



**ULUSLARARASI ETİK TEORİLERİN AÇMAZLARI:
RASYONALİTE, KİMLİK VE
EVRENSELLEŞTİRİLEBİLİRLİK***

**THE IMPASSES OF THE THEORIES OF
INTERNATIONAL ETHICS: RATIONALITY, IDENTITY
AND UNIVERSALIZABILITY**

Mustafa ATATORUN**

ÖZ

Bu çalışma, uluslararası siyaset ve etik ilişkisini sonuççu ve deontolojik temeller üzerinden kuran toplulukçuluk ve kozmopolitanizmin ahlaki iddialarının açmazlara sahip olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Postyapısalcı bir yaklaşımla ele alınan bu teorilerin, dışlama veya aynılaştırmayı ifade eden açmazlarının olduğu iddia edilmektedir. Bu doğrultuda, makalede, postyapısalcı yaklaşımın üzerinde durduğu “failin yerinden edilerek” edimsel niteliğinin ortaya çıkarılması bağlamında, toplulukçuluk ve kozmopolitanizmde kimliklerin nasıl bir rasyonalite anlayışı tarafından kurulduğu ve evrenselleştirilebilirlikleri ortaya konulmaktadır. Zygmunt Bauman’ın temel-karşıtı fikirlerini içeren, ötekine karşı sağlam sorumluluk olarak tanımladığı etik anlayışı, uluslararası etik teorilerle diyalojik bir formatta bir araya

* Bu çalışma “Uluslararası Etik’in Teorik Açmazları: Rasyonalite, Kimlik ve Evrenselleştirilebilirlik” başlıklı doktora tez çalışmasından yararlanılarak hazırlanmıştır. Makalenin ilk taslaklarından itibaren eleştiri ve katkılarını esirgemeyen danışman hocalarım Prof. Dr. Faruk YALVAÇ’a ve Prof. Dr. Murat OKCU’ya teşekkürü bir borç bilirim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniv., İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Isparta, matatorun@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1465-8391>.

* Makale Geliş Tarihi: 13.03.2020
Makale Kabul Tarihi: 20.05.2020

getirilerek, teorilerin açmazları rasyonalite, kimlik ve evrenselleştirilebilirlik temaları etrafında tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası etik, toplulukçuluk, kozmopolitizm, postyapısalcılık, Zygmunt Bauman

ABSTRACT

This study aims to show that moral claims of communitarianism and cosmopolitanism, which establish the relationship between international politics and ethics on consequentialist and deontological foundations, have impasses. It is claimed that those theories discussed within poststructural approach in this paper, imply exclusion or assimilation. Accordingly, in the context of poststructuralism's uncovering performative feature of the subjectivity through "unsettling of the subject", by what kind of rationality, identities in communitarianism and cosmopolitanism is built and their universalizability are elaborated. Zygmunt Bauman's understanding of ethics, embracing anti-foundational ideas and defined by him as durable responsibility towards other, is gathered with theories of international ethics in a dialogical format, so the impasses of the theories are addressed within the themes of rationality, identity and universalizability.

Keywords: International Ethics, Communitarianism, Cosmopolitanism, Poststructuralism, Zygmunt Bauman.

GİRİŞ

Modern felsefe teorik düzlemde, ahlaki/doğru davranışın değişmez kodlarını/temellerini oluşturma çabasını yansıtır. Bir proje gibi görülen bu çaba, modern düşüncenin "ilerleme" adına rasyonaliteyi temel almasına ve evrensel doğru iddiasına dayanmaktadır (bkz. Harvey, 1992). Postyapısalcı düşünce ise, tek bir rasyonalite formunu ve evrensel doğruyu reddederek (Vanhoozer, 2003: 7, 10), gerçeklik ve bilgiye dair evrensellik iddialarının, farklılığa olan duyarlılığın ortaya çıkmasını engellediğini; etik'in gerçek gücünü "evrensel normatif iddiaların yapı-bozumunda ve anlamın radikal değişkenliğinde" bulabileceğini öne sürmektedir (Popke, 2003: 300). Bir başka ifadeyle, modern düşünce, doğru davranışın gerçekleşmesi için ilke ve normların kurulmasını ifade eden temelci

(*foundational*) bir yaklaşıma sahipken (bkz. Kagan, 1998); postyapısalcı düşünce ise, modern-temelci anlayış farklılık ve çoğulluğa ortaya çıkma imkânı vermediği için temel-karşıtı (*anti-foundational*) bir felsefe olarak adlandırılmaktadır.

Postyapısalcı perspektiften, doğru davranışı rasyonalite çerçevesinde ve evrensel nitelikte sistematik bir biçimde açıklayan modern etik, değişmez kodlara/temellere dayanmasından dolayı, ötekini dışlayan veya aynılaştırmak isteyen; ben-merkezli, toptancı/tümleyici ve mutlakiyetçi bir yaklaşıma sahiptir. Dolayısıyla postyapısalcılık, modern etik deneyimin temelinde yer alan bir sistem inşasının ve formülizasyonunun hüküm ve kurallarının ahlaki kabullerine bir cevap ve tepki olarak anlaşılmaktadır (Eaglestone, 2004: 182-195). Bu doğrultuda, postyapısalcı yaklaşım, gerçeklikleri, öncelikleri, temel paradigmaları ve söylemleri verili kabul etmez; bunları yapı-bozumuna uğratarak nasıl oluşturulduklarını, işlediklerini ve işleyişin ne anlama geldiğini eleştirel bir tonda yorumlar. Sistematik bir ahlak önermeyen postyapısalcı düşünce, ahlakın mutlak ve evrensel yapının dışında aranmasını ve ötekinin ahlaki ilişkisinin merkezine alınmasını ifade etmektedir.

Uluslararası siyaset ve etik/ahlak¹ arasındaki ilişkinin de söz konusu iki ana düşünce eksenini etrafında ele alındığı söylenebilir. İlk olarak *modern* anlamda, uluslararası siyaset ve etik ilişkisi, ana akım uluslararası etik teoriler olan toplulukçuluk ve kozmopolitanizm tarafından kurulmaktadır. Birbirinin karşıtı olan bu teorilerden toplulukçuluk, sonuççu; kozmopolitanizm, deontolojik kodlamalara dayandığı için her ikisi de temelci yaklaşımlardır. Toplulukçuluk, ahlakın, adaletin, hak ve özgürlüklerin tikel birimler olan toplum/devlet içinde kendine has bir şekilde mümkün olabileceğini ve sonuççuluğu esas alarak, toplum ve devletin korunması/devamlılığı amacına uygun sonuçları olan siyaseti savunmaktadır. Kozmopolitanizm ise, doğru eylemi tanımlayan deontoloji çerçevesinde ve bireysel bağlamda ahlakın, adaletin, hak ve özgürlüklerin toplum ve devlet gibi tikellikleri aştığını, evrensel anlama sahip olduğunu iddia etmektedir. Anlaşıyor ki, her iki teori de etik duruşlarını kendi temellerine yaslanarak doğrulamaktadır.

İkinci olarak, *postyapısalcı* anlamda uluslararası siyaset ve ahlak arasındaki ilişki, uluslararası ilişkilerin temel paradigma ve söylemlerinin yapı-bozumunu yapan, temel-karşıtı, eleştirel bir tavır içerisinde tartışılmaktadır. Postyapısalcılık, birey veya topluluk tarafından benimsenecek etik'in evrenselleştirilebilirliği için

¹ Felsefi bağlamda “etik”, yanlış ve doğru davranışın teorisini ifade ederken; “ahlak” bu davranışların uygulanmasıdır (Billington, 1995: 18). Postyapısalcılık, teori ve pratik arasında bir ayrıma gitmediği için, söz konusu kavramlar bu çalışmada birbirlerinin yerine kullanılabilir.

kurulan temelleri reddeder. Postyapısalcı yazarlar literatürde, bireyi temel alan kozmopolitanizm ve topluluk yaşamını esas alan toplulukçuluk arasındaki çatışmanın kalıcılığından dolayı temelciliği ve evrenselliği dünya siyasetinde dışlama, baskı ve şiddetin kaynağı olarak görmektedirler (Cochran, 2004: 130). Postyapısalcılık, aynılık, benlik ve mutlakiyet üreten bu yapılar arasındaki karşıtlıkları yok etmeyi değil; onların nasıl işlediğini ve neyi reddettiğini açığa çıkarma gayretindedir (Burke, 2008: 363). Böylece teorik temellerin inşa ettiği hâkim söylemleri kırmaya ve ötekinin ortaya çıkma olanağını sağlamaya çalışmaktadır.

Postyapısalcı yaklaşım, Michel Foucault, Emmanuel Lévinas ve Jacques Derrida gibi önde gelen postyapısalcı düşünürlerin fikirlerinden beslenerek uluslararası ilişkilerin bazı temel kavramları arasındaki karşıtlıklar başta olmak üzere, birçok sorun etrafında tartışma yürütmektedir. Özellikle, devlet egemenliği-anarşi, içerisi-dışarı ve kimlik-farklılık gibi karşıt temaların neden olduğu dışlama ve aynılaştırma pratikleri üzerinden etik eleştiri geliştirmektedir (bkz. Devetak, 2005: 161-187). Modern, temelci teoriler benlik ve aynılık ürettiğinden dolayı, postyapısalcı etik, dikkatleri yapıların ve güç ilişkilerinin eseri görülen kimlik/fail üzerine çekmekte, “faili yerinden ederek”, yeniden ele almaktadır. “Failin yerinden edilmesi” ise, kimliğin şartlara bağlı ve değişken olduğu anlamına gelir (Lawler, 2008: 380-383). Söylemsel yapıların sosyal ilişkileri teşkil ettiği ve düzenlediği üzerinde duran Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, kimliğin bu bağlamda ilişkisel kurulumuna dikkat çekmektedir. Daha açık bir ifadeyle, kimlikler, hegemonik oluşumlar sayılan söylemsel yapılar içinde inşa edilmektedir. Bu noktadan hareketle kimlikler, dış söylemlerden tamamen korunmuş olmadıklarından değişime açıktırlar, böylece ilişkilerin de değişimi söz konusu olmakta ve hiçbir kimlik tamamen sabit bir biçimde kurulamamaktadır (Laclau ve Mouffe, 1992: 96, 105-106, 111). İşte, esasen postyapısalcı bakış, kimliği sabit almak yerine, onun edimsel bir tarzda yani, eylemlerle birlikte oluştuğunu görmektedir ve kimliğe bunun dışında ontolojik bir anlam vermemektedir (Campbell, 1992: 9).

Postyapısalcı yaklaşım çerçevesinde kimliğin açığa çıkartılan değişken, edimsel niteliği, ahlaki iddialara sahip toplulukçu ve kozmopolitan teorilerde/söylemlerde *kimlik* inşasının nasıl bir etik ilişki şeması içinde gerçekleştirildiği sorusunu akla getirmektedir. Bu noktada, teorilerin sürekliliğini sağlaması bakımından kurucu veya temel unsurları teşkil eden *evrenselleştirilebilir rasyonalite* anlayışlarının önem arz ettiği söylenebilir. Çünkü benliğin/kimliğin nasıl davranacağını/kurulacağını ve etik ilişkinin formatını tayin eden unsur rasyonalitedir.

Bu konuyu incelemede yol gösterici, postyapısalcı bir düşünür olan Zygmunt Bauman, temelci etik teoriler olan sonuççuluk ve deontolojinin birer dış erk olarak, rasyonaliteye dayalı bir biçimde benliği/kimliği nasıl şekillendirdiğini ele alarak, bunun ahlaki açıdan sorunlu olduğunu iddia etmektedir. Çünkü belirli bir rasyonalite formuna göre inşa edilen kimlik, kendisini merkeze alan politik-felsefi bir temel üzerinde durmaktadır ve bu, Bauman'ın Lévinas'ı takip ederek dile getirdiği ötekine karşı sorumluluk ahlakının başlangıç noktası olan yüz yüzeliği perdelemektedir. Lévinas, ahlaki yakınlık ve doğrudanlığın ancak yüz yüzeliğe mümkün olabileceğini düşünmekte (Lévinas, 2011: 37, 63) ve ahlaki olarak ilişkinin indirgenemez ve nihai deneyimini sosyallikte ve yüz yüzelikte görmektedir. Ona göre, insanlar arasındaki gerçek birlik veya birliktelik yüz yüzelik sayesinde başarılabilir (Lévinas, 1985: 77). Lévinas, etik anlayışını ötekinin ayrı bir varlık olarak kabul edilmesi ve onun hiçbir şekilde ontoloji tarafından kolonize edilip aynılaştırılmaması üzerine kurmuştur. Daha da ötesi, diğer bütün yapıların ona dayandığı indirgenemez olan etik'in önceliğinin kurulmasını vurgulamaktadır. Lévinas, yüz yüze gelmede, konuşmada ötekinin ayrıcalığını ve üstünlüğünü kabul etmek olarak içeriklendirdiği adaletin, ötekinin bir -yüz olarak- talebi olduğunu ifade eder (Lévinas, 2011: 43, 79, 71-72, 294). Bauman da, Lévinas'ın, insanın insanlığını ötekiler için bir sorumluluk olarak tanımlamasını (Lévinas, 1987: 149) ve sorumluluğun insan birlikteliğinin esası olduğu (Lévinas, 2011: 178-179, 183) fikrini tamamen benimsemektedir.

Bauman, postyapısalcı bağlamda “ahlaki durumun işaretlerini” birkaç başlık altında toplamaktadır. Bunlar; ahlaki olarak önceden belirlenmemesi anlamında öznelerin müphemliği, ahlaki fenomenlerin gayri-rasyonelliği, benliğin ahlaki olarak yapması gerekeni tam olarak yapıp yapmadığı hissini duyması bakımından aporetik olması, farklılıkları ve daha önemlisi ahlaki hükmün özerk ve kontrol edilemeyen kaynaklarının ortaya çıkmasını engellenmemesi bakımından evrenselleştirilebilir olmaması, rasyonel düzen açısından ahlakın irrasyonel olması, hiçbir nedene dayanmaması bakımından ahlakın temelinin olmaması ve son olarak, göreceliliği ortaya çıkarmamasıdır (Bauman, 2011: 20-25).

Uluslararası ilişkilerin postyapısalcı etik literatüründe, benliğin/kimliğin ötekini ahlaki kaygının merkezine alabilmesinin çeşitli yollarını arayan çalışmalar vardır. Örneğin Martin Heidegger'in “dinleme ve sessizlik” üzerinden geliştirdiği iletişim anlayışından hareketle, ahlaki benliği ötekine açık hale getirilme çabasını (Odysseos, 2003: 183-207); Lévinas ve Derrida'dan hareketle de modern öznenin toplumsal ve mekânsal sınırlarla kurulduğu gerçeği üzerinde durularak uzaktaki insanlara karşı sorumluluğu harekete geçirebilecek bir siyaset arayışını (Popke, 2003) konu edinen çalışmalarla, öteki, ahlaki kaygının merkezine alınmaya çalışılmaktadır. Ancak, bu çerçevede Bauman'ın doğrudan eylem ve politikaları

yönlendirdiğine inandığı modern etik teorilere/temellere odaklanması, uluslararası etik teorilerin postyapısalcı çerçevede bütüncül bir şekilde ele alınmasına imkân vermektedir. Bauman, postmodern çağda ötekini ahlaki kaygının merkezine almak olan ahlaki/etik imkânın ortaya çıkabilmesi için öncelikle modern etik teorilerin yol açtığı ahlaki gerilim ve krizlerin farkına varılması gerektiğini savunmaktadır. Bauman'ın postyapısalcı etik yaklaşımı, modern etik'in öngördüğü eylem ve davranışların, ötekine karşı sorumluluğu taşıyıp taşımadığını sorgulamakta ve insanlar arasındaki gerçek ahlaki birlikteliğin ötekine karşı sağlam bir sorumluluk hissiyle kurulabileceğini iddia etmektedir (bkz. Bauman, 2011: 33-50, 65-100). Bauman'ın gözünden baktığımızda, modern etik teorilerin, evrensel kabul edilen rasyonalite temeline dayanması ve benliğin karar ve eylemlerini yönlendirecek ahlaki normları oluşturması, bu yaklaşımların, dışlama veya aynılaştırma içeren *rasyonalite, kimlik ve evrenselleştirilebilirlik* temaları üzerinden kurgulandığını göstermektedir. Uluslararası toplulukçuluk ve kozmopolitanizmin felsefi arka planları sonuççuluk ve deontolojiye dayandığı için, aynı kurgu onlar için de geçerli olmaktadır. Söz konusu üç tema yapısallık arz eden teorinin *totaliter* karakterini veren unsurlar olarak değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda hem toplulukçuluk hem de kozmopolitanizm için ayrı ayrı okumalar yapılmaktadır.

Bu makale, Bauman'ın postyapısalcı etik fikirlerinden hareketle, dışlama ve aynılaştırma pratiklerinin ahlaki iddiaya sahip uluslararası etik teoriler için de geçerli olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, karar ve eylemleri yönlendiren etik yargıların ortaya çıkmasını sağlayan toplulukçuluk ve kozmopolitanizmin *rasyonalite* anlayışlarının nasıl işlediği, *kimliği* nasıl kurduğu/bilgilendirdiği ve bunların *evrenselleştirilebilirliği* postyapısalcı bir çerçevede sorunsallaştırılarak ele alınacaktır. Vurgulanan söz konusu temalar etrafında yapılan postyapısalcı tematik okumanın sonucunda, kolektif veya bireysel kimliğin, evrensel rasyonalite formları tarafından belirlendiği; yani tercih ve davranışları güdüleyen sonuççuluk veya deontoloji alanlarının benliği merkeze aldığı öne sürülmektedir. Böylece, teoride ben ve öteki arasındaki hiyerarşinin nasıl kurulduğu ortaya çıkarılmaktadır. Bu postyapısalcı okumada, uluslararası etik teorilerdeki ontolojik öge olan kimlik, ve epistemolojik ögeler rasyonalite ve evrenselleştirilebilirliğin ayrı ayrı, ya dışlama veya aynılaştırma pratiklerini destekleyerek, gerçek bir ahlaki ilişki geliştirilmesi imkânını vermedikleri gösterilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla, toplulukçu ve kozmopolitan söylemlerin karşıtlığının ürettiği ötekilik sorununun ötesinde, teorilerin her birinin kendi temellerinin, öteki için sağlam bir sorumluluk anlamına gelen ahlaki duruş açısından açmazlara sahip olduğu iddia edilmektedir.

Çalışmada toplulukçu ve kozmopolitan teorilerle Bauman'ın sonuççuluk ve deontoloji ile ilgili eleştirileri diyalojik bir formatta bir araya getirilerek, postyapısalcı-yorumsamacı bir metotla teorilerin açmazları tartışılmaktadır. Böylece bu makale, belirli bir evrensel rasyonaliteye dayanarak bilgilendirilen ve kurgulanan kimliği yerinden ederek, uluslararası etik'in öteki sorununu postyapısalcı perspektifte ele alan ve eleştiren literatüre katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

1. TOPLULUKÇU AÇMAZLAR

Rasyonalite

Anti-kozmpolitanizm olarak da adlandırılan toplulukçuluk, realizm² ve İngiliz Okulu'nun çoğulculuk yaklaşımı tarafından temsil edilmektedir. Realizmin güç/çıkarcı, güçler dengesi, anarşi gibi temel öğeleri ve varsayımları çoğulculuk tarafından da kabul edilmektedir. Fakat realizm, bunları temel birimler (devlet) bakımından ele alırken; çoğulculuk, bu realist unsurları çoğulcu uluslararası düzenin/toplumun ayakta kalabilmesi için birer müessese olarak görmektedir (Dunne, 2008: 274). Realizm, insan doğası veya yapısal nedenlerle benliğin sadece çıkar için güdülendiğini öne sürerken; çoğulculuk, devletlerin/toplumların çoğulluğunun oluşturduğu uluslararası düzenin muhafazasını amaçlayarak, bazı asgari kısıtlılıklar içerisinde çıkar peşinde koşulabileceğini savunur. Sonuçta iki yaklaşım da, görünürde ayrı amaçlar için dahi olsa, kolektif benliği merkeze alarak, ilişkilerde önce benliğin korunmasını ve güçlenmesini doğru kabul ederek toplulukçuluk başlığı altında toplanmaktadırlar (Bkz. Shapcott, 2010: 50-86).

Realizmde devletler rasyonel kabul edilmekte ve kendilerine nispi veya tamamen kazanç olabilecek faydanın peşindedirler (Donnelly, 2004: 64-65). Çünkü ihtiyaçlar ve şartlar aktörün davranışsal dürtülerini belirlemekte ve amaçlarını tayin etmektedir (Freyberg-Inan, 2004: 4). Realist etik, temel birimler açısından bencillik, toplumsal yapı açısından ise anarşi temalarına bağlıdır. Kendi kendini doğrulayan bir mantığa sahip olan realist etik'in mantık örgüsü içinde, "devlet", "güç", "(bireysel) egemenlik", "(ulusal) çıkar", "sistemik anarşi" ve "(bencil) insan doğasıyla, siyasi davranışla ilgili evrenselleştirilmiş temalar" ve "değişmeyen yapısal güçler" gibi öğeler vardır (George, 1995: 199). İnsanın bencil-kötü doğası ve devletlerin oluşturacağı yapının da ilişkileri düzenleyici bir otoritenin olmamasından dolayı anarşik olacağı varsayımı realist etikte

² Toplulukçuluk altında ele alınan "realizm" veya "realist etik", hem klasik realizmin vurgusu olan insan doğasını, hem de yapısal realizmin anarşi temasını birlikte barındırmaktadır. Çünkü bunlar birbirlerinden farklı vurgular olsa da, devletin tercih ve davranışlarını aynı amaç doğrultusunda etkilemektedirler (bkz. George, 1995: 195-223; Shapcott, 2010: 60-62).

belirleyicidir. Kimsenin güvende olamayacağı, zor kullanma içeren böyle bir yapı, devletlerin rasyonel olarak kendilerini ve çıkarlarını korumayı gerektirmektedir.

Rasyonel davranış *nedenlere* göre davranmayı gerektirmekte, nedenler de ben-merkezli istek ve tercihlerden oluşmakta, bir başka deyişle *şahsi çıkar/fayda* temeline dayanmaktadır. Dolayısıyla rasyonaliteye dayanan davranışlarda *ötekini* incelemek için neden yoktur (Nuttall, 1997: 29-30, 38, vurgular eklenmiştir). Rasyonel aktörleri ve yapıyı dikkate aldığımızda, iradenin, çıkar/fayda denen öz-sevgiden yana kullanılması mümkün ve anlaşılır hale gelecektir (Bauman, 2011: 40). Realist hesaplama mantığı, kendi çıkarlarımıza ötekilerin zararından daha çok önem vermeyi emretmektedir (Shapcott, 2010: 63). Halbuki, Bauman'ın perspektifinde ahlak, zorunluluk olmadan, hiçbir çıkar hesaplamasını içermeden, toplumsal düzen ve yapılardan bağımsız, ötekine karşı sorumluluğu ifade etmektedir. Ahlaki sorumluluk, benliğin en önce var olan niteliğidir; onu belirleyebilecek, nedeni olabilecek hiçbir unsur olamaz (Bauman, 1997: 232; Bauman, 2011: 24).

Devlet, dışarıdaki anarşik durumda ve bunun da ötesinde siyasi sınırları içindeki ulusunun çıkarlarını koruma yükümlülüğü gereğince (Yalvaç, 2009: 18) rasyonel davranmak zorundadır. İçeriye karşı sorumluluk, öz-çıkara odaklı davranışın hak haline gelmesi ve meşrulaşmasıdır. Bu doğrultuda, devletler amaçlarına ulaşmak için kar-zarar hesaplamalarını yaparak karar vermektedirler. Hesaplamaların sonucu, yapılması *gerekli olanı* tanımlamaktadır. Gerekli sonuca ulaşmada temel işleve sahip olan rasyonalite araçsaldır. Realizmde, güvenilir aktörlerin olduğu uluslararası ortamdan kaynaklanan korku, endişe ve geleceğin belirsizliğinden kendini korumak adına öz-çıkların öncelenmesi, rasyonel bir amaç olarak arzulanan nihai sonuçtur.

Çoğulculuğun vurguladığı uluslararası toplum, devletlerin, araçsal rasyonalitenin ilkelerine göre davranmalarıyla oluşur ve devam eder. Devletlerin işbirliğine gitmeleri çıkarlarıdır. Çünkü üzerinde anlaştıkları normlar anarşinin neden olduğu acılardan korunmak için ortaya çıkmıştır ve uluslararası toplumun sunduğu güvenden yararlanmayı sağlar (Hall, 2006: 112). Realizmdeki çatışmalı, anarşik ortamın aktörler açısından sürdürülebilirliğinin olmayıp, yıkıcı etkilerinin kaçınılmaz olduğu gerçeği rasyonel hesaplamaya dâhil edilerek çoğulcu etik'in rasyonalitesine ulaşılmıştır.

Yalnız başına, çatışarak bireyin kendini koruması neredeyse imkânsızken; ötekilerle anlaşma yoluyla bunu başarması düşüncesi (Chabot, 1995: 408), realist etikten çoğulculuğa geçişin rasyonalitesidir. Hobbes'in içeride öngördüğü rasyonel *sözleşme/anlaşma* düşüncesi, egemen bir siyasi otoritenin olmadığı devletlerarası ilişkilerde uluslararası hukuk/normlar aracılığıyla kendini göstermektedir.

Egemenliğe saygıyı esas alan uluslararası normların karşılıklı kabul edilmesiyle oluşan uluslararası toplum içinde yer almak, çoğulculuğa göre devletlerin kendi egemenliklerini ve varlıklarını garanti altına almalarının rasyonel yoludur. Bu noktadan sonra, nispi bir barışçıl düzen ve istikrar sunan uluslararası toplumun korunması devletlerin ortak çıkarı ve ahlaki amacı olmaktadır.

Toplulukçulukta akıl tamamen bir araç olarak, devletin amaçlarına rasyonel bir planlama çerçevesinde, kendisini yok edebilecek çatışmalardan uzak tutarak ulaşmasını sağlamaktadır (Freyberg-Inan, 2004: 50). Toplulukçu rasyonalite, çıkarların peşinden ne pahasına olursa olsun gitmeyi değil; amaca giden yolda ortaya çıkabilecek ölümcül çatışmalardan da kendini korumayı gerektiren bir yaklaşıma sahiptir. Açıkçası rasyonalite, realist etik'in kendini korumak için güç/çıkar arayışından, bunu yaparken güç ilişkilerini göz önünde bulunduran bir rasyonalite anlayışına evrilmiştir.

Kişisel basit rasyonel hesaplamaların ötesinde, belirli ilkeler üzerinde uzlaşım anlamına gelen sözleşme/anlaşma, ahlaki birlikteliğin aracı olarak görülür. Fakat aslında, uzlaşımın özneleri kaynaştırmaktan çok, ayrıştırır ve şahsi çıkar arayışını korurlar. Toplumsal normlarda kendini gösteren uzlaşma, nezaket içerisinde birlikte yaşamayı çekici kılmaktadır (Bauman, 2011: 101). Çünkü toplumsal normlar, yapmamız ve yapmamamız gerekenler hakkında daha net bir yol göstericidirler ve doğrudan ötekini dikkate almadan yerine getirilebilmektedirler. Yapılması gereken sadece teknik hesaplamadır. Normalde, uzlaşımın nezaketin alanı dışında kalan kişinin hayatına ilgi gösterilmesi beklenmez. Bu da toplumsal uzlaşımın, güveni ve ötekinin hayatıyla ilgilenme talebini azalttığını göstermektedir (Logstrup, 1971: 58, 121, 19).

Ahlak sözleşme üzerinden tanımlanamaz. Burada görevlerin karşılıklılığı söz konusudur ve şahsi hiçbir şey olmamakla beraber, dış erkseldir. Sözleşmesellikte, tarafların birbirlerine ilgisi görev ile sınırlıdır ve ötesine geçmesi beklenmez. Gayri-şahsi kabul edilen sözleşmelerin tarafları birbirlerinin iyiliğini gözetmek zorunda değildir ve bununla ilgilenmesi de gerekmez. Sözleşmelerin amacı rasyoneldir, bunlara çıkar için taraf olunur. Kısacası, sözleşme bencil bir amaçla yapılır (Bauman, 2011: 77-78).

Devletler arasında yapılan antlaşma veya sözleşmelerden oluşan ve ortak çıkarları ifade eden uluslararası hukukta, devletin varlığının ve egemenliğinin koruma altına alınmış olması, sözleşme niteliği taşıyan uluslararası normlara bütün devletlerin bağlılığını rasyonel kılmaktadır. Devletler karşılıklı egemenlik haklarını ihlal etmekten kaçınarak, kendilerini güvende hissederek çıkarlarını korumaya yönelmektedirler. Ahlaki değer taşıdığı varsayılan devletlerin çoğulluğunun devam ettirilmesi, hem tikel boyutta devletlerin rasyonel çıkar

hesaplamalarını yapmalarıyla, hem de rasyonel biçimde düzenlenmiş sözleşmeci toplum içinde bu rasyonel niteliklerinin korunmasıyla mümkün olmaktadır. Sonuç olarak toplulukçu etik, tikel devlet rasyonalitesi ve rasyonel olarak düzenlenmiş uluslararası toplum tarafından belirlenmektedir ve rasyonel temeller dolayısıyla öz-sevgi/çıkarın merkezde olduğu, ötekine karşı sorumluluğun değil; rasyonel benliğin esas olduğu bir yaklaşımdır.

Kimlik

“Kimlik, grupla ilgili durumlarda aktörün nasıl düşünmesi, hissetmesi, değerlendirmesi ve davranması gerektiğini tanımlayan ve öngören bir zihni inşadır” (Chafetz vd., 1998: viii). Bununla birlikte, kimlik, çıkarı gösteren rasyonel hesaplama sürecine dâhil edilmekte olduğu için, kimliği rasyonaliteden tamamen ayrı düşünmek zordur (Bukovansky, 1997: 210). İç içe geçmiş bu kavramların birbirlerini tamamladıkları söylenebilir. Kimlik, aktörleri tanımayı sağlaması yönüyle bilişsel düzeyde rasyonalite ile buluşup, çıkar hesaplamalarının yapılmasını sağlayan ve kolaylaştıran bir etkiye sahiptir.

Tanıma/algılama kategorize ederek gerçekleşmektedir. Benliği kategorize etmek, kendi ile grup üyeleri arasındaki benzerliklerin ve grup dışındakilerle arasındaki farklılıkların üzerinde durmakla gerçekleşmektedir (Hogg ve Abrams, 1988: 21). Bununla birlikte, kategorize etmek karşılaştırmayı gerektirir ve karşılaştırma, “içeridekiler-dışarıdakiler” veya “biz-onlar” karşıtlıklarını üretir (Williams, 2004: 655). Siyasi gruplaşmayı yansıtan ulus devletler içinde aynı grup üyeleri birbirleriyle barış, hukuk ve düzen içerisinde bir ilişkiye sahipken; grup dışındakiler veya diğer gruplarla ilişkilerde, herhangi bir anlaşma olmadığında, çatışma hali görülmektedir (Hogg ve Abrams, 1988: 17). Bu durumda “kimlik oluşumu ilk ve en önemli olarak, benliğin korunması veya güvenliği ile ilgilidir” (Wendt, 1992: 399). Bu öz-sevgi/çıkar odaklılık, toplulukçu kolektif kimlik anlayışının temelidir.

Burada, kimliğin, toplulukçu perspektifte bir güç unsuru olarak görüldüğünü belirtmek gerekir. Ulusların kimliğinin, sadece etnik benlik tanımlamalarıyla oluşmadığını; esas olarak devletlerin güç ihtiyacıyla ilişkili oldukları ileri sürülmektedir. Bu bağlamda, içeride vatandaşlarının bağlılığını sağlayan ve güçlendiren milliyetçilik, devletlerin gücünü artırmaktadır (Miller, 1988: 654). Devletlerin farklılık temelinde kurumsallaştığı dikkate alındığında, milliyetçiliğin, kimliği/benliği güçlendiren bir etkiye sahip olduğu açıktır (Neumann, 1996: 161).

Grup benliği söylemlerini içeren milliyetçilikle, kimlikler ve karşı kimlikler tanımlanır ve desteklenir. Bu söylemler, iddia ettikleri ayrıcalıklarıyla/üstünlükleriyle birbirlerinden ayrılmışlardır, bundan dolayı ben-

merkezli ikili ayrımları güçlendirirler ve dünyayı dostlar-düşmanlar şeklinde ayırırlar. Milliyetçilik söylemleri, karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan haklar, ödevler ve ilkeler ortaya koymaktadır. Böyle bir kimlik anlayışı, düşmanların ve yumuşamanın kalıcı tehlikesiyle kuşatılmış vaziyette yaşadığı için kırılğan/güvensiz bir hal içindedir. Bundan dolayı milliyetçilik, ulusları ihtiyatlı olmaları hususunda eğitir ve sonuçta bu durum, ulus olmayı devamlı mücadele gerektiren ve tamamlanamaz bir görev haline getirmektedir (Bauman, 1992: 678, 687-688).

Kimliğin önemli bir bileşeni olan milliyetçiliğin, güç veya çıkar ile ilişkisi, kaynakların sınırlı olduğu dünyada bunların paylaşımı üzerine yapılan rekabetin, bireyler değil; belirli bir topluluğa üyelik üzerinden yapılmasında kendini göstermektedir. Bu bağlamda, kabilesel bir varlık olan insanın, kabileye sadakati diğer bağlılıklarından daha önemli olmaktadır. Artık, modern dönemde bu kabileler ulus devletlerdir, sadakat ise milliyetçiliktir (Gilpin, 1984: 290). Bu yaklaşım, insanın topluluğa aidiyet hissinin, nasıl çıkarı/öz-sevgisiyle keşiştiğini göstermektedir. Böyle bir bağlılıkla birlikte, kişisel bencillik, grup egosuna dönüşmekte; milliyetçilik de, grup egosunun ideolojisi olmaktadır.

Toprak, halkın kimliği ve tarihi belirleyicilik arasındaki uyum, siyasi topluluğun veya siyasi temsili gerçekleştiren devletin varlığı ve düzeni açısından bir zorunluluktur. David Campbell, bu uyumun, geçmişten gelerek toprak ve kimlik, devlet ve ulus arasında, bir etnik anlayış altında sağlanabileceğini ortaya koymaktadır. Bu, tamamen mekânsal özelliklerin tek bir kültürü yansıtması durumudur. Zaten ulusal topluluk fikri, sınırlar ve belirlenmiş değişmez bir kimlik arasındaki bağı gerekli kılmakla birlikte, sınırların içinde yabancı ve tehlikeli her şeyi dışlamayı gerektirmektedir (Campbell, 1998: 80, 168, 13). Ulusal topluluk idealinin azami homojenliği hedeflemesinden dolayı, oldukça hassas ve kırılğan olan kimliği ayakta tutan, sınırlarıdır ve sınırlar sürekli korunmaya muhtaçtır. Söz konusu güvenlik ihtiyacının gücü gerektirmesinden dolayı, kimliğin korunması grup benliğinin güçlü olmasına bağlıdır (Bauman, 1992: 678-679).

Egemenlikle oluşturulan toplumsal mekân, sade bir coğrafi düzenlemenin ötesinde farklı ahlaki alanları ifade eder. Hatta “iç” ve “dış” şeklinde düzenlenen toplumsal mekânın, ahlaki olarak “üstün” ve “aşağı” olarak tanımlanmakla mümkün olduğu söylenebilir. Örneğin Hobbes, rasyonel bir şekilde düzenlenmiş yönetim alanını anarşik ve tehlikeli bir dünyadan ayırmakla, anarşik dünyayı kötü ve vahşi, iç düzeni ise, iyi ve medeni şeklinde ahlaki bir ayrıma tabi tutmaktadır (Campbell, 1992: 85-86). İşte, böyle bir ahlaki boyut kazanan kimliğe sahip devletin, çıkar güden, ben-merkezli eylem ve politikalarda bulunması meşrulaşmış olmaktadır.

Benlik ve ötekilik arasındaki ayrımın, ötekini mekândan dışlayarak benliği güvence altına aldığını düşünen Bauman'a göre; kimliklerin sorunsuz bir biçimde, güven içerisinde var olmaları için güvenli bir toplumsal mekân oluşturulması gerekmektedir. Dolayısıyla, mekânı düzenleme ve kimliği inşa etme aynı sürecin iki yüzü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sürecin sonunda öteki, toplumsal mekânın yan ürünü olmaktadır. Bununla birlikte, "ötekinin *ötekiliği* ve toplumsal mekânın güvenliği (kimliğinin güvenliği) birbirine sıkı sıkı bağlıdır ve birbirini destekler" (Bauman, 2011: 282, 285-286, vurgular orijinaldir).

Kimlik üretimini, benliğin konumlandırılarak aynılaştırılması süreci olarak gören Bauman, devletler üzerinden kimliklerin farklı ve karşıt konumlandırıldığını öne sürmektedir (Bauman, 2011: 55). Böyle bir düzenleme sürecinden geçen siyasi topluluklar, kimliğin devamı ve canlılığı için karşıtlığı besleyecek politikaları uygulamak zorundadırlar. Söz konusu politik zorunluluk, devletin varlığının, ahlaki benliğin öz-sevgiye yönlendirilerek kontrol altına alındığı metodolojiyle kurulmasının sonucudur.

Toplulukçulukta kimlik, kolektif nitelikte olup; siyasi topluluğun benliğini işaret eden ahlaki sınırlarını ifade etmektedir. Ulusal kimliklerin hem karşıtlık üzerinden inşa edilmesi, hem de kimliğin ve sınırlarının korunmasının zorunlu hale gelmiş olması ve bunun için ihtiyaç duyulan güç, siyasi toplulukları kaçınılmaz bir biçimde birbirleriyle çatışma ve rekabetin içine atmaktadır. Siyasi sınırların dışında kalan öteki(ler), bizden olmadığı için rakip, hatta düşman olarak görülmektedir. Bu bakış açısına sahip toplulukçu kimlik anlayışı, öteki ile sadece, ortak asgari çıkarların getirdiği şartlar altında uzlaşma aranmasını öngörmektedir. Söz konusu anlaşma/sözleşme fikri, kimliklerin birbirlerine karışmaması üzerine kurulduğu için, öz-sevgi odaklı benliklerin korunmasına hizmet etmektedir. Böylece, ötekini ilişkilerin merkezine alan bir kimliğin ortaya çıkması mümkün görünmemektedir.

Evrenselleştirilebilirlik

Toplulukçuluğun kolu olan realizmin klasik varyantı, zaman ve mekân gözetmeksizin bütün insanların doğaları gereği hem materyal zenginliklere hem de şan, şeref gibi duygulara sahip olma arzusunu taşıdıklarını öne sürmektedir. Bu arzular ise, insanı açgözlü ve zorba yapmaktadır (Freyberg-Inan, 2004: 41). Güç peşinde koşan, bencil bir insan doğası resmeden bu anlayışın, başka bir insan tasavvuru yoktur.

Bu bağlamda, örneğin Morgenthau'a göre, insanın sınırsız güç arzusu, onun zihninin genel bir niteliğini ifade etmekte olup; her zaman ve her yerde bulunan bir gerçektir. Bu yüzden, "bu dünyadaki insan varlığının mutlak şartlarını inkâr

etmeden, güç arzusunun gerçek reddi mümkün olamaz” (Morgenthau, 1947: 156, 172). Morgenthau, bencil olmayan amaçların ve davranışların olamayacağını ileri sürmektedir. Dolayısıyla, insana kendi çıkarı dışında bir davranış yolu bırakılmamakta ve evrensel bencil insan doğası modeli kaçınılmaz bir şekilde çatışma ve mücadelenin nedeni olmaktadır (Pin-Fat, 2010: 45).

Kötü ve değişmez insan doğası tasavvuru, kendiliğinden, öteki için olmanın imkânsız ve “doğaya aykırı” olarak görülmesinin ve benlik-ötekilik arasında kesin bir zıtlık olduğunun varsayıldığı anlamına gelmektedir (Bauman, 2011: 24). Çatışma ve rekabeti ifade eden bu zıtlık çerçevesinde insan, kendi amaçlarını ve çıkarlarını düşünerek davranmaktadır. Dolayısıyla korku ve çıkar, insanın güç ve güvenlik arayışını yönlendiren değişmez ve evrensel güdüler olarak görünmektedir (Freyberg-Inan, 2004: 34). Bu perspektiften, evrensel nitelikte bir uluslararası etik’in yeri ancak ulus devlettir. Üzerinde uluslararası uzlaşmanın olmadığı ahlaki normlar, bir topluluk içindeki uzlaşmayla gerçekleşip, devlette somut anlam kazandığı için “ulus devlet ahlakiliğin nihai kaynağıdır.” Bundan dolayı, devletin kendi çıkarlarını takip ettiği politikalar ahlaki olmakta ve ulusal çıkar, “uluslararası ahlakın evrensel standardı” haline gelmektedir (Pin-Fat, 2010: 57-62).

Çoğulculuk açısından, çatışma ve şiddet ortamı olan anarşinin devletlerin varlığını tehdit etmesi, karşılıklı olarak varlıklarını korumak anlamına gelen ortak ulusal çıkarların korunması amacıyla devletleri uzlaşmaya götürebilmektedir. Bauman’a göre, “diplomasi, pazarlık, görüşmeler, gerçek ya da sahte anlaşma noktaları arayışı. Sonunda “gerçekten evrensel” olduğu konusunda anlaşmaya varılan şey, “ortak kökler”den çok “ortak payda”ya benzer” (Bauman, 2011: 57). Bu doğrultuda çoğulculuk, devletlerin asgari prensipler üzerinde anlaşarak, her birinin ahlaki kaynak olduğu devletler sisteminde hayati çıkarları olan egemenliklerini garanti altına almaya çalışmalarını ifade etmektedir.

Çoğulculuğun temeli olan doğal hukuk geleneği evrensel insan doğasına dayanmaktadır ve insanın doğasındaki sosyalliği ön plana çıkararak insanın toplumsal düzen içerisinde diğer insanlarla birlikte barışçıl yaşayabileceğini savunmaktadır. Böyle bir düzende haklar ön plana çıkmaktadır (bkz. Grotius, 2005: 1747-1748, 86, 138). Birlikte var olmanın yolu olan doğal hakların sağlanması ve korunması çoğulcu felsefenin esasını teşkil etmektedir. Doğal hukukun getirdiği temel haklardan hareketle çoğulcu gelenek, sözleşme niteliğindeki uluslararası hukukun üzerinde durmaktadır. Egemen devletler arasında normlar üzerine anlaşmayı ifade eden uluslararası hukukta devletlerin hakları esas teşkil etmekte ve devletler bir arada yaşamak için bazı sınırlamaları karşılıklı kabul etmektedirler. Kendilerini sürekli çatışmadan koruyacak genel bir

düzen adına devletlerin ortak/karşılıklı çıkarını/amacını ifade eden uluslararası hukuk (bkz. Murphy, 1982: 477-498), birlikte var olma etiğidir. Dolayısıyla, uluslararası hukuk ötekine karşı karşılıksız bir sorumluluk tesis etmekten uzaktır.

Kimliklerimizin çeşitliliğinden ve bunların birleştirilemeyeceğinden yola çıkan Walzer'a göre, "... bizim ortak insanlığımız bizi asla tek bir evrensel kabilenin üyeleri yapmayacaktır. İnsan ırkının en önemli ortaklığı tikelliktir: biz, hepimiz kendimizin kalın kültürleri içinde yer alırız" (Walzer, 1994: 83). Walzer gibi toplulukçu düşünürler, toplumların birbirinden farklı olmasının evrensel bir gerçek olduğunu ve tikelliğin bütün insanlığın ortak noktasını teşkil ettiğini ileri sürerek, *tikel evrenselciliği* savunmaktadırlar.

Ulus devletlerin, topluluklarını bir şekilde homojenleştirilmesi ve vatandaşlar ile yabancılar arasındaki farklılıkları vurgulaması "totalleştirici plan" olarak adlandırılmaktadır. Açıkçası, ulusal toplumların aynılaştırılması süreci takip edilirken, öteki insanlar ve toplumlardan da farklılaşma süreci yaşanmaktadır. Toplumsal bağlar insanları birleştirirken; başka yerlerdeki insanlardan da onları ayırmaktadır. Dolayısıyla totalleştirici plan, toplumlar arasında yabancılaşma ve uzaklaşma yaratmaktadır (Linklater, 2004: 6, 25). Bauman'a göre totalleştirici plan, "tek insan doğası" veya "insanın özü" kavramlarının, çeşitli ve küçük parçalardan oluşan insan gruplarının toplamı yerine; "yalnızca birleşik ve egemen devlet adına hareket eden tek ve itiraz edilmeyen otoritenin yasalarının attığı niteliklere sahip olan kişiyi" ifade eden, yurttaşı getirmesiyle başarılmaktadır (Bauman, 2011: 54). Her bir siyasi toplulukta tasarlanan yurttaşlıkla beraber, ulus devlet anlayışının bütün dünyada yayılarak *evrensel* bir standart haline alması, toplulukçu kolektif benliğin, ötekini kendisiyle aynı görmesine ve sonuçta söz konusu yabancılaşmanın ve dışlamanın sistemik boyutta yaşanmasına yol açmaktadır.

Toplulukçulukta ulus devletin kimliğinin/benliğinin öteki için olacağı varsayımına dayanması, ahlaki açıdan evrensel doğaya aykırı durumu göstermektedir. Zaten, ulus devlet ahlaki sorumluluğun sınırlarını mümkün olduğunca daraltıp, sadece belli bir ulusal kimliğe veya ideolojiye sahip olanlara indirgemektedir. Dolayısıyla, kendi kurduğu benlik ile öteki arasında evrensel bir zıtlık inşa etmiş olmaktadır.

Doğal görünen evrenselleştirilebilir tikel normlar, prosedürler ve toplumsal mekân düzenlemesi ahlaki benliğin özerkliğini ortadan kaldırarak; yerine dış erkliliğe dayanan bir etik anlayışı getirmektedir. Artık sorumluluk duygusu kaybolarak, sadece toplumu ayakta tutan ve koruyan tikel norm ve kurallara itaat geçerli olmaktadır. Böyle bir toplumsal yaklaşımda, benlik ile öteki arasında

“ahlaki bir birlik”e ve karşılıklı empati duygularına yer verilmemektedir. Söz konusu dış erklilik sonucunda, ahlaki kapasite ve itkiler manipüle edilerek zayıflatılmaktadır (Bauman, 2011: 163, 176-177). Dolayısıyla, topluluk normlarının uygulanması ve korunmasına yönelik adımlar, ahlaki bir gereklilik olarak görülmektedir.

Teoride, topluluk insanın kimliğinin kaynağıdır (Walzer, 2004: 49). Sürekli aynılaştırma (ben) ve farklılaştırma (öteki) karşıtlığı üzerinden inşa edilen siyasi toplulukların temsilcisi olan ulus devletin evrenselleşmesi, kimlik karşıtlığının da evrenselleşmesidir. Kimlik karşıtlığı içinde izlenen korumacı ve savunmacı politikalar ise, doğal olarak rasyonel çıkar hesaplamalarına dayanacaktır. Böylece toplulukçu kimlik, öz-sevgi/çıkar ile rasyonalize edilerek evrenselleştirilmektedir. Kısacası, tek/aynı kimlik anlayışıyla birlikte öz-sevgi odaklı rasyonalitenin de evrenselleşmiş normlar haline geldiği toplulukçu etik teoride, hem tikel hem de sistemik düzeylerde ötekine karşı ahlaki sorumluluk duygusunun öncelikli olmasının imkânı yoktur.

2. KOZMOPOLİTAN AÇMAZLAR

Rasyonalite

Kozmopolitan etik teori, akıl/rasyonalite ile birlikte insan sevgisini de ön plana çıkarmaktadır. Bu sevgi, her bir insanın akli ve dolayısıyla ahlaki kapasiteye sahip olduğu için değerli ve saygın kabul edilmesi gerektiği düşüncesine dayanmaktadır (Nussbaum, 2002: 7-8). Adeta rasyonalite, bireyin insan olma sıfatını yansıtan tek nitelik olarak görülmektedir ve ahlak buradan doğmaktadır (Bauman, 2011: 56). İnsanın tanımlayıcı, biricik niteliği olan rasyonalite, kozmopolitanizme göre siyasi-ahlaki tek bir toplumsal düzenin oluşturulması doğrultusunda insanoğlunun paylaştığı tek ve vazgeçilmez ortak nokta konumundadır.

Aklın kurallarla işlediğini ve yönetildiğini, dolayısıyla akla uygun davranmanın gereğinin belirli kurallara uygun davranmak olduğunu bilen Bauman, bunun doğrudan ahlaki dış erkliliğe yol açtığını dile getirmektedir: “Aklın, eylemin ahlaki değerlendirimi açısından önem taşıyan tek yeti konumuna atanması, ahlak sorunlarının *kural-yönetimli* eylem olarak ve kuralların da *dış erkli* olarak tartışılmasını önceden sağlama bağladı” (Bauman, 2011: 89, 88, vurgular orijinaldir).

Hak yasaları altında insanların birliğini gösteren devletin oluşumunu ifade eden sözleşme (cumhuriyetçi anayasa) fikrini koşulsuz buyruğa bağlayan Kant, bunun ödev haline geldiğini öne sürmektedir. Ona göre, devlet otoritesi altında

aklın ilkeleri doğrultusunda oluşturulan hukuk ile, insanlar meşru haklarına/özgürlüğe kavuşabilirler (Kant, 1991: 124, 127, 129). Açıkçası Kant, cumhuriyetçi bir devletin, bireylerin kabul etmesi zorunlu bir rasyonel gereklilik olduğunu belirtmektedir (Fine, 2007: 35). Bundan dolayı Kant, bireylerin rızası dâhilinde rasyonel uzlaşmayla/sözleşmeyle oluşturulan ve vatandaşlarını ahlaki ve kültürel açılardan eğitebilen devletin egemenliğini çiğnenemez görmektedir (Cheah, 2006: 488). Kant burada, anayasal devleti rasyonel gereklilik olarak yansıtarak, ahlaki benliğin dışında, ahlaki bir dış erkin (otoritenin) oluşmasını gerekli görmüş olmaktadır.

Ahlaki dış erklerin oluşturulması anlamına gelen tikel cumhuriyetçi otoriteler, ahlaki davranışın yönlendiricisi ve garantörü konumuna gelmektedirler (bkz. Lynch, 1994: 44). Bu ahlaki perspektif yalnızca iç siyasi-ahlaki toplumsal düzenlemeyle yetinmemekte; aynı zamanda dış ilişkilere de yön vererek devletler arasında bir federasyon oluşturulmasını mümkün görmektedir. Bu imkân ise, ahlaki öznelik ve hukuki eşitlik atfedilen devletlerin ödevle yükümlü kılınmasıyla oluşmaktadır (Lynch, 1994: 54). Devletin ahlaki özne sayılması, rasyonel bireylerce kabul edilen evrenselleştirilebilir her yükümlülüğün devletler için de geçerli olması anlamına gelirken; koşulsuz buyruğun, rasyonel bireylerin birbirlerine araç değil amaç olarak davranması ilkesi, bu zorunluluğu devletler için geçerli kılmaktadır (Donaldson, 1992: 149, 148).

Devletlerin her birinin evrensel ahlak yasası uyarınca davranmasıyla, ahlaki bir birliği ifade eden topluluk kurulmuş olur (Ağcan, 2012: 14). Yalnızca kozmopolitan rasyonel ilkeler doğrultusunda kurulan cumhuriyetçi siyasi-ahlaki birimler arasında oluşturulacak federasyonla barışçıl bir dünya düzeni öngörülmektedir. Rasyonaliteye dayanarak üzerinde uzlaşılması gereken normları ifade eden bu girişimin yöntemini Habermas söylem etik'iyle vermiştir (bkz. Vincent, 2007: 288-289).

Cumhuriyetçi anayasaya sahip devletlerle ortaya çıkan ahlaki dış erklilik durumu; toplumsal düzeyde kalmayıp, uluslararası boyutta da kendini göstermektedir. Küreselleşmeyle artan ve yoğunlaşan ticari, ekonomik, sosyal ilişkiler ve etkileşim, teknolojik gelişmelerle büyük bir hız kazanmıştır. Sonuçta küreselleşme, ulus devletin politik sınırlarını ve kontrolünü zorlamaya başlamış, devletin gücünün yeni sorunlarla başa çıkmak için yetersizliğini açığa çıkarmıştır (Habermas, 2001: 65-57). Dolayısıyla küreselleşmenin ulus devlet üzerindeki olumsuz etkilerini kontrol altına alabilmek adına ulus-üstü kurumsal yapılanmanın gerekliliği ortaya çıkmıştır (Hayden, 2009: 56). Kozmopolitanizmin siyasi-ahlaki birlik ideali, hegemonyaya yol açabilmektedir. Zorlama, doğruyu ve iyiyi tam manasıyla görebilme ve benimseme imkânını ortadan kaldırdığı için,

böyle bir imaj, “kozmpolitanizmin *etik* bir perspektif olarak savunulabilirliğine” dair ciddi şüpheleri beraberinde getirmektedir (Lu, 2000: 251-252, 263, vurgular orijinaldir).

Kozmpolitan etik, koşulsuz buyruğun emirlerini yerine getirebilmenin ancak elinde yaptırım gücü bulunduran kurumlarla başarılabilceği fikrini taşımaktadır. Ulus-üstü kurumsal yapıların inşa edilmesi süreci ve sonrası kozmpolitan rasyonalitenin ilkeleri doğrultusunda iletişimi içermektedir. Küresel şartlarda devletlerin, sorunların çözümünde işbirliği ve rasyonel diyalog/müzakere süreçlerini işletmeleriyle, aralarındaki anlaşmalarda kozmpolitan norm ve kuralların oluşması beklenmektedir. Habermas’ın uluslararası hukuku işaret eden bu yaklaşımıyla, ulus devletlerin demokratik anayasal düzenlerinde taşıdıkları kozmpolitan hak ve ödevlerin ulus-üstü bir konuma kavuşması gerçekleşebilir. Sonuç olarak, uluslararası ilişkilerde hem kurallar ve prosedürlerin getirilmesi hem de üst kurumsal yapıların oluşturulması ahlaki dış erkliliği doğurmaktadır.

Rasyonaliteye dayanarak oluşturulan normlara/kurallara itaat etmek, başka normlara itaatsizlik anlamına gelmektedir veya tersidir. Dolayısıyla kozmpolitan etik, ödevleri uygulatmak için baskı ve zorlamaya ihtiyaç duyduğundan dış erklilik zorundadır. Biliyoruz ki çoğunlukla devletler, haklarının herhangi bir ödev karşılığında değil; kendiliğinden var olduğunu varsaymaktadırlar. Dolayısıyla dışarıdan gelecek herhangi bir baskıyı egemenliklerine tehdit olarak algılayacaklar ve kozmpolitan etik’in öngördüğü ödevlerin yerine getirilmesi zorlaşacaktır. Çünkü bireysel özgürlük fikri ile rasyonaliteye dayanan özgürlük arasında çatışma meydana gelmektedir. Sonuçta, bu ödevleri uygulatmak için daha çok baskı/zorlamaya ihtiyaç doğmaktadır.³

Dış erklilik temsil eden siyasi-ahlaki/hukuki otoritelere veya onların kurallarına itaatin rasyonel ödev haline gelmesinin ahlaki itkiyi manipüle ettiğini düşünen Bauman, böylece ahlaki vicdanın saf dışı edilerek, ahlakın “iyilik yapma” meselesinden ayrıldığını ve ahlakın ölçütünün “saf prosedüralizme” indirildiğini iddia etmektedir (Bauman, 2011: 88). Kozmpolitan etikte ahlakiliğin ölçütü rasyonaliteye indirgenmiş durumda ve bu noktadan hareketle ahlakiliğin, yaptırım gücüne sahip ulus devlet ve ulus-üstü kurumsal yapılarla sağlanması öngörülmüştür. Dış erklilik böyle bir etik yaklaşım, ahlakın gerçek anlamda ortaya çıkmasını engeller. Çünkü insan olmak soyut aklın ilkelerine göre davranmakla eşitlenmekte ve sonuçta dış erklilik doğrudan ahlaki öznenin öteki

³ İnsani müdahale ve küresel adaletin sağlanmasına yönelik kozmpolitan çözümlerin bir güç/otoriteye (dış erke) dayandırılarak devletin yetkilerinin dağıtılması veya sınırlandırılması buna örnektir (bkz. Habermas, 1999: 263-272; Beitz, 1999; Pogge, 2002: 151-195).

ile ilişki kurmasını engelleyerek ve sorumluluğun ötekine değil; ilişkileri düzenleyen bir otoriteye karşı duyulmasına yol açarak ahlaki itkiyi manipüle etmektedir.

Kimlik

Kimliğin, öznenin davranışlarını yönlendiren zihni/bilişsel bir inşa olduğu göz önüne alınırsa (Chafetz vd., 1998: viii), kozmopolitan teorinin, bireylerin dünyada kendilerini nasıl görmeleri gerektiğine ilişkin iddiasının aslında tamamen kimlik inşasından ibaret olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Bununla birlikte söz konusu doktrin, insanın toplumsal bağlarını ve bağlılıklarını göz önüne almamaktadır ve onu kültürel olarak tamamen bağımsız varsayıp, sahip olduğu bağlar üzerinde de gayri-şahsi yargılarda bulunmasını öngörmektedir (Tan, 2005: 177). Bu perspektifte rasyonel benlik sahibi birey, duygusal bağları ifade eden toplumsal ve kültürel bağlantılarından kurtulma ve tarafsız/objektif bir ahlaki değerlendirme kapasitesine sahiptir.

Bu bağlamda, teorinin kurucusu olan Kant, duygulardan ve duygusal bağlardan bağımsız olmayı, böylece aklın gösterdiği şekilde ve ona dayanan nedenlerle davranmayı özgürlük olarak nitelendirmekte; arzu ve eğilimlere göre davranmanın özgürce sergilenmiş bir eylem olmadığına inanmaktadır (Benn, 2001: 98). Yani, rasyonalitenin belirleyiciliği dışında hiçbir etkiyi benlik ve iradesinin üzerinde kabul etmeyen Kant'a göre, aksi halde dışsal etkilerin altında kalan birey, özerk davranamayacak ve koşulsuz buyruğa göre eylemde bulunamayacaktır.

Kozmopolitan ahlaki birey ve toplumun inşasında rasyonalite rakipsiz bir temel olarak alınmaktadır. Bu yaklaşım, bireyin aslında çok yönlü olan kimliğinin bir tarafa indirgenmesini, diğer yönlerin görmezden gelinerek, oralara itaat taleplerinin geçersiz kılındığını göstermektedir (Bauman, 2011: 61). Kant'ın aklın yol göstericiliğinde ödevleştirdiği ilkelerin tarafsız bir biçimde yerine getirilmesi gerekliliği, bireyi aidiyetlerinden ve diğer insanlarla ortak nitelik ve bağlılıklarından koparmaktadır. Açıkçası Kant, toplumsal ve kültürel aidiyetlerin şekillendirdiği bir kimlik yerine, soyut akla göre hareket eden bir benlik anlayışı getirmektedir.

Kozmopolitan kolektif bilincin oluşması Habermas'ın öne sürdüğü rasyonel iletişim sürecinde gerçekleşmektedir ve somutlaşmış hali "anayasal vatanseverlik" olarak görülebilir. "Söylem etik"i denenen Habermas'ın rasyonel iletişim modeli, rasyonel benliğe sahip öznelere iletişim içerisine girip, tartışma ve diyalogla ortak iyiyi yansıtan normlar üzerinde uzlaşma aramalarını öngörmektedir. Aslında bu

süreç, öznelere sahip oldukları rasyonel kayguların ifadesi olarak değerlendirilmektedir (Vincent, 2007: 288-289).

Rasyonel iletişim, Habermas'ın "yaşam dünyası" olarak adlandırdığı, önceden var olan tikel anlayışlar içerisinde gerçekleşmektedir. İnsanın önceden beri var olan toplumsal bağlarını ifade eden bu yaşam dünyası, siyasi yapılar/kurumlar aracılığıyla rasyonelize edilerek, normlar ve ilkelerin rasyonel bir biçimde yeniden üretimini ve uygulanmasını belirler (Roach, 2009: 67-68). Burada Bauman'ın öne sürdüğü, benliğin önce budanması ve kırılması, sonra yeniden konumlandırılması stratejisi işlemektedir (Bauman, 2011: 61).

Habermas'ın kozmopolitanizmi, her bireyin, aklın koşulsuz buyruğuna göre davranmasını tek doğru kabul ederken; onun diğer rasyonel insanlarla üzerinde uzlaşarak oluşturduğu ve temel hak ve özgürlüklerini garanti altına aldıkları demokratik/cumhuriyetçi anayasa modelinin, dünyadaki devletler tarafından benimsenmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu yaklaşım, her bireyin ve her devletin ahlaki benliğinin aynı yerde konumlandırılması anlamına gelmektedir. Bu yer ise, Kant'ın evrensel ahlak yasasını çıkardığı soyut aklın kucağıdır. Kozmopolitanizmde hem bireysel hem de kolektif kimlik inşası kozmopolitan rasyonaliteye dayanmaktadır. Hatta dış erkler vasıtasıyla gerekirse bireylerin/devletlerin kozmopolitan yasaya uygun davranması için baskı yapmak/zorlamak suretiyle, öznelere aynılaştırılmaya çalışılması söz konusu olmaktadır. Böyle bir etik anlayış, kozmopolitan kimlik sahibi olmanın haricinde başka bir benlik sahibi olmanın reddedildiğini ve dışlandığını göstermektedir.

Kozmopolitan düşünce, ahlaki yüceliği birbirimizin farklılığında değil; rasyonel iletişim kuran ve davranan öznelere ortak yönümüzde bulmaktadır. Dolayısıyla, "öteki ile ilişkimiz, *biçimsel eşitlik* ve *karşılıklılık* normları tarafından idare edilmektedir: her bireyin, biz ondan ne bekleyebiliyor ve sanabiliyorsak, bizden onu beklemeye ve sanmaya hakkı vardır" (Benhabib, 2007: 159, vurgular orijinaldir). Kısacası, kozmopolitan etik, tikel farklılıkları insanlığın ahlaki birliği önünde engel olarak görmekte; ideali olan evrensel ahlaki topluluğu tikel aidiyet unsurlarını rasyonelize ederek kurmaya çalışmaktadır.

Kozmopolitan normlar tikel birimlerde konumlandırılarak hayata geçirildiğinden, toplulukçuluktaki mekân oluşturma stratejisinin bir benzeri kozmopolitanizmde de görülmektedir. Dolayısıyla, yine toplulukçuluktaki benzer biçimde, mekânsal sınırlar içinde rasyonel bireyler, rasyonel olmayanlardan ayrışır ve aslında tikel hale gelirler. Buradan anlaşılıyor ki, kimlikler güvenli ve sorunsuz bir şekilde var olabilmek için toplumsal bir mekâna ihtiyaç duymaktadır; sonuçta mekân oluşturma ve kimlik inşası ayrılmaz bir

biçimde aynı sürecin iki yüzüdür (Bauman, 2011: 55, 282). Toplumsal mekânın oluşturulması, doğrudan öteki ile benlik arasına bir sınır ve mesafe konulmasıdır.

İnsanların akli kapasitesine dayanarak onları eşit kabul etmenin ve öyle davranmanın, onlara karşı, ırk, kültür, statü, cinsiyet gibi sebepler temelinde haksız ayrımcılıkların yapılmasını engellediği söylenebilir. Fakat diğer taraftan, öteki insanları bu yönden bizimle aynı kabul ederek karşılıklı aynı davranışın sergilenmesi, ötekini rasyonel bir benliğe/kimliğe indirgeyerek veya sadece öyle kabul ederek davranmak anlamına geldiği için ahlaki olarak sorunlu bir yaklaşımdır. Açıkçası böyle bir kozmopolitan anlayış, ötekinin ötekiliğini/farklılığını tanımayıp, marjinalleştirip bencil bir perspektiften ahlaki ilişkiyi değerlendirmektir (Dallmayr, 2003: 428-429).

Kategorik buyruk, özneleri rasyonel bir şekilde biçimlendirerek aynılaştırıp eşitlediği için ahlaki özneler karşılıklı birbirlerinin yerine konulabilir olmaktadır. Yüz yüzeliği ahlakın başlangıç noktası kabul eden Bauman'a göre, öznelerin aynı olmasını ifade eden kalabalıkta, ötekinin yüzü eriyerek kaybolur ve kişi olarak anılır. Kişi ise, gerçek yüzün gizlendiği maskedir ve ortaya çıkan maskelere göre sorumluluk belirlenmektedir (Bauman, 2011: 67, 137, 143). Kozmopolitanizmin konumlandığı benliğin maskesi rasyonaliteye dayandığından, gerçek ahlaki diyalog ve ilişkinin, itki ve sorumluluğun ortaya çıkma ihtimali kalmamaktadır.

Her bireyin aynılaştırılarak (rasyonalize edilerek) kalabalık haline getirilmesi, ötekinin ötekiliğini ortadan kaldırmaktadır. Oysa ki, ahlaki sorumluluk farklılıktan beslenir. Ahlaki benlik ile ahlaki talepte bulunan ötekini aynı görmeyen doğru olmadığını ileri süren Bauman'a göre, ahlaki bir ilişkide bütün ödevlerin ve kuralların sadece bana hitap etmesiyle sorumluluk ahlaki olmaktadır (Bauman, 2011: 61, 67). Çünkü ben ve öteki arasındaki ilişki simetrik değil; asimetriktir. Ahlaki talepte bulunan öteki için olmak, karşılık gerektirmez. Ben ve ötekini aynılaştırmak ise, ahlaki sorumluluğun karşılıklılığa yönlendirilmesi ve ahlaki bireyselliğin ortadan kaldırılmasıdır.

Evrenselleştirilebilirlik

Kozmopolitan teori, insanoğlunun doğasında olan salt, *soyut rasyonaliteyi* temel norm olarak evrenselleştirmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, rasyonalite ahlaki doğruyu sağlayan tek gerçek ve doğru temel olarak alınmaktadır. Bu yönüyle de, bütün insanlığı birleştirebilecek (aslında aynılaştırılacak) bir araç konumunda görülmektedir.

Bauman, insanın evrensel rasyonalitesinin ortaya çıkmasını, insanın gerçek hayattaki bağlarından soyutlanarak kozmopolitan ahlaki biçim için uygun hale gelmesi olarak görmektedir (bkz. Bauman, 2011: 54). Kozmopolitan etikte rasyonalitenin evrenselleşmesini formülize eden prensip, Kant'ın koşulsuz buyruğudur. Burada, Kant'ın, "amaçlar krallığı" adını verdiği, her rasyonel bireyin kural koyucu olduğu, ideal, evrensel yaşam alanına, rasyonalite tarafından kabul edilerek evrenselleştirilebilecek ve insanların amaç olduğu ilke ve normlara uyarak ulaşabilmektedir. Anlaşıyor ki rasyonalite, kuralların evrenselleştirilebilirlik testinden geçirilmesiyle evrensel hal almakta ve kurallar aracılığıyla somutlaşmaktadır.

Ahlaki kozmopolitanizm; ahlakiliği, gerçekte uygulanmak üzere, soyut, ideal bir yaklaşımla rasyonalize edilen bir dizi standartlar olarak tanımlamaktadır (Hutchings, 1999: 37). Bu standartların en önemlisi olan herkesin eşit ahlaki öneme sahip olması da soyut bir nitelik taşır. Eşitlik ve dolayısıyla evrenselliğe, insanların günlük yaşamlarındaki farklı öznellik biçimlerinden ve pratiklerinden soyutlanarak ulaşılmaktadır. İnsanın rasyonel, ilerlemeye dönük veya kendini dönüştürme kapasitesindeki eşitlik, soyut evrenselliği teşkil etmektedir (Gould, 2010: 156-157).

Bireylerin evrensel kural/normlara tabi kılınmasıyla, somut anlamda eşitlik gerçekleşmiş olmakta ve bu kurallara uymak ahlaki davranış olarak nitelendirilmektedir. Hâlbuki herkesi bu evrenselliğe tabi kılma, aslında eşit olmayan konumlardaki ben ve ötekini toplamaktır; bizi oluşturmaktır. Fakat bu toptancı yaklaşım, ahlaki bir birliği ifade etmez. Bauman, evrensel sorumluluk inşa etmeye çalışmak anlamında böyle bir yaklaşımın, ahlaki ödev ve kuralların karşılıklı olmasından dolayı ahlakilikten uzak olduğunu; çünkü aslında ahlaki ödev ve kuralların sadece bana yönelik olması gerektiğini, ötekini de bağladığı an sorumluluğun ahlaki içeriğini kaybedeceğini ileri sürmektedir (Bauman, 2011: 54).

Kant, ulusal ve uluslararası düzeyde olması gereken ahlakı, rasyonel bireylerin, gayri-şahsi evrensel ahlak yasası çerçevesinde birbirlerine yalnızca amaç olarak davranmasında görmektedir (Boucher, 1998: 272). Böylece "amaçlar krallığı" adını verdiği; kozmopolitan yasaya göre yönetilen evrensel ahlaki bir topluluk kurulacaktır. Bununla birlikte, "amaçlar krallığı" tek bir dünya devletini değil; evrensel hak ve ödevlere dayanan küresel hukuki-ahlaki bir düzeni tesis etmeyi öngörür (Shapcott, 2010: 26). Rasyonel soyutlama süreciyle ortaya çıkan evrensel normların/ödevlerin yasa koyucu her rasyonel birey tarafından yerine getirilmesi, pratiklerin de evrenselleşmesini sağlamaktadır. Bu da, kozmopolitan ahlaki kimliğin oluşumunu ve evrenselleştirilebilirliğini göstermektedir.

Kozmopolitan ahlaki kimliğin evrenselleşmesi, Habermas'ın “yaşam dünyası” adını verdiği tikel bağlama dayanan rasyonel iletişim süreciyle başlamaktadır. Daha sonra devletler, uluslararası kurumlar ve sivil toplum örgütlerinin de dâhil olmasıyla uluslararası düzeye çıkararak gerçekleşir. Rasyonel iletişim süreci bir çeşit bireyleri/aktörleri ikna etme sürecidir. İkna sürecinin kilit noktası ise, müzakere edilen normdan etkilenecek olanların kabulü ile o normun/ilkenin rasyonalize olmasıdır. Normların uzlaşmayla rasyonalize edilmesi, aslında benliklerin rasyonel kapasitesine erişimin mümkün hale getirilmesini sağlayarak kimliklerin rasyonel dönüşümüne işaret etmektedir. Demokratik katılım yoluyla oluşan, insan haklarını ve eşitliği içeren anayasal toplumsal genel iradeyle, vatandaşlık kavramı rasyonalize edilmiş olup; sivil haklardan oluşan anlam içeriğine kavuşmuş olmaktadır (bkz. Habermas, 1996: 496). Bu, milliyetçiliğin yerine, Habermas'ın “anayasal vatanseverlik” adını verdiği, evrenselleştirilebilir ilkeleri içeren yeni bir kolektif kimlik inşasının yansımasıdır.

Küreselleşmenin etkileri, başta sosyal ve ekonomik olmak üzere birçok alanda devletlerin kontrolünün ötesine geçerek, onları zorlamaya başlamıştır. Bundan dolayı, devletin siyasi gücünü aşan problemlere karşı uluslararası işbirliği gerekli görülmeye başlanmış ve bu doğrultuda bazı uluslararası ve ulus-üstü kurumlar tesis edilmiştir (Habermas, 2001: 49-54, 65-68). Küreselleşmenin getirdiği problemlerle ortak mücadeleyi amaçlayan uluslararası ve ulus-üstü kurumsal yapıların zemin teşkil etmesiyle, devletler rasyonel diyalog ve müzakere sürecine dâhil olabilir ve bireysel sivil hakların öne çıktığı kozmopolitan normların benimsenmesinin ve bütün dünyaya yayılmasının önü açılabilir. Böylece, kozmopolitan kolektif kimlik evrenselleşir.

Kozmopolitanizmde rasyonalite ve kimliğin evrenselleştirilmesi, bireylerin bağıllık ve aidiyetlerinden soyutlanarak gerçekleştirilmektedir. Bu da, kozmopolitan etik'in evrenselliğinin başka bir “totalleştirici plan” olduğunu göstermektedir. Bunu daha güçlü ve sistematik bir biçimde yapan söz konusu yaklaşım, yaptığı soyutlamayla farklılığa/ötekiliğe hiçbir yer açmamaktadır. Kozmopolitan totalleştirici plan, toplulukçuluktaki yurttaş/vatandaş yerine “dünya vatandaşı”nın getirilmesinde görülebilir. Kozmopolitan siyasi-ahlaki düzenin evrenselliğinin kabulü, tikel bağıllıklara sahip olanların ötekileştirilmesi anlamına gelir.

Bauman, ahlakın evrensel kurallarla tanımlanamayacağını, aksi halde sorumluluğun evrensel dış erk olan kurallara/normlara karşı oluşacağını; bu durumun da, benliğin ötekine karşı gerçek ahlaki sorumluluğunu perdelemek olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, “ahlaki *sorumluluk* sadece bireyin

sorgulanmasıyla ve bireysel olarak yerine getirilmesiyle var olur” (Bauman, 2011: 72, vurgular orijinaldir).

Bütün insanlığı kapsayacak bir etik anlayışının ahlaki olmayacağını savunan Bauman’a göre, evrensellik adına tüm farklılıkların bastırılması, ahlaki yargının ortaya çıkabilecek özerk ve denetlenemez kaynaklarını ortadan kaldırmak olacaktır. Böylece ahlaki benlik felç edilip; bireylerin kolektif olarak tasarlanan yollara yönlendirilmesi sonucu doğacaktır (Bauman, 2011: 23). Bauman, sorumluluk sahibi ahlaki benliğin yaşaması gereken bir özne olması gerektiğini savunuyor ve ahlaki benliğin evrensel normlarla kolonize edilmesine karşı çıkıyor.

Bütün insanlığı soyut rasyonaliteye göre biçimlendiren kozmopolitan etik, başka birçok evrenselleştirilebilecek özelliklere sahip, çok yönlü bir varlık olan insanı rasyonaliteye indirgeyerek; onu evrenselleştirilebilir kurallara göre yönlendirilebilir kılmaktadır. Norm ve kuralların evrenselleştirilmesi ise, doğrudan öteki için olması gereken ahlaki sorumluluğun ortadan kaldırılması girişimidir. Bu durumda, artık ben ve öteki arasındaki ahlaki itki olan empati yerine, sadece benliğin itaat etmesi gereken evrensel dış erk/kurallar geçerek, ahlaki sorumluluğun doğması imkânsızlaşır.

3. SONUÇ

Toplulukçuluk, *kendini* korumak ve var olmaya devam etmek için gerekli görülen öz-çıkara ulaşmada araçsal rasyonalitenin, evrensel bir norm olarak kullanılmasını ve benlikleri/kimlikleri bu doğrultuda yönlendirmesini öngörmektedir. Kozmopolitanizm ise, insanlar arasındaki eşitlik ve adaletin sağlanması adına soyut rasyonaliteye dayanarak üretilen evrensel normların herkes tarafından kabul edilerek küresel çapta uygulanmasını amaçlamaktadır. Teorik temelleri oluşturan, *rasyonalite*, *kimlik* ve *evrenselleştirilebilirlik* temaları etrafında yapılan postyapısalcı okuma sayesinde hem toplulukçuluğun temeli olan sonuççuluğun hem de kozmopolitanizmin temeli deontolojinin evrensel normlar üreterek kimlikleri yönlendirdiği ve dolayısıyla öteki ile ilişkileri tasarladığı görülüyor. Sonuççuluk, kimliği araçsal akıl çerçevesinde kendi çıkarı doğrultusunda yönlendirirken; deontolojinin soyut rasyonalitesi öznenin sadece doğru kabul edilen soyut ilkeler uyarınca davranmasını telkin etmektedir. Böylece, teorik zeminde ben ve öteki sadece birer “yüz” olarak değil; doğal formlarının dışında, belirlenen normlar tarafından güdülenmiş halde karşılaşmaktadırlar. Rasyonalite ve evrensel normların güdülediği kimlik, bu karşılaşmada ötekini değil; benliğini ahlaki ilişkinin merkezinde görmektedir ve böylece gerçek bir ahlaki ilişkinin imkânı bastırılmaktadır.

Eylem ve politikaları yönlendiren modern teorik temelleri doğrudan sorgulayarak eleştirisini yapan Bauman'ın postyapısalcı önerisi, uluslararası toplulukçuluk ve kozmopolitanizmin temellerini sorgulamak için bir fırsat sunmaktadır. Burada yapılan postyapısalcı sorgulamayla, söz konusu teorilerde kimliğin rasyonalite formları tarafından nasıl kurulduğu ve ne anlam ifade ettiği ortaya çıkarılmaktadır. Böylece benliğin, ahlaki kaygının merkezine sağlam temeller üzerinde alındığını, ötekine yer olmadığı gösterilmekte ve teorik temellerin ahlaki açıdan sorunlu ve zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Uluslararası etik'in iki egemen ve karşıt söylemini temsil eden toplulukçuluk ve kozmopolitanizmde, hem araçsal hem de soyut rasyonalitenin birer dış erk olarak oluşturdukları evrensel ilkeler/normlar, benliğe ötekini ahlaki kaygının merkezinde görmesini sağlayacak hissi vermekten uzaktırlar. Dolayısıyla bu teorilerin, postyapısalcı etik kaygı olan öteki açısından aynı anlamı taşıdıkları ve aralarındaki zıtlığın sahte olduğu söylenebilir.

Bauman'ın postyapısalcı önerisi özellikle sonuçları bakımından yerleşik teorik gelenek ve söylemleri yerinden etmektedir. Ötekini ahlaki kaygının merkezine koyabilmek adına hiçbir güdüleyici unsur veya yönlendirici/belirleyici dış erki kabul etmeyen Bauman, ahlaki sorumluluğun öteki ve ben'in yüz yüze olduğu ortamda aranması gerektiğini savunmaktadır. Uluslararası etik teorilerinin temellerine karşıtlığı ifade eden bu postyapısalcı eleştirel tavır, öncelikle kimliği kurgulayan rasyonalite anlayışı ve evrenselleştirilebilirlik konularının yeniden düşünülmesi ve radikal bir şekilde, ahlakın/etik'in kaynağını teorik temeller ve sistematik düşünceler dışında aramak gerektiğini işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

Ağcan, Muhammed A. (2012), "Immanuel Kant ve Uluslararası: Egemen Devlet, Kozmopolitan Siyaset ve Evrensellik/Farklılık", Uluslararası Hukuk ve Politika, 8 (32): 1-41.

Bauman, Zygmunt (2011), Postmodern Etik (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Alev Türker).

Bauman, Zygmunt (1997), Modernite ve Holocaust (İstanbul: Sarmal Yayınevi) (Çev. Suha Sertabiboğlu).

Bauman, Zygmunt (1992), "Soil, Blood, Identity", The Sociological Review, 40 (4): 675-701.

- Beitz, Charles R. (1999), *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press).
- Benhabib, Seyla (2007), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Cambridge: Polity Press).
- Benn, Piers (2001), *Ethics* (London: University College London Press).
- Billington, Ray (1995), *Living Philosophy: An Introduction to Moral Thought* (Cornwall: Routledge).
- Boucher, David (1998), *Political Theories of International Relations: From Thucydides to the Present* (New York: Oxford University Press).
- Bukovansky, Mlada (1997), "American Identity and Neutral Rights from Independence to the War of 1812", *International Organization*, 51 (2): 209-243.
- Burke, Anthony (2008), "Postmodernism", Reus-Smit, Christian ve Duncan Snidal (Der.), *The Oxford Handbook of International Relations* (Wiltshire: Oxford University Press): 359-377.
- Campbell, David (1998), *National Deconstruction: Violence, Identity and Justice in Bosnia* (Minneapolis: Minnesota University Press).
- Campbell, David (1992), *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity* (Minneapolis: Minnesota University Press).
- Chabot, Dana (1995), "Thomas Hobbes: Skeptical Moralism", *American Political Science Review*, 89 (2): 401-410.
- Chafetz, Glenn, Michael Spirtas ve Benjamin Frankel (1998), "Introduction: Tracing the Influence of Identity on Foreign Policy", *Security Studies*, 8 (2-3): 7-22.
- Cheah, Pheng (2006), "Cosmopolitanism", *Theory, Culture & Society*, 23 (2-3): 486-496.
- Cochran, Molly (2004), *Normative Theory in International Relations: A Pragmatic Approach* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dallmayr, Fred (2003), "Cosmopolitanism Moral and Political", *Political Theory*, 31 (3): 421-442.
- Devetak, Richard (2005), "Postmodernism", Burchill, Scott, Andrew Linklater, Richard Devetak, Jack Donnelly, Matthew Paterson, Christian Reus-Smit ve Jacqui True (Der.), *Theories of International Relations* (New York: Palgrave Macmillan): 161-187.

Donaldson, Thomas (1992), "Kant's Global Rationalism", Nardin, Terry ve David R. Mapel (Der.), *Traditions of International Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press): 136-157.

Donnelly, Jack (2004), *Realism and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press).

Dunne, Tim (2008), "The English School", Reus-Smit, Christian ve Duncan Snidal (Der.), *The Oxford Handbook of International Relations* (Wiltshire: Oxford University Press): 267-285.

Eaglestone, Robert (2004), "Postmodernism and Ethics against Metaphysics of Comprehension", Connor, Steven (Der.), *The Cambridge Companion to Postmodernism* (New York: Cambridge University Press): 182-195.

Fine, Robert (2007), *Cosmopolitanism* (London: Routledge).

Freyberg-Inan, Annette (2004), *What Moves Man: The Realist Theory on International Relations and Its Judgment of Human Nature* (Albany: State University of New York Press).

George, Jim (1995), "Realist 'Ethics', International Relations and Postmodernism: Thinking Beyond the Egoism-Anarchy Thematic", *Millennium: Journal of International Studies*, 24 (2): 195-223.

Gilpin, Robert G. (1984), "The Richness of the Tradition of Political Realism", *International Organization*, 38 (2): 287-304.

Gould, Carol C. (2010), "Do Cosmopolitan Ethics and Cosmopolitan Democracy Imply Each Other?", Van Hooft, Stan ve Wim Vandekerckhove (Der.), *Questioning Cosmopolitanism* (New York: Springer): 153-166.

Grotius, Hugo (2005), *The Rights of War and Peace*, Tuck, Richard (Der.) (Indianapolis: Liberty Fund Inc.).

Habermas, Jürgen (2001), *Postnational Constellation: Political Essays* (Cambridge: MIT Press) (Çev. Max Pensky).

Habermas, Jürgen (1999), "Bestiality and Humanity: A War on the Border between Legality and Morality", *Constellations*, 6 (3): 263-272.

Habermas, Jürgen (1996), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge: MIT Press) (Çev. William Rehg).

Hall, Ian (2006), *The International Thought of Martin Wight* (New York: Palgrave Macmillan).

Harvey, David (1992), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge: Blackwell Publishers).

Hayden, Patrick (2009), "Cosmopolitanism Past and Present", Hayden, Patrick (Der.), *The Ashgate Research Companion to Ethics and International Relations* (Cornwall: Ashgate Publishing Limited): 43-62.

Hogg, Michael A. ve Dominic Abrams (1988), *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes* (London: Routhledge).

Hutchings, Kimberly (1999), *International Political Theory: Rethinking Ethics in a Global Era* (London: Sage Publications).

Kagan, Shelly (1998), *Normative Ethics* (Boulder: Westview Press).

Kant, Immanuel (1991), *The Metaphysics of Morals* (New York: Cambridge University Press) (Çev. Mary Gregor).

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1992), *Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso).

Lawler, Peter (2008), "The Ethics of Postmodernism", Reus-Smit, Christian ve Duncan Snidal (Der.), *The Oxford Handbook of International Relations* (Wiltshire: Oxford University Press): 378-390.

Lévinas, Emmanuel (2011), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburgh: Duquesne University Press) (Çev. Alphonso Lingis).

Lévinas, Emmanuel (1987), *Collected Philosophical Papers* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers) (Çev. Alphonso Lingis).

Lévinas, Emmanuel (1985), *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo* (Pittsburgh: Duquesne University Press) (Çev. Richard A. Cohen).

Linklater, Andrew (2004), *The Transformation of Political Community* (Cambridge: Polity).

Logstrup, Knud E. (1971), *The Ethical Demand* (Philadelphia: Fortress Press) (Çev. Theodor I. Jensen).

Lu, Catherine (2000), "The One and Many Faces of Cosmopolitanism", *The Journal of Political Philosophy*, 8 (2): 244-267.

Lynch, Cecelia (1994), "Kant, the Republican Peace, and Moral Guidance in International Law", *Ethics & International Affairs*, 8: 39-58.

Miller, David (1988), "The Ethical Significance of Nationality", *Ethics*, 98 (4): 647-662.

Morgenthau, Hans J. (1947), *Scientific Man vs. Power Politics* (London: Latimer House Limited).

Murphy, Cornelius F. (1982), "The Grotian Vision of World Order", *The American Journal of International Law*, 76 (3): 477-498.

Neumann, Iver B. (1996), "Self and Other in International Relations", *European Journal of International Relations*, 2 (2): 139-174.

Nussbaum, Martha (2002), "Patriotism and Cosmopolitanism", Nussbaum, Martha ve Joshua Cohen (Der.), *For Love of Country?* (Boston: Beacon Press): 3-17.

Nuttall, Jon (1997), *Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Abdullah Yılmaz).

Odyseos, Louiza (2003), "On the Way to Global Ethics? Cosmopolitanism, 'Ethical' Selfhood and Otherness", *European Journal of Political Theory*, 2 (2): 183-207.

Pin-Fat, Véronique (2010), *Universality, Ethics and International Relations: A Grammatical Reading* (London: Routledge).

Pogge, Thomas W. (2002), "Human Rights and Responsibilities", De Greiff, Pablo ve Ciaran Cronin (Der.), *Global Justice and Transnational Politics* (Cambridge: MIT Press): 151-195.

Popke, E. Jeffrey (2003), "Poststructuralist Ethics: Subjectivity, Responsibility and the Space of Community", *Progress in Human Geography*, 27 (3): 298-316.

Roach, Steven C. (2009), "Critical Theory, Marxism and International Ethics", Hayden, Patrick (Der.), *The Ashgate Research Companion to Ethics and International Relations* (Cornwall: Ashgate Publishing Limited): 63-77.

Shapcott, Richard (2010), *International Ethics: A Critical Introduction* (Cornwall: Polity Press).

Tan, Kok-Chor (2005), "The Demands of Justice and National Allegiances", Brock, Gillian ve Harry Brighouse (Der.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (New York: Cambridge University Press): 164-179.

Vanhoozer, Kevin J. (2003), "Theology and The Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge (of God)", Vanhoozer, Kevin J. (Der.), *The Cambridge*

Companion to Postmodern Theology (New York: Cambridge University Press): 3-25.

Vincent, Andrew (2007), *The Nature of Political Theory* (New York: Oxford University Press).

Walzer, Michael (2004), *Arguing About War* (New Haven: Yale University Press).

Walzer, Michael (1994), *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: Notre Dame University Press).

Wendt, Alexander (1992), "Anarchy is What States Make of it: The Social Construction of Power Politics", *International Organization*, 46 (2): 391-425.

Williams, Michael C. (2004), "Why Ideas Matter in International Relations: Hans Morgenthau, Classical Realism, and the Moral Construction of Power Politics", *International Organization*, 58 (4): 633-665.

Yalvaç, Faruk (2009), "Hegel, Dünya Tarihi ve Özgürlük Mücadelesi Olarak Uluslararası İlişkiler", *Uluslararası İlişkiler*, 6 (21): 3-37.