, hakikatin kurucu şartı hâline gelerek, pratik kanun koyucu olarak kendi başına tek amaç olma özelliğini taşıyan 'şahsiyet olarak insan'ın temeli olur¹⁴¹. Bu doğrultuda akıl, her zaman kendi kendine refere ederken, bundan böyle herhangi bir esası kendi dışında aramak yerine, doğrudan kendinden yola çıkarak oluşturur ve bizzat kendisi her şeyin tek temellendireni mercisine yükselir. Burada aynı zamanda Kant'ın diğer beşerî özellikleri algıması ve inşasında olduğu gibi, hem tarih hem de günümüz açısından herkesin

¹⁴¹ Siegfried König; **Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes - Locke - Kant**, Verlag Karl Alber, Freiburg / München, 1994, s. 187.

benimsemediği farklı bir aklilik durumunu temsil ettiğine dikkat etmek gerekir. İnsanoğluna atfedilen bu temel özelliklerin evrensel olduğu kabûlünden hareket edilerek, belirli bir seküler akla ve ahlaka dayalı bir kimliğin temelleri atılır.

Dolayısıyla Kant'ın akla yönelik söylediklerini bağlamına yerleştirebilmek için, onun Batı'da hasıl olan medeniyetle ilgili gelişmelerin varlığını bilhassa göz önünde bulundurduğunu ve bu gelişmelerden güç ve meşruluk elde ederek kendi düşünsel konumunu kuvvetlendirmeye çalıştığını unutmamak gerekir. Bu yüzden Kant'ın ahlakî kozmopolitizminin temellerini teşkil eden akıl ve ahlak donanımlı insan tasavvuru, içinde bulunduğu ihtiyaçlar sisteminden neşet ederek, bu sisteme uygun kompleks ve gelişmiş bir teori oluşturma saikinden kaynaklanır.

2.3.1.1 Bilgide Çatışma Alanı

Kant, epistemolojide empirisizm, rasyonalizm ve teoloji akımlarının neden olduğu bilgi alanındaki çatışma ortamını ortadan kaldırmak ve oluşturduğu sorunları çözmek ister. Böylece evrenselliğe, dolayısıyla ihtiyaçlar üstü ilkelere ulaşmak isterken, tam da kendi döneminin ihtiyaçlarından yola çıkar ve bu yüzden verili önermelerden yaptığı çıkarsamalar belirli bir tarihsel-toplumsallığa ait olmaktan kurtulamaz.

Kant neden evrenselliğe ihtiyaç duyar? Kant'a göre çatışmanın temel kaynağı üç beşerî alanda yansımasını bulan uzlaşmazlıklardır. Bunlar bilgi, ahlak ve siyaset (hukuk) alanlarında yerleşmiş olan farklılıklardır. Bu farklılıkların aşılması için bu alanlarda temel ortaklıkların, kabullerin ve uzlaşmaların olması şarttır ve ayrıca bu uzlaşmaları sağlamak herkesin menfaatinedir. Eğer bu alanlarda çatışmalara son verilmezse, bundan

insanlık zarar görecektir olacağından, evrensel ilke ve değerler aynı zamanda bütün insanların menfaatini temsil eder¹⁴².

Temel alanlarda (bilgi, ahlak ve siyaset) temel ortaklıklar (benzerlikler) veya evrensellikler olmazsa, çatışma ilelebet sürecektir. Evrenselliğe, dolayısıyla evrenselcilik siyasetinin seküler, liberal ve antroposantrik (insan merkezci) yahut hümanist ideoloji olarak şekillenmiş türü olan kozmopolitizme bu sebepten ihtiyaç duyulur. Bu anlamda kozmopolitizm barış içinde birarada yaşama projesi ve beşerî düzen siyasetidir. Kozmopolitizm, çatışma çözücü görevini ifa etmektedir. İhtiyaç duyulan şey, zikredilen alanlarda insanlar arasında süregiden kronik çatışmaları çözmektir. Kant'ın felsefesi (kozmpolitizmi), bu açıdan barış felsefesidir, barışın şartlarını belirleyerek kapsamlı bir barış sözleşmesi ortaya koyar. Kant'ın toplum sözleşmesi görüşünün bu çerçevede okunması daha isabetli olur. Devletler tabii halde birbirleriyle savaş durumunda olduklarından, bundan ancak evrensel devletler birliği [allgemeiner Staatenverein] veya sürekli devletler kongresi [permanenter Staatenkongreß] kurarak kurtulabilirler¹⁴³. Ayrıca sadece siyasî alanda değil, aynı zamanda bilgi ve ahlak alanında da herkesin katılacağı ve onaylayacağı bir barış düzeni tesisi söz konusudur. Dolayısıyla kozmopolitizm evrensellik ihtiyacına bir cevap olarak belirginleşmektedir. Evrensellik ihtiyacı içeriği çeşitli şekillerde tanımlanabilir, ancak burada Kant bağlamında anlaşılması gereken tikelliklerin çatışma kaynağı olması sebebiyle, bu savaş halini sona erdirecek olan genelgeçer ilke ve kanunların varlığına ihtiyaç olduğu görüşüdür.

¹⁴² Gerçi Kant, ahlakî eylemin belirli bir amaca yönelik olmadığını söyleyip, sadece görev bilinciyle yapılanın ahlakî olduğunu belirtse de, makro düzeyde evrensel, yani aklî olanın insanın menfaatine olduğu açıktır. Ahlakî eylemi teoride göreve indirgemek, ahlakî eylemin sonuç itibarıyla insanın menfaatine olmasını engellemez. Bu doğrultuda Kant'ın teorisi bir yönüyle deontolojik iken, diğer yönüyle teleolojiktir. Kant'ın ahlak felsefesinin teleolojik değerlendirmesi için bkz. Rudolf Langthaler; **Kants Ethik als "System der Zwecke": Perspektiven einer modifizierten Idee der "moralischen Teleologie" und Ethikoteologie**, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1991.

¹⁴³ Immanuel Kant; **Die Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VIII, s. 474.

Bu yüzden epistemolojinin bütün çatışmaların başlangıcını ve esasını teşkil ettiğini kabul ederek, akıl alanında statüsünü koruyan bu savaş hâlini ortadan kaldırmaya uğraşır. Bu da ancak epistemoloji alanında evrensel kabullere erişmekle mümkündür. O dönemde felsefede hâkim olan iki temel bilgi teorisi akımı vardır. Bunlar rasyonalizm ve empirisizmdir. Felsefenin dışında yer almasına karşın etkili ve genel anlamda kurumsal olarak daha baskın olan ise teoloji, başka bir ifadeyle Hıristiyan ilahiyatıdır¹⁴⁴.

Kant, kendini bu üç etkili bilgi teorisi arasında bulur, fakat hiçbirine ait olmaz, çünkü aralarında bir anlamda barışı tesis etmek istediğinden, herbirinin dahil olabileceği asgari sözleşme şart ve ilkelerini ortaya koymaya çalışır. Bu üç epistemoloji yaklaşımının düşünceleri genel hatlarıyla çizilerek, Kant'ın evrensel bilgi teorisinin nasıl şekillendiği ve dolayısıyla mevcut teorilerde tespit ettiği eksiklikleri nasıl gidermeye uğraştığı görülebilir.

Kant'ın felsefesi, nasıl içinde bulunduğu dönemin muteber akımlarıyla çatışarak onlara bir meydan okuma niteliği taşıyorsa, benzer şekilde Hıristiyan teolojisi, rasyonalizm ve empirisizm birbiriyle münazara ve mücadele içinde gelişir. Rasyonalizm, akıllı küçümseyen ve onu bilgi kaynağı olarak görmeyen, insan için yeterli bilginin başta Tevrat ve İncil olmak üzere dinî kitaplarda ve klerjide (ruhban sınıfı) bulunduğunu söyleyen Hıristiyan dogmatizmine karşı geliştirildi. Ortaçağ Avrupasının hâkim düşüncesini teşkil eden Hıristiyan dogmatizmine göre esas olan inanç konularına inanmaktı, akıl yürütmek değil. Zaten akıl kendi başına bir şey yapacak güçte değildi, zira ilahî akıl insanlar için her şeyi düşünmüş ve gerekli yaşama ilkelerini düzenlemişti. İnsanların yeni bir şey ortaya koymaya değil, inanmaya,

¹⁴⁴ Kant'ın profesörler heyetine girebilmesi için, profesörlük yemini etmesi gerekiyordu. Bu yeminin içeriğinde Luteryan Kilisesi'nin inancına yükümlülük maddesi, bu yoldan sapanlara (Wiedertäufer, Sakramentariyer) karşı da açık reddiye bulunmaktaydı, bkz. Karl Vorländer; **Immanuel Kant: Der Mann und das Werk**, Cilt II, 3. baskı, Marix Verlag, Wiesbaden, 2004, s. 40. 18. yüzyılda Almanya'da üniversiteler dahil eğitim kurumları Hıristiyanlık ölçütüne göre dizayn edilmişti ve Fichte örneğinde olduğu gibi ateizmle suçlanmak üniversiteden atılmak için yeterli bir sebepti. Kant, hiçbir zaman açık bir şekilde Hıristiyanlık eleştirisi yapmaz, fakat ilk büyük eseri olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nden son eserlerine kadar hemen hemen hepsi, birçok açıdan din ve teoloji eleştirisidir.

mevcut dini hayata geçirmeye ihtiyaçları vardı. Akıl, bu süreci gerçekleştirmek ve dinin bireysel ve toplumsal düzeyde tahkim edilmesiyle sorumluydu.

Ne var ki, Amerika'nın keşfi, Rönesans ve Reform'un etkisiyle birlikte oluşan yeni grup ve zümreler, farklı yaşama şekilleri geliştirerek, entelektüel düzeyde Yunan felsefesinden beslenmeye başladılar. Bu ortamda René Descartes (1596-1650), Baruch Spinoza (1632-1677) ve Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) gibi önde gelen filozoflar rasyonalist düşüncüyü geliştirdiler. Rasyonalistler eleştirilerine akıl dışındaki bilgi kaynaklarını hiçe sayarak başladılar. Onlara göre bilginin aslî kaynağı, duyu organları ve tâbi olduğu nesneler dünyası değil, akıl melekesi ve tâbi olduğu zihin dünyasıdır.

Bu yüzden bir bilginin doğruluğu, akıl ile uyum içinde olup olmamasından ziyade, akıl mahreçli olup olmamasına göre değerlendirilir. Diğer önemli ve can alıcı nokta ise, rasyonalistlere göre bilgi doğuştan akılda bulunduğu için sonradan kazanılmaz. Akıl var olmanın temeli hâline gelir. “Düşünüyorum, o hâlde varım” [“cogito, ergo sum”] mottosuyla meşhur olan rasyonalizmin kutbu Descartes’a göre, eğer varlığımızı var kılabiliriz, bu ancak akıl yoluyla inşa ettiğimiz bilinç sayesinde.

Empirisistlere göre, ki bunların başında Francis Bacon (1561-1626), John Locke (1632-1704) ve David Hume (1711-1776) gelir, doğuştan akılda mevcut olan bilgi anlayışı yanlıştır. İnsan, doğuştan itibaren içinde bulunduğu toplumsal ortama göre bilgilenir. Doğumla birlikte bilişsel hafıza ve meleke ‘boş levha’ [tabula rasa] şeklindedir ve sonradan duyu organları aracılığıyla doldurulur. Empiristler, soyluların doğuştan gelen üstünlüklerini ve buna dayalı toplumu reddettikleri için, eğitimle aydınlaştırılan toplum anlayışına ciddi katkı sağlarlar.

Bir filozof olarak Kant, kendi bağlamı ve konumu doğrultusunda çözülmesi ihtiyaç olarak tezahür eden bir sorunla başetmeye gayret eder. Kant, eğilim, itki, a posteriori saikler, vs. şeklinde tarif ettiği ihtiyaçlardan

azade evrensel bir bilgi teorisi kurmakla meşgul olurken, bu durum kendisini evrenselliğe sevkeden şeyin (eksiklik duygusunun) tam da bir ihtiyaç olduğunu, dolayısıyla aslında tikel bir saik olduğunu ve bir de onun içinde yaşadığı dönemin bilgi teorileri arasında uzlaşma sağlamak şeklinde pozisyonel, sınırlı ve özel bir durum olduğunu ortadan kaldırmaz. Zira Kant etnisite, din, sınıf ve kültür olarak farklı bir mensubiyete sahip olsaydı, aynı sorun ve çözümlere sahip olur muydu sorusunu sormak icap eder.

Bu soruyu şu şekilde irdeleyebiliriz. Kant'ın döneminde Afrika'da yaşayan insanların hayat şekli, Königsberg'te olduğundan farklıdır. Fakat evrimci-ilerici lineer tarih ve antropoloji anlayışının aksine, Afrika'nın sakinleri olan siyah derili insanların akıllarını kullanmalarını etkileyecek genetik herhangi bir zihinsel eksiklikleri olmamıştır. Esasında Kant ile aynı zekâ seviyesine sahip binlerce kişinin o dönemde o topraklarda yaşadığı söylenebilir. Buna rağmen Kant'ın sorun kabul edip çözmeye çalıştığı konularla, Afrika'da meskun kavimlerin sorunları ve çözümleri elbette farklıdır.

Anton Wilhelm Amo (1703-1759) örneğinde olduğu gibi, Kant'ın çağdaşı olarak 18. yüzyılda Almanya'da yetişmiş ve Halle Üniversitesinde dersler vermiş zenci bir felsefe profesörünün araştırma nesnesi, farklı ihtiyaçların düşünsel çalışmaları birbirinden değişik alanlarda yoğunlaştırdığına dair önemli bir katkı sunar. A. W. Amo'nun doktora tezi olan Avrupa'da Zencilerin Hakları [Dissertatio inauguralis De Jure Maurorum in Europa] başlıklı eseri, neyi öncelikli gündem olarak ele aldığını gösterir. İlk basılı eserlerinden itibaren, köle ticaretinin ve zencilerin maruz kaldığı muamelelerin adaletsizliğini işler¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Lewis R. Gordon; **An Introduction to Africana Philosophy**, Cambridge University Press, New York, 2008, s. 37.

2.3.1.2 Aklın Doğuşu

Kant'ın transendental felsefesinde ve dolayısıyla ahlakî kozmopolitizminde önemli yer işgal eden aklın, sistemsel temellerinin anlaşılmasını sağlayan bir doğuş hikâyesi vardır. Bir anlamda beşerîleşme denilebilecek bu durumun bir tarihi ve oluşumu bulunur. Akıl, insanın tabiatıtan kopuşunun ve özgürlük boyutuna geçişinin başlangıcıdır. Bu aynı zamanda insanın doğuşudur ve kendi benzerleri arasından farklılaşmasını mümkün kılan ilksel ve belirleyici özelliktir.

Kant'a göre, insanlık tarihinin başlangıcı insanın aklının bilincine varmasıyla başlar. Ancak bu başlangıç ilk çatışmanın da yaşandığı momenttir. Kant insanlığın bu oluşum aşamasını seküler ve felsefî bir yorumla Tevrat'taki Genesis bölümünü takip ederek yapar. İnsan bu aşamada tabiatla uyum içinde yaşıyordu ve tabiatın kendisi için belirlediği hayat formlarından başka bir özelliğe sahip değildi. Kant'a göre bu durum aynı zamanda insanın mutluluk çağıdır, zira burada henüz seçme imkânına kavuşmadığından hayatını homojen ve içgüdüsel bir organizma şeklinde sürdürür. Bu yönüyle insan hayvandan farksız, hatta bizzat hayvan türünün bir parçası veya mensubu olarak gözüktür. İtkileri onun ne yapması gerektiğini belirlediği için beslenme ihtiyacını karşılarırken de itkilerinin kendisine çizdiği sınırlar dahilinde eylemde bulunur.

Kant, *İnsanlık Tarihinin Muhtemel Başlangıcı* adlı risalesinde ilk günah inancıyla bağlantı kurarak, insanlıkla birlikte aklın doğuşunu biraz da sembolik bir üslûpla (sekülerlik ve rasyonellikle mürekkep bir yorumla) açıklamaya çalışır. Kant aslında antropolojik bir açıklama niteliği taşıyan bu bakış açısını teolojik bilgiyle süslemeyi ihmal etmez. Hatta Hz. Adem'in işlediği ilk günah inancının seküler bir yorumunu sunar.

Buna göre, ilk zamanlarda henüz hayvanlardan farklılaşmamış insanların hayatları, tanrının sesi olan içgüdü [Instinkt] tarafından yönetiliyordu¹⁴⁶. Tabiatla uyum içinde sürdürülen bir hayatı temsil eden bu devirde, insan, itkisinin güdümü altında tabiat kurallarına bağımlı bir şekilde yaşırdı. Bir benlik ve şahsiyet olarak kendisinin bu sürece bir katkısı veya bunun şuurunda ve farkında olup olmadığı belli değildir. Zira hayvanlardan ayırt edilmesini sağlayacak aklî bir özelliği göze çarpmaz. Bu açıdan hayvanlardan farklı bir var olma durumu söz konusu olmadığı gibi, onlarla aynı tabiat kurallarına tâbiyet vardır.

Bu düzende insanın ihtiyaçları tamamıyla itki tarafından belirlenir. Ancak insan, yemesi için serbest bırakılan meyve yerine, yasak olanını yiyerek, ilk defa aklî bir varlık olmaya adımını atar. İnsan, beslenme, soyunu sürdürme ve sevgi olmak üzere bu üç temel ihtiyacı, kendisine verili olanın dışına çıkarak yeniden belirleyebileceğini keşfeder. Böylece o, akıl ile ilk defa kendisine sunulana karşı gelir ve sahip olduğu tahayyül kudreti [Einbildungskraft] ile yeni ihtiyaçlar geliştirebileceğini görür.

Ancak bir noktadan sonra insan itkilerinin sınırının dışına çıkabileceğini keşfederek, “besin maddelerine ilişkin bilgisini”¹⁴⁷ bu sınırın dışına doğru genişletir. Böylece kendisi için belirlenmiş olanın dışına çıkar. İnsan türünün doğuşunu başlatan bu gelişme, insanın *belirleyen* tarafından konulan belirleyiciliklerle yaptığı ilk çatışmadır. Kant bu belirleyeni bazen tanrı bazen de seküler bir bakış açısıyla tabiat olarak vasıflandırır. Bu karşı koyma önemlidir, zira böylece insan bütün diğer hayvanların tâbi olduğu şartların ötesine geçerek¹⁴⁸, nitelik ve yetenekleri itibarıyla eskisiyle kıyaslanmayacak kadar farklı olan yeni bir hayata adım atar.

İnsanoğlu, başlangıçta beslenme (gıda) ihtiyacını gidermek için içgüdüünün çizdiği sınırlar dairesinde belirli meyvelerle iktifa ederken, bir

¹⁴⁶ Immanuel Kant; **Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte**, WW, Cilt XI, s. 87.

¹⁴⁷ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 87

¹⁴⁸ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 88.

kabiliyet [Vermögen] olarak aklının bilincine ulaştıktan sonra, bütün hayvanların (canlıların) yaradılışı veya tabiatın kurallarına bağımlılığı gereği tâbi olduğu sınırlılıkları aşabileceğini fark eder¹⁴⁹. İnsan öyle bir düşünceye ulaşır ki, orada itkilerini tabiatın öngörmediği veya tanrının istemediği bir şekilde tatmin etme noktasına varır¹⁵⁰. Akıl melekesini kazanan insan, ihtiyaçlar alanında değişikliğe gitme gücüne erişerek, bunun kaynağı olan zihinsel faaliyetlerle donanmış yegâne varlık olarak beşerleşir.

Akıl ile artık özgürlüğün yolu açılır ve bununla birlikte kendisinde öyle bir kabiliyetin bilincine varır ki, bundan sonra kendi başına kendi hayat yolculuğunu seçebilecek ve diğer hayvanlar gibi tek bir hayata bağlı kalmak zorunda olmayacaktır¹⁵¹. Bu değişimin etkilerini hayatında görmeye başlar. Beslenme konusunda kaydettiği devrimden veya tarihî kırılmadan sonra, karşı cinse yönelik içgüdü'nün tetiklediği türün korunması ihtiyacı için varolan cinsel cazibenin, hayvanlarda olduğundan daha farklı anlamlara bürünebileceğini keşfeder¹⁵². Aklın geldiği bu ikinci aşamada insan, ihtiyacını giderecek benzer nesneler arasında seçim yapma noktasından, ihtiyacını gideren tatmin nesnesini dönüştürme boyutuna geçer. Örneğin artık hayvanlardan farklı olarak cinsel cazibe, karşı cinsle belirli aralıklarla biraraya gelinen ve çiftleşildikten veya yavruların yetiştirilmesinden sonra son bulan bir ilişki değil, bir karı-koca ilişkisi ve aile olarak kurulan sürekli ve toplumsal bir kurumla bütünleşir.

Akıl, insan ihtiyaçlarının mahiyetine müdahale ettikten sonra, bir sonraki aşamada gelecek beklentisi hakkında düşünmeye başlar¹⁵³. Gelecek beklentisinin, mevcut durumdan daha iyisini ümit etmek gibi olumlu bir etkisinin yanı sıra, geleceğin belirsizliği konusunda endişe etmek gibi olumsuz

¹⁴⁹ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 88.

¹⁵⁰ Denker, Rudolf; **Grenzen liberaler Aufklärung bei Kant und anderen**, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1968, s. 63.

¹⁵¹ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 88.

¹⁵² Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 89.

¹⁵³ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 90.

bir yanı olur. Ne var ki, bu kabiliyetin en önemli özelliklerinden biri, insanı sadece kendisi üzerine düşünmeyi bıraktırıp, gerçekleştiremediklerinin bir gün çocukları vasıtasıyla hayat bulacağını ümit ettirmektir. Ayrıca gelecek beklentisi gibi bir vizyona sahip olması, sadece kendisinin görüp görmemesine bağlı kalmadan ileriye dönük plan ve hazırlıklar yapmasına imkân sağlıyordu.

İnsanın aklına dair bu süreçte keşfettiği son temel özellik, kendisinin tabiatın gayesi [Zweck der Natur] olduğu gerçeğidir. Kant, bu durumu somutlaştırmak için yine Tevrat'tan verdiği bir örnekle açıklık getirir. Buna göre koyunun üzerinde taşıdığı post onun kullanımına değil, tabiat tarafından insanın kullanımına verilmiştir. Zira bu postu kullanmak öncelikle insanın hakkıdır. Bu hak, insanın artık hayvanlarla yaratılışa hemcins olmadığını, aksine insan bir tarafta, hayvanlar diğer tarafta olmak üzere ayrıştığının göstergesidir. Böylece hayvanlar ve dolayısıyla yeryüzünde var olan her şey, insanın amaçlarına ulaşması için birer vasıta ve alet [Mittel und Werkzeug] hâline gelir¹⁵⁴.

2.3.1.3 Toplum dışı Toplumsallık (Antagonizm)

Kant'a göre, en başından itibaren tabiatın kendi planı bulunduğu için, insanın sahip olduğu özelliklerin ve bu doğrultuda yaşadığı gelişmelerin belirli bir anlamı ve amacı bulunur. Tabiat, insana çeşitli kabiliyetler vermekle yetinmez, bunun yanında bu kabiliyetleri geliştirmesi için onun sürekli bir çatışma hâlinde [Antagonismus] olmasını sağlar. Kant bu çatışmaya toplum dışı toplumsallık [ungesellige Geselligkeit] der ve bunu şu şekilde açıklar. İnsan tabiatında toplum olmaya doğru bir eğilim bulunmasına karşın, aynı anda bu toplumun ayrışmasına yol açacak olan bir direnç vardır ¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 91.

¹⁵⁵ Immanuel Kant; **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**, WW, Cilt XI, s. 37.

İnsanı toplumsallaşmaya sevk eden, böyle bir ortamın kendisini daha fazla insan hissettirmesinden kaynaklanır, ki bu durum doğrudan onun tabii istidatlarını [Naturanlagen] geliştirmesiyle bağlantılıdır.

İnsanın kendi ihtiyaçlarını genişletebilme kabiliyetine sahip olması, insanlar arasındaki çatışmanın sebebi hâline gelir. İnsanda aklın ortaya çıkışına rağmen tabiatın bıraktığı benlik sevgisi [Selbstliebe]¹⁵⁶, insanın her şeyi sürekli sadece kendi anlayışına göre oluşturmaya yol açar. Kendi varlığını muhafaza etmek ve geliştirmek isteyen insan, aynı saiklerle hareket eden ve dolayısıyla Kant'ın terimleriyle *sahip olma hırsı* (açgözlülük, tamah) [Habsucht], *itibar görme hırsı* (şan, şöhret hırsı) [Ehrsucht] ve *hükmetme hırsı* (iktidar hırsı) [Herrschaftsucht] gibi ihtiyaçların meydana gelmesini tetikleyen ihtiraslarda açılımını bulan benlik sevgilerini gerçekleştirmek isteyen insanların rekabet ve direnciyle karşılaşır¹⁵⁷. Bu yüzden insan, akılla birlikte elde ettiği üstünlükler sebebiyle, kendi hayatını kendi kavrayışına göre gerçekleştirme arzusu duyar. Fakat bu arzuya rağmen aynı yetenekleri haiz olan diğer insanlar, yine çatışmayı tetikleyen kendi arzuları yüzünden diğerlerine karşı koyarlar.

Ne var ki insanda sadece birbirinden ayrılmaya ve çatışmaya sevk eden toplumdışılık [Ungeselligkeit] eğilimi [Neigung] değil, bunun yanında mevcut çatışmaları ortadan kaldırmaya bile kontrol altına alacak olan toplumsallık [Geselligkeit] eğilimi bulunur. Bu eğilim, beşeriyeti, evrensel hukuk tarafından idare edilen vatandaşlar toplumuna [bürgerliche Gesellschaft] doğru yönlendirir¹⁵⁸. Zira ancak böyle bir toplumda tabiatın en yüksek gayesi olan istidatların gelişmesi mümkün olduğu için, insanlar, siyasî bir topluluk olarak biraraya gelme itkisi tarafından yönlendirilirler. Bu tür bir beşerî düzenin mensupları arasında en üst düzeyde özgürlük ve aynı zamanda uygulanabilir

¹⁵⁶ Rudolf Denker; **Grenzen liberaler Aufklärung bei Kant und anderen**, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1968, s. 64.

¹⁵⁷ Rudolf Denker; **a.g.e.**, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1968, s. 64.

¹⁵⁸ Immanuel Kant; **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**, WW, Cilt XI, s. 39.

bir antagonizm hayat imkânı bulurken, bununla beraber bir kimsenin özgürlüğünün başkalarının özgürlükleriyle birarada var olabilmesi için bu özgürlüğün sınırlarının kesin bir şekilde belirlenmesi ve güvence altına alınması gereklidir.

2.3.1.4 Aklın İhtiyaçları

İnsanın toplumdışı toplumsallığın sebep olduğu sorunlardan kurtulması için aklını kullanması gerekmektedir. Bu duruma sebep olan akıl idi, fakat bu durumdan kurtaracak olan da ondan başkası değildir. Dolayısıyla insanlar akla müracaat ettiler ve akıl, bir taraftan insanların vatandaşlık [bürgerlich] örgütlenmesine giderek hukukî bir düzene adım atmasına imkân tanırken, diğer taraftan metafizik alanda veya akıl alanında başka derin ayrışmalara yol açmaktaydı.

Kant, bunu bir taraftan aklın bizzat kendisinden neşet eden ihtiyaçları ile açıklamaya çalışırken, diğer taraftan aklın doğuşuyla birlikte ortaya çıkan problemlerden kurtulmak için, insanda bir ihtiyaç olarak tezahür eden metafizik alandan medet ummak şeklindeki süreçle açıklar. Çatışmaların akıl alanında yoğunlaşmasının bu yüzden iki sebebi vardır: Birincisi aklın doğuşu ile insanda ortaya çıkan zihni melekeler (ihtiyaçlarını dönüştürme kabiliyeti) ve ikincisi aklın bizzat kendisinden kaynaklanan ihtiyaçları. Kant'ın aklın ihtiyaçları dediği temel inanç problemleri, aynı zamanda insanın varlığını ve hayatını anlamlandırmasını sağlar. Bu alana dayanarak ihtiraslar ve dolayısıyla insanlarla olan ilişkiler denetlenip bir düzene koyulmak istenir. Burası, eğilimlerin [Neigung] tetiklediği ihtiyaçlar dışında bulunan, insanın doğrudan aklın kendisi için kendisinden türettiği ihtiyaçlar alanıdır. Aklın ihtiyaçları ve aynı zamanda cevap bulması gereken kaçınılmaz ödevi [unvermeidliche Aufgabe] tanrı, sonsuzluk ve özgürlüktür¹⁵⁹. Adı geçen

¹⁵⁹ Immanuel Kant; **Kritik der reinen Vernunft**, WW, Cilt III, s. 49.

konuların doğrudan çözümü üzerine yoğunlaşan bilim dalı ise metafizik olarak belirir.

İhtiyaçlar tarafından yönlendirilen aklın bütün çabası, şartsız olanı bulmaktır¹⁶⁰. Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri şudur: Kant aklın bir ihtiyacı olarak şartsız ve evrensel olanı ararken, aklın ve dolayısıyla insanın doğuşunu meydana getiren zihin özelliklerinin sebep olduğu, tecrübî alandan kaynaklanan ihtiyaçlar alanındaki çatışmaları aşmak ister. Çünkü aklın ihtiyaçları şartsız olana sevkederken, tecrübe alanından neşet eden ihtiyaçlar (eğilimler, ihtiras, zevk, vs.) şartlara bağımlı kılmaktadır. Ne var ki şartsız olanı bulmaya yönelik bu arayış, tarihî olarak insanların arasında süregiden çatışmaları engelleyici olamamıştır. Zira aklın bu ihtiyacını gidermek için bulunan çözümler, kimi yönleriyle benzerlikler göstermesine rağmen, hep farklı olagelmıştır.

Akıl, sorunları birlik ve kesinlik içinde çözmek istedikçe, dolayısıyla güvenli ve istikrarlı bir liman bulmaya çalıştıkça, paradoksal bir şekilde kendi konumunu güvensizleştirerek karanlıklara gömülüyor, bundan kurtulmak için tehlikelere atılıyor ve birbirine tezat teşkil eden ihtiyaçlar tarafından yönlendiriliyor¹⁶¹. Diğer yandan akıl zaman içinde bizzat kendisinden kaynaklanan ihtiyaç konularını bilebileceğini zannederek, bu konularda bilgi edinme gayretine girmektedir. Ancak kognitif olarak böyle bir imkânın bulunmaması sebebiyle, bu alanda ortaya bilgi diye öne sürülenler bir yanılsamadan ibaret kalmaktadır. İnsanın böyle bir ihtiyaç hissetmesi, bu alanları sınır kaydı koymadan aşkın (transendent) boyutta bilebileceğini, böylece ötedelikle bağlantı kurabileceğini sanmasına yol açar. Fakat bu sanı, akıl veya metafizik alanında çatışmanın hararetini artıran unsura dönüşür.

Ne var ki Kant, bu üç aklî ihtiyaçtan sadece özgürlüğün rasyonel olarak sağlaması yapılabileceğini vurgulayarak, diğerleri arasından özgürlük lehine

¹⁶⁰ Pauline Kleingeld; **Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants**, Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg, 1995, s. 90.

¹⁶¹ Volker Gerhardt; **Immanuel Kant: Vernunft und Leben**, Reclam, Stuttgart, 2002, s. 123.

bir tercihte bulunur. Her ne kadar insanlar için tanrı ve sonsuzluk inancının hayatlarını anlamlandırma ve düzenleme bakımından düzenleyici bir rolü bulunsa da, bir sentetik a priori olarak ve dışsal özgürlük anlamında insan hayatında kolektif bir karşılığı olan idea özgürlüktür. Ancak bu durumun çok açık olduğunu söylemek zordur, zira Kant, tabiat kanunlarından, bireyin kendi eğilimlerinden ve başkasının kendi üzerindeki keyfî ihtiyarından bağımsızlaşmayı özgürlük olarak tanımlar¹⁶². Dolayısıyla birbirinden farklılaşmış ve kendi içinde bir şeye karşı özgürleşme hedefi taşıyan özgürlüklerin bulunması, Kant'ın akıl ihtiyacı olarak bahsettiği özgürlüğün zorunlu olarak etik ve hukukî (siyasî) boyutuyla birlikte düşünülmesini veya hatırlatılmasını gerektirir.

Kant aklın ihtiyaçlarının çözümünü açık bir şekilde vermez, ancak bilmenin sınırlarını ve o sınırların çerçevesini çizen bilmenin unsurlarını ortaya koyarak, dolaylı bir öneri sunar. Kant'ın aklın ihtiyaçlarını a priori alana bırakması, insanlar arasında ortaya çıkan temel tartışma konularının ortadan kaldırılmasına yönelik bir adımdır. Onun bu üç temel kavramı, 'bilinmezlik' boyutuna çıkarmasının amacı, bu konuda kesin bir şey söylenmesini ve dayatılmasını engelleyerek insanlar arasındaki ortak değerleri çoğaltmak gayretidir.

Ne var ki, ihtiyaçların formel ve soyut bir şekilde tespit edilip kabul görmesi, o ihtiyaçların giderilme safhasında herkesin konsensüs sağlayacağı ve razı olacağı anlamını taşımaz. İnsanlık tarihinin hiçbir aşamasında böyle bir durum söz konusu olmadığı gibi, günümüzdeki farklılaşmış, karmaşıklaşmış modern toplumlarında, ortak ihtiyaçların ortak bir şekilde karşılanabileceğini söylemek, evrensel barış ve kardeşlik adına insanların tektipleştirilmesiyle sonuçlanır. Nancy Fraser, geç kapitalist refah devleti toplumlarında ihtiyaçlar hakkında konuşmanın çekişmeli karakterinden söz

Peter Unruh; **Die Herrschaft der Vernunft: Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants**, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1993, s 118.

ederek¹⁶³, ihtiyaçlara ilişkin taleplerin birbirinden ayrı özellikler taşıdığını vurgular. Bu yüzden ihtiyaçların yorumlanması siyasetine ihtiyaç duyulduğunu, çünkü ihtiyaç kabul edilen olguların ne olduğu konusunda mutabakat sağlansa dahi, onun giderilme noktasında ihtilafların doğduğu belirtir. ABD’de yaygın bir durum olan evsiz insanların hayatlarını sürdürebilmeleri için barınacak yere ihtiyaçları bulunduğu herkes tarafından kabul edilir¹⁶⁴. Evsiz insanların barınma ihtiyacı nasıl karşılanacaktır? Bu konuda Fraser örneğin şu sualleri sorar¹⁶⁵: Evsiz insanların metro tüneli veya otobüs terminalinde uyumalarına müsaade mi edilmelidir? Geçici barınaklar mı temin edilmelidir? Yoksa kalıcı evler mi verilmelidir? Evetse onlara sağlanacak barınma evleri nasıl olmalıdır? Kira yardımı mı yapılmalıdır? İş mi bulunmalıdır? Fraser’in makalesinde ayrıtılandırıldığı gibi, bu sorular ve alternatif çözümler daha da çoğaltılabilir. Görüldüğü üzere, barınma ihtiyaçlarının nasıl karşılanacağı suali sorulduğu andan itibaren, bu konuda verilen cevapların çeşitliliği ihtiyaçların giderilme şeklinin kişilere göre ne kadar değiştiğine işaret etmektedir. Bu farklılık, nötr diyebileceğimiz bir konuda bu kadar çok çıkabiliyorsa, Kant tarafından a priori alana havale edilseler de tanrı, sonsuzluk ve özgürlük alanlarında ortak bir uzlaşmanın elde edilmesi zorlaşacaktır. Zira insanların bir kısmı için varoluşsal özellik taşıyan bu üç temel konunun veya ihtiyacın bilinemezlik alanına taşınarak çözülmek istenmesi de, bir birey ve taraf olarak Kant’ın belirli bir ihtiyaç karşılama formu olarak görünmektedir.

2.3.1.5 Bilmenin Sınırı: Neyi Bilebiliriz?

İnsanlık tarihinde üzerinde bu kadar mücadele verilen ve Kant’ın aklın ihtiyaçları diye tarif ettiği tanrı, sonsuzluk ve aşkınsal (transendental)

¹⁶³ Nancy Fraser; **İhtiyaçlar Mücadelesi**, (çev.) Aykut Tuncer Kılıç, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 1-4.

¹⁶⁴ Nancy Fraser; **a.g.e.**, İstanbul, 2006, s. 6.

¹⁶⁵ Nancy Fraser; **a.g.e.**, İstanbul, 2006, s. 6-7.

özgürlük kavramları etrafında meydana gelen çatışmalar, ancak bu konularda neyin bilinebileceğinin sınırları tespit edildiği takdirde ortadan kalkabilir. Zira Kant'a göre inancın konusu olan tanrı, sonsuzluk ve (transendental) özgürlük bilinemez, ancak akıl inancı [Vernunftglaube] olarak ifade edilebilir¹⁶⁶. Kant burada inanç [Glaube] ile bilgi [Wissen] arasında kesin bir çizgi çizer ve bunların her birinin kendi alanlarında anlamlarının ve gerçekliğinin olduğunu benimser.

Bir inanç –Kant bunun yerine postulat demeyi tercih eder– olarak tezahür eden aklın ihtiyaçları, bilgiye [Wissen] dayanan, dolayısıyla duyarlık aracılığıyla duyulan bir tecrübe dünyasıyla değil, ahlakî inanç ve eylemleri destekleyici mahiyet taşıyan bir amaç doğrultusunda (pratik) akıl yoluyla anlamlandırılır. Kant bu üç teorik kavramı, transendental ideler olarak tanımlayarak, bunların herhangi bir nesnel ve mümkün tecrübî karşılığının olmadığını, aksine pratik açıdan sadece saf aklın postulatları (düşünce nesnesi) olduğunu vurgular¹⁶⁷.

Kant, bunların akılda bir ihtiyaç olarak tezahür etmesine karşın hiçbir şekilde bilinemeyeceğini, zira bunların eğer varsalar başka bir dünyaya veya boyuta ait olduklarını, insanın ise oraya nüfuz etmek için gerekli bilişsel donanımının olmadığını ispatlamaya çalışır. Kant bu alanı kendinde şey [Ding an Sich] veya başka bir ifadeyle kendi başına varolan şeyler olarak tanımlar. Bilgi sadece tecrübe dünyasından elde edildiği için, tecrübe dışında herhangi bir bilinebilirlik yoktur. Bu en azından insan için böyledir ve insan sahip olduğu bilme araçları yüzünden, empirik alana bağımlı olarak bilgi edinir.

İnsan, görüngüler [Erscheinung] dünyasının dışına çıkamadığı için aşkın [transzendent] kavramıyla anlaşılmaya çalışılan ve bilişsel melekelerinin

¹⁶⁶ Kant, “inanca yer açmak için, bilgiyi kaldırmam gerekiyordu” diyerek, bilgiyle inancın birbirinden farklı gerçeklikler olduğunu belirtir. Bkz. Immanuel Kant; **Kritik der reinen Vernunft**, WW, Cilt III, s. 33.

¹⁶⁷ Heiner F. Klemme; **Immanuel Kant**, Campus Verlag, Frankfurt /Main, 2004, s. 111-112

ötesinde yer alan âleme hiçbir şekilde nüfuz edemez. Bu irtibatsızlık sebebiyle kendinde şey denilen varlık boyutunun ne olduğu hakkında yorum yapmak abesle iştigaldir. Zira varlığı bilinemez olan eşyanın varlığını bilme çabası, bilinen hiçbir insanî özelliklerle mümkün değildir. Dolayısıyla Kant'a göre, bu sebeplerden ötürü dikkatimizi görüngüler dünyasına, daha da önemlisi insanlığa yoğunlaştırmalıyız. Burada seküler alanın sınırları kalın çizgilerle biz kez daha vurgulanır.

2.3.1.6 Bilmenin Unsurları: Görü, Anlak ve Akıl

Kant'ta akıl kavramı, genel anlamıyla zihnin [Gemüt, Geist; mind] bütün üst melekelerini ve dolayısıyla anlakla birlikte insan öznesinin bilişsel kabiliyetlerini içerir¹⁶⁸. Dar veya spesifik anlamıyla ise duyarlık ve anlağın yanında üçüncü bir aşama (veya meleke) olarak insan zihninin bir parçasıdır¹⁶⁹. Böylece Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'yle çığır açtığı akıl terminolojisini baştan aşağı yeniden şekillendirir¹⁷⁰. Zira 18. yüzyıla kadar akıl [Vernunft], *ratio* kavramının karşılığı olarak kullanılırken, anlak [Verstand], *intellectus*'un mukabiliydi. Bu kullanım şeklinde aklın daha düşük bir anlamı vardı ve duysal algıyı kavramsal olarak düzenleme fonksiyonuna sahipti. Anlak ise daha yüksek bir yer işgal ediyor ve duysal algıdan bağımsız olarak saf ide ve ilkelerin oluşmasını sağlıyordu. *Ratio* Yunanca'daki *noûs*, *intellectus* ise *diánoia* kavramının Latince'ye tercümesi idi ve bu geleneksel terminoloji içerisinde *ratio* (akıl) düşünmenin söylemsel operasyonlarını anlatmaya yönelikken, *intellectus* (anlak) sezgisel, başka bir ifadeyle saf manevî bilgi kabiliyetini belirtmek amacıyla kullanılmaktaydı.

¹⁶⁸ Helmut Holzhey/ Vilem Mudroch; **Historical Dictionary of Kant and Kantianism**, s. 230-231.

¹⁶⁹ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transendental Estetik kısmında *duyarlılığı*, Transendental Analitik'te *anlağı* ve Transendental Diyalektik bölümünde ise *aklı* inceler, bkz. Immanuel Kant; **Kritik der reinen Vernunft**, WW, Cilt III-IV.

¹⁷⁰ Buradan paragrafın sonuna kadar izlenen kaynak için bkz. Jens Heise; **Johann Gottfried Herder: Zur Einführung**, Junius Verlag, Hamburg, 1998, s. 96.

Halbuki Kant'ta akıl ve anlak farklı ve birbiriyle yer değiştiren bir anlam bulur. İlk önce akıl ve anlak arasında herhangi bir zıtlık ilişkisi gibi bir durum ortadan kalkar. Zira duyarlılıkla birlikte anlak ve akıl bilme sürecinin aşamalarını (unsurlarını) oluşturdukları için tek başlarına doğru bilgiyi meydana getirecek özellikleri haiz değildirler. Tam tersine karşılıklı bağımlılık ilişkisi mevcuttur. Bu yüzden Kant'a göre duyarlılık olmadan bize nesneler verilemez ve anlak olmadan hiçbir nesne düşünülemez olduğu için muhtevassız düşünceler boş, kavramsız görüler kördür¹⁷¹. Dolayısıyla bilme melekeleri [Erkenntnisvermögen] olan anlak, yargı gücü ve akıl arasındaki ilişki, doğru bilginin elde edilmesi için zorunludur. Anlak belirli bir nesneyi tanımlama veya belirleme melekesidir¹⁷², buna karşın akıl (hüküm verme yeteneği) ise anlak işlemlerine yöneliktir ve onların şartlarını ortaya koyar, ki bu şartlar tecrübeden önce, a priori olarak duyarlığın [Sinnlichkeit] ve düşünmenin formlarında bulunurlar¹⁷³.

Kant'a göre zamansal açıdan hiçbir bilgi tecrübeden önce değil, onunla birlikte başlar. Çünkü rasyonalistlerin aksine Kant için tecrübeden mutlak bağımsız bir bilgi yoktur. Burada empiristler gibi bilginin tecrübeye bağlı olduğunu ve görüngü [Erscheinung] alanı dışına taşan bir bilginin varlığını insanın bilişsel sınırları gerekçesiyle benimsemez. Ne var ki, Kant'ın epistemolojisinde empiristlerden farklı olarak nesneler dünyasının bilenebilmesi, buna bağlı olarak bilme sonucunun doğru olabilmesi ve ayrıca bu doğru bilginin evrensel kabul edilebilmesi için zorunlu olarak tecrübe dünyası dışında yer alan bir kaynağa ihtiyaç duyulur.

Bu yüzden Kant iki alan arasında ayırım yapar. Bunlar a priori ve a posteriori'dir. Evrensellik alanı a priori alanıdır, bu yüzden evrensel bilgi ancak a priori ile mümkündür. A posteriori'ye dayalı evrensel bilgi olmaz, bu

¹⁷¹ Immanuel Kant; **Kritik der reinen Vernunft**, WW, Cilt III, s. 98.

¹⁷² Otfried Höffe; **Immanuel Kant**, gözden geçirilmiş 6. baskı, Verlag C.H. Beck, München, 2004, s. 74.

¹⁷³ Jens Heise; **Johann Gottfried Herder: Zur Einführung**, Junius Verlag, Hamburg, 1998, s. 97.

açıdan sadece tecrübeye dayalı evrensellik elde etmek muhtemel değildir. A posteriori deneyden gelen ve özel olandır. A priori ise deneyüstü ve geneldir.

Analitik önermeler yeni bir anlam katmaz, sadece olgunun kendisini tanımlar. Halbuki sentetik önermeler yeni bir anlam katar ve cümlelerin anlamını genişletir. Fakat sentetik önermeler genel önermeler değil, özeldirler. Kant'ın temel problemi sentetik a priorilerin varlığını kanıtlamaktır. Çünkü ancak bu şekilde bilgi, ahlak ve hukuk alanında evrensel ve dolayısıyla kozmopolit çıkarımlar yapılabilir.

2.3.2 Ahlakî Varlık Olarak İnsan: Kozmopolitizmin Etik Temelleri

Ahlak, insanın belirli olay ve durumlar karşısında iyi ve kötü ölçütleri doğrultusunda özgür karar alıp eylemde bulunma faaliyetini kapsar. Dolayısıyla eylemde bulunmadan önce insanda önceden iyi ve kötüye dair doğuştan ve/veya kazanılan bir değer sisteminin varlığı söz konusudur. Dolayısıyla en başta iyi ve kötünün ne olduğu, iyinin mahiyet ve kaynağının nasıl açıklandığı ortaya konulmalıdır (2.2.2.2). Bu doğrultuda eğer insan iyi ve kötüye dair özgür bir seçme yeteneğine sahipse, özgürlük ve özgür karar almanın ne demek olduğu, ayrıca sınırları belirlenmek durumundadır (2.2.2.3). Tamamlayıcı bir nokta olarak doğru karar veya iyi nasıl elde edilir, doğru eylemin kriteri nedir sorusunun cevaplandırılması gerekir (2.2.2.4).

Evrensel olanın akıl (/bilgi) alanında peşine düşen Kant, onu ahlak alanında da rasyonel bir temele dayandırarak, sistematik bir şekilde delillendirmek ister. Onun ahlak felsefesinde yer alan insan kavramı “kendini kendini yöneten aklî fail”¹⁷⁴ anlayışını içerir. Bu pozitif bir tanımlamadır; dolayısıyla insanın olumlu yönleri veya olması gereken özellikleriyle anılmasıdır. Kitlesele anlamda (/halk düzeyinde) böyle bir insan tipinin var olduğunun tespiti değildir, tersine bu özellik tarihte kısıtlı bir şekilde sadece

¹⁷⁴ Allen W. Wood; **Kant**, Blackwell Publishing, Malden / Oxford / Carlton, 2005, s. 129.

dünya bilgeliğine [Weltweisheit] ulaşmış kişilerde görülmüş, fakat Aydınlanma'dan itibaren yaygın bir şekilde kapsama [inclusion] alanı genişletilmesi gereken bir ideal hâlini almıştır. Bunun yanısıra bireylerin *kendi başlarına bir amaç* olarak *eşit saygınlık durumu* ve bütün *aklî eylemlere saygı duyulması* gibi değerler, ahlak anlayışının mütemmim cüzleridir¹⁷⁵.

Özgürlük, Kant'ta insan olmanın temel özelliği olarak ön plana çıkar. *Dünya Vatandaşlığı Amacı Doğrultusunda Evrensel Tarih Düşüncesi [İdesi]* (1784) adlı makalesinde açıkça görüldüğü üzere, insan, tabiatın kendisi için koyduğu gidişat ve kanunlardan bağımsızlaşabildiği için özgür olur. Bu durum akıl ile sağlanmakla beraber, bu beşerî amaçsalcılık (teleoloji) ve belirleyicilik yeteneği irade olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan, tabiatın kendisi için düzenlendiği ihtiyaçlar dünyasının dışına çıkarak, kendisi için yeni ihtiyaçlar meydana getirip yeni amaçsallıklar üreterek, özgür iradesini kullanır. Bu safha insanın tabiatıdan özgürleşme safhasıdır. Fakat insanın bir de kendisinden, dolayısıyla a posteriori eğilimlerinden özgürleşmesi gerekir. Bu, iradenin her şeyden bağımsız, sadece aklın ilkelerine göre hareket etmesidir.

2.3.2.1 Ahlakta Çatışma Alanı

Kant'ın ahlak teorisini geliştirirken ilk başta empirik etiği hedef aldığı görülür. Empirik etiğin hedonizm (hazcılık) ve utilitarizm (yararcılık) şeklinde iki temel yaklaşımı vardır. Empirik etiğe göre beşerî praksis, empirik etkileşim çeçevesinde meydana geldiği için bu bağlamda yorumlanmalıdır¹⁷⁶. Zira empirik bilgi felsefesinde olduğu gibi eylemlerin sevk edilmesini sağlayan kaynak duyulardır, akıl değildir. Bu durum, insanların davranışlarını belirlemeye yönelik doğuştan gelen ilkelerin bulunmadığına işaret eder¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Allen W. Wood; **a.g.e.**, 2005, s. 129.

¹⁷⁶ Arno Anzenbacher; **Einführung in die Ethik**, Patmos Verlag, Düsseldorf, 2001, s. 22.

¹⁷⁷ Bedia Akarsu; **Mutluluk Ahlakı**, 4. baskı, İnkılab Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 155.

İnsanın doğuştan gelen iyi ve kötüye dair ahlakî normlarının olmaması, doğrudan kendi yaşantısından elde ettiği tecrübelerle tutunmasını gerektirir. Bundan kastedilen egoizm değildir, zira utilitarizmde olduğu gibi çoğunluğun elde edeceği yarar da ahlakın temeli olabilir. İnsanın eylemlerini düzenleyip meşrulaştıracak olan davranış kodlarını, bireysel ve toplumsal düzeyde sadece kendi arzularından çıkaracağı sonuçlar meydana getirir. Böylece insanın ötesinde yer alan ilahî kaynaklar reddedilerek, seküler bir bakış açısı elde edilmiş olur.

Burada empirisizmin bilgi teorisiyle tutarlı bir şekilde, akıl ve beğeni (zevk) [taste, inclination; Neigung] arasında bir ayrım yapılarak, ahlakın esas menşei olarak ikincisi benimsenir. Zira akıl, doğru ve yanlış bilginin iletimini yaparken, beğeni (zevk) güzel ve çirkinin, ahlaksızlık ve faziletin kökeni olarak belirir¹⁷⁸. Aklın tabiat karşısında nötr olduğu kabul edilir ve nesneleri herhangi bir katkı ve ilavelerde bulunmadan yansıttığı düşünülür. Buna karşın beğeni (zevk) melekesi, insanın içinde bulunduğu dünyayı değiştirir ve dönüştürür. Çünkü kişinin kendi dışında var olan dünyayı, olduğu gibi tasvir etmediği gibi müdahil olarak farklı anlamlar ve duygular verir.

Bu açıdan akıl taşıdığı özellikler itibariyle insanı harekete geçirici değildir ve bir anlamda insan dışında yer alan dünya karşısında bilgi açısından bir dolayım sal ayna vazifesi ifa eder. Akıl bir açıdan kendinden bir şey katmadan bilginin işlenmesini sağlayan bir aletten veya bir fonksiyondan ibaret bir görüntü çizer. Fakat beğeni (zevk), insanda haz ve heveslilik uyandırır, böylece mutluluk ve mutsuzluğa sebebiyet verir, nihayetinde kişinin isteme ve çabalama arzusunu tetikleyerek eylemin aslî belirleyeni hâline gelir¹⁷⁹.

Görüldüğü üzere hedonist etikte, insanı yönlendiren temel güdü, haz duyma veya duymama kalkülüne göre hareket etmektir. İnsan içinden gelen bir saik doğrultusunda motivasyon elde ederek, yapmak istediği veya

¹⁷⁸ David Hume; **An Enquiry Concerning the Principles of Morals**, Moral Philosophy, (der.) Geoffrey Sayre-McCord, Hackett Publishing, Indianapolis / Cambridge, 2006, s. 274.

¹⁷⁹ David Hume; **a.g.e.**, 2006, s. 274

istemediği davranışları sınıflandırarak normlaştırır. Bu, menfaatinin ne olduğunun kendisi tarafından belirlenmesi, bu sebeple kendisi için en iyi olanı tespit edebilecek mercinin de kendisi olması demektir. Bu sürecin hedeflediği ise, süreçte yer alan öznenin elde edeceği mutluluktur. Hedonizm (hazcılık), eudomenizmin (mutçuluk) bir boyutu olarak tezahür eder ve Kant'ın eleştirileri sadece hedonizm ile sınırlı kalmaz, bizzat bir bütün olarak eudomenizmi hedef alır. Eudomenizmde bir insan davranışının bir süreç olarak gerçekleşmesinden çok, o süreç sonucunda elde edilecek amaç önem arz ederken, Kant'ta tam tersi destek bulur.

Yine bilgi felsefesinde olduğu gibi ahlak felsefesinde de gizli veya açık bir şekilde Kant'ın eleştiri odaklarından birini Hristiyanlık, dolayısıyla onun ahlak görüşü teşkil eder. Lutherci Protestanlıkta egemen olan anlayışa göre, ahlakî kurallar herhangi bir şekilde beşerî yaşamdan çıkarılan değil, doğrudan tanrıdan gelen emirlerdir. Ne rasyonalizmde olduğu gibi akıl, ne de empirisizmde olduğu gibi duyular ahlakın kaynağı olamazlar. Bu anlamda ahlakî kurallar meşruiyet ve geçerliliklerini sadece ilahî olmalarından alırlar ve burada ne akıl ne başka bir ölçüt kaynak olarak kabul edilmez.

Doğuşundan itibaren taşıdığı asketik özellikleri nedeniyle Hristiyanlık hedonist bir yaşantıyı en başından eleştirir, fakat bunun yanı sıra akıllı da insanın 'nefsanî' boyutuna tâbi bir enstrüman olduğu için olumsuz bir şekilde değerlendirir. Bu fitrî yapının tabiî sonucudur, çünkü insanın sadece biyolojik (duyulara dayalı arzular) değil, aynı zamanda aklî (rasyonel irade) tabiatının da insanlarda oluşturduğu istekler ile tanrının insanlardan yapmasını istedikleri arasında bir farklılık ve bu farklılığa dayalı olarak bir çatışma vardır

180.

¹⁸⁰ Alasdair MacIntyre; **Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, (çev.) Hakkı Ünler / Solmaz Zelyut Ünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s.138.

2.3.2.2 Akla Uygun Olan İyidir: İyi Kavramının Rasyonelliği

İyi (hayır), ne insanın mutluluğunda, ne zevklerinin giderilmesinde ne de ilahi bir kaynaktan gelir, bilakis doğrudan akla dayanır. Kant eğilim [Neigung], itki [Triebe], vs. gibi kavramlarla tanımladığı tecrübe alanının eylem şekillerinin evrensellikten uzak tikellikler ürettiğini düşünür. Bu yüzden sorun, aynı epistemik alanda olduğu gibi tecrübe alanından kesinkes kurtulmaktır.

İyi kavramı, niyetle ilişkilendirilir. Elbette söz konusu olan göreceli (rölatif) iyi anlayışı değildir¹⁸¹ ; zira bu tür iyilikte iyi olanın belirlenmesi arzular, ihtiraslar, karakterler veya eğilimler gibi insanın duyular alemiyle bağlantılı olan varlığıyla ilişkilidir. Halbuki mutlak (şartsız) iyi sadece iyi iradeninin (iyi niyet) [guter Wille] kendisidir. Hiçbir sınırlama olmaksızın iyi olan, iyi iradedir¹⁸². İnsanın iyi kavramını dayandırdığı özellikler olan anlak, espri, yargı gücü gibi ruhun marifetleri veya cesaret, kararlılık, sebat gibi mizaç özellikleri kimi durumlarda iyi ve istenilir olmasına rağmen, irade ve karakter iyi olmadığında kötü sonuçlara yol açabilirler¹⁸³. İyi irade, meydana getirdiği veya yol açtığı şeylerle ya da belirlenen herhangi bir amaca ulaşmak için sunduğu yararlılıkla değil, bilakis sadece kendi başına iyi olmasıyla mümkündür¹⁸⁴.

Kant'a göre bir meleke [Vermögen; faculty] olarak irade, belirli kanunlara uygun olarak, insanın kendi başına eylemini belirlemeye yöneldiği bir tasavvur olarak ortaya çıkar¹⁸⁵. İradenin kendi başına belirleme özelliğinin objektif temelini amaç [Zweck] oluşturur ve bu amaç sadece akıl tarafından verildiği için bütün aklî varlıklar için eşit derecede geçerli olmalıdır. Zaten irade başlı başına aklî varlıklara ait bir özelliktir. Buna karşın sadece eylemde bulunma imkânının temellerini içeren, yani etkisi amaç olan şey ise araçtır

¹⁸¹ Rudolf Eisler; "Gut", **Kant-Lexikon**, 5. baskı, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2002, s. 234.

¹⁸² Immanuel Kant; **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VII, s. 18.

¹⁸³ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt VII, s. 18.

¹⁸⁴ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt VII, s. 19.

¹⁸⁵ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt VII, s. 59.

[Mittel]. Zira amaçlar eylemin gerçekleşip gerçekleşmemesinin ortamını sağlayıcı bir özelliğe sahiptirler. Fakat amaçlar objektif ve subjektif olmak üzere ikiye ayrılır. Objektif amaçlar, bütün aklî varlıklar için geçerli olan ve eylemi belirleyen ilkelere dayanırken; subjektif amaçlar doğrudan itkiye [Triebfeder] dayanır. Dolayısıyla irade, tecrübî olandan başka bir yere koyularak, böylece şartlı olandan ayrılmış olur. Burada da farklılığı üreten nedenlerin ortadan kaldırılmak istendiği ve böylece evrenselliğin kurulmaya çalışıldığı görülür.

İyi kavramının bunun yanında bir başka yönü şudur. İyinin iradeye dayandırılmasıyla birlikte, örneğin hukukta olduğu gibi bir davranışın hukukî olup olmadığı davranışın kendisi ile tespit edilirken, ahlakta davranışın neliğini belirleyen istemedir [Wollen]¹⁸⁶. Bu da ahlakın bireysel bir hesap olduğunu gösterir. Bir eylemin ahlakî olup olmadığı dışarıdan gözlemleyerek bilinemez, böyle bir değerlendirme ahlakî eylem için söz konusu değildir. Bu anlamda ahlakın, bireyin kendisinden başka bir denetleyici mercisi bulunmaz. Ahlak, tamamiyle kişinin kendisine bırakılmış bir alan olarak tezahür eden, ayrıca bir davranışın ahlakî olup olmadığını bireyin kendi takdir edeceği ve bunu da iradesinin maksimlere, bu sebeple evrensel ahlak kanunlarıyla uyum içinde bulunup bulunmadığına göre kontrol edeceği bir alan olarak anlaşılır.

Burada akıl sahibi bir varlığın kendi maksimlerini, pratik genel kanunlar olarak nasıl düşünebildiği de görülür. Bu, maksimlerin, iradenin muhteva [Materie] değil, tersine sadece şekil [Form] doğrultusunda belirlenme nedenini içeren ilkeler olarak düşünülmesiyle mümkündür¹⁸⁷. İrade muhteva tarafından belirlendiği zaman, tecrübe alanına bağımlı oluyor ve bu yüzden evrensel olma ihtimali ortadan kalkıyor.

¹⁸⁶ Otfried Höffe; **Immanuel Kant**, gözden geçirilmiş 6. baskı, Verlag C.H. Beck, München, 2004, s. 179.

¹⁸⁷ Immanuel Kant; **Kritik der praktischen Vernunft**, WW, Cilt VII, s. 135.

2.3.2.3 Otonomi

Kendini eylemlerini belirleyecek olan ilkeleri, insanın kendi iradesi dışında başka bir kaynağa atfetmesi, heteronomi (yaderklik, iğtiyar) anlamına gelir. Ahlakın bu yüzden olmazsa olmaz şartlarından bir diğeri, ahlakî eylemin kaynağının bizzat insanın iradesinde bulunmasıdır. Diğer şart ve belirleyiciliklerden sıyrılarak, düşünülür alanda [Intelligible Welt] ahlak ilkelerini ve kanunlarını aramak, dolayısıyla *amaçlar krallığına* [Reich der Zwecke] tâbi olmak, iradenin otonomisini [Autonomie] sağlamak anlamına gelir. Heteronomi ise, ahlak kanunlarının, hatta bizzat ahlakın insan tekinin haricinde kabul edilen bir oluşum ve meşruiyet imkânının bulunmadığının ikrarıdır.

Heteronomi birbirini tetikleyen ilişkiler zinciri içinde ortaya çıkar. İradenin herhangi bir nesneyle ilişkisi içinden çıkan bir kanun, her durumda duyulur dünyanın [mundus sensibilis] bir ürünü olduğu için ahlakî, dolayısıyla evrensel olamaz. Örneğin şerefli kalmak için yalan söylememek gibi bir ahlakî tutum¹⁸⁸, yalan söylememek kendisi dışındaki bir gerekçeye bağlandığı ve bu yüzden kişiden kişiye göre değişmesi muhtemel bir nedeni bulunduğu için heteronomdur. Halbuki otonominin olabilmesi için iradenin kendisini nesnelerden soyutlaması gerekir, zira böylece başka ilgilerin veya yabancı çıkarların saflığını bozmasını engelleyebilir.

Kant, bütün ahlakî ilkelerin ya empirik ya da rasyonel olduğunu belirtir¹⁸⁹. Empirik olanlar, mutluluk ilkesinden neşet ederler ve fizikî veya ahlakî duygu üzerinden yükselirler. Buna mukabil rasyonel olanlar ise, mükemmellik (yetkinlik) ilkesinden yola çıkarlar. Ahlakî kaidelerin dayandığı bir temel olarak rasyonellik ilkesi, irademizi belirleyen belirli bir sebep olarak bir taraftan akıl kavramının doğrudan etkisine, diğer taraftan kendi başına mükemmelliğe, dolayısıyla tanrının iradesine dayanır. Başka bir ifadeyle burada empirisizm,

¹⁸⁸ Immanuel Kant; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, WW, Cilt VII, s. 75.

¹⁸⁹ Immanuel Kant; *a.g.e.*, WW, Cilt VII, s. 76.

rasyonalizm ve teolojinin ahlak anlayışları heteronom olarak tasnif edilir. Otonomi kavramı bu doğrultuda aynı zamanda bahsi geçen bu felsefî ve dinî öğretiler in eleştirisi bağlamında düşünölmelidir.

Kendi kendine kanun koyma [Selbstgesetzgebung] anlamında otonomi, bireyin kararlarını ön plana çıkarırken, bunun yanında onun bu kararları alabilecek özgürlükte olduğunu vurgular. İnsan, aklî varlık olarak bu özelliği sayesinde tabiat kurallarının sınırlarını yıkarak özgür olduğu ve bu özgürlük ahlakî alanda iradenin diğér şartlardan serbestliğini getirdiğı için, bir zatiyet olarak kendi başına karar alma istidatına sahiptir. Çünkü varoluşsal veya Kant bağlamında bilişsel düzeyi ifade eden aklî (rasyonel) alanda, kendi varlığını düşünömsel bir şekilde değérlendirme ve bu çıkarımları eyleme dökerek varlıksal konumunu değıştirme kabiliyetini haizdir.

İnsan, cesaret edip kendi aklını kendisi kullanmadığı, bu yüzden bizzat kendisi suçlu olduğu ve bunun yanısıra bir yönüyle tabiatın kurallarına tâbi bir varlık olduğu için, özgürlüğüne set çeken çeşitli engellerle çevrilidir. Otonomi kavramı, insanın kendinde bulunan kabiliyetin belirli eğitim süreçlerinden sonra farkına varılacağını gösteren bir imkân dünyasına işaret eder. İnsan öyle bir varlıktır ki, onun kendisinden başka hiçbir tarafa yönelmeden ve kendisinden başka hiçbir merciye ihtiyaç duymadan sahip olduğu kanun koyuculuk gücü bulunur. Bu her insanda bulunan bir melekedir ve belirli aşamalardan geçildikten sonra herkes tarafından ulaşılır bir durumdur.

2.3.2.4 Kategorik Imperatif

Kategorik imperatif, ahlakî ilkelerin ve kanunların nasıl elde edileceğı sorununun meydana getirdiğı farklılaşmaların ortadan kaldırılması için Kant'ın

bulduğu çözümün adıdır. Hristiyanlığa dayalı ahlak anlayışlarında kişi ahlakî ilke ve kanunları önünde hazır bir şekilde bulur ve ona düşen görev kendisinin herhangi bir müdahalesinin bulunmadığı bu kaidelere uymaktan ibarettir. Bu tür ahlaklarda, bireyin kural bulmasına, üretmesine veya keşfetmesine gerek kalmaz, çünkü ahlakın kaynağı insandan daha üst bir mevkiye sahip olan ilâhî bir güç olarak tezahür eder. Dolayısıyla ahlakî ilke ve kanunları belirleyen de bizzat bu güç veya makam olduğu için insanın tek yapması gereken itaat etmekten ibarettir. Burada herhangi bir sorgulama sürecine ihtiyaç duyulmadan doğrudan benimseme, tâbi olma ve uygulama ön plana çıkar.

Bir başka ahlakî ilkeleri edinme yöntemi olan empirisizmde geçerli ahlak öğretisini eudemonizm (mutçuluk) oluşturur. Mutçulukta ahlakî davranış kuralları doğrudan tecrübe alanından çıkarılır. Birey, kendi isteği doğrultusunda seçimlerini yapabilir ve kendi mutluluğunu gerçekleştirmeye yönelik kurallar koyabilir. Kant'ın etiğine benzer bir şekilde burada da ahlakın kaynağı bireydir. Fakat Kant'ta olduğu gibi, yararcılık gibi toplumsal içerimleri bulunan türlerine rağmen, katı ve zorunlu bir evrenselcilik gayesi gütmeyiz. Empirik ahlak, bireyi temel bir birim olarak kabul ederek ahlakın başlangıcına koyar ve ahlak, bireyler için isteklerin tatmin edildiği bir meşrulaştırma mekanizmasına dönüşür. Bütün bu kavrayışın temelinde evrensel olarak ele alınan nokta, bireylerin kendi tecrübelerine dayanarak kendi iyi hayat anlayışlarını benimseyip kurabilecekleridir.

Kategorik imperatif ise, bireysel çıkarla kolektif çıkarı birbiriyle mezcetme yoluyla evrenselliğe ulaşmaya çalışır. Kant'ta da birey temel bir unsurdur ve hatta son tahlilde kendinde amaç olarak insan teki dışında, herhangi başka bir maksat olamaz. Çünkü birey hangi gerekçeyle olursa olsun, daha yüce, kutsal, ilahî, vs. bir amaç için araç hâline getirilemez. Asıl amaç her zaman topluluk olarak insanlıktır, fakat bunun yanında aynı zamanda istisnasız bütün bireyler kendi başlarına birer amaç teşkil ederler. Bu bakış açısı olmazsa olmazdır ve herhangi bir ahlakî ilke ve kanunun elde edilmesinin tek

yoludur. Benzer bir bakış açısı, empirisist ahlak anlayışlarında söz konusudur, ne var ki ortak biraradalık alanında herkesin aynı yaşama kurallarına tâbi olması olan bu evrenselci tutum bireyin özgürlüğünü engelleyecek bir noktaya varabilir¹⁹⁰.

Kant'a göre kategorik imperatifin en açık tanımı şudur:

“(..) o belirli maksime göre eyle ki, onun aynı zamanda evrensel bir kanun olmasını isteyebilesin.”¹⁹¹

Bütün imperatifler hipotetik ve kategorik olmak üzere iki maddede değerlendirilir. Hipotetik imperatifler, belirli bir amaç için iyi olmayı ifade ederken, kategorik imperatif başka bir amaca matuf olmadan kendi başına, kendisi için iyi olmayı belirtir¹⁹². Kategorik imperatif, eylemin içeriğini ve ondan hasıl olacak olanı değil, bilakis eylemin formunu ve izlediği ilkeleri barındırır ve ayrıca kategorik imperatifte özsel olarak iyi olan niyette (zihniyette) [Gesinnung] bulunur, dolayısıyla eylemin başarılı olup olmaması bu aşamada önemsizdir¹⁹³.

Kategorik imperatif, bu yönüyle geçerliliğini evrensel olup olmamasına borçludur. Kant'ın bütün felsefesinde tutku derecesinde olan evrenselcilik hedefiyle hareket ettiği bilinir. Kategorik imperatif bu motivasyonun ahlaktaki bir karşılığı olarak, belirli öncüller ortaya koyar. Dolayısıyla evrensel ahlak kanunu, kategorik imperatifin kendisidir.

Yine kategorik imperatife uymanın gerekliliğini ortaya koyan vazife kavramıdır. Örneğin çeşitli dinlere mensup insanlar öbür dünyada ödüllendirilecekleri veya cezalandırılacakları inancı doğrultusunda ahlakî davranışlarda bulunurlar. Kant, bu şekilde bir kaynağın evrensel

¹⁹⁰ John Gray; **Liberalizmin İki Yüzü**, (çev.) Koray Değirmenci, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003. s. 25.

¹⁹¹ Immanuel Kant; **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VII, s. 51.

¹⁹² Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt VII, s. 43.

¹⁹³ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt VII, s. 45.

olamayacağını, zira bu durumun gerçekliğini ortaya koyacak bilgi yetenek ve kaynağının insanda bulunmadığı belirtir. Fakat vazife eğilim, ihtiyaçlar veya bir amaç için (teleolojik) değil, doğrudan aklın bir emri olarak doğru ve iyi olduğu için uyulan ahlakî zorunluluktur. Yapılması gereken kendi başına iyi olduğu için yapılır, yoksa belirli bir amaçta hizmet ettiği için değil. Ahlakî kanun, her fani aklî varlığın iradesi için vazife kanunu özelliği taşır¹⁹⁴. Bu yüzden ahlakî ilkelerin bağlayıcılığı, vazife kavramı ile sağlanır. Zira ahlakî bir eylemde bulunmak için onun vazife olması yeterlidir. Demek ki, vazife dışında başka bir amaç taşımadan, o ahlakî eylemi yapmaya kendimi zorunlu hissetmeliyim, düşüncesi ortaya çıkar.

George Cavallar¹⁹⁵ ve Christien van den Anker¹⁹⁶ gibi düşünürler, Kant'ın kozmopolitizmin temellerinin kategorik imperatifte bulunduğunu belirtirler. Kant'a göre, bütün insanlar, her benliğin kendisini ve diğer benlikleri hiçbir zaman sadece araç olarak değil, fakat aynı zamanda kendinde amaç olarak görmesi gerektiği bir kanuna tâbidirler¹⁹⁷. Bu sebeple, aklî varlık olarak insanlar, her şeyden önce birbiriyle bu müşterekliğe dayalı olarak eşit kişilik konumunu paylaşırlar. Burada bir ast-üst ilişkisi şeklinde yapılanma olmadığı gibi, beşerî farklılaşmalardan kaynaklanan ayrımlar ve sınıflamalar da bulunmaz. Kant, kanunlar, amaçların evrensel geçerliliğine göre belirlendiğinde ve bireyler kendi kişisel amaçlarından soyutlandıklarında bir amaçlar krallığından bahsedilebileceğini vurgular¹⁹⁸. Bu ideal ortamda, herkes için amaç olanın, yani ahlakî kanunun geçerli olduğu bu alanda, her aklî varlık her zaman kendisini kanun koyucu olarak telakki etmelidir¹⁹⁹.

¹⁹⁴ Immanuel Kant; **Kritik der praktischen Vernunft**, WW, Cilt VII, s. 204.

¹⁹⁵ Georg Cavallar; **Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs 'Zum ewigen Frieden' (1795) von Immanuel Kant**, Böhlau Verlag, Wien, 1992, s. 245.

¹⁹⁶ Christien van den Anker; "Income Distribution", **Encyclopedia of the Developing World**, (der.) Thomas M. Leonard, Routledge, New York, 2006, s. 800.

¹⁹⁷ Immanuel Kant; **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VII, s. 66.

¹⁹⁸ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt VII, s. 66.

¹⁹⁹ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt VII, s. 67.

2.4 SİYASÎ KOZMOPOLİTİZM

Kant'ın siyaset kavramından ne anladığını bilebilmek için, hukuk ile siyaset alanlarını nasıl ilişkilendirdiğine bakmak gerekir. Hukuk bütün tecrübe şartlarından soyutlanmış a priori olarak verili ilkeler olarak belirlenirken, siyaset bu ilkeleri tecrübî olaylar üzerine uygulayacak olan hukuk yönetimi mekanizmasıdır²⁰⁰. Kant bu şekilde siyaseti hukukun altında düzenleyerek, siyaseti hukuka bağımlı bir alan olarak ele alır²⁰¹. Bu yönüyle siyaset, sadece uygulayıcı konumuna gelir ve dolayısıyla hukuk alanında var olan ilkeleri bir beşerî düzene çevirme fonksiyonu yüklenir.

Ancak uygulamalı hukuk öğretisi olarak siyaset [Politik als ausübender Rechtslehre], ahlakla çatışmaya başladığında, ki hukuk öğretisi ve ahlakın durumu nedeniyle bu çatışma sadece teoridedir, pratik alanda siyasetin *zekilik* (/kurnazlık) *öğretisine* [Klugheitslehre] dönüştüğü görülür²⁰². Kant siyaset kavramının hukuk ile bağlantısını kopararak farklı bir uygulamaya yöneldiğinde, olumsuz bir şekle büründüğüne işaret eder. Zekilik öğretisi doğrultusunda uygulanan siyaset, hukuka uygun değil de, şartlara uygun olarak icra edilen siyasettir. Kant bu durumun siyaset ve ahlak arasında bir uyum ve bütünlük sağlayamamaktan kaynaklandığı düşünür. Siyaset “yılanlar gibi zeki ol” derken, ahlak “güvercinler gibi doğru ol” der ve her ikisi tek bir buyruk içinde biraraya gelemiyorsa²⁰³, işte o zaman siyasetin tecrübe alanına boyun eğmesi kaçınılmaz olur.

Kant, siyaset ilkelerinin düşünülür dünyadan tedarik edilmesini ısrarla savunurken (zira duyulur dünyadan elde edilenler tikel ve dolayısıyla

²⁰⁰ Immanuel Kant; *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, WW, Cilt VIII, s. 641-642.

²⁰¹ Georg Cavallar; *Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs ‘Zum ewigen Frieden’ (1795) von Immanuel Kant*, Böhlau Verlag, Wien, 1992, s. 77.

²⁰² Immanuel Kant; *Zum ewigen Frieden*, WW, Cilt XI, s. 229.

²⁰³ Immanuel Kant; *a.g.e.*, WW, Cilt XI, s. 229.

çatışmayı sürdürücü, yani evrensel olmayan ilkelerdir), burada siyasetin bizzat kendisinin toplumun bir ihtiyacı olduğunu temel bir veri olarak teorik açılımına dahil etmez. Şu anlamda ki, siyasetin (/devletin) sosyal bir sistem olarak insanların belirli ihtiyaçlarını gidermek için geliştirdikleri bir fonksiyonel yapı olduğunu dikkate almadan, beşerî bir olgu olarak siyasallığın evrensel ilkelere bağlanması üzerinde durur. Böylece bir sosyal kurum olarak siyaset (/devlet), Kant'ın eğilim [Neigung] dediği insanî ihtiyaçlara mahkum olursa kötü, bu ihtiyaçlardan bağımsızlaşıp akılda bulunan kanunlara tâbi olursa iyi olur. Ama siyaset veya beşerî bir durum olarak siyasallık, bizzat belirli bir ihtiyacı gidermek için oluşmuştur. Bu sebeple siyasî sistemin bir unsuru olan devlet, ihtiyaçlarla bağlantısı olmayan soyut bir form değil, bilakis beşerî ihtiyaçların zorunlu hale getirdiği bir sosyal örgütlenme biçimidir.

Kant'ın zekilik öğretisi kavramı, eğilime dayalı eylemlerimizi [Neigungshandlungen], bir başka ifadeyle ihtiyaçlardan kaynaklanan eylemlerimizi, o güne kadar gelen tecrübe doğrultusunda amaç-rasyonel olarak yöneten *araçsal akıl* olarak anlaşılır²⁰⁴. Kurnazlık öğretisinin temelini benlik sevgisi [Selbstliebe] oluşturur. İnsan en zeki bir şekilde kendi benlik sevgisi doğrultusunda mutluluk anlayışını gerçekleştirmek için eylemde bulunur. Mutluluk ilkesi hiçbir şekilde saf ahlak olarak anlaşılamaz, zira mutluluk ilkesi kendi çıkarını öncelikli kabul eden kurnazlık öğretisidir²⁰⁵. Burada bütün imperatifler şartlıdır ve eğilimlerin belirlediği amaçlara ulaşmak için gerekli araçları kullanmayı bir buyruk olarak meşrulaştırırlar²⁰⁶. Ne var ki Kant siyasetin, tabîî olarak özel ve tikelin çıkarını gerçekleştirmekle uğraşan kurnazlık öğretilerine yerine, birarada yaşamak zorunda olan herkesin ortak çıkarını temsil etmesi gerektiğini vurgular.

Siyaset, insanın birarada varolma ve bu biraradılığı düzenleme

²⁰⁴ Wolfgang Kersting; *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Rechts- und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1984, s. 35.

²⁰⁵ Immanuel Kant; *Vorarbeit zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Gesammelte Schriften, Cilt XXIII, Akademie-Ausgabe (AA), de Gruyter, Berlin, 1969, s. 60.

²⁰⁶ Immanuel Kant; *a.g.e.*, AA, Cilt XXIII, s. 60.

ihtiyacından kaynaklanır. İnsan *toplumdışı toplumsal* bir varlık [ungesellige Geselligkeit] olduğu için bir taraftan düzene ihtiyaç duyarken, diğer taraftan kişisel çıkarlar doğrultusunda bu düzeni yıkıcı etkide bulunur. Kant'ın siyasî kozmopolitizm düşüncesi, doğrudan siyasî alandaki bu sorunla meşgul olur. Bireysel çıkarlarına zarar gelmeden toplumsal bütünle birarada yaşamayı sağlayacak kamusal (siyasî) kuralların ne olduğuyla ilgilenir. Bunun ilk veçhesini cumhuriyetçi bir teşkilat, bugünkü kavramsallaştırmayla demokratik hukuk devleti teşkil eder. İkincisi ise, devletlerin kendi aralarında barışçıl, fakat egemenliklerin tek bir mercide toplanmadığı esnek bir bütünleşmeye gitmeleridir. Nihayet üçüncüsü, bireysel düzeyde her kişiye tanınan, kendi topraklarının dışına zorla çıkarılanlara sığınma (varlığını sürdürmek için ülke değiştirme) ve farklı olanlara iletişim (bilim, din, ticaret, vs. gibi amaçlar doğrultusunda ilişki kurma) hakkıdır.

Kant'ın hukuku üç dalda sınıflandırıp kozmopolit sıfatını sadece dünya vatandaşlığı hukukuna yakıştırmaması, diğerlerinin kozmopolit teori içindeki kurucu özelliğini önemsizleştirmez. Tam tersine insanlığın tarihî kaderi anlamında dünya vatandaşlığı durumunu gerçekleştirebilmenin zorunlu parçalarını oluştururlar. Nasıl ki ahlakî bir toplumun oluşması için bireylerin önce kendi kendilerini ahlaken inşa etmeleri temel bir gereklilikse, benzer bir şekilde kozmopolit bir dünyanın oluşması için de devletlerin öncelikle birer cumhuriyet olarak evrensel hukuk ilkelerine göre düzenlenmeleri gerekmektedir. Ancak Kant'ın, kozmopolitizm yaklaşımını böyle kapsamlı bir şekilde telif etmesi, bu kozmopolitizmin herkesin ihtiyacını karşıladığı anlamına gelmez.

2.4.1 Barışın Birinci Aşaması Olarak Cumhuriyetçi Devlet

“Her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır.”²⁰⁷

Ebedî Barışın Nihâî Birinci Maddesi

Kant, devlet hukukunu kozmopolit kavramlarla incelemeyi. Fakat ilerlemenin nihâî varış yeri olan kozmopolit hukuk aşamasına ulaşmanın şartı, her bir milletin kendi devletiyle evrensel hukuk düzenini kendi başına tesis etmesidir. Bilindiği gibi Kant’a göre, beşerî ilerlemenin tezahürü hukuk alanında meydana gelen ilerlemedir. Bu şekilde anlaşılan ilerleme siyasî, başka bir ifadeyle millî ve milletlerarası alanda kanun yapma, içtihat ve hukukun uygulanmasının kurumsallaşması üzerinden tanımlanır²⁰⁸. Burada devlete özel bir görev düşer, çünkü barışın garanti altına alınması ancak devlet aygıtı ile mümkündür, ayrıca devlet tarihî gelişimin zorunlu bir durağıdır²⁰⁹.

Kant’ın tarih felsefesine göre, insan tabiî özellikleri itibariyle eksik bir varlıktır. Halbuki hayvanlar bir tür olarak tabiat tarafından içinde bulundukları hayat şartlarına karşı mükemmel bir uyumluluk içinde donatılmıştır. Buna karşın insanlar sahip oldukları istidatları tarihî süreç içerisinde peyderpey ortaya çıkarmak zorundadırlar. İnsanın ilerlemesini sağlayan itici güç toplumdaki antagonizma, yani toplum dışı toplumsallık olmakla beraber, bu durum kontrol altına alınmazsa çatışmanın yoğunlaşarak artması kaçınılmazdır²¹⁰.

Barış ortamının sağlanması veya bir savaş hâli olan tabiî hâlden kurtulunması için, herkesin hakkını temsil eden bir hukuk düzeninin

²⁰⁷ Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 204.

²⁰⁸ Orlando Budelacci; **Kants Friedensprogramm: Das politische Denken im Kontext der praktischen Philosophie**, Athena-Verlag, Oberhausen, 2003, s. 72.

²⁰⁹ Hans-Georg Deggau; **Die Aporien der Rechtslehre Kants**, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983, s. 290.

²¹⁰ Friedrich Paulsen; **Immanuel Kant**, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1924, s. 352.

kurulması mecburidir. Bunu yapacak olan da devlettir. Dolayısıyla her devlet ilk başta kendi içinde gerekli özgürlük ortamını sağlamalıdır ki, insanlık bir kader olarak yazılı olan kendi ilerlemesini gerçekleştirebilsin. İlerleme, esasında devlet hukuku (anayasa hukuku), devletler hukuku (uluslararası hukuk) ve dünya vatandaşlığı hukuku alanında bütün insanlar tarafından zorunlu olarak kaydededilecek gelişmelerdir. Tabiatın garantisi altında gerçekleşecek olan bu gelişmelerin varacağı yer barış hâlidir²¹¹.

Kant'a göre, devlet kurumu, insanlığın gelişimi açısından önemli ve dünya vatandaşlığı hukukuna giden sürecinin ilk aşaması olmak yanında, ayrıca birarada yaşamanın getirdiği şartlar sebebiyle bir zorunluluk arz eder. Bu zorunluluğu ortaya çıkarıp insanın belirli bir tarih çizgisi üzerinde yürümesini sağlayan ve insanın iradesi dışında onun için kendi planları bulunan tabiat olgusu, insanların birbirleriyle nifak içinde olmalarına neden olan tohumları atmışken, aynı zamanda kendi akıllarıyla bu durumdan kurtulmalarına vesile olacak barışma ve uzlaşma kabiliyetini de vermiştir²¹². İnsanlar, tabiatın kendilerine ektiği nifak tohumları sebebiyle, tarih içinde çeşitli savaşlara maruz kalarak sürgünlere uğramışlar, bunun sonucunda da yeryüzünün en ücra köşelerine kadar yayılmışlardır²¹³. Eğer tabiat insana bu tür bir özellik vermeseydi, insanların birbirinden koparak, iklim şartları itibarıyla hayatı idame ettirmenin çok zor olduğu bölgelere göç etmeleri mümkün olmazdı.

Kant, savaşların, göçlerin ve ayrışmaların insanların devlet kurmalarını zorunlu duruma getiren tarihî bir güç olarak fonksiyon gördüğünü ifade eder²¹⁴. Çünkü bu farklılaşmaların sonucunda etnik ve kültürel anlamda birbirinden değişik özellikler kazanmış milletlerin karşılıklı baskısı, henüz devletini kurmamış milletlerin kendi devletini kurmaya zorlayan itici bir güç olur. Devletin kurulmasını ve bu kurulan devletin tabiatın insan için biçtiği kadere göre cumhuriyete doğru evrim geçirmesini gerçekleştiren dışsal bir

²¹¹ Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 217.

²¹² Immanuel Kant; **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**, WW, Cilt XII, s. 673-674.

²¹³ Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 219-220.

²¹⁴ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 223.

süreç vardır. Milletlerin devlet kurumu şeklinde örgütlenmeleri, diğer toplum sözleşme teorisyenlerinde görüldüğü üzere, sadece topluluğun kendi içinde meydana gelen çatışmaların ortaya çıkardığı bir durum değildir. Buna rağmen devlet içindeki çatışmalar, toplum sözleşmesini aklın ilkeleri doğrultusunda yapmayı gerektirir. Bu şekilde siyasî topluluğun sorunları, varsayımsal (fiktif) bir sözleşmeye dayanılarak çözüme kavuşturulmak istenir.

2.4.1.1 Devlet İçindeki Çatışma

Devlet hukuku alanında, bir başka ifadeyle mevcut siyasî düzende iki temel sorun veya acil çözülme ihtiyacı duyulan iki genel konu bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi mutlakiyetçi yönetimin veya otoriter uygulamaların, diğeri ise Hristiyanlık dininin bireysel ve kamusal özgürlükler üzerindeki baskısıdır. İhtiyaç olarak hissedilen şey, özgürlük üzerindeki bu iki baskıyı ortadan kaldırmaktır. Kant, bu sorunu devletler hukuku alanında dönemin hızla yayılmakta olan toplum sözleşmesi, anayasa, özgürlük, kuvvetler ayrılığı, cumhuriyet, vs. gibi modern siyasî kavramlara başvurarak, onları yeniden yorumlayarak çözmeye uğraşır.

Kant'ın yaşadığı dönemde Prusya devletinde bu iki baskı türünün somutluk kazandığı iki monark ön plana çıkar. II. Friedrich (1740-1786), iktidarın tek elde toplandığı aydınlanmış mutlakiyetçi rejimin temsilcisiyken, II. Friedrich Wilhelm (1744-1797), Hristiyanlığın Luteryan mezhebinin desteğini arkasına alarak siyasî düzeni sürdürmeye çalışan hükümdara bir örnektir. Burada farklı versiyonlarıyla Kant'ın bizzat tecrübe ettiği monarşi rejiminin kendisinin sorun olarak algılandığı ortaya çıkar. Devlet hukukunda Kant'ın yaptığı eleştirilerin odaklandığı temel konulardan biri ve bunun etrafında yer etmiş sıkıntılardır.

Monarkın toplum içindeki diğer etkilere kapalı olarak sadece kendi başına iktidarı elde tuttuğu monarşi türü olan mutlakiyetçilik, II. Friedrich'le beraber

seleflerine göre farklı bir şekilde uygulanır. Zira II. Friedrich Aydınlanma ideallerine bağlı birisi olarak, ülkede din özgürlüğünün ifade edilmesine yönelik açılımlar yapmıştır. Tahta ilk çıktığı günden itibaren bu yeni hükümdar hakkında beklentiler büyük olur, çünkü en başından beri onun dinden çok felsefeye ve edebiyata olan ilgisinin olduğu bilinmektedir²¹⁵.

II. Friedrich ile birlikte devlet örgütlenmesinde ciddi gelişmeler yaşanır. Bu süreçte geleneksel monarşiden farklılaşma olan, devletin varlığının kralın şahsından bağımsızlaşması gerçekleşir ki, buna bir anlamda hukuk devletinin ilk belirtileri denilebilir. Yeni baştan düzenlenen kamu hukukuyla, yönetim sistemi içinde yer alan memurlar, yetkilerini krala dayandırmak ve onun emirlerinin uygulayıcısı olmak durumundan uzaklaşarak, kamu hukukunda belirlenen hak ve yetkiler doğrultusunda görev yapmaya başlarlar²¹⁶. Bu yenilenmiş hukuk aynı zamanda devasa bir bürokrasiye işaret eder ki, bu mekanizmanın işleyişini gerçekleştiren en önemli unsur memurlardır. II. Friedrich memurların eğitimine özel önem verir ve onların daha iyi bir eğitim alması sağlayarak, gerektiğinde matematik ve diğer gerekli dersleri almalarını temin eder²¹⁷.

Yeni durumun ortaya çıkardığı en önemli özelliklerden bir tanesi, devletin kendi başına var olan bir kurum olarak, kendi kurallarına tâbi olduğu anlayışıdır. Devlet memurunun vazifesinin sürdürebilmesi için kendi içinde sistematik bir şekilde tanımlanan kurallar bütüne riayet etmesi yeterli olur. Memurun muhatabı kendisinin tâbi olduğu kamu hukukunun içinde tespit edilmiş olan kurallardır, başka bir ifadeyle bilmesi ve uygulaması gereken hak ve yetkiler, hukuk mevzuatı içinde tanımlanmıştır. Devlet yönetimini düzenleyen bu kurallar, sistematik, eşgüdümsel, önceden bilinebilir ve gayri

²¹⁵ Manfred Kühn; **Kant: Eine Biographie**, (çev.) Martin Pfeiffer, Deutscher Taschenbuch Verlag, Münih, 2007, s.78.

²¹⁶ Gianfranco Poggi; **Çağdaş Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, (çev.) Şule Kut / Binnaz Toprak, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 80-81.

²¹⁷ Manfred Kühn; **a.g.e.**, Münih, 2007, s.156.

şahsi olduğu²¹⁸ için, kurumların veya bizzat devlet kurumunun zatiyet kazandığı ve kendi kurumsal kimliğine sahip olduğu görülür. Bunun sonucunda, hukukun hükümdarı bağlamayacağı ilkesi korunmasına rağmen²¹⁹, hükümdarın (monark) bizzat kendisi de devletin hizmetkârı olarak anlaşılmaya başlanır.

II. Friedrich, böyle bir siyasî sistemin kuruluşunu gerçekleştirirken, yönettiği ülkenin sınırları içinde herhangi bir çatışmadan özellikle kaçınıyordu. Aydınlanmış monark olarak tüm gayretiyle dinî hoşgörüyü savundu ve bu özgürlüğün ifade bulması için gerekli ortamı sağlamaya çalıştı. Ayrıca dinî içerikli çatışmaların yaşanmasına imkân tanımadı, bu yüzden dinî cemaatlerin konumlarını tartışmamasına rağmen, aralarındaki husumetlere müsaade etmedi. Ayrıca çeşitli Hristiyan mezhepleri adına hareket eden grupların, Aydınlanma düşüncesinden etkilenenlere yönelik uygulamak istediği sansür ve yasaklamaların karşısında durdu. II. Friedrich, kralla ve devlete sadakat gösteren iyi bir vatandaşla hiçbir sorununun olmadığını²²⁰, kendisi açısından esas ölçütün bu olduğunu açıkça vurgulamıştır. Kant, II. Friedrich'in salatanatı boyunca, bu ölçüte uygun bir vatandaş olarak yaşadığı için, ne kralla ne de diğer kamu görevlileriyle herhangi bir sıkıntı yaşamadan kendi çalışmalarını sürdürür.

Ne var ki, II. Friedrich Wilhelm'in 1786'da tahta geçmesinden sonra şartlar hızla değişerek, Kant'ın yeni hükümdarın sansür ve yasaklarıyla karşı karşıya kalmasına neden olur. II. Friedrich Wilhelm, özel hayatında dindar olmaktan uzak, skandallarla dolu ilişkiler içinde olsa da, dinin savunmaya ihtiyacı olduğuna karar verir²²¹. Özel hayatındaki bu savrulmalara karşın, din ve ahlakın birbirinden kopuk değil, birbiriyle içiçe geçmiş olarak uygulanması gerektiğine inandığından, II. Friedrich döneminde erozyona uğradığını

²¹⁸ Gianfranco Poggi; **a.g.e.**, İstanbul, 1991, s. 81.

²¹⁹ Gianfranco Poggi; **a.g.e.**, İstanbul, 1991, s. 81.

²²⁰ Manfred Kühn; **Kant: Eine Biographie**, (çev.) Martin Pfeiffer, Deutscher Taschenbuch Verlag, Münih, 2007, s.103.

²²¹ Manfred Kühn; **a.g.e.**, Münih, 2007, s. 391.

düşündüğü dini tahkim etmek için fermanlar çıkartır²²². Sahte Aydınlanma altında dini küçük düşüren ve sayısız yanlışlar yayanlara karşı *Din Fermanı* (1788) [Religionsedikt] verilir²²³. Bununla yetinilmeyerek akabinde yine aynı yıl *Sansür Fermanı* [Zensuredikt] verilerek, artık vaizlerden ve öğretim görevlilerinden din konularında ana eksenin dışına çıkmayacak şekilde sadakat istenilir. Ayrıca filozoflar başta olmak üzere, her türlü yayıncılık faaliyeti katı bir sansüre tâbi tutularak, dolaylı veya dolaysız olarak Hristiyanlığa zarar veren makale ve kitapların yayınlaması yasaklanır.

Akademik çalışma alanında Kant'ın yaşadığı süre boyunca karşılaştığı en büyük sorunlardan biri, bu dönemde çıkartılan hükümdar fermanları ve bu şartların meydana getirdiği sıkıntılardır. Fransız İhtilali'nin ardından gittikçe sertleşen sansür, baskı ve yaptırımlar nedeniyle Prusya devletinde Aydınlanma düşüncesi ve seküler felsefe doğrultusunda herhangi bir eser yayınlamak nerdeyse imkânsız hâle gelir. Dönemin önde gelen düşünce ve akademik dergilerinden olan ve Kant'ın da makalelerini yayınlattığı *Berlinische Monatsschrift* ve benzerlerinin yayınlarına son verilir²²⁴. Fermanları uygulamamakta direnenler başta uyarılır, sonra aşama aşama artan yaptırımlara uğrayarak cezalandırılırlar. Bu ceza, maaş kesintisinden işten ve meslekten atılmaya kadar varır.

Kant'ın dolaylı da olsa dini ve monarşiye dayalı siyasî düzeni eleştiren düşüncelerinden ve bunun oluşturduğu etkiden bir hayli rahatsız olan II. Friedrich Wilhelm ve yardımcıları, yazılarına sansürün fayda etmediğini görünce, artık din konusunda yazmasını engellemek amacıyla kendisine bir mektup gönderirler. O mektupta Kant'ın özellikle *Sade Aklın Sınırları içinde Din* adlı eseriyle Kitab-ı Mukaddes'in birtakım temel öğretilerini aşağıladığı ve Hristiyanlığı istismar edip çarpıttığı, ayrıca buna bağlı olarak gençliğin öğretmen olma vazifesini ve vatana (devlete) hizmet etme sorumluluğunu

²²² Manfred Kühn; a.g.e., Münih, 2007, s. 391-392.

²²³ Gerd Irrlitz; **Kant-Handbuch: Leben und Werk**, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2002, s. 43.

²²⁴ Gerd Irrlitz; a.g.e., Stuttgart, 2002, s. 43.

yerine getirmediği için, din konusunda yazı yazması yasaklanır²²⁵. Kant bu mektuba verdiği cevapta, kendisinin Hristiyanlık hakkında olumsuz bir şey söylemesinin mümkün olmadığını, zira ondan hiçbir şekilde bahsetmediğini belirterek, hakkında yapılan suçlamaları kabul etmemesine rağmen, yasağa uyacağını II. Friedrich Wilhelm'e taahhüt eder. Ancak onun ölümünden sonra bu taahhüdün sona erdiği kabulünden yola çıkarak, tekrar din konusunda yayın yapmaya devam eder.

Kant'ın devlet hukuku alanında, bir başka ifadeyle ulus-devlet sınırları içinde karşılaştığı sorunların başında burada değinilenler gelmektedir. Bu yüzden, onun çözmeye çalıştığı bu sorunlarla, bulduğu cevapların doğrudan irtibatı bulunur. Hukuk, bu çatışmaları ortadan kaldıran ve bireylerin ahlakî şahsiyet olarak sahip oldukları hak ve özgürlükleri sağlayan toplumsal düzen kuralları olarak inşa edilir. Ancak bundan önce, hukuk düzeninin meşruiyet kaynağı olan siyasî topluluğun kuruluş şartları ortaya konulmalıdır.

2.4.1.2 Esas Sözleşme

Kant'a göre devletin kurulmasını zorunlu kılan dışsal bir baskının bulunduğu vurgulanmıştı. Bu unsur, siyasî örgütlenmeyi teşvik eden ve henüz devletini kuramamış milletlerin (halkların) dışından gelen empirik bir sebep olarak önemlidir. Ancak bu, durumun bir yönünü ifade eder ve gerek milletin kendi içinde ortaya çıkan tabîî hâlin (savaş hâli) ortadan kalkması hakkında, gerekse siyasî örgütlenmenin nasıl olması gerektiğine dair herhangi bir ipucu vermez. Dışardan gelen zorlayıcı şartların yanında, milletin kendi içinde vuku bulan ve bir toplumsal sözleşme yoluyla devleti ortaya çıkartan uzlaşmazlıklar ve tezatlar vardır. Bu çatışma ortamından kurtulmanın çaresi, bireylerin egemenliği tek bir kişiye veya tek bir irade sergileyecek bir heyete devretmeleridir.

²²⁵ Manfred Kühn; **Kant: Eine Biographie**, (çev.) Martin Pfeiffer, Deutscher Taschenbuch Verlag, Münih, 2007, s. 438-439.

Kant'ın okuduğu ve kendi siyaset felsefesi doğrultusunda eleştirdiği Thomas Hobbes'ta (1588-1679) toplumsal sözleşmenin Kant'ta yansımaları bulan iki amacı vardır. Bu amaçlardan ilki bireyleri yabancı saldırılara karşı korumak, ikincisi ise bireylerin birbirine karşı zarar vermesini önlemektir²²⁶. Hobbes, dönemin İngiltere'sinde süregiden siyasî ve toplumsal karmaşadan etkilenecek, tabîî hâli insanların birbirine karşı düşmanlık içinde olduğu bir durum olarak tanımlar. Bireyler bu durumdan çıkabilmek için, herkesin katıldığı bir sözleşme ile egemenlik yetkilerini tek bir iradede bütünleştirirler. Hobbes'un toplumsal sözleşme anlayışının odağında siyasî iktidarın egemenliğinin zorunluluğu ve meşruiyeti bulunur. Bu doğrultuda devlet olmanın gereği olarak hükümdarın tebaa karşısındaki konumu aşırı otoriter yetkilerle güçlendirilir. Örneğin kanun koyma ve yargılamanın tek elde toplanmasının yanısıra, tebaanın hangi düşünceleri öğrenebileceği tamamen hükümdarın tasarrufuna kalırken²²⁷, ayrıca hükümdarın egemenliğine tehdit olması muhtemel popüler kişilere karşı tebaayı teyakkuzda tutması da bir görev olarak kendisine yüklenir²²⁸.

Kant'a göre ortak varlığın her üyesinin diğerine karşı (icbar) hakları varken, bundan muaf olan sadece devlet başkanıdır; zira herhangi bir (icbarî) hakka tâbi olmadan, zor kullanma yetkisine sahip olan yegane merci odur²²⁹. Kant'ın dönemin hükümdarına hukuk dışında bir üst konum vererek, gelmesi büyük bir ihtimal olan eleştirileri ve yaptırımları engellemek istediği görülür. Bu durumu savunurken, tebaa ile hükümdar arasındaki sınırları, belirgin bir şekilde öne çıkartır. Hobbes'ta da *egemenin eylemlerinin tebaa tarafından eleştirilemez ve cezalandırılmaz olduğu*²³⁰ ilkeleri tarafından, konumu diğer siyasî topluluk üyelerinden farklılaştırılmış ve benzer bir şekilde üyelerinin

²²⁶ Thomas Hobbes; *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, 3. baskı, (çev.) Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 129.

²²⁷ Thomas Hobbes; *a.g.e.*, İstanbul, 2001, s. 134.

²²⁸ Thomas Hobbes; *a.g.e.*, İstanbul, 2001, s. 237.

²²⁹ Immanuel Kant; *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, WW, Cilt XI, s. 146.

²³⁰ Thomas Hobbes; *a.g.e.*, İstanbul, 2001, s. 133.

üstünde bir mevki verilmişti. Fakat belirtildiği gibi, Hobbes'un düşüncesinde hükümdarın toplum sözleşmesiyle kazandığı hak ve yetkiler, Kant'ın toplum sözleşmesiyle hükümdara ve tebaaya yüklediği anlamdan uzaklaşır.

Kant, Hobbes'tan iki açıdan farklılaşır. Bir defa Hobbes tarafından kabul edildiği gibi hükümdarın yanılmazlığı söz konusu olamaz, zira insan sahip olduğu eğilimler [Neigung] sebebiyle başlangıçta sadece kendi bireysel çıkarlarını gerçekleştirme peşindedir. Bundan siyasetçiler dolayısıyla hükümdarlar da masun değillerdir. Örneğin tarihte birçok defa görüldüğü gibi hükümdar kendi anlayışına göre milleti mutlu yapmak istediğinde despota dönüşür ve böylece bir kötülük yapmış olur²³¹. Zira mutluluk kavramı, bireysel alanın dışına taşarak genelleştirilmeye çalışıldığında gerek ahlakta gerekse siyaset alanında kötülük üretmektedir. Ayrıca hükümdarın yanılmazlığını ve herhangi bir konuda bilgisiz olamayacağını iddia etmek, onun insan üstü meziyetlere sahip olduğunu iddia etmekle aynı manaya geleceği için doğru değildir²³².

Bu yüzden Kant, Hobbes'ta beliren ve hükümdarı eleştirmeyi yasaklayarak, ifade özgürlüğünü engelleyen tutumu kabul etmez. İfade özgürlüğü, bir başka bir tabirle kamu alanında hükümdarı eleştirebilmek, yurttaş olarak bireylerin sahip olduğu kendi görüşlerini açıklama yetkisi veya hakkıdır²³³. Zira yayın özgürlüğü [Freiheit der Feder], tebanın liberal düşünme imkanlarını sağlayarak halkın hukukunun tek koruyucusu haline gelir²³⁴.

Ne var ki, Kant'ta toplum sözleşmesi veya kendi tabiriyle aslî sözleşme, Hobbes ve daha sonra gelen toplum sözleşmecilerinden olan Locke ve Jean-Jacques Rousseau'da (1712-1778) olduğu gibi sadece siyasî topluluğu

²³¹ Immanuel Kant; **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**, WW, Cilt XI, s. 159.

²³² Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 161.

²³³ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 161.

²³⁴ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 161.

kurucu bir rol oynamaz²³⁵. Bir *ide* olarak toplum sözleşmesi, başlangıç ve olması gereken hukuk ilkeleri anlamında sonraki hukukî ilişkileri, aklın evrensel çıkarımlarına uygun olarak ve nihayetinde özgürlüğü esas alarak, düzenleyen bir özellik taşır. Kant'a göre millet, kendisini devlet olarak inşa ettiği eylem olan aslî sözleşmeyle, başlangıçta kendi özgürlüğünden vazgeçer, ancak sonra bu ortak varlık kurulur kurulmaz tekrar özgürlüğüne kavuşur²³⁶. Tabiattan gelen dışsal özgürlüğü feda etmiş gibi bir görüntü ortaya çıksa da, aslında burada henüz ham ve kontrolsüz olan özgürlüğün, kurallar altına girerek, daha olgun bir şekilde kendisini gerçekleştirecek bir çevreye dahil olduğu savunulur. Burada toplum sözleşmesi, egemenliğin kuruluşuna dair bir anlam içermekle beraber daha ziyade hukuk düzeninin kuruluşuna vurgu vardır; zira vatandaşın sözleşme aracılığıyla sorumluluğundan bahsedilmediği gibi, bilakis devlet kuran anayasal eylemin hukukîliğinden söz edilir²³⁷. Genel olarak sözleşme, vatandaşlar için vazifeler üreten bir durum olarak ele alınmaz, çünkü sözleşmeyle birilikte esas itibarıyla egemenin hakları sınırlandırılarak, onun sürekli olarak hakimiyetinin hukuka uygunluğunu denetlemekle mükellef olduğu belirtilir²³⁸.

2.4.1.3 Cumhuriyetçi Anayasanın İlkeleri

Toplum sözleşmesiyle kurulan hukuk devletinde, vatandaşların nasıl tanındığı, başka bir ifadeyle hangi ilkeler bağlamında temel haklara sahip olduğu ortaya çıkar. Bir devletin kendi sınırları içindeki tanınma, o ülkenin vatandaşına birbiriyle bağlantılı bir şekilde üç alanda varlığını realize etme imkânı, dolayısıyla haklar sistemi getirir. Kant bunu, sadece hukukî durum

²³⁵ Christian Niebling; **Das Staatsrecht in der Rechtslehre Kants**, Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, München, 2005, s. 135.

²³⁶ Immanuel Kant; **Die Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VIII, s. 434.

²³⁷ Christian Niebling; **a.g.e.**, München, 2005, s. 137.

²³⁸ Christian Niebling; **a.g.e.**, München, 2005, s. 139.

açısından ele alınarak tanımlanan sivil [bürgerliche] durumun dayandığı a priori ilkeler olarak izah eder ve şu şekilde sıralar:

- “1. İnsan olarak müşterekliğin her üyesinin özgürlüğü.
2. Tebaa olarak kişinin diğer herkesle beraber eşitliği.
3. Vatandaş olarak bir ortak varlığın her üyesinin özerkliği.”²³⁹

Bu üç madde, her pozitif hukukî durumun [positivrechtliche Zustand] dayanması gereken ilkeleri meydana getirir²⁴⁰. Dolayısıyla vatandaşları nezdinde bu üç maddeyi gerçekleştirmemiş bir devletin adil olduğunu veya hukuk devleti olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu ilkelere dayalı olan cumhuriyetçi anayasa, bir milletin esas sözleşme idesinden neşet eden hukukî kanun koyma (yasama) gücünün yegâne meşru şeklidir²⁴¹.

Burada Kant'ın Platon'dan ilham alarak kullandığı *ide* kavramının nasıl kullanıldığına ve transendental siyaset felsefesinin genel sistemiği açısından işgal ettiği yere değinmek gerekir. Kant, evrenselliğin temeli ve aynı zamanda bütün insanları kapsayacak kozmopolit ilkelerin kaynağı olarak, görüngüler dünyasının dışında yer alan aşkınsallığa yönelir ve aklın hükümler olduğu bu alemden genelgeçer kurallar devşirir. Bu yüzden, her özgürlüğün bir başkasının özgürlüğüyle birarada bulunmasını mümkün kılan ve dolayısıyla kanunlarla sağlanabilecek en büyük beşerî özgürlüğü içeren anayasa olarak cumhuriyet²⁴², pratik aklın bir idesi olarak ortaya çıkar²⁴³. Kant'a göre bu saf cumhuriyet, başka bir ifadeyle *numen cumhuriyeti*

²³⁹ Immanuel Kant; **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**, WW, Cilt XI, s. 145.

²⁴⁰ Ingeborg Maus; **Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1994, s. 237.

²⁴¹ Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 204.

²⁴² Immanuel Kant; **Kritik der reinen Vernunft**, WW, Cilt II, s. 323-324.

²⁴³ Claudia Langer; **Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Kants**, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, s. 95.

[*respublica noumenon*] varolan devlet yapılarının örnek alması gereken, ona göre kendilerini reforme etmeleri gereken bir ideal modeldir²⁴⁴.

Numen cumhuriyeti²⁴⁵ modeli, bir ide olarak bilgi mahiyeti taşımaz, zira empirik olarak herhangi bir karşılığı yoktur. Bu ide, *fenomen cumhuriyetinin* [*respublica phaenomenon*] düzenlenmesinde bir ideal olarak temel kriter rolü oynar. Kant, her ne kadar evrensel, yani zaman ve mekan üstü geçerliliğe sahip bir söylem kullansa da, içinde bulunduğu şartların sınırlılıkları gözeterek, mütevazi veya dengeli çözümler üstünde durduğundan, asıl hedef olarak mümkün olduğu kadar numen cumhuriyetinin ulaşılabilir bir reformu savunur. Bu saf cumhuriyette, vatandaşlarının siyasî topluluk içindeki konumunu belirleyen üç temel ilkesi, akıl hukuku doğrultusunda vatandaşların sahip oldukları hakları temsil eder. Devletin monarşiden cumhuriyete doğru yeniden düzenlenmesinde, mümkün olduğunca bu ilkelere uygun bir vatandaşlık sisteminin kurulması hedeflenmelidir.

Bu ilkelerin birincisi doğrudan özgürlük ile ilgilidir ve burada içsel özgürlük ile dışsal özgürlüğün sınırları belirgin bir şekilde çizilerek, hukukun konusu olarak sadece dışsal özgürlük ele alınır²⁴⁶. İnsanın bir toplumda yaşarken çeşitli haklara sahip olmalıdır, ki bunun en başında kendi mutluluk anlayışını kendisinin belirlemesi hakkı gelir. Bu hakka göre kişi kendi hayatını, kendisi nasıl mutlu olmak istiyorsa öyle kurar. Dolayısıyla bir kişiyi dışardan başka bir güç, kendi tarzında mutlu olmaya zorlayamaz. Bir hükümet [*Regierung*], vatandaşını kendi hayatı konusunda karar vermek açısından reşit olmayan

²⁴⁴ Peter Unruh; **Die Herrschaft der Vernunft: Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants**, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1993, s. 59.

²⁴⁵ Kant, *respublica noumenon* ve *respublica phaenomenon* kavramlarını sadece iki yerde kullanır. Bu kavramları ilk olarak **Fakültelerin Kavgası**'nda (WW, Cilt XI, s. 364) ve **El Yazmaları: Ahlak Felsefesi, Hukuk Felsefesi ve Din Felsefesi** adlı ölümünden sonra yayınlanan taslak metinlerde (bkz. *Gesammelte Werke*, Cilt XIX, Akademicausgabe, de Gruyter, Berlin, 1971, s. 609-610) ayrıntıya girmeden açıklar.

²⁴⁶ Immanuel Kant; **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**, WW, Cilt XI, s. 145.

kişiler olarak görmemelidir. Zira doğuştan gelen özgürlüğü nedeniyle insanın temel niteliğini kendi kendisinin efendisi olması [sui iuris] oluşturur²⁴⁷.

Kendisi hakkında neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilmeyen ve bu yüzden başkalarının yönlendirmesine muhtaç olan insan kavramını, özel nedenler dışında, Kant kabul etmez. Devlet böyle bir gayeyle vatandaşı adına onun iyiliğini belirlemeye kalktığında despotizme doğru yol alıyor demektir. Burada çağdaş siyaset teorisinde de tartışılan iyi kavramıyla hak kavramı arasında yapılan ayırım açıkça gözlemlenir. Kant, bireylerin ahlakî alanına hiçbir şekilde müdahale edilmemesi taraftarıdır. Bu anlamda bireylerin ahlakî özerkliğinin tanınması birarada yaşamanın vazgeçilmez kurallarından bir tanesidir.

İkinci ilkede tebaa olarak tanınan bireyler, ki hepsi siyasî ortak varlığın birer üyesidir, kendi aralarında zora dayalı emredici ve yasaklayıcı hukuk kurallarına aynı derecede tâbidirler²⁴⁸. Bu kamusal hukuk kurallarından başka hiçbir şey bir kişiyi istemediği davranışa zorlayamaz. Burada tebaa arasında eşitlik bulunur, ancak bir istisna vardır o da devlet başkanıdır. Zira siyasî örgütlenmenin özelliği gereği zorlayıcı selahiyete sahip tek merci başkandır. Çünkü o ortak varlığın üyesi değildir, aksine onun yaratıcısı veya koruyucusudur.

Kant'ın bazı konularda kendisine oto-sansür uyguladığı ifade edilmişti. Bu açıklamaları, Prusya devletinin otoriter ve baskıcı rejimi göz önüne alınarak değerlendirilebilir. Ayrıca Fransız İhtilâli'yle kraliyet ailelerinin maruz kaldığı uygulamaların, Avrupa genelinde meydana getirdiği yankıyı da unutmamak gerekir. Kant bu düşünceleriyle Prusya kralının konumunu tereddüte yer bırakmayacak şekilde tahkim eder.

²⁴⁷ Immanuel Kant; **Die Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VIII, s. 345.

²⁴⁸ Immanuel Kant; **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**, WW, Cilt XI, s. 146-149.

Üçüncü ilkede değinilen vatandaşın bir siyasî topluluk içinde özerk [selbständig] olmasının anlamı şudur. Birey, devlet içinde vuku bulan yasama faaliyetlerin ortak belirleyicisi konumundadır²⁴⁹. Antik demokrasilerde olduğu gibi bunu doğrudan seçimle, yani halkoylaması (plebisit) ile değil, temsilcileri aracılığıyla yapacak olsa da, sonuç itibariyle yasama sürecinin aslî ortaklarından. Kanun koyuculuk, Kant'ın özgür ve aklî bir varlığa atfettiği temel özelliklerden birisidir. Bireysel ve aynı zamanda ahlakî düzeyde bunu özerk [autonom] kavramıyla ifade eder. Bunun hukuk alanındaki tanımlanmış hâli ise, ahlak alanından farklı olarak herkesi kapsadığından zorunlu olarak herkesin iradesini içermelidir. Zira burada alınacak olan kurallar herkes için eşit derecede uygulanacak ve hukuka aykırı davranış ve eylemler cezalandırılacaktır. Burada zor (cebir) ile kanunların uygulanması söz konusudur ve hiç kimse onaylamadığı bir kural için cezalandırılmaz.

2.4.1.4 Evrensel Hukukun Mahiyeti

Kant'ın hukuk anlayışı, transendental felsefenin devamı olarak, a posteriori alanından uzak durmak kaydıyla kendi varlığını inşa eder. En baştan itibaren vurgulandığı gibi, Kant doğruluğun nihaî kaynağını evrensel olmasında aradığı için, hukuk da bu temel öncüllere göre dizayn edilir. Yine burada geçerli olan pratik aklın çıkarımlarıdır. Hukuk, aynı zamanda Kant'ın genel öğretileriyle tutarlı bir şekilde, siyasî olanın ilke ve kanunlaştırıldığı alandır. Bu yönüyle hukuk teori, siyaset pratik olarak aynı olgunun iki veçhesini oluşturur.

Önceki bölümlerde Kant'tın hukuk görüşünün, “bir kimsenin ihtiyarının (özgür seçme kabiliyeti) [Willkür] bir başkasının ihtiyarıyla, özgürlüğün genel kanunlarına göre, biraraya gelebilmesini sağlayan şartların cisimleşmesi”²⁵⁰ni içerdiği belirtilmişti. Burada dışsal özgürlük garantiye alınır, ki hukukun en

²⁴⁹ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 150.

²⁵⁰ Immanuel Kant; **Die Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VIII, s. 337.

temel varlık sebebi de budur. İhtiyarların, daha doğrusu her bireyin sahip olduğu özgürlüğün aynı anda birada yaşayabilmesini düzenleyen hukuk fikrine, Kant'tın ilk eleştirisinde rastlamak mümkündür²⁵¹. Kant, bu zaruri düşüncenin sadece devlet anayasası meydana getirilirken değil, bilakis hangi alanda olursa olsun herhangi bir kanun yapılırken gözetilmesi gerektiğini söyler.

Kant'ın tecrübeden bağımsız akla bağlı olarak, evrensellik amacı doğrultusunda şekillendirdiği hukukun üç vasfı bulunur. Hukuk, ilk başta eylemleri birbirileri üzerinde etkide bulunan şahısların karşılıklı olarak dışsal ilişkilerini düzenler²⁵². Bunun mantığı şudur: İnsanlar aynı dış dünyada yaşadıklarından ötürü nihayetinde sınırlı bir mekânda yaşarlar ve bu yüzden eylemlerinin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemesini engelleyemezler²⁵³. Burada hukukun tamamen empirik bir zorunluluk üzerinden yola çıktığı görülür. Bu zorunluluk insanların ortak hayatının [Koexistenz] devletsel, uluslararası ve kozmopolit hukuk olmak üzere üç düzlemde düzenlenmesine yol açar²⁵⁴.

Kant'in ele aldığı ikinci karakteristiğe göre, hukuk, ihtiyarın (özgür seçme) [Willkür] başkasının dileğiyle [Wunsch] ve dolayısıyla ihtiyacıyla olan ilişkisini içermediği gibi, sadece başkasının ihtiyarıyla olan ilişkisi anlamına gelir²⁵⁵. Bu yüzden bir kişinin eylemlerinin bir başkasının dilek ve ihtiyaçlarına olan etkisi hukuk açısından tamamen önemsizdir; zira hem ihtiyar hem de dilek beşerî arzulama kabiliyetlerinden olmakla birlikte, her ikisi birbirinden arzuyu kendi güçlerinden alıp almamalarına göre ayrıştıkları için ihtiyar eyleme muktedirken, dilek muktedir değildir²⁵⁶. Kant'ın bununla neyi kastettiğinin tam

²⁵¹ Immanuel Kant; **Kritik der reinen Vernunft**, WW, Cilt III, s. 323-324.

²⁵² Georg Cavallar; **Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs 'Zum ewigen Frieden' (1795) von Immanuel Kant**, Böhlau Verlag, Wien, 1992, s. 58.

²⁵³ Georg Cavallar; **a.g.e.**, 1992, s. 59.

²⁵⁴ Georg Cavallar; **a.g.e.**, 1992, s. 59.

²⁵⁵ Immanuel Kant; **Die Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VIII, s. 337.

²⁵⁶ Wolfgang Kersting; **Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Rechts- und Staatsphilosophie**, Walter de Gruyter, Berlin, 1984, s. 4.

olarak anlaşılması için, tecrübeye dayalı olan arzuların denetlenmesi ve nispeten bastırılması gereken arzular olduğunu ve a priori olmadıklarından evrensel olamayacaklarını hatırlamak gerekir. Kant, doğru ve iyinin ölçütü olarak tecrübeden bağımsız akıl alanını gördüğünden, sayısız çeşitlilik gösteren ve bu sebeple çatışmaya yol açan arzu ve ihtiyaçları, evrensellik temeline oturttuğu hukuk alanından da dışlar. Bunu Wolfgang Kersting şöyle yorumlar:

“Artık iktidarsız ihtiyaç, hukuk alanının dışında tutulduğunda, bu, kişinin muhtaçlığından herhangi bir hukuk talebi üretilmeyeceği anlamına gelir. Muhtaçlık, hukukî bağlayıcılık gücüne sahip değildir ve hiç kimse ona hukukî olarak tepki vermekle yükümlü değildir. Bir hukuk topluluğu, dayanışma topluluğu değildir, aksine eylemeye muktedir olanların kendilerini koruma topluluğudur [Selbstschutzgemeinschaft].”²⁵⁷

Üçüncü olarak ihtiyarın karşılıklı ilişkisinde, kişinin amaçları, dolayısıyla ihtiyarın içeriği temel alınmaz, çünkü aynı ikinci özellikte olduğu gibi, burada da zihnin [Gemüt] içsel fiileri söz konusudur²⁵⁸. Eylemlerin hangi amaçlarla yapıldığı kimseyi ilgilendirmez, zira hukuk düzeninde önemli olan, birisinin özgürlüğüyle bir başkasının özgürlüğünün genel kanunlara göre uyum içinde olup olmamasıdır. Eylemin kendisi, yani dışsallığı [Form] hukuka uygun olduktan sonra, eylemin içeriğinin iyi, faydalı, vs. olup olmadığı, sadece eylemi yapan kişiyi bağlar. Örneğin pastaneden beş kiloluk şekerli bir ürün alan kişinin bu ürünün hepsini kendisi yemesi durumunda, yaptığı beş kiloluk alışverişin kendisinin faydasına olup olmadığı, zira kişi diyabetik olabilir, ancak o kişinin kendi ihtiyaç algısı ve ahlâki anlayışı tarafından belirlenir. Formel olarak bakıldığında, her iki tarafın özgür seçimine (ihtiyar) dayalı olarak gerçekleşen bir durum olduğundan, yani ne satıcı alıcıyı, ne de alıcı

²⁵⁷ Wolfgang Kersting; *a.g.e.*, Walter de Gruyter, Berlin, 1984, s. 4.

²⁵⁸ Bernd Ludwig; *Kants Rechtlehre: Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, s. 93.

satıyı aldattığından, ayrıca herhangi bir baskı olmadığından, dolayısıyla karşılıklı olarak özgürlük alanlarına tecavüz edilmediğinden ortada herhangi bir hukuksuzluk yoktur, dolayısıyla kişiler arasında sadece ihtiyar ilişkisi vardır.

2.4.1.5 Dışsal Özgürlük

İçsel özgürlük, ahlakî şahsiyet ve özne anlamında insanın Kant'ın eğilim [Neigung] dediği saiklerin, daha açık ifade etmek gerekirse tecrübe dünyasına ait arzuların esiri olmaması, bu anlamda pratik aklın ilkelerine ve vazife ahlakına tam riayet ederek eylemesidir. Doğrudan hukukla ilgili bir terim olarak dışsal özgürlük ise, kişilerin kendi mutluluk anlayışlarını kendilerinin belirlemesi ve buna dışardan herhangi bir müdahalenin gelmemesi demektir. Hiçbir kişi başka bir kişiyi belirli mutluluk görüşü doğrultusunda yaşamaya zorlayamaz. Buna bizzat devlet de dahildir, zira siyasî hiyerarşinin üst noktasında yer alan iktidarın temsilcisi monark dahi devletin tebaasına hayatlarını serbestçe sürdürmek konusunda baskıcı ve zorlayıcı olamaz. Toplum sözleşmesinin başlangıcında böyle bir hak verilmemiştir.

Dışsal özgürlüğe sahip kişi, mevcut hukuka uymakla mükelleftir, ancak bu hukuk zaten dışsal özgürlüğü korumaya yöneliktir. Dolayısıyla hukuk, kişinin özgürlüğünü koruduğu müddetçe meşrudur. Dışsal özgürlük, henüz kozmopolit düzeyde bütünüyle korunmasa da, kişinin insan olmasından kaynaklanan haklarındandır. Bu hakkın, kozmopolit hukuk düzeyinde korunması için uluslararası sözleşmelerin yapılması ve buna uygun olarak da yaptırımların bulunması gerekir. Ancak Kant, dışsal özgürlüğün kozmopolit hukuk içinde düzenlenmesi konusunda bir başlangıç yapmış olsa da, onu son tahlilde ulus-devlet düzenlemesine bırakır.

Ingeborg Maus, Kant'ta ifadesini bulan ve kıta Avrupasındaki anayasa modeli düşüncesinde yer edinen halk egemenliğiyle özgürlük hakları arasındaki bağın herhangi bir çelişki taşımadığını belirterek, özgürlük haklarının ancak bu bağlantı içinde çok fonksiyonlu bir etki geliştirebildiğini belirtir.²⁵⁹ Zira bu şekilde devlet aygıtının sivil özgürlük alanına müdahalesi sınırlandırılırken, vatandaşların devletin eylemlerine müdahalede bulunma (katılma) imkânına süreklilik kazandırılmış olur. Maus, bunun iki yolla gerçekleştiğine işaret eder. Bunlardan birincisi demokratik olarak düzenlenmiş yasama sürecine kurumsal hâle getirilmiş katılım haklarıyla, ikincisi ise kamusal alanın dışında tutulan özgürlük alanı sınırları içinde kurumsallaştırılmamış, bireylerin kendisi tarafından tanımlanan temel hakların kullanılmasıyla gerçekleşir²⁶⁰.

Kant'ın yaşadığı dönemde, özgürlükler konusunda gelişmeler tedricen başlamıştır, fakat hâlâ ciddi önyargı ve endişeler bulunur. Hukuk alanındaki dışsal özgürlüğün somut olarak yürürlüğe girebilmesi için yöneticiler ve aydınlar arasında yeterince bir konsensüs oluşmamıştır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, onlarda daha yerleşmemiş olan herkesi otonom, yani ahlakî (özel) alanda kendi kanunlarını kendisi koyan varlıklar²⁶¹ olarak tanımamaktır. Kant, özgürlük konusunda halkın yeterli olmadığı endişesini taşıyanları ve ayrıca bireyleri otonom birimler olarak görmeyenleri şöyle eleştirir:

“Şu ifadeyi, ki bunu zeki adamlar dahi kullanmaktadır, hiç benimsemediğimi itiraf etmeliyim: Belirli bir halk (...) özgürlük için olgun değildir; mülk (çiftlik) sahibine bağımlı olan serfler özgürlük için henüz olgun değildirler ve bununla birlikte bütün insanlar inanç özgürlüğü için henüz olgun değildirler. Fakat böyle bir şarttan sonra özgürlük hiçbir zaman vuku bulmayacaktır; çünkü özgürlüğe

²⁵⁹ Ingeborg Maus; **Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1994, s. 238.

²⁶⁰ Ingeborg Maus; **a.g.e.**, Frankfurt (Main), 1994, s. 238.

²⁶¹ Ingeborg Maus; **a.g.e.**, Frankfurt (Main), 1994, s.124.

kavuşmadan olgunlaşmak, yani şarta uygun hale gelmek mümkün olamaz. Elbette ilk denemeler ham olacaktır, hatta zahmetli ve tehlikeli durumlar arz edecektir, zira daha önceden başkalarının emri ve ayrıca bakımı altında idiler. Ne var ki akıl için olgunlaşmak, kişinin kendi çabasından başka bir şeyle olamaz.”²⁶²

2.4.1.6 Cumhuriyetçi Düzen

Kant’a göre, temel bir beşerî kurum olarak siyasî topluluk için en doğru rejim biçimi cumhuriyettir. Kant, her ne kadar müzmin kozmopolitist olsa da, onun kozmopolitizminde bugün ulus-devlet terimiyle ifade edilen milletlerden oluşan egemen devletler yadsınmaz ve o bunları beşerî ilerlemenin doruk noktasını teşkil eden hukuk açısından bir ön ve zorunlu aşama olarak kabul eder. Bilindiği gibi hukukun bütün insanlık üzerinde kemale ermesinin ölçüsü olarak onun devlet hukuku, devletler hukuku ve dünya vatandaşlığı hukuku olmak üzere üç düzeyde gerçekleşmiş olmasına bağlıdır.

Bu açıdan her millete veya devlete kendi içinde bu minvalde düzenleme yapma görevi düşer. Kant, millî egemenliklerin kalkması gerektiği gibi bir düşünce içinde değildir. Aksine egemenlikler olmazsa bunu gerçekleştirecek özneler ortadan kalkar. Kant, devletleri toplum sözleşmesindeki bireyler gibi sorumlu ve hak sahibi zatiyetler olarak telakki eder. Fakat bunun olabilmesi için devletlerin cumhuriyetçi olması gerekir. Bireysel açıdan kişinin rasyonel bir varlık veya reşit kabul edilmesi onun ahlakî bir şahsiyet olmasına bağlıdır. Fakat bir devletin reşit olabilmesinin şartı, onun cumhuriyetçi olmasına bağlıdır. Ebedi Barış risalesinde nihaî maddelerin birincisini bu ilkenin oluşturmasını bu yönden değerlendirmek gerekir.

²⁶² Immanuel Kant; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, WW, Cilt VIII, s. 862-863.

Kant'ın cumhuriyet anlayışı, temsili demokrasiye benzer bir nitelik taşır. Cumhuriyetin hangi siyasî ilkeler üzerinde yükselmesi gerektiğine bölüm 2.4.1.3'te değinilmiştir. Devletler hakimiyet biçimlerine göre [forma imperii] otokrasi, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üçe ayrılırlar. Fakat devletler yönetimlerine [forma regiminis] göre ise ya cumhuriyetçi ya da despotiktirler²⁶³. Kant'a göre demokrasi zorunlu olarak despotizmdir²⁶⁴, çünkü yürütme, yasama ve yargı tek bir elde toplanır. Kant, demokrasiye eleştirirken doğrudan demokrasiyi eleştirdiğini göz önünde bulundurmak gerekir, zira onun dönemi itibarıyla tanımladığı cumhuriyet rejiminin bugün benimsendiği şekliyle demokratik bir özellik taşıdığı kabul edilir.

Bilindiği üzere Avrupa'da uzun süre hukuk, monarkın koyduğu kanunlarla aynı anlama geliyordu. Monarkın kendi danışman kadrosu bulunmasına rağmen, herhangi bir davranış kodunun kanunlaşabilmesi için tek hâkim olan kendisinin buyruğu yeterliydi. Bu durum Kant'ın hukukunu inşa ederken göz önünde bulundurduğu problem noktalarından biridir. Montesque gibi Kant da bu sorunu aşmak için kuvvetler ayrılığı ilkesinin gerekliliğine inanır. Örneğin II. Friedrich gibi aydınlanmış bir hükümdar veya 'filozof-kral' olsa da, bütün kuvvetlerin tek bir kişide toplanması, evrensel kanunlara ters düştüğü için aklî değildir.

Kant, cumhuriyetçi bir düzende kadınların ve işgücünü satarak geçinen kesimlerin 'pasif' de olsalar vatandaşlar olduğunu kabul etmekle birlikte, onların haklarını doğrudan savunmaz ve gündeme getirmez. II. Friedrich'in tahtta bulunduğu süre boyunca, onun despotik uygulamalarını eleştiren açık bir değerlendirmede bulunmadığı gibi, serflikten dolayı adeta köleleştirilen insanların veya örfî ve dinî gelenekten dolayı mağdur edilen kadın cinsiyetinin uğradığı haksızlıklarla ilgili kayda değer açıklamalar yapmaz.

²⁶³ Immanuel Kant; *Zum ewigen Frieden*, WW, Cilt XI, s. 206.

²⁶⁴ Immanuel Kant; *a.g.e.*, WW, Cilt XI, s. 207.

Kuvvetlerin tek bir kişide toplandığı bir rejimin tipik temsilcisi olan II. Friedrich'in, siyasî özgürlükleri bilinçli bir şekilde dışarda bırakarak, sadece din özgürlüğüne müsaade etmesini, şartlar gereği yeterli bulan Kant'ın entelektüeller nezdinde kınanması kaçınılmaz olur. Bir zamanlar öğrencisi, sonra muarızı olan Johann Gottfried Herder (1744-1803) ve daimi dostu olan Johann Georg Hamann (1730-1788), Kant'ı bu konuda yeterince açık ve tutarlı bir tutum almadığı için hatalı bulurlar. Dönemin önde gelen şairlerinden Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), bir mektubunda siyasî özgürlüklerin yetersizliğini ve üstelik buna karşı sessiz kalınmasını şöyle eleştirir:

“Berlin'in özgürlüğü sadece din özgürlüğüne (...) indirgenmiş durumdadır. Şimdi aynen Fransa ve Danimarka'da olduğu gibi, birisi çıkıp Berlin'de tebaanın hakları için, [ayrıca] sömürü ve despotizme karşı sesini yükseltse; o zaman bugüne kadar Avrupa'nın en köleci devletinin kim olduğunu görmüş olacaksınız.”²⁶⁵

2.4.2 Barışın İkinci Aşaması Olarak Milletler Birliği

“Devletler hukuku, özgür devletlerden oluşan bir federasyona dayanmalıdır.”²⁶⁶

Ebedî Barışın Nihaî İkinci Maddesi

Pauline Kleingeld'e göre, Kant, milletlerarası hukuk dünyasını, insanların içinde vatandaşlık haklarına sahip bireyler olarak yaşadığı bir 'polis' (siyasî topluluk) olarak görmediği gibi, bilakis sadece devletler hukuku olarak

²⁶⁵ Akt. Manfred Kühn; **Kant: Eine Biographie**, (çev.) Martin Pfeiffer, Deutscher Taschenbuch Verlag, Münih, 2007, s. 346.

²⁶⁶ Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 208.

görür²⁶⁷. Fakat bu durum Kant'ın genel felsefesiyle bağlantısı içinde ele alındığında değişir. Kant, devletler hukukunu başlangıçta sadece Avrupalı devletler için düşünmüş olsa bile, ki böyle düşünmesine sebep olan nedenlerden bir tanesi Avrupa'nın medenî gelişmişliğine diğer milletlerin henüz ulaşmadığı iddiasıdır, bu durum için çıkarsadığı evrensel ilkelerin Batı dışındakiler de dahil olmak üzere bütün milletleri kapsadığını savunur. Kant'a göre, kendisi tecrübeye dayalı bir olaya hukuk alanındaki kategorik imperatif doğrultusunda cevap bulduğu, bir anlamda pratik akıl yoluyla sentetik a priori teorem ortaya koyduğu için evrensel bir çıkarımda bulunmuş olmaktadır.

Bu evrenselliğin kozmopolitizmle bağlantılı olduğu vurgulanmıştı. Amaç beşerî ilerleme içinde hukukî mükemmelliğe ulaşmaktır, zira ancak böyle bir ortamda insanlık sahip olduğu istidatları son noktasına kadar geliştirebilir. *Siyasî ortak varlık* olarak insanlık antropolojik, tarihî, kültürel, vs. sebeplerle birbirinden farklılaşarak uzaklaşmıştır. Ayrıca aklın yetkin bir şekilde kullanılamaması ve yönetim alanında cumhuriyetçi anayasal bir düzenin olmaması, devletler arasındaki savaşların şiddetlenerek devam etmesine yol açmıştır. Uluslararası hukukun vazifesi, bu antagonizmaya bir son vermek, bu sebeple farklılığı bu alanda da gidererek, ortak biraradalık önündeki engelleri kaldırmaktır.

2.4.2.1 Devletler Arasındaki Çatışma

Gerek Kant'tan önce gerekse onun yaşadığı devirde dinî, mezhepsel ve siyasî savaşlar, milletler arasında insanî felaketlere yol açmıştır. Bir kozmopolit olarak Kant'ın en önemli sorunun en başından itibaren insanlar arasındaki çatışmaları ortadan kaldırmaya yönelik olduğu belirtilmişti. Bütün insanlar adına sorumluluk ahlâkî doğrultusunda hareket eden Kant, devletler hukukuyla insanlığın birliğini sağlamak amacıyla savaş olgusunu başlangıçta

²⁶⁷ Pauline Kleingeld; "Kants politischer Kosmopolitismus", *Jahrbuch für Recht und Ethik - Annual Review of Law and Ethics*, Cilt 5, 1998, s. 336.

kontrol altına alıp sonra da tamamen ortadan kaldıracak barış düzeninin temellerini atar. Her ne kadar ilkesel olarak savaşı beşerî bir çözüm aracı olarak kabul etmese de, devletlerin tabîî halinde bir devletin başka bir devlet tarafından haksızlığa uğradığında ve ayrıca bir devlet silahlı güçle tehdit edildiğinde savaş hakkının bulunduğunu belirtir²⁶⁸. Adil savaşın bu anlamda savunma savaşı ve bir devletin fetihlerle güçlenip büyük bir güç haline gelerek küçük devletleri tehdit etmesi karşısında meşru olduğunu vurgulayarak savaşma hukukunu [Recht zum Kriege] düzenler.

Kant, “devletler hukuku açısından baktığımızda henüz barbarız”²⁶⁹ diyerek, sadece içinde yaşadığı devletler düzenini eleştirmekle kalmaz, bunun yanında doğrudan savaşları da onaylamadığını gösterir. Ancak barbarlık veya tabiat halinde hukuk olmadığı için her bir devletin varlığını kendisinin korumasını meşru kabul eder. Bu şartlar altında bir devlet, açığa çıkan iradesiyle milletler arasında barışı imkansızlaştıran ve bunun yerine tabîî hali ebedileştiren genel bir kurala dönüştürülen bir maksimi barındırıyorsa, adil olmayan (haksız) düşmandır²⁷⁰. Böyle bir ortamda adil olmayan bir düşman kavramı, malum olanı tekrarlamaktan ibarettir, zira tabîî hal kendi başına adaletsizlik durumudur. Adil bir düşman ise, karşı koymakla ona adaletsizlik yapmış olacağı taraftır ki, bu da o zaman benim düşmanım olmayacaktır²⁷¹.

Öte yandan savaş içinde hukukta [Recht im Kriege], savaş öyle ilkelere uygun olarak yapılmalıdır ki, bu tabîî halden çıktıktan sonra hukukî hale geçilebilecek şartlar yok edilmemiş olsun²⁷². Bu özellik *Ebedî Barış*’ın başlangıç şartlarından olan 6. maddede bir kez daha ön plana çıkarılır. Milletler arasında değişmez nitelik kazanması muhtemel nefret ve kin

²⁶⁸ Immanuel Kant; **Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VIII, s. 469.

²⁶⁹ Immanuel Kant; **Reflexionen zur Anthropologie**, Gesammelte Schriften, Cilt XV, Akademie-Ausgabe (AA), de Gruyter, Berlin, 1969, s. 634.

²⁷⁰ Immanuel Kant; **Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VIII, s. 473.

²⁷¹ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt VIII, s. 474.

²⁷² Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt VIII, s. 470.

duygularını engellemek için, savaşların cezalandırıcı, yokedici ve köleleştirici bir şekilde yapılmaması gerekir. Savaş hukukunun son bölümünü savaş sonrası hukuk [Recht nach dem Kriege] oluşturur. Kant'a göre, burada galip devlet mağlup devlete karşı şartları belirlerken, yine hep üzerinde durduğu gibi sonradan barışı imkansız kılacak isteklerde bulunmama ve şu kurallara riayet etmelidir. Örneğin savaşın maliyetini mağlup devlete yüklememeli, fethedilen ülkenin insanları vatandaşsal özgürlüklerini kaybetmemeli ve iç işlerinde otonom olarak kendini yönetmeye devam etmelidir²⁷³. Kant, bu durumu milletler arasında gerçekleşecek olan barışın başlangıç şartlarını anlattığı *Ebedî Barış*'ta daha ayrıntılı ele alır. Esas olan devletler arasında süregiden bu savaş (tabiat) haline bir an önce son vermektir.

2.4.2.2 Uluslararası Barışın Başlangıç Şartları

Kant barışın şartlarını ortaya koymaya çalışırken her zamanki titizliğiyle konuya eğilir ve devletler arasında çatışmaya sebep olan maddeleri birer birer tespit ederek kayıt altına alır. Bu maddeler sadece Fransa ile Prusya arasında 1795'te imzalanan Basel Barışı veya daha genelde sadece Avrupa devletleri arasında ihdas edilmesi gereken hukuk ilkeleri olarak düşünülmemelidir. Zira Kant çıkarım yaparken veya bir konuya çözüm üretirken, o çıkarım veya çözümün doğru olabilmesi için her zaman evrensel olması şartını arar. Dolayısıyla ortaya konulan bu maddeleri siyasî barışın evrensel başlangıç ilkeleri olarak varsaymak gerekir. Bu yüzden sırayla bu maddelerin hepsinin kısa bir açıklaması yapılacaktır.

- “Sonradan bir savaş sebebi olacak şekilde, içinde gizli maddeler bulunduran bir barış antlaşması yapılamaz.”²⁷⁴

Kant'ın çıkış noktası bütün çatışmaları ilelebet sona erdirmektir.

²⁷³ Immanuel Kant; a.g.e., WW, Cilt VIII, s. 472.

²⁷⁴ Immanuel Kant; a.g.e., WW, Cilt XI, s. 196.

Dolayısıyla herhangi bir şekilde bu idealin gerçekleşmesini kesintiye uğratabilecek muhtemel tehlikeleri en başından bertaraf etmek ister. Kant burada açıklık (aleniyet) ilkesini siyasetin temel ölçütlerinden biri hâline getirir. Bugün uluslararası hukukun yanı sıra demokratik hukuk devletlerinin de olmazsa olmaz şartlarından olan açıklık ilkesinin, Kant'ın dikkatini çekmesi önemlidir. Yine burada Kant'ın evrensellik ve bütün insanları hesaba katmak isteyen yaklaşımına şahit olunur. Zira Kant, evrenselliği herkese açık ve herkesçe bilinebilir olmasında bulur.

Bilindiği üzere genel felsefesinde evrenselliği oluşturan iki temel ölçütü bütün insanların ulaşabileceği, başka bir ifadeyle sahip olduğu bir özellik olarak görür, ki bu akıldır. İkinci olarak evrenselliğin herkes tarafından benimsenmesi için önce onun açıklanması ve sonra da o beyana muhatap olanlar tarafından kabul edilmesi gerekir. Örneğin ahlakî ilkelerin yaptırımının olmamasının en temel sebeplerden biri, ahlakî kanun ve ilkelerin böyle bir özelliğe sahip olmamasıdır.

• *“Var olan hiçbir bir devlet başka bir devlet tarafından satın alınamaz, miras bırakılamaz, değiş-tokuş yapılamaz ve hediye edilemez.”*²⁷⁵

Uzun yüzyıllar monarşinin hâkim olduğu Avrupa'nın siyasî yapısı ele alındığında, Kant'ın bu durumdan somut olarak kraliyetlerin devleti kendi mülkleri olarak görmelerini eleştirdiği netlik kazanır. Toplumsal sözleşme düşüncesine uygun olarak Kant, devletin bir mülk olmadığını savunur. Zira devlet, insanlardan müteşekkil bir topluluktur.

Burada insan kavramının kullanılması ayrıca dikkate değerdir, çünkü özgür olmak bakımından tebaa değildirler. Kendi kararlarını kendileri almak konusunda ehliyet sahibi reşit kişilerdir. Buna uygun olarak da bir toplumsal sözleşmeye taraf olarak devletin kuruluşunu onamışlar ve böylece kendileri de, yani teker teker her birey de, bu devlet organizmasının bir parçası

²⁷⁵ Immanuel Kant; a.g.e., WW, Cilt XI, s. 196.

olmuştur. Dolayısıyla devleti kuran ve oluşturan, sözleşmeye taraf olan herkeştir, zira bu yüzden devletin kendisi bizatihi toplumsal sözleşmeyle kurulan topluluğun zatiyet kazanmış hâlidir.

- “*Hazır kıta ordular zamanla tamamen kalkmalıdır.*”²⁷⁶

Kant, burada kategorik imperatifi dolaylı olarak uygulamaya sokar ve ordu bulundurmanın doğrudan başka devletleri tahrik edici bir fonksiyon gördüğünü ifade eder. Zira siz herhangi bir davranışta bulunmayı kendinize lâıyk görürseniz, aynı şekilde başkaları da o davranışı kendine lâıyk görür. Kategorik imperatif doğrultusunda, öyle bir şekilde eylemde bulunmak gerekir ki, o eylem sadece onu yapan için değil herkes için geçerli olsun²⁷⁷.

Burada bir devletin savaşmak için hazır ordulara sahip olması, aynı hakkı başka devletler için de meşrulaştırır. Fakat bu durum barışın sağlanmasına katkıda bulunmayacak, tersine savaşmak için bekleyen bir ordu, başkalarının nazarında tehdit kabul edilecektir. Bu yüzden Kant’a göre, ordu ancak vatan savunması durumunda toplanmalıdır, zira ordular insanlık nezdinde hukukunun gelişip yerleşmesiyle birlikte zaten zamanla tamamen gereksiz hâle gelecektir.

- “*Dış ticaret faaliyetleri gerekçesiyle devlet borçlanması yapılamaz.*”²⁷⁸

Borçluluk, kişisel ilişkilerde olduğu gibi devletler arasındaki ilişkilerde de güç dengelerini etkilemektedir. Kant kendi dönemindeki borçlanmayı kredi sistemi olarak tanımlayarak, bunun siyasî güçlerin (iktidarların) çekişmesini artıracak ve kredi veren ülkenin, alan ülkeyi zamanla sömüreceğini veya baskı altında tutarak savaşlara sebep olacağını belirtir. İşte bu sebeplerle uluslararası kredi sistemini veya dış borçlanmayı ülkeler arasındaki ilişkileri ve dolayısıyla barışı zedeleyeceği için reddeder.

²⁷⁶ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 197.

²⁷⁷ Immanuel Kant; **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VII, s. 51.

²⁷⁸ Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 198.

- *“Hiçbir devlet bir başka devletin anayasasına ve yönetimine şiddet yoluyla karışamaz.”*²⁷⁹

Burada da yine toplumsal sözleşme esasına dayalı olarak devletler, otonom birimler olarak benimsenir. Bu sebeple hangi gerekçeyle olursa olsun dışarıdan yapılan müdahaleler, devlet olarak kurumsallaşmış vatandaşlar topluluğunun iradesini tanımamak anlamına gelir. Hem bu durum devletler dengesini bozucu bir etki oluşturur, çünkü milletin bağımsızlığını ve devletin egemenliğini tanımamak olduğu için tedirginlik meydana getirir. Eğer egemenliklere saygı esasına dayalı karşılıklı olarak iç işlerine karışmama ilkesi, uluslararası hukuk kuralı olarak bütün devletler tarafından benimsenmezse, en ufak bir iç karışıklıkta diğer devlet veya devletlerin müdahalesinden emin olmanın imkânı kalmaz.

- *“Hiçbir devlet, savaş esnasında müstakbel barışı imkânsız hâle getirecek düşmanlıklar yapamaz. Örneğin suikast yapmak, zehirlemek, teslim olma şartlarına uymamak, yerli halkı ihanete teşvik etmek, vs. gibi savaş yöntemlerinden kaçınılmalıdır.”*²⁸⁰

Kant savaş ihtimalinin bu şartlar altında tamamen ortadan kalkmadığını düşünerek, eğer her şeye rağmen savaş olursa, bunun da belirli ilkeler ve kısıtlamalar altında gerçekleşmesi gerektiğini vurgular. Zira bu şekilde bir düzenleme yapılmazsa, başlatılan savaşların yok etme veya toplu kıyım ile sonuçlanmasının önüne geçmek zorlaşır. Bugünkü kavramlarla özellikle soykırım, tecavüz, masumların katledilmesi, gibi insanlık suçlarının önüne geçmek için kabul edilen savaş hukukunun temellerini görülebilir.

²⁷⁹ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 199.

²⁸⁰ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 200.

2.4.2.3 Milletler Birliği [Völkerbund]

Milletler birliğini ilk defa teklif eden düşünür Kant olmadığı gibi, aksine ondan önce bu konuda çeşitli eserler kaleme alınmıştır. İçeriği tartışmalı da olsa bunlardan ilki olan Sully Dükü Maximilien de Béthune (1560-1641) *Grand Dessein* (1617) [Büyük Plan] adlı eserinde milletler birliğinden söz etmektedir. Ancak Sully Dükü'nün teklifinde milletler birliği katı bir devlet egoizmi tarafından belirlendiği için gerçek bir barış planından uzaktır²⁸¹. Ayrıca arka planında dış siyaset açısından o dönemde Fransa'nın en büyük düşmanı kabul edilen Habsburg hanedanını ortadan kaldırma amacını taşır²⁸². Zira bu birlik içinde Fransa'ya diğer devletler üzerinde velayet yetkisi tanınır²⁸³. Bunun yanında ortak devlet işlerinin 60 kişiden oluşan üyeler tarafından yönetildiği ve anlaşmazlıkların bir yüksek mahkeme tarafından çözüldüğü bu barış planı tamamiyle bir Hristiyan cumhuriyet olarak düşünülür²⁸⁴.

Aynı dönemde bir başka milletler birliği projesi Emeric Crucé (1590–1648) tarafından öne sürülür. Onun *Nouveau Cynée* (1623) [Yeni Kineas] adlı eserinde ilk defa birliğe dahil olacak olan milletlerin kapsamı genişler ve Hristiyan olmayan Türkler de dahil edilir. Ancak Crucé'nin bu barış tasarısında, birlik üyelerini hiyerarşik bir şekilde sıralar ve en başta Papa yer alırken, ikinci olarak Türklerin Sultanı ve üçüncü olarak da Hristiyanların Kralı bulunur²⁸⁵. Hatta İran [Safavi Devleti], Çin, Etiyopya ve Hindistan gibi ülkelerin de büyükelçiler göndererek kararlara katılmasıyla büyük çoğunluğa

²⁸¹ Georg Cavallar; **Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs 'Zum ewigen Frieden' (1795) von Immanuel Kant**, Böhlau Verlag, Wien, 1992, s. 199.

²⁸² Georg Cavallar; **a.g.e.**, Wien, 1992, s. 199.

²⁸³ Jean-Christophe Merle; "Zur Geschichte des Friedenbegriffs vor Kant", (der.) Otfried Höffe, **Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden**, Akademie Verlag, Berlin, 2004, s. 38.

²⁸⁴ Otfried Höffe; "Einleitung: Der Friede - ein vernachlässigtes Ideal", (der.) Otfried Höffe, **Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden**, Akademie Verlag, Berlin, 2004, s. 13.

²⁸⁵ Orlando Budelacci; **Kants Friedensprogramm: Das politische Denken im Kontext der praktischen Philosophie**, Athena-Verlag, Oberhausen, 2003, s. 63.

ulaşmayı arzular²⁸⁶. Böylece sadece Avrupalı devletleri değil, bütün dünyayı kapsamaya çalışır.

Crucé'den sonra barış planları geliştirilenler, Avrupa dışındaki ülkeleri dahil etmek konusunda pek istekli davranmazlar. Örneğin William Penn (1644-1718), *Avrupa'da Günümüzdeki ve Gelecekteki Barışa Dair Bir Deneme* (1693) adlı eserinde milletler birliğinin bütün üyelerinin, yani Avrupalı devletlerin temsil edildiği bir meclis önerir. Bu Avrupa meclisi, özellikle Avrupalı devletler arasında savaşı engellemek ve adaleti sağlamak için savunulur²⁸⁷. Penn, bu mecliste yer alacak devletlerin büyüklüğüne göre temsil edilmesi gerektiğini düşündüğü için, Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu on iki üye, Fransa ve İspanya'ya on, İtalya sekiz, İngiltere ise altı üye olmak üzere bu oy hakkı diğer devletlere doğru gittikçe küçülerek devam eder²⁸⁸.

Avrupa'da Kant'a gelinceye kadar barış planları konusunda en çok tartışılan ve refere edilen kişi olan Charles Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743), *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713) [Avrupa'da Ebedî Barışı Getirmek İçin Bir Proje] başlıklı kitabında, her ne kadar özünde bütün insanların altın çağını [aurea aetas] ve dolayısıyla dünya barışını hedef alsa da, pratik sebeplerden ötürü Avrupa'yla sınırlı kalmak zorunda kalır ²⁸⁹ . Projenin birinci ana maddesinde devletlerin başında yer alan monarkların imzaladığı ve birbirlerine garanti verdikleri alt maddelere göre: ilk başta Avrupa hakimler (tahkim) kurulu oluşturulacak (1. madde); sonra bütün iç ve dış savaşımlara karşı yetkin ve sürekli güvence sağlanacak

²⁸⁶ April Carter; **The Political Theory of Global Citizenship**, Routledge, London and New York, 2001, s. 30.

²⁸⁷ Charles Anthony Smith; "Judicialization: The Key to European Unification and EU Expansion", (der.) Yannis A. Stivachtis, Yannis A. Stivachtis, **The State of European Integration**, Ashgate, Hampshire, 2007, s. 127.

²⁸⁸ Ludger Kühnhardt; **Von der ewigen Suche nach Frieden: Immanuel Kants Vision und Europas Wirklichkeit**, Bouvier Verlag, Bonn, 1996, s. 56.

²⁸⁹ J. E. Ringer; **Der Abbé de Saint-Pierre: Ein Nationalökonom des XVIII. Jahrhunderts**, Verlag der G. Braunschen, 1905, s. 51.

(2. madde); monarklar ve halefleri için hükümdarlık tahtı korunacak (3. madde); monarkların devletleri ve bu doğrultudaki hakları mevcut kazanılmış haklar ve yapılan son antlaşmalar çerçevesinde muhafaza edilecek (4. madde); ticaret mümkün olan en geniş serbestlik içinde uygulanacak (6. madde), ayrıca halihazırdaki ve gelecekteki farklılıklar barış yoluyla çözülecek (8. madde)²⁹⁰. Maddelerden anlaşıldığı gibi, burada sadece Avrupalı devletlerin ve dolayısıyla dönemin hakim rejimi olan monarşilerin kendi aralarındaki sorunlara çözmeye yönelik bir anlayış ve gündem söz konusudur. Saint-Pierre'in barış projesinin uluslararası devletler birliğinin bütün temel unsurlarını ihtiva ettiği söylene de, o özellikle statükonun devamını sağlayan ve Fransa'nın (XIV. Lui'nin) lehine eski çatışmaları sonlandıran Utrecht Barışı'nı (1713) ebedileştirmek ister²⁹¹.

Saint-Pierre'in beş ana maddesini eleştirmekle birlikte genel itibariyle benimseyen Jean-Jacque Rousseau, ondan farklı olarak milletler birliğinin zorlayıcı bir merciye sahip olmasını savunur. Zira milletler birliği kapsayıcı, ayrıca güçlü ve cibrî kuvvete sahip olmadığı takdirde, üyeler keyfi olarak ayrılmaya kalkabilirler²⁹². Rousseau'nun zorlayıcı güç konusunda bu kadar ısrarlı olmasının sebebi, savaşın esasında insanlar arasında değil devletler arasında olduğunu düşünmesidir²⁹³. Bunun yanında insanın doğuştan sahip olduğu hakları içeren tabîi hukuk bütün insanlara yönelikken, milletler hukuku sadece beşerî kurumlarla sınırlıdır²⁹⁴. Dolayısıyla tabîi hukuk evrenselken, milletler hukuku tikeldir ve bu yüzden şartlara ve çıkarlara göre bir şekil almadan milletler birliğinin şemsiyesi altında eşitlik ve adalet adına gerekirse cebir yoluyla kontrol edilmelidir.

²⁹⁰ J. E. Ringer; **Der Abbé de Saint-Pierre: Ein Nationalökonom des XVIII. Jahrhunderts**, Verlag der G. Braunschen, 1905, s. 52.

²⁹¹ Georg Cavallar; **Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs 'Zum ewigen Frieden' (1795) von Immanuel Kant**, Böhlau Verlag, Wien, 1992, s. 28.

²⁹² Georg Cavallar; **a.g.e.**, Wien, 1992, s. 201.

²⁹³ Alexis Keller; "Justice, Peace, and History: A Reappraisal", (der.) Pierre Allan / Alexis Keller, **What is a Just Peace?**, Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 43.

²⁹⁴ Alexis Keller; **a.g.e.**, Oxford, 2006, s. 44.

Kant'ın kendinden önceki barış ve milletler birliği projelerini okuduğu açıktır, zira bu konuda örneğin Saint-Pierre ve Rousseau'ya atıfta bulunur. Kant için, sistematik bir felsefenin kurucusu olmasıyla uyumlu olarak, milletler birliği veya federasyonu tasarısı, akıl ve tarih felsefesiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu yüzden *Şu Özdeyiş Hakkında: Bu Teoride Doğru Olabilir Fakta Pratikte İşe Yaramaz* (1793) adlı eserinin üçüncü bölümünde Moses Mendelssohn'un (1729-1786) insanlığın geleceğine dair statik ve pesimist yaklaşımını eleştirirken, ilerleme düşüncesiyle paralel bir milletler birliği haklılaştırması yapar. Mendelssohn'a göre tarihin bütün periyodlarında insanlık yaklaşık olarak aynı ahlakî aşamadaydı ve aynı din ve din dışı ölçülere, ayrıca aynı fazilet ve ahlaksızlığa, aynı mutluluk ve sefaletle sahip idi²⁹⁵.

İnsanların bireysel açıdan aydınlanmaları konusunda Kant'la benzer görüşleri paylaşan pesimist düşünürler, kolektif düzeyde veya devletler arasında rasyonel reformların kapsamlı ve kalıcı olabilme durumuna şüpheyile yaklaşmışlardır. Bunun temel dayanaklarından biri, tarihi verilere göz atıldığında devletlerin sürekli barış içinde yaşamalarının yahut kendi aralarında barış antlaşmaları yaparak kalıcı birlikler kurmalarının vaki olmadığıdır. Kant ise insanlığın geleceği konusunda Mendelssohn ve benzerlerinden çok daha umutlu ve bilhassa ilerlemeci bir tarih anlayışını temsil eder.

Kant'ın tarih ve siyaset felsefesinde görülen reform ve mükemmeliyetçilik kavramları, kompleks toplumlarda ortaya çıkan düşünürlerin yeni bir ihtiyaçlar sistemini ihtiva eden anlam sistemlerinde ürettikleri değişim görüşünü yansıtır. Siyaset ve toplum alanında reformla olmayan bir beşerî olgu gerçekleştirilmek ve var edilmek istenmektedir. Yine benzer bir şekilde mükemmeliyetçilikle insan tarih ve günümüz açısından eksik bir canlı kabul edilirken, aynı zamanda bu eksikliği giderecek özelliklere sahip olduğu

²⁹⁵ Immanuel Kant; *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, WW, Cilt XI, s. 166.

varsayılmaktadır.

Leo Strauss, siyasetin amacının ya değiştirmek ya da muhafaza etmek olduğunu söylerken²⁹⁶, siyasallık [das Politische] olgusunun bir veçhesine dikkat çeker. Burada değiştirmek ve korumak ihtiyaçları söz konusudur. Marxizm, bunu sınıfsal çıkarların korunması veya kurulması olarak anlarken, bir siyasî sistem olarak devlet düzeni etrafında meydana gelen çekişmenin aslında ihtiyaçlar algısıyla ilgili olduğu belirtilmiş olur. İhtiyaçları anlamlandırma, belirleme ve karşılama farkından kaynaklanan bir ilerleme, reform ve mükemmeliyetçilik anlayışı bulunur.

Kant, dünya cumhuriyetini [Weltrepublik] bir ide olarak benimsemesine karşın²⁹⁷, mevcut şartlar itibariyle doğrudan pratik karşılığı olan milletler birliğini tercih eder. Kant, dünya cumhuriyetinin yol açacağı sıkıntıların farkında olduğu için, böyle kapsamlı bir projeye insanlığın tarihsel-toplumsal konumu sebebiyle uygulanamaz bulur. Fakat milletler birliği, milletlerin istemeden de olsa gerçekleştirmesi gereken asgarî insanî hukuk düzenini temsil eder. Kant'a göre tabiat, insanı belirli davranışları yapmaya zorlar. Tabiat istesek de istemesek belirli bir eyleme yönlendirir ve zordan azade pratik aklın bizim için bir vazife ortaya koymasından farklıdır²⁹⁸.

Kant, milletler birliği kavramını toplumsal sözleşme çerçevesinde ele almaya devam eder. Devletler olarak milletler, bireysel insanlar olarak düşünülebilir²⁹⁹. Bu devletler, bireylerin yaşamış olduğu tabîî hâl gibi bir vaziyet içinde bulunurlar. Bu tabîî hâlde devletler arasında herkesin iştirak ettiği ve tâbi olduğu hukuk kuralları mevcut değildir. Bu yüzden devletler arasında sürekli savaşlar çıkar ve bu durum, uluslararası ortak hukuk kuralları ihdas edilmediği sürece engellenemeyecektir. Bu yüzden devletlerin

²⁹⁶ Leo Strauss; **Politika Felsefesi Nedir?**, (çev.) Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 32.

²⁹⁷ Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 213.

²⁹⁸ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 223.

²⁹⁹ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 208.

kendi iradeleriyle sivil anayasalara benzer bir şekilde bir anayasa çerçevesinde milletler birliği kurmaları gerekir³⁰⁰. Fakat bu milletler birliği, hiçbir şekilde milletler devleti [Völkerstaat] olmamalıdır, zira devlet örgütlenmesi kendi içinde tabii olarak bir üst (kanun koyucu) ve bir altı (tebaa, yani halk) gerektirdiğinden, bu da devletleri tebaa statüsüne indirip, egemenlikleri sekteye uğratacağından kabul edilir değildir³⁰¹.

Kant devletler arası ilişkilerde savaşı meşru bir vasıta sayan veya başka bir ifadeyle savaşı devletler hukuku içinde kodlayan anlayışları benimsemez³⁰². Bunun yanında devletlerin kendi aralarında yaptıkları savaştan sonra barış antlaşması imzalamaları, devletler arasında süregiden savaş hâlini ortadan kaldırmaya yetmez. Zira burada devletler arasında genel barışı sağlayacak aklın emrettiği hukuk kurallarına değil, savaş sonucunda ortaya çıkan şartlar esas alınarak bir barış antlaşması imzalanır. Bu durum mevcut savaşı belki son verebilir, fakat belki de buna rağmen bundan sonra çıkacak savaşlara bir gerekçe oluşturabilir.

Burada Kant'ın bir kuralın kalıcı ve geçerli olması için aradığı özellik, yine evrensel olmasında düşünülüyor. Evrensellik ise, herkes için geçerli olma iddiasıyla ortaya çıkan bir ilkeye herkesin dahil olmasıyla mümkün olur. Çünkü Kant, bütün devletleri kapsamadan, sadece birkaç devlet arasında yapılan ve belirli olaylarla sınırlanmış bir antlaşmanın evrensel olamayacağına inanır. Onun evrensellik tanımı buna uymaz. Örneğin Prusya ve Fransa'nın kendi aralarında yaptığı bir barış antlaşmasının geçerliliği, her iki devletten birinin kendince geçerli gerekçelerle savaş kararı almasıyla son bulur. Çünkü antlaşmanın hükümleri en başından mağlup ve galip arasında yapılmış olduğu için, sonraki zamanlarda bu durumdan bahane üreten bir devletin savaşa meyletmesi hiç de zor olmayacaktır.

Kant bu sebeplerden ötürü barış antlaşması [Friedensvertrag, pactum

³⁰⁰ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 209.

³⁰¹ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 209.

³⁰² Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 211.

pacis] yerine, herkesin herkese karşı savaşını süresiz bir şekilde sona erdirecek olan *barış birliği*nin [Friedensbund, foedus pacificum] gerekliliğini savunur³⁰³. Bu her devletin kendi iradesiyle katılacağı bir birlik olmasına karşın, burada hiyerarşik bir siyasî örgütlenme söz konusu değildir. Dolayısıyla burada zora (cebir) dayalı herhangi bir yaptırım olmadığı gibi, tabii hâlden toplumsal sözleşmeye geçerken bireylerin uymakta zorunlu olduğu kamusal kanunlar gibi hukuk kuralları da mevcut değildir. Çünkü burada yegane amaç bir devletin özgürlüğünü sürdürmesini sağlamak ve korumak dışında başka bir şey olmadığı için, bu konumu aşan bir bağlayıcılık bulunmaz.

Milletler birliği, devletler arasında mücadelelerin, kısacası savaşın neden olduğu barış ihtiyacını karşılamak için ortaya çıkmıştır. Çünkü millet hukuku alanında bir tür esnek ve ılımlı kozmopolitizmi temsil eden milletler birliği, uluslararası çatışmaların gerekli kıldığı bir ihtiyaç olan barışı gerçekleştirmeye yöneliktir. Milletler Birliği'nin, dolayısıyla kozmopolitizmin ve bu bağlamda dünya vatandaşlığı hukukunun temel amacı barıştır. Kant, farklılıklar veya milletler arasındaki barış durumuna "weltbürgerlich" (kozmpolit) demektedir. "Weltbürgerlich" kavramı, genelde siyasî durumla bağlantılı ve devletle ilgili olarak kullanılır. Bir akıl idesi olarak ortaya çıkan bu yaklaşım, bir ahlâkî ve bilişsel evrenselcilik olarak değil, farklı olanların savaşmadan birbiriyle iletişim ve ilişki kurabilmesi durumunu ifade eder. "Weltbürgerlich" hali, bu anlamda barış halidir. Jürgen Habermas, Kant'ın "kozmpolit durum" tasarısıyla, sadece devletleri temel alan milletler hukukunun ötesine geçen temel adımı atmış olduğunu belirtir³⁰⁴.

³⁰³ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 211.

³⁰⁴ Jürgen Habermas; "Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?", **Der gespaltene Westen**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 2004, s. 114.

2.4.3 Barışın Üçüncü Aşaması Olarak Dünya Vatandaşlığı Hukuku

“Dünya vatandaşlığı hukuku, genel misafirperverlik şartlarıyla sınırlı olmalıdır.”³⁰⁵

Ebedî Barışın Nihaî Üçüncü Maddesi

Kant'ta ahlaka dayalı toplumsal birliktelik şekli (ahlakî ortak varlık) [ethisches gemeines Wesen], özgürlüğe müdahale etme riski taşıması sebebiyle vicdanî bağ ile sınırlandırılmışken, hukuk topluluğu olarak bütün insanlığı birey statüsünde kapsayan kurallar, *dünya vatandaşlığı hukuku* [Weltbürgerrecht] ile sınırlı tutulmuştur. Milletlerin farklılıkları, bütün insanların ortak hayatını düzenleyen hukuk kurallarını belirlemeyi zorlaştırdığından, Kant'ın dünya vatandaşlığı hukukunun, bir yönüyle bireyin farklı devletlere ve bölgelere seyahat etme özgürlüğünün kurallarıyla sınırlandırıldığı görülür.

Dünya vatandaşlığı hakkı “*genel misafirperverlik şartları*” [Bedingungen der allgemeinen Hospitalität] çerçevesinde ele alınırken³⁰⁶, uluslararası hukukun temel aktörleri olarak bireyler değil, devletler kabul edilerek, tek bir merkezî siyasî merceğin bulunduğu *dünya cumhuriyeti* [Weltrepublik] yerine, egemen ve bağımsız devletlerden oluşan *milletler birliği* (birleşmiş milletler) [Völkerbund] düşüncesi benimsenmiştir. Bu yüzden Kant'ın dünya vatandaşlığı hukuku önerisi, “barışı bir dünya devletinden değil, bilakis cumhuriyetçi devletlerin dâhili yapısından ummaktadır.”³⁰⁷ Ayrıca Kant'a göre muhtemel despotik uygulamaları yüzünden dünya cumhuriyeti tercih edilir değildir.

Kant'ın bu yaklaşımı, tarih felsefesiyle birlikte okunduğunda, insanlığın belirli bir amaçlar sistemine bağlı bir varlık olduğu şeklinde teleolojik bir yorumlama tarzı ortaya çıkar. Buna göre, cumhuriyetçi bir devletin kuruluşu

³⁰⁵ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 213.

³⁰⁶ Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 213.

³⁰⁷ Reinhard Brandt; “Vom Weltbürgerrecht”, (der.) Otfried Höffe , **Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden**, Akademie Verlag, Berlin, 2004, s.143.

tek başına genele yönelik bir değişiklik yapma imkânına sahip değilse de, bir bütün olarak cumhuriyetlerden oluşan *milletler birliği*, barışçı bir durumun inşasına yönelik yapılan önemli bir adımı teşkil eder. Her bir devlette akıl kanunları icra edileceğinden, toplu olarak barış düzenini meydana getireceklerdir, zira “kültürün yükselmesi ve ortak mutabakat prensipleri konusunda insanların daha büyük bir kabule yaklaşmasıyla birlikte insanlık barışa doğru yönelecektir.”³⁰⁸

Ahlakî-pratik akıl içimizde beliren karşı konulmaz şekilde, ne tabîî halde olduğu gibi kişiler arasında ne de içerden kanunî, fakat dışardan kanunsuz bir durum olan devletler arasında savaşları reddeder³⁰⁹. Kant, savaşın kişilerin hukuklarını aradıkları veya tesis etmek istedikleri bir yöntem olamayacağını söyleyerek, bir alternatif çözüm yolu olarak savaşı, ki buna günümüz insanî müdahaleciliği de eklenebilir, kesinlikle dışlar. Bu açıdan genel ve sürekli barışın tesisi, sade aklın sınırları içinde yer alan hukuk öğretisinin sadece bir parçasını değil, bilakis bütün nihaî amacını meydana getirir³¹⁰.

Yaşadığı çağdaki kozmopolitlerle kıyaslandığında Kant'ın dünya vatandaşlığı hakkının oldukça realist olduğu görülür. Çünkü Kant devletlerin varlığını ve egemenliklerini kabul eder ve onların kaldırılmasıyla ilgilenmez, dolayısıyla “dünya vatandaşlığı hakkının anlam şartını devletlerin çeşitliliği”³¹¹ oluşturur.

³⁰⁸ Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 226.

³⁰⁹ Immanuel Kant; **Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VIII, s. 478.

³¹⁰ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt VIII, s. 479.

³¹¹ Volker Gerhardt; **Immanuel Kants Entwurf ‘Zum ewigen Frieden’: Eine Theorie der Politik**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, s.104.

2.4.3.1 Dünya Vatandaşlığının Kavramsal Çerçevesi

Kant, eserlerinde dünya vatandaşı [Weltbürger], kozmopolit [weltbürgerlich, kosmopolitisch] gibi kavramları çeşitli vesilelerle kullanır. Fakat sadece bu kavramların kullanım şekillerinden yola çıkarak Kant'ın kozmopolitizm teorisi anlaşılamaz. Zira bunlar bir ipucu sağlamakla birlikte, Kant'ın kozmopolitizm teorisi, derinden derine onun felsefesi içinde olmazsa olmaz bir sistem olarak varlığını sürdürür. Ancak buna rağmen Kant'ın kozmopolitizm söyleminin bağlamını anlamak açısından önemli açılımlar sağlar.

Her aşamada bir sorun olarak tespit edilen ve çözümlenmeye çalışılan savaş hâli, transendental felsefede vurgulandığı gibi akla uymamaktan, aklın henüz yetkin (/olgun) [mündig] bir şekilde kullanılmamasından kaynaklanır. Aklını doğru olarak kullanan dünya vatandaşları [Weltbürger], bu sebeple *cosmotheoros*'tan (dünya gözlemcisi) [Weltbeschauer³¹², Weltbeobachter] daha üst ve olumlu bir konumda yer alırlar. Akılları vasıtasıyla, tabiat tarafından nihaî olarak gerçekleştirilecek olan gerçek barış düzenine ulaşabilirler. Kant, yayımlanmamış taslak metinlerinde genel anlamda insanı *cosmotheoros* olarak vasıflandırır ve tanrının özelliğinin hak sahibi olmayı içerirken vazifeden muaf olduğunu, *dünya gözlemleyecisi* olan insanın ise hem hak hem de vazifeye sahip olduğunu belirtir³¹³. Dünya vatandaşı [Cosmopolita] olarak insan ahlakî bir şahsiyet, kendi özgürlüğünün bilincinde olan rasyonel bir duyu varlığı ve bir dünya sakinidir³¹⁴.

Ne var ki Kant'a göre, dünyada olup bitenle ilgili olarak oluşan ilgiler açısından bir sınıflandırma yapılsaydı, dünya vatandaşı ve dünya gözlemcisi olmak üzere iki farklı duruştan bahsetmek gerekirdi. Dünya gözlemcisi olarak insan veya *yeroğlu* (insan, canlı) [Erdensohn], dünyayla ilişkisini kendi

³¹² Immanuel Kant; **Fünftes Convolut**, AA, Cilt XXI, s. 553.

³¹³ Immanuel Kant; **Erstes Convolut**, AA, Cilt XXI, s. 43

³¹⁴ Immanuel Kant; **a.g.e.**, AA, Cilt XXI, s. 31.

refahına ve mutluluğuna katkıda bulunan şeyler üzerinde yoğunlaştırır³¹⁵. *Yeroğlu*, kendi içinde yeterli düşünce gücü olmadığı için mahpus olduğu insanlara ve eşyaya bağımlıdır³¹⁶. Dünya vatandaşı ise yerli [Einsatze] olduğu için dünyayı yabancı olarak gözlemlemez³¹⁷. Kant dünya vatandaşı ile dünya varlığını [Weltwesen] farklı kategorilerde değerlendirir, zira insan evladının ebeveyninin malı olmadığını, onun üzerinde sınırsız tasarruf yetkisinin bulunmadığını anlatmak için dünya vatandaşı olarak insanın hukuk kavramlarıyla birlikte ele almak zorunluluğundan bahseder³¹⁸. Dünya vatandaşının bu anlamda haklara sahip reşit bir kişilik olarak kabul edilmesi gerekir.

Görüldüğü üzere, dünya vatandaşı tecrübe alanının kendisinde uyardığı ihtiyaçlarla veya başka bir ifadeyle mutluluk arayışlarıyla değil, yalnızca kendisinde bulunan aklın ilke ve kanunlarıyla hareket eden kişidir. Zira Kant'ta tecrübe alanından bağımsızlaşmanın akıl alanına tabi olmak anlamına gelmek olduğunu ilk *Eleştiri*'sinden itibaren biliyoruz³¹⁹. Bu kişi empirik olarak kendisini ihtiyaçlarından soyutlamış olsa da, transendental düzeyde tabiatla yer alan kanunlarla bütünleşik bir görüntü çizer. Tabiatla bu şekilde birleşme olgusuna Stoa'da rastlanır ve Kant'ta dünya gözlemcisinin aksine dünya vatandaşının vasıflarından en önemlisinin dünyayla, bir başka bir ifadeyle tabiatla yer alan kanunlarla bütünleşmek olduğu görülür. Ancak dünya vatandaşlığı kavramının bu yönüyle dar bir çerçeveye oturduğu ve dünya vatandaşlığı hukukundaki kapsam bakımından çok kısıtlı olduğu anlaşılır. Zira dünya vatandaşlığı adeta felsefî bilgelikle eş değerde tutulmuş ve bu aydınlanmış ve ergen aklî statüye erişememiş kişiler, dünya vatandaşı olma hakkına sahip görülmemiştir.

³¹⁵ Immanuel Kant; **Reflexionen zur Anthropologie**, AA, Cilt XV, s. 517.

³¹⁶ Immanuel Kant; **a.g.e.**, AA, Cilt XV, s. 518.

³¹⁷ Immanuel Kant; **a.g.e.**, AA, Cilt XV, s. 518.

³¹⁸ Immanuel Kant; **Die Metaphysik der Sitten**, AA, Cilt VI, s. 281

³¹⁹ Tecrübeden ve duyuların izlenimlerinden bağımsız olan bilgi *a priori*, menşeyini empirik , yani tecrübeye bulan bilgi ise *a posteriori*dir, bkz. Immanuel Kant; **Kritik der reinen Vernunft**, WW, Cilt IV, s.45-47.

Genel kabul görmüş asgarî müşterek tanıma göre, kozmopolitizm, vatan ve millet gibi olgulara bağlı kalmayarak, bütün insanlık için duygulanmak ve düşünmektir. Kendinde amaç olarak insanlık, Kant'ın felsefesinde insanın bütün amaçların üzerinde bulunduğunu gösteren önemli kavrayışlardan biridir. İnsan en üst amaç ve başka amaçların altında yer almayacak kadar değerli bir varlık olması, Kant'ın kozmopolitizminin özelliği olarak ön plana çıkar. Fakat burada akla kozmopolit insanlık kavramının gerçekten bir bütün olarak insanlığı kapsayıp kapsamadığı sorusu gelmektedir. Michel Foucault'yla birlikte Batı'da ortaya çıkan insanlık kavramının geçmişinin çok da eski olmadığı ve 16. yüzyıldan itibaren olgunlaşarak günümüze gelen bir 'icat' olduğu bilinmektedir³²⁰. Bu sebeple Kant'ın insanlık söyleminin yeryüzü üzerinde yaşayan bütün insan türünü aynı şekilde içlediğini [inclusion] söylemek zordur, çünkü Avrupa'da ortaya çıkmış ve belirli bir ihtiyaçlar algısı içinde şekillenmiş tarihsel-toplumsal bir söylemdir. Kant, insanları çeşitli sınıflandırmalara tâbi tutar (bkz. 2.2.3 Irklar ve Milletler). İnsanlar kendi içinde ayrılmış, farklılaşmış ve düşman haline gelmiştir. İnsanlar biyolojik, kültürel ve zihinsel olarak birbirlerinden ayrılırlar ve bu ayrımların ne kadar önemli-önemsiz, geçişken-geçişsiz, kalıcı-geçici, vs. olup olmadığı kozmopolitizmin evrenselliği tartışmasından bağımsız değildir.

Kant, *Dünya Vatandaşlığı Amacı Doğrultusunda Evrensel Tarih Düşüncesi* [İdesi] (1784) isimli eserinde dünya vatandaşlığı kavramıyla genel veya evrensel insanlık tarihini birlikte ele alması, sadece bütün insan türüyle ilişkisi bağlamında açığa çıkabilen genele özgü olanı, ki bu tarihî olarak herkesi kapsayan ilerlemeyi ifade eder, göstermek ister³²¹. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden sonraki çalışmalarında ileri sürdüğü düşüncelerinin önemli bir kısmıyla doğrudan bir bütün olarak insanlığı hedefler. *Saf Aklın Eleştirisi*'yle bilgi alanında gerçekleştirdiği kendi ifadesiyle Kopernik devrimi olan bu

³²⁰ Michel Foucault; *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Routledge, London, 2002, s. 422-423.

³²¹ Georg Cavallar; *Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs 'Zum ewigen Frieden' (1795) von Immanuel Kant*, Böhlau Verlag, Wien, 1992, s. 243.

dönüm noktasından önce fen bilimlerinde yoğunlaştığı için evreni [cosmos] bir bütün olarak açıklamak isterken, sonrasında evrenin yerine insanı koyarak bütün ilgisini bunun üzerinde yoğunlaştırır. Bir anlamda yeni evren artık insan olur. Bu yüzden genel tarihle ve bunun içinde vuku bulan ilerlemeye, örneğin zenciler veya yerli Amerikalılar dışarda bırakılarak yalnızca beyazlar gibi belirli bir insan ırkı muhatap alınmaz, bilakis bir bütün olarak insanlık türü aktör olarak kabul edilir³²². Ne var ki Kant'ın, insanlığı böyle anlamak istemesi, insanlığın onun çizdiği çerçeveye sınırlı olduğu anlamına gelmez.

2.4.3.2 Yabancıların (Ötekilerin) Tanınması

Ebedî Barış risalesinin üçüncü maddesinde temelde farklı olanın, daha doğru bir ifadeyle yabancıların (ötekilerin) tanınması gündeme getirilir. Zira burada ötekilerin hangi sınırlar içinde tanınabileceğine dair evrensel kriterler belirlenmeye çalışılır. Kant'ta siyasî (cumhuriyetçi) bir düzen içinde bireylerin tanınmasının özgür insan, eşit tebaa ve özerk vatandaş olarak tanındığı belirtilmişti³²³. Kant'ın bir devlet çerçevesinde, dolayısıyla teritoryal siyasî sınırlar içinde bireyleri tanıma şekilleri bu üç boyuttan ibarettir. Burada söz konusu edilen ülke vatandaşlığıdır ve yabancılar bu sınıflamaya dahil edilmemiştir. Çünkü onların hakları bu alanda düzenlenmemiştir. O dönemde yabancılar hakkındaki düzenlemeler, ki Avrupalı devletlerin halkları arasında böyle bir mobilite söz konusu değildi, bireylerin hukukî tanınması düzeyinde ele alınmamıştır. İlişkiler her zaman bir tüzel kişilik olarak devletler üzerinden kurulmuş ve sürdürülmüştür. Ancak ilk defa Kant'ın dünya vatandaşlığı hukuku kavramsallaştırmasıyla birlikte, bireylerin devletler karşısında bir tüzel kişilik olarak tanındığı görülür. Kant tam olarak “das Recht eines Fremdlings”

³²² Immanuel Kant; **Reflexionen zur Anthropologie**, Gesammelte Schriften, Cilt XV, Akademie-Ausgabe (AA), de Gruyter, Berlin, 1969, s. 650-651.

³²³ Immanuel Kant; **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**, WW, Cilt XI, s. 145.

ifadesinin kullanır, yani *bir yabancının hakları* demektir ki, burada bir devlet veya bir topluluk değil, doğrudan birey söz konusudur³²⁴.

Ancak daha sonra yazdığı *Ahlak Metafiziği* (1797) adlı kitabının Dünya Vatandaşlığı bölümünde bireye olan vurgunun kaybolduğu farkedilir. Kant'a göre "barışçıl, fakat henüz dostane olmasa da yeryüzünün bütün milletlerinin, ki bu milletler kendi aralarında etkili ilişkiler kurabilirler, oluşturduğu umumi topluluk olarak akıl idesi [Vernunftidee], hayırsever (insan-sever; etik) [philanthropisch] değil, hukukî bir ilkedir."³²⁵ Kant, ölümünden sonra basılmış olan antropoloji üzerine bir taslak çalışmasında, filantropik yöntemin ahlakî, kozmopolit yöntemin ise devletsel olduğunu ifade eder³²⁶.

Yukarıda belirtilen bu üç alanda tasnif olunan haklar sistematığının (insan, tebaa, vatandaş; özgürlük, eşitlik, özerklik) bir bütün olarak dünya vatandaşlığı hukukunda düzenlenmediği görülür. Zira yabancılar ve ötekilerle birarada yaşama ihtimali, hiç ele alınmaz. Yabancılar ve ötekiler, özel ve istisnai durumlarda karşılaşılabilecek kişiler olarak mütalâa edildiği için, bunların hukukî statüsü de ancak bu çerçevede dile getirilir. Kant, bu kişilerle zaman ve mekân bakımından sınırlı bir şekilde temasa geçileceği tahmininden hareket ederek, konuya çok az bir yer ayırarak nispeten yüzeysel bir değerlendirmeye yetinir.

Ancak bunun haricinde, Kant'ın aynı zamanda yeryüzünde hak sahibi kişiler olarak devletsiz toplulukları tanıdığı görülür. Ziyaret hakkı olarak da telif edilen bu yaklaşıma göre herhangi bir devlete sahip olmasalar da, kendi topraklarına izinsiz girmek isteyen yabancıları geri çevirme hakları vardır³²⁷. Örneğin yeni keşfedilmiş topraklarda oranın sahibi olan çoban ve avcı toplulukların geçimlerini sağladıkları araziler, onların onayladığı antlaşmalar

³²⁴ Immanuel Kant; *Zum ewigen Frieden*, WW, Cilt XI, s. 213.

³²⁵ Immanuel Kant; *Metaphysik der Sitten*, WW, Cilt VIII, s. 475.

³²⁶ "Die philanthropische Methode ist moralisch, die cosmopolitische statistisch.", bkz. Immanuel Kant; *Reflexionen zur Anthropologie*, AA, Cilt XV, s. 627.

³²⁷ Immanuel Kant; *Zum ewigen Frieden*, WW, Cilt XI, s. 213.

olmadan kullanılamaz, hiçbir şekilde şiddet yoluyla ele geçirilemez³²⁸. Yerli toplulukların dünya vatandaşlığı nezdinde bu şekilde tanınmasının hukukî sağlamlağı tartışmalıdır, zira bu hak ihlal edildiğinde onu gerekirse cebir yoluyla koruyacak, yani hukukî yaptırımında bulunacak bir mercinin olmaması bu hakkın en başından itibaren güdük kalmasına yol açar.

Kant'a göre, 'dünya başlangıçta insanlığın ortak mülkiyeti idi' düşüncesinden hareket edilmelidir; ne var ki sonradan insanlar tabiatın veya tesadüfün sürüklemesiyle dünyanın çeşitli yerlerine dağılmak zorunda kalarak bulundukları yerlerin mülkiyetini alırlar. John Simmons'a göre Kant Ebedî Barış risalesinde kozmopolit misafirperverlik hukukunu, en azından fiktif olarak insanlığın başlagıcında yer alan "yeryüzünün ortak mülkiyeti" anlayışına dayandırır³²⁹. Zira insanların dünyanın farklı bölgelerine yayılarak kendi ulusal ve teritoryal sınırlarını oluşturması, insanın doğuştan gelen hakları olan yeryüzünün ortak sahipliğı ilkesini sınırlandırmakta ve zedelemektedir³³⁰. Ancak Kant'ın *Ahlak Metafiziğı*'nde yerin ortaklığı [Gemeinschaft des Bodens] ile mülkiyetin ortaklığı [Gemeinschaft des Besitzes] arasında ayrım yaptığı³³¹ ve dünya vatandaşlığı hukukunun yerin ortaklığıyla, yani ziyaret hakkıyla sınırlı olduğu anlaşılır.

2.4.3.3 Ziyaret Hakkı

Dünya vatandaşlığı hakkı, herhangi bir ülkeye girip orada sınırsız kalma ve yerleşme hakkı değildir. Bilakis gidilen ülkenin yerli halkı veya siyasî otoritesi müsaade ettiği sürece orada bulunma hakkıdır. Kant'ın ifadesiyle

³²⁸ Immanuel Kant; *Metaphysik der Sitten*, WW, Cilt VIII, s. 476.

³²⁹ John Simmons; "Menschenrechte und Weltbürgerrecht: Die Universalität der Menschenrechte bei Kant und Locke", (der.) Klaus Dicke / Klaus-Michael Kodalle, **Republik und Weltbürgerrecht: Kantische Anregungen zur Theorie politischer Ordnung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts**, Böhlau Verlag, Weimar, 1998, s. 113.

³³⁰ John Simmons; *a.g.e.*, Weimar, 1998, s. 113.

³³¹ Immanuel Kant; *Metaphysik der Sitten*, WW, Cilt VIII, s. 475-476.

misafirlik hakkı [Gastrecht] değil³³², ziyaret hakkıdır³³³ [Besuchsrecht]. Bununla amaçlanan iki tür koruma vardır. Birincisi öldürülme, deniz kazası, vs. gibi sebeplerle varlığı tehlikeye girmiş kişilere sığınma hakkı sağlamaktır. İkincisi ise sömürgecilik faaliyetleri bahanesiyle bir ülkeyi gaspetmeye veya istila etmeye çalışanlara karşı yerli halkları korumaktır.

Dünya vatandaşlığı hukukuna göre bireyler, evrensel bir insanlık devletinin [allgemeiner Menschenstaat] vatandaşları olarak kabul edilmelidir³³⁴. Kant'ın üniter tek bir dünya cumhuriyeti düzenini muhtemel despotik uygulamaları yüzünden reddettiğine değinilmişti. Burada insanlık devletiyle kastedilen bir idedir ve bireylerin evrensel bir insanlık devletinin üyeleri olarak, ayrıca bu ideal üyelikten kaynaklanan hakla yabancı devletlere karşı hak talebinde bulunabilmesine işaret edilir³³⁵. Bu hak da genel itibarıyla ziyaret hakkıdır.

Kozmopolit hakkın başka bir yönünü teşkil eden ve iletişim hakkı olarak ifade edilebilecek nokta ise, burada farklılıkların kendilerini ifade edebilmesidir. Çünkü Kant, Batı'da ortaya çıkan Aydınlanmacı düşüncelerin yayılmasını ister. Zira insanlık ancak bu şekilde ilerlemesini gerçekleştirecektir. Bilim adamlarının ve filozofların serbest dolaşım ve kendini ifade etme hakkına sahip olması aklın bir buyruğu olarak gün yüzüne çıkar.

İster romantik vatanperverlik, ister bencil toprak mülkiyeti anlayışına dayansın, Seyla Benhabib'in değindiği gibi, konukseverlik bekleyenlerin kovulmasını engelleyecek tek teminatın ölümle karşı karşıya bulunmaları olarak kabul edilmesi, ölüm dışındaki yoğun ihtiyaçlarının ülke

³³² Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 213.

³³³ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 214.

³³⁴ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 203.

³³⁵ Klaus Dicke; "Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein", (der.) Klaus Dicke / Klaus-Michael Kodalle, **Republik und Weltbürgerrecht: Kantische Anregungen zur Theorie politischer Ordnung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts**, Böhlau Verlag, Weimar, 1998, s. 118.

egemenlerinin /sahiplerinin iradesinin razı edilmesi için yeterli sebep olarak görülmeyişi, Kant'ın kozmopolitizm düşüncesi açısından sorunludur³³⁶.

2.4.3.4 Sömürgecilik Eleştirisi

Dünya vatandaşlığı hakkının bir başka özelliği, aynı zamanda sömürgeciliği engellemeyi veya en azından belirli kurallara bağlamayı amaçlamasıdır. O dönemde yoğun sömürgecilik faaliyetleri sürdüğü için Kant yerli halkları korumaya dönük olarak açıklamalar yapar. Bunlardan en önemlisi Japonya ve Çin'in yabancı sömürgecileri ülkelerine kabul etmemeleri doğru bularak övmesidir³³⁷. Zira sömürgecileri ülkelerine kabul eden başka yerliler, en kısa sürede köleleştirilerek kendi hayatlarından zorla koparılmış ve en kötü şartlarda çalışmaya zorlanmışlardır³³⁸.

Prusya devletinin otoriter ve baskıcı tutumu yüzünden Kant'ın maruz kaldığı sansürler bilinmektedir. Peki bilinen veya bilinmeyen sansürlerin, daha açık bir ifadeyle Kant'ın tarihsel-toplumsal şartlar sebebiyle kendisine uyguladığı oto-sansürün, ne olduğunu tam olarak bilebilir miyiz? Kant, acaba İngiltere veya İspanya'da yaşasaydı, o ülkelerin vatandaşı olsaydı sömürgeciliğe dair aynı görüşleri ileri sürebilir miydi?

Bu soruyu sormayı gerektiren sebep, Kant'ın kendi yaşadığı dönemde ve sonrasında yazdıklarının nasıl algılanmış olduğuyla ilgilidir. Bugün Kant yazdıkları itibarıyla Avrupa'da evrensel bir filozof genel kabul görmüş olmasına karşın, özellikle sömürgecilik çağında sanayilerin, dolayısıyla millî ekonomilerin işlemesi için zorunlu olan hammadde savaşları sırasında farklı şekillerde anlaşılmıştır. 1918 yılında, dönemin önde gelen idare hukukçusu Léon Duguit *Jean-Jacques Rousseau, Kant ve Hegel* adlı makalesinde Kant

³³⁶ Seyla Benhabib; **Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar**, (çev.) Berna Akkıyal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 41-42.

³³⁷ Immanuel Kant; **Zum ewigen Frieden**, WW, Cilt XI, s. 215-216.

³³⁸ Immanuel Kant; **a.g.e.**, WW, Cilt XI, s. 216.

dahil Jellinek'e kadar 19 yüzyılın bütün kamu hukukçularının gücün savunusunu [apologie de la force] yaptıklarını iddia eder³³⁹. Aynı makalede daha da ileriye gidilerek Kant'ın felsefesi, Alman emperyalizminin temelleri olarak değerlendirilir. Roma hukukuçusu olan yine başka bir Fransız Declaruil, Kant'ın felsefesinin başka milletler için tehlike arz eden Alman ruhunun tipik bir ifadesi olduğunu söyler³⁴⁰. Dönemin Sorbon Üniversitesi felsefe profesörü Basch ise, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) ve Hegel'de bulunan Germanlerin birliğine yönelik milliyetçilik düşüncesine, Kant'ın felsefesinin başlangıç zemini teşkil ettiğini belirtir³⁴¹.

Bu eleştirilere rağmen Kant'ın dünya vatandaşlığı hukukunun bir amacı, açık bir şekilde Batı sömürgeciliğini engellemeye yöneliktir. Dünya vatandaşlığı hukukunun tarihî bağlamlarından biri budur. Başka toprakları ele geçirme hırsının devletler arasında savaş durumuna yol açması, bu hukuk ile ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Ancak şunu da vurgulamak gerekir ki, dünya vatandaşlığı hukuku, sömürgeciliğe karşıyken, Batı'da ortaya çıkan gelişmelerin, bir anlamda Batı medeniyetinin yayılmasına karşı değildir. Dolayısıyla yayılmacılık açısından yöntem farkı vardır. Bu açıdan Kant evrimci bir çizgi izlemektedir.

Kant'ın yaşadığı döneme bakıldığında böyle bir hakka devlet sahibi milletlerin veya yerel halkların, kabilelerin sömürülmemek hariç tutulursa ihtiyacı olup olmadığı sorulabilir. Zira yerli kabileler başta olma üzere bulunduğu konumdan memnun olan ve kültürünü yayma gayesi gütmeyen

³³⁹ Leon Duguit; "Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel", **Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et a l'Etranger**, Sayı 35, 1918, s. 173; alıntının yapıldığı kaynak için bkz.: Volker Marcus Hackel; **Kants Friedensschrift und das Völkerrecht**, Duncker und Humblot, Berlin, 2000, s. 161.

³⁴⁰ Volker Marcus Hackel; **Kants Friedensschrift und das Völkerrecht**, Duncker und Humblot, Berlin, 2000, s. 161.

³⁴¹ Kant'ın felsefesinin milliyetçilikle bağlantısına dair ayrıntılı bir inceleme için bkz. Isaiah Berlin; "Kant as an unfamiliar source of nationalism", **The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History**, Pimlico, Londra, 1997, s. 232-248. Ayrıca Elie Kedourie de Kant'ın düşüncelerinin milliyetçiliğe zemin teşkil ettiğini vurgular, bkz. Elie Kedourie; **Nationalism**, 4. baskı, Blackwell, Oxford, 1993, s. 13-26 ve 44-46.

halklar vardır³⁴². Ayrıca soyut olarak bir hakkın tanınması, onun uygulanabilir olduğuna işaret etmez, zira bir hakkı gerçekleştirmek için ona maddi olarak gücün yetmesi gerekir. Formalizmi eleştirenlerin itirazı burada da geçerli bir özellik kazanır. Zira bir hakkın imkan şartları oluşturulmadan resmen kabul edilmesi, bu hakkı kullanacak kudretleri olmayanlar açısından bir anlam ifade etmez.

³⁴² Brezilya ormanlarında yerli kabileler arasında inceleme yapan ve yerlilerle samimi ilişkiler kurduktan sonra kendini sevdiren etnolog Curt Nimuendaju, incelemelerini sürdürmek için kendi evinin bulunduğu ‘medenî’ yerde kalıp sonra yerlilerin arasına geri döner. Ancak Curt Nimuendaju, yerlilerin yaşamaya değer tek yer olarak gördükleri kendi köylerinden ayrılacağı her seferde onun ‘medenî’ hayatta çekeceği acılar için ağladıkları söylenir. Çünkü yerlilerin bildikleri ve en iyi hayat olarak algıladıkları kendi hayatları ve çevreleridir. Bkz. Claude Lévi-Strauss; **İrk, Tarih ve Kültür**, 3. baskı, (çev.) Haldun Bayrı vd., Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s. 44-45.

3. BÖLÜM:

KANTÇI KOZMOPOLİTİZM

3.0 GİRİŞ

Günümüzde kozmopolitizmi etkileyen temel gelişmelerden birincisi, bütün beşerî alanlarda meydana gelen ve geleneksel siyasi, sosyal ve ekonomik sınırların geçişken ve karşılıklı etkilşim içinde olmasına yol açan küreselleşme sürecidir. Diğer bir gelişme ise, uluslararası siyasî alanda ABD'nin tek süper güç olarak ayakta kalması ve bir imparatorluk şeklinde palazlanmasıdır. Bunun yanında bir başka etken, Avrupa devletleri arasında somutlaşan geniş kapsamlı bütünleşmedir. Bu birlik farklı milletlerin siyasî, ekonomik, vs. olmak üzere bütün alanlarda ortaklık kurabileceğine dair bir örnek olarak belirir. Zaten AB, Kant'ın ebedî barış projesinin gerçekleşmiş hâli olarak görülür³⁴³.

Bütün bu gelişmeler, içinde barındırdıkları ihtiyaç sistemleri kanalıyla Kantçı kozmopolitistlerin ortaya koydukları düşüncelerin bağlamını oluştururlar. Batı ekseninde veya Batı'nın aktörlüğünde gerçekleşen bu süreçlerin, Batı dışı toplulukların gündemine çoğu zaman tekabül etmediği bir gerçektir. Buna rağmen kozmopolitistler, bu değişimlerden ilham alarak ve Kantçı yaklaşımlara dayanarak ortak siyasî projelerin gerekliliğinden bahsederler.

Bu süreçte, genel olarak kozmopolitistlerin çoğunun ahlakî anlamda Kantçı olduğu söylenebilmesine rağmen, bu çalışmada Jürgen Habermas, Otfried Höffe ve John Rawls olmak üzere ön plana çıkan üç isim incelenecektir.

³⁴³ “Avrupa Birliği, Kantçı bir rüya olan kozmopolit cumhuriyetçiliğin gerçekleşmesidir.”, bkz. David Harvey; “Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils”, **Public Culture**, Cilt 12, Sayı 2, 2000, s. 532.

3.1 KOZMOPOLİT ANAYASACILIK: JÜRGEN HABERMAS

Kant'tan etkilenererek kozmopolitizmi savunanların başında Jürgen Habermas gelir. Habermas, dahil olduğu ihtiyaç sistemleri içinden Kant'ın kozmopolitizmini nasıl anlar? Başka bir deyişle, 'Kant nasıl güncelleştirilir' sorusuna Habermas'ın verdiği cevap incelenecektir. Habermas'ın bireysel tarihine kısaca bir göz attıktan sonra (ki bu hangi millî ve küresel sorunlarla veya ihtiyaçlarla karşılaşmış olduğunu göstermesi bakımından önemlidir), bunu hangi alanlarda nasıl ele aldığı yorumlanmaya çalışılacaktır.

Habermas, uzun yıllar Marxizmin önde gelen savunucularından biri olarak yer edinmiş etkili bir düşünürdür. Habermas'ın esas itibarıyla ilk önemli eseri olan *Kamusal Alanın Yapısal Olarak Dönüşümü*'yle birlikte eleştirel felsefenin Aydınlanma'ya yönelik keskin eleştirilerine sıcak yaklaşmadığı ortaya çıkar³⁴⁴. Elbette Max Horkheimer (1895-1973) ve Theodor W. Adorno'dan (1903-1969) araçsal akıl eleştirisi noktasındaki tespitlerini ve bunun epistemolojiye yansımaları olan pozitivizm eleştirisini benimser. Fakat buna rağmen Horkheimer ve Adorno'dan farklılaşarak, Aydınlanma'nın modernliğin temel ilkelerinin doğum yeri olduğu gerçeğinden hiçbir suretle vazgeçmeyerek, geleceğe dair ümidini yine bu kaynaktan medet umarak sağlar.

Bu düşüncesi zaman içinde daha da belirginleşir ve ait olduğu ideolojinin pratik ve siyasî başarısızlığı karşısında, başlangıçtan beri ısrarla bağlı olduğu Aydınlanma ve dolayısıyla modernliğin geldiği noktada, bu sistemi meydana getiren temel ilke ve değerlere en yakın ve Batı'da reel olarak ayakta kalan tek ideoloji olan liberalizme meyleder. Böylece siyasî liberalizmde karar kılan Habermas, uzun zamandır Frankfurt Okulu'nun eleştirel Aydınlanma ve

³⁴⁴ James Gordon Finlayson; **Habermas**, (çev.) Talat Kılıç, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s. 31-33.

modernlik yorumlarının ötesine geçmiş birisi olarak, Avrupa Birliği'nin ve modernliğin en kıdemli savunucusu olur.

3.1.1 Bitmemiş Proje Olarak Modernlik

Habermas'ın kozmopolitizm yaklaşımını belirleyen tarihi gelişmelerin esası modernliğin kendisidir. Habermas'ın modernlik algısı onun aynı zamanda dünya görüşünün çerçevesini belirler. Kant'ta bulunan sistematik bir felsefenin aynı yoğunlukta bir benzeri Habermas'ta bulunur. Buna göre modernliğin insanlık tarihi içinde özel bir yeri vardır. Bu özel yere binaen modernliğin temsil edildiği kültür, insanlık adına konuşmayı haklı veya mümkün kılan merkez olarak kabul edilir. Bu yüzden modernlik kavramı, sadece tarihî bir zaman dilimini ifade etmenin ötesinde insanlığın ulaştığı özel bir beşerî örgütlenme biçimini ifade eder.

Habermas, Batı'da ortaya çıkmış ve insanlık içinde modernlik olarak adlandırılan bir zaman dilimi içinde yaşanıldığının Hegel'den itibaren farkında olduğunu söyler. Habermas, geçmişin norm belirleyen etkisinin dışında yer alarak bundan ayrılaşan modernliğin farkına varıp onu felsefî problem olarak açıklayan ilk kişi olarak Hegel'i tespit ederek³⁴⁵, modernliğin başlangıç esaslarını Hegel'le birlikte ele alıp anlamaya çalışır.

Batı'da ortaya çıkan modernlik devrinde, daha önceki ihtiyaç sistemlerinden farklılaşarak radikal değişimler yaşanmış; insan ve tabiat algısındaki yeni kavrayışla birlikte, ihtiyaçların yeniden üretiminde yeni araçlar ve örgütlenme biçimleri bulunmuştur. Başlangıçta modernliğin temel tanımlayıcı özelliği olarak öznellik [Subjektivität] ilkesi ortaya çıkar³⁴⁶. Bu bireysel haklara tekabül eden özellikler olarak da tanımlanabilir, zira sonra gelen sosyal haklar modernliğin başat bir başka dönemini karakterize eden

³⁴⁵ Jürgen Habermas; *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, 2. baskı, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1989, s. 26.

³⁴⁶ Jürgen Habermas; *a.g.e.*, 1989, s. 27.

kolektif hakları tanımlar. Öznellik veya bireysel haklar alanında ihtiyaçların temel giderilme merci olarak bireyin ön plana çıktığı görülür, dolayısıyla bir anlamda ihtiyaçlar, bireysel olarak belirlenir ve giderilir.

Batı'nın diğer toplumlara göre daha gelişmiş olması, onun diğer halklardan daha fazla söz hakkına sahip olduğu anlamına gelir mi? Habermas'ın modernlik anlayışında ortaya koyduğu yaklaşıma göre, Batı'nın diğer kültürlerle nazaran daha üstün ilke ve değerler keşfetmesi söz konusudur³⁴⁷. Habermas'ın bu yaklaşımı, diğer kültürlerin herhangi bir gelişme konusunda konuşma hakkını kendiliğinden kısıtlar. Başkalarının konuşma hakkını belirli ölçülerde kabul ediyor görünse de, aslında onları razı etme anlamına gelen bir ortam hazırlanmış olur. Zira bu ortamda asıl olan, modernliğin sorun ve değerlerinin, Batılı akıl tarafından önceden belirlenmesi veya rasyonelleşme süreçleri çerçevesinde yeniden üretilmesidir.

Siyasî Liberalizm de her ideoloji gibi kendisinin çözülmesi gereken zorunlu bir sorun olarak tespit ettiği belirli bir ihtiyacı karşılamak için ortaya çıkar³⁴⁸. Habermas'a göre, siyasî liberalizm, içinde bulunduğumuz çağdaş koşullarda ortaya çıkan çoğulculuk problemine bir çözüm olarak doğar³⁴⁹. Amaç, kültürel kökenlerini, dinî anlayışlarını ve bireysel hayatlarını dikkate almadan bütün vatandaşların eşit özgürlüklerini koruyan bir temel uzlaşma sağlamaktır³⁵⁰. Habermas, kendisini demokratik anayasal devletin normatif değerlerinin din dışı ve metafizik sonrası haklılaştırmasını yapan siyasî liberalizmin özel bir formu olarak kabul ettiği Kantçı liberalizmin savunucusu olarak tanımlar³⁵¹.

³⁴⁷ Chantal Mouffe; **Über das Politische: Wider die kosmopolitische Illusion**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 2007, s. 113.

³⁴⁸ A'nın C'ye ulaşması için B engelini aşması gerekir. Bu anlamda her ideolojinin ulaşmak istediği bir hedef ve bu hedefin önünde bir engel bulunur. Bkz. Terence BALL / Richard DAGGER; **Political Ideologies and the Democratic Ideal**, 3. baskı, Longman, New York, 1998. s. 9-14.

³⁴⁹ Jürgen Habermas; “‘Vernünftig’ oder ‘wahr’ – oder die Moral der Weltbilder”, **Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1996, s. 99.

³⁵⁰ Jürgen Habermas; **a.g.e.**, 1996, s. 99.

³⁵¹ Jürgen Habermas; “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates”, **Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 2005, s. 107.

3.1.2 Barıştan Dünya Vatandaşlığı Durumuna

Habermas'ın Kant yorumunda şu noktalar ön plana çıkar: Kant'ta temel amaç, dünya vatandaşlığı durumuna insanlığın hukuksal gelişimi yoluyla ulaşmaktır. Siyasî olgunun başlangıcını teşkil eden cumhuriyetçi düzen, dolayısıyla devletin iç hukuk durumu, milletleri birleştiren ve savaşa son veren küresel hukuk durumuna göre programlanmalıdır³⁵². Kant bu durumu sadece *Ebedî Barış*'ta değil, bunun yanısıra *Fakültelerin Kavgası* adlı risalesinde de ele alır. İnsanların tabii hukukuyla uyumlu anayasa sayesinde kanunlara itaat edenler aynı zamanda birlik hâline gelirler³⁵³. Ayrıca kanunlara uyanlar aynı şekilde kanun yapıcı olmalıdırlar ve böylece bu özellikler doğrultusunda varlığını açığa vurmuş insanların siyasî ortak varlığı, bütün sivil anayasalar için ebedî norm olma vasfını kazanarak savaşları ortadan kaldırır.

Milletler arasında amaçlanan kanunî hâl [gesetzlicher Zustand] hedefinin Kant tarafından negatif bir şekilde belirlendiği görülür, zira burada çatışmaları çözenin meşru yöntemleri olarak kabul edilen savaşların reddi söz konusu edilir³⁵⁴. Habermas'a göre Kant, savaşı yol açtığı dehşet, şiddet ve tahribat, ayrıca yağma ve fakirleşme gibi savaş maliyetleri gibi sebeplerle bir alternatif olarak dışlarken, bunun yanında savaşta kullanılan yerli halkın isyana teşviki, suikast ve ihanet gibi yöntemleri eleştirirken Westfalya Barışı'nın sınırlı savaş anlayışından hareket eder³⁵⁵.

Habermas, Kant'ın savaş olgusunu göz önünde bulundururken, dünya savaşlarını değil mekânsal olarak sınırlı çatışmaları düşündüğünü belirtir. Bu

³⁵² Jürgen Habermas; "Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren", *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1996, s. 192.

³⁵³ Immanuel Kant; *Streit der Fakultäten*, WW, XI, s. 364.

³⁵⁴ Jürgen Habermas; "Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren", *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1996, s. 193.

³⁵⁵ Jürgen Habermas; *a.g.e.*, 1996, s. 194.

yüzden sivil halkın doğrudan zarar gördüğü modern savaş ve çatışmaları bilmediği için çıkarımları eksik ve belirli bir tarih aralığının şartlarıyla sınırlıdır. Bu sınırlar içinde düşünen Kant, savaşın içinde suç işlendiğini kabul etmekle birlikte, bizzat savaşın kendisini bir suç olarak görmez³⁵⁶. Bu tür bir savaşın sona erdirilmesi, barış durumunu ifade eder. Fakat bir barış antlaşmasıyla savaşın bitirilmesi bütün savaşların bitmesi anlamına gelmez. Bütün savaşların sonsuza kadar nihayet bulması için bir barış birliğinin kurulması şarttır.

Habermas, ebedî barış anlayışını dünya barışı durumu açısından önemli bir ayırtedici özellik [Charakteristikum] olarak görmesine rağmen, bu anlayışın barışa ulaşmak yolunda sadece bir belirti [Symptom] olduğunu vurgular³⁵⁷. Burada asıl amacın barış olmadığı, barışın kendisinden daha ulvi bir amaç olan dünya vatandaşlığı durumuna ulaşmak olduğu ortaya çıkar. Zira barış, kendi başına içi doldurulmadığı sürece, anlamsız ve hedefsiz bir insanî durum olarak kalır. Halbuki barışla birlikte elde edilecek olan sükûnetle, insanlık kendi durumunu daha da geliştirecektir. Barışın arkasında böyle bir ideal veya ütopya bulunur.

Devletlerin kendi aralarında sürmekte olan tabîî hâlden [Naturzustand] kurtulmaları için yapmaları gereken en temel şeylerden biri, yine kendi aralarında bir milletler birliği kurmalarıdır³⁵⁸. Yalnız böyle bir yükümlülük, ahlakî bir temele daha yakın durur. Zira bu yükümlülüğe uymamanın herhangi bir yaptırımı söz konusu değildir. Bunun sebebi, milletler birliğinin en başından itibaren bir siyasî kurum olarak planlanmamış olmasıdır. Dolayısıyla böyle bir siyasî yapı içinde birliğin menfaatini zedeleyecek bir eylemde bulunan devlete, bu yanlış eyleminden ötürü yaptırım uygulayacak resmî bir otorite bulunmaz.

³⁵⁶ Jürgen Habermas; **a.g.e.**, 1996, s. 195.

³⁵⁷ Jürgen Habermas; **a.g.e.**, 1996, s. 195.

³⁵⁸ Jürgen Habermas; **a.g.e.**, 1996, s. 195.

Habermas, Kant'ın kozmopolitizm ideali ve genel olarak siyasî olanın mantıksal yapısı bir bütün hâlinde ele alındığında, bu durumun kendi içinde bir tutarsızlığı barındırdığını belirtir³⁵⁹. Çünkü hukukî bir örgütün işlerlik kazanabilmesi için, kural ve kanunlara uymayanların bir şekilde denetlenmesi ve cezalandırılması gerekir. Kant, milletler birliğini belki katı bir hukukî örgüt olarak düşünmez. Fakat sonuçta hukukî örgütler olan devletlerin, milletler birliği adı altındaki bir örgüte olan bağlarını neyin sağlayacağı sorununa, tam olarak içeriği belli olmayan bir yükümlülük kavramıyla çözüm önermesi yeterli görünmez.

3.1.3 Uluslararası Hukukun Anayasalaştırılması

Habermas'a göre modern hukuk düzenleri subjektif (öznel) haklar üzerinde yükselirler³⁶⁰. Böylece en baştan itibaren başkalarının keyfî eylemlerinin etkilerinden uzak kalabilecekleri oyun (hareket) alanlarına kavuşurlar. Bir başka önemli nokta ise, subjektif özgürlüğün devreye sokulmasıyla modern hukuk, özellikle yasaklanmayan her şeyin serbest olduğu anlayışını ihtiva eden Hobbes'çu ilkeyi geçerli hâle getirir³⁶¹. Bununla birlikte bireylere geniş bir özgürlük alanı tanınır.

Çünkü bu şekilde, herkesin benimsediği ve birarada yaşamayı düzenleyen hukuk alanının dışında, bireylerin kendi iyi hayat anlayışlarını realize etme hakkı, güçlü bir şekilde varlığını sürdürür. Kant'ın insan hakları anlayışının temeli, eşit subjektif özgürlüklerde bulunur³⁶². Bu yüzden, insana

³⁵⁹ Jürgen Habermas; **a.g.e.**, 1996, s. 196.

³⁶⁰ Jürgen Habermas; "Zur Legitimation durch Menschenrecht", **Die postnationale Konstellation: Politische Essays**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1998, s.171.

³⁶¹ Jürgen Habermas; **a.g.e.**, 1998, s.171.

³⁶² Jürgen Habermas; "Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren", **Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1996, s. 225.

insan olması bakımından verilen en temel hak, genel bir kanuna göre başkalarının özgürlüğüyle birarada bulunması mümkün olan özgürlüktür³⁶³.

Fakat hukukun bu özelliği yanında meşruiyetinin sağlanması için bulunan iki temel dayanak 'millî egemenlik' ve 'insan hakları' olarak belirir. Habermas, Kant'a benzer bir şekilde ilk planda insan haklarının gerçekleştiği zeminin ulus-devletler olduğunu kabul eder. Ulus-devletler zemini ilk önce birbiriyle bağlantısız veya çelişik görünse de, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve Fransız İhtilâli'nden itibaren pratik olarak nispeten uyumlu bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Bunun sebebini, modern hukukun kendi tabiatında bulmak mümkündür.

Aydınlanma'da itibaren Batı'da ortaya çıkan hayatı düzenleyen ilke ve değerler evrensellik iddiasında bulunmuşlardır. Siyaset alanında ise toplum sözleşmeleri başta olmak üzere cumhuriyet ve demokrasi gibi düşünceler sebebiyle, devletin mülk ve kişilerin tebaa olmaktan çıkmaya başladığı görülür. Bunun yerine siyasî düzenin varlığının esas itibarıyla, o düzenin halkını teşkil eden kişilere dayandığı ve onlar için olduğu fikri egemen olur. Sonraki aşamada ise, bu siyasî topluluk içinde yaşayanların varlıklarını nasıl sürdürecekleri sorusu gündeme gelir. Bu da her bireyin insan olması hasebiyle, kendi hayatını istediği gibi kurma ve sürdürme hakkının kabul edilmesini getirir.

Vatandaş bu hukuku kabul etmiştir, ancak başka bir Kantçı nokta daha vardır ki, bu da hiçbir kimsenin, oluşmasına katkıda bulunmadığı veya onaylamadığı hukuk kural ve kanunlarına uymak zorunda olmadığıdır. Ulus-devlet, bu aşamada, söz konusu onayın alındığını tasdik edici bir fonksiyonu ve meşruiyeti sağlar.

Bilindiği gibi küreselleşme öncesi dönemde, teritoryal devlet [Territorialstaat], millet ve millî sınırlar içinde işleyen ekonomi tarihî bir

³⁶³ Immanuel Kant; **Metaphysik der Sitten**, WW, Cilt VIII, s. 345.

bütünlük (terkip) oluşturunuyordu³⁶⁴. Fakat artık bu durum geçerliliğini kaybetmektedir, zira küreselleşme süreciyle birlikte iyice açığa çıkan sebepler yüzünden artık ulus-devletler eski özelliklerini kaybetmektedirler. Geleneksel ulus-devlet düzeninin genel geçer bir durum arz ettiği devirden, ulus sonrası topluluğa geçilmektedir.

Zaman ve mekân sıkışması şeklinde tanımlanabilecek bir gelişmeyle veya iletişim ve ulaşım araçlarında meydana gelen muazzam ilerlemelerle birlikte, beşerî dünyanın yekpare bir bütüne dönüşmeye başladığı vurgulanır. Yeryüzünün tamamı, artık hemen hemen tüm beşerî alanlarda birbirine iletişim ağlarıyla bağlanmış devasa bir şebeke sistemini andırır. Ulus-devletin sınırları bu açıdan delik deşik edilmiş, milletin erişebileceği enformasyon kanalları çeşitlenmiş, ayrıca bu gelişmelerin itici gücünü teşkil eden ekonomi, millî sınırları aşarak dünya ekonomisine doğru evrilmiştir.

Kapsayıcı dünya organizasyonlarına ihtiyacı doğuran sebepler, sadece sayılanlar değildir, aynı zamanda uluslararası platformda 1989 sonrası ortaya çıkan yeni siyasî dengeler veya tam tersine dengesizlikler ya da belirsizlikler (riskler), insanlık camiası için fonksiyonunu yitirmiş BM gibi kurum ve kuruluşlardan çok daha etkili örgütleri gerekli hâle getirmiştir. Kapitalist ve sosyalist olmak üzere iki bloğun gerilimli ve kimi zaman çatışmalı, fakat buna rağmen kendi içinde dengeli uluslararası yapısı bozulunca, meydan tek süper güç olarak ayakta kalan ABD'ye kalır.

Habermas, tam da bu noktada Kant'ın dünya vatandaşlığı durumunun [weltbürgerlicher Zustand] olabilirliğini tartışırken, kozmopolit barış veya düzenin gerçekleşmesi konusunda asıl meydan okuyucu sorun olarak, ABD'nin bir imparatorluk şeklinde başına buyruk hareket etmesini görür. Daha önceden kozmopolitizm bağlamında yapılan tartışmalar iki grup arasında yapıyordu, bunlar idealistler ve realistlerdi³⁶⁵. Sorun bütün milletler

³⁶⁴ Jürgen Habermas; "Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie", **Die postnationale Konstellation: Politische Essays**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1998, s. 94.

³⁶⁵ Jürgen Habermas; **Der gespaltene Westen**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 2004, s. 114-115.

için adaletin mümkün olup olmamasıydı. Fakat bu yeni durumda sorun, hukukla gerçekleşecek bir barış düzeni tartışması değildir, aksine bunun hukukla sağlanıp sağlanamayacağı sorunudur.

Özellikle 11 Eylül 2001'den sonra ABD'nin, milletlerarası hukukun ilkelerini hiçe sayarak ve milletler camiasının ortak değil, bir devlet olarak sadece kendi çıkarlarını gözeterek başlattığı müdahaleler, Kantçı projeye ket vurmuştur. Habermas'a göre bu yüzden bu projenin başarılı olabilmesi için ABD'nin 1918 ve 1945 sonrası sergilediği enternasyonalist tutum ve siyasetlerine geri dönmesi gerekir³⁶⁶. Dolayısıyla bu yönüyle kozmopolitizmin önünde en büyük engellerden biri ABD'nin mevcut yayılmacı imparatorluk siyasalarıdır.

Habermas, kozmopolit gelecek için ümit taşımasına yol açan bir siyasî organizasyon olarak Avrupa Birliği'ni sahiplenir. Bu minvalde Avrupa'nın bir anayasaya ihtiyacı olduğunu ifade eder. Ancak genelde anayasaların belirli kriz dönemlerine verilen cevaplar olduğunu söyleyerek, Batı Avrupalı müreffeh ve huzurlu devletlerin hangi gerekçeyle anayasa oluşturma sürecine dahil olacağı sorununu gündeme getirir³⁶⁷.

3.1.4 Kant ve Schmitt Tartışması

*"Kim insanlık diyorsa, aldatacaktır."*³⁶⁸

Carl Schmitt

Kant sürekli insanlıktan bahsetmiş ve beşerî ilerlemenin sonunda insanlığın bir şekilde evrensel ilke ve değerler etrafında barışçıl ve rasyonel bir birarada yaşama düzenini kuracağını umut etmişti. Diğer kozmopolitistler

³⁶⁶ Jürgen Habermas; **a.g.e.**, 2004, s. 116.

³⁶⁷ Jürgen Habermas; "Avrupa'nın Neden Bir Anayasaya İhtiyacı Var?", (çev.) Kemal Sarısözen, **New Left Review: Türkiye Seçkisi**, Cilt 1, Everest Yayınları, 2001, s. 8.

³⁶⁸ Carl Schmitt; **Der Begriff des Politischen**, 6. baskı, Duncker und Humblot, Berlin, 1996, s. 55.

gibi Habermas da belirli çekincelerle beraber, Kant'ın bu ümidini paylaşır. Fakat Alman hukuk filozofu Carl Schmitt I. ve II. Dünya Savaşı sonrasında elde ettiği tecrübelerin ışığında insanlık adına yola çıktığını söyleyen her siyasî kurum ve düşüncenin, özünde bir ideoloji veya çıkarı haklı çıkarmak için hareket ettiğini söyleyerek bu yaklaşımı eleştirir. Habermas, Schmitt'in düşüncelerini benimsemese de Hegel'de ilk ciddi temellerini bulan bu eleştirilerin yarattığı etkinin farkında olarak bu düşüncelerle Kant'ı da yanına alarak hesaplaşır.

Schmitt'e göre, her kim ki insanlıktan bahsediyorsa yalan söylüyordur. Büyük güçler kendi savaşlarını ve emperyalist siyasetlerini meşrulaştırmak amacıyla zamanın ruhuna uygun olan bu kullanışlı söyleme sarılırlar. Schmitt'e göre, eğer bir devlet insanlık namına [im Namen der Menschheit] kendi siyasî düşmanıya mücadele ediyorsa, bu hiçbir zaman insanlığın savaşı değildir³⁶⁹. Aksine bununla bir devlet evrensel bir kavramı gasp ederek, kendisini insanlık, barış, adalet, ilerleme, medeniyet, vs. gibi kavramlarla özdeş hale getirip, rakip devleti hukukî ve ahlakî taraf olarak inkar eder³⁷⁰. Rakip bir kere hukukî ve ahlakî taraf olarak görülmedikten sonra onu imha etmek veya onu savaşta yenmek için her türlü insanlık dışı uygulamalara kapı aralanmış olur.

Carl Schmitt, ayrıca insanlığı siyasî bir kavram olarak kabul etmez. İnsanlık kavramı, 18. yüzyılda var olan aristokratik-feodal veya zümre düzenini reddetmek amacıyla ortaya çıkar³⁷¹. Dolayısıyla dönemin toplumunda insanlar arasındaki bağların geleneksel ölçülere göre değil, Aydınlanma ve burjuvaziyle birlikte ortaya çıkan yeni değerlere göre kurulması istenir. Schmitt'e göre o dönemde insanlık anlayışı liberal-bireyci anlayış doğrultusunda tanımlanır. Buna göre insanlık kavramı, yeryüzündeki bütün insanları kapsayan sosyal ideal bir konstrüksiyondur ve reel olabilmesi

³⁶⁹ Carl Schmitt; **ag.e.**, Berlin, 1996, s. 55.

³⁷⁰ Carl Schmitt; **ag.e.**, Berlin, 1996, s. 55.

³⁷¹ Carl Schmitt; **ag.e.**, Berlin, 1996, s. 55.

için bütün çatışmaların sona erip, her türlü dost ve düşman gruplaşmaların ortadan kalkması gerekir³⁷². Schmitt, dünya devleti ve insanlığın birliği düşüncesini de gerçeklerle örtüşmeyen yaklaşımlar olarak değerlendirir. Sadece ekonomik ve beşerî ilişkiler temelinden yola çıkılarak insanlığın ve yeryüzünün birleşmesinin toplumsal bir birim olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir³⁷³. Nasıl ki kiralık yurtlarda kalanlar, aynı doğalgaz dağıtım sistemine bağlı aboneler veya aynı otobüste seyahat edenler sosyal bir birim değilseler, aynı şekilde ekonomik ve mekansal ilişkilerle birbirine bağlanmış dünya sakinleri de bir sosyal birim değildir³⁷⁴.

Schmitt'in iddialarının benzerleri Marxist düşüncede bulunur. Farklı noktalardan yola çıksalar da bir siyasî düzen olarak liberalizm eleştirisinde buluşurlar. Habermas bu eleştirileri ortadan kaldırabilmek için, milletlerarası platformda çeşitli demokratik mekanizmaların harekete geçirilmesi gerektiğini savunur. Bunlardan bir tanesi, kendi teorisi olan iletişimsel eylemin kamusal alanda işlerlik kazanmasıdır. Ayrıca sivil toplumunun gelişmesiyle müzakereci demokratik uygulamaların yaygınlaşmasıdır. En az bunlar kadar önemli bir nokta ise BM ve AB gibi uluslararası kurumların reforme edilmesidir. Bunun yanında ABD'nin imparatorluk şeklinde hareket etmekten vazgeçerek, enternasyonalist değerlerle barışık bir siyaset izlemesidir.

3.2 DÜNYA CUMHURİYETİ: OTFRIED HÖFFE

Otfried Höffe, diğer çağdaş kozmopolitistler gibi Kant'ın kozmopolitizm yaklaşımını geç bir dönemde keşfeder. Aristo'dan vazgeçmeden Kantçı bir çizgide ilerlemesine rağmen, yine Habermas'ta olduğu gibi Doğu Bloğu'nun çökmesiyle birlikte oluşan siyasî ve ekonomik küreselleşmeyle birlikte Kantçı kozmopolitizmi benimser. Höffe, bu yeni duruma uygun olarak *Küreselleşme*

³⁷² Carl Schmitt; **ag.e.**, Berlin, 1996, s. 56.

³⁷³ Carl Schmitt; **ag.e.**, Berlin, 1996, s. 58.

³⁷⁴ Carl Schmitt; **a.g.e.**, Berlin, 1996, s. 58.

Çağında Demokrasi adlı kitabında, kozmopolit düşüncelerini ayrıntısıyla temellendirmeye çalışır.

Bu kitabın yayımından henüz sekiz yıl geçmeden siyasî düşüncenin klasikleri arasında yerini alması, etkisi hakkında önemli bir ipucu verir. Almanca konuşulan ülkelerde konu hakkında araştırma yapan müellifler üzerinde etkisinin dikkate değer olduğu göz önünde bulundurulabilir. Almanya'da 2007 yılında yayımlanan ve şimdiden üçüncü baskısını yapmış siyasî düşünceler tarihi kitabının editörü Manfred Brouker kişileri ve eserleri seçerken çığır açıcı olmanın yanı sıra, etkili olmasını da hesaba kattıklarını vurgular³⁷⁵. Brouker'in *Siyasî Düşüncenin Tarihi* isimli bu derleme eserinde Platon, Aristo, Machiavelli, Hobbes, Rawls ve Habermas gibi siyasî düşünceye etkisi tartışılmaz kişilerle birlikte Höffe'nin de yer alması, onun kozmopolit demokrasiye dair teklifler üreten *Küreselleşme Çağında Demokrasi* adlı kitabıyla, en azından etkili bir siyaset düşünürü olarak görüldüğüne işaret eder.

3.2.1 Evrensel Kozmopolitizm

Kozmopolit projesine geçmeden önce Höffe'nin Kant'la olan bağlantısının genel bir seyrine göz atmak, onun dünya cumhuriyeti teklifini anlamayı kolaylaştıracaktır. Kant'ın kozmopolit teorisinin belki de en kapsamlı çerçevesini çizen düşünür Höffe'dir. Kant'ın yazdığı bütün alanlarda kozmopolit bir gaye taşıdığını, kültürden bilgiye, ahlaktan hukuka, eğitimden sanata, vs. bütün alanlarda ufuk açtığını söyler³⁷⁶. Höffe'nin evrensel kozmopolitizm ifadesini kullanırken amacı, Kant'ta mevcut olan yoğun evresencilik görüşüne atıfta bulunmaya yöneliktir, yoksa kozmopolitizm zaten evresencilik türlerinden biridir.

³⁷⁵ Manfred Brouker (der.); **Geschichte des politischen Denkens**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 2007, s. 9.

³⁷⁶ Otfried Höffe; "Kants universaler Kosmopolitismus", **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Cilt 55, Sayı 2, 2007, s. 179-180

Höffe, özellikle Kant'ın ilk Eleştirisi'nden itibaren eserlerinin kozmopolit içerik taşıdığını göstermeye çalışır. Saf Aklın Eleştirisi'nin neden kozmopolit bir okumayı gerektirdiğini şöyle açıklar. Bir defa Eleştiride siyasetle ilgili doğrudan bağlantılar bulunur³⁷⁷. Örneğin en büyük insanî özgürlüğü kapsayacak bir anayasa, ebedî barış, sivil yasama gibi kavramlar kullanılır. Kant ayrıca bilimsel ortak varlıktan söz ederek, insanların ortaklığını bu kadar kapsamlı bir şekilde vurgular³⁷⁸. Höffe, Kant'ta tekbencil (solipsizm) bir felsefe bulunduğu eleştirilerine karşı, aynı zamanda onun kozmopolit, yani epistemolojik anlamda sadece kendi benliğinin değil diğer benliklerin de bilgi kaynağı olduğunu hesaba katan kolektif bakış açısını gösteren şu örneği verir.

Kant'ta akıl, özgür vatandaşların katılımına açık bir özellik taşır, dolayısıyla bir açıdan demokratik bir yaklaşım olarak kabul görür. Fakat vurgulanması gereken temel nokta, burada katılımın şartının özgürlükte düşümleniyor olmasıdır. Bilindiği üzere Kant, bir bireyin aktif vatandaş kabul edilebilmesi için eğitim, mülkiyet ve cinsiyet şartını getirmiştir. Çünkü kadınlar, eğitimsizler ve bir başkasına bağımlı yaşayanlar, ahlakî anlamda tam olarak şahsiyet, dolayısıyla özgür kişiler değildirler. Bu yüzden aktif vatandaş olarak yasama ve seçim süreçlerine katılamazlar. Dolayısıyla akla katılımın bu kayıtla okunmasına dikkat edilmelidir.

3.2.2 Tamamlayıcı Dünya Cumhuriyeti

Höffe, *Küreselleşme Çağında Demokrasi* adlı kitabında kozmopolit düzene dair kapsayı açıklamalar yapar. Bu eserde ele alınan temel tekliflerden olan 'tamamlayıcı dünya cumhuriyeti', küreselleşme sürecinin sebep olduğu gelişmelerin etkisi altında üretilen bir teori olarak gündeme

³⁷⁷ Otfried Höffe; *Königliche Völker: Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedentheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 2001, s. 239.

³⁷⁸ Otfried Höffe; *a.g.e.* 2001, s. 241.

gelir. Küreselleşme sürecinde ulus-devletlerin geleneksel yapılarının, örneğin egemenlik, millî ekonomi, vs. gibi alanlarının kontrol dışına çıkması sebebiyle kozmopolit demokrasinin gerekli olduğu savunulur. Bütün halkların siyasî düzenini alt-üst eden küreselleşme sürecinde dumura uğrayan ulus-devletin ahlâkî kazanımlarının ve işlevsel avantajlarının korunduğu ulus-üstü, federal ve yerindenlikle desteklenmiş ‘tamamlayıcı dünya cumhuriyeti’ [komplementäre Weltrepublik] tasarlanır³⁷⁹.

Höffe, üyeleri arasında varsayılan stratejik-rasyonel işbirliğinin siyasî topluluk oluşturmak için yeterli bir şart olmadığını savunduğu için vatandaşlık erdemi üzerinde durur³⁸⁰. Höffe’ye göre, nitelikli demokrasi sadece vatandaşların kendi çıkarlarına dayalı olarak sürdürülebilir mi, yoksa belirli vatandaşlık erdemlerine ihtiyaç duyar mı sorusunu sormak gerekir³⁸¹. Höffe, eserinde vatandaşlık erdeminin mahiyetini ortaya koymaktan ziyade esas sorunun nitelikli demokrasinin kurumlarının vatandaşlık erdemine ihtiyaç duyup duymadığının objektif şartları ile ilgilenir.

Höffe burada, Batı siyasî geleneğinde kurumsal ve kişisel olmak üzere ikiye ayrılan devlet teorilerini ele alır. Siyasî iktidarın adaletli olması için güvenilecek mercilerin hukukî kurumlar mı, yoksa ahlâkî bireyler mi olduğu noktasında farklılaşmaya gidilir. Temel çatışma noktası buradan kaynaklanır ve Höffe, bu iki yaklaşım arasında orta bir yol bulmaya çalışır. Siyasî liberalizm, siyasî süreçlerinin işleyişinde esas olarak bireylerin şahsî ahlaklarına güvenmeyi, daha üstün ve kendi çıkarlarından soyutlanmış insanların var olabileceğine inanmak olduğunu söyleyerek, bunun gerçeklikten uzak bir durum arz ettiğini söyler³⁸². Avrupa’da monarşilerin yaygın olduğu dönemlerde ortaya çıkan ve modern çağlarda diktatörlüklerden muzdarip olan liberalizm, yasalar yerine kişiler tarafından

³⁷⁹ Georg Kohler; “Otfried Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung (1999)”, (der.) Manfred Brocker, **Geschichte des politischen Denkens**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 2007, s. 790.

³⁸⁰ Georg Kohler; **a.g.e.**, 2007, s. 797.

³⁸¹ Otfried Höffe; **Demokratie im Zeitalter der Globalisierung**, Verlag C. H. Beck, Münih, 2002, s. 195.

³⁸² Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 192.

yönetilen bir devleti reddeder. Zira sadece kişilerin insafına terkedilmiş bir devlet yönetimi, iktidarla birlikte yozlaşmaya başlayarak kendi kişisel çıkarlarının peşine düşen bireylerin istismarına açık hâle getirilmiş olur. Ne var ki Aristo'ya göre, eğer siyasî düzenin üyeleri arasında erdemden yoksun bir ilişki söz konusu olursa, o vakit bencillik hakim olur ve monarşiler tiranlığa, aristokrasiler zenginlerin hakimiyetine ve demokrasiler fakirlerin ya da avamın hakimiyetine dönüşür³⁸³.

Höffe, iktidar bağlamında şahsî ahlakın varlığına bu kadar yüksek bir anlam yüklemese de, bireylerin ahlaklarıyla desteklenmediği sürece bir devletin oluşumunun sıkıntılı olacağını ima eder. Zira şahsî talepler kurumların yerine geçecek bir özellik taşınamasına rağmen, onların yardımcı ve hatta zorunlu tamamlayıcı bir unsurudur³⁸⁴. Höffe, ulus-devlet bağlamında bu erdemlerin hukuk duygusu ve medenî cesaret³⁸⁵; adalet duygusu ve hoşgörü³⁸⁶; vatandaşlık duygusu³⁸⁷; topluluk duygusu³⁸⁸ ve basiret, soğukkanlılık ve zekilik erdemlerini³⁸⁹ içerdiğini belirtir.

Höffe, ulus-devlet boyutunda olduğu gibi küresel ölçekteki bir siyasî örgütlenmenin, dünya cumhuriyetinin temel taşlarını meydana getirecek olan dünya vatandaşlarının çıkarlarına dayalı olarak sürdürülemeyeceği kanaatindedir. Bu yüzden millî düzeyde tanımladığı vatandaşlık erdemlerinin küresel düzeyde de uygulanması gerektiğini söyler. Ulus-devlet veya Höffe'nin ifadesiyle tek bir devlet bağlamında vatandaşlık erdemleri *homo oeconomicus* ve *teba* yerine *homo politicus*'u tanımlar³⁹⁰. Dünya vatandaşlığı erdemleri ise *homo cosmo-politicus*'u belirleyerek, böylece dünya devletine

³⁸³ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 191.

³⁸⁴ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 192.

³⁸⁵ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 195.

³⁸⁶ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 199.

³⁸⁷ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 208.

³⁸⁸ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 212.

³⁸⁹ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 217.

³⁹⁰ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 338.

ait teba ve dünya toplumuna ait homo oeconomicus'un karşısına yerleşir³⁹¹. Höffe, ulus-devlet için tanımladığı erdemlerin hepsini dünya cumhuriyeti için sayını derecede önemli görmez, bu yüzden aciliyet süzgecinden geçirerek dünya vatandaşlığını erdemlerini dört ana başlıkta toplar. Höffe bunları dünya vatandaşları tanımından yola çıkarak açıklar.

Buna göre, pozitif dünya hukuk düzeninin bir üyesi kabul edilen ahlakî olarak en mütevazî olan dünya vatandaşı, *dünya hukuku duygusuyla* yetinir, ki bu dünya düzenine karşı hukukta sadık ve itaatkar olmak anlamına gelir³⁹². İkinci olarak gündeme gelen ahlakî olarak daha iddialı olan dünya vatandaşı, ki aynı zamanda hukuk ve ahlak bakımından meşru olan dünya hukuk düzeninin bir parçasıdır, dünya adalet duygusuyla donanımlı olmalıdır³⁹³. Höffe, bunu da kendi içinde başlangıçsal dünya adalet duygusu, teşriî dünya adalet duygusu ve uygulamısal dünya adalet duygusu olmak üzere üçe ayırır³⁹⁴. Üçüncü temel erdem ise, dünya vatandaşlığı duygusudur. Katılımcı dünya devlet vatandaşı, katılımcı dünya demokrasisinde aktif bir şekilde yer alır ve dünya vatandaşlığı duygusuyla uyumlu olarak dünya devlet vatandaşlığını görevini yerine getirir³⁹⁵. Bu erdemlerin sonuncusu, dünya topluluğu duygusudur. Bu erdemi temsil eden dünya vatandaşlığı tipi, katılımcı dünya toplumu vatandaşlığıdır, ki bu tipoloji de kültürel, toplumsal ve insanî ödevlerini yapma sorumluluğu içinde hareket edilmelidir³⁹⁶.

Bu şekilde erdemli dünya vatandaşlarına sahip olacak olan dünya cumhuriyetinin küreselleşme sürecinin üstesinden gelmek imkânı doğar. Fakat bu aşamada küreselleşme süreci denilen gelişmeyi kimlerin başlattığı ve yine buna yönelik kimlerin çözüm ürettiği sorusu tartışmaya açıktır. Kozmopolitistler, bu tür sorunlara tutarlı bir açıklık getirmeden, ortada bir

³⁹¹ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 338.

³⁹² Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 338.

³⁹³ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 338.

³⁹⁴ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 344.

³⁹⁵ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 339.

³⁹⁶ Otfried Höffe; **a.g.e.**, 2002, s. 339.

sorun olduğundan ve bu sorunun da çözülmesi gerektiğinden söz ederler. Halbuki Lyotard'ın işaret ettiği gibi, iktidar merkezlerinin dışında kalanların kendi gündemleri vardır ve bu muktedirlerin gündeminden farklıdır³⁹⁷.

Kozmopolit demokrasi için Kant'ta müracaat ancak genel ilkeler, ayrıca milletler birliği ve dünya vatandaşlığı hukuku gibi konularda yapılmaktadır. Çünkü Kant'ta günümüz sorunlarını çözmeye yönelik, daha ayrıntılı kozmopolit içerikli siyasî çözüm önerileri bulunmaz.

Höffe, genel ilkelere sadık kalarak kendi kozmopolitizmini geliştirir. Bu kozmopolitizmde insan hakları, demokrasi ve yerindenlik [Subsidiarität] dünya cumhuriyeti için temel kavramları oluşturur. Ancak Höffe'nin dünya düzeni mi, yoksa dünya devleti mi olması konusunda yaptığı tartışmalar kesin bir sonuca varmaz³⁹⁸. Halbuki Kant, dünya devletini otoriterizme yol açacağı için reddeder.

3.3 HALKLARIN YASASI: JOHN RAWLS

Bu bölümde John Rawls'ın uluslararası düzene yönelik düşüncelerini içeren ve kitabıyla aynı adı taşıyan '*Halkların Yasası*' teorisi incelenecektir. Rawls, Kant gibi felsefenin bütün alanlarında yazıp çizerek kapsamlı bir doktrin oluşturmaya da, siyaset felsefesi sınırları içinde sistematik bir yol takip eder. Siyasî liberalizm olarak tanımlanan bu kavrayış, Kant veya John Stuart Mill tarafından temsil edilen 'kapsamlı liberalizm'lerden özel yaşantı alanını konu dışı bırakması sebebiyle farklılaşır. Şöyleki, kapsamlı liberalizmler otonomi ve bireysellik gibi değer ve faziletleri ihya etmeye

³⁹⁷ Steven Best ve Douglas Kellner'e göre Lyotard, bunu 'fark' kavramıyla açıklar: "... bu kavram, daha güçlü olanların kendi söylemlerini ve pratiklerini, hegemonik söylem içerisinde, kendi ihtiyaçlarını ve konumlarını dillendirmeye muktedir olmayan tabi gruplara dayatmaları yoluyla farklılıkların sahte bir şekidlegizlendiğini ve bastırıldığını vurgular." Bkz. Steven Best / Douglas Kellner; **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar**, (çev.) Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 210.

³⁹⁸ Otfried Höffe; **Demokratie im Zeitalter der Globalisierung**, Verlag C. H. Beck, Münih, 2002, s. 266 vd.

çalışırken, siyasî liberalizm sadece makuliyet içeren asgarî birarada yaşama ilke ve değerleri etrafında birleşmiş bir topluluk anlayışına dayanır³⁹⁹.

3.3.1 Bir Adalet Teorisi

Daha yaşadığı dönemde siyasî düşüncenin klasik yazarı hâline gelen Rawls, adalet teorisini Kantçı bir yaklaşımla inşa eder. Kant'ta olduğu gibi herkesin üzerinde mutabık olacağı birarada yaşama ilkelerini bulmaya çalışır. Rawls, bunun için insanlar arasında farklılıklar meydana getiren unsurlardan arındırılmış bir ilk hareket noktası tasarlar. Başlangıç durumu [original position] kavramıyla ifade edilen bu aşamada, özgür ve eşit bireyler, kendi özel şartlarından sterilize edilmiş olmaları sayesinde sadece evrensel ve böylece kapsamı en geniş kuralları tespit edebileceklerdir. Bu başlangıç durumunda yer alan kişiler, kendilerinin de içinde yaşayacakları bir toplum için adalet ilkelerini belirlerler. Başlangıç durumunda bulunan kimsenin, kendisinin toplum içindeki durumunun gelecekte ne olacağı üzerine hiçbir bilgisi yoktur. Bilgisizlik peçesi [veil of ignorance] altındayken kendi konumundan habersiz bir şekilde, diğer toplum bireyleriyle birlikte kendi geleceği hakkında karar verir.

Başlangıç durumu kurgusu, siyasî düzenin temelini sağlayan unsurun, bir başka ifadeyle meşruiyetin esasının, o siyasî düzende yer alan bireylerin ortak iradelerinin bir sonucu olduğu görüşünü savunan toplumsal sözleşme anlayışına dayanır. Toplumsal sözleşmeyle özgür ve akıl sahibi insanların sözleşmenin başlangıcında eşitlik durumu içinde kendi çıkarlarını (veya ihtiyaçlarını) gözeterek, birarada yaşama şartlarında kendi aralarındaki temel ilişkiyi belirledikleri ilkeler ortaya çıkar⁴⁰⁰. Rawls'un başlangıç durumu ile

³⁹⁹ Rawls, John; **Political Liberalism**, Columbia University Press, New York, 1996, s. 200.

⁴⁰⁰ Rawls, John; **A Theory of Justice**, The Belknap Press, Cambridge, 1971, s. 11.

amacı farklılık ilkesine ulaşmak ve dolayısıyla bu ilkeye sağlam bir mantıkî argüman hazırlamaktır⁴⁰¹.

Dworkin'in Rawls eleştirisine göre, bilgisizlik peçesi altında kişiye önceden gelecekle ilgili birtakım suallerin sorulması neticesinde bazı ilkeleri kabul etmiş olması, farklı şartlarda aslında sonradan elde edeceği bilgi sayesinde rıza göstermeyeceği ilkelerin geçerli olduğunu adil saymak mümkün değildir⁴⁰². Daha sonraki hayatlarında çıkarlarının değişmeyeceği ve başlangıçta verdikleri söze mutabakat kalmaları gerektiği söylenerek, fikir değiştirme ve seçim yapma hakları kısıtlanmaktadır. Başlangıç durumunda kişilerin eksik bilgiyle donatılmış olması, sonradan yeterli veya ayrıntılı bilgi elde edince önceki tutumlarından farklılaşmalarını gerektirmemelidir. Zira kişilerin hareketlerini belirleyen temel saik, sahip oldukları bilgidir. Bilgiyi sınırlamak, imkanları ve dolayısıyla özgürlüğü sınırlamaya sebep olur.

Rawls'a göre her bir bireyin kendi yaşamı içinde gerçekleştirmek istediği idealleri ve bununla ilintili olarak kendi iyi anlayışı bulunur. Ne var ki bilgisizlik peçesi altında, yani başlangıç durumunda kişilerin 'hayat tarzları' ve gelecekte beklenenleri ne kadar farklı olursa olsun, vazgeçemeyecekleri birtakım unsurlar bulunur. Birincil toplumsal değerler [primary social goods] olan bu unsurlar, rasyonel bir bireyin ileriye dair ayrıntılı planından bağımsız bir şekilde müstakbel olarak zorunlu ihtiyaçlarını ihtiva eder⁴⁰³. Bunlar hak ve özgürlükler, fırsat ve imkânlar, gelir ve refah, sonuncu olarak da kişinin kendisini değerli saymasının toplumsal şartlarıdır. Bu yüzden başlangıç durumunda karar alınırken, birey siyasî adalet ilkelerinin yanında birincil toplumsal değerlerin herkes için eşit şekilde dağıtıldığı bir düzen içinde yaşayacağını varsaymalıdır.

⁴⁰¹ Kymlicka, Will; "Rawls'un Projesi", **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, (çev.) Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 93.

⁴⁰² Kymlicka, Will; **a.g.e.**, 2004, s. 85.

⁴⁰³ Rawls, John; **A Theory of Justice**, The Belknap Press, Cambridge, 1971, s. 92.

Rawls, başlangıç durumu şeklinde tasarladığı fiktif bir şartlar çerçevesiyle, insanların tikel ihtiyaçlarından mümkün olduğunca soyutlanarak kendi bireysel kararları ve iradeleriyle ulaştığı ve herkes için geçerli olacak evrensel adalet ilkelerini bulmayı amaçlar. Ancak insanların tikel ihtiyaçlarından sıyrılarak adalet ilkelerini belirlediği ortamın, kişilerin ihtiyaçlarından bağımsızlaştığı doğru mudur?

Rawls'a göre, ihtiyaçlardan bağımsızlaşma şartı, bilgisizlik peçesi altında gerçekleşebilir. Kendi adalet teorisinin Kantçı bir yorum olduğunu söyleyen Rawls, bilgisizlik peçesi anlayışının dolaylı olarak Kant'ın ahlak felsefesinde karşılığının bulunduğunu belirtir⁴⁰⁴. Rawls, adalet ilkelerinin de Kantçı alt yapısını vurgular. Ona göre Kant'ın otonomi ve kesin buyruk kavramlarının açılımları yapıldığında adalet ilkelerini destekleyici bir mahiyet arz eder. Rawls, Kant'ın otonomi anlayışıyla kendi ilkeleri arasındaki bağı şöyle kurar: Kant'a göre bir kişi, kendi davranışlarını belirleyen ilkeleri, özgür ve eşit bir aklî varlık olarak tabiatına uygun bir şekilde ifade ettiğinde otonomdur⁴⁰⁵. Rawls bu doğrultuda kendisinin ön plana çıkarttığı ilkelerin otonom olduğunu söyleyerek, insanların bilgisizlik peçesi altında yer alırken, heteronom ilkeler seçmek için gerekli bilgiden mahrum olduklarını belirtir⁴⁰⁶. Toplumsal sözleşmenin tarafları, adalet ilkelerinin belirlenmesini zorunlu kılan şartları bilen özgür ve eşit aklî varlıklar olarak, kendi ortak kararlarını alırlar⁴⁰⁷.

Rawls'a göre başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi altında karar verme, Kant'ın otonomi kavramını karşılar. Kant'ta otonomi, eğilimlerden (Rawls'ın görüşleri bağlamında farklı yaşama tarzlarından) uzaklaşmış bir ortamda rasyonel kararların alındığı ve bu kararlarla herkes için geçerli olanın elde edildiği kişisel bir süreci ifade eder. Adalet ilkelerinin gerekçelendirilmesini doğru hâle getiren sebep, bu ilkelerin başlangıç durumundaki eşitlik içinde

⁴⁰⁴ Rawls, Jonh; **Eine Theorie der Gerechtigkeit**, (çev.) Hermann Vetter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1979, s. 164.

⁴⁰⁵ Rawls, Jonh; **a.g.e.**, 1979, s. 284.

⁴⁰⁶ Rawls, Jonh; **a.g.e.**, 1979, s. 284.

⁴⁰⁷ Rawls, Jonh; **a.g.e.**, 1979, s. 284.

yer alan aklî ve bağımsız insanlar tarafından seçilmesidir⁴⁰⁸. Bu durum aynı zamanda bir otonomidir, zira burada kişinin diğer eşitleriyle birlikte belirlediği ilkeler, toplumsal ve tabiî tesadüflere, ayrıca özel hayat planları veya şahsî hedeflere bağımsız bir şekilde hayat bulur⁴⁰⁹. Bu şekilde kişi, kendisini sadece genel beşerî hayat şartlarına tâbi özgür ve eşit aklî varlık gösterir⁴¹⁰. Buna göre aynı zihinsel, biyolojik ve toplumsal şartları paylaşan kişilerin aynı ilkelere ulaşması gerektiği düşüncesi ortaya çıkar.

Rawls'a göre adalet ilkeleri Kant'ın esas olarak ahlak felsefesinde temellendirdiği, sonradan birlikte yaşamının bütün alanlarında alınacak olan ortak karar alma süreçlerine genişlettiği kesin buyruk (kategorik imperatif) anlayışı ile de uyumludur. Kesin buyrukta davranış ilkeleri tespit edilmeye çalışılırken, tespit edilip benimsenen ilkelerin kişinin özel istek ve hedeflerini değil, özgür ve eşit bir aklî varlık tâbi olması gereken ilkeler olması gerekir⁴¹¹.

Rawls'ta, toplumun temel yapısını meydana getiren, hak ve ödevlerin tahsisini ve toplumsal ve ekonomik değerlerin dağılımını belirleyen başlıca iki ilke bulunur⁴¹². Bu iki ilkeyi eşitlik ve fark(lılık) ilkesi olarak tanımlayabiliriz⁴¹³. İlkine göre, her şahıs, başkalarının benzer özgürlükleriyle uyum içinde olacağı en geniş temel özgürlükler bakımından herkesle eşit haklara sahip olmalıdır⁴¹⁴. İkincisine göre ise toplumsal ve ekonomik adaletsizlikler o şekilde düzenlenmelidir ki, (a) herkesin çıkarına olsun ve (b) herkese açık olan pozisyon ve mevkilerle bağlantılı olsun⁴¹⁵. Bu açıklamalara göre Rawls'ın anlayışında liberal ve demokratik toplumun merkezinde eşit haklar ve özgürlükler ilkesiyle, kendi içinde fırsat eşitliğini ve karşılıklı fayda ve

⁴⁰⁸ Rawls, Jonh; **a.g.e.**, 1979, s. 285.

⁴⁰⁹ Rawls, Jonh; **a.g.e.**, 1979, s. 285.

⁴¹⁰ Rawls, Jonh; **a.g.e.**, 1979, s. 285.

⁴¹¹ Rawls, Jonh; **a.g.e.**, 1979, s. 285.

⁴¹² Rawls, John; **A Theory of Justice**, The Belknap Press, Cambridge, 1971, s. 61.

⁴¹³ Çırakman, Aslı; "Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasal Adalet: Rawls ve Höffe", Fuat Keyman (der.), **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, Everest Yayınları, İstanbul, 2002, s. 111.

⁴¹⁴ Rawls, John; **a.g.e.**, 1971, s. 60.

⁴¹⁵ Rawls, Jonh; **Eine Theorie der Gerechtigkeit**, 1979, s. 81.

eşitlikçilik ilkelerini barındıran ekonomik adalet ilkesinin yer aldığı görülür⁴¹⁶. Farklılık ilkesi, ekonomik eşitsizlikleri bazı şartlar altında adaletle çelişmez gördüğü için, Rawls'un eşitlikçi [egalitarian] olmadığı sonucu çıkar. Buna göre eğer bireylerin ekonomik konumları arasında bir eşitsizlik varsa, bu durum ancak eşitsizlik herkesin menfaatine olduğu takdirde meşru kabul edilebilir.

Bu ilkeler, başlangıç durumunda da seçim yapacak olan kişilerin bilgisi dahilinde olacaktır. Dolayısıyla bu durumdaki insanlar, hangi ihtiyaçlar sistemine ait olacakları konusunda önceden bilgilendirilmiştir. Bu ön bilgi sayesinde, geleceklerini belirlemek konusunda amaçsız ve tümünden bilgisiz değildirler. Aksine bilgisizlik peçesi, kısmî bir bilgisizliktir ve bu peçe altında bulunanlar belirli bir doktrin veya dünya görüşü bağlamında 'rasyonel' karar alacak kadar bilgiyle donatılmıştır. Heidegger'in dediği gibi hiçbir anlama süreci önyargıdan bağımsız olmadığı gibi, bilakis her bilgi bir ihtiyaçla bağlantılı bir şekilde anlam kazanır.

Kamusal akıl, Rawls'un genel siyasî felsefesinin temellerini oluşturan toplumsal sözleşme anlayışını Halklar Topluluğu'na uygulayan Halklar Yasası projesinin vazgeçilmez bütünleyicisidir⁴¹⁷. Halklar Topluluğu, birbirleriyle olan ilişkilerinde uluslararası hukuk alanında siyasî liberalizmin hak ve adalet kavramlarını içeren *Halkların Yasası*'nın temel ilkelerine bağlı olarak faaliyet gösteren halkları ifade etmektedir⁴¹⁸.

Rawls, kamusal akıl kavramını, *Bir Adalet Teorisi* eserinde ahlakî liberalizm ekseninde kullanırken, sonradan siyasî liberalizm çerçevesinde kapsamlı liberal doktrin anlayışından uzaklaşarak, anayasal demokratik düzenin temel ilkelerini kabul etmiş farklı dünya görüşleri sahiplerini kapsayacak şekilde genişletmiştir.

⁴¹⁶ Rex Martin / David A. Reidy; "Introduction: Reading Rawls's The Law of Peoples", Rex Martin / David A. Reidy (ed.); **Rawls's Law of Peoples**, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 4.

⁴¹⁷ Rawls, John; **Halkların Yasası**, (çev.) Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. XXVI.

⁴¹⁸ Rawls, John; **a.g.e.**, 2003, s. 1.

Kamusal akıl, herkese açık olan siyasî alanda herhangi bir karar almadan önce, karar alınırken o karara maruz kalacak olanların ikna edilmesi gerektiğini ve böylece bir uzlaşmanın elde edilmesini içerir. Kamusal akıl, belirli bir evrenselliği temsil ederken, bu süreçte alınan kararların bütün bireylerin çıkarlarını yansıttığı düşüncesini taşır. Bu belirli evrensellik, insanların akla dayalı ortak değerleri olduğunu ve müzakere yoluyla bu ortaklıklara ulaşılabilirliğini varsayar.

Çeşitli dünya görüşlerine ve kimliklere sahip farklılaşmış bireyler arasında konuşma edimlerini yerine getiren veya müzakere etmelerini mümkün kılan ortaklıkların olduğu bilinmektedir. Anayasal demokratik rejimlerde kamusal alanda karşılıklı görüş alışverişinde bulunma ve tartışma yollarının belirgin bir şekilde yaygın olması sebebiyle uzlaşmalara varılması daha kolay görünür. Sivil toplum örgütlerinin ve kitle iletişim araçlarının bu işlevi sağlayıcı enstrümanlar olması sayesinde günümüzde müzakereci demokrasinin yaygın uygulama alanı bulacağı ümit edilir.

3.3.2 Halkların Yasası

Rawls, *Halkların Yasası* kitabıyla daha önce yazdığı ve teorisini sağlam bir şekilde gerekçelendirdiği temel eseri kabul edilen *Bir Adalet Teorisi*'nin eksik kalan yönü olan uluslararası ilişkiler boyutunu telafi etmek istemiştir. Rawls adı geçen eserinde ve *Siyasî Liberalizm*'de ulusal sınırlar içindeki liberal bir toplumun nasıl olması gerektiğiyle ilgilenirken, *Halkların Yasası*'nda hem liberal hem de düzgün siyasî topluluklardan oluşmuş bir dünya topluluğunun gerçekleşme şartlarını ortaya koymaya çalışır⁴¹⁹. Uluslararası siyasî bir proje olarak *Halkların Yasası* teorisi, üç ana bölüme ayrılırken birinci bölümde genel toplumsal sözleşme düşüncesinin bütün liberal toplumları içine alacak şekilde yaygınlaştırılması, ikinci bölümde liberal

⁴¹⁹ Rawls, John; a.g.e., 2003, s. 4-5.

olmayan fakat düzgün toplumların bu düşünceye dahil edilmesinin gerekçelendirilmesi ve nihayet son bölümde Halkların Yasasına uymayan veya onu biliçli bir şekilde reddeden toplumlara karşı uygulanması gereken siyasalar tartışılmaktadır⁴²⁰. Rawls, *Halkların Yasası*'nı gerçekçi bir ütopya olarak tanımlayarak, bu ütopuyla siyaset felsefesi çizgisi doğrultusunda siyasî bakımdan reel olarak gerçekleştirilebilir olanın uygulanabilirlik noktasına getirilmesini kasteder⁴²¹.

Rawls'a göre, liberal olmayan bir toplumun, ki o bu tür toplumları düzgün halklar olarak tanımlar, Halklar Topluluğu'na kabul edilmesinin iki şartı vardır. Aynı zamanda o toplumun 'düzgün' olmasını sağlayan bu şartlara göre, bir toplum liberal olmayıp geleneksel ve hiyerarşik bir yapıya sahip de olsa, eğer başka toplumlara karşı saldırgan değil ve aynı zamanda insan haklarına saygılıysa Halklar Topluluğu'nun reşit üyesi olabilir⁴²². Bu üyeliğin yanı sıra liberal halkların temsilcileriyle birlikte eşit derecede başlangıç durumunda yer alabilir. Düzgün halkların kendi siyasi düzenlerinde hakkaniyet anlamında siyasî adaletin açık bir karşılığının olduğunu söylemek mümkün değildir, ne var ki bu düzende bulunan siyasî otorite bir yasa çıkarırken kendi vatandaşlarının temel çıkarlarını gözetir⁴²³.

Halkların Yasası'na taraf olan halklar, ulus-devlet ölçeğinde düşünülen başlangıç durumunda olduğu gibi bilgisizlik peçesi arkasında hangi millete ait olduklarını bilmeden ilkeler belirlemelidirler. Rawls bu ilkelerin sekiz maddeden teşekkül ettiğini söylerken, Kant'ın *Ebedî Barış* risalesindeki hem ön hem de nihaî maddelerinden ilham almıştır. Bu sekiz maddeyi Kant'taki maddelerle kıyasladığımızda şu tablo ortaya çıkar:

⁴²⁰ Rawls, John; **a.g.e.**, 2003, s. 3.

⁴²¹ Rawls, John; **a.g.e.**, 2003, s. 11.

⁴²² Aysel Doğan, "Rawls'un Liberalizmi ve Kozmopolitizm", **Doğu Batı Dergisi** (Entelektüeller II), Yıl: 9, Sayı: 36, 2006, s. 131.

⁴²³ Aysel Doğan; **a.g.e.**, 2006, s. 131.

Ebedî Barış'ın İlkeleri (1789) [Kant]	Halkların Yasası'nın İlkeleri (1999) [Rawls]
<i>Ön Maddeler</i> 1. Sonradan bir savaş sebebi olacak şekilde, içinde gizli maddeler bulunduran bir barış antlaşması yapılamaz. 2. Var olan hiçbir bir devlet başka bir devlet tarafından satın alınamaz, miras bırakılamaz, değiş-tokuş yapılamaz ve hediye edilemez. 3. Hazır kıta ordular zamanla tamamen kalkmalıdır. 4. Dış ticaret faaliyetleri gerekçesiyle devlet borçlanması yapılamaz. 5. Hiçbir devlet bir başka devletin anayasasına ve yönetimine şiddet yoluyla karışamaz. 6. Hiçbir devlet, savaş esnasında müstakbel barışı imkânsız hâle getirecek düşmanlıklar yapamaz. Örneğin suikast yapmak, zehirlemek, teslim olma şartlarına uymamak, yerli halkı ihanete teşvik etmek, vs. gibi savaş yöntemlerinden kaçınılmalıdır. <i>Nihaî Maddeler</i> 1. Her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır. 2. Devletler hukuku, özgür devletlerden oluşan bir federasyona dayanmalıdır. 3. Dünya vatandaşlığı hukuku, genel misafirperverlik şartlarıyla sınırlı olmalıdır.	1. Halklar özgür ve bağımsızdır ve onlar birbirlerinin özgürlüğüne ve bağımsızlığına saygı göstermelidir. 2. Halklar anlaşmalara ve taahhütlere sadık kalmalıdır. 3. Halklar eşittir ve kendilerini bağlayan antlaşmalara taraftır. 4. Halklar, müdahale etmeme yükümlülüğünü yerine getirmelidir. 5. Halklar, kendilerini savunma hakkına sahiptirler, fakat bunun dışındaki sebeplerle savaşma hakları yoktur. 6. Halklar, insan haklarına saygılı olmalıdır. 7. Halklar, savaş durumunda belirli sınırlandırmalara uymalıdır. 8. Halkların, adil veya düzgün siyasî ve toplumsal bir düzene sahip olmalarını engelleyen olumsuz koşullar altında yaşayan diğer halklara, yardım etme yükümlülüğü vardır.

Şekil 1. *Halkların Yasası*⁴²⁴ ile *Ebedî Barış*⁴²⁵'in Temel İlkelerinin Karşılaştırılması

⁴²⁴ Bkz. Rawls, John; **The Law of Peoples**, 2000. s. 37.

⁴²⁵ Kant, Immanuel; **Zum Ewigen Frieden**, WW, Cilt XI.

Rawls, sekiz maddede özet olarak verdiği ilkeleri, kitabında ayrıntılı olarak gerekçelendirmeye çalışır. Bu maddelerin *Ebedî Barış*'taki ilkelerle açık bir şekilde benzerliği olduğu gibi, bazı maddeleri açısından ise farklılık arz ettiği görülür. Kant, kapsamlı liberalizmin temsilcisi olmasının yanı sıra, Rawls'tan farklı olarak uluslararası ilişkilerin temel aktörü olarak halklar yerine devletleri kabul eder. Halbuki Rawls, devletlerin yeterince demokratik olmadığı gerekçesiyle ve demokratik temsil bakımından defolu olması hasebiyle halkları esas alır. Rawls, halklar yerine uluslar veya devletler kavramlarını bilerek kullanmadığını, zira halkların devletlerden daha farklı özellikte olduklarını belirtir⁴²⁶. Devlet kavramının geleneksel olarak iki egemenlik gücü ile birlikte ele alınması sebebiyle, halklar tabirini tercih eder. Rawls, devlete ait bu geleneksel egemenlik güçlerinden ilk önce, devletlerin kendi halklarına karşı belirli bir özerklik tanınmasını, sonra da devletlerin başka devletlere karşı savaş açma hakkı verilmesini eleştirir⁴²⁷. Anayasal demokratik bir düzende, o düzenin kurumsal yapısını oluşturan siyasî örgütlerle değil, demokrasinin aslî çekirdeğini oluşturan demosla ilgilenir.

Kant, tasarladığı kozmopolit ütopya da devletlerin yeterince temsil yeteneğinin bulunduğu inanır ve bu inançla da yetinmez doğrudan demokrasilerin eleştirisini yapar. Kant, Rawls'tan farklı olarak demokratik düzene veya başka bir ifadeyle cumhuriyet yönetimine yaygın ve kitlesel siyasî katılım konusunda olumsuz bir tutum takınır⁴²⁸. Fakat Kant ile Rawls, temel birim olarak gördükleri aktörlerin katılacağı birlik içinde simetrik haklara sahip olmaları noktasında aynı duruşu haizdirler. Rawls'ın 1. Madde olarak ele aldığı halkların özgür ve bağımsız olduğuna dair açıklamalar, Kant'ın ön maddelerinin ikincisi ve beşincisinde ve ayrıca nihaî maddelerin ikincisinde

⁴²⁶ Rawls, John; *Halkların Yasası*, (çev.) Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. XXV.

⁴²⁷ Rawls, John; *a.g.e.*, 2003, s. 26-27.

⁴²⁸ Bkz. *Zum ewigen Frieden*, WW, Cilt XI, s. 229. ve *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, WW, Cilt XI, s.

bulunur. Kant her iki maddede açık bir şekilde kozmopolit ilişkilerde yer alacak temel aktörler olan devletlerin, ki sadece dünya vatandaşlığı hukukunda birey de temel aktörler arasına katılır, otonomluğuna zarar gelecek faaliyetleri men eder.

Halkların Yasası'nda 2. Madde olarak sıralanan halkların kendi aralarında yaptıkları anlaşma ve taahhütlere bağlı olmaları gerektiğini şart koşan ilkenin, Kant tarafından *Ebedî Barış*'ın ön maddelerinin ilki olan devletler arası anlaşmalardaki gizli maddeleri yasaklayıcı ilkede izlerini görmekle kalmayız, aynı zamanda adı geçen kitapçıkta siyasetin ahlâka teslim olması gerektiği iddiasını taşıyan bölümde en doğru siyasetin dürüstlük olduğu anlayışıyla karşılaşırız⁴²⁹. Ancak anlaşıldığı üzere, Rawls'ta üye tarafların karşılıklı bağlayıcıkları, Kant'ta ahlâkla tahkim edilen yükümlülükten daha belirgindir. Kant'ta, dürüstlük olmazsa olmaz bir koşuldur, ancak birlik üyeleri arasında herhangi bir üst merci olmadığı için hukukî yaptırımı yoktur.

Halkların Yasası'ndaki 3. ve 4. Madde, *Ebedî Barış*'taki 5. Ön Madde'yi çağrıştırmaktadır. Kant, hiçbir devlet bir başka devletin anayasa ve yönetimine cibrî yolla karışamaz derken, devletleri kendi adına karar verebilen özneler olarak ele almış ve başkalarının vesayet ya da müdahalelerinden korumak istemiştir. Rawls da topluluğa üye olan halkları eşit taraflar olarak görerek, karşılıklı müdahale etmeme yükümlülüğünü, önemsenmesi gereken kriter olarak vurgulamıştır.

İster milletler birliğinde [Völkerbund], isterse halklar topluluğunda [Society of Peoples] olsun, her ikisinde toplumların istikrarı için gerekli olan temel şartlardan biri savaşların ortadan kaldırılmasıdır. Rawls halklar topluluğuna üyelik şartı olarak savaşma yasağı maddesini (5. Madde) en baştan itibaren açık bir şekilde dillendirir. Savunma savaşı dışında topluluk üyelerinin savaşma hakları yoktur. Kant da aynı surette milletlerin savaşmalarını savunma durumu dışında kesin bir tarzda reddeder. Devletler mecbur kalıp

⁴²⁹ Kant, Immanuel; *Zum ewigen Frieden*, WW, Cilt XI, s. 229.

savaşmak durumunda kalırlarsa, bu cebir faaliyetleri esnasında belirli kurallara uymakla mükelleftirler.

Gerek Rawls, gerekse Kant birlik veya topluluk üyelerinin kendi aralarında savaşların olma ihtimalinin sıfırlanmasını arzularken, bunu üye birimlerin rejimlerinin mahiyetine dayandırır. Kant, savaşların esas müsebbibinin baştaki krallar ve onların çıkarları olduğunu vurgularken, cumhuriyetlerde kendi kararlarını alacak halkların savaş konusunda daima çekingen davranacağına işaret eder. Zira halklar kendi çıkarlarını her zaman daha iyi bileceklerinden ve savaşlar kendilerine yıkım ve külfetten başka bir şey getirmeyeceğinden hiçbir zaman savaşı barışa tercih etmeyeceklerdir. Halkların kendi adlarına karar alabildikleri siyasî örgütlenmeler olan cumhuriyetler veya bugünkü yorumuyla temsilî demokrasiler, ülke vatandaşlarına böyle bir ortamı sağladıkları için hem barışı tesis edici, hem de istikrarlı hâle getirici özelliğe sahiptirler.

Benzer gerekçelere dayanarak Rawls da barışın teminatı olarak liberal demokrasileri görür. Buna göre iyi düzenlenmiş halkların birbirlerine savaş açması söz konusu değildir, aksine sadece iyi düzenlenmemiş halkların yayılmacı saldırıları karşısında veyahut iyi düzenlenmiş halkların rejimleri tehdit altında olduğunda savaşır⁴³⁰. Liberal demokrasiler veya düzgün rejimler, hem içerde hem de dışarıda kendi varlıklarını korumak zorundadırlar, zira hoşgörü ve özgürlükler adına rejimin zayıflatılmasına müsaade ettikleri vakit, kendi kendilerini inkâr etmiş olurlar. Rawls'a göre, liberal bir toplum, kendini savunmak amacıyla savaşa girmeye zorlanmışsa, bunu sadece kendi vatandaşlarının temel özgürlüklerine ve ayrıca anayasal siyasî kurumlarına karşı yapılan saldırıları defetmek için yapabilir⁴³¹. Bu yüzden liberal bir siyasî topluluk, kendi mensubu olan vatandaşlarını ekonomik refah, tabîî kaynak veya iktidar elde etmek maksadıyla veyahut

⁴³⁰ Rawls, John; **Halkların Yasası**, (çev.) Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 103.

⁴³¹ Rawls, John; **a.g.e.**, 2003, s. 99.

yayılmacı idealler sebebiyle savaşa girmeye mecbur edemez⁴³². Böyle bir durum makûl çıkarlar yerine, akılcı çıkarları tercih etmek olduğu için, ‘Halkların Yasası’nı aykırı davranmaktır ve dolayısıyla ‘yasadışı devlet’ [outlaw state] olmakla eş anlama gelmektedir.

Rawls’ın savunma savaşlarına cevaz verdiğiine yukarıda değinilmişti, fakat nefsi müdafaa amacı doğrultusunda yapılırsa da savaşlar belirli kurallara uygun olarak yapılmalıdır. 7. Madde’de savaşın sınırlandırılması gerektiği vurgulanarak, haklı bir savaşın dahi amacı nihayetinde bütün taraflar arasında daimi bir barış elde etmektir⁴³³. Bu durumun gerçekleştirilebilmesi için devlet adamlarına önemli görevler düşer. Buna göre devlet adamları bizzat savaş esnasında adil bir barış elde etme gayesiyle hareket etmeli ve ayrıca barışın önünde engelleri kaldırıcı bir rol oynamalıdır⁴³⁴. Bu konuda aynı şekilde Kant da dikkate değer bir hassasiyet göstererek, savaş hâlindeyken savaşın sonrasını düşünerek eylemde bulunmanın altını çizer. Kendi döneminin haksız savaş yöntemleri olan suikast yapmak, zehirlemek, yerli ihanete teşvik etmek, vs. gibi faaliyetleri zikrederek bunlardan her şart altında uzak durmak gerektiğini belirtir.

Halkların Yasası’nın 6. Madde’si olan halkların insan haklarına saygılı olmalı ilkesi, Kant’ta her devletin sivil anayasasının cumhuriyetçi olması gerektiği düşüncesini içeren Nihaî 1. Madde’ye benzer. Kant, Milletler Birliği’nin cumhuriyetlerden teşekkül etmesini benimsediği için, insan hak ve özgürlükleri konusunda devletlerin anayasal düzenlemeye tâbi olmasını savunur. Bu durumla her bir devlet içindeki vatandaşların hukukî statüsü güvence altına alınmakla kalmayacak, bunun yanı sıra aynı zamanda parlamentodaki temsilcileri aracılığıyla kendi yasalarını yapma imkânına kavuşacaklardır.

⁴³² Rawls, John; **a.g.e.**, 2003, s. 99.

⁴³³ Rawls, John; **a.g.e.**, 2003, s. 103.

⁴³⁴ Rawls, John; **a.g.e.**, 2003, s. 107.

Kant'ta Rawls'ın 8. Madde'de ifade ettiği gibi diğer halkların daha iyi bir konuma gelmesini sağlayacak şekilde dağıtıcı adalet uygulamasına rastlanmaz. Rawls'a göre adil ve düzgün sosyo-politik bir düzenin gerçekleşebilmesi için vazgeçilmez alt-yapısal unsurlar bulunur. Böyle bir düzenin kurulabilmesi için belirli siyaset ve kültür gelenekleri, insan kaynakları, bilgi birikimi ve ayrıca maddi ve teknolojik zenginlik gerekir⁴³⁵. Düzgün halkların sıkıntılı halklara yardım etmesinin gerekçesi altında, eğer bu halklara kendi sosyo-politik düzenini nispeten olumlu şartlar altında kurma fırsatı verilseydi, düzgün halklar arasına katılacak seviyeye gelecektir düşüncesi yatmaktadır. Rawls, bu durumdan zenginlik gibi bir durumu kastetmediğini çeşitli vesilelerle dile getirerek, kabul edilir maddî düzeyden yeterli derecede adil temel kurumları ve yaşamaya değer hâle gelmiş toplumsal şartları bulunan bir noktayı anlar⁴³⁶. Zira maddî yeterlilik, olması arzulanan siyasî adalete ulaşıldığı anlamını taşımaz, bilakis insan haklarını gözeten ve buna ilkesel olarak bağlı olan siyasî kültür sisteminin kök salmış olmasını gerektirir⁴³⁷.

Bu sekiz ilkenin, daha doğrusu bütün *Halklar Yasası* teorisinin gerisinde yatan birbiriyle bağlantılı iki ana fikir bulunur. İlki olan 'siyasal adaletsizlik' düşüncesine göre, insanlığın başına gelen temel kötülüklerin müsebbibi, kurumsal düzeyde yapılanmış ve bir rejimde bütün siyasî üyeleri kapsayan adaletin yokluğudur. Bu adaletsizlik hâli, savunma dışında haksız yere yapılan savaşların, kısımların, dinî ve ideolojik baskıların, fakirliğin ve açlığın, vb. beşerî felaketlerin yaşanmasına yol açar. Bunu aşmanın yöntemi ise, ki ikinci ana fikri oluşturur, adil sosyal siyasaları benimsemiş adaletli kurumların oluşturulmasıdır⁴³⁸.

Uluslararası alanda tanınma sorunu vardır. Kant'ta kimlerin tanınacağı sorusu, Batılı ülkelerle sınırlandırılır. İlk önce cumhuriyet, sonra uluslararası

⁴³⁵ Rawls, John; **a.g.e.**, 2003, s. 115-116.

⁴³⁶ Rawls, John; **a.g.e.**, 2003, s. 116.

⁴³⁷ Rawls, John; **a.g.e.**, 2003, s. 119.

⁴³⁸ Rawls, John; **a.g.e.**, 2003, s. 5.

birlik ve nihayetinde dünya vatandaşlığı hukuku gelir. Ancak burada, Rawls'un kendi terminolojisi içerisinde 'düzgün hiyerarşik toplumlar' olarak tanımladığı, toplulukların üyeliği ileri bir tarihe ertlenmiştir ve onların üyelik şartları da cumhuriyetçi siyasî modele göre örgütlenmeye bağlanmıştır.

İyi Düzenlenmiş Halklar (Well-ordered Peoples) veya Halklar Topluluğu (Society of Peoples)	İyi Düzenlenmemiş Halklar (Non-well-ordered Peoples)
• Liberal Halklar (Liberal Peoples) • Düzgün Halklar (Decent Peoples)	• Yasadışı Devletler (Outlaw States) • Sıkıntılı Topluluklar (Burdened Societies) • Hayırsever Mutlakiyetler (Benevolent Absolutisms)

Şekil 2. Rawls'a Göre Halkların Sınıflandırılması

Rawls, bu sorunu daha açık bir şekilde tartışır. Dünya toplumlarını iyi düzenlenmiş halklar ve iyi düzenlenmemiş halklar olmak üzere ikiye ayırır. Kapsamlı doktrinlere göre yapılan bu ayırmada, toplumların hangi temel birarada yaşama ilke ve değerlerine göre düzen kurduğu esas alınır. Belirli ihtiyaç sistemlerine göre yapılan bu toplumlardan ileri ve gelişmiş kabul edilen liberal toplumlar açısından bakılarak bir Halklar Topluluğu'nun kurulması istenir.

SONUÇ

Siyasî idealler, tarihin belirli dönemlerinde ortaya çıkan sorunlara bir cevap niteliği taşırlar. Bu yönüyle her zaman şartlı ve dolayısıyla sınırlıdır. Genelde evrenselcilikler [universalism] ve özelde onun bir türü olan kozmopolitizmler de içinde bulundukları siyasî ve toplumsal şartların ürünüdürler. Bu, erken ve kısa yolda verilmiş bir cevap olarak düşünülebilir, ne var ki beşeriyet tarihi içinde birbirinden farklı birçok evrenselciliğin ve çeşitlenmiş kozmopolitizmlerin varlığı hiç de aksini söylemez. Bu yüzden ortaya çıkan bir evrenselciliğin evrensellik iddiasının, bütün siyasî ve toplumsal şartlarda geçerli olmasını gerektirirken, her defasında bu iddiadan sapmalar yaşanır. Evrenselcilikler birer birer tarihîleşir, tarih olur.

Evrenselciliklerin ve dolayısıyla kozmopolitizmin, evrensel olmasını engelleyen neden, evrenselcilikleri üreten kişilerin,

- herkesin ihtiyaçlarını giderecek genellikte ilke ve değerler üretememelerinden, zira belirli bir kültür sistemiyle sınırlı olmalarından,
- değişen insan ihtiyaçlarını takip edememeleri, dolayısıyla yeni ihtiyaçları öngörememelerinden kaynaklanır.

Evrenselciliklerin belirli bir ihtiyaca yönelik olması, zaten kendi başına onun zaman ve mekân üstü olmasını engelleyen nitelik olarak ön plana çıkar. İnsanların bütün ihtiyaçlarını mutlak olarak tespit edebilmek ve o yönde belirlenimlere girişmek, ya insanın özünü [essence; Wesen] keşfetmiş olmayı ya da zaman ve mekân üstü bilgiye veya konuma sahip olmayı gerektirir. Evrenselciliğin ilk dönem temsilcilerinden olan Stoacılar insanın özünü keşfettiklerini belirtirken, Kant a priori alanından bahsederek zaman ve mekân üstü bilginin mümkün olduğunu söyler, fakat bunların hepsi buna dayanak olarak aklı gösterir. Halbuki düşünsel ve mantıksal bir melek olarak

akıl, insana tâbi bir kabiliyet olarak vardır. İnsan ise sadece rasyonel bir varlık değildir, zira rasyonellik denilen teorik ve pratik haklılaştırmanın kendisi, yine anlam ve kültür sistemiyle birlikte varlık kazanır.

Kozmopolitizm, mutlak bir kendilik ideolojisi olarak her şeyin merkezine insanı koyar. Kozmopolitistler, insanlar arasında, kendileri tarafından keşfedildiğini iddia ettikleri değer ve ilkeler etrafında kurulacak bir birlikteliğin, mümkün olduğuna inanırlar. Farklılıklar çatışmanın kaynağını teşkil ettiği için, yönlerini tek çare olarak gördükleri beşerî ayniyetlere çevirirler.

Birarada yaşamanın olmazsa olmaz şartı olan farklılıkların tanınması, sadece evrenselcilik siyasetleri bağlamında ele alınırsa, beşerî varlığın özelliği olan farklılıkların kolektif olarak varlık kazandığı gerçeği göz ardı edilmiş olur. Kant'ın kozmopolitizmi de bu sorunun tam ortasında yer almaktadır. Farklılıkların tanınması sorunu, ihtiyaçlar kavramıyla ilişkilendirilmiş ve doğru tanınmanın farklı toplulukların ihtiyaçlar sisteminin tanınmasıyla mümkün olacağı vurgulanmıştır.

Kant'ta farklılığın yanlış tanınması [misrecognition] veya hiç tanınmaması [non-recognition] denilen durumun çeşitli veçheleriyle mevcut olup olmaması temel bir sorun olarak ortaya çıkar. Kant'taki evrenselcilik, farklılığı etkisizleştirmeye çalışan bir enstrüman olarak, ötekileri akılla olan ilişkileri doğrultusunda sınıflandırır. Akla yakın olan topluluklar, aynı zamanda ilerleme ile Batı medeniyetini zirveye taşımış olanlarken, akla uzak olanlar ise farklı derecelerde geri kalmış kavim ve kültürlerin tamamıdır. Bunun bir düstur olarak belirlenmesinden sonra, farklılıkların doğru tanınması pek mümkün gözükmez. Farklılığı bir taraf kabul edip, ilgili ortak konularda uzlaşma (konsensüs) aramak yerine, kendi anlama sistemlerinden ve kültür dairelerinden çıkmış ilke ve değerlerin kabul edilmesi beklenir.

Kant'ın kozmopolitizmin iki temel tezinin olduğu ortaya çıkar:

(1) Kant, ortaya koyduğu kozmopolitizmin evrensel olduğunu iddia eder. Evrensellik, tecrübe alanının dışında doğrudan akılda bulunur. Akılda bulunan bu ilkeler tecrübeden muaf oldukları için Kant'ın eğilim [Neigung], itki [Triebe], vs. şeklinde tanımladığı ihtiyaçlar alanından bağımsızdır.

(2) Kant, bilgi, ahlak ve siyaset alanında ulaştığı ilkelerin kültürler ve milletler üstü olduğunu düşünür. Dolayısıyla bu ilkelerin herkese hitap ettiğini ve herkesi kapsadığını iddia eder. Kant'a göre bunlar istisnasız bütün insanların menfaatine olduğu için aynı zamanda beşerî varoluşun temel ilkeleridir. Bu şekilde herkesin doğuştan sahip olduğu temel insan haklarının korunduğu bir ortam oluşur. Böylece garanti altına alınan haklar (devlet hukuku, milletlerarası hukuk ve dünya vatandaşlığı hukuku) sayesinde insanlar varlıklarını sürdürüp geliştirebilirler.

Kant'ın kozmopolitizmi, bir taraftan ihtiyaçlar üstü ilkelere sahip olduğunu söylerken, diğer taraftan kendisi bizzat bir ihtiyacın, daha açık bir ifadeyle evrensellik ihtiyacının ürünüdür. Bu ihtiyaç her zaman değil, belirli olaylar karşısında hissedilen, insanı harekete geçiren sebeplerle ilgilidir. Örneğin Stoacı kozmopolitizm, Büyük İskender'in öncülüğünde yayılan Yunan medeniyetinin ve Makedon imparatorluğunun meydana getirdiği duruma bir çözüm olarak doğar. Kant'ı da kozmopolit düşünceler üretmeye sevk eden gelişmeler vardır. Yoksa içinde yaşadığı tarihsel-toplumsal ortamdan bağlarını koparmış, boşlukta üretilmiş düşünceler değildir.

Kant'ın kozmopolitizmi, farklılıkları eksik ve sınırlı bir şekilde tanır ve geniş bir teori çerçevesinde tanımladığı kozmopolit sisteme dahil olmak için üyelik şartları ortaya koyar. Farklılıkların tanınması, farklı ihtiyaçlar sisteminin varlığını kabul etmek demektir. Fakat kozmopolitizmde olduğu gibi birey düzeyinde tanınma, kozmopolitizm tarafından sınırları belirlenen bir insan olarak tanınma demektir. Bu da 'benim gibi veya benim tanımladığım gibi ol' şeklinde bir dayatmayı veya tek yanlı doğruluk anlayışını ihtiva eder.

Kant'ta ortaya çıkan problemlerin benzerleri, çağdaş kozmopolitistlerde de gözlemlenir. Benzer bir şekilde onlar da Avrupamerkezcidirler ve kozmopolit sorunun odağında kendi ihtiyaç sistemlerinin gündemleri bulunur. Kant'a nazaran çoğulculuk ve farklılıkların tanınması konusunda bir adım öndedirler, fakat buna rağmen Batı dışı millet ve kültürlerin eşit ve reşit taraflar olarak kabul edilip, tartışmaya dahil olabilmeleri konusunda çekingen davranırlar.

Aydınlanma'nın evrenselci ilkelerine sıkı sıkıya bağlı olan Kant, bütün insanların çıkarların temsil eden bir gelecek tahmininde bulunurken, farklılıkların Avrupa ülkelerinde yakalanan ve tarihin zorunlu kulvarı olan aklın medenî gelişimi karşısında bilgi, ahlak ve hukuk alanında kendiliğinden ortak değer ve ilkeler etrafında bütünleşeceğine inanır. Kantçı kozmopolitistler, geçmişte yaşanan olumsuz tecrübeler ve karmaşılaşan toplumların yapıları sebebiyle farklılıkların kendilerini ifade etmelerini sağlayacak tedbirleri aldıklarını düşünerek, herkesi kapsadıklarını belirttikleri kozmopolit alternatifler üretirler. Bu alternatiflerin amacı, onların kendi imkan ve şartları çerçevesinde tespit ettikleri veya belirledikleri sorunları çözmektir. Evrenselci veya kozmopolitist düşünürler, yaygın ve genel kabul görmüş olduklarını iddia ettikleri ya da yaygın olmasa da kabul görmesini istediklerini bir sorunun varlığına dikkat çekerek, sorunların belirleyicisi konumundan konuşurlar. Böyle bir konumun, demokratik meşruiyeti bir yana, 'başka'larının sorunlarına tekabül edip etmediği sorusunu cevapsız bıraktığı açıktır.

Sorun tespit etmek, çözülmesi gereken ve çözülmediği sürece sorunu tespit eden kişi(ler)de eksiklik ve huzursuzluk duygusu oluşturan nesneler dünyasıyla ilişki kurma şeklidir. Siyasî sorunların tespiti de bununla bağlantılı olarak konumsal ve bağlamsal olarak farklılık gösterir. *Sosyal Problemler Ansiklopedisi* isimli geniş çaplı kitap çalışmasında 'Siyaset, İktidar ve Savaş' üst başlığında vatandaşlık, sivil haklar, sömürgecilik, yanlış bilinç, iktidar eliti,

terörizm, vb.⁴³⁹ ve 'İktisat ve İş' üst başlığında ise küreselleşme, ekonomik kalkınma, çocuk işgücü, post-endüstriyalizm, vb.⁴⁴⁰ başlıklar ele alınmaktadır. Kozmopolitistler bütün bu sorunların hepsinin küresel ölçekteki bir devlet tarafından çözüleceğini savunmazlar, ancak küresel alana tekabül eden siyasî ve hatta ekolojik, demografik, ekonomik, vs. gibi bazı beşerî sorunların kozmopolit devlet ve toplum tarafından ortaklaşa üstesinden gelinebileceğini iddia ederler.

Ne var ki, adı geçen *Sosyal Problemler Ansiklopedisi*'nde örneksel olarak göz önüne serildiği gibi çok çeşitli sorunlar vardır ve bunların kimlere göre sorun olduğu, kimlere göre olmadığı farklılık arz eder. Küreselleşme sürecinin yol açtığı sorunlara çözüm olarak ortaya çıkan kozmopolitizm, bu süreç bağlamında bütün insanları ilgilendiren olumsuzlukları gidermek amacını taşır. Ancak bu sürecin yeterince sorgulanmadan, dış etkenlere kapalı kendi başına işleyen mekanik bir gelişme olarak değerlendirilmesi, küreselleşme sürecinin failleriyle mefullerinin aynı kategoride değerlendirilmesine sebebiyet verir. Küreselleşme sürecinin faillerinin gerçekleştirdiği dünya çapındaki sorunlara, bu sorunların oluşmasında çok düşük düzeyde etkisi olan veya hiç olmayan grupları da eşit bir şekilde dahil etmek, adaletsiz bir sorumluluk dağıtımında bulunmak anlamına gelir.

Kant'ın yaşadığı dönemde, günümüzle kıyaslandığında bir tür düşük düzeyli küreselleşme süreci yaşandığı ve onun *Ebedî Barış* projesinin önemli bir ayağını bu gelişmelerin meydana getirdiği göz önünde tutulduğunda, Kant ve Kantçıların kozmopolit tekliflerinin bağlantısının anlaşılması kolaylaşır. Dolayısıyla Kant ve aynı şekilde Kantçı kozmopolitistler, esasında faillerin duruş noktasından bakmak anlamına gelen bu bağlam sebebiyle, sürecin mefullerini kendi sorunlarının merkezine çekerler. Halbuki bu şekilde, başlangıçta herkes eşit bir şekilde soruna dahil edilmiş gibi görünse de,

⁴³⁹ Vincent N. Parrillo (ed.); *Encyclopedia of Social Problems*, Cilt I, Sage, Los Angeles, 2008, s. XVI-XVII.

⁴⁴⁰ Vincent N. Parrillo (ed.); *a.g.e.*, Los Angeles, 2008, s. XIV-XV.

aslında soruna hiçbir şekilde hazır olmayanlara ağır bir yük yüklenmiş olur. Bu ağır bir yükür, zira mefullerin anlam dünyalarına doğrudan hitap etmeyen bir sorunla karşı karşıya bırakılmaları, yani hazırlıksız yakalanmaları bu süreçte failin söylediklerine ve hazırladıklarına bağımlı kalmalarına sebep olur.

Kozmopolitistler, kültürel, etnik, dinî, ideolojik, vs. ilişkilerinden arındırılmış bir konuşma ortamında (örn. Habermas) veya rasyonel ilkeler etrafında (örn. Kant) insanların evrensel kararlar alabileceğini ve böylece temel küresel sorunlara çözüm üretebileceğini belirtirler. Birarada yaşam için alınacak kararlara herkesin katılımını öngörmesi sebebiyle demokratik bir prosedürü de ifade eden bu farklılıklardan arınma faaliyetinde, farklılıklar bireysel alana, yerindelik ilkesi ile mahalli yönetimlere (örn. Höffe), vs. bırakılır. Ancak buradaki tanınma siyaseti, tabii olarak tanıyanın kendi konumunun dışına çıkamaz, zira içinde tanınmanın gerçekleştiği şartlar veya başka bir ifadeyle gündeme taşınan sosyo-politik sorunlar, farklılıkların tanındığı çerçeveyi belirler. Küreselleşme sürecinin hangi süreçleri kapsadığı ve hangi dinamikler tarafından dünya milletleri üzerinde bu kadar etkili olduğu hesaba katılmadan ve eleştirisi yapılmadan, küresel zorunluluklar gerekçesi altında kozmopolit projelere tahvil edilmesi, sadece belirli bir dünya-sisteminin ön plana çıkarıldığını ima eder. Bu çerçeve de evrenselci kozmopolit projelerin, farklılıkların kendi şartlarının meydana getirdiği sorunları, yani bir açıdan siyasî düzenin üzerine inşa olduğu ihtiyaç sistemlerini bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde göz ardı etmelerinin, bir topluluk olarak farklılıkların özgünlüklerinin tükenmesine sebebiyet verdiği anlaşılır.

KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia; **Mutluluk Ahlakı**, 4. baskı, İnkılab Kitabevi, İstanbul, 1998

ANDERSON, Benedict; **Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts**, Ullstein Buchverlage, Berlin, 1998.

ANZENBACHER, Arno; **Einführung in die Ethik**, Patmos Verlag, Düsseldorf, 2001.

AVINERI, Shlomo; **Hegels Theorie des modernen Staates**, (çev.) R. u. R. Wiggerhaus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1976, s. 175.81

AYDIN, Mahmut; “Hıristiyanlık”, **Yaşayan Dünya Dinleri**, (der.) Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.

BADIOU, Alain; **Saint Paul: The Foundation of Universalism**, (çev.) Ray Brassier, Stanford University Press, Stanford, 2003.

BALL, Terence / DAGGER, Richard; **Political Ideologies and the Democratic Ideal**, 3. baskı, Longman, New York, 1998.

BENHABIB, Seyla; **Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar**, (çev.) Berna Akkıyal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006

BERLIN, Isaiah; “Kant as an unfamiliar source of nationalism”, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History**, Pimlico, Londra, 1997, s. 232-248.

BERNASCONI, Robert; “Who Invented the Concept of Race? Kant’s Role in the Enlightenment Construction of Race”, (der.) Robert Bernasconi, **Race**, Madlen/Massechusetts: Blackwell, 2001, s.11-36.

BEST, Steven / KELLNER, Douglas; **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar**, (çev.) Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

BLECH, Zushe Yosef; **Kosher Food Production**, 2. baskı, Wiley-Blackwell, Ames, 2008.

BOURDIEU, Pierre / WACQUANT, Loïc J. D.; **An Invitation to Reflexive Sociology**, Polity Press, Cambridge, 1992.

BRANDT, Reinhard; "Vom Weltbürgerrecht", (der.) Otfried Höffe, **Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden**, Berlin: Akademie Verlag, 2004, s. 133-148.

BROCKER, Manfred (der.); **Geschichte des politischen Denkens**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 2007.

BRUN, A. Jean; **Stoa Felsefesi**, 2. baskı, (çev.) Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

BUDELACCI, Orlando; **Kants Friedensprogramm: Das politische Denken im Kontext der praktischen Philosophie**, Athena-Verlag, Oberhausen, 2003.

CARTER, April; **The Political Theory of Global Citizenship**, Routledge, London and New York, 2001.

CAVALLAR, Georg; **Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs 'Zum ewigen Frieden' (1795) von Immanuel Kant**, Böhlau Verlag, Wien, 1992.

ÇIRAKMAN, Aslı; "Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasal Adalet: Rawls ve Höffe", Fuat Keyman (der.), **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, Everest Yayınları, İstanbul, 2002, s. 105-147.

DEGGAU, Hans-Georg; **Die Aporien der Rechtslehre Kants**, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983.

DENKER, Rudolf; **Grenzen liberaler Aufklärung bei Kant und anderen**, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1968.

DE VICTORIA, Franciscus [Francisco de Vitoria]; **Vorlesungen über die kürzlich entdeckten Inder und das Recht der Spanier zum Kriege gegen die Barbaren [1539]**, (çev.) Walter Schätzel, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1952.

DICKE, Klaus; "Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein", (der.) Klaus Dicke / Klaus-Michael Kodalle, **Republik und Weltbürgerrecht: Kantische Anregungen zur Theorie politischer Ordnung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts**, Böhlau Verlag, Weimar, 1998, s. 116-130.

DIOGENES LAERTIOS; **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, 3. baskı, (çev.) Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

DOĞAN, Aysel; "Rawls'un Liberalizmi ve Kozmopolitanizm", **Doğu Batı Dergisi (Entelektüeller II)**, Yıl: 9, Sayı: 36, 2006, s. 131-149.

EISLER, Rudolf; **Kant-Lexikon**, 5. baskı, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2002.

EZE, Emmanuel Chukwudi; "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", (der.) Katherine M. Faul, **Anthropology and the German Enlightenment: Perspectives on Humanity**, Lewisburg: Bucknell University Press, 1995, s.200-241.

FANON, Frantz; **Black Skin White Masks**, (çev.) Charles Lam Markmann, Pluto Press, London, 2008.

FAY, Brian; **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım**, 2. baskı, (çev.) İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

FINLAYSON, James Gordon; **Habermas**, (çev.) Talat Kılıç, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s. 31-33.

FOUCAULT, Michel; **The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences**, Routledge, London, 2002.

FOUCAULT, Michel; **The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-1979**, (çev.) Graham Burchell, Palgrave Macmillan, 2008.

FRASER, Nancy; **İhtiyaçlar Mücadelesi**, (çev.) Aykut Tuncer Kılıç, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.

FREEGAN; URL= <<http://freegan.info>>

FREY, Herbert; "Nietzsche und die antike griechische Religion", Volker Gerhardt / Renate Reschke (der.), **Nietzsche und Europa - Nietzsche in Europa**, Nietzscheforschung, Cilt 14, Akademie Verlag, Berlin, 2007, s. 183-192.

GAY, Peter; **The Enlightenment: An Interpretation (The Rise of Modern Paganism)**, W. W. Norton & Company, New York / London, 1977.

GERHARDT, Volker; **Immanuel Kant: Vernunft und Leben**, Reclam, Stuttgart, 2002.

GERHARDT, Volker; **Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden': Eine Theorie der Politik**, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

GORDON, Lewis R.; **An Introduction to Africana Philosophy**, Cambridge University Press, New York, 2008.

GRAY, John; **Liberalizmin İki Yüzü**, (çev.) Koray Değirmenci, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.

HABERMAS, Jürgen; **Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen**, 2. baskı, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1989.

HABERMAS, Jürgen; **Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1996.

HABERMAS, Jürgen; **Die postnationale Konstellation: Politische Essays**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1998.

HABERMAS, Jürgen; "Avrupa'nın Neden Bir Anayasaya İhtiyacı Var?", (çev.) Kemal Sarısözen, **New Left Review: Türkiye Seçkisi**, Cilt 1, Everest Yayınları, 2001, s. 3-32.

HABERMAS, Jürgen; **Der gespaltene Westen**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 2004.

HABERMAS, Jürgen; **Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 2005.

HACKEL, Volker Marcus; **Kants Friedensschrift und das Völkerrecht**, Duncker und Humblot, Berlin, 2000.

HARRIS, Hugh; "The Greek Origins of the Idea of Cosmopolitanism", **The International Journal of Ethics**, Cilt 38, Sayı 1, 1927, s. 1-10.

HARVEY, David; "Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils", **Public Culture**, Cilt 12, Sayı 2, 2000, s. 529-564.

HEATER, Derek; **World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought**, Macmillan Press, London, 1996.

HEATER, Derek; **World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and Its Opponents**, Continuum, London / New York, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**, Werke, Cilt X, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1979.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, Werke, Cilt VII, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1986.

HEISE, Jens; **Johann Gottfried Herder: Zur Einführung**, Junius Verlag, Hamburg, 1998.

HELD, David; **Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance**, Polity Press, Oxford, 1995.

HELD, David; "Demokrasi ve Yeni Uluslararası Düzen", **Kozmopolit Demokrasi**, (der.) Daniel Archibugi / David Held, (çev.) Neşe Nur Domaniç, Ütopya Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 82-100.

HELLER, Agnes; **Theorie der Bedürfnisse bei Marx**, 2. baskı, VSA-Verlag, Hamburg, 1980.

HENTCH, Thierry; **Hayali Doğu**, (çev.) Aysel Bora, Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

HOBBS, Thomas; **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, 3. baskı, (çev.) Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

HOLBRAAD, Carsten; **Internationalism and Nationalism in European Political Thought**, Palgrave Macmillan, New York, 2003.

HÖFFE, Otfried; **Königliche Völker: Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedentheorie**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 2001, s. 239.

HÖFFE, Otfried; **Demokratie im Zeitalter der Globalisierung**, Verlag C. H. Beck, Münih, 2002.

HÖFFE, Otfried; **Immanuel Kant**, gözden geçirilmiş 6. baskı, Verlag C.H. Beck, München, 2004.

HÖFFE, Otfried (der.); **Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden**, Akademie Verlag, Berlin, 2004.

HÖFFE, Otfried; "Kants universaler Kosmopolitismus", **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Cilt 55, Sayı 2, 2007, s. 179-191.

HOLZHEY, Helmut / MUDROCH, Vilem; **Historical Dictionary of Kant and Kantianism**, The Scarecrow Press, 2005.

HORSTMANN, Axel; "Kosmopolis, Kosmopolitismus", **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, (der.) Joachim Ritter / Karlfried Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Basel, 1976.

HÜHNERFELD, Paul; **Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman**, (çev.) Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.

HUME, David; **An Enquiry Concerning the Principles of Morals**, Moral Philosophy, (der.) Geoffrey Sayre-McCord, Hackett Publishing, Indianapolis / Cambridge, 2006.

İNCİL; Yeni Yaşam Yayınları ve Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001.

IRRLITZ, Gerd; **Kant-Handbuch: Leben und Werk**, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2002.

KANT, Immanuel; **Zum ewigen Frieden**, Werkausgabe, XI, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**, Werkausgabe, VIII, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Beobachtungen über das Gefühl des Schönen**, Werkausgabe, II, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**, Werkausgabe, XI, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Die Metaphysik der Sitten**, Werkausgabe, VIII, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Kritik der reinen Vernunft**, Werkausgabe, III-IV, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen**, Werkausgabe, VIII, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte**, Werkausgabe, XI, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**, Werkausgabe, XI, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Kritik der praktischen Vernunft**, Werkausgabe, VII, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Von den verschiedenen Rassen der Menschen**, Werkausgabe, XI, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse**, Werkausgabe, XI, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**, Werkausgabe, XII, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT; **Über Pädagogik**, Werkausgabe, XII, (der.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1977.

KANT, Immanuel; **Reflexionen zur Anthropologie**, Gesammelte Schriften, Cilt XV, Akademie-Ausgabe (AA), de Gruyter, Berlin, 1969.

KANT, Immanuel; **Vorarbeit zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik**, Gesammelte Schriften, Cilt XXIII, Akademie-Ausgabe (AA), de Gruyter, Berlin, 1969.

KAWAMURA, Katsutoshi; "Eine begriffsgeschichtliche Skizze der 'Willkür' im 18. Jahrhundert - Wolf, Wagner, Feder und Kant", **Recht und Frieden in der Philosophie Kants, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses**, (der.) Valerio Rohden / Ricardo R. Terra / Guido A. de Almeida / Margit Ruffing, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 2008.

KEDOURIE, Elie; **Nationalism**, 4. baskı, Blackwell, Oxford, 1993.

KELLER, Alexis; "Justice, Peace, and History: A Reappraisal", (der.) Pierre Allan / Alexis Keller, **What is a Just Peace?**, Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 19-51.

KERSTING, Wolfgang; **Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Rechts- und Staatsphilosophie**, Walter de Gruyter, Berlin, 1984.

KLEINGELD, Pauline; **Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants**, Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg, 1995.

KLEINGELD, Pauline; "Kants politischer Kosmopolitismus", **Jahrbuch für Recht und Ethik - Annual Review of Law and Ethics**, Cilt 5, 1998, s. 333-348.

KLEINGELD, Pauline; "Six Varieties of Cosmopolitanisms in Late Eighteenth-Century Germany", **Journal of the History of Ideas**, Sayı 60, 1999, s. 505-524.

KLEINGELD, Pauline; "Kant's Cosmopolitan Patriotism", **Kant-Studien**, Cilt 94, 2003, s. 299-316.

KLEINGELD, Pauline / BROWN, E.; "Cosmopolitanism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (der.) Edward N. Zalta, 2006, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/cosmopolitanism/>.

KLEMME, Heiner F.; **Immanuel Kant**, Campus Verlag, Frankfurt (Main), 2004.

KOHLER, Georg Kohler; "Otfried Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung (1999)", (der.) Manfred Brocker, **Geschichte des politischen Denkens**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 2007, s. 790-806.

KÖNIG, Siegfried; **Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes - Locke - Kant**, Verlag Karl Alber, Freiburg / München, 1994.

KÜHN, Manfred; **Kant: Eine Biographie**, (çev.) Martin Pfeiffer, Deutscher Taschenbuch Verlag, Münih, 2007.

KÜHNHARDT, Ludger; **Von der ewigen Suche nach Frieden: Immanuel Kants Vision und Europas Wirklichkeit**, Bouvier Verlag, Bonn, 1996.

KYMLICKA, Will; **Politics in the Vernacular**, Oxford / New York: Oxford University Press, 2001.

KYMLICKA, Will; "Rawls'un Projesi", **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, (çev.) Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 73-105.

LANGER, Claudia; **Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Kants**, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986.

LANGTHALER, Rudolf; **Kants Ethik als "System der Zwecke": Perspektiven einer modifizierten Idee der "moralischen Teleologie" und Ethikoteologie**, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude; **İrk, Tarih ve Kültür**, 3. baskı, (çev.) Haldun Bayrı vd., Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

LONG, A. A.; **Stoic Studies**, Cambridge University Press, New York, 1996.

LUDWIG, Bernd; **Kants Rechtlehre: Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark**, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.

LUHMANN, Niklas; **Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1987.

MACINTYRE, Alasdair; **Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, (çev.) Hakkı Ünler / Solmaz Zelyut Ünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

MANDEL, Ernest; **Einführung in den Marxismus**, çev. Willy Boepfle, 2. baskı, isp-Verlag, Frankfurt (Main), 1982.

MANDEL, Ernest; “Yabancılaşmanın Sebepleri”, **Marksist Yabancılaşma Kuramı**, Ernest Mandel / George Novack, (çev.) Olcay Göçmen, Yücel Yayınları, İstanbul, 1975.

MAUS, Ingeborg; **Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1994.

MARTIN, Rex / REIDY, David A. (ed.); **Rawls's Law of Peoples**, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.

MARX, Karl / ENGELS, Friedrich; **Die Deutsche Ideologie**, Marx Engels Werke (MEW), Cilt 3, Dietz Verlag, 1977.

MARX, Karl / ENGELS, Friedrich; **Manifest der Kommunistischen Partei**, Marx Engels Werke (MEW), Cilt 4, Dietz Verlag, 1968.

MCFARLANE, Colin; “Infrastructure, Interruption, and Inequality: Urban Life in the Global South”, Stephen Graham (ed.), **Disrupted Cities: When Infrastructure Fails**, Routledge, New York, 2010, s. 131-144.

MEGILL, Allan; **Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, (çev.) Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

MERLE, Jean-Christophe; “Zur Geschichte des Friedenbegriffs vor Kant”, (der.) Otfried Höffe, **Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden**, Akademie Verlag, Berlin, 2004, s. 31-42.

MÜLLER, J. B.; “System der Bedürfnisse”, **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, (der.) Joachim Ritter / Karlfried Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Basel, 1976, s. 774.

NIEBLING, Christian; **Das Staatsrecht in der Rechtslehre Kants**, Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, München, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich; **Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre**, Werke, Cilt III, (der.) Karl Schlechta, Hanser, München, 1954.

NUSSBAUM, Martha; "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", **Political Theory**, Cilt 20, Sayı 2, 1992, s. 202-246.

PARRILLO, Vincent N. (ed.); *Encyclopedia of Social Problems*, Sage, Los Angeles, 2008.

PAULUS; **Elçilerin İşleri, Galatalılara Mektup**, Paulus'un Kutsal Görev Gezileri ve Anadolu Halklarına Mektupları, (der. ve çev.) Çiğdem Dürüşken, Homer Kitabevi, İstanbul, 2003.

PLATO; **Protagoras**, (çev. ve notl.) C. C. W. Taylor, Oxford University Press, Oxford, 1991.

POGGI, Gianfranco; **Çağdaş Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, (çev.) Şule Kut / Binnaz Toprak, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.

RATZINGER, Joseph (XVI. Benedikt); **Jesus von Nazareth: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung**, Cilt I, Verlag Herder, Freiburg, 2007.

RAWLS, John; **A Theory of Justice**, The Belknap Press, Cambridge, 1971.

RAWLS, John; **Eine Theorie der Gerechtigkeit**, (çev.) Hermann Vetter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (Main), 1979.

RAWLS, John; **Political Liberalism**, Columbia University Press, New York, 1996.

RAWLS, John; **Halkların Yasası**, (çev.) Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

REESE-SCHAEFER, Walter; **Kommunitarismus**, 3. baskı, Campus Verlag, Frankfurt (Main) / New York, 2001.

RINGER, J. E.; **Der Abbé de Saint-Pierre: Ein Nationalökonom des XVIII. Jahrhunderts**, Verlag der G. Braunschen, 1905.

ROMANO, Dugan; **Intercultural Marriage: Promises and Pitfalls**, Intercultural Press, Yarmouth, 1997.

SANDEL, Michael; “Usulî Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben”, (der.) André Berten / Pablo da Silveira / Hervé Pourtois, **Liberaller ve Cemaatçiler**, (çev.) Eylem Özkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 209-224.

SCHLERETH, Thomas; **The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790**, The University of Notre Dame Press, Notre Dame / London, 1977.

SCHMITT, Carl; **Der Begriff des Politischen**, 6. baskı, Duncker und Humblot, Berlin, 1996.

SCHOFIELD, Malcolm; **The Stoic Idea of the City**, 2. baskı, The University of Chicago Press, Chicago, 1999.

SCRUTON, Roger; **A Dictionary of Political Thought**, Pan Books, Londra, 1983.

SIMMONS, John; “Menschenrechte und Weltbürgerrecht: Die Universalität der Menschenrechte bei Kant und Locke”, (der.) Klaus Dicke / Klaus-Michael Kodalle, **Republik und Weltbürgerrecht: Kantische Anregungen zur Theorie politischer Ordnung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts**, Böhlau Verlag, Weimar, 1998, s. 91-114.

SMITH, Charles Anthony; “Judicialization: The Key to European Unification and EU Expansion”, (der.) Yannis A. Stivachtis, Yannis A. Stivachtis, **The State of European Integration**, Ashgate, Hampshire, 2007, s. 127-139.

STRAUSS, Leo; **Politika Felsefesi Nedir?**, (çev.) Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

SUTTER, Alex; “Kant und die ‘Wilden’: Zum impliziten Rassismus in der Kantischen Geschichtstheorie”, **Prima Philosophia**, Sayı 2, 1989, s. 241-265.

TAYLOR, Charles; “Tanınma Politikası”, (der.) Amy Gutmann, **Çokkültürcülük**, (çev.) Yurdanur Salman vd., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 42-84.

THEIMER, Walter; **Der Marxismus**, gözden geçirilmiş 7. baskı, Francke Verlag, München, 1976.

THOMPSON, Simon; **The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction**, Polity Press, Cambridge, 2006.

TOMLINSON, John; **Küreselleşme ve Kültür**, (çev.) Arzu Eker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.

TODOROV, Tzvetan; **The Conquest of America: The Question of the Other**, 3. baskı, (çev.) Richard Howard, HarperPerennials, New York, 1992.

UNRUH, Peter; **Die Herrschaft der Vernunft: Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants**, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1993.

VAN DEN ANKER, Christien; “Income Distribution”, **Encyclopedia of the Developing World**, (der.) Thomas M. Leonard, Routledge, New York, 2006.

VERCOUTTER, Jean; **Eski Mısır**, (çev.) Emine Su, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

VOEGELIN, Eric; **The New Science of Politics: An Introduction**, The University of Chicago Press, Chicago / Illinois, 1952.

VOEGELIN, Eric; **Ordnung und Geschichte: Die kosmologischen Reiche des Alten Orients - Mesopotamien und Ägypten**, Cilt I, (çev.) Reinhard W. Sonnenschmidt, Wilhelm Fink Verlag, München, 2002.

VOEGELIN, Eric; **Politische Religionen**, 2. baskı, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996.

VOLTAIRE; **Political Writings**, (der. ve çev.) David Williams, Cambridge University Press, New York, 1994.

VORLÄNDER, Karl; **Immanuel Kant: Der Mann und das Werk**, Cilt I-II, 3. baskı, Marix Verlag, Wiesbaden, 2004

WALLERSTEIN, Immanuel; **Avrupa Evrenselciliği: İktidarın Retoriği**, (çev.) Sinan Önal, Aram Yayınları, İstanbul, 2007.

WALZER, Michael; **Hoşgörü Üzerine**, (çev.) Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

WOOD, Allen W.; **Kant**, Blackwell Publishing, Malden, 2005.

ÖZET

ŞALLI, Saim; Kant'ın Kozmopolitizm Teorisi ve Çağdaş Kozmopolitizm Akımı Üzerindeki Etkisi, Doktora Tezi, Ankara, 2011.

Tezde bir evrenselcilik olarak Kant'ın kozmopolitizminin ihtiyaçlar bağlamından bağımsız olmadığı savunulmaktadır. Kant'ın kozmopolitizmi, herkesi kapsadığını ve herkesin menfaatine olduğunu iddiasını dillendirirken, özellikle tecrübe alanında bulunan ihtiyaçlardan uzak ve kendisini soyutlayabilmiş bir konumda takdim eder. Ancak kozmopolitizm, siyasî ve toplumsal bir ihtiyacın ürünü olarak, başka ihtiyaçları özellikle topluluk ve dolayısıyla beşerî sistem düzeyinde, bastırıcı bir rol oynar. İhtiyaçların farklılaşması beşerî farklılıkların temelini teşkil ettiğinden, kozmopolitizmde farklılığın tanınmasının sorunlu ve sınırlı olduğu ortaya koyulmuştur. Tezin birinci bölümünde kozmopolitizmin köklerinden itibaren izlenen bu sorunsalın, ikinci bölümde Kant'ta ve üçüncü bölümde ondan etkilen çağdaş kozmopolitistlerde hangi boyutlar kazandığı anlaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

1. Immanuel Kant
2. Kozmopolitizm
3. Dünya Vatandaşlığı
4. İhtiyaç
5. Farklılıkların Tanınması

ABSTRACT

ŞALLI, Saim; Kant's Theory of Cosmopolitanism and Its Impact on Contemporary Cosmopolitan Approaches, PhD Dissertation, Ankara, 2011.

The main argument of the thesis is that Kant's cosmopolitanism isn't independent from the context of needs. The assertion of Kant's cosmopolitanism is to be able to include everyone and to represent the interest of all. In this sense it's represents itself position as excluded and isolated from the needs. But cosmopolitanism as a product of political and social needs, repress other needs, especially the needs that were represented by community and social system. While the differentiation of needs, the basis of the social differences is, the recognition of differences exhibit as problematic and limited. In the first chapter I followed the roots of this problematic, in the second chapter I have tried to understand the dimensions of this problematic by Kant and in the last chapter by the Kantian cosmopolitans.

Keywords

1. Immanuel Kant
2. Cosmopolitanism
3. World Citizenship
4. Needs
5. Recognition of Difference

