



**T.C.  
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FEL-YL-2014-0005**

**KANT'IN EBEDİ BARIŞ İDEALİ BAĞLAMINDA HABERMAS VE  
RAWLS'DA ULUSLARARASI HUKUK**

**HAZIRLAYAN**

**Zehra TATLI**

**TEZ DANIŞMANI**

**Prof. Dr. Talip KABADAYI**

**AYDIN-2014**

**T.C.  
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FEL-YL-2014-0005**

**KANT'IN EBEDİ BARIŞ İDEALİ BAĞLAMINDA HABERMAS VE  
RAWLS'DA ULUSLARARASI HUKUK**

**HAZIRLAYAN  
Zehra TATLI**

**TEZ DANIŞMANI  
Prof. Dr. Talip KABADAYI**

**AYDIN-2014**

T.C.  
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE  
AYDIN

Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Programı öğrencisi Zehra TATLI tarafından hazırlanan **Kant'ın Ebedi Barış İdeali Bağlamında Habermas ve Rawls'da Uluslararası Hukuk** başlıklı tez, 08/10/2014 tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

Unvanı, Adı ve Soyadı :

(Başkan)

Prof. Dr. Talip KABADAYI

Doç. Dr. Metin BAL

Yrd. Doç. Dr. Cengiz İskender ÖZKAN

Kurumu :

ADÜ

DEÜ

ADÜ

İmzası:



Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu yüksek lisans tezi, Enstitü Yönetim Kurulunun .....sayılı kararıyla ..... tarihinde onaylanmıştır.

**Doç. Dr. Fatma Neval GENÇ**

Enstitü Müdürü

Bu tezde görsel, işitsel ve yazılı biçimde sunulan tüm bilgi ve sonuçların akademik ve etik kurallara uyularak tarafımdan elde edildiğini, tez içinde yer alan ancak bu çalışmaya özgü olmayan tüm sonuç ve bilgileri tezde kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

Adı Soyadı : ZEHRA TATLI

İmza :

**YAZAR ADI-SOYADI: ZEHRA TATLI**

**BAŞLIK: “KANT’IN EBEDİ BARIŞ İDEALİ BAĞLAMINDA  
HABERMAS VE RAWLS’DA ULUSLARARASI HUKUK”**

**ÖZET**

Habermas ve Rawls, dünya barışının tesis edilmesinde uluslararası hukukun işlevini felsefi bir problem olarak ele alırlar. Her iki filozof, kendi teorilerini ortaya koyarken, Kant ve onun ebedi barış idesini kendisine temel referans olarak almakta uzlaşmalarına rağmen, Habermas ‘iletişimsel eylem’den hareketle bir uluslararası hukuk teorisi geliştirirken, Rawls ‘adalet’ idesini merkeze alan bir teori geliştirir. İşte bu çalışmada, Kant’ın Habermas ve Rawls üzerine etkisi incelenir ve buradan hareketle Habermas ve Rawls’un uluslararası hukuk teorileri karşılaştırılır. Bu bağlamda tez üç bölüm olarak ele alınır. İlk bölümde uluslararası hukukun tarihsel ve uluslararası hukuk idesinin ise, felsefi kökenleri araştırılır ve bu bağlamda Kant’ın “ebedi barış” idesi ayrıntılı olarak incelenir. İkinci bölümde Habermas’ın uluslararası hukuk teorisi, onun iletişimsel eylem teorisiyle ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Rawls’un uluslararası hukuk teorisi, adalet teorisi ve politika anlayışıyla ilişkisi bağlamında incelenmiştir. Sonuç bölümünde ise, Habermas ve Rawls’un uluslararası hukuk teorileri Kant’ın ebedi barış idesi bağlamında karşılaştırılır.

**ANAHTAR SÖZCÜKLER:**

Barış, Savaş, Uluslararası Hukuk, Ebedi Barış, İletişim, Adalet.

**AUTHOR NAME-SURNAME: ZEHRA TATLI**

**TITLE: “INTERNATIONAL LAW IN HABERMAS AND RAWLS IN THE CONTEXT OF KANT’S PERPETUAL PEACE”**

### **ABSTRACT**

Habermas and Rawls discuss the function of international law as a philosophical problem in establishing world peace. While both philosophers shape their theories and despite they agreed to take Kant and his perpetual peace idea as their basic reference, Habermas develops an international law theory, starting from communicative action, and Rawls developed a theory taking the idea of justice into centre of this theory. Hence in this study the effects of Kant on Habermas and Rawls are examined and starting from this point their international law theories are compared. In this context the thesis is composed of three chapters. So in the first chapter the historical background and the philosophical roots of the international law are examined. In this respect the idea of perpetual peace in Kant’s philosophy is studied in detail. In the second chapter Habermas’s theory of international law is discussed in the context of its relationship with the theory of communicative action. In the third chapter Rawls theory of international law is examined in the context of the relationship with the theory of justice and political conception. In the finally chapter, the theories of international law of Habermas and Rawls are compared with the idea of perpetual peace of Kant.

**KEYWORDS:**

Peace, War, International Law, Perpetual Peace, Communication, Justice.

## ÖNSÖZ

Çağımızın ve insanlık tarihinin en büyük problemlerinden biri olan insanlar ve dolayısıyla devletler arasındaki potansiyel ve fiilen devam eden savaşlar, pek çok felaketle sonuçlanmıştır. Savaşlar, pratik yaşamın bir problemi olmasının yanı sıra, politika felsefesinde de önemli yer kaplar. Bu bağlamda savaşın nedenlerinin ve meşruiyetinin ortaya konması, barışın tesis edilebilmesi ve korunması, politika felsefesinin temel problemlerindedir.

Çalışmada konu edindiğimiz uluslararası hukuk aracılığıyla devletler arasında barışın imkanı sorunu, temellerini Kant'ın 'ebedi barış' idesinden almaktadır. Çağdaş dönem filozoflarından Habermas ve Rawls, Kant'ın ebedi barış idesinden etkilenerek, kendi uluslararası hukuk ideallerini ortaya koyarlar. Onlar, Kant'ın teorisini kimi zaman eleştirir, kimi zaman da bir üst aşamaya taşırlar. Sonuç itibarıyla savaşların sona ermesi ve barışın tesis edilmesi için insancıl çözümlerin tesis edilmesi fikri Kant, Habermas ve Rawls'da yerini bulur. Savaş, devletlerin birbirlerine olan şiddet eyleminin ya da devletin kendi içerisinde yaşadığı bir şiddetin sonucudur. Dolayısıyla savaşa getirilecek çözümler, merkezinde öznesi devletler olan, fakat temelinde tüm insanların hak ve özgürlüklerini koruyan bir barış teorisi olacaktır. Devletler arasında imzalanacak bir barış sözleşmesiyle aslında, devletin varlığı ve devamından öte, bireylerin temel hak ve özgürlükleri gözetilerek bireyler arasında barışın, dayanışmanın ve işbirliğinin sağlanması esastır.

Çağdaş dönemin çoğulluğu göz önüne alındığında, tüm bireylere hitap edebilecek bir yönetim ve anlaşmanın, bireylerin birbirleriyle kuracakları iletişim ve diyalogdan doğması gerekir. Zira bireylerin birbirleriyle ortak bir paydaları, onları birbirine bağlayıcı bir ortaklıkları kalmamışsa, onlar arasında anlaşmayı sağlayacak tek şey birbirini anlama ve iletişim kurma olacaktır. Kant'ın yaklaşık iki yüz yıl önce öngördüğü, Habermas ve Rawls'un da çağdaş dönem filozofları olarak önerdikleri çözüm, iletişim ve diyalogdur. Habermas ve Rawls bu bağlamda aynı çözüme ulaşmalarına rağmen, ikisi de farklı noktalardan hareket etmektedir. Buna göre Habermas kendini Kantçı cumhuriyetçi olarak niteler ve Rawls da liberal bir filozoftur. Dolayısıyla Habermas cumhuriyetçiliğin eşitlikçi ilkesine bireysel özgürlüğü dahil

etmeye çalışır ve Rawls ise, liberalizmin bireysel özgürlüğe yaptığı vurguyu cumhuriyetçiliğin eşitliğiyle birleştirmeye çalışır. Bu bakımdan Habermas ve Rawls, iki uç noktadan hareket edip aynı amaçta, Kant'ın ebedi barış idesinde buluşurlar. Tezin Kant, Habermas ve Rawls çerçevesinde ele alınması bu bakımdan önemli olmuştur.

Yukarıda sözü edilen tezin ortaya çıkmasında, öncelikle tez danışmanım Prof. Dr. Talip KABADAYI'ya yardımları için teşekkür ederim. Dokuz Eylül Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Metin BAL'a, sonsuz sabırla tezi kelimesi kelimesine okuyarak verdiği katkı ve destekten dolayı ne kadar teşekkür etsem azdır. Seçtiğim tez konusunun belirlenmesi ve şekillenmesinde bana yol gösteren, felsefi birikimini ve desteklerini esirgemeyen Dokuz Eylül Üniversitesi Öğretim üyesi Doç. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU'na teşekkürü bir borç bilirim. Tüm yaşamımda başta annem Ayşe TATLI, babam Muhlis TATLI ve her daim yanımda olan abim Vedat TATLI olmak üzere aileme, verdikleri maddi manevi desteklerinden dolayı, en içten duygularıyla minnettar olduğumu söylemem gerekir. Son olarak tez yazım aşamasında, çeviri konusunda Mutlu AKSOY'a, imla ve noktalama konusunda yardımlarını esirgemeyen Yılmaz Murat GÜNDERCİ ve Süleyman ÇINAR'a, bu süreçte bana eşlik eden 'yol arkadaşım' Adile SARIKAHYAOĞLU'na ve her gün hiç bıkmadan usanmadan beni motive etmeye çalışan sevgili arkadaşlarım Sema SÖKMEN ve Ayşe BAŞER'e sonsuz teşekkür ederim.

**Zehra TATLI**



## KISALTMA LİSTESİ

- AB:** Avrupa Birliği
- ABD:** Amerika Birleşik Devletleri
- BM:** Birleşmiş Milletler
- ÇFKD:** Nilgün Toker Kılıç, “Kaybolan İnsanlık İdealinin Yeniden Canlandırılması: Çağdaş Felsefede Kant’a Dönüş”(Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri, 2006: 454-458).
- DTÖ:** Dünya Ticaret Örgütü
- JR:** Alan Ryan, “John Rawls” (Skinner, 1991: 109-129).
- MC:** Milletler Cemiyeti
- NATO:** Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü
- ND:** Murat Özbek, “Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçeleştirme ve Siyasal İstikrar Sorunu”, (Özbek, 2009: 15-43).
- SBÜY:** Rousseau, “Sonsuz Barış Üzerine Yargı” (Yalvaç, 2008: 129-145).
- SD:** Rousseau “Savaş Durumu” (Yalvaç, 2008: 71-89).
- TP:** Kant “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz” [Teori ve Pratik] (Çörekçioğlu, 2010: 17-57).

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>i</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>i</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>ii</b>
<b>KISALTIMA LİSTESİ</b> .....	<b>iv</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>v</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>

### BİRİNCİ BÖLÜM

<b>KANT'IN EBEDİ BARIŞ TEORİSİ</b> .....	<b>37</b>
1.1. Kant'ın Ebedi Barış Teorisine Genel Bakış.....	37
1.2. Ebedi Barış Metninin İncelenmesi.....	39
1.2.1 Ebedi Barış İçin Ön Maddeler .....	39
1.2.2 Ebedi Barış İçin Nihai Amaç Maddeleri .....	41
1.2.3 Ebedi Barış İçin Tamamlayıcı Ekler .....	44
1.3 Etik ve Politikanın Birlikteliği Temelinde Ebedi Barış .....	46

### İKİNCİ BÖLÜM

<b>HABERMAS'IN ULUSLARARASI HUKUK TEORİSİ</b> .....	<b>55</b>
2.1 Demokratik Bir Uluslararası Hukuk Bağlamında Kamusalığın Temelleri .....	57
2.2 Uluslararası İlişkiler Doğa Durumunda Mıdır? .....	67
2.3 İletişimsel Eyleme Dayalı Bir Uluslararası Hukuk.....	72
2.4 Alternatif Bir Demokrasi Modeli: 'Müzakereci Politika' .....	80
2.5 Çoğulcu Bir Dünya Toplumu İçin Uluslararası Hukukun Anayasalaştırılması.....	86

2.5.1 Kant'ın Dünya Cumhuriyeti İdealine Karşılık Çok Düzlemli Sistem.....	89
2.5.2 Uluslar-Üstü Anayasanın Meşruiyeti .....	93
2.5.3 İnsan Hakları Temelinde Politikanın Ahlakileştirilmesi .....	96

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

<b>RAWLS'UN ULUSLARARASI HUKUK TEORİSİ .....</b>	<b>101</b>
3.1 Uluslararası Hukukun Özneleri Olarak Halklar .....	104
3.2 Uluslararası Adalet İçin 'Bir Başlangıç Durumu' .....	108
3.3 Halklar Topluluğunda Dağıtım Adaleti.....	116
3.4 Halkların Yasasının İlkeleri ve Alternatif İşbirliği Örgütleri .....	122
3.4.1 Halkların Yasasının İlkeleri.....	123
3.4.2 Kant'ın Dünya Cumhuriyeti İdealine Karşılık İşbirliği Örgütleri .....	126
3.5 Halkların Yasasının Meşruiyeti .....	132
3.5.1 Politik Anlayışın Taşıyıcısı Olarak Kişi Anlayışları.....	134
3.5.2 Halklar Arasında Uzlaşımın Zemini Olarak Örtüşen Görüşbirliği .....	138
3.5.3 Halkların Kamusal Aklı.....	141
<b>SONUÇ.....</b>	<b>147</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>163</b>

## GİRİŞ

Geçmişin olduğu gibi günümüzün de en büyük problemi, devletler arasında devam eden savaşlar ve dünya barışını tesis etme konusunda yaşanan güçlüklerdir. Bazı savaş söylemlerinden uluslararası müzakerelere, BM gibi uluslararası hukuk teşkilatlarından NATO gibi askeri işbirliği örgütlerine kadar pek çok uluslararası uygulama ve kurumun temel iddiası, dünya barışını tesis etmektir. Bütün bunlara rağmen dünya barışını, barışçıl araçlarla tesis etme fikri, tarihsel olarak ilk örneğini ve dayanağını Immanuel Kant'ta bulur. Kant'a bu fikri veren ve *Ebedi Barış* yazısını kaleme almasına vesile olan faktör, Prusya ve Fransa arasında imzalanan Basel Barış Antlaşması'dır. Kant'ın takipçisi olarak Jurgen Habermas ve John Rawls, günümüzde de devam eden uluslararası barış problemine çözüm bulmaya çalışırlar ve bu doğrultuda mevcut uluslararası hukuk teorilerini sorgulayarak alternatif teoriler geliştirirler. Özellikle Körfez Savaşı ve Irak'ın İşgali, uluslararası anlaşmaların ihlalinin göstergesi olarak, uluslararası hukukun yeniden sorgulanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Habermas'ın ve Rawls'un eleştirilerini ve barış teorilerini ele alıp incelemek, devletlerarası barışı tesis etmenin ve sürekliliğini korumanın koşullarını ortaya koymak açısından faydalı olacaktır. Bu çalışma, felsefi düşüncenin dünya barışı açısından taşıdığı işlevi ortaya koymayı hedeflemesi bakımından önemlidir.

Devletler arasında barışı hukuksal bir sözleşme ile tesis etme düşüncesi, köklerini toplum sözleşmesi teorilerinden almaktadır. Hukuk, bireyler arasında çatışmaları giderme ve ilişkileri düzenleme işlevlerine sahip olduğu gibi devletler arasında çatışmaları giderme ve ilişkileri düzenleme işlevine de sahiptir. Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau, toplum sözleşmesi teorisyenleri olarak hem tarihsel anlamda kralların halkı yönetme gücünü tanrıdan almadıklarını göstermeye çalışırlar, hem de birey özgürlüğü, mülkiyet hakkı, genel irade, rıza gibi temel kavramları temellendirirler. Hobbes, Locke ve Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorilerinin incelenmesi; Kant, Habermas ve Rawls'un devletler arasındaki ilişkiyi toplum sözleşmesi öncesi doğa durumuna benzetmeleri açısından faydalı görülmüştür. Bu sebepten dolayı, giriş bölümünde Kant'ın ebedi barış ideali bağlamında Habermas ve Rawls'da uluslararası hukuk anlayışının felsefi kökenleri tarihsel bir sırayla

açıklanacaktır. Bu açıklamada Hobbes'un, Locke'un ve Rousseau'nun toplum sözleşmesi görüşleri incelenerek, uluslararası ilişkilerde adı geçen toplum sözleşmesi teorisyenlerinin, Kantçı bakış açısıyla nasıl bir yönetim şeklini benimseyebilecekleri üzerinde tartışılacaktır. Toplum sözleşmesi teorileri, uluslararası hukuk teorilerinin zeminini hazırlaması açısından bu şekilde incelendikten sonra, Kant'ın ebedi barış idesi, *Ebedi Barış* eseri üzerinden ayrıntısıyla incelenecektir. Sonraki bölümlerde ise; ilk olarak Habermas'ın iletişimsel eylem teorisine dayanan dünya vatandaşlığı teorisi, sonra da Rawls'un hakkaniyet olarak adalet ilkesini temele alan halklar toplumu teorisi incelenecektir. Sonuç bölümünde ise, Habermas ve Rawls'un teorileri Kant'ın ebedi barış idesi çerçevesinde karşılaştırmalı olarak ele alınarak değerlendirilecektir.

## **ULUSLARARASI İLİŞKİLERİN FELSEFİ KÖKENLERİ**

Kant, dünya çapında barışın sağlanması ve korunmasını konu edinen teorisini kaleme aldığı *Ebedi Barış* adlı yazısında, devletlerarası bir hukuk sisteminin kurulmasından söz eder. Bu hukuk sistemi, aynı zamanda devletlerin temsilcilerinin ortak bir zeminde imzalayacakları sözleşmedir. Uluslararasıdaki bu sözleşmenin kaynağı ve meşruiyetinin ne olacağına dair incelemeyi yapmadan önce; Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından ulusların kendi iç sözleşmesine temel olduğu varsayılan toplum sözleşmesi teorilerini incelemek gerekmektedir. Fakat bunun da öncesinde uluslararası hukuk<sup>1</sup> söz konusu olduğunda, Hugo Grotius'un *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinde yer vermiş olduğu hukuk felsefesi görüşlerine kısaca değinmemiz gerekmektedir.

---

<sup>1</sup> Çalışmanın kimi yerlerinde 'ulus' ve 'devlet' kavramları kullanılmıştır. İlk olarak devlet; "bir hükümet yönetiminde örgütlenmiş siyasal topluluk" tur (Haçerlioğlu, 2001: 94). Sosyolojik açıdan ise devlet; "insanların toplum yaşamında başvurdukları bir örgütlenme biçimidir. Bir aile dernek parti sendika gibidir. Bu nedenle devlet herşeyden önce sosyal bir gerçeklik ve her sosyal gerçeklik gibi tarihsel bir gerçekliktir. Sosyolojik anlamda devlet bir kurumdur. Geniş bir örgütlenme yapısına sahiptir. Devletin elinde üstün bir yaptırma gücü vardır" (Kızılcılık, 1992: 109-110). Ulus ise; "dil, toprak, ekonomik yaşam ve ortak kültür biçiminde beliren ruhsal biçimleme birliğiyle tarihsel süreçte oluşan insan topluluğu" olarak tanımlanmaktadır (Haçerlioğlu, 2001: 395). Dolayısıyla ulusun devletten en büyük farkı, ortak bir tarihsel sürecin paylaşılması sonucunda himayesinde benzerleri barındırmasıdır. Bu noktada çalışmada kullanılan 'devlet' ifadesi, herhangi bir politik topluluğa gönderme yapma amacıyla kullanılmıştır. Uluslararası hukuk ifadesi söz konusu olduğunda ise, devletlerarası hukuk ifadesiyle aynı anlama gönderme yapılmaktadır.

## **Grotius’un Doğal Hukuka ve Hukukun Üstünlüğüne Dayalı Uluslararası Hukuk Teorisi**

Hobbes, Locke ve Rousseau’nun toplum sözleşmesi teorilerini incelerken de değineceğimiz üzere, Grotius da adı geçen filozoflar gibi hukukun tanrısal iradenin değil, insan aklının ve iradesinin bir ürünü olduğunu düşünür. Dolayısıyla hukuku din ve tanrıdan bağımsız olarak ele alır ve insan iradesini öne çıkarmaya çalışır. Bu bağlamda, Grotius ilk olarak ‘hukuk’un tanımını yapar:

*“Bu kitaba ‘Savaş Hukuku’ adını vermekle, önce, söylediğimiz gibi, herhangi bir savaşın haklı olup olmayacağını; sonra da savaşta nelerin haklı olarak yapılabileceğini göstereceğimizi belirtmek istedik. Çünkü, burada kullandığımız “hukuk” terimi, yalnız, hak (adalete uygun) olan anlamına gelmektedir; hem de, olumlu olmaktan çok, olumsuz bir anlamda; başka bir deyimle, adalete aykırı olmayan şey, haklı anlamına gelmektedir” (Grotius, 2011: 32).*

Hukuku bir davranış kuralı olarak ele alan Grotius için, hukuk negatif bir belirleme içerisinde yer alır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, adalete uygun olan şey hukuka da uygundur ya da adalete uygun ve aykırı olmayan şey hukuka uygun olarak haklı konumundadır. Grotius, yine aynı pasajın devamında şöyle yazar: “Haksız bir şey ise, akıllı varlıklardan oluşmuş bir toplumun doğasına aykırı olandır” (Grotius, 2011: 32). Çünkü Grotius’a göre, insan diğer canlılardan üstün bir varlık olarak toplumsal hayatta yaşama isteği duyar. “İnsan da, şüphesiz bir hayvandır; ancak üstün bir hayvan” (Grotius, 2011: 18). İnsanların ortak bir alanı paylaşarak birlikte yaşamalarının koşulları ise, aklın ilkeleri çerçevesinde belirlenir. Dolayısıyla insanın akılsal yanı, insanı düzenli ve barışçıl yaşamaya iter. Bu bakımdan Kant’ın barışı istemede temellendirmesiyle ortaklık gösteren Grotius’un hukuk felsefesi teorisi içerisinde, insanın dil yetisi önemli bir yere sahiptir. Çünkü Grotius’a göre dili kullanabilme, iletişim kurma ve bilgi aktarma insanı diğer canlılardan ayıran bir özelliktir. Böylece hukukta, insanın rasyonel ve sosyal varlık niteliği dil kullanabilme yeteneğiyle birleşir.

*“İnsanın toplum yaşantısını aklına uygun bir biçimde süregötürmekte gösterdiği özen, gerçek adıyla hukukun da kaynağıdır. Bu hukuk da, genel olarak şuna varmaktadır: Başkasının malına el uzatmaktan çekinmek; başkasının malını ve bundan edinilmiş kazançlar varsa bunları geri vermek, sözünü tutmak, kusuruyla yaratılmış zararı gidermek ve insanlara hak ettikleri cezaların uygulanması”* (Grotius, 2011: 19).

Grotius, hukuk tanımını yaptıktan sonra, hukuku ‘doğal hukuk’ ve ‘insan iradesine bağlı hukuk’ olmak üzere ikiye ayırır. İnsan iradesine bağlı hukuku ise, kendi içerisinde ‘iç hukuk’, ‘uluslararası hukuk’, ‘iç hukuktan daha dar kapsamlı olan hukuk’ olarak üçe ayırır. Grotius’un ilk olarak doğal hukuk görüşüne değinecek olursak; Grotius’un birey özgürlüğüne yaptığı vurgudan, doğal hukuku her türlü otoriteden bağımsız bir şekilde çıkardığını görebiliriz. Doğal hukuk, tüm bireyler üzerinde bağlayıcıdır, çünkü insanın rasyonel doğasına dayanır. Dolayısıyla doğal hukuk, insan doğasının bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan Grotius, insan aklının sosyal ve politik alanda hakim olacak evrensel bir takım ilkeleri belirleyebileceğine inanır. Dolayısıyla hukukun asıl kaynağı, insanlar arasındaki sosyal ilişkilerdir ve hukuk bireyler arasında ilişkiyi düzenleyen bir sistem olarak karşımıza çıkar.

Grotius, insan doğasına uygun olan hukuk kuralının doğal hukuka uygun olduğunu düşünür: “Doğal hukuk, bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın birtakım ilkeleridir” (Grotius, 2011: 32). Doğal hukukun aynı zamanda değişmez bir zorunluluk taşıdığını ve evrensel olduğunu düşünen Grotius’a göre, “doğal hukuk değişmezdir, öyle ki tanrı bile onda herhangi bir değişiklik yapamaz” (Grotius, 2011: 33). Buna rağmen Grotius, doğal yasaların evrensel ve değişmez olduğu düşüncesini tanrı düşüncesi ile temellendirir. Grotius’un sözleriyle ifade edecek olursak;

*“İşte Tanrı’nın bağımsız iradesi, hukukun, doğa yanında, bir başka kaynağı olmaktadır. Aklımızın da çekincesiz kabul ettirdiği gibi, bu iradeye boyun eğmek gerekir. Ancak, doğal hukuk bile insanın iç ilkelerinden doğmakla birlikte, haklı olarak gene de Tanrı’ya bağlanabilir; çünkü, bizde böyle ilkeler olmasını da O istemiştir”* (Grotius, 2011: 20).

Dolayısıyla Tanrı, doğaya uygun bir şekilde ahlaki değer taşıyan eylemleri iyi bir nitelik taşıdığı için emreder ve ahlaki boyutta kötü olan eylemleri ise yasaklar. “Aklın bize kimi ilkelerini gösterdiği bu davranışlar, nitelikleri bakımından ya uyulması zorunlu ya da yasaklanmış eylemlerdir” (Grotius, 2011: 32). Böylelikle Grotius, devletin kaynağı ve meşruiyeti sorununda gücün tanrıdan geldiği düşüncesini çürütürken, tanrı ile doğal hukuk arasında bağ kurmuş olur. Grotius’un tasarımında insan doğası ise, Hobbes’un tasarımında olduğu gibi bencil, arzuları ve sadece kendi çıkarları doğrultusunda eylemde bulunma özelliklerine sahip değildir. Aksine insanın diğer insanlarla iletişime geçmesi, dolayısıyla toplumsallaşması insan doğasının bencil olmadığını göstermektedir.

Grotius’un doğal hukuk ayrımının ikinci ayağını oluşturan insan iradesine bağlı hukuka geldiğimizde, çalışmanın konusu bağlamında ilgisi olduğu için yalnızca uluslararası hukuk görüşlerine değinmekle yetineceğiz. Bu bağlamda Grotius, hukuk ve uluslararası hukuk felsefesinin temeline doğal hukuku yerleştirir. Aynı zamanda toplumsal anlaşmaların ve devletlerin iradesinin de doğal hukuka dayandığını söyleyerek, devletin varlığını ve gücünü kullanma meşruiyetini tanrıdan aldığı düşüncesinden arındırır.

Grotius’a göre, devletlerarası ilişkiler hukuk ile düzenlenmelidir. Düzenleme sırasında ise, her devlet kendi çıkarına göre değil, ortak çıkarı göz önüne alarak yasa oluşturmalıdır. Dolayısıyla bu anlamıyla uluslararası hukuk tüm ulusların ya da çoğunluğun iradesi ile hüküm yaratır. “Uluslararası hukukun yüküm yaratma ve bağlayıcı olma gücü bütün ulusların ya da, hiç olmazsa bunlardan birçoğunun iradesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır” (Grotius, 2011: 35). Uluslararası hukuku doğal hukuk ile karşılaştırdığımızda, uluslararası hukukun insanın değişken iradesinden kaynaklandığı için değişmez olmadığını görürüz.

Uluslararası hukuk teorisi, Grotius’un teorisinde toplum merkezli olarak temellendirilir. Bu bağlamda Grotius, uluslararası toplum düşüncesinden yola çıkar. Buradan da bütün toplumlar için geçerli olan yasalar toplamına, dolayısıyla uluslararası hukuka ulaşır. Uluslararası toplum fikri ise, esasında dayanışma ilkesine bağlıdır.



Grotius ise buna ek olarak, uluslararası toplum kavramına hukuki bir dayanak kazandırır.

Devletlerarası ilişkileri düzenleyen bir hukuk sistemi söz konusu olduğunda, her bir devletin yöneticisinin tabi olduğu bir takım yasalar vardır. Bu anlamda devletler her ne kadar öz-belirlenim anlamında merkezi otoriteye sahip olsalar da, doğa durumunda olmadıkları ve uluslararası toplumun birer üyeleri oldukları için, bütün devletler için geçerli olan yasalarla birbirlerine bağlanmışlardır. Aynı zamanda uluslararası toplumu oluşturan tüm bireyler için doğal hukuk, nasıl ki insanlar üzerinde bağlayıcı ise devletler üzerinde de bağlayıcı gücü vardır. “Nasıl olursa olsun bir hukuka boyun eğmeyen herhangi bir toplumun var olması ne kadar düşünülemezse insan türünün, ya da birçok ulusun oluşturduğu toplumun hukuktan vazgeçmesi de öylesine söz konusu olamaz” (Grotius, 2011: 23).

Görüldüğü üzere Grotius için doğal hukuk, uluslararası hukuk da dahil olmak üzere, her türlü hukuk sisteminin kaynağı konumundadır. Grotius, hiçbir devletin barışı sağlama ya da zorunlu durumlar dışında savaşa girmemesi gerektiğini düşünür ve “savaş çıktığında dahi doğal hukuk çiğnenmemelidir” diyerek doğal hukukun önemini bir üst seviyeye taşır (Grotius, 2011: 32). Grotius idealize ettiği bu düşünceden, doğal hukuka aykırı davranan devletlerin cezalandırılması gerektiği sonucuna ulaşır.

Uluslararası hukukun devletler üzerinde bağlayıcılığının olmasının yanı sıra, tüm devletleri eşit bir şekilde buna dahil etmesi gerekir. Esasında tüm devletlerin birbirinden ekonomik, kültürel ve etnik olarak farklı olduklarını göz önüne alırsak, özellikle ekonomik yönden eşitliğin sağlanabilmesi büyük bir sorundur. Grotius bu sorunu, insanın bencil yanının olduğu gibi akılsal yanının da olduğunu, dolayısıyla bu akılsal yanı sayesinde toplumsallaşmak isteyeceği sonucuyla çözmeye çalışır. “İnsana özgü şeylerden biri de, toplum içinde yaşama isteğidir; başka bir deyimle, insanın, benzerleriyle nasıl olursa olsun değil, fakat aklının elverdiği ölçüde, düzenli ve barışçıl yaşama isteği vardır” (Grotius, 2011: 19). Zira ancak devletler arasında eşitlik sağlandıktan sonra, adaletin sağlanmasına geçilebilir. Çünkü Grotius’un teorisinde, insanlar ve devletler arasında eşitliğin sağlanması esastır. İşte tam da bu yüzden,

devletlerarası ilişkileri düzenleyen hukuk tek bir devletin değil, tüm devletlerin ortak çıkarına hizmet etmelidir. Tüm devletlere hitap edebilen bir hukuk sistemi ise, devletlerüstü bir hukukla yani daha kavramsal ifade edecek olursak, hukukun üstünlüğü ilkesiyle sağlanabilir.

*“Şu açıkça bellidir ki, bu hukuk kuralları, her devletin yalnız kendi çıkarlarını değil, devletlerin evrensel birliğinin çıkarlarını göz önünde tutmaktadır. Bu hukuk kurallarına da doğal hukuktan başka türlü adlandırarak, uluslararası hukuk adını vermekteyiz” (Grotius, 2011: 21).*

Grotius, insanların olduğu gibi devletlerin de birbirlerine ihtiyaç duymaları sonucunda ortaya çıkan ilişkilerin hukuki zeminde kurulmasını öngörür. Çünkü ona göre, devletler dolayısıyla insanlar arasında eşitlik ve adalet ancak hukukun üstünlüğü ilkesine dayalı olarak, başka bir ifadeyle, tüm devletlerin ortak çıkarına hizmet eden bir hukuk sistemi aracılığıyla tesis edilebilir. Bu bakımdan uluslararası ilişkiler, barışçıl olarak ve hukuk çerçevesinde kurulmalıdır.

Grotius’un doğal hukuka ve hukukun üstünlüğü ilkesine dayalı bir uluslararası hukuk sistemi idealini anlattıktan sonra Hobbes, Locke ve Rousseau’nun toplum sözleşmesi teorilerine geçebiliriz.

### **Uluslararası İlişkiler Öncesinde Toplum Sözleşmesi Teorileri**

17. yy’a kadar feodal düzenin dayattığı sınıfsal ayrımın doğal bir eşitsizlik olduğu inancı, mevcut otoritenin gücünü tanrıdan aldığı iddiasıyla sağlamlaştırılmaya çalışılır. Buna göre, yönetici gücünü tanrıdan aldığı için, yöneticinin otoritesi meşrudur. Ve aynı zamanda insanların eşitsizliğe, sınıflaşmaya karşı herhangi bir direnme hakları olmadığı gibi, toplumsal düzeni değiştirmeye yönelik bir hakları da yoktur. Buna karşılık Hobbes, Locke ve Rousseau eşitler arası bir sözleşmeyi devletin temeline koyarak, doğal eşitsizlik inancını yıkmaya doğru adım atarlar. Adı geçen filozoflar, iktidarın gücünü aslında tanrıdan değil, bizzat insanların kendisinden aldığı iddia ederler. Ortak olarak paylaşılan bu iddiaya rağmen, devletin var olma sebebini, her bir filozof farklı tasarlar. Devlet varoluş amacı Hobbes için, insanlar arasındaki güvenliğin

sağlanmasına, Locke için mülkiyet edinme hakkının korunmasına, Rousseau için ise insanlar arasında eşitliğin toplum sözleşmesi aracılığıyla sağlanmasına tekabül eder.

Toplum sözleşmesi geleneğinin birer temsilcileri ve hatta kurucuları olan Hobbes, Locke ve Rousseau, var olan devlet yapısından yola çıkarak hukuksal devlet öncesi bir başlangıç durumu tasarlarlar. Hukuksal devlet öncesi başlangıç durumu, sözleşme yapılmadan önce insanların birbirleriyle olan ilişkilerini gösteren 'doğa durumu'nu ifade eder. Doğa durumunun koşullarını her bir filozof farklı olarak tasarlar: Hobbes doğa durumunun, fiilen bir savaş ve kaos durumu olduğunu düşünürken, Locke barış içerisinde yaşanan, fakat bu barış durumunun çeşitli nedenlerden dolayı potansiyel olarak savaş durumunu barındırdığını ifade eder. Rousseau ise, doğa durumunda insanların yalnız, bağımsız ve özgür olduklarını söyler. Devlet yapısının olmadığı doğa durumu tasarımı, bir insan doğasını ve doğal hakları dolayısıyla doğal hukuk kurallarını zorunlu kılar. Doğal durumda doğal hakların olması, aslında insanın özgür olduğu ve özgür olması bakımından da eşit olduğu sonucunu ortaya çıkarır. İnsan bu özgürlüğünden, ancak politik bir kurum olan devlete devretmek üzere -bir takım güvenlik, yaşam arzusu, mülkiyet gibi sebeplerden dolayı- kendi rızasıyla vazgeçebilir. Genel olarak bu şekilde özetleyebileceğimiz toplum sözleşmesi teorisini, Hobbes ve Rousseau'nun hipotetik, Locke'un ise tarihsel bir zeminde tasarlaması, onların bu konudaki özgünlüğüdür.

O halde denilebilir ki, söz konusu filozoflar için mevcut devlet, bireylerin kendi istekleriyle yaptıkları bir anlaşmanın ürünüdür. Dolayısıyla toplumsal kurumların tanrısal bir zemininin olmadığı, aksine, son derece insani ve yapay olduğu ortadadır. Devlet yapısının bu şekildeki çözümlenişi, devletler arasındaki hukuksal yapının kurulmasında önemli rol oynar. Devletler arasındaki hukukun temelleri de, karşılıklı rızaya dayanıp, devletler arasındaki sorunları çözme ve barışı sağlama açısından bir toplum sözleşmesi niteliğini taşır. Buna 'devletler toplumu' diyebiliriz. Bu noktada Kant'a dönecek olursak, o, toplum sözleşmesi teorilerinde yer alan sözleşme ve devlet öncesi durum olan doğa durumu tasvirini, devletlerin bir uluslararası hukuk sözleşmesi imzalamadan önceki durumuna benzettir. Devletler, sözleşmenin yapılmadığı bir durumda, fiilen savaş ya da potansiyel olarak savaş tehdidi içerisinde yaşarlar. Bu

durumdan kurtulmanın tek yolu, devletlerin kendi aralarında ve aynı zamanda kendi rızalarıyla yapacakları sözleşmenin tesis edilmesidir. Devletlerin barışı sağlama ve koruma amacıyla aralarında yapacakları bu sözleşme, kökenini ve meşruiyetini devletlerin temsilcilerinden alan ve devletlerin temsilcilerini belirleyen yurttaşların rızalarıyla da ortaya konacak olan bir uluslararası hukuku tesis eder.

Bu doğrultuda Kant'ın uluslararası hukuk görüşlerini doğrudan referans almak mümkünken; Hobbes, Locke ve Rousseau'nun uluslararası hukuku konu edinen eserleri olmadığı için, onlara atıfta bulunmak ya da onların düşüncelerini referans almak mümkün değildir. Dolayısıyla devletler arasındaki hukuka kaynaklık etmesi bakımından Hobbes, Locke ve Rousseau'da bir uluslararası hukuktan değil, uluslararası ilişkiden söz etmek durumundayız. Bu bağlamda ilk olarak Hobbes'un şiddeti ve korkuyu tekelinde bulunduran Leviathan'ı, daha sonra Locke'un bireyin özgürlüğünü ve mülkiyetini koruma altına alan liberal devleti ve son olarak da genel iradeyi temele alan Rousseau'nun sosyal devleti, doğa durumu ve politik durum çerçevesinde ele alınacaktır. Bunun sonucunda ise Hobbes, Locke ve Rousseau'da uluslararası ilişkiler çıkarsaması yapılacaktır.

### **Güvenlik İhtiyacından Toplum Sözleşmesine**

Toplum sözleşmesi teorisini ayrıntılarıyla açıklayan ilk filozof Hobbes'dur. Hobbes, devletin kökenini açıkladığı ve kendi ideal devlet tasarımını ortaya koyduğu eseri olan *Leviathan*'da şöyle yazar:

*“İnsan doğasında üç temel kavga nedeni buluyoruz. Birincisi rekabet, ikincisi güvensizlik ve üçüncüsü de şan ve şeref. Birincisi insanları kazanç için, ikincisi güvenlik için, üçüncüsü ise şöhret için mücadeleye iter”*(Hobbes, 2005: 94).

Hobbes, insanlar arasında barışın sağlanamamasının nedeni olarak insan doğasının bu üç özelliğini işaret etmektedir. Ayrıca tüm insanlarda ortak bir eğilim olan güç arzusu, insanlara hükmederek doğrudan savaşa neden olmaktadır. Bu anlamda savaşın engellenmesi, arzuların kontrol altında tutulmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Hobbes yine aynı pasajın devamında ise “devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima

savaş halindedir” der (Hobbes, 2005: 94). Başka bir ifadeyle, devlet burada insanlar arasında olası çatışmaları engelleyen bir kurum olmanın yanı sıra, insanların arzularını kontrol altına alan bir mekanizmadır. Ayrıca devlet, bireylerin bir takım haklarını koruması için gücünü ve sahip olduğu bir takım hakları bir yöneticiye devreden, dolayısıyla çıkar hesabı yapan araçsal aklın bir ürünü olur. Hobbes’un toplum sözleşmesi teorisini daha iyi anlamak için, hipotetik olarak tasarladığı doğa durumundan söz etmemiz gerekir.

Hobbes devletin meşruiyetinin sözleşmeye dayandığını göstermek için, ilk önce politik bir kurum olarak devletin olmadığı durumda, yani doğa durumunda hayatın ne şekilde olacağını tasarlar. Böylelikle devletin nasıl ortaya çıktığını ortaya koyabilecek ve iktidarın gücünü tanrıdan aldığı tezini çürütebilecektir. Hobbes’a göre, doğa durumu, herkesin herkese düşman olduğu tam bir savaş ve kaos durumudur. Çünkü doğa durumunun bireyleri, henüz onları kontrol altında tutan bir devlete tabi değildir ve bencil doğalarına uygun olarak sadece kendi arzuları dahilinde eylemde bulunurlar.

*“İnsanlar hepsini birden korku altında genel bir güç yani devlet olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş herkesin herkese savaşıdır. Savaş yalnızca çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur. Bunun dışındaki bütün zamanlarda ‘barış’ vardır” (Hobbes, 2005: 94).*

Diğer bir şekilde ifade edecek olursak, fiili olarak savaş durumunun olmasının yanı sıra potansiyel olarak savaşın var olması, can ve mal güvenliğini tehdit ederek büyük bir kaos ve belirsizlik durumunu ortaya çıkarır. Dolayısıyla şiddet burada çatışmada kalmayarak korku ve güvensizlik şeklinde, bireyler üzerinde tahakküm kurmaktadır ve Hobbes bunun fiili savaştan daha tehlikeli olabileceğini söyler.

Doğa durumunun bireyi, çatışmaları önleyen ve haklarını koruyan bir kurum olmadığı için, kendi haklarını korumak dolayısıyla da kendi kendisinin yargııcı olmak zorundadır. Bu anlamda bir kaos, belirsizlik ve çatışma durumu olan doğa durumu, aynı zamanda temel bir doğa yasası olarak herkesin her şey üzerinde hak sahibi olması bakımından eşitlik arz eder. Bu bireyler fiziksel ve zihinsel olarak da hemen hemen

aynıdırlar. Eşitlik ve aynılık durumu, Hobbes'un toplum sözleşmesi teorisi içerisinde olumsuz bir nitelik taşır. Çünkü her bireyin kendi çıkarı bir başkasının çıkarına denk düştüğü anda bireyler arasında anlaşmazlık çıkar. Bireyler doğal olarak kendi çıkarlarını korumak isterler ve bu durumda düşmanlık baş gösterir. Savaş, insanların birbirine düşmanca ve güvensiz bir biçimde yaklaştığı doğa durumunda kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Kabaca ifade edecek olursak; Hobbes'a göre "insanlar doğuştan eşittir" (Hobbes, 2005: 92) ve "eşitlikten güvensizlik doğar ve güvensizlikten de savaş patlak verir" (Hobbes, 2005: 93). Bireyler kendi varlığını korumak için, başka insanlar üzerinde savaş aracılığıyla egemenlik kurarlar. Doğa durumundaki insanlar, sahip oldukları mallarına ya da bizzat kendilerine karşı başka birisi tarafından verilecek zararda, doğal bir hak olarak, kendileri birer yargıç konumundadırlar ve cezalandırmayı da kendileri yaparlar. Dolayısıyla doğa durumu, herkesin herkesle savaş içerisinde olduğu bir kaos durumudur. Fakat Hobbes'a göre, insanlar bu savaş durumundan kurtulup, muhakkak barışı tesis etmenin yollarını ararlar.

Hobbes, insan doğasının her ne kadar bencil ve arzularına boyun eğen yanının bulunduğunu vurgulasa da, savaş durumundan kurtulup barışı tesis etmek isteyen akılsal yanının olduğunu kabul eder. Dolayısıyla insan doğası, savaşı istemesinin yanı sıra barışı da ister. "İnsanları barışa yönelten duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu. Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir. Bu şartlara doğa yasaları da denir" (Hobbes, 2005: 96). Burada belirtmek gerekir ki, Hobbes, Kant'ın ifade ettiğinin tersi olarak barışı kendinde bir amaç olarak değil, savaştan kaçış olarak tasarlar. Bu anlamda Kant'ta, barışın kendisini isteyen akılken, Hobbes'da barış, acıdan kaçma arzusunun bir sonucudur. Buna göre akıl, barış şartlarını oluşturmada bir araçtır. "Zulüm korkusu, insanı toplumdan yardım beklemeye veya istemeye yöneltir: Çünkü insanın hayatını ve özgürlüğünü sağlamasının başka bir yolu yoktur" (Hobbes, 2005: 78).

Hobbes'un toplum sözleşmesi kuramında bencil ve saldırgan bir zemine yerleşen insan doğasını göz önüne aldığımızda en önemli problem, insanları bir araya getirerek uzlaşmaya dayalı bir yaşamın, yani politik bir oluşumun nasıl tesis edileceğidir. Hobbes

bu sorunu, kendi teorisi sınırları dahilinde, insanların kendi rızalarıyla yönetime boyun eğip itaat etmeleriyle çözmeye çalışır. İnsanlar kendi çıkarları için bir sözleşme yaptıklarında, sözleşmenin kurallarına uyup birbirlerine verdikleri sözü tutmaları, Hobbes'a göre ancak onları buna zorlayacak bir otoriteyle mümkün olur.

Görüldüğü gibi iktidar ve şiddet, Hobbes'un teorisinde iç içedir. Hobbes'a göre, bir sözleşme aracılığıyla kurulan devletin idari işlerini yürüten iktidar, tüm gücü elinde bulunduran en yüce kurumdur. Bu bağlamda iktidar, şiddetin araçlarını ve bizzat şiddeti, her bir bireyi diğerinden korumak ve haklarını savunmak adına kendi elinde bulundurur. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, devleti yöneten iktidar güçle donatılmıştır. Buradaki esas soruna Hannah Arendt'in şiddet eleştirisi ile dikkat çekebiliriz. Arendt şiddetin, iktidarın politik yapısının ve onun kurumlarının kendisini var etmesinde bir araç olduğunu söyler. Aynı zamanda Hobbes'un iktidar ile şiddeti bir arada tutmasına karşılık Arendt, iktidarı şiddetten ayırır. İktidar kendisini destekleyecek bir sayıya her zaman muhtaçtır, aksi halde gücünü kaybeder. "Kendisini destekleyecek başkaları olmaksızın tek bir insan, asla şiddeti başarıyla kullanacak kadar iktidara sahip olamaz" (Arendt, 2003: 63).

*"İktidar her zaman sayılara gereksinim duyar; oysa şiddet, araçlara dayalı olduğundan, bir yere kadar sayıların gücü olmaksızın da idare edebilir. Yasal açıdan sınırlanmamış bir çoğunluk yönetimi, yani anayasası olmayan bir demokrasi, şiddet kullanmaksızın da, azınlıkların haklarının bastırılmasında hayli güçlü, başkaldırının boğulmasında hayli etkin olabilir. Ama bu, şiddetle iktidarın aynı şey olduğu anlamına gelmez" (Arendt, 2003: 54).*

Arendt, şiddet ve iktidar ayrımını yaptıktan sonra, onların "her ne kadar birbirinden ayrı fenomenler olsa da, genellikle bir arada ortaya çıktıklarını" ifade eder (Arendt, 2003: 65). Şiddet, iktidarın gücünü korumasında bir araçtır, fakat aynı zamanda iktidarın bizzat kendini tüketmesinde de önemli rol oynar. "Şiddet daima iktidarı tahrip gücüne sahiptir; bir silahın namlusunun ucunda en etkin komutlar gelişir, anında ve en mükemmel itaate neden olur. Ama bir silah namlusunun ucunda asla iktidar gelişmez" (Arendt, 2003: 66). Arendt'in bu sözleriyle; varlığını şiddeti tekelinde bulundurarak kabul ettiren bir iktidarlık sisteminin, her an kendi kendisini çürütecek bir

yapıya sahip olduğu sonucuna ulaşabiliriz. O halde Hobbes'un sözünü ettiği, Arendt'in şiddetin iktidarın doğasında olmadığı görüşünün tam aksine, iktidarın doğasında tıpkı insanlarda olduğu gibi şiddet olacağı için, politik yapının ve onun kurumlarının bir aracı olarak şiddetin var olduğudur. Fakat buradaki en önemli sorun, şiddetin sona erdiği bir durumda devletin nihai varlığının anlamı sorunudur. Yani şiddet olmazsa devletin varlığına gerek kalır mı? Arendt, Hobbes'u bu şekilde eleştirerek, şiddetin iktidarla bir arada yer alamayacağını, toplumsal düzeni ve barışı sağlamada belirleyici bir rol üstlenemeyeceğini göstererek, Hobbes'un tasarımının tam karşısında yer alır.

Hobbes hipotetik olarak tasarladığı toplum sözleşmesinde, devletin meşruiyetinin kaynağını araştırırken, bir devletin yönetiminde -kendi tarihsel deneyimlerine de dayanarak- en büyük problemin, yönetimdeki çok seslilik olduğu sonucunu çıkarmıştır. Hobbes, herhangi bir savaş ya da çatışma durumunda devletin hızlı karar verip barışı sağlamak amacıyla eyleme geçmesi için bir çoğunluktan ziyade "güçlerinin en iyi nasıl kullanılacağı ve uygulanacağı konusunda farklı görüşlere sahip [...] " devleti yönetecek ve barışı sağlayacak sınırsız yetki ile donatılmış olan tek bir egemenin olması gerektiğini söyler (Hobbes, 2005: 128). Hobbes devleti ve mutlak monarşiyi, bireyin güvenliğini sağlamak adına, dolayısıyla pratik bir amaç için yapay bir yaratım olarak, araçsal konumda tesis eder. Fakat egemenin bireylerden, bireylerin güvenliğini sağlamak adına devraldığı yasama, yargılama ve cezalandırma haklarını kendinde toplaması, şiddetin kurumsallaşması ve tekelleşmesi anlamına gelir. Bu durum, egemenin sınırlanamaz yetkilerinin yanı sıra, devlete ve iktidara rıza gösteren bireylerin yaratımı olduğu için her an tehlike içerisindedir. Egemenin tüm gücü ve iktidarı, politik sözleşmeden gelmektedir ve egemen sözleşmenin aracıdır. Böylelikle Hobbes, devletin kaynağının sözleşmeye, meşruiyetinin de insanların rızasına dayandığını söyleyerek tanrısal bir zemininin olmadığını kanıtlamış olur.

Rıza söz konusu olduğunda, günlük pratiklerimizi göz önüne aldığımızda, bir insanın kendini yönetme hakkını kendi rızası ile bir başkasına devretmesinin güç olduğu kanaatine ulaşabiliriz. Çünkü Hobbes'un bizzat vurguladığı, arzuların hakimiyetinde kalan bireylerin kendini yönetme arzusunun buna izin vermeyeceğidir. Hobbes, kimsenin bu arzudan vazgeçemeyeceği durumda, bireylerin ancak savaş durumundan



kurtulmak için vazgeçeceklerini söyler. Hobbes doğa yasalarını açıklarken, temel yasa olarak ele aldığı barış arayışına bağlı olarak geliştirdiği ikinci yasada, barışın gerçekleşmesi için bireylerin bir takım haklarından vazgeçmesi gerektiğine vurgu yapar. “Bir insan başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir” (Hobbes, 2005: 97). Bu anlamda bireyler kendini yönetme, yargılama ve ceza verme haklarının tümünü yönetime yalnızca savaş durumundan kurtulmak için kendi rızalarıyla devrederler.

Hobbes’a göre bir devletin amacı güvenlidir ve bu güvenliği sağlayacak olan “insanları korku içinde tutacak ve onları ceza tehdidiyle, ahitlerini ifa etmeye ve doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç” olan devlettir (Hobbes, 2005: 127). “Bu güvenlik doğal hukukla sağlanamaz” (Hobbes, 2005: 127). Hobbes’a bu noktada sorulması gereken soru şudur: Mutlak yönetimin güçlü ve zor kullanan bir iktidar profilinde olması neden gereklidir? Hobbes bu soruyu şu şekilde yanıtlar: İnsanlar bencilliklerinden dolayı iyiye ve kötüye, adil olana ve olmayana hem doğru karar veremezler hem de aralarında bir anlaşmaya varamazlar. Dolayısıyla sürekli bir çatışma durumu hakim olur. Bu yüzden yönetimin, insanların huzur içinde yaşaması için onlar adına iyi ve kötü, adil olan ve olmayan hakkında yargısını vermesi gerekir.

*“Bir hesapla ilgili anlaşmazlık olduğunda taraflar kendi rızalarıyla bir hakemin ve yargıcın aklını doğru akıl yerine koymalı ve onun kararına uymalıdır. Aksi takdirde, doğa tarafından bahşedilmiş bir doğru akıl olmadığından, aralarındaki anlaşmazlık kavgayla bitecek veya çözülmeyen kalacaktır” (Hobbes, 2005: 42).*

Tahmin edileceği gibi Hobbes’un teorisindeki bu doğru akıl, mutlak iktidardır. Mutlak iktidar, Hobbes’a göre insanları barış içerisinde tutacak ve toplumsal düzeni sağlayacak olan tek yönetim şeklidir. “Devlet yönetimi türlerinden olan demokrasi, aristokrasi ve monarşi içerisinde en iyi yönetim şekli monarşidir” (Hobbes, 2007: 117). Buna karşılık Locke, mutlak iktidarın tiran olabileceği tehlikesini göz önüne alarak çoğunluk demokrasisini önermektedir. Ona göre; devlet, tek tek tüm bireylerin onayı alınarak toplum sözleşmesi aracılığıyla kurulur. Politik bir kurum olarak devlet bir kez

kurulduktan sonra devletin işleyişinde artık tüm bireylerin onayının alınması mümkün olamadığı için çoğunluğun onayının alınması yeterli olacaktır. Bu yüzden Locke ideal devlet yönetimi olarak çoğunluk demokrasisini önermektedir. Bu anlamda uluslararası hukuk için ideal bir yönetim şeklinin ne olabileceğini irdelemeden önce, Locke'un toplum sözleşmesinin meşruiyetini ve kaynağını nasıl tesis ettiğine bakmak gerekmektedir.

### **Mülkiyet Hakkından Toplum Sözleşmesine**

“İlk olarak Adem, iddia edildiği gibi doğal babalık hakkı ya da tanrı tarafından kendisine verilmiş pozitif bir yetkilendirmeyle çocukları üzerinde hükümlanlığa sahip olmamıştır” diyen Locke, krallığın meşruiyetini tanrıdan almadığı ve bu meşruiyetin gücünün sınırsız olmadığı konusunda Hobbes ile hemfikirdir ve aynı zamanda toplumun en başından beri bir kralla birlikte var olmadığını, insanların doğa durumundan kurtulmak için kendi rızaları ile yasa koyucuya haklarını verdiklerini, dolayısıyla bu hakları kraldan geri alabileceklerini göstermeye çalışır (Locke, 2012: 7). Bu noktada, toplum sözleşmesi teorilerinin temelini oluşturan doğa durumunu Hobbes'tan farklı olarak ele alan Locke, salt savaş durumu olarak tasarlamaz. Locke'un sözleriyle ifade edecek olursak;

*“Bu durum, insanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının iradesine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufla bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumudur” (Locke, 2012: 9).*

Locke doğa durumunu eşit, yabanıl bir özgürlük durumu olarak tasarlar ve bu sayede doğa durumunu Hobbesçu kaos, sürekli savaş ve kıtlık fikrinden kurtarır. “Doğa yasasına göre, zaten bütün insanlar birbirinin kardeşidir ve bazılarının iddia ettiği gibi tabiatla genel bir savaş, insanlar arasında da sürekli ve öldürücü bir nefret yoksa, bütün insanlar ortak çıkarlarla birbirine bağlı bulunmaktadır” (Locke, 1999: 51). Locke'a göre doğa durumu, kaos ya da kıtlık barındırmaz, aksine doğa yasaları insanları düzende tutar. Çünkü doğada her şey herkese yetecek kadar vardır. Doğanın ürünlerini çoğaltmak, üzerinde hak iddia etmek ve onlara sahip olmak, insan emeğinin doğaya

kendinden bir şeyler katıp, onu kendi çıkarları için özel mülkiyete dönüştürmesi ile mümkün olur.

*“Kişinin bedeninin emeği ve ellerinin işi diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisindedir. Doğanın sağladığı ve içinde muhafaza ettiği şeylerden, insan emeğini kattığı ve kendi özüne ait olan bir şeyleri birleştirdiği şeyi bu durumun dışına çekip çıkarır ve bu yolla mülkiyet haline getirir” (Locke, 2012: 24).*

İnsanlar tüketebileceğinden fazlasını emeğiyle dönüştürürse ya da bir başkasının emeğini kendine mülk edinmeye kalkarsa, savaş çıkar. Locke, Hobbes’tan farklı olarak doğa durumunu, bolluk olarak tasarlar ve bu sayede doğa durumu ile savaş durumu birbirinden ayrı tutulmuş olur.

Savaş durumu, kendi içerisinde şiddeti barındırdığı için, doğal akıldan yoksundur. Savaş, birisinin kendi iktidarını haklı sayıp diğerlerini bunun altına alma çabasıdır. Bu nedenle savaş durumunda geçerli olan yasa akla değil, şiddete ve güce dayanır. Hiç kimse köleleşip başkasının hükümleri altında ezilmek istemeyeceği için, başkasına hükmetmeye çalışan kişi başkasının savaş hakkını doğurmuş olur. Fiilen ortaya çıkan savaş, aslında özgürlük savaşıdır. Kişinin özgürlüğünün elinden alınması demek, sahip olduğu diğer her şeyin de potansiyel olarak elinden alınma tehlikesinin doğması demektir. “Yetkili bir ortak yargıcın yokluğu, bütün insanları bir doğa durumuna sokar: Ancak bir insanın kişiliği üzerinde haksız güç, ister ortak bir yargıç olsun ister olmasın, her iki halde de bir savaş durumu doğurur” (Locke, 2012: 19). Dolayısıyla savaş durumunun sebebinin merkezinde özgürlük ve mülkiyet sorunu vardır denilebilir. Böylelikle Locke, özgürlüğe kasteden davranışa karşı savaşmayı meşrulaştırmış olur. Diğer bir ifadeyle, bireyin özgürlüğüne kasteden güce karşılık, bireyin bireysel gücünü kullanması doğal ve meşrudur.

Locke’un teorisinde, doğa yasalarına bağlı olarak doğaya uygun yaşamayı emreden akıl, savaşı doğrudan reddedeceği için doğa durumunda savaş ancak Tanrı’nın yasası olan doğa yasalarının çiğnenmesiyle ortaya çıkar. Doğa yasaları, tüm insanların eşitlikleri üzerinedir, akla uygundur, evrenseldir ve ahlaksal bir bağlayıcılığı vardır.

Dolayısıyla doğa yasalarının hakim olduğu doğa durumu, bir barış durumudur. Bahsedilen savaş durumu ise, potansiyel olarak her zaman var olur. Özel mülkiyet edinmenin yanı sıra, insanları sözleşme yaparak bir devlet altında toplamaya iten bir diğer sebep ise, potansiyel olarak savaş ve kıtlık durumudur. Politik durumda oluşturulan sözleşme, Hobbes'un teorisinde olduğu gibi Locke'un teorisinde de doğa yasasından bağımsız olamaz. Çünkü;

*“Sivil yasa, sahip olduğu bağlayıcı gücü doğa yasasından almaktadır. Doğa yasası, sivil yasama yetkisini elinde bulunduran merciye, insanları yönetme hakkı vermektedir. Bizi bu merciye itaat etmeye zorlayan şey, onun ortaya koyduğu sivil yasanın gücünden çok, doğa yasasının ona sağladığı yönetme hakkıdır” (Locke, 1999: 71).*

İktidarın kaynağının ve meşruiyetinin ne olduğunu göstermek amacıyla Locke tarafından tarihsel zemine oturtulan doğa durumunda, insanlar kendi mülklerini kendileri koruyup devam ettirdikleri için, mülklerine başka birisi tarafından verilecek bir zararda yargılayan ve cezalandıran mülk sahibinin kendisi olur.

*“Bu durum, insanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının iradesine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve sahiplikleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumudur” (Locke, 2012: 9).*

Locke, mülkiyet kavramından toprak sahibi olmanın yanı sıra, insanın varlığını ve hayatını devam ettirmesini ve hayatını devam ettirmek için araç olabilecek diğer sahip olduğu şeyleri de anlar. Doğa bir bolluk barındırır, fakat bu bolluğu insanlar çalışarak, emekleri aracılığıyla elde ederler. İhtiyaçtan fazlasını istemek, doğa yasalarına aykırı bir durumdur. İnsanlar ihtiyaçlarından fazlasını edinmeye çalışıp, başkalarının varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olan mülklere sahip olup, onların varlığını tehlikeye attıklarında, barış durumu bozulur, kaos ve savaş durumu ortaya çıkar. Locke mülk edinmenin güvensizliği de beraberinde getireceğini düşündüğü için, insanların doğa durumundaki özgür ve eşit haklarından vazgeçip, politik duruma geçmelerini makul bir sonuç olarak görür. Doğa durumundan politik topluma geçiş ise,

şu şekilde olur: Doğa durumu, ne kadar iyi olursa olsun içerisinde bireyin can ve mal güvenliğini barındırmadığı için, insanların kendilerini dış tehlikelerden koruyacakları bir güce ihtiyaçları oluşur. Bu nedenle bir araya gelen bireyler, kendi rızalarıyla bir takım haklarından vazgeçip, haklarını bir temsilciye devrederek politik bir kurum olan devleti oluştururlar. Devlet, zorunlu olarak bireylerin onayı ile kurulduktan sonra tek tek bireyleri, bireyler adına temsil edecek bir topluluk, grup, kişi veya meclis seçilir. Doğa durumunda özgürlüğün var olmasına rağmen insanların, bir takım haklarından vazgeçip politik yükümlülüklerin altına girmeyi kabul etmesinin temelinde, Hobbes'un teorisinde olduğu gibi, fiilen bir savaş durumunun aksine potansiyel bir savaş durumu yer alır.

Locke, teorisinde bireyin özgürlüğünün ve mülkiyetinin diğer tüm bireylere ve iktidara karşı korunmasını vurgular. Böylece Locke, liberalizmin de temelini atmış olur. Bireysel özgürlüğün ön planda olması, bireyin kendini yönetme hakkına sahip olduğu anlamına gelir ve aynı şekilde politik otorite de yurttaşlar üzerinde hükmetmeyi gerektirir. Bu bağlamda en önemli sorun, bireysel özgürlük ile politik iktidarın nasıl bir arada var olacağıdır. Locke bu sorunu kendini yöneten bireyin kendi rızasıyla kendini yönetme hakkını politik otoriteye devretmesiyle çözer. Toplum sözleşmesinin tüm bireyler tarafından bu şekilde onaylanmasının ardından kurulan devletin işleyişinde Locke'a göre, artık tüm bireylerin onayının alınması güçtür. Çünkü yaşamaya ve tüm hukuksal sürece bütün bireyler katılamaz. Dolayısıyla bu durumda tek tek tüm bireylerin onayının alınmasının yerine, çoğunluğun onayının alınması yeterli olur. Bu anlamda Locke'da çoğunluk demokrasisi, ideal bir yönetim şekli olarak karşımıza çıkar. Fakat çoğunluğun kararlarıyla yönetilen bir sistemde, çoğunluk tarafından azınlık olarak bırakılanların çıkarları göz ardı edilerek, azınlık üzerinde tahakküm kurulabilir. Bu noktada tıpkı Hobbesçu mutlak iktidarda, tiranlık tehlikesinin ortaya çıkması gibi, Locke'un çoğunluk demokrasisinde de çoğunluğun tiranlığı tehlikesi ortaya çıkar. Rousseau, çoğunluğun azınlık üzerinde oluşturabileceği bu tahakküm tehlikesini fark ederek, yönetim biçimi olarak 'genel irade'yi savunur. Ona göre tüm bireylerin toplumda eşit olarak tüm haklardan faydalanması, ancak genel iradenin sağlanmasıyla mümkün olacaktır. Bu noktada, genel iradenin uluslararası ilişkilerde öneminin ortaya konabilmesi için Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisini incelememiz gerekmektedir.

## Genel İradeden Toplum Sözleşmesine

Hobbes ve Locke, toplum sözleşmesi teorilerini ortaya koyarlarken doğa durumunu, savaş veya savaş tehdidi sebebiyle terk edilmesi gereken bir durum olarak tasarlarlar. Bu durumda tüm bireylerin onayıyla, bir devlet kurularak politik duruma geçiş sağlanır. Devlet, Hobbes ve Locke için insanların özgürlüğünü sağlayan ve insanları koruma altına alan bir yapıdır. Oysa Rousseau için devlet, insanların doğal özgürlüğünü elinden alarak onları mülkiyet adına köleleştiren bir sistemdir. İşte tam da bu yüzden Rousseau *Toplum Sözleşmesi* eserinde “insan özgür doğdu, fakat her yerde zincirler içinde” diye yazar (Rousseau, 2006: 25). Rousseau’nun toplumsal hayata geçişi neden kölelik olarak gördüğünü daha iyi anlamak için, ilk olarak Rousseau’nun doğa durumu tasarımına yer vermemiz gerekmektedir.

Rousseau doğa durumunu tasarlarlarken, doğal insan ile toplumsal hayata geçmiş olan uygar insan arasında ayırım yapar. Doğal insan, içgüdüleriyle yaşamına yön vermektedir ve başkasına ihtiyaç duymaksızın kendi kendisine yetebilmektedir. Uygar insan ise, toplum ve kültürle toplumsallaşmış köleleşmiştir. “Toplumsallaşmış köleleşerek, zayıf, korkak ve dalkavuk olurlar ve aşırı rahat ve kadınsı yaşam biçimi sonuçta gücünü ve cesaretini azaltır” (Rousseau, 2003: 37). Rousseau’ya göre, Hobbes ve Locke’un teorilerinde olduğu gibi doğal durumdan toplumsal hayata geçiş, insanlığın bir ilerlemesi değildir, aksine zoraki olan bir kopuştur ve rastlantısal bir süreçtir. Dolayısıyla insanların birbirlerine olan ihtiyacının iletişim kurmayı zorunlu hale getirmesi, uygarlığa doğru adım atmayı sağlamıştır. Uygarlık ise, yapay ve yozlaşmış bir insan kalıbı üreterek başlangıçtaki insan doğasını bozmuştur. Bu bağlamda doğal durum, Rousseau’nun teorisinde aslında ideal durumdur. Fakat insanlık bir kez medeniyete adım attığı için, bir daha asla geriye dönülemeyecek bir durumdur.

Rousseau’ya göre doğal durumdan uygarlığa geçiş süreci, başka bir ifadeyle politik bir yapıya geçiş süreci aynı zamanda eşitsizliği de ortaya çıkaran bir dönüşümdür. Çünkü politik bir yapı, aynı zamanda doğa durumunda bulunmayan mülkiyet hakkını sağlamak ve güvence altına almak zorundadır. Mülk edinmek ise, yaşadığımız yeryüzünün bölüşülmesi anlamına gelir. Bu süreçte her birey kendi varlığını devam ettirmeye çalışırken rekabet ve eşitsizlik ortaya çıkacak, dolayısıyla

çatışma kaçınılmaz olacaktır. Doğa durumunun bireyleri çatışma durumunda birer yargıç konumundadırlar, fakat toplumsal yapıya geçişte bir ihtiyaç olarak ortaya çıkan adalet ve hukuk devlet tarafından sağlanacaktır. Bu anlamda aslında doğa durumundan politik yapıya geçiş, bir bağımsızlık durumundan iş gücüne dayalı bir toplumun inşasına geçiştir.

Rousseau, doğa durumu ve doğal insan betimlemesinden sonra, politik durum ve uygar insan betimlemesine geçer. Bunu yaparken de, insanı doğal insanın tam tersi bir zemine konumlandırır. Tüm erdemlerin kaynağının merhamet olduğunu söyleyen Rousseau, toplumsallaşma sonucu merhamet duygularını kaybeden uygar insanın, devletin baskısına maruz kaldığını düşünür. Rousseau'ya göre, zaten devlet ve hükümet birer baskı kurumları olarak zenginler tarafından inşa edilmiştir ve devlet itaatin sürekli olması için şiddeti araç olarak kullanarak aynı zamanda bencilliği ve eşitsizliği de kurumsallaştırır. Medeniyet, esasında iş bölümüne dayanır ve en çok zenginin avantajına olan bir durumdur. Zengin, bir azınlık olarak, hem malını kaybetme korkusu yaşar hem de diğer insanlar tarafından savaş tehdidi içerisinde yaşar. Bu durumda Rousseau, zenginin, tüm insanların birleşip adalet ve barışla ilgili yasa yapmasını istediğini söyler.

*“Zengin o ana dek kimsenin aklına gelmemiş müthiş bir plan hazırladı. Bu plan; kendisine saldıran güçleri kendi lehine çalışır duruma getirmekten, rakiplerini savunucuları konumuna sokmaktan ve onlara kendisine yarar sağlayan ilkeleri ve kurumları, doğal hukukun kendisine karşı olduğu ölçüde telkin etmekten oluşuyordu” (Rousseau, 2003: 83).*

Görünürde ezilenlerin haklarının korunduğu, tüm bireylerin yasalar aracılığıyla koruma altına alındığı bu yeni yaşamda, aslında tamamen zenginin hakları ve mülkiyeti korunduğu için eşitsizlik sonsuza dek yasallaşmış ve kurumsallaşmış olur. Rousseau bu noktada *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde şöyle yazar:

*“Bu kitabı her türlü toplumsal sisteme temel olması gereken bir uyarıyla bitireceğim; şöyle ki, temel antlaşma, doğal eşitliği yok etmek yerine, tam tersine, ahlaki ve meşru bir eşitliği doğanın insanlar arasında fizik eşitsizlik olarak*

*getirmiş olabileceği şeye ikame eder. Ve de insanlar, güçte ya da zihinsel yeteneklerde eşit olabilmeyen, hepsi de uzlaşma ve hukuk aracılığıyla eşit hale gelirler” (Rousseau, 2006: 52).*

Zenginlerin önerdiği bu toplum sözleşmesine diğer insanların razı olmalarını “yaralı bir insanın diğer organlarını kurtarmak için kolunu kestirmeye razı olması [...]” na benzeten Rousseau, insanların çatışmaların bir yargıç olmadan giderilemeyeceğinin farkına vardıklarını düşünür (Rousseau, 2003: 84). İki insan arasındaki ilk iletişimin birbirine duyulan ihtiyaçtan kaynaklandığını ve toplumsallaşmanın da ihtiyaçlar doğrultusunda gerçekleştiğini daha önce ifade edilmişti. Yine aynı şekilde Rousseau’nun teorisinde, bir toplum olarak bir araya gelmek ve bunu yasal çerçevede bir devlet sistemine oturtmak da, ihtiyaçlar doğrultusunda gelişmiştir denilebilir.

Bir sözleşme aracılığıyla politik oluşumun kurulması, Rousseau’ya göre, ancak halkın tek tek tüm bireylerinin iradelerinin tek bir iradede toplanmasıyla mümkün olur. İki tarafı da birbirine bağlayan bu sözleşmede, haklar tüm insanlara ayrıcalıksız olarak tanınır. “Söz konusu sözleşme, her iki tarafı yine kendinde belirlenmiş olan ve onları birbirine bağlayan yasaları dikkate almakla yükümlü kılan bir anlaşmadır” (Rousseau, 2003: 93). Sözleşmeyi yapanların sözleşmeye bağlı kalmasının garantisi olmamasından dolayı, yürütmeyi sağlayacak olan bir üst güce ihtiyaç duyulur. Bu yüzden bireyler, bir yönetici seçerek kendilerinin yargıçı olmak hakkını bir yöneticiye ve yöneticilik kurumlarına devrederek toplumsal kurumların oluşumunu tamamlarlar. Rousseau’nun da fark ettiği gibi, buradaki en önemli sorun, yöneticinin tüm bir sözleşmeyi göz ardı ederek yalnızca kendi çıkarları doğrultusunda yönetimi idare etme ihtimalidir. Zaten Rousseau, eşitsizliğin kaynağının ve meşrulaştırılmasının son ayağı olarak, despotluğun kendini yine politik kurumlar aracılığıyla kabul ettirmesine işaret eder.

Despotizmin baş göstermesiyle yeni bir doğa durumu ortaya çıkar. Çünkü Rousseau, despotluğun tam da kargaşa ve çatışma ortamında kendini var ettiğini, iyilik ve adalet duygularının kaybolduğunu, devlet sonrası doğal durum diyebileceğimiz bu doğa durumunun diğerinden farklı olarak yozlaşma sonucu ortaya çıktığını söyler.



*“Burası eşitsizliğin son aşamasıdır ve daireyi tamamlayan, hareket noktamıza temas eden en uç noktadır. Bu noktaya gelindiğinde, başladığımız noktaya döneriz. Artık burada herkes eşit olur, çünkü hepsi tek tek hiçbir şeydir ya da diğer bir deyişle, herkes birer hiçtir ve uyruklar efendilerinin iradesinden başka bir yasaya sahip olmadıklarından ve efendi tutkularından başka bir kural ya da koşula bağlı olmadıklarından, iyilik düşünceleri ve adalet ilkeleri yine kaybolur” (Rousseau, 2003: 100).*

Despotizmde, herkes despot lider karşısında sadece yöneticinin iradesine bağlı olmak bakımından eşittir. Fakat bu eşitlik, bir çatışma olmayacağı anlamına gelmez. Aksine despota karşı bir alçalmadan dolayı, daha büyük çatışmaların habercisidir. Ayrıca despot, nasıl ki gücünü zor kullanma ve şiddetten alıyorsa, kendisini yıkacak olan da bu zor kullanma ve şiddet olacaktır.

Rousseau eşitsizliğin gelişimini üç aşamada ele alır: İlk aşamada mülkiyet ortaya çıkmıştır ve zengin ile yoksulun durumu meşrulaşmıştır. İkinci aşamada politikleşme süreciyle yürütme kurulmuştur ve güçlü ile zayıfın durumu meşrulaşmıştır. Son aşamada ise, keyfi yönetim yani despotlukla, efendi ile kölenin durumu meşrulaşmıştır. “Efendi ile köle arasındaki durum yeni devrimler hükümeti bütünüyle sona erdirinceye ya da tekrar yasal koşullara yaklaştırıncaya kadar eşitsizliğin en son derecesiydi ve diğer tüm eşitsizliklerin sonunda varacağı en son noktaydı” (Rousseau, 2003: 96). Denilebilir ki, eşitsizliğin tarihsel olarak ortaya çıkmasından bu yana Rousseau’ya göre, politik kurumların eşitsizliği yasallaştırmasıyla insanlık daha büyük eşitsizlikleri görür.

Peki tüm bu politik durumun getirdiği eşitsizlikler karşısında eşitliği sağlamak adına ne yapılmalıdır? Rousseau, bu sorunun çözümünde ilk, kölelikte kalmanın adaletsiz bir durum olduğunu insanların kabul etmesi gerektiğini düşünür. Sonrasında ise, insanlar medeniyetten sıyrılmalıdır ve bu tahmin edileceği üzere aklın otoritesinden sıyrılıp duyguları özgür bırakması şeklinde olacaktır. Duyguların özgürleşimi, insanın benliğini bulmasıdır ve bu benlik bulunduktan sonra, bunu korumaya almak için adil yasal bir kurum inşa edilecektir. Bu yasal kurum, Rousseau’nun deyimiyle;

*“Ortak gücünün bütünüyle her ortağın kişiliğini ve varlıklarını savunan ve koruyan ve o güç sayesinde, her bir kişinin, herkesle bütünleşirken yine de yalnızca kendi kendisine itaat ettiği ve daha önce olduğu kadar özgür kaldığı bir ortaklık biçimi bulmaktır” (Rousseau, 2006: 41).*

Dolayısıyla toplum sözleşmesi, tek tek bireylerin hepsinin kendi rızalarıyla genel bir irade oluşturmalarıdır. Bu noktada Rousseau’ya genel iradenin ne olduğunu sormak gerekecektir. Rousseau genel iradeyi açıklarken, genel irade ile herkesin iradesi arasındaki karmaşıklığa dikkat çeker.

*“Çoğu zaman, herkesin iradesi ile genel irade arasında epey fark vardır: genel irade, yalnızca ortak çıkarı gözetir; öteki ise özel çıkara bakar ve tikel iradelerin bir toplamından ibarettir. Ama bu aynı tikel iradelerin birbirini yok eden artı ve eksileri atın, geriye farklılıkların toplamı olarak genel irade kalır” (Rousseau, 2006: 61).*

Burada genel iradenin tüm bireyler tarafından uzlaşılan ve tüm bireylerin çıkarlarını gözetten bir bütün olma özelliğinden söz edilmektedir. İşte ideal yönetim biçimi de, genel iradenin sağlanmasıyla gerçekleşecektir. Dolayısıyla Locke’un toplum sözleşmesi teorisinde yer alan çoğunluk yönetimi, Rousseau’nun eleştireceği ve kendi teorisinde yer vermeyeceği bir yönetim biçimidir. Çünkü genel irade özünde tek tek bireylerin hepsini kapsar ve genel iradenin hedefinde de yine aynı şekilde tek tek bireylerin hepsi yer alır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, iradeyi genel yapan şey, aslında tek tek bireylerin çıkarlarının toplamı değil; ortak çıkarlardır yani genelin çıkarlarıdır. Rousseau’nun bu düşüncesi, sınırları kitle bakımından geniş olan bir devlet içerisinde değil, tek tek tüm devletlerin söz hakkının olduğu, ortak çıkarlar adına oluşturulacak olan bir devletler hukukunda yerini bulabilecek bir teoridir. Fakat bu teoriyi toplum sözleşmesi çerçevesinde düşünürsek, işleyişte hükümlerliliğe da varabilen sonuçları olabildiği için, toplum içinden çıkan genel irade yine toplumda kalmalıdır. Şayet devletler arasında oluşturulması istenen bir sözleşmeden söz ediyorsak, devletlerden çıkan genel irade yine devletlerin kendisinde kalmalıdır. Böylelikle tek tek tüm devletlerin söz sahibi olarak yönetime katılması sağlanmış olabilir. Rousseau’ya göre;

*“Genel irade her zaman doğrudur ve her zaman kamusal yarara yöneliktir; ama buradan halkın kararlarının her zaman aynı şekilde akla yatkınlık taşıdığı sonucu çıkmaz. Her zaman halkın iyiliği istenir ama bu her zaman görülmez; halk asla yozlaştırılmaz ama çoğu zaman aldatılır ve yalnızca o zaman kötü olan istenmiş gibi görünür” (Rousseau, 2006: 61).*

Bu demektir ki; eğer bir insan, genel iradenin dışında kendi çıkarı için bir şey istiyorsa, kendi çıkarının ne olduğunu bilmiyordur. Dolayısıyla bu yüzden kamusal her sorunda genel iradenin ne olduğu bulunmalıdır.

Rousseau, özellikle Locke’un bireysel çıkarları gözeten teorisini kendi genel irade teorisiyle eleştirir. Ona göre, her bireyin kendi çıkarı değil, tüm toplumun ortak çıkarı göz önüne alınmalıdır. Aynı zamanda Rousseau her bireyin topluma dahil olması gerekliliğini savunur. Çünkü birey ve toplum arasında bir gerginlik vardır ve birey, topluma yabancılaşmıştır. Aynı zamanda toplumun da birey üzerinde egemenlik kurması, sorun olarak baş göstermektedir. İnsan, bir kez doğal durumdan çıkıp politik duruma geçtiğinde artık bireyin toplumdaki ayrı kalması mümkün olamaz. Çünkü birey ancak bir toplum içerisinde var olabilir. İşte bu yüzden bireyi toplumdaki ayırmamak gerekir ve Locke’un söylediği gibi devleti bireyler için düzenlemek yerine, toplumun kendisi için düzenlemek gerekir. Aksi durumda kendi çıkarını düşünen Lockeçu bireyin toplumu bir arada tutması mümkün olmayabilir. Rousseau’ya göre; ancak bu şekilde, doğal insanın duygularıyla uygar insanın toplumsallaşma yapısı bir araya gelerek birey-toplum arasındaki çatışma giderilmiş olabilir.

Rousseau, birey-toplum geriliminde bireyi topluma, toplumun iyiliği adına, tamamen dahil ederek sorunu çözmüş; Hobbes ve Locke ise birey merkezli hakların korunması şeklinde bir toplum tasarısı oluştururlar. Buna ek olarak Hobbes ve Locke’da kamu rızası, devletin kurulmasında ve sonrasındaki seçimlerde devreye girerek, Hobbes’da mutlak monarşi, Locke’da da temsili demokrasi şeklinde örgütlenir. Rousseau’da ise; devletin kurulması aşaması dahil olmak üzere sonrasındaki her aşamada sürekli bir kamu rızası başka bir deyişle genel irade gerekmektedir ve yapılacak olan her yeni yasada toplumun tüm üyelerinin katılımı şarttır. Rousseau’nun bu fikrinin en önemli kazanımı, her üyenin genel iradeye dahil olarak oluşturduğu

yasaların hem bir yurttaşı, hem de yasaların itaat etmesini beklediği uyruğu oluşudur. Dolayısıyla bireyin, hem yasa koyucu hem de yasaya tabi olan kişi olarak, itaat etmesi gereken yasalar kendi koyduğu yasalar olacaktır. Bu ikili rol, özellikle devletler arasındaki bir sözleşmede işlevsel açıdan önemlidir. Tüm bireylerin katılımının sağlandığı yasama sürecinde kamusallık, iletişim ve müzakere kendiliğinden gelişen bir olgudur. Bu anlamda bir uluslararası hukuk teorisi içerisinde Rousseaucu bir genel iradenin sağlanması önemli bir kazanım olabilir.

Hobbes, Locke ve Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorilerinin bir doğa durumu tasvirinden yola çıkarak güvenlik, mülkiyet ve özgürlük gibi sebeplerden dolayı bireylerin kendi rızalarıyla oluşturdukları bir devlet yapısına tekabül ettiğini göstermeye çalıştık. Devlet aynı zamanda bireylerin haklarını, güvenliklerini ve varlıklarını hukuk sistemi ile güvence altına alan bir kurumdur. Devletlerarası ilişkiler söz konusu olduğunda sözleşme geleneği tekrar canlanacak ve bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda devletler arasında imzalanması istenen bir hukuk sisteminin hangi zeminde meşruiyetini kazanacağını daha iyi görebilmek için toplum sözleşmesi teorileri incelenmiştir. Kant'ın ebedi barış teorisinin incelenmesine geçmeden önce Hobbes, Locke ve Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorilerinden nasıl bir uluslararası hukuk teorisi çıkabileceğine dair inceleme yapmak faydalı olacaktır.

### **Hobbes, Locke ve Rousseau'nun Teorilerinde Uluslararası İlişkiler**

Bilindiği üzere Hobbes, Locke ve Rousseau insanlar arasındaki ilişkiyi düzenleyerek barışı tesis etmek için bir toplum sözleşmesi teorisi sunmuş olmalarına karşın, devletler arasındaki ilişkiyi düzenleyerek, barışı tesis etmek adına bir teori geliştirmemişlerdir. Bu bağlamda daha önce de söz edildiği üzere Hobbes, Locke ve Rousseau'da bir uluslararası hukuktan değil, uluslararası ilişkiden söz edebiliriz. Bu doğrultuda ilk olarak Hobbes'un toplum sözleşmesi tasarımında uluslararası ilişkilerin ne şekilde tasarlanabileceğine bakmak faydalı olacaktır.

## Uluslararası Bir Leviathan<sup>2</sup> Mı?

Hobbes'un toplum sözleşmesi teorisini incelerken insan doğasını negatif ve ahistorik olarak tanımladığını, başka bir ifadeyle insanın değişmez bir bencil doğaya sahip olduğunu iddia ettiğini göstermeye çalışmıştık. Bu anlamda insan doğasında çatışmaya sebep olan üç özellik; rekabet, güvensizlik ve şöhret arzusu onları kontrol altında tutacak bir otorite olmadığı sürece herkesin herkese karşı savaşına sebep olacaktır. Bu otorite, Hobbes'un toplum sözleşmesi teorisinde sözünü ettiği güçlü bir devlet olan Leviathan'dır. Toplumsal yaşama geçişi bu şekilde tesis ettikten sonra devletlerarası ilişkiler söz konusu olduğunda, çatışmanın önlenmesi için Hobbes'un teorisinde devletleri kontrol altında tutacak bir gücün tesis edilmediğini görürüz. Çünkü devlet kurulduktan sonra dahi insan doğasına ait bencillik, saldırganlık, güç arzusu gibi özelliklerin yine ortaya çıkarak devletler arasında çatışmaya sebep olurlar. Bu yüzden devletlerarası ilişkiler tıpkı toplumsal yaşam öncesi doğa durumunda olduğu gibi fiilen ve potansiyel olarak savaşın hakim olduğu bir anarşizm durumudur.

*“İnsanların bir diğerine karşı rastgele bir savaş durumunda buldukları bir dönem hiç olmamasına rağmen; bütün dönemlerde, krallar ve hükümlerlik sahibi kişiler, bağımsız oluşları nedeniyle, sürekli kıskançlık içinde olup birbirlerine silahlarını doğrultmuş ve gözlerini dikmiş gladyatörler gibidirler; yani, krallıklarının sınırlarına kalelerini, ordularını ve topraklarını dikmişler ve komşularına sürekli casuslar göndermişlerdir; bu bir savaş duruşudur. Fakat onlar, böylelikle uyruklarının işlerini koruyorlar diye, belirli insanların özgürlüğü yani sıra sefaletin bulunması gerekmez” (Hobbes, 2005: 95).*

Uluslararası ilişkileri bu şekilde tasvir eden Hobbes, insanlar arası ilişkilerde toplumsal bir Leviathan önermesine karşın, uluslararası ilişkilerde doğa durumunun bireylerarası ilişkilere kıyasla daha katlanılabilir olduğunu düşünerek uluslararası bir Leviathan önermez. Hobbes'un devletlerarası ilişkilerde çatışmanın ve savaşın katlanılabilir olduğunu düşünmesinin sebebi, pasajdan da anlaşılacağı üzere devletlerin aralarındaki savaş durumundan kazanç sağlamalarıdır. Ayrıca Hobbes tarafından

<sup>2</sup> Hobbes'un eserinin ismi olan 'Leviathan', aynı zamanda Tevrat'ta ve İncil'de kötülüğü temsil eden ve denizlerde yaşadığına inanılan efsanevi bir su canavarının adı olarak geçmektedir. Hobbes 1651 yılında, toplum sözleşmesi teorisini kaleme aldığı bu eserinde, mutlak güç ve yetkilere sahip egemen bir devleti ifade etmek için 'Leviathan'ı kullanır.

uluslararası doğa durumunun bir Leviathan'a tercih edilmesinde iki neden daha vardır: İlk neden, devletlerin bireyler gibi eşit olmamasıdır. Devletlerin her biri, bir diğerinden tüm özellikleri bakımından farklı olmakla birlikte aralarında bir güç dengesi yoktur. Dolayısıyla en zayıfın en güçlüyü yok etmesi mümkün değildir. İkinci neden ise bireysel ve kurumsal varlıklar arasındaki farktır. Başka bir ifadeyle kendi iktidarını, yargılama yetkisini devlete veren birey bu şekilde varlığını güvence altına alırken, iktidarını Kantçı bir dünya devletine devreden devlet kendi varlığını da kaybeder. Sonuç olarak; “Doğa hali kişilerarası ilişkilerde katlanılmaz bir nitelik arzederken uluslar arası ilişkilerde katlanılabilir. İşte bu nedendir ki, Hobbes toplumsal bir Leviathan önerirken uluslar arası bir Leviathan önermez” (Yurdusev, 2001: 46).

Buna rağmen, Hobbes'un toplum sözleşmesi teorisinde güvenlik büyük önem arz etmektedir. Leviathan, şiddeti tekelinde toplayarak onu kontrol altına almış ve insanların güvenliğini sağlamıştır. Fakat devletlerarası ilişkide güvensizlik nedeniyle şiddet yeniden kendini göstermektedir. Hobbes *Leviathan*'da şöyle yazar:

*“Devletin amacı, bireysel güvenlidir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler halinde yaşarken kendilerini tabi kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni ve amacı kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmektir” (Hobbes, 2005: 127).*

Doğa durumu bireyleri, yalnızca bireysel güvenlikleri dolayısıyla toplumsal güvenlikleri garanti altına alınabilsin diye kendilerine ait bir takım özgürlüklerinden ve haklarından vazgeçerler. Hobbes yine aynı pasajın devamında şunları yazar:

*“İnsanları korku içinde tutacak ve onları ceza tehdidiyle ahitlerini ifa etmeye ve doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmaktır” (Hobbes, 2005: 127).*

Dolayısıyla bireysel güvenliğin sağlanması ancak insanları kurallara uymaya zorlayacak bir üst güçle eşdeyişle hukuk ve Leviathan'la mümkün olur. Bu anlamda uluslararası ilişkilerin bireyden topluma doğru yükseldiğini düşünürsek, tek tek

devletlerdeki bireylerin güvenliğinin tüm devletlerin güvenliğine bağlı olduğu sonucu çıkar. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, toplumsal güvenlik sağlanırsa bireysel güvenlik de sağlanmış olur. Oysa doğa durumundaki devletlerle beraber bireylerin güvenliği de tehlikededir. Bu durumda Hobbesçu birey güvenliğini, toplumsal güvenlikten ayrı tutarak, devletlerin doğa durumunda kalmalarını makul bir sonuç olarak görmemiz doğru değildir. Hukuk, düzen ve adaletin olmadığı bir durumda, uluslararası ilişkileri düzenleyecek bir otorite açığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü toplumsal güvenliğin olmadığı bir durumda bireysel güvenliğin tesis edilmesi mümkün değildir. Bu otoritelerde, devletlerle bireylerin birbirlerinden farklı ve aynı zamanda eşit olmamaları sebebiyle uluslararası bir Leviathan ya da daha sonra inceleneceği üzere Kantçı anlamda bir dünya cumhuriyeti olamayacaktır. İşte bu yüzden devletlerarası ilişki katlanılabildir ve doğa durumunda kalabilir. Fakat Hobbes için Kantçı anlamda bir uluslararası hukuk teorisi geliştirecek olursak, bu durumda uluslararası bir federasyonu onaylayabileceğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla egemenlik, dünya cumhuriyetinin tehlikeleri göz önünde bulundurularak bir yöneticiye verilmez, bir sözleşme aracılığıyla tüm devletlerin bizzat kendisine verilir. Bu şekilde Hobbes'un toplum sözleşmesi teorisinden nasıl bir uluslararası ilişkiler teorisi çıkabileceğini göstermeye çalıştıktan sonra, Lockeçu bakış açısıyla bir uluslararası ilişki teorisine geçebiliriz.

### **Hukukun Üstünlüğüne Dayalı Uluslararası İlişkiler Teorisi**

Bireysel ve ulusal güvenlik Hobbes'un teorisinde olduğu kadar Locke'un teorisi içinde de önemli yere sahiptir. Her iki filozofun teorisinde de bireylerin güvenlik ihtiyacı, devletin meşruiyetinin temelidir. Locke'un toplum sözleşmesi teorisinde devletin varlığı doğal hukuk ile sınırlanır. Devlet sadece bireylerin mülkiyetlerini güvence altına alacaktır ve devlet bununla birlikte dış ilişkileri yürütmekle yükümlü olur. Dolayısıyla her ne kadar Locke, açıkça ifade etmemiş olsa da onun teorisinde bir uluslararası ilişkiden söz edebiliriz.

Locke, Hobbes ile hemfikir olarak uluslararası ilişkilerin doğa durumunda olduğunu söyler. Fakat bu doğa durumu, Locke'un toplum sözleşmesi teorisine ayrılan bölümünde incelendiği üzere Hobbes'un düşündüğü gibi fiilen savaş durumu değil,

potansiyel olarak bir savaş durumudur. Başka bir ifadeyle Locke, doğa durumu ile savaş durumu arasında ayırım yapar. Hobbes'un iddia ettiğinin aksine Locke'a göre, insan doğası bencil, ihtiraslı ve güç peşinde koşan bir varlık olmadığı için, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma mümkündür. "Burada, doğa durumu ile savaş durumu arasında bir barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve koruma ile düşmanlık, kötü niyet, şiddet ve karşılıklı yok etme durumu arasında olduğu kadar açık bir farklılık görüyoruz" (Locke, 2012: 18). Locke da tıpkı Hobbes gibi uluslararası ilişkilerin anarşi durumunda olduğunu söyler. Bu anarşizm, savaşın ve çatışmanın olması anlamında değil, çoğul egemen devletlerin varlığı ve ortak bir üst otoritenin yokluğu anlamındadır. Buna göre uluslararası ilişkilerde güç değil, gelenek belirleyici olarak devletleri bir arada tutar ve devletler arasında bir toplumsallık durumu ortaya çıkar. Buna göre;

*"Merkezi bir zor organ tarafından yapılıp uygulanmasa da, uluslararası toplumun bir hukuk sistemi vardır. Bu toplum; ortak ve genel bir hükümeti olmayan, yine de gelenekler ve diplomasi, güç dengesi ve ittifaklar gibi özel kurumlar tarafından idare edilen bir toplumdur" (Yurdusev, 2001: 48).*

Bu uluslararası toplumda tüm devletler birey olarak kabul edilir ve bireylerin rolleri devletlerin üzerindedir. Dolayısıyla Locke için devletlerarası ilişkiyi düzenleyen bir hukuk sistemi, hatta doğal hukuk ile sınırlandırılmış olan devlette geçerli olduğu gibi bu hukukun üstünlüğü söz konusudur.

Locke'a sorulabilecek ve bir uluslararası hukuk teorisi içinde önemli olan soru, hukukun üstünlüğünün tüm bireysel ve azınlık haklarını gerçek anlamda güvence altına alıp almayacağıdır. Lockeçu düşünme tarzına göre, gerçek anlamda güvencenin sağlanmasının yolu, ancak ve ancak politik organın hukukun üstünlüğü ilkesine uyumlu ve sadık olmasıyla mümkün olur. Bu da ancak yasamanın, yürütme ve yargıdan bağımsız olmasıyla gerçekleşebilir. Böylelikle tüm gücün tek bir grup ya da kişide toplanması engellenmiş olur. Fakat yine de yönetimi elinde bulunduran kişi, kendi bencil çıkarları doğrultusunda yönetimi idare etmek isteyebilir. Locke bu ihtimali göz önüne alarak şunları sıralar: "ilk olarak, ortak onayla doğru ve yanlışın standardı olması gerektiği ve insanlar arasındaki bütün uzlaşmazlıkların karara bağlanmasında ortak bir



ölçü olarak kabul edilmiş, izin verilmiş, bilinen bir yasa eksikliği vardır” (Locke, 2012: 82). Başka bir ifadeyle, bir hukuk eksikliği vardır ve oluşturulacak olan hukuk sistemi, doğru ve yanlışın ölçütü olarak, çatışmaları gidermede iş görür.

*“İkinci olarak, doğa durumunda yerleşik yasaya göre bütün ihtilafları karara bağlama yetkisine sahip, tarafsız bir yargıç eksikliği vardır. Üçüncü olarak, doğa durumunda, doğru olduğunda hükmün arkasında durma, destekleme ve ona gerekli yürütmeyi sağlamada iktidarının çoğu kez eksikliği duyulur”*  
(Locke, 2012: 82).

Locke’un ifade etmeye çalıştığı şey, iktidarı elinde bulunduran kişi ya da grubun iktidarının devamlılığını sağlayabilmesi için her zaman onu destekleyecek birilerine ihtiyaç duymasıdır. “Herhangi bir haksızlık yaparak suç işleyenler, yapabildikleri yerde, haksızlıklarını zorla iyi saydırmak konusunda nadiren başarısızlığa uğrarlar: Bu tür direnişler, onu uygulamaya kalkışanlar için çoğu kez tehlikeli ve yıkıcı hale gelir” (Locke, 2012: 82).

Sonuç olarak Locke sıraladığı bu ilkelerle, hukukun üstünlüğünü, bireylerin ve azınlığın tüm haklarını erkler ayrılığı aracılığıyla güvence altına alacağını gösterir. Hukukun üstünlüğü, keyfi iktidarlığı engellerken aynı zamanda hiçbir fark gözetmeksizin tüm bireylere eşit hak verdiği için de adaleti kendiliğinden yerleşik bir sistem olarak getirir. Bir kez politik duruma geçtikten ve hukuk oluşturulduktan sonra hukuk aracılığıyla barış durumunun korunması esastır. Karşılıklı rıza olduğu için, yasalar şiddeti engellemelidir. Çünkü her yönetim biçimi gücünü halktan alır. Bir devletler hukuku teorisinde de devletlerin mülkiyetinin ve özgürlüklerinin korunması esas olur ve hukukla güvence altına alınır. Devletler hukuku söz konusu olduğunda, Locke’u erkler ayrılığı önerisi muhtemel bir zorbacı yönetim tehlikesine karşılık dikkate değerdir.

Locke’un teorisinde hukukun üstünlüğü ve erkler ayrılığı dikkate alındığında, uluslararası toplum için daha sonra göreceğimiz gibi Kantçı paradigma çerçevesinde bir dünya cumhuriyeti fikrinin çıkması yanlış olmayacaktır. Çünkü uluslararası toplumda, tek tek tüm devletler birey olarak kabul edilir. Bu bireyler, devletlerarası ilişkinin

düzenlenmesi için bir hukuk sistemi oluşturur ve aynı zamanda sadece bu hukuk sistemini yürütmekle görevli olacak bir yönetici seçer. Dolayısıyla dünya cumhuriyetinin yöneticisinin hakları, doğal hukukla sınırlandırılmış olacağı için muhtemel bir zorba yönetimini ortadan kaldıracak, güçsüz olan devletlerin hakkının korunması da sağlanmış olur. Böylelikle devletler arasında oluşturulması istenen hukuk sistemiyle devletlerin egemenliği ve hakları korunmuş olacaktır.

## Uluslararası İlişkilerde Genel İrade

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinin sonuç bölümünü aşağıdaki pasaj ile bitirerek devletler arasında bir hukuk sisteminin oluşturulabileceğinin mesajını verir:

*“Siyasi hukukun gerçek ilkelerini ortaya koyduktan ve devleti kendi temeli üzerinde kurmaya çalıştıktan sonra, geriye onu dış ilişkileri aracılığıyla desteklemek kalacaktır; bu da devletler hukukunu, ticareti, savaş hukukunu, fetihleri, kamu hukukunu, ittifakları, pazarlıkları, antlaşmaları, içerecektir”*  
(Rousseau, 2006: 211).

Pasajdan da anlaşılacağı üzere Rousseau, toplum sözleşmesi teorisini tesis ettikten sonra, devletlerarası ilişkinin nasıl düzenleneceğine dair düşüncelerini aktarır. Bu anlamda Hobbes ve Locke’a kıyasla, Rousseau’nun eserlerinde uluslararası hukuka ilişkin düşünce daha fazladır.

Rousseau’nun uluslararası ilişkilere dair görüşlerini “Abbe de Saint Pierre’in Sonsuz Barış Projesinin Özeti”<sup>3</sup> ve “Sonsuz Barış Üzerine Yargı” adlı yazılarında bulabiliriz. Rousseau “Özet”te bir Avrupa Federasyonu ile barışın gerçekleşeceğine dair Saint Pierre’in düşüncelerini överek destekler. Fakat “Yargı”da ise böyle bir

---

<sup>3</sup> Abbe Saint Pierre, 1658-1712 yılları arasında “Avrupa’da Barışı Sürekli Kılma İçin Proje” adlı bir eser yazar. Pierre bir Avrupa Federasyonu aracılığıyla barışın gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Pierre’nin federasyon düşüncesi, dönemin yönetim sistemlerine paralel olarak prensler arasında imzalanacak olan bir sözleşmeye dayanacaktır. Fakat Pierre’nin uluslararası barışın gerçekleşmesi için, prenslerin aralarında anlaşmaya varmalarını öngörmüş olması, onun prenslerin iyi niyetine güvenmiş olmakla eleştirilmesine neden olmuştur. Rousseau ise, Pierre’nin projesini bir taraftan överken, diğer taraftan gerçekleşmesinin mümkün olmayacağını düşünür. Pierre’nin bu eseri 17 cilt olmasına karşın dağınık ve kötü bir dille yazıldığı için Pierre yayımlanamamıştır. Rousseau Pierre’nin bu eserine ulaşip derlemesine karşın, ancak ölümünden sonra yayımlanabilmiştir.

federasyonun kurulmasının hayal olduğunu açıklar. “Bir başka deyişle Rousseau, *Özet*'te vardığı sonuçları *Yargı*'da reddeder” (Yalvaç, 2008: 12). Bunun sebebi ise, Rousseau'nun devletler arasındaki savaşların çözümüne sıkı bağlarla oluşturulmuş bir konfederasyon ile ulaşılabileceğini, fakat mevcut devletler sisteminin politik yapısında bunun gerçekleşmesinin mümkün olmadığını düşünmesidir. Rousseau'ya göre, devletlerarası doğa durumu tarihsel bir gelişmenin sonucudur ve bu yapay bir sözleşme ile sona erdirilemez. Zaten mevcut devletlerin despotik yapısı, insanın toplumda yozlaşmış olan doğası ve devletler sisteminin kendine özgü dinamiği buna izin vermemektedir. Bu anlamda Rousseau'ya göre, devletlerarası sözleşme hayalci bir çözümdür. Aynı zamanda Rousseau'ya göre, insanın toplumsal olmayan eğilimleri vardır. Bu eğilimler, sadece belli bir devletin kurumları altında kontrol altına alınabilir. Bu yüzden Rousseau'nun, devletlerüstü bir hukuk sisteminin kozmopolit yapıda olmasına karşı çıktığını söyleyebiliriz. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Rousseau Kant'ın dünya cumhuriyeti idealini, her ne kadar devletler arasındaki savaş durumunun sona ermesi için makul görse de, pratikte gerçekçi bulmaz.

Rousseau'ya göre, dünya çapında bir barış projesinin gerçekte mümkün olmamasının temel sebebi, hükümetlerin genel iradeyle yapılanmak yerine, monarşik biçimde yapılanmış olmalarıdır. Bu bağlamda Rousseau, Locke'un hukukun üstünlüğü ilkesine olan inancına karşılık, mevcut monarşik hükümetlerin temellerini hukukun üstünlüğü üzerine değil; aksine güç ve hakimiyet üzerine kurduklarını düşünür. Prenslar, devletlerarası savaşları kendi lehlerine kullanmaktadırlar. “Kralların veya görevlerini yükledikleri kişilerin hayatı yalnızca iki amaca adanmıştır: Yönetimlerini sınırlarının ötesinde genişletmek ve içeride daha mutlak yapmak” (Rousseau, 2008: 133)<sup>4</sup>. İçerde daha güçlü ve dışarıda daha zengin olabilmek için savaşlar etkili bir araçtır. Ortak çıkarların aksine bireysel çıkarlar öne çıkmıştır. Bir anlamda bireylerin bencilliği devletin bencilliği olmuştur. Bu bağlamda Rousseau, devletin kurulmasının, iş bölümü ve özel mülkiyeti ortaya çıkarmanın savaş durumunu aşmaya değil, sürdürmeye yaradığını düşünür. Dolayısıyla toplum sözleşmesi aracılığıyla kurulan devlet, rekabeti ve eşitsizliği meşrulaştırmıştır.

---

<sup>4</sup> J. J Rousseau, “Sonsuz Barış Üzerine Yargı”, içinde: Yalvaç, 2008: 129-145. Bu yazıya bundan sonraki alıntılarda SBÜY kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

*“Rousseau’nun sivil toplumla ilgili görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Rousseau, liberal kuramın sivil topluma ilişkin varsayımlarını eleştirmiştir. Tarihsel olarak iş bölümü ve özel mülkiyetin ortaya çıkışını savaşların esas nedeni olarak görmüştür. Sivil devletin kurulması toplumdaki savaş durumunu aşmak değil, sürdürmeye yaramakta ve böylece Toplum Sözleşmesi, adil bir toplum kurmaktan ziyade, rekabeti ve eşitsizliği meşrulaştırmaktadır” (Yalvaç, 2008: 40).*

Rousseau, Hobbes’un doğa durumunun savaş durumu olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre, devletlerin birbirleriyle olan savaşını, bireyler arasındaki mücadeleden ayırmak gerekmektedir. “İnsan, diğer insanlarla topluma girdikten sonra diğerlerine saldırmaya karar verir ve ancak vatandaş olduktan sonra asker olur” (Rousseau, 2008: 74)<sup>5</sup>. Başka bir ifadeyle Rousseau’ya göre, savaş, insanın insanla değil, devletin devletle olan ilişkisinin sonucudur. Savaşın amacı ise, bir toprağı işgal etmek, insan hayatına son vermek, köle elde etmek değil, bir devletin diğerine olan eşitliğini ortaya koymaya çalışmaktır. Dolayısıyla savaş ve savaş durumu, insanın toplumda düzen, eşitlik ve adalet kurma çabalarının sonucudur. Bağımlılık olgusu da devletlerarası savaşların ve çatışmaların sebebi olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden Rousseau, devletleri genel irade ile yönetilen, ekonomik olarak kendi kendilerine yeten ve dışarıya bağımsız kurumlar/bireyler olarak idealize eder. Başka bir ifadeyle, birbirlerinden yalıtılan ve aralarında mümkün olduğu kadar az ilişki olan devletler sisteminde, çatışma ve savaşın yeri olmaz. Rousseau’nun sözleriyle ifade edersek; “Savaş, sürekli ilişkiler öngören devamlı bir durumdur ve bu ilişkiler insanlar arasında çok nadirdir zira kişiler arasındaki ilişki ve çıkarları sürekli değiştiren devamlı bir hareket vardır” (Rousseau, SD: 75).

Hobbes ve Locke gibi, Rousseau da uluslararası ilişkilerin anarşi durumunda olduğunu düşünür. Fakat o anarşinin asıl nedenini, insanın doğal durumdan uygarlığa geçişinde görür. “Şimdi yeni bir topluma giriyoruz. İnsanların, suni bir uyum içinde, birbirlerinin boğazını kesmek için bir araya gelmiş olduğunu ve savaşın bütün dehşetlerinin, bizzat onu engellemek için alınmış tedbirlerden kaynaklandığını görmek

---

<sup>5</sup> J. J Rousseau, “Savaş Durumu”, içinde: Yalvaç, 2008: 71-89. Bu yazıya bundan sonraki alıntılarda SD kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

üzereyiz” (Rousseau, SD: 76). Rousseau, şiddetin kökenini Hobbes’un iddia ettiği gibi insan doğasında değil; insanın doğal durumdaki barışçı doğasını bozan ve onu ahlaki bir çelişkiye iten toplumda bulur.

*“Savaş hiçbir zaman insandan insana bir ilişki değil; ama devletten devlete ilişkidir [...] Nihayet her devlet ancak başka devletlere düşman olabilir, çünkü farklı yapıdaki şeyler arasında hiçbir gerçek münasebet kurulamaz.”*  
(Rousseau, 2006: 36).

Rousseau, devletlerarası savaş durumunun sona ermesini istemesine karşın, mevcut durumda bunun mümkün olmayacağını düşünür. Aynı zamanda insanın ahlaki yanı, savaş durumundan çıkmayı gerektirir. Ona göre devletin ortaya çıkmasıyla insanlar arasındaki rastgele şiddet ortadan kalkarken, bunun yerine kurumsal bir hal alarak uluslararası şiddet ortaya çıkmıştır. Bu aynı zamanda şiddetin kurumsallaşması anlamına gelir. Devletler arasındaki eşitsizlik, güvensizlik ve tiranlık devletlerarası barışı imkansız hale getirmektedir. “Devletin ortaya çıkışı insanlar arasındaki şiddeti ortadan kaldırmış, fakat bunun yerine uluslararası savaşları ve tiranlığı ortaya çıkarmıştır. Savaşlar Kant’ta olduğu gibi demokratik rejimlerin yayılmasını mümkün kılmak bir yana, tiranlığı desteklemektedir” (Yalvaç, 2008: 43-44).

Rousseau’ya göre, aslında uluslararası savaş sorunu bir konfederasyon ile çözülebilir, fakat böyle bir konfederasyonun kurulması mevcut monarşik hükümet yapılarında mümkün değildir. Mevcut prensler, barış projesini bireysel çıkarlarına denk düşmeyeceği için hiçbir zaman benimsemezler. Evrensel barış, güzel bir idealdir fakat pratikte karşılığı yoktur. Rousseau, Abbe de Saint Pierre’nin *Barış Projesi*’ne ithafen kaleme aldığı *Sonsuz Barış Üzerine Yargı* adlı yazısında şunları söyler:

*“Öyleyse, şayet sistemi benimsenmemişse, bu iyi olmadığı için değildi; daha ziyade, benimsenebilmesi için fazla iyi olduğunu söyleyelim. Birçok insanın yararlandığı kötülük ve suistimaller kendiliğinden ortaya çıkar; ama kamu yararına olan şeyler, özel çıkarlar hemen hemen daima onlara karşı olduğu için, nadiren güç dışında başka bir yol ile gerçekleşir. Şüphesiz ki sonsuz bir barış mevcut şartlar altında yeterince saçma bir plandır”* (Rousseau, SBÜY: 143).

Dolayısıyla Rousseau, bir yandan savaşların sona ermesini istemektedir. Fakat diğer taraftan tecrübeleri ve gözlemleri sonucu, realitede bunun imkansız olduğu sonucuna varmaktadır. Prenslerin savaşı kullanarak güç elde etmesiyle, devletler arasındaki eşitsizlik daha da artmıştır. Rousseau savaşın eşitlik ve adalet arayışının bir sonucu olduğunu söylerken tam da devletler arasındaki savaşı kastetmektedir. Zira ona göre; devletlerarası eşitsizlik daha tehlikelidir. “İnsanların eşitsizliğinin doğal sınırları varken; toplumların eşitsizliği, biri diğerlerini yutuncaya kadar sürekli artabilir” (Rousseau, SD: 78).

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Rousseau, federatif sistemle barışın sağlanabileceği düşüncesini desteklemektedir, fakat bunun mevcut şartlarda gerçekleşebileceğine inancı yoktur. Devletler arasında imzalanacak bir sözleşmeyle barışın tesis edilmesi idealdir; fakat hiçbir devletin yöneticisi bunu çıkarlarına ters düşeceği için bunu istemezler. Tek tek devletler, ancak genel iradeyle yönetilirse ve aynı zamanda kendi iç dinamiğinde eşit ve adil bir sistem oluşturabilirlerse, dış ilişkilerde de barışı sağlayabilirler. Bu anlamda kendi iç dinamiğinde genel iradeyi sağlamayan devletlerin, bir üst hukuk sisteminde yaptırım gücü ve etkisi olmaz. Aksine uluslararası hukuk, çıkarına denk düşen tarafın başvurduğu bir sistem olur. Rousseau'nun sözleriyle ifade edecek olursak:

*“Genel olarak bilinen adı ile uluslararası hukuka gelince, herhangi bir yaptırım gücü olmadığı için, şüphesiz ki doğa yasalarından bile daha zayıf bir aldanmadır. Doğa yasaları en azından özel kişilerin kalbinden konuşur; uluslararası hukukun kararlarının ise ona başvurana olan yararından başka hiçbir garantisi olmadığı için sadece çıkarlar onlarla uyduğu sürece saygı görürler” (Rousseau, SD: 85).*

Rousseau'ya göre; tek tek devletlerin kendi içlerinde genel iradeyle yönetilen bir toplum gerçekleştirmeden, adil bir anayasa oluşturmadan sonsuz barışın gerçekleşmesi mümkün değildir. Devletler ancak genel iradeyle örgütlenirlerse, insanlar için olduğu kadar devletler için de karşılıklı işbirliği, güven ve adalet ilişkileri kurulabilirler. Bu anlamda Rousseau'nun görüşleri, Kant'ın cumhuriyetçi rejimleri şart koşan görüşleriyle uyum sağlar. Her iki filozof da devletlerin dışarıda devlet üstü bir hukuk sistemini adil,

eşitlikçi ve güven zemininde tesis edebilmeleri için, ilk önce kendi iç dinamiklerinin bu zeminde kurulmalarını öngörmüşlerdir. Grotius'un doğal hukuk anlayışını ve hukukun üstünlüğüne dayalı uluslararası hukuk düşüncesini ve Hobbes, Locke ve Rousseau'nun Kantçı bakış açısıyla devletlerarası savaş durumunun sona erdirilip barışın sağlanması adına öngördükleri düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık. Bu öngörülerin ardından artık Kant'ın ebedi barış teorisine geçebiliriz.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **KANT'IN EBEDİ BARIŞ TEORİSİ**

#### **1.1 KANT'IN EBEDİ BARIŞ TEORİSİNE GENEL BAKIŞ**

Politika felsefesinde, devletler arasında barış sorunuyla doğrudan ilgilenen en önemli düşünür Kant'tır. Kant'ın ebedi barış teorisi, başta her ne kadar diğer dünya devleti teorilerine benzese de, ahlak ve hukuk üzerine inşa edilmesi bakımından yeni bir teoridir. Kant'ın hukuk felsefesinde edindiği temel sorun, özgür bireylerin barış içinde nasıl bir arada yaşayacaklarıdır. Kant, insanların bir arada yaşamalarına olanak veren şeyin, tüm farklılıkları gözetmesinin yanında evrensel düzeyde geçerli bir kriter olması gerektiğini düşünür. Bu anlamda Kant, eşitsizliğin ortadan kalkması ve savaşların sona ermesi için tesis ettiği teorisinde, barışı hukuka, hukuku da akla dayandırır. Başka bir deyişle, akla dayanan bir hukuk sistemiyle Kant, devletler arasında hem eşitliği ve ahlaki özgürlüğü sağlamış olacak, hem de savaşları sona erdirebilecektir. Fakat Kant, bu noktada önemli bir soruna işaret eder: Bireylerin özgürlüğüyle bu özgürlüğe sınır getiren devlet ve hukuk sistemi nasıl bağdaşacaktır? Kant bu sorunu, bireylerin mümkün olduğu kadar özgürlük elde edebileceği evrensel hukuk ilkesini formüle ederek çözmeye çalışır. Bu evrensel hukuk ilkesiyle aynı zamanda, bir başkasının özgürlüğüne zarar gelmemesi de garanti altına alınmış olur. Ahlakın içsel hukukun ise dışsal bir yönlendirme işlevi olduğunu düşünürsek, devletler söz konusu olduğunda hukuk, savaşları önlemek amacıyla yönelik bir teminat oluşturacaktır. Dolayısıyla hukukun tek amacı, barışı tesis etmek olmalıdır.

Kant, ebedi barış idesini tesis ederken, özelden genele diğer bir ifadeyle, tek tek bireylerden devlete doğru bir yükselişten hareket eder. Hukuk sisteminin, tek tek bireyler arasındaki anlaşmazlıkları çözen işlevi, devletler arasındaki ilişkilere de uygulanabilir. Bu durumda hipotetik olan toplum sözleşmesi öncesi doğa durumu, devletlerin bir üst sözleşme öncesi durumu için de varsayılabilir. Kant, doğa durumunu devletlere uyarlarlarken, devletlerin diğer devletlerle olan ilişkilerini tıpkı insanların doğa durumundaki gibi başıboş ve yabanıl özgürlükleriyle yaşamaları şeklinde tasvir eder. Kant'ın sözleriyle ifade edecek olursak:



*“Devletleri, birbirleriyle ilişkilerindeki savaşa açık olan, yasaya aykırı bu durumdan kurtaracak, akla uygun, biricik yol, tek tek insanlar gibi yabancı ve başıboş özgürlüklerinden vazgeçerek genel yasaların yaptırımına altına girecek ve devamlı gelişerek sonunda bütün dünya uluslarını kucaklayacak bir uluslar devleti kurmaktır” (Kant, 1984: 240).*

Devletler, doğa durumunda Hobbes’un teorisinde olduğu gibi fiilen ve sürekli olarak bir savaş halinde değil, potansiyel olarak her an çıkacak bir savaş tehdidi içerisindedirler ve devletlerarası ilişkide hukuksuz bir şekilde yaşarlar. “Kant, Hobbes’un doğal durumdaki yaşamın ‘tek başına, kıtlık içinde, yabancı ve kısacası herkesin herkesle savaşı’ olduğu şeklindeki analizinin çok kötümser olduğunu kabul eder” (Pojman, 2005: 64). Savaş tehdidi içerisinde yaşayan insanlar ve aynı şekilde devletler, barışı tesis ederek bunun kalıcı olmasını garantileyen arayışlara girerler. “Savaş ve savaş için hazırlık insan toplumu için daimi problemdir. Savaş toplumsallaşmayı imkansız kılar” (Pojman, 2005: 64). Ekonomik olarak güçlü olan devletlerin, uluslararası politikada güçlünün hakkını savunması hakim olan prensiptir. Kant, bunu irrasyonel bir durum olarak değerlendirir. Bu yüzden Kant, bazı devletlerin küçük ve zayıf, bazı devletlerin de büyük ve güçlü olduğu gerçeğini göz önüne alarak, farklı ekonomik sistemlere ve farklı politik ideolojilere sahip olan dünya üzerindeki tüm devletler arasında, bir anlaşmanın hangi ortak zemine ihtiyacı olduğunu sorgular. Bu anlaşma, uzlaşmanın yanı sıra aynı zamanda savaşın sona erdirilerek barışın tesis edildiği ve sürdürüldüğü anlaşmadır. Barışı tesis etmek ve garantilemek, ancak yasalarla, başka bir deyişle hukuk sistemiyle mümkün olabilir. İnsanlar tıpkı toplumsal sözleşmeyle toplumsal yaşama geçtiklerinde bir takım haklarından vazgeçtikleri gibi, devletler arasında barışın sağlanması için de temsil edilmek üzere, yöneticiye devredecekleri bir takım bireysel haklarından vazgeçeceklerdir. Böylelikle toplumsal sözleşme, bir kez daha kabul edilerek hukuksal sisteme, diğer bir ifadeyle politik durum içerisine girilmiş olur. Kant’ın tasarladığı bu hukuk sistemi, tüm devletlerin üzerinde uzlaşacağı evrensel ilkelerle oluşturulacağı için, büyük ya da küçük, zayıf ya da güçlü diye ayırt edilmeksizin tüm devletlere hitap edebilecektir.

Kant yasaların ve anayasal ilkelerin evrensel olabilmesinin ancak tüm vatandaşların özerk olması ile mümkün olduğunu düşünür. Kant’a göre anayasal ilkeler,

dolayısıyla hukuk sistemi tüm bireylerin ve tarafların desteğini almalıdır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, evrensel anayasal ilkelerin oluşabilmesi için tarafların ortak yasalar üstünde uzlaşması gerekmektedir. Bu aynı zamanda pratikte yasa koyucunun vatandaşların destek verebileceği yasaları onaylaması gerektiği anlamına gelir. Dolayısıyla, yasaların kökeni ve meşruiyeti bu sayede sorgulanabilir ve aynı zamanda bu yasalar bireyler arasındaki ilişkiyi düzenleyen ideal hukuku oluşturabilir. Yasaların kökeni ve meşruiyeti Hobbes, Locke ve Rousseau'nun teorilerinde de gösterilmeye çalışıldığı gibi insana dayanmaktadır. Kant'ın ebedi barış ideali, teorik bir tasarım olmanın yanı sıra, devletler arasında yaşanan savaşların realitede bitmesini hedeflemesi bakımından, pratik zemine de dayanır. Bu bakımdan Kant'ın ebedi barış idealini, ilk olarak *Ebedi Barış* metninin kendisini incelemek ve sonra da etik ve politikanın birlikteliğinde ele alarak ortaya koymak, bu ideyi daha anlaşılır kılabilir.

## 1.2 EBEDİ BARIŞ METNİNİN İNCELENMESİ

İnsanlık tarihinde bireyler ve devletler arasında yaşanan çatışmaları ve savaşları düşünürsek, bunların pratik alanın problemi olduğu açıktır. Bu anlamda barışın pratik olarak sağlanabilmesi için bir takım yasal önlemlerin alınması gerekir. Kant, *Ebedi Barış* eserinin ilk bölümünde bu önlemleri ele alır ve ebedi barış için ön şartlar belirler. Kant'ın ebedi barış teorisini daha iyi anlamak için eserde yer alan, ebedi barış için ön maddeleri, en son amaç maddelerini ve tamamlayıcı ekleri incelemek faydalı olacaktır.

### 1.2.1 Ebedi Barış İçin Ön Maddeler

Kant *Ebedi Barış* adlı eserinde, devletler arasında sürekli barışın pratik olarak sağlanabilmesinin ön şartlarını açıklamıştır. Bu anlaşma maddelerinin tamamı gelecek üzerinedir, başka bir deyişle, barış durumunun an içerisinde bir defa tesis edilmesinden sonra gelecekte barışa zarar verecek her türlü durumun önceden engellenmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla ebedi barış idesi, gelecek için umudun kapılarını sonuna dek açar. Ebedi barış altı ön maddeden oluşmaktadır. Kant **birinci ön maddede** “içinde gizlenmiş yeni bir savaş nedeni bulunan hiçbir antlaşma, bir barış antlaşması olamaz” barışın tanımını yapmaktadır (Kant, 1984: 227) diyerek. Buna göre; barış, bütün düşmanlıkların sona ermesidir. Bu barış antlaşması ile ileride doğması olası bütün savaş nedenleri de ortadan kaldırılır. **İkinci ön maddeyi** Kant; “ister küçük, ister büyük hiçbir bağımsız

devlet, başka herhangi bir devletin egemenliği altına miras, değişim, alım-satım ya da bağış yollarıyla hiçbir zaman geçmemelidir” şeklinde belirlemiştir (Kant, 1984: 227). Buna göre; devlet ve vatandaşlar birer mülk değildir. Devlet çatısı altında yaşayan insan topluluğu, kendi hakkında kendisi karar verebilen otonom yapıya sahip bireylerden oluşur. Başka bir şekilde ifade edecek olursak devlet, Kant tarafından tarihsel bir varlık olarak aynı zamanda bağımsızlık ve egemenliğe sahip bir birey olarak ele alınmıştır. İşte tam da bu yüzden ne devletler ne de vatandaşları bir mal gibi alınıp satılamaz, hibe edilemez.

**Üçüncü ön madde:** “Sürekli ordular zamanla bütünüyle ortadan kalkmalıdır” (Kant, 1984: 228). Bu madde ebedi barışın pratik olarak sağlanabilmesi için çok önemlidir. Çünkü sürekli ordular barışı sağlamak için değil, yeni bir savaş için varlığını devam ettirmektedir. Sürekli orduların her daim hazırda bulunması, diğer devletlere yönelik bir tehlike arz eder. Devletlerin birbirine borçlanmaları da savaşa neden olabilmektedir. Kant’a göre; savaş kaçınılmaz olarak içerisine girilen bir durum değil, aksine iradi olarak karar verilebilen bir durumdur. Borçlanmalar ise ebedi barışa engel olarak savaşa karar vermeyi kolaylaştırmaktadır. Bu yüzden Kant, **dördüncü ön maddeyi** “dış çıkarlarını gözetmek için devlet, borçlanmalara girişmemelidir” şeklinde ortaya koyar (Kant, 1984: 229). **Beşinci ön madde:** “Hiçbir devlet, başka bir devletin anayasasına ya da hükümetine zor kullanarak karışmamalıdır” (Kant, 1984: 229). Bir devletin diğer devletin anayasasına ya da temsilcisine müdahale etmesi, mutlak egemenlik ilkesine aykırıdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Kant’ın zora dayalı müdahaleyi kesinlikle yasaklaması ve iç savaş ya da anarşi halinde olan devletlere müdahaleye karşı çıkmamasıdır. **Altıncı ön madde ise:**

*“Hiçbir devlet, savaş anında, ileride barış yapılabileceğini düşünerek, devletlerin birbirlerine karşılıklı güven duymalarını olanaksız kılacak yollara başvurmamalıdır. Bu yollardan bazı örnekler şunlardır: Düşman ülkesinde suçsuz kimseleri öldürmek, zehirleyici maddeler kullanmak, antlaşmalara aykırı hareket etmek, düşman uyruğunu kendi devletine karşı ihanete kıskırtmak” (Kant, 1984: 230).*

Kant bu son maddeyle savaşın niteliğini ortaya koyarak, ilerde yapılması muhtemel barış antlaşması için bazı eylemlerin tehlike oluşturacağını söyler. Aslında burada savaşın taraflarının ahlaki duruşundan söz edilmektedir. Ona göre; savaş, sadece doğal durumda, hukuksuzluk içerisinde, hiçbir mahkemenin olmaması sebebiyle ortaya çıkan zorunlu bir araçtır. Oysa toplum sözleşmesi sonrasında savaşın var olma zemini ortadan kalkacak, herhangi bir zorunluluk ve haklılık payı taşımayacaktır. Fakat buna rağmen hala savaşlar devam edecektir ve Kant'a göre; muhtemel barışın önünün kapanmaması için savaşlarda dahi hukuk korunmalıdır.

Kant, devletler arasında sürekli barışın sağlanması için sıraladığı bu altı ön maddenin aklın buyurucu ve yasaklayıcı yasaları olduğunu söyler. Pratikte bu maddelerin yürürlüğe konmasıyla sürekli barışı engelleyen faktörler ortadan kalkmış olacaktır. Buna göre; birinci, beşinci ve altıncı ön maddeler mutlak ve nesnel bir pratik zorunluluk içerirler. Geriye kalan ikinci, üçüncü ve dördüncü ön maddeler ise izin verici yasalar olarak uygulayıcının seçim alanına ve hareket özgürlüğüne yer bırakan maddelerdir. Kant ön şartları açıkladıktan sonra *Ebedi Barış* eserinin ikinci bölümündeki amaç maddelerine geçecektir.

### 1.2.2 Ebedi Barış İçin Nihai Amaç Maddeleri

Kant, bu bölümde bireylerin toplum sözleşmesi öncesinde doğa durumunda oldukları gibi devletlerin de aynı şekilde doğa durumunda olduklarını söyler. Kant'a göre; devletlerin bu doğa durumundan çıkmaları için devletler arasında bir hukuk sistemi oluşturulmalıdır. Başka bir ifadeyle barış için hukuka dayalı bir sistem şarttır. Kant, bu anlamda insanların herhangi bir sivil örgüt içerisinde bulunmaları gerektiğini söyler. Bu hukuksal örgüt ise:

- 1) Ya, bir ulusun üyeleri olan insanlar olarak bir kamu hukukuna
- 2) Ya, devletlerin birbirleriyle ilişkileri bakımından devletler hukukuna
- 3) Ya da, evrensel bir insanlık devletinin üyeleri olma niteliğinden dolayı, birbirlerini etkileyen insanlar ve devletler olmaları bakımından bir dünya vatandaşlığı hukukuna dayanmalıdır (Kant, 1984: 234).

Fakat, bunun öncesinde bir hukuksal birleşme için Kant, tüm devletlerin iç dinamiklerinde cumhuriyetçi yapıda olmalarını şart koşar. Ona göre; Cumhuriyetçilik, bir ulusun ve uluslararası ilişkilerin bütün yasalarına temel olmalıdır. Bu yüzden Kant, *Ebedi Barış*'ın **birinci amaç maddesini** “her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır” şeklinde belirlemiştir (Kant, 1984: 233). Çünkü cumhuriyetçilik, temel sözleşme düşüncesinden doğan tek anayasadır. Ve aynı zamanda cumhuriyetçiliğin tercih edilmesinin en önemli sebebi, yurttaşların oylarının sonucu ile savaşın yapıp yapılmayacağına dair karar verilebilmesidir.

*“Cumhuriyetçi anayasa, hukuk idesinin kaynağından geldiğine göre, kaynağının arılığından başka, dilediğimiz sonuç olan sürekli barışa ulaşma sözü vermek gibi bir üstünlüğe de sahiptir. Şundan ki, Cumhuriyetçi anayasaya göre, ‘savaş ilan edilmeli mi, edilmemeli mi?’ sorusu ancak yurttaşların oylarıyla yanıtlanabilir”* (Kant, 1984: 234).

Tek tek bireylerin, devletin savaşa girip girmeyeceği hakkında yargıda bulunarak, alınacak kararı etkileyebiliyor olması, bir anayasa sistemi olarak ancak cumhuriyetçilik ile mümkündür ve aynı zamanda bilinçli bir kamuoyu oluşumunun mümkün olduğunun göstergesidir. İşte tam da bu yüzden insanları ebedi barışa götürecek olan tek anayasa cumhuriyetçi anayasadır. Bu nedenledir ki ancak halkın rızası ile barışa gidilebilir. Dolayısıyla denebilir ki Hobbesçu bir monarşik yönetim yapısı Kant tarafından reddedilmektedir.

Kant, cumhuriyetçiliğin özgürlük, yasa koyucuya bağlılık ve eşitlik olarak üç unsuru da bir arada barındıran tek düzen olduğunu söyler. Aynı zamanda bunları insan olmanın zorunlu sonucu olarak değerlendirir ve doğuştan, vazgeçilemez haklar olduklarını da ekler. Bu bakımdan cumhuriyetçi anayasa, hukukun aslına en uygun sistem olarak herhangi bir barış birliği için mümkün olan tek dinamiktir.

Ebedi Barış'ın **ikinci amaç maddesi**: “Devletler hukuku, özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalı” şeklindedir (Kant, 1984: 237). Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kant, ebedi barışın sağlanabilmesi için devletlerin içerisine gireceği hukuksal sisteme dair alternatifler sunmaktadır. İlk olarak, uluslar federasyonunu ele

alacak olursak; bu federasyonda tek tek tüm devletlerin bir yönetici olmaksızın ve bir tek devlet içerisinde erimeyen ulusların karşılıklı haklarının korunması esastır. Dünya cumhuriyetinde ise tıpkı bir devlet sisteminde olduğu gibi bir yöneticiye tabi olan küresel devlet söz konusudur. Her iki teoride de, özellikle dünya cumhuriyeti idesinde, barış idesi için bağımsızlık büyük ölçüde feda edilmelidir. Devletlerin, diğer devletlerle girdikleri olası çatışmalarda öz yargılama ve cezalandırma haklarından vazgeçerek, aynı zamanda da bir üst anayasanın otoritesi altına girerek bunu yapmaları gerekmektedir. Aslında Kant, barışın ebedi olarak devam etmesinin ancak dünya cumhuriyeti ile mümkün olacağını düşünür. Fakat, Kant'ın kendi söylemiyle ifade edecek olursak;

*“Devletler bu yoldan gitmeyi hiçbir zaman istememekte ve kuramda doğru olanı uygulamayı da reddetmektedirler. Bu yüzden, Dünya Cumhuriyeti hakkındaki olumlu düşüncenin yerine, eğer her şeyin yitirilmesi istenmiyorsa, olumsuz da olsa elde geriye sadece savaşı engelleyecek -yolundan çevirecek ve bu haksız ve insana yakışmaz tutkunun sellerini önleyebilecek- kadar devamlı bir bağlaşma (ittifak) düşüncesi kalmaktadır” (Kant, 1984: 240).*

Bununla birlikte Kant, Dünya Cumhuriyeti fikrinin tehlikelerinin farkında olarak, uluslar federasyonunu önerir. Çünkü Dünya Cumhuriyeti, tüm devlet temsilcilerinin oluşturduğu bir meclisin yanında bir başkan ile yönetilecektir ve bu durumda despotik bir Leviathan'a dönüşme riski her zaman vardır. “Bu yüzden esnek bir konfederasyon ya da evrensel yasalara tabi bir uluslar birliği daha uygundur” (Pojman, 2005: 63). Dünya Cumhuriyeti fikrinde, tüm devletler otonomluklarını kaybederek birbiri içerisinde eriyebilirler. Bu yüzden, her devlet kendine özgü tüm farklılıklarını koruyarak devletlerüstü anayasa sahnesine çıkabilmelidir. Ayrıca mevcut düzende bir devletin vatandaşları, kendi hükümeti tarafından haksızlığa maruz kalırsa; başka bir devletten yardım isteyebilecek ya da başka bir devlete sığınabilirler. Oysa Dünya Cumhuriyeti, despot bir yönetime dönüşürse, yardım istenecek ya da sığınabilecek başka bir dünya olmadığı için, barışa giden yol felakete giden yol olabilir. İşte tam da bu yüzden hukukun üstünlüğüne dayalı olarak bir federal sistem makul olur.

Devletler arasında birbirine sığınma hakkının olmasının yanı sıra misafirlik hakları da mümkündür. Kant buna ebedi barışın **üçüncü amaç maddesi** içerisinde yer verir. “Dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel konukluk koşulları ile sınırlandırılmalıdır” (Kant, 1984: 241). Üzerinde yaşadığımız yeryüzü tüm insanların ortak malıdır ve onda her bir bireyin hakkı vardır. Burada esas vurgulanmak istenen şudur: Bir devlete mensup olan her bir birey, o devletin vatandaşı olarak, devletlerüstü sisteme geçildiğinde ikinci bir vatandaşlık elde etmiş olur. Kant bunu, Dünya Vatandaşlığı olarak adlandırır. Bu, aynı zamanda kozmopolitanizmdir. Çünkü dünya, tüm bireylerin yurduudur. “İnsanlar arasında kamu yasalarına bağlanmaya varacak dostça ilişkiler kurulabilir ve böylece insan türü bir dünya vatandaşlığı anayasasına gittikçe yaklaşabilir” (Kant, 1984: 242).

Kant’a göre; devletler bu her iki teoride de bağımsızlıklarını belli oranda kaybedecekleri için başka bir cumhuriyetin egemenliğine ya da devletlerüstü bir sözleşmenin dayatmasına girmeyi başlangıçta istemeyeceklerdir. Fakat nasıl ki barış istemi, insanları doğa durumundan devleti kurmaya yönlendirdi ise; aynı şekilde devletler de içerisinde buldukları doğa durumundan politik duruma geçişi bu şekilde sağlayacaklardır.

*“Bununla birlikte bütün ahlaksal yasaların yüce mahkemesi olan akıl, savaşta hukuksal bir yol olarak kullanmayı lanetler; barış halini de mutlak bir yükümlülük olarak tanır. Uluslararası bir anlaşma olmaksızın barış durumunun kurulması olanaksızdır” (Kant, 1984: 239).*

Bu demektir ki barışın sağlanması insanlar için birer yükümlülüktür. Bu bağlamda insanlar barışı tesis etmeyi bizzat kendileri isteyeceklerdir. Kant bu barış istemi düşüncesini, Ebedi Barış’ın ‘Tamamlayıcı Ekler’ kısmında temellendirmiştir.

### **1.2.3 Ebedi Barış İçin Tamamlayıcı Ekler**

Devletlerin her biri mevcut düzende bir diğeri için her zaman tehlike oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu devletler kendi güvenliğini garanti altına almak için diğer tüm devletlerin de haklarını sağlayacak biçimde bir anayasa kurmak

isteyeceklerdir. Bu istem, ebedi barışı güvence altına alan barış istemidir. İnsanlar her ne kadar savaşa meraklı ve alışkın olsalar da savaşı isteyebilecekleri gibi barışı da isteyebileceklerdir. Kant, birinci tamamlayıcı ek bölümünde, ebedi barış idesinin doğanın kendisinin, dolayısıyla da insan doğasının, zorunlu bir sonucu olduğunu düşünür. İşte bu yüzden Kant, ‘Ebedi Barışın Güvencesi Üstüne’ bölümüne “bize bu güvenceyi veren *doğa* diye adlandırdığımız büyük sanatçıdan başkası değildir” diye başlar (Kant, 1984: 243). Aslında Kant’ın bu bölümdeki düşüncelerinin temelinde tarih felsefesi görüşlerinin yer aldığı ‘Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Dünya Tarih Düşüncesi’ adlı yazısı vardır.

*“Birey olarak insanlar, hatta uluslar her biri kendi yolunda ve sıklık da birbirlerine karşı bir amaç güderlerken, doğanın seçtiği bir yöne doğru bu farkında olmadan gidişleri üzerinde akıl yormazlar. Doğanın bilmedikleri hedefine doğru ilerlerler, bu hedefin ne olduğunu bilselerdi bile pek az ilgi duyarlardı” (Kant, 2006: 31).*

Kant, tarih felsefesi görüşlerini hipotetik olarak tasarlar ve bir ebedi barış idealinde ona ulaşmak için hipotetik ilerleyen tarihin geleceğe yönelik umut verici olacağını söyler. Bu yüzden, tarihte sanki bir ilerleme varmışçasına düşünülmesi ve pratik olarak eylemlerde bu ilerlemeye uygun davranılmasıdır.

Kant, aynı zamanda doğanın amacının geçici değil, kalıcı bir barış olduğunu söyler ve doğanın insanlar arasındaki anlaşmazlıkları kullanarak onlar arasında bir uyum yaratmaya çalıştığını ifade eder. Uluslar birliği kısa süreli olduğu için doğa bunu bir geçiş olarak tasarlar. Devletler birleşir ve sonrasında birleşmenin ötesinde beklentiler oluşur. Buna bağlı olarak da Dünya Cumhuriyeti kurulur. Dünya Cumhuriyeti, ebedi barışı sağlamaya çalışır. Bu aynı zamanda doğanın kendisinin getirdiği bir şey olarak insanların zaten kendiliğinden birleşme ihtiyacı duymaları anlamına gelir. Dünya Cumhuriyeti Kant’a göre; bir ide olarak ele alınmalıdır. Ve bu ide, kendisine adım adım yaklaşmamızı buyurmaktadır. Bu, aynı zamanda tarihte gerçekleşen bir ilerlemedir. Ahlaki yükümlülüklerimiz sayesinde bu ilerlemeyi başarabilir ve gerçekleştirebiliriz.



*“Kant, dünya cumhuriyetinin arzulanmıyor olmasından endişelenmiyordu; çünkü ona göre, tarih felsefesinde söylediği ve Ebedi Barış yazısının son cümlesinde tekrarladığı gibi, dünya cumhuriyetini bir ide olarak almamız gerekir; bu ide, bize kendisine adım adım yaklaşmamızı buyurur. Dünya cumhuriyeti idesi aynı zamanda hukuksal ilerlemenin bir parçasıdır ve bu ilerlemeye katkıda bulunmak ahlaksal yükümlülüğümüzdür”(Höffe, 2010: 240)<sup>6</sup>.*

Kant, ‘Ebedi Barışın Gizli Maddesi’ adlı ek bölümünde özetle şunu söyler: “Savaş için silahlanmış devletler, sürekli barışı mümkün kılacak koşullar hakkında filozofların genel kurallarını göz önünde tutmalıdırlar” (Kant, 1984: 249). Son ek bölümünde ise Kant, uluslararası hukuk teorisi için önemli olan politika ve ahlak karşıtlığı üzerine düşüncelerini ele almıştır. Kant’a göre politika ahlaktan yoksun olduğunda birçok etik problemler ortaya çıkar. Oysa tek başına bir devletin kendi iç yapılanması da diğer devletlerle olan ilişkisi de etik zeminde kurulmalıdır. Kant bu noktada politika ile ahlak arasında sürekli olarak bir çatışma ve gerilim olduğunu, fakat barışın sağlanması için politika ve ahlak arasında uyum olması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla Kant’ın bu uyumu nasıl tesis edeceğini daha iyi görebilmemiz için pratik felsefesine değinmemiz gerekmektedir.

### **1.3 ETİK VE POLİTİKANIN BİRLİKTELİĞİ TEMELİNDE EBEDİ BARIŞ**

Kant etik, politika görüşlerini ve buna bağlı olarak daha spesifik bir çalışma alanı olan ebedi barış teorisini temellendirirken, en başta tüm insanların ahlaki birer varlık olduklarını ön kabul olarak felsefesinin zeminine oturtur. Bu durumda her bir insan ahlaki birer varlık olarak kendisi için ahlaki yasalar koyabilir. Dolayısıyla, her insanın ahlaki açıdan bağımsız olduğu sonucu çıkar. Fakat her birey kendine yasa koyarken, aynı zamanda her istediğinin yasa olamayacağını, başka bir ifadeyle ötekinin haklarını ve bağımsızlığını gözetmek zorunda olduğunun farkına varır. Bireyler bu sayede diğer bireylerin de kendi içinde değere sahip ve akılcı olduğunun bilincine varır, dolayısıyla diğer bireyler birer araç olarak görülemez. Kant bu noktada çalışmanın

<sup>6</sup> Otfried Höffe, “Uluslararası Hukuk Topluluğunun Teorisini Olarak Kant”, içinde: Çörekçioğlu, 2010a: 225-241.

devamında söz edileceği üzere ‘kesin buyruk’u temellendirir. Böylelikle kesin buyruğa uyan bireyler ahlaki ve yasal hakların temelinde kendisinin ya da başkalarının özgürlüğüne zarar vermemesi gerektiği ilkesine ulaşırlar. Zira özgürlük, bağımsızlık ve eşitlik ilkeleri; Kant’ın politika felsefesi görüşlerinin temelinde yer alarak, dünya çapında barışın tesis edilmesi idealinde oluşturduğu ebedi barış teorisinin zeminine oturmaktadır. Özgürlük, bağımsızlık ve eşitlik ilkeleri her ne kadar politika felsefesinin temelini oluştursa da, ahlaksal problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahlak ve politika ayrı birer disiplinler olmasına karşın devletin iç ve dış olası çatışmalarında aklın ilkeleri üzerinde uzlaşarak birliktelik göstermelidir.

Buna rağmen, ahlak ile politikanın aklın ilkeleri üzerinde çatıştığını söyleyen Kant, bunların aralarında uyum tesis etmeye çalışır. Kant için ahlak ile politikanın birliği gereklidir ve bu birliğin oluşturacağı politik örgütlenmenin karşılığı da ‘dünya cumhuriyeti’ olacaktır. Kant, dünya cumhuriyeti idealinin aklın ilkeleri etrafında uzlaşmak için bir arada olan bir toplum olduğunu söylerken; dünya cumhuriyeti idealinin aslında gerçekleşmeyeceğini bilmektedir, fakat bunun gerçekleşeceğini varsaymak umudun korunmasını sağlayacağını düşünür. Bu varsayımda Kant’ın tarih felsefesi içerisinde tesis etmiş olduğu doğadaki ereksellik ve gizil amaç ilkeleri vardır. “Erek kavramı teorik felsefenin doğal zorunluluğu ile pratik felsefenin özgürlüğü arasında bir köprü kurar. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ‘sonsal neden’ düzenleyici bir idea kabul edilerek bilginin sistematik bütünlüğünü güvenceye alır” (Bal, 2004: 85). Zorunluluk ve özgürlük pratik felsefenin bir ilkesi olarak ereksellik kavramında birleşerek teorik ve pratik felsefenin de birleşmesine yol açarlar. Başka bir ifadeyle, teorik felsefenin doğal zorunluluğu ve pratik felsefenin özgürlük idesi arasında bir geçiş kurmak için ‘ereksellik’ kavramını temellendirir. “Pratik alanda aklın kabul ettiği ahlaksal yasa ve sonsal erekler bütünlüğü söz konusudur” ( Bal, 2004: 85). Dolayısıyla Kant’ın ereksellik düşüncesi pratik felsefesi içerisinde de yerini bulur.

Dünya cumhuriyeti idealine insanlar her ne kadar kendi iradeleri ile ilerlese de kıtlık ve savaş durumları insanları zorunlu olarak ona iter. Başka bir ifadeyle Kant doğayı ereksellik ilkesi ile amacı olan bir planı takip ediyormuş gibi tasarlamayı tercih eder: “Kant’ın tarih felsefesi, insanın cumhuriyetçi politik düzeni yaratma yönündeki

çabalarına ilaveten, ona bu konuda yardımcı olan doğadaki erekselliğin ve doğanın gizli niyetlerinin *varsayımsal* hikayesini anlatır” (Çörekçioğlu, 2010a: 9). Doğanın belli bir amacının olduğunu varsaymak, insanlar arasında herhangi bir düşmanlığın olmadığı ve geleceğe dair umudun beslenebilir olduğu anlamına gelir. Kısacası tarihi, ahlak ile hukukun ideal birliğine doğru ilerleyen bir süreç olarak tasarlayan Kant, bu idealin gerçeklik kazanmamış olmasının, gerçeklik kazanmayacağı anlamına gelmeyeceğini belirtir. Bu yüzden de geleceğe yönelik ilerleme umudunun olması için tarihin idealize edilmesi gerektiğini söyler.

*“Kant’ın barış yazısında tesis ettiği politika teorisinin en büyük meziyeti, pratikle doğrudan doğruya bağlantılı olmasıdır. Bu teori sadece yükümlülükleri bildirmekle sınırlı değildir. Yazının normatif ifadeleri, normların kendi doğal ve tarihsel ön koşullarıyla bağlantısını yadsımaz. Ayrıca yazının retorik başlığının mesajı, Kant’ın şu konuda hiç kuşkusuz olmadığını gösterir: Normların hayata geçmesinde, gelecekte ortaya çıkacak insani öz-anlayışın onları gerçekleştirme talebi etkili olacaktır. Ama metin sadece bununla yetinmez. Böyle bir talebin oluşacağını umut etmemizi sağlayan gerçeklikleri de göz önüne alır”*  
(Gerhardt, 2010: 214-215).<sup>7</sup>

Politika ve ahlak söz konusu olduğunda, politika tek başına ahlaktan yoksun olursa; çıkar hesaplamaları ön planda olur ve kişisel çıkarlar dizginlenemez. Kant, eylemin özünün niyetinde saklı olduğunu ve iyi niyetin başka bir ifadeyle ‘iyi’yi istemenin evrensel ve zorunlu ahlak yasası olduğunu söyler. İyi’yi isteme hakkında Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nin girişinde şöyle yazar: “Dünyada, dünyanın dışında bile, ‘iyi bir istemeden’ başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (Kant, 2009: 8). Buna göre iyi istenç hiçbir sınırlama olmaksızın iyidir, dolayısıyla hiçbir durumda kötü olmaz. Bu bakımdan iyi istenç her zaman kendinde iyi olana gönderme yapar. “İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir” (Kant, 2009: 9). Dolayısıyla iyi salt olarak kendinde iyi olduğu için istenmelidir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, araçsal olarak

<sup>7</sup> Völker Gerhardt, “Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant’ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne”, içinde: Çörekçioğlu, 2010a: 205-225.

kullanılmamalıdır. Zira iyinin kendinde amaç olması aklın görevlerindedir. Öte yandan ‘iyi’yi isteme zorunlu ve kesin bir buyruk olarak karşımıza çıkar ve ahlak ile politika arasında bağlayıcı bir ilişki oluşturur. Kant bunu şu şekilde ifade eder:

*“Gerçek politika ahlaka gerekli saygıyı göstermeden bir adım bile ileri adım atamaz. Aslında güç ve karmaşık bir sanat olan politika, ahlakla birleştiği zaman böyle olmaktan çıkar, ahlakla politikanın bağdaşamadığı durumlarda, ahlak, politikanın çözemediği düğümleri çözer ve koparır. Politika, ahlak önünde dize gelmelidir; ancak böylelikle ki politika sönmek bilmez bir ışıkla parıldayacağı yüksek bir düzeye, yavaş yavaş bile olsa yükselmeyi umabilir” (Kant, 1984: 260).*

Kant ‘iyi’yi istemeyi açıklamak ve geliştirmek için ödev kavramına başvurmuştur. İnsanlar birer ahlaki varlık olarak bir takım ödev ve yükümlülüklerle ahlak yasalarını pratikte gerçekleştirebilirler. Kant bu noktada ödevlerle uyum içinde olan eylemleri ve ödev uğruna yapılan eylemleri birbirinden ayırır ve ona göre yalnızca ödev uğruna yerine getirilen eylemlerin ahlaksal değeri vardır. Çünkü kişinin kendi eğilimlerinden dolayı oluşan bir eylem her ne kadar ödevlerle uyum içerisinde olsa da, ahlaksal ilkelerden yola çıkmadığı için ahlaksal değeri yoktur. Ancak eylem salt ödevin bizzat kendisi için yapılırsa ahlaksal nitelik taşır. Bu bakımdan “karakterin ahlaksal olarak ve eşsiz bir şekilde yüksek olan değeri, işte tam burada, yani eğiliminden dolayı değil, ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar” (Kant, 2009: 14).

*“Bir insan eğilimlerine aykırı olan ödevini yerine getirdiği zaman, salt eğiliminden değil ama ödev uğruna davranıyor olması olgusu eylem için doğal bir itkinin eşliğinde davranmış olması durumunda olacağından daha açıktır. Ve bunu söylemek zorunlu olarak ödevi yerine getirmek için hiçbir eğilimin olmamasının böyle bir eğilimin olmasından daha iyi olduğunu söylemek değildir” (Copleston, 2004: 167).*

Dolayısıyla iyi istenç ödev uğruna eylemde bulunma esnasında kendisini gösterir. Ödev uğruna eylemde bulunma ise Kant’ın ifadesiyle “ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur” (Kant, 2009: 15). Kant’ın yasadaki anladığı şey, yasa olarak yasadır. Ödev uğruna eylemde bulunmanın zemininde de yasa olarak yasaya

duyulan saygı vardır. Dolayısıyla Kant'ın teorisi içerisinde düşünürsek ahlaksal değer taşıyacak olan eylemlerin yasaya saygıdan dolayı yerine getirilmesi gerektiği sonucuna ulaşırız. Yasa olarak yasa aynı zamanda evrenselde de. O halde kısaca şunları söyleyebiliriz: “İyi istenç, koşulsuz olarak biricik iyi, ödev uğruna davranmada belirir, ödev yasa için saygıdan davranmadır ve yasa özsel olarak evrenselde” (Copleston, 2004: 168). Kant insanı ‘akıl sahibi varlık’ olarak ifade eder ve akıl sahibi varlıkların bu ödevle ahlak yasalarını gerçekleştirebileceklerini söyler. Kant'ın sözleriyle ifade edecek olursak: “Ahlaksal diye adlandırabileceğimiz eşsiz iyiyi, besbelli ki ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan yasa tasarımının kendisinden başka bir şey oluşturamaz” (Kant, 2009: 16). Bir anlamda insan akıl sahibi varlık tasarımı ile özerk olur ve elde edilen bu özerklik ile etik tesis edilebilir.

Ahlak, içsel niyetleri; hukuk da dışsal eylemleri düzenleyen alanlar olarak her ikisi de pratik amaç taşımaktadırlar. Bu yüzden ahlak ve politika arasında bir karşıtlık olamaz. Olası çatışma durumunda da politikanın özüne uygun yapılmasıyla bu çatışma çözülebilir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, ebedi barış ve özgürlük ancak politikanın, özünde iyiyi istemesi ile mümkün olacaktır. Ahlaklı eylemde bulunmak, insan için bir olanaktır ve savaş, ahlaklı bir eylem olmadığına göre önlenmesi sürekli barış sağlanmış olacaktır. Dolayısıyla Kant, ebedi barışın sağlanmasının zeminini insan doğasında görmektedir. İnsanlar akıl sahibi bir varlık olarak aklın buyrukları yönünde hareket ederken, kendi doğalarına uymuş olurlar. İnsan kendi doğasının yasalarına uyarken hem kendisine hem de başkalarına karşı sorumluluk almış olur. Kant bunu pratik buyrukta açıkça ifade eder: “Her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 2009: 46). Kant bu maksimde insanların doğaları gereği pratik buyruğa uygun davranabileceklerini ve insanlığı amaç olarak görmenin ancak ahlaklılıkla mümkün olacağını ifade etmektedir.

*“Akıl sahibi bir varlığın kendisinin amaç olabilmesini sağlayan tek koşul ahlaklılıktır, çünkü ancak onunla bu varlık, amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye olabilir. Böylece ahlaklılık ve insanlık aynı şeyi sağlayabileceklerine göre değerli olan tek şeylerdir” (Kant, 2009: 52).*

Dolayısıyla ebedi barışın ancak özgür ve ahlaklı vatandaşların aracılığıyla, başka bir ifadeyle politika ile ahlakın uzlaştığı politik ve hukuksal bir sistemle mümkün olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Devletlerüstü bir anayasal birleşmede her ne kadar hukukun üstünlüğü söz konusu olsa da, bazı çatışmalar her zaman yaşanacaktır. Kant özneler arasındaki bu çatışmaların nasıl giderilmesi gerektiği sorununda, aklın mahkemesi metaforunu olduğu gibi kullanır. “Aklın mahkemesi” metaforu, aklın eleştirel kullanımına ve bu doğrultuda eleştiri işlevini yerine getirmeyi işaret eder.

*“Kant aklın mahkemesi metaforu altında düşünmeyi ve eylemi yönlendirecek akılsal ilkeleri temellendirmeye ve ‘aklın .. arkitektonik bütünlüğünü kurmaya hizmet edecek yöntemi, her birinin ‘veto hakkına’ sahip olduğu ‘özgür vatandaşlar’ arasında yapılan kamusal tartışma ile ilişkilendirerek, birinci tekil şahısın dilinden hareketle ortaya konan monolojik ve tekbenci kartezyen yöntemin tersine diyalojik ve iletişimsel bir yöntem anlayışı tesis eder” (Çörekçioğlu, 2006: 445).*

Kant’a göre; herhangi bir anlaşmazlık durumunda tıpkı bir mahkemede olduğu gibi tarafların aleni bir şekilde görüşlerini dile getirmesi “çünkü adalet herkesin önünde açıktan yani ancak aleni olarak düşünülebilir, bunun tersi durumda hukuk da ortadan kalkar; çünkü adalet olmadan hukuk da olmaz” ve müzakere yapması gerekmektedir (Kant, 1984: 261). Böyle bir müzakere sürecinde, taraflar aynı zamanda birbirlerini ikna etmeye çalışacaklardır, fakat Kant’a göre burada görüşleri dile getiren, müzakere yapan ve ikna eden aklın kendisidir ve diğer akla yönelmiş konumdadır. Diğer yandan aklın bizzat kendisi, diğer akıllara yönelirken aslında kendisine yönelerek refleksiyon yapmış olur. Bu bakımdan akıl, hem sorgulayan hem de sorgulanan olarak, hem özne hem de nesne konumuna yükselir. Akıl ancak bu şekilde hem kendi öznesi için hem de tüm insanlık için Evrensel İyi’yi bulabilecektir. “Buna göre, kurgul usu sınırlayan bir eleştiri hiç kuşkusuz olumsuzdur; ama bu yolla aynı zamanda kılığın usun kullanımını sınırlayan ya da giderek onu hiçe indirme gözdağını veren bir engeli ortadan kaldırdığı için, gerçekte olumlu ve oldukça önemli bir yararı da vardır” (Kant, 1993: 27). Kant, aklın refleksiyon sonrası Evrensel İyi’yi bulabilmesini aynı zamanda kesin buyruk olarak açıkça ifade etmektedir: “Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant, 2009: 38).

*“Burada kamusal tartışmaya giren her özne, ona kendi tikelliğini kazandıran iddiasını üç aşamalı bir teste tabi tutmak zorundadır. Klasik üçlü kategorik imperatif formülasyonlarına baktığımızda bu test şu şekilde ortaya çıkar: Birinci aşama, yani doğa yasası formülasyonu, öznenin kendi iddiasını evrensel bir bakış açısına yerleşerek ileri sürmesine; ikinci formülasyon, yani kendinde amaç formülasyonu öznenin, tıpkı kendisi gibi kendinde bir amaç olan diğerinin bakış açısını hesaba katmasına; nihayet üçüncü formülasyon, yani amaçlar krallığı formülasyonu ise insanın kendini, kendi benzerlerinden oluşan bir toplumun üyesi olarak görmesine ve iddialarını bunu göz önüne alarak ileri sürmesine işaret eder” (Çörekçioğlu, 2006: 447).*

Kant’ın formüle ettiği kesin buyruk ve pratik buyruk aslında barışın evrenselliğinin olanağının kapılarını açmaktadır. Çoğulcu bir yapıya sahip olan dünyada çok seslilik her daim olacaktır ve Kant, bunun çözümünü tüm insanlarda ortak olanı ortaya çıkararak bulmuştur. Hobbes’un toplum sözleşmesi teorisini incelerken, insanlar arasındaki çatışmaların temelinde çok seslilik olduğunu, dolayısıyla bu çatışmayı ortadan kaldırmanın yolunun da tek bir karar verici, yani Leviathan olması gerektiğini iddia ettiğini belirtmiştik. Kant, bunun tamamen karşısında yer alarak öznelarası iletişimi yani diyalogu ön plana çıkarmaktadır. Diyalog ile her bir özne bir diğerini anlayabilecek ve eylemlerini buna göre şekillendirebilecektir. Ancak bu şekilde, evrensel olarak tüm insanlarda varolan ahlak yasaları ile ortak bir hukuk sistemi kurulabilir ve ebedi barış sağlanabilir.

Kant’ın ebedi barış idesinin temeli, bu idenin olabilirliğine olan inançta yani umut ilkesi<sup>8</sup>nde gizlidir. Umut kavramı Kant’ın özellikle politika felsefesi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu yönüyle ebedi barışın olabilirliğine olan inanç sorgulanabilir. Kant’ın kendisi de bunun farkındadır ve “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz’” adlı yazısında şöyle yazar:

---

<sup>8</sup> Kant umut kavramına, eserlerinde doğrudan yer vermemiş olsa da, kendi ideal felsefesinin temelinde umut kavramını oturtur. Bu bağlamda *Ebedi Barış* eserinin temelinde de, ebedi barışın güvencesi olması bakımından umut kavramı yatar. “Kant ‘usun bir eğilimi’ni, üzerinde ‘gelecek umutları’ yazılı kefenin her zaman üzerinde ‘spekülasyon’ yazan kefeye ağır basacağını iddia ettiği, argümanları tartıştığımız teraziye koyar. Kant için bu, yaşam-sonrası orada yaşayan ruhlar hakkındaki hikayelerden büyülenmişliği açıklar. Bir gelecek hakkındaki umutlarımız şimdi hakkındaki yargılarımıza ağır basar” (Bal, 2014: 87).

*“Kendi adıma insanlar ve devletlerarası ilişkilerin nasıl olması gerektiği hususunda hukuk ilkesinden hareket eden teoriye güveniyorum. Bu teori, biz dünyevi tanrılara, çatışmalarımızı evrensel bir federasyon durumuna öncülük edecek tarzda düzenlememiz gerektiğini söyleyen bir maksim buyurur; bundan dolayı söz konusu teorinin mümkün olduğunu ve onu gerçekleştirebilme gücüne sahip olduğumuzu varsaymamız gerekir” (Kant, 2010: 56) <sup>9</sup>.*

Kant’a göre; insanlık, ahlaksal ve kültürel olarak her ne kadar dönem dönem sekteye uğramış olsa da belli ölçüde ilerleme göstermiştir. Bu yüzden bizler de geleceğin daha iyi olacağını bu temelden hareketle düşünebiliriz. Çünkü “başarmamızın imkansız olduğu kanıtlanmadıkça ahlaksal amaçlar birer göreve dönüşür” (Kant, 2010: 53). İnsanlığın, evrenin ve dünyanın bir gelişim, ilerleme içerisinde olmadığını düşünüp ebedi barışın sağlanabileceğine dair umut beslemezsek, bu pesimistliği pekiştirerek dünya barışı için hiçbir katkıda bulunmayız. İşte bu yüzden ebedi barışın sağlanabileceğine dair umut beslemeli ve pratikte mümkün olması için eylemlerimizi o yönde pekiştirmeliyiz. Yine Kant aynı pasajın devamında “o halde kozmopolitan düzlemde de bize şunu iddia etmek düşer: akılsal temeller üzerinde teoride geçerli olan şey, pratikte de geçerlidir” diyerek ebedi barış idesinin teoride ne kadar sağlam ve tutarlı ise pratikte de o kadar mümkün olduğunu ortaya koymaktadır (Kant, TP: 56). Aynı zamanda ebedi barışa ulaşabilmek için bu idenin olabirliğine dair inancımızı ve umudumuzu her daim canlı tutmalıyız. İşte tam da bu yüzden Kant, *Ebedi Barış* yazısını şu şekilde bitirir:

*“Sürekli barış, boş bir fikir değil, ama çözümünü yavaş yavaş elde eden ve amacına her an biraz daha yaklaşan bir sorundur; çünkü aynı ilerlemenin gitgide kısalan zamanlarda, yakın bir gelecekte gerçekleşeceğini ümit etmek gerekir” (Kant, 1984: 266).*

Kant, ebedi barış idesinin gerçekleşip sürekliliğinin sağlanması için, ahlak ve politikanın birlikteliğini tesis etmeye çalışır. Bunu da kategorik imperatif zemininde,

---

<sup>9</sup> Immanuel Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz’ [Teori ve Pratik]”, içinde: Çörekçioğlu, 2010a: 17-57. Bu yazıya bundan sonra alıntılarda TP kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.



başka bir ifadeyle akıl zemininde yapar. Toplumsal sözleşme, dolayısıyla hukuk sistemi de akılda meşruiyetini bulur. Bu noktada “özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık ilkelerini uluslararası ilişkilerin zeminine yerleştirmeye, bu ilkelere somutlaşan insan haklarını gelecekteki her politika tarafından kabul edilen temeller haline getirmeye çalışır” (Çörekçioğlu, 2012: 4). Sadece iç barışın imkanını değil, aynı zamanda devletler arasında da barışın imkanını tartışan ve barışı tesis etmeye çalışan ilk filozof Kant’tır. Kant insan haklarını uluslararası hukuk düzlemine yerleştirerek ebedi barış teorisini temellendirir. Dolayısıyla bu noktada uluslararası hukukun insan hakları temelinde ele alınması ile ahlaklaştırıldığı sonucuna ulaşabiliriz.

Kant’ın dünya çapında barışın tesis edilip sürekliliğini koruyabileceğine dair umut taşımasına, aslında 1795 yılında Basel Antlaşması’nın imzalanması vesile olmuştur. Eğer iki devlet arasında hukuksal zeminde ateşkes ve barış antlaşması yapılabilirse, tüm devletlerin dahil olduğu antlaşmaların yapılması da mümkündür. Buradan da anlaşılacağı üzere Kant, hukuk üstünlüğü ilkesine inanmaktadır. Kant’ın da öngördüğü gibi gittikçe küreselleşen ve çoğulcu yapıda olan dünyada barışın sağlanabilmesi için evrensel bir ortaklık bulunması gerekmektedir. Kant’ın, tüm farklılıkların dahil olduğu ortak bir zeminde barışı tesis etme sorunu, çağdaş dönemde de güncelliğini koruyarak, çağdaş filozoflardan Habermas ve Rawls’a esin kaynağı olmuştur. Onlar devletler arasında yaşanan savaş ve barış sorununa çözüm ararlarken ve kendi teorilerini oluşturmuş, referans olarak Kant’ı almışlar ve onun ebedi barış teorisine başvurmuşlardır. Bu yüzden Kant’ın ebedi barış teorisinin incelenmesi, Habermas ve Rawls’un teorilerini daha iyi anlamak için bir ön hazırlık oluşturur. Sonraki bölümlerde ise, ilk olarak Habermas’ın iletişimsel eylem kuramına dayalı uluslararası hukuk teorisi ve sonra da Rawls’un adalet ilkesinin üstünlüğüne dayalı uluslararası hukuk teorisi incelenecektir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### HABERMAS'IN ULUSLARARASI HUKUK TEORİSİ

Kant ebedi barış düşüncesinde, devletler arasında yaşanan çatışmanın çözümünü ve barışı tesis etmeyi, evrensellik ilkesiyle tözsel bir insan kavramına dayandırmıştır. Aynı zamanda onun teorisinde akılsallığa dayalı özgür ve kamusal tartışma alanı ilkesi, barışı tesis etmenin zeminidir. Kant'ın bu ilkesinden yola çıkan Habermas 'iletişimsel eylem teorisi'nin temeline kamusalılığı, aklın kamusal kullanımını yerleştirmiştir. "Habermas'ın iletişimsel eylem kuramının temelinde, Kant'ın akılsallığı 'özgür ve kamusal' tartışma zemininde tesis etme ilkesi yer almaktadır" (Toker, 2006: 454)<sup>10</sup>. Fakat Habermas bu arada Kant'ın soyut evrensellik kavramından değil pratik anlamda 'dayanışma' denebilecek bir zeminde iletişimsel eylem teorisi geliştirir. Habermas, iletişimsel akıl kavramına dayalı bir iletişimsel eylem teorisi geliştirir. "İletişimsel eylem teorisi, insanlık idesinin dolayısıyla da dayanışma idesinin iletişimsel bir akıl kavramına dayanarak geliştirildiği bir teoridir" (Toker, ÇFKD: 454).

Ona göre iletişimsel akıl, insanlar arasında uzlaşmayı tesis etmek amacıyla ve bizzat yaşamın içinde diyalog aracılığıyla kurulmuştur. Dolayısıyla yaşantı aracılığıyla kurulan ve aynı zamanda evrensellik taşıyan akılsallık, artık yaşantıda a-priori bir akılsallık değildir. Habermas kamusal alanın, kolektif öznelerin akıllı kamusal olarak kullanması ile tesis edilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü çağdaş dönemde, toplum içerisindeki bireyler son derece farklılaşmış ve kolektiflik kaybedilmiştir. Dolayısıyla ortak uzlaşım alanı da kurulamamaktadır. Habermas'ın Kant'ı referans aldığı nokta, tam da burada karşımıza çıkmaktadır. Habermas, aklın kamusal kullanımını, eleştirel akıl ile ilişkilendirir ve iletişimsel eylemi, kamusal alanda aleniyete dayalı bir zeminde tartışma olarak kavrar. Uluslararası hukuk söz konusu olduğunda kamusal alan, kamusal akıl, iletişimsel eylem ve aleniyet kavramları devletler arasında yaşanan çatışmaları gidermek ve barışı sağlamak için, Habermas'ın tekrar yöneldiği kavramlardır. Bunlar,

<sup>10</sup> Nilgün Toker Kılıç, "Kaybolan İnsanlık İdealinin Yeniden Canlandırılması: Çağdaş Felsefede Kant'a Dönüş", içinde Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri, 2006: 453-458. Bu yazıya, bundan sonraki alıntılarda ÇFKD kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

aynı zamanda akıl temelinde ve barışçıl araçlarla uzlaşımı sağlayabilmek için, bilinçli kamuoyu oluşturma sürecidir.

Bu bağlantıdan hareketle, Habermas'a göre akıl yürütme faaliyetlerinin merkezi olan kamusal alanın, hem düşünceyi hem de ideolojiyi içerdiğini söyleyebiliriz. "Kamusal alan, öznelere kamuya ait olanı yakalama amacı doğrultusunda, akılcı tartışma ortamına eşit taraflar olarak katıldıkları alandır" (Finlayson, 2007: 36). Habermas'ın eleştirel teorisi ise, kendisinin de ifade ettiği üzere ideolojinin eleştirisidir. Buna göre; *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde kendisinin de anlattığı üzere, burjuva kamusal alanı başta eşitlik, özgürlük, kapsayıcılık ve açıklık ilkelerinden yola çıkmasına rağmen, uygulamada daima eğitimsiz küçük bir grubun kahvehanelerde yaptığı toplantılarla sınırlı kaldığı için ideolojik kalır ve tam olarak pratiğe geçemez. Üstelik mülkiyetin katılım için bir koşul olması durumu, kamusal alanın sınırlarını daraltır. Küçük burjuva grubunun çıkarları, diğer tüm insanların ortak çıkarları gibi sunulur ve edebi kültürün paylaşımına neden olur. Bu aynı zamanda halkın aklını kullanmasının önünü açar. "Habermas'ın yaklaşımının kritik noktası, *ilke* olarak açık olduğu için burjuva kamusal alanı düşüncesinin her şeye rağmen sadece bir yanlısı olmaktan daha fazla bir şey olduğunu gösterir" (Finlayson, 2007: 37). Başka bir şekilde ifade edecek olursak, mülkiyet ya da eğitim şartı aranmaksızın her hangi bir statü ya da mevki, cinsiyet gözetmeden herkese kamusal alanda tartışma hakkı verildi. Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* eserinin incelemesinde de gösterileceği üzere, bunların çoğu uygulanamamış olsa da, hiç kimse *ilke* olarak bu kamusal alandan dışlanmamıştır. Habermas bu noktada kamuoyu kavramının bir kurgu olduğunu kabul eder, fakat Kant'ın ebedi barışın olabirliğine inancında yatan umut ilkesine benzer bir şekilde, kamusal alan ve kamuoyu fikrinin peşinden gidilmesinde ısrarcıdır. Dolayısıyla Habermas kültürel değerleri ve özgür tartışma koşullarını ön plana çıkararak sınıf-ötesi bir kamusal alan idealize eder.

Uluslararası hukuk söz konusu olduğunda kamusal alan ve ideal kamuoyu fikri, Habermas'ın uluslararası hukuk teorisinin de zemininde yer alır. Buna göre, tüm devletlerin evrensel barışı sağlayabilmek adına, aralarında uzlaşım kurma sürecinde burjuva kamusal alanının içerdiği gibi eşitlik, özgürlük, kapsayıcılık ve açıklık

ilkelerine bağılı bir şekilde kamusal tartışmaya dahil olabilmeleri gerekir. Dolayısıyla Habermas'ın uluslararası hukuk görüşüne geçmeden önce, bu görüşe temel olması açısından, bilinçli kamuoyu oluşturma sürecinin hangi koşullarda oluşması gerektiğine ve kamusallığın ne olduğu incelenecektir. Bu yüzden Habermas'ın bu konuya ilişkin görüşlerine yer verdiği, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı eserinin incelenmesi gerekir.

## 2.1 DEMOKRATİK BİR ULUSLARARASI HUKUK BAĞLAMINDA KAMUSALLIĞIN TEMELLERİ

Habermas'ın bir kamusallığın oluşması için şart koştuğu akıl yürütme faaliyetleri, 17. yy'dan itibaren Avrupa ülkelerinde burjuva toplumu tarafından gerçekleştirildiği için, Habermas eserinde burjuva kamusallığı<sup>11</sup>nı ele alır ve kamunun tarihsel bir süreç olarak ortaya çıkışını, yapısının bozulmasını ve bizzat dağılımını resmeder. Bu süreç içerisinde kamunun yapısal olarak değişmesinde ilk olarak devlet ve ekonominin, sonra özel alanın konumunun yani özel şahısların vasıflarının ve son olarak da devletle toplumun entegrasyonunda gelişen kamunun bizzat kitle iletişim araçlarının, reklamların etkisiyle dönüşüme uğramalarının etkisinin olduğunu vurgular.

Burjuva kamusallığı, Habermas'ın tahlilinde, 18. yy'ın sonlarına doğru kahvehanelerde gönüllü olarak toplanan tahsilli ve burjuva kesiminin kendi içerisinde demokratik, eşit ve özgür fakat devletin otoritesine karşı çıkamadıkları için bir o kadar da dışarıya kapalı olarak, başka bir ifadeyle, aleniyetin dışında eleştirel akıl yürütme faaliyetleri yürüten bir kamusal topluluk şeklinde ortaya çıkmıştır. Burjuva kamusallığı ilk başlarda dışarıya kapalı olsa da, ekonominin yapısal dönüşümünden sonra dışarıya açılmış olmakla birlikte, kendi içerisinde barındırdığı demokrasi, eşitlik ve özgürlük düşüncesini de dışarıya aktarmaya başlar. Dolayısıyla bu durumda halkın mevcut otorite önünde bir karşı güç oluşturma hakkı olmadığı için burjuva, halk adına bu talepleri savunarak ve bu arada kendi meşruiyetini de otoriteye kabullendirmek amacıyla bir

<sup>11</sup> Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı eserinde, kamuoyu kavramının nasıl geliştiğini tahlil ederken, zorunlu olarak burjuva kamusallığı kavramına başvurur. Çünkü 17. yy'da kamuoyunu belirleyen, akıl yürütme faaliyetleri gösteren ve aklın kamusal kullanımı yetkisine sahip olan sadece özel mülk sahiplerinin olduğu kesimdir. Özel mülk sahibi olan kesim ise; burjuva toplumdur. Dolayısıyla buradaki kamusal ve kamu fikri burjuva toplumunun alanında oluşturulan kamuya ait bir içerikte belirginleştiği için, burjuva kamusallığıdır.

temsiliyet görevini üstlenmiş olur. Bu noktada Habermas, temsiliyetin ilk olarak egemenliğin kamusal bir nitelikte temsil edilmesi yoluyla ortaya çıktığını söyler. Bu temsiliyet, burjuvanın daha sonradan üstleneceği gibi toplumsal bir alanın kendini kamu alanı olarak ortaya koyması şeklinde değil, kamunun önünde şövalyelerin, rahiplerin, toprak beylerinin ve şehir meclislerinin, soylu davranışları ve giyim tarzları eşliğinde kendilerini dolayısıyla statülerini temsil etmesi şeklinde gerçekleşir. “Prens ve ona bağlı kırsal zümreler, onu salt temsil edecek yerde bizzat ‘ülkenin kendisi’ iseler, ancak özgül bir temsiliyetten söz edilebilir, halk adına değil, halk ‘önünde’, kendi egemenliklerini temsil ederler” (Habermas, 2012a: 66). Başka bir şekilde ifade edecek olursak, yöneticinin halk için halkı temsil etme görevi yerine halka kendi egemenliklerini tahakküm edici gücü vardır. Dolayısıyla temsiliyet daima önünde cereyan edeceği bir çevreye ihtiyaç duyar. Burjuva temsiliyetinde ise burjuva okuyan, akıl yürüten ve tartışmalar gerçekleştiren kesim olarak halkın konuşmacısı konumuna yükselirken, kamuoyunun da taşıyıcısı olarak siyasi bir kamu oluşturur. Yasaların mevcut gücün egemenliğinden çıkıp hakikatler eşliğinde oluşturulmak istenmesiyle siyasi bir bilinç gelişmiş olur. Bu arada burjuva akıl yürütme faaliyetlerini gerçekleştirirken ve halkın bir anlamda sözcüsü olurken halkın seviyesine inmez aksine halkı kendi seviyesine yükseltir.

Habermas, ekonominin değişmesinin temelde mal ve haber dolaşımının değişmesine bağlı olduğunu belirtir. Mal mübadelesi ilk başlarda kapalı ev ekonomisi ile sınırlı iken uzun mesafeli ekonomiye açılınca mal dolaşımını ve buna bağlı olarak da uzaktaki pazarlardan haberdar olarak üretim-satış ilişkisini kuvvetlendirmek için haber akışı gelişirken, haber kamusallaşmaya başlar. Uzaktaki pazarlara açılmayla beraber büyük şirketler kurulmuş ve kendilerine yeni pazarlar aramaya başlamışlardır. Bunu yaparken de siyasal olarak güvenceye ihtiyaçlarının olduğunu farkında oldukları için kendi özel çıkarlarını kamusal çıkar olarak göstererek devletten haklar talep etmişlerdir. Burada özel çıkarlar ile kamusal çıkarların çatışması kendini gösterirken, mal ve haber dolaşımının da sürekliliğine bağlı olarak devletin sürekliliği şart olur. Dolayısıyla devlet hem kontrol edici güç konumuna yükselirken hem de zümresel otoritelerin hâkimiyetinin kırılmasına yardımcı olur. Fakat devlet kontrol edici güç olarak çatışmaları gidermek için çıkarları dengeleyen ve paylaştıran bir konuma yükseldiğinde,

önlem ve müdahalelerde bulunduğu için, kamusal olarak devlet müdahaleciliği doğmuş olur. Devlet müdahaleciliği özel şahısların arasındaki ilişkiye, artık özel alan içerisinde halledilemeyecek çıkar sorunlarının siyasal alana aktarılması sonucu devreye girmiştir. Bu durumda toplumsal güç kendisini devlete teslim edince, devletin de kamusal otoritesi artmış olur. Devletin dengeleyici müdahalesi, yoksulları pazarda üstün olanlara karşı koruduğu için en çok yoksulların işine gelir ve bir anlamda demokratik etki bırakır. Bu arada üretim ilişkisine bağlı olarak mal mübadelesinin evin himayesinden çıkması da üretim ve yaşam alanını içinde barındıran özel alan ile kamusalın dolayısıyla toplumsal alanın birbirinden ayrılması sonucunu doğurur. Devletin müdahalesinin yanı sıra haberin kendisi mal haline dönüşerek basın oluşur ve mevcut hükümetler de basını emirleri ve kuralları duyurmak için kendi hizmetinde kullanır. Fakat ne var ki bu emirler ve kuralların açıklandığı yer halk olmasına karşın, ulaştığı yer eğitilmiş kesim olduğu için, burjuva halk içinde ayrı bir tabaka olarak çıkar ve aynı zamanda devlet ile toplum da birbirinden kopar. Burjuva kamusunun siyasal işlevleri üstlenmesinden sonra iktidara muhalefet olan güçlerin akıl yürüten topluluğa yönelerek taleplerini burjuva kamusu üzerinden dile getirmeye çalışması kaçınılmaz olarak gerçekleşir. Bu arada da siyasal mücadeleler kamuoyuna taşınmış olur.

Devletin yapısal olarak değişimi bu şekilde başlamış olmakla birlikte, liberal devletten sosyal devlete doğru bir dönüşüm gerçekleşmeye başlar. Habermas'ın deyimiyle “Zira bu dönüşümü karakterize eden sürekliliktir, yoksa liberal geleneklerden kopuş değil” (Habermas, 2000: 363). Liberal dönemin sona ermesi ise ticaret politikasının dengesinin değişmesiyle gerçekleşir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, serbest rekabet kapitalizme kurban edilir. Bu anlamda güçlü bir devlete ihtiyaç duyulduğu için liberalizm, sosyal devlete geçiş sürecinde bir ara dönem halini alır. Liberal temel hakların serbest bir ticareti mümkün kıldığını ve buna bağlı olarak da devletin özel şahısların tasarrufunda olan alana müdahale etmediği için negatif bir karaktere sahip olduğunu söyleyen Habermas, bunun bir sınır çekme olduğunu ifade eder. Fakat bu sınır çekme devletin kendisine de sınır çekmesi anlamına gelir ki bu da bireyin toplumsal sorunlarla kendi başına mücadele etmesi sonucunu doğurur. “Sınır çekme yoluyla güvencelenen özgürlük, kendine sınırlar koyan ve bireyi de içinde

bulunduğu toplumsal koşullarla başbaşa bırakan bir devletle bağlantılıdır” (Habermas, 2012a: 365).

Habermas sınır çekme yoluyla siyasi katılımın sağlanamayacağını, dolayısıyla katılım haklarının güvenceye alınmasının gerekli olduğunu savunur. Bu sınır içerisinde tüm insanlara eşit fırsatlar tanınmasının gerekliliği pozitif bir teminatı şart koşar. Bu da liberal devletin yeterli olmadığı ve hakların sosyal olarak güvencelemesini yani sosyal devleti gerekli kılar. “Katılımın bir hak ve talep konusu olması, bireyi toplumsal koşullarla başbaşa bırakmayıp ona güvenceler sağlayarak yardımcı olan, hizmet veren, dağıtan, bölüştüren, paylaştıran bir devlet demektir. Bu, sosyal devlettir” (Habermas, 2012a: 365). Sosyal devlet hakları dağıtan, bölüştüren ve koruyan bir devlet konumunda olduğu için insanlar liberal devletteki gibi toplumsal sorunlarla baş başa kalmaz. Sonuç olarak devletin toplumsal işlevleri artmış olur. Başka bir ifadeyle, devlet bir taraftan toplumsallaşırken toplum da devletselleşir, buna bağlı olarak toplumsal ve özel alanın birbirlerine bağımlılıkları artar.

Toplumsal ve özel alanın birbirlerine bağımlılıklarının artması ile özel hukuk parçalanmış olur. Çünkü özel hukuk, esasında mülkiyetle ilgili garantilere ve sözleşmelere dayanır ve devlet de mülk edinmeye müdahale ederse, özel hukuk kamusal hukuktan pay almış olur. Bu arada kamusal alanın yapısal dönüşümüne etki eden özel alanın konumunun değişmesi, özel alan ile mahrem alanın kutuplaşmasında kendisini gösterir. “Böylece özel alanın bakiyesi olan aile de, kamusal statü güvenceleri aracılığıyla özel niteliğinden uzaklaştırılıyor” (Habermas, 2012a: 271). Toplumsal alanın özel alandan önce kopması ve ardından da birbirlerine bağımlı hale gelmesiyle birlikte; özel alanın vasfını kaybettiğini söyleyen Habermas, mahremiyet alanının da eskisi gibi bütün özel alanı kapsayan bir alan olarak değil, ayrı bir alan olarak aileye dolayısıyla eve hapsedildiğini ifade eder. Bu arada üretimin ev ekonomisi demek olduğu dönemde meslek evle bütünleşmişken ailenin daha özel bir yapıya sahip olmasıyla beraber çalışma alanı meslek alanı olarak özerkleşmiştir.

*“Meslek alanının özerkleşmesi oranında, aile kendi içine çekilir: ailenin liberal dönemden sonraki yapısal değişimini karakterize eden, üretken işlevlerin tüketim*

*işlevleri lehine yitmesinden ziyade, toplumsal emeğin işlevsel bağlamından gittikçe çözümlenmesidir” (Habermas, 2012a: 269).*

Aile üretim işlevini yitirince tüketim işlevini devralır ve buna bağlı olarak da sosyal olarak korunmaya ihtiyaç duyar. Fakat bu koruma aile üyeleri adına kamusal olarak gerçekleşirken aileye yönelik siyasal düzenlemeler ve önleyicilikler söz konusu olduğu için, devletin aileye müdahalesi başlar ve aile de özel niteliğinden uzaklaşır. Burada ailenin ekonomik özerkliğini kaybetmesi ile koruyuculuğunu da kaybetmesi birbirine paralel olarak gelişir. “Toplumun yeniden üretiminin dolaysız bağlamından giderek kopartılan aile, yoğunlaştırılmış bir ‘özel’liğin [yaşandığı] bir iç mekânı sadece görünürde muhafaza eder; hakikatte ekonomik ödevleriyle birlikte koruyucu işlevlerini de kaybeder” (Habermas, 2012a: 272). Habermas ailenin artık kamusal topluluk olmadığını zira kamusal topluluk olabilmesi için akıl yürütme faaliyetlerine katılması gerektiğini fakat yapısal olarak tahribata uğradıktan sonra edebi yönünü kaybederek kamusallığını kaybettiğini söyler. Habermas’ın sözleriyle ifade edecek olursak; “Özel olmaktan çıkartılan mahremiyet alanı alenileştirilerek içi boşaltılıyor; edebilikten uzaklaştırılmış bir sözde-kamusalılık, bir tür üst-ailenin samimiyet sahası olacak şekilde daraltılıyor” (Habermas, 2012a: 279).

Bunların yanı sıra akıl yürütme faaliyetlerinin burjuva kamusalılığı için ticari bir amaçla gerçekleşmediğini, yalnızca bu faaliyet için ekonomik zemin olacak derecede ticari kaygıların güdüldüğünü, fakat kamunun yapısının değişmesiyle beraber akıl yürütme faaliyetlerinin ticari amaçlarla gerçekleştiğini de ilave etmek gerekir. Burjuva kamusalılığı akıl yürütme faaliyetleri ile halkı kendi seviyesine taşıırken, burada halkın tüketim psikolojisine göre akıl yürütme faaliyetleri olarak paneller, söyleşiler gibi etkinlikler düzenlenir.

“Kamusalılık ilkesinin işlev değişimi bir alan olarak kamunun yapısının değişmesine dayanır; bu da, onun en mümtaz kurumu olan basın dönüştürülmesinde cisimleşir” (Habermas, 2012a: 305). Habermas kamunun yapısal olarak değişiminde etkili olan basının, üç evreden geçerek dönüşüme uğradığını söyler: İlk evrede basın haber dolaşımı vasfından arınarak ticarileşmiş ve basına politik kaygıların karışmasıyla



beraber kanaat basını halini almıştır. Akıl yürütme faaliyetlerinin basın yoluyla yayım kazanmasıyla beraber ticari kaygılar basını yalnızca ayakta tutacak kadar söz konusu olunca, ikinci evreye geçilmiş olunur. Son olarak da yayımcılar kanaat baskısından kurtulan basının tekrardan ticari kar alanı olarak görmüştür ve basının evrimi bu şekilde gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla basının ilk önce akıl yürütme faaliyetleri ile belirlenirken sonradan kitle iletişim araçları üzerinden belirlendiği sonucu çıkar. Basının ticarileşmesi kamuoyunun reklam aracı olmasını beraberinde getirir. Başka bir ifadeyle reklamlar insanların psikolojik ilgilerini istismar ederken, kamuoyu sürecine müdahale etmiş olur. Bu durumda bilinçli olarak, güdümlü bir kamuoyu oluşturma süreci başlamış olur.

Habermas, devletin yanında ortaya çıkan büyük çıkar birliklerinin resmi olmayan yollarla devlete müdahalesinin, burjuva dönemindekine benzer olarak zümresel bir idare biçimi olduğunu belirtir.

*“Devlet ile toplumun karşılıklı birbirlerinin içine girmesinin, özerkliği sayesinde yasaların genelliğini mümkün kılan bir özel alanın çözümlenmesine yol açması ölçüsünde, akıl yürüten özel şahısların oluşturduğu görece homojen kamusal topluluğun zemini de sarsıldı” (Habermas, 2012a: 303).*

Aralarındaki fark ise burjuva döneminde; monarklar, alınan kararları ve uygulanacak yasaları zaten topluma kapalı olarak sürdürürken, kamunun dönüşümünde, kararlar ve yasalar aleniyet içerisinde, fakat kamusallığın dışında yürütülür. Dolayısıyla aleniyet ilkesi, çıkar birliklerinin ve siyasi partilerin yönetiminde, fakat başka bir biçimde kullanılmaya başlanır. Uzlaşmanın yapısı da bunlara bağlı olarak değişir: Kamuda çıkarların uzlaşmaları artık siyasal akıl yürütme ile değil piyasalar üzerinden pazarlık yoluyla sağlanır. Habermas’ın deyişiyle: “Kamusal muhakemede aranıp bulunan mutabakat [konsensus], kamusal-olmayan yoldan mücadeleyle elde edilen veya basitçe dayatılan uzlaşmaya terk ediyor yerini” (Habermas, 2012a: 303).

Aleniyetin eleştirel ve gösterisel/manipülatif kullanımından söz eden Habermas, eleştirelden gösterisel olana doğru bir dönüşümün gerçekleştiğini ve aynı zamanda eleştiri ilkesini kaybettiğini ifade eder. Yeni oluşan gösterisel aleniyet gerçek bir kamuoyu sağlamadığı için yapay bir kamusalılık oluşturur.

*“ ‘Kamuoyu’ kavramı, siyasal ve toplumsal iktidarın icrası bakımından normatif olarak emredilmiş aleniyet bağlamında eleştirel bir merci olarak mı talep edildiğinde, yoksa şahıslar ve kurumlar, tüketim malları ve programlar açısından gösterisel ve yönlendirici [manipülatif] nitelikte yaygınlaşmış aleniyet bağlamında bir onay mercii olarak mı kullanıldığına göre farklı anlamlar kazanır.[...] Aleniyetin ve kamuoyunun bu iki veçhesi, norm ile gerçeklik arasındaki ilişkiyle kıyaslanamaz. Öyle olsaydı, kamuoyunun ideal ölçüsünü reel suretiyle bağdaştırmak gerekecekti; fakat meselenin böyle olmadığı aşikâr. Aksine, aleniyetin eleştirel ve yönlendirici işlevleri birbirinden açıkça ayrılmışlardır” (Habermas, 2012a: 379-380).*

Dolayısıyla demokratik kanaat ve irade oluşumu için eleştirel aleniyet içerisinde siyasal kamu gerçekleşmelidir. Devlet aileyi koruyan bir konumda olduğu için, devlet ile aile arasındaki ilişki siyasal bir ilişki değildir. Bu ilişkinin siyasal olması için, tek tek bireyler etkili bir temsil kullanarak, taleplerini büyük örgütlere bırakmak zorundadırlar. Büyük örgütler de üyelerinin kamusal iddialarını ve taleplerini eski tip statü temsiliyetiyle değil, grupların bireyleri temsil eden bir otoriteyle aleniyetin unsuru olarak dile getirirler. Aleniyet önceden şahsı ya da meseleyi kamusal akıl yürütmeye tabi kılarken bugün çıkar sahiplerinin gizlilik politikası içinde, bir şahsa ya da olaya kamusal maskesinin geçirilerek kamusal olmayan bir oy ve güç ortamında kanaatlerinin destek bulmasını sağlıyor. Bu kanaatlerin akışı ise dikeydir, fakat yukarıdan aşağı doğrudur. Başka bir ifadeyle, etkilenen gruba göre daha tahsilli ve varlıklı olan bir grup, kamusal bir vakada ortaya çıkar ve kendi kanaatlerini halka aktarır. Habermas’ın kamusal kanaat anlayışı bilinçli, tartışma olarak rasyonel biçimde akıl yürütme faaliyetleri olarak kavranmalıdır.

Habermas kamunun yapısal olarak nasıl dönüştüğünü açıklarken bir taraftan kamuoyunun nasıl oluştuğunu açıklar ve diğer taraftan da kamuoyunun nasıl oluşması gerektiğine dair tespitlerde bulunur. Onun için kamuoyunun ne olduğu değil nasıl oluştuğu ve nasıl oluşması gerektiği önemlidir. Buna göre, kamuoyu gösterisel ve eleştirel aleniyetin ortak adresidir. Gösterisel aleniyet bir gerçeklik bile sayılmazken, eleştirel aleniyet kamuoyu oluşturma sürecinde iş görür. Siyasal egemenlik gösterisel aleniyeti kullanarak halkın eğilimlerini karar sürecine bağlamaya çalışır. Habermas

esasinda “kamuoyunun bir kamu hukuku kurgusu [...]” (Habermas, 2012a: 384) olduğunu, fakat yine de kamuoyu kavramında ısrarcı olunması gerektiğini söyler. Siyasal önem taşıyan iki iletişim alanının varlığından söz eden Habermas, “bir tarafta gayriresmi, şahsi, gayrikamusal kanaatler sistemi; diğer tarafta resmi ve kurumları temsil eden kanaatler sistemi” (Habermas, 2012a: 391) olduğunu ifade eder. Gayriresmi kanaatler süreksiz, yapay ve aile, işyeri, yaşlılar gibi gruplar içerisinde bireyin dıştan yönlendirildiği bir ortamda oluşur. “Bir kamuoyu, ancak bu iki iletişim sahası eleştirel aleniyet aracılığıyla uzlaştırıldığı ölçüde inşa edilebilir” (Habermas, 2012a: 395).

Habermas aklın kamusal alanda siyasal kullanımını ve kamuoyunun doğuşunu ele alırken aslında ideal kamusal alanı ortaya koymaya çalışmaktadır. “Tarihsel açıdan anlamlı, normatif açıdan sosyal devlet anayasasının taleplerine karşılık veren, teorik açıdan sarih ve ampirik açıdan kullanışlı bir kamuoyu kavramı, yalnızca kamusal alanın yapısal dönüşümünden ve gelişim boyutundan hareketle elde edilir” (Habermas, 2012a: 390). İdeal kamusal alan ise öznelerin kamuya ait olanı yakalama amacıyla, eşit bir şekilde akılcı tartışma ortamına katılabildikleri alandır. Düşünce olarak açık, eşit, kapsayıcı ve özgür bir alan tesis etmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, kamusal alan, demokratik bir politikanın ideal kaynağıdır. Aynı zamanda demokrasiyi besleyen ve devam ettiren bilgi kuramsal ve ahlaki değerlerin zemini. Bu bakımdan “çökmüş ve parçalanmış kamusal alan derinleştirilmeli, genişletilmeli, ekonomik ve politik sistemler üzerinde eleştirel ve yasayla uyumlu işlevi demokratik kontrol alanlarına sokularak kullanılmaya devam edilmelidir” (Finlayson, 2007: 38). Kamusal alan her ne kadar küçük ve dar bir alanda burjuva kamusal alanında ortaya çıkarak, zamanla yapısal olarak dönüşüme uğraması sonucu çökmüş ve henüz tam olarak yerine getirilememiş olsa da, peşinden gidilmeye değer bir teoridir. İdeal kamusal alan devletler arasında yaşanan çatışmaların akılcı, demokratik ve barışçıl araçlarla tesis edilmesi amacıyla, Habermas’ın uluslararası hukuk görüşlerine de zemin oluşturmuştur. Bu anlamda ideal kamusal alan devletlerin eşit, özgür ve aleni olarak iletişim ve tartışma zemininde tesis edecekleri barış anlaşmasına olanak tanıyacaktır.

Habermas’ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı eserini, kamusal alanın ilk olarak nasıl ortaya çıktığını, geliştiğini, yapısal olarak hangi dinamikler eşliğinde

dönüşüme uğradığını ve nihayetinde nasıl çözülerek bozulduğunu, uluslararası hukuka demokratik zemin oluşturması bağlamında ele aldıktan sonra, onun uluslararası hukuk teorisini ayrıntısıyla inceleyebiliriz.

Onun uluslararası hukuk teorisinin temelinde kültürel, etnik ve inanç anlamında artan çeşitliliğin, barışçıl araçlarla demokratik bir şekilde, aynı zamanda politik ortak bir düzlemde yaşam kurabilmenin koşullarının araştırılması vardır. Kültürel, etnik ve inanç farklılıklarının politik düzlemde kabul edilmesi, büyük devletlerin ve imparatorlukların uluslar halinde parçalanmasına da etki etmiştir. Habermas’a göre “günümüz politik dünya toplumu ulus-devletlerden oluşmaktadır” (Habermas, 2012b: 13). Bu bağlamda Habermas’ın ulus ve devlet tanımına kendi sözleriyle değinmek faydalı olacaktır:

*“Modern anlayışa göre ‘devlet’, hukuksal anlamda tanımlanmış bir kavram olup, nesnel anlamda, içte ve dışta egemen bir devlet gücüne; coğrafyası bakımından, kesin olarak sınırları çizilmiş ülke topraklarına, yani devlet sahasına; sosyal açıdan da, mensupların tümüne, yani devlet halkına işaret eder. Devlet egemenliği, pozitif hukukun biçimleriyle yapılandırılmıştır ve devlet halkı da, devlet sahası içerisinde geçerlik kazanan hukuk düzeninin taşıyıcısıdır. Siyasi terminolojide, ‘ulus’ ile ‘devlet halkı’ aynı kapsamda düşünülür. Fakat hukuksal tanımlamanın ötesinde ‘ulus’, ortak köken, en azından ortak dil, kültür ve tarih ile şekillenmiş siyasi bir topluluk anlamına da gelir.” (Habermas, 2012b: 16).*

Buna göre ulus, sosyal entegrasyon bakımından devlete göre daha soyut ve daha başarılı olur. Ulus düşüncesi, ortak bir kültüre, atalara ve dile sahip olduğu için ulusal bilinç birbirine yabancı olan insanlar arasında dayanışma kurulmasında yardımcı olur. “Ulus ve ulusal bilinç düşünceleri, vatandaşların tek bir politik topluluğa; kolektif kültürel ve politik kimliklere ait olma hissiyle doldurmak için, devletin politik yapılarıyla el ele çalışmaya başlar” (Finlayson, 2007: 176). Habermas ulus-devletin toplumsal olarak kazanımlarının olmasının yanı sıra tehlikelerinin de olduğunu söyler. Ona göre; “ulus-devlet zamanında, parçalanma sırasında fark edilmiş ilk modern toplumsal entegrasyon biçimlerine işlevsel bir eşdeğer bulmaya adeta zorlayan tarihsel gelişmeye inandırıcı bir yanıtı” (Habermas, 2012b: 14). Günümüzde ise gittikçe küreselleşen dünyada insani, ekonomik, ekolojik ve askeri sorunlar artık ulus-devlet

çerçevesinde çözümlenemeyecek sorunlardır. Çünkü ortak bir geçmişe, kültüre ve dile sahip olan ulus düşüncesi, doğal olarak herhangi bir ortaklığı bulunmayanları dışarıda bırakarak azınlıkları doğurur. Bu noktada Habermas, günümüz çoğulcu toplumlarında tam da çoğulluğun içerisinde bulunan her bir dünya görüşünün kendi hakikatini tanımasından dolayı ortaya çıkan politik problemlerin nasıl çözüleceği sorununa alternatif bir çözüm sunar ve aynı zamanda Kant'ın takipçisi olarak “demokratik sürecin, aynı zamanda birbirinden gittikçe kopan bir toplumun sosyal entegrasyonunun güvencesini de üstlendiği” (Habermas, 2012b: 26) için cumhuriyetçiliğin kendi ayakları üzerinde durması gerektiğini söyler. Çünkü çoğulcu toplumlarda bu sorun, ancak siyasi irade oluşturma ve kamusal iletişim süreçleriyle çözülebilir. Dolayısıyla Habermas'a göre sonraki bölümlerde inceleneceği üzere, politik topluluk ulus-ötesi bir hukuksal sistem temelinde demokratik bir yapıya ulaşabilir.

Habermas'ın ulus ve devlet tanımını ve ulus-devlet hakkındaki düşüncelerini aktardıktan sonra, ilk olarak Habermas'ın devletler arasındaki politik yapılanma öncesi durumun, gerçekten anarşi durumu dolayısıyla doğa durumu olup olmadığı tartışmasına yer verilecektir. Habermas aynı zamanda, çalışmanın giriş bölümünde Hobbes, Locke ve Rousseau'nun teorileri eşliğinde gösterilmeye çalışılan devletin meşruluk sorununu bir üst boyuta taşır ve tamamen pozitifleştirilmiş hukukun geçerliliğini devam ettirebilmesi için, politik yapılanma öncesi birleştirici güç unsurları olan din, ortak dil ve ortak kültüre ihtiyacı olup olmadığını tartışır. Bu bağlamda bir devlet yapılanmasında pozitif hukukun birleştirici güç unsurlarına bağlı olarak geçerliliğini koruyup korumadığı sonucu, aynı zamanda Habermas'ın uluslararası hukuk teorisinde, ideal hukuk sisteminin geçerliliği hangi unsurlara bağlı olmalıdır sorusunun cevabı olacaktır.

## 2.2 ULUSLARARASI İLİŞKİLER DOĞA DURUMUNDA MIDIR?

Kant'ın ebedi barış teorisini incelerken, devletlerin potansiyel olarak hep bir savaş durumunda olduğunu dolayısıyla devletlerarası ilişkilerin politik bir sistemden yoksun olarak anarşinin hakim olduğu doğa durumunda yürütüldüğünü ifade etmiştik. Aslında Kant doğa durumunu, devletlerarası anarşi durumunun tasvirini ve barışın niçin istendiğine dair tespitlerini yapmak için hipotetik olarak tasarlar. Habermas ise, Kant'ın bu doğa durumu tasarımının, yanlış bir benzeşim kurma çabası olduğunu iddia eder. Bu iddiayı Habermas, şu sözlerle temellendirir:

*“Doğaları gereği birbirleriyle rekabet halinde bulunan devletlerin vatandaşları, doğa durumundaki bireylerin aksine, bu statülerinin onlara (kısıtlı olsa da), sağladığı hak ve özgürlüklere sahiptirler. Bu örneksemeyi olanaksız kılan, bir devletin vatandaşlarının zaten uzun bir siyasi eğitim sürecinden geçmiş olmalarıdır” (Habermas, 2007: 122).*

İnsanlar mevcut siyasi yapıda, zaten hukuki olarak güvenceye aldıkları özgürlükleriyle, belli miktarda siyasi miras edinmişlerdir. Dolayısıyla onlara bunu sağlayan devletin egemenliğinin kısıtlanmasına razı olurlarsa, bu miraslarını tehlikeye atmış olurlar. Oysa doğa durumunun insanların kaybedecek bir şeyi olmadığı için, bir devlet erkine girmeyi kabul etmeleri doğaldır. Habermas bu noktada insanların dünya cumhuriyetine girerken edinecekleri dünya vatandaşlığı statüsünün tamamlayıcı nitelikte olduğunu söyler.

*“Bu nedenle, devletler ve vatandaşlarının klasik devletler hukukundan dünya vatandaşlığı durumuna geçerken öğrendikleriyle, demokratik hukuk devleti yurttaşlarının, başta bağımsız hareket eden devlet gücünün hukuka bağlanması sürecinde öğrendikleri arasındaki ilişkide kesinlikle bir ‘örnekseme’ değil, bir ‘tamamlayıcılık’ söz konusudur” (Habermas, 2007: 122).*

Habermas, politik bir yapı olarak devlet öncesi doğa durumu tasarımında, tek tek bireylerin, yönetime ve devlete karşı tamamen eğitimsiz olduklarını söyler. Fakat devletlerarası hukuk söz konusu olduğunda, bu hukukun muhatap öznesinin devlet

olacağı açıktır ve günümüzde devletler bir devlet ve yönetim eğitiminden zaten yüzyıllardır geçmişlerdir. Bu bağlamda Habermas'ın tespitine dayanak oluşturan diğer önemli noktanın, ölçüsü ne olursa olsun her vatandaşın doğa durumundaki bireylere kıyasla belli oranda politik özgürlüğe sahiplikleri olduğunu söyleyebiliriz.

Habermas toplum sözleşmesi düşüncesinin “devleti, örgütlenmiş meşru iktidar biçiminde kavramsal olarak yeniden yapılandırma denemesi” olduğunu söyleyerek, toplum sözleşmesini bir bütün olarak ele alır ve eleştirir (Habermas, 2007: 122). Buna göre, iktidarın yasayı temel alarak yaptırım gücü uygulaması, doğal durumdaki tüm bireysel hakların siyasal duruma aktarılması, hukukun denetim yapısını ve bağlayıcı gücünü bir araya getirmesidir. Denetim yapısı güç hukukunun yasalar aracılığıyla davranış beklentilerini hizmete sunmasıyla oluşur. Bu anlamda siyasi güç, hukukun bağlayıcılığından beslenir ve ancak denetim yapısının ve hukukun bağlayıcı gücünün bir araya gelmesiyle oluşabilir: “Siyasi güç hukuk biçiminde kurulur” (Habermas, 2007: 123). Başka bir şekilde ifade edecek olursak, iktidar yasayı temel alarak yaptırım gücünü meşrulaştırır ve hukuk zorlayıcılık özelliğini de bizzat devletin yaptırım gücünden alır. Bu bakımdan “iktidarın korunması için başvurulan şiddet araçlarından faydalanmadan hukuksal güvenlik söz konusu olamaz” (Habermas, 2007: 123).

Habermas aslında hukukun, salt siyasi amaç ile otoriter devlet gücü tarafından araçsallaştırıldığını ifade eder. Aynı zamanda ona göre, Rousseau ve Kant otoriter devlet gücü tarafından araçsallaştırılan hukukun, tanrısal yanı olmadığını cumhuriyetçi bir sivil toplumun akılcı olarak doğan iradesiyle yani ‘özerlik’ kavramıyla açığa çıkarırlar. Pozitif hukukun bu akılcı yanının amacı, herhangi bir siyasi iktidara rasyonel bir görüntü vermek değildir, aksine onun rasyonelleştirilmesini sağlayan bir dinamik olduğunu ortaya çıkarmaktır. Habermas'ın sözleriyle: “Pozitif hukukun siyasi erkle iç içe geçmesindeki amaç yasal bir iktidar kurabilmek değil, demokratik biçimde oluşturulmuş yasalara sahip bir hukuk devleti kurmaktır” (Habermas, 2007: 124). Dolayısıyla doğal hukukun devlet ve siyasi gücün akılsal temellere dayandığını göstermek için yeniden yapılanmasındaki can alıcı nokta, siyasi gücün, devletin akıl dışı başka bir ifadeyle kurallara bağlı olmayan yanını zaten içermesidir.

Bu bağlamda iktidarın hukukileştirilmesindeki amaç, özgür ve eşit yurttaşlardan oluşan siyasi birliğin sağlanabilmesini sağlayan anayasanın yapılmasıdır. Habermas bu noktada “her devletin hiyerarşik bir yapıya sahip” olduğunu, fakat bir anayasanın yatay olarak toplumsallaştığını söyler (Habermas, 2007: 124). Çünkü pozitif hukuk, eşit ve özgür tüm bireylerin kendinin olduğu kadar, ötekinin haklarını tespit ederek ve aynı zamanda gözeterek anayasa yapılmasını sağlar. Dolayısıyla tüm egemenliğin kaynağının, cumhuriyetçi bir sivil toplumun özerk yani akılcı olarak oluşmuş iradesidir. Bu durumda toplum sözleşmesi içerisinde düşünüldüğünde, “iktidarın devletin içinde rasyonelleştirilmesi, hukuka uygun biçimde kurulmuş ama henüz hukuksallaşmamış” bir devlet otoritesi tarafından yürütülür (Habermas, 2007: 124). Bu otoritenin irrasyonel özü “ancak demokratik süreçte tamamen kurulan anayasal devletle birlikte ortadan kalkar” (Habermas, 2007: 124). Sonuç olarak Habermas devletler hukukundan dünya vatandaşlığı hukukuna geçişin, Kant’ın öngördüğü biçimde doğrusal ilerlemesinin mümkün olmadığını düşünmektedir.

Habermas yukarıda anlatıldığı üzere, toplum sözleşmesinin doğa durumu kavramsallaştırmasının, uluslararası ilişkilere uyarlanamayacağını düşünür. Bunun yanı sıra, Habermas toplum sözleşmesiyle ilintili olarak demokratik ve pozitif hukuk ile donatılan devletin, bizzat demokrasi ve pozitif hukuk ile geçerliliğini koruyup koruyamayacağını tartışır. Bu bağlantıda Habermas’ın “Demokratik Hukuk Devletinın Siyaset Öncesi Temelleri?”<sup>12</sup> adlı yazısında aktardığı şu soru, tartışmasının temelini oluşturur:

*“Devlet olarak bir araya gelmiş halklar nereye kadar, bireyin özgürlüğünden önce gelen birleştirici bir bağ olmadan, yalnızca bireyin özgürlüğünün gözetilmesi teminatıyla yaşayabilir?” (Habermas, 2009: 103).*

Hobbes, Locke ve Rousseau’nun devletin meşruluğu sorununu, pozitif bir hukuk yasasına sahip olarak tanrıdan arındırarak çözdüğünü ifade etmiştik. Habermas ise, “bugün, ‘doğal’ oldukları iddiasıyla otorite talep eden bir çok siyasi geleneğin ‘icat edilmiş’ olduğunu biliyoruz” diyerek, hem Hobbes, Locke ve Rousseau’nun çözümünü

<sup>12</sup> Jürgen Habermas, “Demokratik Hukuk Devletinın Siyaset Öncesi Temelleri?”, içinde Habermas: *Doğalcılık ve Din Arasında*, 2009: 99-112.



destekler, hem de bu tartışmanın sonucunu, bir üst boyuta taşır (Habermas, 2007: 47). Habermas, özgürlükçü ve sekülerleşen devletin, seküler ve gelenek sonrası bir meşrulaştırmaya açık olup olmadığını tartışır. Bu tartışmaya neden olan şüphenin temelinde ise, devletin varlığını devam ettirebilmesi için meşruiyet temelinde, topluca bağlayıcı olan etik geleneklere ve dine ihtiyacı olacağı inancı mevcuttur. Dolayısıyla devlet, varlığını devam ettirebilmek için, pozitifleşirken edindiği kaynaklardan beslenebilir mi? Ya da insanları bir devlet çatısında tutacak ortak etik geleneklere mi ihtiyaç vardır?

Habermas, tarihsel deneyimlerde kültürel yaşamların, dini inanışların ve dünya görüşlerinin çeşitliliğinde, ortak bir dini zeminin, dilin ve ulusal bilincin devlet vatandaşlığı dayanışmasının sağlanmasında faydalı olduğunu belirtir. Fakat artık cumhuriyetçi zihniyetle birlikte, politik durum öncesi birleştirici bağlardan çözülme gerçekleşmiştir. Dolayısıyla demokratik cumhuriyetçi devletin, varlığını devam ettirmesi için bir boşluk varsa, bu boşluk politik durum öncesi geleneklerle doldurulamayacaktır, aksine demokratik cumhuriyetçi devlet bu eksikliği kendi araçlarıyla giderecektir.

Habermas pozitifleşmiş bir anayasal düzenin, kendini güvene alması için dine ya da herhangi bir tutucu güce ihtiyacının olduğu görüşünü kabul etmez. Çünkü bu görüşlere göre “pozitif hukukun geçerlilik istemi, dini ve ulusal cemaatlerin siyaset öncesi, göreneksel kanıları üzerinde temellenmeye tabi olmalıdır” ve yalnızca demokratik hukuk süreçlerine gönderme yaparak meşrulaştırılamaz (Habermas, 2009: 102). Oysa yasallıktan meşruluk üretilirse, politika öncesi gelenek ile doldurulması gereken bir geçerlilik eksikliği doğmaz. Habermas, liberal devletin bu meşrulaştırma gereksinimini, “kendine yeter biçimde, yani dini ve metafiziksel geleneklerden bağımsız bir argüman kümesinin değerlerinden karşılayabileceğini” düşünür (Habermas, 2009: 102). Bu noktada Habermas, hukuku yapanla yani kanun koyucuyla, hukukun muhatabı olan vatandaşlar arasındaki ilişkiye değinerek, ideal demokratik tutumlarını açıklar. Buna göre, kanun koyucu vatandaşların iletişim ve katılım haklarını kamu refahı için kullanmaları gerekir. Hukukun muhataplarından ise, yasal sınırları aşmamaları beklenir. Fakat “henüz liberal devletin güdüleyici önkoşullarını, kendi seküler değerlerinden

üretme yetisinde olmadığı sonucu çıkmaz” (Habermas, 2009: 103). Çünkü her demokratik uygulama kendi siyasi dinamiklerini kendi geliştirir.

*“Demokratik yapıdaki hukuk devleti, kendi refahlarının derindeki toplum vatandaşları için sadece negatif özgürlükler sağlamakla kalmaz; iletişimsel özgürlüklerin teşvik edilmesiyle devlet vatandaşlarının, herkesi etkileyen konular üzerinde kamuoyu tartışmalarına katılımını da harekete geçirir. Eksikliği hissedilen ‘birleştirici bağ’, anayasanın doğru anlaşılmasının nihai tartışma konusu olduğu bir demokratik süreçtir” (Habermas, 2009: 103).*

Habermas, pasajdan da anlaşılacağı üzere, eksikliği hissedilen birleştirici bağın, demokratik sürecin kendisi olduğunu düşünür. Uluslararası hukukun tesisi söz konusu olduğunda, bu süreçte birleştirici bağ olarak ne din, ne gelenek ne de ortak kültür Habermas’ın teorisinde işlev görmeyecektir. Dolayısıyla Habermas’ın uluslararası hukuk için de, demokratik yapıda dinler ve kültürler üstü bir hukuksal sistemi önereceği tahmin edilebilir. Habermas, Kantçı cumhuriyetçilik zemininden hareket etmesinin de etkisiyle, salt liberal devletin, vatandaşlarının geçici uzlaşmanın ötesinde politik entegrasyona ihtiyacı olduğunu söyleyerek, Rawls’un ‘değişken konsensus’ fikrine gönderme yapar ve ‘örtüşen görüşbirliği’nin tek başına yeterli olmayacağını düşünür. Politik entegrasyon ise, dinsel değerlerle ya da politik durum öncesi geleneklerle sağlanamaz ve politik entegrasyon sorunu, aynı zamanda bir sosyal düzen sorunudur. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, politik entegrasyon sorunu, bu, insanların barışçıl bir şekilde bir arada yaşayabilmelerinin imkanının ve koşullarının ne olduğu sorunudur. Bu bağlamda, toplum sözleşmesi teorisyenlerinden, Hobbes’un mutlak monarşi yönetimine, Locke’un çoğunluk demokrasisi yönetimine ve Rousseau’nun da katılımcı demokrasi yönetimine dayanan ideal yönetim teorileri, aslında tam da sosyal entegrasyon sorununa önerilen bir çözüm olarak değerlendirilebilir. “Bu tür kuramlar dolaylı ya da apaçık sözleşmeli ilişkiler ağına dayanan sosyal düzeni sürdürür” (Finlayson, 2007: 53). Habermas’ın ise, toplum sözleşmesi teorisyenlerinden farklı olarak ve aynı zamanda bir uluslararası hukuk teorisi için de geçerli olacak sosyal düzen sorununa sunacağı öneri, ‘iletişimsel eylem’ olacaktır. ‘İletişimsel eylem’, insanlar dolayısıyla devletler arasında yaşanan çatışmaların sona erdirerek ve potansiyel olarak yaşanabilecek çatışmaların önüne geçerek, insanlar ve devletler arasında dayanışmaya,

uzlaşmaya ve barışa zemin hazırlayabilecektir. ‘İletişimsel eylem’ Habermas’ın *İletişimsel Eylem Kuramı* adlı eserinde bir anlam kuramı olarak temellendirilir. ‘İletişimsel eylem’in devletler arasındaki savaşın bitmesinde nasıl bir işlevi olduğunu daha iyi görebilmek için, çalışmanın konusu uluslararası hukuk olduğu için, ‘iletişimsel eylem’i politika kapsamında ele almamız gerekir.

### **2.3 İLETİŞİMSEL EYLEME DAYALI BİR ULUSLARARASI HUKUK**

Modernleşme sürecinin bir uzantısı olarak özne, her alanda rasyonelliğin taşıyıcısı konumuna yükselmiştir. Bağımsız ve özerk olarak hareket eden özne, bir tikeldir ve üzerinde yaşadığımız dünya da tikellerden oluşmaktadır. Bu bağlamda modern toplum, birleştirici her türlü merkezi birlik ilkesini kaybetmiştir. “Genel ve özel olanın, geleneklerinin benimsenmesinde ve kuralların buna uygun olarak uygulanmasında da yerleşen diyalektiği, öznelerarasılığın<sup>13</sup> kopmuşluğunu da gösterir” (Habermas, 1998: 310). Dolayısıyla modern toplumun en büyük sorunu, tüm bu tikeller arasındaki çatışmanın nasıl önleneceği ve Habermas için daha da ötesinde, bireyler arasında sosyal entegrasyon sağlanarak uzlaşmanın ve dayanışmanın nasıl kurulacağıdır. Onun, tıpkı Kant ve son bölümde inceleneceği üzere John Rawls gibi, tikelleri birleştirerek aralarında dayanışma kuracak evrensel ilkeler arayışında olduğu söylenebilir. Peki bu noktada evrensel olan ile tikel olan nasıl birleştirilmelidir? “İletişimle, daha da somut olarak karşımızdakinde en özgün olanı ve ahlaksal bir değer ya da evrenselci bir toplumsal norma bağlı olanı kabul etmemizi sağlayan tartışma ve gerekçelendirmeye” birleştirilmelidir (Touraine, 2014: 424). Habermas’ın iletişim aracılığıyla tikel olanların evrenselliğe bağlanabileceğini düşünmesinin sebebi ise, evrensel olanın, bir kültürün tikelliğiyle beslenen tikel deneyimler arasındaki iletişimde ortaya çıkabileceğine inanmasıdır. Tikellikten evrenselliğe geçiş aynı zamanda, öznelerarası iletişimi sağlayarak birlikte varoluşu kurma anlamına gelir. Dolayısıyla tekrar etmek gerekirse Habermas’ın sosyal düzen ve entegrasyon sorununa sunduğu çözüm iletişimsel eylemdir.

<sup>13</sup> Öznelerarasılık terimi genel olarak, toplumsal ilişkilerin karşılıklı olarak kurulabilmesi ve anlaşmaya varılması anlamına gelmektedir. Özneler arasında her zaman mutlak bir sonuca ulaşılamasa da, öznelerin iletişim yoluyla birbirini anlama, tanıma ve uzlaşması durumudur.

Habermas'a göre, iletişimsel eylem modeli; "dili, daraltılmamış bir anlaşma modeli olarak varsayar" (Habermas, 2001: 122). Bir diyalogda, konuşan ve dinleyen eş zamanlı olarak nesnel, sosyal ve öznel dünyada bir ilişki kurarlar. İletişimsel eylem aynı zamanda yorumlamacı bir dil tasarımına işaret eder. Bu anlamda dile ve iletişime, çatışmaların giderilmesi, görüşbirliğinin sağlanması yolunda pragmatik bir işlev yükler. Burada dilsel anlaşma, "yalnızca eylemleri koordine etme mekanizmasıdır ve katılanların eylem planlarını ve amaçsal etkinliklerini etkileşime sokar" (Habermas, 2001: 123). Buna göre özneler arasında anlaşma, ancak koordine edici bir mekanizma olarak tarafların karşılıklı olarak öne sürdükleri geçerlilik iddialarının özneler arasında kabul edilmeleriyle olanaklı olur. "İletişimsel eylem kavramı, tarafların bir dünyayla ilişki kurarak karşılıklı kabul edilebilir ya da tartışılabilir geçerlilik iddialarında bulunduğu anlaşma süreçleri içinde dili, araç olarak öngerektirir" (Habermas, 2001: 127). Habermas, iletişimsel eylemin anlaşmaya yönelik bir eylem olduğu için, iletişimsel eylemin, "her zaman, yaklaşım biçimi rasyonel olan bir yorumlama gerektir" diğini söyler (Habermas, 2001: 134). Çünkü iletişimsel eylem, herhangi bir müzakere nesnesinin, özneler arasında geçerli olarak yargılanması sonucunda, öznelerin kendi aralarında olumlu olarak uzlaşabilmelerine, anlaşabilmelerine ve sonuç olarak görüşbirliğine ulaşabilmelerine bağlıdır. Dolayısıyla iletişimsel eylem modeline göre, özneler arasındaki bir etkileşim öznelerin aralarında görüş birliğine vardıkları ölçüde başarıya ulaşır.

Habermas'a göre insan eylemleri, öncelikle konuşma ya da dil kullanımıyla yönlendirilir. İnsanlar eylemlerini yönlendirme sürecinde dili her kullandıklarında eylemlerini ya da sözlerini haklı çıkarmak için, iyi gerekçeler temelinde bir takım sorumluluğa girerler. Habermas bu sorumlulukları 'geçerlilik savları' olarak tanımlar. Bu bakımdan geçerlilik savları, bir insanın sözlerini diğer insanlara karşı haklı çıkarmak için üstlendiği sorumluluktur. "İletişimsel eylem bağlamlarında ancak bir iletişim topluluğunun üyesi olarak eylemini özneler arasında kabul edilmiş geçerlilik iddialarına yönlendirebilenler, sorumluluk sahibi kişiler olarak kabul edilir" (Habermas, 2001: 39). Geçerlilik savları hem ahlaki bir konuma sahiptir hem de evrenseldir. İyi gerekçelerle bağlantılı oldukları için, akılsal zeminleri de vardır. "Modern toplumlar, herhangi bir durumda herhangi bir eylemden eylemlerini haklı çıkarmasını isteyebilecek ve bu

biçimde davranmayı ön yükümlülük olarak kabul edecek biçimde tesis edilir” (Finlayson, 2007: 54). Geçerlilik savları aslında Habermas’ın ‘doğru’dan ne anladığını da ortaya koyar. Buna göre doğruluk dil kullanımında öne sürülen önerimsel iddiaların bir niteliğidir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, önermelerin içeriğinde verdiğimiz bilgilerin geçerlilik iddiasıdır. Bu bakımdan doğruluğun, söylediğimiz şeyin geçerli olduğu iddiasından yola çıkarak bir uzlaşma ya da anlaşma olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla doğruluk, rasyonel bir uzlaşımın öncülüdür. Habermas’ın bu yöntemi, eylemde bulunan öznelerin arasındaki çatışmanın giderilmesine ve olası çatışmaları önlemeye rehberlik edecektir.

Dil kullanımının herhangi bir anı, konuşanı, dinleyeni ve daha genel olarak dünyayı kapsar. Habermas’ın *İletişimsel Eylem Kuramı* adlı eserinde geniş yer verdiği, konuşan ve dinleyen arasında kurulan bu anlam teorisi, Habermas tarafından konuşmanın pragmatik işlevini ortaya koymak için geliştirilmiştir ve çalışmanın içeriği itibarıyla bu teori, dil teorisi ile iletişimsel toplum teorisinin nasıl birleştiği açısından devletlerarası ilişkilerde iletişimin pragmatik işlevini ortaya çıkarmak amacıyla kısaca işlenecektir. “Birbiriyle konuşmak iki anlama da gelir: Birbirini anlamak ve verili durumda birbirini anlaşılır kılabilmek” (Habermas, 1998: 286). Buna göre, konuşanları ortak bir anlaşma noktasında buluşturmak ve konuşanlar arası başka bir ifadeyle öznelerarası uzlaşımı kurmak, bu teorinin temel işlevidir. Bu noktada konuşma dolayısıyla iletişim ve diyalog kurma, özneler arasında olduğu gibi, devletler arasında da pragmatik bir işlev görebilir mi? Bu soruyu şu şekilde de sorabiliriz: İletişim ve diyalog modeli, kültürler arası alışverişe uygun mudur ve bu bakımdan devletler arasında yaşanan çatışmaları çözmekte işe yarar mı? Bu noktada bizzat Habermas’ın sorusunu aktarmakta fayda vardır:

*“Günlük konuşmalara nüfuz etmiş ve Humboldt’tan bu yana metinlerin yorumlanması pratiğinden metodolojik olarak geliştirilmiş olan yorumbilgisel anlama modeli niçin kendi kültürümüzün, kendi yaşam biçimlerimizin ve geleneğimizin sınırları ötesinde birdenbire iflas etsin ki?” (Habermas, 2007: 21).*

Habermas insanlar arasında yaşanan anlaşmazlıkların temelinde kültürel, dini ve etnik farklılıkları görür. Günlük yaşamımıza nüfuz etmiş olan kültürümüz ve inancımız,

kendi yaşam biçimimizin ve geleneğimizin dışına çıktığında, bir anlam sorunu yaşayabilir ve tikanabilir. Böyle bir sorun yaşandığında Habermas'ın sunacağı çözüm, tahmin edileceği üzere asimilasyon ya da dönüştürme olmayacaktır. Habermas, bir kültürün kendi akılsal zemininde diğerini asimile etmesi ya da yine akılsal zeminde diğerini dönüştürmesini doğru bulmaz, bunun aksine diyalogları gerçekleştirebilmek için öznelerin karşılıklı olarak kültürleri anlaması gerektiğini düşünür. “Biz sadece bütün dünyayı açımlayan bir dilin neleri dikte ettiğini anlayabilmeliyiz” diyen Habermas, bunun meşakatli bir süreç olduğunun farkındadır (Habermas, 2007: 22). Bu sebepten dolayı Habermas, bu süreci “tarafalara başlangıçtaki varsayımlarının tek taraflı doğasını ve sınırlarını fark ettirdiği için yorumbilgisel bir çaba gerektiren can sıkıcı bir durum” olarak açıklar (Habermas, 2007: 23). Bir diyalog içerisinde taraflar, konuşan ve duyan rollerini bir ön kabul olarak almışlardır. Buna göre taraflar kültürel, dini ve etnik farklılıklar ve daha da ötesinde bir başkası olmak sebebiyle, birbirini anlamada zorluk çekerler. Fakat karşı tarafı anlama zorluğunu aşmak isteyen taraflar, “adım adım ilerleyerek orijinal perspektiflerini genişletebilir ve diğerinkiyle örtüşmesini sağlayabilir” (Habermas, 2007: 22). Kültürler dolayısıyla devletler arasında yaşanan birbirini anlama zorluğuna dayalı çatışmalar, eğer çözüme kavuşturulmak isteniyorsa, Habermas'ın teorisinde birbirini anlamak için bu zorlu yola girmelidir. Her yorumun temelde bir tercüme olduğunu düşünürsek, bir yorumun konuşan ve duyan rollerini üstlenen öznelerin yorumbilgisel ön kavrayışları arasındaki mesafeyi kapatabilmesine olanak verdiği sonucuna da ulaşabiliriz. “Yorumbilgisel anlama, iletişimsel eyleme bağlı bir görüş birliği biçimini olanaklılaştırır” (Habermas, 1998: 310). Zira Habermas, bunu zorunlu bir gereklilik olarak düşünür. Bu bakımdan diyalog esnasında, her iki taraf da perspektiflerini değiştirme suretiyle, bir taraf perspektifini genişletirken diğerinin perspektifiyle örtüşmesini sağlaması gerekir. Habermas'ın sözleriyle ifade edecek olursak:

*“Bu karşılıklı perspektif değiştirme dinamiği içinde, iki tarafın da etnik-merkezci olmayan ya da dönüştürme öngörmeyen, aksine özneler arasında paylaşılan bir yoruma ulaşmasının mümkün olduğu ortak bir anlamlandırma anlayışı tesis edilir” (Habermas, 2007: 22).*

Bu görüş aynı zamanda, her bir tarafın kendi bakış açısının mutlak değil, sadece diğerlerinden biri olduğunu anlamasına ve bunu kabul etmesine de yardımcı olur. Fakat kendi perspektifinin mutlak olduğuna inanan taraf, aynı zamanda güce de sahipse, bu durumda yorumların güçlü olan tarafından zorla kabul ettirilmesi kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla buradan çıkacak olan sonuç, Habermas'ın deyişiyle; “iletişim her zaman iki anlamlıdır; yani aynı zamanda gizli şiddetin de ifadesidir” (Habermas, 2007: 23). Ona göre, açık bir şiddetin olmaması faydalı olabilir, fakat özneler arasında anlaşma ve uzlaşma kurmak için yeterli değildir. Bu bakımdan Habermas, tek başına liberalizmin anlaşmalarıyla, hoşgörüsüyle yetinilmemesi gerektiğini ima eder. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, demokrasi salt anlaşmaya indirgenemez, uzlaşma olmadan barış olmaz. İşte bu yüzden ki Habermas, “şiddeti, yeni bir biçimde yeniden üretmeden durdurabilmek için gerekli gücü sadece uzlaşmayı amaçlayarak ve bu amaca yönelerek elde edebiliriz” der (Habermas, 2007: 23).

Özneler arasında, şiddet içermeksizin bir iletişim kurulabilmesinin, bir takım koşulları olması gerektiği açıktır. Çünkü Habermas'a göre, gündelik dilin kullanımı müzakerenin anlaşma ve uzlaşma ile sonuçlanmasına uygun değildir. Çünkü “gündelik diller eksiktirler ve açıklık güvencesi vermezler” (Habermas, 1998: 292). Dolayısıyla gündelik dil, öznelerarası anlaşma ve uzlaşmayı kesintiye uğratır. “Yorumbilgisel anlama kopma noktalarına yerleşir; öznelerarasılığın kesintiliğini telafi eder” (Habermas, 1998: 292). Gündelik dilin, öznelerarası anlaşma ve uzlaşmada neden işlevsel olamayacağını Habermas'ın sözleriyle ifade edecek olursak:

*“Ama dillerin çoğulluğu içinde aklın birliğini, genel bir dilbilim programının gerektirdiği gibi, gündelik dil gramerlerinin bir üstkuramı yoluyla sağlamaz; gündelik dillerin araçsallaştırılmasına güvenmez ve onların boyutundan dışarı çıkmaz, tersine, dil praksisinde var olan, kendini aşma eğiliminden yararlanır”* (Habermas, 1998: 285).

Buna göre, uzlaşımı hedefleyen bir iletişim müzakare etmek durumundadır. Müzakerenin başarılı bir şekilde uzlaşma ulaşması ise, öncelikli olarak tarafların her birinin diğerini bir birey, özne olarak ‘tanıma’sı gerekliliğidir. Burada sözü edilen tanıma durumu, ötekinin varlığını tüm farklılıklarına rağmen tanıma, kabul etme

anlamındadır. Habermas “ötekini dinlemeden ve kabul etmeden, bir tercihin öznel ifadesinde evrensel değeri olan bir şeyi araştırmadan demokrasinin olmayacağını” söylemeye çalışır (Touraine, 2014: 425). Bu karşılıklı tanınma sürecinin, normatif bir unsur olarak müzakere edecek özneler için ‘eşitlik’ gerekir. Son olarak da, argümanların tüm bireyler için geçerli olabilmesi, ‘evrensellik’ ile mümkün olabilir. Habermas’a göre ancak bu şekilde bir müzakereyle, normatif sorunların çözümü sağlanabilir. “Bir iletişim, katılan konuşma taraflarının hakim oldukları kurallara göre gerçekleşir; ama bu kurallar sadece uzlaşmayı olanaklılaştırmakla kalmazlar, aksayan anlaşma durumlarını bertaraf etme olanağını da içerirler” (Habermas, 1998: 286). Habermas’ın tanıma, eşitlik ve evrensellik ilkelerine dayalı bu müzakere etme koşulları, bir bakımdan rasyonel ve kamusal müzakere anlamına da gelmektedir. Bu yüzden Habermas “sürekli, ötekini dinlemeden ve kabul etmeden, bir tercihin öznel ifadesinde evrensel değeri olan bir şeyi araştırmadan demokrasinin olamayacağını söyler” (Touraine, 2014: 425). Bu bağlamda, Habermas’ın iletişimsel eylem teorisinin rasyonelliğe dayandığı söylenebilir. Çünkü Habermas’a göre “ [...] rasyonelliğin bilgiye sahip olmaktan çok, konuşma ve eyleme yetisi olan öznelerin bilgiyi nasıl edindiğiyle ve kullandığıyla ilgisi vardır” (Habermas, 2001: 32). Dolayısıyla buradan Habermas’ın, bilginin temellendirilmesinden ziyade bilginin kullanılma biçimiyle ilgilendiğini söylemek yanlış olmaz. Buna göre;

*“İletişimsel rasyonellik, bir iletişim topluluğu içinde eylemlerin teklifsiz bir biçimde koordine edilmesinin ve eylem çatışmalarının (bu çatışmalar daha dar anlamda bilişsel uyumsuzluklara dayandığı sürece) görüş birliğine yönelik bir biçimde ortaya konulmasının olanağını artırır” (Habermas, 2001: 39).*

Sözü edilen görüş birliği, “eleştirilebilir geçerlilik iddialarının özneler arasında kabul edilmesine dayanır” (Habermas, 2001: 41). Buna göre normlarla düzenlenen eylemler, bir görüşbirliğine ulaşmaya ve bunu korumaya yönelik iletişimsel bir eylem için yapılan koşulları kapsarlar. İletişimsel eylemin rasyonelliği, amaçlanan anlaşma ve uzlaşmanın sonunda geçerli nedenlere bağlı olmasında açığa çıkar. İletişimsel eylem pratiğine dahil olan bireylerin rasyonelliği ise, “anlatımlarını uygun koşullarda temellendirebiliyor olup olmamalarına bağlıdır” (Habermas, 2001: 41). Rasyonel anlatımlar, her zaman eleştiriye açıktırlar ve bu yönüyle rasyonel iletişim, diyalog ve



müzakerede düzeltici ve iyileştirici işleve sahiptirler. Dolayısıyla her türlü farklılığa dayalı bilişsel hakikatlerin çatışmaları durumunda, ya da görüşbirliği sağlanamaması durumunda, görüş ayrılığının şiddet aracılığıyla sonlandırılmaması gerekir. Rasyonellik, iletişimsel günlük yaşama içkindir. Bu yüzden iletişimin şiddet, asimilasyon ya da dönüştürme dışında barışçıl araçlarla sürdürülmesi ve bunun sonucunda da bireyler arasında görüşbirliği sağlanarak uzlaşımın ve anlaşmanın sağlanması olanaklıdır.

Aslında Habermas'ın önerisini şu şekilde de yorumlayabiliriz: Farklılıklar nedeniyle ortaya çıkan çatışmaların yanı sıra, bir toplum içerisinde aynı kültüre, dile ve inanişaya sahip olan bireyler arasında bile çatışma yaşanabilir. Çünkü her bireyin sahip olduğu bilişsel alt yapı, dolayısıyla da hakikat algıları farklıdır. Bu bakımdan tüm bireylerin herhangi bir durumda ya da olayda aynı fikirde olması beklenemez. Bu durumda güçlü olanın ya da çoğunluğun hakikatinin doğru olduğu inanişası yanlıştır. Bireylerin yapması gereken, rasyonel ve kamusal bir müzakereyle, uzlaşımı ve anlaşmayı hedefleyerek sosyal entegrasyonu sağlamak olmalıdır. Zaten bu anlamda modernite sadece ayırdedicilik değil, aynı zamanda mantıksal çıkarıma dayalı bir birlik kurma imkanı da sağlar. Bu sebepten dolayıdır ki Habermas, modernitenin insanları hayal kırıklığına uğrattığı görüşüne karşın, moderniteyi 'tamamlanmamış proje' olarak nitelendirir ve tam da birleştirici bağı rasyonel iletişim olarak içerisinde barındırmasından dolayı modernite projesinin tamamlanması gerektiğini düşünür. Habermas'ın sözleriyle ifade edecek olursak; "Modernliği ve onun kaybedilmiş projesini gözden çıkarmak yerine, bu modernliği reddetmeye çalışan abartılı programların hatalarından ders çıkarmamız gerektiğine inanıyorum" (Habermas, 1996: 51).

"Habermas, konuşmanın ilk işlevinin, bireysel eyleyenlerin çoğunluğunun eylemlerini koordine etmek ve düzenli ve özgür münakaşaya davranışı içerisinde etkileşimlerin daha iyi anlaşılabilmesi görünmeyen yollar sağlamak olduğunu savunur" (Finlayson, 2007: 64). Dolayısıyla dil ve iletişim, özneler arasında anlaşma ve uzlaşma kurulmasında işlevsel bir yapıya sahiptir. Buradaki öznenin devlet olduğunu düşünerek bir benzeşim kuracak olursak, dilin devletlerarası ilişkilerdeki işlevi, devletler arasında iletişimi rasyonel temelde tesis ederek çatışmaları önlemesinde ortaya çıkacaktır. Dilin

dolayısıyla iletişimin buradaki işlevi, rasyonel bir uluslararası hukuk tesis edilebilmesinde yatar. Uluslararası hukukun tesis edilebilmesinde, devletlerin vatandaşları tarafından seçilen temsilcilerinin dahil olacağı bir müzakerede, Habermas'ın 'ideal konuşma durumu' için sunduğu ön koşullar vardır. Buna göre konuşmanın ideal durumu, reel bir varlığa işaret etmez, fakat müzakerelerde karşılıklı olarak bir ön kabul şeklinde ortaya çıkar. Özneler yani devletler arasında, bu tarz bir ideal kategori yaratmadan müzakere ve anlaşma mümkün olmaz. Eğer taraflar şiddet aracılığıyla değil, müzakereyle anlaşmaya varmak istiyorlarsa en baştan ön kabulü benimsemek durumundadırlar.

Habermas'a göre ideal konuşma durumu, dilin doğasında zaten vardır. Dili kullanan her birey bu yolla doğruluk iddiasının şartını da sağlayarak rasyonel iletişime girebilir. "Tekil bir konuşma, bireylerin bir diğeriyle özgür, açık ve eşit bir iletişimde yaşayabileceği bir toplumsal hayat biçiminin olasılığına dayanır" (Giddens, 1991: 139)<sup>14</sup>. İdeal konuşma durumu aracılığıyla, aynı zamanda uluslararası hukukun mevcut biçimlerinde yetersiz olduğu noktalara dair eleştirel bir ölçüt elde edebiliriz. Son olarak Habermas'ın rasyonel müzakere yolunda, ideal konuşma durumu için belirlediği ön koşulları onun sözleriyle aktardıktan sonra, onun müzakereci politika düşüncesine geçebiliriz. Buna göre Habermas ideal konuşma durumunun yaratılabilmesi için, dört ön koşul ortaya koyar. Bunlar;

*"En önemli dört önkoşul şunlardır: (a) Kamusalılık ve kapsayıcılık: Tartışmalı bir geçerlilik iddiası açısından önemli katkıda bulunabilecek hiç kimse, dışarıda tutulamaz; (b) iletişim hakkında eşitlik: Herkese bir konuda kendini ifade etmesi için eşit şans verilmelidir; (c) yanıtma ve yanıtamanın dışlanması: Katılımcılar söyledikleri şeyin arkasında durmalıdır; ve (d) zor kullanmama: İletişimde, daha iyi tezlerin gündeme gelmesini ve tartışmanın sonucunu belirlemesini engelleyen sınırlamalar olmamalıdır" (Habermas, 2009: 52).*

---

<sup>14</sup> Anthony Giddens, "Jürgen Habermas", içinde: Quentin Skinner (Edit.), 1991: 129-146.

## 2.4 ALTERNATİF BİR DEMOKRASİ MODELİ: 'MÜZAKERECİ'<sup>15</sup> POLİTİKA'

Uluslararası ya da devletlerarası hukukun öznelere tek tek devletlerdir. Habermas'ın da ifade ettiği gibi, ulusların bir devlet olarak yapılanması sırasında kamusalılıkları ve kamuoyu oluşumu, uluslararası ilişkilerde önemli olacaktır. Tek tek devletlerin anayasalarının nasıl yapılanması gerektiği hakkında Kant'ın kesin bir ifade ile cumhuriyetçiliği savunduğunu aktarmıştık. Kant'ın cumhuriyetçiliği bir ilke olarak devletlerin anayasasına oturtmasının sebebi ise şudur; Savaş söz konusu olduğunda, cumhuriyetçiliğin halkın rızasını almadan devletin savaşa dahil olamayacağı ilkesi, vatandaşların savaş olup olmamasına bizzat kendilerinin karar verebilmesi anlamına gelir ve bu da cumhuriyetçiliğin bilinçli bir kamuoyu oluşum süreci olarak, insanları sürekli barışa götürecek tek anayasa tipi olduğunu kanıtlar. Dolayısıyla Kant'a göre, cumhuriyetçi anayasa bir devletin ve devletlerüstü birleşme olan uluslararası hukukun bütün yasalarına temel olmalıdır ve ancak halkın rızasıyla barışa gidilebilir.

Habermas ise, liberalizmi ve cumhuriyetçiliği karşılaştırarak eksikliklerini belirler ve 'müzakereci politika' olarak adlandırdığı yeni bir demokrasi şeklini önerir. Liberalizmin ve cumhuriyetçiliğin temelde ayrıldıkları noktanın, "demokratik sürecin işleyişindeki farklı anlayışta" olduğunu söyleyen Habermas, liberal yaklaşımın toplumun çıkarlarına göre programlandığını ve devletin burada kamu yönetimi mekanizması toplumun ise pazar ekonomisine göre yapılandırılmış ilişkiler sistemi olarak özel kişilere ve onların toplum içi çalışmalarına sunulduğunu ifade eder (Habermas, 2012b: 151). Politika toplumsal özel çıkarların kolektif hedefler için siyasi egemenlik konusunda, uzman bir devlet mekanizması karşısında bir arada tutulması ve kabul ettirilmesidir. Cumhuriyetçi yaklaşımda ise, politikanın toplumsallaşma sürecine temel oluşturma işlevi olduğunu söyler. Bu anlayışa göre politika, "töresel bir yaşam bağlamının yansıması"dır (Habermas, 2012b: 152). Politika, doğal dayanışmacı toplum üyelerinin birbirlerine bağlılıklarını benimseyecekleri ve devlet vatandaşı olarak, var olan karşılıklı kabullenme ilişkilerini iradeli ve bilinçli biçimde özgür ve eşit hak

<sup>15</sup>Habermas'ın 'Müzakereci Politika' olarak adlandırdığı bu alternatif demokrasi biçiminin İngilizcede karşılığı 'deliberative politics' ve almancada karşılığı ise, 'deliberative Politik'tir. Birçok Türkçe kaynakta 'Tartışmacı Politika' olarak çevrilmesine karşın, Habermas'ın ifadesinin tam karşılığına denk düşmediği için çalışmada 'tartışma' yerine 'müzakere' ifadesi kullanılmıştır.

sahipleri ortaklığına götürecekleri ve geliştirecekleri ortamı oluşturur. Böylece pazar yerinden yönetilir ve devlet hiyerarşik bir güç olarak yapılır. Bu bakımdan toplumsal entegrasyon sorununda, idari güç ve özel çıkarların yanı sıra “ ‘dayanışma’ sosyal entegrasyonun bir kaynağı olarak yer almaktadır” (Habermas, 2012b: 152).

Liberalizmde hakim olan serbest pazar ekonomisi, bireylerin sadece kendi çıkarları için eylemde bulunmasına neden olur. Bunun sonucunda ise politikanın görevi, bireylerin ekonomik çıkarlarını elde etmek için devlete karşı yürütülen bir etkinliğe indirgenmiş olur. Devlet, burada sadece arabuluculuk fonksiyonuna sahiptir. Bireylerin politikaya katılımı, bireysel çıkarlarını güvence altına almak adına oy vermekle sağlanır. Cumhuriyetçilikte ise, bireyler politik yapıya, eşit ve aktif bir şekilde katılırlar. Cumhuriyetçiliğin politik yapısının, Habermas’ın da önemine dikkat çekeceği üzere en cazip tarafı, eşit bireylerin iletişimsel uzlaşmasına dayanmasıdır. Devletin buradaki görevi, bireylerin politikaya katılımını sağlayan bu aktif statü haklarının korunmasını sağlamaktır. Bireylerin politikaya iletişim yoluyla katılması düşünce ve irade oluşturma sürecine gönderme yapar ve sözü edilen hakların korunması demek aynı zamanda düşünce ve irade oluşturma sürecinin güvene alınması anlamına gelir.

Habermas, liberalizm ve cumhuriyetçiliği, devlet vatandaşlığı, hukuk ve politik sürecin doğası bakımından ele alır. İlk olarak devlet vatandaşlığı statüsü bağlamında değerlendirecek olursak, Habermas, liberalizmde vatandaşların statüsü, “devlete ve diğer vatandaşlara karşı sahip olunan özel haklar ölçülerine göre belirlenir” der (Habermas, 2012b: 152). Bu öznel haklar, dış baskılardan korunarak devletin müdahalesi dışında kaldığı için negatif haklardır. Liberal modelde politik haklar, devlet vatandaşlarının oy kullanma yoluyla özel çıkarlarını gerçekleştirebilmeleri için birer araçtır. Cumhuriyetçilikte ise, devlet vatandaşlığı hakkı, pozitif haklar bağlamında, başka bir ifadeyle liberalizmdeki gibi dış güçlerden korunma maksadıyla değil, politikaya ortak katılım için güvence vermektir. Özgür ve eşit olan vatandaşlar bu modelde, politik katılım sürecine dair sorumluluk hissederler. Ayrıca burada politik sürecin kaynağı, devlet vatandaşlarının özgürce ifade hakları ve politik sürece katılımlarıdır. Devletin varlığı, liberalizmde öznel hakların korunması için işlevselken, cumhuriyetçilikte herkesin ortak çıkarına olan hakların korunmasına tekabül eder. Aynı

zamanda liberal devlet vatandaşları, devletin bir hükümet aracılığıyla toplum çıkarlarıyla uyumlu olarak işleyip işlemediğini kontrol edebilme statüsüne sahiptir. Cumhuriyetçi modelde ise, devlet vatandaşları liberal modelde olduğu gibi, sadece devleti yöneten hükümeti kontrol edebilme statüsüne değil, aynı zamanda bireylerin politik sürece aktif katılımı yoluyla yasa yapma ve yürütme statüsüne de sahiptirler.

*“Liberal yaklaşımda hukuk düzeninin anlamı, bireysel olaylarda, hangi bireylerin hangi haklara sahip olacağını belirlemeye izin verirken, bu öznel haklar cumhuriyetçi yaklaşımda, eşit haklı, özerk ve saygıya dayalı toplu yaşamın hem dokunulmazlığını sağlayan hem de güvence altına nesnel hukuk düzenine göre belirlenmektedir” (Habermas, 2012b: 154).*

Bu bakımdan liberalizmde öznel haklar geçerliyken, cumhuriyetçilikte nesnel hakların geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Habermas, liberal ve cumhuriyetçi modelde, devlet vatandaşlığı rollerinin ve hukukun farklı tanımlanmasının sebebinin, politik sürecin doğasının farklı tanımlanması olduğunu düşünür. Buna göre liberal modelde, politik sürecin doğası algısı şu şekilde işler: Kamuda ve parlamentoda ekonominin gidişatını elinde bulunduran pazar katılımcıları aktif rol oynarlar. Çünkü bu kolektif aktörler politikada yer almak ve bunu devlet vatandaşlarının oylamaları sonucunda meşrulaştırarak kazanmak isterler. Cumhuriyetçi modelde ise, kamuda ve parlamentoda kamuoyu ve irade oluşumunu, “anlaşma yönelimli kamusal bir iletişimin kendine özgü yapıları belirler” (Habermas, 2012b: 156). Bir başka şekilde ifade edecek olursak, müzakere etme ve iletişim kurma politikada farklı görüşlerin tartışılmasına olanak vererek, iktidarın gücü ele geçirmesini hem meşrulaştırır hem de siyasi gücün uygulanış biçimine bağlayıcılık kazandırır. Zaten Habermas’ın cumhuriyetçi modelden, ‘müzakereci demokrasi’ modeline aktaracağı nokta, iletişimde ve müzakereye belirir.

*“Cumhuriyetçi modelin en büyük avantajı, bana göre, iletişim yoluyla bütünleşmiş vatandaşlarla, radikal-demokratik anlamda toplumun kendi kendine örgütlenmesi konusunda ısrarlı olması ve kolektif hedefleri, yalnızca farklı çıkarlar arasında tek bir anlaşmaya dayandırmamasıdır. Dezavantajı ise, fazla idealistçe olması ve demokratik süreci, cemaatçi devlet vatandaşlarının erdemlerine bağımlı kılmasıdır” (Habermas, 2012b: 157).*

Buna göre demokratik kamuoyu ve irade oluşumu süreci içerisinde, liberal yaklaşım için salt çıkar anlaşmaları, cumhuriyetçide ise karşılıklı etik anlaşma söz konusudur. Habermas'ın ortaya attığı müzakereci demokrasi teorisi ise, “bu her iki yaklaşımın öğelerini içine alarak, danışma ve karar verme usulünü idealleştiren bir kavram altında toplar” (Habermas, 2012b: 158). Dolayısıyla müzakereci politika hem karşılıklı etik anlaşmayla hem de çıkarların dengelenmesi için iletişimsel anlaşma yollarına çeşitlilik verilmesiyle olanaklı olur. Habermas'a göre müzakereci politika, en temelde iletişim koşullarına dayandığı için, siyasi süreç ancak bu koşullarda mantıksal ve adil sonuçlar üretebilir. Bu üçüncü demokrasi biçimi, cumhuriyetçiliğin kamuoyu ve irade oluşumunu odak noktası yapar ve liberalizmin hukuk devleti anayasasını öne çıkararak onları farklı biçimde birleştirir. Dolayısıyla müzakereci politikanın hayata geçmesi, söz konusu kamuoyu ve irade oluşumunun kurumsallaşmasına bağlıdır. Kamuoyu ve irade oluşumunun kurumsallaşması ise, ancak iletişim araçlarının kurumsallaşması ile mümkün olur. Habermas'ın sözleriyle ifade edecek olursak; “tartışım kuramına göre, tartışımcı bir siyasetin hayata geçirilmesi, medeni haklarını kolektif olarak kullanabilen bir topluluğa değil, söz konusu işleyişlerin kurumsallaştırılmasına bağlıdır” (Habermas, 2012b: 160).

Bu noktada Kant'a dönecek olursak, hukuk felsefesinin ve onun üzerinde temellenen politika felsefesinde, “Kant'ın akıl yürütmesi, doğal amaçlara, insanın ereklerine ve çıkarlarına ve de tözsel/etik düşüncelere başvuran bütün yolları engeller” (Kersting, 2010: 59)<sup>16</sup>. Dolayısıyla hukuk sistemi, aklın evrensellik, biçimsellik ve zorunluluk ilkeleri eşliğinde adaleti tesis etmek için yeterli olacaktır. Özneler arasında dolayısıyla devletler arasında yaşanan çatışmaların giderilmesi için Kant, çalışmanın önceki bölümünde incelendiği üzere aklın mahkemesi metaforunu öne çıkarır. Buna göre Kant, herhangi bir anlaşmazlık durumunda, tarafların tıpkı bir mahkeme gibi aleni bir şekilde, görüşlerini dile getirebilmesini ve tarafların bu görüşleri etik olarak müzakere etmesini ve tarafların birbirlerini ikna etmesini öngörür.

---

<sup>16</sup> Wolfgang Kersting, “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi”, içinde: Çörekçioğlu, 2010: 57-81.

Habermas'ın müzakereci politika modeli, bir iletişim ya da uzlaşma etiği olarak, iletişimsel eylem kuramı ya da diyalog modeli bağlamında, Kant'ın aklın mahkemesi metaforunun izlerini taşır. Aslında Habermas, liberalizm ile cumhuriyetçiliğin farklı yönlerini alarak kendi ideal demokrasi biçimini oluştururken, liberalizmin eksikliklerinin ve cumhuriyetçiliğin de müzakereci politikaya göre üstünlüğünün olduğunu farkındadır. Bir anlamda Habermas liberalizmden vazgeçmeyerek, liberalizmi içinde bulunduğu aşırı bireyselleşmeden ve bunun sonucunda öznel çıkarların çatışmasından doğan kapitalist bunalımdan kurtarmaya çalışır gibi görünmektedir.

Müzakereci politikanın, devletlerüstü birleşme içerisinde işlevsel olup olamayacağını düşünecek olursak, liberal demokrasinin insan hakları düşüncesine ve cumhuriyetçi modelin de kamusal egemenlik düşüncesine dayanması, aslında bireysel özerklik ve kamusal egemenlik kavramları arasında birini diğerine öncel kılmadan bir bağ kurarak, bireylerin hem dünya vatandaşlığı statüsüyle birlikte insan haklarının güvenceye alınmasına, hem de kamusal egemenlik sayesinde devletler arasında kolektif bir dayanışmanın ön plana çıkmasına olanak tanıyabilir. Habermas, bir yandan liberalizmin insan hakları düşüncesini destekler diğer yandan da liberalizmin bireye aşırı vurgusundan kaçınarak, devletin farklı dünya görüşlerine, kültürlere, dillere ve dinlere hoşgörülü olması gerektiğini düşünür. Cumhuriyetçiliğin ise, politikaya aktif olarak katılabilme olanağını vermesini onaylamasına karşın, devletin bireyler için ideal değer üretmesini ve sunmasını eleştirir. Fakat cumhuriyetçiliğin tüm insanlara özgür olarak fikirlerini ifade etme özgürlüğünü tanıması, bunun kolektifliğin kurulduğu ölçüde gerçekleşmesiyle birlikte, devletler arasında yaşanabilecek her türlü problemin çözümünde iletişimsel eylemi devreye sokarak çözüm bulmaya yönlendirebilecektir. Ayrıca liberalizmin hukuku tüm bireylere eşit mesafeye yürürlüğe koyması, bireylerin iyi anlayışlarına, kültürlere, dillere ve dinlere tarafsız kalabilmesini sağlayarak devletlerüstü birleşmenin herhangi bir ezici güce dayanan tahakküm ile yönetilmemesi imkanını tanır. Dolayısıyla bireylerin burada politikaya katılımı, her türlü toplumsal belirleniminden sıyrılmasıyla fakat aynı zamanda bunun terk edilerek değil, korunmasıyla mümkün olacaktır.

Görüldüğü üzere Habermas'ın müzakereci politika alternatifi, liberalizm ile cumhuriyetçiliğin bireysel özerklik ve kamusal egemenlik kavramlarının birleşmesinden oluşan bir modeldir ve devletlerüstü birleşmede barışın barışçıl araçlarla sağlanması bakımından işlevseldir. Bu bağlamda, liberal ve cumhuriyetçi modeli temele alarak politikanın iletişimsel biçimlerinin ve koşullarının kurumsallaşması müzakereci politikayı ortaya çıkarır. Bu eylem vatandaşlara, iletişim ve müzakere yoluyla politikaya katılma olanağı tanır. Müzakereci politikanın liberal ve cumhuriyetçi modeli temele alırken onlardan farklılaştığı en önemli nokta, demokrasinin devlet ve toplum ilişkisi olarak algılanmaması, aksine bireylerin ahlaki ve politik olarak eşit kabul edilmesidir. Habermas'ın bireysel özerklik ve kamusal egemenliği birleştirmek istemesinin sebebi, bireysel ve kolektif kimliklerin bir arada ve eş değerde yer alarak, insanların onları etkileyen kararlar üzerinde sorgulama, müzakere etme ve karar alma süreçlerine dahil olma olanaklarını sağlamasıdır.

Habermas, liberalizmin ve cumhuriyetçiliğin özgürlük vaatlerinin çatıştığının farkındadır. Çünkü ilki insan haklarını temele alarak bireysel özerkliğin teminatını verirken, diğeri kamusal egemenliği temele alarak kamu özerkliğinin başka bir ifadeyle vatandaşların kendi yasalarını yaptıkları ölçüde özgür olabilecekleri bir kamusalılığın sözünü verir. Habermas'a göre bu çatışma, ancak yasa aracılığıyla önlenabilir ve insan haklarını temele alan demokratik bir dünya toplumuna ulaşılabilir. Bu yasaların ise, akılsal bir zeminde ahlaklılıkla uyum içerisinde olması gerekir. Dolayısıyla devletlerin barış için yasalara uyması, aslında aynı zamanda ahlaki davranış göstermeleri anlamına gelir. Peki bu noktada Habermas'a göre, uluslararası ilişkilerde uluslar üstü ortak bir anayasaya nasıl ulaşılacaktır? Bu anayasanın meşruluğu neye dayanacaktır? Çoğulcu dünya toplumu için ortak bir anayasa işlevsel olacak mıdır ya da uluslararası ilişkilerin demokratikleşmesi için tüm devletleri bağlayıcı bir anayasa gerekli midir? Kant'ın dünya cumhuriyeti ideali devletler arasında yaşanan savaşlar için çözüm olurken insan hakları ne ölçüde korunabilecektir? Tüm bu soruların yanıtlarını Habermas'a ayırdığımız son bölümde vererek, Rawls'un çoğulcu dünya toplumu için hangi meşru zeminde bir birleşme idealize ettiğini incelemeye geçebiliriz.



## 2.5 ÇOĞULCU BİR DÜNYA TOPLUMU İÇİN ULUSLARARASI HUKUKUN ANAYASALAŞTIRILMASI

İçerisinde yaşadığımız çağ ve dünyada ekonomik, politik, toplumsal ve ekolojik sorunların çözümünün, yaşanan iki büyük dünya savaşının sonuçlarının da göstermiş olduğu üzere, artık çatışma, savaş, sömürge ya da hegemonya yoluyla sağlanamayacağı aşikardır. Çünkü ‘dünya toplumu’<sup>17</sup> giderek karmaşıklaşmaktadır. Bugün ulus-devletlerin kendi topraklarının sınırlarını, maddi ve kültürel, dini, dilsel varoluşlarını korumaları artık tek başlarına mümkün değildir. Peki ulus-devletlerin kendi güvenliklerini barışçıl araçlarla korumaları nasıl mümkün olacaktır? Habermas’ın sözleriyle ifade edecek olursak; “Ulusal düzlemde siyaset ve hukuk araçlarıyla bu bütünleşme mekanizmalarına başarıyla katılmış olan bir anayasa, neden uluslar üstü ve uluslar ötesi düzlemde başarısız olsun ki?” (Habermas, 2009: 317). Dolayısıyla Habermas’ın, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyerek, çatışmaları gidermede işlevsel olan hukukun, devletler arasında bireylerin hak ve özgürlüklerini sağlaması amacıyla işlevsel olabileceğini düşünmesinin, Kant ile ortak noktaları olduğunu söyleyebiliriz. Ulus-devletler zaten uzun zamandır bir dünya toplumu içerisinde birbirlerine bağımlı olmak bakımından etkileşime girmişlerdir. O halde ulusal düzlemde politika ve hukuk aracılığıyla insanlar arasında birleşme, entegrasyon sağlanıyorsa, uluslararası düzlemde de sağlanabilir. Ulus-devletlerde bulunan ‘vatandaşlık anayasası’, uzun yüzyıllar boyunca yaşanan insani kısımlar sonucunda, bunların kötü etkilerinin görülmesi ve insan hakları kavramının önem kazanması bağlamında ortaya çıkmıştır. Vatandaşlık anayasası, aynı zamanda ulus-devletten küresel devlete geçişin de yolunu açmıştır. Uluslararası hukukun anayasalaştırılması da vatandaşlık hukukunun örnek alınması sonucunda doğar. Burada devletlerin hukuku olan uluslararası hukuk, bireylerin hukukuna dönüşür. Bu sayede bireyler hem kendi uluslarının vatandaşı, hem de dünya toplumunun vatandaşı olarak, çifte hukuk öznesi statüsüne sahip olurlar. Daha ayrıntılı gösterileceği üzere, Habermas bu düşüncüyü Kant’ın dünya cumhuriyeti idealine karşılık çok düzlemli sistem alternatifi bağlamında temellendirecektir.

<sup>17</sup> Dünya toplumu kavramı, birbirlerinden tamamen farklı olan insanların, tarihsel kötü deneyimler ışığında birbirleriyle iletişime geçerek bir birlik sağlayabilmelerine tekabül etmektedir. Habermas’ın sözleriyle ifade edecek olursak; “ ‘Dünya toplumu’ndan söz etmemin nedeni, bilhassa iletişim sistemlerinin ve pazarların bu küresel bütünleşmeyi sağlamış olmasıdır” (Habermas, 2012b: 88).

Habermas, devletlerin karar verme sürecinde, kendi vatandaşları dışında diğer devlet vatandaşlarını da etkileyecek kararların başarısız olması durumunda, bu başarısızlığın, karar verme sürecine dahil olmayan devletleri dolayısıyla insanları da olumsuz etkilediğini düşünür. “Ulus-devletlerin, kültürel açıdan giderek karşılıklı bağımlılık üzerine kurulu olan bir dünya toplumunun düzenleme, koordinasyon ve şekillendirme gereksinimlerinden kaçınmaları mümkün değildir” (Habermas, 2007: 164). Habermas’a göre bağımsız karar veren ulus-devletler, şimdi birbirlerine olan bağımlılıkları dolayısıyla, işbirliğine zorunlu olarak katılmaktadırlar. Bu arada farkında olunmadan ulus-devlet ve vatandaşlık algıları da değişmektedir. Diğer taraftan ulus-devletlerin birbirleriyle ve devlet statüsü olmayan uluslararası örgütlerle olan zorunlu iletişimi ve işbirliği sonucu, onlardan yeni roller öğrenebilirler. Dolayısıyla bu şekilde zorunlu ilişkiler bilinçleri değiştirerek demokratik yaşamın öğrenme süreçlerini beraberinde getirdiği sonucuna ulaşabiliriz.

Devletin klasik olarak düzenleme işlevi, güvenlik, hukuk ve özgürlüğün güvence altına alınmasıdır. Bu işlevler barışın ve insan haklarının küresel olarak korunması için, uluslar-üstü birleşmeye aktarılabilir. Dünyadaki ekolojik, insani ve ekonomik problemlerin çözümü salt pazarlık üzerinden çözülemez. Bunun ötesinde uluslar arasında dayanışma gerekir. Çünkü devletlerin, uluslar-üstü birliğe dahil olup, ödevlerini yerine getirebilmesi için, devletler üzerinde şiddet uygulamak bir çözüm olamaz.

Habermas klasik uluslararası hukukun öznelerinin eşit bireylerden değil, kolektif aktörlerden meydana geldiğine dikkat çekmek ister. Çünkü Habermas’a göre klasik devletler hukukuyla bireysel hakların dolayısıyla temel insan haklarının korunması tam anlamıyla gerçekleşmez. Bu yüzden Habermas, klasik devletler hukukunu eksik görür ve devletler hukukunun öznelerinin devletlerden bireylere dönüştürülmesi, dolayısıyla devletler hukukundan dünya vatandaşlığı hukukuna geçilmesi gerektiğini düşünür. Bu noktada Habermas’ın sözlerine yer verecek olursak:

*“Klasik uluslararası hukukta eksik olan, hukukun önünde özgür ve eşit vatandaşlardan oluşan bir birlik kuran anayasanın bir örneğemesi değil, birbirleriyle rekabet eden devletlerin ötesinde bulunan ve devletler hukukuna*

*göre kurulmuş bir devletler birliğine kurallarını geçerli kılabilmek için yaptırım gücü ve eylem kapasitesi sağlayan uluslararası bir güçtür” (Habermas, 2007: 124)*

Buna göre devletler hukuku öznelinin oluşturacağı bir birlik, devletler rekabet halinde oldukları için, tarafları bağlayıcı gücünden yoksundur. Taraflar ancak Kant’ın zorunlu olarak ‘barışı isteme’ olarak tasarladığı bir isteme yoluyla kendi egemenliklerinden vazgeçerek politik birliğin üyesi olabileceklerdir. Fakat bu düşünce Habermas’a göre, hem kendi içinde egemen kalan hem de barışı arzulayan devletlerin gönüllü birlikteliğine dayanması bakımından zayıftır ve insan haklarının korunması için yeterli olmaz. Uluslararası hukuk, savaşların sona ermesinin ötesinde, insan haklarının güvence altına alınması gerektiğine inanır. Bu bağlamda Kant’ın savaşın olmadığı tüm zamanlarda barışın hüküm sürdüğü düşüncesini paylaşmadığını söyleyebiliriz. Kant aynı zamanda bireyin özgürlüğünün ötekilerin özgürlükleriyle uyum içinde olduğu ölçüde yasalara uygun olduğunu düşünür. Habermas ise, “yasalar, ancak tartışma ve kamuoyu tarafından karakterize edilen kapsayıcı bir halk temsili süreciyle oluşturulduklarında sadece anlambilimsel değil, aynı zamanda pragmatik olarak da anlaşılabilir halk koşulunu yerine getirebilirler” der (Habermas, 2007). Çünkü bireylerin yetkilerini devrettikleri üst düzey yetkili olan yöneticilerin koyduğu yasalarda, her zaman despotizm tehlikesi vardır. Bu olasılığın hayata geçmesi ancak, tüm tarafların dahil olduğu adil bir kamuoyu ve irade oluşumunu sağlayan cumhuriyetçi süreçle önlenir. Habermas esasında Kant’ın ‘dünya cumhuriyeti’ idesini uluslararası barışı sağlama açısından sağlam olmaması gerekçesiyle eleştirerek, bir ‘dünya cumhuriyeti’ olmadan uluslar üstü birleşmenin nasıl kurulacağını göstermeye çalışır. Bu birleşme ise, ‘çok düzlemlili sistem’dir. ‘Çok düzlemlili sistem’; küresel bir devlet olmaksızın, bir dünya iç politikası üretilmesine olanak tanımaktadır. Bu bağlamdan hareket ederek Habermas’ın, Kant’ın ‘dünya cumhuriyeti’ idesini neden başarısız bulduğunu ve ‘çok düzlemlili sistem’le birlikte dünya vatandaşlığına geçmenin koşullarını incelememiz gerekmektedir.

### 2.5.1 Kant'ın Dünya Cumhuriyeti İdealine Karşı Çok Düzlemli Sistem

Habermas, Kant'ın dünya cumhuriyeti idealinin, Kant'ın da belirttiği üzere, savaşların olmadığı bir yer olduğunu ve küresel olarak büyütülmüş bir anayasal devlet olduğunu düşünür. Aynı zamanda Kant'a göre savaşların olmadığı her durum barış durumudur, fakat Habermas bu şekilde negatif bir belirlemeyle yetinmez. Ona göre savaşların bitmesinin ötesinde dünya devletleri dolayısıyla insanlar arasında dayanışma kurulması gerekir. Habermas'a göre, çatışmaları ve savaş durumunu ortadan kaldırmak için bir hukuk sistemi mutlaka gereklidir. Fakat bu hukuk sistemi tek tek devletlerin birleşerek oluşturduğu bir dünya devleti olmak zorunda değildir. Savaşın olmadığı bütün dünyanın birlik olduğu bir yerde, savaşı tetikleyecek muhalif olmaz ancak evrensel bir monarşi tehlikesi vardır. Bu tehlikeye bizzat Kant'ın kendisi de dikkat çekerek, dünya cumhuriyeti yerine uluslar federasyonunu ikame eder. Habermas için, uluslar federasyonu da hukuk öznelinin devletler olması açısından zayıftır ve insan haklarının korunmasında yeterli değildir. Bu bağlamda Habermas dünya vatandaşlığı durumunun daha iddialı olduğunu düşünür. Çünkü “yurtaş ve insan hakları düzenlemesini ulusal düzlemden uluslararası düzleme taşır” (Habermas, 2007: 116). Bu düşüncenin temelinde, devletlere dair olan uluslararası hukukun, bireylerin hukuku olan bir dünya vatandaşlığı hukukuna olanak tanınması yatar. Dolayısıyla bu durumda bireylerin insan ve vatandaşlık hakları, uluslar üstü zemine de yerleşebilir.

Dünya cumhuriyeti düşüncesinin en büyük tehlikesi, evrensel bir monarşinin doğma olasılığıdır. Bu bağlamda Habermas, Kant'ın bu olasılığı dile getirdiği halde neden dünya vatandaşlığı idealini sunmadığını teşhis etmeye çalışır ve şunları söyler;

*“Kant, devlet egemenliğini aşılması mümkün olmayan engel olarak gördüğünden, dünya vatandaşlığı birliğini, dünya vatandaşlarından oluşan bir birlik olarak değil, devletlerin oluşturduğu bir federasyon olarak tasarlamıştı” (Habermas, 2012b: 84).*

Buna göre, Habermas'ın dünya vatandaşlığı idealinin, Kant'ın dünya cumhuriyeti idealinden farkını, tabiri caizse sözleşmenin altına imza atacak öznelere açığa çıkarır. Kant bir taraftan sözleşmenin muhataplarını devletler olarak tasarlarken, diğer taraftan bireylerin eşit özgürlükte, herkesin herkes hakkında, dolayısıyla, kendi

haklarında karar verebileceği evrensel yasalara sahip olduklarını düşünür. Bu bakımdan Habermas, Kant'ın çelişkide olduğunu düşünür ve insan haklarını temele alan bir hukuk, bireyselliği koruyan bir hukuk olacağı için Kant'a dair şunu söyler; “devlet vatandaşlığı özerkliği devletlerin egemenliğiyle dolaylılaştırmamalıdır [...]” (Habermas, 2012b: 84).

*“Dünya vatandaşlık hukukunda yatan en can alıcı nokta, devletlerarası kolektif hak öznelerinin ötesinde, bireysel hak öznelerinin konumunun ele alınması ve bunların, özgür ve eşit dünya vatandaşlığı ortaklığında, dolaylılaştırılmamış bir üyeliğe temellendirilmesidir” (Habermas, 2012b: 85).*

Habermas'a göre Kant, toplumların haberleşme, mal değişimiyle birbirlerine olan bağımlılıklarının yaygınlaşmasıyla barışa götüren yol olduğu düşüncesi yanlıştır. “Modern çağın başlarında yaygınlaşan ticari ilişkiler, Kant'ın yaklaşımına göre, karşılıklı çıkarlarla barışçıl ilişkileri koruyacak bir dünya pazarı oluşturur” (Habermas, 2012b: 77). Dolayısıyla Kant ekonominin savaşlarla birlikte canlı kalamayacağı için, devletlerin ekonomiyi yürütmek adına barışa gidebileceğini düşünür. Fakat Kant, emperyalizm ve kapitalizmin hem ekonomiyi hem de sosyal sınıflar arası ilişkileri olumsuz etkileyerek, insan hakları ihlallerinin tam da bu nedenlerden kaynaklanacağını öngörememiştir. Aynı zamanda Kant bir aydınlanma filozofu olarak, milliyetçiliğin gücünü görmediği için Habermas tarafından eleştirilir. Kant'ın döneminde dil ve etnik köken üzerine kurulu birliktelik ruhu gelişir ve aidiyet bilinci uyanır. Klasik anlamda devletler hukuku her ne kadar barışı hedeflemiş olsa da, sadece ayrıcalıklı devletlere ve Hristiyan ulusa göre hazırlanmış olduğu için, geriye kalan diğer devletler sömürge alanı olarak kullanılmıştır. Kant, tüm bunları öngörememiştir ve Habermas dünya cumhuriyeti idealinin çağdaş dönem ve gelecek için işlevsel olmayacağını düşünür.

Habermas Kant'ın dünya cumhuriyeti teorisinin sağlam olmadığını bu yüzden de dünya vatandaşlığı hukukunun kurumsallaştırılması gerektiğini düşünür. Dünya vatandaşlığı hukukuyla, hükümetlerin yetkisi daraltılacak ve bireylerin özgürlük ve haklarının korunması esas alınacaktır. İnsan haklarının ihlal edilebilmesinin en büyük sebebi de, ulus-devletlerin insan hakları beyannamesine uyma noktasında onları denetleyecek ve yürütmeyi sağlayacak bir gücün olmamasıdır. Bu yüzden ulus-devletler

kendileri gerekli gördüğünde, güç kullanabilmektedirler. Bu bağlantıda düşünüldüğünde, insan hakları aslında devletlere karşı savunulacağı için, devletler arasındaki sözleşmenin ilkelerinin yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Dünya vatandaşlık hukuku yürürlüğe girerse, devletler arasındaki sözleşmeler kurumsal olarak fazlasıyla düzenleme gerektirecektir.

Politik bir anayasa, hükümetin gücünün sınırlanmasını hedefler ve hükümetin gücünün sınırlanması bizi hukukun üstünlüğü ilkesine ulaştırır. Dolayısıyla buradan uluslar üstü pazarlık sistemlerinde artık devletlerin üst yetkinlik gücünün zayıflayabileceği sonucu çıkar. Devlet gücünü zayıflatan liberal bir anayasa, “uluslararası hukukun bir dünya hükümeti olmaksızın siyasi düzendeki bir dünya toplumu [...]” olarak kurumsallaşmaya imkan verir (Habermas, 2009: 301). Habermas, iktidarın gücünün sınırlandırılmasının, hukukun üstünlüğü ya da hukuk devleti modeliyle mümkün olacağını düşünür.

Habermas’a göre dünya hükümeti olmadan küresel iç politikanın inşa edilmesi, hem kolektif hem de bireysel aktörlere yönelik bir idealdir. Çünkü hükümeti ve devleti olmayan bir sistem, hem bireyselci bir yapıya sahip, hem de devletlere küresel olarak kurumlar ve yöntemler sunan dünya toplumuna işaret eder. Burada dünya cumhuriyeti ve hükümeti olmaksızın birleşen devletlerin her biri diğerleriyle uyum içerisinde olmak durumundadır. Fakat “kapsamlı bir hiyerarşik düzenin sıradan parçalarına, yani salt uzuv devletlere indirgenemezler [...]” (Habermas, 2007: 127). Devlet aktörlerinin bu yaklaşımda yapısal olarak dönüşüme uğradığı açıktır. Habermas’a göre şimdiye dek süregelen uluslararası ilişkilerde, güce dayanan çıkar uzlaşmaları müzakereye çevrilmelidir.

“Merkezi olmayan dünya toplumunun siyasi anayasası, haklı nedenlerle bütünüyle bir devletin özelliklerine sahip olmayan çok kademeli bir sistem olarak düşünülebilir” (Habermas, 2007: 127). Buna göre, bir dünya cumhuriyeti kurmaya gerek kalmadan, insan haklarını temele alan, uluslar-üstü barışı sağlayacak bir politika geliştirilebilir. Ancak bu şekilde orta düzeyde güce sahip olan aktörler aynı zamanda küresel güce de sahip olarak, tüm sorunları sürekli devam edecek olan müzakerelerle

çözebilirler. Dolayısıyla Habermas'a göre uluslar-üstü birleşmenin temel hedefinin insan haklarını koruma olması gerektiği sonucu çıkar. Bu bağlamda devletlerin güçlerinin zayıflatılmasıyla uzlaşmaya gidilerek savaş sorunlarına çözüm bulunabilir.

Habermas'a göre aslında, politik düzlemdeki dünya topluluğu bir dünya hükümetinin olmadığı 'çok düzlemli sistem'dir. Küresel iç politikanın sağlanması, küresel bir devlete bağlı değildir. "Devletin varlığı, anayasal düzenlemeler için gerekli bir önkoşul değildir" (Habermas, 2007: 129). Buna göre, ulusları barış içinde bir arada tutacak olan, çok kültürlü toplumlarda ve devletlerde olması gerektiği gibi yetkin olan kültürün politik oluşumu değil, ulusların ve dolayısıyla kültürlerin üstünde bir politik kültürün oluşturulmasıdır. Ancak bu şekilde uluslararası eşitliğe ve özgürlüğe dayanan bir barış tesis edilebilir. Günümüz dünya toplumunda, çatışmalar uluslar-üstü pazarlık üzerinden giderilmeye çalışılmaktadır. Habermas bu çatışmaların çok düzlemli sistem aracılığıyla giderilmesinde, ulus-devletlerin öğrenme süreçlerinden geçmeleri gerektiğini düşünür. Bu öğrenme süreçleri için ise, ilk olarak politik bir dünya toplumu için egemen devletlerin şiddetten vazgeçmesi gerekir ve aynı zamanda hem kendilerini uluslararası toplumda pasifleştirilmiş bir üye hem de uluslararası düzlemin güçlü üyeleri olarak algılamaları gerekir. Diğer öğrenme biçimi ulus-devletlerin onları bir arada tutan bağ olarak ulusal bilinci görmemeleri gerekir. Ulus-devletler, dünya vatandaşlığı karakterlerini ne kadar benimserlerse, uluslararası ilişkilerde dinsel, etnik ve ulusalcı dürtülerin belirleyiciliği o kadar zayıflayacaktır. "Ulus-devletlerin bölgesel olarak, küresel hareket kabiliyetine sahip aktörler halinde birleşmesi sırasında, ulusal bilinç, yani zaten son derece soyut olan devlet vatandaşlarının dayanışmasının mevcut zemini bir kez daha genişlemelidir" (Habermas, 2009: 311). Dünya toplumunun birbirine olan bağımlılığı arttıkça, ulus-devletlerin ortak bir geçmişe, kültüre bağlı meşruluk zemini sarsılır. Bu doğrultuda, devletler hukukunun küresel bir devlet olmaksızın dünya vatandaşlığı durumunu meşru kılması ancak, uluslar-üstü arenada müzakere sistemlerinin yardımıyla kamuoyu ve irade oluşumu ortaya koymasıyla ve bu süreçle anayasal devletlerin kurumsallaşmasıyla mümkün olur. Bu tür bir sistemde her zaman çıkarların yasalar aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılması mümkündür. Dolayısıyla vatandaşların yasama sürecine aktif olarak katılabilmesi "ancak demokratik anayasa devletlerinde mevcut olan örgütsel-hukuksal önlemlerle mümkündür" (Habermas, 2007:

133). Bu yüzden uluslar-üstü düzlemde, yasaların çıkarılara hizmet etmeden kendini nasıl meşrulaştıracağına bakmamız gerekir.

### 2.5.2 Uluslar-Üstü Anayasanın Meşruiyeti

Liberal yaklaşımda, bireylerin ve kolektif aktörlerin birbiriyle olan ilişkilerini denetlemesinin temel sebebi gücün sınırlandırılmaya çalışılmasıdır. Burada insan haklarının uygulanması, güç dengesinin kurulması ve hukukun uygulanması mahkemelerin yetkisindedir. Cumhuriyetçi yaklaşım ise, devletler hukukunun anayasalaştırılmasına ve uluslararası ilişkilerin hukuksallaştırılmasına olanak verir. Bu bakımdan düşünüldüğünde cumhuriyetçi anayasa anlayışı devletlerüstü birleşmede meşruiyet eksiğini tamamlar. Habermas'ın sözleriyle ifade edecek olursak;

*“Bu anlayış, söylem-kuramsal okuma biçimiyle halk egemenliğini ve insan hakları ilkelerini kavramsal olarak bir araya getirir ve yasaların meşruiyetini, anayasal devletin içinde kurumlaşmış olan kamuoyu ve irade oluşum süreçlerinin, bir taraftan müzakere edilen ve savunulmaya uygun karakterinin meşruiyet yaratan gücüyle sağlamlaştırır” (Habermas, 2007: 131).*

Bir uluslar-üstü anayasanın başka bir ifadeyle, küresel devlet statüsüne sahip olmaksızın bir anayasanın, devletin meşruiyetine bağlı kalarak yasa, kamuoyu ve irade oluşum süreçlerini gerçekleştirmesi gerekir. Uluslar-üstü anayasanın zemini temel insan haklarına, hukuk ilkelerine ve suç sayılan durumlara dayanır. Uluslar bu deneyimi, demokrasiyi öğrenme sürecinde ve demokratik ulus-devlet bağlamında edinmişlerdir.

Habermas küresel bir anayasaya dahil olacak devletlerin hükümetlerinin, kendi devletleri içindeki meşruiyetine eklemelerinin yeterli olacağını düşünür. Güçlü olan devletlerin burada kendilerini uluslararası düzlemde küresel bir devletler birliği üyesi olarak algılamaları gerekir. Bu şekilde diğer güçsüz olan devletlerle işbirliğine girebilirler ve tarafsız davranabilirler. Hükümetlerin bu rollerinin aynı zamanda kendi devletlerinde ulusal kamuoyu tarafından da kabul görmeleri gerekir. Çünkü hükümetlerin uluslararası arenada meşruluk kazanmalarının zemininde ulusal meşrulukları yer alır. Uluslar-üstü düzlemdeki meşruluk açığının kapanmasının bir



diğer yolu da, devletler topluluğunun işlevini sadece barışın sağlanması ve insan haklarının korunmasıyla sınırlamasıdır. Zaten devletler topluluğunun çıkış amacı da buradadır. Habermas bir devletin vatandaşları arasında kurulan dayanışmanın benzerinin, dünya vatandaşları arasında da kurulabileceğine inanmaktadır. Dolayısıyla insanlar arasında dayanışmanın kurulması için herhangi bir ortaklığa ihtiyaç yoktur. “Ortak bir siyasi kültürün ve yaşam biçiminin güçlü etik değerlerinin ve pratiklerinin desteğine gereksinimi yoktur” (Habermas, 2007: 134). Burada önemli olan, insan hakları ve askeri saldırı yasağı ihlaline karşı insanların açıkça etik olarak öfkelerini göstermeleri sonucu ortak bir tepki zemininde buluşmalarıdır. Bu bağlamda Habermas şunları söyler; “Bir dünya vatandaşları toplumunun entegrasyonu için toplu suçlar karşısında duyulan ve birbiriyle örtüşen negatif duygusal tepkiler kafidir” (Habermas, 2007: 134). Dünya kamuoyu açık ihlaller karşısında açıkça tepki verdiği ölçüde, birbirini hiç tanımayan ve hiçbir ortaklığı bulunmayan insanlar arasında dayanışma sağlanmış olur. Uluslararası hukukun zaten devletler sisteminin karşılıklı bağımlılık yarattığı bir ortamda, büyük katliamların yaşanması ve kitle suçlarının işlenmesi sonucunda, tarihsel ve etik sorunlara karşı geliştirilen bir sistem olduğunu kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla salt savaşların olmaması, her türlü insani sorunların ortadan kalkacağı anlamına gelmez. Bu yüzden dünya vatandaşları arasında kurulacak bir dayanışma, barışı Kant’ın algıladığı gibi negatif bir belirlenimden kurtarır ve pozitif olarak barışı dünya kamuoyuna sunar. Bu doğrultuda Habermas’ın tamamen devlet niteliği kazanmayan uluslar-üstü birleşme teorisiyle, insan hakları ve barış güvence altına alınabilir ve dünya iç politikasının sorunlarını çözebilecek çok düzlemli sistem gerçekleştirilebilir.

Bu çerçeveden bakıldığında Habermas’ın evrensellik ilkesiyle, meşrulaştırma sorununu çözdüğünü söyleyebiliriz. Çünkü yaşanan şiddetlere, insan hakkı ihlallerine verilen tepkilerin bir ortaklıkta buluşması evrenselliğe gönderimde bulunur. Dünya toplumu vatandaşlarının bu ortak tepkileri kültürler, dinler ve yaşam biçimleri arasındaki mesafeyi aştıklarını gösterir. Dağınık dünya vatandaşlığı toplumu, “anlılık tepkiler üzerine durumdan duruma birleşmektedirler” (Habermas, 2009: 328). Habermas’a göre adalet ahlakı evrenseldir ve insanlık suçlarını, şiddeti terke etme

görevi bütün kültürlerde ortak bir ödevdir. Dolayısıyla bu adalet ahlakı, hukuksal olarak belirlenmiş ölçütlere, yasalara da denk düşer.

Habermas, uluslar-üstü anayasanın, meşruiyetini temellendirirken son olarak, Kant gibi aleniyet ilkesinin önemini vurgular. Habermas'a göre uluslararası ilişkiler yalnızca hükümetlerin yer aldığı bir kapalı toplantılardan kurtarılıp, tüm dünya vatandaşlarının bilgisine sunulmasına olanak veren aleniyet içinde gerçekleştirilmelidir. Sivil toplum kuruluşları dünya kamuoyunda varlığını daha çok göstererek olumlu dönütler almaktadır. "Dışişlerinin yürütmenin gizli alanına ait olduğu yönündeki gelenek, zaten devlet egemenliğinin tek başına karar yetkilerinden birlikte karar yetkilerine kaydığı ölçüde eskimektedir" (Habermas, 2009: 326). Kant'ın uluslararası ilişkilerde aleniyet olmazsa hukukun da olmayacağını düşündüğünü ifade etmiştik. Çünkü adalet aleni olarak düşünülebilir. Aleni olmazsa hukuk da ortadan kalkar, çünkü adalet olmadan hukuk da olmaz. Herhangi bir hukuksal iddianın aleni olarak ortaya atılması gerektiğini düşünen Kant, aklın bu iddianın haklılığını aleni olduğu için sınama imkanı bulabileceğini düşünür. Bu bağlamda aleniyet içerisinde olmayan kuralların adalete, dolayısıyla hukuka aykırı olduğu sonucu çıkar. "Başka insanların haklarıyla ilgili olan ve dayandığı genel kurallar aleniyetle uzlaşmayan bütün eylem ve davranışlar hak ve adalete aykırıdır" (Kant, 1984: 322). Kant bu noktada bir yasanın aleni olmasının, bu yasanın haklı olduğu anlamına gelmediğine de dikkat çeker. "Çünkü mutlak olarak her şeyin üstünde bir güce sahip olan bir kimse, kurallarını gizlemeye de gerek duymaz" (Kant, 1984: 325). Habermas'ın da ifade ettiği gibi iktidar, yasaları kendi çıkarlarına hizmet etmesi amacıyla aynı zamanda gücüne güvenerek, bu yasaları aleni olarak uygulayabilir ve bildirebilir. Kant bu yüzden politikanın ahlakla bağdaşması gerektiğini düşünürken Habermas, politikanın ve hukukun gerektiği ölçüde ahlaklaştırılması gerektiğini düşünür ve bunu insan hakları bağlamında ele alarak temellendirir.

### 2.5.3 İnsan Hakları Temelinde Politikanın Ahlakileştirilmesi

Habermas ve Kant, ahlak ve politikanın birleştirilmesi konusunda hemfikirlerdir. Habermas ve Kant'ın teorilerinin zeminini sağlaması açısından, aralarındaki en büyük fark belki de burada, politika ve ahlak ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre Kant politika ve ahlak arasında birbirini bağlayıcı bir ilişki olması gerektiğini düşünürken, Habermas politikanın gerektiği ölçüde ahlaklaştırılmaya çalışılması gerektiğini düşünür. Öznel hakların modern hukuk düzeninin temelini oluşturduğunu ve bu öznel hakların amacının medeni haklarını kullanan kişileri ahlaksal buyruklara bağlamak olduğunu söyleyen Habermas'a göre hukuksal yükümlülükler, öznel özgürlüklere getirilen kısıtlamalar ile ortaya çıktığı için, "hukuk ve ahlak arasında bağımlılık değil, birbirini bütünleyen bir ilişki söz konusudur" (Habermas, 2012b: 170). Dolayısıyla hukuk ve politika ilişkisini değerlendirmeden önce, Habermas'ın insan haklarına dair düşüncelerine kısaca yer vermek gerekir.

Habermas'a göre insan hakları kavramı zaten doğal hukukta yer alan ve sırf bundan dolayı pozitif hukukla güvence altına alınması gereken bir değer değildir. "İnsan hakları kavramı, ahlak kökenli değildir, öznel hakların modern bir kavramıyla biçimlenerek ortaya çıkmıştır, yani hukuksal bir terminolojidir" (Habermas, 2012b: 95). İnsan hakları evrensel olarak geçerliliğinin olması yönüyle ahlak yasalarına benzer, fakat ahlakla aynı değildir. İnsan hakları, somut olarak anayasalarda yer almasıyla birlikte, ulus-devlet anayasalarında şekillenirken pozitifliğe ulaşırlar. Diğer taraftan da sadece ulus-devlete ait olmayan değerleri içerdiği için tüm insanların sahip olduğu haklara hitap ederler. Bu bakımdan Habermas'a göre insan hakları "pozitif-ötesi bir geçerlilik kazanırlar" (Habermas, 2012b: 95). Bu bakımdan anayasanın insan hakları yasaları ne kadar sağlam yapılırsa, o devletin vatandaşı olmayan insanlara da hukuksal açıdan o derecede güvenli bir statü verilmiş olur ve devlet vatandaşlarının haklarıyla özdeşleşir. "İşte temel haklar, ahlak normlarıyla birlikte, insanı öne çıkaran evrensel genel geçerliliğe sahip normları paylaşmaktadır" (Habermas, 2012b: 96).

Habermas, Kant'ın insan haklarının güvenceye alınmasının hukuk aracılığıyla mümkün olacağı ve insan haklarının ahlaksal içeriğe sahip olduğu görüşünü onaylamaktadır. Habermas'a göre insan haklarının "ulusal veya uluslararası ya da

küresel hukuk düzeni çerçevesinde güvencelenen temel haklar statüsünde olmaları da zaten insan haklarının anlamında saklıdır” (Habermas, 2012b: 97). Fakat insan haklarının evrensel olarak tüm insanlara hitap etmesi bakımından, devletlerarası hukukta geçerliliği zayıf kalmıştır. İnsan haklarının dünyada güçlü bir geçerliliğe sahip olması için, dünya vatandaşlığı çerçevesinde kurumsallaştırılması gerekir.

Hukuk ve ahlak arasındaki ilişkiye dönecek olursak, Habermas’a göre hukuk gerektiği ölçüde ahlaklaştırılmalıdır. Çünkü “uluslararası arenalarda, siyasetin doğrudan ahlaklaştırılması hükmet ile devletin iç düşmanları arasındaki anlaşmazlıkları gibi zarar verici olabilir” (Habermas, 2012b: 105). Habermas’a göre, burada ortaya çıkma olasılığı olan zarar, hukukla korunan politik ve devletsel tutumun yanlış iki biçimde yasalaşmasından kaynaklanır. İlk olarak politik ve devletsel tutumun ‘iyi’ ve ‘kötü’ ölçülerine göre, başka bir ifadeyle ahlaki açıdan değerlendirilmesi ve sonra da bu ölçülere göre suçlama yapmasıdır. Dolayısıyla tarafsız bir mahkeme ya da yürütme olmadan “ ‘haklı’ ve ‘haksız’ ölçülerine göre yargılanması” (Habermas, 2012b: 106) anlamına gelir. Bu tür durumlarda herhangi bir dünya örgütü bulunduğu eylemleri yürürlükteki yasalara dayandırdığı için kendini meşrulaştırmış olur. Dolayısıyla ahlak, insan haklarının uygulanmasında hukuksal işleyişin yürürlüğe geçirilmesi konusunda işlevsel olmalıdır. Nihayetinde Habermas’ın düşüncelerinde, ahlakın hukuki yaptırımların doğrudan kaynağı olarak gösterilmemesi gerektiği sonucuna ulaşırız.

Habermas, hukukun ahlaka göre devletin uygulamalarına, hem daha fazla sınırlama getirdiğini hem de daha kapsamlı olduğunu söyler. Hukuk da sadece dışa yansıyan davranışlara düzenleme getireceği bakımından sınırlıdır, fakat bireyler arasındaki ilişkileri düzenlemekten öte siyasi hedeflerin ve programların takipçisi olduğu için de kapsamlıdır. Buna bağlı olarak da, hukuksal düzenlemelerin yalnızca ahlaksal sorunlarla değil, çıkarlar arasında yaşanan ihtilafların nasıl uzlaşmaya bağlanacağı sorunlarına da çözüm bulmaya çalıştığı sonucuna ulaşırız. Bu sebeptir ki Habermas şunları söyler:

*“Hukuku, ahlakın hukuksal tamamlayıcısı olarak ele almak daha doğru olur. Çünkü pozitif sayılan ve meşru yollarla oluşturulan ve dava edilebilen hukuk, ahlaksal yargıda bulunan ve eyleyen kişileri, tümüyle öznel vicdana*

*dayandırılmış bir ahlakın gerektirdiği önemli boyuttaki bilişsel, güdüsel ve örgütsel taleplerinden uzak tutabilir. Hukuk, görgül sonuçlara baktığımızda, bilişsel açıdan belirsiz ve güdüsel açıdan güvenilir olmayan sonuçlara götüren, iddialı bir ahlakın zayıf noktalarını dengeleyebilir. Fakat bu yasa koyucu ve adaleti hukukun ahlakla uyum içerisinde olması endişesinden koruyamaz. Hukuksal düzenlemeler salt ahlaksal ilkelerle çelişmeyerek meşrulaştırılamaz” (Habermas, 2012b: 171).*

Böylelikle Habermas, hukukun meşruluğunu ahlakla değil özgürlükle tamamlaması gerektiğini düşünür. Çünkü ahlak, bir kişinin bizzat ya da ortaklaşa koyduğu yasalara uymayı herkese benimsetmek ister ve bu yüzden hukuk kurallarında olduğu gibi yazılı bir bağlayıcılık olmasa da, özgürlüğü kısıtlayıcı bir bağlayıcılık söz konusu olur. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, yasa koyan ile yasaya tabi olan kişiler arasında zorunluluk vardır. Dolayısıyla ahlakta tek elden çıkan bir özerklik varken hukukta özel ve kamusal özerklik olarak ikili bir yapı vardır. Sonuç olarak Habermas’ın uluslararası ilişkilerin ahlaki zeminde değil, hukuki zeminde yürütülmesi gerektiğini düşündüğü sonucuna ulaşırız.

Hukuk ile ahlak arasında ayrım olduğu, hukukun ahlaktan tamamen arınmış olduğu anlamına gelmez. “Kant’ın daha önceden gördüğü gibi, hukuku ahlaktan ayıran yasallıktır” (Habermas, 2012b: 107). Bu şekilde ahlaksal açıdan değerlendirilebilir olan nitelikler hukuksal düzenlemeden uzak tutularak, hukukun insan değerleri üzerindeki ezici gücünden korunmuş olur. Dolayısıyla Habermas’ın burada önereceği çözüm, politikanın ve hukukun ahlaktan tamamen arınması değil, politikanın ve hukukun gerektiği ölçüde ahlaklaştırılmasıdır. Bu da ahlakın pozitif yasalar sistemine demokratik dönüşümüyle olabilecektir.

Habermas’ın uluslararası hukuk teorisi, insan haklarını temele alan demokratik kamusal ve kamuoyu idealinden yola çıkar, iletişimsel eylemden hareketle uzlaşım ve anlaşmayla birlikte dünya vatandaşlığına doğru yükselir. Habermas bu doğrultuda, liberalizm ve cumhuriyetçiliğin dünya vatandaşlığı adına işlevsel özlerini alarak, müzakereci demokrasi teorisini tesis eder. Müzakereci demokrasiyle devletler arasında yaşanan çatışmalar sona erebilir ve olası çatışmalar önlenir. Aynı zamanda bunun

kurumsal olarak güvenceye alınması gerekir ve tahmin edileceği üzere Habermas bu güvenceyi yasalarla, dolayısıyla yasalar toplamı olan küresel bir anayasayla sağlamayı önerir. Ona göre Kant'ın dünya cumhuriyeti ideali monarşik ve despot yönetim olasılığını barındırdığı için insan haklarını tam anlamıyla güvence altına alamaz. Zaten dünya cumhuriyeti idealinin hukuk önündeki özneleri devletler ve hükümetlerdir. Bu bakımdan Habermas çok düzlemlili sistem içerisinde dünya vatandaşlığı idealini sunar. Bu dünya vatandaşlığıyla, tüm devletlerin vatandaşları tüm farklılıklarıyla birlikte ve aynı zamanda bu farklılıkları belirleyicilik arz etmeden uluslararası arenada yer alabilecek ve karar verme sürecine dahil olabileceklerdir. Modernleşmeyle birlikte gittikçe daha da çoğulcu bir yapıya ulaşan dünyada, ekolojik, ekonomik ve sosyal problemlerin çözümü, farklılıkların asimile edilmesi ya da dönüştürülmesi yoluyla sağlanamaz. Bu yüzden tüm farklılıklara hitap etmesi ve devletlerin vatandaşları üzerinde baskısını azaltmaları bakımından insan hakları temelinde, dünya cumhuriyeti olmadan bir anayasa tesis edilmesi gerekir.

Uluslararası bir hukuk oluşturulması fikrine neden olan faktör, günlük yaşamdaki pratiklerdir. Çağdaş dönemde de şahit olduğumuz savaşlar, insani kıyımlar devletler arasındaki sorunlardan en çok sivil halkın zarar gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu demektir ki devletler, tek tek devletlerin çıkarlarını gözetmeksizin, tek tek bireylerin insan haklarını korumayı amaçlama zemininde hareket ederek, bir anlaşma ve uzlaşmaya varmaları gerekir. Bu bağlamda Kant, evrensel bir anayasanın çift karakterini ortaya koyar. Kant'a göre, başlangıçta uluslararası bir federasyon kurulmalı ve ideal bir birleşme olarak dünya cumhuriyetine doğru ilerlemelidir. Habermas ise, Kant'ın bu idealinin tehlikeli yanlarına dikkat çekerek, ulusları birbirine bağlayan tek şey olarak ortak evrensel bir anayasa önerir. Bu demektir ki Kant ve Habermas dünya üzerindeki tüm devletleri kapsayan, tüm devletler için bir barış teorisi önermektedir. Rawls'u Kant'tan ve Habermas'tan ayıran nokta da burada açığa çıkar. Çünkü Rawls, devletler arasında yaşanan çatışmaların temelinde adaletsizlik ve buna bağlı olarak eşitsizlik olduğunu düşünmesine rağmen, 'halkların yasası' olarak adlandırdığı uluslararası anayasayı yalnızca batının liberal demokratik devletlerine ithaf eder. Sebebi ise ona göre çok açıktır: Adalet ilkelerinin doğru bir şekilde belirlenmesi ve uygulanması ancak liberal demokratik toplumlarda mümkündür. Çünkü liberal

demokratik toplumlarda birey özgürlüğünün ve insan haklarının korunması devletin varlığının meşruiyetidir. Dolayısıyla liberal ve demokratik olmayan toplumlar birey özgürlüğüne ve insan haklarına gereken önemi vermezken, adalet ilkelerini belirlemeleri ve kurumsallaştırmaları beklenemez. Peki bu durumda adalet ilkelerini belirlemenin esasları nelerdir? Belirlenmesi istenen adalet ilkelerinin kurumsallaşması nasıl olacaktır? ‘Halkların yasası’nın evrensel olmaması kendi içerisinde bir adaletsizlik barındırmaz mı? Tüm bu soruların yanıtlarını verebilmek için, Rawls’un uluslararası hukuk teorisini incelememiz gerekmektedir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### RAWLS'UN ULUSLARARASI HUKUK TEORİSİ

Habermas'ın uluslararası hukuk teorisini anlatırken değindiğimiz üzere, modern dönemle birlikte tekeli bir yönetim kırılmış, toplumsal olarak çoğulluğun kabul edilmesiyle, politikada ve hukukta çoğulluk fikirleri ortaya çıkmıştır. Çeşitli dünya görüşlerinin birbirlerine olan farklılığı, aslında bir anlamda hakikat farklılığı olmakla birlikte iyinin, kötünün, doğrunun ve yanlışın ne olduğu hakkında üzerinde uzlaşılabilen bir olanağı ortadan kaldırmış, bu da etik ve politik problemlerin çözümünü zorlaştırmıştır. Bu noktada bireyler ve devletler arasındaki, etik ve politik sorunlar hakkında, Habermas'ın önerisinin 'müzakereci demokrasi' olduğunu ifade etmiştik. Rawls'a gelindiğinde ise, farklı dünya görüşlerine sahip bireylerin ve devletlerin barış içinde yaşama koşulunun, adalet ilkelerinin tesis edilmesinden geçtiğini görürüz. Rawls'a göre adil bir toplum kurumlara bağlı olmalıdır ve adalet burada eşitlik olarak anlaşılmalıdır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak adalet, tüm bireylerin özgürlüğünü birbirlerine zarar vermeden güvence altına alacak ve toplumda fırsatların tüm bireylere tarafsız dağılımına imkan verecek olan bir eşitliktir. Dolayısıyla Rawls'un adalet anlayışının eşitlik temelinde 'dağıtıcı adalet' [distributive justice] olduğunu söyleyebiliriz.

Rawls'un uluslararası hukuk ideali, ideal liberal demokratik toplumun yapısını düzenleyecek olan bir adalet anlayışı tesis edildikten sonra, uluslararası ilişkilerin yapısını düzenleyecek bir adalet anlayışına doğru yükselir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, onun eşitliğe dayalı adalet anlayışı, bireyler arasından halklar arasına doğru ilerleyen bir süreçtir. Dolayısıyla Rawls, liberal demokratik bir toplumun kurumlarının işleyişinde kurulması gereken adaleti, devletlerarası ilişkilere uyarlayarak uluslararası hukuk teorisini ortaya koyar. Rawls'un uluslararası hukuk teorisini Kant'ın ya da Habermas'ın teorilerinde olduğu gibi evrensel bir hukuka ya da evrensel bir anayasaya dayanmaz. Fakat yine de, "toplum teorisyeninin, başlangıç durumu her ne kadar belirli bir topluma özgü olarak modellenmiş olsa da, diğer toplumlarda makul olmamasına hiçbir mantıklı sebep yoktur" (Pettit, 1974: 313). Kant'ın düşüncelerinden



ciddi anlamda etkilenmiş olan Rawls, ne uluslararası federasyon ya da dünya cumhuriyeti idealini, ne de uluslar üstü anayasaya dayanan bir dünya toplumu idealini benimsemez. Kant ve Habermas gibi uluslararası ilişkilerin düzenlenmesinde hukukun üstünlüğü ilkesini benimsemesine karşın Rawls, uluslararası hukuka ilişkin idealini, yalnızca politik kültürü demokratik olan toplumlar için yani liberal demokratik devletler için tesis eder. Rawls liberal demokratik devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen sistemi, aynı zamanda uluslararası hukuk düşüncelerinin yer aldığı kitabının ismini taşıyan ‘Halkların Yasası’ olarak idealize eder.

*“Halkların Yasasının siyasal liberalizm çerçevesinde geliştiğini ve bunun da içerideki rejimi yöneten liberal adalet anlayışının Halklar Topluluğuna genişletilmesiyle gerçekleştiğini göz önünde tutmak gerekir” (Rawls, 2006: 8).*

Rawls’un tüm politika felsefesinde olduğu gibi uluslararası hukuk teorisinin de ana sorunsalı, adalet kavramı ve adalet ilkelerinin belirlenmesidir. Rawls adalet teorisini temellendirirken, bir bakıma liberalizmi içine düştüğü meşruiyet krizinden kurtarmaya çalışır gibi görünmektedir. Çünkü, Rawls liberalizmin ekonomik anlamda insanlar arasında uçurumlar açtığının farkında olarak, liberalizme cumhuriyetçiliğin eşitlik ilkesini dahil etmeye çalışır. Liberalizmin faydacılığa olan vurgusundan hareket eden Rawls, salt fayda sağlama hedefinde olan toplumda, refah hesaplarının adaleti tamamen kuşatmadığını düşünür. Dolayısıyla toplumda faydacı bir yaklaşım esas alınır, bu çıkar odaklı hesaba dayanan sistemde, hem güvenlik sağlanamaz hem de ekonomik anlamda güçsüz olanlar olumsuz olarak etkilenir. Bu yüzden Rawls, insanların tarafsız ve adil olarak, adalet ilkelerini tesis etmeleri gerektiğini düşünür.

Aslında Rawls, adalet ilkelerinin neler olduklarını ortaya koyup bunları benimsetmekten ziyade, adalet ilkelerinin nasıl bulunacağını ve hangi koşullarda tesis edilebileceğinin yolunu göstermeye çalışır. Dolayısıyla Rawls’un, inceleneceği üzere başlangıç durumuna dayanan ve aynı zamanda tarafsız ve adil olmamızı sağlayacak bir yöntem öğretme çabasında olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ona göre eğer adalet ilkelerinin seçim süreci adil olursa, elde edilen adalet ilkeleri de adil olabilir. Bu anlamda Rawls, adil bir toplumun politik, toplumsal ve ekonomik kurumlar eşliğinde nasıl tesis edilebileceğini tartışır.

*“Halkların Yasası halklar arası işbirliği örgütlerinin kurulması ve çeşitli görev ve yükümlülüklerin belirlenmesinde de rehber olacaktır. Halkların Yasası makul biçimde tamamlandığında, siyasetle ilgili her konuda gerekli ilkeleri kapsayacak biçimde genişletilerek ‘evrensel erişimli’ bir Halkların Yasası haline gelmiş olacaktır. Siyasal açıdan her konuda karar verilmesini sağlayacak ilke ve standartlar bu yasada mevcuttur [...]” (Rawls, 2006: 92).*

Rawls’un ‘adalet teorisi’ çoğulcu bir bakış açısını merkeze alarak, farklılıklarla dolu bir toplumda, barış içinde yaşamının koşullarını sunması bakımından, uluslararası hukuk teorisi içerisinde önemli yer tutar. Rawls adalet teorisini tesis ederken, sözleşme geleneğini yeniden canlandırmaya çalışır ve klasik doğa durumu teorilerinden farklı bir doğa durumu fikri geliştirir. Rawls’un ifadesiyle; “Bu adalet fikri bilinen toplum sözleşmesi fikrine dayanır; doğruluk ve adalet ilkeleri seçilip kabul edilmeden önce izlenen usül bazı bakımlardan hem yerel hem uluslararası durumda aynıdır” (Rawls, 2006: 2). Klasik sözleşme geleneğinin, iktidarın Tanrı’ya dayanan gücünün meşruiyetinin kırılması için tesis edildiği bilgisini çalışmanın giriş bölümünde vermiştik. Devletin yönetme gücü burada, bizzat bireylerden alınan rızaya ve sözleşmeye dayanmaktadır. Dolayısıyla devlet ve hukuk sistemi klasik sözleşme geleneğinde, bir ihtiyaç olarak kendiliğinden ortaya çıkan bir süreç olmakla birlikte hipotetiktir. Rawls’un toplum sözleşmesi teorisine gelindiğinde ise, sözleşme öncesi doğa durumu tasarımının ‘başlangıç pozisyonu’ olarak adlandırıldığını görürüz. Rawls’un sözleriyle ifade edecek olursak; “Benim amacım, Locke, Rousseau ve Kant’ın söyledikleri geleneksel toplum sözleşmesi teorisini genelleştirmek ve onu daha yüksek bir soyutlama düzenine taşımayan bir adalet kavramı sunmaktır” (Rawls, 1999: 10). Rawls bunu yaparken, liberalizmin negatif özgürlük ilkesinin eşitliği sağlamadığı gerekçesiyle, birey özgürlüğüne ek olarak ekonomik ve sosyal yönden bireylerarası eşitliği yerleştirmeye çalışır. Burada dikkat çekici olan şudur: Rawls eşitliğe dayanan bir dağıtıcı adaleti benimsemesinin, diğer bir ifadeyle ekonomik eşitsizlikten yola çıkmasının yanı sıra, kültürel, dini, ahlaki ve felsefi farklılıkları içerisinde barındıran liberal demokratik toplumların barış içinde nasıl yaşayacağıyla da ilgilenmektedir. Liberal demokratik toplumlar, bireylere eşitlik ve özgürlük tanıdığı için, bireylerin ‘iyi’ hakkındaki anlayışlarının ve hayat görüşlerinin birbirinden farklı olması kaçınılmazdır. Onların ‘iyi’ hakkındaki farklı anlayışlarının ve hayat görüşlerinin birbirleriyle

bağdaşmaması ise en büyük etik ve politik sorunları doğuracaktır. Rawls bu noktada çoğulcu bir bakış açısını benimseyerek, politik adaletin bu çatışmayı sona erdireceğini düşünür. Aslına bakılırsa Rawls, yeni bir dünya düzeni yaratmaya çalışmamaktadır. Zaten politik liberalizm düşüncelerini evrenselleştirmeyen Rawls, bunu temel hak ve özgürlükleri kabul edip içselleştiren toplumların yalnızca demokratik liberal toplumlar olduğu inancından dolayı, siyasal liberalizm düşüncelerini, yalnızca demokratik liberal toplumlara uyarlar ve var olan demokratik liberal toplumların düzenini daha iyi ve kullanışlı hale getirecek zemini tesis etmeye çalışır. Rawls'un terminolojik olarak 'devlet' terimi yerine 'halk' ya da 'toplum' terimlerini vurgulaması, kendi oluşturduğu halklar sınıflandırmasının bir sonucudur. Bu bakımdan Rawls'un geliştirdiği adalet teorisinin neden sadece liberal demokratik halklar tarafından uygulanabileceğini daha iyi anlamak için, öncelikle onun halklar sınıflandırmasına bakmamız gerekmektedir.

### **3.1 ULUSLARARASI HUKUKUN ÖZNELERİ OLARAK HALKLAR**

Rawls'un uluslararası hukuk idealinin temelinde, kendi içerisinde çoğulcu fakat kapalı olan bir devlette ya da toplumda politik adaletin sağlanması yoluyla barışın sağlandıktan sonra, sıra devletler ya da toplumlararası ilişkilerin düzenlenmesine geldiği düşüncesi yatar. Rawls'un sözleriyle ifade edecek olursak; "Halkların Yasasını oluştururken, kapalı ve kendi kendine yeterli liberal demokratik bir toplumun temel yapısına ait siyasal adalet ilkelerinden yola çıkıyoruz" (Rawls, 2006: 92). Buna göre Rawls, eşitliğe dayanan ideal bir toplum düzenini ortaya koymaya çalışırken, varsayımsal bir kapalı toplumdan yola çıkmasına rağmen, uluslararası ilişkiler söz konusu olduğunda, bu kapalı toplum varsayımından uzaklaşır ve adaleti kendine temel ilke edinen bir toplumun, diğer toplumlarla ilişkilerinin adil bir zemine nasıl oturtulacağını tasvir eder. Bu analizi Rawls'un kendi sözleriyle ifade edecek olursak;

*"Gerek 'Bir Adalet Kuramı', gerekse 'Siyasal Liberalizm' liberal bir toplumun nasıl olabileceğini anlatmaya çalışır. Oysa 'Halkların Yasası' liberal ve düzgün halklardan oluşan bir dünya topluluğunun nasıl gerçekleşebileceğini açıklamayı umuyor" (Rawls, 2006: 5).*

Buna göre ‘halkların yasası’ liberal demokratik devletlerin aralarında adalet ilkelerini tesis ederek oluşturacakları yasalardır. Rawls burada ‘halkların yasası’ terimini, halklar arasındaki ilişkileri yürüten politik ilke olarak temellendirir. Rawls şöyle der: “Karşılıklı ilişkilerinde Halkların Yasası ideallerini ve ilkelerini koruyan bütün halklar için ‘Halklar Topluluğu’ [society of peoples] terimini kullanacağım” (Rawls, 2006: 1). Rawls’un bu noktada halk ve devlet arasında bir ayrıma gittiğini görürüz. Bu ayrımı akılcılık, iktidar ve çıkarlar bağlantısında yapan Rawls, devletlerin sadece çıkarları doğrultusunda hareket ettiğini ve bu yüzden de halkları tehlikeye soktuğunu düşünür. Halklar ise, “sadece sağgörülü, akılcı çıkarları doğrultusunda ya da devlet çıkarları denilen bir saikle hareket etmez” ve insan haklarının korunmasında ve ihlallerinde duyarlıdır (Rawls, 2006: 28). Çünkü halklar sadece toplumun temel çıkarlarına hizmet ederler ve ortak bir duygu etrafında birleşmişlerdir. Adil liberal halklar “kendi halklarının güven ve güvencesini sağlamak, özgür siyasal kurumlarını, özgürlüklerini ve sivil toplumlarının özgür kültürünü korumak” olan temel çıkarlarını, akılcılıkla sınırlandırır (Rawls, 2006: 30). Dolayısıyla liberal adil bir halk varlığını devam ettirmesi için gerekli olan çıkarları dışında, savaşa sebep olabilecek bir çıkarın peşinde koşmaz ve bu yüzden de adalet ve barışı sağlamak adına çaba gösterir. Bunun sonunda ise diğer halklarla birlikte yaşamayı kabul edebilir. Halkların bir arada adalet ve barış içinde yaşaması halkların yasasının tesis edilmesinden geçer.

Rawls’un halkların yasası teorisinde, beş tür halk belirlediği ve bunlardan yalnızca iki türünün halklar toplumuna katılabileceğini görürüz. Çünkü ona göre, sadece bu iki halk türü yeterli derecede politik kültür, başka deyişle kamuoyu ve yurttaşlık bilinci edinmişlerdir. Politik kültürleri demokratik liberalizm olan ‘makul liberal halklar’ Rawls’un halklar kategorisinde ilk sırada yer alır. Halklar topluluğunun sözleşmesine dahil olabilecek halklar bu kategori altındadırlar. Rawls bu halklara dair şunları söyler:

*“Liberal halkların üç temel özelliği vardır: Onların temel çıkarlarına hizmet eden yeterli derecede adil bir demokratik hükümet; Mill’in adlandırmasıyla ‘ortak duygular’ sayesinde birleşen vatandaşlar; ve son olarak, ahlaki doğa. Bunlardan birincisi kurumsaldır, ikincisi kültürel, üçüncüsü ise siyasal (ahlaki) açıdan doğruluk ve hak kavramlarına sıkı sıkıya bağlılık gerektirir”* (Rawls, 2006: 24).

Pasajdan da anlaşılacağı üzere, makul liberal halklar kurumsal, kültürel ve ahlaki açıdan gelişerek, bir kamuoyu oluşturmuşlardır ve bu halklarda liberalizmin yapıtaşı olan bireysel haklara dayalı insan haklarını koruma duygusu gelişmiştir. Dolayısıyla halkların yasası ideali, esasında insan haklarını temele alacağı için, makul liberal halklar bu anayasayı kabul edip uygulamaya hazırdır. Makul liberal halkların yanısıra, politik yapılanma biçimleri liberal olmasa da ‘insan haklarını güvenceye alan bir Halkların Yasası üzerindeki anlaşma sadece liberal halklarla sınırlı [...]’ değildir (Rawls, 2006: 69). Rawls halkların yasasına dahil olabilecek ikinci halk olarak, ‘düzgün halklar’ [Decent Peoples] olarak tanımladığı halk tipini dahil eder. Bu halklar kendi içerisinde hiyerarşik bir yapıya sahip olsalar da dış ilişkilerine bunu yansıtmadıkları için halkların yasasına katılabilirler. Rawls şöyle der:

*“Halkların birbirlerine karşı davranışları ile kendi mensuplarına davranış biçimlerinin birbirinden ayrı şeyler olduklarını kabul etmek çok önemlidir. Düzgün hiyerarşik bir toplum, liberal vatandaşlık kavramına sahip olmadığı için kendi mensuplarına özgür ve eşit vatandaşlar olarak yeterli derecede adil bir biçimde davranmasa da, adil ve makul bir Halkların Yasasına riayet eder”* (Rawls, 2006: 89).

Dolayısıyla düzgün halklar iç ilişkilerinde yeterli derecede politik liberal kültüre sahip olarak kendi vatandaşlarına eşit hak ve özgürlükleri temin etmese de, dış ilişkilerinde saldırgan bir amaçları olmadığı için diğer halkların yapılanmalarına saygı gösterirler ve bunlar halkların yasasına katılabilecek iki halktan birisi olarak karşımıza çıkar. Bu noktada düzgün halkların, liberal devletlerin sahip olduğu özsaygıya sahip olmasalar da dış ilişkilerde insan haklarına saygılı olmalarının, halkların yasasına katılmalarına değer olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Rawls’un sözleriyle ifade edecek olursak; “Liberal devletlerin özsaygıları kendi vatandaşlarının özgürlüğü ve bütünlüğünden ve kendi iç siyasal ve toplumsal kurumlarının adil ve düzgün olmasından kaynaklanır” (Rawls, 2006: 50). Liberal olmayan düzgün halklarda hakim olan adalet anlayışı, ortak iyi fikrine dayanır. Bu anlayışa göre, ortak iyi, toplumun bir bütün olarak tek tek bireyler için amaçlanır. Dolayısıyla ortak iyiye ulaşmanın yolu, belli ölçüde insan haklarını korumaktan geçer. Bu toplumun üyeleri yönetime karşı itirazlarını her ne kadar uygulanıp uygulanmayacağı meçhul olsa da, açık bir şekilde

dile getirebilir. Başka bir ifadeyle düzgün halkların üyeleri belli oranda kamusalılığa sahiptirler.

Rawls'un tanımladığı geriye kalan üç halk tipi ise, liberal bir yapılanmayı hem kabul etmeyeceklerinden hem de buna hazır olmamalarından dolayı halkların yasasına giremeyecek olan halklardır. İlk olarak 'yasatanıma devletler' [outlaw states] e değinecek olursak, bu devletler kendileri için rasyonel fakat makul<sup>18</sup> olmayan çıkarlarına hizmet etmediği için, halkların yasasına uymaya karşı çıkacaklardır. Çünkü bu tür devletler kendi iç yapılanmalarında dahi insan haklarına gereken önemi vermezler ve ihlallerde bulunurlar. Dolayısıyla yasatanıma devletler, kendi vatandaşlarına temel insan hakları ve özgürlükleri temin etmemenin yanı sıra, saldırgan tavırları olmasından dolayı halkların yasasına dahil olamazlar. Dördüncü halk tipi olumsuz koşullar altında kalan 'zorluk içindeki toplumlar' [burdened societies] dir. Bu halklar "yayılmacı ya da saldırgan olmadıkları halde, iyi düzenlenmiş bir toplum olmak için gerekli siyaset ve kültür geleneklerinden, insan kaynaklarından, usül birikimlerinden ve çoğu kez de maddi ve teknolojik zenginlikten yoksun toplumlardır" (Rawls, 2006: 116). Rawls'un teorisinde yer alan son halk tipi ise, 'iyiliksever mutlakiyetçiler'dir. Bu halk tipi ise, "hemen bütün insan haklarını tanıyan, fakat kendi üyelerini anlamlı siyasal karar verme hakkından yoksun bıraktıkları için iyi düzenlenmemiş [...] " lerdir. 'İyiliksever mutlakiyetçi' halklar, insan haklarına saygı gösterip buna uysa bile, toplumda karar verme sürecinde yeterli kamusalılığı sağlayamadığı için, halkların yasasında yer alamayacak son halk tipidir.

Rawls son üç halk türünün halkların yasasına katılamayacağını ifade etmekle birlikte, bunların tamamen yadsınmasını hedeflemez. Rawls'a göre bu halklara, halklar topluluğuna kazandırılmak için yardım edilmelidir. Fakat bu yardım ona göre dağıtım adaletine göre ekonomik anlamda bir yardım olmamalıdır. Rawls'un sözleriyle ifade edecek olursak; "Yardım etme yükümlülüğünü yerine getirmenin tek, ya da en iyi yolu, dağılım adaleti ilkesini izleyerek toplumlar arasındaki ekonomik ve sosyal eşitsizlikleri

<sup>18</sup> Felsefi literatürde 'rasyonel' terimi genel olarak akılcılık ve 'makuliyet' ise akla uygun anlamında kullanılır. Rawls ise, makuliyet terimine daha dar bir anlam vererek, adil işbirliği şartlarını önerme ve uygulama isteğiyle ilişkilendirmektedir. Bunu yaparken de, kişilerin makul ya da rasyonel olmalarından yola çıkmaktadır. Rawls rasyonel kişilerin akılları aracılığıyla amaçlarını gerçekleştirmek istediklerini, makul kişilerin ise yalnızca kendilerinin değil diğer kişilerin de amaçlarına uygun eylemde bulduklarını düşünür. Dolayısıyla makuliyet ve rasyonellik ayrımı, inceleneceği üzere kendisini kişiler üzerinden belirginleştirmektedir.

düzeltilmek değildir” (Rawls, 2006: 116). Dolayısıyla toplumlar arasında ekonomik ve sosyal eşitsizlikler her zaman var olacaktır, fakat iyi düzenlenmiş halkların yardım etme yükümlülüğü esasında, bu toplumların kendi kaderlerini tayin etme hakları bağlamında, halklar toplumuna kazandırılması için yeni baştan yaratmak değil kendi ekonomilerini düzenlemeleri için kısmi yardımları içerir. Rawls’a göre bu yardım etme yükümlülüğü, toplumların kendine özgü dini yapısını, geleneğini ve hayat görüşlerini değiştirmeye kalkmadan, yapılan yardım karşılığında insan haklarını korumalarına dair kurumları inşa etme talebi anlamına gelir.

Halkların yasasının amacı, yalnızca halklar topluluğu üyesi olabilecek halklar arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Bu idealinde Rawls, halkların temsilcilerinin adalet ilkelerini belirleyerek ortak yasalar oluşturabilmesi için bir kurgu sunar. Bu kurgu toplum sözleşmesi geleneği içerisinde farklı bir yere sahip olan ‘başlangıç durumu’ [Original Position] ve ‘bilgisizlik peçesi’ [Veil Of Ignorance] dir. “Rawls, sözleşme teorisinin bir versiyonu aracılığıyla adalet ilkelerini savunur” (Pettit, 1974: 311). Dolayısıyla Rawls’un uluslararası hukuk idealini incelerken, ilk olarak bu iki kavramı halkların yasası bağlamında açıklamamız gerekmektedir.

### **3.2 ULUSLARARASI ADALETİN SAĞLANMASI İÇİN ‘BİR BAŞLANGIÇ DURUMU’**

Rawls’un başlangıç durumu tasarımı, klasik toplum sözleşmesi geleneğindeki doğa durumuna benzemektedir ve aynı zamanda faydacılık etiğine karşılık Kantçı etiğin geliştirilmesine dayanır. “Rawls’un sözleşmeye dayalı düşünce biçimlerine başvurmasının nedeni, toplumsal refaha ilişkin en genel yani, geniş olarak faydacı düşünce biçimlerinin merkezi zayıflığını görmesidir” (Ryan, 1991: 116)<sup>19</sup>. Buna göre Rawls, toplumsal ilişkileri yürütmenin, insanların refahlarını artırmaktan geçtiği düşüncesine, adalete uygun olmadığı için karşı çıkar. Çünkü faydacı etik anlayışında, sözleşmecî etiğin aksine başka insanların rızası olsa da olmasa da, eylemin sonucu bireyin kendi ‘iyi’sine göre çıkar sağlıyorsa ahlaki olarak kabul edilmesi söz konusudur.

<sup>19</sup> Alan Ryan, “John Rawls”, içinde: Skinner, 1991: 109-129. Bu yazıya bundan sonraki alıntılarda, JR kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

“Rawls’un etiğe en çarpıcı katkısı belki de Kantçı yeniden yapılandırmayı göz önünde tutmasıdır” (Kaufman, 2012: 227). Bu bakımdan Rawls toplumda hiçbir bireyin, bir başka birey ya da toplumun genel çıkarlarının gerçekleşmesi için araç olmaması gerektiğini düşünür. Rawls’un bu düşüncesi, Kant’ın insanları kendinde bir amaç olarak görmemizi gerektiğini bildiren maksimine benzer. Kant’ın maksimleri evrensel ahlak ilkeleri olarak, faydadan değil insanın öz-saygısına gösterilen değerden yola çıktığı için, insanın bir başkasını araçsallaştırmasını engeller.

*“Rawls’un çalışması ile Kant’ın arasındaki benzerlik, pratik aklın ilkelerinin hiyerarşik yapısıyla, hakkın ilk prensipleriyle ve Rawls ile Kant’ın düzgün bir biçimde tasnif edilen ve rasyonelleştirilen kişisel ve kuramsal imalarıyla ortaya çıkar” (Ryan, JR: 115).*

Bu noktada faydacılığa ve Rawls’un faydacılığı hangi noktalarda eleştirdiğine kısaca bakacak olursak; faydacılık ilkesinde mutluluğu en çok insana sağlayan eylem doğrudur, sağlayamayan ise yanlıştır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak; “En basit anlamıyla faydacılık, ahlak bakımından doğru eylem ya da politikanın toplumunun üyelerine en büyük mutluluğu getiren eylem ya da politika olduğunu savunur” (Kymlicka, 2006: 13). Faydacı etik bu bakımdan adil bir topluma ters düşer ve bunun yerine Kantçı etiğin inşa edilmesi gerekir.

Peki faydacı etiğin liberal toplumlarda görüldüğünü bildiğimize göre, faydacı etik politika ahlakı içerisinde nasıl bir işleve sahiptir? Bu sorunun yanıtı, hükümetin uyguladığı ahlaki ilkenin insanlara sağladığı mutluluk oranından geçer. Buna göre hükümetin uygulamaya koyduğu yasaların meşruiyeti, toplumda ne kadar çok insana mutluluk sağladığıyla belirlenir. Uygulamalar ne kadar çok insana mutluluk veriyorsa o kadar meşrudur. Bu noktada birey anlayışı faydacı etik ile sözleşmecî etik arasında farklılık gösterir. Buna göre faydacı etiğin bireyi, sadece bireysel çıkarları ve mutluluğu peşinde koşarken; sözleşmecî etiğin bireyi kendisinin ve başkasının, güvenlik ve mülkiyet hakkını korumak için birçok çıkarından vazgeçmeye razıdır.

Genelin iyiliği adına tek tek bireylerin araçsallaştırılmasını göz ardı ettiği için faydacı etiğin birçok politik ve etik sorun doğuracağı açıktır. Bu sorunların başında toplumda etnik ya da inanç olarak azınlık gruplarının, toplumun genelinin çıkarları adına görmezden gelinmesi ve bunun haklı çıkarılması gelir. Dolayısıyla burada



çoğunluğun azınlık üzerindeki ezici gücünün meşrulaştırılması söz konusudur. Faydacı etik bu noktada sezgisel olan doğrularla çelişir, tıkanır ve politik sorunlara çözüm sunamaz. Rawls'a göre faydacı etiğin tıkanıdığı yerde, her ne kadar doyurucu olmasa da sezgicilik, alternatif bir etik teorisi olarak karşımıza çıkar. Dozurucu olmamasının sebebi ise politik etik sorunlarda sezgisel olarak rahatsızlık verici şeylerin farkında olmamıza rağmen, bunun neden rahatsızlık verdiği dair ilkeler ortaya koymaz. Bu bakımdan Rawls'a göre politika teorisi, faydacılık ve sezgicilik arasında sıkışıp kalmıştır. Rawls'un sözleriyle ifade edecek olursak; "Faydacılık ve sezgicilik arasında seçim yapmaya zorlandığımız sonucu çıkar" (Rawls, 1999: xvii). Ayrıca sezgicilik teorisinde, farklı sezgiler arasında hangisinin doğru olduğunu gösteren bir öncelik ilkesi olmamasından dolayı, Rawls farklı sezgilere yapı kazandıracak sistematik bir politika teorisi geliştirmemiz gerektiğini düşünür.

Bu doğrultuda Rawls şöyle bir akıl yürütme yapar: Aslında sezgici öğretilerde mantıksız olan bir şey olmamasıyla birlikte, bu öğreti doğru bile olabilir. Sezgiciliğin ahlaki olguların karmaşıklığına önem vermesi bizim toplumsal adalete dair yargımızın, kabul edilebilir ahlaki ilkelerden türemesi gerektiği yaklaşımımızla çelişir. Yargıların doğruluğunun değerlendirilmesi için birçok yargının bulunması gerekir. Sezgicilik ise böyle bir doğru yargı bulma çabasının ya önemsiz ya da yanlış olduğunu iddia eder. "Bu yüzden sezgiciliğe karşı çıkmamanın tek yolu, akıl yürütmemizde ilkelerin çoğulluğuna denk düşeceğini düşündüğümüz, kabul edilebilir ahlaki ölçütleri ileri sürmektir" (Rawls, 1999: 35). Dolayısıyla Rawls burada, sezgicilik faydacılığa oranla doğru fakat bütünlüksüz ve yetersiz olduğu için, toplumsal, ekonomik ve politik sorunların çözümünde nasıl davranmamız gerektiğine dair faydadan ya da hazdan bağımsız bir toplum sözleşmesi teorisi üretmemiz gerektiğini düşünür. Çünkü ancak bu şekilde tek tek tüm bireylere ve uluslararası hukuk içerisinde düşündüğümüzde tek tek halklara hitap eden, onların temel hak ve özgürlüklerini koruyan bir yaklaşım elde etmiş olabiliriz.

Bu noktada Rawls'un idealize ettiği halkların yasasına geri dönecek olursak, hipotetik olarak tasarladığı toplum sözleşmesi için bir başlangıç durumu kurguladığını görürüz. "Halkların Yasası makul biçimde tamamlandığında, ilgili bütün siyasi konularda özgür ve eşit vatandaşlar ve onların hükümetleri ile özgür ve eşit halklara ait

makul siyasal ilkeleri içerecektir” (Rawls, 2006: 92). Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Rawls toplum sözleşmesini, halklar birleşerek bir halklar topluluğu kuracak olsalardı nasıl bir politik ahlakı tercih etmeleri gerektiği savını bulmak için tasarlar. Halklar topluluğunun özneleri tek tek halklardır. Fakat Rawls, toplum sözleşmesini ilk olarak ideal bir toplumun politik ahlak inşası için tasarlamıştır. Bu bağlamda halklar topluluğunun ideal politik ahlakının hangi zeminde meşru olabileceğini gösterebilmek için, ilk önce bir toplumun ideal politik ahlakının nasıl bir yöntemle belirlenebileceğine bakmalıyız.

*“Bizim göstermeye çalıştığımız, bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesinin işlenmesi durumunda, özgür ve eşit kişiler olarak bu işbirliğine giren vatandaşların temel hak ve özgürlüklerinin ve bu işbirliğine en uygun eşitlik anlayışının ne olacağıdır” (Rawls, 2007: 72).*

Rawls’un doğa durumu onun deyimiyle başlangıç durumu, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant’ta olduğu gibi fiil ya da potansiyel olarak bir savaş durumu değildir. Ayrıca politik durumu anlatmak için, bir politik öncesi durum tasviri de değildir. Rawls politik durumun adil liberal ilkelerinin tesis edilebilmesi için doğa durumunu tasarlar. Diğer bir ifadeyle, doğa durumu öyle bir alandır ki adalet ilkelerinin oradan çıkmasına olanak verir. Bu bağlamda Rawls’un başlangıç durumu tasarımı, içerisinde birçok ‘iyi’ anlayışı barındıran toplum için hangi adalet anlayışının ve adalet ilkelerinin uygun olduğunu belirlemek için geliştirilen bir doğa durumu tasarımıdır. Bir başlangıç durumu fikri ortaya atmasının nedeni hakkında Rawls şunları söyler; “özgür ve eşit vatandaşlar arasında süregelen bir siyasal adalet anlayışını daha iyi bir şekilde geliştirme yolu bulunmamasındandır [...] ” (Rawls, 2007: 71). Dolayısıyla bireylerin politikaya ve hukuka yön verecek etik ilkeleri bulabilmeleri için, başlangıç durumunda bir tür toplantı yapmaları gerekir. Bireyler bu toplantıda, toplumda hangi ahlaki ilkelerin geçerli olacağına iletişim ve müzakere yoluyla karar verecek ve sözleşme yapacaklardır. Başlangıç durumundan çıktıklarında ise bu sözleşmeye ve sözleşmenin ilkelerine uygun bir şekilde yaşamlarını devam ettireceklerdir. Başlangıç durumundan elde edilecek olan etik ve politik ilkelerin en adil bir karar sonucu ortaya çıkması için, Rawls’un bir takım ön şartları vardır. Buna göre ilk olarak tüm bireyler kendi kimlikleri, ırkları, cinsiyetleri, yaşları, vs. hakkında, yani bireylerin toplum içerisinde ayırt edici olan ne özellikleri varsa bunların hakkında hiçbir bilgiye sahip olmamaları gerekmektedir. “Hiç kimse

toplumdaki yerini, sınıfını, sosyal statüsünü bilmez, hiç kimsenin doğal iyiliklerin dağılımındaki talihine, yeteneklerine, zekasına, gücüne vs. dair bir fikri de yoktur” (Rawls, 1999: 11). Rawls bunu ‘bilgisizlik peçesi’ [the veil of ignorance] olarak adlandırır. Bireylerin her birinin kendileri ve diğer bireyler hakkında hiçbir şey bilmemeleri, başlangıç durumunda birbirleriyle eşit konumda olduklarını gösterir.

*“Başlangıçtaki eşitlik konumu, geleneksel toplum sözleşmesi teorisindeki doğal duruma tekabül eder. Elbette başlangıç durumu, kültürün az çok ilkel evreleri, fiili tarihsel bir durumu olarak düşünülmez. Belli bir adalet kavramına varmak için oluşturulmuş, tümüyle varsayımsal bir durum olarak görülür” (Rawls, 1999: 12).*

Dolayısıyla bireyler herhangi bir iyi kavramına da sahip olmadıkları için bilgisizlik noktasında eşittirler. Fakat bu bilgisizlik, bireylerin bir adalet duygusuna sahip olmalarına engel değildir. “Adalet ilkeleri bir bilgisizlik peçesinin ardından seçilir” (Rawls, 1999: 11). Burada bilgisizlik peçesinin bireylerle ilgili bilgilerin üstünü örtmesi, tarafsızlığı sağlaması açısından işlevseldir. Çünkü Rawls, adil bir toplumun temel politik ve ahlaki ilkelerinin başlangıç durumundaki kişiler tarafından en doğru bir şekilde belirleneceğini düşünür. Rawls’un başlangıç durumu tasarımı en işlevsel nokta, bilgisizlik peçesindeki bireylerin hiçbirinin kendi ve diğerlerinin çıkarlarının ne olduğunu bilmedikleri için, ne kendi çıkarlarını koruyacak bir ilke ne de kasıtlı olarak diğerlerinin çıkarlarına ters düşecek bir ilke savunamayacak olmalarıdır. Çünkü bir insan başlangıç durumu toplantısının dışında ne ve kim olduğunu bilmezse, kendi özgürlüğünün, eşitliğinin, sosyal haklarının tehlikeye girmemesi için başkalarının da haklarını gözetmek durumunda kalacaktır. Başlangıç durumu her bireyin kendisi için istediği iyinin tüm insanlar için iyi olanı da seçmesine olanak verdiği için tarafsızlığı sağlamış olur ve “ilkelerin seçiminde kimsenin doğal şanstı ya da toplumsal koşullardan dolayı avantajlı ya da dezavantajlı olmamasını sağlar” (Rawls, 1999: 11). Bilgisizlik peçesi başlangıç durumundaki insanların tarafsız olabilmeleri için tasarlanan bir metafor olmakla birlikte, bireylerin bilmeleri gereken bir takım şeyler olduğu için, o kadar da kalın değildir. Bireyler başlangıç durumunun dışında bir iyi anlayışlarının olduğunu ve bir yaşam idealleri olduğunu bilmeleri gerekir. Dolayısıyla bireyler her ne kadar yaşam idealleri birbirinden farklı olsa da, başlangıç durumundan çıktıklarında bu idealleri gerçekleştirmek istediklerini bildikleri için, bu ideallerin gerçekleşmesi için bir

takım toplumsal değerler isterler. Bu değerler Rawls bu değerlerin “temel hak ve özgürlükler, fırsatlar, gelir ve servet, kendine saygının toplumsal dayanakları” (Rawls, 1999: 54) olduğunu söyler ve bunları “ ‘birincil toplumsal değerler’ [social primary goods] ” olarak adlandırır (Rawls, 1999: 54). Rawls’un adalet anlayışının eşitliğe dayalı bir dağıtımcı adalet olduğunu bildiğimizden dolayı, bireylerin yaşam planlarını gerçekleştirmek için, bu değerlerin adil olarak dağıtılmasını talep edeceklerini tahmin etmek kaçınılmazdır. Rawls burada birincil değerlerin dağıtılmasında belirlenecek ilkelerin adalet ilkeleri olduğunu düşünür. Bir sonraki başlıkta anlatılacağı üzere, Rawls bunu ‘hakkaniyet olarak adalet’ [justice as fairness] şeklinde tanımlar. “Herkes benzer bir konumda olduğu ve hiç kimse de kendi özel durumunun yararına olacak ilkeleri bilecek durumda olmadığı için, adalet ilkeleri adil bir uzlaşma ya da pazarlığın ürünüdür” (Rawls, 1999: 11). Bu arada hem kendisi için hem de tüm toplum için en adil olanı seçen bireyler, bundan sonra tüm bireyler için ortak fayda sağlayacak olanı belirleyebilirler. Faydacı etik ancak tek tek tüm bireylerin ortak faydasına hizmet ederse, toplumsal bir fayda sağlamış olur. Dolayısıyla Rawls’un sözleşmecî etiğinin Kant’ın etiğinden farklı olarak toplumsal fayda içerdiğini söyleyebiliriz. Toplumsal faydanın hedeflenmesi ise bizi toplumsal işbirliğine götürür.

*“Toplum bir nesilden diğerine özgür ve eşit vatandaşlar arasında bir işbirliği sistemi olarak görüldüğünde adaletin neyi gerektirdiğini açık ve kesin olarak anladığımızda, şu anda neyi düşündüğümüzün ortaya çıkmasına yardımcı olur. Başlangıç durumu, genellik seviyeleri ne olursa olsun, bizim düşünülmüş kanaatlerimizi birbiriyle karşılaştıran bir aracı düşünce rolü oynar” (Rawls, 2007: 70).*

Pasajdan da anlaşılacağı üzere, başlangıç durumu temsili bir modeldir. Başka bir ifadeyle, özgür ve eşit vatandaşların toplumsal temel yapıyla ilgili olan adalet ilkelerinin ne olacağı, toplumsal işbirliğinin nasıl kurulacağı üzerine düşünceleri kamusal alanda ifade etmeleri, müzakere ve uzlaşma kurabilmeleri için bir kurgudur. Bu bağlamda toplum sözleşmesi düşüncesinin halklar topluluğunu kapsayacak biçimde genişletilmesi üç aşamada gerçekleşir. Rawls bu aşamaları şöyle belirtir; “ilk aşaması, genel toplumsal sözleşme fikrinin liberal demokratik halklar toplumunu içine alacak biçimde genişletilmesidir” (Rawls, 2006: 3). Dolayısıyla başta da belirttiğimiz üzere, liberal demokratik olmayan halklar bu tasarımın dışında kalacaktır.

*“İkinci aşaması, kendileri liberal demokratik toplum olmadıkları halde makul Halklar Topluluğuna saygın birer üye olarak kabul edilebilmelerini sağlayan bazı özelliklere sahip ‘düzgün halklar’ın da aynı kavramın kapsamına alınmasıdır” (Rawls, 2006: 3).*

Rawls burada kendileri liberal demokratik olmamasına karşın ‘düzgün halklar’ olarak adlandırdığı halkların, kendi içlerinde eşit ve adil olmasalar da devletlerarası ilişkilerde eşitliğe ve adalete zarar verecek bir davranışta bulunmadıkları için, Halklar Topluluğuna üye olabilecekleri düşüncesinden yola çıkarak Halkların Yasasını düzgün halklarla genişletir. Sözleşmenin son aşaması ise, liberal olsun ya da olmasın her iki toplum tipinin de Halkların Yasası üzerinde eşit konumlara sahip bir şekilde anlaşabilecekleridir. Rawls toplum sözleşmesi düşüncesini yatay olarak sadece liberal demokratik ya da düzgün halklara doğru genişletmeye çalışırken, ilk olarak başlangıç durumundan hareket eder. “Başlangıç durumu fikri Halkların Yasasına liberal bir anlayış boyutu katmak için kullanılmaktadır” (Rawls, 2006: 33). Halkların Yasasının başlangıç durumu, hem halkların temsilcileri hem de halklar birbirlerine eşit uzaklıkta oldukları için, hakkaniyetlidir. Temsilciler bilgisizlik peçesinde olmalarından dolayı, ne kendileri ne de diğer temsilciler hakkında hiçbir şey bilmezler. Dolayısıyla öznel çıkarların ne olduğunu bilemezler ve tarafsızca demokratik bir toplum için liberal adalet ilkelerini seçebilirler. Rawls başlangıç durumunda halkların sahip olduğu beş özellikten söz eder:

*“(1) Özgür ve eşit olarak makul ve hakkaniyetli konumlanırlar ve (2) halklar akılcı olarak biçimlendirilirler. Ayrıca onların temsilcileri (3) doğru konu, yani Halkların Yasasının içeriği üzerinde tartışırlar. Üstelik (4) tartışmaları doğru nedenler bağlamında (bilgisizlik peçesinin sınırladığı çerçevede) gelişir. Son olarak Halkların Yasasının ilkelerinin seçimi (5) bir liberal adalet anlayışı göz önünde tutularak halkın temel çıkarlarına dayandırılır” (Rawls, 2006: 34).*

Rawls’un tasarladığı bu ikinci başlangıç durumu modeli, yerel toplumun başlangıç durumuna paralel olarak geliştirilen bu tasarım, halklar topluluğu içerisindeki halkların kendilerini eşit ve özgür vatandaşlar olarak görmelerini ve bunu ahlak ve çıkarların belirlenmesi doğrultusunda test etmelerine olanak verir. Bu bağlamda, ikinci başlangıç durumunda halkların yasasının liberal adalet ilkelerini belirleyecek olan temsilcilerin, yerel toplum sözleşmesinde olduğu gibi herhangi bir iyi kavramına sahip

oldukları söylenemez. Çünkü “anayasal bir rejime sahip liberal bir toplum, liberal bir toplum olarak kapsamlı bir iyilik kavramına sahip değildir” (Rawls, 2006: 35). Başka bir ifadeyle, tek tek vatandaşlardan oluşan çoğulcu bir toplumun iyi anlayışı, tek tek vatandaşların iyi anlayışlarını kapsayacak derecede geniş değildir. Dolayısıyla uluslararası arenada temsilcilerin ancak öznel olarak birer iyi anlayışları olabilir. Fakat temsilciler öznel çıkarlarını değil halkların çıkarını belirlemek ve koruma altına almak için bir başlangıç durumu tasarımında yer aldıkları için, ne öznel çıkarlarıyla ne de toplumun var olmayan kapsamlı iyisinden yola çıkamazlar.

Halkların ortak bir anayasa etrafında birleşmek istemeleri gerekliliğinin altında yatan sebep, çıkarların korunmasıdır. Güvenliğin sağlanması, toprakların korunması gibi ekonomik çıkarların yanı sıra, sosyal çıkarlar olarak düşünebileceğimiz türden çıkarlar da vardır: “Bu çıkar, halkın ortak tarih bilinci ile ortak kültür ve başarılarına bağlı olarak kazandığı öz-saygıdır” (Rawls, 2006: 36). Buna göre salt güvenlik ve toprakların korunması çıkarı, çoğulculuğu savunan Rawls için doyurucu değildir. Halkların bir halk olarak ortaya çıkma sürecinde edindikleri ortak kültür, ortak hafıza ve tarih bilinci, halklara öz-saygı duygusunu kazandırmıştır ve bir halklar yasası söz konusu olduğunda, halklar, kendileri tanınmak istiyorlarsa tüm kültürleri eşit bir biçimde tanımak zorundadırlar. Halklar, diğer halklarla adil politik ve toplumsal iş birliği çerçevesinde ilişkiler yürüttükleri ölçüde, makul ve akılcı olurlar. Burada bir karşılıklılık kriteri söz konusudur. Başka bir ifadeyle, bir halk kendisinin eşit ve özgür olarak tanınmasını istiyorsa diğer halkları eşit ve özgür olarak tanımak zorundadır. Kant’ın pratik buyruğunun bir türevi gibi görünen bu karşılıklılık ilkesi, istikrarlı bir işbirliğine ve halkların yasasının tesis edilmesine imkan tanır. Bu noktada belirtmek gerekir ki, Rawls klasik faydacılık ilkesinin, uluslararası hukuk içinde işlevsel olmayacağını farkındadır. Farklı kültürlere ve geleneklere sahip olan halklar arasında ortak bir anayasa oluştururken, Rawls’un iyi düzenlenmiş halklar olarak adlandırdığı liberal demokratik halklar arasında eşitlik temel ilke olduğu için, faydacılık burada iş göremez. Burada işlevsel olacak olan hakkaniyet olarak eşitliktir ve Rawls dağılım ilkesini, yerel toplumdaki bireyler arasından halklar toplumundaki halklara doğru çekmeye çalışmaktadır. Başka bir deyişle, bireyler arasındaki birincil toplumsal değerlerin dağıtımına kriter olan adalet ilkeleri, halklar arasında birincil toplumsal değerlerin dağıtımında işlev görebilir mi sorusunun yanıtını aramaktadır. Bu sorunun

yanıtını verebilmek için ilk olarak hakkaniyet olarak adaletin iki temel ilkesine bakmamız gerekmektedir.

### 3.3 HALKLAR TOPLULUĞUNDA DAĞITIM ADALETİ

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Rawls hakkaniyet olarak adaleti ilk olarak belirli bir toplum içinde bireylerarası ilişkilerin adil bir şekilde yapılanması için tasarlar. Uluslararası ilişkilerin adil bir zeminde gerçekleşmesinin temel ilkelerinin ne olacağı sorununda ise Rawls şöyle der: “Hakkaniyet, halklar toplumunun temel yapısındaki siyasal süreçlerde de, yerel örnekteki ile aynı olmamakla beraber ona benzer önemde bir rol oynar” (Rawls, 2006: 125). Dolayısıyla Rawls’un halklar toplumunda adalet ilkesini nasıl belirlendiğine dair görüşlerini anlayabilmek için ilk olarak yerel durumda hakkaniyet olarak adaletin ilkelerine bakmamız gerekir.

Yerel durumda, Rawls’un sözünü ettiği karşılıklılık ilkesi, bireylerin tarafsız olarak tüm bireylere hitap edebilecek bir adalet tasarımı ortaya koymalarına olanak tanımaktadır. Karşılıklılık ilkesi, tüm bireyleri ortak bir müzakere durumunda birleştirmesi bakımından kamusal niteliğe sahiptir ve kamusal aklın bir ürünüdür. Rawls’un sözleriyle ifade edecek olursak; “Karşılıklılık ölçüsünün kamusal akılda açığa çıkan rolünü açıklamak gerekirse, bu rol, anayasal demokratik bir düzende siyasal ilişkinin doğasını bir yurttaşlık bağı olarak ifade etmektir” (Rawls, 2007: 34). Dolayısıyla bu ilke, bireyler ve halklar, bilgisizlik peçesi altında belirlenecek olan ilkelerin kendi aleyhlerine işlemlerini istemeyecekleri için, tüm bireylerin dolayısıyla halkların lehine karar vermek isteyecekleri bir durumdur. Rawls burada bireylerin ulaşmaları gerektiği en ideal bir toplumsal hedef gösterir: hakkaniyet olarak adalet. “Buna göre, bir toplumun adil olması için gerekli olan şey hakkaniyete uygunluktur” (Kabadayı, 2013: 52). Bu noktada başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesinin hakkaniyet olarak adaleti ortaya çıkarmak için kullanılan bir metafor olduğunu söyleyebiliriz. Rawls’un amacı toplumda hakkaniyet olarak adaletle ulaşmanın yolunu ve koşullarını göstermektir.

Buna göre ilk olarak yerel toplumlarda adalet ilkelerine değinecek olursak; birinci başlangıç durumundaki bireyler, birincil toplumsal değerlerin dağılımını

hakkaniyet olarak adaletin iki ilkesine göre gerçekleştirirler. Rawls'un adalet teorisi bu bağlamda ilk olarak adalet ilkelerinin seçimine ve sonra da seçilen bu ilkelerin topluma uygulanmasına dayanır. Adalet ilkelerin uygulanması, adalet ilkelerinin politik kurumlar aracılığıyla güvence altına alınmasıyla gerçekleşir. Hukuk sistemi, yasalar ve anayasa bu adalet ilkelerine uygun olması gerekir. Rawls'un idealize ettiği hakkaniyet olarak adaletin bu ilkelerden ilki özgürlüklere ve ikincisi de toplumsal işbirliğini sağlamaya ilişkindir. Hakkaniyet olarak adaletin ilkelerini ise Rawls şu şekilde sıralar:

*“İlki: Her bir kişi, herkes için benzer bir özgürlük sistemiyle uyumlu olan eşit temel özgürlüklerin en geniş toplam sistemine ilişkin eşit hakka sahip olmalıdır. İkincisi: Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler; hem (a) en az avantajlı durumda olanların en fazla yararına olacak şekilde, hem de (b) adil fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık görev ve pozisyonlara bağlı olacak şekilde düzenlenmelidir” (Rawls, 1999: 53).*

İlk olarak birinci adalet ilkesi, temel hak ve özgürlüklerin tüm insanlara eşit olarak dağıtılmasına dayanır. Bu adalet ilkesi, ikinci ilkeye göre her zaman daha acil olarak sağlanması gereken ilkelere aittir. Tüm bireyler ve tüm halklar için en üstteki değer, özgürlük taleplerinin karşılanmasıdır. Hakkaniyet olarak adaletin ikinci ilkesi ise, sosyal ve ekonomik koşulların düzenlenirken, ya herkese eşit dağılımına ya da eğer bir eşitsizlik söz konusu olursa bu eşitsizliğin, eşitsizliğe en çok maruz kalan vatandaşın lehine olmasını açıklar. Bu iki ilkenin birbiriyle çatışmadan uygulanabilmesi için Rawls, bilgisizlik peçesindeki insanların iki öncelik kuralı ekleyeceklerini kurgular. Aslında Rawls bu çatışmayı önlemek adına bir öncelik sırası belirler. Buna göre “ilk ilke ikinciye önceldir, ayrıca, ikinci ilke içinde eşit fırsatlar ilkesi, fark ilkesine önceldir” (Rawls, 2001: 43). Çünkü özgürlük ve buna bağlı olarak adalet, ekonomi adına hiçbir şekilde kısıtlanamaz. Başka bir şekilde ifade edecek olursak hak iyiye önceldir. Burada ‘iyi’ye yapılan vurgu, felsefi ve dini kapsamlı doktrinlerin ‘iyi’ anlayışlarının temel hak ve özgürlüklerin dışında tutulması gerektiğine dayanır. Çünkü temel hak ve özgürlükler bu doktrinlerin aksine evrensel olarak tüm bireylerin sahip olduğu insani değerlerdir. Bu yüzden hak iyiye öncel olarak tesis edilir ve temel hak ve özgürlükler dinsel ya da felsefi doktrinlere göre yapılandırılmazlar. İkinci öncelik kuralı ise, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin düzenlenmesine dair olan hakkaniyet olarak adaletin ikinci ilkesi içerisindedir. Burada ekonomik eşitsizliklerin toplumda



fırsat eşitliğini bozmaması için, (b)nin (a)ya göre önceliği vardır. Başka bir ifadeyle toplum içerisinde bireylere ilk olarak eşit fırsatlar verilmelidir. Bu eşit fırsatlar sonucunda, bireyler arasında kendi başarısızlıkları sonucu bir eşitsizlik doğarsa, fark ilkesi [difference principle] devreye girebilir. Dolayısıyla Rawls'un adalet ilkeleri arasında öncelik kuralı belirleyerek, bireysel özgürlük zemininde eşitliği sağlamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Özgürlük insanlar arasında kurulan ilişkiye bağlı olarak, belirlenecek adalet ilkeleriyle düzenlenir. Rawls'un sözleriyle ifade edecek olursak; "İnsan özgürlüğü, doğal sınırlamalar ışığında seçilen ilkeler aracılığıyla düzenlenir" (Rawls, 1999: 226).

Hakkaniyet olarak adaletin ikinci ilkesinin ilk maddesinde yer alan eşitsizliğin, eşitsizliğe maruz kalanın yararına bir durum sağlaması çıkarımı, Rawls'un 'fark ilkesi' [difference principle] dediği şeydir. Fark ilkesi, "makam ve konumlara bağlanan toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler öyle düzenlenmelidir ki, bu eşitsizlikler, ister küçük ister büyük olsun, toplumun en dezavantajlı üyelerine en çok yararı sağlamalıdır" (Rawls, 2007: 52). Rawls'a göre, toplum sözleşmesinde toplumda adalet herkesin mutlak olarak eşit olmasını gerektirmez. Fakat bu anlayış eşitsizliği de olumlamaz. Eğer toplumda bir eşitsizlik varsa, eşitsizliğe maruz kalanın memnuniyetiyle bu eşitsizlik meşru olabilir. Başka bir ifadeyle, eşitsizliğin meşruiyeti ancak, eşitsizliğe maruz kalanın eşitsizlik durumunda daha iyi bir koşula sahip olmasıyla sağlanabilir. "Varsayım, eşitliğin lehine işlemektedir. Eşitsizliklerin, en az avantaja sahip olanlara sağladıkları faydalar üzerinden temellendirilmeleri gerekir" (Callinicos, 2014: 62). Başlangıç durumundaki bireyler bilgisizlik peçesinin bir getirisi olan tarafsız karar verme yetisine sahip oldukları için, fark ilkesini kabul edeceklerdir. Her birey kendi çıkarını güvenceye almak ister dolayısıyla eşitsizlik herkesin çıkarına uygunsa bireyler bunu kabul ederler. Dolayısıyla Rawls özet olarak şunu düşünür: Mutlak eşitlik eğer herkesin değerlerden az miktarda yararlanmasına neden oluyorsa, herkesin çıkarına denk düştüğü sürece fark ilkesine dayalı bir eşitsizlik meşru görülebilir. Liberal toplumlardaki insanlar arasında en büyük eşitsizliğin, ekonomik serbestlikten dolayı yani tüm insanların eşit fırsatlara sahip olmamasından dolayı ortaya çıktığı gerçeğini kabul ederek, toplumsal eşitsizlikleri gidermek istiyorsak tüm insanlara fırsat eşitliğini vermenin gerekli olduğu sonucuna ulaşırız. Buna göre Rawls, adil bir toplumda hak

edilmemiş eşitsizliklerin, yani doğuştan gelen zengin olan insanların ekonomik olarak üstünlüklerinin de giderilmesi gerektiğini düşünür.

Rawls'un idealize ettiği bu adalet teorisi, liberal demokratik toplumların çoğulcu olmalarından dolayı, politik temel problem olan çatışan iyi anlayışlarının nasıl uzlaştırılması gerektiğine dair herkesin üzerinde anlaşabileceği adalet ilkelerini sunar ve bunların kurumsallaştırılmasını öngörür. “Bu iki ilke kurumların oluşturulması ve yeniden yapılandırılması için çerçeve işi görecektir” (Kabadayı, 2013: 52). Bu nedenden dolayı adalet ilkeleri herhangi bir dinsel ya da felsefi doktrin<sup>20</sup> den bağımsızdır, evrenseldir ve kesindir. Rawls adil bir toplumun yapısını düzenleyecek ilkelerin tesis edilmesinin yolunu bu şekilde gösterdikten sonra, adalet ilkelerini diğer toplumları da kapsayacak şekilde genişletmeye çalışır. Yerel toplumda adalet ilkelerinin belirlenmesi, özellikle keyfi ve doğuştan gelen haksız dağılımın önüne geçmek için gereklidir. Uluslararası ilişkiler söz konusu olduğunda da, ekonomik dağılım üzerinde keyfi ve doğuştan gelen dağılım kimi toplumları olumsuz etkileyecektir. Çünkü toplumların refah düzeyi ve bireylerine verdiği fırsatlar birbirinden farklıdır ve bireyler ait oldukları topluma doğduklarından itibaren o toplumun şartlarına maruz kalırlar. Bu bakımdan uluslararası eşitsizliklerin giderilmesi için Rawls üç neden sıralar. Buna göre “demokratik bir toplumda eşitsizlikleri azaltmak için birinci neden, yoksulların katlandığı acıları ve zorlukları ortadan kaldırmaktır” (Rawls, 2006: 124). Rawls burada yoksullarla zenginler arasındaki farkın büyüklüğüyle değil, sonuçlarıyla ilgilenir. Çünkü liberal demokratik bir halk karşılıklılık kriterini göz önüne aldığı için, bu fark çok olmayacaktır. Halklar topluluğu söz konusu olduğunda ise fark ilkesinin yerini yardıma ihtiyacı olan halklara yardım etme yükümlülüğü ilkesi gelir. Yardım etme yükümlülüğü zorluk içerisindeki halkların ihtiyacı olan yeterli politik liberal kültüre ulaşmaları için verilen ekonomik ve sosyal desteği kapsar. Eşitsizliğin giderilmesi için ikinci neden, yoksulların toplumda aşağı tabaka olarak görülmelerinden dolayı saygı görmemeleri ve son neden ise, “halklar toplumunun temel yapısındaki siyasal sürecin hakkaniyetli

<sup>20</sup> Doktrin terimini Rawls, öğretisi anlamında kullanır. Kapsamlı doktrinler [comprehensive doctrines] ise, bireylerin belli bir topluma doğmak bakımından edindiği dini, felsefi ya da hayat görüşü anlamındaki öğretilerdir. Bunlar aynı zamanda yerel toplumlarda kamusal dolayısıyla politik olmayan öğretilerdir. Bireyler kamusal alana dahil olurken, tüm bireyler için en uygun anlaşmalara varılabilmesi için, bu doktrinlerinden bağımsız olarak hareket etmeleri gerekir.

olmasının oynadığı önemli rol ile ilgilidir” (Rawls, 2006: 125). Bu son nedenle Rawls, toplumda tüm bireylere fırsatların eşit verilmesi gerekliliğini kasteder.

Rawls halklar toplumunda eşitliğin sağlanmasının neden gerekli olduğunu bu şekilde belirledikten sonra şöyle der: “Halklar arasında temel hakkaniyet, onların ikinci başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi arkasında eşit olarak temsil edilmeleri ile sağlanır” (Rawls, 2006: 125). Burada yerel toplumun başlangıç durumunda olduğu gibi, halklar toplumunun başlangıç durumunda da karşılıklılık ilkesi tüm halkların bilgisizlik peçesinin ardında olmalarından dolayı işlevsel olacaktır. Çünkü her halk, kendi çıkarlarını bilmediği için tüm halkların çıkarlarını korumaya çalışacaktır ve aynı zamanda başlangıç durumundan çıkan adalet ilkelerinin kurumsallaşması için işbirliğini kabul edeceklerdir.

Peki halklar arasında eşitliğin sağlanması için, değerlerin dağıtımındaki ölçüt ne olmalıdır? Dünya üzerinde doğal kaynakların doğal dağılımı sonucu her toplum aynı kaynaklardan aynı ölçüde faydalanmamaktadır. Bu durum toplumlar arasında büyük ekonomik farklara neden olmakla birlikte, Rawls’a göre doğal kaynakların keyfi dağılımı bir toplumun başarısını doğrudan etkilemez. Çünkü ona göre, “bir ülkenin başarılı olup olmamasında en büyük etken o ülkenin kaynaklarının zenginliği değil, siyasal kültürü, yani üyelerinin siyasal ve yurttaşlık bilinçleridir” (Rawls, 2006: 127). Rawls burada toplumlararası eşitsizliklerin tek sebebinin doğal belirlenimler olmadığını söyleyerek, aslında bazı toplumların kendi politik kültürlerinin yetersizliğinden ya da kusurlarından dolayı eşitsizliğe maruz kaldığını açığa çıkarır. Başka bir ifadeyle, bazı toplumların doğal kaynaklardan yoksun olmasına rağmen diğer doğal kaynaklara sahip toplumlara göre refah seviyelerinin yüksek olması, o toplumun politik kültürünün gelişmişliğini, üyelerinin politik ve yurttaşlık bilinçlerinin de liberal demokraside oturduğunu gösterir. Dolayısıyla Rawls için burada ilk olarak yapılması gereken, yeterli politik kültüre sahip olan toplumlar arasında yaşanan eşitsizlikleri ortadan kaldırmaktır. Politik kültürleri liberal demokrasiden yeterince pay almayan toplumlar ise, bu bağlamda halklar toplumunda yer alamazlar, fakat Rawls ekonomik olarak yardıma ihtiyacı olan toplumlara yardım edilmesi gerektiğini ön görür. Yardım etme yükümlülüğü aynı zamanda halkların yasasının son ilkesini oluşturmaktadır.

Rawls bir toplumun iyi düzenlenmiş olması ve kurumlarının meşruiyet kazanması için, büyük zenginliğe ihtiyacının olmadığını düşünür. Toplumlar arasında her zaman farklılıklar olacaktır. Yardım etme yükümlülüğünün amacı, toplumlar arasındaki ekonomik eşitsizlikleri azaltmak ve bunu düzenlemek değil, her toplumun halklar topluluğuna dahil edilme fırsatını edinmesine yardımcı olmaktır. Bu anlamda yardım etme yükümlülüğü, her toplumun insanlar ve halklar arasında eşitlik ve özgürlüğe sahip olmasını sağlayacak meşru kurumlara sahip olmasını ve bağımsızlıklarını korumalarını sağlar. Rawls, yardım etme yükümlülüğüyle ilgili olarak şunları söyler:

*“Yardım etme yükümlülüğünün rolü zorluk içindeki toplumlara Halklar Topluluğunun tam üyesi olmalarında ve kendi geleceklerini tayin edecek yolu seçebilmelerini sağlamakta yardımcı olmaktır” (Rawls, 2006: 129).*

Rawls’a göre, yardım etme yükümlülüğünün işlevsel olması için, dağılım ilkesinde yardım alacak toplumun ulaşmasını istenilen bir hedef ve kaynak aktarımının durdurulacağı aşamayı gösteren bir sınır konulması gerekir. Burada hedef o toplumun vatandaşlarının temel hak ve özgürlüklerini kullanabilecek hale gelmeleridir. Sınır ise hedefe ulaşma noktasıdır. Başka bir ifadeyle, vatandaşlar bu hak ve özgürlüklerini kullanmaya başladıkları zaman, yardım etme yükümlülüğü biter.

Rawls, liberal olmayan devletlerin liberalleşmesi için dayatma yapılamayacağını düşünür. Bu yüzden halkların yasası yalnızca yeterince liberal politik kültüre sahip toplumlara hitap eder. Politik liberal değerleri kendi toplumu içerisinde barındırmayan bir devlet, politik liberal ilkelere dayalı bir halklar toplumuna uyum sağlayamaz. Dolayısıyla halklar arasında oluşturulması istenen halkların yasası ideali, her ne kadar politik liberal kültüre sahip olan toplumlar arasında tesis edilecek olsa da, bazı toplumların yardıma ihtiyacı olacağını düşünür. Çünkü Rawls, adalet teorisini hem çıkara dayalı olarak tesis etmez hem de liberal bir ahlak anlayışının uluslararası adalet dayatılmasını kabul etmez. Bu noktada şunları söyler: “Halkların Yasasının toplumunda yardım etme yükümlülüğü bütün toplumları adil liberal ya da düzgün temel yapıya kavuşuncaya kadar geçerlidir” (Rawls, 2006: 129). Eşitsizliğe maruz kalan toplum yardım alarak, fakat bu arada politik özerkliğini de koruyarak hem politik kültüründe

hem de ekonomisinde iyileşmelere gidecektir. Politik kültürün iyileşmesi aynı zamanda, toplumun vatandaşlarının politik olarak haklarının güvence altına alınması anlamına gelir. Bu ise belli bir demokratik vatandaşlık idealine ve kamusal akla dayanır. Politik liberalizmin var olması ve bunu devam ettirmesi kamusal aklın sağlanmasına dayanmaktadır. Başka bir deyişle, halkların yasasının meşruiyeti kamusal aklın sağlanmasına gerektirmektedir.

Kamusallık, kapalı bir toplumda bireylerin ve halklar topluluğunda ise, halkların temsilcilerinin tüm bireyleri ilgilendiren yasama ve uygulama süreçlerinde, karşılıklılık ilkesine bağlı olarak işbirliği kurulmasını öngörür. Rawls kapalı bir toplumda bireyler arasında barışın sağlanması için işbirliğini gerekli gördüğü gibi, uluslararası örgütlenmelerde de işbirliğinin gerekli olduğunu düşünür. Uluslararası işbirliğinin kurulabilmesi için, halkların yasasının bir takım ilkeleri tanıması gerekmektedir. Bu bağlamda ilk olarak halkların yasasının yapısını, ilkelerini ve içeriğini inceledikten sonra, Rawls'un Kant'ın Dünya Cumhuriyeti idealine karşılık önerdiği alternatif işbirliği örgütlerini incelememiz gerekmektedir. Son aşamada ise Rawls'un halkların yasasını ve bunun devamlılığını nasıl sağlayacağına dair meşrulaştırma sorununu nasıl çözdüğü incelenecektir.

### **3.4 HALKLARIN YASASININ İLKELERİ VE ALTERNATİF İŞBİRLİĞİ ÖRGÜTLERİ**

Rawls yalnızca liberal demokratik halklar için uygun olduğunu düşündüğü halkların yasasında, halklar arasında bir takım ilkelerin kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Rawls şöyle der: “Bu ilkeler, sanırım halklar arasında işbirliğine yönelik çeşitli birlik ve federasyonların kurulmasına olanak verecek, fakat bir dünya devletini onaylamayacaktır” (Rawls, 2006: 37). Dolayısıyla Rawls'un burada, halkların yasasının ilkelerini belirleyerek, bu ilkeler ışığında bir dünya devletine ya da hükümetine dayanmayan alternatif birlikler tasarladığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda ilk olarak halkların yasasının ilkelerine ve içeriğine baktıktan sonra, Rawls'un dünya cumhuriyeti idesini neden yadsıdığına ve buna karşılık sunduğu işbirliği örgütlerine bakabiliriz.

### 3.4.1 Halkların Yasasının İlkeleri

Halklar arasındaki kültür, inanç, ekonomi ve yönetim farklılıkları göz önüne alındığında, eğer tüm halkları bağlayıcı ortak bir anayasa yapılmak isteniyorsa, tüm halkların adil bir işbirliği için en baştan kabul edeceği evrensel bir takım ilkelerin olması gerekir. Rawls'a göre, halklar arasında işbirliğini sağlayacak olan bu ilkeler, ikinci başlangıç durumunda halkların yasasını oluşturmak için seçilen ilkelere dir. Rawls bu ilkeleri şöyle sıralar:

- 1) *Halklar özgür ve bağımsızdır, öteki toplumlar bu özgürlük ve bağımsızlığa saygı göstermelidir.*
- 2) *Halklar antlaşmalara ve taahhütlere uymalıdır.*
- 3) *Halklar eşittir ve onları bağlayan anlaşmalarda taraftır.*
- 4) *Halklar içişlerine müdahale etmeme sorumluluğunu gözetmelidir.*
- 5) *Halklar kendini savunma (nefsi müdafaa) hakkına sahiptir, fakat kendilerini savunma amacı dışında savaş çıkarma hakları yoktur.*
- 6) *Halklar insan haklarına uymalıdır.*
- 7) *Halklar savaşırken bazı belirli sınırlamalara uymak zorundadır.*
- 8) *Halkların, adil ya da düzgün siyasal ve toplumsal rejime sahip olmalarını engelleyen olumsuz koşullar altında yaşayan diğer halklara yardım etme yükümlülüğü vardır (Rawls, 2006: 38).*

Rawls bu sekiz ilkeye ek olarak, halkların kendi kaderini tayin etme hakkının olduğunu düşünür. Buna göre halkların yasasının belirlediği ölçüde, hiçbir halk diğer halkları kendi menfaatleri uğruna boyunduruk altına alamaz ve halkların öz karar verme yetkilerine müdahale edemez. Dolayısıyla halklar arasında barışın sağlanabilmesi için en başta halkların özgür ve bağımsız olarak kabul edilmesi gerekir. Rawls halkların kendi kaderini tayin etme hakkının olduğunu, aynı zamanda toplumların halkların yasasına girmeleri için zorlanmaması gerektiği düşüncesinden çıkarır. Halkların yasası liberal demokratik halklara uygun bir şekilde yapılandırıldığına göre, liberal demokratik olmayan halklar üzerinde herhangi bir baskıcı yaptırım uygulanamaz. Ancak yardım etme yükümlülüğüne bağlı olarak, politik kültürlerinin halkların yasası idealine doğru ilerlemeleri için kısmi yardımlar yapılabilir.

Bu noktada Rawls'un dördüncü maddede belirlediği halkların içişlerine müdahale sorunu başka bir ifadeyle dış politika sorunu ortaya çıkar. Rawls dış politikayla ilgili olarak şöyle der: "Makul bir Halkların Yasasını iyi düzenlenmiş toplumlara, ulaşmak istedikleri hedefleri belirlemek ve başvurmaları ya da kaçınmaları gereken yöntemleri göstermek suretiyle rejimlere karşı alacakları tavır hakkında rehberlik yapar" (Rawls, 2006: 101). Halkların yasası dış politikada halkların izlemesi gereken yolu gösterir ve halkların birbirleriyle olan ilişkiler sonucunda hangi durumlarda savaşın meşru görülebileceğine dair belirlemeler yapar. Aslında Rawls'un savaşa nedenlerinin ortadan kalkması için tasarladığı halkların yasasında, savaşı kendini savunma çerçevesinde meşru görmesi, yapmış olduğu halklar kategorisinden ileri gelmektedir. Çünkü bir yasatanımsız devletin diğer devletlere savaş açması durumunda, devletlerin kendini savunma amaçlı savaşa dahil olması meşrudur. Dolayısıyla halkların yasası devletlerin diğer devletlerle ilişkilerinin zeminini belirler ve realiteden ideale doğru bir belirlenim sunar. Rawls'un sözleriyle ifade edecek olursak; "Halkların yasası gerçekte varolan uluslararası siyaset dünyasından hareket ederek, yeterli derecede adil liberal bir halkın dış politikasının ne olması gerektiği üzerinde durur" (Rawls, 2006: 89).

Rawls savaşa hakkını, halkların yasasının beşinci ve yedinci maddesinde ortaya koyar. Düzgün toplumların zaten birbirleriyle savaşmadığını düşünen Rawls, şöyle der: "Savaş sorununun en temel gerçeği, anayasal demokrasiye sahip toplumların birbirleriyle savaşmamalarıdır" (Rawls, 2006: 6). Buna göre, anayasal demokrasiye sahip devletlerin savaşmama nedenleri, sadece adil ve düzgün bir yapıya sahip olmaları değil, ayrıca birbirleriyle savaşmayı gerektirecek gerekçeleri olmamasıdır. Bu tür anayasal demokrasiye sahip olan devletler, kendilerini savunmak ya da insan haklarını korumak amacı dışında savaşa girmezler. Çünkü "anayasal demokratik toplumlar birbirlerine karşı güvende olduklarından, aralarında barış hüküm sürer" (Rawls, 2006: 7). Dolayısıyla Rawls burada devletlere savaşa hakkını, yalnızca insan haklarını koruma ve kendini savunma çerçevesinde tanır. Bu çerçevede devletlerin tek amacı, vatandaşlarının temel özgürlüklerini ve anayasal politik kurumlarını korumak olmalıdır. Buradan çıkan sonuç ise, devletlerin ekonomik zenginlik ya da doğal kaynak elde etmek, güç kazanmak ya da devlet sınırlarını genişletmek için savaşın yapılamayacağı

ve hiçbir zaman meşru görülmeyeceğidir. Rawls'un sözleriyle ifade edecek olursak; "Hiçbir devlet makul çıkarları yerine akılcı çıkarlarını gerçekleştirmek için savaşa girme hakkına sahip değildir" (Rawls, 2006: 99). Ek olarak Rawls kendini savunma hakkının bir hak olarak ancak şu şekilde meşru olduğunu düşünür; "saldırgan olmayan ve insan haklarına riayet eden her toplum kendini savunma hakkına sahiptir [...]" (Rawls, 2006: 101).

Bu noktada Rawls için savaş, her ne kadar devletlerin kendini savunma ve insan haklarını koruma eyleminde meşru olsa da, Rawls'a savaşı sınırlayacak bir takım ilkelerin olup olmadığı sorulabilir. Rawls bu soruna halkların yasasının yedinci ilkesinde dikkat çekmiştir ve savaş adabı ya da hukuku olarak adlandırılabilir altı ilke sıralar. Bu ilkeleri kısaca sıralayacak olursak, ilk olarak devletlerin savaşma amacı barışı sağlamak olmalıdır. İkinci ilke yalnızca devletlerin güvenlik ve özgürlüğünün tehdit altında olması durumunda savaşa girilebilmesine dayanır. Sivil nüfusun savaşın dışında bırakılması gerektiği düşüncesi üçüncü ilkeyi oluşturur. Dördüncü ilkede savaşın öznelerinin, insanlara sivil ya da asker kim olursa olsun mümkün olduğunda saygı göstermeleri gerektiği yer alır. Beşinci ilke savaşın yetkililerinin amaçlarının barışı tesis etmek olduğunu belli etmeleri gerektiği düşüncesidir. Buna göre savaşın hangi araçlarla ve nasıl yapıldığı, tarihsel süreç içerisinde yeni bir savaşın çıkmasına ya da çıkmamasına zemin hazırlar. Son ilke ise, savaş hangi koşulda ortaya çıkarsa çıksın, bu ilkeler çerçevesiyle sınırlı kalmalıdır. Çünkü ancak bu ilkelerle sınırlı kalırsa savaş, meşru sayılabilir.

Rawls'un dikkat çektiği demokratik toplumların savaşma için nedeni olmaması durumu, aslında bu toplumların yapılanmalarının insan haklarını temele almasından kaynaklanır. Rawls'ın sözleriyle; "İnsan hakları savaş nedenlerini ve biçimini sınırlar ve bir rejimin içerideki özerkliğine sınırlar getirir" (Rawls, 2006: 85). Buradan ilk olarak halkların yasasının, insan haklarının korunması için halkların yerel yasalarına sınırlama getirebileceği sonucu çıkar. İkinci olarak da savaşın artık kabul edilebilir bir politika olmadığına farkına varıldığı sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla devletlerarası ilişkiler artık barışçıl araçlarla tesis edilmelidir ve devletler arasında işbirliği kurulmalıdır. Halkların yasasının yapısı da bu bağlamda şekillenmeli ve uygulanmalıdır. Buna göre



Rawls halkların yasasının temel yapısı, halkların birbirine karşı saygı duymalarından ve hoşgörü göstermelerinden geçer. Halklar arasında birbirine saygı duyma ve hoşgörü gösterme aslında, bir halkın kendi iç yapılanmasının yansımasıdır. Rawls'un deyişiyle, "halklar topluluğunda halklar arasında karşılıklı saygıyı korumak o toplumun temel yapısı ve siyasal ikliminin en önemli parçasıdır" (Rawls, 2006: 67). Dolayısıyla halkların özsaygısı ve kendi içerisinde taşıdığı hoşgörü, dış ilişkilerinde belirleyici bir rol oynayacaktır.

Yardım etme yükümlülüğü olarak belirlenen son ilkeye göre, bazı halklar doğal ya da kendi politik uygulamaları nedeniyle yardıma muhtaçtırlar. Rawls bu halklara, kendi kaderlerini tayin edebilme haklarının da korunması çerçevesinde, bu halkların politik uygulamalarının insan haklarını korumayı temele almaları için ekonomik ve bu amaçta yönlendirme anlamında yardım yapılmasını öngörür. Zira ona göre halkların zor durumda olmalarının tek sebebi, doğal eşitsizlikler değildir. Halkların yönetimlerinin yanlış politikaları da halkları sefaletle sürüklemektedir. Son olarak halkların yasasının içeriğinden söz edecek olursak, Rawls yerel toplumun anayasasının kamusal akıl zemininde oluşturulduğunu başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi metaforuyla belirginleştirmişti. Buna göre toplumda çoğulluk hakim olduğu için, kamusal akıl çoğulluktan doğan bir motiftir. Halklar topluluğu söz konusu olduğunda ise Rawls şöyle söyler; "Halklar topluluğuna ait kamusal akli oluştururken yapmamız gereken, onun içeriğini-ideallerini, ilkelerini ve standartlarını - saptamak ve halklar arasındaki siyasal ilişkilerde nasıl uygulanacağını belirlemektir" (Rawls, 2006: 60). Burada kamusal aklın içeriğinin, halkların yasasının içeriğini oluşturduğu açıktır. Buna göre, liberal anayasal demokrasilerin temsilcileri, halklar arasındaki eşitliğin tesis edilmesi üzerine, karşılıklılık kriterine uygun olarak muhakeme etmelidirler ve halklar arasında ilişkileri yönlendirecek ilkeleri belirlerken, bunların hem kendileri açısından hem de diğer halklar açısından makul olması gerektiğini düşünmelidirler.

### **3.4.2 Kant'ın Dünya Cumhuriyeti İdealine Karşılık İşbirliği Örgütleri**

Rawls Halklar Topluluğunu bir birlik olarak Kant'ın ebedi barış düşüncesinden esinlenerek tesis etmiştir. Ebedi barış idesinin ateşkes anlaşmalarından farkı hem evrensel olmasında hem de devletler arasında barışı tesis edecek olan bir birlik olarak

tasarlanmasında ortaya çıkar. Rawls, Kant'ın barış birliği idesinden esinlenirken, halkların yasası teorisinde toplum sözleşmesi fikrinden hareket eder ve halkların yasasını demokratik liberal devletlerin temsilcilerinin ikinci başlangıç durumunun sonucunda yaptıkları anlaşmaya doğru genişletir. Rawls bu noktada Kant gibi, tüm vatandaşların eşit ve özgürlük sahibi olmaları gerektiği düşüncesine de katılır.

Rawls Kant'ın umut ilkesine benzer bir umut ilkesini benimsemektedir. Aralarındaki fark ise, Kant'ın dünya cumhuriyetinin kurulmasına yönelik umut ilkesinin canlı tutulmasını savunmasına karşılık, Rawls'un halklar topluluğunun gerçekleşebileceğine olan inancıdır. Rawls adil bir toplumun inşa edilebilmesi için öncelikli olarak bunun gerçekleşmesine inanmamız gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre; "halklar topluluğu fikrini olanaksız diye reddetmek, davranışlarımızın niteliğini ve tarzını etkiler ve politikamız üzerinde büyük ölçüde belirleyici rol oynar" (Rawls, 2006: 141). Dolayısıyla bizler halklar topluluğunun var olabileceğine inanmalı ve toplumsal dünya ile barışık olmalıyız. Aksi halde toplumda herhangi bir birlik, uzlaşma ve barış tesis edilemez. Rawls'a göre "toplumsal düzenin mümkün olması ihtimali bile bizi toplumsal dünya ile uzlaştırabilir" (Rawls, 2006: 140). Rawls umut ile ilgili düşüncelerini şöyle aktarır:

*"Geçmişte ve günümüzde işlenen büyük cürümlerin toplumumuzun gelecekte bütün dünya çapında liberal ve düzgün bir halklar topluluğuna katılacağı yolundaki umudumuzu kırmasına izin vermemeliyiz. Aksi takdirde başkalarının yanlış, kötü ve şeytanca davranışları bizi de yok eder ve bu da onların zaferini tasdik eder. Oysa biz, halklar arasındaki ilişkilerde makul ve işlerliği olan bir siyasal doğruluk ve adalet kavramı geliştirerek bu umudu desteklemek ve güçlendirmek zorundayız. Bunu başarmak için Kant'ın izinden giderek, zaten geliştirmiş olduğumuz yeterli derecede adil anayasal demokrasi anlayışından yola çıkabiliriz" (Rawls, 2006: 23).*

Rawls halkların yasasını motive edecek olan iki neden sunar. İlki tarihteki savaşların insanlığa getirmiş olduğu kötülükler, adaletsizlikler ve ikincisi de adil sosyal politikalar izlenerek adaletsizliğin ortadan kalkacağı inançtır. Bu noktada Rawls'un, Kant'ın devletlerin bizzat kendisinin savaşın olumsuz etkilerinden dolayı barışı

isteyecekleri düşüncesinden etkilendiği açıktır. Dolayısıyla barış istemi Kant gibi Rawls'un uluslararası hukuk teorisinde, bir barış birliği kurulması için umut verici ve motive edici unsurdur.

Rawls halkların yasası idealinde her ne kadar Kant'tan esinlenmiş olsa da, Kant'ın başlangıç noktasından hareket etmez. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Kant ebedi barışın evrensel ilkelerine pratik akıldan yola çıkarak ulaşmaktadır. Buna göre ebedi barışa ulaşmak için hangi ilkelerin benimsenmesi ve bu ilkelerin hayata geçirilmesi için ne yapılması gerektiğine dair akıl yürütme pratik akıl kapsamındadır. Rawls ise bu ilkeleri tesis etmek için pratik akıl kavramından yola çıkmadığını iddia eder. Rawls'un cümlelerini aktarmak bu noktada faydalı olacaktır: "Hak ve adalet, dürüstlük, ya da makuliyet ilkelerine, geri planda yatan pratik akıl kavramından yola çıkarak ulaşmıyoruz. Aksine, pratik akıl kavramına ve onu meydana getiren makuliyet, düzgünlük ve akılcılık düşüncelerine içerik kazandırıyoruz" (Rawls, 2006: 93). Buna göre şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Kant barışın tesis edilebilmesi için evrensel olarak genel geçer ilkelere yola çıkar ve tüm insanların bu ilkelere akıl yürütme yoluyla ulaşabileceğini düşünür. Kant'ın bu düşüncesi onu tüm insanların aynı politik kültürü paylaşabilecekleri bir dünya cumhuriyeti idealine doğru iter. Rawls ise evrensel yasalar için makul, düzgün ya da akılcı olanın belirlenmesi için yeterli ve gerekli koşullara ait bir liste olmadığı için görüş birliğinin kurulamayacağını düşünür. Dolayısıyla Rawls evrensel ilkeler tesis etmek yerine, halklar arasında makul, düzgün ve akılcı ilkeler tesis etmeyi ve bu ilkeler üzerinde halkların yasasının öznelini uzlaştırmayı hedef alan bir yaklaşım benimser. Bu bağlamda Rawls'un Kantçı dünya cumhuriyeti fikrini onaylamayacağı açıktır.

Halkların yasasının sekiz ilkesini ortaya koyarken Rawls, bu ilkelere yola çıkılarak halklar arasında işbirliği örgütlerinin kurulmasını öngörür. "Bu ilkeler, sanırım halklar arasında işbirliğine yönelik çeşitli birlik ve federasyonların kurulmasına olanak verecek, fakat bir dünya devletini onaylamayacaktır" (Rawls, 2006: 37). Rawls, Habermas ve bizzat Kant'ın kendisi gibi, dünya cumhuriyeti idesinin küresel bir despotizm sonucunu doğurabileceği tehlikesinin olduğunu ifade eder. Rawls ayrıca küresel despotizmin ortaya çıkarak, halkların varlıklarını tehlikeye sokacağını

düşünmesinin yanı sıra, şunları söyler: “çeşitli bölgelerin ve halkların kendi siyasal özgürlük ve özerkliklerini kazanmak için sık sık giriştikleri iç çatışmalarla hırpalanan kırılgan bir imparatorluğu yöneteceğini düşünüyorum” (Rawls, 2006: 37). Dolayısıyla Rawls’un bir dünya cumhuriyeti içerisinde halkların kültürlerinin, dillerinin, inançlarının eriyeceğini ve halkları halk yapan özelliklerini kaybedeceklerini düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu bağlamda Rawls, sınırların kalktığı bir dünya cumhuriyeti idesini reddeder ve Halkların Yasasında sınırların olması gerektiğini savunur. “Bir dünya devleti mevcut değilse, her ne kadar tek başına ele alındığında keyfi görünse ve bir ölçüde tarihsel koşullara dayansa bile, bir biçimde sınırların olması şarttır” (Rawls, 41). Bu noktada Rawls, Kant’ın dünya cumhuriyeti idesine karşılık, federatif sisteme benzer işbirliği örgütlerini önerir.

Rawls uluslararası işbirliği olması gerektiğine dair çıkarımına, kapalı bir toplumda bireyler arasında işbirliği kurulduğu takdirde edineceği kazanımlardan yola çıkarak ulaşır. Dolayısıyla işbirliği fikri, kapalı toplumda bireyler arasındaki ilişkilerin adalet temelinde kurularak, toplumlararası ilişkilere doğru yükselen bir süreçtir. Bu bağlamda ilk olarak belli bir toplum içinde işbirliğinin hangi araçlarla kurulacağını incelemek, işbirliğini uluslararasına uyarlamak açısından önemlidir.

İşbirliği Rawls’un teorisinde, toplum sözleşmesi fikrinden çıkar ve toplumda dine ya da aristokrasiye dayalı bir hiyerarşik yapının meşruluğu olmadığını gösterir. Bu bağlamda toplumsal işbirliği düşüncesinin üç özelliği bulunur. İlk olarak işbirliği, toplumda bireylerin otoriteden aldıkları emirler doğrultusunda gelişmez. “İşbirliği, işbirliği yapanların kabul ettiği ve uygun şekilde davranışlarını düzenlediğini düşündüğü kamusal olarak tanınan kurallar ve prosedürlerle belirlenir” (Rawls, 2007: 61). İşbirliğinin ikinci özelliği, işbirliğinin hakkaniyet olarak adalet temelinde karşılıklılık ilkesine bağlı olmasıdır. Bu bağlamda hakkaniyetli olarak işbirliğinin şartlarının belirlenmesi, politik adalet tarafından sağlanır. Bu şartlar temel hak ve görevleri belirleyen ve adaleti düzenleyen ilkeler olarak herkesin çabasıyla ortaya çıkar ve kuşaktan kuşağa aktarılır. Toplumsal işbirliğinin son özelliği ise, “her katılımcının rasyonel avantajı ya da değeri fikrini [...]” içermesidir (Rawls, 2007: 61). Dolayısıyla

toplumsal işbirliğinin öznelere olan bireyler, kendi çıkarlarını gerçekleştirmek için ve aynı zamanda diğer bireylerin de çıkarlarını gözetenek işbirliğini kabul ederler.

Peki öznelere bireyler olan toplumsal işbirliği, halklar toplumundaki işbirliğine doğru nasıl genişletilecektir? Rawls toplumsal ya da uluslararası işbirliğinin kurulabilmesi için, öncelikle bireylerin farklı kapsamlı doktrinlere sahip olsalar da, ortak bir zeminde buluşabilmeleri gerektiğini düşünür. Bu ortak zemini sağlayacak olan ise, bireylerin tartışmadan kabul edebileceği evrensel ilkeler olan temel hak ve özgürlüklerin korunmasıdır. Dolayısıyla temel hak ve özgürlüklerin korunması toplumsal ya da uluslararası işbirliğinin zemini olduğunda, bireyler ya da halklar arasında salt ateşkesin ötesinde barışın sağlanmasının da olanağını açar. “Halkların temelde eşit olduğunu açıklayan ilkeler üzerinde anlaşmaya varmanın yanı sıra, taraflar işbirliği örgütleri kurmak için kurallar geliştirecek ve gerek ticaret gerekse ortak yardım sağlama konusundaki hakkaniyet standartları üzerinde anlaşmaya varacaklardır” (Rawls, 2006: 44). Rawls bu noktada Kant’ın dünya cumhuriyeti şeklindeki barış birliği idealini reddeder ve bunun yerine üç tip işbirliği örgütü alternatifi sunar:

*“Bunlardan biri halklar arasında ticaretin hakkaniyetli olmasını sağlıyor; bir başkası bir halkın bankaların ortak yardım sandığından kredi almalarını sağlıyor; (Devletler değil) Halklar konfederasyonu diye söz edeceğim bir üçüncü örgüt ise Birleşmiş Milletler’e benzer bir işlev görüyor” (Rawls, 2006: 44).*

Bilgisizlik peçesinin burada tüm işbirliği örgütleri için, tüm halkların tarafsız bir zeminde özgür ve eşit halklara sahip statülerinin olmasında işlevsel olacağını belirtmek gerekir. Örgütlerin içindeki halklar karşılıklılık ilkesine göre her biri fayda sağlar. Buna göre ticarete dayalı bir birlikte, adil işbirliğinin ilkelerinin belirlenebilmesi için, başlangıç durumunda halkların temsilcileri birbirlerinin ve kendi halkının ekonomisinin ne kadar büyük ya da küçük olduğunu bilemeyecekleri bir bilgisizlik peçesi altındadırlar. Dolayısıyla hakkaniyetli bir ticaret birliğinde, “bütün halklar pazarın özgürlüğünü ve rekabetçiliğini koruyacak hakkaniyetli ticaret standartları üzerinde anlaşacaklardır” (Rawls, 2006: 45). Rawls diğer iki tür birlik yani merkez bankası ve Halklar Konfederasyonu için de bir başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesinin işlevsel

olduğunu düşünür. Rawls'a göre halklar, olası eşitsizlikleri ancak yerel toplumun fark ilkesi çerçevesinde kabul edebilirler.

Rawls'un bu üç işbirliği önerisi, Kant'ın dünya cumhuriyeti idesine giden yolda bir geçiş olarak sunduğu federatif sisteme benzemektedir. Fakat yinelemek gerekir ki, Rawls her ne kadar Kant'ın ebedi barış idesinden yola çıkmış olsa da, Kant'ın dünya cumhuriyeti idesini reddeder ve bunun yerine işbirliğine dayalı halklar toplumunu önerir. Halklar toplumunda, bir takım işbirliği örgütlenmelerinin meşru olduğunu düşünen Rawls'a göre, bu örgütlerin zemini insan haklarını ve özgürlüklerini korumak olmalıdır. Rawls halklar arasında bu işbirliği örgütleri hakkında daha fazla bilgi vermez, fakat onun halklar topluluğunun bir barış birliği olarak ortaya çıkmasında adalet ilkelerinin tesis edilmesi gerektiği fikrinin olduğunu bildiğimiz için, işbirliği örgütlerinin de adalet ilkelerinden bağımsız hareket edemeyeceği sonucuna ulaşabiliriz.

Rawls uluslararası hukuk teorisini şekillendirirken, ilk olarak halklar arasında adaletin sağlanması için, halkları bilgisizlik peçesi ardında bir başlangıç durumunda konumlandırır. Pratik anlamda halkların bir bütün olarak başlangıç durumunda yer almaları zor bir süreçtir. Bu yüzden başlangıç durumunda halkları temsil edecek yetkililerin yer alması yeterli olacaktır. Zira halklar ideal bir toplumsallaşma sürecinde zaten birinci başlangıç durumunda yer almışlardır. Rawls halkların toplumsallaşmasıyla, halklar topluluğunun bir takım ilkelerinin olması gerektiğini düşünür ve sekiz ilke sıralar. Buna göre tüm halklar bu ilkeleri halkların yasasına girdikleri andan itibaren kabul ederler ve uygulayacaklarına dair garanti verirler. Halkların yasasının oluşturulması sürecinde, Rawls bir takım işbirliği örgütlerinin kurulmasını öngörür. Fakat bu örgütler Kant'ın idealize ettiği gibi, kozmopolit bir hükümete sahip bir dünya cumhuriyeti olmayacaktır. Çünkü Rawls, Habermas ve Kant'ın da farketmediği gibi, bir dünya cumhuriyetinin her zaman despot yönetimi doğurma ihtimali olduğunu bilirler. Bu noktada Rawls'un halkların yasası düşüncesinin hayata geçirilmesi durumunda, halkların yasasının meşruiyeti ve istikrarı sorunu ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, çoğulluğun hakim olduğu yerel toplumların bir birlik etrafında birleşmeleri sonucu, çoğulluğun daha derin ve kapsamlı olacağı açıktır. Peki bu çoğul halklar topluluğunun birlikte yaşayabilmesinin meşruiyet kaynağı ne olacaktır? Hangi koşullarda çoğul

halklar topluluğunun istikrarı sağlanacaktır? Rawls bu soruların yanıtını, kamusal aklı yeniden ele alarak makul çoğulculuk olgusu zemininde örtüşen görüşbirliği aracılığıyla verir. Rawls'un halkların bir arada yaşayabilme koşulunu, nasıl meşrulaştırdığını inceledikten sonra, Rawls'un uluslararası hukuk hakkındaki görüşleri tamamlanmış olacaktır.

### 3.5 HALKLARIN YASASININ MEŞRUIYETİ

Halkların yasası, daha önce de ifade ettiğimiz üzere ideal bir toplumun adalet ilkelerinin belirlenip politik kurumlar aracılığıyla gerçekleştirildikten sonra, toplumlar ya da Rawls'un terminolojisiyle halklar arasındaki ilişkilere doğru yükselmesi sonucu oluşturulan anayasadır. Bu bağlantıdan hareket edersek, yerel toplumun politik gücünün ve istikrarının meşruiyeti, halkların yasasının politik gücünün ve istikrarının meşruiyetine tekabül etmesi gerektiği sonucuna ulaşırız. Fakat çoğulluğun halklar toplumunda, yerel topluma göre daha derin olduğunu düşünürsek, halkların yasasının meşruiyet çerçevesinin, yerel toplumdan bir nebze ayrılması gerekir. Peki yerel toplumdan halklar toplumuna yükselen bu süreçte, politik kurumların ve yasaların meşruiyeti neye dayanır? Rawls'a göre, kurumlar ve yasaların meşruiyeti toplumun tüm üyelerinin eşdeyişle vatandaşların eşit değerinde olduğu bir kamusallıkla sağlanır. Toplumun işleyişi, her vatandaşın çıkarının eşit biçimde sağlanması üzerine yapılandırıldığına göre, bireyler arasındaki olası anlaşmazlıkların çözümü tüm vatandaşların kabul edeceği ve onaylayacağı ortak politik adalet anlayışıyla çözülecektir. Bu ise kamusal iletişim ve müzakereyi şart koşar. Kamusal iletişimin ve müzakerenin sağlanması Rawls'un teorisinde 'örtüşen görüşbirliği' [overlapping consensus] kavramında kendini gösterir. Rawls burada bireylerden kendi inanışlarını, hayat görüşlerini, iyi anlayışlarını terketmeksizin, tüm bireylere hitap edecek ilkeler seçmelerini ister. Bireylerin sahip olduğu tüm bu doktrinlerin değişmeden ilkelerin seçilmesi ise tüm görüşleri kapsayan, hiçbirini dışlamayan dolayısıyla birbiriyle örtüşen görüşbirliğiyle mümkün olacaktır. Zaten Rawls'un politik adalet anlayışı tüm bireylere hitap etmesi bakımından, kamusalığa yönelmek durumundadır.

Görüldüğü üzere Rawls'un uluslararası hukuk teorisi politik liberal bir zeminde olduğu için, meşruluğu kamusalığa ve onun kavramlarına dayanır. Politik liberalizmin

çıkış noktası, demokratik çoğul bir toplum için en uygun ahlaki zemini bulunma çabasıdır. Yerel toplumda ya da halklar toplumunda yaşanacak olası çatışmalarda, tek bir kapsamlı doktrinin seçilmesi, makul çoğulculuğa zarar verir. Bu yüzden halklar toplumunda, bu doktrinlerin hepsini kapsayan fakat herhangi birine denk düşmeyen bir örtüşen görüşbirliğinin tesis edilmesi gerekir. Hakkaniyet olarak adaletin istikrarı ve meşruiyeti, tüm bireylerin kabul ettiği bir politik değer üretilmesine ve tüm bireylerin desteğini kazanmasına bağlıdır.

İstikrar sorununda Rawls'un yerel toplumdan, halklar toplumuna doğru bir tespit sunduğunu görürüz. Yerel toplumdaki vatandaşlar, belirli bir topluma doğup büyürken o toplumun politik kültürünü öğrenme sürecine dahil olurlar. Dolayısıyla demokratik liberal toplumların, liberal demokrasiyi devam ettirmeleri, öğrenme süreçleriyle ilişkilidir. Bu bağlamda Rawls'un da ifade ettiği gibi, "halkların kesin bir ahlaki doğası olduğu açıktır" (Rawls, 2006: 46). Rawls insanların doğdukları politik kültüre göre ahlaki öğrenimlerini gerçekleştirdiklerini ve bu yüzden de mensubu oldukları halkın yasalarına riayet edebildiklerini düşünür. Bu ahlak öğrenimi halkların yasasında da işlev görecektir. Rawls bu işlevi şöyle açıklar; "Halkların Yasası halklar tarafından belli bir süre içinde riayet edilmek niyetiyle uygulandığında ve bu niyete herkesin katılması halinde, bu halklar birbirlerine karşı güven duymaya başlarlar" (Rawls, 2006: 46). Dolayısıyla halklar toplumunda tarafların sahip olduğu ahlaki öğrenim aracılığıyla, başlangıç durumunun bilgisizlik peçesi ardında bile taraflar, demokratik barışı mümkün hale getirebileceklerdir. Halkların yasasının istikrarı, özgür ve eşit olan vatandaşların bu anayasayı mensup oldukları halkın ahlaki öğrenim sürecinin bir getirisi olan liberal demokratik öğreti aracılığıyla kabul etmesine ve kamusal akla hitap etmesine bağlıdır. Halkların yasasının istikrarını bu koşullarda koruması onun meşruluğuna dayanır.

Bu bağlamda meşrulaştırma sorununda ilk olarak, çoğulluğu garantileyen politik anlayışın taşıyıcısı olan özneler oldukları için, Rawls'un öznelere dair yaptığı analize bakmak gerekir. Daha sonra halklar toplumunun bireyleri ve halkları arasında olası anlaşmazlıkların giderilmesi amacıyla, Rawls'un tasarladığı örtüşen görüşbirliği fikri incelenecektir. Örtüşen görüşbirliğinin meşruluğu kamusal olmasına dayandığı için, son



olarak halkların yasasında kamusal aklın nasıl bir işlevi olduğuna değinilerek, Rawls'un uluslararası hukuk hakkındaki tartışmamız tamamlanacaktır.

### 3.5.1 Politik Anlayışın Taşıyıcısı Olarak Kişi Anlayışları

Politik ve toplumsal adaletin sağlanması hedefinde, vatandaşlar arasında yaşanan çatışmaların adil ve barışçıl bir şekilde sonlandırılması vardır. Rawls'un ifadesiyle, "baştan itibaren, kişi anlayışı, siyasal ve toplumsal adalet anlayışının bir parçası olarak görülür" (Rawls, 2007: 329). Halklar toplumunda adalet anlayışını tesis eden halkların tek tek vatandaşları, politik özne olarak, bireysel ve politik özgürlüğe sahiptirler. Politik kişi anlayışı aynı zamanda başlangıç durumuna dayanır. Çünkü başlangıç durumunda tüm bireyler ya da halkların temsilcileri kendileri ve halkları hakkında ve kendi iyi anlayışları hakkında hiçbir şey bilmedikleri halde bir ahlak duygusu barındırmak bakımından ahlaki kişi olarak adlandırılabilirler. Ahlaki kişi rasyonel düşünmeye sahip olduğu için aynı zamanda rasyoneldir ve kendi eylemlerinin farkındadır. Fakat başlangıç durumundaki bu farkındalık sezgisellikle yetinmek durumundadır.

*"Vatandaşlar hem kendilerini hem de birbirlerini bir iyi anlayışına sahip olmayı sağlayacak ahlaki yeteneğe sahip olduklarını gördüklerinden özgürdürler... Özgür kişiler olarak vatandaşlar kendi kişiliklerini nihai amaçlar ile belli bir anlayıştan bağımsız ya da bununla ilgili olmaksızın görme hakkına sahiptirler [...] "(Rawls, 2007: 74).*

Başlangıç durumundaki öznenin politik değil de ahlaki olmasının sebebi ise, politik kişinin ahlaki kişinin aksine, kendi iyisi için seçenekleri mümkün olduğunca en üst seviyeye taşıyacak olan tercihler listesini kendisinin yapabilecek olmasıdır. Dolayısıyla bu listeden hareketle kendisi için iyi olanı belirleyebilecek olan politik kişi, başlangıç durumunda tarafsız kalamayacaktır. Oysa başlangıç durumundaki özne kendi iyisinin ne olduğunu bilmemelidir ve bu yüzden de politik değil ahlaki olmalıdır. Bu yüzden, başlangıç durumundaki öznelerin bilgisizlik peçesi altına girmeleri, aslında öznelerin politik özelliklerinden sıyrılarak ahlaki özelliğine dönmesi şeklinde yorumlanabilir.

Rawls'a göre politik kişiyi özne yapan şey, sahip olduğu bireysel özgürlüğüdür. Çünkü politik kişi, bireysel özgürlüğe sahip olmazsa, memnun kalmadığı uygulamalara

karşı itirazda bulunamaz ve bunu eleştiremez. Buna karşılık politik kişinin politik özgürlüğü olmazsa, yasaları ve kurumları düzenlemede herhangi bir işlevi de olamaz. Dolayısıyla politik kişi, hem bireysel hem de politik özgürlüklerle donatılmış bir öznedir.

Rawls bireylerin tam özerk olabilme koşulunun kamusalıktan geçtiğini düşünür. “Vatandaşlar, etkin adalet hisleri doğrultusunda, siyasal hayatlarında bu adalet ilkelerini kamusal olarak tanıyıp bilinçli olarak uygulamaya koyarak tam özerkliğe kavuşurlar” (Rawls, 2007: 120). Buna göre özneler hakkaniyet olarak adaletin temel ilkelerine uygun olarak, kamusal alanda onları özerkliğe yönlendirecek eylemlerde bulunmalıdırlar. Dolayısıyla tam özerk vatandaş politik bir değere sahip olduğu için, ahlaki değil hak ve özgürlüklerin taşıyıcısı olarak politik bireydir. Rawls’un sözleriyle, “tam özerklik ahlaki değil siyasal bir değerdir” (Rawls, 2007: 120). Çünkü hakkaniyet olarak adalet, politik özerkliği onaylar fakat ahlaki özerkliğin sonuçlarının analizini vatandaşların kendi kapsamlı doktrinlerine bırakır.

Tam özerk olabilme, kapalı bir toplum tasarımı olan yerel toplumda da halkların birliği olan halklar toplumunda da ideal vatandaşlıktır. Birliğin istikrarının sağlanması için yapılan anlaşmayla salt savaşın ve çatışmaların sona ermesinin ötesinde, vatandaşlar arasında işbirliği kurularak ilişkiler karşılıklı barış zeminine oturtulmalıdır. Bu bağlamda kişi anlayışıyla toplumsal işbirliği arasında doğrudan bağlantı kuran Rawls şunları söyler:

*“Toplumsal işbirliği, sadece genel bir hedefi öngören kamusal olarak tanınmış kuralların etkin olarak organize ettiği ve yol gösterdiği eşgüdümlü toplumsal hareket anlamına gelmez. Toplumsal işbirliği daima karşılıklı faydayı içerir ve bu durum onun iki ögeyi içerdiğine işaret eder: Birincisi, her katılımcının makul olarak kabul etmesinin beklendiği ve herkesin de aynı şekilde kabul ettiği ortak bir hakkaniyetli işbirliği fikridir. Hakkaniyetli işbirliği kuralları bir karşılıklılık ve yöndeşlik içerir: İşbirliğine giren herkes uygun bir karşılaştırma kriterine göre değerlendirilecek şekilde fayda görmelidir veya ortak sorumlulukları üstlenmelidir. Toplumsal işbirliğinin bu ögesini ‘makuliyet’ olarak adlandırıyorum. Diğer öge ise ‘rasyonelliğe’ karşılık gelir: her katılımcının rasyonel faydasına, birey olarak katılımcıların geliştirmek istediği şeylere işaret eder. İşbirliğinin hakkaniyetli koşulları fikri ortaktır, ama katılımcıların kendi*

*rasyonel faydaları hakkındaki anlayışları farklıdır. Toplumsal işbirliğinin bütünlüğü kişilerin hakkaniyetli kurallar fikri üzerindeki anlaşmasına dayanır” (Rawls, 2007: 329).*

Toplumsal işbirliği fikri, dini inanışların, etnik kökenin ya da felsefi doktrinlerin insanları bir arada tutan bağlayıcı bir unsur olarak görülmesine karşılık geliştirilen bir teori olarak okunabilir. Çünkü Rawls’un teorisinde hakkaniyet olarak adaleti tesis edecek olan herhangi bir ortak geçmişe, dile ya da kültüre dayalı bir bağlayıcılık görülmez. Aksine Habermas gibi o da ortak bir anayasayla, fakat bu anayasanın kapsamlı doktrinlerden bağımsız ve onların üstünde olması şartıyla, insanlar arasında birlik kurulabileceğine inanır. “Toplumsal birlik artık ortak bir dinsel ya da felsefi doktrin tarafından sağlanan bir iyi anlayışına değil, demokratik devletin eşit ve özgür vatandaşlarına uygun ortak bir kamusal adalet anlayışına dayanır” (Rawls, 2007: 333).

Rawls’un teorisinde işbirliğine katılmaya yatkın olan politik kişi aynı zamanda ‘makul’dür. Makuliyetin zemininde karşılıklılık esas alınarak bireylerin işbirliği ve uzlaşma kurmaları vardır. “Siyasal açıdan makul olan, sadece öteki özgür ve eşit vatandaşlara adil işbirliği şartları sunmaktır; bunu reddetmek ise siyasal açıdan makul değildir” (Rawls, 2006: 94). Dolayısıyla politik anlamda makuliyet, diğer bireylerin eşit ve özgür olduğunu kabul ederek tüm bireylerin kabul edeceği bir işbirliğinin kurallarına uymak demektir. “Makul kişiler karşılıklılığın yerleşmesi konusunda ısrar ederler ki her biri diğeriyle beraber fayda görsün” (Rawls, 2007: 93). Rasyonellik ise bireyin kendi çıkarları doğrultusunda eylemde bulunması ve işbirliğine dahil olmak istememesidir. Rawls rasyonel özneye ilgili olarak şunları söyler, “rasyonel öznelerde eksik olan, adil bir işbirliğine ve bu işbirliğine diğer eşit kişilerin makul olarak onaylamasının beklendiği şartlar içerisinde girme konusundaki isteğin altında yatan ahlaki hassasiyettir” (Rawls, 2007: 94). Dolayısıyla rasyonel kişiler ahlaki hassasiyetten yoksun olmaları sebebiyle, çoğunlukla kendi çıkarlarını gerçekleştirmek için eylemde bulunurlar. Fakat Rawls burada rasyonel öznelerin salt olarak araç-amaç fikriyle sınırlı olmadıklarını düşünür. Çünkü rasyonel öznelerin çıkar hesaplamaları, kendilerine sağladığı fayda kadar, başkalarına da fayda sağlayabilir. Rawls bu çıkarlara örnek

olarak “topluluk ve mekanlara yönelik bağlılık, vatan ve doğa sevgisi” ni verir (Rawls, 2007: 94).

Rawls’un makul ve rasyonel olanı çıkarlar bakımından ayırması hakkaniyet olarak adalet bakımından ayırması anlamına gelir. “Ayrıdırlar, çünkü birini diğerinden elde etmenin yolu yoktur; özellikle, makuliyet rasyonellikten elde edilmez” (Rawls, 2007: 95). Rawls’un bu düşüncesinden çıkan sonuç, bireylerin rasyonel çıkarlarını gerçekleştirmek için, bunları makul çerçeveye oturtmaya çalışmasıdır. Çünkü bu çıkarlar ancak makuliyet çerçevesinde diğer bireyler tarafından da meşru görülebilir. Bu düşüncede rasyonel çıkarların makul olana üstünlüğüne inanılır. Fakat Rawls buna, hakkaniyet olarak adaletle uygun olmadığı için karşı çıkar ve hakkaniyet olarak adaletin makuliyeti rasyonellikten elde etmeye çalışmadığını ifade eder. Rawls bu noktada şöyle der; “Böyle bir girişim, makuliyetin temel olmadığı ve rasyonellik için gerekli olmayan bir şekilde bir temele gereksinim duyduğu anlamına gelir. Aksine, adil işbirliği fikri içerisinde makuliyet ve rasyonellik birbirlerini tamamlayan düşüncelerdir” (Rawls, 2007: 95). Dolayısıyla makuliyet ve rasyonellik her ne kadar birbirine zıt kavramlar olarak görüle de, adil bir işbirliği için aslında birbirini tamamlayan öğelerdir. Çünkü ona göre, sadece makul olan öznenin, zaten çıkarlarını gözetmediği için adil bir işbirliği içerisinde yer alması anlamsızdır. Aynı şekilde rasyonel özne, adalet hissi olmadığı için, çıkarlarını hayata geçirmek istediğinde işbirliği noktasında eksik kalacaktır. Burada makuliyetin fedakarlığa dayalı bir zemini olduğunu ve tüm bireyler için en uygunu aradığını söyleyebiliriz. Rasyonellik ise araçsal aklın doğrultusunda kendi amaçları için en uygun olanı seçer.

Bu noktada makul olanın aynı zamanda kamusal olduğu sonucunu, makuliyetin içinde barındırdığı tüm bireyler için en uygun olanı seçme idealinden çıkarabiliriz. Kamusallık aynı zamanda makul olanı rasyonel olandan ayıran en büyük fark olarak, rasyonel bireyi makuliyete dahil eden bir işlev görecektir. Bir toplumda ya da daha geniş bir yapıda olan halklar toplumunda her zaman makul anlaşmazlıklar olacaktır. Bu anlaşmazlık durumunda özneler kamusal aklı benimseyerek, çözüm bulmak adına kamusal müzakereyi kabul etmelidirler. Rawls’un tasarımında, kamusal aklın rehberliğinde çatışmalara çözüm bularak uzlaşımı sağlayacak olan kamusal müzakere ‘örtüşen görüşbirliği’ olacaktır.

### 3.5.2 Halklar Arasında Uzlaşımın Zemini Olarak Örtüşen Görüşbirliği

Rawls, halklar arasında anlaşmazlıkların çözümü ve uzlaşmanın sağlanması için şöyle der; “Toplumsal dünyamızla uzlaşmak için atılacak en önemli adım böyle bir halklar topluluğunun gerçekten de oluşabileceğine inanmaktır” (Rawls, 2006: 136). Rawls’un halklar topluluğunun oluşabileceğine dair inancının temelinde, “doğruluğu apaçık gerçekler” olarak nitelediği dört olgu vardır (Rawls, 2006: 136). Bunlar; makul çoğulculuk olgusu, farklılıktaki demokratik bütünlük olgusu, kamusal akıl olgusu ve liberal demokratik barış olgusudur. Bu olgular aynı zamanda halklar toplumunun bireyleri arasında örtüşen görüşbirliğini mümkün kılacak olan ve halkların yasasını meşrulaştıran öğelerdir. Dolayısıyla bu olguları önce kısaca açıkladıktan sonra örtüşen görüşbirliği bağlantısında incelemek yerinde olacaktır.

İlk olarak makul çoğulculuk olgusuna [fact of reasonable pluralism] değinecek olursak, Rawls bu konuda şöyle der; “Liberal demokrasinin temel özelliği makul çoğulculuk olgusudur. İster dine dayalı ister seküler olsun birbirine karşıt makul kapsamlı doktrinlerin çokluğu o liberal demokrasideki özgür kurumlar kültürünün normal sonucudur” (Rawls, 2006: 136). Rawls burada halklar toplumunda yerel topluma göre çoğulculuğun daha derin olacağına gönderme yaparak, bunun aynı zamanda liberal demokrasinin bir getirisi olduğunu ortaya çıkarır. İkinci olgu olan farklılıktaki demokratik bütünlük, Habermas’ın insanlar arasında barışın tesis edilebilmesi için herhangi bir ortak paylaşımaya dayalı bağlayıcı unsurun olmaması gerektiği fikrine benzer. Başka bir ifadeyle insanları anayasal olarak bir birlikte toplamanın imkanı, dini ya da etnik kökenli bir paylaşımından geçmez. Rawls şöyle bir açıklama yapar;

*“Farklılıktaki demokratik bütünlük olgusu, anayasal demokratik bir toplumda siyasal ve toplumsal bütünlük için vatandaşların dini ya da gayri dini kapsamlı doktrininde birleşmelerinin gerekli olmadığı gerçeğidir” (Rawls, 2006: 137).*

Dolayısıyla Rawls’un burada kamusal aklı ve kamusal akla dayalı olarak örtüşen görüşbirliğini dinden ve tüm kapsamlı öğretilerden ayrı tuttuğu sonucuna ulaşabiliriz. İnsanların ya da halkların bir arada barış içerisinde yaşamasının koşulu, onları ortak bir iyiye dayalı ortak bir geçmişi paylaşmaları ya da ortak bir bağ değildir. Aksine bu ortaklıklar üzerinde kamusal alanda tesis edecekleri tüm bireylere hitap edebilecek ortak

bir anayasa barış içerisinde yaşamayı sağlayabilecektir. Dolayısıyla buradan Rawls'un kamusal akıl olgusu olarak tanımladığı üçüncü olguya ulaşılır. Çoğulcu liberal toplumlarda kapsamlı doktrine sahip olan vatandaşlar arasında anlaşmazlıkları önlemenin ötesinde, vatandaşlar birbirlerini anlamak dahi istemeyebilirler. Bu yüzden bireylerin tüm vatandaşların yararlanabileceği, ortak ilkeler seçmek için kamusal alanda yer almaları gerekir. Bireyler kamusal alanda kendi doktrinlerini diğer bireylere kabullendirmek amacıyla olurlarsa, bunlar makul ve kamusal akla uygun olmadığı için kamusal alanda yer alamazlar. Rawls kamusal akıl olgusuyla ilgili olarak şöyle bir açıklama yapar; “Vatandaşlar temel siyasal sorunları tartışırken bu doktrinlere değil, doğruluk ve adalet konusunda makul bir siyasal kavramlar dizgesine ve böylece vatandaşları vatandaş olarak ele alan siyasal makullük düşüncesine başvururlar” (Rawls, 2006: 137). Son olarak liberal demokratik barış olgusuna değinecek olursak, bu olgu halkların yasasının beşinci ilkesine denk düşer. Hatırlanacağı üzere beşinci ilke liberal demokratik toplumların iyi düzenlenmiş toplumlar olduğu için birbirleriyle savaşa girmeyecekleri sadece kendilerini savunmak adına savaşta yer alabilecekleri üzerinedir. Rawls'un halkların yasasının meşruluk zemininde bu olguya yer vermesinin sebebi de, tam olarak halkların yasasını meydana getirecek olan toplumların hem barışı tesis etmek istemesi hem de artık savaşmak için bir nedenlerinin kalmamış olmasıdır.

Rawls halkların yasasının istikrarını liberal demokratik ve düzgün halkların kendi çıkarlarına uygun olduğu için sağlayacaklarını düşünür. Ayrıca Rawls “her biri diğerleriyle mevcut anlaşmalarına riayet ederek güvenilir bir halk olarak tanınmak isteyeceklerinden, halkların yasasına uyacaklardır” diyerek, halkların özsaygılarına gönderme yapar (Rawls, 2006: 138).

Bu noktada makul çoğulculuk olgusuna tekrar dönmemiz gerekirse, liberal toplumların kendi içinde ahlaki, kültürel, dini ve felsefi farklı doktrinlere sahip bireylerin var olmasına izin vermesinin, bireylerin bir arada yaşamaları için tek başına yeterli olmayacağını görürüz. Çünkü bireyler arasında olası anlaşmazlıkların çözümü için de, liberal demokrasilerin alternatifler üretmesi gerekir. Rawls'a göre anlaşmazlıklara neden olan bu farklılıkları makul olmadıkları için reddetmek anlamsız olacaktır. Dolayısıyla buradaki anlaşmazlıkları çözmek için, farklı ve makul iyi anlayışlarından birini tercih edip adalet ilkelerini bunun üzerine tesis etmenin yerine,

farklı ve makul iyi anlayışlarına sahip olan bireylerin her birinin farklı gerekçelerle de olsa destekleyebilecekleri bir ortak nokta tesis edilmelidir. Rawls bu ortak noktayı ‘örtüşen görüşbirliği’ olarak kavramsallaştırır:

*“İyi düzenlenmiş bir toplumun nasıl birlik ve istikrar içerisinde olduğunu anlamak için, siyasal adalet anlayışının bir parçası olarak siyasal liberalizmin diğer ana düşüncelerinden birini, yani, makul kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüşbirliği fikrini ortaya atıyoruz.” (Rawls, 2007: 172).*

Örtüşen görüşbirliğinin temelinde, bütün vatandaşların özgürce adaletin kavramlarını kabul edip, bu kavramı farklı kapsamlı doktrinlerine rağmen desteklemeleri vardır. Peki halkların olası bir ortak anayasayı inşa ederken kapsamlı doktrinlerinden sıyrılmaları nasıl olacaktır? Rawls bu noktada halkların ikinci başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi ardında olmalarının işlevsel olacağına dikkat çeker. Rawls şöyle der;

*“Halkın kapsamlı doktrinlerini bilgisizlik peçesinin arkasına yerleştirmek, bizim örtüşen görüşbirliğini odak noktası olabilecek bir siyasal adalet kavramına ulaşmamıza yol açacak ve böylece makul çoğulculuk olgusuna dayalı bir toplumdaki gerekçelere kamusal bir temel sağlayacaktır” (Rawls, 2007: 33).*

Pasajdan da anlaşılacağı üzere, makul çoğulculuğa sahip halklar arasında, politik istikrarın sağlanması, farklı doktrinlerin her birinin farklı nedenlerle de olsa destekledikleri örtüşen görüşbirliğinin tesis edilmesiyle mümkün olacaktır. Bu bağlantıdan hareketle, örtüşen görüşbirliği tarafından desteklenen hakkaniyet olarak adalet halkların yasasının hem istikrarına katkıda bulunacaktır hem de meşruluğunu destekleyecektir. Burada belirtmek gerekir ki, tarafların örtüşen görüşbirliğini desteklemelerinin tek sebebi çıkarlarına denk düşmesi değildir. Rawls’un sözünü ettiği ahlaki öğrenim süreci içerisinde taraflar liberal demokratik toplumun üyeleri olarak anlaşmazlıkların çözümünde barışçıl araçların kullanılmasını isterler. Dolayısıyla örtüşen görüşbirliği tarafların hayat görüşlerinin üstünde tüm taraflara hitap edecek ilkeleri içerir. Rawls’un hayat görüşleri üzerinde ilkeler tesis edilmesi gerektiği savunusunun temelinde, çatışan değerlerin kendilerine özgü değerleri olmaları bakımından, değerlerin varlıklarını koruyarak hem de birlikte var olabilmelerinin koşulunu göstermek vardır. Bunu da kamusal akıl zemininde örtüşen görüşbirliği sağlar.

Halkların yasasında uygulanacak olan politik gücün meşruiyeti makul çoğulculuğa dayanan, kamusal aklın ortak paydasında olan örtüşen görüşbirliğidir. Politik anlayış ancak özgür ve eşit vatandaşların, ortak bir zeminde kabul ettiği ilkelere uygun olursa meşrudur.

### 3.5.3 Halkların Kamusal Aklı

Rawls *Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması* adlı yazısına şöyle başlar: “Kamusal akıl düşüncesi bana göre, iyi düzenlenmiş anayasal demokratik bir toplum anlayışına ait bir kavramdır” (Rawls, 2006: 143). Buna göre kamusal akıl, yönetimde anayasal esaslara dayanan ve aynı zamanda demokratik liberal toplumlarda yer alan bir olgudur. Çünkü kamusal akıl politik alana daırdır ve politik ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğini irdeler. Dolayısıyla vatandaşların politik alana eşit ve özgür olarak katılmasına olanak veren yönetim şekli liberal demokrasi olduğu için, kamusal akıl liberal demokrasiden doğar. Liberal demokrasiye sahip olan ve liberal demokrasiye sahip olmasa da halklar toplumuna belirli koşulları sağladığı için katılma hakkı olan halklar, burada yerel toplumdaki halklar toplumuna doğru yükselen bir kamusal akıldan faydalanırlar.

Rawls’un kamusal aklı, yerel toplumlardan halklar toplumuna uyarlamasının sebebi, makul çoğulcu bir halklar toplumunda yaşayan vatandaşların ve temsilcilerinin, birbirlerinin hayat görüşünü ve buna bağlı olarak yaşam planlarını ve eylemlerini nasıl kabul edeceklerini göstermeye çalışmasıdır. Ona göre kamusal alan tesis edilebilirse, vatandaşların ve halkların birbirlerini ve birbirlerinin yaşam planlarını, hayat görüşlerini kabul etmesi kamusal onayla gerçekleşir. Dolayısıyla bir birlik oluşturma olanağı sağlayan kamusal alan, vatandaşların ve halkların birbirini tanımalarına olanak verir. Vatandaşların kamusal alanda politik toplumun karar verme sürecinde entelektüel ve ahlaki birer özne olarak katılmaları, ortak kamusal akıl paylaşımları anlamına gelir. Kamusal akıl “eşit vatandaşlık konumunu paylaşan vatandaşların aklıdır. Bu vatandaşların aklının konusu kamunun iyiliğidir [...] ” (Rawls, 2007: 247). Bu bakımdan kamusal akıl kilisede, üniversitede ve sivil toplum kuruluşlarında olmaz. Burada kamusal aklın, kamusal olabilmesi için üç koşul ortaya çıkar: özgür ve eşit vatandaşların aklı olması, konusu kamunun iyiliği olması, herkese açık olması.



Rawls kamusal aklı, liberal bir çerçevede ele almakta ve politik adalet anlayışının bir parçası olarak sunmaktadır. Bu bakımdan kamusal akıl, kamusal alanda tartışılabilecekler bir sınır koyar. Çünkü bir sorunun kamusal olabilmesi için tüm bireyleri ilgilendirmesi gerekir ve buna bağlı olarak da politik değerlerin kullanılabilmesi gerekir. Dolayısıyla yukarıda da söylendiği üzere, kiliseler ve üniversiteler kapsamlı doktrinlere sahip oldukları için kamusal akla dahil olmayacaktır. Toplumda politik gücün kullanımı vatandaşların rasyonel ve makul olarak kabul ettiği ilke ve idealler ışığında makul olarak onaylanınca meşru olabilir. Rawls politik gücün meşruluğu konusunda vatandaşlara politik değil ahlaki bir sorumluluk yükler:

*“Siyasal gücün kullanımının kendisinin meşru olması gerektiği için, vatandaşlık idealini vatandaşları birbirlerine bu temel sorunlarda savdukları politikaların ve kullandıkları oyun kamusal aklın siyasal değerleri tarafından ne derecede desteklendiğini açıklayabilme konusunda yasal değil ahlaki bir yükümlülük yükler-medeni olma yükümlülüğü” (Rawls, 2007: 251).*

Rawls’un medeni olma yükümlülüğü dediği ahlaki yükümlülük, vatandaşların kamusal alanda birbirini dinleme ve birbirlerinin hayat görüşlerine saygılı olmayı da ahlaki bir görev olarak sunar. Bu bakımdan kamusal akıl, vatandaşların paylaştığı ortak payda olarak hem ahlaki yükümlülüğe sahiptir hem de politiktir. Vatandaşlar içine doğdukları ve hayat sürdürdükleri toplumda politik ilişkiler kurarlar ve oy kullanma yoluyla birbirleri üzerinde eşit yaptırım gücüne sahip olurlar. Burada makul ve rasyonel olan bireylerin eylemlerinin gerekçelerini kamusal alanda birbirlerine eşit ve özgür olarak anlatmaları gerekir. Rawls vatandaşların bu gerekçeleri birbirlerine anlatmaları yükümlülüğünü, “demokratik siyaset idealinin bize yüklediği görevlerden birisi [...]” olarak tanımlar (Rawls, 2007: 252). Dolayısıyla kamusal akıl düşüncesinin demokratik vatandaşlık düşüncesinden doğduğu sonucuna ulaşabiliriz. Kamusal akla dayalı vatandaşlık düşüncesi, ilk olarak doğumla kazanılıp ölümle kaybedilen bir haktır. Başka bir deyişle doğuştan gelen bir haktır. İkinci olarak politik gücün kullanımında tüm vatandaşlar eşit ve özgür kabul edilir.

Kamusal aklın ve kamusal alanın görevi aslında politik meselelerin çözümünü sunmak değil, çözülmesi için bir ortam olanağı tanımasıdır. Ortak ve bireysel çıkarların korunması ve farklı inanç ve kültürlerdeki insanların bir arada yaşayabilmesinin

olanakları, bu alanda hoşgörü temelinde ve müzakere yoluyla irdelenir. Yerel bir toplumda bu irdemeyi gerçekleştirecek olan, tek tek vatandaşların oy kullanma yoluyla seçtikleri temsilciler olacaktır. Rawls bu temsilcileri yargıçlar, yasa koyucular ve devlet yetkilileri olarak belirler. Temsilciler kamusal akla uygun davranırlarsa, başka bir deyişle kamu yararını gözeterek kamusal kararlar alıp uygularlarsa kamusal akıl idealini gerçekleştirmiş olurlar. Rawls'un sözleriyle ifade edecek olursak;

*“Yargıçlar, yasa koyucular, icra makamları ve diğer devlet yetkilileri ile milletvekili adayları kamusal akla dayanarak ve kamusal akla uygun davrandıklarında ve temel siyasal tutumlarını vatandaşlara en makul buldukları siyasal adalet anlayışı içinde açıkladıklarında kamusal akıl ideali gerçekleşmiş olur” (Rawls, 2006: 147).*

Kamusal akıl idealini gerçekleştirecek olan temsilciler ise, temsilciler dışında kalan insanlar kamusal akla nasıl dahil olacaklar ve kamusal akıl idealini nasıl gerçekleştireceklerdir? Rawls bu sorunun cevabını demokrasinin içerisinden çıkarır. Ona göre vatandaşlar oy kullanma yoluyla temsilcilerini seçerken, kendilerini yasa koyucular olarak görürlerse bu sorun çözülür. İnsanlar böylelikle hem vatandaşlık görevini yerine getirmiş olurlar hem de demokrasinin istikrarına katkıda bulunurlar.

Rawls kamusal akıl temsilcilerin katılabildiği bir alan olarak tesis ederken bir anlamda sınırlandırmış olur. Bu sınırlandırma hem sadece temsilcilerin katılması hem de kapsamlı doktrinlerin bu alanda yer alamaması bakımından iki türdür. Bu sınırlandırma ona göre kamusal aklın başarısızlığı ya da eksikliği değildir. Aksine kamusal aklın tüm bireyler için ortak çözüm üretilmesine olanak tanınması için, kapsamlı doktrinlerin hüküm sürdüğü ‘toplumun arkaplan kültürü’nden bağımsız olması gerekir. Toplumun arka plan kültürü “sivil toplumun kültürüdür” (Rawls, 2006: 146). Burada Rawls'un kamusal akla sadece temsilcileri dahil etmesi, liberal demokrasi idealine bağlı olarak sivil toplum ve yöneticileri ayırdığının göstergesi olarak okunabilir. Ayrıca vatandaşların kendini yasa koyucu olarak görmeleri, memnun kalmadıkları bir uygulamada ya da kararda müdahale edebilecekleri anlamına gelir. Bu da kaynağını liberalizmin vatandaşlara denetleyici bir yetki vermesinden alır.

Halklar toplumunda kamusal akıl, halkların yasasının belirlenmesinde, ortak ilişkileri karşılıklılık kriterine bağlı olarak müzakere sağlandığı bir zemindir. Öncelikle

halkların kamusal aklının, kamusal olmasının temel sebebinin kamusal yarar yani halkların yararı olduğunu belirtmek gerekir. Kamusal yararı belirleyecek ve uygulayacak olan ise, yerel toplumda olduğu gibi temsilciler olacaktır. Halklar toplumunda yer alacak olan bu temsilciler, kendi yerel toplumlarında bireyler arasındaki eşitsizliğe izin verse bile, halklar toplumunda temsilciler eşit pozisyonda yer almalıdır. Çünkü halkların kamusal aklını kamusal akıl yapan diğer bir özellik, temsilcilerin eşit hak ve özgürlüklere sahip olmasıdır. Tüm temsilcilerin eşit hak ve özgürlüklere sahip olması, tüm halkların çıkarlarının eşit şekilde korunması için karşılıklılık kriterinin de zemini olacaktır.

Rawls halkların kamusal aklını yerel toplumda olduğu gibi, dinsel ve felsefi doktrinlerden ayırır. Fakat bu vatandaşların ya da halkların sahip oldukları doktrinlerden vazgeçmelerinin talep edildiği anlamına gelmez. Rawls şöyle der; “Halkların Yasası, düzgün toplumların dinsel kurumlarını terk etmelerini ya da değiştirerek liberal kurumları kabul etmelerini gerektirmez” (Rawls, 2006: 134). Bu aynı zamanda halkların yasasının yalnızca batıya özgü değil, evrensel nitelikte olduğu anlamına da gelir. Çünkü halkların yasası halklar arasında, hakkaniyet olarak adaletli bir ilişki tesis edebilmek için, yerel olanın belirleyiciliğinden kaçınmalıdır. Zira yerel olanlar, aynı zamanda toplumun arkaplan kültürü olduğu için politik nitelikte olmadığı için kamusal akılda rol alamazlar. İşte bu yüzden Rawls’a göre halkların yasası evrenseldir. “Bu yasa, öteki toplumlar diğer bütün toplumlarla hakkaniyetli eşit ilişkilere girmeye hazır olduklarında onlardan sadece makul olarak kabul edebilecekleri şeyleri yapmalarını ister” (Rawls, 2006: 134). Buna göre toplumsal olarak çoğulculuğun sağlanması ve bunun bir bütün olarak algılanmasının yolu, yerel değil evrensel ilkelerin tesis edilmesinden geçer.

Halklar toplumunda, yerel toplumlarda olduğu gibi toplumların arkaplan kültürlerine ve çıkarlarına dayalı olarak bir takım anlaşmazlıklar olacaktır. Birinci türdeki anlaşmazlıklara dair, tüm toplumların liberal olması beklenemeyeceği için Rawls hoşgörü ilkesini gündeme getirir. İkinci tür anlaşmazlıklar ise, Rawls’a göre “kamusal siyasal adalet anlayışı” çerçevesinde çözüme ulaştırılmalıdır (Rawls, 2006: 135). Başka bir ifadeyle hakkaniyete dayalı adaletin ilkelerinin kamusal alanda belirlenip kurumsallaştırılarak hayata geçirilmesidir. Dolayısıyla burada dikkat çekici olan şudur: Anlaşmazlıkların çözülmesi ve barışın sağlanmasının yolu, öncelikle tüm

halkların temsilcileri ait oldukları toplumsal arkaplan kültürlerinden bağımsız hareket ederek kamusal alanda kamusal aklın ilkelerine sadık kalarak tesis edilecek ilkelerden geçer. Kamusallık hem tüm temsilcilere katılımlarını eşit düzeyde sağlayan mekan olarak hem de alınacak kararlara açık seçiklik kazandırması bakımından önemlidir. İşte halkların yasasına meşruluk kazandıran kamusal aklın eşit hak ve özgürlüklere sahip olan temsilcilerden oluşması ve bu temsilcilerin alacakları kararların aleniyet içerisinde vatandaşların onaylamasına açık olmasıdır. Karar alma sürecinde uygulanan müzakere kamusal aklın vücut bulmuş halidir.

Rawls'un adalet ve politik liberalizm düşüncesinin temelinde demokrasiyle dinsel doktrinlerin bağdaşma olanağı sorunu vardır. Buna göre politik adalet anlayışı ile dini kapsamlı doktrinler arasındaki fark, kapsamlı doktrinlerin birbirleriyle olan farkları kadar büyüktür. Dolayısıyla Rawls'un ideal yerel toplum ve halklar toplumunun temelinde politik liberalizm oturur. Politik liberalizm, tüm bireyler için eşit hak ve özgürlük tanıyan, hiçbir kapsamlı doktrin tarafından yönetilmediği için vatandaşlara karşı tarafsız olan ve farklı iyi anlayışları arasında yaşanan çatışmaların çözümünü kamusal alanda arayan bir devlet yapısına tekabül eder. Rawls politik liberal değerler üzerinden kurduğu halkların yasası tasarımında, öncelikli olarak halkları beşe ayırır ve sadece liberal ve düzgün halkları bu tasarıma dahil eder. Temel hak ve özgürlüklerin korunması ve politik kurumlar aracılığıyla hayata geçirilmesi idealinin bir şekli olan halkların yasasının yalnızca bu iki halk üzerinden tesis edilebileceği düşüncesinin temelinde şu vardır: Sadece bu iki halk türünün yerel politik kültürü, temel hak ve özgürlükleri korumaya olanak tanımaktadır. Halklar toplumunu oluşturan halklar, evrensel olarak adil ilişkilerin düzenlenmesi ve insan haklarının korunması için, tarafsız bir yol izlemek zorundadırlar. Rawls klasik toplum sözleşmesi teorilerinden esinlenerek oluşturduğu başlangıç durumu tasarımında, bilgisizlik peçesi metaforunu kullanarak bireylerin tarafsız bir şekilde adalet ilkelerini belirleme koşulunu sunar. Buna göre yerel toplumda tek tek bireyler, halklar toplumunda ise halkların temsilcileri başlangıç durumundan bilgisizlik peçesi ardından tüm insanlar için ilkeler belirlerler. Daha önce de vurgulandığı üzere, her ne kadar bu ilkelerin yalnızca batıya özgü olduğuna dair eleştiriler olsa da, Rawls bu ilkelerin evrensel olduğunu iddia eder.

Halklar arasında ortaya çıkan çatışmaların altında genellikle ya sahip olunan iyi anlayışlarının birbiriyle uyuşmaması ya da sosyal birincil değerlerin dağıtımının adaletsizliği vardır. Rawls çatışmaya neden olan iyi anlayışlarının uyuşmaması problemine çözüm olarak, çoğulluk önerisini sunar. Çoğulcu bir toplum anlayışının en baştan kabul edilmesi tüm iyi anlayışlarının toplumda yaşamasına izin vermesi ve aynı zamanda anayasanın bu iyi anlayışlarından bağımsız bir şekilde ortaya çıkması anlamına gelir. Dolayısıyla burada çoğulculuğu garanti eden unsur, çoğulluğun iyi anlayışlarının üstünde tarafsız bir hukuk sistemidir. Sosyal birincil değerlerin dağıtımının adaletsizliği ise, pratik yaşamda en çok karşımıza çıkan bir olgudur. Tüm bireyler kendi yaşam planlarını gerçekleştirmek ve çıkarlarını korumak isterler. Burada araçsal aklın tahakkümünün altında kalınmaması ve değerlerin tüm insanlara eşit dağıtılması için, Rawls bir takım adalet ilkelerinin başlangıç durumu tasarımına uygun bir şekilde belirlenmesini öngörür. Bireyler ya da halklar arasında eşitsizliğin meşru olması ancak, bu eşitsizliğin tüm halkların çıkarına denk düşmesiyle mümkündür.

Rawls, Habermas gibi Kant'ın ebedi barış idesinden yola çıkarsa da, Kant'ın ulaştığı son nokta olan dünya cumhuriyeti idesini desteklemez. Ona göre halklar toplumunda bir yöneticinin ya da hükümetin olması halkları despot yönetim altında ezilmeye sürükler. Bu yüzden halklar arasında ideal ilişki bir yöneticiye tabi olarak tesis edilemez. Rawls halklar arasında barışın sağlanması için, salt anlaşmaların ötesinde işbirliği kurulması gerektiğini düşünür. İşbirliği Rawls'un uluslararası hukuk teorisinde, halkların adil bir ilişki kurabilmeleri ve bunu kurumsallaştırabilmeleri için önemli bir kavramdır. Halkların yasasını bu şekilde temellendiren Rawls, halkların yasasının istikrarının korunmasının ve meşruiyetinin sağlanması için örtüşen görüşbirliği ve kamusal akıl kavramlarını geliştirir. Ona göre kamusal aklın ilkelerine uygun bir iletişim sağlanırsa, tüm halklar iyi anlayışlarına dayalı olan kapsamlı doktrinlerinden vazgeçmeksizin, fakat aynı zamanda hepsini kapsayacak bir görüşbirliğine ulaşılabilir.

## SONUÇ

Son yıllarda devletlerarası ilişkilerin küreselleşmesi, olumlu sonuçlar doğurmanın yanı sıra, çatışmaların da küreselleşmesine neden olmuştur. Bu küreselleşme, toplu katliamlara, insani kıyımlara ve aynı zamanda büyük ekolojik sorunlara da yol açmaktadır. Bilindiği gibi tarihte kitlesel olarak yaşanan en büyük insani kıyım, dünya üzerindeki devletlerin çoğunun katıldığı İkinci Dünya Savaşı'dır. Tüm dünyayı etkileyen bu savaşta, kitle imha silahlarının kullanımı ve sivil halka yönelik saldırıların gerçekleşmesi, savaş sözleşmelerinin ve yasalarının ihlal edildiği anlamına gelir. Küreselleşen çatışma problemini çözmek ve önlemek için, dünya üzerinde yaşayan tüm insanların güvenliğini ve haklarını koruyacak adımlar atmak zorunlu hale gelmiştir. Dolayısıyla çağdaş dönemin en büyük problemlerinden biri, devletlerarası ilişkilerin savaştan nasıl arındırılacağı ve bu ilkelerin barış zemininde nasıl tesis edileceğidir. Uluslararası hukuk, devletlerarası ilişkilerin düzenlenmesi ve bunun hukuk yoluyla güvence altına alınmasını hedeflemektedir. Pratikte yaşanan bu sorunlar, insan hakları ve uluslararası hukuk teorilerini yeniden gündeme getirmektedir. Çağdaş dönemde yeniden temellendirilmeye çalışılan bu uluslararası hukuk teorileri, Kant'ın *Ebedi Barış* yazısından beslenmektedir. Kant *Ebedi Barış* yazısını, 5 Nisan 1795 yılında, cumhuriyetle yönetilen Fransa ile monarşiyle yönetilen Prusya Devleti arasında imzalanan Basel Antlaşması'ndan esinlenerek kaleme alır. Bu antlaşma bir ateşkesin ötesinde barış antlaşması olmasıyla önem arz etmesinin yanı sıra, farklı yönetim biçimlerine sahip devletlerin birbirini tanıma ve kabul etmelerine örnek teşkil etmektedir. Kant'ın ebedi barış teorisi özellikle Birinci Dünya Savaşı sonrasında gündeme gelmiştir. "Kant'ın projesi, Milletler Cemiyeti'nin kurulmasıyla ilk kez pratik siyasetin gündemine girer; kısa bir süre sonra da devlet hukuku ve devletler hukuku uzmanları arasında önemli bilimsel tartışmaların konusu olur" (Habermas, 2007: 146). Milletler Cemiyeti (MC) Birinci Dünya Savaşı sonrasında, 1920'de, devletler arasında yaşanan çatışmaların barışçıl araçlarla çözülmesini hedefleyerek kurulmasına rağmen, varlığını pek fazla gösteremediği için İkinci Dünya Savaşı'na engel olamaz ve 1946'da dağılır. Devletler arasında barışı ve güvenliğini sağlamak ve işbirliği kurmak amacıyla kurulan diğer bir işbirliği örgütü, 1945'de faaliyete başlayan Birleşmiş Milletler Örgütü (BM)'dür. Devletlerarası bu tür örgütlenmelere Avrupa Birliği (AB), Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) gibi bir çok örnek verilebilir. Bu tür birleşmelerin yürürlükte olmasına

karşın, 2003'te ABD'nin Irak işgalinden sonra açıkça görülmüştür ki, yapılan antlaşmalar kişisel çıkarlar uğruna ihlal edilebilmekte ve bu anlaşmalar kullanılan güç karşısında hükmünü yerine getirmede başarısız olmaktadır. Bu sebepten dolayı, çağdaş felsefede uluslararası barışın sağlanabilmesi için, uluslararası hukuk üzerine yeniden düşünülerek teoriler geliştirilmiştir. Habermas ve Rawls, çağdaş filozoflar olarak, kendi teorilerini geliştirirken, aynı zamanda içinde bulunduğumuz çağa ayak uydurarak çözüm bulmaya çalışırlar. Bu noktada Kant'ın 1795'te kaleme almış olduğu ebedi barış teorisinin, hem çağdaş dönem filozoflarına, hem de politik yapılanmalara ve işbirliği örgütlerine referans olduğu açıktır.

Kant'ın ebedi barış teorisinde hatırlanacağı üzere devletlerarası birleşme için, ideal olarak dünya cumhuriyeti ve alternatif olarak da uluslararası federasyon fikri vardır. Kurulacak olan federasyon, devletler arasında bir ateşkes anlaşması yaparak savaşa son verecektir. Oysa kalıcı barışın sağlanması için, barışçıl araçlarla antlaşmalar güvence altına alınmalıdır. Dolayısıyla buradaki federasyon geçici bir birlik kurulması durumudur. Kant ebedi barışın aslında ideal bir amaç olduğunu ve devletlerarası hukukun dünya cumhuriyeti için geçiş olacağını düşünür. Bu anlamda dünya cumhuriyeti, yerel cumhuriyetin küreselleşmiş ve büyütülmüş bir uyarlaması olarak, cumhuriyetçi ilkelerin de uyarlamasıdır. Burada barışın sağlanması için, bireylerin olduğu kadar devletlerin de hak ve yetkilerinin sınırlandırıldığı görülür. Bu tür küresel bir devlette en büyük risk, küresel despotizmin ortaya çıkma ihtimalidir. Çünkü küresel despotizm iltica hakkını ortadan kaldırır. Kant iltica sorunu hakkında, uluslararası doğal bir hak olarak ziyaret etme hakkını anlar. Bu anlayışın altında, tüm dünyanın insanlığın ortak malı olduğu ve insanların dünyanın fiziksel şeklinden dolayı yan yana yaşamaya mahkum olduğu düşüncesi yatar. Kant şunları söyler:

*“Bütün insanların yeryüzünün ortak sahipleri olma bakımından, birbirlerinin topluma kabul edilmelerini isteme hakkı söz konusudur. Dünya küre biçiminde olduğundan insanlar sonsuz biçimde dağılamazlar, eninde sonunda bir arada yaşamaya katlanmak zorundadırlar; ama başlangıçta dünyanın hiçbir ülkesi üzerinde kimsenin ötekenden fazla hakkı yoktur [...]” (Kant, 1984:241).*

Kant'ın bu düşüncesi, uluslar birliği içerisinde işlevsel olabilir, fakat bir dünya cumhuriyeti için tam olarak iltica hakkını temellendirip dünya cumhuriyeti idesini meşrulaştırmaz. Çünkü devletlerden herhangi birinde, despotik bir yönetim sonucu ya da iç savaş sonucu insan haklarına aykırı bir durum yaşandığında, insanlar başka bir devlete iltica hakkını kullanabilirler ve başka devletlerden yardım isteyebilirler. Oysa küreselleşen bir dünya devletinde, eğer despotik bir yönetim ve bizzat yönetim tarafından insan hakları ihlali söz konusu olursa, yardım istenecek veya iltica edilecek başka bir devlet olmadığı için dünya cumhuriyeti büyük tehlike arz eder. Dünya cumhuriyeti, aynı zamanda devletlerin otonomluklarını kaybederek kültürlerin birbirleri içerisinde erimesine neden olabilecektir. Bu durumda bir dünya cumhuriyetinin yerine, Kant'ın kendisinin de ifade ettiği gibi uluslararası anlaşma daha makul olacaktır.

Kant ebedi barış teorisini temellendirirken, tek tek bireyler arasında barışın imkanı üzerinden, devletlerarası barışa yönelir. Bunu yaparken de, hipotetik olarak başlangıçta devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin, doğa durumunda yani sürekli bir potansiyel ya da fiilen savaş durumunda olduklarını düşünür. Nasıl ki insanlar doğa durumundan kurtulmak için aralarında bir sözleşme yaparak devlet kurmuşlarsa, devletler de bu doğa durumundan kurtulmak için aralarında bir sözleşme yapmalıdırlar. Bu sözleşme sonucunda yukarıda da işaret edildiği üzere öncelikle bir geçiş süreci olarak federasyon kurulmalı, sonrasında ise dünya cumhuriyetine doğru gidilmelidir. Kant'ın teorisinde barışı sözleşme ve hukuk, hukuku ise akıl tesis eder. Hukukun akla dayanması, büyük ya da küçük, güçlü ya da güçsüz ve birbirinden tamamen farklı olan tüm devletlerin aynı yasalara tabi olması anlamına gelir. Tüm devletlerin bağımsız, özgür ve eşit olarak katıldığı bu sözleşmenin barışı sağlaması için, devletlerin bir takım haklarını devletlerüstü sözleşmeye devretmeleri gerekir. Kant, devletlerüstü birleşmenin yerel yönetim idealinde olduğu gibi, yönetim şeklinin cumhuriyetçiliğe dayanması gerektiğini öngörür. Çünkü cumhuriyetçilikle yönetilen bir toplumda, vatandaşlar yönetime aktif olarak katılabilir ve savaşların yapılıp yapılmayacağına karar verme sürecinde söz hakkına sahip olurlar. Kant, ebedi barış teorisini formel olarak bu şekilde sunduktan sonra, ebedi barışı neyin güvence altına alacağını sorgular. Başka bir ifadeyle ebedi barışın koşulları yerine getirildikten sonra, “ebedi barışı kalıcı hale getirecek olan ve bunu meşru kılacak olan şey nedir?” sorusuna yanıt arar. Kant bu sorunun yanıtını,



hipotetik olarak tasarladığı tarih felsefesi görüşünden çıkarır. Buna göre, devletler doğanın gizli amacı olan kalıcı barışın sağlanması için, doğa tarafından ebedi barışa doğru yönlendirilmektedir. Dolayısıyla devletler ve vatandaşlar, barışı tesis etmeyi savaşın gösterdiği tarihsel deneyimlerin de etkisiyle zaten kendileri isteyecektir. İnsanları barışı istemeye yönlendiren ise, iyiyi istemeyi. Kant iyiyi istemeyi, evrensel ahlak yasalarının ödev kavramıyla açıklar. Başka bir ifadeyle, ebedi barış ve özgürlüğün tesisi, ancak politikanın özünde iyiyi istemesiyle mümkün olabilir.

Habermas ve Rawls, Kant'ın ebedi barış idesinden yola çıkarlar, fakat Habermas bir dünya vatandaşlığı ideali ve Rawls ise halklar toplumu ideali tasarlayarak Kant'ın idealinden ayrılırlar. Buna karşın, her üç filozof da çatışmaların giderilmesi için, uzlaşma ve anlaşmanın kurulmasının koşullarını açıklarlar. Bu noktada şöyle bir analiz yapabiliriz: Kant'ın barış anlayışı, savaşın olmadığı tüm zamanların barış olduğuna yöneliktir. Habermas ve Rawls ise, salt ateşkesin barışı tesis etmek için yeterli olmayacağını düşünürler. Bu yüzden Habermas bireylerin ortak bir anayasayla dünya vatandaşı statüsünde olmalarını ve dünya vatandaşları arasında dayanışmanın kurulmasını öngörür. Rawls ise idealize ettiği halklar toplumu tasarımında, üye olan halkların vatandaşları ve halklar arasında işbirliği ve işbirliği örgütlerinin kurulmasını öngörür. Dolayısıyla Kant'ın barış teorisini, Habermas ve Rawls devletlerarası ilişkilerin salt ateşkesin ötesinde bir birlik kurmaya doğru ilerletirler.

Habermas'ın uluslararası hukuk idealinin temelinde kamuoyu ve kamusal kavramları yer alır. Çünkü devletlerin kendi aralarında barışı tesis edebilmeleri için giriştikleri uzlaşım ve anlaşma sürecinde, kamusal alanın içerdiği özgürlük, eşitlik, kapsayıcılık ve aleniyet ilkelerine bağlı olarak kamuoyu oluşum sürecine katılmaları gerekir. Habermas, Kant'ın devletlerarası ilişkilerin doğa durumunda olduğu görüşüne, yanlış bir benzetme olduğu gerekçesiyle karşı çıkar. Habermas'a göre, devletler ilk yapılanmaları sırasında zaten bir doğa durumundan politik duruma geçtikleri için, bir politik kültür edinmişlerdir. Bu yüzden, devletlerarası ilişkilerde devletler zaten bir politik öğrenme sürecinden geçtikleri için, devletler doğa durumunda değildirler. Dolayısıyla toplum sözleşmesinin doğa durumu kavramsallaştırması uluslararası hukuk için kullanılamaz. Habermas Kant'tan devraldığı aklın otonomisi kavramını, iletişimsel

akıl, müzakereci demokrasi kavramlarıyla bir adım ileriye götürür. İletişimsel akla dayalı bir iletişim eylem modeli, modern dönemin getirdiği çoğulluk arasında anlaşma ve uzlaşmanın kurulmasının anahtarıdır. Habermas insanlar ve devletler arasında yaşanan çatışmaların temelinde kültürel, dini ve etnik farklılıklara dayalı hakikat anlayışlarının farklılıklarını görmektedir. Tüm bu farklılıkları ortak noktada birleştirerek çatışmalara çözüm arayacak olan şey ise, çoğulluğun birbirini anlaması ve kabul etmesinde de işlevsel olan iletişimsel eylemdir. Habermas iletişimsel eylemden hareketle, uluslararası hukukun inşası için müzakereci demokrasi modelini önerir. Bunu yaparken de, cumhuriyetçiliği ve liberalizmi karşılaştırıp eksikliklerini tasvir eder ve müzakereci demokrasiyi üçüncü demokrasi modeli olarak sunar. Habermas, müzakereci demokrasi eşliğinde elde edilecek olan yasaların bir anayasaya dönüşmesini ve tüm devletlerin bu anayasaya tabi olması gerektiğini öngörür. Çünkü devletler bir dünya hükümeti ya da dünya cumhuriyeti olmaksızın, vatandaşlarına aynı zamanda bir dünya vatandaşlığı statüsü verebilmeleri için evrensel anayasa inşa edebilmelidirler. Habermas, dünya vatandaşlığı statüsünü güvence altına alan bir hükümet olmaksızın tesis edilecek anayasanın meşruiyetini ise, Kant gibi evrensellekle sağlamaya çalışır. Aynı zamanda bu evrensel anayasa için, karar alma ve uygulama sürecinde aleniyetin olması, kararların ve uygulamaların meşru olmasını sağlayacaktır. Habermas'ın uluslararası hukuk teorisinde, devletler arasında salt antlaşmanın ötesinde dayanışma kurulması gerektiği ve devletlerin kendi öz belirleme haklarından vazgeçmeksizin dünya vatandaşlığı idealinin benimsenmesi önemlidir.

Habermas'ın teorisinde olduğu gibi Rawls'un teorisinde de, modern dünyanın çoğulluğu karşısında bir çözüm arayışı vardır. Rawls çoğulcu bir dünyada halklar arasında çıkan çatışmaların, sahip oldukları iyi anlayışlarından ve sosyal birincil değerlerin dağıtımının adaletli olmamasından kaynaklandığını düşünür. Bu çoğulluğun barış içinde yaşamasının ön koşulu, tüm iyi anlayışlarının üzerinde bir hukuk sisteminin inşa edilmesidir. Ancak böyle bir hukuk ve politikayla tüm iyi değerleri birbirine zarar vermeksizin korunabilir ve hepsine hitap edebilir. Sosyal birincil değerlerin dağıtımında ise, başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi ardında seçilecek olan tarafsız adalet ilkeleri, hakkaniyet olarak adaleti sağlayarak, tüm halkların eşit birincil değerlere sahip olmasını sağlar. Rawls liberal demokratik halkların dahil olabileceği bir teori olan

halklar toplumundaki halklar arasında, işbirliği örgütlerinin kurulması gerektiğini düşünür. Uluslararası barış ancak halklar arasında Habermasçı dayanışmaya benzer bir şekilde, işbirliği ve işbirliği örgütleri kurulursa kalıcı olarak sağlanabilir. Rawls halkların yasasının meşruiyetini ise, kamusal alanda halkların temsilcilerinin katılacağı bir uzlaşım ve anlaşma için örtüşen görüşbirliği idealini tasarlar. Örtüşen görüşbirliğinin amacı, herhangi bir iyi anlayışının merkezinde kalmayarak ve aynı zamanda tüm iyi anlayışlarını kapsayarak kamusal aklın ilkelerine uygun bir zeminde uzlaşımı ve anlaşmayı sağlamaktır.

Habermasçı dayanışma ya da Rawlsçu bir işbirliğinin kurulması, kamusal alanda gerçekleşecektir. Çünkü kamusal alan bireyler arasında ve bireyin devletle olan ilişkisinin belirlendiği, düzenlendiği bir alan olduğu için önemlidir. Kamusal alanın tesisi, devletler arasındaki ilişki için de belirleyicidir. Devletler birliğinin meşruluğu, kamusal alanda aleniyet içerisinde onaylanacak ve tüm insanları ilgilendiren konularda alınan kararlar hayata geçirilecektir. Dolayısıyla kamusal alan, kararların açık ve seçik bir biçimde yani aleniyet içerisinde alındığı bir mekandır. Kamusal alan Kant, Habermas ve Rawls'un teorilerinde meşruluğun temel zemini. Onlar bir yasanın meşru olabilmesi için, kamuoyu tarafından onaylanması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Kamusal alan aynı zamanda Kant'ın teorisinde aklın bir talebi olarak karşımıza çıkar. Diğer bir ifadeyle, kamusal alanda iletişim ve eleştiri hakkı özgür ve eşit tüm vatandaşların sahip olduğu bir haktır. Bu yüzden kamusal alan ve kamusal alanın bireylere getirdiği ifade etme, eleştirme, tartışma vb. özgürlüklerin hukuksal olarak güvenceye alınması gerekir. Tek tek insanların birey olarak varlıklarını kamusal alanda eşit hak ve özgürlükle ortaya koymaları, eşitlik ve özgürlüğün nasıl bağdaşacağı sorunu ortaya çıkarır.

Bu bağlamda, Rawls liberalizmin bireysel özgürlüğe yaptığı vurguyu, sosyalizmin toplumsal adalet ve eşitlik ilkeleriyle ilişkilendirmeye çalışırken, Habermas Marksist bir filozof olarak sosyalizmin toplumsal adalet ve eşitliğe yaptığı vurguyu liberalizmin bireysel özgürlük ilkesiyle ilişkilendirmeye çalışır. Dolayısıyla Habermas ve Rawls birbirine zıt iki konudan hareketle ortak noktada birleşmeye çalışırlar. Bu çalışmada Habermas ve Rawls'a birlikte yer verilmesinin altında yatan neden de budur. Her iki filozofun da geldikleri nokta, Kantçı cumhuriyetçilik zemininde kamusal alanda

uzlaşmaya dayalı politikanın tesis edilmesi amacıdır. Bu anlamda Habermas, Kantçı cumhuriyetçi ve eleştirel kuramcı bir filozof olarak karşımıza çıkar. Rawls ise, liberal bir filozof olarak, politik liberalizmin savunucusu olur. Rawls liberalizmi içine düştüğü krizden, ortaya koyduğu adalet teorisiyle çıkarmaya çalışır. Bu adalet teorisi Rawls'a göre, etik ve politika arasındaki ilişkiyi yeniden temellendiren Kant'a dayanmaktadır. "Rawls'a göre Kant, modern liberal sözleşmecî geleneğin temel iddialarını farklı şekilde temellendiren, yani Anglo Sakson liberal geleneğin (Hobbes, Locke, Mill) ihmal ettiği etik ve politika arasındaki ilişkiyi yeniden tesis eden kıta felsefesinin en önemli filozofudur" (Çörekçioğlu, 2010a: 4). Rawls, Kant'ı bu şekilde liberal bir filozof olarak okur ve adalet teorisini Kantçı sözleşmecî etik üzerinden şekillendirir. Dolayısıyla bireysel özgürlüğün ve aynı zamanda tüm bireyler arasında eşitliğin sağlanması, Rawls'un teorisinde adalet ilkelerinin tesis edilmesinden ve Habermas'ın teorisinde ise, iletişimsel aklın tesis edilmesinden geçer. Aslında özgürlük ve eşitliğin bağdaştırılması demek, ahlak ile hukukun bağdaştırılması anlamına gelmektedir. "Kant, ahlak ile hukukun birliğine dayanan bu tür bir politik örgütlenmeye cumhuriyet adını verir" (Çörekçioğlu, 2010a: 9). Çünkü Kant'a göre politika ahlak<sup>21</sup>tan yoksun olursa, çıkar

<sup>21</sup> Kant politikayı ahlaka bağımlı kılarken, önemli ölçüde Aristoteles'ten etkilendiği için, burada Aristoteles'in ahlak ile politikanın birlikteliği hakkındaki görüşlerine kısaca yer vermemiz gerekmektedir. Aristoteles ahlak görüşlerini ortaya koyarken öncelikle yaşadığı çağın toplumsal yapısına uygun olarak köleler ve özgür insanlar arasında ayırım yapar. Aristoteles'e göre, özgür insan aynı zamanda toplumsal bir insandır, Aristoteles'in deyimiyile 'zoon politikon'dur. Aristoteles'in geliştirmiş olduğu 'zoon politikon' kavramı her ne kadar köleleri bu çerçevenin dışında bıraksa da, teorik olarak etüğün gelişiminde önemli rol oynar. Çünkü 'zoon politikon' insan varlığının tek başına yaşamını sürdüremeyeceğine dikkati çeker ve bu anlamda insanın toplumsal bir varlık oluşunun ilk adımını atar. Toplumsal olan insan yani 'zoon politikon' köleler gibi, bencil ve kendi arzuları, fiziksel ihtiyaçları peşinde koşan bir varlık olamaz. Aynı zamanda ün, onurluluk gibi ruhun istekleriyle de yönlendirilemez 'zoon politikon'. Çünkü Aristoteles'e göre, insanın özü akıldır ve 'zoon politikon' insan için en büyük iyiliğin ne olduğunu düşünmelidir. Dolayısıyla her şeyin amacı iyiliğe ulaşmak olmalıdır. "Yapılanlarda kendisi için istediğimiz başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi başka şey için tercih etmiyorsak bunun iyi ve en iyi olacağı açık" (Aristoteles, 2007: 10). Ona göre, her varlık özünü ortaya koyarak mutlu olabilir. Bu yüzden insan da özüne uygun yani akılsal davranarak, başka bir ifadeyle düşünerek özünü ortaya koyabilir. Fakat bu düşünme etkinliği kendisini eylemlerle pratiğe aktarmalıdır. Aristoteles'in düşüncenin ötesinde eylemde bulunma idealini ortaya koyması politik bir etkinliği beraberinde getirmektedir. İşte tam da burada Aristoteles'in düşüncelerinde etik-politika ilişkisi ve birlikteliği ortaya çıkar. " [...] Yoksa gözün, elin, ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu görüldüğü gibi, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir mi? Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeye ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duyulara sahip yaşam geliyor, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın bir tür eylem yaşamı kalıyor" (Aristoteles, 2007: 18). Aristoteles görüldüğü üzere, akıl sahibi varlık olarak tasarladığı zoon politikonu aynı zamanda politik alanda eylemde bulunan varlık olarak tasarlaması bakımından toplumsallaştırmıştır. Politik alanda eylemde bulunma 'iyi'ye ulaşmayı hedeflemelidir. İşte bu yüzden etik ve politika Kant'ın da düşündüğü gibi birbirinden ayrılamaz.

hesaplarına ve eşitsizliğe mahkum olur. Bu bakımdan Kant'ın teorisinde politika ve ahlak iç içe geçmiştir ve politika ahlak önünde adeta dize gelmelidir. Habermas ise, politikanın gerektiği ölçüde ahlaklaştırılmasından yanadır. Ona göre politikanın temel problemleri, politikanın ahlaklaştırılmasıyla değil hukuklaştırılmasıyla çözülür. Rawls ise, kapsamlı doktrinler adını verdiği her türlü felsefi, dini ve ahlaki öğretilerin dışında bir politika teorisi sunar. Ahlak, Rawls'un teorisinde adalet ilkelerinin tesis edilmesi için, başlangıç durumundaki bireylerin bilgisizlik peçesi altında sahip oldukları tek yön gösterici öge olarak karşımıza çıkar. Ahlak ile politika arasındaki bu ilişki, Kant'ın teorisinde cumhuriyetçi ilkelerde kendini gösterir. Dolayısıyla özgürlük ve eşitlik ilkelerinin bağdaşabilmesi, cumhuriyetçi ilkelerin tesis edilmesiyle mümkün olacaktır. Bu ilkelerin yanı sıra, Kant'ın teorisinde bağımsızlık ilkesi hem yerel devlet hem de uluslararası hukuk fikri için önemli bir kavramdır. Bir devletin vatandaşlarına eşit hak ve özgürlüğü sağlaması ya da dış politikada etkin rol oynayabilmesi için, kendi içerisinde egemen ve bağımsız olması gerekir. Bu egemenlik ve bağımsızlık ise, cumhuriyetçi bir yönetimde vatandaşların yönetimi onaylaması ve istikrarının da bu onay üzerinden kamusal alanda gerçekleşmesiyle mümkün olacaktır. Buradaki egemenlik anlayışını, Hobbesçu mutlak egemen anlayışından, eşit ve özgür vatandaşların yönetim hakkında ifade özgürlüğünü kamusal alanda gerçekleştirme haklarının olması bağlamında ayırt etmek gerekir. Bu noktada Kant'ın ebedi barış teorisinin cumhuriyetçi ilkeler üzerinden, başka bir ifadeyle özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık ilkeleri üzerinden dünya barışı idealine doğru yükseldiğini görürüz. Bu ilkeler aynı zamanda evrensel geçerliliği olan ilkelere dir. Kant, bağımsızlığı bireylerin otonom olabilmeleriyle açıklar. Devletler söz konusu olduğunda ise, devletler de bireyler gibi otonom oldukları ölçüde bağımsız olacaklardır.

Otonomiye bağlı bir bağımsızlık anlayışı söz konusu olduğunda, Kant'ın teorisinin alt yapısında Kopernikçi epistemolojik dönüşümün olduğu açığa çıkar. Başka bir ifadeyle, “bilen özne nesnel bilginin oluşma sürecinde aslında tam otonomiye sahiptir; çünkü doğa yasalarının kaynağı bile, bu yasaları doğaya dikte eden öznedir [...]” (Çörekçioğlu, 2010a: 7). Dolayısıyla Kant'ın teorisinde özne merkezli bir yaklaşım olduğu ortadadır. Kant, Habermas ve Rawls'un teorilerinde, bireye yapılan vurgudan bireylerarası ilişkilere, buradan da devletlerarası ilişkilere doğru bir geçiş gözlemlenir. Bu geçişte önemli olan nokta, tam otonomiye sahip olan öznelerin, diğer

öznelerle olan ilişkisinin çatışmaksızın kurulabilmesinin koşullarının ne olduğudur. Zira Kant'ın aydınlanmanın bir düsturu olarak sunduğu 'aklını kullanma cesareti göster' ilkesi, her bireyin akıl sahibi bir varlık olarak kendi yasalarını kendinin koyması anlamına gelir. Dolayısıyla buradaki en önemli sorun, otonomi sahibi olan öznelerin kendi aklının yasalarını koyarken, öznelerarası ilişkinin, eşitliğin, özgürlüğün ve adaletin nasıl kurulacağıdır. Kant bu sorunu aklın evrensel ve zorunlu ilkelerinin olduğu iddiasıyla, "herkesin ortaklaşa paylaştığı aklın transendental ilkesi üzerinden [...] " çözer ve "bu sayede Kant 'ben'den 'biz'e ve 'biz'den 'tüm insanlığa' geçmenin imkanını tesis eder" (Çörekçioğlu, 2010a: 7). Buna göre, çoğulcu bir yapıya sahip olan dünyamızda, çatışmalar olmaksızın ilişki kurulması aslında aklın evrensel ve zorunlu yasalarının kabulüne dayanmaktadır. Bireylerarası ve devletlerarası ilişkilerin, hukuksal zeminde düzenlenmesi, aklın evrensel ve zorunlu ilkelerine dayanarak, bu hukukun yerel düzeyden evrensel düzeye yükselebileceği anlamına da gelir. Bu bakımdan evrensel anayasanın inşası çoğulcu toplumlarda çatışmanın önlenmesi için idealdir.

Bu tezde, modern dönemin çoğulculuğu karşısında insanlar ve devletler arasında yaşanan çatışmaların, insancıl ve barışçıl araçlarla giderilmesinin koşulları Habermas ve Rawls'un teorileri eşliğinde gösterilmeye çalışılmıştır. Habermas ve Rawls uluslararası hukuk teorilerini ortaya koyarken, Kant'ın *Ebedi Barış* yazısından yola çıktıkları için, Kant'ın ebedi barış teorisine yer vermek uygun görülmüştür. Habermas ve Rawls ebedi barış idesinden hareket ederken, savundukları ekoller bakımından kimi noktalarda Kant'a karşı çıkmışlardır. Onların ortak olarak Kant'ın uluslararası hukuk teorisinde kabul etmedikleri ve karşı çıktıkları şey, dünya cumhuriyeti idesidir. Habermas bir dünya vatandaşlığı idealini ve Rawls da halklar toplumu teorisini ortaya koyarken Kant'ın dünya cumhuriyeti idesini haklı olarak eleştirirler. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere dünya cumhuriyeti, her daim içerisinde despotizm tehlikesi bulunduran bir idedir. Bu yüzden bir dünya hükümeti ve yöneticisi olmaksızın, evrensel anayasa inşa edilmelidir. Tüm bireylerin eşit ve özgür olarak kabul edildiği bu anayasa, bir kez oluşturulabildikten sonra, bu anayasanın meşruluğu ve istikrarı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Habermas ve Rawls'un, Kant'ın teorisinden yola çıkarak tesis ettikleri teorilerinde, Kant gibi esas problemleri, bu anayasanın ve birliğin meşruluğunun ve istikrarının hangi araçlarla korunacağıdır. Kant'ın meşruluk ve istikrar sorununa sunduğu çözüm pratik akıldan geçer. Diğer bir ifadeyle Kant'ın çözümü,

pratik aklın sağladığı evrensel ilkelerin tüm insanlarda ortak olarak bulunması ve bunun eşliğinde evrensel yasaların inşa edilebilmesinin imkanındır.

Kant meşruluk sorusunda pratik akıldan hareket eder ve saf akla doğru yükselen çözüm sunar. Başka bir ifadeyle, aklın evrensel ve zorunlu varsayımına dayanan Kant için, her ne kadar çoğulcu bir dünyada yaşıyor olsak da, akıl bize bir ve tek bir erek buyurmaktadır. Kant'ın teorisinde çoğulcu dünyanın farklılıkları pratik akılda, ortaklığın sağlanması ise saf akılda temellendirilir. Dolayısıyla saf aklın evrensel ve zorunlu yasalarıyla pratik aklın çoğulluğu garanti altına alınmış olur. “Pratik akıl bu anlamda, o veya bu toplumda o veya bu birey ya da birey grubuna ait tikel bir özellik değil, insanlığın tümüne ait genel bir özelliktir” (Özbank, 2009: 19)<sup>22</sup>. Bu noktada Kant, koşulsuz buyruk aracılığıyla tüm bireylerin diğerlerinin de kabul edeceği ve onaylayacağı eylemlerde bulunacağını düşünür. İstikrar sorunu için, Kant'ın yine pratik akıldan hareketle aklın kamusal ve alenen kullanımını önerdiğini görürüz. Burada kamusal olarak yapılan tartışmalar, bireylerin ortak katılımını ve ifade özgürlüğünü sağladığı için demokrasinin istikrarını sağlamaktadır. Kamusal alan burada, pratik aklın tarafsız olarak çözüm sunmasına olanak tanıyan mekandır. “Farklı dünya görüşlerinin ahlaki haklılık ya da doğruluk iddiaları arasında çıkabilecek herhangi bir ihtilaf, pratik aklın tarafsız hakemliğinde rahatça aşılabılır” (Özbank, ND: 22). Bu noktada belirtmek gerekir ki, bireyler arasında olası çatışmaların çözümünde, pratik aklın iki yönelimli bir işlevi vardır. İlk olarak pratik akıl, içsel olarak bireylerin otonom olmasında işlev görür. Bireyler herhangi bir anlaşmazlık durumunda, içsel ahlaki ilkelerle bu anlaşmazlıkları çözebilir. İkinci olarak ise, aklın yasalarıyla inşa edilecek ve aynı zamanda dışsal olarak yapılan hukuk sistemi, anlaşmazlıkları çözen bir yanıyla pratik aklın ürünüdür.

Bu noktada Kant'ın aklın evrensel yasalarının olduğu varsayımı üzerine, postmodernler tarafından eleştiri yapılır. Bu eleştirilerin zemininde ise, pratik aklın tarihsel, toplumsal ve kültürel gerçekliğin sonucu olarak ortaya çıktığı düşüncesi yer alır. Bu düşüncede pratik akıl, evrensel ilkeler içermediği inancından dolayı, içeriksiz bir konuma düşer. Çünkü pratik akıl içinde bulunduğu tarihten ve coğrafyadan

<sup>22</sup> Murat Özbank, “Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçelendirme ve Siyasal İstikrar Sorunu”, içinde: Özbank, 2009: 15-43. Bu yazıya bundan sonraki alıntılarda, ND kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

soyutlanamayacağı için, bir ve tek olamaz, dolayısıyla burada akılların çoğulluğundan söz edilir. “İçinde düşünsel ve vicdani çeşitlilik barındıran bir toplumda, demokratik bir adalet anlayışını savunan bireyler ile başka bir adalet anlayışını savunan bireyler arasında normatif bir ihtilaf çıktığında, bu ihtilafın pratik aklın hakemliğinde çözülebileceğine duyulan Kantçı inancı onarılamaz bir şekilde zedeler” (Özbank, ND: 24). Dolayısıyla evrensel ilkelerin olmaması demek, insanlar arasında ortaklığı sağlayacak bir bağ olmadığı anlamına gelir ve çatışmalar giderilemez. Çünkü tüm bireyler kendi tarihinin ve coğrafyasının ona sunduğu öze ve onun hakikat iddiasına bağımlı kalarak uzlaşma ve anlaşmayı kabul etmeyebilirler. Zira uzlaşma, anlaşma ve barış, bireylerarası iletişim ve birbirini anlamayı gerektirir.

Habermas ve Rawls, Kant’ın teorisinden hareket ederken, bir anlamda bu evrensel ilkeler sorununa da çözüm bulmaya çalışırlar. Habermas iletişimsel aklı ve Rawls’da örtüşen görüşbirliği teorisini tesis ederken, Kant’ın aklın evrensel ilkelerinin olabilirliği üzerine kendilerine özgü kavramlarla yanıt vermiş olurlar. Habermas iletişimsel aklı dolayısıyla müzakereci demokrasiyi hem uluslararası barışın tesisi hem de uluslararası hukukun meşruluğu için tesis eder. Rawls da örtüşen görüşbirliğini tesis ederken uluslararası hukukun meşruluk sorununa yanıt arar. Dolayısıyla bu noktada, uluslararası hukukun meşruluğunu salt antlaşmalar yoluyla sağlayamayacağı, aksine bunu kamusal ve iletişimle desteklemesi gerektiği açıktır. Seyla Benhabib’in bununla ilintili olarak yaptığı tespit kayda değerdir:

*“Uluslararası hukukun meşruluğunun yalnızca egemen devletler arasındaki antlaşmalara dayandıran geleneksel bakış, küresel sivil toplumun yasal karmaşıklıklarını kavramak için artık yeterli değil. Bu modelin eskiyip işe yaramaz hale gelişiyle birlikte toprağa dayalı yerellik idealinden de vazgeçilmesi gerekiyor” (Benhabib, 2014: 225).*

İşte tam da bu nedenden dolayı, Habermas iletişimsel akıl temelinden hareketle geliştirdiği uluslararası hukuk teorisini, müzakereci politikayla sağlamlaştırır. Habermas kamusal ilkesiyle desteklediği çok düzlemli sistemde, uluslararası hukuku bir hükümet ve yönetici olmaksızın anayasaya tabi kılar ve tek tek bireyleri dünya vatandaşlığı statüsüne yükseltir. Rawls ise, insanlar arasında yaşanan sorunların



temelinde adaletsizlik olduğu tespitinden yola çıkarak, bir başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi sayesinde tarafsız olunarak hakkaniyet olarak adaleti tesis eder. Liberal demokrasiler için geçerli olan Rawls'un bu teorisinin temelinde, liberal halklar arasında eşitliğin ve adaletin sağlanabilmesi adına, kamusal aklın adalet ilkelerini belirlenmesine olanak tanınması ve bu ilkelerle uluslararası hukukun barış zeminine oturması vardır.

Devletler arasında kurulması istenen herhangi bir birliğin meşruluğu aslında köklerini toplum sözleşmesinden almaktadır. Toplum sözleşmesi teorisyenlerinden olan Hobbes, Locke ve Rousseau insanların birleşerek devleti tesis etmelerini doğa durumu ve politik durumla açıklarlar. Onların esas problemi devletin tüm gücünü elinde bulunduran ve bu gücü dinden dolayısıyla Tanrı'dan aldığı iddia eden görüşü yıkmaktır. Dolayısıyla devletin meşruluğu tanrısal güce değil, bizzat insanlardan alınan rızaya dayanır. Buna göre Hobbes, doğa durumunda bir savaş ve kıtlık durumu olduğu için, insanların barış isteyeceğini ve şiddeti tek elinde toplayarak barışı sağlayacak olan Leviathan'ı kabul edeceklerini düşünür. Hobbes için devletin temel amacı, bireysel ve toplumsal güvenliği sağlamaktır. Locke doğa durumunun kıtlık değil aksine bolluk durumu olduğunu düşünür. Bununla birlikte doğa durumu, fiil olarak savaş yerine potansiyel olarak savaşı barındırır. İnsanların burada devleti kurmalarının amacı, bireysel mülklerinin korunması talepleridir ve devletin varlık nedeni mülkiyet hakkını sağlamaktır. Locke bu anlamda liberalizmin temellerini atmış olur. Kant'ın etkilendiği bir filozof olan Rousseau'ya gelindiğinde ise, doğa durumunun aslında ideal bir durum olduğunu, fakat insanların medeniyet ile doğasının bozulduğunu dolayısıyla bir daha asla doğa durumuna dönmenin mümkün olmadığını görürüz. Hobbes, Locke ve Rousseau'nun politik duruma geçildikten sonra idealize ettikleri yönetim şekli ise, sırasıyla mutlak monarşi, çoğunluk demokrasisi ve katılımcı demokrasidir. Hobbes'un, mutlak monarşiye dayanan yönetim şekli, demokratik bir toplum için kabul edilemezdir. Aynı şekilde çoğunluğun hakimiyetine dayanan bir demokrasi, azınlıkları gözetemeyebileceği için problemler doğuracaktır. Rousseau'nun katılımcı demokrasi ideali ise, tüm bireyleri herkesi ilgilendiren politik kararlara dahil etmesi bakımından onaylanabilecekken, büyük sistemlerde ne ölçüde başarılı olacağı tartışılmaktadır. Fakat buna rağmen bir ideal olarak tüm bireylerin haklarını gözetecek, azınlık yaratmayacak

bir teori olarak katılımcı demokrasi karşımıza çıkar. Sonuç olarak devletin var olma sebebi, Hobbes'un teorisinde bireysel güvenliğin sağlanması, Locke'un teorisinde mülkiyet hakkının sağlanması ve Rousseau'nun teorisinde ise, özgürlüğün tesis edilmesidir. Devlet bireyler arasında imzalanan sözleşmenin bir ürünü olarak tanrısal niteliğinden sıyrılır ve bir hukuk devleti olarak ortaya çıkar.

Toplum sözleşmesi teorisi çağdaş dönem filozoflarının uluslararası hukuk teorilerini temellendirirken, anayasaların bireylerin kabulüne ve bizzat onların rızalarının ürünü olması bakımından değindikleri bir konudur. Kant, Habermas ve Rawls devletler arasında imzalanacak bir sözleşme için, toplum sözleşmesine atıfta bulunurken, Kant devletlerarası ilişkilerin doğa durumunda olduğunu düşünür. Kant'a göre, devletlerarası ilişkiler doğa durumunda olduğu için devletlerin vatandaşlarının seçeceği temsilcilerin aralarında sözleşme yaparak fiili ya da potansiyel savaşa son vermeleri gerekir. Fakat bunun için öncelikle, devletlerin cumhuriyetçi bir yapıda olmaları ve kendi içlerinde tam egemenlik kurmaları gerekir. Buradaki tam egemenlik, bireylerden kamusal alanda alınacak onay anlamında anlaşılmalıdır. "O halde bu bir kökensel sözleşmedir ki, sivil yani tamamen meşru bir anayasa ve cumhuriyet sadece böyle bir sözleşmeyle kurulur" (Kant, TP: 40). Kant'ın sözleşme teorisinin altında, kendi kendine yasa koyan aklın otonomisi vardır ve bu otonom akıl, aynı zamanda herhangi bir adaletsizlik durumunda başvurulacak yargılama ölçütüdür.

Habermas toplum sözleşmesi teorilerine değinirken onun için temel sorun, sözleşmenin doğa durumundan ve politik durumdan türemesi değil, hala meşruluk zeminini taşıyor olup olmamasıdır. Dolayısıyla Habermas, Kant'ın yaptığı doğa durumu örneksesimini de yanlış bulur. Rawls ise, toplum sözleşmesi düşüncesine geri dönerek, yeni bir doğa durumu tasarımı ortaya koyar. Doğa durumu burada uluslararası sözleşmenin meşruluk zemini değil, bu antlaşmanın adalet ilkelerinin tarafsızca, Rawls'un deyimiyle bilgisizlik peçesi ardında seçilebilmesi için zemindir. Çünkü ona göre halklar arasında yaşanan anlaşmazlıkların esas problemi ekonomik ve toplumsal adaletsizliklerdir. Dolayısıyla halklar arasında öncelikli olarak çözülmesi gereken sorun adalet ilkelerinin belirlenmesi ve kurumlar halinde yaşama geçirilmesidir.

Bu noktada Habermas ve Rawls'un, uluslararası hukukun, insan haklarını koruyan ve adil bir yapıya sahip olmaları için kurumlar aracılığıyla desteklenmeleri

gerektiğini düşündükleri sonucuna ulaşıyoruz. Habermas iletişimsel aklın kamusal alanda işlev görebilmesi için, kamusal kurumlarla desteklenmesinin gerektiğini düşünür. Rawls da başlangıç durumunda, bilgisizlik peçesi ardında belirlenecek olan adalet ilkelerinin uygulanması için, kurumsallaşmaları gerektiğini düşünür. Dolayısıyla barış, sadece anlaşmalarla tesis edilemez. Bunun ötesinde barışı destekleyecek, insan haklarını koruyacak ve çoğulculuğu benimseyecek kurumların da var olması gerekir.

Kant, Habermas ve Rawls'un uluslararası hukuk teorilerinde ortak olan düşünce, çoğulcu bir dünyada barışın sağlanması için herhangi bir bağlayıcı yerel değerlerin attığı ortaklığa ihtiyaç olmamasıdır. Vatandaşların bir arada yaşaması için, herhangi bir dini, etnik ve kültürel ortaklık olmasına gerek yoktur. Çünkü insanları barış içinde bir arada tutacak olan şey, bir ortaklık değildir. Dolayısıyla insanları bir arada tutacak ortak bir geçmiş, kültür, inanç ve etnisite aramak yerine, farklılıklara rağmen bir arada yaşamanın koşullarının tesis edilmesi gerekir. İnsanları herhangi bir ortaklığa bağlı olmaksızın bir arada tutacak olan şey ise, sözleşmeye dayanan hukuk ve iletişimi diyaloga dayanan politika olacaktır. İşte Kant, Habermas ve Rawls sözleşmeciler teoriden bu şekilde faydalanırken, iletişim ve kamusal müzakereler yoluyla barışı garanti altına almaya çalışırlar. Kültürler ve inançlar-üstü bir hukuk sistemiyle, tüm insanların temel hak ve özgürlükleri temin edilebilir ve barış kalıcı olarak sağlanabilir. Habermas'ın uluslararası hukuk teorisini anlatırken değindiğimiz üzere, Habermas farklılıkta demokratik olarak bir bütünlük ortaya çıkacağını düşünür. Rawls'un yalnızca liberal demokratik devletlere uyarladığı halkların yasası ise, her ne kadar belirli bir toplum için idealize edilmiş olursa da, liberal demokratik toplumların zaten çoğulcu toplumlar oldukları gözden kaçırılmamalıdır. Zira liberal olmayan toplumlar hem çoğulcu bir yapıya sahip değildirler, hem de çoğulluğun getireceği hoşgörü ve hukukun üstünlüğü ilkelerine yabancılardır. Bu bağlamda Kant'ın temelini atmış olduğu farklı devlet yapılanmalarının, dolayısıyla farklı kültürlerin, inançların barış içerisinde yaşamasının koşulu, bu kültürlerin ve inançların üstünde tesis edilecek olan bir hukuk sisteminden geçer. Habermas ve Rawls da Kant'ı takip ederek, ortak bir geçmiş ve kültüre dayalı olan bağlayıcı bir unsur aramak yerine, farklılığa dayalı bir barış teorisi geliştirirler. Bu noktada belirtmek gerekir ki, hukukun üstünlüğünün bu şekilde vurgulanması farklılıkların birbiri içerisinde eridiği ve asimile olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine uluslararası hukukun temel görevi; devlet sınırlarının, topraklarının korunması

ve kültürel öz-belirlenimin sağlanması olduğu için, Habermas ve Rawls'un da özellikle vurguladığı üzere, bu hukuk tüm kültürleri korumak ve bu kültürlerin varlıklarını devam ettirmesi için uygun yasaların sunulması bakımından işlevseldir.

Birbirinden tamamen farklı olan bu kültürler, inançlar ve etnik yapılar arasında barış teorisi geliştirirken Kant, Habermas ve Rawls hoşgörü ilkesine değinirler. Kant hoşgörüyü genel olarak inanç kapsamında ele alır ve farklı dinde olanların hoşgörülmesi gerektiğini düşünür. Habermas ve Rawls'un ise, hoşgörü hakkındaki görüşleri birbirinden farklıdır. Buna göre ilk olarak Rawls'un hoşgörü anlayışına değinecek olursak, Rawls'un hoşgörüden anladığı şey, liberal demokratik devletlerin, liberal olmayan devletleri hoşgörmesidir. Liberal olmayan devletler doğal şartlarından ya da kendi iç politikalarından dolayı liberalleşmemiş ve demokrasinin ilkelerini tesis edememiş olabilirler. Bu durumda bu devletler halklar toplumuna girmese bile, hoşgörülmalıdır. Rawls şöyle söyler:

*“Hoşgörüden kasıt, sadece bir halkın tutumunu değiştirmek için siyasal -askeri, ekonomik ya da diplomatik- yaptırımlardan kaçınmak değildir. Hoşgörü aynı zamanda liberal olmayan halkları halklar topluluğunun saygın bir üyesi olarak, halklar topluluğunun gerektirdiği gibi, faaliyetleri hakkında öteki halklara kamusal nedenler gösterme görevini de içine alan belirli hak ve yükümlülükleri ile birlikte kabul etmektir” (Rawls, 2006: 63).*

Pasajdan da anlaşılacağı üzere, hoşgörü içerisinde farklılıkları olduğu gibi kabul etmeyi gerektirir. Devletlerarası bir sözleşmede bu farklılıkların derinliğinin artacağını göz önünde bulundurduğumuzda, hoşgörü ilkesinin önemi açığa çıkar. Habermas ise hoşgörünün paternalist<sup>23</sup> anlamına dikkat çekerek, kendi hoşgörü anlayışını paternalist anlayıştan ayırır. Buna göre tarihte hoşgörü kavramı yüzyıllar boyunca, paternalist anlamında kullanılmıştır. Habermas hoşgörü ilkesiyle ilgili olarak şunları söyler: “Burada paternalist unsur, egemen hükümdarın ya da çoğunluğun kültürünün kendi

<sup>23</sup> Paternalizm en genel anlamıyla, toplum veya aile yönetimlerinde kararların belli bir kişi ya da grup tarafından alınmasıdır. Dolayısıyla bu anlayış toplum ve aile içerisinde hiyerarşik bir yapı bulunmasını öngörür. Bu bakımdan paternalist yaklaşım, aile toplum içerisinde soyluluğu ve aile içerisinde de ataerkilliği savunur. Felsefe tarihinde paternalist yaklaşımı benimseyen filozoflara Sokrates ve Platon örnek verilebilir. Sokrates ve Platon'a göre, ailede her zaman tek bir karar verici olması gerekir. Aynı şekilde toplumda da tek bir yönetici gruba ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü Sokrates ve Platon'a göre, ailede ve toplumda her zaman yönetilmeye ihtiyacı olan insanlar vardır ve bu insanlar için en doğru kararı alacak tek bir otorite olması gerekir.

rızalarıyla azınlığın norm dışı davranışlarına ‘hoşgörüle yaklaşacağı’ yolundaki tek taraflı beyan.” (Habermas, 2007: 25). Bu bakımdan hoşgörme eylemi, doğrudan tahammül etme eylemine karşılık gelir, acıma ve iyilik yapma öğelerini içerir. Azınlığın hoş görülmesinin sınırları ise, otoritenin kendine göre izin verdiği müsamaha ölçülerine göre belirlenir. Tahmin edileceği üzere Habermas bu türden bir paternalist hoşgörü ilkesini benimsemez ve eleştirir. “Yurttaşlarının eşit haklara sahip oldukları karşılıklı olarak kabul ettikleri siyasi bir devletin sınırları içinde, hoşgörünün sınırlarını tek taraflı olarak saptayabilecek bir otoriteye yer yoktur” (Habermas, 2007: 26). Dolayısıyla Habermas’a göre, eşit hak ve özgürlüklere sahip olan vatandaşlar arasında, herhangi bir azınlık ya da otorite olmayacağı için, bu türden bir hoşgörüyeye de gerek olmayacaktır. Zaten çoğulcu olan toplumlarda, vatandaşları bir arada tutacak olan şey, bu tür kültürel, dini ve etnik belirlenimler değil, demokratik toplum yapısının getirdiği çoğulluğun kendisi olacaktır.

Kant ebedi barış projesini, ebedi barışın olabileceğine dair umut beslemenin ebedi barışı olanaklı kılacağına dair inancıyla bitirir. Umut ilkesi, barışın sağlanması için insanları teşvik edecek bir unsur olarak, Habermas’ın kamuoyu ve kamusalılık fikrinde ısrar etmesinde ve Rawls’un ise halkların yasasının oluşabileceğine dair inançlarında kendisini gösterir. Umut kavramı aynı zamanda, modernitede özneye geri dönüşü içerisinde barındırır. Dolayısıyla umut, aklın ve aklın kazanımları aracılığıyla, özgürleşimin gerçekleşeceğine dair bir inançtır aynı zamanda. Özellikle Kant’ın da belirttiği gibi, eylemlerimizi yönlendiren şey aslında inancımız ve inancımızın gerçekleşebileceğine dair olan umudumuzdur. İşte tam da bu yüzden, devletler arasında barışı hedefleyen birliklerin kurularak tüm insanların hak ve özgürlüğünü tanıyacak bir oluşumun olabileceğine inanırsak, buna yönelik eylemlerde bulunarak kalıcı bir barışın imkanını tesis etmiş oluruz.

## KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio (2006) *İstisna Hali* (Çev. Kemal Atakay), Otonom Yayıncılık: İstanbul
- Akay, Ali (2005) *Postmodernizm*, L&M Yayınları: İstanbul.
- Althusser, L. (1987) *Politika ve Tarih* (Çev. Alaeddin Şenel ve Ömür Sezgin), V Yayınları: Ankara.
- Aral, Berdal (1999) *Uluslararası Hukukta Meşru Müdafaa Hakkı*, Siyasal Yayınevi: Ankara.
- Arı, Tayyar (2001) *Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika*, Alfa Yayınevi: İstanbul.
- Aristoteles, (2007) *Nikomakhos'a Etik* (Çev. Saffet Babür), BilgeSu Yayınları: Ankara.
- Arendt, Hannah (2003) *Şiddet Üzerine* (Çev. Bülent Peker), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arnhart, Larry (2005) *Siyasi Düşünce Tarihi-Plato'dan Rawls'a* (Çev. Ahmet KemalBayram), Adres Yayınları: Ankara.
- Assoun, Paul-Laurent (2012) *Frankfurt Okulu* (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi: Ankara.
- Atayman, Veysel (Derl.) (2005) *Aklın Sınırları Kant Felsefesine Giriş*, Donkişot Güncel Yayınlar: İstanbul.
- Avşar, Hüseyin (2006) *Siyaset Felsefesi Açısından John Rawls'un Adalet Teorisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi.
- Aybay, Rona (2011) *Kamusal Uluslararası Hukuk*, Seçkin Yayınevi: Ankara.
- Aydın, Mustafa; Brauch, H. G.; Çelikpala, Mithat; Spring, U. O ve Polat, Necati (Derl.) (2012) *Uluslararası İlişkilerde Çatışmadan Güvenliğe*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.

- Aydın, Mustafa (2004) “*Uluslararası İlişkilerin ‘Gerçekçi’ Teorisi: Kökeni, Kapsamı, Kritiği*”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, ss. 33-60.
- Bal, Metin (2012) (Derl. ve Çev.) *Kant’ın Temel Kavramları I*, Bibliotech, Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 17, Yıl 5, ss. 68-82.
- Bal, Metin (2014) *Kant’ın Temel Kavramları II*, Bibliotech, Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 20, Yıl 7, ss. 74-88.
- Bal, Metin (2004) *Yargı Yetisinin Eleştirisi’nin Kant’ın Felsefesindeki Yeri*, *Araştırma Dergisi*, Sayı: 19, ss. 83-105.
- Benhabib, Seyla (2005) *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (Çev. İsmet Tekerek), İletişim Yayıncılık: İstanbul.
- Benhabib, Seyla (2014) *Ötekilerin Hakları-Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* (Çev. Berna Akkıyal), İletişim Yayıncılık: İstanbul.
- Berktaş, Fatmagül (2010) *Politikanın Çağrısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Bohman-Bachmann, James-Matthias (1997) *Perpetual Peace*, The MIT Press: United States Of America.
- Borovalı, Murat (2003) “Küresel Adalet Üzerine Bir Tartışma: John Rawls ve Halkların Yasası”, *Uluslararası İlişkilerde Sınır Tanımayan Sorunlar: Göç, Yurttaşlık, İnsan Hakları, Toplumsal Cinsiyet, Küresel Adalet ve Güvenlik*, Bağlam Yayınları: İstanbul, ss. 219-269.
- Bouillon, Hardy (1998) *John Locke* (Çev. Ali İbrahim Savaş), Liberte Yayınları: Ankara.
- Bozkurt, Enver (2007) “Kant’ın Ebedi Barış Üzerine Denemesinin Günümüze Yansıması”, *Anayasa Yargısı Dergisi*, Sayı 24, ss. 501-521.

- Callinicos, Alex (2014) *Eşitlik* (Çev. Öncel Sencerman, Edit. Talip Kabadayı), Bilgesu Yayıncılık: Ankara.
- Cassirer, Ernst (1996) *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (Çev. Doğan Özlem), İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet (2005) *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık: İstanbul.
- Cranston, Maurice (Edit.) (2000) *Batı Dünyasında Siyaset Felsefeleri* (Çev. Nejat Muallimoğlu), Avcıol Basım Yayın: İstanbul.
- Copleston, Frederick (1998) *Felsefe Tarihi Hobbes Locke* (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları: İstanbul.
- Copleston, Frederick (2004) *Felsefe Tarihi Kant* (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları: İstanbul.
- Çiğdem, Ahmet (1997) *Akil ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yayınları: Ankara.
- Çörekçioğlu, Hakan (2003) *Kant ve Fakülteler Çatışması*, Toplum ve Bilim, Sayı 97, ss. 217-233.
- Çörekçioğlu, Hakan (2004) “*Bir Politika Filozofu Olarak Kant*”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi: İzmir.
- Çörekçioğlu, Hakan (2006) “*Kantçı Otonominin Politikası*”, *Immanuel Kant (Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri)* (Editör, Nebil Reyhani), Vadi Yayınları: Ankara ss.439-453.
- Çörekçioğlu, Hakan (Edit. Ve Çev.) (2010a) *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Çörekçioğlu, Hakan (2010b) *Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak*, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, ss. 423-432.



- Çörekçioğlu, Hakan (2012) *Kant ve Benjamin’de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama*, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), Sayı 13, ss. 1-9.
- Dinçer, Kurtuluş (2010) *Kısaca Felsefe*, Pharmakon Kitabevi: Ankara.
- Doytcheva, Milena (2009) *Çokkültürlülük* (Çev. Tuba Akıncılar Onmuş), İletişim Yayıncılık: İstanbul.
- Eralp, Atilla (Derl) (2001) *Devlet, Sistem ve Kimlik*, İletişim Yayınları: İstanbul.
- Erişirgil, Mehmet Emin (1997) *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yayınları: İstanbul.
- Finlasyon, James Gordon (2007) *Habermas* (Çev. Talat Kılıç), Dost Yayınları: Ankara.
- Geuss, Raymond (2002) *Eleştirel Teori/Habermas ve Frankfurt Okulu* (Çev. Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Gerhardt, Völker (2010) “Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant’ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (Çev. Ve Derl. Hakan Çörekçioğlu), İstanbul Üniversitesi Yayınları: İstanbul, ss. 205-225.
- Glije-Skirbekk, Nils-Gunnar (2001) *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi* (Çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu), Kesit Yayınları: İstanbul.
- Gray, John (2003) *Liberalizmin İki Yüzü* (Çev. Koray Değirmenci), Dost Kitabevi: Ankara.
- Grotius, Hugo (2011) *Savaş ve Barış Hukuku* (Çev. Seha L. Meray), Say Yayınları: İstanbul.
- Gutmann, Amy (Hazırlayan) (2014) *Çokkültürcülük Tanınma Politikası* (Edit. Cem Akaş), YKY: İstanbul.
- Heywood, Andrew (2006) *Siyaset*, Liberte Yayınları: Ankara.

- Habermas, Jurgen (1996) “Modernity: An Unfinished Project”, *Habermas And The Unfinished Project Of Modernity*, (Edit. Maurizio Passerin d’Entreves, Seyla Benhabib), Polity Press: Cambridge, ss. 38-59.
- Habermas, Jurgen (1998) *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (Çev. Mustafa Tüzel), Kabalcı Yayınevi: İstanbul.
- Habermas, Jurgen (2001) *İletişimsel Eylem Kuramı* (Çev. Mustafa Tüzel), Kabalcı Yayınevi: İstanbul.
- Habermas, Jurgen (2003) *İnsan Doğasının Geleceği* (Çev. Kaan H. Ökten), Everest Yayınları: İstanbul.
- Habermas, Jurgen (2004) “Avrupa’nın Niçin Bir Anayasaya Gereksinmesi Var?” (Kemal Atakay), *Cogito*, Sayı: 39, ss. 302- 324.
- Habermas, Jurgen (2007) *Bölünmüş Batı* (Çev. Dilman Muradoğlu), Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- Habermas, Jurgen (2009) *Doğalcılık ve Din Arasında* (Çev. Ali Nalbant), Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- Habermas, Jurgen (2009) “Aklın Kamusal ve Aleri Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls’un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler”, “ ‘Makul’ ‘Doğru’ya Karşı veya Dünya Görüşlerinin Ahlakiliği”, *Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Neden İstikrar?* (Çev. Ve Derl. Murat Özbank), İstanbul Üniversitesi Yayınları: İstanbul, ss.43-75, 137-175.
- Habermas, Jurgen (2010) *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* (Çev. Mustafa Tüzel), Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- Habermas, Jurgen (2012a) *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar) İletişim Yayınları: İstanbul.

- Habermas, Jurgem (2012b) “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak, *Siyaset Kuramı Yazıları* (Çev. İlknur Aka), Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- Hampsher-Monk, Lain (2004) *Modern Siyasal Düşünce Tarihi* (Yayına hazırlayan Nejla Arat), Say yayınları, İstanbul.
- Hançerlioğlu, Orhan (2001) *Toplumbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi: İstanbul.
- Hassner, Pierre (2010) “Immanuel Kant: Ahlak ve Politika İlişkisi”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (Derl. ve Çev. Hakan Çörekçioğlu), İstanbul Üniversitesi Yayınları: İstanbul, ss. 81-125.
- Heywood, Andrew (2006) *Siyaset* (Edit. Buğra Kalkan), Liberte Yayınları: Ankara.
- Hobbes, Thomas (2005) *Leviathan* (Çev. Semih Lim), YKY: İstanbul.
- Hobbes, Thomas (2007) *On The Citizen*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Höffe, Otfried (2010) “Uluslararası Hukuk Topluluğunun Teorisini Olarak Kant”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (Derl. ve Çev. Hakan Çörekçioğlu), İstanbul Üniversitesi Yayınları: İstanbul, ss. 225-243.
- Hünler, Solmaz Zelyut (2003) *Dört Adalı*, Paradigma Yayınları: İstanbul.
- Kabadayı, Talip (2010a) *Dünya Problemleri Karşısında Hukuk Felsefesi*, HFSA-V, ss.57-60.
- Kabadayı, Talip (2010b) *Adalet Tasarımları*, HFSA IV, ss. 180-183.
- Kabadayı, Talip (2013) *Hakkaniyet Adaletin Temelidir*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11, 2, ss. 206- 219.
- Kabadayı, Talip (2014) *Felsefenin Işığında ‘Haklı Savaş’ Üzerine Kısa Bir Deneme*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt LXXII, Sayı 1, ss.95-98.

Kant, Immanuel (1984) *Immanuel Kant. Seçilmiş Yazılar* (Çev. Nejat Bozkurt), Remzi Kitabevi: İstanbul.

Kant, Immanuel (1993) *Arı Usun Eleştirisi* (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi: İstanbul.

Kant, Immanuel (2000) *Prolegomena* (Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara.

Kant, Immanuel (2004) *Pratik Aklın Eleştirisi* (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları: İstanbul.

Kant, Immanuel (2006) “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Dünya Tarih Düşüncesi”, “Herder’in *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler*’in Eleştirisi”, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* (Derl. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu), DoğuBatı Yayınları: Ankara, ss. 30-103.

Kant, Immanuel (2009) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Çev. İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları: Ankara.

Kant, Immanuel (2010) *Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz” [Teori ve Pratik]*, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (Çev. Ve Derl. Hakan Çörekçioğlu), İstanbul Üniversitesi Yayınları: İstanbul, ss. 17-57.

Kaufman, Alexander (2012) “Rawls and Kantian Constructivism”, *Kantian Review*, Cambridge Published: Vol 17, ss. 226-256.

Kersting, Wolfgang (2010) “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (Çev. Ve Derl. Hakan Çörekçioğlu), İstanbul Üniversitesi Yayınları: İstanbul, ss. 57-81.

- Kızılçelik-Erjem, Sezgin-Yaşar (1992) *Açıklamalı Sosyoloji ve Terimler Sözlüğü*, Emre Yayınevi: Konya.
- Kocaoğlu, Mehmet (2014) *John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, İmaj Yayınevi: Ankara.
- Koselleck, Reinhart (2012) *Kritik ve Kriz* (Çev. Eylem Yolsal Murteza), Otonom Yayıncılık: İstanbul.
- Kuçuradi, İoanna (Derl.) (2006) *Barişın Felsefesi 200. Ölüm Yılında KANT*, Ankara.
- Kymlicka, Will (2006) *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* (Çev. Ebru Kılıç), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Locke, John (1995) *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* (Çev. Melih Yürüşen), Liberal Düşünce Topluluğu: Ankara.
- Locke, John (1999) *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* (Çev. İsmail Çetin), Paradigma Yayınları: İstanbul.
- Locke, John (2012) *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* (Çev. Fahri Bakırcı), Ebabil Yayınları: Ankara.
- Müftüoğlu, Aydın (2003) *Liberal Kamusal Alan: Rawls'un Uzlaşımçı Liberal Kültürü*, Sivil Toplum Dergisi, Sayı 2.
- Özbank, Murat (Çev. Ve Derl.) (2009) *Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Özlem, Doğan (1996) *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınevi: İstanbul.
- Özlem, Doğan (2006) "Kant ve Yeni Kantçılık", *Immanuel Kant (Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri)* (Editör, Nebil Reyhani), Vadi Yayınları: Ankara ss.251-278.

- Parekh, Bhikhu (2002) *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek* (Çev. Bilge Tanrıseven), Phoenix Yayınevi: Ankara.
- Pazarcı, Hüseyin (2009) *Uluslararası Hukuk*, Turhan Yayınevi: Ankara.
- Pettit, Philip (1974) “A Theory Of Justice”, *Theory And Decision*, D. Reidel Publishing Company: Dordrecht-Holland, ss. 311-324.
- Pojman, Louis P. (2005) “Kant’s Perpetual Peace and Cosmopolitanism”, *Journal of social Philosophy*, Vol 36, No 1, ss. 62-71.
- Rawls, John (1982) “Social unity and primary goods”, *Utilitarianism and Beyond* (Edit. Amartya Sen and Bernard Williams), Cambridge University Press, ss. 156-186.
- Rawls, John (1999) *A Theory Of Justice*, Harvard University Press: Cambridge.
- Rawls, John (2001) *Justice As Fairness: A Restatement* (Der. Erin Kelly), Harvard University Press: Cambridge, Mass.
- Rawls, John (2003) *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması* (Çev. Gül Evrin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Rawls, John (2007) *Siyasal Liberalizm* (Çev. Mehmet Fevzi Bilgin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Rawls, John (2009) “Habermas’a Yanıt” (Çev. Mehmet Fevzi Bilgin), *Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?* (Derl. Murat Özbek), İstanbul Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 75-137.
- Recki, Birgit (2005) *Kant ve Aydınlanma* (Çev. Hakan Çörekçioğlu), Cogito, Sayı: 41-42, ss. 192-213.

- Recki, Birgit (2010) “Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Öğresi Üstüne”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (Çev. Ve Derl. Hakan Çörekçioğlu), İstanbul Üniversitesi Yayınları: İstanbul, ss. 189-205.
- Reyhani, Nebil (Edit.) (2006) *Immanuel Kant Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Vadi Yayınları: Ankara.
- Ricoeur, Paul (2000) *Söz Edimleri Kuramı ve Etik* (Çev. Atakan Altınörs), Asa Kitabevi: Bursa.
- Rousseau, J. J (2003) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine* (Çev. Hakan Zengin), Morpa Kültür Yayınları: İstanbul.
- Rousseau, J. J (2006) *Toplum Sözleşmesi* (Çev. Turhan Ilgaz), Kırmızı Yayınları: İstanbul.
- Rousseau, J. J (2008) “Savaş Durumu”, “Abbe de Saint Pierre’in Barış Projesi’nin Özeti”, “Sonsuz Barış Üzerine Yargı”, *Rousseau ve Uluslararası İlişkiler* (Çev. Ve Derl. Faruk Yalvaç), Phoenix Yayınları: Ankara, ss. 71-145.
- Russell, Bertrand (2004) *Batı Felsefesi Tarihi 1-2-3* (Çev. Muammer Sencer), Say Yayınları: İstanbul.
- Saine, George (2000) *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi* (Çev. Özer Ozankaya), Cem Yayınevi: İstanbul.
- Sandıklı, Atilla (Edit.) (2012) *Teoriler Işığında Güvenlik, Savaş Ve Çatışma Çözümleri*, Bilgesam Yayınları: İstanbul.
- Serin, İsmail (Edit.) (2010) *Özgürlük, Eşitlik Ve Kardeşlik*, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi Bildirileri Kitabı, Asa Kitabevi: Bursa.
- Skinner, Quentin (Derl.) (1991) *Çağdaş Temel Kuramlar* (Çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları: Ankara.

- Tannenbaum, Donald ve Schults, David (2005) *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri* (Çev. Fatih Demirci), Adres Yayınları, Ankara.
- Tepe, Harun (2003) *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya da Hakikat*, İmge Kitabevi: Ankara.
- Timuçin, Ali (2006) *John Locke'un Siyaset Anlayışı*, Bulut Yayınları: İstanbul.
- Timur, Taner (2012) *Habermas'ı Okumak*, Yordam Kitap: İstanbul.
- Thomson, David (2006) *Siyasi Düşünce Tarihi* (Edit. Serdar Taşçı), Metropol Yayınları: İstanbul.
- Toker Kılınç, Nilgün (2006) “Kaybolan İnsanlık İdealinin Yeniden Canlandırılması: Çağdaş Felsefede Kant'a Dönüş”, *Immanuel Kant (Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri)* (Editör, Nebil Reyhani) Vadi Yayınları: Ankara ss.453-458.
- Troper, Michel (2011) *Hukuk Felsefesi* (Çev. Işık Ergüden), Dost Yayınevi: Ankara.
- Tok, Nafiz (2003) *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Toku, Neşet (2003) *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları: Ankara.
- Torun, Yıldırım (2005) *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*, Kaknüs Yayınları: İstanbul.
- Touraine, Alain (2014) *Modernliğin Eleştirisi* (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), YKY: İstanbul.
- Walzer, Michael (1998) *Hoşgörü Üzerine* (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- West, David (2005) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları: İstanbul.



- Vergara, Francisco (2006) *Liberalizmin Felsefi Temelleri* (Çev. Bülent Arıbaş), İletişim Yayınları İstanbul.
- Yalvaç, Faruk (2008) *Jean Jacques Rousseau ve Uluslararası İlişkiler*, Phoenix Yayınevi: İstanbul.
- Yalvaç, Faruk (2011) *Uluslararası İlişkiler Kuramında Anarşi Söylemi*, Uluslararası İlişkiler Dergisi, Cilt 8, Sayı 29, ss. 71-99.
- Yavuz, Bülent (2009) “Çoğulcu Demokrasi Anlayışı ve İnsan Hakları”, Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi C.XIII Sayı 1-2.
- Yıldırım, Erdoğan (2006) “Kalıcı Barış Özlemi Üzerine”, *Immanuel Kant (Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri)* (Editör, Nebil Reyhani), Vadi Yayınları: Ankara ss. 513-523.
- Yükselbaba, Ülker (2008) *Kamusal Alan Modelleri ve Bu Modellerin Bağlamları*, İÜHFİM C. LXVI, S.2, ss. 227-272.
- Yürüşen, Melih (1996) *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- Yurdusev, A. Nuri (2001) “ ‘Uluslararası İlişkiler’ Öncesi”, *Devlet, Sistem ve Kimlik Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar* (Derl. Atilla Eralp), İletişim Yayınları: İstanbul.

## ÖZGEÇMİŞ

### **Kişisel Bilgiler**

Adı Soyadı : Zehra Tatlı  
Doğum Yeri ve Tarihi : Hatay/Dörtyol 14.04.1988

### **Eğitim Durumu**

Lisans Öğrenimi : Adnan Menderes Üniversitesi, 2006-2010  
Yüksek Lisans Öğrenimi : Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Felsefe Anabilim Dalı, 2011-2014  
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce  
Bilimsel Faaliyetleri : Hukukun Gençleri Sempozyum Dizisi-3: “Hukuk Felsefesi” sempozyumu’nda “Kalıcı Bir Dünya Barışının Uluslararası Hukuk Bağlamında İmkânı- ‘Kantçı Ebedi Barış’” bildirisi

### **İş Deneyimi**

Stajlar :  
Projeler :  
Çalıştığı Kurumlar : Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi

### **İletişim**

e-posta Adresi : zehratatli@windowslive.com

**Tarih** :