

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
ULUSLARARASI İLİŞKİLER BİLİM DALI

**ULUSLARARASI İLİŞKİLER DÜŞÜNCESİNDE İNSAN
VE SOSYO-POLİTİK TOPLULUK SORUNU:
ELEŞTİREL TEORİ VE IMMANUEL KANT**

Doktora Tezi

MUHAMMED ALİ AĞCAN

İstanbul-2011

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
ULUSLARARASI İLİŞKİLER BİLİM DALI

**ULUSLARARASI İLİŞKİLER DÜŞÜNCESİNDE İNSAN
VE SOSYO-POLİTİK TOPLULUK SORUNU:
ELEŞTİREL TEORİ VE IMMANUEL KANT**

Doktora Tezi

MUHAMMED ALİ AĞCAN

Danışman: PROF. DR. BÜŞRA ERSANLI

İstanbul-2011

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

SIYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER Anabilim Dalı
ULUSLARARASI İLİŞKİLER Bilim Dalı Doktora öğrencisi MUHAMMED ALİ AĞCAN
nın ULUSLARARASI İLİŞKİLER DÜŞÜNÇESİNDE İNSAN VE SOSYO - POLİTİK
TOPLULUK SORUNU :ELEŞTİREL TEORİ VE İMMANUEL KANT adlı tez çalışması
Enstitümüz Yönetim Kurulunun 10.03.2011 tarih ve 2011-5/24 sayılı kararıyla
oluşturulan jüri tarafından oybirliğiyle Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 27.04.2011.

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. EMİNE BÜŞRA ERSANLI
- 2) Jüri Üyesi : PROF. DR. FUAT KEYMAN
- 3) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. YÜKSEL TAŞKIN
- 4) Jüri Üyesi : YRD. DOÇ. DR. İBRAHİM MAZLUM
- 5) Jüri Üyesi : YRD. DOÇ. DR. BURAK ÜLMAN



İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
TEŞEKKÜR	iii
GİRİŞ: SORUNSAK VE KAVRAMSAK ÇERÇEVE.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ULUSLARARASINI SORUNSAKLAŞTIRMAK:

ANARŞİ, EGEMENLİK VE HEGEMONYA

I- GİRİŞ.....	20
II- ULUSLARARASI YAPI, ANARŞİ VE GÜÇ SİYASETİ.....	25
III- İŞBİRLİĞİ, NORMLAR VE SOSYALLİĞİN İMKANLARI.....	43
IV- TARİHSEL BİR YAPI OLARAK ULUSLARARASI: SOSYAL GÜÇLER, DEVLETLER VE HEGEMONYA.....	55
V- MODERN SİYASET PRATİĞİ OLARAK ULUSLARARASI: EGEMEN/LİK, İÇ- DİŞ AYRIMI VE ANARŞİ SORUNU SÖYLEMİ	65
VI- SONUÇ.....	76

İKİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL TEORİ VE KÜRESEL SİYASET:

İNSANLIK, VATANDAŞLIK VE SOSYO-POLİTİK TOPLULUK

I- GİRİŞ.....	80
II- ELEŞTİREL ULUSLARARASI SİYASET TEORİSİ.....	83
III- ULUSLARARASININ AHLÂKİ GEREKÇELENDİRİLMESİ: İNSANLIK VE VATANDAŞLIK SORUNU.....	100
IV- SOSYO-POLİTİK TOPLULUĞU YENİDEN TANIMLAMAK.....	117
V- SONUÇ YERİNE: İNSAN, EVRENSELLİK VE TARİHSELLİK.....	133

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

IMMANUEL KANT'TA İNSANLIK, AHLAK VE SİYASET

I- GİRİŞ: KANT VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER.....	141
II- AKIL, ÖZGÜRLÜK VE AHLAK.....	153
III- AHLAK, HUKUK VE SİYASET: SOSYO-POLİTİK TOPLULUĞUN GEREKÇELENDİRİLMESİ.....	167
IV- KOZMOPOLİTAN VE EGEMEN-DEVLET SİYASETİ.....	183
V- EVRENSELLİK, FARKLILIK VE ULUSLARARASI.....	207
VI- SONUÇ.....	218
SONUÇ	221
KAYNAKÇA.....	227

ÖZET

Bu çalışma, normatif anlamda uluslararası fikrini tanımlayan insanlık ve sosyo-politik topluluk ilişkisini sorunsallaştırır. Hakim uluslararası fikrinin egemen-devlet temelinde tikel bir ontoloji üzerinden kurduğu evrensellik-tikellik ilişkisinin Habermasçı eleştirel teori ve Immanuel Kant'ın kozmopolitan siyaset düşüncesinden hareketle yeniden kurulumunun imkanının koşullarına bakar. Ana akım uluslararası ilişkiler teorileri tarafından egemenlik-anarşi kavramları üzerinden yapılan kaba maddeci, tarihdışı ve asosyal bir gereklilik alanı olarak uluslararası tanımı, aslında, belirli tarihi-toplumsal koşullara yerleşik bir özne, sosyo-politik topluluk ve insanlık fikrini içerir. Tarihi-toplumsal bir yapı olarak uluslararası içkin bu kavramları sorunsallaştıran eleştirel uluslararası siyaset teorisi; intersubjektif olarak kurulmuş özne, kapsayıcı, eşitlikçi ve adil bir sosyo-politik topluluk fikri ve farklılığı tanıyan kozmopolitan bir küresel siyaset düşüncesini amaçlar. Bununla birlikte modernitenin özne, ahlak ve siyaset hakkındaki temel yargılarını devam ettirdiğinden farklılığı, tikellikleri ve tarihsel-toplumsal tecrübeleri hakkıyla tanıyan bir küresel siyaset düşüncesi için yetersiz kalır. Kant'ın uluslararası fikri ise ahlaki bir ilke olarak insanlığı küresel siyasetin temel tanımlayıcı ilkesi olarak görmekteyken ve bu anlamda uluslararası normatif anlamda yeni kavramsallaştırmalarına olanak tanıyan farklılığı/çeşitliliği bu insanlık fikri içinde karartabilmektedir. Sonuç olarak bu iki perspektif, insanlığın ahlaki gerekçelendirmesinde ve farklılık ve çeşitliliğin tanınmasında önemli imkanlar sunsa da köklü sorunlar ve yapısal gerilimlere sahiptir. Bu saptamalardan hareketle tez, uluslararası imkanının bir şartı, insanlık ve dolayısıyla evrensel ahlâki bir duyarlılıksa bir diğer şartının tikel tüm farklılıkları, tarihi-toplumsal tecrübeleri ve somut ötekilerin tanınması zorunluluğuna dikkat çeker.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası İlişkiler Teorisi, İnsanlık, Sosyo-Politik Topluluk, Eleştirel Teori, Immanuel Kant

ABSTRACT

This thesis problematizes the relationship between humanity and socio-political community that underlies the international. It investigates promises of Critical Theory and Immanuel Kant's cosmopolitan political orientations to go beyond the particularistic ontology by which the conventional conception of the international defines the relationship between humanity and socio-political community on the basis of the sovereign-state. Ahistorical, unsocial and mechanical definition of the international, which is conceptualized by mainstream international relations theories through the dichotomy of anarchy and sovereignty, in fact draws upon a particular conception of the subject, humanity and socio-political community within certain historico-social conditions. Problematizing these concepts critical international relations theory defends the ideas of intersubjectively constructed subject, just and inclusive political community and cosmopolitan political thought that recognizes difference and multiplicity. However due to its modernist bias in relation to humanity, morality and politics it is inadequate to develop a global political theory that recognizes differences, particularities and historico-cultural traditions and experiences. While Kant's idea of the international perceives humanity as the moral law to realize a global legal and political order that determines transcendental conditions of the peaceful co-existence of multiple socio-political communities, it likely covers multiplicity and difference in global politics under the name of universality and humanity. This thesis argues that if the first condition of the possibility of the international is to take humanity as the moral law and thereby ethical universality the second condition is to recognize all particularities, historical-cultural forms and concrete others.

Key Words: International Relations Theory, Humanity, Socio-Political Community, Critical Theory, Immanuel Kant

TEŞEKKÜR

Uzun bir zaman dilimine yayılan bu çalışmanın her aşamasında pek çok kişi ve kurum çeşitli şekillerde katkıda bulundu. İlk anılmayı hakeden Türkiye Bilimler Akademisidir. 2005-2009 yılları arasında TÜBA'nın Yurtiçi-Yurtdışı Bütünleştirilmiş Doktora Burs Programından (BDBP) yararlanıldı. Yurtdışında Aberdeen ve Sussex Üniversitelerinde ve yurtiçinde yürütülen araştırmalar, büyük ölçüde, bu program sayesinde gerçekleştirildi. BDBP koordinatörü Gökçen Özümit Mintaş, programla ilgili her türlü sorunumu incelikle çözerek karmaşık bir süreci benim için kolaylaştırdı.

Aberdeen Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, 2005-2006 akademik yılında misafir araştırmacı pozisyonuyla onurlandırdı ve verimli bir çalışma ortamı için tüm olanakları sağladı. Aberdeen'de bulunduğum süre içinde danışmanlığımı üstlenen Dr. Branwen G. Jones, her anlamda destek oldu, yol gösterdi. Prof. Dr. Mustapha Kemal Pasha, derslerde ve ders dışında Sosyal Teori ve Uluslararası İlişkiler Felsefesi ile ilgili birikimini paylaşmak konusunda her zaman cömert davrandı. Üniversite dışındaki hayatımı keyifli kılmak için uğraşan sevgili arkadaşlarım Krung, Tom ve Fehim'i özellikle anmalıyım. L. A. Bowen'u tanımak ise hayatımı bütünüyle değiştirdi.

2007-2008 eğitim yılında Sussex Üniversitesi'nde takip ettiğim *Social and Political Thought* yüksek lisans programı tez çalışmamı her açıdan besledi. Hocaların ve öğrencilerin birlikte oluşturduğu entelektüel ortam, örnek olacak nitelikteydi. İyi bir hoca ve bilim insanı Dr. Andrew Chitty'den yüksek lisans tez danışmanlığımı yaptığı süre içinde çok şey öğrendim. Heli, Alastair, Tom, Dimitri, Stuart, Ako, Saul, Nina, Jai'nin arkadaşlıkları yoğun ders programının yükünü daha çekilir kıldı. Edith ve Masato'nun dostlukları ise münzeviliğe eğilimli ruh halimi aşmamı sağladı.

2008-2009 eğitim yılında misafir araştırmacı olarak bulunduğum Sussex Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde akademik mükemmeliyetin en iyi örneklerinden birini gördüm. En zevkli entelektüel tartışmalar, orijinal seminerler ve yaratıcı dersler, bölümün sıradan nitelikleri arasındaydı. Dr. Andrew Chitty, danışmanlığımı kabul etmekle kalmadı ihtiyaç duyduğum her zaman vaktini çekinmeden ayırdı; genel olarak

modern sosyal ve siyasal düşünce ve özelde de Kant konusundaki birikimini cömertçe paylaştı. Alçakgönüllüğü, paylaşımcılığı ve yardımseverliğiyle beni etkiledi. Dr. Gordon Finlayson ve Dr. Darrow Schecter, sohbetleriyle özellikle bilimsel düşünme ve araştırma pratiği konusunda ufkumu genişletti. Andrew ve Mary Sherwood ise beni evimde hissettirmek için ellerinden geleni yaptı, dostluklarıyla onurlandırdı. Kendileri ve diğer aile üyeleriyle geçirdiğim vakitler; zengin, keyifli ve öğretici bir tecrübe oldu.

Yurtdışı araştırma deneyimleri, 2005 yılında katıldığım Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nün ve özellikle bu zaman diliminde bölüm başkanlıklarını üstlenen Prof. Dr. Fulya Atacan ve Prof. Dr. Gencer Özcan'ın destekleriyle mümkün oldu. Bölümün ilk kuruluşundan itibaren varolan bilimsel araştırma ve çalışmaları teşvik etmeye dönük anlayış, benim için büyük bir şanstı. Bu anlayış sayesinde özgür ve rahat bir şekilde araştırmalarımı yürütme olanağı buldum; resmi süreçleri ve bürokratik sıkıntıları kolaylıkla aşabildim. Dahası tüm bölüm üyelerinin bu anlayışı paylaşması, çalışmalarım için itici bir güç oldu. Doç. Dr. Fuat Aksu'nun yeri ise çok özeldir. Akademiye girdiğim ilk günden beri hep yanımda oldu, ihtiyaç duyduğum zamanlarda beni dinledi ve çıkmaza düştüğüm konularda yol gösterdi.

Tez danışmanım Prof. Dr. Büşra Ersanlı ile çalışmak her açıdan öğreticiydi. TÜBA bursuna başvuru sürecinde, yurtdışı araştırma projesinin gerçekleşmesinde, özgür bir şekilde tezin temel iddiasını ve yapısını kurmamda ve enstitüyle ilgili her konuda tüm gücüyle destek oldu ve süreci kolaylaştırdı. Tez projesini sahiplendi ve sonuçlanması için yoğun çaba harcadı. Tez izleme komitesinden Prof. Dr. Fuat Keyman, zaten kısıtlı olan zamanımı ayırdı ve yorumlarıyla tezime zenginlik kattı. Doç. Dr. Yüksel Taşkın hep yardıma hazır oldu, titiz bir şekilde tezin her satırını okudu ve önemli katkılarda bulundu. Savunma jürisinde yer alan Yrd. Doç Dr. İbrahim Mazlum ve Yrd. Doç. Dr. Bülent Ülman, önemli sorularıyla ve yapıcı eleştirileriyle tezimin eksiklerini görmemi sağladılar.

Helin, Yetkin, Barış, Gökhan, Musa, Muzaffer, İbrahim, İlhan, Selim, Cem, Muhsin ile Tuncay ve Hasan abiler, arkadaşlık ve dostluklarıyla destek oldular.

Bu süre içinde yaşadığım her tecrübe ve edindiğim birikim, Burak ve Ali'den izler taşır. Hayat, insan ve bilgi-bilim hakkındaki sorgulamaları, yazdıklarımı bir şekilde etkiledi. Kendilerine özgü yollarla bir tez çalışmasının özellikle de felsefi/teorik bir eserin aslında yaşanan/tecrübe edilen hayata dair olduğunu hatırlatmayı ısrarla sürdürdüler. Görüşlerime karşı mesafelerini ise hep korudular.

Bu çalışma yukarıda andığım kişiler ve kurumlar ve burada anmadığım daha başkaları olmasaydı kesinlikle ortaya çıkamazdı. Bilgi-bilimle uğraşma ve bilimsel bir çalışma hazırlama imkanı sunarak beni onurlandırdı, ayrıcalık tanıdılar. Minnettarım. Herkese sonsuz teşekkürler. Kuşkusuz ki çalışmadaki her türlü eksiklik, hata ve sorun tamamıyla bana aittir.

Bu çalışmayı, herşeyimi borçlu olduğum ama ihtiyaç duydukları zaman dahi yanlarında olamadığım aileme ithaf ediyorum.

M. A. Ağcan

Anadoluhisarı – Mayıs, 2011

GİRİŞ: SORUNSAK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1980'lerden itibaren uluslararası ilişkiler teorilerinde yeni bir literatür ortaya çıkmaya başlar. Uluslararası ilişkilerin ana akım teorilerinin, neorealizm ve neoliberal kurumsalcılığın betimlediği uluslararası ilişkiler düşüncesinden hoşnutsuzluk, bu yeni literatürün ortak noktasıdır. Hoşnutsuzluğun kökeni ise hakim uluslararası ilişkiler teorilerinin temel iddia, varsayım ve kavramlarının küresel siyasete içkin mekanizma ve yapıları açıklayamadığı inancına dayanır. Ayrıca teorik ve kavramsal yetersizliklerine rağmen hegemonik ve belirleyici bir yere sahip olmaları sorgulanarak bu konunun yarattığı adil olmayan ve eşitsiz durumlara dikkat çekilir. Bu yeni literatür, uluslararası ilişkilerin mevcut (kavramsal ve teorik) birikiminden çok bilim felsefesi ve sosyal teorideki tartışmalar ve gelişmelerden yararlanarak kendilerine yer açmaya çalışır. Eleştirel yaklaşımların ilk örnekleri, özellikle, neorealizmin ve neoliberal kurumsalcılığın hakim konumunun dayandığı pozitivist bilim anlayışını sorunsallaştırır. Hakim teorilere içkin ekonomik-araşsalcı akıl, güç ve çıkar mücadelesinin kurumsal, sosyal ve intersubjektif olarak kurulduğu gerçeğinin dışlanması ve doğallaştırıcı, tarihdışı, asosyal bir anlayış, bu eleştirilerin başlıca hedefidir.¹

1990'lara gelindiğinde bu güçlü eleştiriler sonucunda disiplinin yeni bir aşamaya girdiği ve bu süreçte yeni araştırma gündemlerini içermesi gerektiği dile getirilmeye başlanır. Uluslararası ilişkiler disiplinindeki yeni süreci saptayan Lapid, disiplinin kimliğini belirleyen üçüncü büyük tartışmadan söz eder. İlk iki sorgulamada daha çok yöntemsel bir tartışma yapılmakta ve araştırma gündeminin ortak bir sosyal teorik çerçeve üzerinden belirlenmesi söz konusuken, uluslararası ilişkiler disiplini gerçek anlamda ilk defa insan ve toplum bilimleri içine yerleştirilerek ele alınmaktadır. Böylece sosyal teori ve bilim felsefesinin başlıca konuları olan ontoloji, epistemoloji, yöntembilim, sosyalliğın doğası ve bilimsel bilgisinin imkanı vb. başlıklar ile

¹ Bu tartışmanın daha ayrıntılı bir değerlendirmesi, ikinci bölümün ilk kısmında yapılacaktır. Yine de bu süreci başlatan ilk çalışmaları burada hatırlatmak faydalı olabilir; Robert Cox, "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", **Millenium Journal of International Studies**, Vol.10, No:2, 1981, ss.126-155. Richard Ashley, ilk dönem çalışmalarında Frankfurt Okulu eleştirel sosyal teoriyi kullanarak neorealist ve neoliberal uluslararası ilişkiler mantığının güçlü bir eleştirisini yapar. Richard Ashley, "Political Realism and Human Interest", **International Studies Quarterly**, Cilt 25, Sayı 2, 1981, ss. 204-236 ve "Three Modes of Economism", **International Studies Quarterly**, Cilt 27, Sayı 4, 1983, ss. 463-496.

uluslararası ilişkiler disiplininin inceleme nesnesi arasında doğrudan bir bağ kurulmaktadır.²

Bu anlamda özellikle insan ve toplum bilimleri felsefesinde yapılan sosyal gerçekliğin bilgisi tartışmalarına paralel olarak uluslararası bilimsel bilgisinin imkanı konusunda teorik ve hatta çoğu zaman meta-teorik tartışmalar da yaşanır.³ Çağdaş dünyada uluslararası tanım konusundaki bu tartışmalar, bilim felsefesindeki meta-teorik tartışmalardan beslenerek disiplinin ontolojik öncülleri, bilgi-bilimsel yapısı ve yöntemsel sorunlarına yoğunlaşır. Sözkonusu tartışmaların sonucunda disiplin içinde bilgi-bilim ve yöntem konusunda paradigmlar, perspektifler ve felsefi yönelimlerin oluşturduğu bir çeşitlilikle karşılaşırız.⁴ Bu bilgi-bilimsel çeşitlilik; pozivist bilim anlayışının uluslararası ilişkiler disiplininin hakikat ve bilgi iddiasında ve yöntem konusundaki öncelikleri üzerindeki belirleyici yerini temelden sorgularken, bilginin güç, çıkar, sosyallik ve kültür ile ilişkisini dikkate alan bilimsel bir anlayışı savunur. En genel anlamda sosyal gerçekliğin bilgisinin tarihsel, görelî ve değer-bağımlı boyutuna dikkat çekilmektedir. İşte buradan hareketle uluslararası ilişkilerin inceleme nesnesi (kısacası uluslararası) yeniden belirlenmekte ve tanımlayıcı öncülleri ve normatif temelleri eleştirel sorgulamalara ve müdahalelere tabi tutulmaktadır.⁵

1990'lar, böylece, yeni gelişen yaklaşımlar ile hakim uluslararası ilişkiler teorileri arasında yoğun tartışmalara sahne olur. Neorealist ve neoliberal teorisyenler,

² Yosef Lapid, "The Third Debate: On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era" **International Studies Quarterly**, Cilt 33, Sayı 3, 1989, ss. 235-254. Lapid'in başlattığı tartışmaya eleştirel bir katkı için bakınız; Thomas Biersteker, "Critical Reflections on Post-Positivism in International Relations", **International Studies Quarterly**, Cilt 33, Sayı 3, 1989, ss. 263-267. Uluslararası ilişkilerin disiplinler tarihinin konvansiyonel okumasına göre diğer iki tartışma ise iki savaş arası döneme denk gelen İdealizm ve Realizm ile 1960'lardaki Gelenekselcilik ve Davranışsalılık arasında yaşanan tartışmalardır. Bu tartışmaların uluslararası ilişkiler disiplininin oluşumu bağlamında değerlendiren genel bir giriş için bakınız; Atilla Eralp, "Uluslararası İlişkiler Disiplinin Oluşumu: İdealizm-Realizm Tartışması", Atilla Eralp (Der.), **Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, ss. 57-88 ve Oktay F. Tanrısever "Yöntem Sorunu: Gelenekselcilik-Davranışsalılık Tartışması", Atilla Eralp (Der.), **Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, ss. 89-130.

³ Bir örnek olarak bakınız; Alexander Wendt, **Social Theory of International Politics**, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

⁴ 1980'lerde bu çeşitlilik ve bölünme daha spesifik bir bağlamda dile getirilmiştir. K. J. Holsti, **Dividing Discipline: Hegemony and Diversity in International Theory**, Boston: Allen & Unwin, 1985.

⁵ Bu tartışmalarla ilgili olarak bakınız; Steve Smith vd. (Ed.), **International Theory: Positivism and Beyond**, Cambridge: CUP, 1996; Martin Holis ve Steve Smith, **Explaining and Understanding in International Relations**, Oxford: Clarendon Press, 1991.

yeni yaklaşımları, bir araştırma gündeminden yoksun olmakla ve ampirik bir çalışma programı sunamamakla suçlar. Dahası bazen bu suçlamalar, yeni yaklaşımların bilimselliğini sorgulamaya kadar varır.⁶ Süreç içinde neorealizm ve neoliberalizm, belli bir uzlaşma sağlayarak kendilerini bir bütün olarak diğer teorilere karşı konumlandırır. Böylece bilim felsefesi ve sosyal gerçekliğin doğası konusundaki ortak temelleri de açığa çıkar.⁷ Yine de 1990'lardan itibaren uluslararası ilişkiler literatürü içerdiği tartışmalar, gündeme getirdiği başlıklar ve incelenen konular açısından hiç olmadığı kadar zengin bir görünüm kazanır. Disiplin içindeki bu büyük tartışma; post-yapısalcılık, eleştirel teori, feminizm, yeşil siyaset, konstruktivizm, postkolonyalizm gibi birbirinden farklı yaklaşımların belirginleşmesinin yolunu açar. Yeni yaklaşımlar, uluslararası ilişkilerin geleneksel konu-başlıklarının (savaş, güç, güvenlik ve dar anlamda düzen ve barış) eleştirel yeniden kurulumuna ek olarak toplumsal cinsiyet, çevre, din, ahlak, küreselleşme ve yönetim, küresel adalet, kimlik/farklılık ve kültür vb. yeni temaları gündeme taşırlar. Uluslararası sosyal gerçekliğin farklı düzlem ve katmanlarına dikkat çekilerek derinlikli ve çok boyutlu yapısına vurgu yapılır. Kısacası bu yeni temalar üzerinden ve sosyal ve siyasal felsefenin sunduğu kavramsal ve yöntemsel dağarcık aracılığıyla modern uluslararası fikri köklü bir şekilde yeniden ele alınır.⁸

Hiç kuşkusuz uluslararası ilişkiler teorilerindeki bu tartışmalar ve yeni araştırma gündemi, bir boşlukta gerçekleşmemektedir. Özünde kuramsal ve sistematik bilgisini amaçladığı nesnedeki, uluslararası (sosyal) gerçeklikteki değişimlere ve gelişmelere bağlı olarak ilerlemektedir. İşte bu noktada uluslararası ilişkilerde ve

⁶ Robert Keohane, "reflectivist" olarak adlandırdığı yeni yaklaşımları bir araştırma güdemlerinin yokluğuyla suçlamaktadır. Robert Keohane, "International Institutions: Two Approaches", James Der Derian (Ed.), **International Theory: Critical Investigations**, New York: New York University Press, ss. 279-307. John Mearsheimer ise Wendt ile girdiği tartışmada özelde konstruktivizmin genelde tüm eleştirel yaklaşımların bilimsel bilgi iddiasını sorgulamaktadır. John Mearsheimer, "The False Promise of International Institutions", **International Security**, Cilt 19, Sayı 3, 1994-95.

⁷ Bu uzlaşmanın görülebileceği bir çalışma için bakınız; David A. Baldwin (Ed.), **Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate**, New York: Columbia University Press, 1993.

⁸ Bu konu başlıklarında geniş bir literatür oluşmuştur. Sadece birkaçı için bakınız; C. Sylvester, **Feminist International Relations: An Unfinished Journey**, Cambridge: CUP, 1990; Chris Brown, **International Relations Theory: New Normative Approaches**, New York: Columbia University Press, 1992; Yosef Lapid ve Fredrich Kratochwil (Ed.), **The Return of Culture and Identity in IR Theory**, Boulder London: Lynne Rienner Publishers, 1996; Peter J. Katzenstein (Ed.), **The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics**, New York: Columbia University Press, 1996; E. Lafierre ve P.J. Stoett, **International Relations Theory and Ecological Thought**, London: Routledge, 1999.

küresel düzende yaşanan yapısal dönüşüm ve değişime dikkat çekilmelidir.⁹ Kabaca 1990'lardan itibaren eş zamanlı ve birlikte gözlemlenebilen iki süreçten ve söylemden sözedilebilir. Bir taraftan uluslararası düzende küreselleşme, karşılıklı bağımlılık, zamansal ve mekansal sıkışma, işbirliği ve bütünleşme yönünde çok boyutlu ve karmaşık gelişmeler veya bir yönelim yaşanmaktadır. Küresel sivil toplum, evrensel insan hakları rejimi, küresel yönetim, kozmopolitan demokrasi ve kamusal düzen, küresel/uluslararası vatandaşlık, insancıl müdahale, ekoloji ve küresel adalet vb. konular üzerinden evrenselci ve kozmopolitan bir söylem gelişmektedir. Bu süreç ister imparatorluk ister hegemonya isterse de daha olumlu bir yaklaşımla küresel yönetim ve kozmopolitan demokrasi/dünya kavramları aracılığıyla tanımlansın ortak nokta, günümüz dünyasındaki bütünleşmeye-küreselliğe yönelik yaşanan bir değişime/dönüşüme yapılan atıftır.¹⁰

Diğer taraftan küresel siyasette değişik bağlam ve gerekçeleri olan bir ayrışma, çözülme, meydan okuma, farklılaşma ve içe-çekilme iddia ve deneyimleriyle de karşılaşılmaktadır. Kimlik/farklılık, tanıma, yeniden dağıtım, eşitlik ve adalet temelli hak talepleri bu süreci besler. Etnik, kültürel, yerel, azınlık, dini ve milliyetçi toplulukların kolektif kimlik ve küresel sosyo-ekonomik yapıya ilişkin sorunların tetiklediği eşitlik ve adalet talepleri, hem ulusal siyasette hem de uluslararası ilişkilerde siyasal, kurumsal ve sosyo-kültürel sonuçlar doğurmaktadır. Milliyetçi uyanışın tetiklediği yeni ulus-devletlerin ortaya çıkışı, ulusal-devletler içindeki azınlık topluluklarının kültürel hakları ve kolektif kimliklerinin tanınmasına yönelik iddiaları, dini bilincin siyasal bir kimlik olarak küresel görünürlük kazanması ve bu konu başlıklarından kaynaklanan iç, ulusal ve bölgesel çatışmaların yoğunlaşması uluslararası ilişkilerde farklılığı, ayrışmayı ve çeşitliliği destekleyen bir gündem oluşturmaktadır. Bu kimlik/kültürel temelli ayrışma ve farklılaşmaya ek olarak; yoksulluk, çevresel sorunlar,

⁹ Çok farklı disiplin ve konulardan hareketle bu değişim üzerine kafa yoran çalışmaların bir derlemesi için bakınız; David Held ve Anthony McGrew (Der.), **Global Transformation Reader: An Introduction to Globalization Debate**, Oxford: Polity Press, 2000.

¹⁰ Sürecin bu şekilde okumasına dönük eleştirel veya olumlu geniş bir literatür vardır. Birkaçı için bakınız; Richard Falk, **On Humane Governance: Toward A New Global Politics**, Cambridge: Polity Press, 1995; D.Archibugi ve David Held (Ed.), **Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order**, Cambridge: Polity Press, 1995; M. Hardt ve A. Negri, **Empire**, Cambridge: Harvard University Press, 2000; P.Wapner, **Environmental Activism and World Civic Politics**, Albany: State University of New York Press, 1996.

küresel kaynakların yeniden dağıtımı, uluslararası/küresel adalet, dünya ekonomisindeki krizler ve eşitsizlik vb. doğrudan küresel siyasal iktisadi yapıyla ilgili meydan okumalar, bütünleşme ve kozmopolitanizm söylemine karşıt bir dalgaya yol açmaktadır.¹¹

Küresel siyasetin yapı, bileşenleri, temel konuları ve kurum ve uygulamaları yani en genel anlamda modern uluslararası yapıdaki değişim ile yukarıda kısaca değinilen uluslararası ilişkiler disiplindeki kuramsal ve yöntemsel tartışmalar eş zamanlı olarak ilerlemektedir.¹² Bu tez çalışması, sözü edilen değişim sürecine eşlik eden felsefi tartışmaların asıl olarak doğrudan uluslararası (the international) kendisinin sorgulanmasına dönük olduğu ve bu sosyal gerçekliğin yeniden tanımlanmasına odaklandığı kanaatinden hareket eder. Yüzleşilen mesele, çağdaş küresel koşullar altında farklılık ve çeşitlilik ile evrensellik arasındaki ilişkinin yeniden kurulması olduğundan tarihi-toplumsal bir gerçeklik olarak uluslararası mahiyeti/neliği, disiplin içindeki tartışmaların özünü oluşturmaktadır. Bu bağlamda kuramsal ve felsefi tartışmalar, değişim ve dönüşüm üzerine yapılan tartışmaların dikkat çektiği uluslararası (sosyal) gerçekliğin farklı yapı, mekanizma, kurum-kural ve olgularıyla doğrudan ilişkilidir. Modern uluslararası fikrini tanımlayan bireysel ve kolektif fail ve sosyal yapı fikri ve ikisi arasındaki ilişki yeniden kurulmaktadır. Kısacası küresel siyasetteki değişim ve gelişmelere paralel bir şekilde disiplinin girdiği süreçte uluslararası kuran ve tanımlayan temel öncüller ve unsurlar yeniden tanımlanmaktadır.

Uluslararası "neliği" hakkında olan bu tartışmalar, son birkaç yıldır, çok farklı felsefi geleneklerden gelen yazarlarca da dile getirilmektedir. Örneğin bir disiplin olarak uluslararası ilişkilerin tanımlayıcı varsayımlarını bilim felsefesi ve sosyal teori bağlamında soruşturan Colin Wight'a göre, tartışmaların özü, bilgi-bilimsel ve

¹¹ Amy Guttmann (Ed.), **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**, Princeton: Princeton University Press, 1994; Scott Thomas, **The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations**, New York: Palgrave, 2005; Jean Bethke Elshtain, **New Wine and Old Bottles: International Politics and Ethical Discourse**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998; W. Kymlica, **Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi**, Abdullah Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

¹² Benzer bir saptamadan hareketle yapılan bir çalışma için bakınız; Seyom Brown, **International Relations in a Changing Global System: Toward a Theory of the World Polity**, Boulder: Westview Press, 1992.

yöntemsel değil daha da ötesinde ontolojiktir ve asıl olarak uluslararası ilişkilerin inceleme nesnesini belirlemeye dönüktür.¹³ Tarihsel sosyoloji, marksizm ve sosyal teoriyi kullanarak uluslararası tarihsel-maddeci bir tanımını yapmaya girişen Justin Rosenberg'in son çalışmaları¹⁴ böyle bir çabanın en iyi örneklerinden birisi olarak kabul edilebilir. Rosenberg, modern uluslararası kuran ekonomik ve sosyal temelleri, eksen ve mekanizmaları süreklilikleri içinde yeniden ele almaktadır. Özerk bir gerçeklik olarak uluslararası sosyal bir ontolojisinin imkanlarına bakmaktadır. Hiç kuşkusuz uluslararası ontolojik yeniden kurulumu olarak okunabilecek ilk çalışmalardan birisi Alexander Wendt'in *Social Theory of International Politics* adlı eseridir. Aynı yazarın son yazılarından birisi ise doğrudan bu yönde bir uğraşı devam ettirdiğini gösterir. Wendt, sosyal bir yapı olarak uluslararası gerçekliğinin dönüştüğü saptamasından hareketle hukuk, siyaset teorisi, siyasal iktisat, ahlak vb. alanları içeren bir uluslararası teori önerir.¹⁵ Benzer şekilde Robert W. Cox, yeni bir çalışmada tarihsel bir yapı olarak uluslararası evrimine dikkat çekmekte ve tarih içindeki bu evrime/değişime paralel olarak uluslararası niçin ontolojik bir sorgulamaya tabi tutulması gerektiğini ve bunun nasıl yapılabileceğini tartışmaktadır.¹⁶

Peki uluslararası yeniden tanımlanması ne demektir? Bu tez çalışmasının ileri sürdüğü gibi sözkonusu kuramsal tartışmaların asıl olarak uluslararası ontolojisiyle ilgili olması ne anlama gelir? En genel anlamda bu, ideal sosyo-politik topluluk biçimi olarak egemen-devletin ve egemen-devletlerden oluşan bir devletler sisteminin ve meşruiyetini bu ikisinde bulan kurallar, kurumlar ve uygulamaların tanımladığı modern uluslararası fikrinin sorunsallaştırılması ve yeniden tanımlanmasına işaret eder. Modern uluslararası siyasal düzenin ve bu düzendeki başlıca kolektif failin (egemen-devletin) kendini yeniden üretiminin sorunsallaştırılmasıdır. Açmak gerekirse egemen-devletin tanımladığı kolektif aidiyet yani vatandaşlık, sosyal ve siyasal düzen

¹³ Colin Wight, **Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology**, Cambridge: CUP, 2006, ss. 1-8 ve ss.14-62.

¹⁴ Justin Rosenberg ve Alex Callinicos, "Uneven and Combined Development: The Social-Relational Substratum of 'the International'? An Exchange of Letters", **Cambridge Review of International Affairs**, Cilt 21, Sayı 1, 2008, ss. 77-112.

¹⁵ Alexander Wendt, "Why There is International Theory Now", **International Theory**, Cilt 1, Sayı 1, 2009, ss. 1-14.

¹⁶ Robert W. Cox, " 'The International' in Evolution", **Millennium: Journal of International Studies**, 2007, 35, ss. 513-528.

fikri, topluluk kavramı ve bu bağlamda kimlik ve farklılık, ahlak ve siyaset, evrensellik ve tikellik tanımlarının yeniden ele alınmasıdır. Ayrıca küresel meseleler ve kültürel ve topluluklar arası etkileşim ve iletişim için egemen-devletler sisteminin sunduğu kurumsal, siyasi ve kültürel yapısal çerçeve yerine yerel, bölgesel ve küresel düzeyde yeni aidiyetler, bağlılıklar, mekanizmalar, biçimler ve yapılar tartışılmaktadır.¹⁷ Somut olarak egemen-devletin ötesinde bir sosyo-politik topluluk fikri ve egemen-devletler sisteminin ötesinde uluslararası bir yapı fikri tartışmanın merkezindedir. Bu anlamda vatandaşlık, egemenlik, güç, adalet, demokrasi, kimlik/farklılık, ahlak, eşitlik, tanıma ve dağıtım kavramları, küresel hukuki-siyasi bir mekan içinde kolektif kimlikler ve çeşitlilik/farklılıklar dikkate alınarak yeniden düşünülmektedir. Kısacası modern özerk özne, egemen-devlet, devletler sistemi üzerinden kurulan ve belirli bir sosyo-politik topluluk, sosyal-siyasal düzen, (bireysel-kolektif) kimlik/farklılık, evrensellik-tikellik ve insanlık ve sosyo-politik topluluk düşüncelerine dayanan uluslararası fikri sorunsallaştırılmaktadır.¹⁸

Uluslararası siyasetin yapısındaki bu dönüşümü açıklayacak ve çağdaş küresel koşullar altında farklılık/çeşitlilik ile evrensellik arasındaki ilişkiyi yeniden kurmayı mümkün kılacak yeni bir kavramsal çerçeveye ihtiyaç vardır. Bu tez çalışması, bu gerekliliğe öncelikle uluslararası tarihi-toplumsal* bir gerçeklik/bütünlük olarak görülüp ontolojik çözümlemesi yapılarak cevap verilebileceğini ileri sürmektedir. Bir başka deyişle uluslararası, öncelikle, tarihi-toplumsal bir gerçeklik ve bütünlük olarak kavramsallaştırılmalı ve bu sosyal bütünlük, en başta ontolojik bir incelemeye tabi

¹⁷ Üyelik, kolektif kimlik, bağlılık ve vatandaşlık kategorilerindeki değişen ve dönüşen biçimler ve bunun sosyo-politik topluluk fikrine yani egemenlik ve devlete ve uluslararası siyasetin yapısına etkisi için bakınız; Seyla Benhabib, Ian Shapiro ve Danilo Petranovic (Ed.), **Identities, Affiliations and Allegiances**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

¹⁸ Bu başlıklataki konuları ele alan birkaç çalışma için bakınız; R.B. J. Walker ve Saul H. Mendlowitz, **Contending Sovereignties: Redefining Political Community**, Boulder: Lynne Rienner Publisher, 1990; Daniele Archibugi, David Held ve Martin Kohler, **Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy**, Stanford: Stanford University Press, 1998; April Carter, **The Political Theory of Global Citizenship**, London: Routledge, 2001; Allen Buchanan, **Justice, Legitimacy and Self-Determination: Moral Foundations for International Law**, Oxford: Oxford University Press, 2004; Simon Caney, **Justice Beyond Borders: A Global Political Theory**, Oxford: Oxford University Press, 2005.

* Bu çalışmada bazı kavramlar birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılacaktır. Sosyal-toplumsal, epistemoloji-bilgi bilimsel, ekonomi-iktisat ve teori-kuram bunlardandır. Bu kavramlar arasında anlam olarak önemli bir fark görülmemekte, aralarında sadece bağlamları ve/ya yerleşik kullanımları dikkate alınarak bir tercih yapılmaktadır.

tutulmalıdır. Bu iddianın içerdiği iki temel noktayı, biraz daha açmak gerekir. Birinci nokta, uluslararası tarihi-toplumsal bir varlık alanı olduğu iddiasıdır. Bu iddia, uluslararası dediğimiz gerçeklik alanının insanlar ve onların oluşturduğu (sosyal ve siyasal) birlikteliklerin bireysel ve kolektif eylemlerinin içinde gerçekleştiği tarihi-toplumsal bir yapı olduğuna işaret eder. Bu şekliyle maddi faktörler ve kaynaklar, sosyal kurumlar, normlar ve uygulamalar ile ahlaki-normatif düşünsel unsurların, yapı, durum ve olguların karşılıklı etkileşiminden ve kurucu ilişkiselliğinden oluşan bir bütünlük fikrini ima eder. Gözlemlenebilir nesnel olgular, açıklanabilir kavramlar ve gözlemlenemeyen akli ve ahlaki öncüller ve durumlar gibi derin yapısal düzlemlerin ve mekanizmaların oluşturduğu karmaşık ve farklılaşmış bir sosyal varlık alanıdır.¹⁹ Sonuç olarak yukarıda kısaca betimlenen tarihsel-felsefi bağlamın da işaret ettiği üzere uluslararası; olgusal, söylemsel, akli, yapısal katmanları olan farklılaşmış tarihi-toplumsal bir gerçeklik olarak görüldüğünde hakkıyla anlaşılabilir.

Açıklanması gereken ikinci nokta, tarihi-toplumsal bir gerçeklik olarak uluslararası fikrine ontolojik incelemenin eşlik etmesi gereğini dile getirir.²⁰ Ontolojik soruşturma kavramı, en temelde, öznen ve dolayısıyla bilgi iddialarından bağımsız bir nesnel gerçekliği varsayar. Bu varsayım ise ontolojinin epistemolojiyi öncelediği, yani nesnel gerçekliğin/varlığın “neliği”nin onun bilgisini belirlediği inancından kaynaklanır. Bu kanaat, kabaca şu şekilde açıklanabilir. Herhangi bir şeyle ilgili bilgi iddiasının, bilgisini amaçladığı nesnenin gerçekliğine/varlığına tabi olmasıdır. Bir başka deyişle gerçekliğin/nesnenin mahiyetinin, sözkonusu gerçeklikle ilgili bilgi iddialarını

¹⁹ Katmanlı gerçeklik kavramsallaştırması için bakınız Roy Bhaskar, **A Realist Theory of Science**, Hassocks: Harvester Press, 1975 ve **The Possibility of Naturalism: a Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences**, London: Routledge, 1979. Eleştirel gerçekçi bilim felsefesinden uluslararası ilişkileri ele alan birkaç çalışma için bakınız; Heikki Patomaki, **After International Relations: Critical Realism and the (Re)Construction of World Politics**, Routledge, London, 2002 Jonathan Joseph ve Colin Wight (Ed.), **Scientific Realism and International Relations**, London, Palgrave-Macmillan, 2010; Yeni yayımlanan Türkçe bir makale için bakınız; Faruk Yalvaç, “Eleştirel Gerçekçilik: Uluslararası İlişkiler Kuramında Post-Pozitivizm Sonrası Aşama”, **Uluslararası İlişkiler Dergisi**, Cilt 6, Sayı 24, Kış 2010, ss. 3-32.

²⁰ Bilimsel etkinlikte ontolojik soruşturmanın önceliği konusunu uluslararası ilişkiler açısından değerlendiren bir çalışma için bakınız; Colin Wight, **Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology**, Cambridge: CUP, 2006. Karşı bir görüş için yani epistemolojinin ontolojiyi belirlediği iddiasıyla ilgili olarak bakınız; Steve Smith, “Is The Truth Out There? Eight Questions About International Order”, T.V. Paul ve John A. Hall (Ed.), **International Order and The Future of World Politics**, Cambridge: CUP, 1999, ss. 99-120, ss. 99-100.

tanımlamasıdır. Bilgi iddiasından bağımsız bir (sosyal) gerçeklik fikri, bu tür bir ontolojik sorgulamanın sosyal-bilimsel araştırmanın çıkış noktası ve nihai amacı olduğu düşüncesini de beraberinde getirir. Uluslararası ilişkiler sözkonusu olduğunda uluslararası/küresel düzen, kendi başına tarihi-toplumsal bir gerçeklik/bütünlük olarak alınarak öncelikle “neliği” hakkında yapılacak bir soruşturmaya ihtiyaç duyar.²¹ Yani tüm bilgi iddiaları ve yöntem hakkındaki tutum ve yaklaşımlar, uluslararasının bu özgün yapısı dikkate alınarak belirlenmelidir. Ancak böylece uluslararasının yukarıda belirtilen tarihi-toplumsal bir gerçeklik/varlık alanı olma mahiyeti, doğru bir şekilde anlaşılabilir. Bu bakış açısından hareket edildiğinde dolayısıyla uluslararası ilişkiler teorilerinin sahip oldukları uluslararası fikri ve bu uluslararası fikrini temellendirdikleri bilgi iddiaları, uluslararası gerçekliği tümüyle tüketemez, uluslararası sosyal gerçekliğin/bütünün tüm düzlemlerini, mekanizma ve yapılarını kapsayamaz. Bu yüzden bu bilgi iddialarının geçerlilikleri, tarihi-toplumsal bir gerçeklik olarak modern uluslararası fikrinin içerdiği farklı düzlemler, örneğin askeri-ekonomik, sosyo-kültürel ve ahlaki vb. bağlamında değerlendirilerek tartışıldığı zaman doğru bir şekilde anlaşılabilir.

Böyle bir perspektif, uluslararası ilişkiler disiplininde hakim olan iç-dış (*inside-outside*) ayrımını terkeder.²² Bir başka deyişle uluslararasının yeniden tanımlanmasını mümkün kılacak yukarıdaki gibi bir perspektif, ana akım uluslararası ilişkiler teorilerinin uluslararasının neliği ile ilgili temel ontolojik öncülünün yani iç-ulusal ve dış-uluslararası arasındaki kategorik ayrımın, ötesine geçerek düşünmelidir. Bu tez çalışmasının ilk bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan ana akım uluslararası ilişkiler teorilerinin belirleyici ve kurucu bu varsayımına göre; iç yani ulusal alan ile dış yani uluslararası alan tamamıyla farklı ilkeler ve mantık esaslarına göre tanımlanmalıdır. İki kavram, birbirinden tamamıyla farklı ve karşıt iki gerçekliği ve varlık alanını temsil eder. İçerisi; birlik, kimlik/aynılık, düzen ve egemenliğin

²¹ Robert W. Cox'un çalışmaları, uluslararasının tarihi-toplumsal bütünlük olarak ele alınıp öncelikle ontolojik bir sorgulamasının yapılması konusunda yol göstericidir. Özellikle bakınız Robert Cox, “The Way Ahead: Toward a New Ontology of World Order”, Richard Wyn Jones(Ed.), **Critical Theory and World Politics**, Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 45-60.

²² İç (*inside*) ve dış (*outside*) ayrımının uluslararası ilişkiler disiplini içindeki yerinin yetkin ve artık klasikleşmiş bir değerlendirmesi için bakınız; R.B.J. Walker, **Inside/Outside: International Relations as Political Theory**, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

tanımladığı toplumsal ve siyasal bir yapıya işaret ederken dışarısının yani uluslararası nitelikleri anarşi, çeşitlilik, farklılık, savaş ve gereklilik olarak görülmektedir. Ayrıca bu yaygın inanç için egemen devletin tanımladığı sosyo-politik topluluk alanı ile siyaset teorisi ilgilenirken, uluslararası ilişkiler disiplini mutlak bir egemenden yoksunluğun tanımladığı ve anarşinin geçerli olduğu, kısacası, topluluğun ve sosyal-siyasal düzeninin şartlarının oluşmadığı, uluslararası gereklilik alanını inceleme nesnesi olarak alır. Bu yüzden en fazla sınırlı, geçici ve tesadüfi bir işbirliğinin ve düzenin kabul edildiği uluslararası alanda asıl olarak kaba güç, çatışma ve tekil çıkarlar belirleyicidir.²³

Oysa belirli tarihi-toplumsal koşullar içinde güç-çıkara, dışlama, içirme ve etik-ahlaki ilkelerin dahil olduğu sosyal-siyasal bir sürecin tüm niteliklerini kendinde taşıdığından egemen devletin temsil ettiği ulusal alan, sosyal-siyasal güç mücadelelerini, eşitsizlikleri, çatışmayı ve hukuksuzluğu da içerir. Diğer taraftan uluslararası, egemen devletlerin ve insanların bireysel ve kolektif eylemleriyle kurulan tarihsel ve sosyal bir yapı olarak; işbirliği, evrensel ahlaki-etik normlar, kolektif çıkar ve güvenlik ve sosyal bir düzenin şartlarını kendinde taşır. Bir başka deyişle bireysel ve kolektif eylemlere dayalı tarihi-toplumsal kurum ve düzenlemeler ve bunların meşruiyetinin dayandığı ahlaki-normatif ve rasyonel düşünceler, uluslararası yapıya içkin niteliklerdir. Belki daha da önemlisi egemen devlet ve anarşi ile ulusal ve uluslararası aynı tarihi-toplumsal ve ahlaki-metafizik bağlamları içinde birbirini kuran kavramlardır. İki kavram, eş zamanlı olarak, kolektif siyasal kimliğin belirli bir zaman ve mekanda kurulmasını ve bu anlamda evrensellik ve tikellik, ahlak ve siyaset ve dahil etme ve dışlamanın hakikat rejimi ve uygulamalarını içerir. Kısacası yukarıda dile getirilen tarihi-toplumsal bir gerçeklik alanı olarak uluslararası fikri, iç-dış ve ulusal-

²³ Bu ayrımın ve buna eşlik eden “iyi yaşam”ı konu edinen siyaset teorisi ile “hayatta kalma”yı inceleyen uluslararası ilişkilerin birbirinden tamamıyla farklı araştırma gündemleri olduğu inancının ve bu ayrımların tanımladığı genel bakış açısına yönelik son dönemde getirilen eleştirilerin genel bir değerlendirmesi için bakınız; Brian Schmidt, “Together Again: Reuniting Political Theory and International Relations Theory”, **British Journal of Politics and International Relations**, Cilt 4, Sayı 1, 2002, ss. 115-140.

uluslararasıda özünde aynı ilkelerin geçerli olduğu ve ortak bir varlık zemininde temellendiği inancını içerir.²⁴

Siyaset; dolayısıyla, tekil insanlar, sivil toplum ve sosyal güçler, egemen-devlet, uluslararası yapı ve küresel siyaset analiz birimlerini/düzlemlerini kategorik olarak ayırıştırıp dışlamaksızın hepsini birlikte içeren bir (sosyal) eylem alanına işaret eder.²⁵ Uluslararası/küresel/dünya ise bu yüzden, insanın (bireysel ve kolektif) eylemlerinin dayandığı ahlaki, akli, sosyal ve siyasal ilkelerin tanımladığı insanlığı yani bir bütün olarak insan türüyle ilgili akli ve ahlaki evrensel öncül ve varsayımları ve farklı tarihi-toplumsal koşullar içinde varlık kazanan çoğul sosyo-politik topluluk biçimlerini içeren bir sosyal gerçeklik alanı olarak görüldüğünde ancak hakkıyla anlaşılabilir. Bu perspektiften bakıldığında uluslararası, küresel alanda insan türünün farklı tarihi-toplumsal biçimlerinin birarada varoluşunun metafizik, tarihi-toplumsal ve ekonomi-politik boyutlarını birlikte içeren bir sosyal bütünlüktür. Dolayısıyla uluslararası ilişkiler disiplini, en başta sosyal ve siyasal felsefenin bir parçasıdır ve sonrasında ahlak felsefesi, ontoloji ve epistemolojiyle doğrudan bağlantılıdır. Böyle yaklaşıldığında uluslararası ilişkiler felsefesinin veya siyaset teorisinin inceleme nesnesinin, ahlaki-normatif anlamda insanlık ve sosyo-politik topluluklar, kimlik ve farklılık, ahlak ve siyaset ilişkisi, kozmopolitanizm ve toplulukçuluk, evrensellik ve

²⁴ Siyaset teorisi ile uluslararası ilişkilerin ortak ilkelere dayandığı görüşü, pek çok kişi tarafından dile getirilir. Ortak ontolojik ve epistemolojik öncüller üzerinden (ulusal/uluslararası) siyaset okuması yapan birkaç çalışma için bakınız; Edward Keene, **International Political Thought: An Introduction**, Cambridge: Polity Press, 2005; Mark Neufeld, **The Restructuring of International Relations Theory**, Cambridge: CUP, 1995; David Boucher, **Political Theories of International Relations: From Thucydides to the Present**, Oxford: Oxford University Press, 1998; Thomas L. Pangle ve Peter J. Ahrens Dorf, **Justice Among Nations: On the Moral Basis of Power and Peace**, Kansas: University Press of Kansas, 1999.

²⁵ Uluslararası ilişkiler teorisi literatüründe baskın olan bakış açısı, sözkonusu karıştığı aynı zamanda çözümleme birimlerini ve/ya düzlemlerini ayırıştırarak da devam ettirir. Çözümleme birim/seviyeleriyle ilgili tartışmalara genel bir giriş olması açısından bakınız; David Singer, “The Level of Analysis Problem in International Relations”, **World Politics**, Cilt 14, Sayı 1, 1961, ss. 77-92; Nuri Yurdusev, “ ‘Level of Analysis’ and ‘Unit of Analysis’: A Case for Distinction”, **Millennium: Journal of International Studies**, Cilt 22, Sayı 1, 1993, ss. 77-88; Barry Buzan, “The Level of Analysis Problem in International Relations Reconsidered”, Ken Booth ve Steve Smith (Ed.), **International Relations Theory Today**, London: Polity Press, 1995, ss. 198-216.

tikellik sorunsallarının tanımladığı bir (sosyal) gerçeklik alanına denk geldiği söylenebilir.²⁶

Bu tez çalışmasının ilk iddiası, uluslararası fikrinin yeniden tanımlanma çabasına uluslararası tarihi-toplumsal bir gerçeklik olarak kavramsallaştırıp ontolojik sorgulamaya tabi tutulması gereğini savunurken ikinci temel iddiası, uluslararası fikrinin ahlaki-normatif gerekçelendirmesine odaklanmanın önemine vurgu yapar.²⁷ Yukarıda değinildiği üzere uluslararası, özünde kolektif siyasal kimliğin belirli bir zaman ve mekanda kurulmasını ve bu anlamda evrensellik ve tikellik, insanlık ve topluluk, ahlak ve siyaset ve dahil etme ve dışlamanın hakikat rejimi ve uygulamalarını içerir. Bireysel ve kolektif öznenin ahlâki ve etik ilke ve kavramlar üzerinden belirli bir şekilde kurulumudur. Bu yüzden tarihi-toplumsal bir gerçeklik olarak uluslararası, ahlaki-akli ve normatif bir düzlemi içkin bir şekilde kendinde taşır. Ahlaki-normatif gerekçelendirmeyi sorunsallaştırmanın amacı; modern uluslararası fikrini kuran ahlaki-metafizik ve akli ilke ve varsayımları sorgulayarak uluslararası çağdaş dünyada küresel siyasetin gerçekliği doğrultusunda nasıl ele alınabileceğini ortaya koymaya çalışmaktır. Bu ise yukarıda ima edildiği üzere öncelikle özgürlük, meşru otorite, topluluk, eşitlik, adalet, aidiyet vb. başlıca konu başlıklarını ve bu anlamda normatif

²⁶ Benzer saptamalardan hareketle Hartmut Behr, uluslararası siyaset teorisini evrensellik ve tikellik sorunsalı üzerinden Chris Brown ise kozmopolitizm ve toplulukçuluk temelinde ele almaktadır. Ayrıntıları için bakınız; Hartmut Behr, **A History of International Political Theory: Ontologies of the International**, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010, s. 1-22; Brown, **International Relations Theory: New Normative Approaches**, ss.1-20.

²⁷ Ahlak-etik ve değerler ile uluslararası siyaseti birleştiren bir yazından artık sözedilebilir. Yekpare bir bakış açısını yansıtmamakla birlikte uluslararası ahlak ve etikle koparılmaz bağına vurgu bu yazının ortak noktasıdır. Ayrıca bu literatür uluslararası ilişkiler teorilerine içkin ahlaki-normatif öncülleri sorunsallaştırır. Hemen yukarıdaki dipnotlarda anılan çalışmalar, bu yazın içinde kabul edilebilir. 1980'lerde birkaç nadir çalışmaya rastlanır. Örneğin Charles R. Beitz, **Political Theory and International Relations**, Princeton: Princeton University Press, 1979 ve Stanley Hoffmann, **Duties Beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics**. 1990 sonrasında ise yukarıda değinilen eleştirel yaklaşımların etkisiyle yeni çalışmaların sayısı artmıştır. Özellikle Chris Brown'un bir önceki dipnotta anılan eseri, bu başlıktaki çalışmalara öncülük etmiştir. Ayrıca bakınız; Terry Nardin ve David R. Mapel (Ed.), **Traditions of International Ethics**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992; Kimberly Hutchings, **International Political Theory: Rethinking Ethics in a Global Era**, London: Sage Publications, 1999; Kozmopolitizm özelinde genel bir değerlendirme için ise James Brassetts ve Dan Bulley, "Introduction: Ethics in World Politics: Cosmopolitanism and Beyond", **International Politics**, 44, 2007, ss. 1-18.

bakış açısından uluslararası tanımlayan insanlık (evrensellik) ve sosyo-politik topluluk (tikellik) sorunsalı üzerinden yapılabilir.²⁸

Ahlaki-normatif eksenin sorunsallaştırılması, uluslararası fikrinin ontolojik düzlemde insanlık-evrensellik ve sosyo-politik topluluk-tikellik arasındaki ilişkinin belirli bir biçimde kurulmasıyla bağlantılı olduğu inancına dayanır. Uluslararası özünde yerküre üzerinde insan türünün (evrensellik), çoğul ve farklı tarihsel-toplumsal yapılar (çeşitlilik/farklılık) içinde birlikteliğinin sonucudur. Bir başka deyişle insanlığın farklı tarihsel topluluklar içinde birarada yaşama tecrübesi, uluslararası/küresel siyasetin başlıca konusudur ve bu yüzden onun biricik imkanının koşuludur. Ayrıca insanlık içinde tikel toplulukların inşası yani kimlik ve farklılığın kurulumu; insana ve insanın tarihi-toplumsal varlığına dair rasyonel, ahlaki ve normatif düşüncelerle doğrudan ilişkilidir. Hatta bu anlamda uluslararası tarihi-toplumsal bir gerçeklik olarak tecrübesi, insana ve insanlığa dair bu ontolojik-ahlaki düzlemin tanınmasına bağlıdır. Bir başka deyişle ahlaki-normatif açıdan insanlığı tanımlayan genel bir düşünce olmadan yani insanlık hakkında belirli bir fikri varsaymadan küresel siyaseti oluşturan yani uluslararası tanımlayan sosyo-politik toplulukların temsil ettiği çeşitliliği, farklılığı ve tikellikleri hakkında anlamak da mümkün değildir.

Uluslararası ilişkiler teorileri içinde uluslararası ahlaki-etik boyutuna özellikle odaklanan ve uluslararası ahlaki-normatif olarak yeniden kurulumunu amaçlayan en önemli yaklaşım, eleştirel teoridir. Çalışmalarıyla eleştirel uluslararası siyaset teorisi literatürünün büyük bölümünü oluşturan isim ise Andrew Linklater'dır.²⁹ Bu tez çalışması, bu yüzden, tarihi-toplumsal bir varlık alanı olarak uluslararası şekillendiren daha derin bir gerçekliğe ahlaki-normatif düzleme dikkat çeken eleştirel teorinin saptamasını çıkış noktası alır. Araştırmanın İkinci Bölümünün konusunu

²⁸ Chris Brown'a göre uluslararası normatif teorisinin başlıca sorunsalı, bir bütün olarak insanlık veya tikel insanlar ile tikel siyasal aidiyetlerin ahlaki değeri konusudur. Brown, **International Relations Theory**, ss. 12.

²⁹ Burada eleştirel teoriyi dar anlamıyla Frankfurt Okulu ve özellikle Jürgen Habermas ilhamlı perspektifi nitelemek için kullanmaktayım. Eleştirel teorisinin araştırma gündemi ve Andrew Linklater'in eleştirel uluslararası siyaset teorisindeki belirleyici yeri ile ilgili olarak bu tez çalışmasının ikinci bölümünde ayrıntılı bir tartışma bulunabilir. Şimdilik burada sadece bu saptamanın anlaşılmasına yardımcı olması açısından iki çalışmaya dikkat çekilmekle yetinilecektir. Nicholas Rengger ve Ben Thirkell-White (Ed.), **Critical International Relations Theory after 25 Years**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Andrew Linklater'in düşüncesini özetleyen çalışması için bakınız; Andrew Linklater, **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**, Oxon: Routledge, 2007.

oluşturan bu perspektif açısından uluslararası, insanın tarihi-toplumsal varlığının bütünlüğüne işaret eden bir gerçeklik alanıdır. Bu gerçeklik alanı, dolayısıyla, bir varlık türü olarak insanın sahip olduğu akıl, ahlak, sosyallık, siyasallık, güç vb. bütün kurucu nitelikleri birlikte içerir. Modern uluslararası ilişkiler düşüncesinin, insanlık-vatandaşlık ve evrensellik-tikellik ilişkisini egemen-devlet üzerinden kurduğunu ileri sürer. Bu anlamda uluslararası fikrini yeniden tanımlamak için modern dahil etme ve dışlama söylem ve uygulamasını ve sosyo-politik topluluk fikrini sorunsallaştırır. Topluluğun ahlaki sınırlarını genişleten kozmopolitan bir siyaset düşüncesi önerir. Etik evrenselci bir bakış açısıyla uluslararası normatif, sosyolojik ve pratik düzlemlerde yeniden kurar. Daha evrensel, daha az eşitsiz ve farklılıklara duyarlı sosyo-politik topluluklardan oluşan evrensel iletişim topluluğu fikrini geliştirir. Kısacası eleştirel teori, insanlığın normatif-ahlaki temellendirmesini merkeze alarak egemen-devletin ötesinde sosyo-politik topluluğu yeniden kurmak yoluyla uluslararası (özgürleşim yönünde) dönüştürme girişimidir.

Bununla birlikte bu çalışma, eleştirel uluslararası siyaset teorisine içkin gerilimlerin olduğunu ve son tahlilde insanlığa ilişik ahlaki-normatif potansiyelin tarihi-toplumsal varlık alanında somutlaşmasını mümkün kılacak araçlardan yoksun kaldığını ileri sürecektir. Eleştirel teori, bu ahlaki-rasyonel-normatif gerçekliği ya tarihin ilerlemeci yorumuyla ikame etmiş yada egemen-devlet veya üretim biçimleri gibi ekonomik-tarihsel mekanizmalara tabi kılmıştır. İnsanlığın tarihi-toplumsal varlığının nihai noktası olarak uluslararası gerçekliğinin normatif-ahlaki gerekçelendirmesinde insanı kendi başına bir ölçüt almada başarısız olmuştur. Andrew Linklater'ın eleştirel perspektifinde bu durum açık biçimde görülür. Onun felsefi tarih anlayışına dayanarak geliştirdiği insanın ahlaki ve akli duyarlılığının tarihsel evrimi ve gelişimi fikri, modern Avrupalı birey anlayışını ve siyasal ve ekonomik düzeni hem varsayar hem de pekiştirir. Yani modern birey ve özgürlük fikri ve bunları üreten modern tarihi-toplumsal yapı (belli bir tikellik anlayışı) insanlık fikrini tanımlar, onun yerini alır. Bu yüzden farklılıkları ve çeşitliliği tanımakta da başarısız olur. Sonuç olarak modern dönemde egemen devlet üzerinden kurulu uluslararası fikrinin dışlayıcılığını ve hegemonik yapısını aşacak ve çağdaş küresel dünyada farklılığı ve çeşitliliği gözetebilecek ontolojik-ahlaki kavramsal bir çerçeve sunmak konusunda yetersiz kalır.

Eleştirel uluslararası siyaset teorisinin bu başarısızlığı, modernitenin özne, toplum ve siyaset ile ilgili temel öncülleriyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim Linklater'in ilham aldığı isimlerin başında gelen (ve bu tez çalışmasının Üçüncü Bölümünün konusunu oluşturan) Immanuel Kant'ın felsefi sisteminde ahlâk-siyaset ve kozmopolitan siyaset ile egemen devlet arasındaki gerilimli ilişki, Linklater'da açığa çıkan sorunun karmaşık doğasına ve daha geniş boyutlarına ışık tutar. Kant, bize bu sorunun, özgürlük-doğa, akıl-tecrübe, ahlak-siyaset ve rasyonel özne-fenomenel/tarihsel özne gibi daha köklü konularla bağlantısını görme olanağı sunar. Buradan hareketle modern uluslararası fikrinin temellendiği evrensellik-tikellik ve kimlik-farklılık ilişkisinin kuruluşunu daha güçlü bir şekilde sorunsallaştırmayı sağlar. Kant, çalışmanın konusu için ayrıca önemlidir. Yukarıda sözüedilen evrenselci-kozmpolitan dönüşüm ve uluslararası bu duruş noktasından tanımlama girişiminin başvurduğu ilk kaynaktır. Bir başka deyişle uluslararası ahlaki-normatif gerekçelendirmesi konusunda evrenselci bakış açısını temsil eden önemli bir düşündürüdür. Dolayısıyla sadece eleştirel uluslararası siyaset teorisinin ahlaki-normatif perspektifi içinde değil ayrıca bir şekilde normatif bir içeriğe sahip olan demokratik barış teorisi, kozmopolitanizm, küresel yönetim ve kozmopolitan demokrasi gibi çeşitli yaklaşım ve tartışmalar için başlıca referans noktasıdır.³⁰ Uluslararası yeniden tanımlanmasında önplana çıkan sosyo-politik topluluk, vatandaşlık, egemen-devlet, yoksulluk ve adalet ile ilgili küresel ödevler, evrenselci etik ve kozmopolitan hukuki-siyasi düzen konuları onun sunduğu ahlak-siyaset düşüncesi üzerinden ele alınmaktadır. Bu yüzden, bu tez konusunun temel temasını daha bütünlüklü, kapsayıcı ve tüketici bir şekilde tartışmak için Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesi üzerinde mutlaka durulması gerekecektir.

Kant, egemen devletin ötesinde siyasetin ve sosyo-politik topluluğun, ahlaki-normatif yeniden kurulumu için rasyonel-evrensel bir gerekçelendirme sunar. Ahlaki, özgür ve özerk özne fikrinin tanımladığı insanlık ve hak/adalet ilkesinin kurduğu hukuki-siyasi düzen kavramı arasında rasyonel-zorunlu bir kurucu ilişki görür. Bu ilişki,

³⁰ Immanuel Kant'ın bu yöndeki değerlendirmesi üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Yine de Kant'ın bu tartışmalardaki önemli yerini göstermesi açısından birkaç çalışmanın adı anılmalıdır; James Bohman ve Matthias Lutz-Bachmann (Ed.), **Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideals**, Massachusetts: The MIT Press, 1997; Onora O'Neill, **Bounds of Justice**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000; Katrin Flikschuh, **Kant and Modern Political Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

aynı zamanda ideal sosyo-politik topluluk (cumhuriyetçi-liberal egemen-devletler) ile kozmopolitan bir hukuki-siyasi düzen arasında evrensel ahlak yasası temelinde kurucu-organik bir bağı varsayar. Uluslararası fikri ise egemen-devlet fikri ile kozmopolitan hukuki ve siyasi düzene dayanır. Bununla birlikte Kant'ın bu kozmopolitan tahayyülü, aşkın özne ve ahlaki-hukuki bir varlık olarak egemen-devlet fikrinden kaynaklanan gerilimleri içerir. Aşkın öznenin, ahlakın ve dolayısıyla hak/adaletin mümkün alanı olarak egemen-devlet ile kozmopolitan siyasal tahayyül arasındaki gerilim, onun uluslararası fikrinin sınırlarına da işaret eder. Bu sınırlar, uluslararası tarihi-toplumsal kurulumuna dikkati çekerken ahlaki ufkunun kapsamıyla ilgili fikirler verir. Sonuçta bizi kimlik/farklılık ve çeşitlilik ile yüzleşmeye zorlar. İşte bu tez çalışması, Kant'taki bu içkin gerilime mümkün olduğu kadar ışık tutarak modern siyaset fikrinde ve özelde de küresel siyaset düşüncesinde sosyo-politik topluluğun ahlaki-normatif gerekçelendirmesinin sınırlarına dikkat çekmeye çalışacaktır.

Çalışmada eleştirel teorinin ve Kant'ın yukarıda dile getirildiği şekliyle bir tartışmasını sunmadan önce belli başlı uluslararası ilişkiler teorilerinin bir değerlendirmesinin yapılması zorunludur. Bu gereklidir çünkü uluslararası yeniden tanımlanmasında kozmopolitan/evrensel bir duruş noktasından ahlaki-normatif gerekçelendirmenin niçin zorunlu olduğu ortaya konulmalıdır. Bu ise ancak ahlaki-normatif boyut ve düzlemin aşkın, dışsal ve soyut bir şekilde uluslararasına uygulanması şeklinde değil; belli başlı uluslararası ilişkiler teorilerinin uluslararası fikirlerinin diyalektik bir okuması yapılarak, onların temel öncül ve kavramlarına içkin düşüncelerin mantıksal sonuçları takip edilerek ortaya konulmalıdır. Bir anlamda modern uluslararası fikrinde gizil bir şekilde varolan ahlaki-normatif varsayımlar ve ilkeler içkin bir sorgulamayla açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu değerlendirme, yukarıdaki perspektiften yani tarihi-toplumsal bir gerçeklik olarak uluslararasına ontolojik soruşturması şeklinde yapılacaktır. Bu tez çalışmasının hemen ilk bölümünde yapılacak bu tartışma, eleştirel uluslararası siyaset teorisini konu edinen ikinci ve Immanuel Kant'ın düşüncelerine odaklanan üçüncü bölümlerde yapılacak insanlık, sosyo-politik topluluk, ahlak-siyaset, evrensellik-tikellik, kimlik/farklılık, kozmopolitanizm ve egemenlik konu başlıklarındaki tartışmalar için bir zemin oluşturma ve kavramsal dağarcık kurma işlevi görecektir.

Dolayısıyla bu tez çalışmasının ilk bölümü, hakim uluslararası ilişkiler teorilerinin sosyal ve siyasal felsefe içindeki eleştirisini çıkış noktası alır. Buna göre, ana akım uluslararası ilişkiler düşüncesi, özellikle neorealizm ve neoliberalizm, bir gerçeklik alanı olarak uluslararası (bireysel ve kolektif) özgür eylem, ahlak yasalarının geçerliliği, tarihsel-toplumsal varoluş koşulları ve siyasetin normatif niteliklerinin imkanının şartlarını kendinde taşımadığını düşünür. Bu bakış açısında uluslararası, pragmatik gereklilik alanı ve kaba-maddi faktörlerin belirlediği sosyallik dışı mekanik bir yapı olarak resmedilir. Bu şekliyle belli sosyo-politik topluluk yapılarının (egemen-devletler) nesnel ve yapısal güdülerden hareketle belirledikleri evrensel geçerli güç mücadelesi ve güçler dengesinde somutlaşan stratejik-araçsalçı rasyonelliğe dayanan eylemleri içerir. Bu uluslararası fikri; egemenlik-anarşi, iç-dış, ulusal/uluslararası, benlik-öteki, kimlik-farklılık, özel-kamusal, ahlak-siyaset, özgürlük-gereklilik vb. karşıtlıklar üzerinden kurulur ve sürdürülür. Eleştirel teori ve post-yapısalcı müdahalelerin gösterdiği üzere, bir özne ve sosyo-politik topluluk fikrinin tarihsel, sosyal ve normatif olarak kurulumunu içermesine karşın özellikle dayandığı pozitivist bilim felsefesinin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik varsayımları yardımıyla kendini değer-bağımsız, nesnel ve evrensel geçerli bir bilimsel çözümleme biçimi olarak sunar. Nitekim yukarıdaki perspektiften eleştirel teori ve post-yapısalcılığın sorgulamalarının yardımıyla uluslararası fikri yeniden kurulduğunda ana akım teorilerin uluslararası kavramının hem bu niteliği gösterilebilecek hem de onun ötesine geçebilmeyi sağlayacak gerekli epistemolojik ve normatif kavramsal bir çerçeveye ulaşılabilecektir.

Yukarıdaki genel çerçeve, bu tez çalışmasının bölümleri ve bölüm içerikleriyle ilgili genel bir fikir verir niteliktedir. Bu yüzden yukarıdaki değerlendirmeleri tekrarlamadan tezin ana bölümlerine ve içerdiği konu başlıklarına sadece kısa bir şekilde değinmekle yetineceğim. Bu tez çalışması, üç ana bölümden oluşacaktır. “Uluslararası Sorunsallaştırmak: Egemenlik, Anarşi ve Hegemonya” başlıklı ilk bölümde tarihi-toplumsal bir yapı olarak uluslararası fikrinin farklı katmanları; sırasıyla neorealizm, neoliberal kurumsalcılık, konstrüktivizm, neo-Gransici eleştirel teori ve post-yapısalcılık gibi belli başlı uluslararası ilişkiler teorilerinin temel öncül ve varsayımlarının diyalektik okuması üzerinden tartışılacaktır. Özellikle egemenlik, anarşi

ve hegemonya kavramları üzerinden uluslararası fikrinin farklı (ahlaki, sosyo-kültürel ve maddi vb.) içerimleri açıklanacaktır. Bu bölüm, uluslararası fikrinin ahlaki-normatif temellerine ve belirli bir insanlık ve sosyo-politik topluluk anlayışı üzerinden kurulumuna dikkat çekilerek bitirilecektir. Sözkonusu bölümde bu yaklaşımların sadece önde gelen isimleri ve başlıca metinlerine odaklanılacak kendi içlerindeki tartışmalara girilmeyecektir.

“Eleştirel Teori ve Küresel Siyaset: İnsanlık, Vatandaşlık ve Sosyo-politik Topluluk” başlıklı ikinci bölümde, eleştirel uluslararası siyaset teorisi konu edilecektir. Burada ilk olarak eleştirel sosyal teorinin genel bir tanıtımı yapılacak ve eleştirel uluslararası siyaset teorisinin araştırma gündemine bakılacaktır. İkinci olarak Andrew Linklater’in uluslararası ahlaki-normatif gerekçelendirmesi olarak başvurduğu insanlık ve vatandaşlık sorununun modern siyaset düşüncesi içindeki yeri ayrıntılı bir şekilde değerlendirilecektir. Üçüncü olarak Linklater’in Habermasçı söylem etiği temelinde sosyo-politik topluluğu yeniden tanımlama girişimine bakılacaktır. İkinci bölüm, bu tez çalışmasının uluslararası fikrinin ahlaki-normatif temellendirmesi konusunda çıkış noktası aldığı Linklater’in çalışmalarının içerdiği gerilimler ve sorunları saptayarak kapatılacaktır. Bu bağlamda bu sorunlarla daha güçlü bir şekilde yüzleşebilmek için Kant’ın ahlak ve siyaset felsefesinin eleştirel bir gözle değerlendirilmesi gereğine işaret edilecektir.

Üçüncü bölüm, “Immanuel Kant’ta İnsanlık, Ahlak ve Siyaset” başlığını taşıyor. Bu bölümde genel olarak Kant’ın uluslararası fikrini tanımlayan insanlık, ahlak, özgürlük ve siyaset düşünceleri ve bu evrenselci-ahlaki duruşun somutlaşması olan kozmopolitan ve egemen-devlet düşüncesi incelenecektir. İlk olarak Kant’ın eleştirel felsefesinde akıl, özgürlük ve ahlak kavramları arasındaki bağ incelenecektir. Daha sonra bu çerçevede içinde anlam kazanan ahlak-hukuk temelinde insanlık ve sosyo-politik topluluk arasında kurduğu ilişki açıklanacaktır. Üçüncü adımda insanlık ve sosyo-politik topluluk sorununun somutlaştığı kozmopolitan siyasal tahayyül ve egemen devlet konusuna bakılacaktır. Son olarak Kant’ın uluslararası fikrini tanımlayan kozmopolitanizm-egemenlik sorunu bağlamında küresel siyaset düşüncesinin sınırlarına ve tarihi-toplumsal tikelliklerle yüzleşme zorunluluğuna dikkat çekilecektir.

Sonuç bölümünde ise uluslararası ahlaki-normatif gerekçelendirmesinde eleştirel uluslararası siyaset teorisi ve Immanuel Kant'taki imkanların önemi vurgulanırken aynı zamanda her ikisindeki sınırlara işaret edilecektir. Modern dönemde tikelci bir ontoloji üzerinden kurulan evrensellik ve farklılık/çeşitlilik arasındaki ilişkinin, somut-yerleşik tarihsellik ve toplumsallıkları tanıyan evrensel-kozmopolitan bir ahlaki bakış açısından yeniden belirlenmesiyle aşılabileceği saptaması yapılacaktır. Uluslararası/küresel siyasetin ahlaki-normatif anlamda ancak evrensellik/insanlık ile tikel ve sosyo-politik topluluk arasında kurulan böyle bir ilişkiyle geliştirilebileceği vurgulanacaktır. Bununla birlikte böyle bir perspektifin dahi nasıl belli sınırları ve potansiyel dışlamaları içerebileceğine dikkat çekilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ULUSLARARASINI SORUNSALLAŞTIRMAK:

ANARŞİ, EGEMENLİK VE HEGEMONYA

I- GİRİŞ

Uluslararası ilişkiler düşüncesinin kökenlerini modern sosyal ve siyasal felsefe geleneği içinde arayan Martin Wight, ünlü makalesinde³¹ uluslararası fikrinin ne olduğu ve hangi temel ontolojik öncüllere dayandığının eleştirel bir sorgulamasını yapar. Wight, modern sosyal ve siyasal düşünce geleneği içinde uluslararası teoriden sözedebilmeyi mümkün kılacak bir entellektüel çaba ve birikimin niçin oluşmadığı ve bu eksikliğin bir gerçeklik alanı olarak uluslararasının kendisiyle bir bağlantısının olup olmadığı sorusuna cevap bulmaya çalışır. Bu cevap arayışında Wight, değerlendirme ölçütü olarak siyaset felsefesine başvurur. İlk olarak uluslararası siyasetin, siyaset biliminden farklı olarak klasik metinleri içeren felsefi bir geleneğe ve entellektüel bir birikime sahip olmadığı saptamasında bulunur. Bu saptama, biçimsel önemin ötesinde bir anlama sahiptir. Zira uluslararası siyasetin araştırma nesnesi, temel öncül ve temaları hakkında bir yorumu ve yargıyı da içerir. Nitekim bu daha temelli boyut, makalenin ilerleyen satırlarında ortaya çıkar.

Wight'a göre, siyaset teorisini var kılan *egemenlik* kavramının ve toplumsal/ulusal alan içinde mümkün olabilen *ilerlemenin*, uluslararası alanda bir uzantısı ve yansıması bulunmamaktadır. Uluslararası, egemenlik ve toplumsal-ahlaki ilerlemenin şartları mevcut değildir. Bir varlık/gerçeklik alanı olarak uluslararası siyasal-toplumsal düzen ile karşılaştırıldığında kendine özgü bir yapıya sahiptir. Bu yapı gerekliliğin ve yinelenmenin alanıdır; ahlak, sosyallik ve egemenlik/siyaset açısından tartışmalı bir doğaya sahiptir. İşte bu özel durumun kendisi, uluslararasının ontolojisini tanımlar. Uluslararası üzerine yapılacak tüm rasyonel tanımlamalar ve sorgulamalar, teorik kurgular ve bilgi iddiaları, bu özel durumu yani yokluğu teyid etmek zorundadır.

³¹ Martin Wight, "Why is There no International Theory?", James Der Derian (Ed.), **International Theory: Critical Investigations**, New York: New York University Press, 1995.

Uluslararası, en başından itibaren, bir yoksunlukla, ontolojik bir eksiklikle maluldür. Peki neye göre yoksunluk, hangi kıstas doğrultusunda eksiklik?

Hedley Bull; bu özel durumun yani uluslararası gerçekliğin “eksik ontolojik” yapısının adını koyar. Ama bundan önce, farklı sözcüklerle olsa da, kendini Wight’in saptamasını tekrarlamak zorunda hisseder: sınırları belli bir devlet içinde yurttaşların itaat ettikleri otoritenin, çoğul egemen devletlerden oluşan uluslararası alanda bir dengi yoktur. Kısacası, ulusal/toplumsal alanda egemen devlet varken ve onun varlığı siyaset alanının da varlık nedeniyken uluslararası alanda mutlak egemen bir devlet bulunmadığı için anarşi* sözkonusudur. Bull, bundan dolayı, *anarşiyi*, uluslararası alanın temel gerçekliği ve uluslararasıının teorik bir açıklaması için başlangıç noktası olarak görür.³² Uluslararası ilişkilerin disipliner tarihi üzerine son dönemin en etkili çalışmalarından birisini kaleme alan Brian A. Schmidt ise Wight ve Bull’un iddialarının ne anlama geldiğini güzel bir şekilde ortaya koyar. Schmidt, uluslararası ilişkilerin bir disiplin olarak ortaya çıktığı günden itibaren uluslararası ilişkiler gerçeklik alanının *egemenlik* ve *anarşiden* oluşan iki temel kurucu ilkeye dayandığı fikrini içerdiğini ileri sürer.³³ Modern uluslararası fikrinin ontolojik yoksunluğunu betimleyen kurucu ilkesi olarak anarşi fikri, toplumsal/siyasal alanın kurucu ilkesi olan egemenlik/egemen devlet fikrine atıfla tanımlanıp kurgulanmıştır. Kısacası bir gerçeklik alanı olarak uluslararası, ancak anarşi ve egemenlik diyalektiği içinde anlaşılır.

Modern uluslararası fikrinin egemenlik-anarşi kavramları üzerinden yapılan bu tanımı, uluslararası ilişkiler disiplininde egemenlik-anarşi ilişkisinin ayrıntılı ve teorik incelemesini beraberinde getirmemiştir. Bir varlık alanı olarak uluslararası üzerine yapılan çalışmalar, yani uluslararası ilişkiler teorisi yazını, çoğunlukla egemenliği ve anarşiyi ve daha da önemlisi ikisi arasındaki kurucu/ontolojik ilişkiyi ve bu ilişkinin tanımladığı siyaset düşüncesini en iyimser bakışla verili kabul etmiştir. Belki daha da hayati nokta, egemenliğin ve egemen-devlet siyasetinin uluslararasıının gerçekliğini

* Uluslararası İlişkiler teorilerinde kullanılan anarşi kavramı, bir toplum felsefesi olarak anarşizmle karıştırılmamalıdır. Bu çalışmada kullanıldığı şekliyle anarşi, aşağıdaki satırlarda görüleceği üzere, belirli bir anlama sahiptir ve sadece uluslararası ilişkiler disipliniyle sınırlıdır.

³² Hedley Bull, “Society and Anarchy in International Relations”, James Der Derian (Ed.), **International Theory: Critical Investigations**, New York: New York University Press, , 1995.

³³ Brian A. Schmidt, **The Political Discourse of Anarchy: A disciplinary History of International Relations**, Albany: State University of New York Press, 1998, s.41.

anlama konusunda sahip olduğu kurucu işlev gözardı edilmiş ve disipline spesifik bir şekilde tanımlanmış anarşi kavramı üzerinden giden bir bilimsel bilgi üretimi hakim olmuştur. Fakat daha da ilginç olan yada bazıları için hiç sürpriz olmayan nokta, yirminci yüzyılda uluslararası ilişkilere dair yazılmış teorik çalışmaların aynı unutkanlığı sürdürmesidir. Hatta bu unutkanlığın, uluslararasına dair kabul edilmiş ortak bir ontolojik öncüle ve kurucu mite dönüştüğünü söylemek yanlış olmaz. Kısacası, uluslararası fikrinin egemenlik-anarşi arasındaki kurucu ilişkisi ve bu ikisi arasındaki ilişkinin içerdiği diğer bileşenler, hakim uluslararası ilişkiler söyleminde gerektiği kadar yer bulmamıştır.³⁴ Bununla birlikte bu durum, son yıllarda uluslararası ilişkiler disiplinine hakim söylemin eleştirisini yapan yeni kuramsal yaklaşımlar sayesinde değişmeye başlamıştır.

Egemenlik ve devletin sosyal ve siyasal bir teorisine doğrudan girmeden uluslararasına sadece anarşinin kaba materyalist bir yorumuyla tanımlayan/açıklayan neo-realizm ve neo-liberalizm veya bir başka deyişle realizm ve idealizm, 1990'lara kadar uluslararası ilişkiler yazınında hakim konumlarını sürdürmüştür. Uluslararası ilişkiler teorileri, uzun yıllar realizm-idealizm sarkacına sıkıştırılıp uluslararası gerçekliği bu iki perspektife dayanarak tanımlanıp açıklanmıştır.³⁵ Diğer taraftan anarşiyi, uluslararasınaın kurucu sorunsalı ve ilkesi olarak gören ama onun bir devlet teorisiyle birlikte düşünülmesi gerektiğini kabul edip sosyal olarak inşa edilmiş bir uluslararası (anarşi) kavramı öneren konstrüktivizm, 1990'lardan itibaren uluslararası ilişkiler yazınında yerini almıştır. Bir tarihi-toplumsal varlık alanı olarak uluslararasına, egemenlik ve anarşi arasındaki kurucu bağı açığa çıkararak anlamaya çalışan ve bu ilişkinin içerdiği özellikle normatif ve siyasal öncül ve kabülleri sorunsallaştıran ilk

³⁴ Stanley Hoffman, **Contemporary Theory in International Relations**, New Jersey: Prentice-Hall, 1960; William C. Olson, **International Relations Then and Now: Origins and Trends in Interpretation**, London: HarperCollinsAcademic,1991; Barry Buzan, Richard Little ve C. Jones, **The Logic of Anarchy: From Neorealism to Structural Realism**, New York: Columbia University Press, 1993.

³⁵ Charles Kegley (Ed.), **Controversies in International Relations Theory: Realism and The Neoliberal Challenge**, New York. St. Martin's Press, 1995.

bilinçli ve açık girişime sosyal teorideki postyapısalcı ve eleştirel yaklaşımların uluslararası ilişkilere taşınması sonucunda rastlanmıştır.³⁶

Bu sorunsalı en açık ve güçlü biçimde gündeme taşıyan postyapısalcı yönelim için egemenlik, uluslararası modern anlamının/gerçekliğinin, pratiğinin ve dolayısıyla anarşi fikrinin kurucu kavramıdır. Buna göre modernite içinde anlam kazanan uluslararası gerçekliğinin anlaşılması için egemenlik fikri ve egemen-devlet siyaseti ve böylece anarşi kavramının eş zamanlı olarak yapıbozuma uğratılması gerekir. Bu soruşturma egemenlik-anarşi karşıtlığının üzerini örttüğü modern uluslararası fikrini tanımlayan tüm ontolojik-normatif yargıları açığa çıkararak modern siyaset söyleminin ufkunu ortaya koyar.³⁷ Neo-Gramsici Robert Cox ise devlet/egemenlik ve anarşi arasındaki bu bağın ötesine geçerek egemenliğin/devletin, sosyal güçlerle/yapılarla karşılıklı etkileşim içinde nasıl oluştuğu ve eş zamanlı olarak uluslararası yapısal düzenlenişi yani onun deyimiyile dünya düzeni ile birarada tarihsel olarak nasıl kurulduğunu hegemonya kavramına odaklanarak tartışmaya yeni bir boyut katmıştır.³⁸

Yukarıdaki kısa giriş, bu bölümün içeriği hakkında bir fikir vermiş olsa gerek. Bu bölümde uluslararası ilişkiler disiplindeki belli başlı teorik yaklaşımların bir varlık alanı olarak uluslararası nasıl kavramsallaştırdıklarına bakılacaktır. Bir diğer deyişle bir varlık alanı olarak uluslararası ve bir bilgi alanı olarak modern uluslararası fikrinin uluslararası ilişkilerde *egemenlik/egemen devlet* (insan kolektivitesi olarak modern sosyo-politik topluluk biçimi) ve çoğul devletlerin oluşturduğu yapının kurucu niteliği olan *anarşi* kavramları üzerinden yapılan tanımlamalar ve bu hakim açıklamalara karşı getirilen eleştiriler, tartışma konusu edilecektir. Egemenlik ve anarşi kavramları üzerinden tanımlanan hakim uluslararası fikrinin eleştirel okuması yapılarak bu fikrin içerdiği insanlık, topluluk, ahlak ve siyaset hakkındaki normatif hüküm ve ontolojik

³⁶ Bu betimlemenin arkaplanı ve uluslararası ilişkiler teorileriyle ilgili genel-giriş niteliğindeki yetkin iki çalışma için bakınız; John Baylis ve Steve Smith, **Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations**, Oxford: Oxford University Press, 2001 ve Scott Burchill vd., **Theories of International Relations**, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009.

³⁷ Postyapısalcı yaklaşıma genel bir giriş için bakınız; Jim George, **Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations**, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1994.

³⁸ Robert W. Cox'la ilgili genel bir değerlendirme için bakınız; Anthony Leysens, **The Critical Theory of Robert Cox: Fugitive or Guru**, Hampshire: PalgraveMacmillan, 2008.

öncüller açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Uluslararası ilişkiler teorilerinin temel öncüllerinin böyle diyalektik bir okumasıyla *tarihi-toplumsal bir gerçeklik alanı olarak uluslararası*ın, ekonomik-askeri, kurumsal-sosyal ve ahlaki-düşünsel vb. farklı düzlemleri üzerinde durulacaktır. Bu anlamda özellikle modern uluslararası fikrinin ontolojisini tanımlayan egemen devlet ve anarşi sorunsalının aslında insanlık ve sosyo-politik topluluk ve evrensellik ve tikellik arasındaki ilişkinin özel bir açıklaması ve en temelde normatif bir yargının uzantısı olduğu fikri gerekelendirilecektir.

Bu doğrultuda aşağıda ilk olarak uluslararası anarşi ilkesi üzerinden tanımlayan neo-realizmin temel iddiaları ele alınacaktır. Anarşi üzerinden bir uluslararası fikri geliştirmesine rağmen bu teorinin egemen devleti nasıl verili kabul ettiği ama eşzamanlı olarak belli bir sosyo-politik topluluk fikrini ve bu sosyo-politik topluluk fikrini tanımlayan özne, özgürlük, adalet vb. başlıklarda normatif hükümleri varsaydığı özellikle vurgulanacaktır. İkinci adımda uluslararası işbirliği ve sınırlı toplumsallığı mümkün gören neo-liberal kurumsalcılık ile anarşi kurucu ilkesinden hareket eden ama uluslararasına dair farklı bir meta-teorik çerçeve sunan konstrüktivist yaklaşım, Alexander Wendt'in çalışmaları merkeze alınarak incelenecektir. Bu iki yaklaşım, özellikle de kontrüktivizm, sosyal olarak inşa edilmiş bir uluslararası fikrine sahip olmasına rağmen, egemen devleti ve modern devletler sistemini verili olarak aldıklarından tarihsel-toplumsal bir çözümlenme ve bununla bağlantılı olarak normatif bir sorgulama sunmakta başarısız kalmaktadır.

Üçüncü kısımda ise neo-Gramsici Robert W. Cox'un sosyal güçler-devletler ve dünya düzenleri üçlemesine dayanan hegemonya kavramı üzerinden yaptığı uluslararası tanımlaması incelenecektir. Burada uluslararasıın tarihi-toplumsal bir yapı olarak nasıl kurulduğu ve bu anlamda belir bir güç ve düzen inşası olduğu fikri ele alınacaktır. Bu tarihi-toplumsal düzen inşasını tanımlayan evrensellik-tikellik ilişkisi sorunsallaştırılacaktır. Bu bölümde son olarak, post-yapısalcıların egemenlik-anarşi okumasına odaklanılarak uluslararasıın hakim betimlemesinin nasıl sorunsallaştırıldığı ve modern uluslararası fikrinin ve pratiğinin belli bir egemen/lik kavramı etrafında yeniden nasıl kurulduğu tartışılacaktır. Egemenlik fikrinin içerdiği egemen özne ve sosyo-politik topluluk fikriyle ilgili normatif-ahlaki kategoriler ele alınacaktır. Bu

bölümün sonunda uluslararası ilişkiler teorilerinin bir gerçeklik alanı olarak uluslararası nasıl tanımladıkları ve bu tanımlamaların temel ontolojik öncüllerinin ne olduğu ortaya konulmuş olacaktır.

Bu bölümde yapılacak tartışma, yukarıdaki belli başlı teorilerin tüm iddia ve tezlerinin geniş bir literatür taramasıyla ortaya konulmasını veya betimleyici bir resmini sunmayı amaçlamaz. Sadece temsil edici metinlerinden ve kişilerinden hareketle bu teorilerin, uluslararası ontolojisine yönelik tanımlamalarının rasyonel yeniden kurulumunu kısa-özlü bir şekilde yapmaya çalışır. Bu anlamda teorilerin paradigma-içi tartışmalarından uzak durarak, dikkatleri, bir varlık ve bilgi alanı olarak uluslararası kendisine çekme amacındadır. Bu tür bir okuma, bir varlık ve bilgi alanı olarak uluslararası fikrinin rasyonel yeniden kurulumu anlamına gelir ve böylece uluslararası ilişkilerin disipliner tarihi üzerine yazılan metinlerdeki geleneksel temaların, odaklanılan tartışmaların ve araştırma gündeminin sınırlayıcı doğasını aşma olanağı sunabilir. Ayrıca bu, bir açıdan, modern uluslararası fikrinin eleştirel sorgulaması için bir zemin temizlemesi çabasıdır. Yani siyasetin mümkün alanı olarak uluslararası/küreseli/dünyayı yerli yerine koyma girişimidir. Bunu yaparak uluslararası hakkında alternatif kavramsallaştırmaların imkanı ve olası yönü üzerine bir tartışma başlatmayı hedefler. Dahası uluslararası ontolojik eleştirel bir sorgulaması etrafında yapılacak böyle bir tartışmayla, bu çalışmanın ikinci bölümünün konusu için de bir temel ve gerekçelendirme oluşturmak istenir.

II- ULUSLARARASI YAPI, ANARŞİ VE GÜÇ SİYASETİ

Realizm/neorealizm, nasıl bir uluslararası fikri sunar ve bu uluslararası gerçekliğin bilgisini hangi temel kavram, iddia ve tema üzerinden kurar? En genel anlamda bu gelenek için uluslararası varlık alanını, etkileşim ve ilişkilerini ulusal çıkarlar ve güç mücadelesi üzerinden yürüten egemen devlet fikri ve uluslararası yapının tanımlayıcı ilkesi olarak anarşi durumu tanımlar. Bu tanımda iki temel öncül, uluslararası yapısal niteliğini yani özerk bir gerçeklik alanı olarak kurucu özelliğini anarşi ilkesi oluştururken uluslararası ilişkilerdeki kolektif eylemin kaynağı, geçerli aktör ve kurucu siyasal birim olarak egemen-devlet biçimi kabul edilir. Anarşi gerçekliği, özerk bir gerçeklik alanı olarak uluslararası yapısal ilkesidir ve

uluslararası siyasete ilişkin tüm iddia, kavram, önerme, süreç ve mekanizmalar, bu yapısal ilke doğrultusunda anlam kazanır.³⁹ Nitekim Grieco'a göre realist paradigmanın diğer temel öncül ve varsayımları; örneğin devletlerin eylemlerini öz-çıkarımın rasyonel değerlendirmesini yaparak belirlediği, herhangi bir otoritenin (ulus-üstü veya ulus-altı) etkisinde olmadığı, en temelde hayatta kalma duygusunun şekillendirdiği güvenlik kaygılarından hareket ettiği ve sadece kendi güç kapasitelerine dayanarak hayatta kalabileceklerine inanan özerk, rasyonel ve egemen birimler olduğu yönündeki kabuller, bu iki temel öncülün bir sonucudur.⁴⁰

Neorealizmin önemli isimlerinden biri olan Robert Gilpin, siyasal bir düşünce biçimi olarak realist gelenek içindeki çeşitliliğe dikkat çektiği makalesinde, anarşiyi uluslararası sistemin/yapının zaman ve mekân ötesi özelliği olarak tanımladıktan sonra anarşinin bu belirleyici yerinin, realist paradigma içindeki tüm yönelimler tarafından benimsendiğini ileri sürer. Gilpin'e göre anarşi, uluslararası alanın ayırteci nosyonu olarak Antik Yunan'dan bugüne varlığını ve belirleyici konumunu devam ettirir.⁴¹ Uluslararası ilişkilerde devletlerin başlıca görevi ise anarşik yapısal koşullar altında, kendi hayatlarını sürdürecekt politikaları belirlemekten başka bir şey olamaz. Başka bir deyişle anarşinin tanımladığı bu gerçeklik alanında özerk ve egemen devletlerin tek amacı vardır; o da yaşamsal çıkarlarının peşinden gitmektir. Uluslararası anarşik yapı içinde yaşamsal çıkarlarının peşindeki egemen-devletler, temelde, yaşam mücadelesi verirler. Kısacası uluslararası; egemen-devletler için var olmanın ve olmamanın gerçekleştiği alandır.⁴²

³⁹ Realizmin temel tezlerinin ayrıntılı ve yetkin bir değerlendirmesi için bakınız; Jack Donnelly, **Realism and International Relations**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000; Realist gelenekteki farklı kolların eleştirel bir incelemesi için bakınız; John A. Vasquez, **The Power of Power Politics: From Classical Realism to Neotraditionalism**, Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Soğuk Savaş sonrası realist literatürü içeren bir derleme için ise bakınız; Michael E. Brown, Sean M. Lynn-Jones ve Steven E. Miller, **The Perils of Anarchy: Contemporary Realism and International Security**, Massachusetts: The MIT Press, 1995.

⁴⁰ Joseph M. Grieco, "Realist International Theory and The Study of World Politics", Michael W. Doyle ve G. John Ikenberry (Ed.), **New Thinking in International Relations Theory**, Boulder: Westview Press, 1997, ss. 163-201, ss.163-168.

⁴¹ Robert Gilpin, "The Richness of the Traditions of Political Realism", **International Organizations**, Cilt 38, Sayı 2, 1984, s.290.

⁴² Egemen devletlerin yaşam mücadelesinin bir alanı olarak uluslararası alanın, "olmak-olmamak" ve "yaşam-ölüm" gibi zıtlıklar üzerinden kurulması ile ilgili olarak bakınız; Darel E. Paul, "Sovereignty, Survival and the Westphalian Blind Alley in International Relations", **Review of International Studies**, 25, 1999, ss. 217-231.

Egemen-devletlerin bu yönelimi, realist gelenek içinde ayrıca insan bencilliğinin uzantısı olan güç arayışının bir yansıması olarak da kabul edilir. Yani insanı ve insanların siyasal örgütlenmesinin somutluk kazandığı bir kolektif varlık biçimi olarak egemen devleti harekete geçiren temel güdü, öz-çıkarını gerçekleştirmeye dönük güç mücadelesi ve varlığını koruma kaygısıdır. Uluslararası anarşik yapıda bu yönelimi sınırlayacak bir otorite olmadığından egemen devletler için, bu yaşam ve güç mücadelesi üzerinden öz-varlığını koruma ve sürdürme siyaseti sadece bir gereklilik değil aynı zamanda rasyonel bir tutumdur.⁴³ Bu temel üzerinden tanımlanan devlet aklı (*reason of state*) ise, egemen devletlerin uluslararası siyasal eylemleri için temel normatif ve rasyonel ilkedir. Güç mücadelesiyle varlıklarını sürdüren devletlerin uluslararası sistemdeki bu yöndeki eylemlerinin, aynı zamanda, amaçları ve içerikleri açısından da rasyonel olduğu; rasyonel bir hesapla belirlendiği ve dışarıdan bakanlarca bu rasyonel içeriğin anlaşılabilceği savunulur. Dolayısıyla realist çözümlemede gereklilik (hayatta kalma), devletler için (anarşik yapının temel aktörü) amaçlar ve araçlar açısından neyin rasyonel olduğunu (güç mücadelesi ve güçler dengesi) da belirler.⁴⁴ Sonuç olarak realizmin/neorealizmin uluslararası fikrinin özünün, küresel siyasetin iki temel düzleminde geçerli olan ve gereklilik ve rasyonelliğin tanımladığı iki kurucu ilkeye dayandığı söylenebilir. Birincisi, çözümleme birimi olarak devlette somutlaşan insan topluluğunu harekete geçiren temel güdünün bencillik, hayatta kalma ve güç arayışı olduğu varsayımdır. İkincisi ise uluslararası, devletlerin bu yaşamsal güdüsünü sınırlandırmayan hatta teşvik eden bir durumun yani anarşinin tanımladığıdır.⁴⁵

Yukarıda kısaca betimlenen realist geleneğin uluslararası ilişkiler düşüncesi, bir noktayı açıkça ortaya koyar. Realist geleneğin özerk bir gerçeklik alanı olarak uluslararası hakkındaki felsefi açıklaması, anarşi ve egemen devlet kavramları

⁴³ Siyasetin (ulusal veya uluslararası fark etmez) yaşam ve güç mücadelesi olduğu fikrinin en açık ifadesi ve tartışması için bakınız; Hans J. Morgenthau, **Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace**, 3. Baskı, New York: Alfred A. Knopf, 1965.

⁴⁴ Robert O Keohane, "Realism, Neorealism and the Study of World Politics", Robert O. Keohane (Ed.), **Neorealism and Its Critics**, New York: Columbia University Press, , 1986, ss. 1-26, s.7.

⁴⁵ Jack Donnelly, "Realism", Scott Burchill vd. , **Theories of International Relations**, 4. Basım, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009, s.31. Son dönemde bilim felsefesi ve sosyal teorideki birikimin uluslararası ilişkiler teorilerine taşınması sonucu yaşanan tartışmalar ışığında realist geleneğin iddialarını yeniden tanımlayarak daha sofistike bir yorum öneren bir çalışma için bakınız; Roger D. Spegele, **Political Realism in International Theory**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

üzerinden yapılır. Uluslararasıının ne olduğu; egemen devletin ve onun ötesindeki alanı niteleyen anarşinin çizdiği sınırlar içinde tanımlanır. Bir başka ifadeyle realizmde uluslararası fikri bu iki ontolojik öncülden, varsayımdan hareketle tanımlanır. Bu varsayım, aynı zamanda iki kavram arasında kurucu bir ilişkiye dayanır. Realist geleneğin uluslararası fikri, bu yüzden, sadece bu iki kavramın çözümlenmesi üzerinden değil daha da önemlisi ikisi arasındaki bağın ve kurucu ilişkinin sorunsallaştırılmasıyla ortaya konulmalıdır. Buna karşın modern realizm, çoğunlukla, egemen devleti paranteze alır. Bir sosyo-politik topluluk biçimi olarak egemen devleti anlamak, tanımlamak yada açıklamak için hiçbir teorik girişimde bulunmaz. Egemen devlet fikri verili kabul edilir, ne olduğu hakkında veya ahlaki-rasyonel ve sosyal temelleri üzerine bir sorgulamaya girilmez; yahut tarihsel-iktisadi olarak nasıl kurulduğu ve gerekçelendirildiğiyle ilgilenilmez. Onun içerdiği belirli bir özne ve siyasal kimlik fikri sorgulanmaz. Egemen devlet ile uluslararası arasında böyle bir ontolojik bağ varsaymasına rağmen realizmin sosyo-politik topluluğa ve egemen devlete dair suskunluğunun sebebi bir tarafa realizmde bile bu ikisi arasında kurucu ilişkiyi görmek ve sorgulamak, bize uluslararası hakkında önemli çıkarımlar yapma fırsatı sunabilir.* Aşağıda modern realizmin kurucu ismi Hans Morgenthau ve neorealizmin öncüsü kabul edilen Kenneth Waltz'un çalışmalarından hareketle realist geleneğin yukarıda kısaca değinilen uluslararası fikri, daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Morgenthau'nun yukarıda atıfta bulunulan çalışması, modern realizmin uluslararası ilişkiler düşüncesinin ilk sistematik ifadelerinden birisi olarak kabul edilir.⁴⁶

* Realizm üzerine bu genel saptamayla birlikte ince bir ayrıma dikkat çekmekte fayda var. Morgenthau'nun klasik realizmi, uluslararası fikrine insan doğası ve onun kolektif düzlemdeki yansıması olarak egemen-devlet üzerine yaptığı vurguyla ulaştırken Waltz'un başını çektiği neorealistler, uluslararası yapının kendisini özerk bir alan olarak kurgulayarak anarşik uluslararası kavramını geliştirir. Bunun ayrıntılı tartışmasını ve yansımalarını daha sonraya bırakarak şu kadarını söylemekle yetinelim. Morgenthau ve Waltz arasındaki bu farklılık, hiçbir şekilde uluslararasıın ontolojisi konusunda bir görüş ayrılığı anlamına gelmez. Sadece uluslararası ile ilgili bu ontolojik yargıya farklı öncüllerden (Morgenthau, egemen-devlet yani aktör merkezli bir tanım getirirken Waltz ise sistemik yada bir diğer deyişle yapısal bir açıklama yapmaktadır) yola çıkılarak ulaşıldığını gösterir ki bunun niçin böyle olduğu aşağıdaki satırlarda biraz daha belirginleşecektir. Ayrıca Morgenthau'da yapısal/sistemik veya bütüncül bir uluslararası fikri bulunmadığından bu farklılık pek de şaşırtıcı değildir. Buna karşın aşağıda da görüleceği üzere Waltz'un tüm çabası, yapısal/sistemik bir uluslararası teori geliştirmektir.

⁴⁶ Morgenthau'nun çalışmasının disiplin ve realist gelenek içindeki belirleyici yeri ile ilgili olarak bakınız; Stanley Hoffman, "An American Social Science: International Relations", James Der Derian (Ed.), **International Theory: Critical Investigations**, New York: New York University Press, 1995, ss. 212-242.

Nitekim Morgenthau, bu önemli çalışmasına siyasal realizmin ilkelerini belirleyerek başlamayı seçer. Bu ilkeler, epeyce hacimli olan çalışmasının temel bilimsel varsayımlarını ve genel taslağını oluşturur. Ben de realist geleneğin uluslararası fikrinin en iyi örneklerinden biri olan Morgenthau'nun siyasal realizmini, bu altı ilke üzerinden ele alacağım. Bunun için öncelikle bu ilkeleri en yalın ifadeleriyle aşağıya kaydetmek istiyorum.

1. Siyaset, ister ulusal/toplumsal seviyede isterse uluslararası düzlemde olsun kökleri insanda olan nesnel kanunlarca yönetilir.

2. Uluslararası siyasetin kılavuz ilkesi, güce dayanarak tanımlanan çıkar kavramıdır.

3. Hernekadar güç ve çıkar, siyasetin özünü oluştursa da onların tanımları değişmez değildir; tarihsel-kültürel bağlamları içinde anlam kazanırlar.

4. Siyasal realizm, siyasal eylemlerin ahlaki öneminin farkındaysa da evrensel ahlaki ilkelerin, devletlerin eylemlerine uygulanamayacağını savunur. Hayatta kalma mücadelesi ve devlet aklı (reason of state), devletlerin politikalarını belirler.

5. Evrensel ahlaki kanunlar bulunmaz; bu ilkeler olsa olsa bir devlete özgüdür ve onun çıkarını yansıtır. Asıl olan, devletlerin güçle tanımlanan çıkarıdır; uluslararası alandaki ahlaki yasa da bu olmalıdır.

6. Siyasal realizmin diğer teorilerden farkı, siyasal alanın özerk gerçekliğini tanıması ve bu gerçekliğin ilkesine dayanmasıdır. Bu ilke, güçle tanımlanmış çıkar kavramıdır.⁴⁷

Bu ilkelerden hareketle Morgenthau'nun siyasal realizmi ile ilgili ne söylenebilir? Öncelikle onun genel amacının, siyasetin realist bir tanımı içinde uluslararası ilişkileri anlamaya ve açıklamaya çalışmak olduğu vurgulanmalıdır. Realist bir siyasal ontoloji üzerinden uluslararası ilişkilerin imkanlarını incelemektedir. Bir başka deyişle siyasal realizmin ilkeleri doğrultusunda uluslararası ilişkilerin “bilimsel” bir teorisini geliştirmekle ilgilenir. Bu bilimsellik, uluslararası ilişkilerde egemen-devlet siyasetini açıklamaya ve yönlendirmeye dönüktür. Bu anlamda siyasal realizmi, diğer teorilerden ayıran temel özellik, siyaseti özerk bir alan olarak kabul etmesidir. Buna göre siyaset, insanın kolektif varlığının diğer alanlarından bağımsız özerk bir gerçeklik alanına sahiptir; iktisat, ahlak gibi alanlardan titiz bir şekilde ayrılmalı, bunlardan soyutlanmalıdır. Özerk bir gerçeklik alanı olarak siyaseti tanımlayan ilkeler, diğer

⁴⁷ Bu maddeler, Morgenthau'nun cümlelerinin kelime kelime doğrudan bir çevirisi değildir. Daha çok buradaki tartışmaya uyarlanmış bir biçimde ama anlamlarına sadık kalarak yeniden ifade edilmesidir. Bu maddelerin ayrıntıları için bakınız; Morgenthau, **Politics Among Nations**, ss. 4-11.

toplumsal gerçeklik alanlarının dayandığı ilkelerden farklıdır. Siyaset alanı, ulusal/yerel veya uluslararası farklı düzlemleri aynı anda içerir. Bu düzlemlerin tanımlayıcı özellikleri değişmez ise ortak tek bir ilkede temellenir.⁴⁸

Morgenthau'ya göre bu tanımlayıcı özelliğin kökleri, insan doğasındadır ve nesnel bir şekilde gözlemlenebilir.⁴⁹ Dahası insanın siyasal varlık biçimlerinin (ulusal ve uluslararası) hepsinde bu ilke nesnel ve zorunlu bir şekilde vardır. Hatta bu yüzden kolektif siyasal yapılanmalarda daha somut bir şekilde açığa çıkar. Gücünü ve sürekliliğini tam da bu nesnel, zorunlu ve somut doğasından alır. Siyasetin her düzlemini ve özellikle de uluslararası siyaseti yöneten bu kurucu ve tanımlayıcı ilke ise güce dayalı çıkar kavramıdır. İnsanı ve insanın kolektif yansıması olarak devleti harekete geçiren, eylemlerini yöneten ve varlığını sürdürmesini sağlayan ilke güçle tanımlanmış bu çıkar fikridir. Devletlerin rasyonel hareket edip etmediği de bu ilkeye ne kadar uyduyla anlaşılır. Başka bir deyişle rasyonel birimler olan egemen-devletler, bu ilkeyi temel ölçüt olarak eylem ve davranışlarını belirler. Kısacası modern egemen devleti; rasyonellik, güç mücadelesi, hayatta kalma güdüsü ve öz-çıkarcılık kavramları tanımlar; egemen devletin eylemlerini belirleyen bu ilkeler, uluslararası siyasetin özerk gerçekliğini kurarken onun nesnel-bilimsel bilgisini verir.

Modern egemen devletlerin uluslararası ilişkilerdeki varlığını ve siyasetini belirleyen güçle tanımlanmış çıkar ilkesi; hayatta kalma, güç mücadelesi ve devlet aklı (*reason of state*) politikalarını da zorunlu kılar. Bu şu demektir; çoğul sosyo politik topluluklardan oluşan modern devletler sisteminde her bir egemen devlet; varlığını sürdürmek için gücünü maksimize ederek güç mücadelesine girişmek zorundadır. Bu, devletlerin varlık nedenidir; egemen devlet, kendi çıkarı doğrultusunda güç mücadelesine girişen, eylemlerinde bu temel güdülerden hareket eden rasyonel kolektif varlıklardır. Çoğul egemen devletlerin biraradaki varlığından oluşan uluslararası ilişkiler/yapı ise bu mücadelenin geçtiği “arena” olmaktadır. Bu açıdan uluslararası alanda evrensel ahlaki ilkeler de bulunmaz, egemen-devletlerin eylemleri için bu tür

⁴⁸ A.g.e. , s. 14.

⁴⁹ İnsan doğasına dair varsayımların realist paradigma içindeki belirleyici yerinin eleştirel bir değerlendirmesi için bakınız; Annette Freyberg-Inan, **What Moves Man: The Realist Theory of International Relations and Its Judgement of Human Nature**, Albany: State University of New York Press, 2003.

ahlaki ilkelerin geçerliliğinden söz etmek mümkün değildir. Uluslararası ilişkilerde tek geçerli ilke vardır, o da, tekil devletlerin çıkarıdır. Hatta devletlerin tekil çıkarı ve buna dayanarak oluşturduğu güç mücadelesinin kendisi, devletler için “moral/etik” bir ilke işlevi görür. Bir başka deyişle egemen devlet için eğer varsa tek ahlak yasası, bu ilkenin kendisidir.⁵⁰

Her ne kadar güce dayanan bu çıkar fikri; evrensel, değişmez, tarih ötesi olsa da tarihsel koşullar dikkate alınarak tanımlanır, içeriği buna göre belirlenir. Bir diğer ifadeyle devletler için çıkar ve dolayısıyla güç mücadelesi nesnel, evrensel ve değişmez, tarih-ötesi özellikler iken bunların içeriği tarihsel-kültürel ve coğrafi koşullar doğrultusunda dinamik bir şekilde yeniden tanımlanarak oluşturulur. Tam da bu durum yani güç ve çıkarın biçimsel olarak evrensel, değişmez ve nesnel ve içerik olarak değişken, konjonktürel ve kültürel-tarihsel bağlama göre şekil alan tanımı; bu ilkenin sadece kendisinin, uluslararası siyasetin ve devletlerin politikalarının temelini oluşturduğuna ve devletlerin eylemlerinin imkanının sınırlarını belirlediğine ve ancak bu dikkate alınarak uluslararası siyasetin anlaşılabilmesine işaret eder.

Yukarıdaki paragraf, siyasal realizmin ilkelerinin bir açıklanması olarak düşünülebilir. Yaptığım bu açıklama/yorumlama aynı zamanda Morgenthau'nun bu ilkelerden yola çıkarak çizdiği uluslararası ilişkiler resmini ele verir. Bu resme, çalışmasının içindeki tablosunun yapılanmasına bakarak da ulaşılabilir. Morgenthau, siyasal realizmin ilkelerini ele aldığı ilk bölümden hemen sonra siyasal güç kavramını ve güç mücadelesini ulusal egemen-devlet ölçeğinde temellendirmeye çalışır.⁵¹ Burada bize kolektif bir siyasal varlık ve sosyo-politik topluluk biçimi olarak egemen devletle ilgili spesifik bir perspektif sunar. Siyasal gücün temerküzünü temsil eden egemen devletin temel karakteri, yani güç mücadelesi ve hayatta kalma çabası saptanır ve buna dayalı olarak devletlerin temel politikaları/davranışları incelenir. Gücün meşru otoritesi olarak egemen-devlet, çıkar ve mutlak güç güdüleriyle hareket eden insanlardan oluşan belli bir ulusal topluluk üzerinde güvenliği sağlar, hukuku ve düzeni inşa eder. Bir

⁵⁰ Morgenthau'nun ulusal çıkar ve devlet fikrinin geriyanındaki metafizik anlamlara dikkat çeken bir çalışma için bakınız; Veronique Pin-Fat, “The Metaphysics of the National Interest and the ‘Mysticism’ of the Nation-State: Reading Hans J. Morgenthau”, **Review of International Studies**, Cilt 31, 2005, ss. 217-236.

⁵¹ Morgenthau, **Politics Among Nations**, ss. 27-167.

anlamda anarşiden sivil bir düzen çıkarır. Bu sivil düzenin ötesinde bir gerçeklik olarak organik/yekpare egemen devlet, kendi çıkarını ve güç mücadelesini sürdürecektir rasyonel bir varlıktır.⁵²

Morgenthau daha sonraki bölümlerde ise güçler dengesi, diplomasi, uluslararası hukuk ve kurumlar gibi egemen-devletleri aşan “uluslararası” yapısal faktörlerin devletler üzerindeki etkileri ve sınırlamalarına bakar. Bir anlamda Morgenthau dördüncü bölümden sonra tamamıyla güç mücadelesindeki egemen devletlerin içinde yer aldığı uluslararası çevreyi resmeder ve bu çevre içinde verili aldığı egemen devletlerin davranış ve politikalarını nasıl sürdürdüğünü tartışır. Daha üst bir otoritenin bulunmadığı uluslararası çevrede prestij, emperyalizm, statüko, nüfuz ve yayılma politikaları izleyen egemen devletlerin yarattığı bir ‘anarşik’ durumdan bahseder.⁵³ Yukarıda açıkladığı siyasal topluluğun modern formu olarak egemen devletin düzen-hukuk kurucu rolüne benzer bir işlevi yerine getirebilecek bir otoritenin yokluğunu verili kabul ederek, uluslararası alanda kolektif eylemin kaynağı ve nedensel açıklamanın referans noktası olarak sadece egemen devletlerin “nesnel”, “değişmez” ve “rasyonel” davranışlarına bakar. Sonuç olarak o, bu çalışmanın bütününde bize spesifik bir egemen devlet fikrine dayanan “güç mücadelesi olarak bir uluslararası siyaset” düşüncesi sunar.⁵⁴

Peki Morgenthau’nun bu uluslararası siyaset düşüncesi içinde, özerk bir gerçeklik alanı olarak uluslararası fikrine yer var mıdır ve eğer varsa bu nasıl tanımlanmaktadır? Onun asıl odağı; yukarıda da belirtildiği üzere, rasyonel hareket eden, kendi çıkarının peşinde ve diğer devletlerle güç mücadelesi içinde olan temel kurucu birimler olarak egemen devlettir. Dahası bu egemen-devlet merkezli uluslararası ilişkiler anlayışını, insan doğasına ve insana özgü nesnel-doğal olarak gördüğü ilkelere indirger. Bu durum, özellikle bir noktayı açığa çıkarır. Onun dünyasında özerk bağımsız bir gerçeklik alanı olarak uluslararası diye birşey yoktur. Daha doğru bir ifadeyle

⁵² Morgenthau’nun belirli bir sosyo-politik topluluk kavramına sahip olduğu ve bu kavramla uluslararası ilişkiler düşüncesi arasında bağlantı kuran bir görüş için bakınız; Richard Ned Below, “Realism”, Tim Dunne, Milja Kurki ve Steve Smith (Ed.), **International Relations Theories: Discipline and Diversity**, Oxford: Oxford University Press, 2007, ss. 52-70, s. 56.

⁵³ Morgenthau, **Politics Among Nations**, ss. 167-568.

⁵⁴ A.g.e. , s. 27.

uluslararası/küresel alan, en temelde, birden fazla egemen devletin biraradalığının ve bu egemen devletlerin eylemlerinin ve etkileşiminin toplamını ima eder. Uluslararası alan, sadece bu egemen devletlere ve onların eylemlerine atıfla tanımlanır. Uluslararasıın, kendisini oluşturan devletlerin ötesinde bir varlığı yoktur. Yani Morgenthau'nun kavramsal dünyasında özerk bir gerçeklik alanı olarak uluslararası fikri yer almaz. Buna bağlı olarak devletlerin etkileşiminden bağımsız özerk bir gerçekliğe sahip olarak uluslararasıın bütünsel veya yapısal karakteristik özelliklerinden bahsetmek de mümkün değildir.

Uluslararasıın bilgisi, devletlerin doğasına ilişik görülen özellikleri (rasyonellik ve ben-merkezlilik) ve bu özelliklerin harekete geçirdiği eylemlerin (güç ve çıkarıya yönelik rasyonel amaç ve araçlardan oluşan davranışlar) toplamından başka birşey değildir. Uluslararası ilişkileri anlamak için insan doğasının kolektif düzlemdeki uzantısı olan egemen devletlerin jenerik karakteristiğine bakmak gerekir. Egemen devletlerin bu doğal-biyolojik özelliklerinin, merkezi bir otoritenin olmadığı uluslararası alanın asıl gerçekliğini temsil ettiği ve uluslararası ilişkiler disiplininin de bu gerçekliğin geçerli ve sürekli kural ve normlarını açığa çıkararak sadece resmini çekmekle yetindiği iddia edilir. Egemen devletlerin kurucu-tanımlayıcı özelliği güce dayalı çıkar olduğundan, bu özgül durum ulusal sınırların ötesinde devletlere tek öncelik olarak varlıklarını sürdürmelerini sağlayacak politikaları zorladığından ve bu zorunluluk; güç mücadelesi, yayılma ve devlet aklı politikalarını gerektirdiğinden uluslararası ilişkiler sadece bunların gerçekleştiği verili, değişmez ve sabit bir alan olarak kurgulanmaktadır.⁵⁵

Neorealizmin kurucu ismi Kenneth Waltz, İkinci Dünya Savaşı sonrasına denk gelen ilk çalışmasından itibaren aslında tam da Morgenthau'nun bıraktığı yerden bu sorunsalı devralır. Waltz'un 1959 tarihli bu erken dönem çalışmasında⁵⁶ gizil bir şekilde de olsa merkezde olan sorunsal, güç mücadelesi içindeki egemen devletlerden oluşan uluslararasıın özerk varlığı ve yapısal durumu üzerinedir. Daha spesifik olarak o, bu

⁵⁵ Morgenthau'nun temsil ettiği bu perspektifin tarihsel öncellerine yönelik bir değerlendirme için bakınız; Michael W. Doyle, **Ways of War and Peace: Realism, Liberalism and Socialism**, New York: W.W. Norton&Company, 1998, ss. 93-136.

⁵⁶ Kenneth N. Waltz, **Man, The State and War: A Theoretical Analysis**, New York: Columbia University Press, 1959.

çalışmasında savaş ve barışın yapısal yani uluslararası kökenlerini ve sebeplerini bulmaya ve açıklamaya çalışmıştır. Uluslararası ilişkilerin temel konuları olan savaş ve barışın sebebini insan doğasında ve devlette gören yaklaşımları indirgemecikle ve yetersizlikle suçlayarak reddetmiştir. Bu hiçbir şekilde Waltz'un insan davranışları ve devlet yapısını yadsıdığı anlamına da gelmez. Hatta o, bu iki unsurun dünya siyasetinde temel birimler olduğunu, savaş ve barışın ilk, dolaysız ve doğrudan sebeplerinin burada aranması gerektiğini kısacası uluslararası ilişkilerdeki başlıca hareket ettirici güçlerin bu seviyelere yerleşik olduğunu düşünür. Bununla birlikte savaşın yapısal, uluslararasıın özerk gerçekliğine dayanan sebeplerine ve kökenlerinin önceliğine dikkat çekmeye çalışır. Birinci ve ikinci seviyedeki açıklamalar olarak tanımladığı insan doğası ve devlet merkezli imgelerin, uluslararası siyasetteki yerini ve etkisini kabul ederken bunlara anlam katan ve etki güçlerini mümkün kılan bir çerçevenin yani yapısal/üçüncü bir seviyenin gerekliliğini savunur. Yani uluslararası siyasetin kökenleri doğrudan insan doğası ve davranışları ve devlet yapısı ve politikalarında olsa da bunların gerçeklik kazanmasını sağlayan zorunlu koşul, uluslararası yapıdır. Nitekim çalışmasını bitirdiği şu cümleler, bu bağlamda, pek açıklayıcıdır:

Üçüncü düzlem dünya siyasetinin çerçevesini betimler ama birinci ve ikinci düzlemler olmadan politikaları belirleyen güçlerin bilgisi elde edilemez; birinci ve ikinci düzlemler dünya siyasetindeki güçleri/aktörleri temsil eder fakat üçüncü seviye olmadan onların önemini değerlendirmek veya sonuçlarını öngörmek imkansızdır.⁵⁷

Waltz, bu erken dönem çalışmasındaki hedefini bir anlamda 1979 tarihli *Theory of International Politics*⁵⁸ adlı son yapıtında tam olarak gerçekleştirir. Açmak gerekirse ilk çalışmasında o, hala uluslararasıın özerk bir kavramsallaştırmasına girişmemiştir. Henüz bir gerçeklik alanı olarak uluslararası ve bunun devletlerin politikalarını nasıl belirlediğiyle ilgili kavramsal bir sistem ortaya koymamıştır. Sadece bu üçüncü seviyenin (özerk bağımsız bir gerçeklik olarak uluslararası yapı/sistem), uluslararası ilişkilerin (savaş ve barış temalarının) anlaşılması için zorunlu bir koşul olduğunu göstermiştir. Waltz, işte bu son çalışmasında, uluslararasıın bilimsel ve yapısal/sistemik bir teorisine girişmiştir. Bir diğer deyişle ayrı bağımsız bir gerçeklik

⁵⁷ Waltz, **Man, The State and War**, s. 238.

⁵⁸ Kenneth N. Waltz, **Theory of International Politics**, New York: McGraw-Hill, 1979.

olarak uluslararasının özerk varlığını gerekçelendirmeye ve bu uluslararasının özerk yapısının anaşısıyla kavramıyla kurucu ilişkisini ortaya koymaya çalışır.

Waltz, bu eserinde yapısal/sistemik bir teori ile uluslararasının özerk gerçekliği arasında bir bağ kurar. Buna göre uluslararasının özerk gerçekliğini anlamak için uluslararasının yapısal/sistemik bir teorisine ihtiyaç vardır. Yani Waltz'un dünya siyasetinin temel unsurları arasında gördüğü insan doğası ve davranışları ile devletlerin iç siyasal/kültürel yapıları ve politikalarının ötesinde özerk bir koşul olarak uluslararası yapının varlığı temellendirilmiş ve bu uluslararası özerk yapının temel karakteristiği ve diğer iki düzlemi belirleme ve yönlendirmesini mümkün kılan konumu kuramsal olarak tartışılmıştır. Waltz ile realist gelenek içinde tahkim olunan bir başka kritik nokta, özerk bir alan olarak uluslararası ile anarşi kavramı/durumu arasında kurulan ontolojik bağdır. Açık ve sistematik olarak anarşi kavramı, özerk bir gerçeklik alanı olarak uluslararası tanımlayacak bir şekilde kullanılmıştır. Bu bağ sayesinde neo-realizmin gücü ve bilimsel açıklayıcılığı meşrulaştırılmıştır.⁵⁹ Peki Waltz'un yapısal uluslararası siyaset teorisi ve bu teorik çerçevenin ayırıcı özellikleri nelerdir? Waltz; teorik kurgusunun merkezinde yer alan bu uluslararası siyasal yapı ile anarşi arasında nasıl bir ilişki kurmuştur?

Waltz, öncelikle, uluslararası siyasal sistemin ayrı bir alan olarak nasıl tanımlanabileceğiyle ilgilenir. Bunun için uluslararası siyasetin yapısal/sistem düzeyi ile birim seviyeleri arasındaki ayrımı gerekçelendirmeye ve yapının birimleri nasıl etkilediğini açıklamaya çalışır. Waltz'ın uluslararası siyasal sistem tanımında yapı kavramının önemli bir yeri vardır. Waltz'a göre "bir sistem yapı ve etkileşim içindeki birimlerden oluşur". Sistemi kuşatan bir unsur olarak yapı, sistemi bir bütün olarak görmemizi sağlarken birimler o yapının kurucu unsurlarıdır. Waltz, birimlerin niteliklerinden ve etkileşiminden bağımsız bunların ötesinde bir yapı kavramını

⁵⁹ Waltz'un bu kitabının yankıları büyük olmuştur. Onun yapısal realizmine sempatik yaklaşan ve açıklamaya çalışan bir değerlendirme için bakınız; John Gerard Ruggie, "Continuity and Transformations in the World Polity: Toward a Neorealist Synthesis", Robert O. Keohane (Ed.), **Neorealism and Its Critics**, New York: Columbia University Press, 1986, ss.131-157 ve Waltz'ın yapısalcı dönüşünü daha geniş bir bağlama yerleştirerek eleştirel bir sorgulamasını yapan bir tartışma için bakınız Richard Ashley, "The Poverty of Neorealism", Robert O. Keohane (Ed.), **Neorealism and Its Critics**, New York: Columbia University Press, 1986, ss. 255-300. Yapısalcı realizmin farklı boyutlarını ele alan Waltz'un öğrencilerinin derlediği bir çalışma için bakınız; Andrew K. Hanami (Der.) , **Perspectives on Structural Realism**, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2003.

kurmaya çalışır. Bu yapı kavramında birimlerin birbirini nasıl etkilediğinden çok nasıl konumlandıkları önemlidir. Asıl olan, yapı içindeki yerleridir. Yapı ise kurucu unsurların/birimlerin belli bir düzen içindeki birlikteliğidir. Kurucu unsurlar/birimler arasındaki etkileşim değil, bu düzenlemenin kendisi yapı hakkında bilgi verir. Bu anlamda yapı, bir sistemin düzen kurucu yani düzenleyici ilkesidir. Bu ilke; etkileşim içindeki birimlerin farklı konumlara sahipliğinin ve bu konumlarına dayalı olarak belirledikleri eylemleri/davranışları içerir.⁶⁰ Bu doğrultuda Waltz, bir siyasal yapının üç temel ilkeye dayandığını ileri sürer. Birincisi düzenleyici ilke; ikincisi, farklı birimlerin işlevlerinin tanımlanması bir diğer deyişle farklılık ilkesi ve son olarak güç/kapasite dağılımlarıdır.⁶¹

Waltz, iç siyasal yapıya bakarak belirlediği bu ilkeleri uluslararası siyasal sisteme uygular. İç siyasal yapı (*domestic politics*) uluslararası siyasetin yapısal tanımında bir karşılaştırma kıstasıdır. Bir başka deyişle Waltz, bu çalışmasında yapının yukarıdaki üç ilkesinin uluslararası siyasal sistemdeki yerini iç siyasal yapıyla karşılaştırarak tartışmaktadır. Düzenleyici ilke açısından iç siyasal yapı, hiyerarşik ve merkeziyken, uluslararası sistem adem-i merkezi ve anarşiktir. Düzenleyici ilkeleri kategorik olarak farklıdır: sırasıyla hiyerarşi ve anarşi. İç siyasal yapı, idari kurumlara ve iktidar mekanizmalarına sahipken, uluslararası siyaset merkezi bir otoriteden yoksundur. Waltz'ın deyişiyle uluslararası siyasal yapının *düzenleyici ilkesi*, gerçek anlamda bir düzeni ve toplumu hiç de içermeyen anarşi kavramıdır. Waltz, merkezi ve meşru bir düzenleyici olmadan uluslararası siyasal yapıyı neyin mümkün kıldığını yani anarşinin yerine getirdiği düzen kurucu işlevi ise, mikro iktisat teorisine başvurarak temellendirmektedir. Çıkarları peşinde hareket eden kişi ve firmaların eylemlerinin ve davranışlarının spontane sonucu olan market yapısı, uluslararası siyasal yapıyı açıklamak için kullanılır. Buna göre uluslararası siyasal bir yapının, kendi çıkarını gözetken içe kapanık, ben-merkezli aktörlerin karşılıklı etkileşiminin spontane sonucu olarak oluştuğu varsayılır. Yapı, etkileşim içindeki birimlerden oluşsa da bunların varlığının devamı kendi güçlerine dayanır. Yani *self-help* (kendi başınalık) ilkesi geçerlidir, böyle bir yapı içinde birimlerin temel güdüsü hayatta kalmadır (*survival*).

⁶⁰ Waltz; **Theory of International Politics**, ss. 79-80.

⁶¹ A.g.e. , s. 82.

Hayatta kalma güdüsü, devletlerin anarşik uluslararası yapı içindeki eylemlerini açıklamaya yönelik analitik zemindir. Bu ilkenin geçerliliği, güvenli olmayan bir ortamın varlığıdır. Devletler, uluslararası siyasetin bu (anarşik) yapısını gözlemleyip politikalarını buna göre belirlemek zorundadır.⁶²

Waltz'ın yapı kavramının (daha spesifik olarak da uluslararası siyasal yapının) ikinci ilkesi, yapıyı kuran birimlerin karakteridir. Bu, birimlerin yapı içinde gördükleri işleve göndermede bulunur. İç siyasal yapının hiyerarşik özelliğinden dolayı birimler, alt-üst ilişkisine dayalı olarak farklı işlevlere sahiptir. Uluslararası siyasette ise devletleri farklılaştıran şey gördükleri işlevler değildir. Devletler, anarşik yapı içinde aynı işlevleri paylaşır. Anarşi devam ettiği sürece devletlerin işlevleri, yapının kurucu ilkesinin gereklerini yerine getirmektir ki Waltz'un yorumuna göre bu, devletlerin niteliksel ve ontolojik farklılaşmasını önler. Dolayısıyla uluslararası yapıda birimler yani devletler, özleri itibariyle, eşit ve aynıdır. Egemen-devletlerin iç siyasal kültür ve rejimleri ve sosyo-ekonomik temel nitelikleri uluslararası yapının belirleyicisi olamaz. Bir diğer deyişle anarşik uluslararası siyasal yapıda devletlerin bu niteliklerinin önemi yoktur. Waltz'un yapısal analizinde tıpkı piyasanın temel birimlerinin şirketler olması gibi, devletler de uluslararası siyasal yapının belirleyici, başlıca kurucu birimleridir. Diğer aktörlerin varlığını ve devletlerin etkileşiminin ürünü olarak karşılıklı bağımlılığın yerini kabul etse de devlet-merkezli bir uluslararası siyasal yapıyı tercih eder. Waltz için "devletler, etkileşimleri uluslararası siyasal sistemin yapısını şekillendiren birimlerdir."⁶³ Bu aynı zamanda uluslararası siyasette her bir devletin özerk eşit varlığının da kabulüdür. Bunun anlamı şudur: uluslararası siyasette sadece devletler, egemendir. Egemenlik, devletlerin istediği herşeyi yapabilmesini değil kendi kararını kendisinin verebilmesini, kararlarını gerçekleştirmeye yönelik uygun strateji ve politikaları oluşturabilmesini ve varlığıyla ilişkili her türlü sorunun/konunun üstesinden gelebilme potansiyelini dile getirir.⁶⁴

Peki uluslararası yapının kurucu birimleri devletlerse ve bütün devletler egemen, eşit ve özerk kabul edilmekteyse örneğin ABD ile Somali devletleri arasındaki

⁶² A.g.e. , ss. 88-93.

⁶³ A.g.e. , ss. 93-95.

⁶⁴ A.g.e. , s. 96.

farklılık nasıl açıklanmalıdır. Yani devletler, hem aynı/benzer (uluslararası yapı içindeki yerleri ve işlevleri) hem de nasıl farklı (büyüklük, zenginlik, güç ve biçim) olabilmektedir? Waltz'un üçüncü ilkesi yani güç ve yetenek dağılımı bu sorulara cevap verir. Waltz'ın cevabı tahmin edilebileceği gibi devletlerin işlevlerinin aynı olduğu farklılığının da değişen güç kapasitelerinden kaynaklandığıdır. Yine iç siyasete atıfla belirtmek gerekirse "ulusal siyaset belirli/tanımlanmış işlevleri yerine getiren farklı birimlerden oluşur. Uluslararası siyaset birbirinin davranışlarını taklit eden benzer/aynı birimlerden meydana gelir."⁶⁵ Dolayısıyla uluslararası anarşik sistemde sadece güç kapasitelerinin dağılımı, benzer işlevleri gören birimleri yani egemen devletleri birbirinden ayırttirmeyi mümkün kılan ilkedir.

Waltz'a göre bir sistemdeki yapısal değişiklik, güç dağılımındaki değişikliklerce harekete geçirilir. Yapıdaki bir değişim, aynı zamanda, birimlerin nasıl davranacağı ve etkileşimlerinin birbirini nasıl etkileyeceği ile ilgili beklentileri de değiştirir. Bu anlamda güç ve yetenek dağılımı, yukarıda tartışılan Waltz'ın uluslararası yapısal bir teorisinin asgari koşulunu da karşılar. Bu koşul, yapıyı oluşturan birimlerin yani egemen devletlerin birbirlerine göre nasıl konumlandıklarıdır. Bu konumlanışlarının temeli, güç ve yetenek dağılımıdır. Devletler, güçleri doğrultusunda uluslararası yapıdaki yerlerini alır. Ne varki güç kapasitesi, birimin diğer birimlerden soyutlanarak dikkate alınabilecek bir özelliği değil, diğer birimlerle ilişkisel olarak sahip olduğu bir özelliktir. Bu nedenden ötürü de birim/aktörün karakteri ile ilgili değil sistem ölçekli bir içerik taşır. O, devletin karakteri, iç siyasal kültürü veya rejimiyle ilişkili değildir. Yapı/sistem ölçekli güç ve yeteneklerinin ilişkiselliğine işaret eder. Sonuç olarak Waltz'a göre uluslararası siyasal yapı devletlerin bu güç dağılımınca tanımlanır.⁶⁶ Aşağıdaki uzun alıntı, Waltz'un yukarıda kısaca betimlenen yapısal teori kurma çabasını iyi bir şekilde özetler.

Uluslararası siyasal yapıları tanımlamada gelenekleri, alışkanlıkları, amaçları, arzuları ve hükümet biçimleri herneolursa olsun devletleri öylece kabul ederiz. Devletlerin devrimci veya meşru, otoriteryan veya demokratik, ideolojik veya pragmatik olup olmadığını sormayız. Onları, güç ve yetenekleri dışında her türlü

⁶⁵ A.g.e. , s. 97.

⁶⁶ A.g.e. , ss. 98-99.

niteliklerden soyutlarız. Yapı üzerine düşünürken devletlerin ilişkileriyle ilgilenmeyiz - dostluk ve düşmanlık algıları, diplomatik değişimler, kurdukları ittifaklar ve aralarındaki bağlantı ve değişimin boyutları. Biz, sadece aralarındaki düzen türüne ve bu düzen içindeki güç dağılımına bakarak hangi tür beklentilere girebileceğimizle ilgileniriz. Devletleri, belirli spesifik özelliklerinden ve diğer somut bağlantılarından soyutlarız. Çıkan şey, ilişki-konumsal bir resimdir. Bu resim, birimlerinin niteliklerine göre değil yerlerine göre kurulmuş bir toplumun düzenlenmiş genel tertibinin bir tasviridir.⁶⁷

Özetlemek gerekirse Waltz, uluslararası siyasetin sistemik bir teorisinin iki temel unsurdan oluştuğunu düşünür. Bunlar, sistemin yapısı ve etkileşim halindeki birimler yani çoğul egemen devletler. Ona göre, sistemik olduğu iddiasındaki teoriler de dahil olmak üzere uluslararası ilişkiler teorileri uluslararası etkileşim halindeki egemen devletlerin eylemleri ve özellikleri üzerinden açıklamıştır (indirgemecilik sorunsalı). Dolayısıyla bu teoriler, sistem düzeyindeki değişimleri görememiş, dahası uluslararası bütüncül ve sistematik bir açıklamasını geliştirememiştir. Buna karşın kendisinin yukarıda betimlenen kavramsal çerçevesi ise uluslararası siyasetin sistemik yapısını ve sistem düzeyindeki yeniden-üretimini yani sürekliliğini açıklayabilmektedir. Buna göre uluslararası siyasal yapı, egemen devletlerin niteliklerini ve davranışlarını etkileyip yönlendirmektedir. Özerkliklerini korumakla birlikte egemen devletler, uluslararası yapının içinde belirli-tanımlanmış yerlere sahip olmakta ve bu sabitlenmiş konumları doğrultusunda politikalarını belirlemektedir.

Waltz, geliştirdiği kuramsal çerçevenin özgünlüğünün üç ilkeye dayanan yapı kavramında olduğunu düşünmektedir. Buna göre yapı, kendisiyle bir sistemin düzenlendiği bir ilkeye dayanır. Bu düzenleyici ve düzen kurucu ilke değişirse sistemin kendisi de değişir. Uluslararası siyasal sistemin düzen-kurucu ilkesi ise anarşidir. Waltz'a göre uluslararası siyasetin anarşik yapısı, iki bin yıldır uluslararası ilişkilerin niteliğini belirlemeye devam etmektedir. Bir başka deyişle anarşi, uluslararası gerçekliği tanımlayan ve bu gerçeklik alanının mahiyetini şekillendiren kurucu tek ilkedir.⁶⁸ İkinci olarak yapı, etkileşim içindeki farklı birimlerin işlevlerinin tanımlanmasıdır. Uluslararası anarşik sistem benzer/aynı işlevi gören çoğul egemen devletlerden oluşur.

⁶⁷ A.g.e. , s. 99.

⁶⁸ A.g.e. , s. 66.

Egemen devletlerin yapısal/karakteristik özellikleri (kültürel, politik ve ekonomik) önemini kaybeder. Yekpare, soyut birimler olarak anarşik yapı içindeki hareket imkanları açısından benzer davranış kalıplarına sahiptirler. Son ilke ise güç/yetenek dağılımıdır ve bu, sistem ölçeğindeki aynı/benzer aktörlerin yani egemen devletlerin farklı güç ve yeteneklerini ifade eder. Sadece güç ve yetenek dağılımındaki değişim, bu anarşik uluslararası sistem düzeyinde değişimi beraberinde getirebilir.⁶⁹

Peki bu uluslararası anarşik yapının karakteristiği nedir ve egemen devletlerin davranışlarını ve politikalarını nasıl etkilemektedir? Uluslararası sistem, anarşik yapısından dolayı egemen devletlere *self-help* (kendi başımalık) ilkesini kabule zorlar. Anarşik düzendeki devletlerin temel eylem ilkesi olan bu kavram, egemen-devletlere diğer devletlerden kendisini korumak için sadece kendi güç ve yeteneğine dayanarak belirleyeceği politika ve stratejileri tavsiye eder. Bundan dolayı uluslararası alanda kuvvet kullanımı ilk, son ve sürekli ilkedir. Bu ilke, hayatta kalma güdüsünün dışavurumundan başka birşey de değildir ve güvensiz anarşik bir yapıda devletlerin ilk yaşamsal tepkisinin de kökenidir. Bu durum, işbirliğinden ve ortak iyiden çok kendi başının çaresine bak düsturunu öğütler. İktisadi refahını değil özerk ve bağımsız varlığını güven altına alacak askeri/güvenlik endişeleri, egemen-devletlerin siyasal eylemlerinin ve çıkarlarınının temelidir.

Uluslararası siyasal yapıdaki sürekliliği olan kanunlar, bundan dolayı, egemen devletlerin güç mücadelesi ve rekabetidir. Bir diğer deyişle *reelpolitik*. Reelpolitiğin sonucu ise güçler dengesidir. Egemen devletlerin kendi çıkarlarını gözeterek girdikleri güç mücadelesi bir gerekliliktir ve bu gerekliliğe dayanan egemen devletlerin eylem ve politikaları güçler dengesini kurar. Güçler dengesi teorisi, dolayısıyla, anarşik uluslararası yapıdaki sürekliliğe sahip politika ve eylemleri temel alır ve bu anarşinin yapısal bir açıklamasını yapar. Güçler dengesinin temel varsayımı, egemen devletlerin kendi varlıklarını korumaya ve güç mücadelesi ve tahakküme yönelik amaçları olduğu ve bu amaçları gerçekleştirecek araçları geliştirmeye çalıştığıdır (ama devletleri böyle davranmaya ve olmaya sürükleyen şey uluslararası yapıdır). Dolayısıyla güçler dengesi, Waltz'un uluslararası sistemin anarşik yapısı ve hayatta kalma güdüsüyle hareket eden

⁶⁹ Uluslararası sistemin yapısal teorisinin şematik betimlemesi için bakınız; A.g.e. , s. 100.

egemen devletlerin varlığının ve rasyonelliğinin zorunlu sonucudur.⁷⁰ Kabaca Waltz için uluslararası yapının kurucu ilkesi olan anarşi, yapının kurucu birimleri/aktörleri olan devletleri belli şekilde (yukarıda sayılan politikalar) davranmaya zorlar, devletlerin bu zora dayanarak kendi güç kapasiteleri doğrultusunda oluşturdukları politikalar, güçler dengesinin temelidir ve güçler dengesi anarşik uluslararası yapıya belli bir düzen veren tek etkidir.

Uluslararası anarşik yapısı, devletlerin niteliklerine bakmaksızın onları belirli şekillerde davranmaya zorlamaktadır. Bir başka deyişle uluslararası anlamak için bakılması gereken uluslararası yapının kendisidir. Uluslararası yapının bu yapısalcı çözümlemesi içinde devletler; soyut, aynı davranışları sergileyen, kimliksiz birimler olarak görülür. Bununla birlikte Waltz'un yapısalcı yönelimi onun bir devlet görüşü olmadığı anlamına gelmez. Bir başka deyişle uluslararası alanda kolektif eylemin biricik temsili olarak egemen-devlet *a priori* olarak zaten varsayılmıştır. Zaten uluslararası anarşik yapısı, çoğul egemen-devletlerin spontane eylemlerinin ve etkileşiminin sonucudur. Bu anlamda Waltz, yapısalcı olmadan önce egemen-devlet merkezli bir uluslararası siyasal ontolojiyi verili kabul etmiştir.⁷¹ Bunun sonucu olarak Waltz için fiziksel güç kullanma tekeli elinde tutan otorite olarak egemen-devletin meşruiyetini sorgulamaya, iktidarının normatif-rasyonel gerçekçelendirmesini yapmaya gerek yoktur. Mutlak egemen olarak devlet, belirli bir zaman ve mekan içinde yani belirli bir sosyo-politik topluluk üzerinde düzen ve hukuk kurucu işlevini yerine getirir. Waltz'un siyasal tasavvuru burada biter; sorun ise çoğul egemen devletlerin sınırlarının ötesinde başlar yani uluslararası alanda. Uluslararası alan ise çoğul egemen-devletlerin üstünde bir egemene-otoriteyi içermediğinden anarşiktir. Ayrıca çoğul egemen devletlerin varlığı verili kabul edildiğinden uluslararası yapının yapısal kimliği için güç mücadelesinin tanımladığı güçler dengesi önerilir. Zira güçler dengesi tam da verili kabul edilen çoğul egemen devletlerin hayatta kalma ve güç mücadelesini mümkün kılıp pekiştirecek tek ve zorunlu koşuldur. Aynı zamanda yapısal ilke olarak anarşinin sürekliliğini de gösterir. Waltz'un yapısalcı açıklaması da son tahlilde tekil egemen devlet merkezli

⁷⁰ A.g.e. , ss. 102-123.

⁷¹ Ashley, "The Poverty of Neorealism", ss. 270-271.

siyasal tasavvuru ve buna dayanarak tanımlanan uluslararası fikrini teyid etmeye yöneliktir.

Yukarıdaki paragrafta uluslararası yapının anarşik doğası nedeniyle egemen devletlerin hangi politikaları izlemek zorunda kaldığını ve sonuç olarak nasıl bir uluslararası ilişkiler düşüncesi ortaya çıktığını kısaca belirttik. Waltz'un uluslararası yapının özerk gerçekliğiyle arasında ontolojik bağ kurduğu anarşi kavramının içeriği ve yansımaları henüz tam açıklığa kavuşmadı. Eğer Waltz'un yapısal realizminde uluslararası yapının, anarşi ilkesi/fikri tanımlıyorsa ve bu ontolojik öncül, uluslararası fikrinin varsaydığı kurucu ilkeyse o halde anarşi nedir, yani nasıl bir içeriğe sahiptir, ne tür yansıma ve sonuçları vardır? Bu konu aslında bu bölümün sonunda daha açık hale gelecek ama yeri gelmişken birkaç saptamada bulunmak faydalı olabilir. Anarşi, sadece, uluslararası yapıda merkezi bir otoritenin yokluğunu göstermek ve çoğul egemen-devletlerin varlığına işaret etmekle kalmaz aynı zamanda bir gerçeklik olarak uluslararası yapı, kolektif özne, ahlakın imkanı ve siyaset ile ilgili normatif yargılar ve hakikat iddiaları da içerir.⁷²

Buna göre uluslararası yapıda devletlerin ilişkilerini düzenleyen belirli normları, kuralları ve hukuku uygulayacak meşru üst bir otoritenin olmaması aynı zamanda ulusal alanda varolan sosyalliğe ve ahlakiliğe benzer bir düzenin eksikliğinin de temel sebebi olarak görülmektedir. Zira ahlak ve hukuk ancak egemen-devlet iktidarına bağlıdır. Bu ise sadece mutlak egemenin olduğu siyasal/ulusal alanda mümkündür. Waltz, bunu şu şekilde dile getirir: “devletler anarşi durumunda ahlaki davranamaz. Ahlaklı davranışın imkanı yasal olmayan eylemleri caydırabilen ve cezalandırabilen etkili bir yönetimin varlığına bağlıdır”.⁷³ Uluslararası fikri, bundan dolayı, insanın kolektif varlığının uzantısı olan sosyallik, meşru zorlayıcı hukuk kuralları, ahlaki ilkeler ve normları ve bunların kurumsallaşmış biçimlerini tam olarak

⁷² Anarşi kavramının özellikle rasyonalist teorilerce nasıl anlaşıldığıyla ilgili tartışmalar için bakınız; Robert Powell, “Anarchy in International Relations Theory: The Neorealist-Neoliberal Debate”, **International Organization**, Cilt 48, Sayı 2, 1994, ss. 313-344 ve Helen Milner, “The Assumption of Anarchy in International Theory: A Critique”, David Baldwin (Ed.), **Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate**, New York: Columbia University Press, 1993, ss. 143-169.

⁷³ R.J. Art ve K.N. Waltz, “Technology, Strategy and the Uses of Force”, R.J. Art ve K.N. Waltz (Ed.), **The Use of Force**, Lanham, 1983, s. 6 Aktaran: Donnely, “Realism”, s. 50.

içermez.⁷⁴ Uluslararası siyaset, en yalın haliyle bu niteliklere kayıtsızdır. Uluslararası; sosyal, hukuki ve ahlaki olan ile kurucu bir bağa sahip değildir, farklı gerçeklik alanlarını temsil ederler.⁷⁵

Uluslararası anarşik yapının kendine özgü kuralları, işleyiş mekanizması ve derin yapısı vardır ki bu yapı, egemen-devletlerin asıl olarak hayatta kalma ve güç mücadelesi politikalarını seçmesini zorunlu kılar. Böylece Waltz'ta yapısal bir ilke olarak anarşinin tanımladığı uluslararası öyle bir form ve konum kazanır ki özünde çoğul egemen-devletlerin etkileşiminin ve ilişkisinin kurduğu sosyolojik ve tarihsel bir olgudan varlığı kendinden menkul doğal bir gerçekliğe dönüşür.⁷⁶ Kendi tarihi-sosyolojik temellerinden soyutlanmış, şeyleştirilmiş bir nesneye bürünür. Bu verili-doğal nesnel yapı ise son tahlilde kaba-maddi askeri-ekonomik güç kapasitelerinin yönettiği ve şekillendirdiği egemen-devlet politikalarının ve devletler arası maddi güç dağılımlarının kurduğu bir gerçeklik alanına işaret eder. Kısacası uluslararası, (askeri-ekonomik) maddi faktörlerin tanımladığı mekanik, tarih ötesi, dondurulmuş bir gerçeklik alanını tanımlar.

III- İŞBİRLİĞİ, NÖRMLAR VE SOSYALLİĞİN İMKANLARI

Neoliberal kurumsalcılar⁷⁷ ise çoğul egemen-devletlerin ve anarşinin varlığının tam da devletler arası ilişkilerde işbirliğinin ve barışın sağlanmasını mümkün

⁷⁴ Gilpin, "The Richness of the Traditions of Political Realism", s. 290'da bunu en yalın biçimiyle şöyle dile getirir: "Anarşi kuraldır; düzen, adalet ve ahlak ise istisna"

⁷⁵ Uluslararası savaş durumu ve güç mücadelesi üzerinden betimlenmesine karşı çıkan ve uluslararası ilişkilerde ahlak ilkelerinin yerini ve önemini vurgulayan bir çalışma için bakınız; Charles R. Beitz, **Political Theory and International Relations**, Princeton: Princeton University Press, 1979. Son dönem eleştirel teori literatüründe uluslararası bu hakim tanımı sıkça eleştirilmektedir. Örneğin Hutchings, neorealizmin bu normatif tercihlerinin iç-dış, ulusal-uluslararası, özel-kamusal, soyut-somut, evrensel-tikel vb. karşıtlıklar bağlamında derinlikli bir çözümlemesini yapar. Kimberly Hutchings, **International Political Theory: Rethinking Ethics in a Global Era**, London: Sage Publications, 1999.

⁷⁶ Bu yöndeki güçlü bir eleştiri için bakınız; Justin Rosenberg, **The Empire of Civil Society: A Critique of the Realist Theory of International Relations**, London: Verso, 1994.

⁷⁷ Neoliberal kurumsalcılar derken 1970'lerde karşılıklı bağımlılık ve ulus-ötesi kurum/ilişkileri gündeme taşıyan 1980'lerde ise uluslararası kurumlar üzerinden bir uluslararası ilişkiler araştırma programı geliştiren liberal geleneğin Amerika merkezli bir kolunu kastediyorum. Bu kısımda liberal gelenek içinde uluslararası ilişkiler teorisi yazınında 1980'lerde neorealizmle yaşanan tartışmada taraf olduğu için neoliberal kurumsalcılara ve özellikle küreselleşme ve Soğuk Savaş sonrası dünya düzeni, küresel yönetim vb. tartışmalarda önplana çıktığı için demokratik barış teorisine bakacağım. Neoliberal kurumsalcıların temel metinleri için bakınız; Robert O. Keohane ve Joseph S. Nye, **Power and Interdependence: World Politics in Transition**, Boston: Little Brown, 1977; Robert O. Keohane **After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy**, Princeton: Princeton

kılabileceği varsayımından hareket eder. Bu yüzden en temelde çoğul egemen devletlerden oluşan uluslararası yapıda anarşi kurucu ilkesinden dolayı eksik olan zorlayıcı bir merkezi otoritenin yokluğunun yarattığı bir sorunla, kolektif eylem meselesiyle ilgilenir. Rasyonalite ve öz-çıkarın yönettiği egemen devletlerin eylem ve davranışlarının nasıl ortak bir çıktı üretebileceği sorusuna cevap arayan neoliberaler; uluslararası kurumlar ve rejimler, karşılıklı bağımlık, demokratik siyasal kültür ve yönetimler gibi temaları gündeme taşır. Temel kaygıları, egemen devletlerin anarşi sebebiyle güç mücadelesi, güvenlik endişesi ve çatışma politikalarının ötesine geçerek belli kurallara dayalı olarak işbirliği ve uzlaşmayı tercih etme olasılığının ve sosyalliğin imkanının izini sürmektir.⁷⁸ Anarşik yapıda egemen devletler arasında uzlaşma ve işbirliğini ne mümkün kılar? Egemen devletler arasındaki karşılıklı etkileşimin belli normlar ve yapı içinde işlemesi, yapılan anlaşmalara saygı ve devletlerin davranışlarının öngörülebilmesi nasıl mümkün olur? Kısacası, egemen devletler ortak hareket edebilir mi, eğer edebilirlerse bunu ne sağlar ve bu birlikte varoluş koşulları nasıl bir niteliği sahiptir?

Öncelikle neoliberal kurumsalcılar, uluslararası siyasal yapının temel gerçekliğinin anarşi olduğunu kabul eder. Uluslararası alan merkezi bir otoriteden yoksundur, bu yoksunluk uluslararasına özgü bir yapısal durum yaratır. Uluslararası siyaseti kuran yapısal durum da bu anarşi gerçekliğidir. Bu yüzden onların temel kaygısı, merkezi bir otoritenin yokluğundan yani anarşi durumundan egemen devletlerin sosyal/kolektif bir düzen ve işbirliği kurma yollarını araştırmaktır. Bu bağlamda onlar uluslararası alanda anarşiye rağmen işbirliği ve ortak kazancın mümkün olduğu inancını taşır.⁷⁹ Uluslararasıının bu sınırlı sosyallik tanımını mümkün kılan ise uluslararası

University Press, 1984; Robert Keohane, **International Institutions and State Power**, Boulder: Westview, 1989.

⁷⁸ Neoliberalizmin temel iddiaları ve araştırma gündeminin kısa, anlaşılır ama içerikli ve kuşatıcı bir özeti için bakınız; Lisa L. Martin, “Neoliberalism”, Tim Dunne, Milja Kurki ve Steve Smith (Ed.), **International Relations Theories: Discipline and Diversity**, Oxford: Oxford University Press, 2007, ss. 109-127. Neoliberalizmin temel iddialarını, uluslararası ilişkiler disiplini içinde ve özellikle neorealizmle farklılaştığı ve paylaştığı temel noktaları ele alarak değerlendiren tartışmalar için bakınız; David A. Baldwin (Ed.), **Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate**, New York: Columbia University Press, 1993; Charles W. Kegley Jr., **Controversies in International Relations Theory: Realism and The Neoliberal Challenge**, New York: St.Martin’s Press, 1997.

⁷⁹ Neorealizm ve Neoliberal kurumsalcılar arasındaki çatışma ve işbirliği konusundaki tartışmanın neorealist bir perspektiften değerlendirilmesi için bakınız; Joseph M. Grieco, “Anarchy and the Limits of Cooperation: A Realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism”, David A. Baldwin (Ed.),

kurumlar, normlar ve rejimlerin düzen kurucu işlevleridir. Neoliberal kurumsalcılar, rasyonel egemen-devletler arasındaki ilişkilerin sonucu olarak karşılıklı etkileşim ve bağımlılığın uluslararası sistemde baskın hale geldiği ve ortak çıkar yansıtan uluslararası kurumların, normların ve rejimlerin karşılıklı bilgi akışı ve anlaşmalara güveni sağlayarak devletler arasında kolektif güvenliği, işbirliği ve barışı kurabileceğini savunur. Bu uluslararası kurumlar ve normlar, devletlerin birbirlerinin niyet ve politikalarını anlayabilmeleri ve öngörebilmeleri için epistemolojik bir zemin, ortak bir süreç ve kurumsal-yapısal mekanizmalar sunar. Bu varsayımına dayanarak güce karşı ortak kurallar, mutlak kazanç yerine göreceli kazanç ve çatışma yerine işbirliği gibi temel iddialar dile getirilir.⁸⁰

Neoliberal perspektife göre öz-çıkarcı ve rasyonelliğin harekete geçirdiği devletlerin her zaman varlıklarını sürdürme ve geliştirme çabasını savaş, çatışma, güç mücadelesi ve kendi başına hareket ederek gerçekleştiremeyeceğidir. Bu, neoliberal kurumsalcıların dayandığı temel başka bir öncüle bizi götürür. Uluslararası ilişkilerde sosyo-politik topluluğun ideal biçimi olarak kabul edilen egemen devletin temel-belirleyici aktör olduğunu, devletlerin en temelde kendi çıkarını merkeze alarak politikalarını belirlediğini ve bunu rasyonel hesaplara dayanarak yaptığını kabul ederler.⁸¹ Yalnız tam da bu nedenlerden dolayı egemen devletlerin işbirliğini seçebileceğini bunun daha olası ve avantajlı olduğunu ileri sürerek neorealizmden farklılaşır. Nitekim Robert Keohane, bunu şöyle dile getirir: “Benim argümanımı yapısal realizmden ayıran nokta, uluslararası kurum ve pratiklerin devlet davranışları üzerindeki etkilerine yaptığım vurgudur.”⁸²

Neokurumsalcılar, kurum ve normların hem devletlerin iç siyasal yapısını hem de uluslararası sistemi dönüştürme potansiyelini dile getirir. Aynı zamanda devletlerin

Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate, ss. 116-143. Grieco, neoliberal kurumsalcıların anarşi durumunda devletlerin hayatta kalma güdüsüyle hareket ettiği ve bu güdünün devletleri her zaman göreceli kazançta yani özellikle diğer devletin kazancının ne kadar olduğuna bakmaya zorladığını iddia eder. Ona göre, Neoliberal kurumsalcılar tam da bu boyutu gözden kaçırıp uluslararası kurumların ve işbirliğinin etkisini abarttıklarından başarılı değildir.

⁸⁰ Neoliberalizmin temel iddialarının yeni bir formülasyonu için bakınız; Robert O. Keohane, **Power and Governance in a Partially Globalized World**, Routledge, London/New York, 2004;

⁸¹ Robert Keohane, “Theory of World Politics: Structural Realism and Beyond”, Robert O. Keohane (Ed.), **Neorealism and Its Critics**, ss. 158-160.

⁸² Keohane, **After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy**, s.26.

iç-siyasal yapıların uluslararası ilişkilerini ve dolayısıyla uluslararası sisteminin yapısını etkilediğini kabul ederler. Yani uluslararası ile egemen devlet arasında kurucu bir ilişkiyi öngörürler. Bu öngörü, en açık biçimde 1990'lerden sonra dikkat çekici bir şekilde yaygınlık kazanan demokratik barış teorisinde görebiliriz. Demokratik barış teorisi, bir taraftan iç siyasal yapının, kurumların ve kültürün devletlerin politikalarındaki etkisine dikkat çekerken diğer taraftan bu faktörlerin uluslararası yapısına etkisine işaret eder. Bu perspektife göre demokratik-liberal kurumsal kültür ve normlar; devletlerin dış politika kararlarını şekillendirerek uzlaşmacı ve barışçıl uluslararası ilişkilere zemin hazırlar. Ama bunun için demokratik-liberal devletlerden oluşan bir barış bölgesi oluşmalıdır, yani liberal-demokratik devletlerin sayısı artarak bu devletlerin sahip olduğu, kültür ve kurumlar uluslararasılaşmalıdır. Uluslararası düzende temel insan haklarına saygı, demokratik-liberal devletler arasında ortak bir barış ve hukuk alanını kurar. Böylece demokratik-liberal devletler arasında karşılıklı bağımlılık ve sosyo-ekonomik etkileşim ortak refah ve güvenlik temelinde sürdürülür. Buna karşın bu söylemde demokratik olmayan devletler, uluslararası ilişkilerdeki çatışmanın da asıl nedenidir çünkü bu devletlerin dış politikası, demokratik olmayan süreçlerden geçerek oluştuğu ve despotik bir yönetimin kişisel çıkar ve kararlarını yansıttığı için çoğu zaman saldırgan, tek taraflı ve savaş yanlısıdır. Kısacası uluslararası yapısız özellikleri ile devletlerin iç siyasal kültür ve yapısı arasında karşılıklı bir ilişki vardır ve demokratik-liberal değerler, bağlantı noktası olarak ortak zemini, uluslararası normatif-kültürel zeminini oluşturabilir.⁸³

Şimdi bunu biraz daha açarak neoliberal gelenek içinde uluslararası ile egemen devlet arasındaki kurucu ilişkinin sosyal ve siyasal bir teorisinin imkanına bakalım. Öncelikle demokratik liberal devletlerin, aydınlanmış, rasyonel bireylerden oluşan bir toplumsal zemine dayandığı kabul edilir. Öz-çıkarın harekete geçirdiği, mülkiyetçi ve

⁸³ Demokratik barış teorisi, Kant'ın 'ebedi barış' tasarımının çağdaş bir biçimidir. Kant'ın yeniden okumasına dayanan bu teoriyi sistematik olarak ilk defa dile getiren; Michael Doyle, "Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs", **Philosophy and Public Affairs**, Cilt 12, Sayı 3, 1983, ss. 205-235 ve Michael Doyle, "Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs (Part 2)", **Philosophy and Public Affairs**, Cilt 12, Sayı 4, 1983, ss. 323-353. Yazarın daha yeni bir çalışması için; Michael W. Doyle, "Liberalism and World Politics," Charles W. Kegley (Ed.), **Controversies in International Relations Theory: Realism and The Neoliberal Challenge**, New York: St Martin's Press, 1995, ss. 83-106. Demokratik barış teziyle ilgili tartışmaları içeren bir derleme için; Michael Brown, Sean M. Lynn-Jones ve Steven E. Miller (Ed.), **Debating the Democratic Peace: An International Security Reader**, Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.

temel haklara sahip özerk-bireylerin, “ortak yararı” yaratan piyasanın ve rasyonel bir yönetim mekanizmasının şekillendirdiği demokratik egemen-devletlerde, uluslararası ilişkiler demokratik bir tartışmayı mümkün kılan kurumlar ve normlara dayalı olarak oluşur. Yani dış siyaset, rasyonel ve kendi çıkarının farkında olan bireylerin kamusal tartışması sonucu belirlenir. Bu yüzden toplumsal (liberal) değer ve çıkarları yansıtmayan bir karar, çoğunlukla çıkmaz. Uluslararası barış, demokratik-liberal ilke ve kurumlar (sivil ve siyasal haklar, serbest piyasa ve kamusal yarar vb.) için gerekli koşul olarak görüldüğünden demokratik devletlerin dış siyaseti savaş ve çatışmayı değil barış ve uzlaşmayı tercih edecektir. Dahası demokratik yönetimler, sürekli olarak bu barış siyasetini ve dolayısıyla demokratik değer ve kurumları yaymayı ve küresel bir barış ortamını hedefler. Yani “tüm halkların, liberal hak ve özgürlükleri yaşayabilecekleri bir dünyanın arzusu içindedir.”⁸⁴

Bu ilerlemeci inanç ise devletlere içkin demokratik norm ve kurumların, küresel düzeni kapsayacak bir şekilde genişlemesini öngörür. Bu amaç ve öngörü; demokratik norm ve kurumlara sahip sosyo-politik toplulukların ortak, özneler arası bir algıya, bilgi zeminine ve kültüre sahip olduğu varsayımına dayanır. Örneğin bunun en somut ifadesini demokratik devletlerin; uluslararası hukuka ve temel insan haklarına bağlılıklarında ve serbest ticaretin ve uluslararası kurumların küresel işbirliği ve refahı yaratacağı inancında bulunduğu iddia edilebilir.⁸⁵ Bu yüzden modern demokratik-liberal normlar, ilkeler ve kurumlar, egemen-devletleri aşan küresel bir kapsayıcılığa sahiptir ve bu anlamda uluslararasına özneler arası bir zemin katarak belirli bir sosyallik, meşruiyet ve ahlakilik fikrini de mümkün kılabilir. Yalnız bu barış topluluğu, dahil ettiği kadar aynı zamanda uluslararasının belli sosyo-politik toplulukları dışlamasını da içerir. Ahlakilik, sosyallik sadece ortak kültürel ve kurumsal zeminin paylaşıldığı topluluklarla sınırlandırılır. Bununla birlikte sonuçta sosyo-politik toplulukların liberal-demokratik kültür ve kurumlarıyla yani egemen-devletin temel nitelikleriyle uluslararası yapı arasında kurucu bir ilişki kabul edilir. Bu kabul uluslararasında kolektif eylemin ve

⁸⁴ James L. Richardson, **Contending Liberalism in World Politics**, London: Lynne Rienner Publisher, 2001, s. 55.

⁸⁵ Michael Doyle, **Ways of War and Peace: Realism, Liberalism and Socialism**, New York: Norton & Company, 1997, s. 213.

sosyalliğin imkanıyla ilgili belirli bir inancı içerdiği ölçüde daha geniş normatif-tarihsel sorgulamaları hakeder.⁸⁶

Neoliberaler, uluslararası kurucu ilkesi olarak anarşiyi kabul etmekte ve bu anarşi gerçekliğinin rasyonel ve “egoist” egemen devletlerin varlığıyla ilişkisini varsaymaktadır. Bu anlamda uluslararası ontolojisi (bir gerçeklik olarak uluslararası ‘ne’liği) konusunda neorealistlerin yukarıda tartışılan pozisyonunun benimsemektedir.⁸⁷ Neorealistlerden en temel farkı, anarşinin karakteri ve egemen devletlerin politikaları üzerindeki etkileri konusundadır. Zaten temel farklılaşmanın bu noktada olması da bu iki güçlü geleneğin ortak ontolojik zeminden hareket ettiğinin ayrıca bir kanıtıdır. Waltz’da gördüğümüz üzere uluslararası anarşik yapısı, çoğul egemen devletlerin politikalarını belirlemektedir. Bir diğer deyişle eğer uluslararası yapısal ilkesi anarşi ise egemen devletler aynı şekilde hareket eder: hayatta kalma ve güç mücadelesi, kendi başınlık, güvenlik ikilemi ve mutlak kazanç. Neoliberaler ise uluslararası gerçekliğinin derin yapısal ilkesi kabul ettikleri anarşinin, devletlerin politikalarını etkilediğini kabul eder ama buna rağmen devletlerin hem (demokratik-liberal norm ve kurumlara dayanan) iç siyasal düzenlemeler hem de uluslararası belli kurumlar, normlar ve kurallar aracılığıyla bir düzen, kurumsallaşma ve işbirliğini gerçekleştirebileceğini savunur. Yani anarşinin, sadece neorealistlerin öngördüğü eylem biçimleri ve politikalar dayatmadığını aynı zamanda kolektif güvenlik ve özellikle de ortak refahı/çıkarı sağlayacak bir zemin de sunduğunu ileri sürer. Zira bu kolektif kazanç/çıkar ve güvenlik tam da anarşi dolayısıyla egemen devletlerin sahip olduğu varlığını sürdürme kaygısı için daha rasyonel ve etkili bir tercih olabilir.⁸⁸

⁸⁶ John M. Owen, “How Liberalism Produces Democratic Peace”, Michael E. Brown, Owen R. Cote, JR et al. **Theories of War and Peace**, Massachusetts: The MIT Press, 1998, s. 140. Liberalizm ile demokratik barış ilişkisinin küresel meşruiyetine dair daha eleştirel bir değerlendirme için bakınız; John Macmillan, “Liberalism and Democratic Peace”, **Review of International Studies**, 30, 2004, ss. 179-200; Liberal değerlerin barış ve evrensellik söyleminin tarihsel açıdan inceleyerek eleştirel etkili bir yorum getiren bir çalışma için; Beate Jahn, “Kant, Mill and Illiberal Legacies in International Affairs”, **International Organizations**, 59, 2005, ss. 177-207.

⁸⁷ Benzer bir iddia için bakınız Steve Smith, “The Discipline of International Relations: Still an American Social Science?”, **British Journal of Politics and International Relations**, Cilt 2, No.3, 2000, ss. 374-402.

⁸⁸ İki yaklaşım arasındaki tartışmanın özellikle anarşi kavramı üzerinden bir değerlendirmesi için bakınız; Robert Powell, “Anarchy in International Relations Theory: The Neorealist-Neoliberal Debate”, **International Organization**, Cilt 48, Sayı 2, 1994, ss.313-344.

Neoliberaler, bir anlamda, uluslararası anarşik yapıda belirli bir toplumsallık veya sosyal düzeninin kurulabilmesi konusunda neorealistlerden daha iyimserdir. Neorealistlerin düzen olarak sunduğu güçler dengesi ve onun kaba-maddeci içeriğinin ötesinde uluslararasıda daha yapısal-kurumsal bir toplumsallık-düzen fikri önerir gözükür. Bu öneri, egemen-devletlerin belirli kurum ve rejimler, kurallar ve fikri mekanizmalar ve zeminler aracılığıyla anarşi nedeniyle eksik olan düzen-meşruiyet ve toplumsallık imkanına ve inancına dayanır. Ayrıca bu toplumsallığı mümkün kılan belirli (demokratik-liberal) kültürel-normatif bir zeminin varlığı kabul edilir. Ne varki onlar, egemen-devletin sosyal-tarihsel olarak nasıl kurulduğu ve rasyonel-normatif temellerinin eleştirel bir sorgulamasıyla ilgilenmezler. Ne de bir gerçeklik alanı olarak uluslararasının tarihsel-kültürel ve normatif temellerini bağımsız bir şekilde ele alarak tartışırlar. Neoliberaler, kısacası, uluslararası ve egemen-devleti birlikte içeren sosyal-siyasal bir açıklamaya girişmez.

Yukarıda da belirtildiği gibi uluslararasının derin yapısal ilkesi olarak anarşi kavramı ile bu yapısal durumun çoğul rasyonel, özerk ve egemen devletlerin varlığıyla kurucu ilişkisi kabul edilmesine rağmen iki kurucu öncül arasındaki bu ilişki bütüncül bir perspektif içinde ele alınmamaktadır. Her iki öncül de sadece verili kabul edilir. Dahası belirli bir sosyo-politik topluluk fikrini (demokratik-liberal devleti) küresel siyasetin ideal formu ve evrensel normatif geçerliliğe sahip ilkeleri olarak alınmasına rağmen bu yapılmaya devam edilir. Sonuçta tıpkı neorealistler gibi neoliberaler de uluslararası gerçekliğinin sosyal-düşünsel içeriğini ve boyutlarını dikkate alan bütüncül bir açıklamasından kaçınır. Oysa özerk bir gerçeklik alanı olarak modern uluslararası fikrini sorunsallaştırmak için anarşi ve egemenlik arasındaki kurucu ilişkinin tam da bu sosyal-düşünsel ve normatif boyutlarını dikkate almak gerekir. Bir başka deyişle uluslararasıyla egemen-devlet arasındaki kurucu ilişkinin tarihsel-toplumsal bir çözümlemesi yapılmaksızın özerk bir gerçeklik alanı olarak uluslararasıda işbirliği, sosyallik ve ahlakiliğin imkanı da tartışılmaz. En başa dönecek olursak oysa tam da bu sorun, yani çoğul egemen-devletlerin oluşturduğu uluslararası düzende kolektif eylem ve birlikte varoluşun barışçıl koşulları, neoliberal yaklaşımın araştırma gündemini oluşturur.

Konstrüktivist yaklaşımın önemli ismi Alexander Wendt, uluslararasıın özerk gerçekliğine ve anarşi ve egemen devlet kavramları ile ontolojik bağına farklı bir bakış açısı getirerek yukarıda belirtilen şekilde bir soruşturmaya girişir. İki kavram arasındaki kurucu ilişkinin intersubjektif bir şekilde sosyal olarak inşasını; bu inşa sürecinin kimlik ve kültür eksenli sosyal-düşünsel yapısını konu edinir.⁸⁹ Açmak gerekirse Wendt, en genel anlamda, özerk bir gerçeklik alanı olarak uluslararasıın yapısal/holistik ve idealist/fikri açıklamasını geliştirmeye çalışır. Kendi deyimiyile “sosyal olarak inşa edilmiş uluslararası sistemin bir teorisini” kurmaya girişir. Wendt, uluslararasıın özerk bir gerçekliğe sahip olduğu (yani uluslararası yapının kurucu birimlerinin/egemen devletlerin karakter ve niteliklerinin ve etkileşimlerinin ötesinde kendi başına bir gerçekliğe dayandığını) ve anarşinin, bu gerçekliğin ayırtedici niteliği olduğu konusunda rasyonalist teorilerle aynı fikirdedir. Wendt’in bu iki noktayla ilgili (uluslararasıın özerk gerçekliği ve onun kurucu-tanımlayıcı ilkesi) getirdiği yenilik, uluslararası yapı ve anarşinin intersubjektif ve sosyal olarak inşa edildiğidir. Bundan dolayı uluslararasıını, belirli bir sosyalliği tanımlayan birden fazla anarşi fikri/kültürü tanımlar.⁹⁰

Uluslararası siyasal yapı ve bu yapının temel karakteristiği olan anarşi, egemen devletlerin karşılıklı etkileşiminin, eylemlerinin sonucu olarak sosyal bir şekilde kurulur ve devam eder. Wendt’in çözümlemesinde anarşi, kendi başınalık (*self-help*), güç politikası, görelî kazanç ve işbirliği kavramları, devletlerin yapıp etmelerine bağlı olan öznelerarası kurulmuş sosyal pratik, kurum ve süreçlerdir. Neorealizm ve neoliberalizmin verili kabul ettiği uluslararası siyasetin yukarıdaki özellikleri, belirli-tekil (Wendt’in deyimiyile örneğin Hobbesçu) bir anarşi kültürünü ifade eder, bu anlamda devletlerin kimlik ve çıkarlarından bağımsız düşünülemez. Hiç bir şekilde sosyal olarak inşa edilmiş ve bir kültürel bir formasyona dönüşmüş anarşinin, mantıksal ve zorunlu tek bir sonucu olamaz. Bu anlamda anarşi, uluslararası yapıya içkindir ve dışarıdan gelen dışsal bir özellik de değildir. Anarşi, devletlerin kendi kimlik ve çıkarları doğrultusunda belirledikleri eylem ve politikalarına dayanan bir pratiktir,

⁸⁹ Wendt’in konstrüktivist yaklaşımının genel bir değerlendirmesi için bakınız; Stefano Guzzini ve Anna Leander (Ed), **Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics**, London: Routledge, 2006

⁹⁰ Alexander Wendt, **Social Theory of International Politics**, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

kurumdur. Wendt'in deyiimiyle anarşi, devletlerin ortak bilgi zemini üzerinde gerçekleştirdikleri eylemlerinin ürünüdür.⁹¹

Bu anarşi fikri, uluslararası sosyal-düşünsel bir gerçeklik olduğu kanaatinde temellenir. Wendt'e göre uluslararası sosyal yapı asıl olarak kolektif anlayış/bilgiye yani kaba maddi unsurlara değil düşünsel-sosyal "idea"lara dayanır. Egemen devletler şeklinde örgütlenmiş sosyo-politik topluluklar, bu ortak dünya görüşü, epistemolojik zemin ve anlayışa dahil olarak, meşru kolektif özne olur ve böylece kimliklerini ve çıkarlarını belirler. Ayrıca bu kimliklere ve çıkarlara uygun davranış, politika ve stratejilerle de yapıyı kurup şekillendirirler. Yani yapı ve aktör/failler, karşılıklı olarak birbirini şekillendiren intersubjektif olarak inşa edilmiş sosyal pratik ve süreçlerdir. Uluslararası, egemen-devletlerin ortak bir bilgi zemini üzerinde sosyal olarak inşa edilmiş özerk bir gerçeklik alanıdır. Uluslararası, bu anlamda, egemen-devletlerin dahil olarak kendilerini kurup yeniden ürettikleri intersubjektif olarak kurulmuş sosyal gerçeklik olmaktadır.⁹²

Wendt'in uluslararası siyasetin sosyal teorisinin en özgün boyutlarından biri yukarıdaki çözümlemenin doğal sonucu olarak bir devlet teorisine dayanmasıdır. Bu, özgün bir boyuttur çünkü Wendt, tarihi-toplumsal bir gerçeklik olarak uluslararası ile egemen devlet (sosyo-politik topluluğun modern biçimi) arasında ontolojik bir bağ kurmakla kalmamış aynı zamanda uluslararası yapının kurucu ve temel unsuru olarak modern egemen devlete dair bir açıklama da getirmiştir. Tekrar vurgulamak gerekirse Wendt, uluslararası siyasetin sosyal ve yapısal bir teorisinin eş zamanlı olarak spesifik bir devlet teorisi gerektirdiğini iddia eder (Bu nokta, bu bölümün başında belirtildiği üzere rasyonalist teorilerde içkin olarak bulunan ama hiçbir zaman açıkça üzerinde durulmayan bir özelliktir. Dahası modern uluslararası fikrinin bir açıklaması için zorunlu bileşen olarak kabul edilir. Bu konuya aşağıda daha ayrıntılı olarak değinilecektir). Nitekim bu iddiası, onun uluslararası ilişkiler disiplindeki aktör/fail-

⁹¹ Alexander Wendt, "Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics", **International Organization**, Sayı 46, 1992, ss. 391-425.

⁹² Alexander Wendt, "Constructing International Politics", **International Security**, Vol. 20, No. 1, 1995, ss. 71-81.

yapı (*agent-structure*) sorunu ile ilgili tartışmalardaki tavrını da ortaya koyar.⁹³ Yukarıda da belirtildiği gibi uluslararası yapı ile egemen devlet karşılıklı olarak birbirini etkileyen şekillendiren bir ilişkiselliğe sahiptir. Egemen devletlerin eylemlerinden bağımsız bir yapı düşünülemez. Diğer yandan egemen devletler, politikalarını ve eylemlerini belirli yapılara (anarşik kültürlere) dahil olarak/katılarak elde ettikleri kimlik ve çıkarları doğrultusunda oluşturur. Yani uluslararası yapıyı etkileyen/kuran devlet davranışları, intersubjektif olarak kurulmuş belirli bir sosyal-tarihsel yapı içinde anlam kazanır ve oluşur. Yapı ve aktör/fail arasında eş zamanlı ve çift yönlü işleyen bir etkileşim ve inşa süreci vardır.

Wendt, devlet teorisini işte bu çerçevede içinde şekillendirir. O, öncelikle, devletin amaç ve bilinç sahibi aktör olarak bir benliğe-kimliğe sahip olduğu tezini kanıtlamaya çalışır. Devlet de tıpkı insanlar gibi istek, inanç, rasyonellik, amaçlılık gibi nitelikleri kendinde taşır. Kimlik ve çıkar sahibidir; kolektif bir varlık olarak o, bu nitelikleri kendine özgü öz-tanımlamalar ve kolektif bilgi zeminleri üzerinden bilinçli eylemler aracılığıyla kurar.⁹⁴ Devlete bu organik-bütüncül kimliği veren ise egemenliktir. *Egemenlik* ilkesi, devletin bilinçli eylemlerde bulunabilmesini, amaçlı bir varlık olarak kendi kimliğini belirleyebilmesini ve bu ikisi üzerinden uluslararası yapısını kurabilmesini sağlar. Wendt, devletle ilgili teorileri gözden geçirerek devletin bu insani-organik özelliklerinin yanında doğal-maddi-fiziksel temellerini de ele alır ve iki boyutu birlikte içeren (doğal ve insanî) bir devlet görüşüne ulaşır. Rasyonel, bilinç sahibi ve organik devlet fikri, yapı-aktör sorununda Wendt'in yukarıda kısaca değinilen formülasyonunun zorunlu bir bileşenidir çünkü, ona göre, sadece böyle bir devlet teorisi/fikri, uluslararası yapının aktörlerin/faillerin bilinçli karşılıklı eylemlerinin sosyal

⁹³ Alexander Wendt, "The Agent-Structure Problem in International Relations Theory", **International Organizations**, Vol. 41, No. 3, 1987, ss. 335-370.

⁹⁴ Alexander Wendt, "State as Person in International Theory", **Review of International Studies**, Cilt 30, Sayı 2, 2004, ss. 289-316. Wendt'in devletlerin kişiler olduğu tezinin bir eleştirisi için bakınız; Colin Wight, "State Agency: Social Action without Human Activity", **Review of International Studies**, Cilt 30, Sayı 2, 2004, ss. 269-280. Wendt ve Wight arasındaki tartışmanın bir değerlendirmesi için bakınız; Jacob Schiff, "'Real'? As if Critical Reflections on State Personhood", **Review of International Studies**, Cilt 30, Sayı 2, 2004, ss. 363-377.

bir inşası olduğu iddiasını destekler.⁹⁵ Kısacası, organik egemen devlet ile özerk sosyal bir gerçeklik olarak uluslararası siyasi yapı birbirini gerektirir ve kurar.

Peki Wendt, tarihi toplumsal bir gerçeklik olarak uluslararası anarşik yapı hakkında ne söylemektedir? Öncelikle Wendt de, tıpkı neorealist ve neoliberaler gibi, uluslararası yapı ile anarşi arasında ontolojik kurucu bir bağ öngörmektedir. Wendt'e göre anarşi, uluslararası tarihi-toplumsal gerçeklik alanının derin yapısal özelliğidir. Bununla birlikte anarşi, kolektif bir epistemik zemine dayanan kimliklere sahip egemen devletlerin bilinçli eylemlerince kurulmuştur. Bu anlamda, ortak epistemik bir temele ve ortak bir dünya görüşüne dayanır ve düşünsel-fikri bir içerik taşır. Diğer yandan uluslararası derin yapısal ilkesi olan anarşinin bu içeriği, çoğuldur; egemen devletlerin intersubjektif bir alanda sosyo-kültürel olarak inşasına bağlı olarak zamanla evrilip değişir. Nitekim Wendt, Avrupa merkezli modern uluslararası sistemin tarihsel evrimine de denk gelen üç anarşi kültürünü birbirinden ayırteder: Hobbesçu, Lockeçu ve Kantçı. Her bir anarşi kültürüne özgü farklı sosyallik ilkeleri ve epistemolojik zemin geçerlidir. Hobbesçu anarşi kültürü, düşman (*enmity*) algısına göre hareket eden egemen devletlerden oluşur. Bu, güç politikası, hayatta kalma güdüsü, güvenlik çıkmazı gibi realist politikaların geçerli olduğu bir çatışma kültürüdür. Bu kültür içinde yukarıdaki politikaları takip eden devletler, birbirini düşman olarak sürekli ve karşılıklı olarak kurar ve böylece Hobbesçu yapısal kültür, süreklilik kazanır. Lockeçu kültürde rekabet ilkesi, devletlerin karşılıklı olarak birbirlerinin kimliğini belirler. Bu kültürde egemen devletlerin, birbirlerinin varlığının ortak refaha, karşılıklı kazanca ve kolektif güvenliğe katkıda bulunduğu düşüncesinden hareket edebileceği varsayılır. Son olarak Kantçı kültür ise dost kategorisi üzerinden kurulur. Kolektif güvenlik ve ortak normatif zemin, devletlerin kimlik ve çıkarını belirlerken bu kimliğe sahip devletlerin eylemleri uluslararası yapısal içeriğini yani anarşi kültürünü oluşturur.⁹⁶

Öyle görünüyor ki Wendt, anarşi kavramına regulatif bir anlam yükler, tanımlanmış, verili ve nesnel bir içerik atfetmez. Anarşi, intersubjektif olarak egemen-devletlerin eylemlerince inşa edilen sosyo-kültürel bir kurgudur. Tarihsel ve toplumsal

⁹⁵ Devlet teorisinin daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bakınız; Wendt, **Social Theory of International Politics**, ss. 193-246.

⁹⁶ A.g.e. , ss. 246-313.

koşullar doğrultusunda değişir. Bu biçimiyle neorealist ve neoliberallerin kaba maddeci, verili, değişmez, tarih-ötesi ve daha da önemlisi kurucu-düzenleyici anarşi fikrinden ayrılır. Uluslararasıın özerk yapısının tanımlayıcı ilkesi olan anarşinin, sosyo-kültürel kurulumunun bir çözümlenmesini yapar. Ayrıca anarşinin bu sosyo-kültürel tanımıyla çoğul egemen-devletlerin varlığının kurucu ilişkisini gösterir. Böylece bir anlamda küresel siyasette çoğul egemen-devletlerin kendilerini uluslararası normlar, çıkarlar ve kurumlarda somutlaşan ortak bir epistemolojik zemin üzerinden nasıl ürettiklerinin sosyal teorik bir açıklamasını yapar. Bu açıklama ayrıca uluslararasıında sosyallığın imkanının koşullarını ve niteliklerini ortaya koymaya çalıştığı ölçüde neoliberal bakış açısından farklılaşır.

Bununla birlikte anarşi kavramı, tarihi-toplumsal gerçeklik alanının yani uluslararasıın kurucu ontolojik ilkesi olma özelliğini devam ettirdiğinden rasyonalist gelenekte (neorealizm ve neoliberalizm) ona yüklenen kurucu yerini ve normatif işlevini hala sürdürmektedir. Wendt, anarşinin tarihsel olarak bu işlevi nasıl kazandığını ve modern sosyo-politik topluluk düşüncesinin tanımlayıcı ve kurucu ilkesi olan egemenlik fikrinin (egemen-devletin) dayandığı normatif ve tarihsel-kültürel temelleriyle ilişkisini tartışmasına dahil etmez. Egemen devletin, eş zamanlı olarak üretim biçimi ve belirli bir sosyal formasyon içinde nasıl geliştiği ve dünya düzeniyle karşılıklı ilişkisine dayanan bir uluslararası fikri onda kayıptır. Dahası egemen-devletin belirli bir topluluk üzerinden mutlak iktidarını kurarken uyguladığı dışlamaları ve ötekileştirmeleri ve buna eşlik eden etik-normatif tanımlamaları ve hükümleri dikkate almaz. Aynı şekilde bu etik-normatif ilkelerin uluslararasıın sosyal kurulumundaki yerine bakmaz. Bir anlamda modern egemenlik ve anarşi fikri, onun uluslararası gerçekliğin sosyal teorisini önceleyen, kuran iki ontolojik öncül olarak kalmaya devam eder. Bu yüzden Wendt'in uluslararasıın sosyal açıklamasında anarşi kavramının bu normatif konumu ile modern siyaset düşüncesinde egemenlik kavramının belirleyici yeri arasında kurduğu ilişki, onun rasyonalist gelenekle paylaştığı temel bir öncüle bizi götürür. Bu öncül, modern uluslararası fikrini kuran sosyo-kültürel bir kavram olarak anarşinin bu normatif boyutunun aslında modern egemenlik fikriyle doğrudan ilişkili

olmasıdır.⁹⁷ Nitekim bu son iki boyut, özellikle, neo-Gransici eleştirel yaklaşım ve post-yapısalcı çözümlerinin yaptığı felsefi sorgulamalar sonucunda açıklık kazanacaktır.

IV- TARİHSEL BİR YAPI OLARAK ULUSLARARASI: SOSYAL GÜÇLER, DEVLETLER VE HEGEMONYA

Neo-Gransici eleştirel teorinin kurucu ismi kabul edilen Robert W. Cox, uluslararası fikrinin (*the international*) tarihi-toplumsal olarak inşa edilmiş sürekli değişen ve evrilen bir tarihsel yapı (*facts-mades*) olduğunu söylerken, Wendt'in verili aldığı temel öncülleri yani egemen-devleti ve egemen-devletler sistemini, tarihsel-sosyal bağlamlarına yerleştirerek onlara içkin olan ideolojik-normatif anlamları da açığa çıkarır. Cox, modern dönemde egemenliğin zaman içinde aldığı farklı biçimlerinin (devlet formları) üretim ilişkileri, sosyal güçler/sivil toplum formasyonları ve dünya düzenleriyle karşılıklı ilişkisini kurar ve buradan hareketle tarihsel bir yapı olarak uluslararası fikrini geliştirir. Cox'un amacının, bu bakımdan, uluslararası tarihsel-toplumsal yapılar olarak farklı eylem/analiz düzlemlerinin (devlet, toplum ve dünya düzenleri) karşılıklı etkileşimi içinde nasıl kurulup sürdürüldüğünü, temel bileşenlerini ve içerdikleri (değişim ve dönüşüm) potansiyellerini ortaya koymak olduğu söylenebilir.⁹⁸ Cox, bu tarihselci yaklaşımını neorealizm ve neoliberal kurumsalcı uluslararası ilişkiler paradigmasının⁹⁹ temeli olduğunu düşündüğü pozitivist bilim

⁹⁷ Wendt'in son çalışmalarından birisinin başlığında dahi bu açıkça görülür. Alexander Wendt, "Why a World State is Inevitable: Teleology and the Logic of Anarchy", **Unpublished Paper**, Chicago University, 2003. Bu makaledeki yukarıdaki saptamayla ilişkili olan iki noktaya dikkat çekilmelidir. Birisi egemenlik ilkesinin modern siyasal tasavvuru belirlemesi ve dolayısıyla anarşi kavramını ve uluslararası fikrini kurmasıdır. Diğeri ise egemenlik fikrinin dayandığı ilerlemeci zaman anlayışıdır. Evrenselliğin, aklın, tarihin ve düzenin imkânın şartı olarak egemenlik (siyaset) zamanla anarşiyi (uluslararası) kapsayarak genişleyip ilerleyecektir. Uluslararası ontolojik yoksunluğu ancak bu şekilde ortadan kalkacaktır. Yani ya egemenlik ya anarşi; ya yaşam ya da ölüm: Böylelikle en başa yani neorealist öncüle ve ontolojiye geri döneriz!

⁹⁸ Yakın zamanlardaki bir yazısında Cox, tarihi-toplumsal bir inşa olarak uluslararası fikrinin evrimini ve son dönemde aldığı yeni biçimleri ve olası yönünü tartışır. Cox'un küresel siyasete dair bilimsel duruşunu yansıtmaya açısından yani bir gerçeklik alanı olarak uluslararası tarihsel-toplumsal bilgisinin özgünlüğüne yaptığı vurgu bakımından bu çalışma özellikle ilgiyi hak eder. Robert W. Cox, "The International' in Evolution", **Millennium: Journal of International Studies**, 35, 2007, ss.513-528.

⁹⁹ Alexander Wendt de kendini bütünüyle rasyonalist-pozitivist gelenek dışında görmez. Bir taraftan pozitivistizmin (sosyalliğin bilgisinin imkanı konusundaki) temel iddiasını paylaşırken diğer taraftan sosyal bilginin doğasının doğaninkinden farklı olduğunu ve sosyal olarak kurulduğunu da savunarak 'orta bir yol' benimser. Bakınız Alexander Wendt, **Social Theory of International Politics**, s. 40 ve Wendtçi konstruktivistizmin pozitivistizm-post-pozitivistizm tartışmasındaki yerini ele alan bir değerlendirme için

anlayışının eleştirisi üzerinden geliştirir. Dolayısıyla Cox'un entellektüel müdahalesini daha iyi anlayabilmek için öncelikle, ama kısaca, pozitivist bilim anlayışına bakmak gerekir.¹⁰⁰

Pozitivizm, çözümlenmeye çalıştığı dünyayı verili (*given*) olarak alır. Doğanın bilgisini amaçlayan fizik bilimlerin yöntemini sosyal dünyaya taşır. İnsan iradesinin dışında görülen bir gerçeklik alanı olarak sosyal dünya ile öznel insan arasında kategorik bir ayrım öngörür. Araştırmacı ile çözümlenme nesnesi yani özne ile nesne birbirinden bağımsız ayrı yapılarıdır. Bilimin görevi, araştırmacının *öznel*liğini aşarak verili sosyal dünyanın *nesnel* bilgisini elde etmektir. Pozitivist yöntem bilim, Cox'a göre, bu varsayımlara dayanarak bağımsız verili dünyanın yasalarına, sözde evrensel geçerliliğe sahip kanunlarına ulaşmayı amaçlar. Bu amaç için tarihi-toplumsal gerçekliği parçalara ayırır, denetlenebilir belirli alanlar kurar ve sadece bunlara odaklanarak, yani bütünü dışarıda bırakıp diğer etkenlerin değişmediğini varsayarak, nesnel ve sınanabilir bilgi iddiasında bulunur. Gerçekliğin belli bir kısmına ilişkin nedensel yasaların keşfine dayanan bilgisinden hareketle, bu bütünün geneli için de geçerli olduğunu varsaydığı açıklamalara ulaşır. Pozitivizm, bu genel-geçer açıklamalara, sosyalliğin genel bilgisi olarak gördüğünden tarih ötesi, değişmez kavramsal çerçeveler olarak bakar. Bundan dolayı, Cox'a göre, tarihsel bilgi ve anlayıştan yoksun, tarih dışı bir tutumu yansıtır. Uluslararası ilişkilerde neorealizmin temsil ettiği bu yaklaşımdan uluslararası ilişkilere bakıldığında, uluslararası yapının temel ilkesi (anarşi), aktörlerin temel güdüsü (güç arayışı) ve etkileşimlerinin genel sonucunun (güç dengesi) her yerde ve her örnek için uygulanabilen genel-geçer yasalar olduğu kabul edilir; uluslararası sosyal gerçekliğin bu evrensel yasalarının tarihin bütün

bakınız: Emanuel. Adler, "Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics", **European Journal of International Relations**, Cilt 3, Sayı 3, 1997, ss.319-364.

¹⁰⁰ Cox'un entellektüel bir biyografisi ve yaklaşımının kökenleri ve bağlantılarıyla ilgili bir değerlendirme için bakınız; Anthony Leysens, **The Critical Theory of Robert Cox: Fugitive or Guru?**, New York: Palgrave Macmillan, 2008; Cox'un neo-Gramscici yöneliminin çeşitli yönlerden eleştirel değerlendirmelerinin bulunabileceği bir derleme için; Alison J. Ayers (Ed.), **Gramsci, Political Economy and International Relations Theory: Modern Princes and Naked Emperor**, New York: Palgrave Macmillan, 2008; Cox üzerine Türkçe yazılan müstakil tek çalışma olarak bakınız; Burcu Bostanoğlu ve Mehmet Akif Okur, **Uluslararası İlişkilerde Eleştirel Kuram: Hegemonya, Medeniyetler ve Robert W. Cox**, Ankara: Gazi Kitabevi, 2008.

dönemlerinde geçerli, tarihi-önceleyen veya tarihötesi nitelikler olarak algılandığı görülür.¹⁰¹

Buna karşın Cox, sosyal gerçeklikle ilgili bambaşka bir ontoloji savunur. Ona göre; "...tarihsel yönelimli, yorumsamacı epistemoloji, özne ve nesneyi tarihsel dünya içinde karşılıklı olarak ilişkili bir bütün olarak görür".¹⁰² Bu yaklaşım, bir dizi temel öncüle dayanır. Buna göre tarihi, insanlar yapar ve tarihin bu yapım sürecine eşlik eden sosyal gerçekliğin kurucusu da, dolayısıyla, insanlardır. Bu yüzden sosyal gerçeklik verili, bağımsız değil inşa edilmiş, öznelerarası bir bütünlüktür. Cox'un tarihsel yöntem olarak adlandırdığı bu yaklaşımda, bu yüzden, özne ve nesne özdeştir. Araştırmacı incelediği nesnenin bir parçası olduğu gibi araştırma nesnesinin kendisi, öznelerarası olarak kurulmuş iradi, anlamlı bir yapıdır. Cox, sosyal gerçekliğe yani temel inceleme nesnesine, bilinç sahibi özneler tarafından tarih içinde inşa edilmiş olduklarından, *tarihsel yapılar* adını verir. Bütünden parçalara bakan tarihselci yaklaşım, aynı zamanda, tarihsel yapıların kökeni ve yapısal dönüşümün imkanlarına odaklanarak normatif bir ideali de içerir. İnceleme birimi (*unit of analysis*) olarak tarihsel yapılar, bireysel ve kolektif eylemin asıl zemini, imkanının biricik koşuludur. Bu yüzden sosyal gerçekliğin bilgisi için ilk yapılması gereken bu tarihsel yapının tanımlanmasıdır. Yani öncelikle birey ve kolektif insan topluluklarının fiil ve eylemlerini kısıtlayan, şekillendiren ve onlara yön veren (tarihsel) sosyal ontolojinin farkında olmak gerekir. Bir başka deyişle ontoloji, epistemolojiyi önceler. Cox'un tarihsel yapılarla ilgili uyardığı bir nokta ise onların, gerçekliğin kesin ve tam bir temsili olmadığıdır. Mutlak değildir; davranış, fikir ve kurumların belli bir dönem içinde süreklilik kazanarak genel norm ve ölçüt olması durumunu ifade ederler. Bu yüzden, tarihsel yapıları zaman ve mekan açısından sınırlı bütünler olarak görmek gerekir. Dahası onların insan eylemleri alanının belli bir kısmına, ama bütün ile diyalektiği içinde, odaklandığını unutmamak önemlidir.¹⁰³

¹⁰¹ Robert W. Cox, Robert Cox ve Timothy J. Sinclair (Hızl.), "Realism, Positivism and Historicism", **Approaches to World Order**, Cambridge: CUP, 1996, ss.51-53.

¹⁰² Robert W. Cox, "Towards a Posthegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", Robert Cox ve Timothy J. Sinclair (Hızl.), **Approaches to World Order**, Cambridge: CUP, 1996, s. 147.

¹⁰³ Robert W. Cox, "Social Forces, States and World Order: Beyond International Relations", Robert W. Cox ve Timothy J. Sinclair (Hızl.), **Approaches to World Order**, Cambridge: CUP, 1996, ss. 98-100.

Cox, tarihsel yapının etkileşim içindeki üç temel unsurunu ayırır: maddi kaynaklar, fikirler ve kurumlar. Bu bileşenler, hiçbir şekilde mekanik bir ilişki içinde değildir. Karşılıklı olarak birbirini etkiler, kurarlar. Maddi kaynaklar; coğrafi, teknolojik ve örgütsel güç ve yetenekleri içerir. Bu güç ve yeteneklerin sağladığı birikim, refah ve zenginlikleri (örn. endüstri, silah) ifade eder. Fikirler, bir taraftan, fiil ve eylemlere şekil veren sosyalliğin dayandığı öznelerarası anlam dünyasından, paylaşılan bilgi-bilimsel çerçeveden oluşur. Bu kolektif anlam dünyası çerçeveleri tarihseldir, tarihin başka dönemlerinde ve başka coğrafyalarda aynı şekilde ifade edilmeyebilir. Örneğin sosyo-politik topluluğun ideal biçimi olarak egemen devlet fikri, bu egemen devletlerin ilişkilerini düzenleyen diplomatik ve hukuki teamüller, modern uluslararası düzene özgüdür. Fikirler, diğer taraftan, “farklı insan topluluklarının sahip olduğu sosyal düzenin kolektif imajlarıdır”. Bunlar; adalet, güç ilişkilerinin yapısı, meşruiyet, kamusal yarar, eşitlik gibi konulardaki farklı toplumsal tasavvurları temsil eder. Cox’a göre, fikirlerin ilk türü, belirli bir tarihsel yapının tümünü kapsayan ve sosyalliği kuran öznelerarası anlam dünyasını ifade ederken ikincisi yani kolektif imajlar çeşitli ve birbiriyle çatışan görüşler olabilir. Tarihsel yapının üçüncü bileşeni kurumlar ise, maddi kaynaklar ile fikirlerin belirli bir şekilde yapılanmasıdır. Bu özgün yapılanma, eylemlere çerçeve sunarak bir sosyal düzeni sürekli kılar. Bu açıdan bir taraftan belli bir kolektif imajı ve güç ilişkisini yansıtır, diğer taraftan, farklı imajlar ve güç ilişkilerinin karşılaştığı, belirleyici olmak için çatıştığı zemindir.¹⁰⁴

Cox, sosyal gerçekliğe dair geliştirdiği tarihsel yapı fikrini uluslararası ilişkilere, yada onun çözümlemesini daha doğru bir şekilde yansıtan ifadesiyle, küresel siyasete uygular. Küresel siyaset, içiçe geçmiş üç düzlem ve eylem alanını içerir; üretim süreci içinde şekillenen sosyal güçler (*social forces*), devlet ve toplum bütünlüğü hakkındaki soruşturmaya dayanan devlet biçimleri (*forms of state*) ve devletler topluluğu için geçerli olan temel sorun alanlarını, bir başka deyişle, araştırma gündemini tanımlayan güçlerin belirli yapılanmasını ifade eden dünya düzenleri (*world orders*). Bu üç düzlem ve faillik alanı, karşılıklı olarak birbirini etkiler ve kurar. Bir taraftan tabandan yukarıya doğru işleyebilir. Üretim yapılanmasındaki değişim, sosyal güçlerde, sosyal güçlerdeki yeni yapılanma devlet biçimlerinde değişime yol açar.

¹⁰⁴ Cox, “Social Forces, States and World Order”, ss. 98-99.

Devlet biçimlerindeki bu değişim, belli bir sürekliliğe ve etkigücüne ulaştığında dünya düzenlerinde bir dönüşüme zemin hazırlar. Diğer taraftan etkileşim yukarıdan aşağıya doğru da olabilir. Ulus-aşırı güçler ve belirli dünya düzenleri, devlet biçimlerini ve dolayısıyla sosyal güçler ve üretim yapılanmasını dönüştürebilir. Aynı şekilde devlet biçimleri de tahakküm kurarak veya başka yollarla diğer düzlemleri etkileyebilir.¹⁰⁵ Cox, sonuç olarak, bunlar arasında hiyerarşik ve mekanik bir ilişki öngörmez. Küresel siyasetin bu üçlü yapısı tarihsel yapının işleyiş mekanizmasını, güç yapılanmasını ve dönüşüm potansiyellerini açıklar. Bunlar arasındaki karşılıklı etkileşimin biçimi, bir tarihsel yapı içindeki küresel siyasetin sosyal güç yapılanmasını, yani uluslararası şekillendirir.

Hegemonya; Cox'un maddi kaynaklar, fikirler ve kurumlardan oluşan tarihsel yapı ve küresel siyasetin sosyal güçler, devlet biçimleri ve dünya düzenlerini içeren faillik alanları çözümlemesini kendinde toplayan kritik önemde bir kavramdır. Cox, küresel siyasetin üçlü bileşene dayanan temel yapısının nasıl oluştuğunu, devam ettiğini ve dönüştüğünü; maddi güç, fikirler ve kurumları içeren bir kavram olarak hegemonya üzerinden gösterir. Böylece o, hem tarihsel bir yapı olarak dünya düzeninin bütününe maddi kaynaklar, fikirler ve kurumlar arasındaki etkileşim içinde nasıl kurulduğunu hem de sosyal güçler, devlet formları ve dünya düzenleri aracılığıyla bu yapının nasıl dönüşüp, değiştiğini açıklayabilmektedir.¹⁰⁶ Cox'un yeniden okumaya tabi tuttuğu Gramsciyen hegemonya kavramı, en temelde, rıza ve zorlamadan oluşur. Zora, kaba güce dayalı tahakkümü de kapsayan belirli değerleri ve bu değerlerin kurumsallaştığı sosyal ve kültürel kurum ve pratikleri içeren bir anlamı vardır. Hegemonya kavramı, gücün askeri-maddi kaynaklarına ek olarak yapısal, kurumsal ve pratik temellerini de çözümlenmeye dahil eder.¹⁰⁷

Küresel hegemonya, dolayısıyla, uluslararası güç ilişkilerinin belirli bir şekilde yapılanmasını ifade eder. Bu yapılanma, asıl olarak askeri-coğrafi bileşkenlerce değil

¹⁰⁵ A.g.e. , ss. 100-101

¹⁰⁶ A.g.e. , s. 105.

¹⁰⁷ Cox, hegemonya kavramını Antonio Gramsci'nin metinlerinin ayrıntılı bir okumasını yaparak yeniden yorumlar. Burada bu konunun detaylarına giremeyeceğim, daha fazla bilgi için bakınız; Robert W. Cox, "Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method", Robert Cox ve Timothy J. Sinclair (Hzl.), **Approaches to World Order**, Cambridge: CUP, 1996, ss. 124-133.

sosyal ilişkilerdeki değişimlerce şekillenir. Cox, küresel hegemonya kavramını modern tarihsel yapı içinde üç hegemonik dönemi saptayarak ayrıntılandırır. 1789-1873 yılları arasına denk gelen liberal uluslararası düzen, 1873-1945 arası emperyalist rekabetin belirleyici olduğu dönem ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında temsil eden ABD'nin öncülük ettiği neoliberal dünya düzeni.¹⁰⁸ Her dönemdeki hegemonik düzen; sosyal güçler, devlet formları ve dünya düzenleri arasındaki diyalektik etkileşimin bir ürünü ve aynı zamanda etkeni olan bir hegemon tarafından kurulur. Açıklamak gerekirse küresel hegemonik düzen, dünya ekonomisi içindeki tüm devletleri kapsayan belirleyici bir üretim örgütlenmesini, farklı ülkelerdeki sosyal güçleri birleştiren sosyal ilişkiler ağını ve devletler ve sosyal güçlerin davranışlarına yön veren evrensel normlar ve kurumları içerir.¹⁰⁹

Hegemonya, sonuç olarak, sosyal ve ekonomik açıdan güçlü devletin dayandığı ulusal üretim örgütlenmesini ve buna eşlik eden çıkar, ideoloji ve kurumları küresel ölçekte kabul ettirmesidir. Hegemonik dünya düzeni, küresel bir sivil topluma, ilke olarak evrensel değerlere, uluslararası kurum ve mekanizmalara dayanır.¹¹⁰ Tekil bir sosyal gücün, dayandığı sınıfsal-siyasal çıkar, norm ve ideolojinin küresel kurum ve pratikler aracılığıyla evrensel bir temsil olarak kurulmasıdır. Böylece Cox, hegemonya kavramıyla tarihsel yapının temel bileşenlerini küresel siyasetin kurucu unsurlarıyla birleştirerek modern uluslararası düzendeki güç yapılanmasını açığa çıkarır. Daha da önemlisi bu düzene içkin dönüşüm ve değişim potansiyellerini de çözümler. Bir taraftan tarihsel yapı kavramına içkin unsurlar aracılığıyla modern uluslararası fikrini tarihselleştirir ve böylece onun dayandığı normatif, sosyo-kültürel ve (maddi-askeri) güç ilişkilerini ortaya çıkarır. Diğer taraftan küresel siyasetteki düzen konusuna, temel

¹⁰⁸ Cox'un doğrudan bu konuyu ele aldığı çalışması için bakınız; Robert W. Cox, **Production, Power and World Order: Social Forces in the Making of History**, New York: Columbia University Press, 1987.

¹⁰⁹ Örneğin yukarıdaki üçlü sınıflama içinde ilk dönemdeki İngiliz hegemonyasını; deniz gücüne dayanan askeri üstünlük, iktisadi liberalizm, altın standardı ve kıta Avrupası'ndaki siyasi etkisi oluşturuyordu. İkinci dönemde bunun yerini tekil devletlerin güçlenmesini öngören korumacılık, tek başına hegemonya kuramayan devletlerin oluşturduğu milletler cemiyeti, emperyal yayılma tanımlamaktaydı. II. Dünya Savaşı sonrasına denk gelen üçüncü dönemde ise neo-liberal bir hegemonya kuruldu. Amerikan şirketlerinin hakim olduğu küresel ekonomi, yaratılan uluslararası kurumlar ve askeri güç aracılığıyla sürdürüldü. Keynezyen politikalarla bir yandan devletler refah politikalarıyla güçlendirilerek sosyal çatışmaları bastırabilecek güce kavuştu diğer taraftan uluslararası kurumlar aracılığıyla sınırlandırılarak hegemonik çıkarlara tabi kılındı. Cox, "Social Forces, States and World Order", ss. 103-104.

¹¹⁰ Cox, "Gramsci, Hegemony and International Relations", ss. 133-140.

aktör olarak devletin sosyo-kültürel temellerine (toplum-devlet bütünlüğüne) ve dünya düzenleriyle (uluslararası yapı) ilişkisine dikkat çekerek yapısal bir açıklama getirir. Şimdi bu açıklamayı biraz daha ayrıntılandıralım.

Ana akım uluslararası ilişkiler teorilerinin askeri-ekonomik yeteneklere atıfla tanımlanan devlet merkezli açıklamasına karşı çıkararak sosyal güçler (üretim örgütlenmesine dayanan sosyal ilişkiler yapısı) ve dünya düzeniyle etkileşim içinde tarih içinde sürekli değişen formlara sahip bir devlet fikri geliştirir. Devlet, belirli bir ülkede üretim yapılanmasına dayanan sınıfsal güç ilişkilerinin ürettiği sosyal bir yapıdır, yani bir siyasal iktisata, sosyal güç rejimine dayanır. Ayrıca dünya düzeniyle, onun norm, kurum ve pratikleriyle etkileşimde olduğu için uluslararası yapı tarafından sürekli bir şekilde kısıtlanır, yönlendirilir ve şekillenir. Dolayısıyla egemen devlet artık varlığı kendinden menkul, evrensel ve doğal güdülerle hareket eden verili bir aktör değil, tarihsel ve sosyal olarak kurulmuş biçimi (merkantilist, korporatist ve neoliberal devletler vb.) sürekli değişen evrilen bir yapıdır. Sonuç olarak Cox'un yukarıda kısaca özetlenen yaklaşımı, devletlerin askeri-politik etkileşimi olarak görülen uluslararası fikrini aşmayı hedefler. Uluslararasıın bu yeni tanımı "devletleri, hem evrilen toplumların bir ürünü hem de bu toplumları şekillendiren birimler olarak görür. Toplumlar ise daha geniş bütün olan dünya düzeni tarafından yapılandırılır ama aynı zamanda bu düzeni kurarlar."¹¹¹

Cox, sadece tarihsel bir yapı olarak uluslararasıın hegemonik yapısıyla değil aynı zamanda hegemonik olmayan dünya düzenleriyle de ilgilenir. Bu bağlamda o hegemonik olmayan dünya düzenleriyle ilgili üç olasılık üzerinde durur: post-hegemonya, post-westfalya ve post-küreselleşme.¹¹² Bunların içerisinde post-hegemonik dünya düzeninin imkanlarına yoğunlaşmayı tercih eder. Bu dünya düzeni, tekil bir sosyal formasyonun, devletin veya tarihsel yapının tahakküm kurmadığı, farklı medeniyetlerin, sosyo-politik toplulukların ve tarihi-toplumsal yapıların birarada varolabildiği ortak zemine ve çoğulcu bir dünyaya işaret eder. Nitekim Cox'un son çalışmalarını derlediği kitabının, bu ortak zeminin neler olabileceğiyle ilgili bir soruşturma olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu kitap, önceki çalışmalarının doğrudan

¹¹¹ Cox, "The International in Evolution", s. 514.

¹¹² Cox, "Towards a Posthegemonic World Order", ss.151-156.

incelemediği, ekoloji, feminizm, kimlik, çoğulculuk, ahlak ve daha çok da sivil toplum, kültür ve medeniyet kavramlarına odaklanır.¹¹³

Bu odak, sadece Cox'un düşüncesindeki gelişmeyi değil (üretim örgütlenmesinin siyasal topluluk biçimlerine etkisinden ve hegemonyanın kurulması ve el değiştirmesinden çoğul medeniyetleri içeren hegemonik olmayan bir dünya düzeninin normatif ve rasyonel gerekçelendirilmesine) aynı zamanda tarihsel-toplumsal bir yapı olarak (modern) uluslararası evrimine ve değişimine de işaret eder. Cox'a göre uluslararası fikrinin evrimi yani modern uluslararası düzenin gelişimi ve küresel siyasetin çağdaş koşulları, ikibinli yıllarda tarihsel yapının yukarıda tartışılan üç bileşeninden birisi olan fikirleri (*ideas*) önplana çıkarmıştır.¹¹⁴ Çağdaş dünya siyasetini, küreselleşme ve hegemonya sonrası dünyayı anlamak için, düşünsel yapının maddi koşullarla diyalektik ilişkisinin sonucu olan kültür, sivil toplum ve medeniyetleri çözümleme birimi olarak almak gereği vardır.

Medeniyet/ler, insanın tarihi toplumsal varlığının maddi koşullarıyla özenelerarası kurulan anlam dünyası arasındaki karşılıklılığı ve uygunluğunu ifade eder. Bilinç ve akıl sahibi insanın, fizik-maddi gerçeklikle girdiği diyalektik ilişkinin belirli bir topluluğun düşünce ve eylemlerinde bir süreklilik kazanarak kurumsallaşmasıdır. Dolayısıyla, belirli bir insan topluluğunun belirli bir gerçeklik fikrine yani ontolojiye ve sahip olduğu ortak bilgi çerçevesine işaret eder. Bu anlamda Cox'a göre medeniyetleri; zaman ve mekan, birey-topluluk ilişkisi ve kozmoloji hakkındaki düşünceleri birbirinden ayırıştırır.¹¹⁵ Bununla birlikte daha çok pratik bir aidiyeti ifade eder; belirli bir kültür ve topluluğun tarihsel kolektif bilincini, yaşam tarzını, gündelik yaşam pratiklerini, ortak sağduyuyu, davranışlarda iyi ve kötü ölçütünü ve sosyal ve fizik

¹¹³ Cox, başka bir çalışmasında küresel düzenin üç değil iki yönde evrilme eğilimi gösterdiğini söyler. İlki, tek bir hegemonik gücün, ekonomik küreselleşme ve kültürel tektipleşmeyi askeri-siyasi güç temerkuzuyla sağladığı bir dünya. Diğeri ise farklı ülkelerin iktisadi ve siyasi gelişmelerini kendi kültürel özellikleri doğrultusunda gerçekleştirdiği ve farklı medeniyet geleneklerinin bir arada var olduğu çoğulcu bir dünya düzeni. Bakınız Robert Cox, "Universality, Power and Morality", Robert Cox ve Michael G. Schechter (Hızl.), **The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilization**, Routledge: London, 2002. ss. 57-75, s. 72.

¹¹⁴ Cox, "The International in Evolution", s. 516-517.

¹¹⁵ Robert Cox, "Civilizations and World Order", Robert Cox ve Michael G. Schechter (Hızl.), **The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilization**, London: Routledge London, 2002, 176-188.

gerçeklikle ilişkinin biçimini şekillendirir.¹¹⁶ Bu anlamda, tarihsel yapı fikrinin başka bir ifadesidir. Yani belirli bir zaman ve mekanda bireysel ve kolektif eylem için gereken zemini, rasyoneli ve temeli sağlayan tarihsel olarak kurulan ve evrilen bir düşünsel ve kurumsal pratik ve yapıdır.

Çağdaş küresel siyaseti farklı tarihi-toplumsal yapılar, sosyal formasyonlar ve sosyo-politik toplulukların tanımladığı medeniyetlerden oluşan çoğulcu bir düzen olarak gören Cox, ikinci adım olarak, medeniyetler arası çoğulcu bu düzeni bütünüyle kuşatacak ortak ilkelerin anahatlarını belirlemeye çalışır. Özetlemek gerekirse bunlar; farklı medeniyet geleneklerinin karşılıklı olarak tanınması, tüm yaşamın biyosfere bağımlı olduğunun kabulü, çatışmaların üstesinden gelmenin bir yolu olarak şiddete başvurmanın terkedilmesi, sosyal kutuplaşma ve yabancılaşmaya engel olup sosyal eşitlik ve adaleti desteklemek ve temel insan hakları konusunda mutabakattır. Daha somut ifadelerle Cox, ekonominin sosyal ve kültürel ihtiyaçlara göre şekillendiği, her bir medeniyete içkin bu sosyal ekonomilerin biyosfere yerleşik ve onunla uyumlu bir biçimde oluştuğu, farklılığı tanıyan temel insan haklarının normatif çerçeveyi temsil ettiği bir dünya düzeni öngörür. Cox'a göre böyle bir dünya düzeninin itici gücü ise medeniyetlerin kendi içinde gelişen sivil toplum ve toplumsal hareketlerdir. Sivil toplum, bir medeniyet içinde ortak sağduyuyu ve kolektif bilinci temsil eden ve harekete geçiren, farklı medeniyetlerle yatay bir şekilde iletişim ve ilişki kurarak evrensel normlar oluşturan başlıca temel aktördür. Çoğul bir dünya için evrensel bir dil ve pratik üretebilen sivil toplum ve toplumsal hareketler, içinden çıktığı medeniyetin değişim motoru ve tarihteki yerinin de belirleyicisi olur.¹¹⁷

Cox'un uluslararası fikrinin konumuz açısından en dikkat çekici boyutu; tarihsel-sosyal olarak kurulan modern uluslararası evrensellik ve tikellik (*particularism*) ilişkisi sorununa odaklanmasıdır. Cox, yukarıda özetlenen küresel

¹¹⁶Medeniyet ve ilişkili diğer kavramlar için bakınız; Robert Cox, "Conceptual Guidelines for a Plural World", Robert Cox ve Michael G. Schechter (Hzl.), **The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilization**, London: Routledge, 2002, ss. 157-175.

¹¹⁷ Cox, "Civilizations and World Order", ss. 183-185. Cox'un sivil toplum kavramını daha ayrıntılı tartıştığı bir makale için bakınız. R.W. Cox, "Civil Society at the Turn of the Millennium: Prospects for an Alternative World Order", Robert Cox ve Michael G. Schechter (Hzl.), **The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilization**, London: Routledge, 2002, ss. 96-118.

siyaset düşüncesini iki aşamalı bir çözümleme, yani sorun-çözücü ve eleştirel çözümleme içinde ele alırken¹¹⁸ aslında bu sorunsalla ilgilenmektedir. İlkinde modern tarihsel yapı içinde belirli bir sosyal gücün, belirli bir devlet biçimi içinde rıza ve zora dayanan küresel hegemonyayı nasıl kurduğunu ve bunun temel bileşenlerini ve işleyiş mekanizmasını açığa vurarak evrensellik-tikellik ilişkisinin temel karakteristiğini sorunsallaştırır. Anaakım kuramların, pozitivist bilim anlayışı içinde asosyal ve tarih-ötesi bir içerikle egemen devlet ve anarşi üzerinden kurduğu bu ilişkiyi, evrenselliğin egemen devletle özdeşleştirme tecrübesini, tarihsel-toplumsal bağlamı içine yerleştirerek sorgular. Yani yukarıda ele alınan yaklaşımların uluslararası fikrini kuran ve önceyelen iki ontolojik öncülü, egemenlik ve anarşi kavramını yerinden eder. Böylece normatif ve sosyal güç temellerini yani hegemonik yapısını çözümlenerek evrensellik temsilini deşifre etmekte ve görelileştirmektedir. Alternatif tarihsellik ve toplumsallık kavramsallaştırmalarının yolunu açar.

Çözümlemesinin ikinci aşamasında uluslararası evrimi doğrultusunda yani tarihsel yapının mevcut küresel dünya düzeni içinde hegemonik olmayan bir dünyada bu ilişkinin nasıl kurulacağına bakar. Çağdaş dönemde tarihsel yapının küresel biçimini, çoğul medeniyetlerden oluşan bir dünya düzeni temsil eder. Dolayısıyla evrensellik ve tikellik, küresel düzenin bu gerçekliği içinde yeniden tanımlanmalıdır. Yukarıda değinildiği üzere Cox'un çoğul medeniyetlerin ortak rızasına ve anlaşmasına dayanan evrensel ilkeleri doğa-insan ve medeniyetler düzleminde tartışması, bu kaygıdan kaynaklanır. Cox'un bu formülasyonu, insanın tarihi toplumsallığının, belirli bir tikellik (medeniyetler) ve evrensellik (ortak insanlık tecrübesi ve paylaşılan fiziksel/maddi gerçeklik temeli yani küre ve biyosfer) içinde diyalektik bir biçimde oluşmasına dayanır. Sivil toplumu, sosyo-politik toplulukları ve medeniyetleri, belirli bir mekan ve kültürle ilişkili ama temelde evrensel anlamda düşünsel yapılar olarak tanımlayarak

¹¹⁸ Cox, teorileri ikiye ayırır: sorun çözücü ve eleştirel. İlki, varolan yapıyı verili kabul edip temel meseleleri bu yapının sürekliliği içinde ele alır. Ana akım rasyonalist ve pozitivist kuramlar buna örnek verilebilir. Eleştirel teoriler ise verili yapının tarihsel-sosyal olarak nasıl kurulduğunu, sürdürüldüğünü ve dönüşümünü sorunsallaştırır ve bu tarihsel yapıya içkin özgürleşimci potansiyellerin imkanlarına odaklanarak normatif bir tutum alır. Ayrıca bu iki teorik tutum, Cox'un tarihselci çözümlemesinin iki boyutudur. İlkiyle tarihsel yapı betimlenip açıklanırken ikincisiyle anlamlandırılıp yönlendirilir. Bu anlamda bu ikili, bir çözümlemenin yada teorik çabanın aynı anda içermesi gereken iki aşamaya işaret eder. Cox, sorun çözücü ve eleştirel teori ile ilgili tartışmasını farklı makalelerinde yapar. Benim yukarıdaki yorumu temellendirdiğim çalışmaları ise şunlardır. Cox, "Social Forces, States and World Order", ss. 85-97 ve "Realism, Positivism and Historicism", ss. 49-59.

evrenselliğin dayandığı tikelliği (zaman ve mekanını) genişletmeye çalışmaktadır. Somutlaştırmak gerekirse üretim ilişkilerinin toplumsal ihtiyaçlara ve ekolojik koşullara göre oluştuğu ve böyle bir sosyal formasyonda temellenen sivil toplumun tanımladığı sosyo-politik topluluklar fikri evrenselliğin yatay bir şekilde dağıldığı bir küresel hukuki-siyasi düzeni öngörür. Kısacası Cox, uluslararası tarihsel bir yapı olarak evrimini çözümleyerek tam da anaakım teorilerin egemenlik-anarşi kavramlarına dayanarak belirli bir şekilde kurduğu bu sorunsalı, yani evrensellik-tikellik meselesini yeniden tanımlamaktadır.

V- MODERN SİYASET PRATİĞİ OLARAK ULUSLARARASI: EGEMEN/LİK, İÇ-DIŞ AYRIMI VE ANARŞİ SORUNU SÖYLEMİ

Richard Ashley, Rob Walker, James Der Derian gibi yazarlar, post-yapısalcı bir yönelimden hareketle modern küresel siyasette anarşi ve egemenlik sorunsalıyla ilgili yukarıdaki tartışmaya bir dizi müdahalede bulunur. Bu yazarlar, egemenlik kavramının evrensellik-tikellik sorunsalındaki ve bu bağlamda modern uluslararası fikrinin kurulumundaki belirleyici yerine vurgu yaparlar. Egemenlik-anarşi karşıtlığı üzerinden kurulan modern uluslararası fikrinin, moderniteye içkin bir söylem olarak nasıl ortaya çıktığını, modern siyaseti içkin yapısını ve bu doğrultuda egemenin bir pratiği olarak modern küresel siyasetteki belirleyici yerini tartışır. Bu anlamda siyasetin, ulusal ve uluslararası ayırımına dayanan tanımını mümkün kılan (modernite) söyleminin soykütüksel ve yapıbozumcu bir çözümlemesini yapmakla işe başlarlar. Bir başka deyişle farklı stratejilerle; kimlik-farklılık, iç-dış, ulusal-uluslararası, barış-savaş, düzen-kaos, özgürlük-güvenlik, egemenlik-anarşi vb. tüm özcü ve aşkınlığa atıfla tanımlanan karşıtlıkları yeniden okuyarak modern siyasal düşüncenin mutlaklığını, kesinliğini, belirlenmişliğini ve öngörülebilirliğini sorunsallaştırmaya çalışırlar.¹¹⁹ Egemenlik-anarşi söylemine içkin sosyo-politik topluluk fikrini ve küresel siyaset düşüncesini, öznenin-güç rejimiyle kurulumunu ve öznenin inşasındaki ahlaki-normatif hükümleri açığa çıkararak yeniden ele alırlar. Post-yapısalcı çözümleme, “uluslararası

¹¹⁹ Post-yapısalcı uluslararası ilişkiler çözümlemesine genel bir giriş olarak bakınız; Richard Devetak, “Post-structuralism”, Scott Burchill vd. **Theories of International Relations**, 4. Baskı, Hampshire: PalgraveMacmillan, 2009 ve Post-yapısalcı yaklaşımın kökenleriyle ilgili bir çalışma için bakınız; Jenny Edkins, **Poststructuralism and International Relations: Bringing the Political Back In**, London: Rynne Lienner Publishers, 1999.

ilişkilerin hem inceleme nesnesini hem de öznesinin küresel siyaset metinleri ve söylemleri aracılığıyla ve içinde nasıl kurulduğunu inceler.”¹²⁰ Bu anlamda küresel siyasetin inceleme nesnesi olarak bireysel ve kolektif dahil etme ve dışlama söylemi ve uygulamasını görürler. Küresel mekanda öznellik/failliğin kurulumuna yerleşik bir “özgürlük etiği” fikrine dayanan siyasallık önerirler.

Ashley’e göre anarşi sorunsalı, aslında egemenlik sorunsalıdır. Tersine de doğrudur yani egemenlik sorunsalı, anarşi sorunsalıdır. Modern siyaset ve uluslararası ilişkiler düşüncesinde bu ikisi birbirini karşılıklı gerektirir ve kurar. Modern dönemde küresel siyasete yönelik tüm tahayyüllerimiz, yekpare rasyonel egemen varlıklar olarak çoğul ulusal/toplumsal devletlerin nasıl temellendirilip meşrulaştırılacağıyla koşullandırılmıştır. Bu yüzden modern siyasal tasavvurda cevabı aranan temel sorun, çoğul egemen devletlerden oluşan modern küresel dünyada düzenin nasıl kurulacağı sorunudur. Bir taraftan küresel siyasal yaşamda merkezi bir iktidar bulunmaz. Yani merkezi bir otoritenin yokluğu anlamında anarşi, küresel siyasetin temel gerçekliğidir. Diğer taraftan küresel siyaset çoğul egemen devletlerden oluşur. Yani rasyonel, özerk ve egemen devletler, küresel siyasal düzeninin kurucu unsuru ve temel gerçekliğidir. Bu iki olgu gözönünde bulundurulduğunda cevaplanması gereken soru şudur: çoğul egemen devletleri teyid edip pekiştirirken, anarşik küresel alanda bu devletlerin varlıkları korunup eylemleri nasıl düzenlenecektir? Bir başka deyişle uluslararası anarşi durumunda yani bir düzenleyicinin/mutlak egemenin olmadığı yerde, düzen nasıl mümkün olur? Mutlak egemenin olmadığı yerde yönetim ve siyaset nasıl gerçekleşir.¹²¹

Modern uluslararası fikrini, *uluslararasıçılık* sorununun şekillendirdiğini iddia eden Bartelson da benzer bir saptamada bulunur. Ona göre uluslararası ilişkiler teorileri, uluslararası varlık alanının *anarşik yapısı* içinde bir *düzenin/istikrarın* nasıl kurulacağı sorusuna cevap bulmaya çalışır. Bu bağlamda uluslararası ilişkiler teorileri, uluslararası alanın anarşik doğasının/yapısının etkilerini sınırlayacak veya ortadan kaldıracak

¹²⁰ James Der Derian ve Michael J. Shapiro (Ed.), **International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics**, Massachusetts: Lexington Books, 1989, s. ix. Bu derleme, post-yapısalcı sosyal teorinin değişik biçimlerinin ve temalarının uluslararası ilişkilerin temel konu başlıklarına uygulandığı ilk ve orijinal ortak çalışmadır. Uluslararası ilişkilerde post-yapısalcı çözümlemenin genel karakterini anlamak için de iyi bir başlangıç metnidir.

¹²¹ Richard Ashley, “Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique”, **Millennium: Journal of International Studies**, Cilt 17, Sayı 2, 1988, ss. 227-262, s. 229.

değişik öneriler ve açıklamalar getirir. Bu önerilerde odaklanılan konu ise uluslararası alanın mutlak egemenin bulunduğu ulusal/toplumsal alan gibi bir düzene nasıl kavuşturulabileceğidir. Uluslararası ilişkiler teorilerinin bu temel kaygısı; Bartelson'a göre uluslararası ilişkilerdeki evrensellik-tikellik, yapı/süreklilik-değişim, ahlâk-siyaset ilişkisi gibi başlıca tartışma konularının temelidir. Realist güçler dengesinden, uluslararası kurumlar, kozmopolitan siyaset, küresel yönetim ve idealist dünya devletine uzanan bir sarkaç içinde uluslararası ilişkiler teorilerinden bu yönde gelen değişik öneri, model ve açıklamalar; merkezi bir iktidardan, mutlak bir egemenden yoksun olan uluslararası alanın dönüştürülmesine, düzenlenmesine ya da sınırlandırılmasına yönelik olarak geliştirilmiştir.¹²² Temel sorun, kısacası, egemen varlıktan yoksunluğun temsil ettiği bir gerçeklik alanı olarak uluslararası kolektif yaşam için sosyal düzen ve siyasetin imkanıdır.

Ashley'e göre uluslararası ilişkiler disiplinde egemen yaklaşımı temsil eden *anarşi sorunsalı söylemi*, anaakım uluslararası ilişkiler teorilerinin bu soruya yani anarşi içinde (sosyal-siyasal) düzenin imkanı sorunsalına verdiği cevaptır. Bu söylem, yukarıda da tartışıldığı üzere, uluslararası gerçekliğini, bir taraftan merkezi bir iktidarın/yönetimin *yokluğu* diğer taraftan çoğul egemen, özerk ve rasyonel devletlerin *varlığı* üzerinden kurar.¹²³ Bu söylemin anarşi sorunsalını sunuşu; birbiriyle yakından bağlantılı üç varsayımdan hareket eder. İlki, belirli bir sosyo-politik topluluğa hükmeden nihai karar-verici özne olarak *egemen devlet* fikrini öngörür. İkincisi, tekil devletlerin öz-çıkartına hizmet eden ortak eylem ve davranışı içeren kolektif eylem ve *işbirliği* düşüncesini varsayar. Üçüncü olarak işbirliği ve kolektif eyleme dönük karşılıklı olarak güvenilir girişim ve çabalar için sorunlu bir ortam ve yapı yaratan uluslararası *anarşi* fikrini içerir.¹²⁴ Kısacası anarşi sorunsalı söylemi, düzen kurucu mutlak egemen olarak devleti ve uluslararası gerçekliğin böyle kurucu bir ilkedden yoksunluğunu tanımlayan anarşiyi verili olarak küresel siyasette işbirliği ve düzenin imkanını açıklamaya dönüktür.

¹²² Jens Bartelson, "The Trial of Judgement: A Note on Kant and the Paradoxes of Internationalism", **International Studies Quarterly**, Cilt 39, Sayı 2, 1995, ss. 255-279, s. 218.

¹²³ Richard Ashley, "The Powers of Anarchy: Theory, Sovereignty and the Domestication of Global Life", James Der Derian (Ed.), **International Theory: Critical Investigations**, New York: New York University Press, 1995, ss. 94-128

¹²⁴ Ashley, "Untying The Sovereign State", s. 235.

Modern uluslararası fikrini tanımlayan bu söylemin ayırtedici özelliği, egemenlik ile anarşi arasında kurduğu karşıtlık üzerinden çalışmasıdır. Egemen/lik; daha yüksek bir gerçekliği, düzenleyici ve kurucu bir ilkeyi temsil ederken anarşi olumsuz, artık ve ikincil nitelemelerle ayırtedilir. Egemenlik; rasyonel, yekpare, kurucu bir kimliği; hiyerarşik bir düzeni, biricik referans noktasını, hakikat ölçütünü ve varlığı ve sürekliliği kendinden menkul bir benliği/özneyi tanımlar. Kimlik ve aynılığı; öteki ve farklılığa önceler. Buna karşın anarşi; çoğulluk, çeşitlilik, farklılık ve değişkenliktir. Rastlantının, muğlaklığın, farklılığın tanımladığı bir gerçeklik alanıdır. Egemenin yani mutlak varlığın yokluğu nedeniyle hakikatten, anlamdan, değerden uzaktır. Ezeli ve ebedi bir boşluğu ifade eder. “Uluslararası anarşi, sadece anlamın tehlikeli boşluğu olarak tanınabilir. O, eylemlerin gerçekleştiği bir mekan olarak toplumsal/ulusal alanın içerdiği hakikatten yoksun olmaklığıyla ayırtedilir.”¹²⁵

Bu perspektif için sorunun kaynağı olarak anarşi, yani uluslararası gerçeklik alanı, bu yüzden, egemene muhtaçtır çünkü hakikat ve anlam kazanması için egemen bir varlığa, onun düzen kuruculuğuna gereksinim duyar. Tehlikenin, çatışmanın, belirsizliğin alanından öngörülebilirliğin, düzenin ve rasyonelliğin geçerli olduğu bir gerçekliğe ancak egemenin hakimiyetiyle ulaşır. Bu egemen ilke; birey, ulus, sınıf, medeniyet veya daha başka tekil ve kolektif birimlerin herhangi birisi olabilir. Mesele, mutlak egemen ilkenin; gerçeklik ve hakikat kurucu varlığının bir referans noktası ve ölçüt olarak anarşiye, ezeli ve ebedi yokluk ve boşluk alanına dokunmasıdır. Rasyonalist yaklaşımların küresel siyaset düşüncesini bu sorunsal tanımlar. Bir başka deyişle bu teorilerin temel önerme ve varsayımları, bu ontolojik öncülden türetilir. Bu sadece teorik bir anlayış da değildir, aynı zamanda, “bilgiyle temellenmiş pratiktir. Gücünü küresel yaşamın gündelik işleyişine içkinliğinden alır. O, modern küresel siyasette hem teori ve kavramların hem de pratiğin varsaydığı, verili kabul ettiği biricik öncüdür.”¹²⁶

Bu söylem kendini, iç-dış (*inside-outside*), ulusal/toplumsal-uluslararası, insanlık-vatandaşlık ve ahlak-gereklilik arasında yapılan kategorik ayrımlarda da açığa vurur. Buna göre modern siyaset düşüncesi; iç ve dış ile ulusal ve uluslararası

¹²⁵ Ashley, “The Powers of Anarchy”, s.98.

¹²⁶ Ashley, “Untying the Sovereign State”, s. 230.

arasındaki karşıtlık içinde oluşur. İçerisi yani ulusal siyasetin geliştiği iç siyaset; mutlak egemen olarak devletin temsil ettiği, sınırları belli bir sosyo-politik topluluk ve dolayısıyla vatandaşlık fikrini içerir. Bu ulusal/iç siyasal alan; hiyerarşik bir örgütlenmenin olduğu; düzen, barış ve iktidar alanıdır. Toplumsallığın mümkün olduğu zaman ve mekandır. Dolayısıyla hukuk kurallarının ve ahlak ilkelerinin uygulanabildiği bir toplumsal-siyasal düzene; bu düzeni kuracak ve sürekli kılacak özerk rasyonel bir egemene işaret eder. Kısacası rasyonel bireylerin kendilerinin belirlediği kurallarca kendi kendilerini yönettikleri mutlak devlette somutlaşan kolektif varlık alanıdır. “İyi, doğru ve güzel hakkındaki evrensel iddiaların imkanının zaman içinde” gerçekleşmesidir.¹²⁷

Dış yada uluslararası ise anarşiyi, savaşı, düzensizliği ve güvensizliği ima eder. Uluslararası gerçeklik alanı, mutlak egemenden yoksun olduğu için ideal bir toplumsal, hukuki ve siyasal düzen için gerekli olan tarihsel ilerlemenin şartlarından yoksundur. Yani uluslararası alanı, “siyasal topluluktan” ve vatandaşlığın imkanından yoksunluk tanımlar ve o, sadece egemen devletlerin temel güdüsü, hayatta kalma ve fiziksel varlığını sürdürmeye dönük ilişkileriyle ilgilidir.¹²⁸ Bu ise son tahlilde sadece kaba güce ve maddi çıkara dayalı politikalarla gerçekleştirilmeye çalışılır. Kısacası uluslararası alan; ulusal/toplumsal düzenin sahip olduğu tüm nitelemelerden yoksundur ve modern rasyonel özne ve egemenin hakikat, anlam ve rasyonellik arayışının gerçekleşme imkanının sınırları dışında kalır.

Ashley; anarşi sorunsalı söyleminin üçlü bir işleyişe sahip olduğunu ileri sürerek yukarıdaki saptamasını ayrıntılandırır. İlk olarak bu söylem, devletin temsil ettiği egemen öznelerden oluşan toplumsal düzeni yani sosyo-politik topluluğu tanımlayıp sınırlarını çizerek modern siyasette meşru güç kullanma hakkının rasyonel ve normatif temellerini belirler. İdeal toplumsal düzeni tanımlayan hakikat rejiminin ilkelerini ve temellerini saptar. İkinci olarak modern devlet siyaseti, Ashley’in anarşi sorunsalı söylemine verdiği isimdir, çifte dışlama pratiğine dayanır. Bir taraftan direnen bütün yorum ve açıklamaları sosyo-politik topluluğun bu ‘makul’ tanımının dışına çıkarır ve böylece sınırları belli rasyonel-toplumsal düzeni; belirsizliğin, muğlaklığın ve

¹²⁷ Walker, **Inside/Outside: International Relations as Political Theory**, s. 63.

¹²⁸ A.g.e. , ss. 62-63.

çatışmanın tanımladığı uluslararası anarşiden ayrıştırır. Aslında sosyo-politik toplulukların içinde de varolabilecek bu nitelikleri egemenlik alanı (ulusal-toplumsal) ile anarşi alanı (uluslararası) arasındaki farklılığın, ontolojik karşıtlığının temeli haline getirerek dönüştürür. Sonuç sosyo-politik topluluk belli bir kimliği ve uluslararası ise farklılığı temsil eder. Diğer taraftan bu belirli toplumsal düzen fikrinin keyfi bir dışlamanın ve tarihsel bir pratiğin ürünü olduğunu dile getiren açıklamaları dışarıda bırakır. Böylece bu çifte dışlama, sosyo-politik topluluğun sınırlarını ve temellerini kayıt altına alıp sabitler.

Üçüncü olarak bu söylem, her bir egemen-devlet içinde ayrı ayrı işlemez; sınırları tayin edilmiş sosyo-politik toplulukların tümünü kapsayan genel ve evrensel bir düzlemde işgörür. Bir başka deyişle tekil bir devlette işleyen bu çifte dışlama aynı zamanda bir diğer devlete de aynı pratiği uygulayabilme temeli ve gerekçesi sunar. “Buradaki” bir devletin sınırlarını ve temellerini kuran bu söylem, “oradaki” bir başka devletin de sınırlarını ve temeli için aynı işlevi gören temel ölçüt olur. Küresel siyaset ve uluslararası ilişkilerin, farklı zaman ve mekanlarında (tekil devletlerin her birinde) aynı ilke ve mantık işler. Sonuçta modern devlet siyasetinin başarısı, dolayısıyla anarşi söylemi, çoğul egemen devletler sisteminde şiddet ve anarşiyi, tekil bir sosyo-politik topluluktan diğerine aktararak değil bütün sosyo-politik toplulukların iç siyasal düzenlerinin dışına yani uluslararası (anarşik) alana taşıyarak egemen özne, kolektif varlık alanı olarak toplumsal-siyasal düzen ve bu kolektif varlığı temsil eden devleti teyid edip pekiştirmesine bağlıdır.¹²⁹

Modern siyasal tahayyülde uluslararası fikrini tanımlayan anarşi sorunsalı ve bunun dayandığı iç-dış ve ulusal-uluslararası ayrımları; uluslararası gerçekliğini tanımlayan bir ilke olarak anarşi ile belirli bir sosyo-politik düzen fikrini kuran egemenlik fikri arasındaki ontolojik bağı açıkça ortaya koyar. Peki bu bağ, hangi temel öncül ve varsayımlar üzerinden kurulur. Bir başka deyişle anarşi ve egemenlik arasındaki bu ilişki; siyaset, topluluk, düzen, adalet, rasyonel özne, kolektif yaşam gibi modernitenin temel önermeleriyle nasıl bağlantılıdır? Ashley’e göre bu, modern devlet ve sosyo-politik topluluğun küresel siyasette egemen, rasyonel ve düzen-hukuk kurucu

¹²⁹ Ashley, “Untying The Sovereign State”, s. 259.

bir varlık olarak tanımlanması sorunudur. Yani yukarıda betimlenen uluslararası ilişkilerin hakim açıklaması olan anarşi sorunsalı; devletin ve sosyo-politik topluluğun, “uluslararası siyasetin rasyonel açıklaması ve bilgisi için sınırları iyi belirlenmiş ve düzenlenmiş egemen bir kimlik, kusursuz bir köken, nihai bir ilke” olarak kurulmasından kaynaklanır.¹³⁰ Rasyonel egemen öznelerden oluşan sosyo-politik topluluk, devletin temsil ettiği hakikat ve anlamın orijinal kökenidir. Egemen özneler, devletin kurduğu düzene, hukuka ve uyguladığı şiddete isteyerek teslim olur çünkü modern özne için egemenlik, rasyonalite ve evrensellik ancak devlette somutlaşan bu sınırları belirli sosyo-politik topluluk/lar içinde mümkündür. Yani modern devlet, egemen rasyonel öznenin imkanının nihai şartıdır.¹³¹ Kısacası anarşi sorunsalının kökeni, hakikat ve anlamın referans noktası olarak egemen özne fikrinin, kendi kendini belirleyen ve kuran modern bireyin ancak egemen-devletin temsil ettiği sosyo-politik topluluk/lar içinde gerçekleşebileceği inancında yatar.¹³²

Ashley’in sorunun kaynağı ile ilgili bu saptamasına biraz daha yakından bakmak da fayda var. Modern egemen özne bir taraftan aşkınlığa ve mutlak özgürlüğe sahip rasyonel bir varlıktır. Egemen merkez, evrensel düzenleyici ideal ve hakikat ve anlamın yegane ölçütüdür. Bu şekliyle sınırsız, evrensel ve tarih-ötesi mutlak bir varlık ilkesidir. Modern rasyonel özne; “dilin kökeni, tarihin yapıcısı ve dünyada anlamın kaynağıdır.” İnsan aklının özerkliğinin tarih içinde ama tarih ve yapıyla kısıtlanmadan kullanılmasını ifade eder. Diğer taraftan o, bu aşkınlık ve mutlak aklın ancak tarih içinde belirli zaman ve mekanla kayıtlı olarak gerçeklik kazanabileceğini bilir. Yani aşkın özne, aynı zamanda, tarihin nesnesi olduğunun farkındadır. Kısacası onun imkanın şartı ve varlığının zorunlu koşulu, tarihsel olmasıdır. Bununla birlikte modern rasyonel özne, aşkınlık ve tarihsellik arasındaki diyalektiğe dayanan bu yazgısını; kendisinin kendisi için koyduğu sınırlar aracılığıyla aşar. Modern egemen özne, kendi tarihselliğini de kendisi belirler ve böylece kendi belirlediği sınırlar içinde özgürlüğü

¹³⁰ A.g.e. , s. 250.

¹³¹ A.g.e. , ss. 252-255.

¹³² Uluslararası ilişkiler teorilerinin modern egemen özneyi merkeze alan daha geniş sosyal ve siyasal bir ontolojinin ürünü olduğu iddiası, aynılık ve tamamlanmışlık üzerinden kurulan bu modern özne fikrinin eleştirisi ve ötekinin küresel siyaset düşüncesine dahil edilmesi gereğini savunan bir çalışma için bakınız Louiza Odysseos, **The Subject of Coexistence: Otherness in International Relations**, Minnesota: University of Minnesota Press, 2007.

tecrübe eder. Hem aşkınlığı ve mutlaklığı hem de tarihsel ve toplumsallığı birlikte kendinde taşır. Peki bu ikisini nasıl uzlaştırır? Aşkın ve rasyonel özne olarak o, tarihsel ve toplumsallığının koşullarının gerekli ve temel şartlarıyla, rastlantısal ve geçici olanlarını ayırtetme gücüne sahiptir. Birincisi; özerklik, aşkınlık ve özgürlük için zorunluken ikinciler, değildir. İlki, akıl sahibi modern öznenin imkanının aşkın koşullarını oluşturur. İşte bu zorunlu kısıtlamalar ve sınırlar, modern özne için hakikat, anlam ve gerçekliğin de ölçütüdür. Bu aşkın sınır, onun tarihsel tüm muğlaklık, değişim ve kısıtlamaları aşmasını mümkün kılacak temeli, yapıyı ve asıl gerçekliği sağlar. Bu zorunlu ve asli sınırlarını bilerek modern özne özerklik, mutlak bilgi ve özgürlük sahibi olur.¹³³

İşte bu aşkın egemenlik fikri, “rasyonel kolektif eylemin öznesi olarak” modern devletin ve devletin egemenliğinin nesnesi olarak sınırları belirli toplumun kurucu ilkesidir. Egemen devlet, modern egemen öznenin aşkınlık, özgürlük ve özerkliği için gereken koşulları tanımlar. O, egemen öznenin aklının somutlaşması yani tarih içinde kullanılabilmesi için gereken toplumsal düzeni ve hukuku kurar. Belirli bir zamanı ve mekanı tanımlayan toplum içinde egemen özne, kendini isteyerek ve bilerek devletin iktidarının nesnesi olarak görür. Modern rasyonel insan, devletin koyduğu hukuk kurallarına uyarak özgürlüğünden birşey kaybetmez; bu şekilde sadece aklının özerk kullanımı ve özgürlüğü için gereken şartlara teslim olur. Başka bir deyişle modern egemen devlet; rasyonel, özgür ve kendi kendini belirleyen öznelerin kolektif varlık olarak somutlaşmasından başka birşey değildir. Rasyonel özne ancak egemen-devlete tabi olur ve onun kurucu olduğu toplumsal kolektif düzen içinde kalırsa, egemen ve özgür bir varlık olarak kendini gerçekleştirebilir. Sonuç olarak egemen devlet, ve dolayısıyla egemenlik fikrinin kendisi, akıl sahibi modern öznenin imkanının şartı konumuna dönüşür.¹³⁴

Walker da anarşi sorunsalı söyleminin dayandığı modern egemenlik fikrinin açıklaması konusunda Ashley ile aynı kanıdadır. Walker’a göre egemenlik fikri; modern dönemde evrensellik ve tikellik bağlamında ontolojik bir işlev görür. Bu ilke, Ortaçağ Avrupası’nda Hıristiyanlık ve İmparatorluğun görmüş olduğu ahlâki-hukuki ve siyasi

¹³³ Ashley, “The Powers of Anarchy”, ss. 106-109

¹³⁴ A.g.e. , ss. 110-111.

işlevin, belirli bir zaman ve mekân içinde yeniden tanımlanmasıdır. İnsanın evrenselliği ile siyasal topluluğun tikelliğinin uzlaştırılması çabasında tikel olanın yani ayrı-bağımsız sosyo-politik topluluk ve özerk bireyin ontolojik önceliği ve üstünlüğünün kabulüne dayanır. Ayrıca evrensel aklın gerçekleştiği sosyo-politik topluluk içinde siyasal iktidarı yani modern egemen-devleti temellendirir. İnsanın tüm özgürlük ve evrensellik arayışı, sınırları tayin edilmiş bir mekana dayanan ve belirli bir zamanı temsil eden egemen devlete tabi kılınır. Evrensel ve rasyonel olan ancak ve sadece belirli bir sosyo-politik topluluk (egemen devletin mutlak gücü) içinde mümkündür. Sonuçta evrenselliğin belirli bir tikel yapı (egemen-devlet) içinde sürdürülmesi iddiası, tikel olanın mutlaklaştırılmasına yol açar. “Basitçe söylemek gerekirse devlet egemenliği ilkesi, zaman ve mekan içinde evrensellik ve tikellik arasındaki ilişkinin tarihsel olarak belirli bir şekilde dile getirilmesini ifade eder.”¹³⁵ Dolayısıyla başa dönecek olursak modern uluslararası fikrinin anarşi sorunsalı ve iç-dış ve egemenlik anarşi karşıtlığı üzerinden kurulması, modern egemenlik fikrinden ve egemen devlet merkezli bir siyasal ontolojiden kaynaklanır.

Post-yapısalcı çözülemeye göre anarşi söylemi ve dayandığı ontolojik öncüller, soyut kavramsal kategoriler olmaktan çok pratik bir yönelim, tavidir. Onlar, küresel dünyaya içkin bilgiyle temellenmiş uygulamalardır. Güçlerini tam da işleyiş halinde olmaktan ve yerleşik bulunmaktan alır. Bu anlamda anarşi söylemi ve dayandığı ontolojik öncüller, bu konumlarını uygulandıkları ölçüde devam ettirirler. Bir başka deyişle anarşi, modern rasyonel özne, egemen devlet, topluluk gibi tüm söylemler, devlet siyasetinin ve uluslararası ilişkilerin belirli bir bilgiyle tanımlanmış uygulamalarınca varkılırlar. Bu yüzden Ashley, onları “kahramanca uygulamalar” olarak adlandırır. Diğer taraftan tam da bu özelliklerinden dolayı tarihsel, rastlantısal ve keyfidirler. Nitekim Ashley ve Walker’in yukarıda özetlenen çözülemeleri, modern uluslararası fikrinin bu tarihsellik boyutunu açığa çıkarmayı amaçlar. Yani modern rasyonel özne, egemen devlet ve egemenlik-anarşi ve ulusal-uluslararası karşıtlıkları birer tarihsel inşadır. Belirli tarihsel koşullarda türlü olasılıklar içinden seçilen belirli tercihlere ve eylemlere dayanır. Walker’e göre anarşi sorunsalını tanımlayan bu temel

¹³⁵ Walker, **Inside/Outside: International Relations as Political Theory**, s. 167. Bu temanın, erken modern dönem siyaset düşüncesinin eleştirel sorgulamasına dayalı ayrıntılı bir tartışması için ise bakınız aynı eser içinde ss. 1-81.

varsayımlar, küresel siyasetin açıklamaları olmaktan çok açıklanması gereken temel unsurlarıdır ve “modern devlet siyasetinin karakteristik söylemi” ve gündelik yaşama için “kurucu pratikler”idir.¹³⁶ Onlar, sürekli bir şekilde yeniden kurulur. Ashley’in belirttiği üzere

Egemenlik paradigması tarih içinde ve pratikler aracılığıyla üretilmek ve onu sorunsallaştıran yerel direnişler karşısında günlük olarak ve her yerde yeniden imal edilmek zorundadır. Ancak tarih içinde çalıştığı söylenebildiği ölçüde varolduğu da söylenebilir.¹³⁷

Bu anlamda modern uluslararası fikrini tanımlayan anarşi söyleminin iddia ettiğinin aksine bitmiş, mutlak, tamamlanmış ve bütünüyle tanımlanmış değildir. Sürekli bir şekilde tanımlanan, üretilen ve kurulan bu pratikler, aslında, sonsuz olasılıkları içerir. Kendi içinde çelişkiler, gerilimler ve çatışmalar barındırır. Dışarıda bıraktıkları kadar, üstünü örmediği farklılıklara maruz kalır. Dahası yerel uygulamalarda veya değişik tarihsel-toplumsal formasyonlarda farklılıklar ve çeşitlilikler gösterir. Bu yüzden de alternatif açıklama potansiyelleri, olasılıkları ve kaynakları içerir. Bir başka deyişle uluslararası kendi olumsuzunu, ötekisini ve hatta antitezini en başından kendinde barındırabilir. Post-yapısalcı çözümleme, bu bağlamda, bilgiyle temellenmiş bu modern siyaset söylem ve pratiklerinin tarihselliğini ve güç dayalı etik kurulumunu açığa çıkararak onlara için olan daha başka imkanların önünü açar. Post-yapısalcılık, bunu dolayısıyla bir taraftan modernist söylemi kendi sözcükleriyle çözümlyerek diğer taraftan bu çözümlemenin çelişkilerini açığa çıkarıp alternatif açıklamaların önünü açarak yapmaya çalışır.

Ashley, bu çifte stratejiyi, sırasıyla, monolojik ve diyalojik okumalar olarak adlandırır. İlkinde modern devlet siyasetinin; aşkın egemen özne fikrine dayalı olarak egemen devlet ve sınırları belli toplum fikrini ve ulusal-uluslararası ve iç-dış karşıtlığını nasıl kurduğunu anlatır. Bu inşanın pratik bir yönelim, genel bir tavır olduğunu vurgular. Diğer taraftan anarşi söyleminin bitmiş, tanımlanmış ve tamamlanmış gördüğü süreç, kavram ve pratiklere için olan çatışma, dışlama, çelişki ve tutarsızlıkları açığa

¹³⁶ A.g.e. , s. 6.

¹³⁷ Richard K. Ashley, “Living on Border Lines: Man, Poststructuralism and War”, James Der Derian ve Michael J. Shapiro (Ed.), **International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics**, Massachusetts: Lexington Books, 1989, ss. 259-322, s.271.

çıkartır. Bu saptamalardan hareketle verili kabul edilen egemen rasyonel özne ve bu ilkededen türetilen tüm öncülleri yeniden okumaya tabi tutar.¹³⁸ Sonuç olarak rasyonel egemen özne ve devlet fikrini sorunsallaştırarak yerinden eder; kimliğin, farklılığa gereksinimini vurgular; anarşinin egemenliğe içkinliğini savunur; iç ve dış ve ulusal ve uluslararası arasında bir yerde durarak muhalif bir tavır geliştirir. O; küresel siyasetin dışladığı muğlaklığı, belirlenmemişliği, eşikte olmayı, farklılığı, melezliği, sürgünü, göçebeliği çözümlenmeye dahil ederek alternatif ve muhalif pozisyon arayışlarına çağrıda bulunur.¹³⁹

Post-yapısalcı çözümlenmeye dayanarak modern uluslararası fikriyle ilgili belli çıkarımlar yapmak bu noktada faydalı olabilir. En açık ifadesini egemenlik ve anarşi karşıtlığına dayanan anarşi sorunsalında bulan modern uluslararası fikri, egemenlik ilkesinin tanımladığı belirli bir sosyo politik topluluk düşüncesine dayanır. Yani bir başka ifadeyle uluslararası ilişkiler teorisi ve pratiği, bu belirli sosyo-politik topluluğu verili kabul eder. Dahası verili kabul edilen bu egemenin varlığı, uluslararası gerçekliğine karşı ontolojik olarak öncelenir. Uluslararası, egemen devletin temsil ettiği bu sosyo-politik topluluktan sonra gelir, onun türevidir. Uluslararası varlık alanını, sosyal düzenin sahip olduğu egemen varlıktan yoksunluk tanımlar. Yani uluslararasıının tanımlayıcı ve kurucu varlık ilkesi anarşidir. Ama diğer taraftan bu egemen-devletin önceliği bile anarşik uluslararasıını aynı anda gerektirir. Bir başka deyişle egemenlik için uluslararası en baştan itibaren olmak zorundadır. Özerk, özgür ve rasyonel öznenin zorunlu koşulunun egemen-devlet olması gibi kolektif özneliğin meşru biçimi olarak egemen-devlet için de uluslararası a priori vardır. Bu sosyo-politik topluluk fikri bazı insanları vatandaşlığa alıp bazılarını dışarıda bıraktığı gibi uluslararası da bazı sosyo-politik toplulukları temsil ederken bazılarını da dışarıda bırakır. Bu dahil etme ve dışarıda bırakmaya eş zamanlı olarak tanımlanan bu

¹³⁸ Necati Polat, post-yapısalcı çözümlenmenin modern egemenlik fikrinin kendisini yeniden ürettiğini ileri sürerek çok önemli bir eleştiri getirir. Necati Polat, "Post-Yapısalcı Yaklaşımlar", Atilla Eralp (Der.), **Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, ss. 261-290.

¹³⁹ Küresel siyasete yönelik post-yapısalcı bir çözümlenme örneği ve araştırma gündemi için bakınız; Richard K. Ashley ve R.B.J. Walker, "Introduction: Speaking the Language of Exile: Dissident Thought in International Studies", **International Studies Quarterly**, Cilt 34, 1990, ss. 259-268; Richard K. Ashley ve R.B.J. Walker, "Conclusion: Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty in International Studies", **International Studies Quarterly**, Cilt 34, 1990, ss. 367-416.

kategorilere uygun ahlak, özgürlük ve adalet tahsisleri de eşlik eder. Modern egemen-devlet siyasetinin bu dahil etme ve dışlama pratiği ahlaki bir içerikle insana-vatandaşa ve siyaset ve topluluğa dair bir haikat rejimi kurar.

Bu saptama yukarıdaki tartışmayla yeteri kadar açıklık kazandı. Ama aynı zamanda bize yeni bir çıkarım yapma olanağı verir. Bu da bizi bir başka düzleme taşıyacaktır. Bu çıkarım şudur: modern egemenlik fikrini içeren bu belirli sosyo-politik topluluk düşüncesi aslında belirli bir özne/insan kavramına dayanır. Bir başka deyişle modern sosyo-politik topluluk fikri, modern siyaset düşüncesine özgü “insan olmak nedir” sorusuna verilen spesifik bir cevaptır. İnsanın; özgürlük, akıl, özerklik iddiasının mümkün alanı olarak tarihi-toplumsal bir düzen tasavvurudur. İnsanın, tarihi-toplumsal varlığıyla ilgili özgün bir düşüncedir. Bir varlık türü olarak insanın, evrensellik ve tikellik bağlamındaki yeri hakkında belirli bir tavır alıştı. İnsana ve onun tarihi-toplumsallığına dair bir hakikat rejimi inşasıdır. Evrensel, aşkın bir varlık türü olarak insan ile zaman ve mekanla kayıtlı belirli bir sosyo-politik topluluğun üyesi tarihi-toplumsal bir varlık olarak insan arasındaki ilişki hakkında bir duruş ve tutumdur. Son tahlilde, insan olmakla bir devletin vatandaşı olmak arasındaki ilişkiye dair özel bir konuma işaret eder. Kısacası modern uluslararası fikri, modern dönemde insan olmak ile bir sosyo-politik topluluğa aidiyet arasındaki ilişkiye verilen cevabın kendisi olarak okunduğunda yerli yerine konulabilir.

VI- SONUÇ

Neorealizm, uluslararası fikrini egemenlik ve anarşi kavramları üzerinden oluşturur. Uluslararasıının anarşik doğası, egemen rasyonel devletleri hayatta kalma mücadelesi için fiziksel güçlerini artırmaya dönük politikalar üretmeye zorlar. Uluslararası alan dolayısıyla egemen devletlerin kaba-maddi askeri ve ekonomik güç mücadelesinin kurduğu bir gerçeklik alanıdır. Realist uluslararası fikri bilinen anlamlarıyla sosyallik, hukuk ve ahlaka kayıtsızdır; uluslararası ilişkilerde bunların yerinin olmadığı ve yapısal gerekliliğin siyaseti yönlendirdiği düşünülür. Bununla birlikte neorealist düşüncede pek de tartışılmadan varsayılan egemenlik ve anarşi arasındaki kurucu ilişki, belli bir sosyo-politik topluluk fikri ve dünya düzeni kavramını içerir. Bu anlamda bir kolektif kimlik tasarımı, bu kolektif siyasal birliğin somutlaştığı

egemen-devlet fikrini ve egemen-devletin meşruiyetine yönelik ahlaki-normatif düşünceleri içinde taşır. Bir sosyo-politik topluluk içinde düzen ve hukuk kurucu bir ahlaki varlık olarak devlet, diğer sosyo-politik topluluklardan kendini farklılaştıran normatif-hukuki ayrımlar belirler. Bu ise egemen-devletin vatandaşları olarak öznenin ahlaki-siyasi olarak kurulumu ve öteki ve uluslararasına dair normatif bir konumlanmayı gerektirir. Bu ahlaki-siyasi varsayımları içermesine rağmen neorealizm egemen-devleti ve devletler sistemini verili aldığı için bu varsayımları tartışmaya açmaz. Bunu yapmadığı ölçüde ise modern uluslararası fikrine içkin ahlaki-tarihsel ve toplumsal boyutların üstünü örter.

Uluslararası alanda sadece kaba fiziksel güç yoğunlaşmasına dönük bir mücadelenin olduğu fikrine karşı çıkan neoliberalizm, işbirliği ve kolektif çıkarı temsil eden uluslararası kurum ve normlara işaret eder. Demokratik-liberal değerleri ve kültürü sosyo-politik topluluk ve uluslararası yapının normatif olarak kurulumu için önerir. Böylece uluslararası alandaki anarşinin sınırlandırıcı doğasının yanında belirli oranda etkinliği olan sosyo-kültürel ve normatif ilkelerin yerine dikkat çeker. Konstruktivizm, bu anlamda, daha da ileri giderek uluslararasının sosyal bir teorisini geliştirmeye çalışır. Wendt, egemen devlet ve anarşinin öznelarası olarak kurulan sosyal inşalar olduğunu ileri sürer. Uluslararasının anarşik doğası sadece kaba güce dayalı etkileşimi değil, aynı zamanda işbirliği ve rekabeti, uluslararası bir toplumsal düzenin temel ilkelerini içerir. Dahası, ahlaki normlar ve kolektif güvenlik fikrine dayalı bir toplum fikrini kapsayabilir. Bununla birlikte neorealizmin uluslararası fikrinin önemli bir eleştirisi olsa da neoliberalizm ve konstruktivizm, egemen devlet ve devletler sistemini verili olarak kabul eder. Hakim uluslararası fikrini tanımlayan bu iki ontolojik öncülün tarihsel, normatif ve söylemsel olarak nasıl kurulduğunu sorunsallaştırmaz. Bu sorunsallaştırmayı yapmadığı ölçüde yukarıda sözüedilen mevcut uluslararası fikrini pekiştirir. Dahası bu uluslararası fikrine içkin, özne ve siyasal aidiyet fikri, değişim ve özgürlüğün imkanı ile ahlak-gereklilik ve siyaset arasındaki tercihleri ve yargıları devam ettirerek güçlendirir.

Neo-Gransici Cox ise egemen-devlet ve modern devletler sisteminin bu tarihsel-sosyal ve ideolojik kökenlerini ortaya koyar. Benimsediği tarihselci yaklaşım,

uluslararası tarihsel bir yapı olarak sosyal güçler, devlet formları ve dünya düzenleri düzlemlerinin karşılıklı etkileşimi içinde nasıl kurulduğunu tartışır. Uluslararası gerçeklik alanındaki sosyal ve kurumsal güç yapılanmasını tanımlayan hegemonya kavramı, bu düzlemlerin belirli bir şekilde yapılanmasını ve tarihsel yapının temel unsurlarının maddi güçler, kurumlar ve fikirlerin somutlaşmasını ifade eder. Cox, bir taraftan, egemen-devletli sosyal güçler ve üretim ilişkileri içinde değerlendirip sosyal ve tarihsel bağlamına yerleştirerek verili ve değişmez egemen-devlet fikrini yerinden eder. Böylece egemen-devletin dayandığı sosyal-toplumsal bütünü, bu bütünün içerdiği özne ve özneler arası ilişkilerin tarihsel-normatif doğasını ve egemen devlete içkin olan belirli bir siyasal aidiyet ve sosyo-politik topluluk fikrini sorunsallaştırarak gündeme taşır.

Diğer taraftan eş zamanlı olarak uluslararası yapının, sosyal güçler ve devlet biçimleriyle etkileşim içinde nasıl kurulduğunu göstererek hakim bakış açısının yaptığı bu kavramın soyut anarşik tanımına karşı çıkar. Hegemonya kavramının hem kaba güç ve hem de normatif içeriği sayesinde uluslararası yapının yani dünya düzeninin sosyal ve normatif içeriğine dikkatleri çekerken böylece anarşinin kurucu işlevinin ideolojik-kurumsal boyutlarını da açığa çıkarır. Anarşinin örttüğü hegemonik yapıyı gündeme taşır. Uluslararası yapının derin kurucu ilkesi, hakim rasyonalist-pozitivist yaklaşımların iddia ettiği gibi kaba-maddi bir içerikle tanımlanan anarşi değil, tarihsel-sosyal olarak kurulan, değerler ve gücün sosyal-kurumsal yapılanmasını tanımlayan hegemonyadır. Belki de en önemlisi evrenselliğin, modern egemen devletle sınırlı tanımını sorunsallaştırarak gücün sosyal ve ahlaki temellerine ve ekonomik-askeri kaba gücün ekolojik sınırlarının normatif ilkelerine işaret ederek çoğulcu küresel bir siyaset fikri için kapı aralar. Bu, aynı zamanda, modern uluslararası tarihsel düzenin belli bir özne ve topluluk fikriyle dışladığı farklılığı, çeşitliliği ve ötekini de içeren bir küresel siyaset düşüncesini ima eder.

Post-yapısalcı çözümler ise egemenlik-anarşi kavramlarının tanımladığı modern uluslararası fikrinin dayandığı tüm varsayımları temelden sarsar. Egemenlik-anarşi, ahlak-gereklik, düzen-kaos, birlik-çeşitlilik, ulusal-uluslararası, iç-dış gibi karşıtlıkların modern egemenlik fikrine dayalı temellerini deşifre eder. Egemen özneyi

tanımlayan özgürlük, akıl, evrensellik ve özerkliğin gerçekleştiği sosyo-politik topluluk olarak rasyonel-egemen devlet fikrinin tarihi-toplumsal bir yapı olarak uluslararası nasıl tanımladığını gösterir. Böylece modern egemen devletin ve onun tanımladığı uluslararasının belli bir özne fikriyle ilişkisini de açığa çıkarır. Öznenin ve topluluğun kurulumunu aynı zamanda eş zamanlı olarak ötekinin ve farklılığın inşasını gerektiren bir süreç ve bu kulumun en başından ve özü itibariyle etik-ahlaki bir içeriği olduğunu gösterir. Modern siyasal tasavvur, modern özne fikrinin çizdiği sınırlarla tanımlanırken insanın, tarihi-toplumsal varlığıyla ilgili ahlaki-normatif bir hükmü de içerir. Bir başka deyişle sosyo-politik topluluğun modern biçimi olarak egemen devlet ve özne fikri, belirli ahlaki-normatif ilkelere dayanır.

Post-yapısalcı çözümlene, küresel siyaset düşüncesinin yani uluslararası fikrinin modern egemen devletin ve insan fikrinin bu ahlaki-normatif tanımınca kurulduğunu bizlere gösterir. Uluslararası, tarihsel-toplumsal olarak öznelerarası bir şekilde kurulmuş bir gerçeklik olmakla da kalmaz aynı zamanda belirli bir ahlaki-normatif düşünce sisteminde tanımlanır. Ben ve öteki, kimlik ve farklılık, evrensellik ve tikellik, sosyo-politik topluluk ve insanlık arasında kurucu ve zorunlu ilişkiyi ortaya çıkarırken, bunlara içkin ahlaki-normatif tanımlamalara ve bu ahlaki hükümlerin hegemonik, dışlayıcı ve marjinalleştirici uygulamalarına dikkat çeker. Sonuç olarak uluslararasının bütüncül bir açıklaması, bu yüzden, ahlaki-normatif boyutun yani dahil etme ve dışlamanın etik temellendirmesinin ayrıntılı bir çözümlemesini yapmak zorundadır. Bunun için ise insanlık, evrensellik, sosyo-politik topluluk, egemenlik, vatandaşlık ve farklılık/tikelliğin modern sosyal ve siyasal düşünce içinde ele alınması gerekir. Bu ise bir sonraki bölümün konusunu oluşturur.

İKİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL TEORİ VE KÜRESEL SİYASET:

İNSANLIK, VATANDAŞLIK VE SOSYO-POLİTİK TOPLULUK

I- GİRİŞ

Hâkim uluslararası fikrini tanımlayan egemenlik ve anarşi arasındaki kurucu ilişkinin eleştirel diyalektik bir çözümlemesi; uluslararası normatif, tarihsel ve toplumsal içeriğinin daha bütünlüklü bir kavramsallaştırmasını mümkün kılar. Bu anlamda anarşi ve egemenlik üzerinden kurulan uluslararası fikri, özgürlük, adalet, meşru otorite, topluluk vb. başlıkları tanımlayan insanlık ve sosyo-politik topluluk arasındaki ilişkiye dair belirli bir yoruma dayanır. İnsanlığa ve onun tarihi-toplumsal varlık alanındaki görünümleri hakkındaki metafizik/ontolojik varsayımları içerir. Bir başka deyişle yerküre üzerindeki insan türünün farklı/çeşitli tarihi-toplumsal yapılar/biçimler içinde birarada/birlikte varoluş ve yaşama koşulları hakkında bir (ahlâki) duruşu yansıtır. Bu anlamda bu yoruma içkin özne/insan, topluluk, düzen, adalet ve siyasallık kavramlarının evrensellik-tikellik, ahlak-siyaset, özgürlük-gereklilik

gibi metafizik varsayımlardan hareketle belirli bir biçimde kurulumu sözkonusudur. Bu yüzden ilk bölümdeki tartışmanın vardığı sonuç, uluslararası ontolojik bir soruşturmasının bu ilişkiyi sorunsallaştırması gerektiği yönündedir. Kısacası çağdaş küresel dünyanın mevcut koşulları doğrultusunda tarihi-toplumsal bir gerçeklik olarak uluslararası fikrinin yeniden tanımı, en başta ve temelde, insanlık ve sosyo-politik topluluk yani evrensellik ve tikellik arasındaki ilişkiye dair bir tartışmayı ve buna dayanarak bir yeniden kurulumu içermelidir.

Eleştirel uluslararası siyaset teorisi; evrensellik ve tikellik ve insan ve vatandaşlık arasında modern dönemde egemen-devlet merkezli kurulan ilişkiyi, bu ilişkiyi tanımlayan ahlaki-normatif ilkeleri sorunsallaştırmak yoluyla, yeniden tanımlama girişimi olarak görülebilir. Özgürlük, eşitlik ve öz-belirlenim idealinin, egemen-devletin ve egemen-devletler düzeninin sunduğu varlık alanı içinde değil, ilke olarak tüm insanlığı kuşatan kozmopolitan bir topluluk içinde mümkün olduğunu savunur. Bir başka deyişle modern uluslararası fikrini tanımlayan sınırlı bir sosyo-politik topluluk biçimi olarak egemen-devlet ve egemen-devletler düzeni, insanlığın ahlaki ve rasyonel varoluşsal koşullarını, yani özgürlük, adalet, eşitlik ve öz-belirlenim ideallerini, sağlamaya yeterli değildir. Bu perspektife göre insan özgürleşimi, tüm insanlığın kısıtlama olmaksızın diyalog, müzakere ve iletişim içinde küresel düzenlemeleri belirledikleri kozmopolitan bir topluluğu gerektirir.

Eleştirel uluslararası siyaset teorisinin öndegelen ismi Andrew Linklater, bu yüzden, öncelikle modern dönemdeki bireysel ve kolektif dahil etme ve dışlama söylem ve uygulamalarını sorunsallaştırır. Modern dönemde ideal sosyo-politik topluluk biçimi olarak kabul edilen egemen-devletin, dışlayıcı ve tektipleştirici olduğu ve bu yüzden gerekçelendirilemez ve adil olmayan dışlamaya dayandığını ileri sürer. Dahil edici, kuşatıcı ve moral sınırları genişletilmiş sosyo-politik topluluğun imkanlarını modernitenin evrensel özgürleşim idealini dile getiren Immanuel Kant ve Karl Marx'ta arar. Bu iki düşünürün yeniden okumasını Frankfurt Okulu eleştirel teorisinin son dönemdeki önemli isimlerinden Jürgen Habermas üzerinden yapar ve söylem etiğinden hareketle her türlü adil olmayan dışlamaların ötesinde ahlaki ve rasyonel müzakere, diyalog ve iletişime dayanan ilke olarak herkesin katılımını öngören evrensel iletişim

toplulukları fikrini geliştirmeye çalışır. İnsanlık-topluluk ve evrensellik-tikellik arasındaki ilişkinin yeniden kurulumuyla uluslararası normatif-ahlaki temellerine *kozmpolitan* bir çehre katarken *farklılığı* ve *çeşitliliği* dikkate alarak sosyo-politik topluluğun kapsayıcı ve dışlayıcı olmayan bir açıklamasına girişir.

Linklater, söylem etiğinden (*discourse ethics*) hareketle sosyo-politik topluluk fikrini iki açıdan yeniden kurar. Bunlar rıza ilkesi ve içerdiği kozmpolitan topluluk fikriyle diyalog ve müzakereye dayalı söylemsel boyuttur.¹⁴⁰ Bir taraftan tüm insanlığın rızasını içeren egemen-devlet gibi dışlayıcı ve sınırlayıcı olmayan ve tüm insanlığın rızasının kurduğu kozmpolitan bir topluluk formunu savunur. Bu form, toplum ve siyasetin kurulumunda herkesin rızasının gerekliliği fikrine dayanır. Modern egemenlik fikrinin dayandığı sosyal sözleşmecî geleneğin tikelci önyargısının karşısına ilke olarak tüm insanlığı içeren evrensel bir topluluk düşüncesini koyar. Kısacası topluluğun ahlaki ve siyasi sınırları, tekel egemen-devletin sınırlarıyla kısıtlı değildir. Özgürlük ve eşitliğin tanımladığı insanlığın tüm üyelerinin dahil olduğu kozmpolitan topluluk fikri, topluluğun ahlaki sınırlarını tanımlar. İkinci olarak kozmpolitan topluluk, iletişimsel ve söylemsel bir içeriğe sahip olmalıdır. Buna göre herkesin eşit ve etkin katılımına açık diyalog ve rasyonel tartışmaya dayanan bir sosyal ve siyasal etkileşim geçerlidir. Kültürel, etnik, sosyal, ekonomik veya siyasal sebeplerden dolayı kimsenin dışlanmadığı, kısıtlanmadığı veya baskı altına alınmadığı ve güç ve iktidarın değil söz ve iddianın geçerli olduğu engellenmemiş bir iletişim, küresel düzenin temel mekanizma, süreç, yapı ve uygulamalarını belirler. Kısacası eleştirel teoriye göre insanlık için evrensel özgürlük ve eşitlik fikri ancak diyalojik ve müzakereci kozmpolitan bir topluluk içinde mümkündür.

Bu bölümde ilk olarak eleştirel sosyal teorinin uluslararası ilişkiler teorisi içindeki gelişimi genel hatlarıyla ele alınacaktır. Bu anlamda eleştirel uluslararası ilişkiler teorilerinin ayırtedici özellikleri belirlenecek ve Frankfurt Okulu eleştirel teorinin pozitivizm eleştirisi yapan post-yapısalcılık gibi diğer yaklaşımlardan farkları genel hatlarıyla saptanacaktır. İkinci olarak Jürgen Habermas'ın söylem etiğini kullanarak eleştirel uluslararası ilişkiler teorisine kapsamlı bir araştırma gündemi öneren

¹⁴⁰ Richard Shapcott, **Justice, Community and Dialogue in International Relations**, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, ss. 83-87

Andrew Linklater'in yaklaşımı ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Bu doğrultuda öncelikle Linklater'in uluslararası normatif-ahlaki gerekçelendirmesi için başvurduğu insan ve vatandaşlık sorunu, modern siyaset ve uluslararası ilişkiler düşüncesinin gelişimi içinde değerlendirilecektir. Modern dönemin siyaset söylem ve uygulamasındaki vatandaşlık ve egemen-devlet merkezli kurulan ilişki açığa çıkarılarak sorunsallaştırılırken daha geniş bir sosyo-politik topluluk fikrini temellendirebilecek bir mirasa dikkat çekilecektir. Daha sonra ise evrenselci bir etik bakış açısından sosyo-politik topluluğun yeniden tanımlanması konusuna odaklanılacaktır. Burada Linklater'in daha evrensel, eşitlikçi ve farklılıklara saygılı yeni bir sosyo-politik topluluk ve kozmopolitan vatandaşlık kavramları üzerinden uluslararası dönüşürülmesi projesi tartışılacaktır. Son olarak Linklater'in uluslararası tanımlayan ahlaki-normatif ilkeleri, evrenselci bir bakış açısından yeniden kurarak sosyo-politik topluluğun sınırlarını genişletme girişiminin içerdiği kısıtlamalara dikkat çekilecek ve bu kısıtlamaların kökenleri hakkında genel bir değerlendirme sunulacaktır.

II- ELEŞTİREL ULUSLARARASI SİYASET TEORİSİ

1980'lerden itibaren uluslararası ilişkilerdeki hakim neorealist ve neoliberal düşüncenin karşısında duran eleştirel yazılar, disiplinin gündeminde yerini alır. Bu eleştirel yazılar, en temelde, uluslararası ilişkileri, egemen devletlerin uluslararası yapının anarşik koşulları nedeniyle güç ve çıkar odaklı politikaları tercih etmek zorunda kaldığı maddi-fiziksel gücün yoğunlaşma alanı olarak tanımlayan indirgemeci-mekanik yaklaşıma karşı çıkar. Uluslararası ilişkilerle ilgili hakim teorik açıklamaların, başlıca önceliği güç ve güvenlik mücadelesi olan egemen-devletler merkezinde tanımlanan uluslararası düzenin yeniden-üretimindeki işlevini sorunsallaştırır. Bu yüzden bu eleştirel yazıların odağında öncelikli olarak hakim yaklaşımların uluslararası ilişkiler düşüncesini üreten pozitivizm yer alır. Uluslararası ilişkilerde başta neorealizm ve neoliberalizmin temsil ettiği bu pozitivist bilim geleneğini ontolojik, epistemolojik, metodolojik ve normatif açıdan sorgularlar. Pozitivizm eleştirisinin başlıca amacı, uluslararası ilişkilerin inceleme konusunu ve araştırma gündemini yeniden tanımlamak olduğu söylenebilir. Ayrıca bu eleştirel yazın, yapı ve sürekliliği değil değişim ve

tarihselliği ve bu anlamda alternatif siyaset ve sosyo-politik topluluk fikrini gündeme taşıdıkları ölçüde normatif bir çabaya dönüşür.¹⁴¹

Eleştirel teoriyi, uluslararası ilişkiler disiplininin gündemine taşıyan ilk metinler, kendilerini pozitivist sosyal gerçeklik fikri ve sosyal araştırma tavrının karşısında konumlandırır. Bu metinlerden ilkinin kaleme alan Cox'a göre sorun-çözücü (*problem-solving*) ve eleştirel olmak üzere iki tür teori vardır. Sorun-çözücü teori, araştırma nesnesini bağımsız, verili, orada öylece duran dışsal bir gerçeklik olarak görür. Fizik bilimlerinden ilham alınan bu sosyal gerçeklik fikrinin ve araştırma nesnesinin, değerden bağımsız bir şekilde yani araştırmacının etik-ahlaki kaygıları karıştırılmaksızın incelenebilir olduğuna inanılır. Böylece bu inanca göre sosyal gerçekliğin nesnel, sınanabilir ve evrensel bilgisi elde edilebilirken onun üzerinde denetim ve yönlendirme mümkün olur. "Sorun çözücü teorinin amacı" verili aldığı sosyal yapı ve bu yapıya içkin "kurum, ilişkiler ve kuralların istikrarlı bir şekilde çalışmasını" sağlamaktır.¹⁴² Sorun-çözücü teoriler, verili yapıyı tarihsellik ve toplumsalıktan soyutlayarak şeyleştirmeyle kalmaz yeniden üretimine ve sürekliliğinin sağlanmasına da aracı olur.

Buna karşın eleştirel teori, Cox'a göre, inceleme nesnesinin verili, bağımsız veya değişmez olduğu iddiasını reddeder. Sosyal yapının, bu yapıya içkin ilişkilerin, kurumların ve kuralların tarihsel ve sosyal olarak kurulduğunu ileri sürer ve bu kurulumu sorunsallaştırır. Bu sorunsallaştırma, sosyal gerçekliğin ve siyasal yapının ideolojik, normatif ve hegemonik temellerinin olduğunu, bunların insan özgürlüğü, eşitliği ve özerkliği üzerinde kısıtlamalar ve engeller yarattığı inancını beraberinde getirir. Bu yüzden sosyal yapıya içkin eşitsizlik, adaletsizlik ve tahakküm uygulamalarını ve sosyal güç rejimini açığa çıkarmayı teorik girişimin başlıca amacı olarak görür. Bu amaç, aynı zamanda, sosyal yapıyı dönüştürmeye dönük normatif bir

¹⁴¹ Bu tartışmanın genel bir değerlendirmesi için bakınız; Yosef Lapid, "The Third Debate: On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era" **International Studies Quarterly**, Cilt 33, Sayı 3, 1989, ss. 235-254; Thomas Biersteker, "Critical Reflections on Post-Positivism in International Relations", **International Studies Quarterly**, Cilt 33, Sayı 3, 1989, ss. 263-267; Jim George ve David Campbell, "Patterns of Dissidence and the Celebration of Difference: Critical Social Theory and International Relations", **International Studies Quarterly**, Cilt 34, 1990, ss. 269-293.

¹⁴² Robert Cox, "Social Forces, States and World Order: Beyond International Relations Theory", ss. 128-130.

gündemi ima eder. Bu normatif gündem, insanın inşa ettiği tarihi-toplumsal yapıya yani sosyal gerçekliğe içkin daha rasyonel, özgür ve adil olan alternatif imkanlara ve geleceklere ışık tutmaya çalışır.¹⁴³

Richard Ashley'in teknik, pratik ve özgürleştirici bilgi ve teori arasında yaptığı ayırım da aynı mantıktan hareket eder. İlki, insanın doğa ve fizik-maddi çevresiyle etkileşimini ve bu etkileşimin amacının denetim altına almak olduğu fikrini, bir çeşit teknik-araçsal bilgiyi içerirken; ikincisi, toplumsal düzeni sürdürmek için sosyal ve kültürel ilişkileri ve bu sosyo-kültürel dünyaya içkin anlam ve değerleri anlama çabasının ürünüdür. Ama asıl olan sosyal-kültürel dünyaya içkin kısıtlamalardan ve kapatmalardan özgürleşimi amaçlayan eleştirel bilgidir. Eleştirel bilgi, insanın-tarihi toplumsal dünyasının teknik ve pratik bilgisinin ötesine geçerek ve kısıtlanmış iletişim, tahakkümü içeren ilişkiler ve gerekli olmayan sınırlamalardan arınmış bir yapının imkanlarıyla ilgilenir.¹⁴⁴ Kısacası hem Cox hem de Ashley'in ortak vurgusu; eleştirel teorinin, eşitsizlik ve tahakkümü de içeren verili sosyal düzenin sürekliliğinin sağlanmasında bilginin oynadığı role (bilginin sosyal-siyasal kurulumuna) ve mevcut sosyal-siyasal yapıya içkin özgürleşimi mümkün kılacak alternatif biçimlere yönelik sosyal-siyasal bir araştırma fikrine (özgürleşimi amaçlayan bir bilgi-teori kavramına) dayandığıdır.

Eleştirel-özgürleşimci sosyal-siyasal bir araştırma programı öneren bu yeni literatür,¹⁴⁵ sosyal ve siyasal felsefenin çeşitli geleneklerinden beslendiği için “eleştirel teori” terimi de ilk zamanlarda çok farklı geleneklerden gelen alternatif yaklaşımların tümünü niteleyen kuşatıcı ve kısa yoldan bir tanımlama olarak kullanılmıştır. Bu genel kullanımda; post-yapısalcılığı, neo-Gramsici yaklaşımı, Frankfurt Okulu eleştirel

¹⁴³ A.g.e. , s. 131-132. Ayrıca ilk bölümde Cox'un yaklaşımı üzerine yapılan tartışmaya da bakılabilir.

¹⁴⁴ Richard Ashley, “Political Realism and Human Interest”, **International Studies Quarterly**, Cilt 25, Sayı 2, 1981, ss. 204-236.

¹⁴⁵ Bu teorileri topluca düşünömsel (reflectivism) veya konströktivist olarak adlandıran çalışmalar da mevcuttur. Örneğın bakınız Steve Smith, “Is The Truth Out There? Eight Questions About International Order”, T.V. Paul ve John Paul (Ed.), **International Order and The Future of World Politics**, Cambridge: CUP, 1999, ss. 99-120, s. 100; Peter Katzenstein, Robert Keohane ve Stephen Krasner “International Organization and The Study of World Politics”, **International Organization**, Cilt 52, 1998, ss. 645-685.

teoriyi, feminizmi ve bazen konstrüktivizmi¹⁴⁶ içermiştir. Bu anlamıyla eleştirel teori, yekpare tek bir yaklaşımdan çok birbirinden farklı ve hatta kimi zaman birbiriyle çelişen teorik yönelimlerden meydana gelir. Eleştirel teoriyi tanımlayan felsefi ve teorik yaklaşımların ve onları biraraya getiren genel temanın yani araştırma gündeminin ne olduğu ise tartışmanın özünü oluşturur. Bununla birlikte hakim uluslararası ilişkiler düşüncesine eleştirel bir müdahalede birleşen bu çalışmalar, zamanla, dayandıkları sosyal ve siyasal felsefeler doğrultusunda kendi araştırma gündemlerini belirginleştirerek birbirinden ayırmıştır.¹⁴⁷

Bu ayrışma sonucunda eleştirel teori terkibi, daha spesifik bir içerik kazanmış ve Frankfurt Okulundan ilham alan ve özellikle de Habermasçı eleştirel uluslararası ilişkiler teorisini tanımlar olmuştur.¹⁴⁸ “Böylece bu terim yani eleştirel; içkin eleştiri (*immanent critique*) yoluyla modern sosyal ve siyasal yaşamı sorgulayan bir felsefenin simgesi olarak kullanılır olmuştur.”¹⁴⁹ Nitekim bu yeni literatürdeki farklılığa ve potansiyele dikkat çeken Hoffman, sadece Frankfurt Okulu eleştirel sosyal teorisinin, uluslararası ilişkiler teorisinde süregiden tartışmayı yönlendirerek, disiplinin inceleme nesnesi ve araştırma gündemini yeniden belirleyebilecek güçte olduğunu ileri sürmüştür.¹⁵⁰ Aşağıdaki satırlarda, ilk olarak, bu farklı eleştirel yaklaşımların ortak gündeminin kısa bir özeti daha sonra da aralarındaki farklar verilerek, bu çalışmada “eleştirel teori” teriminin Frankfurt Okulu eleştirel teoriyle sınırlı kullanımı

¹⁴⁶ Konstrüktivizmin hangi ölçüde eleştirel yaklaşımlar içinde ele alınabileceğine aşağıda kısaca değinilecektir. Uluslararası ilişkiler teorileri içindeki yerinin ve temel özelliklerinin genel bir değerlendirmesi için ise bakınız; Ted Hopf, “The Promise of Constructivism in International Relations Theory”, **International Security**, Cilt 23, Sayı 1, 1998, ss. 171-200.

¹⁴⁷ Eleştirel teorisinin uluslararası ilişkiler disiplini içinde ortaya çıkışı, içerdiği farklı yaklaşımlar ve temel araştırma gündemiyle ilgili kuşatıcı bir giriş için bakınız; Nicholas Rengger ve Ben Thirkell-White, “Introduction: Still Critical After All These Years? The Past, Present and Future of Critical Theory in International Relations”, **Review of International Studies**, Cilt 33, 2007, ss.3-24. Belirginleşen farklı araştırma gündemleriyle ilgili bir derleme çalışma için; Nicholas Rengger ve Ben Thirkell-White (Ed.), **Critical International Relations Theory After 25 Years**, Cambridge: CUP, 2007.

¹⁴⁸ Nitekim yukarıda sözüedilen ilk eleştirel çalışmalar, Cox ve Ashley’in makaleleri, Frankfurt Okulu ve Eleştirel Sosyal Teorisinin birinci ve ikinci dönemdeki simge isimlerinin çalışmalarından ilham almıştır. Bu çalışmalar için bakınız; Max Horkheimer, “Traditional and Critical Theory”, Matthew J. O’Connell et al. (çev.), **Critical Theory: Selected Essays**, New York: Herder and Herder, 1972, ss. 188-244 ve Jürgen Habermas, **Knowledge and Human Interest**, J. Shapiro (çev.), London: Heinemann, 1971.

¹⁴⁹ Richard Devetak, “Critical Theory”, Scott Burchill, Andrew Linklater vd. , **Theories of International Relations**, 4. Basım, London: Palgrave Macmillan, 2009, s. 160.

¹⁵⁰ Mark Hoffman, “Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate”, **Millennium: Journal of International Studies**, Cilt 16, Sayı 2, 1987, ss. 231-249.

temellendirilecektir. Böylece ayrıca eleştirel teorinin bu tanımının normatif boyutuna dikkat çekilecektir.

İlk olarak, Wendt'in belirttiği gibi, eleştirel yaklaşımları birleştiren ortak sorunsalın pozitivism karşıtlığı olduğu vurgulanmalıdır.¹⁵¹ Hakim uluslararası ilişkiler kuramlarının küresel siyaseti anlamada ve toplumsal-siyasal yaşamdaki temel (insani) sorunları görmede yetersiz kalma sebebini dayandıkları ontolojik, epistemolojik ve metodolojik öncül ve varsayımlarda, kısacası pozitivismde, gören eleştirel yaklaşımlar, daha genel anlamda sosyal bilimler içindeki pozitivism eleştirisinin bir parçasıdır. Nitekim eleştirel yaklaşımların üzerinde hemfikir olduğu küresel siyasetin sosyal olarak kurulmuş olduğu inancı, pozitivism eleştirisi yapan sosyal felsefelerin temel iddialarının bir uzantısıdır.¹⁵² Bu anlamda eleştirel yaklaşımlar, tarihi-toplumsal bir yapı olarak küresel siyasette (devletler, topluluklar, insanların vb.) kimlik ve çıkarların küresel yapılar tarafından nasıl şekillendirildiği ve eş zamanlı olarak küresel sosyal-siyasal yapının uluslararası aktörlerin davranışlarıyla nasıl oluştuğuyla ilgilidirler. Smith'e göre post-pozitivist kaygıların birleştirdiği eleştirel yaklaşımların tümü, bu yüzden, pozitivistlerden farklı olarak sosyal dünyayı verili, değişmez, "orda öylece duran" bağımsız nesnel bir gerçeklik olarak değil öznelarası olarak kurulan tarihsel-sosyal bir inşa olarak görürler. Post-pozitivist bir bilim felsefesinden hareketle uluslararası fikriyle ilgili yeni ontolojik ve metodolojik varsayımlar geliştirirler.¹⁵³

Bazıları için eleştirel yaklaşımlar içindeki çeşitlilik, metateoriktir; yani sosyal araştırmanın ve teorinin amacı konusundaki ayrıntılardan kaynaklanır. Bu görüşte olanlar, eleştirel yaklaşımların paylaştığı ortak mirasa dikkat çekerek terime daha geniş bir içerik öngörür. Örneğin Hutchings, bu farklı teorik yönelimlerin kökenlerinin Kant'a dayanan eleştiri geleneği içinde değerlendirilebileceğini savunur. Bu eleştiri geleneği, Hutchings'e göre, aklın doğasına özgü tehlikeler, gerilimler ve çelişkilere takılıp kalmadan onun eleştirel gücünün siyasal sonuçlarına ve imkanlarına bakmak gereğine

¹⁵¹ Alexander Wendt, "What is International Relations for: Notes Towards a Postcritical View", Richard Wyn Jones (Ed.), **Critical Theory and World Politics**, Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 205-224.

¹⁵² Yirminci yüzyıldaki dilsel dönüş paralelindeki kurucu veya yorumsamacı olarak adlandırılan bu insan ve toplum bilimleri anlayışı için bakınız; Paul Rabinow & William M. Sullivan (Ed.), **Interpretative Social Sciences: A Second Look**, 2. Baskı, Berkeley: University of California Press, 1987.

¹⁵³ Smith, "Is The Truth Out There? Eight Questions About International Order", ss. 99-100.

dayanır. Bu imkan, en temelde, sosyal dünyanın sadece açıklamasını vermez ayrıca ona içkin değişim potansiyelerine de ışık tutar.¹⁵⁴ Bu, Foucault'nun aydınlanma üzerine yazısında belirttiği gibi, bir çeşit (eleştirel) tavır/tutum yada felsefi *ethos*dur. Öznenin içinde bulunduğu tarihi-toplumsal zaman ve mekanla kurucu ilişkisine dair bir tür felsefi sorgulama yönelimine ve tarihi-toplumsal zamanın eleştirel bir tavırla sürekli sorgulanmasına işaret eder. Ama en önemlisi eleştirel tutumun sürekli diri tutulmasını içerir.¹⁵⁵

Bu saptamaları dikkate aldığımızda Roach'un eleştirel düşünce geleneğini, diyalektik kavramının tanımladığı yönündeki iddiası yerinde bir saptamadır. Diyalektik, sosyal gerçekliğin kavramsal-felsefi kurulumu ile sosyal-tarihsel belirlenimi arasındaki ilişkiye içkin gerilim ve çelişkilerin rasyonel çözümlemesine dayanır. Diyalektik çözümleme bu incelemeyi ise akıl, özgürlük ve özerklik yönelimli bir niyetle ve öncüller üzerinden gerçekleştirir. Bir başka ifadeyle felsefi diyalektik çözümleme, en başından ahlaki-etik ve pratik sonuçları kendinde taşır. Bu ise sosyal gerçekliğin içerdiği dönüşüm-değişim potansiyellerine odaklanmayı ve sosyo-politik düzenin (normatif olarak) nasıl kurulacağıyla ilgilenmeyi gerektirir.¹⁵⁶

Eleştirel tavır, diyalektik düşünce ve (sosyal) değişim sorunsalı arasında doğrudan bir ilişki vardır ve eleştirel yaklaşımlar; bu ilişkinin sosyal-siyasal çözümlemenin doğasını belirlediği inancına dayanır. Bu yüzden “eleştirel teori çeşitli biçimlere bürünse de onu diğer teorileştirme çabalarından ayırıştıran temel bir özelliğe sahiptir. O da mevcut hegemonik güç şablonlarını yeniden üretmeyen değişim ve gelecek imkanlarına yönelik olmasıdır.”¹⁵⁷ McCormack'ın belirttiği üzere eleştirel yaklaşımların tümü, bundan dolayı, “güç ve tahakküm yapılarını sürekli kılmaya

¹⁵⁴ Kimberly Hutchings, “The Nature of Critique in Critical International Relations Theory”, Richard Wyn Jones (Ed.), **Critical Theory and World Politics**, Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 79-90.

¹⁵⁵ Michael Foucault, “What is Enlightenment”, Paul Rabinow&William M. Sullivan (Ed.), **Interpretative Social Sciences: A Second Look**, 2. Basım, Berkeley: University of California Press, 1987, ss.157-176.

¹⁵⁶ Bu diyalektik düşünce, Roach'a göre, Kant başta olmak üzere Hegel ve Marx'ı da içeren Alman İdealizminin merkezi bir kavramıdır. Steven C. Roach “Introduction: From Critical Theory to Critical IR Theory”, Steven C. Roach (Ed.), **Critical Theory and International Relations: A Reader**, London: Routledge, 2008, ss. xii-xxii.

¹⁵⁷ Kimberly Hutchings, “Happy Anniversary! Time and Critique in International Relations Theory”, **Review of International Studies**, Cilt 33, Ek 1, 2007, ss. 71-89, s. 72.

yönelen çağdaş uygulama ve söylemlerin bütüncül bir sorgulamasını”¹⁵⁸ yapar. Bu anlamda post-yapısalcı çözümlmeyi, neo-Gramsici siyasal iktisatı ve Frankfurt okulu normatif uluslararası eleştirel teoriyi “eleştirel” yapan; her türlü mitos, yapı, gelenek, sınırlama, tarihsel durumu ve sosyo-kültürel belirlenimi eleştirel bir tavırla sorgulayan ve özgürleştirici imkanların izini süren bir sosyal araştırma kaygısı taşımalarıdır. Jones’un belirttiği gibi eleştirel teori, çok farklı teorik-felsefi yaklaşımı ve yönelimi içerse de temel bir tema etrafında birleşir. Bu ortak tema, özgürleşim (*emancipation*) sorunudur.¹⁵⁹

Daha yakından bakılacak olursa Frankfurt Okulu eleştirel sosyal teoriyle, postyapısalcı çözümler arasında modernite, aydınlanma ve rasyonelleşme sorununa yaklaşımda ortak bir zemin olduğu söylenebilir. Bu anlamda iki yaklaşımın kökenleri, modernite söyleminin içine düştüğü krizde yatar. Her iki yaklaşım da, Aydınlanma ideallerine dayanan sosyal ve siyasal felsefelerin köklü bir bunalım yaşadığı konusunda hemfikirdir. 20. yüzyılın başında felsefede ortaya çıkan ve modernitenin akıl, özgürleşim ve özerklik ideallerine karşı gelişen köklü şüphe, bu şüpheyi yaşanan savaş, soykırım ve kitlesel ölümlerle pekiştiren tecrübe ve bu felsefi ve pratik gelişmelerin hakikat, özne, akıl, özgürlük, topluluk ve siyaset kavramlarını yeniden düşünmeyi zorunlu kılması, eleştirel yaklaşımların tümünü şekillendirmiştir. Özellikle Nietzsche ve Weber’in modernleşme eleştirileri her iki felsefi yönelimde de köklü etkilere sahiptir.¹⁶⁰ Örneğin Adorno ve Horkheimer’in *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde¹⁶¹ dile getirdiği kötümserci bakış, post-yapısalcı çözümlerinin modernite eleştirisiyle kesişir. Bu iki yazarın sözünü ettiği aydınlanma aklına içkin irrasyonel niteliklerin ve modern-kapitalist sosyal formasyonun yarattığı özgürlük ve eşitlik karşıtı yapının, post-yapısalcıların modernitenin egemenlik söyleminin evrensel hakikat, doğru ve iyi iddiasına karşı takındığı eleştirel tutumla benzer çıkış noktaları vardır. Adorno ve

¹⁵⁸ Tara McCormack, **Critique, Security and Power: The Political Limits to Emancipatory Approaches**, Oxon: Routledge, 2010, s. 3.

¹⁵⁹ Richard Wyn Jones, “Introduction: Locating Critical International Relations Theory”, Richard Wyn Jones (Ed.), **Critical Theory and World Politics**, Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 1-22, s. 4.

¹⁶⁰ İki yaklaşımı şekillendiren modernite kriziyle ilgili olarak bakınız; Chris Brown, “ ‘Turtles All the Way Down’: Anti-Foundationalism, Critical Theory and International Relations”, **Millennium: Journal of International Studies**, Cilt 23, Sayı 2, 1994, ss. 213-236, ss. 215-217.

¹⁶¹ Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, **Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments**, Edmund Jephcott (çev.), Stanford: Stanford University Press, 2002.

Horkheimer özgürlük, eşitlik ve özerklik iddiasının, aydınlanmanın içerdiği (tarihsel-toplumsal) potansiyellerin somutlaştırmak gerekirse kapitalist sosyal formasyonun ötesinde olduğunu ileri sürerken modernite söyleminin evrensel hakikat iddiasına içkin olası tahakküm pratiklerine işaret eden post-yapısalcı çözümlenmeye yaklaşır.¹⁶²

Post-yapısalcılıkla eleştirel teori arasındaki benzerlikler, küresel siyasetin çözümlenmesi konusundaki tutumlarına ve uluslararası ilişkilerin araştırma gündemi ile ilgili tercihlerine de yansır. Linklater, modern küresel sosyal-siyasal düzende dahil etme ve dışlama sistemleri ile kimlik ve farklılığın hem eleştirel teori hem de post-yapısalcılığın temel araştırma gündemleri olduğunu iddia eder. Linklater, Habermasla Foucault arasındaki tartışmaya atıf yaparak bu iki düşünür arasındaki farklılığın abartılmaması gerektiğini savunur. Ona göre her iki düşünür için de ortak sorunsal, modern toplumlardaki dışlama ve tahakküm pratikleridir. Foucault, modern özne fikrinin oluşumunu sosyo-politik topluluğa dahil etme ve dışlama strajeleriyle bağlantılı olarak ele alıp hakikat iddiası ile güç rejimi arasındaki ilişkiye dikkat çekerken, Habermas modern ahlaki benliğin gelişiminin sosyo-kültürel çözümlenmesini evrensel-normatif bir bakış açısından yapar. Linklater'a göre her ikisinin de temel kaygısı, dışlanmış ve marjinalize edilmiş önelere alan açmak, eşit ve özgür katılımları için olanaklar yaratmaktır. Bu yüzden ucu açık bir (sosyal-siyasal) diyalog ortamında "hoşgörü ve özerklik" her iki düşünürün sosyal-siyasal düzen çözümlenmesi için vazgeçilmezdir.¹⁶³

Richard Devetak da Linklater'la benzer bir görüşe sahiptir. Devetak'a göre eleştirel yaklaşımlar, eleştiri etosu ve kozmopolitan siyaset düşüncesinden oluşan modernite tasarımının ruhunu sürdürmek konusunda anlaşılır. Özellikle post-

¹⁶² Rengger, Frankfurt Okulu'na içkin iki tavrın olduğunu söyler. Son dönemde Habermasçı eleştirel sosyal teorinin aydınlanma projesini ihya çabasının aksine Adorno ve Horkheimer'in aydınlanma projesinden tamamiyle ümidini kestiği iddiasında bulunur. Habermasçı iyimser yaklaşımın uluslararası ilişkilere yapabileceği katkı hakkında konuşabilmek için bu kötümserci damarı da görmek gereğinin önemini vurgular. N.J. Rengger, "Negative Dialectic? The Two Modes of Critical Theory", Richard Wyn Jones (Ed.), **Critical Theory and World Politics**, Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 91-110.

¹⁶³ Andrew Linklater, "The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View", Steven C. Roach (Ed.), **Critical Theory and International Relations: A Reader**, London: Routledge, 2008, ss. 242-258, ss. 244-47. Linklater, en önemli eserinin ikinci baskısına eklediği yeni bir bölümde Foucault ile Habermas'ı uzlaştırmaya çalışır. Bakınız Andrew Linklater, **Men and Citizens in the Theory of International Relations**, 2. Edition, London: Macmillan, 1990, ss. 207-226.

yapısalcılık ve Frankfurt Okulu eleştirel teorisi, modern egemenlik ilkesinin tanımladığı sosyo-politik topluluk fikri, kimlik-farklılık, ahlak-siyaset, ben-öteki, iç-dış ayrımlarını sorunsallaştırır; bu kavramların bitmiş-yekpare ve tanımlanmış içeriklerini sorgulayarak dahil etme ve dışlamanın, açma ve kapamanın ucu-açık, eleştirel ve kozmopolitan biçimlerini geliştirirler. Kimlik, farklılık ve egemenliğin ötesinde özgürleşimin mümkün olduğu yeni bir sosyo-politik topluluk fikri tanımlarlar. Bu anlamda sınırlar (*boundaries*), tanımlamalar ve totalleştirilmeler karşısında ahlaki bir tutumu savunurlar.¹⁶⁴ Ashley’in deyimiyle örneğin post-yapısalcı çözümleme küresel düzendeki bireysel benlik/özne ve kolektif benliklerin kurulumlarını sorunsallaştırır. Küresel siyasete içkin sosyal ve siyasal yaşamdan yabancılaşmayı; modern dönemdeki yerleşiklik ile göçebelik ruhu arasındaki paradoksal tavrı sorgular.¹⁶⁵ Sonuç olarak eleştirel ve post-yapısalcı uluslararası ilişkiler yaklaşımları, modern egemen devlete ve devletler sitemine içkin kolektif dahil etme ve dışlama pratiğini temel inceleme nesnesi olarak alıp eleştirel bir sorgulamaya tabi tutarak, özgürleşimi küresel siyasetin temel normatif ilkesi olarak tanımlayarak ve farklılığın kimlik/aynılık içinde yokedilmediği küresel sosyo-politik topluluk fikrini temel amaç olarak görerek ortak bir araştırma gündemi oluştururlar.¹⁶⁶

Bu ortak kökenlerine ve araştırma gündemlerine karşın eleştirel yaklaşımlar arasında gözardı edilemeyecek farkların olduğu da vurgulanmalıdır.¹⁶⁷ Bu farklılıkların önemini dikkate alanlar; eleştirel teoriyi, Frankfurt okulu eleştirel sosyal teoriyi uluslararası ilişkilere uygulayan perspektifle sınırlı kullanmak gerektiğini ileri sürmüştür. Nitekim bu kullanım, son yıllarda yaygınlık kazanarak genel kabul görmüştür. Eleştirel teori teriminin bu dar anlamdaki kullanımını tercih edenler; Frankfurt Okulu eleştirel teori ile post-yapısalcı, neo-Gramsici ve konstrüktivist

¹⁶⁴ Richard Devetak, “The Project of Modernity and International Relations Theory”, **Millennium: Journal of International Studies**, Cilt 24, Sayı 1, 1995, ss. 27-51.

¹⁶⁵ Richard Ashley, “The Achievements of Post-Structuralism”, Steve Smith, Ken Booth ve Marysia Zalewski (Ed.), **International Theory: Positivism and Beyond** Cambridge: Cambridge University Press, 1996, ss. 24-253, s. 250.

¹⁶⁶ Devetak, “The Project of Modernity and International Relations Theory”, ss.46-51.

¹⁶⁷ Aşağıda feminizm dışındaki eleştirel teorilerin birbirinden ayrıştıkları noktalara kısaca değinilecektir. Feminizm, kendi içinde çok çeşitli olduğundan ve diğer eleştirel teorilerle (post-yapısalcılık, Frankfurt Okulu eleştirel teori vb.) birlikte anıldığından ayrıca ele alınmayacaktır. Feminizmin uluslararası ilişkilerdeki yeri ile ilgili genel bir tartışma için bakınız; Kimberly Hutchings vd. “Roundtable Discussion: Reflections on the Past, Prospects for the Future in Gender and International Relations”, **Millennium: Journal of International Studies**, Cilt 37, Sayı 1, 2008, ss. 153-179.

yaklaşımlar arasındaki farklılıkların önemine işaret ederler. Yukarıda post-yapısalcılık ve eleştirel teorinin, modernitenin girdiği krize verilen tepkiler olduğu söylendi. Bununla birlikte bu ortak köken ve özelliklerin, aynı zamanda, çok derin ayrışmalara da işaret ettiği belirtilmelidir. Bir başka deyişle iki yaklaşım, sözkonusu krize verdikleri tepkilerle birbirinden farklılaşır.¹⁶⁸ Yani bu ikisi, en temelde modern Kartezyen saf aklın kurucu-yasa koyucu aşkın tanımı ve rasyonel özne fikrinin reddi konusunda uzlaşıırken bu “reddin aydınlanmanın öz-bilinç, öz-belirlenim ve kendini-gerçekleştirme idealleri bakımından neyi gerektirdiği konusunda”¹⁶⁹ köklü bir ayrışma yaşarlar.

Post-yapısalcı çözümlenme, herhangi bir hakikat ve bilgi iddiasının temellendirilemez olduğu inancını taşır. Bir başka deyişle bilginin temellendirilebileceği bir zeminin veya ölçütün olmadığını iddia eder. Bilgi ve ahlak yasaları hiçbir şekilde evrensel, değer-bağımsız ve genel-geçer olarak gerekçelendirilemez. Hakikat iddiasının, rastlantısal, tarihsel ve keyfi doğasına dikkat çekerken her türlü özcülük (*essentialism*), temelcilik (*foundationalism*) ve özne merkeziliği sorgular.¹⁷⁰ Dahası her türlü hakikat ve bilgi iddiasının, belli bir güç rejimiyle bağlantılı olduğunu savunur. Bu anlamda bilgi, egemen bir merkezden ve güç odağından ayrı düşünülemez. Bu şu demektir; her türlü bilgi ve hakikat iddiası, egemen gücün ahlaki ve normatif tercihleri ve önceliklerini yansıtır. Ayrıca belirli bir sosyal ve siyasal düzen fikrini ve dolayısıyla zorunlu bir şekilde keyfi dahil etme-dışlama rejim ve uygulamalarını içerir. Post-yapısalcılık, bu yüzden, sadece “belli bir zaman diliminde bir ahlaki ve siyasal sistemin niçin daha üstün bir konum elde ettiğini ve daha etkili-güçlü olduğunu-dışsal otoritelere

¹⁶⁸ Eleştirel teoriyle post-yapısalcı/post-modern söylemin ayrıştığı noktalar ve özellikle de yukarıda sözüedilen modernite krizine yönelik verilecek cevaptan kaynaklanan köklü farklılık için bakınız; Chris Brown, “Critical Theory and Postmodernism in Internationalism Relations”, A.J. R. Groom ve Margot Light (Ed.), **Contemporary International Relations: A Guide to Theory**, London: Pinter Publishers, 1994, ss. 56-68.

¹⁶⁹ David Couzens Hoy ve Thomas McCarthy, **Critical Theory**, Oxford: Blackwell, 1994, s. 2.

¹⁷⁰ Küresel siyasete post-yapısalcı bir giriş için bakınız; Jim George, **Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations**, Boulder&London: Lynne Rienner Publisher, 1994; Ayrıca James Der Derian’ın çalışmaları post-yapısalcı çözümlenmenin karakteri, kullanılan yöntem ve ampirik-pratik içeriği hakkında önemli ipuçları sunar. James Der Derian, **On Diplomacy: A Genealogy of Western Estrangement**, Oxford: Basil Blackwell, 1987.

veya aşkın değerlere başvurmaksızın- anlamaya dönük bir çaba”¹⁷¹ olarak görüldüğünde en iyi şekilde anlaşılabilir.

Habermasçı eleştirel teori, buna karşın, modernite söyleminin ihyasını ve yeniden kurulumunu amaçlar. Linklater’in belirttiği üzere “eleştirel teori Aydınlanma tasarımına bağlılığını korur ve sadece vatandaşlar arasında değil insan türünün tüm üyeleri arasında açık diyalog fikrini geliştirerek aydınlanmanın evrensellik idealini savunur.”¹⁷² Bu yüzden hakikat, doğru ve iyinin evrensel ve rasyonel olarak temellendirilebileceğine inancını savunmaya devam eder. Bilginin temeli ve hakikat ölçütü olarak ise ideal iletişim ortamında açığa çıkan dile içkin evrensel ilkeleri gösterirler. Bu ilkelerin evrenselliği, bununla birlikte, dilin yaşam-dünyalarına ve tarihsel-toplumsal varlık alanına yerleşik olduğu düşünüldüğünde, post-metafizik bir içeriğe sahiptir yani iletişimsel ve pragmatiktir. Ayrıca aklın araçsallaştırıcı ve yıkıcı kullanımını kabul etmekle birlikte, özgürleştirici boyutunun da olduğunu söyleyerek ona odaklanması inancını dile getirir.

Post-yapısalcı yönelim, post-metafizik bir biçimde dahi dile getirilse her türlü hakikat, evrensellik ve doğruluk iddiasını ve söylemini yapıbozuma uğratarak ideolojik-hegemonik boyutunu deşifre etmenin gerekliliğinden hareket eder.¹⁷³ Nitekim modern egemenlik fikrinin özne, sosyo-politik topluluk, kimlik ve farklılık, siyaset ve uluslararası tanımlamada evrensel, nesnel ve kurucu bir ölçüt olarak alınmasına karşı çıkar. Bir öz fikri, hakikat ölçütü ve evrensel geçerli bir ilkeye dayanan her türlü tasarımın; yukarıda belirtildiği gibi, dışlayıcı, farklılığı yok edici ve tahakküm kurucu rolüne dikkat çeker. Yerinden edilmiş, göçebe ve sınırdaki benlikleri egemen-özne olarak tahayyül edip zorunlu ve temel bir sembol olarak hegemonik konuma yerleştiren her türlü eleştirel, dönüştürücü ve özgürleşimci iddiaya karşı şüphe taşır. Siyasal ve

¹⁷¹ James Der Derian, “Post Theory: Ethics in International Relations”, Michael W. Doyle ve G. John Ikenberry (Ed.), **New Thinking in International Relations Theory**, Colorado: Westview Press, 1997, ss. 54-76, s. 58

¹⁷² Linklater, “The Achievements of Critical Theory”, s. 59.

¹⁷³ Brown, “Turtles All the Way Down”, ss. 213-227. 20. Yüzyılda yaşanan bu ayrışmanın ve farklılaşmanın ayrıntılarının görülebileceği bir derleme için bakınız; Paul Rabinow ve William M. Sullivan (Ed.), **Interpretive Social Science: A Second Look**, Berkeley: University of California Press, 1987.

sosyal yaşama içkin rastlantı, şans ve müphemliklerin tanımlanmasını, sabitlenmesini ve sınırlandırılmasını sorunsallaştırır.¹⁷⁴

Post-yapısalcı çözümlene, bu yüzden, Habermasçı eleştirel uluslararası ilişkiler teorisinin küresel siyaset için evrensel-ahlaki bir dil geliştirme tasarımına şüpheyile yaklaşır. Bu şüphe, iki yaklaşım arasında çok köklü bir farkı açığa çıkarır. Frankfurt Okulu eleştirel teorisi, sosyal ve siyasal tüm kısıtlamaları aşarak daha rasyonel ve özgür bir siyasal hakikat arayışına dayanırken post-yapısalcı çözümlene, bu türlü bir arayışın kendisinin içerdiği kısıtlamalara, dışlayıcı boyutuna ve olası tahakküm biçimlerine vurgu yapar. Post-yapısalcı yaklaşımda özgürleşimin normatif bir içerikle evrensel bir gündem olarak sunulması sözkonusu olamaz. Başka bir ifadeyle post-yapısalcı çözümlene, özgürleşimin eleştirel teori tarafından geliştirilen sunuluş biçimine yani özgürleşim için önerilen normatif-siyasal tanıma ve programa karşı çıkar. Bunun yerine insan eşitliği ve özerkliğini sürekli ayakta tutmaya ve dolayısıyla farklılığı koruyarak sürdürmeye çalışır. İki yaklaşım arasındaki fark, Brown'a göre bu yüzden, en bariz bir şekilde kimlik ve farklılık konusunda ortaya çıkar. Post-yapısalcılık, farklılığı var kılmaya çalışırken, eleştirel teori, son tahlilde, farklılığı kimlik/aynılık içinde yokeder.¹⁷⁵

Robert Cox'un geliştirdiği neo-Gramscici siyasal iktisat, sosyal değişimi ve özgürleşimi öngören bir sosyal-siyasal araştırma gündemine sahiptir. Tarihsel bir yapı olarak küresel siyaset; üretim ilişkilerine ve son tahlilde ekonomik-sınıfsal temellere dayanarak analiz edilir. Özgürlük ve eşitlik önündeki kısıtlamaların, üretim paradigmasının ve ona dayanan sosyal formasyonun değişimine koşut olarak ortadan kalkabileceği düşünülür. Nitekim bu anlamda daha çok küresel siyasal iktisat alt-disiplininde belirleyici bir yere sahiptir.¹⁷⁶ Eleştirel uluslararası ilişkiler teorisi de üretim

¹⁷⁴ Ashley, "The Achievements of Poststructuralism", ss. 252-253.

¹⁷⁵ Chris Brown, eleştirel teori denilince akla Frankfurt Okulu ve Habermasçı yaklaşımın gelmesi gerektiğini söylerken bu temel farklılıktan hareket eder. Eleştirel teori, Brown'a göre, dayandığı aydınlanmacı köklerinden (özellikle de Marxist mirasdan) dolayı kimliği ve aynılığı önceleyen bir siyaset ve dışlama pratiğiyle sonuçlanır. Ayrıntıları için bakınız Chris Brown, " 'Our Side'? Critical Theory and International Relations", Richard Wyn Jones (Ed.), **Critical Theory and World Politics**, Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 191-204.

¹⁷⁶ Keyman, Coxçu neo-Gramscici teorisinin üretim paradigması temelinde işlediğinden indirgemeci bir sosyal gerçeklik anlayışına dayandığını ileri sürer. Nitekim bu saptama aşağıda görüleceği gibi Habermasçı eleştirel teoriyi neo-Gramscici siyasal iktisat yaklaşımından ayırıştıran asıl noktaya işaret eder.

ilişkilerine dayalı sınıfsal dışlamayı ve kapitalist sosyal formasyonun yarattığı özgürlük ve öz-belirlenim önündeki engelleri ve kısıtlamaları açığa çıkarmaya ve kaldırmaya çalışır. Bununla birlikte üretim ve sınıf paradigmasına dayalı bir sosyal ontolojinin ötesinde her türlü dışlamayı etnik, toplumsal-cinsiyet temelli ve kültürel dışlama pratiğini araştırma gündemine dahil eder. Bu anlamda eleştirel teori, sosyal-tarihsel yapıya içkin ahlaki-normatif boyuta dikkat çekerek ahlaki ilkelerin, dil ve iletişimin sosyal dünyanın inşasındaki yerini ayrıntılarıyla inceler. İletişimsel ve dilsel dönüşün etkileri Habermasçı eleştirel teoriye güçlü biçimde yerleşiktir.¹⁷⁷ Ahlaki-kültürel öğrenmenin, sosyal-siyasal yaşamın rasyonel örgütlenmesindeki belirleyici yeri Habermasçı eleştirel teori için vazgeçilmezdir. Nitekim Linklater, Habermasçı bu dilsel-ileşimsel dönüşün ve ahlaki-kültürel öğrenme/birikim fikrinin eleştirel teoriyi marksist gelenekten ayırttığını ve ona post-marksist bir çehre kattığını iddia eder.¹⁷⁸

Konstrüktivist yaklaşım, özellikle Wendtçi biçimi, uluslararası yapıyı inşa edilmiş sosyal bir gerçeklik olarak ele alıp sosyal değişimi açıklamaya çalışarak kendini eleştirel gelenek içinde konumlandırmaya çalışsa¹⁷⁹ da özgürleşim amaçlı eleştirel teoriyle önemli konularda ayrışır. Öncelikle modernist-pozitivist bilim anlayışının nesnel, evrensel ve yanlışlanabilir bilgi inancını paylaşır. Küresel siyasetin değerdenarınmış açıklamasına odaklanır ve en önemlisi özgürleşimin normatif-etik boyutu konusunda suskun kalır. Bu anlamda uygulamaya dönük normatif bir bağlılık taşımak yerine küresel düzendeki hakim siyasal aktörlere yani devletlere ve temsilcilerine seslenir.¹⁸⁰ Yekpare-organik bir devlet fikri ve failer arasındaki etkileşimi ve sosyal

Fuat Keyman, **Küreselleşme, Devlet ve Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek**, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, ss. 164-165. Bununla birlikte bu tezin ilk bölümünde yapılan tartışmada ima edildiği gibi Cox; son dönem yazılarında bu indirgemecilik ve üretim merkezilik sorununu aşmaya çalışır.

¹⁷⁷ Jones, "Introduction", s. 9.

¹⁷⁸ Andrew Linklater, "The Changing Contours of Critical International Relations Theory", Richard Wyn Jones (Ed.), **Critical Theory and World Politics**, Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 23-44, ss. 24-27.

¹⁷⁹ Wendt'in bu tezin ilk bölümünde yapılan değerlendirmesi, bu saptamaları yerli yerine yerleştirmek için aydınlatıcı olabilir. Bununla birlikte onun yaklaşımını özetlediği makalesine başvurmak burada yapılan kısa tartışmayı anlamak için yeterlidir. Bakınız Alexander Wendt, "Constructing International Politics", ss. 71-81.

¹⁸⁰ Frankfurt Okulu eleştirel teoriyle Wendtçi konstrüktivizm arasındaki farklılıklara ilişkin kısa ama derinlikli bir tartışma için bakınız; Mark Neufeld, "What is Critical About Critical International Relations Theory", Richard Wyn Jones (Ed.), **Critical Theory and World Politics**, Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 127-148, ss. 131-134.

eylemleri modernist özneci felsefe içinde geliştirir. Bu bağlamda verili aldığı egemen devletlerin kimlik ve çıkarlarının intersubjektif sosyal açıklamasını bireysel öz-çıkların yayılması olarak açıklar. Sonuçta uluslararası siyasal yapının, küresel siyasetin temel faileri olarak egemen devletler tarafından yeniden üretiminin veya dönüştürülmesinin araçsal-rasyonel bir açıklamasını yapmaya çalışır.¹⁸¹

İlk bölümde yapılan tartışmada da belirtildiği üzere Wendt, egemen-devleti ve modern devletler sistemini verili alır ve bu verili gerçeklik üzerinden uluslararası sistemin sosyal teorik bir açıklamasını yaparken tarihsel ve normatif bir çözümlenmeye girişmez. Böylece mevcut egemen devletler düzenini ve ideal sosyo-politik topluluk biçimi olarak egemen-devlet fikrinin belirleyici ve kurucu konumunu teyid etmiş olur ve bu tarihsel yapılara içkin çelişkileri, tahakküm ve dışlama biçimlerini ve bunların ötesindeki potansiyelleri gözden kaçıır. Kısacası “nesnelci epistemoloji ve devletçi bağlılıkları nedeniyle...radikal özgürleştirici değişime değil küresel sistemin daha etkili yönetimine”¹⁸² hizmet eder. Baştaki eleştirel araştırma gündemine rağmen dayandığı metateorik/ontolojik varsayımlar yüzünden başarısız olur. Sonuç olarak konstrüktivizm, daha çok, eleştirel teorinin karşısında yer alan sorun-çözücü teoriyle uyumlu çalışır ve pozivist-modernist bir teorik çaba olarak kalır.¹⁸³

Frankfurt Okulu eleştirel teoriyi, sosyal ve siyasal felsefenin uluslararası ilişkiler disiplinine dahil edilmesi sonucunda yaşanan eleştirel dönüşün daha geniş bağlamı içinde inceledikten sonra şimdi daha spesifik olarak onun küresel siyaset çözümlenmesinin başlıca niteliklerine kısaca bakabiliriz. Eleştirel teoriden hareketle bir küresel siyaset düşüncesi geliştirmeye çalışan ilk çalışmalardan birisini kaleme alan Neufeld’e göre eleştirel küresel siyaset teorisi, ulus-devletlerden oluşan devletler sisteminin ötesinde kozmopolitan bir siyasal tasavvuru benimser ve insanlığın tümünü kuşatan küresel *polis*’i araştırma nesnesi olarak alır. Neufeld, eleştirel uluslararası

¹⁸¹ Martin Weber, “The Critical Social Theory of the Frankfurt School and the ‘Social Turn’ in IR”, **Review of International Studies**, Cilt 31, 2005, ss. 195-209, ss. 206-207.

¹⁸² Neufeld, “What is Critical about Critical International Relations Theory”, s. 134.

¹⁸³ Reus-Smit, bu görüşe karşı çıkar. Ona göre konstrüktivizm, Üçüncü Tartışmayı başlatan eleştirel teorinin ruhuna sadıktır ve uluslararası ilişkiler disiplinine hakim olan neorealizm ve neoliberalizmin karşısında Frankfurt Okulu eleştirel teorisi ve post-yapısalcılıktan daha güçlü durmaktadır. Geniş anlamdaki eleştirel teoriyle konstrüktivizm arasındaki ilişkiye ve konstrüktivizmin eleştirel-dilsel dönüşe yaptığı katkılara dair bakınız; Chris Reus-Smit, “Constructivist Turn: Critical Theory after The Cold War”, **Working Paper Series**, Australian National University, 1996/4, ss.1-28.

ilişkiler teorisini Frankfurt Okulu yada Batı Marksizmi olarak bilinen sosyal-siyasal teorinin benimsediği içkin eleştiri (*immanent critique*) geleneği içine yerleştirir.¹⁸⁴ Yukarıdaki satırlarda da belirtildiği üzere bu içeriğiyle eleştirel teori, herşeyden önce, sosyal-siyasal çözümlemenin insan özgürleşimini amaçlayan pratik yönelimli normatif bir etkinlik olduğu inancına sahip olduğundan aydınlanmacı ideallerin ve birikimin izlerini taşır. Daha önce de belirtildiği gibi “toplumsal dönüşüm için içkin imkanların saptanmasına yönelik bu normatif ilgi, en azından Kant’tan başlayıp Marx aracılığıyla Habermas ve Honneth gibi çağdaş eleştirel teorisyenlere ulaşan bir düşünce çizgisinin tanımlayıcı karakteridir.”¹⁸⁵

Neufeld, eleştirel-özgürleşimci teorinin ayırtedici üç özelliğini saptar. İlk olarak eleştirel teori, “teorik düşünürseldir” (*theoretical reflexivity*). İnsan özgürleşimini amaçlayan teorik çabası, kendini ampirik verilerle ve fenomenal dünyayla sınırlamaz. Bizzat teorileştirme etkinliğinin kendisi üzerinde teorik muhakemeye, düşünüp taşınmaya dayanır. İkinci olarak, bilincin sadece bilgi üretiminde değil tarihi-toplumsal varlık alanının inşasındaki kurucu yerini savunur. Bu anlamda bilincin maddi-fizik dünyayla ve sosyal gerçeklikle diyalektik etkileşimini öngörür. Eleştirel teorinin üçüncü karakteristik özelliği ise “sosyal dönüşümü amaçlayan pratik siyasal etkinliği destekleyen sosyal eleştiri” benimsemesidir. Bunun anlamı eleştirel teorinin sosyal ve siyasal düzen içinde eşitsizliğe, dışlanmaya ve tahakküme maruz kalmış olanları bilinçlendirerek onlara sosyal-siyasal dönüşümde etkili olmalarını sağlayacak güç ve yetkinlik kazandıracak bir içeriğe sahip olmasıdır. Bir başka deyişle içinde yaşanılan zamanı ve mekanı kuran gerçekliğin doğru anlaşılmasını sağlayarak öz-belirlenim ve özgürleşime dönük bir değişim ve dönüşüm imkanını insana yerleştirir. Sonuç olarak bu üç çekirdek özellik; eleştirelilik ve özgürleşim arasındaki kurucu ilişkiyi açığa vurarak bu teorik geleneği tanımlar.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Eleştirel teorinin içkin eleştiri geleneğine dayanan kökenleri için bakınız; Mark Neufeld, **The Restructuring of International Relations Theory**, Cambridge: CUP, 1995, ss. 9-22.

¹⁸⁵ Richard Devetak, “Critical Theory”, Scott Burchill, Andrew Linklater vd. , **Theories of International Relations**, 4. Baskı, London: Palgrave Macmillan, 2009.

¹⁸⁶ Neufeld, “The Restructuring of International Relations Theory” , s.20.

Uluslararası ilişkiler teorisi yazınında Andrew Linklater, Frankfurt Okulu eleştirel teorinin öncü ve en önde gelen ismi olarak kabul edilir.¹⁸⁷ Linklater, sosyal ve siyasal felsefenin bütün birikimini kullanarak kapsamlı bir eleştirel uluslararası ilişkiler teorisi geliştirmeye girişir. Bu bağlamda eleştirel teorinin, uluslararası ilişkiler disiplinindeki üç geleneği temsil eden realizm, rasyonalizm ve radikalizmin güç, düzen ve özgürleşim temaları etrafında gelişen birikiminin tümünü içeren kuşatıcı bir teorik çerçeve sunduğunu savunur. Ona göre, eleştirel teori; anarşik uluslararası yapıda devletler arasındaki güç ve güvenlik mücadelesinin yarattığı kısıtlamalarla da devletler arasında normlara, hukuka ve kurumlara dayanan bir düzen ve toplumun imkanıyla da ilgilenir. Bunlara ek olarak uluslararası toplumun adalet, özgürlük ve evrenselliğin gerçekleştiği bir yapıya nasıl kavuşabileceği konusuna kafa yorar. Bu anlamda ahlaki ve siyasal topluluğun egemen-devleti aşacak bir şekilde nasıl genişletilebileceğine odaklanır. Özgürleşimi amaçlayan bilgiye dayandığı için, bu yüzden, insanları “gereksiz sınırlamalardan ve iletişim ve düşüncenin tahrip edilmiş kurumsal biçimlerinden kurtarmayı” amaçlar. İnsan özgürleşimi önündeki Marksizmin vurguladığı üretimden kaynaklanan ve sınıfsal sınırlamaların ötesinde etnik, kültürel-toplumsal ve cinsiyet temelli adaletsizlik, eşitsizlik ve dışlamaları da içeren ahlaki-normatif bir gerekçelendirmeye dayanır. Kısacası eleştirel teori, insanlık toplumunun genişletilmesiyle özgürleşim imkanının nasıl kurulabileceğini anlamaya çalışır.¹⁸⁸

Linklater, eleştirel uluslararası ilişkiler teorisinin dört katkısından ve ayırtedici özelliğinden söz eder.¹⁸⁹ İlk olarak bilginin, öznenin nesnel gerçeklikle girdiği değerden arınmış ilişkinin sonucu olduğu yönündeki pozitivist inancı reddeder ve bilginin sosyal ve siyasal amaç ve çıkarlarla bağlantısını savunur. İkincisi, sosyal gerçeğin verili, bağımsız ve değişmez olduğu fikrine karşı çıkar. Böyle bir fikrin gizlediği eşitsiz ve adil olmayan güç ve refah ilişkilerine ve yapılarına dikkat çeker. İnsanın tarihi-toplumsal

¹⁸⁷ Devetak, “Critical Theory”, s. 159.

¹⁸⁸ Andrew Linklater, **Beyond Realism and Marxism: Critical Realism and International Relations**, London: Macmillan, 1990, ss. 8-33.

¹⁸⁹ Linklater, Habermas’ın tarihsel maddeciliği yeniden kurma girişimini ve post-marksist bir yönelimi tercih eder. Böylece Habermas’ın temsil ettiği yukarıda da anılan dilsel-iletişimsel dönüşün ahlaki-normatif gündeminden hareketle üretim ve sınıf paradigmasının ötesine geçmeye çalışır. Bu tercihin ve gündemin yani Habermasçı söylem etiğinin gerekçelendirmesi ve küresel siyasete yansımaları için bakınız; Andrew Linklater, “The Achievements of Critical Theory”, Steve Smith, Ken Booth & Marysia Zalewski (Ed.), **International Theory: Positivism & Beyond**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, ss. 279-300.

gerçekliğin yapıcısı olduğu yönündeki Marksist önermeden hareketle, mevcut sosyal-siyasal gerçekliğin özgürleşim yönünde dönüştürebileceğini ileri sürer. Üçüncüsü marksist üretim ve sınıf paradigmasının ötesine geçerek her türlü dışlamayı, eşitsiz ve adil olmayan güç yapılarını konu edinir ve modern dönemde dışlamanın sosyal olarak nasıl öğrenildiğini sorunsallaştırır. Bu anlamda Habermasçı ahlaki-kültürel öğrenme fikrini kullanarak her türlü dahil etme ve dışlama sistemini ve sınırlı sosyal ve siyasal aidiyetleri sorgular. Son olarak eleştirel teori, söylem etiğinin çizdiği prosedürel yönüme dayanarak ötekiyle açık diyalogu geliştiren sosyal düzenlemeler ve adil olmayan dışlamanın olmadığı yeni bir sosyo-politik topluluk fikri üzerine kafa yorar. Modern öznelerin sınırlanmamış ideal bir iletişim ortamında rasyonel tartışma yapabilecek ahlaki sermayeye sahip olduğunu ve bu ahlaki birikimin küresel siyasete yansımalarının bulunduğunu ileri sürer. Eleştirel teori, dolayısıyla, küresel kamusal alanda rasyonel tartışmayı kısıtlayan geleneksel egemenlik, vatandaşlık ve egemen-devlet temelli siyasal âidiyet ve uluslararası düzen fikrinin yerine, tüm insanlığı kuşatan ucu-açık diyalog fikrine dayalı dışlayıcı olmayan kozmopolitan bir siyaset ve vatandaşlık fikri geliştirmeyi amaçlar. Bu doğrultuda evrensellik ve tikellik ve kimlik ve farklılık arasında denge kurarak özgürleşimi mümkün kılan ahlaki-siyasal topluluğun kapsamını genişletmeye çalışır.

Buradan hareketle Linklater, eleştirel küresel siyaset teorisi için üç düzlemli bir araştırma gündemi önerir. Bunlardan ahlaki-normatif düzlem/boyut, belirli sosyal ve siyasal düzenleme ve birimlere bazıları dahil edilirken diğer bazılarının niçin alınmadığının felsefi gerekçelendirmesiyle ilgilenir. İkincisi sosyolojik boyuttur. Bu boyut, sosyo-politik topluluğa dahil etme ve dışlamanın nasıl işleyip sürdürüldüğünün tarihsel ve toplumsal çözümlemesini yapar. Pratik-uygulamaya dönük boyut ise dahil etme ve dışlama sistemlerinin insan eylemleri üzerindeki etkisine bakar.¹⁹⁰ Linklater bu gündemi, ileriki çalışmalarında daha da geliştirerek eleştirel teorisinin katkısını somutlaştırır. İlk düzlem, mevcut sosyal-siyasal uygulamaları normatif olarak değerlendirecek ve daha ileri toplumsal-siyasal yaşam dünyalarını tanımlayacak keyfi olmayan ilkeleri inceler. Sosyolojik düzlem, bu normatif-ahlaki ilkelerin geçmiş

¹⁹⁰ Andrew Linklater, "The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View", *Millennium: Journal of International Studies*, Cilt 21, Sayı 1, 1992, ss. 77-98, ss. 78-79.

toplumlar ve kültürler arası ilişkilerde ve çağdaş devletler sisteminde gelişiminin tarihsel-mukayeseli çözümlemesini yapar. Eylembilimsel (*praxeological*) üçüncü düzlem, “modern dönemde oluşan ahlaki sermayeye ve bu sermaye üzerinden yeni sosyo-politik topluluk biçimleri yaratmanın”¹⁹¹ imkanlarına odaklanır. Kısacası Linklater’in eleştirel perspektifi, küresel siyasette egemen-devlet ve devletler sistemi içinde işleyen dahil etme ve dışlama söylem ve uygulamalarını ahlaki, sosyolojik ve pratik düzlemlerde sorunsallaştırarak uluslararası ilişkiler teorisinin inceleme nesnesini ve araştırma gündemini yeniden tanımlar.

III- ULUSLARARASININ AHLÂKİ GEREKÇELENİRİLMESİ: İNSANLIK VE VATANDAŞLIK SORUNU

İlk bölümdeki tartışmanın gösterdiği gibi uluslararası siyasetin çoğul egemen devletlerden oluşan dünyayı inceleme nesnesi olarak alması ile siyaset teorisinin sınırlı topluluğa (*bounded community*) yani devlet içindeki sosyal-siyasal düzene odaklanması birbiriyle ilişkili olmuştur. Hakim uluslararası fikrini kuran egemenlik-anarşi arasındaki diyalektik ilişkinin tarihsel ve normatif olarak çözümlenmesi bunu açıkça ortaya koyar. Modern siyaset düşüncesinde insanların siyasal aidiyeti/kimliği, tamamıyla, üyesi olduğu egemen-devletin belirlediği sınırlı sosyal-siyasal düzen ile kısıtlı olarak tanımlanmış; siyasal ve sosyal etkileşimin mümkün alanı olarak sadece bu egemen sosyo-politik düzen kabul edilmiştir. Uluslararası alan gibi diğer sosyal varlık alanları ise bu tekil sosyo-politik düzene bağımlı görülmüş ve ona dayanarak kurulmuştur.¹⁹² Bu bakış açısına göre uluslararası alan gerekliliğin yönlendirdiği eylemleri zorlarken siyaset alanı ilerlemenin ve sosyal gerçeklik içinde iyileşmenin imkanına dayanır. Wight’in ünlü saptaması, modern siyaset düşüncesinin ve uluslararası fikrinin bu temel

¹⁹¹ Linklater, “The Changing Contours of Critical International Relations Theory”, s. 25. Linklater, eleştirel teori için önerdiği bu araştırma gündemini son çalışmasında daha da ilerletmiş ve ayrıntılandırmıştır. Böylece onun eleştirel uluslararası ilişkiler teorisinin inceleme nesnesi ve araştırma gündemi de tanımlanmış olmaktadır. Bakınız Andrew Linklater, “The Problem of Community in International Relations”, **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**, London: Routledge, 2007, ss. 3-44.

¹⁹² Richard Tuck’a göre erken modern dönemde uluslararası düzende kendi güçlerine dayanarak hareket eden özerk-bağımsız devletlerin varlığı, soyut-eşit ve özgür bireylerin sözleşmesiyle kurulmuş egemen-devlet fikri için örnek olmuştur. Bu anlamda yukarıdaki saptamayı soyut, eşit ve özerk birey, mutlak egemen-devlet ve anarşik uluslararası arasında karşılıklı kurucu bir ilişkinin olduğu yönünde okumak gerekir. Bkn. Richard Tuck, **The Rights of War and Peace: Political Thought and International From Grotius to Kant**, Oxford: Oxford University Press, 1999. Sorun, bu şekilde formüle edildiğinde bir açıdan ilk bölümde tartışılan postyapısalcı egemenlik çözümlemesiyle örtüşür.

özelliğini iyi ifade eder: siyaset teorisi “iyi yaşam”la ilgilenirken uluslararası teori “hayatta kalma”ya odaklanır.¹⁹³

Andrew Linklater, modern siyaset düşüncesinin dayandığı bu öncülü ve içerdiği normatif hükümleri sorunsallaştırmakla işe başlar. Ona göre, modern siyaset düşüncesinin odağı olan egemen devlet ve egemen devletlerden oluşan uluslararası siyasetin meşruiyeti sorgulanmalıdır. Temel öncülü insanlığın farklı sosyo-politik topluluklara bölündüğü bir sosyal-siyasal gerçeklik alanı olan uluslararası siyaset teorisinin inceleme nesnesi, özne, siyaset ve sosyo-politik topluluğun kurulumu olmalıdır. Linklater için egemen devletlere karşı sahip olunan ödevler, egemen devletin vatandaşları üzerindeki yasal-siyasal yetkisi ve bu yetkinin meşruiyeti ve insanların yatay olarak birbirine karşı hak ve sorumlukları, uluslararası siyaset teorisinin felsefi olarak açıklama getirmesi gereken başlıca konulardır. Bir başka deyişle modern uluslararası fikrini kabul etmeden önce insanlığın belirli sosyo-politik topluluklara ayrılmasının ve ahlaki öznenin bu doğrultuda kurulumunun normatif gerekçelendirilmesi yapılmak zorundadır. Bu yüzden *uluslararası siyaset teorisi*, belirli sosyo-politik toplumların vatandaşları arasındaki evrensel ahlaki yasalar, ortak paylaşılan ahlaki duyarlılık ve yetenek vb. bağlara bakmak zorundadır. Bu bağların yerel ve küresel sosyal ve siyasal yaşamın yapısına etkisinin sistematik ve kavramsal açıklamasını yapmaya çalışır. Kısacası modern uluslararası fikrinin dönüştürülmesi için sosyo-politik topluluğun sorunsallaştırılması gerektiğini savunur.¹⁹⁴

Linklater’a göre, bu yüzden, topluluk sorununu tanımlayan insanlık ve vatandaşlık ilişkisi uluslararası siyaset teorisinin temel normatif-ahlâki sorunsalı olmalıdır çünkü modern siyasal tahayyülü, insanlık ve vatandaşlık arasındaki ilişkinin doğası konusunda yapılan tartışmalar şekillendirmiştir.¹⁹⁵ Biraz açmak gerekirse bu

¹⁹³ Martin Wight, “Why There is no International Theory”, **International Theory: Critical Investigations**, New York: New York University Press, ss.15-35, s. 32. Wight’ın bu saptaması, genelde uluslararası ilişkiler disiplininin paradigmatik varsayımı olarak kabul edilir. Bunun üzerinden yapılan orijinal bir tartışma için bakınız; Robert H. Jackson, “Martin Wight, International Relations and the Good Life”, **Millennium: Journal of International Studies**, Cilt 19, Sayı 2, 1990, ss. 261-272.

¹⁹⁴ Linklater’in uluslararası ilişkiler yerine uluslararası siyaset terimini kullandığı vurgulanmalıdır. Uluslararası siyaset yukarıdaki gündemi benimsediği ölçüde daha geniş bir alanın sosyal teori ve ahlak felsefesinin bir parçası olur. Ayrıntılı tartışması için bakınız Linklater, **Men and Citizens**, ss. 3-16.

¹⁹⁵ Linklater’in modern (küresel) siyaset düşüncesinin bu kurucu sorunsalı farklı başlıklarda zaten bilinir. En genel anlamda ahlak ve siyaset felsefinde yapılan tartışmalarda belirleyici yeri olan liberal

sorun, insan olmanın içerdiği ahlaki ödevler ile belirli bir sosyo-politik topluluğun parçası yani egemen-devletin vatandaşı olmakla sahip olunan ödevler arasındaki ilişkinin neliği hakkındadır. Bir taraftan bir varlık türü olarak insanlığın ima ettiği varoluşsal ortak nitelikler diğer taraftan tikel bir toplumsal-siyasal aidiyetin sonucu olan ödev ve haklar, bu sorunu tanımlar. Bu soruna dair tutum ise topluluğun ahlaki sınırları ve devletin meşruiyeti konusunda belirleyecedir. Linklater'a göre modern siyaset söylem ve uygulamasında egemen-devlet ve vatandaşlık merkeze alınmıştır. Bu yüzden egemen-devletin öncelikleri, ahlaki-siyasi tartışmaları yönlendirmiş, vatandaşlık ödevleri insanlık ödevlerinin önüne geçmiştir. Sonuçta insan olmanın içerdiği evrensel-ahlaki normlar, bireysel ve kolektif eylemlerde büyük ölçüde dikkate alınmamıştır. Bununla birlikte Linklater, modern siyaset düşüncesi ve uygulamasına içkin evrenselci bir boyutun varlığından ve ahlaki-kültürel alanda büyük bir birikimden söz eder. İşte bu evrenselci boyut ve ahlaki-kültürel birikimden hareketle kozmopolitan bir siyaset düşüncesinin tanımladığı dahil edici ve kuşatıcı bir sosyo-politik topluluk fikrinin geliştirilebileceğini düşünür. Aşağıdaki satırlarda modern siyaset düşüncesine içkin insanlık-vatandaşlık ve etik tikelcilik-etik evrenselciliğin başlıca özellikleri ele alınacaktır.

Modern siyaset düşüncesindeki yerini incelemeyen önce bu sorunun tarihi-felsefi kökenlerine kısaca bakmak faydalı olabilir. Antik Yunan'daki tikelci siyasal ontoloji, Stoik ve Hristiyanlıktaki doğal akıl ve ahlâki evrenselcilik modern siyaset düşüncesinde bu sorunsalın formüle edilmesinin temelini oluşturur.¹⁹⁶ Kısaca açmak gerekirse Antik Yunan'da tikelci bir siyasal-sosyal düzen anlayışı vardır. İnsanlar, üyesi oldukları şehir-devletleri (*polis*) ile tanınmakta; sosyal ve siyasal ödevleri onların “ne” olduklarını tanımlamaktadır. Antik Yunan'da, “devletsiz” bir insan düşünülemez.

evrenselcilik ile toplulukçuluk, evrensellik ve tikellik, kimlik ve farklılık, ahlak ve adalet benzer kavramsallaştırmalardır. Uluslararası ilişkiler teorisini, kozmopolitanizm ve toplulukçuluk arasındaki tartışmanın tanımladığını düşünen Chris Brown da benzer bir fikirden hareket etmektedir. Adlandırma herneolursa olsun, burada bizi ilgilendiren ortak nokta ben ve ötekinin bireysel ve kolektif olarak kurumunun ahlaki-siyasi gerekçelendirilmesi ve bu gerekçelendirmenin uluslararası fikrini tanımlamasıdır. Chris Brown, **International Relations Theory: New Normative Approaches**, London: Harvester Wheatsheaf, 1992.

¹⁹⁶ Antik Yunan ve Roma'daki siyaset ve uluslararası ilişkiler düşüncesini benzer bir çerçeve, ampirik realizm ve ahlaki evrenselcilik içinde değerlendiren bir çalışma için bakınız; David Boucher, **Political Theories of International Relations: From Thucydides to the Present**, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Devletsiz bir kimse insan dışı bir varlıktır çünkü insan olmak polisin/devletlerin siyasal ve sosyal ödevlerini yerine getirmek ve sosyal ilişkilerde tanımlanmış rollerin gereklerini yapmakla elde edilen siyasal bir kazanımdır. Bir kişi için en yüce ahlaki yetkinlik, sosyal ve siyasal erdemlerin yerine getirilmesi sonucu elde edilir. Özgürlük fikri de bu bağlamda vardır. Yani (bireysel) özgürlük, vatandaşlık görevlerinin yerine getirilmesinden başka bir şey değildir. Kısacası devletin ötesinde bir ahlaki ve siyasal ufuk yoktur. Dış ilişkilerinde kendileri için öngördükleri özgürlük, eşitlik ve erdem fikirlerini diğer topluluklar için geçerli saymadıklarından gerçek anlamda bir uluslararası ilişkiler fikri de ortaya çıkmamıştır.¹⁹⁷ Sonuç olarak evrensel bir insan fikri, genel geçer moral ilkeler veya doğal akıl vb. kavramlar, bu tikelci bakış açısına tamamen yabancıdır.

Linklater, bu tikelci siyasal ontolojinin insanlığın birliğine inanan ve insana içkin akıl ve ahlak yasalarının varlığını savunan Stoacı-Hristiyan görüşle birlikte ortadan kalktığını ve böylece Batı siyasal düşüncesinde evrenselci bir kolun doğduğunu söyler. Bu kuşatıcı görüş, önce Roma'da bireysel başarıya dayanan vatandaşlık rejimiyle belirir. Emperyal yapı, vatandaşlığın içeriğini siyasal-etnik temelden yasal bir forma taşıyarak daha geniş bir siyasal ufuk ve esnek bir vatandaşlık rejimi oluşturur. Buna, Stoacılar'ın bireye ve aklın önceliğine vurgusu eşlik eder. Bütün insanların akıl sahibi olduğunu ve bunun *polis* merkezli dışlayıcı siyasal aidiyetlerin ötesinde bir siyasal düzeni öngördüğünü savunan Stoacılar, küre üzerinde tüm insanları kuşatan ve insanlığın bütününe dikkate alan bir siyasal bilincin dönüşümüne işaret ederler. Hristiyanlık ise insanları üyesi oldukları siyasal topluluklara ve sahip oldukları etnik-kültürel özelliklere göre değil sadece insan olmalarına göre tanımlar. İnsanları doğrudan muhatap alan bir dil geliştiren bu dini düşünce, vatandaşlar arasındaki bağ ve ödevleri değil insanlar arasındaki kardeşlik ilişkisine ve ahlaki bağa vurgu yapar.¹⁹⁸ Sonuçta insanlığın kendisine ahlaki ve normatif bir anlam yükleyen ve sosyal-siyasal düzeni bu ahlak ilkesi üzerinden kurmaya çalışan evrenselci bir tavır, Batı siyasal düşünce ve pratiğine güçlü bir şekilde yerleşir.

¹⁹⁷ Linklater, **Men and Citizens**, s. 21.

¹⁹⁸ A.g.e. , ss. 17-23.

Bu tarihi miras üzerinde yükselen modern siyaset düşüncesi, insanlık ve vatandaşlık sorunsalını bireycilik ve evrenselliğin belirleyici olduğu modern toplumsal düzende sosyo-politik topluluk kavramı etrafında yapılan tartışmalar doğrultusunda yeniden kurmuştur.¹⁹⁹ Bir başka deyişle Linklater'a göre modern küresel siyaset düşüncesi, hem teorik hem de pratik anlamda, tikelci ve evrenselci düşünceyi miras almıştır.²⁰⁰ İnsanlık fikrine dayanan evrenselci bir yönelim ve ayrı sosyo-politik toplulukların önemine ve sivik erdemlere vurgu yapan tikelci görüş, modern küresel siyaset düşüncesine güçlü bir şekilde nüfuz etmiştir. Modern uluslararası ilişkiler kavramı, Linklater için, evrenselci fikirlerin miras alınan içe dönük, dışlayıcı sosyo-politik topluluk düşüncesi ve vatandaşlık anlayışına uygulanmasıdır. Bu anlamda modern egemen-devletler sistemi, evrensellik ve tikelciliğin bu gerilimini içinde taşıyan ve uluslararası fikrini şekillendiren tarihsel bağlam olmaktadır. Modern dönemde bir taraftan ahlaki bilinçte bir ilerleme yaşanırken diğer taraftan ayrı sosyo-politik toplulukların belli bir insan topluluğu üzerindeki iktidarı, ve dolayısıyla, güçlü tikel siyasal-sosyal bağlar pekişmiştir. Bununla birlikte aynı zamanda, sosyal ve siyasal varoluş üzerinde çeşitli kısıtlamalarla karşılaşmıştır. Linklater, modern dönemde insan ve vatandaş sorunsalının, egemen devletin yapısı ve devletler-sisteminin niteliklerinin yol açtığı insan özgürlüğü önündeki kısıtlama ve engellemelerden kaynaklanan hoşnutsuzluklarda açığa çıktığını belirtir.²⁰¹ Bu gerilim, ahlak ve siyaset ile insan ve vatandaşlık arasındaki ilişkinin sürekli sorgulanmasını gerektirmiş aynı zamanda ahlaki fikir ve ilkelerin siyasal dünyanın inşasındaki yerini ve normatif gerekçelendirmeyi uluslararası ilişkilerin başlıca araştırma gündemi yapmıştır.

¹⁹⁹ Modern siyaset düşüncesinin başlıca konusunun (evrensel) bireyin (tikel) vatandaşlara nasıl dönüştürüleceği olduğu yaygın bir iddiadır. Gerçekten de modern siyaset düşüncesinin öndegelen isimlerinin yazılarına bakıldığında bu soruna odaklanıldığını insanlık ile modern siyasal düzenin üyeliğini ifade eden vatandaşlık arasındaki ilişkiyi gerekçelendirmeye çalıştıklarını görürüz. Örneğin Plant, bu sorunun modern sosyal ve siyasal düşüncenin merkezinde olduğunu söyler. Bakınız Robert Plant, **Hegel: An Introduction**, Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 17; Pippin ise Hegel'in tüm sosyal ve siyaset felsefesinin bu sorun etrafında geliştiğini iddia eder. Bakınız; Robert Pippin, "Introduction", Robert B. Pippin ve Otfried Höffe(Ed.), **Hegel On Ethics and Politics**, Nicholas Walker (Çev.), Cambridge: C.U.P. 2004, s. 6. Ayrıca bu sorun, Kant'ta da belirleyici bir yere sahiptir. Bu tezin üçüncü bölümünde bu sorun ve içeriği daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

²⁰⁰ Benzer bir görüş ve modern uluslararası siyaset düşüncesinin miras aldığı birikimin bir değerlendirmesi için bakınız; F. Parkinson, **The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought**, London: Sage Publications, 1977, ss. 9-42.

²⁰¹ Linklater, **Men and Citizens**, ss. 25-34.

O halde modern egemen devlet ve devletler-sistemine içkin bu gerilimin temel özellikleri nelerdir? Bir başka deyişle insan ve vatandaşlık sorunsalı modern siyaset dūřunesinde nasıl aıĝa çıkar? Linklater, modern siyaset dūřunesine ve spesifik olarak da egemen devlet fikrine içkin iki tutumdan bahseder. Birincisi etik tikelcilik (*ethical particularism*) diĝeri etik evrenselciliktir (*ethical universalism*). İlki, insanların sadece yesi olduĝu topluma ve bu toplumun üyelerine karşı dev ve sorumluluĝu olduĝu varsayımına dayanır. dev ve ykmllĝn sınırlarını belirleyen bu sınırlı sosyal-siyasal düzen, “en yüksek ve kuşatıcı ahlaki topluluktur.”²⁰² ödevin dışsal tanımını olarak da adlandırdıĝı ikinci tutum ise tikel sosyal-siyasal düzenleri ařan ahlaki bir çerçevenin olduĝunu savunur. Etik evrenselcilik, bu ahlaki st-çerçevenin insanlar ve sosyo-politik topluluklar arası ilişkilerde eylemlere yön veren normatif bir işleve sahip olduĝunu ve bu anlamda siyasal sonuçlar ierdiĝini iddia eder. İlk tutumda birey; rasyonel sözleşmeye dayanan ödevleriyle tanımlanır ve ayrık, baĝımsız ve kendine dönük sosyo-politik topluluklar, bu ödevlerin imkanının nihai şartıdır. İkinci tutum ise rasyonel ödevlerin tüm insanları kuřattıĝını savunur.²⁰³ Topluluĝun ahlaki sınırları, dolayısıyla, tüm insanlıktır.

Etik tikelcilik, Linklater’a göre, sözleşmeci (*contractarianism*) geleneĝin²⁰⁴ ayırtedici zelliĝidir. Sözleşmecilik, insanların doĝa durumundan sosyal-siyasal düzene geçişini açıklamaya çalışır. İnsanlar, doĝa durumunda sahip oldukları mutlak eşitlik ve özgürlüklerini sivil-siyasal bir düzen adına teslim eder. Bireyler, doĝa durumundaki doĝal haklarını birbirlerine belirli hak ve ödevler tanıyarak bırakır. Böylece belli bir sosyo-politik topluluĝun yesi olarak karşılıklı hak ve ödevlere sahip olurlar. Bireylerin sivil-siyasal düzen içinde sahip oldukları hak ve ödevler, artık bir egemen varlıkla ilişkili olarak tanımlanır. Egemen, bireylere doĝa durumunda sahip olmadığı gvenliĝi verir; bireylerin tüm hak, dev ve zgrlĝ egemen tarafından saĝlanır. Buna karşılık bireylerin egemene karşı itaati aranır, egemenin kendine özgü çıkarı ve aklı vardır. Sözleşmeci gelenek, bireylerin sivil-medeni bir düzen olarak kurduĝu tekil sosyo-politik topluluĝun benzerleriyle ilişkisinde doĝa durumunun devam ettiĝini varsaymak

²⁰² A.g.e. , s. 40.

²⁰³ A.g.e. , s. 41.

²⁰⁴ Sosyal sözleşmeci gelenek için bakınız; David Boucher ve Paul Kelly (Ed.), **The Social Contract From Hobbes to Rawls**, London: Routledge, 1994; E.B.F Midgley, **The Natural Law Tradition and the Theory of International Relations**, New York: Barnes&Noble, 1975.

zorundadır çünkü karşılıklı hak ve ödevler topluluğun sınırları ötesinde geçerli değildir. Bu anlamda egemenin görevi, uluslararası savaş durumunda, temsil ettiği sosyo-politik topluluk adına hareket etmek ve onun çıkarlarını koruyarak, varlığını güven altına almaktır. Bu anlamda sözleşmecî gelenek, sadece sivil-siyasal düzenin hipotetik bir gerekçelendirmesi olmanın ötesine geçer ve Linklater'in belirttiği gibi, “ egemen devlet ve hakları, özel ve kamusal etik ayrımı ve uluslararası işbirliğinin gerekçelendirilmesi ve sınırlarıyla ilgili bütünleştirilmiş bir teori sunar.”²⁰⁵

Egemen devlet, sivil-medeni düzen içindeki eylemlerinde bireylerin sözleşmeyle çizdiği sınırlara uygun hareket eder. Ülke olarak bireylerin doğal haklarını korumak zorundadır. Egemen devletin, bu alandaki eylemleri sözleşmeyle kurulan özel etiğin kılavuzluğunda ilerler. Buna karşın tekel egemen devletler arasında herhangi bir sözleşme olmadığından, egemen devlet burada kendine özgü etik ilkelere sahiptir. Sivil-siyasal düzenin dışındaki alanda devletin eylemlerinin nihai ölçütü, sadece kendi tikel çıkarı ve rasyonelidir. Bir başka deyişle egemen devletler, diğer devletlere ve başka toplulukların üyesi insanlara karşı önceden tanımlanmış rasyonel ödevlere sahip değildir. Egemen devletlerin uluslararası alandaki eylemleri ahlâki muhakemeye konu edilmez. Dahası egemen devlet, “ahlâken sorunlu yollara” başvurmayla, “kötü olmaya” her zaman hazırdır.²⁰⁶ Bu yüzden egemenin, (uluslararası) kamusal alandaki etiği sadece pragmatik gerekliliklere göre belirlenir. Egemen devletler için olsa olsa kendi rızalarıyla kabul ettikleri sınırlamalar etik bir norm olabilir.

Evrenselci tutum, tikelci devlet düşüncesine ve bu düşüncenin dayandığı iç siyasal düzende sivil toplum dış alanda savaş durumu ayrımına karşı çıkar. Tikelci devlet fikrinin yaptığı bu iç-dış ayrımının yarattığı egemen devletin özel ve kamusal etiği söylemini reddeder. Linklater'e göre evrenselci tavrın ayırteci özelliği, “insan türünün keyfi biçimde bölünmüşlüğünü aşacak ahlaki birlik fikrini içeren bir ilerleme düşüncesine”²⁰⁷ dayanmasıdır. Egemen devlet, bu açıklamaya göre, insanlığın tarihtopluumsal evriminin zirvesi değil bir aşamasıdır ve tüm insanlığı kuşatacak sivil-yasal bir bağlam içinde işlevini yerine getirebilir. Bu anlamda insanların birbirlerine karşı hak

²⁰⁵ Linklater, **Men and Citizens**, s. 43.

²⁰⁶ A.g.e. , s. 46.

²⁰⁷ A.g.e. , s. 48.

ve ödevleri, devletlerin egemenlik alanlarıyla sınırlandırılmamalıdır. Bu ödevler kısıtlanmadan tüm insanları kuşatabildiği zaman, sivil-siyasal düzen bir anlam kazanır. Bir başka deyişle egemen devlet işlevini, rasyonel ödevleri ahlaki topluluğun tümüne yaymayı mümkün kılacak ortamı sunduğu zaman yerine getirebilir. Bu yüzden egemen devlet için özel ve kamusal etik ayrımı geçersizdir. Devletler, birbirine karşı mutlak haklara da sahip değildir. Devletlerin kendi vatandaşlarına karşı olduğu gibi diğer devletlere ve insanlara karşı da ödevleri vardır. Yani egemen devletler, uluslararası alanda da ahlaki-yasal kurallara uygun hareket etmek zorundadır. Sonuç olarak sosyal sözleşme ancak tüm insanlığı içerdiği zaman insanın doğal hakları mutlak güvence altına alınabilir. Egemen devlet, kısacası, insan teklerinin birbirine karşı sahip olduğu evrensel rasyonel ödevleri kendisi aracılığıyla yerine getirdiği bir araç olarak düşünülmelidir.²⁰⁸

Modern siyaset düşüncesinin temel-kurucu sorunsalı olan insanlık ve vatandaşlık ilişkisi değişik yaklaşımlarca farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bir başka deyişle modern dönemdeki felsefi yönelimlerin tümü birşekilde bu sorunsalla yüzleşmiş ve kendi formülasyonunu geliştirmiştir. Her birinde yukarıdaki etik tikelcilik ve evrenselcilik için biçimde vardır ve bu doğrultuda insanlık veya vatandaşlıktan birisine öncelik verilir. Bu anlamda Linklater, başlıca üç yaklaşımı ele alır. Bunlar sözleşmecî-rasyonalist, tarihselci eleştiri ve felsefi tarih geleneğidir. İlkinde sırasıyla Pufendorf, Vattel ve Kant'ın rasyonalist siyaset düşüncesinin tükelden evrensele doğru evrimini ele alır. İkincisinde bu aydınlanmacı evrenselci tavrın tarihselci-toplulukçu eleştirisini tartışır. Üçüncüsünde ise Kant, Hegel ve Marx'ın katkıda bulunduğu felsefi tarih geleneğine bakar. Linklater, sonuçta evrenselci tavrı, tarihselci yaklaşımın eleştirilerini dikkate alıp felsefi tarihin sunduğu imkanları kullanarak yeniden kurar. Tekil vatandaşlık aidiyetinin sınırlarını genişletmek için insanlık duruş noktasından ahlâki evrenselci bir perspektif geliştirmeye çalışır. Şimdi ayrıntılarına girmeden bunu nasıl yaptığına bakalım.

Pufendorf'a göre doğa durumu, evrensel ahlak normlarının geçerli olduğu bir yapıya işaret etse de insanların eylemlerine yön veren ilkeler, öz-çıkarlarıdır ve

²⁰⁸ A.g.e. , s. 55.

etkileşimin pragmatik getirileridir. Diğergam duygulardan hareketle değil belli karşılıklar bekleyerek birbirlerine yardım eder ve etkileşime girerler. Evrensel ahlaki normlar, kendi başlarına insanlar arası ilişkilerin uyumu için yeterli değildir. Bir insan kitlesi arasında sosyal bir düzen, anlaşmalara ve haklara saygı ve uyum hiçbir zaman kendiliğinden gerçekleşmez. Pufendorf, ayrıca, insan türünün sayısının ve kapsamının onları ayrı ayrı sosyo-politik topluluklar içinde güvenlik arayışına sürüklediğini ileri sürer. İnsanlar, sözleşmeyle bir sosyo-politik topluluğu iki amaç için kurarlar. Birincisi birbirlerine karşı sahip oldukları kusursuz yani zorlanabilir hak ve ödevlerin çerçevesini çizen bir yasal düzen ihtiyacıdır. İkincisi, bu yasal düzenin ayakta kalması için siyasal ve ekonomik olarak kendine yeter bir güce sahip olmasıdır. Egemenlik, zorunlu olmayan ödev ve yükümlülükleri yani insanlar arasında doğa durumunda var olan evrensel ahlaki normları zorlanabilir ödevlere yani yasal hak ve siyasal yükümlülüklerle dönüştürür; “doğa durumunun tüm sefaletini sona erdiren” “kutsal” bir reçetedir.²⁰⁹ Egemenlik, kısacası, insanın temel güdülerini, öz-çıkara dayalı araçsalcı-pragmatik sosyal etkileşim ihtiyacını yasal-siyasal haklara dönüştüren sivil-siyasal örgütlenmenin düzenleyici ilkesidir.

Pufendorf'a göre insanlar, belli bir sosyo-politik topluluk içinde bir birlik oluşturup vatandaşlar olarak mutlak ödevler yüklenirken dışarıda kalanlara karşı sadece zorunlu olmayan, zorlanamaz, kusurlu ahlaki sorumluluk hisseder. Vatandaşlar yani sözleşmeyi yapanlar, kendilerinin oluşturduğu sosyo-politik birime içkin hakları tek taraflı olarak kurarlar, dışarıda bıraktıkları insanların rızası veya katılımı dikkate alınmaz. Bütün insanlarla var olan ahlaki bağlar doğrultusunda bir siyasal sözleşme sözkonusu değildir. Bu anlamda ona göre insanların egemen devletlere ayrılması mutlaklıdır ve insanların yatay olarak karşılıklı ilişkilerini önceler. Pufendorf'un rasyonel bireyi, kendi araçsalcı-pragmatik amaçlarını tekil egemen devletler içinde gerçekleştirebilmektedir. Bu tekil devletler, insanlar arasındaki ahlaki bağları ve ödevleri dikkate almak yerine, bireylere göreli yasal güvence sağlayan siyasal-ekonomik güçlerini korumakla meşguldür. Linklater'ın belirttiği gibi “egemen, temsil ettiği topluluğun refahının en yüksek yasa olduğu inancına göre hareket eder.”²¹⁰

²⁰⁹ A.g.e. , ss. 63-67.

²¹⁰ A.g.e. , s. 75.

Dolayısıyla Pufendorf'a göre insanlar için kozmopolitan bir siyasal yapılanma değil devletler-sistemi, daha rasyonel ve gerekli örgütlenme biçimidir. Linklater'a göre Pufendorf'un başlangıçtaki niyeti yukarıda tartışılan iki etik tavrı aşmaya çalışmaksa da sonuçta egemen devlete tabi siyasal ödevlerin önceliğini teyid eder.²¹¹ O, bu haliyle, zaten varsaydığı insanlığın farklı sosyo-politik topluklara bölünmüşlüğüne rağmen meşruiyetini temellendirmiştir. Sonuçta "vatandaşlık etiğinin insan olma ahlâkını ikame ettiği" Pufendorf'un düşüncesinde, "dünya siyasetinde birey değil devlet temel aktördür."²¹²

Belli evrensel ahlaki normlara dayanan devletler toplumu fikri, sözleşmecî gelenek içinde Vattel'i Pufendorf'tan ayırır. Vattel'a göre devletler, doğal bir toplum oluşturur. Bu toplumun üyesi olan bağımsız egemen devletler, evrensel ahlaki normları dikkate alarak eylemlerini düzenlerler. Vattel'de hemen göze çarpan, bir taraftan, egemenlik fikri diğer taraftan evrensel ahlaki ödev fikridir. Devletler, yasal anlamda kendi karar ve eylemlerini kendi özgür iradeleriyle belirlerken diğer insanlara karşı ahlaki ödevlerinin de farkındadır. Linklater'ın sözcükleriyle bu, "kendi özgür iradeleriyle temel ahlaki ödevleri yerine getiren 'anarşik bir toplum'dur".²¹³ Bu anlamda Vattel'de devletlerin bağımsızlığı ve özgürlüğü temel öncüdür. Egemen devletler, bu hakkı ve ayrıcalığı ise tıpkı Pufendorf'ta olduğu gibi ayrı ayrı sözleşmelerle kurulmuş olmalarından alır. Bu durum onlara, temsil ettiği sözleşmecilerin (vatandaşlarının) önceliklerine ve çıkarlarına daha özel bir önem vermeyi gerektirir. Bu yüzden Vattel'e göre egemenliklerini belli bir grubun yaptığı sözleşmeden alan devletler, başka devletlerin ve toplulukların düşünce ve eylemleriyle mutlak anlamda sınırlandırılmaz. Bunun anlamı, egemen devlet, dışarıdaki insanlara karşı sahip olduğu ödevlerini vatandaşa karşı ödevini ölçüt olarak belirler. Linklater'a göre Vattel'i bu çıkarımı yapmaya yönelten şey, onun devlet egemenliği ve devletler toplumu fikriyle etik tikelciliğin birbirini gerektirmesidir.²¹⁴

²¹¹ Pufendorf'un bu başarısızlığında, Linklater'a göre, Grotius'tan çok Hobbes'un düşüncelerini benimsemiş olması rol oynamıştır. A.g.e. , s. 73.

²¹² A.g.e. , s. 76.

²¹³ A.g.e. , s. 83.

²¹⁴ A.g.e. , s. 88.

Vattel, devletler arasında nesnel ahlaki ödev konusunda bir anlaşma sağlanabileceği konusunda şüphe taşımaktadır. Devletler, kendilerini kuran sözleşmeden önce insanlar arasında doğal bir şekilde var olan ahlaki ödevleri sürekli ve titiz bir şekilde takip edemez. Uygulaması durumunda varlık sebebi olan daha “somut siyasal ve sosyal özgürlükleri tehlikeye atar.”²¹⁵ Vattel’in uluslararası toplumda düzenin güçler dengesince kurulabileceği inancı ise, evrensel ahlaki ödevler ile devlet egemenliği arasında bir uzlaşma kurma çabasının sonucudur. Güçler dengesi, devletlerin bağımsızlığını ve özgürlüğünü korurken aralarında bir düzen de sağlayacaktır. Bu anlamda ahlaki ödevin yerini kurumsal bir pratik yani rasyonel hesaba dayalı siyasal gereklilik almaktadır. Vattel, Linklater’a göre, egemen devletlerin ılımlı siyasal çıkarlarını nesnel ahlaki ilkelerle uzlaştırmaya çalışsa da insan ve vatandaşlık ödevlerinin gerilimli ilişkisini görememektedir. “Vattel’in devlet teorisi, rakip ödev düşüncelerinin uzlaşmasına ve ahlaki ve siyasal tecrübemizin tutarlı bir temsiline izin veren gerçek anlamda bir uluslararası toplumun doğuşunu engellemektedir.”²¹⁶ Kısacası, Vattel’in egemen-devleti, etik önceliği vatandaşına vermek zorundadır.

Linklater, rasyonalist-sözleşmeci gelenek içinde ilk defa Kant’ın insanlığın ahlaki birliği fikrini yani etik evrenselliği siyasal sonuçlarıyla birlikte ele aldığı ileri sürer. Kant; Pufendorf ve Vattel’de eksik olan ahlaki ve siyasal tecrübemizin tutarlı ve bütüncül bir teorisini geliştirmiştir.²¹⁷ Kant, nesnel ahlak yasasıyla küresel siyasetin yapılanmasını ilerlemeci bir tarih anlayışıyla biraraya getirir. Tüm insanların evrensel ahlak yasasıyla birbirinine bağlı olduğunu ve siyasal-sosyal yaşamlarını aşama aşama bu yasalar doğrultusunda düzenleyerek evrensel ebedi barış ortamını kurabileceğine inanır. Kant’a göre insanlar; rasyonel, özgür ve eşit varlıklardır. Onlar, rasyonel ve özgür doğalarını ancak ahlak yasalarına-kategorik buyruklara uygun karar ve eylemler ile gerçekleştirebilir. Her bir birey, ahlak yasasına göre yaşayarak özerkliğini elde eder ve kendini bir amaç olarak belirler ve böylece diğer bütün ahlak ve akıl sahibi insanların

²¹⁵ A.g.e. , s. 89.

²¹⁶ A.g.e. , s. 95.

²¹⁷ A.g.e. , s. 97.

oluşturduğu “amaçlar birliğine” dahil olur. Rasyonel amaçlar birliği, Kant’a göre, insanlığın evrensel ahlak topluluğudur.²¹⁸

Kant’ı rasyonalist gelenekten ayıran fark, onun ahlaki alan ile siyasal olan arasında kurduğu doğrudan bağıdır. Kant, “akıl ve ahlak sahibi insanların birliğinin” ve ahlak yasasının, siyasal-kolektif eylem alanının bütün düzlemlerini (ulusal, uluslararası ve küresel) dönüştürerek kozmopolitan bir yasal-sosyal düzeni kurması gerektiğine inanır. Bu aklın bir buyruğu, insanın rasyonel doğasının bir gereğidir. Her bir bireyin özgürlük ve güvenliğinin bir değerinkiyle uyum içinde olduğu, karşılıklı hakların tanındığı ve rasyonel kapasitelerini gerçekleştirdikleri bir küresel siyasal yapılanma, insanlar için rasyonel ve ahlaki bir ödevdir. Dolayısıyla Kant için siyasal ödev, ahlak yasasına tabidir. Belli bir sosyo-politik topluluğun üyesinin (vatandaş) hak ve özgürlüğü başka bir devletin üyesi olan kişinin özgürlük ve haklarıyla çelişemez. Her bir insan teki; adalet, hak ve özgürlüğe üyesi oldukları sosyo-politik topluluklara bakılmaksızın sadece insan olmaları dolayısıyla sahiptir. Dolayısıyla, Linklater’a göre, Kant felsefesinde devlet, hukuki ödev ve siyasal haklar açısından kendine yeter bir örgütlenme değildir; egemen devletin sunduğu adalet ve güvenlik daha geniş ahlaki bir topluluk ve çerçeveye muhtaçtır.²¹⁹

Linklater; Kant’ın kozmopolitan siyasetinin insan sosyalliğinin tarihsel evriminin sonucu olduğuna inandığını iddia eder. Yani tarihin ilerlemeci doğası, insanı rasyonel doğasını ve ahlak yasasını içinde yaşadığı sosyal-siyasal alanı dönüştürmek üzere kullanmaya zorlar. Bireyin rasyonel amaçlarını gerçekleştirebildiği “cumhuriyetçi-demokratik” sosyo-politik topluluk fikri zamanla bütün devletler tarafından kabul edilecek; ahlaki-yasal kurallar üzerinde anlaşma sağlanarak kozmopolitan bir yasal-siyasal düzen oluşacaktır. Tarih, küresel toplumun bütünü içerir ahlaki bir ilerlemeyi işaret eder. Devletler, bencil çıkarlar peşinde gitmekten, çatışmayı önceleyen eylemlerden ve tek-tarafli belirlenmiş kararlardan diğer devletleri ve insanları dikkate alan, ortak iyiyi gözetir ve nesnel ahlak kurallarına uygun politikalara doğru bir evrim geçirecektir. Kant, böylece, devletin uluslararası ilişkilerdeki eylemlerini “ahlaki ilerleme fikri” içine yerleştirmiş onu güç ve gereklilik

²¹⁸ A.g.e. , s. 102.

²¹⁹ A.g.e. , ss. 105.

alanından normatif alana taşımıştır. Devletler, bu normatif alanda, uluslararası ilişkilerini dünya toplumunun ahlaki ölçüt olduğu bir mantığa göre yürütecektir.²²⁰

Linklater, insan ve vatandaşlık sorununun modern dönemdeki ifadelerinden ikincisi olarak tarihselci eleştiriye tartışır. Linklater'a göre tarihselci yaklaşımın dile getirdiği eleştiriler, rasyonalist geleneğin önerdiği tasarımı yani Kant'ın kozmopolitan siyaset düşüncesini temellerinden sarsmıştır. Şimdi kısaca tarihselci eleştirinin temel iddialarına bakalım.²²¹ Linklater'ın etik tikelciliğin yeni biçimi olarak gördüğü tarihselci eleştiri, aşkın ahlaki normların bulunmadığını savunur. Ahlak kuralları, zaman ve mekana bağlı olarak değişir; kültürel ve tarihsel çeşitlilik gösterirler. Bu yaklaşım, insanların kültürel ve siyasal olarak bölünmüşlüğü'nün tarihi bir gerçeklik/olgu olduğunu ve siyasetin bu gerçeklik üzerinden ve çeşitliliği temel alarak anlaşılması gerektiğine inanır. Ahlak kuralları, yasal ödevler ve siyasal haklar; belli sosyo-kültürel yapılara özgüdürler. Rasyonalistlerin varsaydığı doğa durumu, ahlaki birlik, özgürlük ve rasyonalite doğal, aşkın ve tarih ötesi değildir. Bunlar da tıpkı bireycilik ve evrensellik gibi tarihsel inşalardır; insanın tarihi-toplumsal evriminin ortaya çıkardığı belli bir zamana ve mekana ait kültürel özelliklerdir. Modern döneme özgü bu kültürel nitelikleri anlayabilmek için onları mümkün kılan tarihsel ve sosyal süreçlere bakmak gerekir. Tarihselcilere göre rasyonalistler, bu nitelikleri tarihsel-kültürel bağlamlarından soyutlayarak onlara soyut, biçimsel ve tarih-ötesi içerikler atfetmiştir. Tarihselciler, insanın güç ve yeteneklerinin içinde bulunduğu kültürel-sosyal formasyona uygun içerikler kazandığına inanır. Yani insanın kendisi, hak ve ödev fikri, kültürel ve tarihsel olarak oluşur ve aynı oranda çeşitlilik gösterir. Bu anlamda insanlık yekpare, soyut, aşkın bir şey değil, bu tarihsel-kültürel formasyonlarda açığa çıkan tarihsel birikimdir. Kısacası “tarihselcilik için insanlık ne ortak bir öze ne de doğal yatkınlık ve güçlere işaret eder. İnsanlık, tarihsel-kültürel yapıların bir toplamıdır.”²²²

Linklater'a göre rasyonalizm, insanı “tarihsel olarak evrilen kültürel bağlamından” koparıırken tarihselcilik kültür ve inançları mutlaklaştırır. Tarihselci yaklaşım, ayrıca, insanın güç ve yeteneklerinin doğayla etkileşim içinde gelişen daha

²²⁰ A.g.e. , ss. 117-120.

²²¹ Tarihselci iddiaları burada kısaca ele alacağım, ayrıntıları için bakınız; A.g.e. , ss. 121-138.

²²² A.g.e. , s. 128.

geniş tarihsel bağlamını gözardı eder. “Uluslararası siyaset teorisi, ne belli ahlâki anlayışların sözde evrensellik iddiasına ne de insanlığın kendine yeten, çeşitli ahlâki-kültürel bütünlere zorunda olarak bölünmüş olduğu varsayımına dayanmak zorundadır. Uluslararası siyaset teorisi, insan güç ve yeteneklerinin tarihsel-toplumsal olarak oluştuğu gerçeğini kabul etmelidir.”²²³ Bu saptama, Linklater’ı felsefî tarih geleneğinin safına iter. Kant, Hegel ve Marx’ı içeren bu gelenek aklın ve insanın tarihsel süreç içinde farklı sosyal-kültürel yapılar içindeki eşitsiz gelişimini inceler. Sosyo-kültürel formasyonlar, insanın öz-belirlenim yeteneğini ne ölçüde geliştirebildiğine bakılarak sınıflandırılır. Bu anlamda insan ve vatandaş sorunu da yeni bir biçim kazanır. Buna göre mesele, insanın öz-belirlenim kapasitesini en mükemmel bir şekilde geliştirdiği sosyo-politik yapıyı kurmasıdır.²²⁴

Linklater’a göre Kant, insana içkin olan aklın ve ahlakın tarihsel evrim içindeki gelişimini saptasa da özerk bireyin sosyal ve tarihsel bağlamlarını gözardı etmiştir. Hegel ve Marx, tarihsel ilerleme fikrine bu sosyal ve tarihsel bağlamları dahil ederler. Kant’ta olmayan birey, evrensellik, özgürlük vd. kavramların farklı sosyo-kültürel bağlamlar ve formasyonlar içinde değişik tezahürlerini ele alırlar. Örneğin Hegel, Kantçı soyut kavramların somut tarihsel tanımlarını, onları ortaya çıkaran tarihsel-toplumsal koşulları ve bu koşulların diyalektik biçimde evrimini ortaya koyar. Bir başka deyişle Hegel, “bireyciliği ve evrenselliği sosyal ve siyasal yaşamın tarihinin bir teorisi içine yerleştirir”²²⁵ Dahası Hegel, aynı yöntemi “insan” kavramına da uygular. Buna göre insanın mahiyeti ve özne fikri de tarihsel ve toplumsal süreçler içinde anlam kazanır. Tarihsel-toplumsal yapıların nitelikleri ile insanın güç ve yetenekleri örneğin bilinç, özgürlük ve özerkliği arasında kurucu bir ilişki vardır. Sonuç olarak Hegel’in tarih felsefesinde özgürlük, özerklik, evrensellik kavramları açısından tek yönlü bir ilerlemeyi diğer taraftan tarih içindeki farklı sosyo-politik formasyonlarda ve kültürel bütünlüklerde bu kavramların eşitsiz gelişimlerine ve somutlaşmasına aynı anda tanık oluruz.

²²³ A.g.e. , s. 134.

²²⁴ A.g.e. , s. 138.

²²⁵ A.g.e. , s. 150.

Linklater, Hegel’de eksik olan noktanın bilinç ve özgürlüğün oluşumunda insanın doğa ve maddi çevresiyle girdiği etkileşimin rolüne yeteri kadar önem vermemesi olduğu kanaatindedir. Bu eksikliği, Marx’ın tarihsel-maddeci yorumu tamamlar. Marx, tarih içinde insanın doğayı denetimi altına alarak nasıl daha rasyonel ve özgür bir sosyal-siyasal düzeni kurduğunu ortaya koyar. Bunu ise insanın doğa ve maddi çevreyle sosyal dünyanın inşası arasında kurduğu ilişkiyi ifade eden üretim biçimlerine odaklanarak yapar. Ayrıca insanın doğayla girdiği sosyal ilişkinin sonucu olan rasyonelleşme ve özgürleşmenin tarihsel dönemler içinde nasıl ortaya çıktığını ele alır.

Marx, önceki felsefi tarihlerin tek boyutluluğunu insan özgürlüğünün gelişimini (bireycilik ve evrenselciliğin doğuşu da dahil) insanın doğayla sosyal etkileşiminin genel çerçevesine yerleştirerek aşmaya çalıştı. O, değişimin temellerini ve insan türünün güçlerinin kökenlerini üretim sistemleri yapısı içinde değerlendirdi. Bunun üzerinden Marx, içe-kapalı ve düşman toplulukların üyeleri olarak insanların birbirlerine yabancılaşmasını kendileri aracılığıyla aştığı süreçlerin bir açıklamasını yapmayı denedi. Böylece ayrı sosyal sistemler arasındaki ilişkiler insanın tarihi-toplumsal varlığının tarihi içine yerleştirildi. Benzer şekilde toplumlar arası uygulamaların ortaya çıkışı ve evriminin çözümlemesi Marx’ın özgürlüğün gerçekleşmesi olan tarih fikrine dahil edildi.²²⁶

İnsanlar, doğayla sosyal etkileşime girerek kendi sosyal gerçekliklerini kurar ve bu süreç içinde bilinç sahibi olup özerkliğini ve özgürlüğünü kazanır. Marx, insanlık tarihi boyunca üç üretim biçimiyle karşılaştığını belirtir: ilkel, feodal ve kapitalist. Her bir üretim biçimi; belirli bir sosyal-kültürel formasyon, vatandaşlık tanımı, siyasal-sosyal ödev, öteki fikri ve toplumlarası/uluslararası ilişkiler düşüncesi içerir. İlkel sosyal formasyonda insan, maddi ve sosyal çevresine tâbidir, güçlerinin farkında değildir ve sosyal çevresi ona doğal ve değiştirilemez olarak gözükmektedir. Bu sosyal topluluklar arasında yabancılaşma vardır, tikel etik geçerlidir ve birbirini tanımayan farklı topluluklar arasında gerçek anlamda bir etkileşimden söz edilmez.²²⁷ Devletlerin ortaya çıkışı, insanların sosyal ilişkilerindeki denetiminin artmasına ve özgürlüklerini gerçekleştirdikleri daha rasyonel uygulamalara işaret eder. Linklater, örneğin devletlerin

²²⁶ A.g.e. , s. 155.

²²⁷ A.g.e. , ss. 170-184.

ortaya çıkışıyla ötekinin de siyasal ödevin kapsamına dahil edildiği bir ahlaki dönüşün yaşandığını söyler. Tekil devletler, adalet ve ahlak ilkelerini bir bütün olarak devletler toplumuna ve uluslararası topluluğa genişletmiştir.²²⁸ Bununla birlikte devletler sistemine içkin şiddet, yabancılaşma ve kısıtlamalar mevcuttur.

Küresel kapitalizmle birlikte ise insan, maddi ve sosyal dünyasının gerçekten denetimini kendi eline alma şansını yakalar. Kapitalist üretim biçimi, küresel bir hal aldığı ve insan teklerinin maddi ve sosyal yaşamları küresel kapitalizm tarafından birleştirildiği için tekil sosyo-politik toplulardan yani devletlerden oluşan bir siyasal tasavvur yerini evrensel bir topluma bırakacaktır. İnsanlar, devletler sisteminde tecrübe edilen siyasal ve ahlaki tecrübenin daha ileri bir aşamaya taşınması gereğinin farkındadır. Kant'ın dünya vatandaşlığı kavramının yerini insanların maddi ve sosyal dünyalarını kendilerinin kontrol ettiği ve dolayısıyla doğa ve diğer insanlara yabancılaşmadığı evrensel bir toplum fikri alır. “Bu siyasal düzende insanlar kendi denetimlerindeki maddi kaynaklara erişim hakkı da dahil dokunulmaz haklara sahiptir. Bu uluslararası toplumda insanlar sadece insan oldukları için haklara sahiptir ve herkesin bireysel gelişimini sağlama ve kendini geliştirme hakkı vardır.”²²⁹ Sonuç olarak öz-belirlenimi gerçekleştirmiş insanlar, küresel tarihi-toplumsal yapıyı inşa ederek kolektif öz-belirlenimi sağlar. Bir başka deyişle kendinin ve tarihin yapımı insanın eline geçer.

Linklater'a göre modern siyasal tasavvur içinde Kant ve Marx, insanın öz-belirleniminin ahlaki-rasyonel ve tarihi-toplumsal şartlarını kozmopolitan bir bakış açısıyla ortaya koymuştur. Bu iki düşünürde bir taraftan evrensel eşitlik, özgürlük ve özerklik fikri diğer taraftan bu ideallerin tarihi-toplumsal imkanının küresel koşulları açığa çıkar. İki düşünürde açığa çıkan şey, bir başka deyişle, modern döneme içkin olan etik evrenselciliğin tarihsel ve toplumsal olarak temellendirilerek etik tikelcilik lehine kurulan ilişkinin yeniden tanımlanmasıdır. Böylece dışlamaya dayalı egemen-devlet ve

²²⁸ A.g.e. , s. 195.

²²⁹ A.g.e. , s. 201.

vatandaşlık merkezli siyaset düşüncesi, ahlaki ve tarihsel olarak temellendirilmiş kozmopolitan bir sosyo-politik topluluk fikriyle dengelenir.*

Kant, genel anlamda, modern tarihi-toplumsal yapının ve özelde de egemen-devlet ve sosyo-politik topluluğun rasyonel-ahlaki gerekçelendirilmesini kozmopolitan bir duruş noktasından yapar. Rasyonalist geleneğe içkin etik evrenselciliği; özgürlük, eşitlik ve özerklik fikrini rasyonel ve ahlaki olarak gerekçelendirerek aklî ve seküler bir temelde yeniden kurar. İnsanın rasyonel ve ahlaki varlığının evrensel ve nesnel açıklamasını yapmış ve buna dayanarak özerklik, eşitlik ve özgürlük idealini (küresel) siyasetin kurucu ve tanımlayıcı ilkesi olarak saptar. Kant, rasyonel öznelere, benliklerini ve eylemlerini ahlak yasalarına göre kurarak dahil oldukları evrensel insanlık topluluğu (*universal kingdom of ends*) fikrini insanın öz-belirlenimi, ve özgürleşimi için zorunlu koşul olarak görür. Bu sadece insanın rasyonel ve özgür varlığının ima ettiği zorunlu bir buyruk (*categorical imperative*) değil aynı zamanda doğa ve tarihin öngördüğü bir gerekliliktir. Bir taraftan bu rasyonel öz-belirlenim fikri ve diğer taraftan bunun tarihsel-toplumsal koşulları, Linklater'ı Marx'ın tarihsel-maddeci çözümlemesine yönlendirir.

Marx, insanın doğa ve tarihle doğrudan etkileşimini çözümleyerek bu kozmopolitan topluluğa ilişkisel-maddi bir temel sağlar. Özgürlük, özerklik ve eşitliğin tarihi-toplumsal yapılar içinde oluşumunun tarihsel-maddeci açıklamasını yapar. Buna göre insanı tanımlayan evrensel nitelikler, belirli tarihi-toplumsal koşullar altında insanın doğa ve toplumla emeği aracılığıyla girdiği etkileşimin ürünüdür. Bu yüzden bu etkileşimin sonucu olan tarihi-toplumsal yapılar, insanın öz-belirlenim ve özgürlüğünü tanımlar. Tarihi-toplumsal yapılar, bu öz-belirlenimi ne derece mümkün kıldıklarına göre değerlendirilir ve buradan hareketle hiyerarşik bir tasnife tabi tutulur. Kapitalizm, tam da bu yüzden, en ilerici toplumsal formasyondur çünkü bireysel ve kolektif öz-belirlenimi küresel-kozmpolitan ölçekte gerçekleştirme olanağını içinde taşır. Bir başka deyişle Marx, Kant'ın evrensel rasyonel-ahlaki insanlar topluluğunun tarihi-

* Linklater, modernitenin bu boyutunun ve birikiminin ihya edilerek yeniden kurulması gerektiğini savunur. Nitekim daha sonraki çalışmalarında söylem etiğine dayanarak bu yeniden-kurma girişimini yapar ki bir sonraki kısımda bu girişim ele alınacaktır.

toplumsal koşullarının kapitalizme içkin olduğunu belirtir ve eşit bireylerden oluşan evrensel (komünist) topluluk idealini, bu temel üzerine kurar.

Sonuç olarak Kant, modern siyaset düşüncesine içkin olan etik evrenselciliğin rasyonel ve ahlaki gerekçelendirmesini yaparak eşitlik, özgürlük ve özerkliği tüm insanlığa yaymakta ve hukuk ve siyaset alanını bu yönde dönüştürerek egemen-devletlerden oluşan uluslararası ilişkilere kozmopolitan bir çehre katmaktadır. Dahası vatandaşlık ödevlerini, insanlık ödevleri doğrultusunda yeniden tanımlayarak ahlaki topluluğun tümünü kapsayacak şekilde genişletmektedir. Bu kozmopolitan çehre içinde artık uluslararası ilişkiler ise gereklilik, güç siyaseti ve pragmatizm alanı değil özgürlük ve ahlakın hukuki-siyasi mümkün alanıdır. Marx ise özgürlük ve ahlakın mümkün alanı olarak uluslararası tarihsel-toplumsal bir açıklama önerir. Bir başka deyişle insan özgürleşiminin ancak belirli tarihi-toplumsal koşullar içinde gerçekleşebileceğini bunun ise insanın kendi tarihini ve toplumunu belirleyebildiği küresel sosyal bir formasyon olduğunu söyler. Sonuçta insanlığı tanımlayan temel varoluşsal evrensel niteliklerin tarihsel ve toplumsal bir açıklaması, modern siyaset düşüncesinde gelişir. Böylece insanlık ve vatandaşlık arasındaki ilişki belirli bir şekilde yeniden kurulur. Bir başka deyişle evrensellik, tarihsel ve toplumsal yapı içinde ifade edilirken, tikellik evrensel ilkelerce tanımlanır.

IV- SOSYO-POLİTİK TOPLULUĞU YENİDEN TANIMLAMAK

Bir önceki kısımda gösterildiği gibi Linklater, Kant ve Marx'ın insan ve vatandaşlık sorununa yaklaşımlarının bir sentezini benimsemektedir. Kant, bütün insan teklerini bağlayan ve kuşatan rasyonel kategorik ahlak yasaları, egemen-devletler düzeninin kültürel-sosyolojik temelleri olarak cumhuriyetçi anayasa, uluslararası ticaret ve karşılıklı bağımlılık ile devletlerin dış siyasetini belirli ahlaki-hukuki ilkelere göre belirlediği bir uluslararası ilişkiler pratiğine dayanan kozmopolitan bir siyaset düşüncesini savunmuştur. Marx ise Kant'çı evrensel ahlak toplumuna tarihsel maddeci bir çehre katarak eşit ve özgür öznelerden oluşan evrensel bir toplum tasavvuru geliştirmiş ve küresel kapitalizmi bu kozmopolitan toplumun ekonomik-sosyal yapılanmasını mümkün kılacak ilerici tarihsel bir durum olarak görmüştür. Dahası küresel kapitalist sosyal formasyona içkin özgürleşim potansiyelini enternasyonal

proleter siyasal bilinç ve kolektif eylem içine yerleştirmiştir. Kant, evrensel ahlâki insanlık fikrinde temellenen kuşatıcı bir sosyo-politik topluluk ve egemen-devletler için kozmopolitan bir hukuki-siyasal düzen fikri geliştirirken, Marx, kozmopolitan hukuki-siyasal düzenin eşitsiz, adil olmayan ve dışlayıcı doğasını açığa çıkararak eşitlik ve özgürleşim yönünde nasıl dönüştürüleceğini göstermiştir. Sonuç olarak Kant ve Marx; Linklater için, modern siyaset düşüncesine içkin olan siyasal topluluğun kozmopolitan ve özgürleştirici potansiyellerinin normatif, sosyolojik ve pratik düzlemlerini bütüncül bir küresel siyaset tanımı içinde biraraya getiren iki özgün düşündürdür.²³⁰

Bununla birlikte Linklater, Kant'a yönelik biçimsellik ve tarihdışılık ve Marx için yapılan üretim ve sınıf paradigması eleştirisini paylaşır. Ayrıca Linklater, belirli bir dönemin ufkunu yansıttıklarından dolayı her iki düşünürün fikirlerinin geçerlilik ve güncelliklerini de sorgular. Aydınlanmanın bu iki düşünürünün en önemli özelliği, kozmopolitan bir siyaset düşüncesi ve özgürleşim fikri için ilham kaynağı olmalarıdır. Bu yüzden Linklater, içinde bulunduğumuz tarihsel döneme özgü normatif, sosyolojik ve pratik düzlemleri içeren yeni bir kozmopolitan ve özgürleşimci siyaset fikrinin geliştirilmesi gerektiğini savunur. Bu savunu, Habermas'ın modernitenin/aydınlanmanın tamamlanmamış tasarımının yeniden kurulması girişimine paralel bir çabadan ilham alır.²³¹ Linklater, Habermas'ın geliştirdiği söylem etiğini (*discourse ethics*) egemen-devletler sonrası küresel dünyada yani Vestfalya sonrası uluslararası düzende, (siyasal) topluluk fikrinin evrensellik ve farklılık ve insanlık ve vatandaşlık arasındaki ilişkiyi kozmopolitan ve özgürleşimci siyaset düşüncesi doğrultusunda yeniden tanımlama girişiminin temel kılavuzu olarak görür.²³²

Linklater'in belirttiği gibi söylem etiği, modernitenin ve özellikle de Kant ve Marx'ın, "özgürleşim projesini yeniden kavramsallaştırır ve bir tür olarak insanlığın

²³⁰ Linklater, "The Problem of Community in International Relations", ss. 33-34.

²³¹ Habermas'la ilgili genel bir giriş için; J.G. Finlayson, **Habermas: A Very Short Introduction**, London: Routledge, 2005. Söylem etiğiyle ilgili tartışmalar için; Seyla Benhabib ve Fred Dallmayr (Ed.), **The Communicative Ethics Controversy**, 3. Baskı, Massachusetts: The MIT Press, 1995.

²³² Söylem etiğine dayalı bu eleştirel yeniden kurma girişiminin bütünlüklü olarak görülebileceği çalışma için bakınız Andrew Linklater, **The Transformation of Political Community**, Cambridge: Polity Press, 1998. "Eleştirel tasarımın yeniden-inşası, Kant ve Marx'ın bakış açılarının güçlü taraflarını korumak ve eksikliklerini ve zayıf noktalarını da terketmek demektir. Bu girişimin gerektirdiği en önemli şey, radikal bir şekilde birbirinden farklı kimseler arasında yoğun ve güçlü diyalogu mümkün kılan kuşatıcı/dışlayıcı olmayan iletişim topluluklarının normatif ve sosyolojik kavramsallaştırmasıdır." s. 5. Aşağıdaki satırlar, Linklater'in bu girişimi Habermas'a dayanarak nasıl yaptığını inceleyecektir.

tümünü içeren ahlaki yetenek ve yetkinliğin tarihsel gelişiminin karmaşık açıklaması içindeki evrenselci konumu bulup çıkarır.”²³³ Bu yaklaşım, hem evrensel ve nesnel ahlak iddialarının, kısacası ahlâkın, rasyonel uzlaşmaya dayalı felsefi gerekçelendirmesini hem de insan özgürleşimi ve özerkliğinin mümkün alanı olarak sosyal, siyasal ve kültürel boyutları/ilerlemeyi içeren bir sosyal ontolojiyi içerir.²³⁴ Söylem etiği, Marx’ın üretim ve sınıf merkezli eşitsizlik, dışlama ve yabancılaşma çözümlemesini genişleterek her türlü dışlama biçimini, etnik, kültürel, cinsiyet temelli vb. sorunsallaştırır. Bu noktada ahlaki-pratik öğrenmenin/alanın, evrensel özgürleşim ve rasyonelleşme sürecindeki belirleyici ve maddi faktörlerden bağımsız özerk yerine vurgu yapar. Aynı zamanda Kantçı evrensellik ve rasyonellik fikrini metafizik, monolojik ve soyut temellerinden arındırarak ona iletişimsel, diyalojik ve müzakareye-uzlaşmaya dayanan seküler bir gerekçelendirme önerir. İnanç ve eylemlerin inter-subjektif ve diyalojik olarak temellendirilmesi ve bunların rasyonel bir diyalog ve tartışma içinde katılımcıların eleştirisi, sorgulama, kabul ve reddine bağlı olarak belirlenmesi fikrine dayanır. Herkese açık rasyonel müzakere ve iletişimi, sosyal-siyasal düzenin meşruiyetin temeli olarak görür.²³⁵ Linklater, bu bağlamda, söylem etiğinin içerdiği belirli başlıklara özellikle odaklanır. Bu yüzden kısaca Habermas’ın geliştirdiği söylem etiği ve iletişimsel eylem kuramının Linklater’in aşağıda incelenecek tartışmasına temel oluşturan başlıca temalarına bakalım.*

Yukarıda da belirtildiği gibi söylem etiğinde ahlaki-pratik alan, maddi koşullardan bağımsız olarak özgürlük ve rasyonelleşme sürecinde belirleyici bir yere sahiptir. Habermas, Lawrence Kohlberg’in benliğin ve bireysel ahlâkın oluşumuyla ilgili yaklaşımından hareketle üç türlü ahlaki anlayış ve sosyal/kolektif gelişme biçimlerini birbirinden ayırıştırır.²³⁶ Gelenek-öncesi (*pre-conventional*) ahlak

²³³ A.g.e. , s.90.

²³⁴ James Gordon Finlayson, “Modernity and Morality in Habermas’s Discourse Ethics”, **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, Cilt 43, Sayı 3, 2000, ss. 319-340.

²³⁵ Linklater, “The Achievements of Critical Theory”, ss. 284-87.

* Jürgen Habermas’la ilgili hemen aşağıda yapılacak kısa değerlendirme, hiçbir şekilde tüketici bir tartışmayı amaçlamamaktadır. Sadece Linklater’in sosyo-politik topluluk ve kozmopolitan iletişim toplulukları fikrini bağlamına yerleştirmeye dönük bir çabadır ve bu anlamda Linklater’in Habermas’ı kullanımı merkeze alınarak seçici bir Habermas okuması yapılacaktır. Kısacası aşağıdaki kısa tartışma, sadece Linklater’in Habermasının genel hatlarıyla bir tanıtımı olarak görülmelidir.

²³⁶ Bu konunun ayrıntıları için yazarın temel eserine bakınız; Jürgen Habermas, **Communication and Evolution of Society**, London: Heinemann, 1979. Habermas’ın Kohlbergci ahlaki benlik fikrinin

anlayışında, özneler ahlak yasasına üst bir otoritenin varlığı nedeniyle koşulsuz itaat eder. Geleneksel (*conventional*) ahlakta özne, içinde bulunduğu sosyal-siyasal grubun üyesi olduğu ve sadece verili bir rolü ve tanımlanmış görevi yerine getirmek için karar ve eylemlerinde ahlak buyruklarını yerine getirir. Gelenek-sonrası (*post-conventional*) aşamada ise ahlak yasaları öznenin öz-düşünümsel olarak belirleyebildiği, üzerinde düşünüp-taşınabildiği ve eleştirel-rasyonel sorgulamaya tabi bir yapıdadır. Habermas’a göre işte bu son aşama, özneliği tanımlayan ahlâkın en ileri formudur ve bu aşamada gerçekleşen ahlaki-pratik öğrenme ve kültür, tahakküm ve güç ilişkilerinin ötesinde rasyonel tartışma ve uzlaşmaya dayalı sosyal ilişkileri temellendirir. Bu anlamda gelenek-sonrası ahlakta, ahlak ilkelerinin geçerliliği evrenselliğine yani rasyonel bireylerin tümü için geçerli olup olmadığına bağlıdır. Bu nitelik ise tarihi-toplumsal yapının kısıtlanmamış düşünme ve iletişimi, özgürleşim ve rasyonelliği ne kadar içerdiğiyle doğrudan ilişkilidir.²³⁷

Habermas’a göre bireyin ahlaki benliğini öz-düşünümsel olarak kurmasıyla yani bir otorite ve sosyal aidiyetten soyutlanarak oluşturabilmesiyle sosyo-kültürel gelişme, güçten arınmış sosyal etkileşim yani insanın tarihi-toplumsal varlığının yapısı ve niteliği arasında doğrudan ilişki vardır. Linklater’in belirttiği gibi bu, insanlık veya insan toplumunun evrimi ile modern dönemde tekil öznenin psikolojik gelişimi arasındaki ilişkiye dair bir inancı yansıtır.²³⁸ Habermas’ın sosyal ontolojisinde rasyonelleşme, ahlak ve sosyo-kültürel gelişme/öğrenme arasındaki ilişkiyi gündeme taşır. Weber, bu anlamda, Habermas’ın yaşam-dünyası (*lifeworld*) fikrinin merkezinde yer alan iletişimsel eylem kavramının insan doğasının evrimiyle “ilerlemeci bir öz-egitim süreci” arasında bağ kurduğunu söyler. Bilgi-bilimsel ilerleme ve öz-düşünümsel

kullanımının farklılığı ve özellikle toplumsal cinsiyet boyutunu gözden kaçırdığı yolundaki eleştirileri ele alan bir değerlendirme için bakınız; Seyla Benhabib, “The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**, London: Routledge, 1992.

²³⁷ “Ahlaki-pratik öğrenme, sosyal ilkeler ve siyasal düzenlemelerin daha ileri meşruiyet ölçütlerinin gelişimine gönderimde bulunur. Ahlaki-pratik öğrenmenin en yüksek aşaması, meşru uygulamaların doğası konusunda rakip fikirlerin gelenek-sonrası etiğe başvurularak çözülebileceğine işaret eder. Gelenek-sonrası etik, ortak çıkarlar konusunda insanlığın tümüyle açık bir diyalog içinde iletişim kurmaya dönük ahlaki sorumluluğu savunur.” Linklater, **The Transformation of Political Community**, s. 121.

²³⁸ Andrew Linklater, “Towards a Sociology of Global Morals with an ‘Emancipatory Intent’ ”, **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**, London: Routledge, 2007, s. 187.

anlamda gelişme ve bunlara bağlı rasyonelleşmenin, radikal bir şekilde karmaşık ve farklı dünya görüşleri ve yaşam tarzlarına sahip bir dünyada evrenselci bir ahlak söyleminin, karşılıklı hoşgörü ve güce başvurmadan barışçıl çatışma çözümlerinin temelini oluşturduğunu belirtir. Kısacası iletişimsel aklın ve eylemin düşünümsel doğası ile ahlaki normların evrenselliği ve kısıtlanmamış düşünce ve iletişim arasında doğrudan ilişki vardır.²³⁹

Habermas, bu bağlamda, epistemolojik hakikat rejimleri ve evrensel ahlak söylemiyle sosyal-siyasal yaşam alanlarının karşılıklı kuruculuğunu içeren eleştirel ve sosyal bir felsefe geliştirir. Bu felsefe, Weber'in de belirttiği gibi, "yaşam-dünyalarının pratik yöneliminin önceliği ve bilgi kurucu çıkarların düşünümsel açıklamasına" dayanır.²⁴⁰ Habermas, insanın tarihi-toplumsal varlığıyla, bir başka deyişle insanın insan, toplum ve doğayla etkileşimiyle, bağlantılı üç tür bilgi/bilimi ayırır. İlki, insanın sosyal gerçeklik ve doğayla etkileşimine dayanan denetim altına alma ve öngöründe bulunma çabasının sonucu olan pozitivist teknik-ampirik bilimlerdir. İkincisi tarihsel-pratik bilimler, insanların karşılıklı ilişkilerinin intersubjektif olarak kurduğu sosyal varlık alanını anlamlandıran bilgiyi içerir. Toplumsal yapıyı, bu yapıya içkin değerleri ve normatif içeriği, sosyal ilişki ve etkileşimi, kurumsal sürekliliği ve uygulamayı anlama çabasının sonucudur. Bilgi kurucu-çıkarın üçüncü biçimi ise hegemonya, güç ve tahakküm ilişkilerinin içkin olduğu sosyal-siyasal düzendeki özgürlük, özerklik, değişim ve rasyonelliği mümkün kılan eleştirel-özgürleşimci bilimlerdir.²⁴¹ Özgürleşime yönelik bu bilişsel ilgi, tarihi-toplumsal varlık alanına içkin olan düşünme ve iletişim önündeki engelleri, sınırlamaları ve yanılmaları aşabilmenin imkanına dayanır. Bir başka deyişle insanın rasyonel öz-belirlenim kapasitesinin varlığı, eleştirel-özgürleşimci bilginin temelidir. Habermas, bu yüzden, özgürleşimi ve öz-belirlenimi amaçlayan eleştirel bilginin rasyonel, nesnel ve evrensel olarak da temellendirilebileceği fikrini savunur.

Söylem etiği, düşünümsel-evrenselci ahlak anlayışının ve insanın özbelirlenim ve özgürleşiminin tarihi-toplumsal imkanının ve koşullarının felsefi

²³⁹ Martin Weber, "The Critical Social Theory of the Frankfurt School and the 'Social Turn' in IR", **Review of International Studies**, Cilt 31, 2005, ss. 195-209, s. 207.

²⁴⁰ A.g.e. , s. 198.

²⁴¹ Jürgen Habermas, **Knowledge and Human Interest**, London: Heinemann, 1972.

gerekçelendirmesini yapar. Bu gerekçelendirmede otantik diyalog ve kısıtlanmamış iletişim merkezi bir öneme sahiptir. Bu otantik diyalog ve iletişim potansiyeli; evrensel, nesnel ve rasyonel niteliklerin tanımladığı insan diline yerleşiktir. Habermas'a göre insan dilinin bu yapısı, insanın ilk konuşma ediminde görülebilir. Nitekim Habermas, konuşma edimi teorisinden hareketle iletişimsel eyleme dayalı söylem etiğini gerekçelendirir.²⁴² Söylem etiğinin kilit kavramı, evrenselleştirme ilkesidir (*the principle of universalization*). Bu ilke, bir ahlak yasasının ancak etkilenen herkesin ideal konuşma durumunda rızası olduğu zaman gerekçelendirilebileceğine dayanır. İdeal konuşma durumu, ilke olarak tüm insanların dahil olduğu herkese açık bir iletişim ve rasyonel tartışmadır. Herkesin iddialarını rasyonel argümanlardan hareketle dile getirebildiği sahici bir diyalogdur. Diyalogun amacı, kısıtlanmamış bir iletişim ve bunun aracılığıyla rasyonel uzlaşmaya ve görüşbirliğine varmaktır. Bu anlamda söylem etiği, meşruiyet ve gerekçelendirmenin kozmopolitan kapsamını ve prosedürel yapısına işaret eder.²⁴³

İdeal anlamda tüm insanların dahil olduğu müzakere sonucunda varılan rasyonel uzlaşısı, sadece ahlak ilkelerinin evrensel geçerliliğini göstermez aynı zamanda onların epistemolojik temellendirilmesidir. Yani başa dönecek olursak insan dilinin yapısı yada daha doğru bir ifadeyle iletişimsel etkileşim ve rasyonel tartışma evrensel hakikat ve ahlak ilkeleri konusundaki rasyonel uzlaşının kaynağıdır ve bu yapı ancak belirli tarihi-toplumsal koşullar altında belirir ki ideal konuşma ve sahici diyalog bunun için gerekli yöntemsel koşulları saptar. Bu aynı zamanda insanın tarihi-toplumsal varlığını tanımlayan ve kuran ahlaki, sosyo-politik ve kültürel her nürlü norm, ilke ve uygulamanın gerekçelendirilmesi için bir yöntem önerisidir. İnsanları etkileyen her türlü karar, mutlaka etkilenen insanların rızasını, bir başka deyişle tekil somut varlığını, rasyonel görüşünü ve etkin katılımını gerektirir. Bunun anlamı şudur: tarihi-toplumsal varlık alanının meşruiyeti ve kuruluşu ilgili kişilerin onayını almış normlar ve ilkelere dayanır. Kısacası ilgili özneler arasında açık diyalog, sınırlanmamış iletişim ve

²⁴² İletişimsel eylem yaklaşımıyla ilgili olarak bakınız; Jürgen Habermas, **The Theory of Communicative Action, Vol. 1, Reason and The Rationalisation of Society**, Thomas McCharty (çev.), Boston: Beacon Press, 1984 ve **The Theory of Communicative Action, Vol.2, Life World and System: A Critique of Functionalist Reason**, Thomas McCharty (çev.), Boston: Beacon Press, 1987.

²⁴³ Linklater, **The Transformation of Political Community**, ss. 94-100 ve "The Achievements of Critical Theory", ss. 55-58.

rasyonel-müzakare yoluyla elde edilmiş evrensel ve nesnel norm ve ilkelerin kurduğu ve tanımladığı tarihi-toplumsal yapı, insanın özgürleşim ve rasyonel öz-belirleniminin imkanın şartını oluşturur.²⁴⁴

Linklater; yukarıdaki bölümde incelenen modern sosyal ve siyasi düşünceyi ve uluslararası fikrini tanımlayan insanlık ve vatandaşlık ilişkisinin, (sosyo-politik) topluluk sorununda (*the problem of community*) somutlaştığını ileri sürer. Topluluk sorunu, bir bütün olarak insan türünün çoğul topluluklara ayrışması/bölünmesi olgusuna ve dolayısıyla tekil bir topluluğa belli kimseler dahil edilirken diğerlerinin dışarıda bırakılması durumuna işaret eder. Kısacası topluluk, bir dahil etme ve dışlama sistem ve uygulamasıdır. İnsanlar için ödev, hak ve özgürlüklerle ilgili hakikat rejimi kurar ve bu rejimi, bilfiil (sosyal-siyasal birlik düzleminde) somutlaştırır. Linklater, topluluk sorununun tanımladığı dahil etme ve dışlama sistemlerini ise Habermas'ın herkesin kendisini etkileyen karar ve konularla ilgili tartışma, müzakere ve iletişime katılma hakkının olduğu fikrine dayanan yukarıda başlıca temalarına kısaca değinilen söylem etiğini kullanarak inceler.²⁴⁵ Sosyo-politik topluluğun yeniden tanımlanmasına kılavuzluk eden bu evrenselci ahlak fikri, “tüm insanların küresel düzenlemelerin meşruiyetine karar veren evrensel söylem topluluklarına eşit katılım hakkına sahip olduğunu kabul eder.”²⁴⁶ Sonuç olarak bu bölümün içeriğini belirleyen Linklater'in amacı, insan ve vatandaşlık sorununda vatandaşlık merkezli bir siyaset/ahlak anlayışının ötesinde ve egemen-devletin etik kısıtlamalarını aşan daha kapsayıcı ama aynı zamanda çağdaş dönemin kimlik/farklılık siyasetine de duyarlı olan evrenselci etik ve diyalog temelli bir sosyo-politik topluluk fikri geliştirmektir.

Bu noktadan hareketle Linklater, modern dönemde egemen-devletin totalleştirici tasarımının kurduğu evrensellik ve farklılık arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamaya girişir. Bu bağlamda insanlık ve vatandaşlık veya topluluk sorununu normatif, sosyolojik ve pratik soru başlıkları altında yukarıdaki perspektiften yeniden

²⁴⁴ Söylem teorisinin hukuk, toplum ve siyasetle ilgili boyutlarının ayrıntıları için bakınız; Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, William Rehg (çev.), Massachusetts: The MIT Press, 1996.

²⁴⁵ Thomas Diez ve Jill Steans, “A Useful Dialogue? Habermas and International Relations”, **Review of International Studies**, Cilt 31, 2005, ss. 127-140, s. 134.

²⁴⁶ Linklater, **The Transformation of Political Community**, s. 10, 26, 27.

ele alır. Bu sorulardan normatif-felsefî olanı, insanlık ile vatandaşlık arasındaki ilişkiyi evrenselci bir etik ve diyalog temelinde yeniden tanımlamaya yönelik sosyal ve siyasal bir teori içerir ve ayrıca bu ilişkinin devlet merkezli açıklamasının geleneksel biçiminin ötesindeki alternatif (iletişimsel-dahil edici) sosyo-politik topluluk biçimlerini soruşturur. Sosyolojik boyut, “insanlığı bir bütün olarak etkileyen süreçleri anlamak için devlet gücü, kültür ve ahlaki ilerleme arasındaki ilişkiyi toplum düzleminde değil toplumlararası sistemler düzlemlerinde çözümler.” Sonuncusu ise dışlayıcı egemen-devletleri değil moral vizyonu tüm insanlık olan kapsayıcı topluluk fikrinden hareket eden pratik çözümleme düzlemidir. Bu düzlem, bireysel ve kolektif eylemi ve dahil etme-dışlama sitemlerini pratik gereklilik alanında değil ahlaki-hukuki bir zemin içinde modern özgürlük ve eşitlik fikirlerini doğrultusunda değerlendirir.²⁴⁷ Sonuç olarak Linklater, *daha evrenselci, daha az eşitsiz ve kültürel farklılıklara daha fazla duyarlı* sosyo-politik topluluk fikrinin üç düzlemde dönüşümünü inceler. Sosyo-politik topluluğun dönüştürülmesiyle ilgili bu açıklama üzerinden uluslararası yeniden tanımlanmasını yapmaya girişir.²⁴⁸

İlk düzlemdeki dahil etme-dışlamanın normatif-felsefî incelemesi, evrensellik-tikellik (*particularism*) ve kozmopolitanizm-toplulukçuluk (*communitarianism*) tartışmasına bakmayı gerektirir. Ahlâkın belli bir temel üzerinden kurulup kurulamayacağı, evrensel geçerli mi yoksa toplulukla sınırlı mı olduğu ve bu anlamda ahlâki ödevin kimleri, yani tüm insanlığı mı yoksa sadece aynı topluluğun üyelerini mi, kapsadığı tartışmanın özünü oluşturmaktadır. Linklater, ahlakın evrensel geçerliliği söylemine farklılığı yokettiği ve tahakküm yarattığı iddiasıyla karşı çıkan postmodern eleştirileri ve ahlaki ödevin sosyo-politik toplulukla sınırlı olduğunu ileri süren toplulukçu görüşleri gözden geçirir. Farklılık ve öteki sorununa vurgu yapan post-modern/post-yapısalcılar; çoğulcu, başkasına sorumluluğu vurgulayan ve diyaloga dayanan etik/siyasi bir duruşu savunurlar. Bu anlamda Linklater’a göre daha somut bir iyi yaşam tanımı yapmayan daha ince bir evrenselliği dile getirirler. Toplulukçular ise ahlaki-siyasi ödev ve bağlılığı sınırlı toplulukla (egemen-devletle) kayıtlı tutsa da ötekisine karşı kayıtsız değildir. Nitekim egemenlik, milliyet, vatandaşlık ve karasallık

²⁴⁷ Linklater, “The Problem of Community in International Relations”, ss. 44.

²⁴⁸ Linklater, **The Transformation of Political Community**, s.7.

arasındaki bağı aşmaya çalışarak daha sınırlı veya geniş sosyo-politik topluluk biçimlerini ve insanlığa karşı ahlaki ödevleri savunurlar. Linklater'a göre bu tartışma, başkasına eşitsizlik ve adaletsizlik yaratmayan tahakküm kurucu olmayan bir kimlik kurulumu ile insanlığa karşı ödevleri dışlamayan bir topluluk fikrini gündeme taşır. Bu yüzden asıl mesele de diyalogu ve öteki/farklılığı içeren evrensel bir ahlak düşüncesiyle topluluk bağını ve dolayısıyla ahlakın sosyal içeriğini dışlamayan kozmopolitan bir siyasal görüşü inşa etmektir.²⁴⁹

İnce kozmopolitanizm olarak adlandırdığı kavram, bu anlamda, evrensellik ve tikelliği yeniden tanımlayan dışlayıcı olmayan iletişimsel söylem toplulukları fikrini savunur. Bu fikir, iki temel iddiayı içerir. İlk olarak tüm insanların birlikte varolma koşulları üzerinde uzlaşmak için eşit bir şekilde katıldıkları açık diyalog fikridir. İkincisi insan olmanın yardıma muhtaç olana elini uzatmak, acı çekene karşı duyarlılık, ötekiyle eşit şartlarda diyaloga girme sorumluluğu gibi çok aşıkâr ödevleri içerdiği görüşüdür. Bu ödevler, insanların bir amaç, eşit ahlaki varlıklar ve ortak varlık türü olmalarından kaynaklanır.²⁵⁰ Bu etik evrensellik fikri, Linklater'a göre, belli-somut ahlaki farklılıkların ve gelenek-göreneğe dayalı yerel etik ilkelerin yerine soyut evrensel ahlaki bir doktrini koymaz. Evrensel olanla tikel olan arasında "doğru dengeyi" kurmaya yöneliktir. Bu kırılğan (doğru) denge, evrensel yekpare bir kimlik önermeden ahlaki eşitlik ve dahil etmeyi içermekle üstünlüğe dayalı ahlaki dışlamacılığa düşmeden kültürel farklılığı önemsemek arasında bir yerdedir.

Herkese/ötekine açıklık, diyalog ve cevap verebilirlik ile küresel rıza, etik evrensellik fikrinin biçimsel ilkelerini oluşturur. İnce evrensellik fikri, bu anlamda, tüm sistematik dışlama biçimlerini ve sistemlerini yerinden etmeyi ve insanlığın tüm üyelerinin rızasına dayalı küresel düzenlemeleri içerir.²⁵¹ Linklater'in iletişim toplulukları, tüm dışlama sistemlerinin rasyonelliğini ve meşruiyetini radikal bir şekilde farklı olanla sırf insan olduğu için girdiği diyalog ile belirler. Söylem etiğinin sadece özel bir bağ veya ortak kimliğe dayanan sınırlı topluluğun üyelerinin değil bir karar

²⁴⁹ Kimlik-farklılık ve kozmopolitanizm ve toplulukçuluk politikalarını savunanların görüşlerinin ayrıntıları için bakınız; A.g.e. , ss. 46-76.

²⁵⁰ Norman Geras, "The View from Everywhere", **Review of International Studies**, 25, 1999, ss. 157-163, s. 158.

²⁵¹ Linklater, "The Problem of Community in International Relations", s. 36.

veya eylemin etkilediği herkesin katılımını gerektiren meşruluk testi, iletişimsel topluluğun, siyasal topluluk ve küresel siyaset kavramlarının kurucu ilkesidir. Bu anlamda diyalojik iletişim toplulukları, ortak rızaya dayalı yani küresel düzende geçerli kurum, ilke ve uygulamaların herkesin kararıyla belirlendiği küresel düzenlemeler içerir ve bunu engelleyen dışlayıcı sistemleri aşmayı amaçlar.²⁵²

İletişim toplulukları, evrensel insan topluluğunun farklılık ve çeşitliliğiyle bir arada varoluşunun temel ilkelerini herkesin katılımına dayanan diyalog ve iletişimde bulur. Bu aynı zamanda yukarıda geçtiği üzere Habermas'ın söylem etiğinin içerdiği ahlaki ilerleme ve sosyal öğrenmenin mantıksal bir uzantısıdır. Ahlâki ilerleme, diyalog ve iletişimi sınırlı topluluğun (modern egemen-devletin) ötesine taşıyarak ilke olarak tüm insanlığı içermeyi gerektirir. Ahlaki topluluk fikri, bizi ötekenden ayıran bağlar (bireysel kimlik ve siyasal aidiyetleri) geleneksel sonrası etiğin ayırteci özelliği olan düşünümsel ve rasyonel sorgulamaya tabi tutularak, tüm insanlığı içerecek ilkeler üzerinden kurulmalıdır. Linklater, bu yüzden, ulusal veya “grup kimliklerin evrensel iletişim topluluğu idealiyle çatışmaması” gerektiğini savunur. Topluluk kimlikleri öyle oluşturulmalıdır ki daha geniş iletişim topluluklarına bağlılığı ve ödevleri engellememeli ve ilke olarak tüm insanlığı kapsayacak evrensel ahlaki topluluk fikrine ters düşmemelidir. İletişim toplulukları, dahil etme ve dışlama yani üyelik ve vatandaşlık sorununda, öznenin ve topluluğun kurulumunda ve küresel sorumluluk konusunda ötekisi, dışlanmış ve dışarıdakinin katılımını sağlar. Böylece içerideki kültürel-etnik vs. nedenlerden ötürü adil ve ahlaki olmayan dışlamaya maruz kalmış olanlara eşit konum ve etkin katılım olanağı sağlarken daha geniş topluluklara dahil olarak tikel aidiyetleri evrensel ahlaki topluluk sayesinde dışlayıcı olmaktan çıkarır ve onlara evrensel kuşatıcı bir içerik katar.²⁵³

Linklater, sosyolojik çözümlemesinde modern egemen devlet ve devletler sistemindeki dahil etme ve dışlama sistemine ve topluluk sorunsalına bakar. Modern egemen devletler sisteminin tarihsel-sosyolojik gelişimi ve yapısı içinde iletişim topluluklarının imkanlarını inceler. Kozmopolitan yönelimli, kültürel farklılıklara duyarlı ve sosyal ve iktisadi eşitsizliklere çözmeye çalışan bir sosyo-politik topluluk

²⁵² Linklater, *The Transformation of Political Community*, ss. 77-95.

²⁵³ A.g.e. , ss. 96-108.

fikrinin modernite içindeki yerini ele alır. Modern siyaset düşüncesinde adil olmayan dışlamalara karşı duyarlılığın ve diyalog ve iletişime ahlaki bağlılığın, tarihsel ve sosyal olarak gelişimiyle ilgilidir.²⁵⁴ İçkin eleştiri yöntemini kullanan Linklater, bu yüzden, bir taraftan modern egemen-devletin belirleyici konumunu; askeri-jeopolitik rekabet ve güç siyasetine dayalı devletler sistemi ve küresel kapitalizmin gelişimi bağlamında ortaya koyarken yani onun deyimleriyle egemen-devletin totalleştirme projesini incelerken diğer taraftan modern egemen-devlete içkin alternatif sosyo-politik topluluk biçimlerinin imkanlarına odaklanır.

Linklater'a göre modern dönemde siyasal topluluğun sınırları, egemen devlet ve devletler düzeninin oluşumu dört rasyonelleştirme unsurunu içerir. Devlet-inşası, askeri-jeopolitik rekabet, kapitalist endüstrileşme ve ahlaki-pratik öğrenmeden oluşan bu dört unsurun karşılıklı etkileşimi dahil etme ve dışlamada işleyen temel mekanizma, ölçüt ve uygulamaları belirlemiştir.²⁵⁵ Linklater'in devletin totalleştirme projesi dediği şey, beş teknelci gücü ele geçiren ve bu rasyonelleştirme mekanizmalarını kendinde toplayan egemen-devletin kurucu yerine işaret eder. Egemen devletin sahip olduğu bu mutlak güçler şunlardır:

Şiddet araçlarının denetiminin tekeli hakkı, vergi koyma yetkisi, vatandaşların siyasi bağlılıklarını düzenleme ve savaş durumunda askere alma ayrıcalığı, vatandaşlar arasında anlaşmazlıkların çözümünde mutlak yetki ve uluslararası hukukta bir bütün olarak tüm topluluğu bağlayan otorite anlamında uluslararası toplumda temsil hakkı.²⁵⁶

Bu totalleştirme projesi; egemenlik, vatandaşlık, karasallık ve milliyetin sınırlarının aynı olması gerektiği fikrine dayanan egemen devlet merkezli bir siyaset düşüncesidir. Uluslararası siyasette vatandaşlığı insanlığa karşı önceleyen uygulamaların temelidir. Modern Vestfalyan uluslararası düzenin tanımlayıcı özelliği olan bu özellikler, aynı

²⁵⁴ A.g.e. , ss. 110-119.

²⁵⁵ A.g.e. , s. 150.

²⁵⁶ A.g.e. , s. 28.

zamanda, onu insanlık tarihindeki diğer sosyo-politik topluluk düzenlerinden de ayırır.²⁵⁷

Bununla birlikte modern devlet ve dolayısıyla uluslararası toplum, paradoksal bir yapıya sahiptir çünkü bir taraftan sosyal denetimin yoğunlaşmasını diğer taraftan her türlü dışlamaya karşı direnci aynı anda içerir. Bir yönüyle dışlamaları teşvik eden güçleri kapsar diğer taraftan her türlü dışlamanın meşruiyetini sorgulayan muhalif-direnç odaklarını kendi içinde yaratır. Bu anlamda Linklater, özellikle ahlaki-sosyal öğrenme alanına vurgu yapar ve bu alanının özerkliğine ve modern dönemdeki birikimine işaret eder.²⁵⁸ Ahlaki-sosyal alandaki birikim/öğrenme; diyalog ve iletişime açıklık, her türlü dışlamaya karşı duyarlılık, dahil etme ve dışlama sistemlerinin ahlaki temelleri, adalet ve eşitlik düşüncesi, ben ve öteki vb. fikrinin tarihsel-sosyal olarak öğrenildiği fikrine dayanır. Bir başka deyişle ahlaki-sosyal öğrenme, sosyal ve siyasal düzenlemelerin meşruiyetini saptayan ölçütler, mekanizmalar ve yöntemlerin mahiyetiyle bağlantılıdır. Bu anlamda modern dönemde tarihi-toplumsal yapı ve koşulların meşruiyeti daha karmaşık, düşünümsel ve rasyonel ahlaki ilkelere değerlendirilir. Modern dönemi tanımlayan gelenek-sonrası düşünümsel ahlak yani söylem etiği, ortak meseleler sözkonusu olduğunda insanlığın tümüyle açık bir diyalog ortamında iletişim ve tartışma sorumluluğunu benimser. İnsanlığın evrimi içinde modern dönem, Linklater'e göre, ahlaki ve sosyo-kültürel birikim ve sermaye açısından en ileri düzeydedir. Liberal-demokratik kurumlarda (piyasa ekonomisi, refah devleti, hukukun üstünlüğü, sivil toplum ve direnç odaklarının varlığı vb.) somutlaşan bu ahlaki-sosyal rasyonalite ve diyalojik potansiyel, daha kuşatıcı ve haksız dışlamanın olmadığı bir sosyal düzen üretebilir. Kısacası evrensel iletişim topluluğu moderniteye ve modern egemen-devlet ve devletler düzenine içkindir.

Egemen-devlet, gerilimli ve sorunlu bir yapıya sahiptir. Bir taraftan gücün egemen-devlette yoğunlaşması ve sosyal denetimin artması diğer taraftan vatandaşlık

²⁵⁷ Linklater, modern uluslararası düzenin oluşumu konusunda tamamıyla İngiliz Okulu olarak bilinen geleneği takip eder. İngiliz Okulunun klasik metinleri için bakınız; Martin Wight, **International Theory: The Three Traditions**, Gabriele Wight ve Brian Porter (Ed.), London: Leicester University Press, 1996 ve **Systems of States**, Leicester: University of Leicester Press, 1977; Adam Watson, **The Evolution of International Society**, London: Routledge, 1992.

²⁵⁸ Linklater, **The Transformation of Political Community**, ss. 119-144.

haklarını savunan direnç noktaları ve sosyal hareketleri içerir. Modern devletler-sisteminde topluluğun dışlayıcı ve asimilasyonist politikalarla kurulması sözkonusu olduğu kadar daha geniş moral topluluk fikri ve insanlık tahayyülleri de vardır. Bu paradoksal yapısına rağmen moderniteye içkin ahlaki-kültürel sermaye ve birikim, bir sosyo-topluluk biçimi olarak modern egemen-devletin ötesinde alternatif yapıları da içinde taşımaktadır. Linklater, bu saptamadan hareketle, modern devletler-düzeni içindeki ilerici potansiyel ve bu ahlaki-pratik sermayenin, en somut bir şekilde, modern vatandaşlık fikrinde açığa çıktığını ileri sürer. Vatandaşlık fikri, Linklatere'a göre, üç açıdan yeni bir sosyo-politik topluluk tanımı ve devlet yapısı için kullanılabilir. İlk olarak devlet-gücünün gelişimi ve kapitalist endüstrileşmeye karşı oluşan direncin yarattığı ahlaki-normatif birikim, büyük oranda vatandaşlık fikrinde somutlaşır. İkincisi, siyasal-toplumsal güçler için adil olmayan dışlamayla mücadelede ve kuşatıcı sosyo-politik topluluk yaratma sürecinde kullanabileceği ahlaki sermayeye sahiptir. Üçüncü olarak modern vatandaşlık fikrine içkin olan bu birikim, ulus-aşırı zararın (*transnational harm*)²⁵⁹ yaygınlaştığı günümüzde küresel sosyal ve siyasal düzenlemeler oluşturmaya yönelik ahlaki bir zorunluluğu gündeme getirir.²⁶⁰

Egemen devletin totalleştirme tasarımına karşı oluşan sosyal-siyasal tepkiler, vatandaşlık fikrini (sırasıyla hukuki-siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel içeriğini) şekillendirmiştir. Yeni bir güç tekeli olarak egemen-devletin kurulumu ve diğer devletlerle girdiği askeri-stratejik rekabet süreci, hukuki ve siyasal haklara yönelik mücadeleyi tetiklerken kapitalist endüstrileşmenin yarattığı iktisadi eşitsizliklere karşı oluşan muhalefet, iktisadi-sosyal hakların temelini oluşturmuştur. Daha önce dışlanmış grupların, siyasal ve hukuki haklarını kullanma yönündeki çabalarının yanı sıra egemen-devletin ahlaki-kültürel kimlikler üzerindeki sınırlamaları konusundaki tartışmalar, vatandaşlık fikrine yeni içerikler katmıştır. Sonuçta her türlü dışlamaya (etnik, kültürel ve cinsiyet temelli) karşı bir duyarlılığı yansıtan ve dahil etme ve dışlamanın yeni

²⁵⁹ Linklater, son dönem yazılarında devletler sisteminin sosyolojik çözümlemesini ve kozmopolitan siyasetin temellendirilmesini bu kavram üzerinden yapar. Ulus-aşırı zarar kavramıyla ilgili olarak bakınız; Andrew Linklater, "Citizenship, Humanity and Cosmopolitan harm Conventions" ve "The problem of Harm in World Politics: Implications for the Sociology of States-System", **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**, London: Routledge, 2007.

²⁶⁰ Linklater, **The Transformation of Political Community**, ss.164-65.

meşruiyet ölçütlerini içeren bir kavrama dönüşmüştür.²⁶¹ Vatandaşlık fikrini tanımlayan insan eşitliği ilkesi, sosyo-ekonomik haklar ve kültürel farklılıklara saygı, sosyo-politik topluluğa, Linklater'in deyimiyle, Vestfalya-sonrası bir çehre katar. Bu ahlaki birikime sahip sosyo-politik topluluklar ve devlet yapıları, ahlaki-siyasi topluluğun sınırlarını genişleterek uluslararası düzeni dönüştürebilir.

Linklater'a göre vatandaşlık fikrine içkin bu ilerici potansiyel, dışlayıcı olmayan devlet yapılarından oluşan evrensel iletişim toplulukları ideali için bir zemin oluşturabilir. Bir başka deyişle evrensel iletişim topluluğunun tanımladığı küresel siyaset, vatandaşlığa içkin bu ahlaki birikim üzerinde kurulabilir. Daha önce ele alındığı üzere Linklater, küresel siyasetin çoğulcu, dayanışmacı ve Vestfalya-sonrası uluslararası toplum fikirlerini birlikte içerdiğini savunur.²⁶² Evrensel bir devletler toplumu içinde çoğulcu küresel bir yönetimi tercih edenlerin yanı sıra liberal-demokratik devletlerden oluşan dayanışmacı uluslararası toplumu savunan devletler vardır. Vestfalya-sonrası devletler, bu üç küresel siyaset düşüncesine uygun olan özerklik ve diyalogu güven altına almaya çalışır. Böylece bu üç uluslararası toplum kavramsallaştırması içinde hareket eden Vestfalya-sonrası devletler “egemen-birliklerin özerkliği, bireysel ve grup haklarına saygı ve Vestfalya-sonrası düzende adil kabul edilmeyen dışlama sistemlerinin azaltılması”²⁶³ politikalarıyla evrensel iletişim topluluğunu tanımlayan kurum ve uygulamalara işlerlik kazandırır. Vestfalya-sonrası uluslararası düzene dahil olan devletler, bu bağlamda, siyasal topluluğun sınırlarını, iç ve dışı, vatandaş ve insanı yeniden tanımlayarak tüm insanlığın eşit olarak görüldüğü ulus-ötesi vatandaşlık kavramını benimser. Bu yeni devlet yapısı yani Vestfalya-sonrası devlet, sadece karasal egemen-devletin sınırlarına koşut olarak tanımlanan vatandaşlık düşüncesini dönüştürür. Kısacası modern egemen-devletin; vatandaşlık, milliyet, karasallık arasında kurduğu geleneksel bağı aşan ulus-aşırı vatandaşlık fikrini gündeme getirir.²⁶⁴

²⁶¹ A.g.e. , s. 176.

²⁶² Linklater, Habermas'ın teknik-araçsal, tarihsel-pratik ve özgürleşimci eleştirel bilimler sınıflaması, realizm, rasyonalizm ve radikalizmin güç, düzen ve adalet temaları ile çoğulcu, dayanışmacı ve kozmopolitan uluslararası toplum kavramlarını paralel kullanmaktadır. Bu sınıflamanın temellendirilmesi için bakınız Andrew Linklater, **Beyond Realism and Marxism**, ss. 8-33.

²⁶³ Linklater, **The Transformation of Political Community**, s. 168.

²⁶⁴ A.g.e. , ss. 175-178.

Vestfalya-sonrası düzende yeni devlet yapısı, ulus-altı, ulusal, bölgesel, ulusaşırı ve küresel bağılıklar arasında bir denge kurmaya çalışır. Egemen-devletin ötesinde ortaçağ benzeri çoğul siyasal yapı biçimleri ve örtüşen egemenliklerden oluşan bir küresel düzen sözkonusudur. Devletler, geleneksel iktidar alanlarını yerel, bölgesel, uluslararası ve küresel ölçekli ulus-altı veya ulus-üstü yeni egemenlikler ve siyasal birliklerle paylaşır. Buna paralel olarak küresel siyasetin oluşumunda kolektif eylemin kaynağı (fail), konusu (siyasetin nesnesi) ve bağlamı (yapı) da değişir. Siyasal topluluğun sınırları, vatandaşlık ve küresel sorumluluklar; katmanlı siyasal toplulukların ortak kararlarıyla saptanır ve dahası her bir katmandaki siyasi otorite daha geniş iletişim/söylem toplulukları için gerekli sosyal ve iktisadi önkoşulları oluşturur.²⁶⁵ Bu düzende vatandaşlık fikri de, evrensellik ve farklılık yeniden tanımlanarak egemen-devletin ötesinde insan aidiyet ve bağılıklarının çeşitlendirilmesiyle belirlenir. Vatandaşlığın içeriği, devlet egemenliğinin tekçi kavramından kurtarılarak farklı egemenlikler ve siyasal bağılıklar dolayımında oluşur. Bu süreçteki normatif amaç, insan özerkliğini daha fazla hayata geçirecek ve tahakküme engel olacak bir vatandaşlık fikrine dayanır. Linklater'in ulus-aşırı vatandaşlığın daha ileri aşaması olarak tanımladığı kozmopolitan/küresel vatandaşlık fikri, bireyleri şehirden insanlığın tümüne çok-katmanlı düzlemlerdeki çoğul topluluklara aynı anda bağlayan ödev ve aidiyetleri/özdeşleşmeleri tanımlar.²⁶⁶

Linklater, kozmopolitanizmle/küreselle vatandaşlığı birlikte kullanmanın iki amacı olduğunu belirtir. İlki, “uluslararası toplumda tek ahlaki failin devletler olmadığını” vurgulamaktır. İkinci amacı, “bireylerin ve devlet-dışı aktörlerin egemen topluluklara üyeliklerinin sürekli bir şekilde üzerini örttüğü insanlığa karşı çok önemli ahlaki ödevleri” olduğunu savunur.²⁶⁷ Bir anlamda insanlık ve vatandaşlık arasında modern dönemde egemen-devletin tanımladığı ilişkiyi dönüştürerek bir siyasi topluluğa aidiyetin insan olmağına içkin ahlaki-evrensel ödevleri öncelemediği bir tanımı geliştirilmeye çalışılır. Bu yüzden kozmopolitan vatandaşlık, insanların sosyal etkileşim alanlarını, ahlaki ufuklarını ve siyasi-iktisadi kararların sorumluluk sınırlarını genişleten ve engelsiz iletişimi sağlayan kurum ve uygulamaları mümkün kılan küresel

²⁶⁵ A.g.e. , ss. 191-197.

²⁶⁶ A.g.e. , s. 204.

²⁶⁷ A.g.e. , s. 205.

düzenlemeleri öngörür. Çoğulcu, dayanışmacı ve Vestfalya-sonrası uluslararası toplumların kendi bağlamlarında katkıda buldukları evrensel iletişim topluluğu fikrini ve bu topluluğa ilke olarak herkesin etkin katılımı için gerekli sosyal-iktisadi tüm koşulları içerir. Kozmopolitan vatandaşlık, “ulusal veya uluslararası tüm uygulamaların meşruiyetinin aynı şekilde kararlaştırılmasını yani sistematik olarak dışlananlarla açık bir diyalog içinde ve onların etkin katılımı önündeki sınırlamaları kaldırmak için işbirliğinde”²⁶⁸ bulunarak yapmayı gerektirir. Kısacası insanları küresel ekonomik-askeri ve siyasi süreç, mekanizma ve işleyişlere karşı ahlâki ve siyasi sermaye anlamında güçlendirerek her bir insanın kültürel, iktisadi ve siyasal haklarını koruma altına alır.²⁶⁹

Aslında yukarıdaki son birkaç paragrafta birlikte Linklater’in eylembilimsel çözümlemesine yani yeniden-kurma girişiminin üçüncü düzlemine geçmiş olduk. Bu çözümleme, sosyo-politik toplulukların küresel siyaset uygulamalarına, bir başka deyişle dış politika karar ve pratiklerine bakar. Yeni-devlet yapısı, dış siyasetinde dışlayıcı tikel ilkeleri değil kapsayıcı evrenselci ilkeleri gözetir. Sosyo-politik topluluklar, güvenlik ve anarşi gibi yapısal gereklilikler veya uluslararası düzenin sürdürülmesi gibi pragmatik-stratejik gerekçelere değil uluslararası ilişkilerini barış ve adalet düşüncelerini gözeterek belirler. İç-dış, ulusal-uluslararası, egemenlik-anarşi, kimlik-farklılık, benlik-öteki, vatandaşlık-insanlık gibi egemen-devlet merkezli ontolojiye dayanan geleneksel ayrımları aşarak dahil etme ve dışlama söylem ve uygulamalarını değiştirirler. Ahlaki-siyasi topluluğun sınırlarını genişleterek insan haklarına uygun, eşitsiz ve adil olmayan sosyal ve ekonomik koşulları düzeltmeye dönük, eko-sistemin sınırlarını dikkate alan ve iletişim ve diyalog önündeki engelleri kaldırmaya çalışan kolektif eylemleri tercih ederler.²⁷⁰ Böylece sosyo-politik topluluklar, eylemleriyle kendilerini evrensel iletişim toplulukların bir parçası olarak kurarlar. Bu anlamda tekil devletler için uluslararası ilişkilerin ufku ve amacı, tüm insanlığın refahıdır. Bu süreçte onlara kılavuzluk eden ilke ve normlar ise yukarıda en başta değinilen etik evrenselcilik ve kozmopolitan siyaset düşüncesidir. Sonuç olarak

²⁶⁸ A.g.e. , s. 212.

²⁶⁹ Andrew Linklater, “Cosmopolitan Citizenship”, **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**, London: Routledge, 2007, ss. 109-126.

²⁷⁰ Linklater, “The Problem of Community in International Relations”, ss. 43-44

farklılığa ve eşitsizliğe duyarlı ahlaki normlar, küresel kamusal alanda bireysel ve kolektif eylemleri yönlendirerek sınırlı topluluk olarak modern egemen-devleti ve uluslararası ilişkilerin yapısını dönüştürürler.

V- SONUÇ YERİNE: İNSAN, EVRENSELLİK VE TARİHSELLİK

Linklater, modern siyaset düşüncesinde egemen-devlet ve vatandaşlık lehine kurulan evrensellik ve tikellik/farklılık ilişkisini yeniden tanımlamaya girişir. Bu yüzden modern dahil etme ve dışlama söylem ve uygulamasının normatif-ahlaki temellerini sorunsallaştırır ve bu doğrultuda sosyo-politik topluluk sorununu yeniden ele alır. Girişiminin başlıca amacı, en katı dışlama sistemini yaratan ve güçlü yapısal sınırlama koyma tekeline sahip egemen devletin ötesine geçerek sosyo-politik topluluğun ahlaki sınırlarını genişletmektir. Bir başka deyişle daha geniş ve dahil edici söylem ve iletişim toplulukları kurarak uluslararası fikrini normatif yönde dönüştürmeye çalışır. Bu çaba, sosyo-politik topluluğun daha evrenselci, daha az eşitsiz ve farklılıklara daha fazla duyarlı olacak bir şekilde üçlü dönüşümünün imkanlarına yönelik bir soruşturmayı içerir. Linklater, bu imkanın moderniteye içkin olduğunu ve modern siyaset düşüncesinde mevcut olan ahlâki ve sosyo-kültürel potansiyel ve birikimden hareket edilebileceğini savunur. Modernitenin tamamlanmamış tasarımının²⁷¹ ihyası anlamına gelen daha geniş iletişim toplulukları ve sosyo-politik topluluğun üçlü dönüşümü, evrensellik ve farklılığı da yeniden kurar.

Bu yeniden-kurmayı, etik evrenselcilik veya ince kozmopolitanizm dediği bir duruş-noktasından yapar. Bu duruş-noktası, Linklater'a göre, farklılıklara ve tikelliğe duyarlı bir evrensellik fikrince tanımlanır. Bu ince evrensellik fikrini ise özellikle Kant, Marx ve Habermas'tan hareketle oluşturur. Kısaca tekrarlamak gerekirse Kant, rasyonel özneyi, evrensel insanlık topluluğunun ortak-yasa yapıcısı olarak tanımlarken Marx, bu evrensel özgürleşim idealini engelleyen yabancılaşma, sömürü ve tahakkümü üreten tarihi-toplumsal yapının köklü bir eleştirisini yapar. Kant, insanı tanımlayan eşitlik, özgürlük ve özerkliğin rasyonel-ahlaki gerekçelendirmesini ortaya koyar. Marx ise bu varoluşsal niteliklerin tarihsel-maddeci açıklamasını geliştirir ve toplumsal-tarihsel koşullarını insan türünün tarihsel evrimi içine yerleştirir. Linklater'a göre böylece

²⁷¹ Linklater, *The Transformation of Political Community*, s. 41, s. 220.

birlikte ele alındığında iki düşünürün özgünlüğü, bir varlık türü olarak insanın öz-belirleniminin evrenselliğinin, tarihsel-toplumsallığını göstermeleridir. İşte bu anlamda modernite söylemi, insan olmanın belirli tarihi-toplumsal koşulları gerektirdiği öncülüne dayanır. Habermas'ın söylem etiği ise insanın tarihselliğine; intersubjektif, diyalojik ve iletişimsel bir gerekçelendirme sunarak ötekinin ve dolayısıyla farklılığın dahil edildiği bir evrimsellik fikri geliştirir.

Linklater'in bu temel üzerinden inşa ettiği bakış açısında özgürlük, eşitlik ve özerkliğin tüm insanları tanımlayan evrensel nitelikler olduğu fikri, ancak insan türünün tarihsel-toplumsal evrimi içinde anlamlıdır. Bir başka deyişle insan olmanın tanımı yani insanlık, tarihsel-toplumsal bir üründür. İnsanın özgürleşimi ve öz-belirlenimini mümkün kılan evrensel nitelikleri, belirli tarihi-toplumsal koşullar altında oluşur. Bu anlamda insan özgürleşimi, modern Avrupa'nın belirli tarihi-toplumsal yapısına içkindir. Özgürlük, eşitlik ve özerkliğin ve dolayısıyla öz-belirlenimin tüm insanlar için geçerli ilkeler olabilmesi de ancak bu belirli tarihi-toplumsal koşullara sahip olmalarına bağlıdır. Nitekim Linklater'in bir taraftan insanlığın tarihi-toplumsal evrimi içinde sosyo-politik toplulukları (kabilecilik, feodalizm, egmen-devlet vb.) yabancılaşmadan özgürleşime doğru rasyonel ve toplumsal ilerlemenin tanımladığı hiyerarşik bir tasnife tabi tutması²⁷² diğer taraftan küresel siyaseti çok katmanlı dikey düzlemler içinde kategorize etmesi (çoğulcu, dayanışmacı, Vestfalya-sonrası ve evrensel iletişim toplulukları vb.) bu tarihi-toplumsal koşulların tanımladığı bir insanlık ve evrimsellik fikrinden hareket ettiğinin en açık göstergeleridir.²⁷³

Ayrıca Linklater'in uluslararası fikrini teknik-araçsal, tarihselci-pratik ve eleştirel-özgürleştirici olarak sınıflandırması ve ilerlemeci bir yorumla sırasıyla güç, düzen ve barış-ahlak temalarıyla özdeşleştirilmesi benzer tutumun bir başka uzantısıdır. Linklater'a göre son aşamadaki eleştirel-özgürleşimci bilgiye dayanan kozmopolitan siyasal tahayyül, ahlâki-sosyal varlık alanındaki belirli bir birikimi öngörür. İnsanlığın

²⁷² Linklater, **Men and Citizens**, s. 169-183.

²⁷³ Örneğin *The Transformation of Political Community* yapıtına yönelik getirilen eleştirilere verdiği cevapta evrensel iletişim topluluklarını Avrupa'yla sınırlamaktadır. Sadece Avrupa'nın sahip olduğu toplumsal formasyon, kültürel yapı ve sosyo-politik kurum ve düzenlemeler sosyo-politik topluluğun bu dahil edici tanımı için uygundur. Bunun söylem etiği ve düşünümsel ahlak anlayışı için de geçerli olduğu söylenebilir. Andrew Linklater, "Transforming Political Community: A Response to the Critics", **Review of International Studies**, Cilt 25, 1999, ss. 165-175.

ahlaki-sosyal varlık koşullarındaki bu birikimin ve söylem etiğinin temeli olan düşünümsel ahlak anlayışı, bu yüzden, sadece modern Avrupa'da somutlaşır ve ona özgüdür. Linklater, bu ahlaki-birikimin; dışlayıcı olmayan, farklılığa duyarlı, vatandaşlık değil insanlık ödevini önceleyen yani ötekine benliğin/kimliğin kurulumunda kurucu bir yer veren ahlaki sınırları genişletilmiş bir sosyo-politik topluluk fikrini mümkün kıldığını iddia ederken aynı zamanda modernitenin insan olmayı tanımlayan biricik ontolojik öncül olduğunu ileri sürmüştür. Modernite bizim şuan insan olmanın neliği hakkındaki sorularımıza verdiğimiz cevapları yani insanlığın mahiyetini, dahası insan olmanın imkanının şartlarını belirleyen temel ölçüttür. Bu şekilde öyle ontolojik bir öncüle, aşkın bir ilkeye dönüşmektedir ki bir taraftan insanın *evrenselliğini* yani insan olmaklığa ilişkin ahlaki-rasyonel nitelikleri diğer taraftan belirli tarihi-toplumsal koşullara işaret ederek onun *tarihselliğini* ve *tikelliğini* tanımlamaktadır.

Bu aynı zamanda kısır bir döngüdür: insan olmak nedir, evrensel nitelikleri nelerdir sorusu için bizler eşitlik, özgürlük ve özerklik kavramlarının somutlaşması olarak modern tarihi-toplumsal varlık alanına yönlendirilirken modern tarihi-toplumsal yapının kendisini sorguladığımızda yani belli bir zaman ve mekanda insanın tarihselliği ve toplumsallığının temel karakteristiği hakkında sorular dile getirildiğinde insanın öz-belirlenim ve özgürleşimini tanımlayan evrensel eşitlik, özgürlük, rasyonalite ve özerklik kavramlarıyla karşılaşmaktayız. Kısacası insan olmak demek yani insanlık (evrensellik) moderniteyi temsil eden kolektif kimliğin bir parçası olan modern birey (tikellik) demektir; modern Avrupalı birey demek (tikellik) onu tanımlayan eşitlik, rasyonalite, özgürlük vb. nitelikler ve dolayısıyla insanlığın evrensel tanımı demektir (evrensellik). Bu tavır sebebiyle tikelliği evrensellekle, benliği/kimliği ötekiyle birlikte tanımlama, ortak varlık zeminini gösterme ve aralarındaki kurucu ilişkiyi açığa çıkarma çabası başarısız kalır.

Boucher; doğal haklar fikrinde somutlaşan özgürlük, mülkiyet, özerklik ve eşitlik ideallerinin, spesifik olarak Avrupalı modern öznenin/benliğin ve kolektif varlığının değişmez, mutlak, rasyonel ve evrensel tanımlayıcı-kurucu özellikleri olarak görüldüğünü ve Avrupalı olmayan özne ve tarihi-toplumsal tecrübelerle karşılaşma

sırasında girilen etkileşim ve ilişkinin, bu duruş-noktasından kurulduğunu ikna edici bir şekilde ortaya koyar.²⁷⁴ Bu anlamda Avrupalı modern öznenin tanımlayıcı özellikleri olarak tarif edilen doğal evrensel haklar fikri, Avrupalı olmayan “öteki”nin kurucu rol oynadığı eşitsiz ilişkisellelikle doğrudan bağlantılıdır. Nitekim Boucher’a göre evrensellik söylemi, farklı kültür ve sosyal formasyonların parçası olan insanların özgürleşimi, diyalog ve eşitliğinin gerekçelendirilmesine değil aksine baskı ve tahakkümüne zemin hazırlamıştır. Linklater’da açığa çıkan bu süreci yönlendiren temel düşünce biçimi, belirli tarihi-toplumsal varlık alanının şekillendirdiği (modern Avrupalı) insanı tanımlayan ve rasyonel olarak temellendirilen niteliklerin, yani özgürlük, akıl ve ahlakiliğin, başka tarihi-toplumsal formasyonlarda özellikle Avrupa-dışı toplumlarda çok farklı şekillerde varolduğu veya hiç ortaya çıkmadığıdır.

Beat Jahn’nın doğru bir şekilde saptadığı gibi insanın öz-belirlenim ve özgürlük fikri, yerleşik olduğu tarihi-toplumsal koşullarından soyutlanarak normatif, rasyonel ve evrensel ölçüte dönüştürülmektedir. Buradan hareketle insanlık durumu hem tarihsel olarak (insanlığın evrimi) hem de mekansal olarak (mevcut tarihsel-toplumsal formasyonlar ve kültürler) değerlendirilerek kategoriler ve sınıflamalar yapılmaktadır. Böylece bu teorik kurgulamalar, uygulamada Linklater’in savunduğu evrensel bir etik duruşu ve dışlayıcı olmayan toplulukları desteklemek yerine son tahlilde Avrupa yayılması ve sömürgeciliği için bir gerekçelendirmeye dönüştürmektedir.

...Avrupa aklı, siyasi yapılanması, kapitalizmi, iletişim biçimleri ve ahlakının tanımladığı insanlık kategorisine ‘dahil etme’; alternatif rasyonellik, siyasi yapılanma, üretim biçimleri veya iletişim tarzları ve ahlâk anlayışlarını ‘dışlamaktadır’. Bu dışlanma sadece kamil insanlık derecesinden değil aynı zamanda belli somut yasal ve ahlaki haklardan mahrum bırakılmayı içerir.²⁷⁵

²⁷⁴ David Boucher, **The Limits of Ethics in International Relations: Natural Law, Natural Right and Human Rights in Transition**, London: Oxford University Press, 2009, ss. 9-11.

²⁷⁵ Beate Jahn, “One Step Forward, Two Steps Back: Critical Theory as The Latest Edition of Liberal Idealism”, **Millennium: Journal of International Studies**, Cilt 27, Sayı 3, ss. 613-641, ss. 636-637. Jahn, ayrıca modern özne ve kolektif kimliğin kurulmasının belirli tarihsel-toplumsal koşullara bağlılığını ve dahası bu süreçte ötekinin gördüğü rolü inceler. Beate Jahn, “IR and the State of Nature: The Cultural Origins of a Ruling Ideology”, **Review of International Studies**, Cilt 25, 1999, ss. 411-434; Bir başka çalışmada benzer bir şekilde belirli bir tarih felsefesinin emperyalizmi nasıl beslediğini de ele alır;

Böylece modern özgürlük, eşitlik ve ahlak fikri sadece öznenin ve sosyo-politik topluluğunun kurulumunda değil uluslararası tanımında da sınırlı bir kullanıma sahiptir. Linklater'ın dahil etmeyle ve dışlanmış olan öteki ve farklı olanla iletişimle kastettiği daha çok Avrupa-sistemi içinde sistematik dışlamaya maruz kalmış olan azınlıklar, yerli topluluklar, kadınlar, eşcinseller olmaktadır. Elshtain'ın dikkat çektiği gibi Linklater, Avrupa dışındaki yaşanmış veya mevcut rasyonellikler, sosyal-toplumsal düzenler ve iletişim ve üretim sistemleri yaratan farklı tarihsellikler ve medeniyetlerden bahsetmez, ya da örneğin onun diyalog, insanlık veya iletişim ilkelerini önemseyen evrensel dinleri ve somut yaşayan toplumsallıkları içermez. Bir anlamda evrenselliğin yerleşik olduğu somut tikellikleri gözardı eder.²⁷⁶ Dolayısıyla Linklater'ın *evrensellik* dediği Avrupa-dışı kültür ve sosyallikleri dışlamaya, yoksalmaya ve tahakküm altına almaya dönük bir Avrupa-merkezcil *tikelliğe* dönüşmektedir. Bu açıdan Linklater'ın yaklaşımı tam da Todorov'un ünlü çalışmasında sözünü ettiği "Avrupalı"nın "öteki"yle karşılaşması sırasında gösterdiği iki tavrın (günümüz dünyasının duyarlılıkları doğrultusunda) yeniden-üretilmesinden başka bir şeye dönüşmektedir. Öteki ya Avrupalının temsil ettiği (evrensel) kimlik/benlikten bütünüyle farklı olarak görülerek yokedilir ya da farklılığı tanınmayarak Avrupalı (evrensel) kimliği/benliği kabule zorlanıp dönüştürülür.²⁷⁷ Kısacası Linklater'ın sosyo-politik topluluğun ahlaki sınırlarını evrensellik ve tikellik üzerinden yeniden-tanımlaması Avrupa-merkezcilidir ve yeni-dışlamaları içerir. Bu yüzden modern sosyal ve siyasal düşünce birikiminin genel kısıtlamalarını içinde taşır.²⁷⁸

Beat Jahn, "Barbarian Thoughts: Imperialism in the Philosophy of John Stuart Mill", **Review of International Studies**, Cilt 31, 2005, ss. 599-618.

²⁷⁶ Jean Bethke Elshtain, "Really Existing Communities", **Review of International Studies**, Cilt 25, 1999, ss. 141-146.

²⁷⁷ Tzvetan Todorov, **The Conquest of America: The Question of the Other**, New York: Harper, 1992.

²⁷⁸ Avrupa-merkezcilik tartışmasını bu bölümün odağından kopmamak için daha fazla sürdürmek istemiyorum. Son dönem uluslararası ilişkiler teorisi yazınında bu konuyu yetkin bir şekilde ele alan önemli çalışmalar yapıldı. Bunun birkaçı için bakınız; Nayeem Inayatullah ve David Blaney, **International Relations and The Problem of Difference**, New York: Routledge, 2004; Branwen G. Jones (der.), **Decolonising International Relations**, New York: Rowman&Littlefield, 2006; John Hobson, "Is Critical Theory Always for the White West and for Western Imperialism: Beyond Westphalian Towards a Post-Racist Critical IR", **Review of International Studies**, Cilt 33, ss. 91-116. Eleştirel teori de dahil uluslararası ilişkiler teorilerindeki farklılık ve Avrupa-merkezcilik sorunuyla ilgili Türkçe bir kaynak için bakınız; Keyman, **Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek**, ss. 215-267.

Bununla birlikte burada benim asıl üzerinde durmak istediğim bu Avrupa-merkezilik boyutu değil Linklater'in uluslararası fikrinin ve dolayısıyla sosyo-politik topluluk kavramının yeniden-tanımı için başvurduğu insanlığın normatif-rasyonel gerekçelendirmesinin içerdiği sorunlar ve ne ölçüde başarılı olduğudur. Yukarıdaki değerlendirmeden de anlaşılacağı gibi insanlığın normatif-ahlaki gerekçelendirilmesi için başvuru olan özgürlük, rasyonel, eşitlik vb. evrensel ilkeler, belirli tarihsel-toplumsal yapı ve siyasal-iktisadi kurum ve uygulamalarla kayıtlı olarak düşünülür. Bir başka deyişle belirli sosyal ve kültürel kurum ve düzenlemeler, insanı tanımlayan evrensel ve rasyonel ilkelerin imkanının şartları olarak karşımıza çıkmaktadır. Somutlaştırmak gerekirse piyasa ekonomisi, refah devleti, vatandaşlık fikri, egemen özne, rasyonel iletişim ve diyalog ve aklın kamusal kullanımı gibi tarihsel-toplumsal kurum ve düzenlemeler insanı tanımlayan niteliklerin önkoşuludur. İnsanın akıl ve ahlâkiliği, tarihsel-toplumsal tecrübeye başvurularak gerekçelendirilir. Belirli bir tarihsel tecrübe yaşanarak ancak insan aklı ve ahlakiliğinin nihai ve mükemmel formu gerçekleştirilebilir. Dahası rasyonellik ve ahlâkiliğin içeriği de yani evrensel geçerlilik iddiası da bu belli tarihsel-toplumsal kurum, yapı ve düzenlemelerce oluşturulur. Modern kurum ve yapılar içindeki iletişim ve diyaloga için özgürleştirici rasyonellik ve ahlak normlarının bulunduğu ve bunların evrensel geçerli olduğu varsayımı veya siyasallığın ve sosyallığın imkanının son tahlilde hâla devletle ilişkilendirilmesi bunu açıkça gösterir.

Bu bakış açısı, belirli sosyo-kültürel ve siyasi kurum ve düzenlemeler olmaksızın bir varlık türü olarak evrensel bir insan kavramının ve bu kavrama için ahlaki ve rasyonel niteliklerin gerekçelendirilemeyeceği imasını içerir. Bir başka deyişle akıl ve ahlak sahibi insan kavramı, kendi başına bir hakikat ve geçerlilik iddiası içermez. İnsanın, belirli tarihsel ve toplumsal tecrübeleri yaşaması veya özgürleşim ve eşitlik için sahip olması gereken akli ve ahlaki niteliklerin geçerliliği kabul edilmez. Kant'ın sözcükleriyle söylemek gerekirse tecrübenin imkanın şartı olarak bir akıl ve ahlak kavramından yoksundur. Böyle olunca farklı tarihsel ve sosyal koşullarda yaşayan insanlığın tüm üyeleri için ortak bir varlık ve tecrübe zemininden

sözedilememektedir.²⁷⁹ Tersine insanlığı tanımlayan evrensel nitelikler; geçici, tarihsel, rastlantısal ve tekil belirli mekanizma, yapı, süreç ve kurumlara başvurularak açıklanır. Bu tür bir gerekçeleştirme, insanın ahlaki-rasyonel tanımı için zayıf, güçlü olmayan ve savunmasız bir zemin sağlar. Eşitlik, özgürlük, özerklik vb. hiçbir zaman güven altında değildir çünkü ancak bağımlı oldukları ve tanımlarını ve içeriklerini belirleyen mekanizma, kurum ve düzenlemeler doğrultusunda hak olarak talep edilebilirler. Geçerlilik iddiaları, sadece bu mekanizma, yapı ve kurumların varlığıyla temellendirilir. Fakat sonuçta tam da bu yüzden çeşitli mekanizmalar, otorite veya kurumlar (piyasa, egemen-devlet vb.) tarafından sıklıkla ve kolaylıkla ihlal edilebilir, yeri geldiğinde gözardı edilerek etkisiz kılınabilirler.

Linklater'in özellikle etik tikelciliğin bir uzantısı olan ve modern egemenlik kavramı bağlamında bir anlam taşıyan vatandaşlık fikrine sosyo-politik topluluğun ahlaki sınırlarını genişletmek için yüklediği işlev, özünde, tarihsel-toplumsal mekanizma ve yapılara fazlasıyla bağlılığının en somut sonucudur. Vatandaşlık fikri; belli bir üretim biçimini, sosyal iletişim ve kamusal alan düşüncesini, özne kavramını, siyasal ve ahlaki olan ilişkisini ve en önemlisi bu tarihi-toplumsal varlık alanı içindeki rasyonel-özerk egemenlik fikrini ve onun kolektif somutlaşması olarak egemen-devletin kurucu yerini varsayar. Özünde dahil etme sistemi olduğu kadar aynı zamanda bir dışlama söylem ve uygulamasıdır. Linklater'in savunduğu kozmopolitan vatandaşlık kavramı, vatandaşlığın özellikle bu dışlama ve dahil etme kurulumu nedeniyle içerdiği tüm gerilimleri yeniden üretir. Walker'in belirttiği gibi Linklater, vatandaşlığı ahlaki potansiyelinden hareketle geliştirmeye çalıştığı kozmopolitan siyaset düşüncesini dahi aslında egemen-devletin temel ontolojik öncül olduğu kavramsal bir dünya içinde kurmaktadır.²⁸⁰ Modern öznecilik ve egemenlik fikrinin kurduğu bu kavramsal dünya, zaten evrensellelikle farklılık ilişkisinin belirli bir yerde/mekanda kurulmasına dayanır. Modern özne, kolektif egemen varlığa (devlete) dahil olarak tekil varlığını ve özgün yerini bulurken egemen-devletler, evrensel olanı kendinde somutlaştırarak diğer tikel kolektif varlıklar bütünü (egemen-devletler düzeni) içindeki yerini alarak onlardan birisi

²⁷⁹ Benzer bir iddia için bakınız; Geras, "The View from Everywhere", ss. 157-163

²⁸⁰ Walker, yukarıda değindiğim sosyo-politik toplulukların ve uluslararası toplumun hiyerarşik olarak sınıflandırmasını da aynı nedene bağlamaktadır. Robert B. J. Walker, "The Hierarchicalisation of Political Community", **Review of International Studies**, Cilt 25, 1999, ss. 151-156.

olmaktadır. Kısacası Linklater, insanlık ve vatandaşlık ilişkisini modern öznecilik ve egemenlik fikrinin çizdiği sınırlar içinde çözmeye çalıştığı sürece ne insan ne de sosyo-politik toplumun daha başka tanımlarını yapabilir.

Moderniteye içkin özne ve egemen devlet sorunsalı, bu yüzden, üzerinde daha ayrıntılı durulması gereken bir konudur. Modern özgürlük, ahlak, rasyonalite kavramlarıyla doğrudan bağlantılı olan bu sorunsalın, özellikle Immanuel Kant'a odaklanarak incelenebileceğini düşünüyorum. Bu kanaat, başlıca üç gerekçeye dayanır. İlk olarak, Linklater ve Habermas sırasıyla kozmopolitan siyaset düşüncesi ve söylem etiğini Kantçı ahlak düşüncesine dayanarak geliştirmektedir. Bu yüzden Linklater'ın açıklamasındaki sorunların izleri, daha geniş ve ayrıntılı olarak Kant düşüncesinde bulunur. İkincisi Kant, akıl ve ahlak sahibi insan fikrini, belirli tarihi-toplumsal tecrübenin imkanın şartı olarak görür. İnsan aklının içermesi gereken kategoriler ve ahlak yasaları, kendi başına rasyonel ve evrensel geçerliliğe sahiptir ve sadece insanın özgürlük, eşitlik ve özerkliğini temellendirmez aynı zamanda daha geniş anlamda tarihi-toplumsal tecrübeyi de mümkün kılar. Üçüncüsü ise Kant'ın özgürlük-doğa, akıl-tecrübe, ahlak-siyaset, evrensellik-tikellik ve kozmopolitanizm-egemen devlet kavramları arasındaki gerilimli ilişkiyle en açık bir şekilde yüzleşmesi ve kendince bir çözüm önerisi getirmesidir. Özellikle akıl ve ahlak sahibi varlık olarak insanın evrensel tanımı, özerk özne fikri ve sosyo-politik topluluğun ahlaki-kozmpolitan temelleri konusundaki görüşleri, yukarıda sözüedilen sorunsalın açılanması için gereklidir. Ayrıca egemen-devletin ötesinde bir siyaset ve ahlaki sınırları genişletilmiş bir sosyo-politik topluluğun imkanları ile ilgili bir tartışma için hayati öneme sahiptir. Kısacası Kant'ın insanlık-vatandaşlık ve evrensellik-tikellik arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu; modern özne, siyaset ve uluslararası fikrinin imkanları, sınırları ve gerilimlerini tartışmak için özel bir ilgiyi hakeder.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

IMMANUEL KANT'TA İNSANLIK, AHLAK VE SİYASET

I- GİRİŞ: KANT VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER

Avrupa aydınlanmasının önemli düşünürlerinden Immanuel Kant, uluslararası ilişkiler disiplini yazınında önemli bir yere sahip olagelmıştır. Yüzyılın başlarında uluslararası ilişkiler disiplininin oluşum sürecinde ve sonrasındaki kuramsal tartışmalarda veya uluslararası ilişkilerde savaş, işbirliği, düzen ve barış konu başlıklarında düşünürün yazılarına sıklıkla başvurulmuştur. Kant felsefesi, özellikle uluslararası ilişkilerin teorik ve felsefî temellendirmesine yönelik tartışmalarda belirli bir düşünce geleneğini tanımlamak için gündeme taşınmıştır. Örneğin yirminci yüzyılın ilk onyıllarındaki idealizm-realizm tartışmasında idealist bakış açısını ve bu bakış açısının aydınlanmacı kökenlerini açıklamak için onun ilerlemeci-etik yaklaşımının altı çizilmiştir. İnsana ve toplumsal ilerlemeye iyimser yaklaşımı besleyen ahlakın veya olması gerekenin siyasetteki belirleyici yeri fikrine vurgu yapılmıştır.²⁸¹ Uluslararası ilişkilerin inceleme nesnesi ve analiz düzlemi tartışmalarında ve uluslararası sorunların köken ve sebepleri konusundaki liberal bakış açısının sosyo-politik topluluk-iç siyaset yani ikinci düzlem temelli bakış açısı, Kant'ın cumhuriyetçi sosyo-politik topluluk formunun niteliklerinin uluslararası (anarşik) yapıyı dönüştüreceği fikrine atıfla açıklanmıştır.²⁸²

Martin Wight'in üçlü uluslararası teori sınıflandırmasında yani realizm, rasyonalizm ve radikalizm kategorilerinde Kant, küresel siyasette öngördüğü büyük değişim, dönüşüm ve reform sebebiyle radikal/devrimci geleneğin öncü ismi olarak sunulmuştur. Kant'ın egemen-devletlerin ötesinde hukuki-siyasi bir düzen öngören küresel siyaset ufku, geleneksel uluslararası ilişkiler düşüncesinden bir kopuşun simgesi olarak ele alınmıştır.²⁸³ Bu kullanımların tümüyle bir şekilde bağlantılı olarak

²⁸¹ E.H. Carr, **The Twenty Years' Crisis: 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations**, New York: Harper Torchbooks, 1964.

²⁸² Kenneth Waltz, **Man, the State and War: A Theoretical Analysis**, New York: Columbia University Press, 1954.

²⁸³ Martin Wight, **International Theory: The Three Traditions**, Gabriele Wight ve Brian Porter (Ed.), London: Leicester University Press, 1996.

uluslararası ilişkilerde hukuk temelli ilişkiler, kolektif güvenlik ve düzenin sağlanması ve genel barışın inşası için tasarlanan egemen-devletler topluluğu, devletler federasyonu veya dünya-devleti düşüncelerinin temellendirilmesi çabalarında ilk referans kaynağı yine düşünürümüz olmuştur.²⁸⁴

Yirminci yüzyılın ilk yıllarından itibaren dile getirilen bu değerlendirmeler, Kant'ın düşüncelerinin uluslararası ilişkiler disiplini içindeki yeri ve kullanımının genel niteliğini ve sınırlarını da belirlemiştir. Nitekim bu yorumların genelinde görülen bazı sorunlar ise kolaylıkla farkedilebilir niteliktedir. Kant'ın uluslararası ilişkiler disiplinindeki kullanımının bu ilk örnekleri, sadece belirli metinlere özellikle *Ebedi Barış*²⁸⁵ yazısına odaklanarak yüzeysel ve birbirinden değişik açıklamalarla yetinmiştir.²⁸⁶ Kant'ın uluslararası ilişkiler düşüncesi, sadece savaş, barış ve devletler birliği konularıyla sınırlı olarak incelenmiş, uluslararası ilişkilerin temel konuları; egemen-devletin yeri, topluluk sorunu, uluslararası hukuk, küresel adalet ve kurumlar, evrensel ahlak ilkeleri vb. başlıklardaki görüşleri sıklıkla ikinci plana itilmiştir. Dahası bu konu başlıkları, felsefi veya tarihi-sosyolojik soruşturmalara konu edilmemiştir. Bu tavırla bağlantılı olarak düşünürün uluslararası ilişkiler düşüncesi, çoğu zaman onun ahlak, toplum, tarih ve siyaset felsefesinden bağımsız bir şekilde ele alınmıştır.²⁸⁷ Benzer bir şekilde uluslararası ilişkiler düşüncesinin dayandığı ahlak ve hukuk felsefesi yani pratik felsefesi, düşünürün genel akıl eleştirisi ve eleştirel felsefesi içinde bir değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Kısacası bu değerlendirmelerde Kant'ın uluslararası ilişkiler düşüncesi, sığ ve yetersiz bir okuma konu edilmiş ve genel felsefi sistemi yani eleştirel akıl felsefesi özellikle de pratik felsefesi içinde ele alınmamıştır.

²⁸⁴ Örneğin F. H. Hinsley, **Power and the Pursuit of Peace**, Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

²⁸⁵ Immanuel Kant, "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", H.S. Reiss (Ed.), H.B. Nisbet (çev.) **Political Writings**, 2.Basım, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, ss. 93-130.

²⁸⁶ Kant'ın uluslararası ilişkiler düşüncesini *Ebedi Barış* yazısı üzerinden açıklamak yaygın bir tavidir. Son yıllara kadar Kantçı uluslararası ilişkiler yaklaşımı büyük oranda bu metne dayanır. Hatta bu metin, daha genel anlamda modern uluslararası fikrinin kurucu metni olarak kabul görür. Bu yüzden bu metnin çok değişik okumaları da yapılmıştır. Bu metnin yeri ve farklı okumalarının eleştirel bir değerlendirmesi için bakınız; Eric S. Easley, **The War Over Perpetual Peace: An Exploration into the History of a Foundational International Text**, New York: Palgrave Macmillan, 2004.

²⁸⁷ Kant'ın uluslararası ilişkiler disiplinindeki yerinin eleştirel bir değerlendirmesi için bakınız; Andrew Hurrell, "Kant and the Kantian Paradigm in International Relations", **Review of International Studies**, Cilt 16, Sayı 3, 1990, ss.183-205.

Uluslararası ilişkiler teorisinde Kant'ın böylesi yüzeysel ve sınırlı kullanımını başlıca iki sebebe bağlayabiliriz. İlki, son dönemlere kadar Kant'ın siyaset ve sosyal felsefesine yönelik ilgi ve birikimin yetersizliğidir. Bununla ilişkili olan ikinci neden ise yirminci yüzyıldaki Kant çalışmalarına ahlak felsefesi merkezli bir literatürün hakim olmasıdır. Nitekim Kant, yakın zamanlara kadar, sadece ahlak felsefesiyle daha özelden de *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*²⁸⁸ yapıtıyla ilgi çekmiştir. Onun siyaset, toplum ve hukuk alanındaki görüşleri, daha çok bu yapıt ve diğer ahlak felsefesi metinleri çerçevesinde sınırlı bir şekilde ele alınmıştır. Siyaset felsefesi açısından Kant, ikinci sınıf bir düşünür olarak kabul edilmiş ve kendine özgün bir siyaset felsefesinin olmadığı varsayılmıştır. Bu görüşün en bilinen ismi Hanna Arendt'tir.²⁸⁹ Arendt'e göre siyaset felsefesi tartışmaları için Kant'a başvurmak nafi bir çabadır; zaten Kant metinlerinin karmaşık ve açık olmayan yapısı araştırmacıya bu alanla ilgili özgün hiçbir şey sunmaz. Nitekim Arendt, Kant'ın siyaset düşüncesini ahlak ve siyaset metinlerinde değil daha çok *Yargıgücünün Eleştirisi*²⁹⁰ metninden hareketle inceler.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan John Rawls'ın *Bir Adalet Teorisi*²⁹¹ adlı yapıtı ise Kant'ı çağdaş siyaset felsefesinin temel tartışmalarının merkezine yerleştiren nadir bir pozisyona sahiptir. İnsanların eşit ve özerk ahlaki özneler olduğu fikri ve adalet kavramı üzerinden ahlak-siyaset ilişkisinin yeniden kurulması bu ilginin başlıca sebebidir. Benzer bir şekilde Jürgen Habermas'ın Kant'ın ahlak metafiziğini yeniden yorumlayarak geliştirdiği söylem etiğine²⁹² dayanan ahlak ve siyaset felsefesi de Kant'ın çağdaş siyaset çalışmalarına dahil edilmesinde önemli köşetaşlarından birisi olmuştur. Bununla birlikte bu çok önemli iki çaba bile asıl olarak Kant'ın hukuk, toplum ve siyaset felsefesi yazılarına değil ahlak felsefesi metinlerine odaklanmış ve Kant'ın siyaset düşüncesi sadece bu bağlam içinde çok da ayrıntılı ve

²⁸⁸ Immanuel Kant, **Groundwork of the Metaphysics of Morals**, Mary Gregor (Çev ve der.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

²⁸⁹ Hanna Arendt, **Lectures on Kant's Political Philosophy**, Ronald Beiner (Ed.), University of Chicago Press, 1982.

²⁹⁰ Immanuel Kant, **Critique of the Power of Judgement**, Paul Guyer (ed.), Paul Guyer ve Eric Matthews (çev.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

²⁹¹ John Rawls, **A Theory of Justice**, Oxford: Oxford University Press, 1973.

²⁹² Habermas ile ilgili özet bir değerlendirme için bu tezin ikinci bölümüne başvurulabilir. Genel bir giriş için ise bakınız; Jürgen Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", Seyla Benhabib and Fred Dallmayr (Ed.), **Communicative Ethics Controversy**, Cambridge: The MIT Press, 1990.

dikkatli bir incelemeye tabi tutulmadan incelenmiştir. Kant'ın siyaset felsefesine yönelik ilginin zirve noktasına ise 1990 sonrasında ulaşılmıştır. Bu dönemde doğrudan Kant'ın siyaset ve hukuk felsefesini konu alan birçok monografi ve derleme kitap yayınlanmıştır. Kant'ın, tarih ve toplum felsefesi, hukuk, siyaset ve uluslararası ilişkiler alanındaki yazıları temel alınmış; bu yazılar metin çözümlenmeleriyle ayrıntılı bir şekilde incelenmiş ve özgün bir siyaset felsefesine sahip olduğu fikri yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu bağlamda egemenlik, ulus-devlet, adalet, vatandaşlık, kozmopolitan siyaset, sosyal sözleşme fikri, yeniden dağıtım adaleti, ahlak-siyaset ilişkisi, sosyo-politik topluluğun normatif gerekçelendirmesi vb. konularda Kantçı hukuk ve siyaset felsefesinin temel iddiaları yeniden yorumlanarak çağdaş sosyal ve siyasal sorunlara cevaplar aranmıştır.²⁹³

Kant'ın özellikle ahlak, hukuk ve siyaset felsefesi üzerine yapılan çalışmalarda bu rönenans, uluslararası ilişkiler disiplini ve küresel siyaset çalışmalarında yansımaları çok geçmeden bulmuştur. Uluslararası ilişkiler alanındaki teorik veya pratik bir çok tartışma çerçevesinde Kant'ın pratik felsefesine; ahlak, hukuk tarih ve siyaset metinlerine birincil kaynak olarak başvurulmuştur. Özellikle küreselleşme ve ulus-devlet tartışması, uluslararası normatif/etik teori, demokratik barış teorisi, kozmopolitanizm ve küresel yönetim, kozmopolitan demokrasi, uluslararası insancıl hukuk, egemenlik ve küresel vatandaşlık gibi konu başlıklarında Kant'ın ilgili metinleri temel referans kaynağı olmuştur. Bu yeni literatürde genel olarak egemen-devletin ötesinde bir sosyo-politik topluluk fikri ve kozmopolitan hukuki-siyasi bir düzen anlayışı, Kant felsefesinin eleştirel yeniden okumasına dayanan adalet, özgürlük ve eşitliği içeren evrensel normatif-hukuki ilkeler üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır.

Demokratik barış teorisinin, demokratik-liberal devletlerin birbirleriyle barışçıl dış politika ilişkilerine sahip olduğu iddiası Kant'ın ebedi barış projesinde yer alan cumhuriyetçi-liberal devletleri tanımlayan temel normatif ilkelere ve bu ilkelerin

²⁹³ Bu yöndeki çalışmaların birkaçı için bakınız; Leslie Mulholland, **Kant's System of Right**, New York: Columbia University Press, 1990; Allen Rosen, **Kant's Theory of Justice**, Ithaca: Cornell University Press, 1993; Ronald Beiner ve William James Booth (Ed.), **Kant and Political Philosophy: Contemporary Legacy**, New Haven: Yale University Press, 1993; Katrin Flikschuh, **Kant and Modern Political Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

uluslararası ilişkilerde somutlaşması kabul edilen (cumhuriyetçi-liberal devletlerden oluşan) barış birliği fikrine atıfla gerekçelendirilir. Bu perspektif, uluslararası ilişkilerin barışçıl dönüştürülmesi ve iyileştirilmesi yönündeki düzenlemeler için Kant'ın önemini vurguladığı sosyo-politik toplulukların sahip olması gereken cumhuriyetçi-liberal nitelikleri (özgürlük, eşitlik ve öz-yönetim) çıkış noktası alır.²⁹⁴ Soğuk Savaş sonrası dünyaya yönelik küresel yönetim ve demokratik küresel düzen tartışmalarında Kant'ın barışın kurucu unsurları olarak gördüğü demokratik-cumhuriyetçi devletler birliği, küresel demokratik anayasa veya dünya devleti konseptleri bir çok çalışmanın ilham kaynağı olur. Küresel siyasetin normatif açıdan yeniden düzenlenmesi sürecinde Kant'ın ahlak felsefesinde temellenen adalet ilkesinin tanımladığı küresel hukuki-siyasi öncüller dikkatli bir değerlendirmeye konu edilir. Küreselleşme sürecinde ulus-devletin geleceği, modern sosyo-politik topluluk fikrinin ve vatandaşlığın yeniden tanımlanması ve demokratik ilkelerin belirleyici olduğu bir dünya düzeni ile ilgili çalışmalarda, Kant'ın kozmopolitan hukuk ve siyaset düşüncesine atıf yapılmakta ve bu zemin üzerinde ulus-devleti aşan bir içerikle vatandaşlık tanımlamasının imkanları aranmaktadır.²⁹⁵

Ayrıca son dönemde artan uluslararası normatif-etik teori yazınında Kant'ın ahlak ve siyaset düşüncesi önemli bir yer tutmaktadır. Siyasi-hukuki yapıyı düzenleyen ahlaki-normatif ilkelerin kaynağı, niteliği, gerekçelendirmesi ve kapsamı konularında

²⁹⁴ Demokratik barış teorisinin ayrıntısı için birinci bölümün ikinci kısmında yapılan tartışmaya bakılabilir. Temel iddialarıyla ilgili genel bir giriş için ise bakınız; Michael W. Doyle, "Kant, Liberal legacies and Foreign Affairs", **Philosophy and Public Affairs**, Cilt 12, Sayı 3, ss. 205-235, 1983 ve "Kant, Liberal legacies and Foreign Affairs- Part 2, **Philosophy and Public Affairs**, Cilt 12, Sayı 4, 1983, ss. 323-353, 1983. Doyle'un Kant okumasına yönelik etkili bir eleştiri için bakınız; Georg Cavallar, "Kantian Perspectives on Democratic Peace: Alternatives to Doyle", **Review of International Studies**, 27, 2001, ss. 229-248.

²⁹⁵ Daniele Archibugi, "The Models of International Organization in Perpetual Peace Projects" **Review of International Studies**, Cilt 18, Sayı 4, 1992, ss. 295-317; Daniele Archibugi and David Held (Ed.), **Cosmopolitan Democracy: an Agenda for a New World Order**, Cambridge: Polity Press, 1995; David Held, **Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance**, Cambridge: Polity Press; Daniele Archibugi, D.Held and M. Köhler (ed.), **Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy**, Cambridge: Polity Press, 1998. Yukarıdaki konu başlıklarından hemen hepsiyle ilgili ama özellikle kozmopolitanizm, küresel kamusal alan, küresel vatandaşlık konularında yazıların derlendiği önemli bir çalışma için bakınız; James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann (eds), **Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal**, Cambridge: The MIT Press, 1997.

Kant'ın *deontolojik etiğine*²⁹⁶ ve bunda temellenen kozmopolitan hukuk-siyaset düşüncesine sıklıkla başvurulur.²⁹⁷ Ödev ve erdemin kaynağı olarak sınırlı egemen toplulukları veya devletler toplumunu gören görüş karşısında insanlığın tüm üyelerine eşit ve özerk ahlaki bir değer atfeden Kantçı ahlak düşüncesi yeniden ele alınır. Bu doğrultuda küresel düzende adalet ve eşitlik sorununda özellikle yeniden dağıtım ve yoksulluk meselesinde evrensel geçerli ahlak düşüncesinin belirleyiciliği kabul edilir. Tüm insanların eşit ve özerk ahlaki değere sahip varlıklar olduğu düşüncesi, çağdaş küresel düzenin hukuki-siyasi ve ekonomik yapısını tanımlayacak bir şekilde yorumlanır. Evrensel insan hakları, uluslararası insancıl hukuk ve insancıl müdahale teması çerçevesinde gelişen literatürde, insan haklarının egemen-devletlerin ve kültürlerin sağladığı çerçevenin ötesinde evrensel bir içerikle temellendirilmesi ve bu temele dayanarak bireylerin haklara devletlerin ise sorumluluklara sahip olduğu tezi yine Kant'ın ahlak felsefesi ve kozmopolitan hukuk-siyaset düşüncesine başvurularak geliştirilir.²⁹⁸

Kant'ın siyaset ve uluslararası ilişkiler düşüncesine yönelik bu çalışmalara bakıldığında *kozmpolitanizm ve egemen-devlet siyaseti* merkezli yorumlar arasında süregiden bir tartışma kolaylıkla seçilebilir.²⁹⁹ Bu tartışma, özünde, Kant'ın siyaset ve uluslararası ilişkiler düşüncesinin kozmopolitan bir yapıya mı yoksa egemen-devlet merkezli bir içeriğe mi sahip olduğu üzerinedir. Bir diğer deyişle Kant'ın; hukuk ve siyaset düşüncesinin kozmosun/kürenin tümünü kuşatan bir felsefi/ahlaki içeriğe mi sahip olduğu yoksa modern egemenlik fikrine dayanan ve egemen-devletin metafizik ve ahlaki bir özne olarak tanımlandığı bir siyaset ve uluslararası ilişkiler düşüncesi mi geliştirdiğiyle ilgilidir. Bu iki yorum, aynı zamanda, Kant'ın daha başka konularda

²⁹⁶ Kantçı deontolojik etik ve uluslararası ilişkilere uygulanması ile ilgili genel bir giriş için bakınız; Thomas Donaldson, "Kant's Global Rationalism", Terry Nardin ve David R. Mapel (ed.), **Traditions of International Ethics**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, ss. 136-157.

²⁹⁷ Brown, **International Relations Theory: New Normative Approaches**, ss. 23-52; Janna Thompson, **Justice and World Order: A Philosophical Inquiry**, London: Routledge, 1992; Charles Beitz, "Cosmopolitan Ideals and National Sentiment", **Journal of Philosophy**, 80, 1983, ss. 591-600; Onora O'Neill, "Transnational Economic Justice", **The Bounds of Justice**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, ss. 115-143.

²⁹⁸ Fernando R. Teson, "The Kantian Theory of International Law", **Columbia Law Review**, Vol. 92, No.1,1992, ss. 53-102; Kant ve insancıl müdahaleyle ilgili eleştirel bir değerlendirme için bakınız; Richard Devetak, "Between Kant and Devetak: Humanitarian Intervention, Statist-Anti Cosmopolitanism and Critical International Theory", **Review of International Studies**, 33, 2007, ss. 151-174.

²⁹⁹ Antonio Franceschets, "Sovereignty and Freedom: Immanuel Kant's Internationalist Legacy", **Review of International Studies**, Cilt 27, 2001, ss. 209-228.

örneğin ahlak-siyaset, evrensellik-tikellik ve insanlık- sosyo-politik topluluk arasındaki ilişki ile ilgili görüşlerinde doğrudan yansımaları bulduğu için merkezi bir öneme sahiptir.

Açmak gerekirse bir bakış açısı, Kant'ın *hak/adalet doktrini* başta olmak üzere en genel anlamıyla pratik felsefe ve özelde de siyaset ve uluslararası ilişkiler hakkındaki yazılarının kozmopolitan bir ufka/ideale sahip olduğu ve bundan dolayı insanın toplumsallığı ve siyasal alanın bu temel evrensel normatif ilke doğrultusunda düzenlenmesi gerektiği iddiasındadır. Bu okumaya göre ahlak ve hukuk normları, egemen-devletin otoritesini önceler ve onun üstündedir. Siyaset, öncelikle hukuk ve ahlak ilkeleri doğrultusunda düzenlenmesi gereken bir toplumsal gerçeklik alanıdır. Bu yüzden genel anlamda siyasette ve özelde de uluslararası ilişkilerde egemen-devletin eylem ve kararları; bağımsız, mutlak ve normatif geçerliliği kendinden menkul değildir; meşruiyetini ve geçerliliğini birbirleriyle içiçe geçmiş ahlak temelli evrensel hak ilkesinin tanımladığı cumhuriyetçi, uluslararası ve kozmopolitan hukuk sisteminden alır. Bu temel öncüllerden bakıldığında sosyo-politik topluluğun normatif gerekçelendirilmesi, devletin meşruiyeti ve egemenlik tanımı, vatandaşlığın kapsamı, küresel adalet ve işbirliği, barış ve farklı sosyo-politik toplulukların birarada yaşama sorunsalı, ortak ahlak yasasında temellenir ve bu evrensel ahlak yasası; değişik sosyo-politik toplulukların ilişkilerini belirli hukuki kurallara göre düzenlediği kozmopolitan (hukuki-siyasi) bir dünya düzenini öngörür.³⁰⁰

Buna karşın diğer bir görüş, Kant'ın modern egemenlik fikrine sadık kaldığını, egemen-devleti ahlaki ve özerk bir varlık olarak tanımladığını savunur. Bu anlamda Kant'ın düşüncesinde siyasetin ahlak ve hukuktan bağımsız özerk yerine, egemen-devletin bu özerk yerdeki kurucu ve tek meşru otorite konumuna ve uluslararası ilişkilerde devlet egemenliğinin mutlaklığına dikkat çekilir. Özellikle Kant'ın egemen-devletin meşruiyetini toplum sözleşmecî geleneği takip ederek gerekçelendirmesi, egemen-devlete karşı vatandaşların isyan etme hakkını reddetmesi ve egemen-devletlerin içişlerine müdahaleye karşı çıkmasına sıklıkla vurgu yapılır. Bu yüzden bu

³⁰⁰ Bu iddialar, aşağıdaki satırlarda ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Archibugi'nin çalışması bu yorumun en iyi örneği olarak burada anılmayı hak eder. Daniele Archibugi, "Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace", **European Journal of International Relations**, Cilt 4, Sayı 1, 1995, ss. 429-456.

okumaya göre Kant'ta temelde egemen devletlerin rızası üzerinden kurulan uluslararası örgütler, kurumlar ve kuralların tanımladığı bir uluslararası ilişkiler düşüncesi sözkonusudur. Bir başka deyişle egemen-devletin ötesinde kozmopolitan bir hukuki-düzen, küresel kamusal alan veya sivil toplum fikrine şüpheyle yaklaşılır. Bu görüştekiler, dolayısıyla, egemen-devletin tanımlayıcı ve belirleyici konumunun, ahlak-siyaset ilişkisini, devletin meşruluğu, topluluğun sınırları, bireyin özgürlük ve hak sorunsalı, ulusal alan içindeki vatandaşın hak ve ödevleri, uluslararası ilişkilerde adalet ve eşitlik konusunu, başka insanlara karşı hak ve ödevleri, uluslararası ilişkilerde savaş ve barış sorunlarının içeriğini ve yapısını belirlediğini iddia ederler.³⁰¹

Kant araştırmacıları arasında bu birbirine taban tabana zıt iki görüşün ortaya çıkmasına yol açan sebep, Kant'ın yazılarında hem kozmopolitanizm hem de egemenlik düşüncesine yönelik ifadelerle yer vermesidir. Peki bu durumu nasıl açıklayabiliriz? Literatürde yapıldığı gibi ya kozmopolitan ya da egemen-devlet eğilimli Kant'tan birini mi tercih etmek gerekir? Yoksa Kant'ın yazılarında yer alan her iki görüşü destekleyen fikirleri anlamaya ve açıklamaya çalışmak mı? Kant'ın metinleri eleştirel ve geniş bağlamı dikkate alınarak bir okumaya tabi tutulduğunda düşünürün özgünlüğünün belki de tam da kozmopolitanizm ile modern egemen-devlet fikrini birlikte düşünmesinde yattığı görülebilir. Hiç kuşkusuz Kant, bu ikisi arasındaki yani kozmopolitan bir siyaset ile egemenlik fikri etrafında gelişen bir siyaset düşüncesine içkin olan temel öncüller ve açıklamalar arasındaki gerilimin farkındadır. Fakat onun siyaset düşüncesi, bu gerilimin nasıl aşılabileceği yada daha doğru bir deyişle birleştirilebileceği kaygısından hareket eder. Buradaki kritik nokta belki de gerilimin aşılmasından daha çok kozmopolitan bir siyasal tasavvur içinde egemen devletin nasıl meşrulaştırılacağıyla ilgilidir. Öyle görünüyorki Kant, bu ikisi arasında zorunlu bir çatışma görmemiş ve birlikte varolabileceğini düşünmüştür. Bu doğrultuda kozmopolitan bir küresel hukuki-siyasal tasavvur ile moral-hukuki bir varlık olarak egemen devlet arasında özgün bir ilişki kurmuştur. İşte tam da Kant'ın kurmaya çalıştığı bu ilişkinin mahiyeti, neliği ve nasıllığı asıl ilgiyi çekmesi gereken noktadır.

³⁰¹ Bu yorum da aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bu bakış açısının en açık dile getirildiği bir çalışma için bakınız; Thomas Merten, "Cosmopolitanism and Citizenship: Kant against Habermas", **European Journal of Philosophy**, Cilt 4, Sayı 3, 1996, ss. 328-347. Wallace da egemenlik fikrinin belirleyici yerine dikkat çeker. Garret Wallace Brown, "State Sovereignty, Federation and Cosmopolitanism", **European Journal of International Relations**, Cilt 11, Sayı 4, 2005, ss. 495-522.

Nitekim bu eleştirel bakış açısını dile getiren yani Kant'ta kozmopolitan ve egemen-devlet siyasetini uzlaştıran veya birlikte ele alarak açıklamaya çalışan bir literatür gelişmektedir. Bu literatürü de iki kategoride ele alabiliriz. Birinci gruptakiler, ahlaki-hukuki bir varlık olarak egemen-devletin özerk yerini kozmopolitan haklar sistemi içine yerleştirmeyi Kant'ın evrensel tarih felsefesine ve ahlaki-kültürel ilerleme fikrine başvurarak temellendirmektedir. Buna göre Kant'ın ahlak ve hukuk felsefesi aslında kozmopolitan bir siyaset düşüncesini içerir. Fakat tarihsel koşullar egemen-devletin özerk yerini tanımayı zorunlu kıldığından yani modern dönemde devlet akli ve güç siyaseti uluslararası siyasetin bir olgusu/gerçekliği olduğundan kozmopolitan hukuki-siyasi düzene ancak aşama aşama gerçekleşecek bir evrimle ulaşılabilecektir. Bunun yolu ise egemen-devletleri cumhuriyetçi ilkeler, cumhuriyetçi yönetimlerin birliği ve kozmopolitan haklar sistemi aracılığıyla dönüştürmekten geçer. Yani egemen-devletin özerkliği ve güç ve güvenlik siyaseti ahlak ve hukuk ilkeleri ve uygulamalarıyla zaman içinde etik yönelimli kozmopolitan bir yapıya bürünecektir. Nitekim bu yüzden Kant'ın yazılarında hem egemen-devletlerin gönüllü birliğini öngören devletler topluluğu hem de bir dünya federasyonu veya devletler devleti fikrinin aynı anda bulunması şaşırtıcı değildir.³⁰² Bu yorum ahlak-siyaset, özgürlük-gereklik ve tarih ve ilerleme/rasyonelleşme ilişkisine dikkat çektiği ölçüde Kant'ın özellikle akıl, insan, ahlak, özgürlük, hak/adalet vb. daha geniş alandaki fikirlerine bakmanın gereğini gösterir.

İkinci gruptaki yazarlar, tam da Kant'ın eleştirel felsefesinin bu temaları üzerinden kozmopolitan siyaset ile egemenlik ilişkisini sorunsallaştırır. Bu bakış açısına göre kozmopolitan bir siyaset düşüncesi ile egemen-devlet kavramı birlikte Kant'ın uluslararası fikrini tanımlar ve bu şekliyle modern uluslararası fikrini de temsil eder. Hatta bu iki kavram birbiriyle çelişmez aksine birbirini gerektirir çünkü uluslararası belirli bir özne, akıl ve özgürlük fikri üzerinden bireysel ve kolektif kimliğin kurulması olarak anlaşıldığında Kant'ın bu uzlaştırma çabası, modern siyasetin bir dahil etme ve

³⁰² Aslında bu bakış açısı, bir şekilde Kant'ın tüm kozmopolitan okumalarına içkindir. Yine de bu sorunla doğrudan yüzleşerek açıklamaya çalıştıkları için, ama sadece analitik bir ayrım olarak görülmek kaydıyla, bu bakış açısı ayrı bir değerlendirmeyi hak etmektedir. Pauline Kleingeld, "Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and His Ideal of a World Federation", **European Journal of Philosophy**, Cilt 12, Sayı 3, 2004, ss. 304-325. Georg Cavallar, **Kant and the Theory and Practice of International Right**, Cardiff: University of Wales Press, 1999.

dışlama söylemini ifade eder. Bir başka deyişle ahlak-siyaset, özgürlük-gereklilik arasında yasa-koyucu aklın her bir belirlenimi aynı zamanda bir eleştiri ve sınırı içerir. Bu durum ise Kant'ın küresel siyaset fikrinin aynılığı/benliği önceleyen doğasına vurgu yaparken aynı zamanda egemen-devlet ve kozmopolitan siyasetin tanımladığı küresel siyasetin sınırını, dışını ve ufkunu ifade eder. İçermediği, tanımlayamadığı veya öngöremediği daha somut bir ifadeyle hükümsüz kaldığı bir alana, özne ve nesneye işaret eder. Bu sınır ise bizi ötekine, farklılık ve çeşitliliğe taşır.³⁰³ Ötekini, farklılık ve çeşitliliği dikkate aldığımız ölçüde ise sadece Kant'ın kozmopolitan siyaset düşüncesinin sınırlarını değil aynı zamanda özne, akıl, özgürlük ve ahlak gibi modern düşüncenin daha köklü kavramlarının kırılğan, gerilimli, çelişkili ve dışlayıcı yapısıyla yüzleşmek zorunda kalırız.

Bu bölümde yukarıda tartışmalardan hareketle Kant'ın ahlak ve siyaset düşüncesinin başlıca sorunsalı olan kozmopolitanizm-egemenlik ilişkisini düşünürün daha geniş bir bağlama eleştirel ve ahlak felsefesi içine yerleştirerek açıklamaya çalışılacaktır. Bu bölümün ileriki kısımlarında gösterileceği üzere bu durumun yani hem evrensel ahlak yasasına dayalı kozmopolitan bir siyaset düşüncesinin hem de egemen-devlet siyasetinin bir çelişki olmadığı ve iki farklı okumadan birisinin tercih edilme zorunluluğunun bulunmadığıdır. Çünkü Kant felsefesindeki şekliyle buradaki espri, kozmopolitanizm mi yada egemenlik mi değil her ikisi arasında nasıl bir ilişkinin kurgulandığıdır. Dolayısıyla Kant'ta özgün (ve aynı zamanda sorunlu?) olan nokta, kozmopolitanizm ve egemenlik fikirlerinin nasıl biraraya getirildiği ve gerekçelendirildiğidir. Kant'ın siyaset felsefesi, kozmopolitanizm ve egemenlik kavramları birlikte düşünülerek okunduğunda daha iyi anlaşılabilir ve ayrıca bu tür bir okuma, daha geniş bir alanda (modernite, ahlak, özgürlük ve insan fikri gibi birçok konuda) bizlere daha farklı açılımlar sunabilir. Dahası böyle bir okuma küresel/uluslararası insanlık ve sosyo-politik topluluk ve evrensellik ve tikellik arasındaki ilişkinin yeniden kurulmasına bağlı olarak çağdaş bir tanım için zemin oluşturabilir.

³⁰³ Mark F.N. Franke, **Global Limits: Immanuel Kant, International Relations and Critique of World Politics**, Albany: State University of New York Press, 2001. Kimberly Hutchings, **Kant, Critique and Politics**, London: Routledge, 1996, ss. 38-57.

Kozmopolitanizm-egemen devlet sorunsalı, insan ve vatandaş sorununun kendinde somutlaştığı bir konu olarak karşımıza çıkar. İnsan ve vatandaş sorunsalında olduğu gibi kozmopolitanizm ve egemen-devlet sorunsalı da ancak birlikte varolabilecek iki felsefi kurgudur. İnsana karşı vatandaşı ya da vatandaşa karşı insanı önceleyecek veya birini değerlendirmenin dışında bırakan bir cevap ve açıklama aynı ontolojik imkanlar içinde kalınarak yapıldığından sorunu sürdürmekten başka bir işe yaramaz. Bu saptama, kozmopolitanizm ve egemen-devlet tartışması için de geçerlidir. Açmak gerekirse Kant'ın uluslararası ve kozmopolitan moral hak ve ilkeleri kabul etmesi ve bunları egemen devletlerden oluşan küresel siyasetin bağlayıcı kuralları olarak görmesi, hem ahlâkı siyasete önceler hem de onun günümüzde vatandaşlık olarak ifade ettiğimiz egemen devletle sınırlı bir siyasal aidiyetin ötesine geçtiğini gösterir. İnsanlığı bir tür olarak ele alıp buna ontolojik ve ahlaki içerimler yükleyerek belirli bir sosyo-politik topluluğa aidiyeti ve bu aidiyetin siyasal ve toplumsal belirlenimlerini bu ahlaki konumlanış üzerine kurar. Belirli bir sosyo-politik topluluğa aidiyet, bu ahlaki konumlanışa ters düşmemelidir. Modern anlamda egemen devlete vatandaş bağıyla bağlanmak insan olmanın ve onun tüm içerimlerinin önüne geçemez. Kısaca Kant'ın kozmopolitanizm düşüncesine bakmak, insanlık, ahlak ve küresel siyaset düşüncesini anlamak için kritik öneme sahiptir.

Kant'ın modern egemenlik fikrine ve toplum sözleşmecî geleneğinin tikelliğine yaptığı vurgu ise, onun insanın sosyo-politik aidiyetine bakışını açığa vurur. Yani egemen-devlete yüklediği mutlak otorite, ahlaki-özerk bir kişilik, meşru güç kullanma tekeline sahiplik ve bireylerin itaat edecekleri yasa koyuculuk nitelikleri ve işlevleri, düşünürün modern vatandaşlık fikrini kabul ettiğini gösterirken sosyo-politik topluluğun doğası, yapısı ve meşruiyeti ile siyasetin yeri, anlamı ve sınırları hakkındaki tutumunu da ortaya koyar. Ahlak-siyaset arasında kurduğu ilişki bağlamında siyasetin mümkün alanı olarak modern egemen-devleti öngörür veya en azından egemen-devleti imtiyazlı bir konuma yerleştirir. Bu tutum ise bir taraftan siyasetin ahlaktan bağımsız özerk yerini ve kendine özgü bir mantığını ima ederken diğer taraftan egemen-devletin bu özerk alandaki belirleyici yerini ve vatandaşlığın önceliğini ima edecek olası yansımalar içerir. Sonuç olarak Kant'ın bu iki konudaki duruşu, kendi içinde özgün bir

sentezi işaret eder ama aynı zamanda bu sentezin imkanları, geçerliliği ve tutarlılığına yönelik çok ciddi soru işaretlerini de doğurur.

Kozmopolitanizm ve egemen-devlet konusu, yukarıdaki kısa değiniden anlaşılacağı gibi, insanlık-sosyo-politik topluluk, evrensellik-tikellik, ahlak-siyaset ve akıl-özgürlük sorunlarıyla doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden Kant'ın ahlak, özgürlük, siyaset ve uluslararası ilişkiler düşüncesinin dayandığı ontolojik zemin, yukarıda işaret edilen iki siyaset kuramı ve pratiği arasındaki gerilimin asıl sebebidir ve o zemin üzerinde kaldıkça siyaset ve uluslararası ilişkiler alanının (yani siyasetin imkanı ve uluslararasıının ontolojisi) sunacağı imkan ve ufuk, bu ikisi arasındaki gidiş-gelişlerin çizeceği sınır tarafından belirlenecektir. Kant'ın siyaset felsefesini, hem ahlak ve siyaset arasında kurduğu ilişki hem de kozmopolitanizm ve egemenlik düşüncesini birlikte ihtiva eden sentezi doğrultusunda yeniden ele almak ve eleştirel bir sorgulamasını yapmak, uluslararası siyaset teorilerinin verili bir gerçeklik olarak aldığı ontolojiyi, insanlık ve sosyo-politik topluluk sorunsalı bağlamında yeniden tanımlama çabasına önemli katkılarda bulunabilir. Bu tür bir sorgulama, aynı zamanda, bu sorunun aşılması, olası yönü ve içerdiği gerilimler ve problemlere yönelik eleştirel bir bakış açısı için temel oluşturabilir. Kısacası uluslararası fikrinin yeniden tanımlanabilmesi ve bu tanımın ahlaki-normatif gerekçelendirmesi için Kant'ın eleştirel bir okumasının yapılması gerekir.

Aşağıda öncelikle Kant felsefesine akıl, özgürlük ve ahlak kavramları arasındaki bağlantı vurgulanarak genel bir giriş yapılacaktır. Kant'ın evrensel ahlak ilkelerinin geçerliliğini aşkın özne/insanlık fikri temelinde nasıl gerekçelendirdiği betimlenecektir. Bu kısımda özgürlük, akıl, ahlak ve özerklik kavramlarının tanımladığı insanlık fikri ortaya konulmaya ve bu insanlık fikrinin onun tüm pratik felsefesinin merkezinde olduğu ve hukuki-siyasi varlık alanının imkanın koşullarını belirlediği iddiası temellendirilmeye çalışılacaktır. Devamında hukuk-siyaset düşüncesi ele alınacak ve ahlak felsefesiyle ve dolayısıyla insanlık fikriyle ilişkisi ve bu ilişkinin içerdiği gerilim ve sorunlara işaret edilecektir. Üçüncü kısımda ahlak-hukuk ve siyaset ilişkisinin en somut bir şekilde açığa çıktığı ve Kant'ın küresel siyaset düşüncesinin merkezinde yer alan kozmopolitanizm ve egemen-devlet tartışması ayrıntılı bir şekilde

işlenecektir. Burada Kant'ın kendi metinlerinden hareketle bu tartışmanın genel yapısı ve literatürde bu tartışmanın nasıl ele alındığı ayrıntılı bir şekilde ortaya konulacaktır. Dördüncü kısımda bu tartışma, eleştirel yazılardan yola çıkılarak asıl bağlamına yerleştirilmeye çalışılacaktır. Sonuç kısmında ise bu somut tartışma ve bağlantılı olduğu kavram ve temalardan hareketle Kant'ın küresel siyaset veya uluslararası fikrinin içerdiği yukarıda kısaca değinilen imkan ve sorunları saptanacak ve ulaşılan temel birkaç noktaya işaret edilecektir.

II- AKIL, ÖZGÜRLÜK VE AHLAK

Eğer üç eleştiri yapıtının Kant'ın felsefesinin genel yapısını temsil ettiğini varsayacak olursak onun yaptığının bir “akıl eleştirisi” olduğunu söylemek yanlış olmaz. Buradaki akıl eleştirisinden kasıt, aslında tam da aklın potansiyeli ve nasıl kullanılacağı ile ilgili bir rasyonel sorgulamadır. Kant, insanın akıl yetisinin yapısını, özelliklerini, kapasitesini, kullanımının temel ilkelerini ve sınırlarını ortaya koyarak otoritesinin yani yasama gücünün genel bir soruşturmasını yapar. Aklın otoritesinin niteliği ve sınırlarını soruşturarak “hakikat/doğru”, “iyi” ve “güzel” hakkında kesin bilginin imkanının koşullarını araştırır. Bu anlamda Kant'ın eleştirel felsefesi genel olarak şu üç soruya cevap arar: Neyi bilebilirim? Ne yapmalı, nasıl davranmalıyım? Neyi ummalıyım?³⁰⁴ Bu soruların bir bütün olarak içeriği, Birgit Recki'nin Kant felsefesi hakkındaki yargısına denk gelir. “Doğru bilgi, öz-belirlenime dayalı eylem ve anlamlı duygular gibi bütün akılsal taleplerin, özeleştirel bir sınırlandırmaya tabi tutularak güvence altına alınması.”³⁰⁵ Kant, bu tür bir eleştirel sorgulamayla, akli olması gereken yere yerleştirerek hem ona “yanlış-haksız” bir şekilde yüklenen anlam ve işlevlere karşı çıkmak ister (özellikle rasyonalizmin metafizik konulardaki dogmatik açıklamalarına) hem de aklın fizik gerçeklik içindeki ve tarihi-toplumsal yaşam dünyasındaki mümkün kullanımlarının (tecrübeci geleneğin aklın özellikle özgürlük,

³⁰⁴ Immanuel Kant, **The Critique of Pure Reason**, Paul Guyer ve Allen Wood (der ve çev.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 677.

³⁰⁵ Birgit Recki, “Kant ve Aydınlanma”, **Cogito: Düşünce Dergisi, Sonsuzluğun Sınırlarında: Immanuel Kant Özel Sayısı**, Sayı:41-42, Kış 2005, ss. 192-214, s. 208.

ahlak/eylem ve estetik alanında gözardı ettiği belirleyiciliğinin/kuruculuğunun) önünü olumlu yönde açmaya çalışır.³⁰⁶

Kant, ilk büyük yapıtı olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, eşyanın/varlığın saf akla dayalı *a priori* bilgisinin imkânının koşullarını konu edinir. Saf aklın ayrıntılı bir gerekçelendirmesiyle birlikte aklın mümkün tüm kullanımlarının temellendirilmesine genel bir giriş yapar. Bu anlamda metafizik bilginin imkanını savunan ve bu metafizik bilginin içerik ve sınırlarını belirleyen aşkın idealizm (*transcendental idealism*) felsefesini geliştirmeye çalışır.³⁰⁷ Kant'a göre metafizik, "bilim olarak metafiziktir." Bilim olarak metafizik, "sistematik olarak düzenlenmiş saf akıl aracılığıyla sahip olduklarımızın keşfini" konu alır. Bu bakımdan metafizik, "saf kavramlardan meydana gelmiş *a priori* bilginin bir sistemidir".³⁰⁸ Eğer metafizik bir bilim olacaksa Kant'a göre "sentetik *a priori*" dediği ilkeleri içermelidir. Kant, bu iddiasını iki temel varsayım üzerinden açıklar. Varlığın veya eşyanın koşulsuz bilgisi için tecrübeden bağımsız olarak saf akla dayanan ilke ve kavramlar zorunludur. Varlığa içkin zorunlu bu kavramlar, gerçekliğin evrensel ve zorunlu *a priori* bilgisini mümkün kılar. Diğer taraftan bu bilgi, sadece tecrübenin imkanının şartı olabilir. Bir başka deyişle bu kavramlar, tecrübe edilecek bir nesneye ve nesnenin ampirik bilgisine ihtiyaç duyar. Dolayısıyla *a priori* bilginin kavranabilmesi için aynı zamanda sentetik de olmalı yani deneyimlenebilmelidir.³⁰⁹

³⁰⁶ Bu kısımdaki tartışma, sadece bu bölümün sonraki kısımlarındaki konuların anlaşılmasına yardımcı olacak genel bir giriş niteliğindedir. Kant felsefesinin özgün bir okumasını veya tüketici bir değerlendirmesini amaçlamaz. Kant'ın yapıtlarının kısa bir tanıtımı ve felsefesine genel bir giriş için bakınız; Nejat Bozkurt, "Giriş ve Kant'ın Başlıca Yapıtları", **I. Kant: Seçilmiş Yazılar**, Nejat Bozkurt (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi 1984, ss. 9-43. Ernest Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, 2. Baskı, Doğan Özlem (çev.), İstanbul: İnkılap Yayınları, 2002. Ayrıca 309 nolu dipnottaki kaynaklara da başvurulabilir.

³⁰⁷ L.L. Alais, "Kant: The Possibility of Metaphysics", **Routledge Companion to Metaphysics**, London: Routledge, 2009.

³⁰⁸ Immanuel Kant, **Critique of Practical Reason**, 3. Baskı, Lewis White Beck (Der. ve çev.), New Jersey: Prentice Hall, 1993, s. i .

³⁰⁹ Kant'ın aşkın idealizmine ve Saf Aklın Eleştirisinin ele aldığı başlıca konular ve sorunlara genel bir giriş için bakınız; Jill Vance Buroker, **Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction**, Cambridge: Cambridge University Press, 2006; Paul Guyer (Ed.), **The Cambridge Companion to Kant**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992; Henry E. Allison, **Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense**, Revised and Enlarged Edition, New Haven/London: Yale University Press, 1992.

Kant, sentetik *a priori* bilgiyi insanın duyu (*intuition*), anlama (*understanding*) ve akıl (*reason*) güçlerini inceleyerek ayrıntılandırır. Burada bir nesnenin tecrübesinin ve bu tecrübeye dayalı bilgisinin duyu, anlama ve akla içkin olan *a priori* zaman ve uzay formları, kavram ve kategoriler ve ideler aracılığıyla nasıl mümkün olduğunu gösterir. Deneyimin olanağının koşulları, Kant'a göre, işte zihnimizdeki bu *a priori* form ve ilkeler ve zihnin bu ilkelere göre kurduğu kavramlarca oluşturulur. Nesnel dünyanın deneyimi, zihnin tecrübeden ve dış dünyadan bağımsız bir şekilde sahip olduğu yapı ve ilkeler aracılığıyla gerçekleşir. Dolayısıyla bu deneyimlenebilen gerçekliğin bilgisi, tecrübe neticesi duysal yetilerce sağlanan bir sonuç değil yani zihinden bağımsız bir şekilde dış gerçekliğin ve nesnel dünyanın ürettiği bir çıktı değil zihnin yapısının ve kavramlarının sunduğu bir imkândır. Bununla birlikte zihnin bu kurucu ve öz-belirleyici yapısı, nedensel yasaları olan bir gerçekliğin tecrübesine bağlıdır. Sonuç olarak en genel anlamda *Saf Aklın Eleştirisi*, bir taraftan aklın ve bilginin deneysel-ampirik alanın varlığı ve onun yapısıyla sınırlı olduğunu diğer taraftan gerçekliğin deneyimi ve ampirik bilgisi için aklın kurucu-belirleyici rol ve yapısının gerekli olduğunu göstermeye çalışır. Kant'ın eleştirel felsefesi, bu anlamda, eş zamanlı olarak hem aklın sınırlarını çizer yani aklın nüfuz edemediği bir gerçekliğe ve bu gerçekliğin kesin bilgisini elde etmek istediğinde içine düştüğü çelişki ve çıkmazlara işaret eder hem de onun kurucu/inşa edici yapısını (*self-legislative*) yani deneyimlenen dünyanın bilgisinin imkanının şartını tanımlayan doğasını ortaya çıkarır.³¹⁰

Kant'ın saf aklın eleştirisinin bu niteliği/konusu, en somut biçimde numen (*noumenon*) ve fenomenler (*phenomenon*) veya kendinde şeyler (*things in themselves*) ve bizlere göründükleri şekliyle şeyler (*things for themselves*) ayrımlarında görülür. Bu ayrımlar, kabaca düşünülür/akledilebilir ve duyulur/tecrübî dünyalara denk gelir. Kant'a göre tecrübe edemediğimiz ve duyularımıza denk gelen nesnelere içermediği için kendinde şeylerin bilgisine sahip olamayız. Akıl, kendisinden şeylerin bilgisi konusunda yetersizdir. Bu yüzden, sadece duyularımızla tecrübe edebildiğimiz, nüfuz edebildiğimiz somut nesnelere sahip görünür/duyulur dünyanın bilgisiyse sınırlandırılmalıdır. Kant'ın yaptığı bu ayrımın, tek bir dünyaya mı yoksa iki farklı gerçekliğe mi işaret ettiği veya iki dünya/gerçeklik arasındaki ilişkinin ne olduğu ve

³¹⁰ Hutchings, *Kant, Critique and Politics*, s. 12.

nasıl yorumlanacağı önemli bir tartışma konusudur. Tek bir dünyanın iki farklı bakış açısından sunumu olarak yorumlarsak, Kant'ın yukarıdaki yargısını şöyle açıklayabiliriz: numenlerin mahiyetinin/neliğinin kesin bilgisine sahip olamayız ama onları birer kavram olarak düşünebilir, varyasabiliriz. Kendinde şeyler, aklın zorunlu olarak varsaydığı ama mahiyetinin bilgisini elde edemediği bir varlık biçimidir. Diğer taraftan sadece tecrübe ettiğimiz ve zihnin kavramsal ve yapısal olarak kurduğu fenomenlerin/duyulur dünyanın kesin bilgisine sahip olabiliriz.³¹¹

İşte Kant'ın aşkın idealizm felsefesinin (*transcendental idealism*) temellendirmeye çalıştığı bir bilim olarak metafiziği mümkün kılan sentetik *a priori* bilgi yukarıdaki ayırmadaki sadece duyulur dünyayla sınırlıdır. Belli oranda zihne bağımlı olan duyulur dünyanın bilgisi, zihnin aktif katılımını içeren tecrübeye dayandığından, ampirik olarak gerçek (*empirically real*) yani duyulur dünyanın maddi gerçekliğine bağlı, aşkın anlamda ise idealdir (*transcendentally ideal*) yani zihnin nesnel gerçekliği kavramsal ve yapısal olarak şekillendirerek bilginin koşulu olması durumunu gösterir.³¹² *A priori* hakikatlerden kasıt, bilginin zorunlu ve evrensel olmasını sağlayan aklın/zihnin genel yapısı ve ilkeleri aracılığıyla mümkün olmasını ifade ederken *sentetikliği* zihinden bağımsız dış-nesnel gerçekliğin varlığına ve deneyimine işaret eder. Kant, bundan dolayı, metafiziğin duyular-üstü alanın konuları hakkında temelsiz ve geçersiz bilgide değil akıldan kaynaklanan *a priori* ilkelerin ve kavramların müdahil olduğu duyulur alan içinde sağlam, gerekçeli ve kanıtlanmış bir temel üzerinde gelişmesi gerektiğini dile getirir. Bu şu demektir; metafizik artık, tanrı, ruh, ölüm, özgürlük ve sonsuzluk gibi idelerin varlığını ve gerçekliğini kanıtlamaya çalışan ve bu kanıtlamada aklın tutarsızca-sınırsızca kullanımını içeren bir çabadan vazgeçmelidir. Metafizik, bundan sonra, insan aklının sınırlarının bir bilimidir. Başka bir deyişle aklın imkânı içinde “bilmenin” ve “yapmanın” aşkın ve rasyonel ilkelerini ve yasalarını belirleyen bilimin adıdır.

³¹¹ Lucy Allais, “Kant’s One World: Interpreting ‘Transcendental Idealism’,” **British Journal For the History of Philosophy**, Cilt 12, Sayı 4, 2004, ss.655-684.

³¹² Kant’taki duyulur dünyanın aşkın ve fenomenel/ampirik gerçekliği ile ilgili olarak bakınız Lucy Allais, “Kant’s Idealism and Secondary Quality Analogy”, **Journal of the History of Philosophy**, Cilt 45, Sayı 3, 2007, ss. 459-484.

Kant'taki doğa ve ahlak metafiziği ayrımı ve iki alanın felsefi olarak temellendirmesi bu bağlam içinde gelişir. Doğa metafiziği, var/olan (*is*) ve deneyimleyebildiğimiz dünya ile ilgili bilgimizin *a priori* ilkelerinin tümüdür. Ahlak metafiziği ise tecrübe edemediğimiz ama olması gerektiğini (*ought*) varsaydığımız, düşünebildiğimiz gerçeklikle ilgili *a priori* ilkeleri içerir. Eğer sadece tecrübe edebildiğimiz şeylerin bilgisine sahip olabiliyor ve sadece görünür dünyayı ve doğa yasalarını açıklayabiliyorsak bu durumda özgürlük, tanrı ve ölüm vb. kavramları ne yapacağız? Kant'a göre sadece duyulur dünyanın/doğanın bilgisine sahip olabilsek de aklın çelişkilere ve çıkmazlara düşmesini engellemek ve özellikle doğa kanunları gibi nedensel yasaların gerekliliği altında olmadığımızı göstermek için tanrı, özgürlük ve sonsuzluk vb. kavramları varsaymalıyız. Örneğin doğa yasalarının bilgisine biz aklın nedensellik ilkesi aracılığıyla ulaşırız. Bir şeyin kendinden başka bir şeyi ardıl veya eş zamanlı olarak gerektirmesi ve bu gerekliliğin bir yasa olarak kurulması doğanın ve deneysel alanın bilgisini verir. Bir başka ifadeyle doğa yasaları içinde olgu/olaylar arasındaki bağlantı zorunlu bir gerekliliktir. Duyulur dünyanın bu determinizmi, aynı zamanda, başka bir kavramı özgürlük nedenselliğini de içerir. Bununla birlikte özgürlük nedenselliği doğa yasalarının determinizminden niteliksel olarak farklıdır. Zira ilkinde eş zamanlı ve ardıl bir sebebe ihtiyaç varken ve iki olgunun birbirini zorunlu olarak belirlemesi söz konusuysa, ikincisinde bu tür bir zorunluluk bulunmaz. Bu yüzden akıl, ayrıca, rasyonel varlığı tanımlayan özgürlük nedenselliğini varsaymak zorundadır.³¹³

Kant, bu görüşünü gerekçelendirmek için yukarıdaki ayrıma başvurur. Buna göre, insan doğanın bir parçası olarak doğal/mekanik nedensellik yasasına tabiyken diğer taraftan *numenler* dünyasının üyesi olarak doğa yasalarının ötesinde sadece bu alana özgü olan özgürlük-yasasına tabidir. Zaman ve mekanla kayıtlı duyulur/gözlemlenebilir dünyadaki olgu ve olaylarla ilgili olarak doğal nedensellik ve determinizm söz konusuysa özgürlük nedenselliği kendinde şeylerin/numenlerin dünyasını tanımlar. Böylece doğal nedensellik fikri korunarak fizik gerçekliğin bilimsel bilgisinin yolu açılırken özgürlük kendinde şeylerin alanına özgü kılınır. Özgürlük

³¹³ Özgürlük ve determinizmin sadece birini oluşturduğu antinomiler konusunun ayrıntıları için bakınız; Kant, **Critique of Pure Reason**, ss. 459-550.

nedenselliği, spontane ve öz-belirlenimsel bir niteliktedir. Olgu-olaylar arasında mekanik-maddi bir yasaya gönderimde bulunmadığı gibi kendinden başka bir güçten de kaynaklanmaz. Öz-yasama ve belirlenimi yani kendi kendine konulan yasaya işaret eder. Rasyonel varlıkların tabi olduğu ve kendilerinde temellenen bu yasaları Kant, ahlak yasası olarak isimlendirir. İşte ahlak yasasının geçerli olduğu özgürlük nedenselliği ile doğa yasasının geçerli olduğu doğal nedenselliğin birliği ancak insanın hem kendinden bir varlık olarak saf bilinç biçiminde hem de görünür/duyulur dünyanın bir parçası olarak ampirik akıl ile düşünüldüğünde anlaşılabilir.³¹⁴ Kant ancak bu şekilde, doğanın gerekliliği yani determinizm ile insan özgürlüğünün uzlaştırılabileceğini savunur. Bir başka deyişle akıl sadece bu yolla kendiyile çelişmekten kurtulur.

Bu uzlaştırmaya dayanarak Kant, yukarıda ima edilen ama üzerinde durulmadan geçilen, en önemli iddialarından birini ileri sürer. Numenler dünyasına ait olan tanrı, sonsuzluk, ruh, özgürlük vb. kavramların bilgi iddiası gerekçelendirilemese de bu kavramların akıl tarafından varsayılması gerekir. Bu kavramlar, hakikatleri için tecrübe edilmelerine gerek olmayan aklın başka hiçbirşeye ihtiyaç duymadan sahip olduğu idelerdir. Aklın gerçeklikleridir. Aklın saf/spekülatif kullanımını bir başka deyişle saf aklın kapasitesi hem bu kavramları özü itibariyle tanır ve hem de onlar tarafından sınırlandırılır. *Saf Aklın* bu incelemesi, böylece, aklın bu kavramlarla hesaplaşması gerektiğini de gösterir. Bu ise diğer taraftan yukarıda dile getirildiği üzere saf aklın sınırlarını aşan bir görevdir. Bu yüzden saf aklın kendine özgü yapısı, onu pratik olmaya zorlar. Kısacası bu kavramlar, asıl olarak, pratik akıl alanıyla ilişkilendirildiğinde anlam kazanır ve bilgi konusu olabilirler. Ya da başka bir deyişle rasyonel varlığa atfedilen ahlak yasası ve özgürlüğün gerçeklik ve geçerliliğini ancak pratik akıl alanında görebiliriz. Kant, ayrıca, bu kavramlara yüklenen bu tür bir işlev ve konumlandırılmayla aklın pratik alandaki kurucu-yasa koyucu rolünün temellendirilebileceğini düşünür. Hatta bundan dolayı aklın pratik kullanımının aklın saf kullanımına üstün olduğunu ileri sürmek de mümkündür. Bir başka deyişle özgürlük, ahlâk vb. kavramların varsayımı

³¹⁴ Kant, **Critique of Practical Reason**, s. 6.

üzerine kurulu aklın pratik kullanım alanı ve bu kullanıma dayalı tecrübe, aklın spekülatif kullanım alanını önceler.³¹⁵

Özgürlük kavramının Kant'ın pratik felsefesinin ve ahlak metafiziğinin tanımlayıcı ilkesi olduğunu iddia edenlerin pratik akıl-saf akıl arasındaki ilişkinin böyle bir kurulumundan hareket ettiği çok açıktır.³¹⁶ Kant'ta rasyonel varlık kategorisini, daha spesifik olarak da insan olmağın aşkın temellendirmesini tanımlayan nitelik özgürlüktür. Nitekim Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ahlak yasasını aklın yukarıda değinilen ideleri bağlamında özellikle de özgürlük fikrinin varsayımından hareketle gerekçelendirmeye girişir. Bunu ise aklın nasıl pratik kullanıma sokulabileceği ve iradeyi doğrudan nasıl belirleyebileceğini göstererek yapmaya çalışır.³¹⁷ Bir başka deyişle rasyonel varlık alanını tanımlayan özgürlük fikrinin nasıl mümkün olabileceğini soruşturur. Bu, *Pratik Aklın Eleştirisinin* varlık sebebi olur çünkü Kant'ın aklın olguları dediği postulatlar, ilk eleştiride sadece negatif olarak vardır; *Saf Aklın Eleştirisinde* bu kavramlarla ilgili hiçbir bilgi iddiasında bulunulmaksızın sadece varsayılmaktadırlar. Bu anlamda özgür iradenin doğrudan (bilgi) nesnesi değillerdir. Buna karşın ikinci eleştiride yani *Pratik Aklın Eleştirisinde* bu kavramlar, iradenin/eylemin nesnesi olarak pozitif bir role sahiptir ve ahlak metafiziğinin gerekçelendirilmesinde kurucu-belirleyici bir işlev yerine getirirler. Saf akıl için bu kavramlar, fiilî (*actual*) değil mümkün gerçekliğe sahipken pratik akıl için artık fiilî gerçekliğe sahiptir. Saf akıl alanında içeriği olmayan bu kavramlar, pratik aklın kullanım alanında somutlaşarak belirleyici bir yer kazanır. Kısacası saf akıl düzleminde bu duyuötesi kavramların nesnel gerçekliğinden vazgeçilirken pratik aklın kullanım alanında onlara (ahlak yasası aracılığıyla) nesnel gerçeklik atfedilir.³¹⁸

Pratik Aklın Eleştirisinin ayırtedici en önemli özelliği, bu yüzden, özgürlük fikrinin ahlak yasasını zorunlu kıldığı veya daha doğru bir formülasyonla özgürlük ve

³¹⁵ Bu görüşü savunan önemli bir çalışma için bakınız; Onora O'Neill, **Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

³¹⁶ Örnek olarak bakınız; Henry Allison, **Kant's Theory of Freedom**, Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Bu bağlamda hemen burada pratik felsefe, ahlak ve hukuk/siyaset felsefesi arasındaki bağ üzerine aşağıda daha ayrıntılı duracağımı belirtmeliyim.

³¹⁷ Kant, **Critique of Practical Reason**, s. 47.

³¹⁸ A.g.e. , ss. 4-5. Ayrıca bu postulatların yeri ve saf akıl ve pratik aklın karşılaştırılması ilgili olarak bakınız; A.g.e. , ss. 116-156.

ahlak yasasının birbirini gerektiren iki kavram olduğu iddiasını göstermektedir.³¹⁹ Beck'in belirttiği üzere bir bütün olarak ele alındığında *Pratik Aklın Eleştirisi* ahlak yasası aracılığıyla aklın saf kullanımının sadece varsayabildiği özgürlük fikrini ve böylece insanın doğal nedensellik dışında kendine özgü bir gerçekliğin yasalarına bağlı olduğunu kanıtlamaya çalışır.³²⁰ Ahlak yasası, Kant'ın deyimiyle, aklın bir olgusudur (*a fact of reason*) yani akıl, ahlak yasasını *a priori* olarak bilir. Bu yüzden Kant ahlak yasasını özgürlüğün imkanının şartı olarak da niteler. Ahlak yasası aracılığıyla saf aklın bir idesi olan özgürlük fikrinin imkânı bilinebilir.³²¹

Kant'a göre bir kuralın evrensel ve zorunlu olması demek, o kuralın hiçbir duyusal ve görünür şeylerle bağlantısı olmayan dolayısıyla subjektif tüm niteliklerden arınmış tüm rasyonel varlıkları birlikte kuşatan bir forma sahip olmasıdır. İşte nesnel, zorunlu ve evrensel böyle bir formu, sadece akıl verir. Rasyonel varlıklar, duyularıyla değil akıllarıyla bu formu kavrayabilir ve subjektif bütün maddi unsurları dışlayarak eylemlerinin temel yasası kılabilirler. Rasyonel varlık olarak insanlar, bu özgür yasaya yani pratik akıl yasalarına tabi olma kapasitesine sahip varlıktır. Bu formu, iradenin/seçimlerinin yasa koyucu ilkeleri haline getiren insanlar, görünür/duyulur dünyanın doğal/mekanik nedensellik yasasının da dışına çıkarlar. Yani aşkın anlamda özgürlük yasasına tabi olurlar. Eylemlerini temellendirdikleri yasaları sadece kendi başlarına evrensel ve nesnel bir form içinde belirleyebilen/koyabilen irade böylece özgür irade olur. Sonuç olarak eğer irade, kendisi için bir yasa koymak, eylemleri için ilkeler belirlemek istediğinde hemen ve bir olgu olarak ahlak yasasıyla karşılaşıyorsa ve akıl tüm duyulur/görünür gerçeklikten bağımsız olarak temellenen ahlak yasasını iradenin nesnel biçimi olarak sunuyorsa, bu durumda, Kant'a göre ahlak yasası özgürlük fikrini doğrudan ima eder.³²²

Buradan hareketle şu saptama yapılmalıdır: pratik olan saf aklın insana sağladığı evrensel yasaya ahlak yasası denir. Yani ahlak yasası, aklın iradeyi doğrudan

³¹⁹ Ahlak yasası ve özgürlük fikrinin karşılıklılığı ile ilgili yetkin bir değerlendirme için bakınız; Henry E. Allison, "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", *The Philosophical Review*, Cilt 95, Sayı 3, 1986, ss. 393-425.

³²⁰ Lewis White Beck, "Translator's Introduction", *Critique of Practical Reason*, ss. vii-xxi.

³²¹ Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 3

³²² A.g.e. , s. 19-32.

belirlemesidir.³²³ Ahlak; bir arzu nesnesinden, yasaının/ilkenin her türlü somut/maddi bir içerikten bağımsız olması ve seçimin/eylemin belirleyicisi olarak evrensel yasa koyucu bir formun kabul edilmesidir. İlki negatif anlamda bir özgürlük iken ikincisi yani saf pratik aklın yasa koyuculuğu pozitif anlamda özgürlüktür. Kant, buna ayrıca iradenin özerkliği de demektedir. Özerklik fikri, aklın ahlak ilkesi aracılığıyla iradeyi eyleme geçirerek onu doğrudan belirlemesidir.³²⁴ Buradan hareketle ahlak yasaının özünü, nesnelere varlığının temeli olması tanımlar. İradeyi doğrudan belirleyerek insanda bir nedensellik yaratır. Sadece ahlak yasasına saygı (*respect for the moral law*) bu gerekliliğin ürettiği bir duygu ve eylemin gerçek itici gücüdür.

Bu bağlamda ahlak yasaı, aynı zamanda, öznel bir motivasyon kaynağıdır yani bir nesneyi hedefler, eylemin nesnesinin maddi bileşenini içerir. Açmak gerekirse insan duyulur dünyanın üyesi olarak arzu, çıkar ve tutkulara sahip olduğundan ahlak yasaı özgür irade için bir ödev ve zorunluluğa bürünür. Bir başka deyişle eylemlerinin temellendirilmesinde ahlak yasaı insana bir ödev ve zorunluluk olarak görünür. Bu yüzden diğer bütün amaçlar; mutluluk, çıkar, her türlü somut/subjektif güdü, ahlak yasaı/ödevi için birer araç olmalıdır. Asıl olan ahlak yasasına saygı ve buna dayanarak eylemlerin/kararların yasa koyucu temellendirilmesidir.³²⁵ Kant'ın belirttiği gibi insan özgürlük alanının ve ahlâki gerçekliğin egemen bir üyesi olmakla birlikte aynı zamanda ona tabidir. Ancak ahlak yasaı aracılığıyla duyusal varlığından ve bu varlığının sınırlayıcı ve yönlendirici etkisinden sıyrılarak duyulu ötesi varlığını idrak eder.³²⁶ Kısacası ahlak yasaı, “rasyonel varlıkların nihai ve en üstün pratik yasama ilkesi olarak” özgürlük ve özerk iradeyi tanımlar. “Aklın a priori ilkesi olarak aşkın bir

³²³ A.g.e. , s. 32.

³²⁴ A.g.e. , ss. 33-43.

³²⁵ “Ahlak yasaı mükemmel varlık içindir ve bir kutsallık yasaıdır” ve “Ahlak yasaı, kutsaldır”. Bakınız sırasıyla A.g.e. , s. 86 ve s. 88. Kant'a göre ahlak yasaı bu şekliyle kutsaldır ve sadece düşünülür dünyaya ait bir kavramdır. Diğer taraftan insan rasyonel bir varlık olarak bu düşünülür dünyanın bir parçası olsa da aynı zamanda duyulur gerçekliğin de üyesidir. O halde sorun insanın duyulur dünyanın etkisinden kurtularak ahlak yasaının, düşünülür kutsal dünyaya katılmasıdır. Yani insan ahlak yasaı aracılığıyla özgür ve özerk bir varlık olduğunda asıl varlığını bulur.

³²⁶ A.g.e. , ss. 50-90.

özgürlük fikri olmadan ahlak yasası mümkün değildir”, diğer yandan, ahlak yasası özgürlüğün imkanının şartıdır.³²⁷

Kant, yukarıda görüldüğü gibi, *Pratik Aklın Eleştirisinde* ahlak yasasını, tündengelimci bir yöntemle aklın temel yapısını çözümleyerek ve pratik aklın temel *a priori* ilkelerine dayandırarak incelerken, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* eserinde daha farklı bir yol izler. Ahlak metafiziğine giriş niteliğindeki bu yapıtında, ahlak yasasını (sıradan bir aklın idrak edebileceği) genel ahlak anlayışının diyalektik bir çözümlemesini yaparak ve ahlakın; evrensel, nesnel ve akılsal bir olgu olduğunu genel-kabul görmüş ahlaka yerleşik kabullerin pratik aklın ilkelerindeki kökenlerini açığa çıkararak gerekçelendirmektedir. Bu anlamda üç ana kısımdan oluşan eserinde, genel ahlak anlayışından ahlak metafiziğine ve oradan pratik aklın eleştirisine geçerek tümevarımcı bir yol izler. Bu soruşturma esnasında ahlak yasasının temel unsurlarını, başlıca kavram ve ilkelerini (iyi niyet/irade, zorunlu buyruk, evrensellik ilkesi, insanlık, özerklik, ahlaki topluluk vb.) ortaya koyar. Evrensel ve zorunlu ilkeler bütünü olarak ahlâkın, insan eylemlerini belirlemedeki geçerliliğini ve bu eylemlerin temelini ahlak yasası aracılığıyla her türlü subjektif/duyusal içerimden bağımsız bir şekilde kurulmasının aşkın koşullarını göstermeye çalışır.³²⁸

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesine* temel bir varsayımla başlar. “Dünyada hatta ötesinde iyi niyetten (*good will*) başka kayıtsız şartsız iyi olarak nitelenebilecek tek bir şey düşünülemez.”³²⁹ İyi niyet/istem; sonuçları, bir amaç için uygunluğu veya başardıklarından dolayı değil sadece iyi bir isteme olmasından, kendi başına iyi olduğundan, bütün eğilimlerin ötesinde bir değere sahip olduğundan iyidir. Akıl, iyi istemi oluşturmanın kendisinin en önemli pratik görev ve bu görevin yerine getirilmesinin bütün amaçların ötesinde bir ödev olduğunu bilir. Ödev düşüncesiyle

³²⁷ “...özgürlük nedenselliği atfedilen rasyonel varlıkların en üstün pratik yasası olarak ahlak yasasının geçerliliğini ve gerekliliğini gördük. Bu iki kavram birbiriyle o kadar içiçedir ki pratik özgürlük iradenin ahlak yasası dışında herşeyden bağımsız olması ile tanımlanır” ve “a priori pratik gerçek anlamıyla aşkın özgürlük fikri olmadan hiçbir ahlak yasası ve ona tabiiyet mümkün değildir”. Bakınız sırasıyla A.g.e. , s. 98 ve s. 101.

³²⁸ Bu eserin genel bir değerlendirmesi ve içerdiği başlıca konular için bakınız; Paul Guyer (Ed.), **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays**, New York: Rowman and Littlefield, 1998; Allen W. Wood, **Kant's Ethical Thought**, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Thomas E. Hill, JR. (Ed.), **The Blackwell Guide to Kant's Ethics**, Chicester: Wiley-Blackwell, 2009.

³²⁹ Kant, **Groundwork for the Metaphysics of Morals**, s. 7

eylemde bulunmanın ahlaki değeri ise; hedeflediği şeyde, eylemin nesnesinin elde edilmesinde veya arzunun tatmininde değil, bizatihi eylemin kararının dayandığı ilkede/yasadadır. Bu yüzden Kant, ödev kavramını “sadece yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin gerekliliği” olarak tanımlar. Ödev dayalı eylem, duyuşsal eğilimlerin bütün etkilerinden ve iradenin yöneldiği nesnelere bağımsızdır. Onun için nesnel tek şey, yasanın kendisi ve öznel olarak ise yasaya saygıdır. Dolayısıyla sadece yasayı iradenin temeli yapan ödev düşüncesine dayanan eylem, en yüksek iyi ve ahlaki olandır.³³⁰ Eylemin evrensel yasayla bu uyumundan Kant, ahlak yasasının ilk ilkesini formüle eder: “öyle eyle ki senin *maxim*’in aynı zamanda evrensel bir yasa olabilsin”.³³¹ Kant bu *evrensellik ilkesinin* sıradan herkesin idrak edebileceği, genel ahlak anlayışına yerleşik ve düz bir muhakemeye varılabilecek bir olgu olduğunu düşünür.

Kant, bununla birlikte, ahlak yasasının bağlayıcılığını gerçekçelendirmek için sıradan aklın kavrayabileceği genel ahlak anlayışının ötesine geçmek gerektiğini düşünür. Bunun için ahlak yasasının yukarıda ele alındığı anlamıyla metafizik üzerinde temellendirilmesi iddiasında bulunur. Ödev fikri ve ahlak yasası, bütün ampirik/fenomenel faktörlerin etkisiyle değil sadece akıl yoluyla insan eylemlerinin temel belirleyicisi olabilir. Dolayısıyla pratik akılda ve onun yasakoyucu genel kurallarında aranmalıdır. Açmak gerekirse sadece rasyonel varlıklar, iradeye sahip oldukları için ilkelere/yasalara göre eylemde bulunabilir. Nitekim irade, bu şekilde pratik akıl olmaktadır. Akıl, iradeyi belirlediği ölçüde yani eylemler, evrensel yasaya uygun olduğu müddetçe sadece nesnel olarak zorunlu değil bütün eğilimlerden bağımsız ve aklın zorunlu gördüğü ilkeleri seçtiği için aynı zamanda subjektif anlamda da zorunlu olur. Fakat insan subjektif güdülerden tamamıyla soyutlanamadığından eylemin nesnel yasaya uyumu bir gerektirme (*necessitation*) biçiminde gerçekleşir. Yani insan iradesinin yasayı temel alışı bir zorunluluğa ve zorlamaya bürünür.³³² Nesnel ahlak yasası, insan iradesinin karşısına aklın bir emri (*a command of reason*) şeklinde çıkar ve

³³⁰ A.g.e. , ss. 8-14.

³³¹ A.g.e. , s. 15. Hemen burada *maxim* ile yasa arasındaki farka işaret etmek gerekir. *Maxim*, eylemde bulunanın öznel ilkesiyken yasa nesnel ilkeye verilen addır. *Maxim*, bir insanın kendi öznel koşullarına dayanarak eylemde bulunduğu pratik kuraldır. Yasa ise her akıl sahibi varlık için geçerli olan nesnel ve kendine uygun bir şekilde eylemde bulunulması gereken temel ilkedir. Kant’ın kendi açıklaması için bakınız; A.g.e. , s. 31.

³³² A.g.e. , ss. 21-24.

Kant, bu emri, buyruk (*imperative*) olarak tanımlar. “Buyruklar, iradenin nesnel yasalarının herhangi bir rasyonel varlığın örneğinin insanın iradesinin öznel kusurlarıyla ilişkisini ifade eden formülasyonlardır.”³³³ Buradan hareketle Kant, iki buyruk biçimini birbirinden ayırır. Eğer bir eylem, başka birşey için bir araç ise *hipotetik buyruk* sözkonusudur. Mutluluk, yetenek, sağduyu vb. gerekçeler ve temeller veya bunlara dayalı karar ve eylemler, bu tür hipotetik buyruklardandır. Yok eğer bir eylem, sadece kendisi için yapılmaktaysa, kendiliğinden iyiye, akılla uyumlu iradede bir gereklilikse ve yasaysa o halde koşulsuz buyruktur (*categorical imperative*). Bu yüzden eylemin içeriği, nesnesi, sonucuyla değil eylemin dayandığı ilke/maximle ve biçimle ilgili olan ahlak yasası, koşulsuz buyruk olarak değerlendirilir. Sadece tek bir koşulsuz buyruk vardır (*the categorical imperative*): “ancak aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin maxime göre eylemde bulun”³³⁴

Kant’a göre pratik evrensel yasanın kaynağı veya başka bir deyişle aklın *a priori* olarak iradenin temelini oluşturması, kendisi amaç olan, kendi varoluşu mutlak bir değere sahip birşeyi gerektirir. Evrensel pratik yasa/ilkenin temeli, bu yüzden, sadece kendiliğinden amaç (*as an end in itself*) olan tek şey, insanlıktır. Bu saptamadan hareketle Kant, kategorik buyruğa yeni bir tanım verir: “insanlığa ister kendi şahsında olsun ister başkasının şahsında hiçbir zaman bir araç olarak değil her zaman bir amaç gibi davranarak eylemlerde bulun.”³³⁵ Koşulsuz buyruğun ilk biçimi pratik yasakoyuculuğun temelini nesnel ve evrensel kuralda olduğunu belirtirken bu ikincisi öznel amacı, tüm amaçların öznesi ve kendinde bir amaç olan rasyonel varlığı tanımlamaktadır. Böylece iradenin üçüncü pratik ilkesine ulaşırız: “evrensel yasa koyucu bir irade olarak rasyonel varlıkların iradesi fikri.”³³⁶ İnsan, sadece kendisinin koyduğu yasalara tâbidir yani tâbi olduğu evrensel yasaların yaratıcısı da yine kendisidir. Kant, buradan aynı zamanda özerklik (*autonomy*) kavramını türetir. İnsan, eylemlerini dayandırdığı yasaların kendisinde temellendiği rasyonel varlıktır. Uymak zorunda olduğu yasaları kendisinin koyduğu yani kendi kendine yasa koyan iradenin sahibidir. Özerklik, insanın bu rasyonel öz-yasama ve belirlenimine işaret eder. Sonuçta

³³³ A.g.e. , s. 24.

³³⁴ A.g.e. , s.31. Bu çeviriyi eserin Türkçe basımından aldım. Immanuel Kant, **Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi**, İonna Kuçuradi (çev.), 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 37.

³³⁵ A.g.e. , s. 37-38.

³³⁶ A.g.e. , s. 39.

insan, ödev nedeniyle evrensel yasaya tabi olsa da evrensel yasanın yapıcısı kendisi olduğundan yani tabi olduğu pratik yasayı kendisi koyduğundan bu şekilde sadece kendi iradesine uygun hareket etmiş olur.*

İşte Kant'ın “amaçlar krallığı” (*kingdom of ends*), “iradesinin maximleriyle evrensel yasakoyucu bir iş gördüğünün farkında olan rasyonel varlıklar”dan oluşur. Bir başka deyişle bir ahlâki topluluk olarak kendinden amaç varlıklar, “birbirlerine ortak yasalar aracılığıyla bağlı olan çoğul rasyonel varlıkların sistematik birliğidir.”³³⁷ Bu yasalar, insan amaçlarını genel geçerlilikleri bakımından belirlediklerinden akıl sahibi varlıkların kişisel farklılıklarını aşarak bir bütün içinde sistematik olarak birleşmesini mümkün kılar. Söz konusu olan eylemlerini sadece ahlak yasasına göre belirleyen kolektif öz-yasamayı gerçekleştiren ahlaki bir topluluktur. Bu evrensel birlikle bir taraftan, öznel ilkeler (bir tek insanın kendine koyduğu *maximler*) genel ve nesnel olmakta (genel bir yasa olarak tüm insanlarca paylaşılmakta) diğer taraftan kişinin eylemlerindeki özgürlük ve öz-belirlenim, diğerlerinin eylemleriyle evrensel bir yasaya uygunluk içinde kolektif özerkliği ve belirlenimi mümkün kılmaktadır. Kant, böylece, ahlakın metafizik temellendirmesini tamamlar. Sonuç olarak “ahlak, eylemlerin özerklikle ilişkisidir yani maximleriyle mümkün evrensel bir yasa yapmadır” ve “maximleri zorunlu biçimde özerkliğin yasalarıyla uyum içindeki bir irade, kutsaldır; mutlak anlamda iyi irade/istemdir.”³³⁸ Kısacası yukarıda değinilen mutlak özgürlük ve özerklik sahibi ahlaki öznelerin topluluğu, tamamıyla bu iyi irade/istem sahibi rasyonel varlıklardan oluşur.

Kant, bu noktadan sonra ahlâkın metafizik temellendirmesinden pratik aklın eleştirisine geçer. Açmak gerekirse yukarıdaki saptamayla Kant, rasyonel varlıkların kendilerine özgü bir nedenselliğe ve iradeye sahip oldukları ve bu nedenselliğin özgürlük fikri olduğu sonucuna ulaşır. Kısacası özgür irade, ahlak yasasına tabi olan

* Özerkliği üçüncü ahlak yasası olarak da görebiliriz. İlki evrensellik ilkesi, ikincisi koşulsuz buyruk ve üçüncüsü özerklik kavramıdır. Koşulsuz buyruğun da yukarıda belirtilen üç biçimi olduğu hatırlatılmalıdır.

³³⁷ A.g.e. , ss. 40-41.

³³⁸ A.g.e. , s. 46.

iradedir.³³⁹ Nitekim bu çıkarım, *Saf Aklın Eleştirisinin* temel iddiası ve *Pratik Aklın Eleştirisinin* başlıca çıkış noktasıydı.

İnsan, rasyonel ve dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak, kendi iradesinin/isteminin nedenselliğini özgürlük fikri dışında bir yerde aramaz; çünkü duyulur dünyanın yapılandırıcı/yönlendirici sebeplerinden bağımsızlık (aklın sürekli kendine atfettiği) özgürlüktür. Özgürlük fikriyle özerklik kavramı ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Özerklik fikriyle, doğa kanununun tüm görünürlerin/duyulurların temeli olması gibi, rasyonel varlıkların tüm eylemlerinin temeli olan evrensel ahlak ilkesi bir bütündür.³⁴⁰

Sonuç olarak özgürlük, özerklik ve ahlak yasası birbirini gerektirir. İnsan, kendini özgür bir varlık olarak düşündüğü zaman, düşünülür/duyuötesi dünyanın bir parçası olarak kendini bu bakışçısına/düzleme yerleştirir ve özerk olduğunu ve bu özerkliğin ahlak yasasını gerektirdiğini kavrar. İnsan, bir ödev/zorunluluk altında bulunduğu yani ahlak yasasına tabi olarak düşündüğü vakit ise kendini hem duyulur dünyanın hem de düşünülür dünyanın bir parçası olarak tasavvur etmeye başlar.³⁴¹ Bu durum, aynı zamanda, koşulsuz buyruğun nasıl mümkün olduğunu da gösterir. *Sentetik a priori önerme* olarak koşulsuz buyruk, duyusal/fiziksel güdülere maruz kalan iradenin düşünülür dünyanın parçası olarak saf pratik akla uygun eylemlerle ilkinin temel koşulu olmasına işaret eder.

Ahlaki ‘olması gereken’ (the moral ought), insanın düşünülür dünyanın üyesi olarak kendi zorunlu/gerekli iradesidir ve insan, kendini, aynı zamanda duyulur dünyanın bir üyesi olarak gördüğü sürece ‘olması gereken’ olarak düşünülür.³⁴²

Başa dönecek olursak koşulsuz buyruğun ahlak yasasını temsil etmesini mümkün kılan şey, bu yüzden, aklın zorunlu bir şekilde özgürlük fikrini varsayması, doğal içgüdülerden bağımsız bir şekilde aklın yasalarına göre eylemlerde bulunabilmeyi

³³⁹ A.g.e. , ss. 52-53.

³⁴⁰ A.g.e. , s. 57.

³⁴¹ A.g.e. , s. 58.

³⁴² A.g.e. , s. 59.

öngörmesinde yatar.³⁴³ Aklın, özgürlük dolayımında pratik kullanımı, sonuçta, insanların eylemlerinin zorunlu yasalarına yani ahlak yasasına götürür.³⁴⁴

III- AHLAK, HUKUK VE SİYASET: SOSYO-POLİTİK TOPLULUĞUN GEREKÇELENDİRİLMESİ

Kant, ahlak metafiziğinden hukuki-siyasi varlık alanına (*the doctrine of right*) geçişi nasıl yapmakta yani ahlak ile hukuk ve siyaset arasındaki ilişkiyi nasıl tanımlamaktadır? Kant felsefesindeki ahlak ve hukuk-siyaset ilişkisi, literatürdeki en tartışmalı konulardan biridir. Bu tartışmanın temelinde ahlak yasasıyla, hak/adalet ilkesi arasında bir bağlantının olup olmadığı, varsa bu bağlantının niteliği veya bir diğer deyişle hukuki-siyasi varlık alanının özerk mi yoksa ahlakın bir uzantısı mı olduğu konusu yatar. Bu tartışma önemlidir çünkü sadece Kant'ın hukuk-siyaset felsefesini temellendirmekle kalmaz aynı zamanda ahlak felsefesinin içerdiği gerilim ve sorunları görünür kılıp tartışmaya açar. Ayrıca bu iki başlıkla ilgili temel konuların, düşünürün sosyo-politik topluluk fikrine ve siyasetin kapsamı ve ufkuyla ilgili düşüncelerine etkisini de gündeme taşır. Bu doğrultuda bu bölümde ilk olarak ahlak, özgürlük ve özerklik ve siyaset arasındaki bağlantıyı Kant'ın metinlerinden hareketle kısa bir şekilde kurmaya çalışacağım. Daha sonra bu bağlantıyla ilgili literatürdeki tartışmalara değinerek Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesinin genel bir değerlendirmesini yapacağım. Son olarak ise bu değerlendirme ışığında sosyo-politik topluluğun gerekçelendirme sorununu ele alacağım ve Kant'ın siyaset düşüncesinin içerdiği egemen-devlet ve kozmopolitan hukuki-siyasi düzen merkezli gerilime işaret edeceğim. Burada ayrıca Kant'ın insanlık ve sosyo-politik topluluk arasındaki ilişkiyi nasıl kurduyuyla ilgili genel bir giriş yapmaya çalışacağım

Yukarıdaki kısımda metafiziğin imkanının “sadece kavramlardan oluşan a priori bilişsel bir sistemin” varlığına dayandığını ve “özgür seçimi inceleme nesnesi

³⁴³ A.g.e. , ss. 63-64. Bununla birlikte Kant'a göre özgürlüğün niçin varsayıldığı veya saf aklın nasıl pratik olabileceği ise hiçbir zaman açıklanamaz. Bir başka deyişle düşünülür dünya fikri, kendi kendine yasa koyan irade fikrinin eylemin itici gücü ve belirleyici olmasını açıklayabilmek aklın gücünün ötesindedir.

³⁴⁴ Buradaki bir paralelliğe dikkat çekmek gerekir çünkü *Saf Aklın Eleştirisi* yapıtının gösterdiği üzere aklın saf kullanımı doğa bağlamında dünyanın sadece mekanik nedenselliğiyle sonuçlanır. Bunun için bakınız; A.g.e. , s. 66.

olarak alan pratik felsefenin” veya aklın pratik kullanımının bir ahlak metafiziğini gerektirdiği tartışıldı. Ahlak yasasının bir ödev, her insana yerleşik olan ve insanın eylemlerini dayandırması gereken evrensel ve zorunlu ilkeler olduğu ortaya konuldu. Dahası insanın evrensel yasalar koyma, öz-belirlenim ve öz-yasama niteliğinin ancak bu *a priori* ilkeler aracılığıyla gerçekleştirebileceği gösterildi.³⁴⁵ Sonuçta toparlamak gerekirse ahlak yasası, insanın kendi eylemlerini dayandığı temelleri/güdüleri, bu temeller üzerinden yapılan seçimleri ve bu seçimlerin yöneldiği nesnelere/amaçların insana içkinliğini ve onun tarafından aklın *a priori* ilkelerine göre belirlenmesine işaret eder. Kant’ın dikkat çektiği ideal ahlaki topluluk fikri, bu doğrultuda, eylemleriyle evrensel yasa yaptığı bilinciyle hareket eden özerk insanların oluşturduğu birliktir ve evrensel ahlak yasalarının kolektif bir biçimde varlığa gelmesidir. Bu anlamda Kant’a göre ahlak, en temelde, insanın öz-belirlenim ve öz-yasama (*self-legislation*) kapasitesinin tarihi-toplumsal varlık alanında imkanının şartıdır.

Ahlâkın bu tanımı, dolayısıyla, özgürlük ve özerklik fikriyle birlikte ve yine bu yüzden çoğul öznelerin oluşturduğu bir sosyo-politik topluluk fikriyle birlikte düşünölmek zorundadır. Ahlâk yasası aracılığıyla insan sadece fenomenel, duyulur ve doğal nedenlerin etkisinden bağımsız bir şekilde eylemde bulunmakla kalmaz ve aynı zamanda gerçek anlamıyla (pozitif) özgürlüğü gerçekleştirme imkanını yakalar. Ahlak yasasıyla insan aşkın bir kavram olarak özgürlüğü tecrübe eder ve intersubjektif olarak kurulmuş fenomenel gerçeklik alanında özerk bir varlık olarak kendini kurabilir. Kısacası insanın aşkın varlığını tanımlayan özgürlüğün yasaları, ahlak yasalarıdır. İşte bu özgürlük (ve ahlak) fikri, Kant’ın çoğul öznelerin varlık koşullarını konu edinen hukuk ve siyaset düşüncesinin tanımlayıcı özelliğidir.³⁴⁶ Hukuki-siyasi düzen, insanlığa dair bu ahlaki tanımın yani insanın özerklik ve özgürlük iddiasının gerçekleştiği düzlem olarak görülür. Bir başka deyişle Kant’ta siyaset, insanın ahlâki varlık olma özelliğini mümkün kılacak koşulları saptamaya dönük kolektif bir uğraş alanıdır. Bu yüzden insanın ahlaki olgunluğunu ve özgürlük ve özerk varlığını mümkün kılacak bir hukuki-siyasal düzeninin nasıl kurulabileceği ve böyle bir düzene dayalı sosyo-politik

³⁴⁵ Immanuel Kant, **The Metaphysics of Morals**, Mary Gregor (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 10.

³⁴⁶ Benzer bir saptama için bakınız; Arthur Ripstein, **Force and Freedom: Kant’s Legal and Political Philosophy**, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

topluluğun temel özelliklerinin ne olacağı konusu, Kant'ın siyaset felsefesinin temel başlıklarını oluşturmaktadır.

Peki insan ahlak yasası aracılığıyla tarihi-toplumsal varlık alanı içinde yani (hukuki-siyasi düzende) özgürlük ve özerkliği nasıl gerçekleştirir. Bir başka deyişle deneyim dünyasında insanın özgür ve özerk varlığının imkanı nasıl temellendirilebilir? Dolayısıyla bu hukuki-siyasi düzen yada sosyo-politik topluluk nasıl gerekçelendirilebilir? Kant'a göre yukarıda belirtildiği gibi ahlak yasası (*the moral law*), insan doğasının subjektif ve fenomenel varlığının tüm boyutlarına uygulanması gereken *a priori* ilkelerdir. İnsanın antropolojik ve tarihi-toplumsal varlığına bir yapı ve şekil verme sürecinde tanımlayıcı bir yere, kurucu bir geçerliliğe sahiptir.³⁴⁷ Bu içeriğiyle ahlak yasası, insanın fenomenel-fiziksel varlığının ve nesnel dünyanın deneyiminin imkanının şartı işlevini yerine getirir. Yukarıda da vurgulandığı üzere insanın karar ve eylemlerini dayandırdığı *maxim*ler, fenomenel bir varlık olması dolayısıyla subjektif-duyulur nedenlere dayalı olduğundan ve bu anlamda ahlak yasalarının nesnel, zorunlu ve evrensel formuyla uyuşmadığından ahlak yasası insana bir buyruk, emir, yasaklama ve zorunluluk olarak belirir. Bu yüzden subjektif eylemler, ahlak yasası aracılığıyla, evrensel ve nesnel bir form kazandırılarak aklın kendisini pratik kılması sağlanır. Zira tek ahlak yasası, yani koşulsuz buyruk, aynı zamanda evrensel bir yasa olacak bir *maxime* göre eylemde bulunmayı emreder.³⁴⁸

Kant, hukuk ve etiği bu ahlak yasası (ve özgürlük) fikri üzerinden temellendirir ve aynı zamanda birbirinden ayırıştırır. Sadece “dışsal eylemlere ve bu eylemlerin yasaya uygunluğuna” yönelik olan yasaları hukuki kurallar (*juridical laws*) olarak tanımlar. Eylemlerin dayandığı temelleri belirleyen yasalara ise etik yasalar (*ethical laws*) denir. Hukukilik (*legality*), eylem/seçimin dış kullanımıyla ilgili özgürlüğü ifade ederken ahlakilik (*morality*) seçimin iç ve dış belirleniminin doğrudan aklın kanunlarınca yapılmasını gerektiren özgürlüğü içerir.³⁴⁹ Bir eylemin kaynağı ne olursa

³⁴⁷ Kant buna ahlaki antropoloji demektir. Ahlak yasasının insanın fiziksel-fenomenel doğasına uygulanması olarak görür. Ahlaki antropoloji, ahlak yasasının insanlarda yerleşiklik kazanması ve deneyimlerine yön vermesiyle ilgilidir. Bu anlamda tarihi-toplumsal koşullarının üretimiyle bağlantılı olarak okunabilir diye düşünüyorum. Bakınız, Kant, **The Metaphysics of Morals**, ss. 10-11.

³⁴⁸ A.g.e. , s. 17.

³⁴⁹ A.g.e. , s. 14.

olsun ödev fikriyle uyuşması onun hukukiliğini, diğer taraftan, *maximinin* subjektif ilkenin insanda temellenen nesnel yasayla uyuşması ise ahlakiliğini ifade eder. Her iki alandaki yasama da temel iki unsuru içerir. Birisi eylemi nesnel ve zorunlu kılan yani ödevde dönüştüren bir yasanın (*law*) kendisidir. İkincisi ise belirli bir eylem için seçim yapma nedenini yasayla bağlantılandıran güdü/niyettir (*incentive*). İşte bir eylemi, sadece ödevde dönüştüren ama o ödevi, seçiminin temeli ve tek güdüsü olarak almayan yasakoyuculuk (*lawgiving*) hukukidir. Diğer taraftan ödevin kendisini, seçimi yapma gerekçesi/güdüsü ve temeli yapan yasakoyuculuk ise etikdir. Etik yasakoyuculukta ödevde dayalı eylemde bulunmak, seçimi genel anlamda belirleyen bir temelin/güdünün bizatihi özneye içkinliğine gönderimde bulunur.³⁵⁰

Ahlak alanının bütünü, koşulsuz buyruklar olarak ödevler demeti temsil eder ve bütün ödevler, etik alanına aittir. Bununla birlikte bu ödevlerin yasakoyuculuğu, etik alanının dışında olabilir. Bu yüzden ahlakı oluşturan etik ve hukuk alanını birbirinden ayıran temel nitelik yasa yapmadaki (*lawgiving*) farktır. İki alana yerleşik ödev olarak yasanın, eylemin dayandığı temel ve seçimin güdüsü/nedeni olarak alınıp alınmadığı ayrışma noktasını oluşturur. Fark yasayı temellendirme ve gerekçelendirmeyle ilişkilidir. Etik anlamda yasa koymada eylemin dayandığı temel dışsal bir kaynaktan gelemez. Sadece aklın ve iradenin kendi kendine belirlediği, güdünün/niyetin içsel olduğu bir duruma işaret eder. Hukuki yasakoyma, buna karşın, dışsal bir yasakoyuculuğa dayanır ve eylemin bu yasakoyucunun yaptığı bir yasaya uygun bir şekilde belirlenmesini ifade eder. Eylem sadece dış yasama otoritesine itaat dolayısıyla belirlenir. Bir ödev olarak yasanın kendisinin, eylemin dayandığı temel veya seçimi belirleyen güdü olarak görülmesi gerekmez. Etik sözkonusu olduğunda ise insanlar eylemleri sadece ödev olduğu sebebiyle, ödev öyle emrettiği için yaparlar. Ödevin kendisi, eylem/seçim için yeterli, nesnel bir neden ve temeldir. Etik nedenler/temel, dışsal bir zorlama ve yasakoyucu olmasa da eylemi harekete geçirebilecek bir etkiye ve yeterliliğe sahiptir.³⁵¹ Etik ödevler zorlanamaz ama hukuki ödevler zorlanabilir. Bunu ise meşru güç kullanma tekeline sahip olan egemen devlet yapar ki aşağıda bu ayrıntılı

³⁵⁰ A.g.e. , s. 20.

³⁵¹ A.g.e. , s. 21.

bir şekilde ele alınacaktır. Ama önce Kant'ın hak/adalet ilkesi (*the principle of right*) ele alınmalıdır.

Hak/adalet ilkesi, ahlak ve hukuk arasındaki bu ayrımın bir uzantısıdır ve hukuki-siyasi varlık alanının tanımlayıcı ilkesidir. Kant bu ilkeyi şöyle tanımlar: “Hak/adalet doktrini dışsal yasakoyuculuğun mümkün olduğu kuralların/yasaların toplamıdır.”³⁵² Bu yasalar, çoğul öznelerin seçim ve kararlarının dışsal özgürlüğünü ortak ilke ve kurallar doğrultusunda düzenlemek için vardır. Bu yüzden hak/adalet kavramı, öncelikle, eylemleri birbirini etkileyen kişilerin “birbirleriyle dışsal ve pratik ilişkileriyle” ilişkilidir. Yani çoğul özneleri varlığını ve bu öznelerin eylemlerinin karşılıklı etkilerini konu edinir. İkinci olarak insanların somut seçimlerini, ortak varlık alanında belirli bir sonuç yaratan irade beyanlarını konu edinir. Üçüncü olarak ise bu karşılıklı etkileşim ve ilişkide, seçimlerin amacı, niyetler veya dilekler dikkate alınmaz. Sadece özgür eylemlerin birbirleriyle etkileşiminin formuna ve bu anlamda evrensel bir yasa altında birbirlerinin özgürlüklerine etkisine bakılır. Kısacası Kant'a göre “hak/adalet, bir kimsenin seçim ve eyleminin bir başkasınıkiyle evrensel özgürlük yasası altında uzlaştırılabilmesini sağlayan koşullar bütünüdür” ve bu yüzden “her eylem, eğer evrensel bir yasa altında herkesin özgürlüğüyle uyum içindeyse, adil ve hukukidir.”³⁵³

Hukuk/siyaset fikri dolayısıyla eylemlerin/seçimlerin dayandığı temel/güdü ve *maxim*le değil eylem ve seçimlerin dışsal-biçimsel yönüyle ilgilenir. Bu anlamda ortak-genel bir yasa altında özgürlüğün intersubjektif paylaşımıdır. Genel bir yasa altında bir başkasının özgürlüğüyle uyum içinde olmayı ama aynı zamanda “başkasının seçim/eylemlerinden kısıtlanmama bağımsızlığını” içerir. Bu şekliyle özgürlük fikri, Kant'a göre, insanın orijinal/doğal tek hakkıdır.³⁵⁴ İnsanlar, sırf insan olmak dolayısıyla, özgürdür. Ahlaki ve rasyonel bir varlık olarak, yukarıdaki bölümde gösterildiği üzere, bu özgürlük fikri zorunlu bir şekilde varsayılmalıdır. Diğer bütün haklar, bu orijinal özgürlük fikrinden ortaya çıkar. İşte hukuki ve siyasi/sosyal varlık alanının düzenleyici ilkesi olan hak/adalet ilkesi, bu özgürlük fikri altında bir başkasını yükümlülük altına

³⁵² A.g.e. , s. 24.

³⁵³ A.g.e. , s. 24

³⁵⁴ İnsanlığın tek orijinal hakkının ayrıntılı bir değerlendirilmesi için bakınız; Ripstein, **Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy**, ss. 30-57.

alma hak ve kapasitesini tanımlar. Bu aynı zamanda bir kimsenin hak/adalet ilkesine uygun eylem ve seçimler yapmasını mümkün kılmak için zor kullanma yetkisini temellendirir. Kant'a göre bu anlamda "hukuk ile zor kullanma yetkisi bir ve aynı şeydir."³⁵⁵ Hukukun zor kullanmayı içermesi çoğul öznelerin etkileşim ve ilişkilerini ortak bir yasa etrafında düzenleyerek herkesin hakettiğini, özgürlüğünü ve varlığını güvence altına almaya dönüktür. Adalet ilkesi, böylece, insanlar için evrensel özgürlük yasası temelinde karşılıklı haklar ve yükümlükler yaratır.

Kant, hukuk ve siyaset ile özgürlük fikri arasında kurduğu bu ilişki üzerinden mülkiyet hakkı, sözleşme ve diğer yasal işlemleri (özel hukuk) ve sivil toplum, egemenlik, devlet, uluslararası hukuk ve kozmopolitan hak düşüncesini geliştirir. Öncelikle özgürlük fikri insanların şeyler üzerinde mülkiyet iddiasını, sözleşme yapabilmesini ve statü ilişkilerini gerektirir. Bu özel hukuk işlemleri, çoğul öznelerin karşılıklı etkileşimine dayandığından, tek taraflı eylemlerce değil intersubjektif olarak kurulmak zorundadır ve bu yüzden ortak bir iradeyi gerektirmektedir. İnsanların kendi bedenleri dışındaki şeylerle ilgili dışsal özgürlük temelindeki bu etkileşim ve ilişkilere dayalı hak ve yükümlülükler, ancak genel bir yasa yani herkesin tabi olduğu hukuki-siyasi bir düzen içinde güvence altına alınabilir. Belirli bir iktidarı öngören hukuki-siyasi düzen (*public right*) özel hakları tamamlar ve etkileşim içindeki öznelerin dışsal özgürlüklerini şeyler (fiziksel ve sosyal) üzerindeki hak iddialarını düzenleyerek korur. Kısacası bireysel haklar, doğası gereği, kolektif bir özneyi ve dolayısıyla hukuki-siyasi düzeni gerektirir. Kant, işte bu hukuki-siyasi düzeni bir bütün olarak devlet, uluslararası hukuk ve kozmopolitan haklar sistemi düzlemlerinde ele alır.³⁵⁶

İnsanlar, bireysel hak ve özgürlüklerini tam anlamıyla gerçekleştirmek için ortak bir yasanın tanımladığı hukuki-siyasi bir düzen (*civil state/condition*) oluşturmak zorunluğunun farkındadır. Belirli bir sosyo-politik topluluğu içeren hukuki-siyasi düzen çoğul öznelerin ortak yasaya boyun eğmesi şartına dayanır ve bunu ancak meşru güç kullanma tekeli elinde bulunduran devlet yapabilir. Devlet, insanlara evrensel yasaya itaati zorlayarak kolektif özgürlüğü sağlar. Bu anlamda ahlaki-hukuki bir varlık ve mutlak egemendir. Çoğul egemen devletlerden oluşan uluslararası ilişkiler/düzen ise

³⁵⁵ A.g.e. , ss. 25-32

³⁵⁶ A.g.e. , ss. 37-86.

çoğul devletlerin, mutlak egemenlik ve bağımsızlık nitelikleri üzerinden kurulur. Evrensel hak ve yükümlülük düzenlemesinden yoksun olan ve güç ve savaş eğilimli ilişkilerin baskın olduğu uluslararası ilişkiler/hukuk, buna barşın, ahlaki-hukuki varlıklar olarak egemen devletlerin hak, özgürlük ve egemenliklerini güvence altına almakta yetersiz kalır. Kant'a göre barış, hak ve özgürlük için hukuk-siyasi bir düzen gerekirken uluslararası ilişkiler bu düzlemde temelde doğa durumunu yani ortak bir yasa altında olunmadığı bir hali temsil eder. Bu yüzden, kürenin bütününde tekil öznelerin ve egemen-devletlerin hak ve özgürlüklerini düzenleyen bir hukuki-siyasi düzene ihtiyaç vardır. Aklın zorunlu bir olgusu olarak kozmopolitan hak/hukuk, bu çerçeveyi sağlar ve insanın orijinal tek hakkı olan özgürlüğü tarihi-toplumsal alanın en geniş düzleminde küresel ölçekte gerçekleştirmesini sağlayacak hukuki, toplumsal, siyasi vb. norm, kurallar ve kurumları oluşturur.³⁵⁷

Yukarıda kısaca betimlenen Kant'ın ahlak ve siyaset arasında kurduğu ilişkinin niteliği ve siyasetin ahlaki temelleri konusunda literatürde yoğun bir tartışma yaşanmaktadır. Bir okumaya göre koşulsuz buyruklarda somutlaşan ahlak ilkelerinin hukuk-siyaset alanından sert bir şekilde ayrıldığı varsayılır. Bu görüştekiler için siyaset felsefesinin temel-kurucu değeri olan hak ilkesi (*the principle of right*), koşulsuz buyruklardan tamamen bağımsız bir şekilde hukuki-siyasi yapının düzenleyici a priori ilkelerini temsil eder. Kant'ın yukarıda değinilen etik ve hukuk arasında yaptığı ayrım bu vurguyu destekler niteliktedir. Buna göre hukuki-siyasi karar ve eylemler, başkalarının dışsal eylemlerini nasıl etkilediği gözönüne alınarak değerlendirilirken ahlaki ödev, yargı ve eylemler, bireyin kendinde temellendirilir. Bir eylemin ahlaki ve özgür olup olmadığı dayandığı yasanın (kendine dayanarak eylemde bulunulan ilkenin ve de yasanın) kişinin kendisi tarafından belirlenip belirlenmediğiyle alakalıdır. Bireyin tek başına kendisi için koyduğu amaçlar ve benimsediği ödevlerle ilgilidir. Bu yüzden zorlanamaz, bireysel olsun kolektif olsun dışsal bir otoritenin etkisinden bağımsızdır. Bireyin kendi içsel ve özel alanıyla sınırlıdır. Oysa siyaset çoğul öznelerin özgürlük temelinde ortak bir yasa altında eylemlerini uzlaştırma çabasıdır. Öznelerin niyet, amaç

³⁵⁷ A.g.e. , ss. 87-138. Kant, ahlak metafiziğinin sadece dışsal yasakoyuculuk kısmını konu edinen hukuk/siyaset doktrini (*the doctrine of right*) iki kısım altında yani özel (*private*) ve kamu (*public*) hukuku olarak ele alır. Bir sonraki bölümde hukuk-siyasi düzen (*public right*) kısmı ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Yukarıdaki çok kısa bir özet olarak düşünülmüştür.

ve güdüleriyle ilgilenmez, doğrudan eylemleriyle ilgilenir. Önemli olan yasa koyucunun formel bir şekildeki tarafsız kuralları ve bunun eşit ve genel bir şekilde uygulanmasıdır. Bu anlamda ise öznelerin ötesinde dışsal bir otoriteyi gerektirir, zorlayıcı hukuku ve meşru egemen özneyi ima eder. Kısacası hak/adalet ilkesi kendi başına hukuki-siyasi düzenin kurucu normatif ilkesidir.³⁵⁸

Siyaseti, ahlakın bir uzantısı görmekte birlikte aynı zamanda siyasetin özerk alanına ve ahlaki temelinin sınırlarına dikkat çeken okumalar da vardır. Bu okumayı yapanlar, yukarıdaki görüşlerle birlikte ahlakın özneye içkin niteliğine ve siyasetin kendi özerk ilkelerine aynı anda vurgu yapar. Onlardan farkı ise ahlak felsefesinde temellenen özgürlük ve özerklik kavramının siyasetin merkezinde yer aldığı kabul edilmesidir. Özgürlük ve özerklik kendi başlarına normatif ilkeler olarak hak ilkesiyle bağlantılıdır. Hukuki-siyasi alanı tanımlayan hak/adalet ilkesi, ahlak felsefesini ifade eden koşulsuz buyruğun toplumsal-siyasal alanın özerkliği dikkate alınarak uygulanmasını tanımlar. Bu görüşte siyasetin dışsal özgürlüğü ahlakın içsel özgürlüğü temsil ettiği; özgürlük fikrinin ise bu iki alanı birlikte içerdiği ve gerektirdiği varsayımından hareket eder.³⁵⁹ Ahlaki bir kavram olarak özgürlük, hukuki-siyasi düzen içinde çoğul öznelerin eylemlerinin dışsal kullanımıyla ilgilidir. Çoğul öznelerin meydana getirdiği belirli bir hukuki-siyasi düzende yani sosyo-politik topluluk içinde iletişim, etkileşim ve eylemi mümkün kılacak yasalar, bu özgürlük kavramı temelinde öznelerin kendilerince yapılırlar. Böylece kendi yaptıkları yasalarla özgürlüklerini kısıtlayan çoğul özneler aynı zamanda kolektif bir otoritenin varlığını kabul ederler ve böylece meşru zor kullanma yetkisine sahip otoriteye boyun eğler. Yalnız bu boyun eğiş aynı zamanda kolektif özgürlüğün gerçekleşmesidir. Sonuç olarak tekil öznenin herhangi bir otoriteden bağımsızlığını, özerk ve rasyonel varlığını ve kendi başına amaç ve seçimleri yapma özgürlüğünü mümkün kıldığı ve temellendirdiği ölçüde ahlakın siyaset-hukuki sonuçları kabul edilir. Kısacası Kant'ın ahlak-siyaset ilişkisinin bu yorumu, siyasetin zorunlu bir şekilde normatif temellerini (rasyonel ilkelerin kendinden

³⁵⁸ Bu yaklaşım, karşımıza çeşitli şekillerde çıkmakla birlikte ortak yanları siyaset ve hukuki alanı düzenleyen ilkelerin (kamusal) ahlak alanından (bireysel) bağımsızlığına yapılan vurgudur. Bakınız; örneğin Paul Guyer, "Introduction: The Starry Heavens and the Moral Law", **The Cambridge Companion to Kant**, Paul Guyer (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1992, ss. 1-25.

³⁵⁹ Allen Rosen, **Kant's Theory of Justice**, Ithaca: Cornell University Press, 1993 ve Ripstein, **Force and Coercive: Kant's Legal and Political Philosophy**, ss. 1-30.

temellendiği özerk ve özgür özne fikri) kabul ederken diğer taraftan ahlak yasasını tamamıyla kişisel alanla sınırlandırmakta ve siyasetin özerk kurallarına vurgu yapmaktadır. Bu şekliyle klasik liberal görüşü temsil ettiği söylenebilir.

Bununla birlikte Kant'ın sisteminde ahlak ve hukuk-siyasetin birbiriyle yakından bağlantılı ve onun ahlak felsefesinin hukuk ve siyaset için de bir temellendirme girişimi olduğu görüşünün daha yaygın bir kabule ulaştığı söylenebilir. Kant'ın ahlak metafiziğini iki kısma (etik ve hukuk/siyaset) ayırdığı dikkate alındığında siyaset teorisinin ahlak metafiziğinin bir parçası olduğu hemen görülebilir. Siyaset-hukuk felsefesi, insanların hukuki-siyasi düzen içinde nasıl davranacaklarıyla ilgilidir. Bir başka deyişle siyaset, insanların sosyal ve siyasal yapı içinde (*civil state*) eylemlerini kendilerine göre saptadıkları ilkelerin ve genel yasaların belirlenmesiyle ilgili bir çabadır. Hukuk-siyasetin bu temel yasaları, evrensel ve zorunlu olmak zorundadır ve bu anlamda ahlak felsefesinde temellenir. Bir başka deyişle yasallık (*lawlikeness*) iki alanın ahlak felsefesindeki ortak kökenidir.³⁶⁰ Somutlaştırmak gerekirse hukuki-siyasi bir yapı içinde çoğul öznelerin eylemlerinin hangi durumlarda hak/doğru hangi durumlarda haksız/yanlış olduğunu saptar ve bu doğrultuda belirli bir hukuki-siyasi düzendeki adaletin genel-geçer ilkelerini ve evrensel/zorunlu yasalarını belirler. Buradan anlaşılacağı üzere adaleti amaçlayan siyasi ilişki ve etkileşim, zorunlu ve evrensel yasaları içeren hukuki bir düzeni ve dolayısıyla ahlakın kurucu kavram ve yapısını gerektirir.³⁶¹

Yukarıdaki tartışmada belirtildiği üzere akıl, özgürlük, ahlak yasası ve özerklik kavramları ahlak yasasının genel ilkelerini tanımlar. Ahlak yasası bir amaç olarak sadece insana özgüdür. İnsan, aklın olguları olarak evrensel ahlak yasasına dayalı eylem ve seçimleriyle hareket ettiğinde özgür ve böylece öz-belirlenim ve öz-yasama ile tarihi-toplumsal varlık alanı içinde özerk bir fail olma güç ve yeteneğine sahiptir. Ahlak yasası aracılığıyla kendinden iyi tek şey olan, iyi niyet ve isteme sahip bir varlığa dönüşmeye çalışır. İnsanın ahlaki amacı buyken hukuki-siyasi varlık alanı, çoğul öznelerin ortak bir şekilde özgürlük ve özerkliği gerçekleştirmek zorunda kaldığı bir

³⁶⁰ Katrin Flikschuh, **Kant and Modern Political Philosophy**, Cambridge: CUP, 2000, s. 83.

³⁶¹ H.S. Reiss, "Introduction", H.S. Reiss (Ed.), **Kant: Political Writings**, 2. Baskı, Cambridge: CUP, 1991. ss. 20-21.

düzene-yapıya işaret eder. Bir başka deyişle hukuki-toplumsal düzen, tüm eylemlerini ahlak yasasına uygun bir şekilde belirleyen insanların birbirlerinin özgürlük ve özerkliğini ihlal etmeden oluşturdukları birarada varoluş koşullarından başka birşey değildir. Williams'a göre siyasetin yegane amacı, bu yüzden, insanların dışsal seçimlerini düzenleyen hukuki kurallar aracılığıyla kendinden iyi tek şeyin yani ahlak yasasının gerçekleşmesi için çalışmaktır ve bu anlamda mutlak iyinin peşindeki öznelerden oluşan “ahlaki bir topluluk ideali, bir siyasi topluluk ideali için ilham kaynağıdır.”³⁶² Williams'ın saptamasını paylaşam Riley bunu şöyle dile getirir: “...(koşullu iyilikler olarak) hukukilik ve toplumsallık insanın tek ‘koşulsuz’ iyiyi yani iyi istem/iradeyi gerçekleştirebileceği istikrarlı bir barış ve güvenlik bağlamını sağlar.”³⁶³ Sonuç olarak Kant'ın ahlak ve hukuk-siyaset arasında kurduğu ilişkiye göre hukuki-toplumsal yapı insanın ahlaki, özgür ve otonom bir varlık olabilmesi için ona bir çerçeve, zemin ve ortam işlevi görür. Ahlaki varlığın imkanının (tarihi-toplumsal) koşullarını belirler.

İnsan (toplumsal-siyasal) ilişkileri, ahlaki bakış açısından her zaman insanın ahlaki bir varlık ve amaç olarak görülmesi ilkesine dayanmalıdır. Ahlak yasasının tek ve yegane içeriği yani amacı, bu nesnel ilkedir. Bu ilke, insana her zaman bir amaç olarak davranmayı ve onu başka bir amacın aracı haline getirmemeyi emreder. Bu ahlak yasası, siyasetin ve hukuki-toplumsal düzen, kural ve kurumların meşruiyetini ve temel gerekçesini de tanımlar. Ahlak normları, karşılıklı olarak birbirini etkileyen, toplumsal ve hukuki ilişkiler kuran ve zorunda olarak siyasal bir yapılanma içinde insanlara evrensel yükümlülükler ima eder ve eylemleri ve seçimleri için kamusal ve hukuki yasa çerçeveleri sunar. Bu anlamda “koşulsuz buyruk, hangi maximlerin kabul edilebilir ahlak ilkeleri olduğunu yani hukuki-siyasi bir topluluk içinde insanların tümü için eylemlerine yön verebilecek yasaları, pratik normları belirler.”³⁶⁴ Hukuki-siyasi düzendeki geçerli yasa ve ilkeler, insanların şeyleştirilmesine, araçsallaştırılmasına ve

³⁶² Howard L. Williams, “Back From the USSR: Kant, Kaliningrad and World Politics”, **International Relations**, Cilt 20, Sayı 1, 2006, ss. 27-48, s.28.

³⁶³ Patrick Riley, “The ‘Elements’ of the Kant’s Practical Philosophy: The Groundwork after 200 Years (1785-1985)”, **Political Theory**, Cilt 14, Sayı 4, 1986, ss. 552-583, s.565.

³⁶⁴ Roger Sullivan, “Introduction”, Mary Gregor (Ed.), **The Metaphysics of Morals**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. xii; Aynı yazarın görüşlerinin ayrıntıları için bakınız; Roger Sullivan, **An Introduction to Kant’s Ethics**, Cambridge: CUP, 1994.

özgürlüklerinin tek-tarafli olarak kısıtlanmasına izin vermemelidir. Zira Kant'ın belirttiği gibi insanlar, devletin ortak-yasa koyucuları ve sosyo-politik topluluğun kolektif öz-belirleniminin bir üyesi olarak hiçbir şekilde bir araç değil yegane tek amaçtır.³⁶⁵ Kısacası ahlak yasası, hukuki-siyasi düzeni tanımlayan yöntem, kural ve ilkeleri gerektirmekle kalmaz aynı zamanda toplumsal ve siyasal düzenin normatif içeriğinin sınırlarını da çizer.

Bu bağlamda ahlak ve siyaset arasındaki bu ilişki, en açık biçimde temel ahlak yasası olan koşulsuz buyruk ile hak/adalet ilkesi arasındaki paralellikte ortaya çıkar. İki ilke de aynı mantıktan hareket eder: “maximin aynı zamanda evrensel bir yasa olacakmış gibi eylemde bulun.” Hak ilkesinde ek olarak özgürlük vardır, yani evrensel özgürlük yasasına uygunluk aranır. Bu anlamda evrensel hak/adalet ilkesi, evrensel ahlak ilkesinin dışsal özgürlüğü düzenleyen hukuk ve siyaset alanına uygulanmasıdır. O'Neill'in sözcükleriyle “koşulsuz buyruğun kamusal alana uyarlanmış biçimidir.”³⁶⁶ Hernakadar hak ilkesi sadece dışsal eylemlere uygulansa da öznelerin bu özgürlüğe (hak ve amaçlara) sahip olması ahlaki bir gerekliliktir. Nitekim bu yüzden dışsal özgürlüğün güvence altına alınması ve doğa durumundan sivil-hukuki düzene geçilmesi, Kant'a göre herkes için bir zorunluluktur.³⁶⁷ Kant'ın belirttiği üzere “yasaların hak/adalet ilkesine uygun olduğu hukuki-siyasi düzen/yapıyı kurmaya çalışmak aklın bir koşulsuz buyruk olarak bizlere ödev kıldığı bir emirdir.”³⁶⁸

Hukuki ve siyasi düzen, insanların özerk ve özgür iradelerini gerçekleştirmesini mümkün kılacak kural, kurum ve uygulamaları gerektirir. Bir başka deyişle hak/adalet ilkesi hukuki ve siyasi yapıda geçerli olan ilke, kural ve prosedürlerin insanın özgürlük ve haklarını güvence altına alan evrensel özgürlük yasasına uygun olmasına işaret eder. Bu anlamda içeriğin yanında asıl olarak biçimle-yöntemle ilgilidir. Çoğul öznelerin oluşturduğu hukuki-toplumsal yapıyı düzenleyen yasa ve kurallar yine bu özneler tarafından intersubjektif olarak belirlenmelidir. İnsanlar, birlikte

³⁶⁵ Kant, **The Metaphysics of Morals**, 116.

³⁶⁶ Onora O'Neill, “Kant and the Social Contract Tradition”, **Kant Actual: Hommage A Pierre Laberge**, Montreal: Sous La Direction De Francois Duchesneau, 2000, ss.184-200, s. 196.

³⁶⁷ Reiss, “Introduction”, s. 23.

³⁶⁸ Kant, **The Metaphysics of Morals**, s. 95. Bu saptamayı burada hızlıca geçiyorum. Bir sonraki bölümde Kant'ın bu iddiayı nasıl gerekçelendirdiğine daha ayrıntılı bir şekilde bakılacaktır.

belirledikleri ortak bir yasa altında eylemlerini birleştirdiğinde fenomenel ve duyulur dünya içinde yani insanın subjektif eğilim ve çıkarılarını da içeren koşullar içinde (dışsal) özgürlüğün mümkün şartlarını oluşturur. Bir başka deyişle siyasal otorite, egemen devletin meşruiyeti, tamamıyla bu normatif özerklik ve özgürlük fikri üzerinden temellendirilir ve devletin egemenliğinin kapsamı ve sınırları da insanın bu özgürlük ve özerklik fikri tarafından çizilir.³⁶⁹

Bu bağlamda, O'Neill'in belirttiği ahlak metafiziğinin, ahlak yasası ve koşulsuz buyruk ile özgürlük ve özerkliğin bir bütün olarak politik ve pratik karaktere sahip olduğu saptamasına dikkat çekmek gerekir. Ahlak yasası, özgürlük ve özerklik fikri, verili olmayan gerçekleştirilmesi gereken pratik bir görevdir. Bu pratik/politik görev, insanın içe dönük sorgulaması sonucu yerine getirilemez. Ortak bir girişimdir yani çoğul öznelerin kolektif çaba ve emeğin sonucudur. Yalnız bu kolektif girişim, belli bir plan, yol ve yöneme dayanmalıdır. Bu anlamda mesele, çoğul öznelerin karar ve eylemlerinin nasıl birleştirileceği ve bu süreçte takip edilmesi gereken yol ile ilgilidir. Bir başka deyişle çoğul öznelerin ortak bir dünyayı paylaşmasını mümkün kılacak ilkeler, sınırlar ve kuralların birlikte inşa edilmesidir. O'Neill'e göre Kant'ın pratik ve politik görev olarak akıl eleştirisi, genel anlamda, herkesin kabul edebileceği ilkelerin aklın (bilişsel ve toplumsal-siyasi varlık alanında) düzen koyucu yasaları olması gerektiği inancına dayanır. Spesifik olarak adalet ilkesi ise toplumsal ve siyasi varlık koşullarının yani siyasi kurum ve yapıların hiçkimsenin reddetmeyeceği ilkeler ve kurallar üzerinden belirlenmesidir. Yalnız bu süreçte izlenmesi gereken yol, hayati öneme sahiptir. Buna göre, ilk olarak iletişimi, etkileşimi ve eylemi imkansız kılacak bir yol ve kural kabul edilmemelidir. İkinci olarak bu kurallar ve ilkeler, herkesin rızasını alabilmelidir. Ayrıca bu ilke ve kurallar, mümkün aktörlerin tümünün katıldığı rasyonel ve özgür bir tartışma sonucu belirlenmelidir. Bu çaba, en temelde, insanların kendilerinin birlikte inşa ettikleri kural, ilke ve yöntemin tanımladığı bir hukuki-siyasi düzen yani belirli bir sosyo-politik topluluk fikrine/tasarımına dayanır. Bu sosyo-politik topluluk fikri, insanların evrensel bir bakış açısından yani sadece kendi içe-dönük muhakemesi, öz-çıkartımı ve kişisel değerlendirmesinden hareketle değil aynı zamanda

³⁶⁹ Özerklik, hukuk ve siyaset ilişkisi için bakınız; Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom and Order: Kant's Political Philosophy", Paul Guyer (Ed.), **The Cambridge Companion to Kant**, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, ss. 342-366.

mümkün bir topluluğu amaçlayıp, iletişimin ve etkileşimin olası tüm adaylarını dikkate alarak rasyonel ve tutarlı bir şekilde eylemlerine yön veren ilkelerin ve kuralların belirlendiği bir topluluk tasarımıdır.³⁷⁰

Bu yüzden aslında ahlakın bu tanımının ve ahlak ve hukuk-siyaset ilişkisinin bu şekilde kurulmasının doğrudan sosyo-politik topluluğun gerekçelendirilmesi için bir model olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ahlaki topluluğun bir mukayese ölçüsü olarak ideal bir sosyo-politik topluluğun meşruiyetinin dayandığı temellerle ilişkisi tartışmalı bir noktadır. Buradaki kritik nokta, sosyo-politik topluluğun imkanının koşullarının yani ahlak ile siyaset arasındaki bağlantının ötesinde onun ahlak, özgürlük ve özerklik kavramlarının mümkün sınırlarına ilişkindir. Bu normatif ilkelerin zorunlu bir şekilde bir sosyo-politik topluluğu gerektirdiği kabul edilse de bu topluluğun sınırları nasıl belirlenecektir? Tersinden bu ahlaki kavramların tarihi-toplumsal alandaki kullanımının kapsamı nasıl saptanmalıdır? Bir başka deyişle sorun, sosyo-politik topluluğun kapsamıyla ilişkilidir. Rasyonel, özgür ve özerk bireylerin eylemlerinin maksimumunu evrensel yasa olarak gördükleri bir sosyo-politik topluluk, kimleri dahil edecek ve/ya dışlayacaktır. İnsanların özgürlük ve özerkliği kendi yaptıkları yasalar aracılığıyla gerçekleştirdikleri hukuki-siyasi düzenin üyeleri kimlerden oluşacaktır. Kısacası belirli bir sosyo-politik topluluk, kendini insanlığın tümünden hangi ilkeler üzerinden ayıştıracaktır. Bu ayırtırma sonucunda çoğul sosyo-politik toplulukların iletişim, etkileşim ve ilişkileri ortak rasyonel ve ahlak yasaları üzerinden nasıl kurulacak yani çoğul kolektif öznelerin birarada varoluş koşulları nasıl belirlenecektir? Sonuç olarak Kant'ın aklın *a priori* pratik ilkeleri olarak gördüğü özgürlük, ahlak yasası ve otonominin hukuki-siyasi koşulları belirli bir sosyo-politik topluluğun sunduğu tarihi-toplumsal yapıyla mı sınırlıdır yoksa ahlakın temellendiği özerk ve özgür öznelerin tümünü yani insanlığın bütününe içeren kozmopolitan bir hukuki-siyasi düzeni mi gerektirir?

İşte hukuki-siyasi düzeninin kapsamı sorunu veya ahlakın hukuki-siyasi belirleniminin ufku konusu, Kant'ın hukuk-siyaset felsefesiyle ilgili çalışmalarda temel ayrışma noktasıdır ve onun uluslararası ilişkiler düşüncesi üzerine yapılan yorumları

³⁷⁰ O'Neill, **Constructions of Reason**, ss. 1-27.

doğrudan belirlemektedir. Flikschuh'un dikkat çektiği üzere Kant'ın hukuk ve siyaset felsefesiyle ilgili bu çalışmalarda karşımıza çıkan iki yaklaşım bunu açıkça gösterir. Bir perspektif, Kant'ı belirli/tekil bir sosyo-politik topluluğun gerekçelendirilmesine odaklanan sosyal sözleşmecî gelenek içinde okumaktadır. Bu gelenek temelde bireysel özgürlük, eşitlik ve bağımsızlığın sınırları belirli bir topluluk içinde mutlak bir hukuki-siyasi otoriteye bağlılığı gerektirdiği varsayımından hareket eder. Bu bağlamda vatandaşlık, adalet, ahlak vb. sorunları, bu sınırlı sosyo-politik topluluk, yani modern egemen devlet, dolayımında tanımlanır. Kant'ın insanlığı tanımlayan nitelik ve kavramlarının varlık koşulları, modern sosyo-politik topluluk formu olarak egemen-devletle sınırlandırılmaktadır. Bu tikelci/toplulukçu okumaya karşın ikinci perspektif ise Kant'ın evrenselci bir etik duruş noktasında yorumlar. Bu anlamda sınırlı sosyo-politik topluluk fikrinin bireysel ve kolektif özgürlük ve öz-belirlenim için eksik ve dolayısıyla küresel hukuki-siyasi bir çerçeveyi gerektirdiği fikrinden hareket eder. Bu kozmopolitan hukuki-siyasi tasavvuru, hak/adalet ilkesi ve dolayısıyla onun dayandığı ahlak yasası ve ilkeleri tanımlar. Sonuçta egemenlik, demokrasi, vatandaşlık, adalet, kimlik, eşitlik, özgürlük vb. kavramların ancak eşit ve özerk ahlaki varlık olarak insanı çıkış noktası alan kozmopolitan/küresel hukuki-siyasi bir ufuk içinde geliştirilmesi gerektiğini iddia ederler.³⁷¹

Bu iki yaklaşım en açık biçimde yirminci yüzyıldaki Kant yorumcularının en iyi bilinen iki isminde Rawls ve Habermas'da görülebilir. Rawls, egemen-devleti veya onun sözcükleriyle söylemek gerekirse iyi düzenlenmiş kendine yeten sosyo-politik toplulukları yani modern liberal demokrasileri, temel çıkış noktası olarak adalet, insan hakları, vatandaşlık, yoksulluk, egemenlik düşüncesini ve dolayısıyla küresel siyaset ve uluslararası fikrini oluşturur. Bu uluslararası fikri, nitekim, onun egemen devletlerin gönüllü birliktelikleri olarak tasarladığı halklar/devletler federasyonları düşüncesinin de temelini oluşturur. Rawls, sadece küresel yapının bütününe amaçlayan kozmopolitan bir siyaset düşüncesi yerine çoğul egemen-devletlerden oluşan bir uluslararası düzenin imkanını konu edinir.³⁷² Buna karşın Habermas, Kant'ın kozmopolitan okumasından hareketle küresel bir siyasal yapılanmanın koşullarını tartışır. Bu anlamda evrensel

³⁷¹ Kant literatürünün bu bağlamda yetkin bir değerlendirmesi için bakınız; Katrin Flikschuh, "On Kant's Rechtslehre: A Survey Article", **European Journal of Philosophy**, Cilt 5, Sayı 1, 1997, ss. 50-73.

³⁷² John Rawls, **The Law of Peoples**, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

geçerli normatif ilkeler, demokratik müzakere ve kurumlar ve egemen-devletin ötesinde dışlayıcı olmayan bir sosyo-politik topluluk fikrine dayalı bir bakış açısı geliştirir. Bu anlamda bir görüşe göre Kant'ın özgürlük, hukuk, düzen, toplum için önkoşul olarak gördüğü egemen-devleti yerinden eder. Bunun yerine adalet, hukuk, vatandaşlık, insan hakları ve özgürlüğün varlık koşullarının, sosyo-politik toplulukların küresel demokratik kurum, norm ve kurallar aracılığıyla kurularak oluşturulabileceği bir perspektifi savunur.³⁷³

O halde burada hemen Kant'ın ahlak ve siyaset arasında kurduğu ilişkinin yapısına dair bu tartışma ve sosyo-politik topluluğun temellendirmesi konusunda yukarıdaki farklılaşmaların nereden kaynaklandığı sorulmalıdır. Yukarıdaki bölümlere bakıldığında sorunun kökeninin, içsel ve dışsal özgürlük ayrımından ve bu ayrımın dayandığı numenler ve fenomenler dikotomisinde temellenen aşkın özgürlük fikrinde yattığı söylenebilir. Kant'ın bir taraftan özgürlük düşüncesine vurgusu ve deneysel-olgusal alandan öte bir alanda özgürlüğü temellendirmesi öte taraftan doğanın genel-geçer kanunlarının özgürlüğü sınırlandırdığını ileri sürmesi ve doğanın insanlık üzerindeki etkisi, bu sorunun kökeni olarak saptanabilir. Açmak gerekirse Kant, insanı bu iki dünyanın parçası olarak görmekle birlikte aşkın/düşünülür dünya boyutunu önceler. Böylece aşkın bir şekilde temellendirilmiş bir özne/benlik fikrine eşlik eden rasyonel ve evrensel nitelikler olarak ahlak yasası, özgürlük ve özerklik kavramları duyulur-fiziksel gerçeklikten ve dolayısıyla insanın tarihi-toplumsal varlığından soyutlanarak gerekçelendirilir.³⁷⁴ Bir başka deyişle aşkın özne kavramının, içe-dönük rasyonel muhakemeye aklın pratik ilkelerini keşfederek kendi öz-bilincine varması ve bu öz-bilince dayanarak tarihi-toplumsal varlık alanı içinde özgürlüğü ve otonomiyi

³⁷³ Habermas'ın Kant okuması da bazı farklılıkları ve belli bir evrimi yansıtır. Bu konunun ayrıntılarına aşağıdaki bölümde değinilecektir. Yukarıdaki özetle ilgili olarak ise bakınız; Jürgen Habermas, "Kant's Idea of Perpetual Peace with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight", James Bohman ve Matthias Lutz-Bachmann (Ed.), **Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Peace**, Massachusetts: The MIT Press, 1997, ss. 113-154; Jürgen Habermas, **The Postnational Constellation: Political Essays**, Massachusetts: The MIT Press, 2011.

³⁷⁴ Bu eleştiriyi, toplulukçular sıklıkla dile getirir. İlk formüle eden ise kuşkusuz Hegeldir. Bakınız G.W.F. Hegel, **Elements of the Philosophy of Right**, Allen W. Wood (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Ayrıca çağdaş dönemde Sandel'in aşkın/soyut ve Taylor'un atomistik ve monolojik özne eleştirisi de benzer bir çıkış noktasına sahiptir. Bunlar için bakınız Michael Sandel, **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge: Cambridge University Press, 1982 ve Charles Taylor, "Atomism", S. Avineri ve A. De-Shalit (Der.), **Communitarianism and Individualism**, Oxford: Oxford University Press, 1992, ss. 29-50.

gerçekleştirme imkanı tarihi-toplumsal koşullar dikkate alınmadan temellendirilir. Verili ve belirli içerikle tanımlanan a priori pratik ilkeler, insanın tarihi-toplumsal varlık alanına uygulanmak yoluyla ahlak, özgürlük ve siyasetin gerçekleşeceği fikrinden hareket edilir. Dahası ikisi arasında bir karşıtlığın ve gerilimin yolu açılır. Bu ise en açık biçimde ahlak ve hukuk-siyaset ilişkisinde ve sosyo-politik topluluğun sınırları ve siyasal otoritenin meşruiyeti konusunda açığa çıkar.³⁷⁵

Oysa insanın hem numenler ve hem de fenomenler dünyasının parçası olması onun hiçbir zaman sadece saf ahlak ve özgürlük yasasına tabi olamayacağını, fiziksel ve subjektif faktörlerin etkisine de maruz kalacağını gösterir. İnsan, aşkın varlık olarak tarihi-toplumsal koşullar tarafından sınırlandırılır, şekillendirilir ve hatta tanımlanabilir. Bu yüzden bu fiziksel-deneysel alanın işleyişini ve tarihi-toplumsal yapının koşullarını dikkate alan hukuki-siyasi kurallar, insanın tekil varlığı için olduğu kadar kolektif varlığı için de vazgeçilmezdir. Bir başka deyişle insanın fenomenel varlığı ahlak yasasının ve özgürlüğün öngördüğü koşulların dışında unsurları içerir ve hukuk-siyaset ilkesi, bu unsurları dikkate aldığı ölçüde ahlak yasasından ayrılır ve özerk bir yapı kazanır. Kant'ın bireysel özgürlük, özerklik ve öz-belirlenim ilkesi ile hukuki-siyasi düzeni temsil eden meşru güç kullanma yetkisine sahip egemen-devlet fikri arasında bir gerilim olduğunu söyleyen Franschets, bu yüzden, özgürlük fikrindeki bu sorunlu yapıya, numenler ve fenomenler arasındaki gerilimli ilişkiye ve doğa ve özgürlük arasında keskin karşıtlığa dikkat çekmekte haklıdır.³⁷⁶ Sonuçta Kant'ın insan varlığının çifte boyutu ve numenler ve fenomenler ayrımı ve bu doğrultudaki özgürlük fikri, rasyonel-özerk özneler için varolan ahlak yasası ve hukuki-siyasi düzeni tanımlayan hak/adalet ilkesini birbirinden ayırıştırır. En azından birbiri arasında bir gerilim yaratarak özgürlük ve özerklik iddialarının imkanını zayıflatır.

Bu bağlamda Kant'taki *numenler* ve *fenomenler* arasındaki keskin ayrım üzerinden kurulan bilmenin ve yapmanın imkanının kendisine içkin olduğu aşkın benlik kavramı daha temelli bir soruna yol açar. Bu perspektif içinde tarihi-toplumsal varlık alanı, öznenin subjektif halleri, hukuki-siyasal düzenin yapısı, sosyal-ekonomik mekanizmaları ve siyasal iktidarı vb. boyutlar yeteri kadar dikkat çekmez. Bu yapıların

³⁷⁵ Karşı bir görüş için O'Neill, **Constructions of Reason**, ss. 1-27.

³⁷⁶ Franceschets, "Sovereignty and Freedom: Immanuel Kant's Internationalist Legacy", ss. 217-218.

özne üzerindeki etkileri, öznelliklerinin oluşumu sürecindeki yani sosyal-siyasal kimliklerinin kurulumundaki belirleyici yeri gözden kaçır. Bu durum Kantçı aşkın özne ve özgürlük fikrinin gerekliliğe-yapısal mekanizmalara, siyasal otoriteye taviz vermesiyle sonuçlanır. Sonuçta aşkın özne, tarihi-toplumsal varlık alanının somut gerçeklikleri olarak biçimsel hukukla, egemen devlet ile piyasa mekanizmalarıyla başbaşa kalır. Bu zorlayıcı ve yönlendirici mekanizma ve yapılar karşısında özerk, özgür ve aşkın özne savunmasıdır çünkü özne için ben-bilinci ve öz-belirlenim, nihayetinde bu tarihi-toplumsal yapı (modern dünya) içinde olacaktır. Bir başka deyişle özne bir taraftan özerk bir varlık olarak *aşkın* ve kurucu bir varlık diğer taraftan tarihi-toplumsal yapıya tabi bir varlık olarak *tarihseldir*. Bu iki varlık kategorisi arasındaki gerilim, öznenin hiçbir zaman kendisini bulamamasına ve kendi tarihini yapamaması anlamına da gelebilir. En azından öznenin edilgenlikle malul olmak zorunda kalacağı söylenebilir.³⁷⁷

IV- KOZMOPOLİTAN VE EGEMEN-DEVLET SİYASETİ

Kant'ın ahlak felsefesindeki gerilimler, özgürlük fikrinin çift boyutlu yapısı ve ahlak ve siyaset arasındaki ilişkinin mahiyeti; siyasal iktidarın meşruiyeti, meşru otoritenin kapsamı ve sosyo-politik topluluğun sınırlarını doğrudan etkiler. Bir başka deyişle insanlığı tanımlayan ahlaki kavramlar olarak özgürlük, özerklik ve öz-belirlenim ile bu kavramların çoğul aşkın öznelerden meydana gelen bir sosyo-politik topluluk içinde gerçekleşme koşulları (kolektif-siyasal aidiyet) arasında gerilimli bir ilişki vardır. Yukarıda belirtildiği gibi bu gerilimli ilişki, Kant'ın siyaset felsefesinin birbirinden çok farklı yorumlarına yol açmıştır. Bir taraftan belirli bir sosyo-politik topluluğu verili alan egemen-devletin ahlaki-hukuki bir varlık olarak kabul edildiği bir siyaset okuması yapılırken diğer taraftan ahlaki kavramların evrenselliğinde temellenen küresel hukuki-siyasi bir düzen tahayyül edilerek kozmopolitan bir siyaset fikri savunulur. Nitekim uluslararası ilişkiler disiplindeki Kant yorumları, bu bölümün giriş kısmında dikkat

³⁷⁷ Bu son cümledeki saptamayı yaparken aklımda Honneth'in Hegel'den ilhamla formüle ettiği "suffering from indeterminacy" kavramı vardır. Bunun için bakınız; Axel Honneth, **A Suffering From Indeterminacy: An Attempt at a Reconceptualization of Hegel's Philosophy of Right**, Jack Ben-Jevi (çev.), Assen:Van Gorcum, 2000. Bununla birlikte yukarıdaki son paragrafdaki yorum daha önce bahsedilen Hegelci eleştiriden farklıdır. Burada Kantçı öznellik fikrinin onun siyaset ve hukuk felsefesiyle gerilimine dikkat çekmeye çalışıyorum. Bu anlamda bir sonraki bölümde ele alınacak egemen-devlet ve kozmopolitan siyaset konusuyla bağlantılandırmaya dönük bir değerlendirme olarak görülmelidir.

çekildiği üzere, temelde, bu iki görüş etrafında gelişir. Bu doğrultuda Kant, ya egemen-devletin ahlaki-hukuki varlığını tanıyarak bireysel özgürlük ve hakların sosyo-politik toplulukla sınırlı doğasını kabul eden bir düşünür olarak görülebilmekte ya da onun ahlak felsefesinin, rasyonel, özerk ve özgür insan kavramının kozmopolitan bir hukuki-siyasi düzeni (hatta bir dünya devletini) gerektirdiği iddia edilebilmektedir.

Bu bölümde bu iki bakış açısını ayrıntılandırmaya çalışacağım. Bu inceleme literatürdeki tartışmalara atıf yapmakla birlikte daha çok Kant'ın kendi metinlerine odaklanacaktır. Kant'ın ilgili metinlerinde modern sosyo-politik topluluk biçimi olarak egemen-devletin yerine ve kozmopolitan siyasetin ve dolayısıyla bu ikisine dayanan uluslararası fikrinin temellerine bakılacaktır. İkinci olarak Kant'taki bu gerilimli ilişkiye dair daha eleştirel yazıların saptama ve eleştirilerine bakacağım. Bu literatürün Kant'ın egemen-devlet ile kozmopolitanizm arasında kurduğu ilişkiyi açıklama çabalarına vurgu yapılacaktır. Bu açıklamalardan hareketle egemen-devlet ve uluslararası modern özne ve siyaset düşüncesinin doğal bir uzantısı olduğu ve Kant'ın bu anlamda tam da modernitenin özne ve siyaset tasavvurunu dile getirdiğine işaret edilecektir. Dolayısıyla, Kant'ın konvansiyonel bir okumasının bizi yeni bir yere taşımayacağı, yapılması gerekenin onun eleştirel bir okumasını modern öznenin ve (sosyal-siyasal) yaşamın sınırlarına dönük değerlendirmelerine odaklanmak olduğu ileri sürülecektir. Hemen bir sonraki kısımda ise bu gerilimin nasıl aşılabileceği sorusuyla ilgileneceğim ve Kant'ın iddialarının yeniden kurulumunun mümkün olabileceğini temellendirmeye çalışacağım. Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesindeki sorunlara dikkat çekmekle birlikte içerdiği potansiyelin küresel siyaseti yeniden düşünme sürecinde harekete geçirilebileceği iddia edilecektir. Son olarak şunu vurgulamalıyım. Kant'ın siyaset felsefesinin özünü oluşturan egemenlik-kozmpolitan siyaset geriliminin bu şekilde ayrıntılı olarak ele alınması, yukarıdaki bölümlerde yapılan Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesi tartışmalarını daha da somutlaştırmak isteğine dayanır. Böylece özellikle Kant'ın insanlık ve sosyo-politik topluluk fikrinin ve uluslararası/küresel siyaset düşüncesinin daha iyi anlaşılabilceğini varsayıyorum.

Kant'ın modern egemenlik ilkesine dayalı devlet fikrinin güçlü bir savunucusu olduğunda ısrarcı olanların temel çıkış noktası, onun hem uluslararası ilişkiler

yazılarında hem de hukuk, toplum ve siyaset felsefesi metinlerinde egemen-devleti ahlaki-rasyonel bir varlık olarak temellendirdiğini savunurlar. Bu görüş, iki düzlemde ele alınarak tartışılabilir. Birincisi, uluslararası ilişkiler literatüründe bir tarama yapılarak devlet merkezli bir Kant okumasının nasıl kurulduğu ve gerekçelendirildiği incelenebilir. İkinci olarak özellikle son dönemde güçlenen bir eğilime bakılarak onun egemen-devleti önceleyen tutumunun hukuk-siyaset felsefesi arkaplanı açıklanabilir. Uluslararası ilişkiler literatüründe Kant'ı modern egemenlik fikrinin sürdürücüsü dolayısıyla egemen-devletler sisteminin savunucusu olarak görenler, özellikle *Ebedi Barış* makalesine odaklanırlar. Bu makalede Kant'ın egemen-devleti verili kabul ettiğini, devletler sisteminin gerekliliğini savunduğunu ve bu iki temel üzerinde savaş ve barış konusundaki fikirlerini yani uluslararası ilişkiler düşüncesini geliştirdiğini ileri sürerler. Ayrıca bu görüştekiler örneğin Hinsley, Gallie gibi yazarlar, Kant'ın kozmopolitan bir dünya düzeni veya dünya devletini değil bir devletler birliği veya federasyonunu öngördüğünü, bunu da her bir egemen-devletin bağımsızlığının ve özerkliğinin kabulü ilkesine dayandırdığını iddia ederler. Dahası onlara göre bu devletler birliğinin temel amacı; tam da özerk, egemen, bağımsız kolektif varlıklar olarak devletlerin varlıklarını koruyacak kurumsal ve siyasi bir çerçeve sunmasıdır. Zira ancak bu şekilde yani devletlerin egemen varlığı merkeze alınarak bireysel özgürlük, haklar ve bağımsızlığı koruyacak ve sağlayacak hukuki ve toplumsal bir düzen kurulabilir.³⁷⁸

Gerçekten de Kant'ın *Ebedi Barış* yazısında bu yoruma destek bulmak pek zor değildir. Zaten Kant'ın bu yorumunu savunanlar, bu çalışmanın çok ayrıntılı analizlerine dayanarak iddialarını kurarlar. Kısaca özetlemek gerekirse bu makale baştan sonra egemen devleti onun ahlaki rasyonel varlığını ontolojik öncül olarak verili kabul eder. Bu hemen makalenin iki temel bölümünden ilkinin oluşturduğu başlangıç maddelerinde (*preliminary articles*) açığa çıkar. Örneğin ikinci ve beşinci başlangıç

³⁷⁸ Egemen-devletin Kant'ın yazılarındaki merkezi ve belirleyici yerinin bir savunusu için bakınız; Thomas Merten, "Cosmopolitanism and Citizenship: Kant against Habermas", ss. 328-347. Adalet fikrinin egemen-devlet arasındaki ilişkiye dikkat çeken bir çalışma için; Thomas Pogge, "Kant's Theory of Justice", *Kant-Studien*, Cilt 79, Sayı 4, 1988, ss. 407-433. Kant'ın egemen-devleti çıkış noktası olarak uluslararası ilişkiler düşüncesini kurduğunu düşünen uluslararası ilişkiler disiplindeki geleneğin bir değerlendirmesi için; Andrew Hurrell, "Kant and the Kantian Paradigm in International Relations", *Review of International Studies*, Cilt 16, Sayı 3, 1990, ss.183-205.

maddeleri açık bir şekilde devletin özerk, egemen ve bağımsız olduğundan bahsederken bu niteliklere sahip bir ahlaki varlık olarak devlet düşüncesini savunur.³⁷⁹ Diğer başlangıç maddeleri de bu ontolojik öncüle yani devletin ahlaki ve özerk egemen varlığına dayanır ve bu öz-niteliğin gerektirdiği ampirik, hukuksal ve kurumsal şartları oluşturur.³⁸⁰ Dahası eğer bu başlangıç maddelerinin, makalenin ikinci bölümünde ele alınan barışın tanımlayıcı maddelerine (*definitive articles*) bir giriş ve temel işlevine sahip olduğu ve bu anlamda ebedi barış projesinin maddi-nesnel ve pratik/tarihsel koşullarını oluşturduğu hatırlanacak olursa egemen-devletin bu ontolojik konumlanışının nasıl belirleyici bir yere sahip olduğu daha iyi anlaşılır. Ahlaki bir varlık olarak devletin egemenliği, özerkliği ve hukuki yegane otorite konumu, kozmostaki tüm insan toplulukları arasındaki ebedi barışın yani aklın insan türü için a priori olarak emrettiği ahlaki ödevin olmazsa olmaz zorunlu koşuludur.

Ebedi barışın tanımlayıcı maddeleri (cumhuriyetçi yönetim, özgür-cumhuriyetçi devletlerin kurduğu birlik ve kozmopolitan hukuk/adalet),³⁸¹ bu yorumu savunanlara göre, tam da modern egemen devletin yukarıda betimlenen konumunun doğrulanmasından başka bir şey değildir. Nitekim Kant makalenin ikinci kısmına, egemen devlet ile başlar ve diğer iki temel tanımlayıcı ilkeyi yani cumhuriyetçi yönetimlerden kurulu devletler birliği fikrini ve kozmopolitan hakkı/adaleti bunun üzerine kurar. Devletlerin hakkı (*the right of states*) veya uluslararası hukuk olarak tanımladığı şey devlet egemenliğine dayanır. Şöyle tanımlar bu ilkeyi: “Her bir ulus, kendi güvenliği için, bir diğer devletten tıpkı sivil toplumun kuruluşunda olduğu gibi ortak bir anayasa altında biraraya gelmeyi talep etmeli ve böylece her bir devletin hakkının korunacağı bir çerçeve-yapı oluşturulmalıdır.”³⁸² O halde uluslararası hukukun işlevi, devletlerin zaten varolan hep sahip olageldikleri haklarını korumaktır. Bunun anlamı, bu ilkenin varlık sebebi, devletin ahlaki bir varlık olarak sahip olduğu öz-nitelikleri yani hukuki otoritesini, egemenliğini ve bağımsız kendine yeten kolektif varlığını gerçekleştirmesini sağlamaktır. Devletin bu özerk ve egemen varlığı, bir

³⁷⁹ Kant, “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”, ss. 94-96. Zaten Kant, bu bölümün başlığını “devletler arasında ebedi barışın başlangıç maddeleri” olarak atmıştır.

³⁸⁰ A.g.e. , ss. 93-98.

³⁸¹ A.g.e. , ss. 98-108.

³⁸² A.g.e. , s.102.

halkın kendini evrensel yasalar aracılığıyla belirleme hakkına dayanan kollektif öz-yasama/belirleme ilkesini öngörür.*

Bundan dolayı Kant, ebedi barışın ikinci tanımlayıcı ilkesinin yani uluslararası ilişkilerde düzen kurucu normatif yasanın, kurumsal-hukuki yansıması olarak cumhuriyetçi devletler arasında bir devletler birliğini/federasyonunu önerir. Bu devletler federasyonunun sağlayacağı kurumsal-hukuki mekanizmalar aracılığıyla egemen devletler olarak sosyo-politik topluluklar, belirli bir mekan üzerinde hukukun uygulayıcısı tek egemen-özerk güç/failik işlevini yerine getirir. Ebedi barışın tanımlayıcı üçüncü ilkesi/maddesi olarak kozmopolitan hak/hukuk ise, hem devlet hakkını yani sosyo-politik toplulukların kolektif self-determinasyonu olarak devletin egemenlik, özerklik ve ahlaki bütünlük öz-niteliklerini hem de bu öz-niteliklere sahip cumhuriyetçi devletlerin kurduğu devletler federasyonunu ve uluslararası hukuku birlikte içerir. Bu şekliyle kozmopolitan hak ilkesi ne devletin özerk ve egemen varlığını ne de egemen-devletler sisteminin hukuki-kurumsal örgütlenmesini ortadan kaldırmaz. Kozmopolitan haklar sistemi, egemen devletler olarak siyasal toplulukların etkileşimi ve ilişkilerinde dikkate alması gereken etik-hukuki bir yasanın gerekçelendirilmesidir. Bu haklar sistemi, egmen-devleti ve devletler sistemini aşan bir mekan ve düzlem olarak kürenin/dünyanın etik-hukuki yapısına yönelik bir çerçeve sunar ve böylece egemen-devletin ve devletler sisteminin güvenli bir şekilde işleyişini sağlayacak normatif bir temel sağlar.

Kant'ın modern egemenlik fikrini devam ettirdiği ve siyaset felsefesi ve uluslararası ilişkiler düşüncesini bu ilkedan yola çıkarak kurduğu görüşü, düşünürün siyaset yazılarına ve bu siyaset düşüncesinin içinde şekillendiği pratik felsefe ve ahlak metafiziğine başvurularak da gerekçelendirilmektedir. Nitekim bu görüştekiler, egemen devlet fikrinin Kant'ın hak ilkesinin (*the principle of right*) temelini oluşturduğu dolayısıyla koşulsuz buyruklar aracılığıyla ahlak felsefesi ve özgürlük fikri bağlantısıyla pratik felsefesiyle ilişkili olduğunu savunurlar.³⁸³ Dolayısıyla bu doğrultudaki yorumlar

* Bu yorum aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

³⁸³ Francenshet, “Sovereignty and Freedom: Immanuel Kant’s Internationalist Legacy” ss. 209-228; Katrin Flikschuh, **Kant and Modern Political Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

haklı olarak *Ahlak Metafiziği* yapıtına odaklanır. Kant bu yapıtında; devlet, egemenlik, otorite, güç kullanımı, devletin meşruiyeti ve gerekçelendirilmesi, toplumsal sözleşme, siyasal hak ve ödevler vb. konuları ele almıştır.

Kant'a göre, "...hukukun egemen olduğu bir ortamda bireylerden oluşan bütüne... verilen ada devlet denir"³⁸⁴ veya bir başka deyişle "devlet...adil yasalar altındaki insan kitlesinin birliğidir."³⁸⁵ Bu tanımda başlıca iki unsur vardır: bir insan topluluğunun oluşturduğu bütün yada birlik (kollektivite) ve hakkın/adaletin egemen olduğu bir toplumsal-siyasal ilişkiler bütünü yani yasaların oluşturduğu bir hukuk düzeni. Aslında hukuki-yasal alan, kendinde ilkini içerir çünkü bir hak ve hukuk düşüncesi ve sistemi zorunlu olarak bir insan kitlesini dahası çoğul öznelerin iradi birlikteliğinin kurduğu toplumsal bir bütünü gerektirir. Ona kattığı tek şey, belirli bir insan topluluğunun sosyal etkileşim ve ilişkilerini hak ve adalet ölçütlerince yürütmesini sağlayacak imkanı ve genel çerçeveyi sunmasıdır. Bu yüzden Kant'a göre "bir halk veya halklar birliği, bir yasalar sistemine, birbirleriyle etkileşim içinde olduklarından, kendilerini birleştiren bir irade altında adil bir yapıya yani bir anayasaya gereksinim duyar. Ancak böylece hakları olan şeyleri yapma imkanı bulurlar."³⁸⁶

Belirli bir sosyo-politik topluluğun (*bounded socio-political community*) hak ve özgümlüklerini ortak yasalar altında güvence altına aldıkları hukuki düzenin meşru otoritesi olarak egemen-devlet fikri, en belirgin bir şekilde Kant'ın orijinal sözleşme (*the original contract*) görüşünde somutlaşır. "Belli sayıdaki bir insan grubunun kendisiyle bir devlet kurduğu edime/eyleme orijinal sözleşme denir."³⁸⁷ Bu sözleşme fikri, tarihsel bir kurgu ve olgu değil aklın zorunlu bir şekilde varsayması gereken ilkedir. Aklın pratik bir ilkesi olarak deneyim dünyasına daha spesifik olarak hukuki-siyasi yaşam ve uygulamalara bir düzen, birlik ve yapı verir. Ayrıca "hak/adalet ilkesine göre kurulması gereken devletin"³⁸⁸ mahiyeti ve neliği hakkında bir ölçüt sunar. Bu anlamda aklın pratik bir ilkesi olarak sözleşmenin bizatihi kendisi devletin ve siyasal iktidarın meşruiyetini de temellendirir. Tam da bu nokta, Kant'ın kendinden önceki

³⁸⁴ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, s. 89.

³⁸⁵ A.g.e. , s. 90.

³⁸⁶ A.g.e. , s. 89.

³⁸⁷ A.g.e. , ss. 92-93.

³⁸⁸ Reiss, "Introduction", s. 28.

sosyal sözleşmecî gelenekten ayrıldığı noktaya işaret eder. Kant ile birlikte orijinal sözleşme, aklın bir idesi/ilkesi olarak tarihsel, toplumsal ve farazi değil aklın zorunlu varsaydığı bir form niteliği kazanarak daha da güçlendirilmiştir.³⁸⁹

Original sözleşme fikri, aklın iradesinin (aşkın öznenin kendisi ile özgürlük ve özerkliği tecrübe ettiği pratik ilke ve ahlak yasası) devleti kuran genel/ortak iradede tezahüründen başka bir şey değildir. Açmak gerekirse bu sözleşme, bir topluluğa üye özerk bireylerin dışsal özgürlüklerini ortak yasalar altında birleştirerek, genel ve evrensel iradeye dayalı bir kolektif egemen olarak kendisini kurmasıdır. Ortak bir yasaya tabi olmaları, bireylerin özgürlüklerini kaybetmeleri anlamına gelmez çünkü bu şekilde sadece sınırsız ve tek taraflı (bireysel-doğal) özgürlüklerini bırakarak tam ve yetkin (toplumsal-siyasi) özgürlüklerini elde ederler. Kazanılan özgürlükler, tam ve yetkindir çünkü karşılıklı olarak herkes birbirinin hak ve özgürlüğünü genel bir yasa altında tanır. Bağımsızlığı-özerkliği kaybetmek değildir çünkü tabi oldukları ortak/genel yasa, kendi özgür iradeleriyle yaptıkları yasadan başka bir şey değildir. Bir başka deyişle böylece sadece kendi (ortak ve evrensel) iradelerine (ve ona dayalı yasalara) boyun eğmiş olurlar.³⁹⁰ Sonuç olarak herkesin hakkettiğini ve dışsal özgürlüğünü güvence altına alan toplumsal-siyasi düzen, genel yasalara tabi olmayı gerektirir. Bu anlamda meşru bir otoritenin/gücün, genel yasaları temsil edip gereklerini yerine getirmesi fikrini zorunlu olarak içerir.

Hukuk, dolayısıyla, meşru zor kullanmayı tanımlar. Özgür olmak için özneler, sosyo-politik topluluk içinde hukuka ve dolayısıyla meşru otoriteye tabi olurlar. İnsanların hak ve özgürlüklerini yaşayabileceği adil bir toplumsal yapıyı kuran kamusal hukuk, yasal/meşru bir otorite tarafından yapılır. Bu meşru otorite, “belli bir insan topluluğunun birleşik/ortak iradesi”dir ve devletin biçimsel boyutunu içerir. Yukarıda gösterildiği gibi evrensel özgürlük yasasına tabi meşru otoriteyi ifade eder. Bundan dolayı, “böyle bir sivil/hukuki durumun (*civil condition*) üyelerine...bir devletin vatandaşları denir” ve bir devletin vatandaşları “evrensel yasalar yapmak için biraraya

³⁸⁹ Kant’ın sosyal sözleşmecî gelenekle bağlantısı ve farkları ile ilgili olarak bakınız; O’Neill, “Kant and the Social Contract Tradition”, ss.185-200. Sosyo-politik topluluğun gerekçelendirmesinde Kant’ı sosyal sözleşmecî gelenek içinde okuyan bir görüş için bakınız; Patrick Riley, “On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists”, **Political Theory**, Cilt 1, Sayı 4, 1973, ss.45-471.

³⁹⁰ Kant, **The Metaphysics of Morals**, ss. 92-93.

gelmiş”³⁹¹ kişilerdir. Bununla birlikte Kant, devlet terimini hükümet veya yürütme anlamında kullanmamaktadır. Kant’ın devleti; yasama, yargı ve yürütme güçlerini kendinde toplayan egemen varlıktır. Daha da önemlisi egemen-devlet, tüm güçleri kendi iktidarı altında biraraya getiren ahlaki-hukuki bir ilkeyi/fikri ifade eder ve bu içeriğiyle evrensel kurallara uygundur. Kant bunu şöyle ifade eder: “Bir devletin özerklik ve egemenliğini kendileriyle elde ettiği üç ayrı otorite vardır: yasama, yürütme ve yargıdır. Bir devlet, bu özerkliğe ve egemenliğe dayanarak kendini özgürlük yasalarına uygun bir şekilde kurar ve devam ettirir.”³⁹²

Nitekim Kant, böyle bir devletin üyeleri olan bireylerin üç niteliğinden bahseder: özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık yada kendine-bağımlılıktır.³⁹³ Bu sosyo-politik topluluk içindeki özne, en başta, kendi iradesini meşru olmayan bir sınırlama hariç diğer bütün kısıtlamalardan bağımsız bir şekilde uygulamaya geçirebilme ve genel yasaları bu doğrultuda yapabilme imkanına sahiptir. Bireysel özgürlük, sadece evrensel yasaya tabi olunarak dışsal özgürlüğün garanti altına alınmasıdır. İkinci olarak, bireyler eşittir. Herkes yasa önünde eşittir. Hiçkimse statü, soy vb. nedenlerle ayrıcalığa sahip değildir. Bu eşitlik, hem yasaların yapımındaki eşit katılım hakkını hem de yasalara tabi olmadaki eşitliği içerdiği ölçüde özgürlük fikrinin bir diğer ifadesi olmaktan başka bir şey olmaz. Son olarak ise özgür ve eşit özneler, kendisinden başka hiçkimseye bağımlı olmamalıdır. Ülke olarak bağımsız bir şekilde siyasal-toplumsal meselelerde görüşlerini bildirme, gündemi belirleme ve karar süreçlerine katılma hakkı vardır. Hepsi birlikte el alındığında bu ilkelerin tanımladığı cumhuriyetçi yönetim, devletin alabileceği nihai formu ve aklın ilkelerine göre kurulumunu temsil eder.³⁹⁴ Devletin, aklın bir idesi olarak gerçekleşmesidir. Kısacası bireysel özgürlüğün kolektif özgürlük düzlemine aktarılması ve kolektif bir kimliğin/varlığın nesnel ifadesidir.

Devlet, bu anlamda, sosyal varlık alanının metafizik ilkesi olan özgürlük fikrinin kendinde vücut bulmuş biçimidir.³⁹⁵ Devlet, özgürlük ve bundan kaynaklanan

³⁹¹ A.g.e. , s. 91.

³⁹² A.g.e. , s. 94.

³⁹³ A.g.e. , s. 91, Cumhuriyetçi yönetimin niteliklerinin ayrıntısı için ayrıca bakınız; Kant, “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”, s.99.

³⁹⁴ A.g.e. , s. 112.

³⁹⁵ A.g.e. , s. 94.

temel haklarını gerçekleştirebilecekleri hukuksal/adil bir toplumsal alan yaratmalarını sağlayacak evrensel yasalar yapmak için biraraya gelmiş belli bir halkın ve topluluğun ortak/genel iradesinin bütünüdür. Bir başka deyişle kolektif egemen olarak devletin temeli, rasyonel bireylerin özgürlük ve buna dayalı haklarının korunmasını sağlayacak adil/yasal bir toplumsal yapının, yine insanlar tarafından evrensel yasalar aracılığıyla kurulmasına dayanır. Egemen-devlet, bu anlamda, özgür bireylerin ortak yasalar aracılığıyla birleşmiş iradesinin nesnel-toplumsal ve kurumsal olarak gerçeklik kazanmasıdır. Yani öz-belirlenim sahibi özgür bireylerin, sosyal gerçeklik alanında kolektif olarak nesnellik-kazanması ve hayat bulmasıdır. Kısacası devletin özerkliği ve egemenliği, bireysel özerklik ve özgürlüğün sosyal varlık alanında ve kolektif düzlemdeki devamıdır.

Egemen-devletin ahlaki-hukuki bir bütün/varlık olarak bu tanımı, Kant'ın "amaçlar krallığı" (*the kingdom of ends*) yani kendiliğinden amaç öznelerin birliği fikriyle karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılabilir. Hatırlanacak olursa amaçlar birliği veya bir başka deyişle ahlakî topluluk, eylemlerini evrensel ahlak yasası doğrultusunda yapan özerk ve özgür öznelerin oluşturduğu birliktir. Onları sistematik bir şekilde birarada tutan şey, kendi iradelerinde temellenen genel-evrensel yasalardır. Bu yasalara dayanarak eylemlerde bulunan özneler, hem eylemlerini dayandığı yasaları kendisi yaptığı için (bireysel) özerklik ve özgürlüklerini gerçekleştirir hem de diğer öznelerle birlikte genel yasaya tabi olduğu için (kolektif) bir bilinci tecrübe eder. Benzer bir şekilde ahlaki-hukuki bir bütün olarak devlet içinde özneler, böylece, hem (bireysel) hak (sözleşme ve mükiyetten doğal haklar) ve özgürlüklerini (kendini varkılabacak güç, yetenek ve imkanlar) güvence altına alır hem de ortak/genel bir irade (belli bir sosyo-politik topluluk) ile kolektif bilinç ve özgürlüğü tecrübe eder. İlkinde ahlaki toplulukta (ahlak) özgürlüğün içsel boyutunu ikincisinde yani siyasal toplulukta dışsal boyutunu gerçekleştirir. Ama insan sonuçta aşkın bir varlık olarak özerkliğini ve özgürlüğünü tarihi-toplumsal varlık alanı içinde belli bir sosyo-politik topluluğun kolektif kimliği içinde elde eder. İşte devletin ahlaki-hukuki egemenliği ve özerkliği fikri, özgürlüğün bu kolektif öz-belirleniminin nesnel-kurumsal ve pratik olarak vücut bulmasını ifade eder.

Bu açıklamaya devlet egemenliğinin metafizik gerekçelendirilmesi olarak bakılabilir. Nitekim toplumsal yaşama/yapıya dahil olmanın ve ortak/genel bir irade altında biraraya gelmenin aklın a priori ilkesi olduğunu belirttiği zaman Kant, tam da bunu dile getirmek ister. Ayrıca egemen-devletin bu metafizik gerekçelendirilmesi, onun devletin insanın tek doğal hakkı olarak kabul ettiği özgürlük fikrinin bir uzantısı olan hak/adalet ilkesine uygun olması gerektiği ifadelerinde de göze çarpar. Yani adalet/hak ilkesinin; insan türünün tanımlayıcı ve kurucu ilkesi olarak aşkın özgürlük fikrinin toplumsal/siyasal alandaki bir yansıması olduğu hatırlandığında; devlet, bu toplumsal-siyasal alanın kurucu ilkesinin yani hak/adalet ilkesinin kollektif-nesnel ifadesi olarak belirir.

Bir devletin refahı, vatandaşlarının ortak/genel bir irade altındaki bütünlüğüne/birliğine dayanır. Bir devletin refahı, vatandaşlarının *refahı* ve *mutluluğu* olarak anlaşılmalıdır...Bir devletin mükemmelliği/iyiliği, bunun yerine, anayasasının hak/adalet ilkesiyle tam olarak uzlaşma içinde olmasını sağlayacak koşullara/ortama bağlıdır. Tam da bu koşul/ortam, aklın bir koşulsuz buyruk olarak bize uğruna çalışmamız kendisini gerçekleştirmemiz için emrettiği şeydir.³⁹⁶

Bu açık bir şekilde Kant'ın devlet egemenliğini ahlaki bir kavram ve hak/adalet ilkesinin bir ifadesi olduğunu gösterir. Yani devlet egemenliği, ampirik-tarihsel bir olgunun ötesinde aklın zorunlu bir sonucu ve metafizik özgürlük kavramının toplumsal varlık alanındaki uzantısıdır. İnsan özgürlüğünün ve buna dayalı hakların toplumsal varlık alanında gerçekleşmesinin mümkün tek yoludur; o, kolektif özgürlüğün nesnel biçimidir.

Bununla birlikte Kant'ın hukuk ve siyaset felsefesi, kozmopolitan bir yapıya da sahiptir. Bu kozmopolitanizm, en temelde, çoğul kolektif birimlerin etkileşim ve iletişimini düzenleyen uluslararası hukuk ve kurumların dayandığı küresel hukuki ve siyasi bir düzeni ve böyle küresel bir toplumu ilke olarak tüm tekil bireyleri içeren insanlığı tanımlayan evrensel geçerli ahlaki ilkelere işaret. Bir başka deyişle kozmopolitanizm, küresel hukuki-siyasi düzenin normatif temellerini ve bireylerin asıl

³⁹⁶ A.g.e. , ss. 94-95.

olarak eşit ahlaki varlıklar olarak insanlığın bir üyesi oldukları fikrini içerir.³⁹⁷ Yalnız kozmopolitanizmin bu en temel açıklaması dahi, Kant'ın küresel siyaset düşüncesindeki tartışmaları ortadan kaldırmaz. Tartışma yukarıda ele alınan hukuk ve siyasetin kurucu ilkelerinin ve öncüllerinin kozmopolitan bir içeriğe mi yoksa egemen devletlerin belirleyici olduğu belirli tarihsel-toplumsal koşullara mı dayandığı ile ilgilidir. Yani hukuk tekil bir sosyo-politik topluluğu, modern egemen-devleti mi öngörür yoksa küresel uygulanabilirliğe sahip midir? Kant'ın değişik metinlerine ve/ya yorumlarına dayanan birden çok kozmopolitan hukuk-siyaset tanımı yapılmaktadır ve her biri gerçekten pek de kolayca uzlaştırılabilecek gibi değildir. Kant felsefesinde kozmopolitan düşüncenin sadece devletler federasyonu anlamına geldiğini iddia eden görüşten (yani bir çeşit uluslararası/devletler hukuku) bu kavramın siyasetin ve hukukun kozmosun tümünü içerecek bir gerçeklik kazanmasını tanımlayan felsefi-rasyonel bir ilke olduğunu ileri süren konumlara kadar değişik biçimleri vardır. Dahası bazısı için bu etik bir ilke, dolayısıyla, dar anlamda siyaset ve hukuktan ayrı tutulması gereken bir ölçütken diğerleri için tarihi-toplumsal alanın kurucu ahlaki ilkesini ifade eder. Ahlakın siyasetle kurucu ilişkisi tanındığı ölçüde insanlık fikrinin siyasal ufkunu temsil eder ve sosyo-politik topluluğun meşruiyeti ve gerçeklendirmesiyle bağlantısı açığa çıkar. Ayrıca Kant'ta bu kavramın, onun felsefi sisteminin evrimine paralel olarak bir gelişme ve değişme gösterdiği de belirtilmektedir. İlk dönem yazılarındaki daha güçlü bir kozmopolitanizm düşüncesinin yerini sonraki yazılarında özellikle yukarıda ele alınan *Ebedi Barış* metninde zayıf bir biçiminin ağırlık kazandığı ileri sürülmektedir.³⁹⁸

Kant'ın kozmopolitanizm düşüncesinin tanımı ve içeriğiyle ilgili literatürdeki bu tartışma, herşey bir tarafa, kozmopolitanizmin onun hukuk-siyaset düşüncesinin merkezinde olduğu gerçeğini onaylar. Sorun, daha önce de belirtildiği gibi, aslında yukarıda tartışılan ahlaki-hukuki bir kavram olarak egemen-devlet fikriyle

³⁹⁷ Kozmopolitan siyaset felsefesinin içerdiği farklı gelenek, tema ve konularına genel bir giriş için bakınız: Gillian Brock and Harry Brighouse (Ed.), **The Political of Cosmopolitanism**, Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Kant'ın kozmopolitan düşüncelerini tarihsel kökenleri özellikle Stoacılık bağlantısı içinde ele alan bir çalışma için bakınız; Martha Nussbaum, "Kant and Stoic Cosmopolitanism", **The Journal of Political Philosophy**, Cilt 5, Sayı 1, 1997, ss. 1-25.

³⁹⁸ Bu doğrultudaki birkaç çalışma için bakınız; Kevin Dobson, "Kant's Perpetual Peace: Universal Civil Society or League of States?", **Southwest Philosophical Studies**, 15, 2003; Thomas Pogge, "Kant's Vision of a Just World Order", Christopher Hill (Ed.), **The Blackwell Guide to Kant's Ethics**, Chicester: Wiley-Blackwell, 2009, ss. 196-208; Williams, "Back From the USSR: Kant, Kaliningrad and World Politics", ss. 27-48.

kozmpolitan siyasal tahayyülün nasıl uzlaştırılacağı veya birlikte düşünülebileceği konusudur. Bu bölümün sonunda bu konuya değinilecektir ama önce bu kozmpolitan düşüncenin Kant'ın metinlerindeki izlerini sürerek genel bir fikre ulaşmak gerekir. En başta kozmpolitan tahayyülün Kant'ın doğa, ahlak, tarih ve siyaset düşüncesinin tümüne nüfuz eden temel bir nitelik olduğu söylenmelidir. Bu alanlarda kaleme aldığı yazılar/metinler, bir şekilde kozmpolitan düşüncenin bir boyutuna ışık tutar; ondan izler taşır. Bu durum, aynı zamanda, Kant'ın bu alanlarda yazdığı metinlerin birine odaklanmak yerine eş zamanlı ve paralel bir okumasını yapmak gereğini doğurur. Aşağıdaki satırlarda böyle bir tartışma amaçlanmaktadır. Buna göre öncelikle Kant'ın genel bir insanlık tarihi okumasına odaklanarak onun kozmpolitan hukuki-siyasi bir düzeni insanlık tarihinin evrimi içine nasıl yerleştirdiği gösterilecektir: insanlık tarihinin telosu, kozmpolitan bir siyasal tahayyülü gerektirir. İkinci olarak ise modern uluslararası siyasal yaşam ve uygulamalarının temel mantığının ebedi barış temelli küresel bir siyaset fikrini öngördüğü ve daha sonra ise ahlak metafiziğine yerleşik olan kozmpolitan hukuk-siyaset düşüncesi temellendirilecektir. Kısacası buraya kadar kozmpolitanizmin Kant'ın tarih ve uluslararası ilişkileri düşüncesinin ayrılmaz bir parçası olmakla birlikte daha çok ve önemlisi ahlak ve siyaset felsefesinde temellendiği ele alınacaktır. Son olarak ise bu konuda literatürde varolan değişik yorumlara dikkat çekilecek ve kozmpolitanizmle ilgili muğlaklığın başlıca sebebine bakılacaktır.

Evrensel insanlık tarihi fikrinin temellendirdiği yazısının³⁹⁹ ilk önermesinde Kant, her bir varlık cinsinin doğasına içkin bir amaca (*telos*) sahip olduğunu ve eğer bir engel bulunmazsa bu amacın gerçekleşeceğini ileri sürer. “Her varlığın sahip olduğu doğal kabiliyetlerin yazgısı, amaçları ile uygunluk içinde yakın ya da uzak bir zamanda tamamıyla olgunlaşmaktır/gelişmektir.”⁴⁰⁰ Bu gelişme, her varlığın baştaki potansiyel durumdan fiili duruma geçişi ve kendi varlığını tümüyle gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bu fiili duruma geçiş, her varlığın nihai amacıdır. Bu son amaçla aslında her varlık, varoluşunun otantik ilkesini gerçekleştirir. İnsan için de bu amaçlılık, geçerlidir. Kant, insana özel bir boyutunu da ekleyerek bunu şöyle formüle eder. “Dünyadaki tek

³⁹⁹ Immanuel Kant, “Idea For a Cosmopolitan History With A Cosmopolitan Intent,” Hans Reiss (Ed.) **Kant: Political Writings**, H.B.Nisbet (çev.), 2. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, ss. 41-53.

⁴⁰⁰ A.g.e. , s.42.

akıl sahibi varlık olarak insanın, aklını kullanmaya yönelmiş olan doğal yetenekleri, tek bir insanda değil ancak bir tür olarak insanlık içinde gelişebilir.”⁴⁰¹ İnsanın, tabiatında bulunan eğilimleri, yetenekleri ve özellikleri, aklının kullanımına dönüktür. İnsan aklı ve diğer tüm güç ve yeteneklerini, tek tek bireyler olarak değil ancak bir tür olarak geliştirebilir. Bunun anlamı bir insan tekinin, ancak türünün bütünü ile birlikte kendisine içkin yönelimleri/özellikleri fiili duruma dönüştürerek amacına ulaşabileceğidir.

İnsanlık tarihinin genel bir okumasını yapan bu metnin daha ilk satırlarında Kant’ın kozmopolitanizminin ipuçlarını görmek mümkündür. Şimdilik bu konuyu daha sonraya bırakarak Kant’ın asıl yapmaya çalıştığı şeye yani tarihi-moral bir perspektifle toplumsal-siyasal varlık alanının nasıl gerekçelendirildiğine dönelim. “Doğa; insanın kendi hayvani varlığının mekanik düzenini aşan şeyleri kendi iradesiyle ortaya koymasını arzu etmiştir. İnsanın, aklının kendisi için sunduğu şeylerin dışındaki herhangi bir mutluluk ve kusursuzluk arayışı içinde yer almamasını istemiştir.”⁴⁰² Burada iki temel nokta vurgulanmaktadır. Birincisi, insanın akıl kavramıyla diğer varlık türlerinden farklılaştığıdır. İşte bu kavramla, sadece insanın ait olduğu bir varlık düzlemi oluşur. İnsan, doğanın mekanik düzeninin de bir üyesidir ve bundan dolayı sahip olduğu belli istekler, yönelimler ve güdülere sahiptir. Fakat insan ayrıca akıl sahibi varlık olma özelliğiyle bunları aşarak kendine ait bir yaşam düzeni oluşturmaktadır. İnsana özel bu düzen/seviye, ki ikinci nokta budur, insanın akıl sahibi varlık olarak tabiatında bulunan kendine has özelliklerini gerçekleştirebilmesini sağlar. Böylece insanın mükemmelliği yani telosunun gerçekleşmesi, düzenleyici ilkenin akıl olduğu varlık düzleminde mümkün olur.

O halde insanın akıl sahibi varlık olarak kendini gerçekleştirme nasıl mümkündür, ne tür bir ortamda ve hangi temel ilkelere göre oluşturulmuş bir düzendir bu? İnsana özgü boyutu ve temel kurucu-düzenleyici ilkesi nedir? Bu sorulara Kant’tın diğer bir temel önermesine baktıktan sonra cevap verelim.

⁴⁰¹ A.g.e. , s. 42.

⁴⁰² A.g.e. , s. 43.

İnsanın doğal yeteneklerinin gelişmesi için doğanın öngördüğü araç, toplum içindeki çatışmadır (antagonism). Fakat bu öyle bir çatışmadır ki uzun dönemde hukuk egemen bir toplumsal düzeninin kurulmasına yol açar. Çatışmadan kastım, insanın sosyal olmayan sosyalliğidir (unsocial sociability). İnsanın bu özelliği, bir taraftan bir araya gelmeyi (ve kendi türünden insanlarla) birlikte olmayı diğer taraftan bu birlikteliğe karşı direnci içerir. Bu eğilim, hiç kuşkusuz insan doğasında vardır. Bir kişi kendi insan olma bilincini daha çok hissettiği/ıdrak ettiği için toplum içinde yaşamak ister. Fakat aynı zamanda bu kişi, kendisinde her şeyi kendi düşüncesine göre yönetmek isteği gibi sosyal olmayan bir karakterle de karşılaşır.⁴⁰³

Kant, bu alıntıda insan da bulunan karşıt yönlü iki temel özellikten ve bu iki özelliğin insan türüne özgü bir (tarihi-toplumsal) yaşam alanı oluşturmadaki işlevinden söz etmektedir. Kant'a göre insandaki birinci temel yönelim, kendi türünden insanlarla bir arada bulunma, onlarla birlikte olma ve yaşamadır. Buna insanın bir tür olarak toplumsallığı denilebilir. Diğer taraftan her bir insan teki, kendi başına bağımsız tekil bir varlık olarak kendi merkezinde bir anlam dünyası geliştirir. Bu tavır, onu kendi isteğine, arzusuna, düşüncesine ve önceliklerine göre bir yaşam oluşturmaya yöneltir. Bu yönelim, doğal olarak kendi toplumsallığının gereklilikleriyle çatışacaktır. Fakat bu çatışmaya Kant, olumsuz bir anlam yüklemeyi ve insanlığın bir tür olarak ilerlemeci doğasına yaptığı atıf gibi buna da çok özel bir anlam verir. İşte bu anlam, tam da bir sivil-siyasal toplumun kuruluşudur. Sivil-siyasal toplum, ilke olarak akıl sahibi varlığın kendi varoluşunu/telosunu gerçekleştirebileceği biricik geçerli (hukuki-sosyal) varlık alanıdır.

Bu bakımdan, Kant için, “insan türünün karşılaştığı en büyük sorun, doğanın insanı çözüm aramaya zorladığı şey, evrensel olarak adaletle yönetilebilen bir sivil topluma ulaşmaktır. Bu sorun insanlık tarafından en zor ve en son çözülebilecek bir sorundur.”⁴⁰⁴ O halde insanlık tarihinin geldiği son nokta veya nihai amaç, böyle bir sivil toplumun kurulmasıdır. Bu amaç, hem bir tür olarak insanlığın tarihsel serüveninin hem de onun ahlaki karakterinin bir sonucudur. Bununla birlikte Kant, bu iddiayı tarihin sonu gibi bir düşünceden hareketle dile getirmez sadece nitelik açısından insan

⁴⁰³ A.g.e. , s. 44.

⁴⁰⁴ A.g.e. , ss.45-46.

mükemmelliğinin bir akli ilkeye dayandığına ve belli değerlere sahip bir toplumsal-siyasal yapının kaçınılmazlığına vurgu yapar. Kant, hiç şaşırtmadan, iddiasını bu toplumsal-siyasal düzlemde bırakmayarak kozmopolitan bir düzleme taşır. “Mükemmel bir sivil toplum kurma sorunu, diğer devletlerle hukuk egemen bir dış ilişkiler oluşturma sorununa bağlıdır. Ve birincisinin (mükemmel bir sivil toplum kurma sorunu) üstesinden, ikincisi (hukuk egemen bir dış ilişkiler sorunu) çözülmeden gelinemez.”⁴⁰⁵ Toparlamak gerekirse Kant, bu evrensel insanlık tarihi düşüncesini aslında sosyal-siyasal varlık alanını gerekçelendirmek için geliştirmiştir. Bu alan, hem toplumsal-yerel düzeyde hem de evrensel düzeyde insanın varoluşsal özelliklerini mükemmel bir şekilde geliştirebileceği bir zemindir. “Evrensel bir kozmopolitan varlık alanı”, “insan türünün tüm güç ve yeteneklerini gerçekleştirebileceği” nihai amaçtır. Kant gerekçelendirmesini şöyle noktalar:

Bir bütün olarak insan türünün tarihi, doğanın gizli planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu gizli plan, insanın içinde yer alarak doğal tüm yeteneklerini bütünüyle geliştirebildiği tek mümkün organizasyon olarak mükemmel siyasal anayasanın hem içerde (devlet içinde) hem de dışarıda (devletler arasında) meydana getirilmesidir.⁴⁰⁶

Kant, yukarıdaki alıntılarda görüldüğü gibi toplum ve siyaset düşüncesini; tarih, doğa ve ahlak alanlarının kesiştiği kozmopolitan bir insanlık tarihinde temellendirilir. Bu bakımdan Kant’ın bu çalışması, onun toplumsal-siyasal alan ile ilgili düşüncelerini tartıştığı yazılara bir çeşit giriş niteliğindedir. O, insanlık tarihinin ilerlemeci yorumuna, doğanın müdahalesini de ekleyerek insanın toplumsal-siyasal varlık alanını inşa etme sürecine ahlaki bir boyut katmaktadır. Buna göre, insanın varoluşsal niteliklerini gerçekleştirmesi doğasının zorladığı/kodladığı bir eğilimdir. İnsan doğuştan sahip olduğu tüm eğilimleri/karakter yapısını, bunların sahip olduğu amaçlılıklara uygun bir şekilde mükemmelleştirmek için çabalar. Bu çaba, onun varlık gayesidir. Bu varlık gayesi ise ancak bir sivil-siyasal toplum içinde mümkün olur. İşte bu sivil toplumun nasıl olması gerektiği, ki siyaset tam da bununla ilgilenir, Kant’ın asıl temellendirmek istediği konudur. Hatta o kadar ki tüm insanlık tarihi, tam da bu sivil

⁴⁰⁵ A.g.e. , s. 47.

⁴⁰⁶ A.g.e. , s. 50.

toplumu (ulusal ve küresel düzlemde) evrensel akli ilkelere göre kurmak için vardır.⁴⁰⁷ O halde, şimdi, toplumsal düzeydeki siyasal toplum ile küresel düzeydeki sivil toplumun bütünlüğünü/birliğini ileri süren bu görüşün yani kozmopolitanizmin temel özelliklerine bakılmalıdır.

Ama önce bir not düşülmelidir. Kant, kozmopolitan hukuki-siyasi düzen fikrini sadece tarihsel ilerlemeye, insan doğasına veya doğanın mekanik yasalarına atıfla gerekçelendirmez. Aşağıda da göreceğimiz üzere (ve bu bölümün ilk kısmında da tartışıldığı gibi) hukuki-siyasi bir düzen, insan için aklın zorunlu bir ilkesidir. Bu yüzden ampirik-fenomenel birşeyde temellenmez ki bu, Kant'ın ahlak felsefesinin ayırteci niteliğidir. Aslında Kant'ın yukarıdaki felsefi insanlık tarihi okuması, yani insanlığın hukuki-sosyal varlığının evrensel bir insanlık tarihi içindeki yerinin rasyonel-amaçsal bir açıklaması, aklın pratik ilkelerinin, dolayısıyla ahlaki-siyasi ilkelerin, insanlığın tarihsel evrimine uygulanmasıdır. İnsanlığın evrensel gelişimi, aklın zorunlu ilkelerine dayanan kozmopolitan hukuki-siyasi düzeni onaylar, tersi değil. Zaten ancak belirli bir hukuki-siyasi düzen içinde halihazırda yaşayan akıl (özneler), bu ilkeleri insanlık tarihine yükleyebilir.

Toplumsal-siyasal düzenin bu tanımı, zorunlu bir şekilde kozmopolitan bir bütünlüğü gerektirir. Bir başka deyişle temel ahlak yasasına dayanan hukuki-siyasi ilkeler, sadece tekil sosyo-politik toplulukları, yani devletin ideal formu olarak cumhuriyetçi yönetimleri, tanımlamaz aynı zamanda bireyler ve egemen-devletlerden oluşan küresel sosyal ve siyasal yaşamı da kurar. Küre üzerinde etkileşim içindeki bireyler, eylemlerini ortak ahlak ilkeleri (özgürlük, özerklik ve adalet) altında birleştirmek zorundadır. Bu şekilde kurulacak (küresel) hukuki-siyasi düzen, sadece bireylerin değil egemen devletlerin de hak, egemenlik ve özgürlüklerini güvence altına

⁴⁰⁷ Kant düşüncesinde kozmopolitanizm, ahlak, tarih felsefesi, ilerleme ve amaçsallık arasındaki zorunlu bağlantı ve bu bağlantının gerekçelendirmesi ile ilgili olarak bakınız; Pauline Kleingeld, "Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History", **American Catholic Philosophical Quarterly**, Cilt LXXV, Sayı 2, 2001, ss. 21-219; Lary Krasnoff, "The Fact of Politics: History and Teleology in Kant", **European Journal of Philosophy**, Cilt 2, Sayı 1, 1994, ss. 22-44. Ahlaki ilerlemeyi içeren bir tarih felfesinden hareketle hukuk-ahlak merkezli bir uluslararası ilişkiler ve küresel siyaset okuması yapan Türkçe bir çalışma için bakınız; Feridun Hadi Sinirlioğlu, "Immanuel Kant's Philosophical-Antropological Approach to International Relations: Freedom, Equality and Human Rights Within Constitutional and International Legality", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Boğaziçi University Institute of Social Sciences, 1996).

alır. Kant'a göre belli bir toplumsal yapı, yani tekil bir egemen devlet, ancak kendi sınırlarını aşarak eksiklikten arınır ve bütünlüğe erişir. Eksiklikten arınmasından kastım, Kant'ın toplumsal-siyasal düzende, ahlak yasasının/koşulsuz buyrukların kamusal somutlaşması olarak hukukun egemen olabilmesinin, uluslararası (devletler arası ilişkiler) ve kozmopolitan düzlemin/bağlamın da hukuki olarak düzenlenmesine bağlı olduğu iddiasıdır. Reiss'in belirttiği gibi

Eğer bu insanların özgürlüğü diğer devletlerin eylemleri tarafından tehdit ediliyorsa hukuk/haklar bir devlet içindeki insanlar arasında geçerli olamaz. Hukuk ancak kuralların tüm devletlerde ve uluslararası ilişkilerde geçerli olması durumunda (bir toplumda/devlette) geçerli olur. O halde eğer hukuk her yerde geçerliyse her birey özgürdür.⁴⁰⁸

Bu çerçeveyi aşağıdaki satırlarda önce Kant'ın *Ebedi Barış* başlıklı çalışmasının genel yapısını yeniden çözümleyerek daha sonra ise ahlak metafiziği içindeki hak/adalet ilkesinin felsefi incelemesini yaparak temellendirmeye çalışacağım.

Kant, *Ebedi Barış* adlı yazısında yerel ve evrensel düzeyde bir barış ortamının yani hukuki-siyasi düzenin nasıl oluşturulabileceğinin temel ilkelerini ele alır. Bu makalede, öncelikle, evrensel barış ortamı için gerekli hazırlık şartlarını sıralar. Bu şartlar; somut, hemen atılması gereken adımlar, uygulamaya dönük ve pratik şartlardır. Gizli maddeler taşıyan anlaşmaların geçersizliği, savaş içinde insanlık dışı eylemlerde bulunulmaması, başka devletlerin içişlerine karışmama ve bağımsızlık hakkı, sürekli askeri güçlerin zamanla kaldırılması gibi⁴⁰⁹ uluslararası ilişkilerin barış ilkesine göre yürütülmesine engel olan somut-mevcut durumları ve eylemleri içerir. Kant'ın makalesinde bu çalışmanın yapısı açısından üzerinde daha fazla durulması gereken bölüm, toplumlar arasındaki ebedi barışın temel kurucu ilkelerini (*definitive articles*) ele aldığı kısımdır. Kant'a göre bu tanımlayıcı ilkeler, insanlarca sonradan oluşturulur yani insanlarca kurularak var kılınır.⁴¹⁰ İnsanların toplumsal ilişki, etkileşim ve alışverişlerini düzenlemeye dönük olarak ortak bir şekilde belirlenmiş normlar demetidir.

⁴⁰⁸ Reiss, "Introduction", s. 33.

⁴⁰⁹ Kant, "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", ss. 107-111.

⁴¹⁰ A.g.e. , s. 107.

Kant, yukarıdaki bölümde görüldüğü üzere, insan özgürlüğünü, ahlak yasasının somutlaştığı toplumsal-hukuki düzen içinde mümkün gördüğünden bu küresel barış tasarısının ilkelerini de, hukuk temelinde oluşturur. Kant'ın “birbirini etkileyen her insan, bir sivil anayasayı/hukuk düzenini kabul etmelidir”⁴¹¹ cümlesi bu inanca vurgu yapar. Buna göre insanın toplumsal varoluş düzlemlerinde hak ve özgürlük yani barış ancak hukuk ilkeleri geçerli olduğu zaman mümkündür. Bu görüşün uzantısı olarak Kant, her sivil anayasanın/hukuki yapının şu üçünden birisi olacağını belirtir: (1) bir ulus içindeki insanların sivil haklarına uygun olan (*ius civitatis*) (2) birbirleriyle ilişkilerinde devletlerin haklarına denk gelen (*ius gentium*) (3) evrensel insan türünün üyesi olarak insanların ve milletlerin birbirini etkilediği ölçüde dünya yurttaşlığı haklarına uygun gelen (*ius cosmopolitanum*).⁴¹²

Kant, küresel bir hukuki-siyasi düzenin sağlayacağı ebedi barışın üç tanımlayıcı ilkesini bu temel üzerinde kurar. Tanımlayıcı ilkenin birincisi, “her toplumun/ulusun sivil anayasası/hukuk düzeni cumhuriyetçi olmalıdır.”⁴¹³ Kant için “bir orijinal sözleşme fikrinden doğan tek anayasa, bir ulusun adil yasama sisteminin temellendiği bir hukuki çerçeve olarak, cumhuriyetçidir.”⁴¹⁴ Bu cumhuriyetçi yönetimin temel özellikleri (özgür, eşit ve bağımsız vatandaşlık, güçler ayrımı ve kolektif öz-belirlenim vb.) yukarıdaki bölümde ele alındığından burada sadece bu düşüncenin dayandığı temel fikri hatırlatmakla yetineceğim. Kant, sivil toplumun kuruluşunu ve özelliklerini sosyal sözleşmecî geleneği takip ederek ele alır: insanların sorunlarını ve anlaşmazlıklarını; kendi yargılarına, çıkarlarına ve güçlerine göre çözdükleri bir doğal durumdan genel-ortak iradeleriyle oluşturdukları hukukun egemen olduğu bir sivil/hukuki sosyalliğe geçiş. Siyaset, bu sivil toplum için(de) geçerli olduğundan hukukun yeri, Kant'ın siyaset felsefesinde belirleyicidir. Bu bağlamda, Kant için, orijinal sözleşmenin amacı, hukuki bir çerçeve içinde her bir insanın özgürlüğünü diğerlerininkini kısıtlayamayacak bir şekilde korumaktır. Bu şekilde oluşan sosyo-

⁴¹¹ A.g.e. , s. 111. Bu sayfadaki dipnota bakınız.

⁴¹² A.g.e. , s. 112. Ahlak ve siyaset ilişkisinin ve ahlakın niçin siyaseti öncelediğinin ve hukuki-siyasi düzenin bu üç düzlemi içindeki yerinin değerlendirmesi için ise bakınız; Immanuel Kant, “On The Proverb: That May Be True In Theory But Of No Practical Use”, **Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History and Morals**, Ted Humphrey (çev.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988, ss. 61-106.

⁴¹³ Kant, “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”, s. 112.

⁴¹⁴ A.g.e. , s.112.

politik topluluk yurttaşların ortak iradelerinin kesiştiği genel bir hukuk düzenine dayanır. Kendi oluşturdukları bu hukuk düzeni içinde özgürlük ve eşitlik anlam ve geçerlilik kazanır.⁴¹⁵ Yukarıda ayrıntılı bir şekilde tartışıldığı üzere egemen devletin ideal formunu ifade eden bu hukuki-siyasi düzen, Kant’a göre, vatandaşların özgür, eşit ve bağımsız olduğu cumhuriyetçi yönetimleri tanımlar.

İkinci ilke: “ulusların hakları/hukuku özgür devletlerin oluşturduğu bir federasyonda temellendirilmelidir.”⁴¹⁶ Kant’a göre, egemen-devletlerden oluşan uluslararası ilişkiler/düzen özünde doğa durumunu temsil eder. Sürekli bir çatışma ve savaş olasılığı vardır ve hukuk ve barış güvence altında değildir. Bu yüzden her ulus, kendi güvenliği için tıpkı doğal halden sivil topluma geçişte insanların yaptığı gibi her birinin haklarını koruyacak bir sözleşme yapmalıdır. Kant, bunun bir uluslar/devletler federasyonu olabileceğini düşünür. Bu federasyonla devletlerin içinde bulunduğu doğal halin yıkıcı, anarşik ve adil olmayan durumlarının ortadan kaldırılabilceğini varsayar. Bu varsayımda hukukun yeri önemlidir çünkü toplumlar arasındaki düzeni ve hak temelli ilişkiyi ortak iradeleriyle oluşturdukları bu hukuk kuracaktır. Devletlerin savaş yoluyla değil de bir hukuki çerçevede haklarını korumasını, insanların/toplumların ahlaki ilkelere dayalı yasama faaliyetleri olanaklı kılar. Bir hukuki bir sözleşmeyle oluşabilen bu barış topluluğu, her ulusun/toplumun özgürlüğünü güvence altına alır. Egemen-devletlerin gönüllü birliktelikleri olarak bu barış topluluğu, bir süre sonra aynı ahlaki-hukuki ilkelere sahip yönetimlerin de ilgisini çekecek ve evrensel bir değer olarak küresel ebedi barışa temel olacaktır.⁴¹⁷

Üçüncü tanımlayıcı ilke ise “ kozmopolitan hukuk, evrensel misafirperverlik şartlarıyla sınırlandırılacaktır.”⁴¹⁸ Misafirlik kavramı, Kant’ta tüm dünyanın insan türünün ortak mekânı olduğu fikrine dayanır. Bundan dolayı, her insan yaşamadığı bir ülkeyi ziyaret etme hakkına sahiptir. Ayrıca başka bir ülkeyi ziyaret eden “yabancı”ya düşman olarak yaklaşılmalıdır, eğer bu yabancı barışçıl bir yaklaşım sergiliyorsa, ona bu ülkede kalabilme olanağı sunulmalıdır. İnsanlar arasındaki bu etkileşim, zamanla evrensel bir kamu hukukunun oluşumuna yol verecektir. Kant, her ne kadar doğanın

⁴¹⁵ Kant, “On The Proverb: That May Be True In Theory But of No Practical Use”, s. 75.

⁴¹⁶ Kant, “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”, s.115.

⁴¹⁷ A.g.e. , s.116-17

⁴¹⁸ A.g.e. , s.118.

farklı şekillerde insan türünü ayırttığını (dinsel, etnik ve kültürel) ve farklı toplumlara böldüğünü söylese de aynı zamanda değişik yollarla onları biraya getirdiğini ve onları birleşmeye zorladığını dile getirir. Örneğin Kant, artık toplumların birbirine daha fazla yaklaştığını, karşılıklı bağımlılığın, sosyo-ekonomik etkileşim ve alışverişin arttığını ve bir yerdeki bir hak ihlalinin başka yerde hemen hissedildiğini belirtmektedir. Kant, kozmopolitan hukuk kavramını abartılmış bir düşünce olarak değil ulusal ve uluslararası hukukun tamamlayıcısı ve genel olarak insanların kamusal hakkının bir uzantısı olarak değerlendirir.⁴¹⁹

Küresel ebedi barış fikrinin dayandığı bu kozmopolitan tasavvur, asıl olarak, ahlak metafiziğinde ve hukuk-siyaset felsefesinde temellenir. Bu anlamda Kant'ın toplumsal-siyasal varlık alanının kurucu ve düzenleyici ilkesi olarak gördüğü hak/adalet ilkesine dayanır ve hukukun ve adaletin toplumsal alanın tüm düzeylerini yani kürenin bütününe kuşatacak bir şekilde gerçekleşmiş biçimini temsil eder. Kant'a göre kozmopolitan tahayyül "etik" alanına değil haklar/hukuk (*rights*) kategorisine giren bir konudur.⁴²⁰ Kozmopolitanizm ile hak/adalet arasında içkin bir ilişki vardır. açmak gerekirse Kant, *right* kavramını şöyle tanımlar: "Hak/adalet (*right*) bir kişinin seçiminin bir başkasının seçimiyle özgürlük düşüncesinde temellenen evrensel bir hukuk altında/aracılığıyla biraraya getirilmesini mümkün kılan koşulların toplamına denir."⁴²¹ Bu tanım bir varsayıma dayanır: birden çok aktörün (bireyler ve devletler) varlığına ve etkileşimine diğer bir deyişle insanın toplumsal bir varlık olduğu gerçeğine. Kant'a göre çoğul aktörlerin karşılıklı etkileşimi ancak ahlak yasasının tanımladığı belli kurallar olursa adalet/hak ilkesi üzerine kurulabilir. Karşılıklı etkileşimin adil olabilmesi ve böylece bireysel ve kolektif özgürlük ve hakların gözetilebilmesi hukuki-toplumsal bir çerçeve içinde mümkündür. Bu saptama sınırları belli bir toplumsal yapı ve egemen devletler olarak örgütlenmiş sosyo-politik topluluklar içinde insan-insan ilişkileri için geçerli olduğu gibi uluslararası ilişkilerde devletler arasında ve kozmopolitan dünya düzeninde insanlar ve devletler için de zorunlu bir koşuldur.

⁴¹⁹ A.g.e. , ss.118-19.

⁴²⁰ Kant, **The Metaphysics of Morals**, s. 121.

⁴²¹ A.g.e. , s. 24.

Uluslararası düzen, birden fazla sosyo-politik topluluktan oluştuğundan ve insanlar, egemen-devletlerle olduğu gibi birbirleriyle etkileşim ve iletişim içinde bulunduğundan hukuk ve adalet temelli barışçıl ve özgür ilişkilerin kurulabilmesi için her bir düzlemde (insan toplumsallığının farklı düzlemlerde varlık kazandığı birimlerinde) geçerli olmak üzere bir anayasa yani adalet ilkeleri demeti ve haklar sistemi gereklidir. Sosyo-politik topluluk (insan-insan ilişkilerini içeren toplumsal/ulusal düzlem) ve egemen-devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen sivil ve uluslararası hukukun, cumhuriyetçi ilkeler özgürlük, eşitlik, özerklik ve bağımsızlık üzerine kurulması zorunludur. Fakat bu ikisi yani egemen-devlet ve devletler sistemi seviyeleri kendi başlarına yeterli değildir; gereksinim duyulan şey, hem kolektif insan topluluğunu (devleti) hem de devletlerin etkileşim içinde olduğu uluslararası ilişkileri ve devletler sistemini birlikte içeren kozmopolitan hukuk/adalettir. Böylece “kozmpolitan hukuka dayalı bir anayasada (*ius cosmopolitanum*), karşılıklı etkileşim içinde varlıklarını birarada sürdüren bireyler ve devletler, insanlığın evrensel devletinin vatandaşı olarak görülebilir.”⁴²²

Bu doğrultuda Kant, kozmopolitan hak/adaletin (ebedi) barış için gerekli koşul olduğunu ileri sürmüştür. Ancak kozmosun her tarafında hukuki ve adil bir ortam oluştuğunda yani kozmopolitan hak/adalet ilkesinin dünya ölçeğinde geçerlilik kazanmasıyla bireyler ve devletler özgürlüklerini gerçekleştirebilir ve haklarını koruyabilir. Bireyler ve devletlerin bu şekilde elde edeceği hak ve özgürlükler, geçici ve eksik değil sürekli ve tamdır. Kant için kozmopolitan hak/adalet, hukuki-toplumsal varlık alanının kurucu ve düzenleyici normu ve aklın a priori ilkesi olan “hak ilkesinin” (*the principle of right*) kendinde gerçekleşmiş ve tamamlanmış biçimidir. Yani ilk bölümde tartışılan devletin ahlaki-hukuki bir varlık olarak özerkliği ve egemenliği tam değil eksiktir. Bu bakımdan insanlar; ahlak yasasında temellenen rasyonalite, özgürlük ve (sosyal-siyasal) haklarını sadece devletin egemenliği ve özerkliği altında kalarak elde edemez. Bir başka deyişle insan toplulukları modern egemen devlet biçiminde örgütlenecek bireysel ve kolektif self-determinasyonu ve özerkliği sağlayamaz. Bu yüzden;

⁴²² Kant, “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”, ss. 98-99.

...evrensel ve devamlı barışı kurmak, sadece hak/adalet öğretisinin yalnızca bir parçasını/boyutunu oluşturmaz ayrıca hak/adalet öğretisinin aklın sınırları içindeki nihai amacıdır da; Çünkü barış ortamı, birbirini etkileyecek yakınlıkta birarada yaşayan bir insan topluluğu için benim olan ile senin olanın yasaların önünde ve dahası bir anayasa içinde güvende olduğu tek koşuldur.⁴²³

Bu perspektiften bakılınca, dolayısıyla, ahlaki bir varlık olarak devletin özerkliği, egemenliği ve otoritesi modern siyaset için zorunlu ama tam değil, eksiktir. Ona yüklenen tüm anlam ve değer, ancak kozmopolitan adalet ve hukukun belirleyici olduğu bir hukuki-siyasi dünya düzeni içinde kendini gerçekleştirir. Kısacası ahlak yasasında temellenen hak/adalet ilkesi ancak küresel hukuki-siyasi düzenin tümünü kapsadığı zaman tamamlanır. Ulusal sınırların ötesinde küresel mekanın bütününe etkileşim, ilişki ve iletişimi düzenleyen kozmopolitan hak/adalet ilkesi, bir insanlık topluluğu idealine referansla gerekçelendirilir.⁴²⁴ Kozmopolitan siyaset, dolayısıyla bir amaç olarak insanlık fikrinde temellenen ahlak yasasının a priori ilkelerinin de zorunlu bir sonucudur.

Daha önce de belirtildiği üzere, Kant'ın yukarıda özetlenen kozmopolitanizm düşüncesi çok farklı okumalara tabi tutulmakta ve yorumlanmaktadır. Örneğin Benhabib, Kant'ın metinlerinde yer aldığı biçimiyle *ius cosmopolitanum* kavramının farklı, müphem ve tartışmalı kullanımına dikkat çeker. Kant'ın özellikle *Ebedi Barış* yazısında bu kavrama sadece etik bir anlam yüklediğini ve böylece hukuki ve siyasi sonuçlarını sınırlandırdığını ileri sürer. Kant'taki anlamıyla kozmopolitan hak ilkesinin evrensel misafirperverlik olarak tanımlanmasının yetersiz olduğunu savunan Benhabib, kozmopolitan hukuki-siyasi bir ufkun daha güçlü bir tanıma ihtiyaç duyduğunu belirtir.⁴²⁵ Benzer bir muğlaklığa dikkat çeken Pogge, Kant'ın egemen devlet, devletler birliği ve dünya devleti arasında gidip geldiğini ve kendi ahlak ve hukuk anlayışının mantıksal gereklerini yerine getirmediğini söyler. Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesinin temel mantığının zorunlu bir şekilde küresel insan hakları ve adalet temelli bir kozmopolitan hukuki-siyasi düzeni gerektirdiği iddiasındadır.⁴²⁶ Brown ise, bu anlamda,

⁴²³ Kant, *The Metaphysics of Morals*, s. 123.

⁴²⁴ Bartelson, "The Trial of Judgement: A Note on Kant and the Paradoxes of Internationalism", s. 267.

⁴²⁵ Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge: CUP, 2004.

⁴²⁶ Pogge, "Kant's Vision of a Just World Order", ss. 196-208.

Kant'ın kozmopolitan hak/adalet ilkesini hukuki-siyasi bir kavram olarak yeniden kurmakta ve kozmopolitan bir hukuk ve evrensel bir anayasa için çıkış noktası olarak düşünmektedir.⁴²⁷

Cavallar, literatürdeki farklı kullanımların ve yorumların ayrıntılı bir analizini yaparak Kant'ın kozmopolitanizmin tartışmalı doğasını bütün açıklığıyla ortaya koyar. Kant'ın metinlerinde bu farklı yorumların tümünü destekleyecek kanıtların olduğunu yani bu düşüncesinin farklı kullanımlarının orijinal metinlerden kaynaklandığını, zaten Kant'ın da felsefi sistemini oluşturma sürecinde bu kavramı sürekli yeniden tanımladığını iddia eder. Cavallar, bazılarının göre devletler sisteminin, bazıları için bir dünya devletini tanımlayan kozmopolitan hak/adalet fikrinin aslında Kant'ın tarih felsefesi içinde ele alındığında anlaşılabilirliğini ileri sürer. Kant felsefesinde tarih, ahlaki ve kültürel ilerlemenin yaşandığı alandır. İnsanın rasyonel gelişmesi, ahlaki ve toplumsal ilerlemesini sağlayacak bu ise kozmopolitan bir hukuki-siyasi yapıyla sonuçlanacaktır. Yani savaş sorunu, egemen-devletler sistemi içindeki çatışma, güç mücadelesi vb. sorunlar tarihsel süreçte rasyonelliğin egemen gelmesi ile yerini ahlaki ve kültürel ilerlemeye bırakacak ve böylece barış inşa edilecektir. Dolayısıyla devletler sistemi ve egemenlik temelli bir uluslararası ilişkilerden ve onun ayırtdedici özellikleri olan hayatta kalma ve çatışma ortamından kozmopolitan bir hukuki ve siyasi düzene geçiş, bir ahlaki-kültürel ilerleme ve “tarih” sorunudur ve tam da bundan dolayı bir (tarihsel) evrimi gerektirir.⁴²⁸ Bu açıdan kozmopolitanizm kavramının Kant'ın metinlerinde farklı anlamda kullanımlarının olması bir çelişki değil, sadece daha rasyonel ve toplumsal olarak ileri bir gelişmişlik düzeyinin zamanla yakalanacağına ve mevcut koşulların (devletler sisteminin savaş ve çatışmacı doğasının) bu süreç içinde aşılacağına dayanan ilerlemeci tarih anlayışının sonucudur.

Kleingeld da benzer bir noktadan hareket eder. Öncelikle Kant literatüründe kozmopolitan siyasetin egemen-devlet veya küresel devletler devletinden (*a state of states*) birinin tercih edilerek yorumlandığı tesbitini yapar. Bu literatüre karşın egemen-devlet, devletler topluluğu ve dünya devletinin tümünü içeren ve bir düzlemdeki

⁴²⁷ Garrett Wallace Brown, “Kantian Cosmopolitan Law and the Idea of a Cosmopolitan Constitution”, **History of Political Thought**, Sayı XVII, Sayı 4, 2009, ss. 661-665.

⁴²⁸ Cavallar, **Kant and the Theory and Practice of International Right**, ss. 113-132.

hukuki-siyasi düzenin sağlayacağı hak, özgürlük ve barışın tarihsel evrimle yeni bir düzlemdeki hukuki-siyasi düzeni ve sonuçta küresel bir hukuki-siyasi düzenin kurulmasını sağladığı farklı bir okumasını önerir.⁴²⁹ Bu öneriyle Kleingeld'in arzusu, egemen-devletin ahlaki-hukuki tanımını kozmopolitan siyaset düşüncesi içinde temize çıkarmaktır. Bir başka deyişle kozmopolitan hukuki-siyasi düzen tahayyülü içinde ideal sosyo-politik topluluk biçimi olarak egemen-devlete bir yer açmaktır. Bunu ise tarihin ilerlemeci yorumuna başvurarak yapar. Tekil bir hukuki-siyasi düzenin (egemen-devletin) sağlayacağı ahlaki-rasyonel ve kültürel ilerleme, egemen-devletlerden oluşan gönüllü birlik yerine zamanla bir çeşit dünya devletini zorlayacaktır. Bu yoruma göre egemen-devleti verili kabul eden Kant, bununla birlikte, çağının koşullarını dikkate alarak aklın zorunlu koştuğu evrensel bir devletler devleti fikrini gerekçelendirmiş ama ileriki bir zamana ertelemiştir. Kısacası literatürde yaygın olan egemen-devlet ve evrensel devlet dikotomisi etrafında gelişen yorum yerine, Kleingeld, kozmopolitan siyasete egemen-devletlerin kurucu özne olduğu küresel hukuki-siyasi bir yönetim tanımını önerir.

Archibugi, Kant'ın kozmopolitanizmini ahlakın koşulsuz buyruğu kavramı bağlamında okuyarak kozmopolitan hukuk kavramını dünya vatandaşlığı olarak yorumlamaktadır.⁴³⁰ Bu doğrultuda kozmopolitan hukukun üç temel bileşenine dikkat çekmektedir. İlki, tekil egemen devletlerin demokratik-cumhuriyetçi temel yasalarıdır. İkincisi, devletlerin egemenlik ve bağımsızlığını güvence altına alan uluslararası devletler hukukudur. Son olarak ise egemen-devletlerin ahlaki anlamda uymak zorunda olduğu evrensel geçerli bireysel haklardır.⁴³¹ Kant, egemen-devletlerin özerkliğine dayanan devletler hukukuyla evrensel ahlak ilkelerine dayanan bireysel hakları ortak bir hukuki çerçeve içinde birleştirir. Böylece egemen-devletlerin hem içerde hem de dışarıda (hem devletlere ve özellikle de bireylere karşı) sahip olduğu yükümlüğü tanımlayan evrensel ahlak ilkelerini ortaya koymuştur. Dahası Kant, doğal haklar öğretisinin yasal-siyasi boyutta gerekçelendiremediği temel insan haklarını egemen-devletlerin ahlaki-hukuki varlığını dışlamayarak küresel anlamda geçerli bir vatandaşlık

⁴²⁹ Pauline Kleingeld, "Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and His Ideal of a World Federation", ss. 304-325.

⁴³⁰ Daniele Archibugi, "Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace", ss. 429-456.

⁴³¹ A.g.e. , ss. 451-452

hakkı olarak tanımlamıştır. Bu anlamda kozmopolitan hukuk, bir devletin vatandaşlarının haklarını gözettiği kadar bir devleti olmayan yada cumhuriyetçi bir yönetim altında yaşamayanların sahip olduğu hakları da belirler. Archibugi, ayrıca, Kant'ın kozmopolitan temel hakları koruma mekanizması olarak evrensel bir dünya devletini değil devletler federasyonu ve küresel kurum ve düzenlemeleri öngördüğünü ileri sürer. Demokratik-cumhuriyetçi devletlerin dayandığı temel ilkeler, bu yüzden, küresel hukuki-siyasi düzeni de tanımlar.

Sonuç olarak bu yoruma göre kozmopolitan hukuk kavramı, egemen-devletleri ahlaki-hukuki varlıklar olarak tanıırken ideal sosyo-politik topluluğu tanımlayan temel evrensel ahlak ilkelerinin uluslararası ilişkileri ve küresel kurum ve düzenlemeleri de temellendirmesine gönderimde bulunur. Bir başka deyişle bu perspektif, Kant'ın ahlak felsefesinin merkezinde yer alan eşit, özgür ve rasyonel egemen-öznelerden oluşan küresel bir toplum fikrini egemen-devletlerin imkanının şartı olarak geliştirmeye çalıştığı ölçüde odağı egemen-devlet ve kozmopolitanizmden ahlaki ve özerk özne fikrine kaydırır. Aynı zamanda egemen-devletin belirleyici yerinin bu özne fikrini tanımlayan nitelikler ve bu niteliklerin öngördüğü demokratik hukuki-siyasi ilkeler üzerinden yeniden tanımlanmasına dikkat çeker. Bir başka deyişle modern sosyo-politik topluluk biçimi olarak egemen-devletin yeniden düşünülmesi gereğine ve dolayısıyla insanlık ve sosyo-politik topluluk arasındaki ilişkinin yeniden kurulması ihtiyacını gündeme taşır.

V- EVRENSELLİK, FARKLILIK VE ULUSLARARASI

Aklın ilkelerini eylemlerinin temeli yaparak öz-belirlenim ve özgürlüğünü tarihi-toplumsal varlık alanı içinde gerçekleştirebilen özne fikri, ahlaki-hukuki bir otorite olarak egemen-devlet ve kozmopolitan hukuki-siyasi ideyi tanımlar. Bu aşkın-rasyonel öznelerin ilişki ve etkileşimlerini düzenlemek için kurduğu sosyo-politik topluluk, dışsal özgürlüğü somutlaştırarak kolektif-öz belirlenimi/yasamayı temellendirir. Aşkın öznelerin genel/evrensel iradesinin bedenleşmiş biçimidir ve egemen-özerk bir varlık olarak devletin ideal halini temsil eder. İşte devletin bu ideal biçimi; özgür, eşit ve bağımsız öznelerin kamusal akıl temelinde hukuki-siyasi yasaları ve kuralları düzenledikleri cumhuriyetçi devletlerdir. Kozmopolitan hukuki-siyasi

düzen ise aklın ilkelerine dayanan cumhuriyetçi yasaların geçerli olduğu küresel bir toplumun imkanına işaret eder. Özerk, özgür ve rasyonel bireylerden oluşan bu küresel toplum fikri, aynı ilke ve normlardan oluştuğu için devletin ideal modelinin yani cumhuriyetçi yönetimlerin nihai biçimidir. Bir başka deyişle sosyo-politik topluluğun ideal biçimini temsil eden egemen-devlet ile nihai hali olan kozmopolitan hukuki-siyasi düzen özünde aynı ilkelerin yani pratik aklın ilkelerinin kamusal alanın farklı düzlemlerinde somutlaşmasından başka bir şey değildir.⁴³² Aralarında kategorik bir ayırım veya çatışma değil bir süreklilik ve gereklilik ilişkisi vardır. Kısacası Kant'ın eleştirel felsefesi ve aşkın, özerk ve ahlaki özne kavramı temelinde bakıldığında kolektif öz-belirlenimi ifade ettiği için ahlaki-hukuki bir varlık olarak tanımlanan egemen devlet ile bireysel ve kolektif özerkliğin hukuki-siyasi nihai ufku olarak kozmopolitan siyaset arasında ilke olarak bir gerilim olamaz. Kant'ın yapmaya çalıştığı sonuçta tarihi-toplumsal alanın bütün düzlemlerinde aşkın öznenin özerkliğinin koşullarını ortaya koymaktır.⁴³³

Kant'ın bu açıklaması, aynı zamanda, onun insanlık ve sosyo-politik topluluk arasında kurduğu ilişkiyi ve bu ilişki üzerinden tanımlanan uluslararası fikrini de temellendirir. Yukarıdaki tartışmadan anlaşılacağı gibi devlet egemenliği ilkesi, öncelikle öznelerin üretim, değişim, iletişim ve adalet ilişkilerini düzenleyen bir otoriteye ve bir güç/iktidar birimine işaret eder. Hukuki bir kavram olarak genel yasaları öngörür ve bu yasaların meşru zor kullanma yetkisini ifade eder. Her türlü adil olmayan zor kullanma yetkisi sorununu mutlak egemen olarak devlete havale ederek çözer. Aynı zamanda tarihi-toplumsal bir kavram olarak belirli bir sosyo-politik topluluğu ima eder. Bir sosyo-politik topluluk içindeki öznelerin yaptığı yasalara dayanan hukuki-siyasi düzeni içerir. Bu anlamda egemenlik genel iradenin nüfuz ettiği yasalar ve siyasal kurumlar aracılığıyla siyasal varlığın tümüne yayılması ve manevi bir kişilik

⁴³² Eleştirel felsefe ve aklın kamusal kullanımı ile kozmopolitan siyaset arasındaki ilişki için ayrıca bakınız; Archibugi, "Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace", ss. 443. Kant'ın aklın kamusal kullanımı ve eleştirisi hakkındaki görüşleri için bakınız; Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'" , **Kant: Political Writings**, H.S. Reiss (ed.), H.B. Nisbet (çev.), Cambridge: Cambridge University Press, 2.Baskı, 1991, ss.54-60.

⁴³³ Kant'ın ahlak felsefesinde özerklik, egemenlik ve faillik temalarının ayrıntılı bir değerlendirmesi için bakınız; Andrew Reath, **Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory**, Oxford: Oxford University Press, 2006.

kazanmasıdır.⁴³⁴ Bir topluluğun kolektif öz-yasama, yönetim ve belirlenimidir. Bu yüzden egemen-devlet, dolayısıyla, özgürlük, eşitlik ve adaletin kolektif bir şekilde gerçekleştirildiği zaman ve mekan olan bir sosyo-politik topluluk fikrini tanımlar. Bununla birlikte bu tekil sosyo-politik topluluk fikrinin imkanının şartı ise Kant'a göre aklın temel idesi olan insanlık ve bu insanlığın fikrinin yapılandığı kozmopolitan siyasal tahayyüldür.

Yukarıdaki bölümlerde tartışılan akıl eleştirisi ve ahlak metafiziğine yerleşik insanlık fikri, tarihi-toplumsal deneyimin imkanının şartını kendinde içeren evrensel kavramlara ve biçimlere dayanır. Ahlak yasasına göre eyleyen özgür ve özerk özne/insanlık, bu tarihi-toplumsal deneyimin ve bu deneyimin belirli bir sosyo-politik topluluk içindeki imkanının koşullarını ve sınırlarını çizer. Bu insanlık fikri, mümkün bir insanlık topluluğu fikrini kendinde içerir; akıl zorunlu olarak bu topluluğu emreder ve sosyal ve siyasal eylem ve varoluşun nihai amacı, bu (ahlaki) insanlık topluluğudur. Bu noktadan bakıldığında kozmopolitan siyaset düşüncesi, bu insanlık fikrinin küresel mekanda hukuki-siyasi somutlaşmasıdır. Küresel bir hukuki-siyasi düzen, kurum ve uygulamalar, bu insanlık fikrinin nihai noktadaki gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Bu iki açıklama biraraya getirildiğinde, ideal sosyo-politik topluluk biçimi olarak egemen-devletler, aşkın insanlık fikrinin gerçekleşmesi olarak kozmopolitan hukuki-siyasi tahayyülle kesişmiş olur. Aklın zorunlu bir şekilde öngördüğü iki fikir, bu yüzden, birbirini gerektirir. Egemen-devlet ile kozmopolitan siyaset düşüncesi, Kant için, modern toplumsal-siyasal tahayyülü ve yaşamı birlikte tanımlar. Egemen-devlet zorunlu olarak kozmopolitan bir formu yani evrenselliği (cumhuriyetçi yönetimlerinin dayandığı evrensel yasalar/nitelikler), kozmopolitanizm ve evrensellik zorunlu olarak (aşkın öznenin özgürlük ve adalet arayışının gerçekleştiği ilk ve yakın tarihi-toplumsal birimi) egemen-devlet siyasetini ima eder. Kant'ın ahlak metafiziğine dayalı bu saptama aynı zamanda tarih felsefesinin temel iddialarıyla desteklenir. Yukarıda değinilen tarihsel ilerleme fikrinden hareketle söylemek gerekirse bu gereklilik ilişkisi *polis*'den *kosmopolis*'e açık bir amaçsallık, düz ve zorunlu bir ilerlemeyi içerir.

⁴³⁴ Bartelson, "The Trial of Judgement: A Note on Kant and the Paradoxes of Internationalism" s. 266.

Kant felsefesinde uluslararası fikri, evrensellik/insanlık ve sosyo-politik topluluk/tikelliğin kesişmesidir. Aşkın özneler için özgürlük ve adalet, sadece, belirli bir sosyo-politik topluluğu temsil eden egemen-devletler içinde değil aynı zamanda egemen-devletlerin ötesinde küresel siyasal-hukuki düzende gerçekleşir. Egemen-devlet, belirli bir topluluğun kolektif özgürlük ve özerkliğini ifade ederken, kozmopolitan siyaset egemen devletlerin ve aşkın öznelerin özgürlük ve haklarının nihai anlamda güvence altına alındığı insanın tarihi-toplumsal deneyiminin nihai mümkün alanı olarak küresel hukuki-siyasi bir yapıya işaret eder. Bu anlamda belirli bir sosyo-politik topluluğun öz-yasaması olarak egemen-devletin ahlaki-hukuki özerkliği ile ahlaki bir ödev olarak kozmopolitan hukuki-siyasi düzenin gerekçelendirilmesi birlikte Kant'ın küresel siyaset/uluslararası fikrini tanımlar. Bir taraftan aşkın özne ve insanlık fikrinin tanımladığı bir kozmopolitan tarihi-toplumsal varlık alanı diğer taraftan ideal sosyo-politik topluluk olarak (cumhuriyetçi) egemen-devlet/ler, birlikte ve aynı anda, modern siyasal yaşamın ayrılmaz bileşenleridir. Bu anlamda aşkın/özerk özne, egemen-devlet ve uluslararası arasında bir süreklilik ve devamlılık vardır ve bu devamlılık, bilfiil aşkın öznenin öz-yasama yoluyla tarihi-toplumsal varlığının imkanının farklı düzlemlerdeki (ulusal, uluslararası ve kozmopolitan) belirlenimlerine işaret eder.

Bu yüzden uluslararası ve küresel siyaset fikrini tanımlayan egemenlik ve bireysel ve kolektif öz-yasama ilkesine dikkat çekmek gerekir. Bir başka deyişle belirli bir şekilde tanımlanan siyaset fikrinin mümkün alanı olarak uluslararası, belirli bir özne ve kolektif kimlik kurulumunu ve bu kurulumla eşlik eden belirli bir hukuki-siyasi düzeni içerir. Küresel siyasal mekanın belirli bir şekilde yapılanmasına işaret eder. Açmak gerekirse bu küresel siyaset fikri, aşkın öznenin hem kolektif kimliğini hem de farklılığı öz-bilinci üzerinden kurması anlamına gelir. Aşkın özne, belirli bir küresel hukuki-siyasi yapı içinde sadece bireysel ve kolektif kimliği tanımlamakla kalmaz aynı zamanda kendisini ötekenden ve insanlığın geri kalanından farklılaştırır. Bu farklılaştırma üzerinden nitekim kolektif bir özne olur ve kolektif bir özne olarak küresel siyasete dahil olur. Küresel siyasetin imkanı, dolayısıyla bir taraftan evrenselliğin bir tikellik içinde tanımlanmasıyken yani farklılığın inşasıyken diğer yandan farklılığın birlik/evrensellik içinde kendini var kılması ve korumasıdır. Kimlik

ve farklılığın aynı anda kolektif özne ve küreseli inşasıdır. Bu anlamda uluslararası, belli bir yol ve yordama göre yapılan sınır çizme, tanımlama, ayrıştırma, farklılaştırma üzerinden devletin içinde ve egemen-devletler arasındaki modern hukuki-siyasi varoluşu tanımlar. Yukarıda değinilen üç meşru otorite alanı, özgürleşim mekanı ve geçerlilik ölçütü aracılığıyla çalışır. Bu eylem ve faillik alanları, modern bireyci özne, egemen-devlet ve egemen-devletler düzenidir ve bunlara dayanan sınırlama ve dışlamalardır.⁴³⁵

Bu saptama dört temel noktadan hareketle ayrıntılandırılabilir. İlk olarak yukarıda da uzunca bir şekilde ele alınan nesnelliğe sahip aşkın özne fikri; öznellik ve nesnelik karşıtlığına bağlı olarak, kendi nesnesini/dışarısını/gerçekliğini kurar. Özne kendini, nesnelliğini kendisinin tanımladığı gerçeklik ve dünya aracılığıyla ayırteker ve böylece başka bütün varlık ve varoluş biçimlerinden ve dışarıdan yani genel dünyadan başkalaştırır. Öznenin bu çifte dışarısı ve buna dayalı siyaset fikri kendi uluslararası yaratır; kendi belirlediği dünya/nesnel gerçeklik içindeki herşeyi kapsayan uluslararası; aslında içselleştirme olduğu için aynı zamanda dışlama ve dışarıda bırakmaya dönüşür. Bu yüzden modern siyasal ve sosyal eylem, biricik ve istisnai yapısını kurar; neyin, nerenin ve kimin siyasal ve sosyalliği belirleyen normun içinde olduğunu saptar ve hiç kuşkusuz modern devletin içini değil modern uluslararasının ufkunun sınırlarını da çizer. Son olarak eğer modern siyaset ve uluslararasının ötesine geçilecekse yani Kant'ın insanlık ve sosyo-politik topluluk ve kozmopolitizm ve egemen-devlet üzerinden tanımladığı modern siyasal/küresel tahayyül, yeniden düşünölmek zorundaysa bu; modern özne, egemenlik ve uluslararası fikri arasında kurulan kurucu ve diyalektik ilişkinin ve bu ilişkinin ima ettiği belirleme, tanımlama, sınırlama ve ayrıştırmanın, kısacası dahil etme ve dışlamanın, yeniden tanımlanması gerekir.⁴³⁶

Belirli bir bireysel ve kolektif özne kurulumunu içeren modern uluslararasının bu tanımı, Avrupa modernitesi bağlamı ve sömürgecilik dışında düşünölemez. Avrupa'nın modernite tecrübesinin başka kültür, sosyo-politik topluluk ve tarihsel tecrübelerle karşılaşmasıyla birlikte değerlendirildiğinde hakkıyla anlaşılabilir. Tam da

⁴³⁵ R.B.J. Walker, "The Doubled Outsides of the Modern International", **The Fifth International Conference on Diversity in Organizations, Communities and Nations**, Beijing-China, 30 Haziran-3 Temmuz, 2005 ss. 1-10.

⁴³⁶ Walker, "The Double Outsides of Modern International", s.2.

bu yüzden Kant'ın aşkın özne fikri temelinde kozmopolitan siyaset ve egemen devlet ile evrensellik ve tikellik arasında kurduğu bu ilişkinin modern uluslararası fikrinin ufkuna, bir diğer deyişle, modern siyasetin küresel sınırlarına işaret ettiği de söylenebilir.⁴³⁷ Kant'ta somutlaşan modern uluslararası fikri, özünde küre ölçeğinde farklı tarihsel ve toplumsal yapılara ve sosyo-politik topluluk formlarına sahip tüm insan topluluklarını içeren yekpare bir vizyonun (yani özerk özne, egemen-devlet ve uluslararasıının tanımladığı bir küresel siyaset fikrinin) imkansızlığı anlamına gelir. Bu anlamıyla küresel siyaset, en başından itibaren, sınırlı ve eksik bir çaba olarak başlar. Açmak gerekirse eleştirel bir Kant okuması yapan Franke'ye göre Kant, aslında "insan yaşamının çalışılabileceği, yargılanabileceği ve gerçekleştirilebileceği nihai sınırlar"⁴³⁸ ile ilgilidir. Bu anlamda modern egemen devlet, pratik akıl ilkelerinin geçerli olduğu bağlamı ve modern insanın yaşam deneyiminin koşullarını belirleyen biricik koşul olarak belirli bir siyaset ve sosyal etkileşim ve iletişimin uluslararası bağlamını da tanımlar. Meşruiyeti kendinden menkul varlıklar olarak egemen-devletler, aynı zamanda, insanlık bütününe açıklayan ve evrenselliğin kendinde somutlaştığı tekil birimlerdir. Uluslararası ve insanlık hakkında bilgi iddiaları ve bu kategoriler için geçerli normatif ilkeler, temelde, egemen-devletlerin kurucu ve belirleyici faillik konumunu onaylamaya ve pekiştirmeye dönüktür.

Bu perspektiften bakıldığında uluslararası, küresel, kozmopolitan ve insanlık gibi tümeller, tikel bir bakış açısından temellenir ve ilke olarak sayısız ve sonsuz tikellik, farklılık ve çeşitliliğin evrensellik ve tümellik adına üstünün örtülmesi ve karartılmasıyla sonuçlanır. Bu özne ve devlet fikrine benzemeyen hiçbir tarihsel ve toplumsal tecrübe ve özne anlayışları bu uluslararası fikrinin içinde yer bulamaz. Bulamamakla da kalmaz modern siyaset uygulamasının (özellikle egemen-devlet siyasetinin) kendini yeniden üretiminde yani uluslararası bireysel ve kolektif failin sürekliliğini sağlamada kurucu ama dışlanmış ötekisi işlevini yerine getirir. Franke'ye göre, Kant'ın modern dönemin temel sorunsalını çözmeye dönük bu çabası, aynı zamanda, düşünürün eleştirel projesinin sınırlarını tanımlar ve bu sınırların kendisi, modern siyasal tahayyülün ve uygulamanın ufkunu belirler: bu sorunsal, tüm modern

⁴³⁷ Mark F.N. Franke, **Global Limits: Immanuel Kant, International Relations and Critique of World Politics**, Albany: State University of New York Press, 2001.

⁴³⁸ A.g.e. , s. 4.

düşünceyi tanımlayan birey ve kozmopolitan ile egemen devlet ve uluslararası ikilikleridir.⁴³⁹ Kant, bu yüzden, kozmopolitan siyaset düşüncesiyle aşmaya çalıştığı egemen-devlet merkezli tikelci siyasal ontolojiyi, yeniden üretmek gibi bir sorunla karşı karşıya kalır. Örneğin “kozmpolitan misafirperverlik” kavramıyla vatandaş olmayanlara yani yabancılara karşı etik ilginin genişletilmesi fikri dahi sınırlı ve koşulludur. Küresel vatandaşlığı ima etse de asıl olarak küresel siyasette egemen devletin merkeziliğini pekiştirir çünkü misafirperverliğin koşullarını ve bu ilkenin ima ettiği siyasi ödevleri belirleyen hala egemen-devletin kendisidir. Sorunu aşmak için yabancı, devletsiz, mülteci, sürgün vb. kategorileri ilk başta yaratan politik öznenin kendisine başvurulur. Sonuçta “çözmeye çalıştığı” egemen-devlet siyasetine içkin “etik-siyasal meseleleri yeniden üretir.”⁴⁴⁰

Kant’ın aşkın idealizmi, bir akıl eleştirisi olarak okunduğunda ve bu doğrultuda bu eleştiri, politik ve pratik karakteriyle birlikte aklın otoritesinin sınırlarının modern sosyal ve siyasal yaşamdaki yerinin saptanmasına dönük bir girişim olarak görüldüğünde yukarıdaki yorum daha iyi anlaşılır. Hutchings’e göre Kant’ın eleştirel felsefesi, hem aklın sınırlarına işaret eder hem de eleştiri sürecinde aklın bu sınırları aşma gücüne ve öz-yasama potansiyeline dayanır ve bu anlamda Kant’ın akıl eleştirisi en baştan imkansız bir görev yüklenir. Eleştirel siyaset düşünürü olarak Kant’ın modern siyaset düşüncesi, bu yüzden aslında otoriteryan ve tektipçi değil çoğulluk, çeşitlilik, çelişkiler ve gerilimlerin deneyiminin imkanını amaçlar.⁴⁴¹ Nitekim Kant’ın devlet, hukuk, barış ve kozmopolitan siyaset düşüncesi; aşkın özne ile somut özne, aşkın akıl ile ampirik-fenomenel dünya, ahlak ile hukuk/siyaset ve doğa ile akıl/özgürlük arasındaki gerilimli ve paradoksal ilişkinin bir yansıması olarak yargısal ve diyalektik yani bağlam duyarlı ve tikellikler merkezli bir okumaya tabi tutulmalıdır. Ahlakın bir uzantısı olarak siyasal ve sosyal eylem tekil bir devlet içinde bitmez, uluslararası ve küresel bir bağlama ihtiyaç duyar ama küresel bir belirlenime kavuştuğunda dahi ampirik ve tarihsel olanı bütünüyle kuşatamaz, tekil ve somut olana geri döner. Tarihsel ve somut olan tüketilemez, daha da somutlaştıracak olursak, küresel hukuki-siyasi yapıya yekpare bir form dayatılamaz.

⁴³⁹ A.g.e. , ss. 4-24.

⁴⁴⁰ Brasett ve Bulley, “Introduction: Ethics in World Politics: Cosmopolitanism and Beyond”, s. 44.

⁴⁴¹ Hutchings, **Kant, Critique and Politics**, ss. 1- 8.

Akıl eleştirisi, dolayısıyla, egemen-özne ve egemen devlet temelli veya insanlık veya kozmopolitan siyaset merkezli bir siyasal ve sosyal konumlanmaya karar verdiği anda aynı zamanda sınırlarının farkına varır; kendisiyle çelişir. Uluslararası ve insanlık ya da özgürlük ve adalet nesnesi egemen devlet kendinde karşıtını, çelişkileri ve belirlenmemişliği bulur. Bu yüzden Kant'ın eleştirel bir okuması belki bize tarihin ve toplumsal varlık alanının açık uçlu, saptanamaz ve tüketilemez yapısına⁴⁴² saygı duymayı ve bu duyarlılığa dayanarak evrensel ve tikel, ahlak ve siyaset ve insanlık ve sosyo-politik topluluk arasındaki ilişkinin her kurulumunun keyfi ve göreceli niteliğini gözden kaçırmamız gerektiğini öğretir. Bir başka deyişle Kant'ın aşkın özne fikri, hakikat anlayışı ve evrensel ahlak yasaları; somut özneyi/kimliği, tarihsel-toplumsal bağlamı ve farklılığı/çeşitliliği ve somut ötekinin varlığını dikkate alacak bir şekilde yeniden okunmalıdır.

Bu doğrultuda yapılması gereken şeylerden ilki, modern aşkın özne, egemen devlet ve uluslararası arasında kurulan spesifik ilişkinin yeniden tanımlanmasıdır. Seyla Benhabib'in çalışmalarını⁴⁴³ bu bağlam içinde yorumlamak mümkündür. Benhabib, intersubjektif olarak kurulan özne, egemen-devletin ötesinde demokratik bir sosyo-politik topluluk fikri ve kozmopolitan/evrenselci bir siyaset düşüncesi veya kısacası moral evrenselcilikle etik tikelciliği uzlaştırma kaygısından hareketle Kant'ın aydınlanmacı önyargılarını ve Avrupa merkezçiliğini hemen yukarıdaki son birkaç paragrafta dile getirilen eleştirileri dikkate alarak düzeltmeye çalışır. Öznenin topluluk içindeki etik, intersubjektif ve sosyal kurulumundan hareket eder.⁴⁴⁴ Kimliğin, toplumsal cinsiyet, sınıf, kültür, din ve ulus temelli bir tarihi-toplumsal varlık olarak somut ötekiyle karşılıklı kurucu ilişkisini öngörür. Aşkın özne yerine evrenselci bir etik bakış açısından içkin, somut ve sosyal bir özne fikrini önerir. Bu özne fikri kabaca

⁴⁴² Bartelson, "The Trial of Judgement: A Note on Kant and the Paradoxes of Internationalism", 269.

⁴⁴³ Seyla Benhabib, genel anlamda çalışmalarında evrenselci söylem etiğiyle eleştirel/feminist bir toplulukçu bakış açısını birleştirmeye çalışır. Seyla Benhabib, **Situating The Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**, Cambridge: Polity Press, 1992; Seyla Benhabib, **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era**, Princeton: Princeton University Press, 2002.

⁴⁴⁴ Janna Thompson da topluluğun, evrensel ahlaki ödevlerin ve kozmopolitan vatandaşlığın gereklerini yerine getirmedeki işlevine ve topluluk kimliğinin öznenin etik bilincinin oluşumundaki yerine dikkat çeker. Bu saptamadan hareketle Kantçı etik ve kozmopolitanizm ile topluluk kimliğinin birlikte düşünülmesi gerektiğini savunur. Janna Thompson, "Community Identity and World Citizenship", Daniele Archibugi, David Held ve Martin Köhler (ed.), **Re-Imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy**, Stanford: Stanford University Press, 1998, ss. 179-197.

tarihi-toplumsal bir bağlam, bu bağlam içindeki farklı, içiçe ve karmaşık sınıfsal, dini, kültürel ve politik yaşam alanlarının diyalektik etkileşimi ve ortak/genel iradenin ve bilincin zemini olarak bir topluluk içinde gelişir. Diğer taraftan bu yerleşik benlik/özne ve topluluk fikri; intersubjektif ve rasyonel tartışmayla kurulan evrensel etik ilkeler üzerinden işler ve sürekli bir şekilde yeniden kurulur.

Öznenin, topluluk ve insanlık bağlamındaki kurulumu; egemen devlet ve küresel siyaseti de tanımlar. Bu bağlamda Benhabib, Kant'ın da yukarıda ele alınan cevabının çözmeye çalıştığı modern siyaset düşüncesinin temel sorunsalına, evrensel/kozmopolitan normlar ile egemen-devletin mutlaklığı arasındaki gerilime, kendi deyimiyle, demokratik meşruiyet açmazına dikkat çeker. Bu açmazın temelinde demokratik egemen-devletin; meşruiyetini, bir taraftan, koşulsuz bir şekilde bağlı olduğu evrensel moral ve ahlak ilkelerden alırken, diğer taraftan, belli bir zaman ve mekanda ortak tarih ve kültürün tanımladığı tekil bir topluluğu öngörmesi yatar. “Her öz yasamanın” aynı zamanda bir “öz-kurulum-belirlenim” olduğu düşünüldüğünde demokratik siyaset özünde bir bireysel ve tekil kolektif kimlik inşasıdır ve sınırlar çizer, dışlamalar içerir. Yalnız bu kurulum, dahil etme ve dışlama evrensel geçerli olduğu iddia edilen normatif ilkelere de dayanır. Benhabib, cumhuriyetçi öz-yönetim ile kozmopolitan adalet arasındaki bu gerilimin egemen-devlet ve sınırlı vatandaşlık yerine halk egemenliğine (*popular sovereignty*) dayanan esnek, dışlayıcı olmayan, kuşatıcı bir topluluk kavramıyla ve evrensel-kozmopolitan moral ilkelere bağlılığının tanınmasıyla hafifletilebileceğini söyler. Kolektif kimliğin tanımladığı benlik, sınır ve topluluk kozmopolitan moral ilkeler aracılığıyla öteki, uluslararası, farklılık/çeşitlilik ile diyalojik ve intersubjektif etkileşim içinde yeniden tanımlanabilmelidir. Bir başka deyişle kolektif benliğin tanımladığı sosyo-politik topluluk, ancak intersubjektif olarak kabul edilmiş evrensel normlara ve temel insan haklarına uygun olduğu zaman meşru siyasal bir varlık olarak tanınır.

Benhabib, buradan hareketle, yani egemen-devlet ile kozmopolitan hukuk arasında bağı kopartarak, vatandaşlığın ötesinde geçerli olan bağlayıcı normların siyasal sonuçlarını teslim ederek ve dolayısıyla kimlik ve farklılık/çeşitlik temelinde bir (küresel) siyaset düşüncesi tanımlayarak yabancının, dışlanmışın, yurtsuzun ve

göçmenlerin haklarının gerekçelendirilebileceğini iddia eder. Kozmopolitan bir siyaset ve/ya meşru bir devlet siyaseti ancak modern egemen-devlet siyaseti ve egemen-devletler düzeni içinde siyasal bir varlık ve “gerçek anlamda insan” olarak tanınmamış kimseleri ve kolektif kimliklerin dahil edilmesiyle ve küresel bir toplumsal-siyasal düzen idealiyle mümkündür.⁴⁴⁵

Benhabib’in Kantçı kozmopolitan ideali eleştirel bir biçimde yeniden kurma çabası dahi aslında somut ötekinin gerçekliğini, eşit varolma ve katılma hakkını ve muhalif/eleştirel olasılıklar ve alternatif ufuklar sunabilme imkanını tanımakta yetersiz kalır. Farklı tarihsel ve toplumsal deneyimlerle diyalog ve karşılıklı kuruluşu öngörmekle birlikte bu sürecin/kurucu ilişkiselliğin içeriğini, yol ve yöntemini en başından tek taraflı olarak tanımladığından farklılık, öteki ve çeşitliliğin sınırlarını da çizer. Mümkün ve meşru özne ve eylem alanlarının niteliğini ve kapsamını (örneğin egemen-devletin ötesinde bir sosyo-politik topluluk fikrini veya ulusal siyasal aidiyetin ötesinde yerel ve bölgesel aidiyet biçimlerini) tanımlayarak kısıtlar. Kimin hangi şartlarda nasıl katılacağıyla ilgili sınırlamalar koymak yoluyla, bireysel ve kolektif öznenin ve küresel siyasal düzeninin alternatif kavramsallaştırmalarıyla sahici ve yapıcı bir yüzleşmeyi gerçekleştirmekten uzak durur. Söz konusu tanıma edimi ise en fazla kendi üzerine bir öz-muhakeme ve sorgulama sonucu ortaya çıkan tef taraflı bir açılım olarak belirir. Bu haliyle en iyimser bakışla eksik kalır ve diğer tikelliklerin katılımına muhtaçtır. Ortak toplumsal-siyasal varlık koşullarının belirlenmesinde intersubjektif olarak kurulmuş normlar aracılığıyla gireceği bir etkileşim, paylaşım ve iletişim ile tamamlanmayı bekler.

Küresel siyasetin evrensel normatif ufkunu kaybetmeden çeşitliliği ve farklılığı içermesi, öncelikle, farklılığı/çeşitliliği olduğu gibi kabul etmek, tikel gerçekliğini bir olgu olarak teslim etmek ve farklılığın/çeşitliliğin kendi adına konuşmasına ve farklılığını kurmasına izin vermekle başlar. Açmak gerekirse modern özne, sosyo-politik topluluk ve insanlık kavramlarından farklı bir insanlık, benlik, ahlak, topluluk ve siyaset tanımlarına sahip olan çeşitli tarihsel ve toplumsal tecrübelerin varlığı, küresel

⁴⁴⁵ Seyla Benhabib, **The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens**, Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Seyla Benhabib vd. , **Another Cosmopolitanism: The Berkeley Tanner Lectures**, Robert Post (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 2006.

sosyal ve siyasal mekanın bir gerçekliği olarak kabul edilmelidir.⁴⁴⁶ Kısacası modern siyasal formun dışında kalan farklılık/çeşitlilikler, tanınmalıdır. Ayrıca farklı tarihi-toplumsal tecrübelerin bu kavramlarla ilgili tanımlama, gerekçelendirme ve yöntem önerileri, birlikte varoluşun koşullarını somutlaştıran küresel siyasetin oluşumunda, eşit ve geçerli bir yere sahip olmalıdır. Küresel siyasetin yapı, kurum ve işleyiş mekanizmaları, bir başka deyişle çoğul sosyo-politik toplulukların birlikte varoluş koşulları, bu tikellikler ve tarihsel-toplumsal yapıların adil ve eşit etkileşim, alışveriş ve kısıtlanmayan iletişimiyle kurulmalıdır. Ayrıca vurgulanması gereken bir diğer nokta ise çoğul sosyo-politik toplulukların birlikte yaşama koşullarını küresel insanlık tarihi içinde değerlendirmek gereğidir. Bu anlamda insanlık tarihini ve birikimini modern tarihi-toplumsal yapıyı mutlaklaştırarak tasdik etmek için kullanmak yerine bu birikimin çoğul ve farklı kökenlerine hakkını vererek eleştirel değerlendirmeye tabi tutulmalıdır.⁴⁴⁷ Başa dönecek olursak Kant'ın kozmopolitan siyaset düşüncesinin sınırlarını gösterdiği ve Benhabib'in dikkat çektiği temel sorun tam da bu tikelliklerin kendi gerçekliğini ve dünyasını ifade etmesine izin verip samimi bir diyalog ve iletişimin yöntem ve mekanizmalarını birlikte oluşturmak yoluyla yapılacak sahici bir yüzleşmeyle aşılabilir.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Yirminci yüzyılın başlarında bir grup Rus entelektüelin çalışmaları, burada özellikle anılmalıdır. Avrasyacılık olarak bilinen bu hareket; özne, topluluk, siyaset, tarih, mekan ve en önemlisi de farklılıklarla birlikte yaşama tecrübesi üzerine özgün bir fikri sistem ortaya çıkarmıştır. En genel anlamda Avrupa'dan farklı olarak Avrasya'nın coğrafi ve kültürel olarak bir bütün olduğu fikrine dayanan bu düşünce sisteminin, insan-doğa-toplum arasındaki ahengi ve farklılık/çeşitlilik ile birlik/aynılık arasında katmanlı-esnek bir uyumu temellendirmeye çalıştığı söylenebilir. Bu hareketin önemli yazılarının bir derlemesi için bakınız; Ilya Vinkovetsky ve Charles Schlacks (Ed.), **Exodus To The East: Forebodings and Events an Affirmation of the Eurasians**, Idyllwild: Charles Schlacks Jr. Publisher, 1996. Bu hareketin en önemli isimlerinden Trubetzkoy'un yazıları, yukarıdaki tartışma açısından özellikle dikkat çekicidir. Nikolai Sergeevich Trubetzkoy, **The Legacy of Chenghis Khan and Other Essay on Russian Identity**, Anatoly Liberman (Haz.), Ann Arbor: Michigan Slavic Publications, 1991. Farklı kültür ve medeniyetlerdeki akıl, benlik, özgürlük, topluluk kavramlarını inceleyen ve küresel siyasetin metafizik tanımı için modernitenin ötesindeki imkânlara bakan bir çalışma için bakınız; Ralph Pettman, **Reason, Culture, Religion: The Metaphysics of World Politics**, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.

⁴⁴⁷ Dünya tarihi ve sosyo-politik topluluklar arası ilişkileri, bu yönde ele almaya ve çoğul siyasal yapılar, halklar ve kültürlerin birlikte yaşama tecrübelerini tarih içindeki değişik örnekler üzerinden anlamaya çalışan bir çalışma için bakınız; Donald J. Puchala, **Theory and History in International Relations**, London: Routledge, 2003.

⁴⁴⁸ Bu yöndeki birkaç çalışma için bakınız; Michalies S. Michael and Pablo Petito (Ed.), **Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions and Civilizations in International Relations**, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009. Küresel siyaset çalışmalarında kültür ve medeniyet kavramlarının kullanımının eleştirel bir değerlendirmesi için bakınız; Martin Hall ve Patrick Thaddeus Jackson, **Civilisational Identity: The Production and Reproduction of "Civilization" in International Relations**, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007.

VI- SONUÇ

Aslında son kısımdaki tartışmayla birlikte Kant'ın bu bölümün tüm kısımlarında ele alınan düşüncelerinin genel bir değerlendirmesi yapılmış oldu. Bu bölümde yapılan tartışmaların içeriğini tekrar özetlemek yerine sonuç kısmında hemen yukarıdaki kısmın bıraktığı yere odaklanarak devam etmek istiyorum. Kant felsefesi, en genel anlamda doğa-özgürlük, fenomen-numen, aşkın özne-tarihsel dünya ve ahlak-siyaset arasındaki gerilimler üzerinde yükselir. Kant, bir taraftan, doğa yasalarının gerekliliğinden ve belirleniminden bağımsız insanlık fikrini, özgürlük ve ahlak yasasının aşkın ve numenel tanımıyla temellendirilir. Diğer taraftan aşkın öznenin, fenomenel yani tarihi-toplumsal dünyadaki belirleniminin sınırlarına dikkat çekilir. Ahlak-siyaset ve insanlık-sosyo-politik topluluk ilişkisi, özgürlük-gereklik ve akıl-doğa arasındaki gerilimli ilişkinin bir uzantısıdır. Ahlak, öznenin/insanlığın imkanının aşkın koşullarını belirlerken tarihi-toplumsal dünyada çoğul bireylerin birlikteliğinin tanımladığı siyasetin sınırlamalarıyla karşılaşır. Diğer taraftan siyaset, ahlaki varlık olarak insanlığın bireysel ve kolektif özerklik ve özgürlüğünün tarihi-toplumsal belirlenimini ifade eder. Kant, ahlak-siyaset arasındaki gerilimi, insanlık tarihine yüklediği ahlaki-kültürel ilerleme niteliğiyle aşmaya çalıştığı ve bu anlamda ahlakın ve hukukun mümkün alanı olarak egemen-devleti öngördüğü ölçüde aşkın özne fikrinin ahlaki-rasyonel temellendirmesinin zorunlu bir şekilde öngördüğü kozmopolitan siyasal ideal ile egemen-devlet siyaseti birbiriyle örtüşür. Bu yüzden insanlık-sosyo-politik topluluk ve ahlak-siyaset arasındaki bu sorunlu ilişki, modern uluslararası fikrini tanımlayan, bu anlamda Kant'ı modern siyasal tahayyülün ve siyaset pratiğinin ötesinde eleştirel bir düşünür olmaktan çıkarıp modern siyaset söyleminin temsil edici bir örneği haline getiren, kozmopolitanizm ve egemen-devlet siyaseti fikrinde en somut bir biçimde ortaya çıkar.

Modern siyaset (ulusal ve uluslararası aynı anda içeren bir tecrübe olarak aynı zamanda küresel siyaset), insanlık ve sosyo-politik topluluk, kimlik ve farklılık ve evrensellik ve tikellik arasında kurulan belirli bir ilişkiye dayanır. Kozmopolitan ve egemen-devlet siyaseti, bu ilişkinin ve içerdiği gerilim ve sorunların somutlaşmasıdır. Birbiriyle çelişmek bir tarafa birbirini gerektiren modern siyasetin iki düzlemidir. Bu

sorunun temeli ise aşkın öznenin özgürlük, hak ve özerklik iddiasının gerçekleştiği sosyal-siyasal düzenin kapsamı/sınırları, bir başka deyişle, modern sosyo-politik topluluğun (egemen-devletin) kurulumunda yatar. Topluluğun aşkın özne fikri üzerinden bireysel ve kolektif kurulumu, eş zamanlı olarak insanlığın geri kalanından farklılaşmayı ve ayrışmayı beraberinde getirirken kendi suretinden bir uluslararası fikrini de inşa eder. Aşkın özne insanlıktan ayrı, bağımsız, farklı kendi sosyal gerçekliğini (nesnesini) yani belirli bir sosyo-politik topluluğu kurarken aynı zamanda kendi kolektif kimliğinden hareketle belirli bir uluslararası (insanlık/evrensellik) fikri geliştirir.

Kant'ın uluslararası fikri, bu yüzden, bir taraftan ahlaki bir ilke olarak insanlığı küresel siyasetin temel tanımlayıcı ilkesi olarak görmekteyken diğer taraftan farklılığı/çeşitliliği bu insanlık fikri içinde karartabilmektedir. Bir başka deyişle tarihi-toplumsal bir yapı olarak uluslararası insanlığı tanımlayan ahlak, özgürlük vb. niteliklerin gerçekleşme alanı olarak tasarlarken diğer taraftan bu aşkın niteliklerin mümkün koşullarını yani farklı tarihi-toplumsal tecrübelerle yerleşik bireysel ve kolektif tikellikleri, çeşitliliği ve somut ötekilerin üzerini örter veya dışarıda bırakır. Böyle bir sonuç ise Kant'ın en baştaki niyetini, güç ve güvenlik merkezli egemen-devlet siyasetini ve anarşik uluslararası ilişkileri, evrensel geçerli ahlâki ilkeler aracılığıyla dönüştürerek küresel sosyal ve siyasal mekanda çoğul bireyler ve topluluklar arasında ebedi barışı kurmak amacını geçersiz kılar. Hatta daha da ötesinde sonuçlar doğurur. Farklı ve çoğul sosyo-politik toplulukların birlikte yaşama tecrübesini; adalet, özgürlük ve eşitlik önünde başlıca engel olabilecek egemen-devlet, piyasa vb. modern dönemin belirleyici tarihsel mekanizma ve kurumlarına tabi kılarak, bu mekanizma ve kurumlar karşısında insanlığı normatif anlamda güçsüz, savunmasız bırakır. Bu saptamalardan hareketle, Kant felsefesinin imkan ve sorunlarını ele alan bu bölüm, üç temel çıkarımla bitirilebilir.

İlk olarak çoğul öznelerin toplumsallığı ve sosyo-politik toplulukların birlikte varoluşu öncelikle ortak bir ilkeyi ve zemini normatif anlamda varsaymalıdır. Uluslararası ve küresel siyasetin imkanının koşulları, bir insanlık ve dolayısıyla evrensellik fikrinde yatar. Genel anlamda tarihi-toplumsal varlık alanının özelde

hukuki-siyasal yaşamın deneyimi, insanlık fikrini ve bununla bağlantılı bir evrensellik ve ahlak düşüncesini gerektirir. Bu normatif ilke, küresel siyasal mekanda bireysel ve kolektif öznenin kurulumunun ahlaki ufkunu ve adil kurallarını tanımlar. İletişim, etkileşim ve ilişkinin diyalojik, hukuk-temelli ve intersubjektif niteliğini belirler. İkinci olarak uluslararası ve küresel siyasetin bu şekildeki kurulumu özünde çelişkileri, kısıtlamaları ve gerilimleri taşır. Dışlamayı, tanımlamayı ve ayrıştırmayı kendinde içerir. Farklılığın, çeşitliliğin ve tikelliğin üzerini karartabilir. Aşkın özne, evrensellik ve insanlık fikrinin tanımladığı uluslararası fikri, bazı insanları görmez, somut ötekileri, tikel evrensellikleri veya yaşanan ve tecrübe edilen farklı tarihsel-toplumsal varoluş biçimlerini en iyi niyetli bakış açısıyla gözden geçirir. Kısacası küresel siyasetin temel bileşinlerinden birini yani çeşitlilik/farklılığı dışarıda bırakır.

Bu yüzden üçüncü olarak eğer Kant'ın kozmopolitan düşüncesi, uluslararası çağdaş koşullar dikkate alınarak eleştirel bir şekilde yeniden tanımlanacaksa tikellikleri dikkate alan bir evrensellik, egemen-devlete indirgenmeyen bir sosyo-politik topluluk, belirli tarihi-toplumsal tecrübenin keskin biçimde tanımlamadığı bir insanlık fikrini geliştirmek zorundadır. Bir başka deyişle Kantçı bir perspektifle bakıldığında eğer uluslararası/küresel; insanlar, topluluklar ve sosyo-politik birimlerin biraradalığının (tek bir dünyada olmaklığın) sosyal ve siyasal varoluş koşullarını tanımlayacaksa o halde hem ahlaki bir içerikle bir insanlık fikrine (evrensellik/kimlik) hem de farklı sosyo-politik topluluk biçimlerine (farklılık/çeşitlilik) aynı anda açık olmalı ve cevap verebilecek bir şekilde yapılanmalıdır. Bu yapılanma ise ancak aşkın özne, egemen-devlet ve kozmopolitan siyasal tahayyül arasındaki belirli bir şekilde kurulan ilişkinin ötesine geçecek bir felsefi-kavramsal çerçeveye mümkün olabilir.

SONUÇ

Ana akım uluslararası ilişkiler teorileri tarafından egemenlik-anarşi kavramları üzerinden yapılan kaba maddeci, tarihdışı ve asosyal bir gereklilik alanı olarak uluslararası tanımı, aslında, belirli bir tarihi-toplumsal bağlamı ve bu yapıya yerleşik ahlaki-normatif hükümleri içerir. Modern uluslararası fikrini tanımlayan egemenlik-anarşi ilişkisinin eleştirel okumasından hareketle, bu tarihi-toplumsal koşullar ve ahlaki-normatif ilkeler açığa çıkarıldığında belirli bir özne, sosyo-politik topluluk ve insanlık fikrine ulaşılır. Modern tarihi-toplumsal koşullar içinde bir sosyal ve siyasal düzen kurma sorunuyla karşılaşırız. Somutlaştırmak gerekirse bu sorun, insanlığı tanımlayan temel niteliklerin gerçekleşmesinin mümkün alanı olarak tasarlanan egemen-devlet fikrinin gerekçelendirmesiyle ilgilidir. Bu anlamda modern dönemde ideal bir sosyo-politik topluluk biçimi olarak egemen-devletin özne, ahlak-siyaset, evrensellik-tikellik, kimlik-farklılık, ben-öteki bağlamında kurulumuna işaret eder. İşte bu yüzden modern uluslararası fikrini, bireysel ve kolektif öznenin belirli bir biçimde kurulumunun tanımladığı söylenebilir. Bu perspektiften bakıldığında yani uluslararası bireysel ve kolektif öznenin kurulumunun gerçekleştiği tarihi-toplumsal bir yapı olarak yerli yerine konulduğunda özgürlük, ahlak, adalet, kimlik/farklılık ve çeşitlilik vb. açılardan ahlaki-normatif gerekçelendirmeye yapısı itibariyle açık ve dahası böyle bir soruşturmanın zorunlu olduğu görülür. Bu tür bir gerekçelendirme, özellikle günümüzde modern uluslararası gerçekliğin dönüşüm geçirdiği ve uluslararası siyasetin farklılık, çeşitlilik ve tikellikleri içerecek bir şekilde yeniden tanımlanması gereğinin tartışıldığı bir zaman diliminde hayâti öneme sahiptir.

Eleştirel uluslararası siyaset teorisi; aşkın özne, egemen-devlet ve egemen-devletler sisteminin tanımladığı modern uluslararası fikrini intersubjektif olarak kurulmuş özne, kapsayıcı, eşitlikçi ve adil bir sosyo-politik topluluk fikri ve farklılığı tanıyan kozmopolitan bir siyaset düşüncesiyle yeniden tanımlamak yoluyla modern uluslararası fikrine yerleşik insanlık, topluluk, farklılıkla ilgili ahlaki-normatif yargı ve öncülleri sorunsallaştırır. Söylem etiğinden hareketle ilke olarak tüm insanlığın eşit katılım, iletişim, diyalog ve rasyonel tartışmasının tanımladığı ince bir kozmopolitanizm veya etik evrenselcilik düşüncesini geliştirir. Bu ahlâki zemin üzerinden evrensellik-

farklılık ilişkisini yeniden kurarak modern egemen-devlet biçimi yerine farklılığı tanıyan, dışlayıcı olmayan ve eşitlikçi bir sosyo-politik topluluk fikri tasarlar. Sosyo-politik toplulukta öngördüğü böyle bir dönüşümle uluslararası özgürlük, adalet ve kimlik/farklılık bağlamında küresel çağdaş koşulları dikkate alarak yeniden oluşturmaya çalışır. Bir anlamda modern uluslararası ilişkiler düşüncesinin açık bir biçimde yapmadığı farklılık ve çeşitlilik sorunuyla evrenselci bir etik duruş noktasından yüzleşmeyi amaçlar. Bu yüzleşmeyle farklılık ve çeşitliliğin uluslararası gerçekliğinin kurucu bir öncülü ve küresel siyasetin imkanının temel koşullarından biri olduğunu gösterir.

Bununla birlikte İkinci Bölümde de gösterildiği gibi modernitenin temel yargılarını devam ettirdiğinden farklılığı, tikellikleri ve tarihsel-toplumsal tecrübeleri hakkıyla tanıyan bir küresel siyaset düşüncesi için yetersiz kalır. Çeşitlilik ve farklılığı özgürleşim ve rasyonelleşmenin somutlaşması olarak görülen modern sosyo-kültürel ve ekonomi-politik kurum ve mekanizmaların aynılığı içinden değerlendirdiğinden, ahlaki-normatif anlamda modern uluslararası fikrine içkin olan dışlama ve ötekileştirmelerin üstesinden gelemes. Özellikle insanlığı ve onun tarihi toplumsal görünümünü hiyerarşik kategorilere ve yatay bölümlere (örneğin kozmopolitan iletişim toplulukları, uluslararası toplum ve uluslararası sistem) ayırması ve en ileri ve nihai aşamaları temsil eden kozmopolitan iletişim toplulukları, ahlaki düşünömsellik ve özgürleşimi Avrupa ile sınırlaması, Avrupa-merkezli hakim uluslararası düzen fikrini sürekli kılmakla kalmaz aynı zamanda farklılığın/çeşitliliğin eşit ve adil bir dahil etme rejimi ve uygulamasıyla tanınmasına engel olur. Ayrıca bu şekilde hakim uluslararası ilişkiler teorilerinin varsaydığı egemen-devlet siyasetini (güç siyaseti, ulusal çıkar ve güvenlik arayışı vb.) ve bu siyasetin öngördüğü uluslararası fikrini (ahlaki-hukuki istisnai normlar yaratan bir sosyal gerçekliği) daha sofistike ve ahlâki bir dille farklı bir düzlemde yeniden üretir.

Eleştirel uluslararası ilişkiler teorisinin ilham kaynaklarından Immanuel Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesi ve özellikle de kozmopolitan-egemen devlet siyasetindeki gerilimler ve sorunlar, eleştirel uluslararası siyaset teorisindeki yukarıda saptanan yetersizliğin kökenlerini anlamak açısından oldukça önemlidir. Kant'ın ahlak-

siyaset felsefesinde aşkın özneyi tanımlayan özgürlük, özerklik, rasyonalite eş zamanlı olarak hem egemen-devleti hem de kozmopolitan bir hukuki-siyasi düzeni öngörür. Kant'ın insanlık ile sosyo-politik topluluk arasındaki ilişkiyi, bu iki hukuki-siyasi düzen (egemen-devlet ve kozmopolitan siyaset) aracılığıyla kurması, evrensellik/kimlik ve farklılık/çeşitlilik arasında belirli bir yargıyı içerir. Buna göre uluslararası veya küresel siyaset, aşkın özneyi ve egemen-devleti ve bu iki ahlaki-hukuki varlığı tanımlayan niteliklerin en geniş tarihi-toplumsal alanda somutlaşmasıdır. Bu tanımlama ve belirlenimin “dışı” ve bunlardan farklı olan tüm insan, toplum, ahlak ve evrensellik düşünceleri, uluslararası ve/ya en azından ideal küresel siyaset fikrinin dışında kalır. Bu anlamda uluslararası bir dahil etme ve dışlama rejim ve uygulaması olduğu müddetçe bir sınıra, farka, ötekine işaret eder. Çağdaş koşullara paralel bir şekilde yeniden tanımlanmaya çalışılan küresel siyaset, böylece, en başından itibaren içerdiği sınırlar ve dışlamalar nedeniyle imkansız bir fikre gönderimde bulunur.

Bu yüzden Kant'ın eleştirel yeniden okumasından hareketle söylemek gerekirse uluslararasıının imkanının bir şartı, insanlık ve dolayısıyla evrensel ahlâki bir duyarlılıkta bir diğer şartı tikel tüm farklılıkları, tarihi-toplumsal tecrübeleri ve somut ötekilerin tanınması olmak zorundadır. Uluslararası ilişkilerin eşit unsurları olarak çeşitli ve farklı hakikat rejimleri, ahlaki gelenekler, sosyo-kültürel yapılar, topluluklar ve sosyo-politik yapıları kuşatan bir hukuki-siyasi düzen, küresel siyaseti birlikte tanımlar. Küresel siyasetin yapısı, bu farklı kimlik ve tarihi-toplumsal deneyimlerin meşru yöntem ve ilkeler üzerinden işleyen iletişim, etkileşim ve paylaşımının sonucu olarak ortak rızayla kurulur. Aynı şekilde tanıma ve dağıtım, küresel siyasi-hukuki ortak varoluş koşullarını oluşturmaya dönük temel siyasetlerdir. Kısacası uluslararasıını mümkün kılan evrensellik, aynı zamanda, tikel tüm hakikat ve yaşam deneyimlerini içermek zorundadır.

İnsanlığın, yerküre üzerinde farklı/çoğul sosyo-politik topluluklar halinde yaşaması uluslararası/küresel siyasetin varlık nedenidir. Bir başka deyişle uluslararası/küresel siyaset, çoğul ve farklı sosyo-politik toplulukların birlikte varoluş koşullarını tanımlar. Bu ortak varoluş koşulları, insanın bireysel ve kolektif eylemlerinin kurduğu tarihi-toplumsal bir yapıyı oluşturur. Bu kavramsallaştırma

uluslararasıyla ilgili Waltzçu anlamda iki tanımlayıcı yapısal özelliğe vurgu yapar. İlk olarak uluslararası, özerk tarihi-toplumsal bir yapı olarak çoğul sosyo-politik toplulukların ötesinde bir gerçekliğe sahiptir. Bu yapı, tekil bir sosyal ve siyasal ontolojinin yani tekil bir sosyal-siyasal düzenin ve ayrı ayrı sosyal-siyasal düzenlerin etkileşiminin ve birlikteliğinin de ötesindedir. Farklı sosyo-politik toplulukları aynı anda kesen daha geniş bir (küresel) sosyal ontolojiye işaret eder. Yerkürenin bütününe içeren sosyal-siyasal gerçekliğin bütünlüğüdür söz konusu olan. İkinci olarak küresel tarihi-toplumsal yapı, bireysel ve kolektif öznenin kurulumu olduğu için ve dolayısıyla insanın sosyal ve siyasal eylemlerine yerleşik normatif hükümler ve öncüller nedeniyle, en başından itibaren etik ve ahlâkidir. Bir başka deyişle uluslararasıdaki her siyasal eylem, etik ve ahlaki içerimlere sahiptir. Küresel siyasette bireysel ve kolektif özneler, kendilerini bu ahlaki/etik hüküm ve ilkeler aracılığıyla kurar. Ayrıca uluslararası, tarihi-toplumsal bir yapı olarak, özerk varlığını bu ahlaki-etik yargı ve öncüller üzerinden sürdürür ve yeniden üretir.

Giriş bölümünde dikkat çekilen küresel siyasetteki değişim sorunsalını ve uluslararası ilişkiler teorisindeki kuramsal gelişmeleri yukarıdaki anlamıyla uluslararası yeniden tanımlanması olarak okursak, sonuç olarak, eleştirel uluslararası siyaset teorisi ve Kantçı kozmopolitan siyasal tahayyülün, bu yeniden tanımlama girişiminde yetersiz kaldığı açıktır. Bu yetersizlik, birbiriyle yakından bağlantılı iki temel noktada toplanır. İlk olarak tarihi-toplumsal bir yapı olarak uluslararası kurucu bileşeni olan çoğul sosyo-politik toplulukların çeşitlilik ve farklılığını dikkate alacak bir kavramsal çerçeve sunamamaktadırlar. Bir başka deyişle evrenselci ufukları belirli bir tikelliğe dayandığından sınırlı kalmaktadır. İkinci olarak bireysel ve kolektif öznenin kurulumu olarak uluslararası ahlaki-normatif yapısını ifade eden evrensellelikle farklılık ilişkisi, somut ötekini ve çeşitliliği tanıyacak bir şekilde kurulamamaktadır. Hernekadar egemen-devlet merkezli tekil ontolojinin ötesine geçilerek insanlığın tümünü kapsayan ahlaki bir topluluk fikri benimsense de küresel siyasetin somut gerçeklikleri olan farklı tarihi-toplumsal tecrübeler ve tikelliklerle sahici bir şekilde yüzleşme gerçekleştirilememektedir. Yukarıda ayrıntılı bir şekilde ele alınan bu saptamalardan hareketle özerk tarihi-toplumsal bir yapı olarak uluslararası

sözkonusu yeniden kurulumunun üç anını (*moment*) veya boyutunu ayırt etmek mümkündür.

İlkini aynı zaman ve mekanda yani yerküre üzerinde ortak bir tecrübe yani insanlık tecrübesi tanımlar. Bir tür olarak insanlığın dünyada tarihi-toplumsal varlığının mümkün koşullarıyla ilgilidir. Bu anlamda ortak insanlık tecrübesinin tüm içerimlerini ahlaki, sosyo-kültürel, iktisadi-maddi vb. bütün boyutlarını içerir. Ayrıca sadece akıl, özgürlük, adalet gibi normatif niteliklere değil aynı zamanda acı, açlık, şiddet, zarar gibi duygu ve duyarlıkları içeren ortak bir tecrübe dayanır. Bir diğer deyişle ahlaki-normatif anlamda insan olmanın bir tür olmak dolayısıyla evrensel geçerli tecrübesini ifade eder. Bu yüzden küresel tarihi-toplumsal yapının imkanının şartı, bir tür olarak insanlık denilen böyle evrensel ahlaki-normatif bir ilkede temellenmelidir. Kısacası insanlık, ontolojik-ahlaki bir ilke olarak varsayılmadıkça küresel siyasetin tarihi-toplumsal tecrübesinden ve bu tecrübeye içkin farklılık, çeşitlilik ve tikelliklerin tanınmasından sözedilemez.

İkinci olarak çoğul sosyo-politik toplulukların çeşitliliği ve farklılığını içermelidir. İnsanlığın en başından itibaren belirli tarihi-toplumsal yapılar aracılığıyla görünür olduğunu ve bu görünümünün birbirinden farklılaştığını tanımalıdır. Bu yüzden belirli tarihi-toplumsal kurum ve mekanizmaların yarattığı somut ötekini ve tikellikleri evrenselliğinin imkanının şartı görmelidir. Tikellik, bu anlamda, evrenselliğin ötekisini veya karşıtını değil gerçekleşmesinin koşulu olarak görülmelidir. Her tikellik, aynı zamanda evrenseldir. Bu yüzden insanlık, topluluk, ahlak-siyaset, özgürlük, özerklik ve adalet gibi konu başlıklarında farklı dünyalar ve yarışan kavramsal çerçeveler, küresel siyasetin gözardı edilemez olgularıdır. Belirli bir özne fikrine dayanan egemen-devlet ve egemen-devletler düzeninin dışında insanlık-sosyo-politik topluluk ve evrensellik-tikellik ilişkisinin farklı bir şekilde kurulduğu ve ötekiyle birlikte yaşama tecrübesinin farklı bir ahlaki ve sosyal gerçeklik içinden üretildiği tanımlamalar, değerlendirmeye katılmak zorundadır. Özellikle yeşil siyaset tartışmalarının vurguladığı eko-sistemin ve insanlığın geleceğiyle ilgili kaygılar dikkate alındığında, insan-toplum ve doğa arasındaki ilişkinin farklı kurulumlarının varlığı ve tanınması, daha bir önem kazanır.

Farklılık ve çeşitlilik, kısacası, insanlığın ortak tecrübesinin vazgeçilmez bir koşulu olarak görülmelidir.

Üçüncü olarak uluslararası veya küresel siyaset, evrensellik ve farklılık ve insanlık ve çeşitlilik/çoğulluğu eş zamanlı olarak kapsamalıdır. İnsanlık ve çeşitlilik ayrı ayrı veya belli bir derecelendirme yapılarak değil aynı zamanda ve birlikte uluslararasına dahil edilmelidir. Hem aynılığı hem farklılığı kendinde içermelidir. İnsanlığın evrensel ahlaki gerekçelendirmesine paralel sosyo-politik toplulukların çeşitlilik ve farklılığını içerecek bir fikri ve bu fikrin öngördüğü toplumsal ve tarihsel kurum, mekanizma ve pratikleri kapsar. İnsanlığın tikelliği, çeşitliliğin evrenselliği gerektirdiği ve kapsadığı bir uluslararası fikri, küresel hukuki-siyasi düzenin bireysel ve kolektif öznelerin adil, eşit ve özerk olarak barışçıl etkileşim ve iletişim yoluyla oluşturmasına gönderimde bulunur. Bununla birlikte insanlık ve topluluğu aynı zamanda içeren bir kavram olarak uluslararası/küresel siyaset, her zaman imkansız bir girişimi ve zorunlu bir sınırı da ima eder. Tüketilmeyecek ve tanımlanamayacak bir tecrübeyi ve bu tecrübenin tarihi-toplumsal koşullarını hatırlatır. Evrensellik ve tikelliğin tanımladığı küresel sosyal gerçekliğin nüfuz edilemeyecek yapısına dikkat çeker. Bu yüzden eleştirel bir şekilde yeniden kurulması gereken bir ilişkiselliği zorunlu kılar. İnsanlık ve sosyo-politik topluluk ilişkisi, ahlaki-normatif anlamda tek bir tanımla ve bir defada kuşatılamadığı gibi sürekli bir şekilde yeniden düşünülmesi gereken bir uğraşı gerektirir. Bu durumun bir eksiklik veya aşılabilir bir sorun olmaması ise küresel siyasetin eleştirel bir tavırla insanlık ve sosyo-politik topluluk temelinde ahlaki-normatif sorgulamaya ve gerekçelendirmeye açık duruma getirilmesine bağlıdır. Hatta tam da bu şekilde yani küresel siyaset, neliği hakkında yapılacak ahlaki-normatif sorgulamalara sürekli açık tutularak, insanlık için özgürleşimi mümkün kılacak özerk bir sosyal gerçeklik olarak kavramsallaştırılabilir.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

- Allison, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense**. Revised and Enlarged Edition. New Haven/London: Yale University Press, 1992.
- Allison, Henry E. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Archibugi, Daniele ve David Held (Ed.). **Cosmopolitan Democracy: an Agenda for a New World Order**. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Archibugi, Daniele, D.Held ve M. Köhler (Ed.). **Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy**. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Arendt, Hanna. **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Ronald Beiner (Ed.). University of Chicago Press, 1982.
- Ayers, Alison J. (Ed.). **Gramsci, Political Economy and International Relations Theory: Modern Princes and Naked Emperor?**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Baldwin, David A. **Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate**. David Baldwin (ed.). New York: Columbia University Press, 1993.
- Baylis, John ve Steve Smith. **Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Behr, Hartmut. **A History of International Political Theory: Ontologies of the International**. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.
- Beiner, Ronald ve William James Booth (Ed.). **Kant and Political Philosophy: Contemporary Legacy**. New Haven: Yale University Press, 1993
- Beitz, Charles R. **Political Theory and International Relations**. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Benhabib, Seyla vd. **Another Cosmopolitanism: The Berkeley Tanner Lectures**, Robert Post (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Benhabib, Seyla ve Fred Dallmayr (Ed.). **The Communicative Ethics Controversy**. 3. Baskı. Massachusetts: The MIT Press, 1995.
- Benhabib, Seyla, Ian Shapiro ve Danilo Petranovic (Ed.), **Identities, Affiliations and Allegiances**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- Benhabib, Seyla. **Situating The Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**, Cambridge: Polity Press, 1992.
- Benhabib, Seyla. **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era**. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Benhabib, Seyla. **The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens**. Cambridge: CUP, 2004.
- Bhaskar, Roy. **A Realist Theory of Science**. Hassocks: Harvester Press, 1975.
- Bhaskar, Roy. **The Possibility of Naturalism: a Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences**. London: Routledge, 1979.
- Bohman, James ve Matthias Lutz-Bachmann (Ed.). **Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal**. Cambridge: The MIT Press, 1997.
- Bostanoğlu, Burcu ve Mehmet Akif Okur. **Uluslararası İlişkilerde Eleştirel Kuram: Hegemonya, Medeniyetler ve Robert W. Cox**. Ankara: Gazi Kitabevi, 2008.
- Boucher, David. **Political Theories of International Relations: From Thucydides to the Present**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Boucher, David. **The Limits of Ethics in International Relations: Natural Law, Natural Right and Human Rights in Transition**. London: Oxford University Press, 2009.
- Boucher, David ve Paul Kelly (Ed.). **The Social Contract From Hobbes to Rawls**. London: Routledge, 1994.
- Brock, Gillian ve Harry Brighouse (Ed.). **The Political Philosophy of Cosmopolitanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Brown, Chris. **International Relations Theory: New Normative Approaches**. New York: Columbia University Press, 1992.
- Brown, Michael, Sean M. Lynn-Jones ve Steven E. Miller (Ed.). **Debating the Democratic Peace: An International Security Reader**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.
- Brown, Seyom. **International Relations in a Changing Global System: Toward a Theory of the World Polity**. Boulder: Westview Press, 1992.
- Burchill, Scott vd. **Theories of International Relations**. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009.
- Buroker, Jill Vance. **Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- Buzan, Barry, Richard Little ve C. Jones. **The Logic of Anarchy: From Neorealism to Structural Realism**. New York: Columbia University Press, 1993.
- Buchanan, Allen. **Justice, Legitimacy and Self-Determination: Moral Foundations for International Law**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Caney, Simon. **Justice Beyond Borders: A Global Political Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Carr, E.H. **The Twenty Years' Crisis: 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations**. New York: Harper Torchbooks, 1964.
- Carter, April. **The Political Theory of Global Citizenship**. London: Routledge, 2001.
- Cassirer, Ernest. **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**. 2. Baskı. Doğan Özlem (çev.). İstanbul: İnkılap Yayınları, 2002.
- Cavallar, Georg. **Kant and the Theory and Practice of International Right**. Cardiff: University of Wales Press, 1999.
- Charles W. Kegley Jr. **Controversies in International Relations Theory: Realism and The Neoliberal Challenge**. New York: St.Martin's Press, 1997.
- Cox, Robert ve Michael G. Schechter. **The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilization**. London: Routledge, 2002.
- Cox, Robert W. **Production, Power and World Order: Social Forces in the Making of History**. New York: Columbia University Press, 1987.
- Der Derian, James ve Michael J. Shapiro (Ed.). **International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics**. Massachusetts: Lexington Books, 1989.
- Der Derian, James. **On Diplomacy: A Genealogy of Western Estrangement**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Donelan, Michael (Ed.). **The Reason of State**. London: George Allen and Unwin, 1978.
- Donnelly, Jack. **Realism and International Relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Doyle, Michael. **Ways of War and Peace: Realism, Liberalism and Socialism**. New York: Norton & Company, 1997.
- Easley, Eric S. **The War Over Perpetual Peace: An Exploration into the History of a Foundational International Text**. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

- Edkins, Jenny. **Poststructuralism and International Relations: Bringing the Political Back In**. London: Rynne Lienner Publishers, 1999.
- Elshtain, Jean Bethke. **New Wine and Old Bottles: International Politics and Ethical Discourse**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- Falk, Richard. **On Humane Governance: Toward A New Global Politics**. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Finlayson, J.G. **Habermas: A Very Short Introduction**. London: Routledge, 2005.
- Flikschuh, Katrin. **Kant and Modern Political Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Franke, Mark F.N. **Global Limits: Immanuel Kant, International Relations and Critique of World Politics**. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Freyberg-Inan, Annette. **What Moves Man: The Realist Theory of International Relations and Its Judgement of Human Nature**. Albany: State University of New York Press, 2003.
- George, Jim. **Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations**. Lynne Rienner Publisher: Boulder&London, 1994.
- Guttman, Amy (Ed.), **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Guyer, Paul (Ed.). **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays**. New York: Rowman and Littlefield, 1998.
- Guyer, Paul. (Ed.). **The Cambridge Companion to Kant**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Habermas, Jürgen. **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**. William Rehg (çev.). Massachusetts: The MIT Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. **Communication and Evolution of Society**. London: Heinemann, 1979.
- Habermas, Jürgen. **Knowledge and Human Interest**. J. Shapiro (çev.). London: Heinemann, 1971.
- Habermas, Jürgen. **The Postnational Constellation: Political Essays**. Massachusetts: The MIT Press, 2011.

- Habermas, Jürgen. **The Theory of Communicative Action, Vol. 1, Reason and The Rationalisation of Society.** Thomas McCharty (çev.). Boston: Beacon Press, 1984.
- Habermas, Jürgen. **The Theory of Communicative Action, Vol.2, Life World and System: A Critique of Functionalist Reason.** Thomas McCharty (çev.). Boston: Beacon Press, 1987.
- Hall, Martin ve Patrick Thaddeus Jackson. **Civilisational Identity: The Production and Reproduction of “Civilization” in International Relations.** Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007.
- Hanami, Andrew K. (Ed.). **Perspectives on Structural Realism.** Hampshire: Palgrave Macmillan, 2003.
- Hardt, M. ve A. Negri. **Empire.** Cambridge: Harward University Press, 2000.
- Held, David ve Anthony MvGrew (Ed.). **The Global Transformation Reader: An Introduction to Globalization Debate.** Oxford: Polity Press, 2000.
- Held, David. **Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance.** Cambridge: Polity Pres, 1995.
- Hill, Thomas E. JR. (Ed.). **The Blackwell Guide to Kant’s Ethics.** Chicester: Wiley-Blackwell, 2009.
- Hinsley, F.H. **Power and the Pursuit of Peace.** Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- Hoffmann, Stanley. **Duties Beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics.** New York: Syracuse University Press, 1981.
- Holis, Martin ve Steve Smith. **Explaining and Understanding in International Relations.** Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Holsti, K. J. **Dividing Discipline: Hegemony and Diversity in International Theory.** Boston: Allen &Unwin, 1985.
- Honneth, Axel. **A Suffering From Indeterminacy: An Attempt at a Reconceptualization of Hegel’s Philosophy of Right.** Jack Ben-Jevi (çev.). Assen:Van Gorcum, 2000.
- Hoy, David Couzens ve Thomas McCarthy. **Critical Theory.** Oxford: Blackwell, 1994.
- Hutchings, Kimberly. **International Political Theory: Rethinking Ethics in a Global Era.** London: Sage Publications, 1999.
- Hutchings, Kimberly. **Kant, Critique and Politics.** London/New York: Routledge, 1996.

- Inayatullah, Nayeem ve David Blaney, **International Relations and The Problem of Difference**. New York: Routledge, 2004.
- Jones, Branwen G. (Ed.). **Decolonising International Relations**. New York: Rowman&Littlefield, 2006.
- Joseph, Jonathan ve Colin Wight (Ed.). **Scientific Realism and International Relations**. London, Palgrave-Macmillan, 2010.
- Kant, Immanuel **The Metaphysics of Morals**. Mary Gregor (çev. ve haz.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kant, Immanuel. **Critique of Practical Reason**, 3. Baskı, Lewis White Beck (çev ve haz.). New Jersey: Prentice Hall, 1993.
- Kant, Immanuel. **Groundwork of the Metaphysics of Morals**. Mary Gregor (çev. ve haz.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. **The Critique of Pure Reason**. Paul Guyer ve Allen Wood (çev. ve haz.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. **Critique of the Power of Judgement**. Paul Guyer (ed.), Paul Guyer ve Eric Matthews (çev.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Katzenstein, Peter J. (Ed.). **The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics**. New York: Columbia University Press, 1996.
- Kenneth N. Waltz, **Man, The State and War: A Theoretical Analysis**. New York: Columbia University Press, 1959.
- Keene, Edward. **International Political Thought: An Introduction**. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Keohane, Robert O. **After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy**. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Keohane, Robert O. **Power and Governance in a Partially Globalized World**. London/New York: Routledge, 2004.
- Keohane, Robert O. ve Joseph S. Nye. **Power and Interdependence: World Politics in Transition**. Boston: Little Brown, 1977.
- Keohane, Robert. **International Institutions and State Power**. Boulder: Westview, 1989.
- Keyman, Fuat. **Küreselleşme, Devlet ve Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek**, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

- Kymlica, W. **Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi**. Abdullah Yılmaz (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Kymlica, W. **Liberalism, Community and Culture**. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Lafierre, Eric ve P.J. Stoett. **International Relations Theory and Ecological Thought**. London: Routledge, 1999.
- Lapid, Yosef. **The Return of Culture and Identity in IR Theory**. London: Lynne Rienner Publishers, 1996.
- Leysens, Anthony. **The Critical Theory of Robert Cox: Fugitive or Guru?**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Linklater, Andrew. **Beyond Realism and Marxism: Critical Realism and International Relations**. London: Macmillan, 1990.
- Linklater, Andrew. **Men and Citizens in the Theory of International Relations**. 2. Baskı. London: Macmillan, 1990.
- Linklater, Andrew. **The Transformation of Political Community**. Cambridge: Polity Press, 1998.
- McCormack, Tara. **Critique, Security and Power: The Political Limits to Emancipatory Approaches**. Oxon: Routledge, 2010.
- Michael, Michalies S. ve Pablo Petito (Ed.). **Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions and Civilizations in International Relations**. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009.
- Midgley, E.B.F. **The Natural Law Tradition and the Theory of International Relations**. New York: Barnes&Noble, 1975.
- Morgenthau, Hans J. **Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace**. 3. Baskı. New York: Alfred A. Knopf, 1965.
- Mulholland, Leslie. **Kant's System of Right**. New York: Columbia University Press, 1990.
- Nardin, Terry ve David R. Mapel (Ed.). **Traditions of International Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Neufeld, Mark. **The Restructuring of International Relations Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- O'Neill, Onora. **Bounds of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- O'Neill, Onora. **Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Odysseos, Louiza. **The Subject of Coexistence: Otherness in International Relations**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2007.
- Olson, William C. **International Relations Then and Now: Origins and Trends in Interpretation**. London: HarperCollinsAcademic, 1991.
- Pangle, Thomas L. ve Peter J. Ahrens Dorf. **Justice Among Nations: On the Moral Basis of Power and Peace**. Kansas: University Press of Kansas, 1999.
- Parkinson, Fred. **The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought**. London: Sage Publications, 1977.
- Patomaki, Heikki. **After International Relations: Critical Realism and the (Re)Construction of World Politics**. Routledge, London, 2002.
- Pettman, Ralph. **Reason, Culture, Religion: The Metaphysics of World Politics**. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.
- Plant, Robert. **Hegel: An Introduction**, Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- Puchala, Donald J. **Theory and History in International Relations**. London: Routledge, 2003.
- Rabinow, Paul & William M. Sullivan (Ed.). **Interpretative Social Sciences: A Second Look**. 2. Baskı. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Rawls, John. **A Theory of Justice**. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Rawls, John. **The Law of Peoples**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Reath, Andrew. **Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Rengger, Nicholas ve Ben Thirkell-White (Ed.). **Critical International Relations Theory After 25 Years**. Cambridge: CUP, 2007.
- Richardson, James L. **Contending Liberalism in World Politics**. London: Lynne Rienner Publisher, 2001.
- Ripstein, Arthur. **Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy**. Massachusetts: Harvard University Press, 2009.
- Rosen, Allen. **Kant's Theory of Justice**. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Rosenberg, Justin. **The Empire of Civil Society: A Critique of the Realist Theory of International Relations**. London: Verso, 1994.

- Sandel, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Schmidt, Brian. **The Political Discourse of Anarchy: A disciplinary History of International Relations**. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Shapcott, Richard. **Justice, Community and Dialogue in International Relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Sinirlioğlu, Feridun Hadi. “Immanuel Kant’s Philosophical-Antropological Approach to International Relations: Freedom, Equality and Human Rights Within Constitutional and International Legality”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Boğaziçi University Institute of Social Sciences, 1996.
- Smith, Steve, Ken Booth ve Marisia Zalewsky (Ed.). **International Theory: Positivism and Beyond**. Cambridge: CUP, 1996.
- Spegele, Roger D. **Political Realism in International Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Sullivan, Roger. **An Introduction to Kant’s Ethics**. Cambridge: CUP, 1994.
- Sylvester, C. **Feminist International Relations: An Unfinished Journey**. Cambridge: CUP, 1990.
- Thomas, Scott. **The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations**. New York: Palgrave, 2005.
- Thompson, Janna. **Justice and World Order: A Philosophical Inquiry**. London: Routledge, 1992.
- Todorov, Tzvetan. **The Conquest of America: The Question of the Other**. Harper: New York, 1992.
- Trubetzkoy, Nikolai Sergeevich. **The Legacy of Chenghis Khan and Other Essay on Russian Identity**. Anatoly Liberman (Haz.). Ann Arbor: Michigan Slavic Publications, 1991.
- Tuck, Richrad. **The Rights of War and Peace: Political Thought and International From Grotius to Kant**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Vasquez, John A. **The Power of Power Politics: From Classical Realism to Neotraditionalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Walker, R.B. J. ve Saul H. Mendlowitz. **Contending Sovereignties: Redefining Political Community**. Boulder: Lynne Rienner Publisher, 1990.
- Walker, R.B.J. **Inside/Outside: International Relations as Political Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- Waltz, Kenneth N. **Theory of International Politics**. New York: McGraw-Hill, 1979.
- Wapner, P. **Environmental Activism and World Civic Politics**. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Watson, Adam. **The Evolution of International Society**. London: Routledge, 1992.
- Wendt, Alexander. **Social Theory of International Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Wight, Colin. **Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology**. Cambridge: CUP, 2006.
- Wight, Martin. **International Theory: The Three Traditions**. Gabriele Wight ve Brian Porter (Ed.). London: Leicester University Press, 1996.
- Wight, Martin. **Systems of States**. Leicester: University of Leicester Press, 1977.
- Wood, Allen W. **Kant's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Vinkovetsky, Ilya ve Charles Schlacks (Ed.). **Exodus To The East: Forebodings and Events an Affirmation of the Eurasians**. Idyllwild: Charles Schlacks Jr. Publisher, 1996.
- Yosef Lapid and Fredrich Kratochwil (Ed.). **The Return of Culture and Identity in IR Theory**. Boulder London: Lynne Rienner Publishers, 1996.

MAKALELER

- Adler, Emanuel. "Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics", **European Journal of International Relations**. Vol. 3, No. 3, 1997, ss.319-364.
- Alais, L.L. "Kant: The Possibility of Metaphysics", **Routledge Companion to Metaphysics**. London: Routledge, 2009.
- Allais, Lucy. "Kant's Idealism and Secondary Quality Analogy", **Journal of the History of Philosophy**. Cilt 45, Sayı 3, 2007, ss. 459-484.
- Allais, Lucy. "Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'", **British Journal For the History of Philosophy**. Cilt 12, Sayı 4, 2004, ss.655-684.
- Allison, Henry E. "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", **The Philosophical Review**. Vol. 95, No. 3, 1986, ss. 393-425.
- Archibugi, Daniele. "Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace", **European Journal of International Relations**. Vol 4, No 1, 1995, ss. 429-456.

- Archibugi, Daniele. "The Models of International Organization in Perpetual Peace Projects", **Review of International Studies**. Vol. 18, No. 4, 1992, ss. 295-317.
- Ashley, Richard K. ve R.B.J. Walker, "Introduction: Speaking the Language of Exile: Dissident Thought in International Studies", **International Studies Quarterly**. Vol. 34, 1990, ss. 259-268.
- Ashley, Richard K. ve R.B.J. Walker. "Conclusion: Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty in International Studies", **International Studies Quarterly**. Vol. 34, 1990, ss. 367-416.
- Ashley, Richard. "Political Realism and Human Interest", **International Studies Quarterly**, Vol. 25, No. 2, 1981, ss. 204-236.
- Ashley, Richard. "The Achievements of Post-Structuralism", Steve Smith, Ken Booth ve Marysia Zalewski (Ed.). **International Theory: Positivism and Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, ss. 24-253.
- Ashley, Richard. "Political Realism and Human Interest", **International Studies Quarterly**, Vol. 25, No. 2, 1981, ss. 204-236.
- Ashley, Richard. "The Poverty of Neorealism", Robert Keohane (Ed.). **Neorealism and Its Critics**. New York: Columbia University Press, 1986, ss. 255-300.
- Ashley, Richard. "The Powers of Anarchy: Theory, Sovereignty and the Domestication of Global Life", James Der Derian (Ed.). **International Theory: Critical Investigations**. New York: New York University Press, 1995, ss. 94-128.
- Ashley, Richard. "Three Modes of Economism", **International Studies Quarterly**. Vol. 27, No. 4, 1983, ss. 463-496.
- Ashley, Richard. "Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique", **Millennium: Journal of International Studies**. Vol. 17, No.2, 1988, ss. 227-262.
- Bartelson, Jens. "The Trial of Judgement: A Note on Kant and the Paradoxes of Internationalism", **International Studies Quarterly**. Vol. 39, No. 2, 1995, ss. 255-279.
- Beate, Jahn. "Kant, Mill and Illiberal Legacies in International Affairs", **International Organizations**. Vol. 59, 2005, ss. 177-207.
- Beck, Lewis White. "Translator's Introduction", Lewis White Beck (Der ve çev.). **Critique of Practical Reason**. 3. Baskı. New Jersey: Prentice Hall, 1993, ss. vii-xxi.
- Beitz, Charles. "Cosmopolitan Ideals and National Sentiment", **Journal of Philosophy**. Vol. 80, 1983, ss. 591-600.

- Benhabib, Seyla. "The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory", **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**. London: Routledge, 1992.
- Biersteker, Thomas. "Critical Reflections on Post-Positivism in International Relations", **International Studies Quarterly**. Vol. 33, No. 3, 1989, ss. 263-267.
- Bozkurt, Nejat. "Giriş ve Kant'ın Başlıca Yapıtları", Nejat Bozkurt (Çev.). **I. Kant: Seçilmiş Yazılar**. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, ss. 9-43.
- Brassetts, James ve Dan Bulley. "Introduction: Ethics in World Politics: Cosmopolitanism and Beyond", **International Politics**. 44, 2007, ss. 1-18.
- Brown, Chris. "'Our Side'? Critical Theory and International Relations", Richard Wyn Jones (Ed.). **Critical Theory and World Politics**. Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 191-204.
- Brown, Chris. "'Turtles All the Way Down': Anti-Foundationalism, Critical Theory and International Relations", **Millennium: Journal of International Studies**. Vol. 23, No. 2, 1994, ss. 213-236.
- Brown, Chris. "Critical Theory and Postmodernism in Internationalism Relations", A.J. R. Groom ve Margot Light (Ed.). **Contemporary International Relations: A Guide to Theory**. London: Pinter Publishers, 1994.
- Brown, Garret Wallace. "State Sovereignty, Federation and Cosmopolitanism", **European Journal of International Relations**. Vol. 11, No. 4, 2005, ss. 495-522.
- Brown, Garrett Wallace. "Kantian Cosmopolitan Law and the Idea of a Cosmopolitan Constitution", **History of Political Thought**. Vol. XVII, No. 4, 2009.
- Bull, Hedley. "Society and Anarchy in International Relations", James Der Derian (Ed.). **International Theory: Critical Investigations**. New York: New York University Press, 1995.
- Buzan, Barry. "The Level of Analysis Problem in International Relations Reconsidered", Ken Booth ve Steve Smith (Ed.). **International Relations Theory Today**. London: Polity Press, 1995, ss. 198-216.
- Cavallar, Georg. "Kantian Perspectives on Democratic Peace: Alternatives to Doyle", **Review of International Studies**, Vol. 27, 2001, ss. 229-248.
- Cox, Robert W. "Realism, Positivism and Historicism", Robert Cox ve Timothy J. Sinclair (Der.). **Approaches to World Order**. Cambridge, CUP, 1996.
- Cox, Robert W. "'The International' in Evolution", **Millennium: Journal of International Studies**. Vol. 35, 2007, ss. 513-528.

- Cox, Robert W. "Civil Society at the Turn of the Millennium: Prospects for an Alternative World Order", Robert Cox ve Michael G. Schechter (Der.). **The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilization**. London: Routledge, 2002, ss. 96-118.
- Cox, Robert W. "Social Forces, States and World Order: Beyond International Relations", Robert Cox ve Timothy J. Sinclair (Der.). **Approaches to World Order**. Cambridge, CUP, 1996.
- Cox, Robert. "Civilizations and World Order", Robert Cox ve Michael G. Schechter (Der.). **The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilization**. Routledge, London, 2002.
- Cox, Robert. "Conceptual Guidelines for a Plural World", Robert Cox ve Michael G. Schechter (Der.). **The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilization**. London: Routledge, 2002, ss. 157-175.
- Cox, Robert. "Social Forces, States and World Order: Beyond International Relations Theory", **Millennium: Journal of International Studies**. Vol. 10, No. 2, 1981, ss. 126-155.
- Cox, Robert W. "The Way Ahead: Toward a New Ontology of World Order", Richard Wyn Jones (Ed.). **Critical Theory and World Politics**, Boulder: Lynne Rinner Publishers, 2001.
- Cox, Robert W. "Towards a Posthegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn Khaldun", Robert Cox ve Timothy J. Sinclair (Der.). **Approaches to World Order**. Cambridge, CUP, 1996.
- Cox, Robert W. "Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method", Robert Cox ve Timothy J. Sinclair (Der.). **Approaches to World Order**. Cambridge, CUP, 1996.
- Der Derian, James. "Post Theory: Ethics in International Relations", Michael W. Doyle ve G. John Ikenberry (Ed.). **New Thinking in International Relations Theory**. Colorado: Westview Press, 1997, ss. 54-76.
- Devetak, Richard. "The Project of Modernity and International Relations Theory", **Millennium: Journal of International Studies**. Vol. 24, No.1, 1995, ss. 27-51.
- Devetak, Richard. "Between Kant and Devetak: Humanitarian Intervention, Statist-Anti Cosmopolitanism and Critical International Theory", **Review of International Studies**. Vol. 33, 2007, ss. 151-174.
- Devetak, Richard "Critical Theory", Scott Burchill vd. **Theories of International Relations**. 4. Baskı. London: Palgrave Macmillan, 2009.

- Diez, Thomas ve Jill Steans, "A Useful Dialogue? Habermas and International Relations", **Review of International Studies**, Vol. 31, 2005, ss. 127-140.
- Dobson, Kevin. "Kant's Perpetual Peace: Universal Civil Society or League of States?", **Southwest Philosophical Studies**. Vol. 15, 2003.
- Donaldson, Thomas. "Kant's Global Rationalism", Terry Nardin ve David R. Mapel (ed.). **Traditions of International Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, ss. 136-157.
- Donnelly, Jack. "Realism", Scott Burchill vd. **Theories of International Relations**. 4.Baskı. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009.
- Doyle, Michael W. "Liberalism and World Politics," **Controversies in International Relations Theory**, New York: St.Martin's Press, 1995.
- Doyle, Michael. "Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs (Part 2)", **Philosophy and Public Affairs**. Vol. 12, No. 4, 1983, ss. 323-353.
- Doyle, Michael. "Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs", **Philosophy and Public Affairs**. Vol. 12, No. 3, 1983, ss. 205-235.
- Elshtain, Jean Bethke. "Really Existing Communities", **Review of International Studies**, 25, 1999, ss. 141-146.
- Eralp, Atilla. "Uluslararası İlişkiler Disiplinin Oluşumu: Idealizm-Realizm Tartışması", Atilla Eralp (Der.). **Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, ss. 57-88 .
- Finlayson, James Gordon. "Modernity and Morality in Habermas's Discourse Ethics", **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**. Vol. 43, No. 3, 2000, ss. 319-340.
- Flikschuh, Katrin. "On Kant's Rechtslehre: A Survey Article", **European Journal of Philosophy**. Vol. 5, No. 1, 1997, ss. 50-73.
- Foucault, Michael. "What is Enlightenment", Paul Rabinow&William M. Sullivan (Ed.). **Interpretative Social Sciences: A Second Look**. 2. Baskı. Berkeley: University of California Press,1987, ss.157-176.
- Francenshet, Antonio. "Sovereignty and Freedom: Immanuel Kant's Liberal Internationalist 'Legacy'", **Review of International Studies**. Vol 27, 2001, ss. 209-228.
- George, Jim ve David Campbell, "Patterns of Dissidence and the Celebration of Difference: Critical Social Theory and International Relations", **International Studies Quarterly**. Vol. 34, 1990, ss. 269-293.

- Geras, Norman. "The View from Everywhere", **Review of International Studies**, Vol. 25, 1999, ss. 157-163.
- Gilpin, Robert "The Richness of the Traditions of Political Realism," **International Organizations**. Vol. 38, No. 2, 1984.
- Grieco, Joseph M. "Anarchy and the Limits of Cooperation: A Realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism" **Neorealism and Neoliberalism**, David A. Baldwin (ed.), ss. 116-143.
- Grieco, Joseph M. "Realist International Theory and The Study of World Politics", Micahel W. Doyle ve G.John Ikenberry (Ed.). **New Thinking in International Relations Theory**. Boulder: Westview Press, 1997.
- Guyer, Paul. "Introduction: The Starry Heavens and the Moral Law", Paul Guyer (Ed.). **The Cambridge Companion to Kant**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- H.S. Reiss, "Introduction", H.S. Reiss (Ed.). **Kant: Political Writings**. Cambridge: CUP, 1991.
- Habermas, Jürgen. "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", Seyla Benhabib ve Fred Dallmayr (Ed.). **Communicative Ethics Controversy**. Cambridge: The MIT Press, 1990.
- Habermas, Jürgen. "Kant's Idea of Perpetual Peace with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight", James Bohman ve Matthias Lutz-Bachmann (Ed.). **Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Peace**. Massachusetts: The MIT Press, 1997, ss. 113-154.
- Hobson, John. "Is Critical Theory Always for the White West and for Western Imperialism: Beyond Westphalian Towards a Post-Racist Critical IR", **Review of International Studies**. Vol. 33, 2007, ss. 91-116.
- Hoffman, Mark. "Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate", **Millennium: Journal of International Studies**. Vol. 16, No. 2, 1987, ss. 231-249.
- Hoffman, Stanley. "An American Social Science: International Relations", James Der Derian (Ed.). **International Theory: Critical Investigations**. New York: New York University Press, 1995, ss.212-242.
- Horkheimer, Max. "Traditional and Critical Theory", Matthew J. O'Connell vd. (çev.). **Critical Theory: Selected Essays**. New York: Herder and Herder, 1972, ss. 188-244.
- Hurrell, Andrew. "Kant and the Kantian Paradigm in International Relations", **Review of International Studies**. Vol. 16, No. 3, 1990, ss.183-205.

- Hutchings, Kimberly vd. "Roundtable Discussion: Reflections on the Past, Prospects for the Future in Gender and International Relations", **Millennium: Journal of International Studies**. Vol. 37, No. 1, 2008, ss. 153-179.
- Hutchings, Kimberly. "Happy Anniversary! Time and Critique in International Relations Theory", **Review of International Studies**. Vol. 33, Ek 1, 2007, ss. 71-89.
- Hutchings, Kimberly. "The Nature of Critique in Critical International Relations Theory", Richard Wyn Jones (Ed.). **Critical Theory and World Politics**. Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 79-90.
- Immanuel Kant, "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", H.S. Reiss (Der.). **Kant: Political Writings**. 2. Baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, ss. 93-130.
- Jackson, Robert H. "Martin Wight, International Relations and the Good Life" **Millennium: Journal of International Studies**. Vol. 19, No. 2, 1990.
- Jahn, Beate. "Barbarian Thoughts: Imperialism in the Philosophy of John Stuart Mill", **Review of International Studies**. Vol. 31, 2005, ss. 599-618.
- Jahn, Beate. "IR and the State of Nature: The Cultural Origins of a Ruling Ideology", **Review of International Studies**. Vol. 25, 1999, ss. 411-434.
- Jahn, Beate. "One Step Forward, Two Steps Back: Critical Theory as The Latest Edition of Liberal Idealism", **Millennium: Journal of International Studies**. Vol. 27, No. 3, 1998, ss. 613-641.
- Jones, Richard Wyn. "Introduction: Locating Critical International Relations Theory", Richard Wyn Jones (Ed.). **Critical Theory and World Politics**. Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 1-22.
- Kant, Immanuel. "Idea For a Cosmopolitan History With A Cosmopolitan Intent," Hans Reiss (Der.) ve H.B.Nisbet (çev.), **Kant: Political Writings**. 2. Basım. Cambridge: Cambridge University Press,1991, ss. 41-53.
- Kant, Immanuel. "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", H.S. Reiss (Ed.), H.B. Nisbet (çev.) **Political Writings**. 2.Basım. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, ss. 93-130.
- Kant, Immanuel. "On The Proverb: That May Be True In Theory But Of No Practical Use", Ted Humphrey (çev.). **Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History and Morals**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988, ss. 61-106.
- Kant, Immanuel. "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment' ", **Kant: Political Writings**. H.S. Reiss (ed.). H.B. Nisbet (çev.). 2. Basım. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, ss.54-60.

- Katzenstein, Peter, Robert Keohane ve Stephen Krasner. "International Organization and The Study of World Politics", **International Organization**. Vol. 52, 1998, ss.645–685.
- Keohane, Robert O. "Realism, Neorealism and the Study of World Politics", Robert O. Keohane (Ed.). **Neorealism and Its Critics**, New York: Columbia University Press, 1986.
- Keohane, Robert. "International Institutions: Two Approaches", James Der Derian (Ed.). **International Theory: Critical Investigations**. New York: New York University Press, ss. 279-307.
- Keohane, Robert. "Theory of World Politics: Structural Realism and Beyond", Robert O. Keohane (Ed.). **Neorealism and Its Critics**. New York: Columbia University Press, 1986, ss. 158-160.
- Kersting, Wolfgang. "Politics, Freedom and Order: Kant's Political Philosophy", Paul Guyer (Ed.). **The Cambridge Companion to Kant**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, ss. 342-366.
- Kleingeld, Pauline. "Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History", **American Catholic Philosophical Quarterly**. Cilt LXXV, Sayı 2, 2001, ss. 21-219.
- Kleingeld, Pauline. "Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and His Ideal of a World Federation", **European Journal of Philosophy**. Vol. 12, No. 3, 2004, ss. 304-325.
- Krasnoff, Lary. "The Fact of Politics: History and Teleology in Kant", **European Journal of Philosophy**. Vol. 2, No. 1, 1994, ss. 22-44.
- Lapid, Yosef. "The Third Debate: On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era", **International Studies Quarterly**. Vol. 33, No. 3, 1989, ss. 235-254.
- Linklater, Andrew. "Citizenship, Humanity and Cosmopolitan Harm Conventions", **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**. London: Routledge, 2007.
- Linklater, Andrew. "Cosmopolitan Citizenship", **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**. London: Routledge, 2007, ss. 109-126.
- Linklater, Andrew. "The Achievements of Critical Theory", Steve Smith, Ken Booth & Marysia Zalewski (Ed.). **International Theory: Positivism & Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, ss. 279-300.

- Linklater, Andrew. "The Changing Contours of Critical International Relations Theory", Richard Wyn Jones (Ed.). **Critical Theory and World Politics**. Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 23-44.
- Linklater, Andrew. "The Problem of Community in International Relations", **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**. London: Routledge, 2007.
- Linklater, Andrew. "The Problem of Harm in World Politics: Implications for the Sociology of States-System", **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**. London: Routledge, 2007.
- Linklater, Andrew. "The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View", **Millennium: Journal of International Studies**. Vol. 21, No. 1, 1992, ss. 77-98.
- Linklater, Andrew. "The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View", **Critical Theory and International Relations: A Reader**. London: Routledge, 2008, ss. 242-258.
- Linklater, Andrew. "Towards a Sociology of Global Morals with an 'Emancipatory Intent' ", **Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity**. London: Routledge, 2007.
- Linklater, Andrew. "Transforming Political Community: A Response to the Critics", **Review of International Studies**. Vol. 25, 1999, ss. 165-175.
- Macmillan, John. "Liberalism and Democratic Peace", **Review of International Studies**. 30, 2004, ss. 179-200.
- Martin, Lisa L. "Neoliberalism", Tim Dunne, Milja Kurki ve Steve Smith (Ed.). **International Relations Theories: Discipline and Diversity**. Oxford: Oxford University Press, 2007, ss. 109-127.
- Mearsheimer, John. "The False Promise of International Institutions", **International Security**, Vol. 19, No. 3, 1994-95.
- Merten, Thomas. "Cosmopolitanism and Citizenship: Kant against Habermas", **European Journal of Philosophy**. Vol. 4, No. 3, 1996, ss. 328-347.
- Milner, Helen. "The Assumption of Anarchy in International Theory: A Critique" **Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate**, David Baldwin (ed.), New York: Columbia University Press, 1993.
- Ned Below, Richard. "Realism", Tim Dunne vd. **International Relations Theories: Dicipline and Diversity**. Oxford, Oxford University Press, 2007, ss.52-70.

- Neufeld, Mark “What is Critical About Critical International Relations Theory”, Richard Wyn Jones (Ed.). **Critical Theory and World Politics**. Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 127-148.
- O’Neill, Onora. “Kant and the Social Contract Tradition”, **Kant Actual: Hommage A Pierre Laberge**. Montreal: Sous La Direction De Francois Duchesneau, 2000, ss.184-200.
- O’Neill, Onora. “Transnational Economic Justice”, **The Bounds of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, ss. 115-143.
- Owen, John M. “How Liberalism Produces Democratic Peace,” Michael E. Brown, Owen R. Cote, JR. vd. **Theories of War and Peace**. Massachusetts: The MIT Press, 1998.
- Paul, Darel E. “Sovereignty, Survival and the Westphalian Blind Alley in International Relations,” **Review of International Studies**. 25, 1999, ss. 217-231.
- Pin-Fat, Veronique. “The Metaphysics of the National Interest and the ‘Mysticism’ of the Nation-State: Reading Hans J. Morgenthau”, **Review of International Studies**. Vol. 31, 2005, ss. 217-236.
- Pippin, Robert. “Introduction”, Robert B. Pippin ve Otfried Höffe (Ed.). Nicholas Walker (çev.). **Hegel On Ethics and Politics**. Cambridge: C.U.P. 2004.
- Pogge, Thomas. “Kant’s Theory of Justice”, **Kant-Studien**. Vol. 79, No. 4, 1988, ss. 407-433
- Pogge, Thomas. “Kant’s Vision of a Just World Order”, Thomas Hill (Ed.). **The Blackwell Guide to Kant’s Ethics**. Chicester: Wiley-Blackwell, 2009, ss. 196-208.
- Polat, Necati. “Post-Yapısalcı Yaklaşımlar”, **Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, ss. 261-290.
- Powell, Robert. “Anarchy in International Relations Theory: The Neorealist-Neoliberal Debate”, **International Organization**. Vol. 48, No. 2, 1994, ss. 313-344.
- Powell, Robert. “Anarchy in International Relations Theory: The Neorealist-Neoliberal Debate”, **International Organization**. Vol. 48, No. 2, 1994, ss.313-344.
- Recki, Birgit. “Kant ve Aydınlanma”, **Cogito: Düşünce Dergisi, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant Özel Sayısı**. Sayı:41-42, Kış 2005, ss. 192-214.
- Rengger, N.J. . “Negative Dialectic? The Two Modes of Critical Theory”, Richard Wyn Jones (Ed.). **Critical Theory and World Politics**. Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 91-110.

- Rengger, Nicholas ve Ben Thirkell-White, "Introduction: Still Critical After All These Years? The Past, Present and Future of Critical Theory in International Relations", **Review of International Studies**. 33, 2007, ss.3-24.
- Reus-Smit, Chris. "Constructivist Turn: Critical Theory after The Cold War", **Working Paper Series**. Australian National University, 1996/4, ss.1-28.
- Richard K. Ashley, "Living on Border Lines: Man, Poststructuralism and War", James Der Derian ve Michael J. Shapiro (Ed.). **International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics**. Massachusetts: Lexington Books, 1989, ss. 259-322.
- Riley, Patrick. "The 'Elements' of the Kant's Practical Philosophy: The Groundwork after 200 Years (1785-1985)", **Political Theory**. Vol. 14, No. 4, 1986, ss. 552-583.
- Riley, Patrick. "On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists", **Political Theory**. Vol.1, No. 4, 1973, ss.45-471.
- Roach, Steven C. "Introduction: From Critical Theory to Critical IR Theory", Steven C. Roach (Ed.). **Critical Theory and International Relations: A Reader**. London: Routledge, ss. xii-xxii, 2008.
- Rosenberg, Justin. "Uneven and Combined Development: The Social-Relational Substratum of 'the International'? An Exchange of Letters", **Cambridge Review of International Affairs**. Vol. 21, No. 1, 2008, ss. 77-112.
- Ruggie, John Gerard. "Continuity and Transformations in the World Polity: Toward a Neorealist Synthesis", **Neorealism and Its Critics**. New York: Columbia University Press, 1986, ss.131-157.
- Schiff, Jacob. "'Real'? As if Critical Reflections on State Personhood", **Review of International Studies**. Vol. 30, 2004, ss. 363-377.
- Schmidt, Brian. "Together Again: Reuniting Political Theory and International Relations Theory", **British Journal of Politics and International Relations**. Vol. 4, No. 1, 2002, ss. 115-140.
- Singer, David. "The Level of Analysis Problem in International Relations", **World Politics**. Vol. 14, No. 1, 1961, ss. 77-92.
- Smith, Steve. "Is The Truth Out There? Eight Questions About International Order", **International Order and The Future of World Politics**. Cambridge: CUP, 1999, ss. 99-120.
- Smith, Steve. "Is The Truth Out There? Eight Questions About International Order", **International Order and The Future of World Politics**. Cambridge: CUP, 1999, ss. 99-120.

- Smith, Steve. "The Discipline of International Relations: Still an American Social Science?" **British Journal of Politics and International Relations**. Vol. 2, No. 3, 2000, ss. 374-402.
- Sullivan, Roger. "Introduction", **The Metaphysics of Morals**. Mary Gregor (Haz.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Tanrısever, Oktay F. "Yöntem Sorunu: Gelenekselcilik-Davranışsalcılık Tartışması", Atilla Eralp (Der.). **Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, ss. 89-130.
- Taylor, Charles. "Atomism", S. Avineri and A. De-Shalit (Ed.). **Communitarianism and Individualism**. Oxford: Oxford University Press, 1992, ss. 29-50.
- Teson, Fernando R. "The Kantian Theory of International Law", **Columbia Law Review**. Vol.92, No.1,1992, ss. 53-102.
- Thompson, Janna. "Community Identity and World Citizenship", Daniele Archibugi, David Held ve Martin Köhler (ed.). **Re-Imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy**. Stanford: Stanford University Press, 1998, ss. 179-197.
- Walker, R.B.J. "The Doubled Outsides of the Modern International", **The Fifth International Conference on Diversity in Organizations, Communities and Nations**. Beijing-China, 30 Haziran-3 Temmuz, 2005, ss. 1-10
- Walker, Robert B. J. "The Hierarchicalisation of Political Community", **Review of International Studies**. Vol. 25, 1999, ss. 151-156.
- Weber, Martin. "The Critical Social Theory of the Frankfurt School and the 'Social Turn' in IR", **Review of International Studies**. Vol. 31, 2005, ss. 195-209.
- Weber, Martin. "The Critical Social Theory of the Frankfurt School and the 'Social Turn' in IR", **Review of International Studies**. Vol. 31, 2005, ss. 195-209.
- Wendt, Alexander. "Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics", **International Organization**. Vol. 46, 1992, ss. 391-425.
- Wendt, Alexander. "Constructing International Politics", **International Security**, Vol. 20, No. 1, 1995, ss. 71-81.
- Wendt, Alexander. "State as Person in International Theory", **Review of International Studies**. Vol. 30, 2004, ss. 289-316.
- Wendt, Alexander. "The Agent-Structure Problem in International Relations Theory", **International Organizations**. Vol. 41, No. 3, 1987, ss. 335-370.

- Wendt, Alexander. "What is International Relations for: Notes Towards a Postcritical View", Richard Wyn Jones (Ed.). **Critical Theory and World Politics**. Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2001, ss. 205-224.
- Wendt, Alexander. "Why a World State is Inevitable: Teleology and the Logic of Anarchy", **Unpublished Paper**. Chicago University, 2003.
- Wendt, Alexander. "Why There is International Theory Now", **International Theory**. Vol. 1, No. 1, 2009, ss. 1-14.
- Wight, Colin. "State Agency: Social Action without Human Activity", **Review of International Studies**. Vol. 30, 2004, ss. 269-280.
- Wight, Martin. "Why is There no International Theory?", James Der Derian (Ed.). **International Theory: Critical Investigations**. New York: New York University Press, 1995.
- Williams, Howard L. "Back From the USSR: Kant, Kaliningrad and World Politics", **International Relations**. Vol. 20, No. 1, 2006, ss. 27-48.
- Yalvaç, Faruk. "Eleştirel Gerçekçilik: Uluslararası İlişkiler Kuramında Post-Pozitivizm Sonrası Aşama". **Uluslararası İlişkiler Dergisi**. Cilt 6, Sayı 24, Kış 2010, ss. 3-32.
- Yurdusev, Nuri. " 'Level of Analysis' and 'Unit of Analysis': A Case for Distinction", **Millennium: Journal of International Studies**. Vol. 22, No. 1, 1993, ss. 77-88.