

## ‘Kozmopolitanizmin İçkin Gerilimi’: Politikanın Çağdaş Krizini Kavram Tarihi Işığında Düşünmek<sup>1</sup>

Ünsal Doğan Başkır, İzmir Ekonomi Üniversitesi, Rektörlük,  
ORCID 0000-0003-0779-1450, dogan.baskir@ieu.edu.tr

### Özet

Çağımız, iklim krizinden radikal sağ popülizmin patolojilerine uzanan bir hatta politikanın tüm dünyaya yayılmış ve yerküre ölçeğinde deneyimlenen krizlerine sahne olmakta. Bu krizler politikanın çözüm üretmek konusunda tıkanmasına yol açtığı gibi, yeni politik alternatifleri ve farklı politika tahayyüllerini tartışmak için de olanaklar sunuyor. Bu çalışma, çağımızın politik krizleri karşısında kozmopolitan tahayyülün önerebileceklerini kavram tarihsel bir perspektifle ele almayı amaçlıyor. Kabaca ahlaki, kültürel ve politik ölçeklerde yerel aidiyetleri sorgulayan ve aşan bir bakış açısı ortaya koyan kozmopolitanizm, kavramın ve düşünme geleneğinin köklerine kadar giden bir gerilimle maluldür. Bu gerilimin bir tarafında küresel çapta belirli bir adalet kavrayışı üzerine kurulu yeni bir düzen inşa etme önerilerine dayalı ‘pozitif kozmopolitanizm’, diğer tarafta ise daha kapsayıcı hak ve adalet anlayışları için verilen küresel mücadelelere vurgu yapan negatif ‘kozmpolitanizm’ bulunur. Söz konusu ayrışma bu çalışmada ‘kozmpolitanizmin içkin gerilimi’ olarak adlandırılacak ve gerilimin tarafları ikili bir karşıtlık içinde olmaktan ziyade birbirini besleyen katmanlı düşünme hatları sunmaları bakımından değerlendirilecek; çağdaş kozmpolitanizm tartışmaları bu içkin gerilim bağlamında konumlandırılacaktır.

Kavram tarihsel bir okuma ile Hellenistik dönemin başta gelen düşünce ekolleri olan Kinikler ve Stoacıların kozmpolitanizm tartışmalarına odaklanan bu çalışma, düşünce hattının ‘içkin gerilimi’nin yurttaşlık ve haklar bakımından önemli bir potansiyel barındırdığının altını çizmektedir. Kozmpolitan politik tahayyül, bir yandan bireysel hakların ve saygının tüm insanlık için tanımlanması iddiasını barındırmakta ve bu iddiayı hayata geçirmeyi politikanın temel hedeflerinden biri olarak ilan etmekte; diğer yandan ise bu hakların korunmasını sağlayacak politik kurumlar oluşturmanın olanaklarını sorgulamaktadır. Dolayısıyla kozmpolitanizm, ikili karşıtlıklar üzerine kurulu bir okumadan kaçınarak hem içinde yaşanan politik dünyada daha kapsamlı bir adaletin hayata geçirilmesi için talepte bulunmanın bir aracı, hem de tüm dünyayı kapsayacak bir politik ve hukuksal yapı oluşturmanın yolu olarak görülmelidir. Böylece kozmpolitanizm, çağımızın sorunları karşısında hem genişletici hak ve adalet taleplerini hem de bunların güvence altına alınabileceği siyasal/hukuksal düzen tasarılarını gündeme getirmeyi sağlayacak yaratıcı bir tartışmanın ölçeği olarak kavranabilecektir. Bu bakımdan çalışmanın nihai amacı, Antik Yunan deneyiminde karşımıza çıkan erken dönem kozmpolitan tahayyülü çağımızın sorunları karşısında hem genişletici hak ve

adalet taleplerini hem de bunların güvence altına alınabileceği politik/hukuksal düzen tasarılarını yeniden düşünmeyi sağlayacak yaratıcı ve dışlayıcı olmayan bir tartışma zemini sunmaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Kozmopolitanizm, Politik Teori, Kavram Tarihi, Kinikler, Stoa Okulu.

## **‘The Tension Imminent to Cosmopolitanism’: Thinking Contemporary Crisis of Politics in the Light of Conceptual History**

### **Abstract**

Our age is the scene of global crises of politics, ranging from the climate crisis to the pathologies of radical right-wing populism. These crises not only obstruct politics to find solutions, but also offer opportunities to discuss new political alternatives and different manifestations of politics. In the light of conceptual history, this study aims to discuss what cosmopolitan thought can suggest in the face of the political crises of our age. Cosmopolitanism, as a perspective that questions local/particular attachments at moral, cultural and political levels, embraces an imminent tension rooted in the history of the concept. ‘Positive cosmopolitanism’ proposes building a new institutional global order based on a certain understanding of justice whereas ‘negative cosmopolitanism’ underlines the importance of global struggles for more inclusive understanding of justice. Rather than constructing a binary opposition, this study evaluates *the tension* ‘imminent to cosmopolitanism’ as a resourceful ground and situates contemporary debates concerning cosmopolitanism in the context of this tension.

Focusing on the cosmopolitan accounts of Cynics and Stoics, two leading schools of thought during the Hellenistic period, this study claims that building a reflective relationship between positive and negative understandings of cosmopolitanism can reveal potentials regarding citizenship, basic rights and global justice. Ever since its origins, cosmopolitan political theory embraces the claim of enlarging the scope individual rights for all the members of humanity on the one hand and seeks the possibilities of establishing political institutions that will ensure the protection of these rights on the other. Therefore, cosmopolitanism should be seen as both a means of demanding a more comprehensive understanding of justice, and a way of creating inclusive political and legal institutions at local as well as global levels. Thus, ‘the tension imminent to cosmopolitanism’ can be conceived as the scale of a creative debate that will bring forward both expanding demands for rights and reflect upon legal and political institutions in the face of the ongoing crises of contemporary politics. The definitive aim of the study, in this respect, is to situate contemporary discussions on cosmopolitanism within this ‘immanent tension’ stemming from the roots of cosmopolitan thinking and to evaluate ancient accounts of cosmopolitanism as a creative and non-exclusive ground for discussion that brings up global struggles for rights and proposals for a global legal and political order securing those rights.

**Keywords:** Cosmopolitanism, Political Theory, Conceptual History, Cynics, Stoics.

## Giriş

İçinde bulunduğumuz yüzyılı tarif edecek sıfatlar bulmak için henüz çok erken. Öte yandan 21. yüzyılın politik bir kriz ortamına sahne olarak başladığını görmemek de elde değil. Dünyanın her yerinde yükselmekte olan radikal sağ dalga ve popülizm, son yılların en belirgin tartışma konularına dönüşürken bunları aşacak 'başka' bir politik tahayyül ortaya koyma zorunluluğu da kendisini gösteriyor. Radikal sağ ve popülizmin etkisini giderek artırdığı dünyamızda iklim krizi, küresel göç dalgaları, mültecilik olgusu ve yurttaşlık kavrayışımızın geleceği de çözülmesi gereken sorun alanları olarak ortaya çıkıyor. Bu sorun alanları konusunda popülist ve radikal sağ yönetimlerin içe kapanmanın ve ulusal çıkarlarını vurgulamanın ötesinde herhangi bir çözüme işaret ettiklerini söylemek ise güç.<sup>2</sup> Bu koşullar altında, bu çalışmanın zemininde bulunan iki tespiti vurgulamak önem kazanıyor. İlk olarak, hepimizi çevreleyen büyük politik sorular ve sorunlar karşısında ulusal çıkarlardan hareketle çare üretmeye çalışmak beyhude olduğu kadar, politikanın sonunu getirecek bir nitelik arz ediyor. Küresel iklim değişikliğinin pençesindeki yerkürenin geleceğini ulusal politikanın ötesine geçemeyen ve herkese kapitalizme daha çok eklemiş işler vaat eden bir politik anlayışın çözmesi doğal olarak mümkün değil. Ulusal politikalarımıza kapanmamızla aşamayacağımız derinlikte bir krizle karşı karşıya olduğumuz yönündeki bu tespit bizi ikinci bir noktaya taşıyor: Reinhardt Kosselleck'in (2006: 357-358) hatırlattığı üzere, kriz kavramı (tıpkı "eleştiri" [*Kritik*] kavramı gibi) eski Yunanca "ayırma", "seçmek", "yargıda bulunmak" gibi anlamlara gelen *κρίνω/krinó* kökünden türemiştir. Dolayısıyla kriz durumu eleştirel bir açıklığa, karşı karşıya olduğumuz meselenin sınırlarını tespit etmeye ve bu sınırları sorgulayarak dönüştürücü yargılara ulaşmaya da zemin hazırlar; krizden çıkmayı ve onun görünür kıldığı sorunları çözmeyi mümkün kılacak yargılar ancak bu kriz sürecinde ortaya koyulabilir.

Okyacağınız çalışmada, bu tespitlerden hareketle kozmopolitanizmin politikanın küresel olarak içinde bulunduğu krizi aşmak yönünde bazı imkânlar sunduğunu iddia edeceğim. Öte yandan kozmopolitanizmin kavranış biçimlerindeki çeşitlilik ve içinde barındırdığı farklı perspektifler nedeniyle çağımızın krizinden pek de uzak durmadığını göstereceğim. Bu çoklu krizler karşısında, kozmopolitan bir tahayyülü yeniden düşünmek üzere kavramın köklerine inmeyi ve buradaki tartışmayı politik teorinin yol göstericiliğinde *açmayı* amaçlıyorum. Eski Yunancadaki *kozmos* (dünya, evren) ve *polites* (yurttaş) sözcüklerinin bileşiminden oluşan *kozmpolites* sözcüğü, ilk elde kolaylıkla anlaşılacağı gibi, dünya yurttaşı olma durumunu veya dünya yurttaşlığını temel alan bir etik-politik projeyi anlatır. İlk kez M.Ö. 4.-5. yüzyıl civarında Sinoplu Diogenes tarafından kullanıldığı bilinen bu kavram, tarihsel süreç içinde bir –

izm'e dönüşerek neredeyse 2500 yıldan bu yana ahlâktan ekonomiye, kültürel çalışmalardan antropolojiye, karşılaştırmalı edebiyat okumalarından politikaya uzanan bir yelpazede çeşitli boyutlarıyla tartışılıyor. Öte yandan hangi tarihsel ve düşünsel bağlamda tartışılırsa tartışılın, kozmopolitanizmin ait olunan topluluk karşısında mesafe almayı (Anderson, 1998: 267) ve eleştirel bir zeminde insan olmak bakımından ortaya çıkan haklar ve sorumluluklar konusunda düşünmeyi önerdiğine şüphe yok. Bu bakımdan kozmopolitanizm, hem sahip olduğumuz yurttaşlık ve topluluk bağlarını sorgulamaya açan 'mekânsal' bir içeriğe hem de dünya karşısındaki sorumluluklarımızı anımsatmak suretiyle geleceği kurma etkinliğimize rehberlik eden bir 'zamansal' kavrayışa açılıyor.<sup>3</sup>

Kozmopolitanizmin bu zamanlar arası işleyişi, çağımızın politik krizleri karşısında kavramın tarihi üzerinden bir bakış açısı geliştirmeyi de mümkün kılıyor. Bu zamansal kavrayışı takip ederek kozmopolitanizm içinden damıtılabilecek çeşitli anlam ve imkânları keşfetmek adına Reinhardt Koselleck'in kurduğu kavram tarihi ekolünün bakış açısını takip edeceğim. Kavram tarihi ekolü, ilk elde toplumsal ve politik alanda kullandığımız kavramların deneyimlerimiz ile kurduğu ilişkiye odaklanır. Buna göre, "kavram olmadan tecrübe olmaz ve tecrübe olmadan kavram olmaz" (Koselleck, 2009: 58). Dolayısıyla kavramların ortaya çıktıkları tarihsel momentlere döndüğümüzde, bir yandan bu kavramları gerekli hale getiren olgusal gereksinimleri anlamamız, diğer yandan ise onları süregiden bir değişim ve dönüşüm sürecine maruz bırakan zamansal yapıları keşfetmemiz mümkün olacaktır. Kavram tarihi ekolünün asıl sorusu da burada belirir: "Kavramlar ile olgusal içerikler arasındaki zamansal ilişki nasıl biçimlenir" (Koselleck, 2009: 60)? Bu soruyu takip ederek kozmopolitanizmin çağımızda taşıdığı birbiriyle bazen rekabet eden, bazen de çelişki (ve hatta karşıtlık) içinde olan anlamlara sahip olmasının sebebini çağımızın olgusal koşulları çığınca bir hızla değişirken kavramlarımızın aynı kalması olarak saptamak mümkün. Öyleyse, kozmopolitanizme ilişkin daha genel ve kavramın potansiyelini daha kapsamlı biçimde ortaya koyacak bir bakış açısı geliştirmek için kavramın kökenlerine dönmek ve tam da ortaya çıkışındaki kavramsal ve olgusal içerimlerini araştırmak iyi bir başlangıç noktası olacaktır.

Kozmopolitanizm tartışmalarında ortaya çıkan sınırsız çeşitlilikteki yaklaşımlar konusunda genel ve açıklayıcı nitelikte bir sınıflama yapmak mümkün. Literatürü oluşturan çalışmaların birbiriyle ilişkili olsa da odak, kapsam ve işaret edilen ufuk bakımından birbirinden ayrılan üç ana yoldan ilerlediğini kabul edebiliriz. Bu yollardan ilk ve kurucu nitelikte olanı 'ahlâki kozmopolitanizm', temelde üç normatif yargıyı üzerinde yükselir: ahlâki kaygıların ölçeğini devlet ve topluluk yerine birey olarak saptamak; bu ahlâki kaygıların dünyadaki her birey için eşit bir geçerliliği olduğunu savunmak; her bir bireyin sözcüğün anlamında içerilen

dünya yurttaşlığı statüsü gereği ahlâki olarak birbiriyle eşit değerde olduğunu ortaya koymak (Brown & Held, 2010: 1-2).<sup>4</sup> Düşünme hattının zemininde bulunan normatif ahlâki ilkelere odaklanan ‘ahlâki kozmopolitanizm’, kavramın çeşitlenen boyutlarına ilişkin devam etmekte olan tartışmanın temellerini atması ve tüm insanların değer bakımından eşitliğini savunması ile kurucu bir nitelik taşır. Eşitlik vurgusunu kabul etmekle birlikte, bunun kültürel çeşitliliği ve çoğulluğu ortadan kaldırmaması gerektiğini vurgulayan “kültürel kozmopolitanizm” ise kültürlerin sürekli olarak değişmekte olduğu kabulünden hareketle haklar ile kültürel aidiyet arasında paralellik kuran bakış açılarına karşı çıkarak çeşitli kültürel karşılaşmaların yarattığı melezleşme süreçlerinin özdeşlik iddiasından uzak bir kozmopolitan zemin sunduğuna işaret eder (Scheffler, 1999: 256-7).<sup>5</sup> Kozmopolitanizm tartışmasının üçüncü (ve belki de en derin uzlaşmazlıklara konu olan) ayağını oluşturan ‘politik kozmopolitanizmin’ merkezinde ise adalet tartışması bulunur. Dünya yurttaşlığı kavramına ve tüm insanlığın sahip olması gereken haklara olduğu kadar, bu hakların tesis edilmesini ve korunmasını sağlayacak politik ve hukuki rejimin normatif ilkelerine de odaklanan politik kozmopolitanizm için en temel mesele küresel düzeyde adaletin nasıl sağlanabileceği ve sürdürüleceğidir (Scheffler, 1999: 258). Dolayısıyla küresel sorun alanları konusunda somut çözümler üretmek politik kozmopolitanizmin iddiaları arasında yer alır ve tam da bu nedenle politik kozmopolitanizm içinde temelleri kavramın köklerine kadar derinleştirilebilecek bir ayrışma yerleşmiş durumdadır. Bu ayrışmanın bir tarafında kozmopolitan bir düzenin üzerinde yükselilebileceği normatif ilkelere ve kurumlara odaklanan, diğer tarafta ise kozmopolitanizmi düzen kurmaktan ziyade süregiden düzen karşısında eleştirel bir duruş geliştirme etkinliği olarak kavrayan düşünürler bulunur. Bu ikili anlam çerçevesi üzerinden ayrışan teorik pozisyonların ortaya koyduğu yaratıcı tartışmayı ‘kozopolitanizmin içkin gerilimi’ olarak adlandırıyorum.

Kozmopolitanizme odaklanan tartışmalar, bu uzun tarihsel süreç içinde – özellikle politik kriz anlarının yaşandığı- belirli dönemlerde yükselen ve politik istikrarın hüküm sürdüğü zamanlarda silikleşebilen bir nitelik sergiliyor. Konuya ilişkin çalışmaların son olarak 1990ların başında giderek artmaya başladığını ve günümüze kadar teorik tartışma gündeminin bir parçası olmaya devam ettiğini söylemek ise yanlış olmaz. 1990ların hemen başında Soğuk Savaş’ın geride kalmasının ardından kozmopolitan politik tahayyül geleceğe yön verecek yeni ve umutlu bir bakış açısı olarak yeniden canlandı ve özellikle liberal politik teori geleneği içinden çıkan çeşitli yorumların konusu haline geldi. Tartışmayı açan isimlerden Thomas Pogge (1992: 48) “yeni dünya düzenini” biçimlendirebilecek “tedrici küresel kurumsal reformun” kozmopolitan bir bakış açısıyla gerçekleştirilmesi gerektiğini ortaya koydu. Kant’ın kozmopolitanizm kavrayışını yeniden inşa eder gibi görünen Pogge’ye (1992: 49) göre, insan eylemine

sınırlar koyan ahlâki bakış açısı evrensel bir cumhuriyetin eşit yurttaşları olan bireylerin hakları ve ödevleri çerçevesinde örgütlenecek bir kurumsal düzene öncülük etmeliydi. Charles Beitz (1999: 287) ve Ulrich Beck (2006: 9) de Pogge'nin çağrısı ile uyumlu bir bakış açısıyla söz konusu küresel kurumsal reformun ana aktörlerinin Birleşmiş Milletler (BM) ve insan hakları örgütleri gibi kurumlar çevresinde örülecek ulus-üstü yapılanmalar olabileceğini ileri sürdü. David Held (2010) ve Daniele Archibugi (2008) gibi isimler ise bu yeni dünya düzeninin kozmopolitan normatif ilkeler çerçevesinde nasıl demokratik ve haklara dayalı olarak inşa edilebileceğini tartışan eserlerle tartışmaya katıldılar. Tüm bu isimlerin buluşturan ise kozmopolitanizmin haklar üzerine kurulu bir 'düzen fikrini' barındırdığına ilişkin kabul ve bu düzenin küresel yönetim mekanizmaları yoluyla inşa edilebileceğine dair umuttur. Dolayısıyla söz konusu düşünürler 'pozitif kozmopolitanizm' olarak adlandırabileceğimiz bir bakış açısı ortaya koyarak kavramın içindeki düzen kurma eğilimine odaklanmaktadır.

Yeni küresel düzen fikrine dayalı 'pozitif kozmopolitanizmin' eleştirmenleri ise kavramın düzen karşıtı içerimine dikkat çekerler. 'Negatif kozmopolitanizm' olarak adlandırdığım bu yaklaşımın temsilcileri, 'pozitif kozmopolitanizmi' savunan çağdaş isimleri sınıfsal ve entelektüel bir elitizm inşa etmek (Anderson, 1998: 268; Calhoun, 2002), ABD hegemonyasına hizmet eden 'yeni imparatorluk' düşüncesine destek vermek (Anderson, 1998: 282; Douzinas, 2017: 172-84) ve idealler ile gerçeklik arasındaki uyumsuzluğa sıkışıp kalmak (Ingram, 2013: 316) gibi savlarla eleştirirken kozmopolitanizmin politik mücadele, sınırların ötesine uzanan dayanışma ağları ve eşitlik/adalet talepleri üzerine oturması gerektiğine vurgu yaparlar (Balibar, 2006: 11; 2017: 39-41; Cheah, 1998: 31-36; Anderson, 1998: 283-5; Ingram, 2013: 17). 'Pozitif kozmopolitanizmin' kurumsal düzen inşa etme iddialarının emperyal projeler tarafından temellük edilme olasılığının yüksek olması nedeniyle aşağıdan örgütlenme ve dünya çapında yurttaşlar arası dayanışma bağları üzerine kurulu bir bakış açısı geliştirmek gerektiğini savunan 'negatif kozmopolitanizm' (Ingram, 2016) için Soğuk Savaşın geride kalışını ve hız kazanan küreselleşme süreci pekâlâ insan haklarına dayalı yeni bir kozmopolitan düzen yerine 'kozopolitan ütopyaların' sönmüldüğü bir 'küresel iç savaş' durumunu da ortaya çıkarabilir (Balibar, 2012: 291-2). Öte yandan kozmopolitanizm, halen dünyamızın sorunları karşısında anlamlı bir perspektif üretme potansiyeline sahiptir. Her şeyden önce kozmopolitan politik düşünce, milliyetçi projelerin 'yabancı'yı bir 'düşman' olarak tanımlayan anlayışını yerinden etme ve 'yurttaş' olarak politik topluluğun bir öznesi haline getirmemize hizmet ederek ulus-devletlerin iç politikalarını değiştirebilir (Balibar, 2006: 12). Böylece yurttaşlık kavrayışımız bir devlete aidiyet biçiminin ötesine geçerek politikaya etkin katılım gibi evrensel bir hak üzerine yeniden inşa edilebilecektir (Balibar, 2014: 105-6). Dolayısıyla 'negatif

kozmpolitanizmin' savunduğu 'dünya-yurttaşlığı' tek bir kurumsal düzene bağlılıktan ziyade insanlığa karşı geliştirilen bir sorumluluk bilinci ve politikaya katılım etkinliği olarak anlaşılabilir. Bu bakış açısının işaret ettiği politik özneler ise –Jacques Derrida'dan (2001: 8-16) esinle- yabancılar, göçmen ve mülteciler, yersizyurtsuzlar, bütünleşen dünyanın toplumsal, politik, ekonomik ve ekolojik sorunları karşısında biraraya gelme cesareti gösteren insanlar olacaktır.

Kozmpolitanizm konusundaki bu anlaşmazlığın günümüze özgü olduğunu iddia etmek ise yanıltıcı olacaktır. 'Negatif ve pozitif kozmpolitanizm' arasındaki ayrışma kavramın tarihi boyunca varlığını sürdüren bir nitelik arz eder. Kozmpolitanizmin Antik Yunan uygarlığı içinde ortaya çıkışından bu yana emperyal projelere de açık olan (kurumsal) düzen savunucuları ile kapsayıcı hak ve adalet talep eden politik pozisyonları esas alan eleştirel düşünürler arasında bir gerilim bulunur. Kaldı ki, 'negatif kozmpolitanizm'in çağdaş tartışmalara yaptığı belirleyici müdahalelerden birinin kavram tarihi üzerinden biçimlendiğini söylemek yanlış olmaz. İnsan hakları ve kozmpolitanizm üzerine yaptığı çalışmalarda kavram tarihini ısrarla gündeme getiren Costas Douzinas (2017: 159-167), kozmpolitanizmin başlangıçta toplumsal kurumlara ve yerleşik düzene karşı eleştirel bir duruş olarak ortaya çıktığına; ama Stoacı düşünürlerin katkılarıyla düzen kurmaya odaklanan bir düşünme hattına açıldığına dikkat çeker. Böylece 'cin şişeden çıkmış' olur ve kozmpolitanizm artık eleştirel ve dönüştürücü potansiyelini hafifleterek imparatorlukların hizmetine girecek kurumsal bir araca dönüşmeye başlayacak; Roma İmparatorluğu ise bu aracın nasıl kullanıldığına tanıklık edebileceğimiz örneği oluşturacaktır. Douzinas (2017: 183 –vurgular bana ait-), 'negatif kozmpolitanizm'i savunan düşünürlerin konuya ilişkin kavrayışlarını toparlayan şu ifadeyle tartışmaya nokta koyar: "Farklı türlerinde kozmpolitanizm 'felsefi ve ahlâki bir evrenselcilik' olarak doğar fakat her seferinde 'emperyal küreselcilik' şeklinde 'dejenere' olur." Öte yandan Douzinas'a eleştirel bir mesafe alarak şunları sorabiliriz: Kozmpolitanizmin kurumsallaşma yoluyla emperyal projelere açık hale gelmesi, ondan tümüyle vazgeçmek için yeterli midir? Kozmpolitan tahayyülün bize söyleyecekleri Stoacı filozoflar ve Roma deneyimi ile birlikte bitmiş sayılabilir mi?

Douzinas'ın düşünce/kavram tarihsel okumasına özünü veren unsur, kozmpolitanizmin 'negatif' ve 'pozitif' biçimleri arasındaki ikilik (*binary*) ve hegemonik mücadele olarak ortaya çıkıyor. Bu çalışmada ikiliklere odaklanan bakış açılarına karşı çıkarak 2500 yıllık bu kavrayışa yaratıcı özünü verenin ve günümüzde kozmpolitan tahayyülü canlı tutanın tam da bu 'içkin gerilim' olduğunu savunuyorum. Bu bağlamda, yukarıda sözünü ettiğim politik bakış açılarından birinin mutlak olarak haklı çıkarılmasından kaçınmayı ve 'kozmpolitanizmin içkin gerilimini' tarihsel köklerine inerek 'açmayı'

amaçlıyorum. Zira eleştirel bir sorgulama etkinliği olarak politik teori, bizleri içinde yaşadığımız zamanın pratik sorun alanlarına ilişkin sorular sorarak tarihsel öğrenme sürecimiz boyunca geliştirdiğimiz normatif bakış açılarının ve çözüm yollarının köklerine inmeye davet eder. Böylece zamanımızın sorunları karşısında bu kökleri yeniden anlamak/anlamlandırmak ve kavramlarımızı kendi bağlamımız ile geçmiş deneyimler arasındaki salınım içinde yeniden ve yeniden düşünmek mümkün hale gelir (Tully, 2002: 534-41; Wolin, 2016: 234). Politik teori tartışmaları sayesinde gündelik politikanın diline sirayet etmiş kavramları çeşitli bağlamlar ve zamanlar arasında ilişki kurarak okuma, bu kavramların zamanımızın koşulları karşısında nasıl daha yaratıcı biçimde anlaşılabileceğini kavrama fırsatı elde ederiz.

‘Kozmopolitanizmin içkin gerilimi’ne politik teorinin yol göstericiliğinde ve çağdaş tartışmalar çerçevesinde göz attığımızda, David Inglis’in (2012: 11-3; 2014: 90) ustalıkla işaret ettiği iki temel problemle karşılaşırız. İlk olarak, düşünme hattının anlaşılması konusunda anlaşmazlık içinde olan taraflar, kavramın tarihine ilişkin seçmeci (*selective*) bir okuma yaparak kendilerini haklı çıkaracak bir çerçeve çizme eğilimi sergiler. Bu da ikinci bir sorun meydana getirerek kavramın içeriğindeki çeşitliliği göz ardı etmeye ve düşünce ile çeşitli zamanlar ve bağlamlar arasında tesis edilmesi gereken ilişkilerin görünmez hale gelmesine sebep olur. Bu çalışmada kozmopolitanizmin kurucu momenti<sup>6</sup> olan Antik Yunan deneyimine odaklanarak şu argümanı ortaya koymaya çalışacağım. Kavram tarihinin açıkça gösterdiği üzere kozmopolitanizm, doğrudan yurttaşlık ve haklar ile ilgili önemli bir tartışma hattı açar. Kozmopolitan politika teorisi, bir yandan bireysel hakların ve saygının tüm insanlık için tanımlanması iddiasını barındırmakta ve bu iddiayı hayata geçirmeyi politikanın temel hedeflerinden biri olarak ilan etmekte; diğer yandan ise bu hakların korunmasını sağlayacak politik yapılar oluşturmanın olanaklarını sorgulamaktadır. Dolayısıyla kozmopolitanizm ikilikler üzerine kurulu bir okumadan kaçınarak hem içinde yaşanan politik dünyada daha kapsamlı bir adaletin hayata geçirilmesi için talepte bulunmanın bir aracı, hem de tüm dünyayı kapsayacak bir politik ve hukuksal yapı oluşturmanın yolu olarak görülmelidir.<sup>7</sup> Böylece kozmopolitanizm, çağımızın sorunları karşısında hem genişletici hak ve adalet taleplerini hem de bunların güvence altına alınabileceği politik/hukuksal düzen tasarılarını gündeme getirmeyi sağlayacak yaratıcı bir tartışmanın ölçüğü olarak kavranabilecektir.

### **Antik Yunan Dünyası ve Kozmopolitan Tahayyül**

Politik alandaki pek çok kavram gibi kozmopolitanizmin kökeni de Antik Yunan politik düşüncesine dayanır. Kozmopolitanizm, bir anlamda, Kinikler ve Stoacılar



tarafından icat edilmiş; Kant tarafından da yeniden keşfedilmiştir. Bu momentler üzerine felsefi bir refleksiyon yapmak, bize kavramın içeriğine ve gerçeklik ile kurduğu ilişkiye dair tam olarak neyi aradığımızı gösterecek. Kozmopolitan düşüncenin ortaya çıkışı ve gelişiminin polis gerileme ve çözüme sürecinde yoğunlaştığı genel anlamda kabul edilen bir görüş olsa da, bu kavrayışın izleri Homeros'tan başlayarak Sofistler ve Sokratik geleneği de içine alacak biçimde sürülebilir.<sup>8</sup> Hugh Harris'in (1927: 1-10) ayrıntılı olarak açıkladığı biçimde dinsel, felsefi, şiirsel ve bilimsel olmak üzere dört başlık altında incelenebilecek bu erken dönem kozmopolitan kavrayış, yalnızca ait olunan polis ile sınırlı bir düşünme biçimini aşmayı amaçlamaktadır. Başkalarıyla karşılaşmak ve onların zihinsel durumlarına tanıklık etmenin yanında evren üzerine düşünme etkinliğinde de görünür hale gelen bu kozmopolitan kavrayış, Homeros ile başlatılabilecek trajik düşüncede ve Platon öncesi felsefede gözlenebilir (Harris, 1927: 3-4).<sup>9</sup> Dolayısıyla Antik Yunan'da tikel yurttaşlık bağlarını aşabilecek bir kozmopolitan bakış açısının henüz kadim politika felsefesi eserleriyle karşılaşmadığımız dönemde trajik düşünce içerisinden üretilmeye başladığının altının çizilmesi gerekir. Bu başlangıcın tarihsel ve politik olarak önemli bir momente işaret ettiğini hemen belirteyim. Zira yazarlar arasındaki bir yarışma biçiminde kamu önünde sahneye koyulan tragedyalar, bir anlamda polisteki kamusal tartışmanın yönünü ve yurttaşların gündemini belirlemektedir. Bu bağlamda yazarın verdiği Euripides örneklerinin genişletilmesi ve yabancılık, anavatan, konukseverlik ve adalet gibi temalar eşliğinde kozmopolitanizm tartışması içinde değerlendirilmesi mümkündür.<sup>10</sup> Pek çok tragedyada kent yasaları karşısında yaşam içindeki sorunlardan hareketle geliştirilen eleştirel bir mesafe alma çabası, yasaların kapsayıcılığını ve adalet dağıtma kapasitesini genişletmek yönünde atılacak bir adım olarak karşımıza çıkar. Bu kozmopolitan tahayyül, kavramın en genel anlamını akla getirmektedir: "bir kişinin kendi kültürel aidiyetine mesafe alması, kültür ve gelenekler karşısında daha geniş bir anlayış geliştirmesi ve evrensel insanlık kategorisine inanç beslemesi" (Anderson: 2006: 72). Kozmopolitanizmin politik zeminde ve kendi kavramıyla ifade edilmesi ise ancak polislerin gerileme sürecinde, Hellenistik dönemde gerçekleşmiştir.

Hellenistik dönem ve kozmopolitanizm tartışmasının ortaya çıkışına değinmeden önce *polis* düzenine (ve daha özelde, tüm bu tartışmaların yaşandığı bağlam olarak Atina'ya) ilişkin kısa bir çerçeve çizmekte fayda var. *Polis* yasanın egemen olduğu yerdir, ama *polis*in yasası (*nomos*) ile doğanın yasası veya düzeni (*physis*) arasında bir karşıtlık bulunur. Zira *polisteki* temel ilke, doğanın aksine, zorunluluk değil tartışma ve iknadır (*peitho*). Yurttaşlar kamusal alanda biraraya gelerek ortak yaşamı ilgilendiren konularda tartışma yoluyla karara

varırlar.<sup>11</sup> Bu bağlamda kozmopolitanizm tartışmasına ilişkin bir temadan da söz etmek gerekir. *Physis* ile *nomos* arasındaki karşıtlık göz önüne alındığında, kozmopolitanizm kavramına içkin bir gerilim de göze çarpmaktadır. ‘Dünya’ ve ‘evren’ gibi karşılıkları ile birlikte çağımızda da kullanımda olan *kozmos* kavramı, *physis* ile *nomos* arasında bir köprü gibi görülebilir. Antik Yunanca *kozmos* sözcüğünün anlamına ilişkin bir yaklaşım geliştirerek polisin kendisini bir *kozmos* olarak tanımlayan Paul Cartledge (1998: 3-6) sözcüğün toplumsal, politik ve yasal düzeni imlemek için de kullanıldığına dikkat çekmektedir. Buna göre, özellikle MÖ 5. yüzyıldan itibaren karşımıza çıkan felsefi ve politik eserlerde *kozmos* kavramı, en temelde toplumsal düzen ve işleyişi anlatmak için kullanılmaktadır. Dolayısıyla kozmopolitan olan, bu dünya ve toplumsal düzen (*kozmos*) algısı ile bağlı olmakla birlikte yasanın kapsayıcılık kapasitesinin genişletilmesine yönelik bir girişim olarak kavranabilir.

‘Polis’ düzeni ve Yunan dünyası ile sınırlı bu ‘kozmos’ içinde özgürlük, çağımızda olduğu gibi vazgeçilemez bazı haklara sahip olmak anlamına gelmemektedir; kavramın içeriğinde sadece yasa önünde eşitlik (*isonomia*) ve karar alma süreçlerine etkin olarak katılmak, politik alanda söz almak (*isogoria*) bulunmaktadır (Finley, 1985: 116).<sup>12</sup> Doğrudan ortak dile ve topluluğu ilgilendiren meseleleri tartışmaya dayanan böyle bir özgürlük kavrayışı karşımıza bir başka ikiliği, Yunanlar ve Barbarlar arasındaki gerilimi çıkarır. “Anlaşılamayan (*unintelligible*) bir dil konuşan insanları” (Hansen, 2006: 35) adlandıran ‘barbar(lar)’ sözcüğü Yunan olmayan tüm insanları tanımlamak için kullanıldığı gibi, aslında Yunan dünyasının politik kapsayıcılık ufkunun da sınırını oluşturur. Bu bakımdan az önce sözü edilen *kozmos* tartışmasını da anımsayabiliriz. Öyle ki, Yunan dünyasının toplumsal düzen anlamındaki *kozmos* kavrayışı temelde Yunanca konuşan insanlarla sınırlanmış durumdadır. Long’un (2008: 51) da belirttiği üzere, Platon ve Aristoteles’in toplumsal yaşamın normatif temeli olarak sınırlı ve küçük bir politik topluluğu varsaydığını göz önünde tutmak gerekmektedir. Bu durumun Hellenistik dönemde yaşanan gerileme ve karşılaşılan Makedon İmparatorluğu gerçekliğiyle birlikte bir sarsıntıyla karşı karşıya kalacaktır.

Antik Yunan *kozmosunun* bir parçası olarak her poliste yurttaş olmayan özgür insanlar (*metoikos*) bulunmaktadır. Bu kişilere sınırlı bir zaman diliminde, belirli bir vergi karşılığında poliste yaşama izni verilmiştir. Poliste özgür yabancıların yaşamasının nedenini sadece insan hareketliliğine bağlamak ise fazlaca çağımıza özgü bir bakış açısı geliştirmek olur. Zira bu durumun polisin bir başka kurumunu gündeme getiren bir nedeni bulunmaktadır: sürgün (*ostracism*). Atina demokrasisinin 5. yüzyılda geliştirdiği sınırlayıcı uygulamalardan bir tanesi olan sürgün yoluyla süreli veya süresiz olarak topluluk dışına çıkarılan kişilerin,

kendi politik kanılarını kamusal alanda paylaşımlarının önüne geçilir (Finley, 1985: 113). Aristoteles (2006: 81-82) sürgün kurumunun kaynağını eşitliğin korunmasında görür ve sürgün sayesinde politik topluluk içinde üstünlükleriyle öne çıkanların eşitliği korumak adına topluluk dışına çıkarıldıklarına işaret eder. Aristoteles'in gerekçelendirmesi, polisün sürgün kurumunu bir eksiklikle malul olanlara değil, bir fazlalık ya da aşırılık taşıyanlara dolayısıyla politik çoğulluğu ortadan kaldırma riskini barındıranlara karşı kullandığını ortaya koyar. Bu bakımdan Antik Yunan demokrasinin en temelde güçsüzleri koruyan bir eşitlik ve yasa anlayışı geliştirdiğini, kurulan eşitlik düzeninde yer alabilecek her türlü aşırılık eğilimini ise elimine etmeye yöneldiğini belirtmek gerekir. Sürgün kurumu bir yandan demokratik eşitlik anlayışının devamı için işlevsel bir nitelik arz etmekte, diğer yandan da yurttaşlar ile (Yunanca konuşan ve 'barbar' olmayan) yabancıların karşılaşmasına olanak tanımaktadır.

Sürgün, Antik Yunan polisleri için yaygın, demokratik ve bir anlamda 'koruyucu' bir uygulama olduğuna göre, kentler arasında bir geçişlilik olmaması kaçınılmaz olacaktır. Polislerin bu geçişlilik karşısında nasıl tavır alacaklarını belirleyen temel norm ise 'konukseverlik hakkı'dır (*ksenia*). Yazılı olmayan bir yasa olan *ksenia*'nın Antik Yunan uygarlığı için her dönemde son derece önemli bir kurum olduğunun altını çizmek gerek. Zira kendi kentinden, evinden, dostlarından ve yasalarından uzakta olan kişiyi gittiği polisün koruması altına alan ilke Antik Yunan'ın kutsal kabul ettiği yasaların başında gelmektedir. Yazılı olmayan bir hak olan *ksenia*, tam da bu niteliğinden dolayı doğaya ve tanrılara mal edilir; ihlâl edilmesi ise bizatihi adalet ilkelerine zarar vermek anlamına gelir. Homeros metinlerinde Zeus'a referansla tarif edilen *ksenia* bir yandan yeri yurdu (Antik Yunan dünyasının) neresi olursa olsun aynı dünyayı paylaşan insanlar arasında ahlâki bir bağ kurmanın gerekliliğine ve önemine dikkat çekerken, diğer yandan kutsal bir alışveriş, bir tür armağan değiş-tokuşu olma anlamı taşımaktadır (Nussbaum, 2001: 407). Modern kozmopolitanizmin kurucusu Immanuel Kant (1996: 121-122; 2007: 105-106), kozmopolitanizm anlayışının merkezine "konukseverlik hakkı"nı yerleştirir ve bunun bir 'hak/adalet meselesi' olduğunu iddia ederken Antik Yunan'ın inşa ettiği bu zemin üzerinde hareket etmektedir.

Antik Yunan polisi ve uygarlığı bakımından merkezi bir yerde bulunan Yunan-Barbar gerilimi, özgür yabancıların polis içindeki yeri, sürgün uygulaması ve konukseverlik hakkı söz konusu dönemin politik açıklığına ilişkin de bir saptama yapmamızı mümkün kılıyor. Jean-Pierre Vernant'ın (2002: 57) da işaret ettiği gibi, polis düzeni söz alanında "benzerlerin" görünmesine ve eylemesine dayalıdır; burada yurttaşlar "birbirine benzeyenler" olarak özgürdür. Bir *kozmos* olarak tasarlanmış olan polis içinde herkesin sahip olduğu bir yer bulunmaktadır. Yasalar ise kişilerin bu *kozmos* içindeki yerini garanti altına almaktadır (Vernant,

2002: 89, 93, 100). Kozmopolitan düşüncenin sorun ettiği, sorunsallaştırdığı konu ise bu “benzerler düzeninin” kapalı ve sınırlı *kozmosunun* ta kendisidir; daha kapsayıcı bir yasanın oluşup oluşamayacağıdır. Hellenistik dönemde güçlü bir politik ifade kazanacak kozmopolitanizm, polislin Yunan dünyasıyla sınırlı olan yasa, adalet ve açıklık anlayışlarına yönelen radikal bir eleştiri biçimini alacaktır.

### **Kinik Kozmopolitanizm: Gün Işığında Fenerle İnsan Aramak**

Kabaca MÖ 4. yüzyıl ortasından MÖ 2. yüzyıl ortalarına kadar süren Hellenistik dönemde bir yandan polisler güçsüzleşmiş ve giderek egemenliklerini kaybetmişler, diğer yandan ise Yunanlıların “barbarlar”dan üstün oldukları varsayımı geçerliliğini yitirmeye başlamıştır (Ağaoğulları, 2002: 388; Copleston, 1993: 379). Zira III. Aleksandros (Büyük İskender) ve onun miras aldığı Makedon İmparatorluğu ile birlikte polislin bir parçası olarak anlam kazanan insan karşısında daha büyük bir dünya, daha kapsamlı bir (imparatorluk) proje(si) bulur. Bu proje çerçevesinde Antik Yunan düşüncesi daha geniş bir coğrafyaya yayıldığı gibi, aynı zamanda polislin ve Yunanca konuşan dünyanın çok ötesine geçen ve daha önceleri ‘barbar’ olarak nitelenen insanların da etkisine açık hale gelmiştir. Makedon İmparatorluğu Ortadoğu’ya doğru yayılırken (Antakya ve İskenderiye gibi) kentler kurmuş ve Yunan kültürü ile başka kültürlerin iç içe geçmesine yol açmıştır. Böylece polislin duvarları yıkılmış; bir aidiyet krizi ortaya çıkmış ve Antik Yunan dünyasının politik ve felsefi ufku başka türden bir açıklık ile karşı karşıya kalmıştır.

Hellenistik dönemin felsefe ekollerinin yanıt vermeye çalıştığı soru, bildiği dünya dağılırken insanın nasıl iyi ve mutlu bir hayat yaşayabileceği sorusudur. Bu pratik ahlâk sorusu karşısında dönemin etkili üç ekolünden hazcılık (Epikurosçuluk) daha ziyade özel alana ve kapalı dostlar cemaatlerine odaklanan bir öğreti geliştirirken, bir diğer büyük ekol olan Stoacılık tüm insanların ortak doğaları ve akılları çerçevesinde kozmopolitan bir aidiyet odağı geliştirebileceğini ortaya koymuştur. Dönemin üçüncü kayda değer ekolü olan Kinikler her ne kadar ‘formal’ bir felsefi okul olarak görülemezse de, Kinik düşünürlerin sözlerinde ve yaşam tarzlarında ‘kendine yeterlilik’, ‘özgürlük’ ve ‘arzusuzluk’ çerçevesinde örülen bir tavır göze çarpmaktadır.<sup>13</sup> Bakış açılarındaki çeşitliliğe rağmen Hellenistik dönem felsefi öğretilerinin ayırt edici yanı *physis-nomos* ikiliğini *logos* (akıl) kavramı çerçevesinde biraraya getirmiş olmasıdır: doğa yasaları ve insan eylemleri tek ve aynı aklın (*logos*) bir sonucudur (Long, 1986: 108). Kozmopolitan politika felsefesinin temelini oluşturan anlayış, tam da tüm insanların doğal yetileri ve akılları bakımından ortaklaştığı iddiası üzerine oturan böyle bir *logos* fikridir. Bu *logosun* politik ve toplumsal olarak

görünürlük kazandığı yer ise etik öğretileri olacaktır. Polisin duvarlarının artık insanları 'dışarıdan' koruyamadığı bir dünyada insan hem kendi doğasına, hem de şeylerin bu yeni düzenine uygun bir yaşam sürmek için daha geniş bir aidiyet odağıyla ilgilenmek durumunda kalmaktadır.

Bilindiği kadarıyla kozmopolitanizm, kendi kavramıyla (*kozmpolites*) ilk defa Kinik filozof Sinoplu Diogenes tarafından ifade edilmiştir. Yalın yaşamak konusunda büyük bir gayret sarf eden, bir fıçıda yaşayan, dostlar arasında her şeyin ortak ve paylaşılabilir olduğunu savunan ve toplumsal uzlaşımlar karşısında şüpheli, hatta düşmanca bir tavır sergilemekten geri durmayan ve gün ışığında elinde fenerle sokağa çıkarak "insan aradığını" söyleyen Diogenes, nereli olduğunu soranlara "dünya yurttaşım" (*kozmpolites*) diye yanıt verir (Diogenes Laertios, 2007: 263-269, 278). Buradan hareketle düşünürün öğretisi, her türlü egemenlikten ve baskıdan kişisel olarak özgürleşmeye çalışmak olarak anlandırılabilir. Bu tavır aynı zamanda yerel aidiyetleri yadsımak suretiyle daha büyük bir topluluğa (örneğin insanlığa) ve kapsamlı bir adalet kavrayışına sadakat duymak anlamına da gelecektir. Dolayısıyla Kinik düşüncenin kurucu filozofu sayılabilecek Diogenes için Atina'nın değerlerini evrensel doğanın ve onunla bir olan aklın ışığında eleştirerek tüm insanları biraraya getirebilecek bir zemin arayışı esastır. Martha Nussbaum'un (2002: 7) vurguladığı gibi, Diogenes için dünya yurttaşı (*kozmpolites*) olmak yerelliklerin kurduğu rahatlığı terk etmek ve bir anlamda 'gönüllü olarak' sürgünde yaşamak anlamına gelmektedir. Gün ışığında insan aramanın içeriği de burada ortaya çıkar: kozmopolitan tahayyül, eleştirel kapasitesi sayesinde her türlü belirlenimden özgürleşmeyi amaçlayan 'yeni insan'ı temel almalıdır.

Aynı düşünce ekolünün bir diğer temsilcisi sayılan Crates de kozmopolitan tahayyülü yansıtmaktadır. Şiir biçiminde kaleme aldığı ve bir Kinik ütopya olan *Pêra*'da tüm insanların vatanının herkesin ikamet etmekte olduğu 'dünya' olduğunu vurgulayan düşünür, doğanın nimetlerinin herkes tarafından eşit olarak paylaşıldığı ve kimsenin kimseyle savaşmadığı bir adayı tarif eder (Desmond, 2008: 26-27). Homeros temalarının Kinik felsefeye uyarlandığı bir nitelik taşıyan bu tasvir, Diogenes'in mirasını taşır niteliktedir. İdeal olarak ortaya koyulan poliste mülkiyet olmadığı gibi savaşlar da dışarıda bırakılmıştır. Crates'in bu savaş karşıtlığında çağdaş kozmopolitanizm tartışmalarının barış vurgusunu besleyen boyut açıkça görülebilir. Özetle, Diogenes ve Crates'in düşüncelerinde genel yapısını kavrayabilme imkânını bulduğumuz Kinik kozmopolitanizmin tüm insanların kardeşliği ve politik aidiyetlerden bağımsız biçimde herkesin kendisini evinde hissetmesi üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan Kiniklerin negatif veya pozitif bir kozmopolitanizm anlayışını savundukları konusunda bir görüş birliği bulunmamaktadır.

Kozmopolitanizmin Kinikler tarafından başta polis olmak üzere her türlü politik yapıyı yadsımanın bir aracı haline dönüştüğü ve sadece negatif bir içeriğe sahip olduğu savı politik teori tartışmalarında genel olarak kabul görmektedir (Ağaoğulları, 2002: 430; Gebh, 2013; Ingram, 2017). Alanın önemli isimlerinden Otfried Höffe (2007: 164), kozmopolitanizmin Stoacılar kadar düzen kurmak anlamında politik bir içerik kazanmadığını belirterek bu yargıyı desteklemektedir. Kiniklerden miras aldığımız düşünce geleneğinin niteliği üzerine yapılan en önemli tartışmalardan bir tanesi tam da burada görünür hale gelmektedir: Kinikler sadece uzlaşımları yadsımak üzerine kurulu bir düşünce mirası mı bırakmışlardır; yoksa pozitif/olumlu bir politik içerik Kinik düşüncesinde mevcut mudur? Bu tartışma için belirleyici müdahalelerden birini John L. Moles'da (2005: 431) buluyoruz. Buna göre, Diogenes'i izleyerek denebilir ki, Kinikler "doğa karşısında polis düzenini ve tüm politik kurumsallaşmaları reddederken anarşiye bağlılık duyarlar. Bir Kiniğe göre, dünyevi 'iktidar' ve 'kurallar' tamamen önemsiz değildir; bunlar olumlu anlamda kötüdür (*positively bad*). Kinik, bunlara sözcükleriyle saldırır ve böylece eylemde bulunmaktan geri durmamış olur". Konuyu kapsamlı bir bakış açısıyla ele alan Paul Tillich de (2000: 150-151) antik Kinik düşüncesi (*Kynismus*) ile modern sinizm (*Zynismus*) arasında bir ayırım yapmaktadır. Türkçe sözlük anlamı bakımından ayrı olduğu kabul görmeyen Kinizm ve Sinizm, dünya karşısında birbirinden ayrı ve hatta çatışan tavır alma biçimlerine işaret etmektedir. Buna göre (antik) Kinik çağının toplumunu aklın ve doğal hukukun rehberliğinde eleştiren rasyonel bir devrimcidir;<sup>14</sup> (modern) Sinik ise herhangi bir şeyin rehberliğini kabul edecek durumda bile olmayan, gerçekliğin anlamına ilişkin rasyonel ölçütler belirlemekten yoksun ve kendisinden önceki her şeyi yadsıyan bir karakter taşır.

Michel Foucault (2011: 165) da Kiniklerin son derece katı yaşam pratikleri çerçevesinde hiçbir sınırı tanımayan bir hakikat ilan etme (*parrhesia*) eğilimleri olduğunu ortaya koymaktadır. Foucault'ya göre, bu öyle sınır tanımaz ve güçlü bir eğilimdir ki bir noktada toplum için katlanılamaz ve kabul edilemez olmaya başlar. Kiniklerin hakikat ile kurdukları bu ilişkiyi kozmopolitanizm tartışmasına doğrudan bağlayan da aidiyet sorunu olacaktır. Foucault'nun (2011: 170) ifadesiyle

[b]ir kişi insanlığın hafiyesi olmayı ve hakikati ilan etmek, karşılaşabileceği tüm tehlikeleri açıkça ve cesurca söylemek ve gerçek düşmanlarının nerede bulunabileceğini açıklamak için insanlığa dönmeyi amaçlıyorsa, bu kişinin hiçbir aidiyeti olmamalıdır. Hakikati ilan etme ve insanlığa rehberlik etme yetisini haiz olmak için tüm aidiyetlerden özgürleşmiş olmak gerekir.

Burada Foucault'ya katılmamak elde değil elbette. Öte yandan bu yargıya bir ekleme yapmak da mümkün. Kinik hakikat anlatıcısının özgür olması gereken

bütün aidiyetler olamaz; insanlığa hakikati anlatma sorumluluğunu taşımak için son kertede tüm insanlık karşısında bir aidiyet/sadakat taşımak gerekir. Kozmopolitan düşüncenin iliklerine kadar işlemiş olan tam da böyle bir aidiyet ve sadakat biçimidir: ‘insanlığa aidiyet’, ‘hakikate sadakat’. Böyle bir sadakat anlayışının ise yerel aidiyetlere mesafe almayı gerektirdiğini; ama kişinin bu aidiyetlerden tamamen uzaklaşmasını zorunlu kılmadığını belirtmek gerekir.<sup>15</sup> İnsanlığa aidiyet ve hakikate sadakat ile kişinin içine doğduğu değerler dünyası arasında mutlak bir koşutluk kurulması söz konusu değildir. Bunun yerine bu yerel değerler dünyasını daha geniş bir çerçeveden sorgulamak, ona mesafe almak ve böylece onu dönüştürmek mümkün olacaktır.

Yine Moles’a (2005: 426-428) dönerek diyebiliriz ki Kinikler polise ve onun barındırdığı (hukuku da içeren) konvansiyonlara karşı olmakla birlikte, kozmopolitanizmi negatif ve pozitif olmak üzere iki düzeyde inşa eder. Diogenes, polis düzenini ve bu düzen ile ilişkili olarak devam eden politikayı reddetmekte ve aynı zamanda kendisini kentsiz, evsiz, gezgin biri olarak tanımlamaktadır. Kozmopolitanizm anlayışının ‘negatif’ boyutunu ortaya koyan bu iddiaları, doğa ile polisin karşı karşıya konumlandırılması ve evrensel doğadan yana bir tercih yapılması olarak anlamlandırılabilir. Düşünürün kozmopolitanizminin ‘pozitif’ boyutu da evrensel doğayı esas alan bu tutumdan temellenmektedir: Bilge kişi ‘kozmos’a yabancı olan ‘patris’, ‘polis’, ‘politeia’ gibi kavramların yol göstericiliğinde değil, ‘kozmos’ ile uyum içinde ve onunla olumlu bir ilişki geliştirerek yaşmalıdır.<sup>16</sup> Zira düşünür, kendisine nereli olduğu sorulduğunda “Hiçbir polisten değilim” (*apolis*) diye yanıt vermek yerine, “Ben dünya yurttaşım (*kozmpolites*)” demeyi seçmiştir. Böylece polis ile sınırlanamayacak, daha geniş bir bağlılık ortaya koymuştur.<sup>17</sup> Düzen fikrine mesafe almakla birlikte doğaya, genişlemiş bir insanlık kavrayışına ve hakikate sadakat göstermeyi öneren bu kozmopolitanizm anlatısı, çağdaş tartışmalarda daha ziyade ‘negatif kozmopolitanizm’ savunucuları tarafından öne çıkarılır. Öte yandan, Kinik filozofların ortaya koyduğu kozmopolitanizmin çağdaş tartışmalardaki negatif kozmopolitanizm savunucularının tartışmalarından daha nüanslı olduğunu ve yalnızca düzen eleştirisi yapmak yerine, katmanlı bir politik kimlik ve varoluş tarzı inşa etmek bakımından günümüzün küresel sorunlarına yaklaşmak konusunda da imkân sunduğunu söyleyebiliriz. Kinik kozmopolitanizm çağın sorunları karşısında zincirlerinden boşalmış bir eleştiri (ve hatta yadsıma) pratiğini değil, tüm bu sorunların kaynağında bulunan konvansiyonların ötesine geçebilecek bir politika tahayyülünü hatırlattığı için hala günceldir. Bu politika tahayyülü, Stoacı filozoflar tarafından düzen fikriyle uzlaştırılacaktır.

## Stoacı Kozmopolitanizm: Huzur ve Birlik Arayışı

Hellenistik dönemin en etkili düşünce okulu olarak kendisini gösteren Stoacılık, kozmopolitanizmin kavram tarihindeki dönüm noktalarından biri olarak saptanabilir.<sup>18</sup> Stoa düşünürlerine göre, her şeyin yaratıcısı evrensel akıldır (*logos*). Bu evrensel akıl, dünyayı (*kozmos*) sadece yaratmakla kalmaz, aynı zamanda onun ruhunu oluşturur (Schofield, 2005: 451). Hellenistik düşünce içinde özellikle Stoa ekolü tarafından tutarlılıkla savunulan ve kendisinden sonra gelen düşünce okulları için de örnek teşkil eden doğa ile insan arasında tam bir birlik/tamlık olduğu fikri *oikeiosis* kavramı ile ifade edilir. *Oikeiosis*, ilk elde, dış koşullar ne olursa olsun insanın kendi içindeki erdeme ve doğaya uygun yaşaması; bir anlamda tüm evreni düzenleyen *logos* ile uyumlu bir hayat hikâyesi ortaya çıkarmasıdır. Kişi, şeylerin düzenine ve kendi doğasına uygun bir hayat sürmelidir.<sup>19</sup>

İnsan ve tanrıların ortaklaştıran ve evrensel olarak doğa ile uyumlu yaşamayı sağlayan yol gösterici ilkeyi akılda bulmaları nedeniyle Stoacılar, ahlâki ödev ve buyrukları evrendeki tüm nesnelere kurulan ilişkinin merkezine koyar (Schofield, 2005: 451). Buradan hareketle, akıldan pay alanlar olarak insan ve tanrılar aynı yuvayı (*home*) paylaşır ve aynı hukuka –doğal hukuk- uymakla yükümlüdür. Stoacı düşünürlerin akıl, evrensel yasa ve eşitlik arasında kurdukları ilişki, onları tek bir dünya devletinin altında dünya yurttaşlığının hayata geçirildiği bir düzen fikrine götürmektedir: “İnsanların farklı devletlere bölünmüşlüğü’nün ortadan kalkması için aklın egemen olması yeterlidir” (Ağaoğulları, 2002: 429-430). Stoacı düşünce tikel insanın (modern deyişle, bireyin) önceliğini kabul ederken, insan ile toplumu bir ölçüde uzlaştırmaya çalışır. Mutluluk tikel insana özgü bir şey olsa da, insanın hayatta kalması için topluma ihtiyacı vardır; toplum yaşamın çerçevesini oluşturur. Bu değerlendirmeler ışığında, Stoacı düşünürlerin Kiniklerden faydacı ve (neredeyse) sözleşmecî politika anlayışlarıyla ayrıldığını belirtebiliriz. Politik yapıları böyle bir bakış açısı çerçevesinde düşünmek, kozmopolitanizm bahsinde dünya-devletini hedefini beraberinde getirecektir.

Kinikler ile kozmosa ilişkin kurucu düşünceler konusunda benzerlikler taşıyan Stoa ekolü, kozmopolitanizmi tanımlarken daha düzene odaklı bir bakış açısı sergiler. Öte yandan Stoa düşüncesinin kurucularından sayılabilecek Zenon’un günümüze kalmayan ve içeriğini ikincil kaynaklardan öğrendiğimiz eseri *Cumhuriyet/Devlet (Republic/Politeia)*, Kinik kozmopolitanizme yaklaşan bir çerçeve çizmekten geri durmamaktadır. Düşünür bu eserinde evliliğin kaldırılmasını, okulların kapatılmasını, erkekler ve kadınların aynı elbiseleri giyebilmesini, yargı kurumlarının kentler için gereksiz olduğunu dile getirmektedir (Schofield, 2005: 443-444; Laertios, 2007: 314). Bununla



birlikte Zenon, “bilge ve erdemlilerin kenti” olarak tanımladığı, soy bağından temellenen tüm aidiyetleri aşan bir birlikten söz etmektedir (Schofield, 2005: 444-446). Tüm polisleri aşan bir dünya yurttaşlığının mümkün olduğu üzerinde duran düşünür, yapıtında kozmopolitanizmi tanımlamakta bir köşe taşı olarak kullanılabilecek ifadelere yer vermektedir: “Dünya üzerinde yaşayan insanlar başka başka yasalarla yönetilen birçok kent ve ulusa ayrılmamalıdır; -ortak bir yasa altında birleşmiş bir sürü gibi- insanlar için de tek bir yaşam ve tek bir kozmos olduğundan, insanların tümü birbiriyle yurttaş sayılmalıdır” (Ağaoğulları, 2002: 431).

Zenon ve ardından gelen Stoacı düşünürlerin iki tür aidiyet odağını açıkça ortaya koyarlar: içine doğduğumuz topluluğa aidiyet ve insan olmaktan kaynaklanan kozmopolitan aidiyet (Nussbaum, 2002: 7). Bu ikincisi, en büyük ve üst düzeyde bir ortaklığın temelini atar. Stoacılar bu çerçevede bir dünya devletinin olanaklarını sorgulamak yerine, tüm insanları içine alan bir ahlâki topluluğa aidiyetin diğerlerinin önünde yer alması gerektiğini savunurlar. Öte yandan Stoacıların politika ile ilişkisi söz konusu olduğunda birbirinden ayrılan görüşler ile karşı karşıya kalırız. Nussbaum (1997: 31-33) Stoacılar için insan olmak bakımından kurulan ortaklıkların ve karşılaşılan sorunların üzerinin sıklıkla politika nedeniyle örtülmekte olduğunu; politikanın insanları böldüğünü belirtir. Ahmet Arslan (2006: 413-414) da bu düşünme biçimini takip ederek gerçek erdeme bilgelerin sahip olabileceğini içeren Stoa öğretisinin çoğunluğun karar ve katılımıyla şekillenen bir alan olarak politikaya ilgisiz kaldığını belirtmektedir. Bununla birlikte Arslan (2006: 414), Stoacı düşünürlerin Makedon İmparatorluğu sayesinde Doğu ve Batı kültürlerinin kaynaşması ve evrensel bir dünya devletine bağlı bir yurttaşlık anlayışının ortaya çıkması olasılığı sayesinde politikaya ilgi duyar hale geldiğine işaret etmektedir.<sup>20</sup> Moses Hadas (1947: 108) daha da ileri giderek Kinikler ile Stoacılar arasındaki en kayda değer farklılığın, Kinikler toplumsal kalıplara muhalif bir duruş sergilemekten öteye gitmezken Stoacıların politik topluluğun nasıl olması gerektiğine ilişkin düşünmeye çalışmaları olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda artık insanları bölen değil, bir araya getiren bir politika ve yurttaşlık kavrayışı söz konusu olacaktır.

Tüm insanların aynı polisin yurttaşları olmaları/sayılmaları düşüncesi konusunda bir tartışma olduğuna dikkat çekmek gerek. Diogenes’in gün ışığında fener yakarak “insan aradığı” göz önüne alındığında, bu “insan”ın sıradan ve her zaman karşılaştığımız kişilerden farklı olduğunu çıkarsamak mümkün. Sellars’ın (2007: 15) işaret ettiği üzere, Zenon’un “tüm insanlar” ifadesi de bilgeliği paylaşan insanlar ile sınırlı bir kapsamda kullanılmış olabilir. Bu ihtimalin ortaya çıkardığı en temel sonuçlardan biri, bir Stoa ekolü düşünürü olan Zenon

ile Diogenes arasındaki mesafenin pek de fazla olmadığı ve bu düşünürlerin temelde benzer pozisyonlarda durduğudur. Zira Zenon'un ima etmiş olabileceği biçimde, coğrafi konumu ne olursa olsun tüm bilgiler dünya karşısında ortak bir yurttaşlık bilincini paylaşmak bakımından dünya-yurttaş (*kozmopolites*) ise bilgelerin yaşadıkları yerlerdeki konumu söz konusu devletin/polisin yasalarını ve düzenleniş biçimini sorunsallaştırmaktır.<sup>21</sup> Böyle bir duruş Diogenes'inkinden pek de ayrı düşünülemez. Bu bilgiler ışığında, Zenon'un kozmopolitanizminin varolan politik yapıların geçerliliğini ve meşruiyetini sorgulamak (negatif kozmopolitanizm) ile daha kapsayıcı ve başka türlü bir yasa fikri etrafında politik bir program geliştirme (pozitif kozmopolitanizm) önerisini aynı anda içerdiğini söyleyebiliriz. Bu düzen kurma önerisinin 'dünya' kavramına dayanması ve (akıl dışında) belirlenmiş herhangi bir kişi veya yapının hâkimiyetini esas almaması da önemlidir.

Büyük İskender önderliğinde Hellenistik bir kültür oluşturmak suretiyle genişleyen Makedon İmparatorluğu'nun buradaki kozmopolitanizm tartışması bakımından sonuçları olduğunu da unutmamak gerek. Moles (1996: 118-119) Diogenes'in ve diğer Kiniklerin kozmopolitanizm anlayışının Büyük İskender ile birlikte taçlandığını, yaşama geçtiğini savunur. Buna göre İskender, Kiniklerin toplumu dönüştürme ideallerini yerine getiren "tüm şeylerin ve insanların arabulucusu" olarak eylemde bulunmuştur. Bu yargının da tartışmaya açılmasına ihtiyaç duyduğumuz kanısındayım. Zira İskender'in kozmopolitan içerimlere sahip bir politik projeyi takip etmiş olması anlaşılabilir bir şekilde, bunu bir imparatorluk biçiminde, yani tam da bir devletin egemenliğini taşımak ve genişletmek yoluyla gerçekleştiriyor oluşu gözden kaçmamalıdır. Kültürel bir melezleşme ve çeşitlenmenin özendirilmesi ve korunması (yani çağdaş kültürel kozmopolitanizmin üzerinde durduğu zemin) ile tek bir egemenin iradesinin ve yasasının politik yaşamı düzenlemeye girişmesi (yani çağdaş kozmopolitanizm tartışmalarında pozitif kozmopolitanizm savunucularının üzerinde durduğu zemin) arasında bir mesafe bulunduğunu teslim etmek gerekir.

Malcolm Schofield (2005: 452-453) ise Stoacıların ve Kiniklerin sözünü ettikleri 'kozmopolis' düşüncesinin Büyük İskender'in çabalarıyla yaşama geçirildiğine ilişkin argümanı tam da Hellenistik dönemde ahlâka dair geliştirilen bakış açısını göz önüne alarak reddetmek gerektiğini belirtir. Buna göre, düşüncesinin ve ahlâk anlayışının merkezine akıllı koyan Hellenistik dönem filozofları, aklın sadece insan türünün ortak bir kapasitesi olmakla kalmayıp insan ve tanrılarda bulunan bir yeti olduğuna işaret etmekte; buradan hareketle tamamen farklı bir 'topluluk', 'hukuk' ve 'kent' kavrayışı ileri sürmektedirler. Söz konusu kavrayış sahip olduğumuz ve gündelik yaşamda kullandığımız bu kavramları tamamen farklı bir içerikle yeniden düşünmeyi önermektedir ve reel politik angajmanlar

ile karıştırılmamalıdır. Stoacı düşünürlerin ortaya koydukları bu temeli gündelik politikaya uyarlayacak ve 'kozmpolis' anlayışını varolan yurttaşlık biçimleriyle harmanlayacak olanlar Roma Dönemi Stoa düşünürleri olacaktır.

Bu bağlamda Stoa ekolünün evrensel 'logos' çerçevesinde doğayla uyum içinde bir yaşam sürmeyi öğütleyen ortak ahlâk öğretisine geri dönmek önemlidir. Zira kişinin doğa ve *logos* ile uyumlu bir yaşam sürmesi (*oikeiosis*) ile toplum ve politika arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkündür. Doğayı ve insansal dünyayı içine alan tüm bir 'kozmos'un korunması, tikel insan yaşamlarının olduğu gibi 'insan türünün tamamı' için de bir erek olarak sunulabilir (Sellars, 2006: 130-131). Stoa filozoflarının kozmopolitanizmi tam da bu nedenle ne Yunan dünyasıyla sınırlı, ne de elitisttir. Kinikler ve Stoacıların sunduğu biçimiyle erken dönem kozmopolitanizm, daha kapsayıcı bir yasa altında başka bir politikanın olanaklarını arayan bir düşünce hattı oluşturmuştur. Bu ekollerden ilki politik alana yıkıcı bir biçimde müdahalede bulunurken, diğeri ahlâk üzerinden doktriner bir yapı kurmak suretiyle yeni dünyaya uygun kapsayıcı bir yasanın ilkelerini inşa etmeye çalışmıştır.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, Antik Yunan politik düşüncesinde ortaya koyulan ve 'erken dönem' olarak nitelenebilecek kozmopolitanizm, bir yandan kişinin ait olduğu politik topluluğun sınırlarını aşan türde bir yasa anlayışını ifade etmekte; diğer yandan da böyle bir yasa kavrayışı üzerine inşa edilmesi mümkün bir politik düzen idealinin ipuçlarını vermektedir. Birbiriyle 'uyum içindeki' bu iki ideal, evrensel aklın tüm insanlar arasında ortak olduğu varsayımından temellenmektedir. Bu yargılardan da anlaşılabilceği gibi, Antik Yunan politik düşüncesinde kozmopolitanizm temelde felsefi bir ideal olarak kalmaktadır. Zira felsefe, içinde bulunulan politik topluluğa eleştirel bir mesafe almayı sağlamakta ve başka bir politikayı bu topluluğun sınırlarının ötesinde de düşünmeyi kolaylaştırmaktadır. Dahası tüm insanların bir arada ve tek bir polisteymiş gibi yaşaması yönündeki bu öneriler, bilgelik ve akıl üzerinde yükselmekte ve asıl olarak bilgeliğin paylaşılmasını esas almaktadır. H. C. Baldry'nin (1965: 108-110) de ortaya koyduğu gibi, bilgelik temelinde tesis edilen ve insanlığın birliği üzerine kurulu bu proje Büyük İskender'in Hellenistik imparatorluğu ile karşılaşınca kadar tüm insanlığı içine alan politik bir örgütlenmeden ziyade varolan tüm polislerin ötesinde bir polisi, deyim yerindeyse bir 'süper-polisi' ifade etmektedir.<sup>22</sup> Böyle bir polis insanlık ailesini kapsamak yerine, kendisini kitlesel bir insanlıktan ayırmış olan bilgeleri içerecektir. Negatif ve pozitif kozmopolitanizm arasındaki ayrıma da değinen Baldry (1965: 112), bu biçimde ifade edilen bir kozmopolitanizmi pozitif bir politik proje ortaya koymaktan uzak bulmakta ve bu nedenle birleşmiş bir insanlık idealini yaşama geçirmeyi hedeflememekle itham etmektedir. Buna

karşılık, polis in çöküş sürecine girmesi ve Makedon İmparatorluğu ile karşılaşma deneyiminin kozmopolitan düşüncede Yunan dünyasının ötesine geçmeyi mümkün hale getirmiştir.

Antik Yunan politik düşüncesi içerisinde Büyük İskender öncesi ifade bulan bu 'felsefi' kozmopolitanizmin politik alandaki gücünün yadsınmaması gerekir. Kozmopolitanizmin anlam çerçevesi içerisinde belirleyici bir rol oynayan ve ait olunan politik topluluk ve kültür karşısında mesafe almayı gerektiren bu 'negatif' bakış açısı, ilk elde içinde yaşanan politik topluluğun temellerini ve işleyişini eleştirme işlevi görmekte; daha kapsayıcı bir politika tahayyülünün geliştirilmesi bakımından tam da 'pozitif' bir nitelik kazanmaktadır. İlk bakışta 'negatif' olarak nitelenen bu kavrayışın ortaya koyduğu eleştirel zemin, 'pozitif' anlamda bir politik projenin üzerinde yükselmesini, politik topluluğun sınırlarının genişletilmesini ve başka türden/yeni bir politika kavrayışının dile getirilmesini sağlayacaktır. Bu nedenle, erken dönem kozmopolitanizmin işaret ettiği eleştirel bakış açısını düşüncenin gelişim sürecinde önemsiz bir noktaya yerleştirmekten veya gözden kaçırmaktan özenle kaçınmak gerekir. Negatif kozmopolitanizm adı altında kurucu bir politik içerikten yoksun olduğu iddia edilen bu projeler, kozmopolitan düşünce içerisindeki ütopyik boyutu (ve yaratıcı potansiyeli) muhafaza etmektedir.

## Sonuç Yerine

Bu çalışmada kozmopolitanizmin Antik Yunan'da Hellenistik dönem öncesine dayanan bir politik tahayyül olduğunu, ama polis in dağılma sürecinde görünür hale gelen bir krize yanıt olarak güçlü bir etik ve politik alternatif sunma potansiyeline ulaşabildiğini ortaya koymaya çalıştım. Bu etik ve politik kavrayış, Kinikler ve Stoacılar tarafından farklı biçimlerde tanımlandı ve savunuldu. Öte yandan, kozmopolitanizmin 'pozitif' ve 'negatif' içerimlerinin (aralarındaki temel ve önemli farklılıklara rağmen) birbirini dışlayan bir nitelik arz etmediği kanısındayım. Günümüzün kozmopolitanizm tartışmalarında sıklıkla savunulanın aksine kozmopolitanizmin kavram tarihine damga vuran bu gerilim, içkin eleştiriye yer açmak suretiyle kavramın çerçevesini genişletmek bakımından büyük bir önem taşımakta. Dolayısıyla Antik Yunan deneyiminden kozmopolitanizm konusunda öğrenmemiz gereken öncelikli düşünce, birbirine karşıt gibi konumlanan bu pozisyonların ancak birbirini dışlamadan yaratıcı bir diyalog içinde olduğu durumda politika tahayyülümüzü (bir anlamda zihniyet dünyamızı) genişletmemize hizmet ettiği dir.

İkinci olarak, günümüzde politikanın içinde bulunduğu kriz ortamında bir yandan gezegen ölçeğinde çözüm bekleyen iklim değişikliği gibi sorunlara odaklanmanın,

diğer yandan ise popülist sağ eğilimlerin ‘aşırı sağ enternasyonel’ önerileri<sup>23</sup> karşısında kapsayıcı ve ulusal çıkarlara hapsolmemiş bir politik alternatif üretmenin gerekliliği aşikâr. Bu bağlamda çağdaş tartışmaların münhasıran odaklandığı kozmopolitan bir düzen kurma ve sürmekte olan düzeni eleştirme etkinliklerinin birbirinden ayrı düşünülmesi, karşı karşıya olduğumuz krizden çıkmak adına anlamlı bir seçenek ortaya koymayı zorlaştırmakta; kozmopolitan politik tahayyülü zayıflatmaktadır. ‘Pozitif’ kozmopolitanizmi ağırlıklı olarak destekleyen düşünürler, Stoacıardan esinlenerek bir anlamda “bilgelerin yönlendirmesi gereken” küresel yönetim mekanizmalarına vurgu yaparken; ‘negatif’ kozmopolitanizm kavramsallaştırmasına yaslananlar Diogenes’in kıyasıya düzen eleştirisinin kozmopolitanizmin tek anlamlı biçimi olarak işaret etmektedir. Böyle bir ayrışma karşısında ‘kozmpolitanizmin içkin gerilimi’ olarak tanımladığım yaratıcı tartışma, düzen karşıtları ile düzen yanlıları arasında sergilenen bir antagonizmanın gölgesinde kaybolup gitmeye mahkûmdur. Oysa ‘içkin gerilime’ hakkını veren bir anlayış, hem sahip olduğumuz aidiyetlere eleştirel bir mesafe almak hem de tüm insanlara açık ortaklıklar tesis etmek bakımından kozmopolitanizmi açma ve çağımız için ‘başka’ alternatifler sunma potansiyeline sahip olabilir.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Bu makale, 2015 yılında savunulmuş olan *Adaletle Yasal Düzen Arasında: Kantçı Kozmopolitanizmi Yeniden Düşünmek* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Çalışmanın farklı bir versiyonu 7 Aralık 2018 tarihinde Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi Kolokyumu’nda sunulmuştur. Başta Mert Arslanalp olmak üzere kolokyum düzenleyicilerine ve katılımcılarına, çalışmanın son halini okuyup önerilerde bulunan Filiz Başkan, Erdinç Erdem ve Türe Şahin’e teşekkürlerimi sunarım.

<sup>2</sup> Bu vurgular, ABD Başkanı Donald Trump’ın 25 Eylül 2018’de Birleşmiş Milletler (BM) Genel Kurulu’nda yaptığı konuşmada açıkça görülebilir. Konuşmanın tam metni için bkz. <https://www.vox.com/2018/9/25/17901082/trump-un-2018-speech-full-text/>.

<sup>3</sup> Richard Falk (1994: 138-9) kozmopolitanizmin işlediği bu iki boyutu erken bir dönemde özel bir vurguyla tartışır.

<sup>4</sup> Ahlâki kozmopolitanizm konusundaki tartışmalar için ayrıca bkz. Appiah, 2002; Honneth, 1997; Kleigeld, 1999; Nussbaum, 1997; 2002; Güçler, .

<sup>5</sup> Kültürel kozmopolitanizm konusunda ayrıntılı bir okuma için bkz. Cheah ve Robbins, 1998, s. 233-350; Delanty, 2012, s. 151-288; Robbins ve Horta, 2017.

<sup>6</sup> Kozmopolitan düşünce için üç ayrı kurucu moment saptanabilir: Antik Yunan deneyimi, Aydınlanma ve Immanuel Kant’ın felsefesi, 1990lar ile başlayan kozmopolitan uyanış.

<sup>7</sup> Böyle bir anlayışı savunan düşünörlere sahip olduğumuzun altını çizmek isterim. Kanımca, modern kozmopolitanizmin kurucusu Immanuel Kant (tüm eksikliklerine rağmen) *içkin gerilim* ile böyle bir ilişkilendirme biçimi tesis etmeye çalışmıştı. Çağımızda Kant'ı eleştirel bir pozisyondan takip eden Jürgen Habermas ve Seyla Benhabib kozmopolitanizmi "açmak" bakımından hiç de yabana atılmayacak imkânlar sunuyorlar. Öte yandan Habermas ve Benhabib'in düşünceleri bu çalışmanın odaklandığı türde bir kavram tarihi tartışması yürütmemekte. Okumakta olduğunuz çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşan bu kozmopolitanizm kavrayışı başka bir makalenin konusu olmayı hak ediyor.

<sup>8</sup> Hellenistik Dönem öncesi Antik Yunan düşüncesinde kozmopolitanizmin gündeme geldiği bir uğrak olarak Sokrates'in diyalogları gösterilir (Montaigne, 1976: 251-2). Bu durum, kozmopolitanizmin Hellenistik Dönemde Sokratik bir ekolün temsilcisi olarak düşünölen Diogenes tarafından dile getiriliyor oluşunu da açıklar niteliktedir.

<sup>9</sup> Homeros ve Hellenistik dönem öncesi kozmopolitan kavrayışın biçimlerini anlamak için A. A. Long'un (2008: 51-53) tartışmasına da bakılabilir. Long'un bu tartışma içinde işaret etmeye çalıştığı en önemli meselelerden biri, bu erken dönemde (özellikle de Homeros'ta) kozmopolitan sayılabilecek eğilimlerin (tıpkı kendisinden sonra yazılan tragedyalarda olduğu gibi) polis'in içinden geçtiği salınımları da anlatabilecek muğlaklıklar içeriyor oluşudur. Özellikle Yunan-barbar ikiliği konusunda Homeros'un kullandığı dildeki geçiş ve salınımlar bu erken dönem kozmopolitanizm tartışmasında önemli bir yerde durmaktadır.

<sup>10</sup> Bu konuda geniş bir tartışma için bkz. Sezer ve Kalaycı 2017.

<sup>11</sup> Polis düzeninin yapısı ve işleyişine ilişkin daha ayrıntılı tartışmalar için bkz. Vernant, 2002; Finley, 1985; 2000; Hansen, 2006.

<sup>12</sup> Janet Coleman (2000: 34-35) sözü edilen bu özgürlük kavrayışının daha ayrıntılı ve çok boyutlu bir nitelik arz ettiğine dikkat çeker. Buna göre Antik Yunan dünyası için özgürlük üç ayrı içerimiyle birlikte düşünölmelidir: köle(leşmiş) olmamak, (ister oligarşik, ister demokratik) bir yasa altında otonom bir varlığa sahip olmak, gerektiğinde politik katılımdan ve bunun yol açtığı ayrışmalardan azade kalabilmek. Bizim tartışmamız bakımından Finley'in vurguladığı ve Coleman'ın tartışmasında ikinci halkada bulunan özgürlük kavrayışı daha önemli görünüyor.

<sup>13</sup> Burada Kinik felsefesini çalışmaya özgü bir zorluğu vurgulamak gerek. Kinik filozoflar, felsefelerini daha ziyade kendi hayat tarzları ve konuşmalarıyla açıkladıkları için geriye fazlaca yazılı eser bırakmamıştır. Bu nedenle Kinik filozofları ağırlıklı olarak ikincil kaynaklardan öğrenmek ve takip etmek durumunda kalıyoruz.

<sup>14</sup> Kiniklerin başka bir politika ve dünya hayal ederek politik alanda söz aldıkları ve bugün *performatif* olarak adlandırabileceğimiz eylem biçimleri ortaya koydukları gözden kaçmamalı. Bu düşünme biçimini sürdüren bir çalışma için bkz. Schutjijser, 2017.

<sup>15</sup> Başta Diogenes olmak üzere Kiniklerin tikel aidiyetlere mesafe almak konusundaki tutumları çağdaş felsefenin önde gelen isimlerinden Richard Rorty'nin *ironi* kavramı ile birlikte okunabilir. Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Gürsoy, 2013.

<sup>16</sup> John Sellars (2007: 4-8) da Moles'un tartışmasını destekleyici referanslar ortaya koymakta ve Kinikleri pozitif anlamda bir kozmopolitanizmi savunarak Stoa okulu için zemin hazırladığına işaret etmektedir.

<sup>17</sup> Bu tavır, bizim zamanımızda "İngiliz misin yoksa Fransız mı?" sorusuna "Avrupalıyım" yanıtını vermek gibi düşünülebilir (Moles, 1996: 109). Çalışmanın merkezinde bulunan düşünürlerden Jürgen Habermas (2003: 86-89), gerekçelerini ve temellendirmelerini çeşitlendirmek ve farklılaştırmak suretiyle, "Avrupalı" olduğunu iddia etmenin kozmopolitan bir içerime sahip olduğunu ortaya koyacaktır.

<sup>18</sup> Stoa felsefesini üç döneme ayırmak mümkün. M.Ö. 3. yüzyıldan başlayan Zenon, Kleanthes, Khryssippos tarafından temsil edilen Eski Stoa, bu düşüncelerin Platon ve Aristoteles ile harmanlanarak Roma'ya açıldığı Orta Stoa ve Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius gibi isimlerin temsil ettiği Roma Stoası (Ağaoğulları, 2002: 416). Bu çalışmanın sınırlarını gözeterek tartışmamı Eski Stoa ile sınırlı tutacağım.

<sup>19</sup> Konuya ilişkin daha ayrıntılı bir okuma için bkz. Sellars, 2006: 125-129; Long, 1986: 185-189.

<sup>20</sup> Buna karşılık, Stoa ekolünün politikayla kurduğu ilişkinin yakınlık düzeyi konusunda farklı görüşler de bulunmaktadır. Ağaoğulları (2002: 431-435) Stoacıların bilge ahlâkına aykırı olmayan durumlarda politik meselelerle ilgilenmeyi kabul ettiğine ve politika karşısında geliştirdikleri bu tutumun fırsatçılığı da içinde barındıran bir çerçeve çizdiğine vurgu yapmaktadır. Stoacı filozofların Hellenistik monarşilerle yakınlığını böyle bir fırsatçılık zemininde açıklayan Ağaoğulları, bilgiler ile cahiller arasındaki ayrışmaya dayalı rasyonel bir elitizm temelinde Platoncu filozof-kralın yönetimine benzer bir politik projeye işaret etmektedir.

<sup>21</sup> Daha önceki sayfalarda Aristoteles'in sürgün kurumunun gerekçesini açıkladığı cümlelere yer vermiştim. Sellars (2007: 14) da aynı cümlelere dikkat çekmek suretiyle, bilgelerin toplum içinde fazlaca öne çıkarak "insanlar içindeki tanrılar" gibi görülebileceğine dikkat çekmekte ve bunun üzerinden bilgelik mertebesine erişmiş bu kişilerin hâlihazırda hiçbir kısıtlayıcı yasaya gereksinim duymadan yaşayabileceklerini, dolayısıyla bir bilgiler toplumunun devlete hiçbir gereksinim duymayacağını vurgulamaktadır. Buradan hareketle, "başka türlü" bir düzen kurma amacıyla veya projesiyle birlikte düşünebileceğimiz pozitif kozmopolitanizm kavrayışı ile Zenon'un ortaya koyduğu devlet/cumhuriyet arasında bir gerilim olduğunu hesaba katmakta da fayda var.

<sup>22</sup> Bu projenin merkezinde ise akıl ile özdeş olan doğaya uygun bir yaşam (*oikeiosis*) bulunur.

<sup>23</sup> Konuya ilişkin kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Childs, 2019.

## Kaynakça

- Ağaoğulları M A (2002). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. 3. Baskı, Ankara: İmge.
- Anderson A (1998). Cosmopolitanism, Universalism, and the Divided Legacies of Modernity. içinde: P. Cheah ve B. Robbins (der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 265-289.
- Anderson A (2006). *The Way We Argue Now: A Study in the Cultures of Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Appiah K A (2002). Cosmopolitan Patriots. içinde: M. C. Nussbaum ve J. Cohen (der.), *For Love of Country*, Boston: Beacon Press, 21-29.
- Aristoteles (2006). *The Politics and the Constitution of Athens*. New York: Cambridge University Press.
- Arslan A (2006). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi Cilt 4: Hellenistik Dönem Felsefesi: Epikuroşular, Stoacılar, Septikler*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Baldry H C (1965). *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balibar E (2006). Strangers as Enemies: Further Reflections on the Aporias of Transnational Citizenship. *Globalization Working Papers*, 06/4, 1-20.
- Balibar E (2012). Citizenship of the World Revisited. içinde: G. Delanty (der.), *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies*, Londra: Routledge, 291-301.
- Balibar E (2014). *Equaliberty: Political Essays*. Durham, NC: Duke University Press.
- Balibar E (2017). Reinventing the Stranger: Walls All Over the World, and How to Tear Them Down. *symploke*, 25 (1-2), 25-41.
- Beck U (2006). *Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity.
- Beitz C (1999). International Liberalism and Distributive Justice: a survey of recent thought. *World Politics*, 51, s. 269-296.
- Brown G W ve Held D (2010). Editors' Introduction. içinde: Brown, G. W. ve Held, D. (der), *The Cosmopolitanism Reader*, Cambridge: Polity, 1-14.
- Calhoun C J (2002). The Class Consciousness of Frequent Travelers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism. *The South Atlantic Quarterly*, 101 (4), 869-897.
- Cartledge P (1998). Introduction: defining a kosmos. içinde: P. Cartledge, P. Millett ve S. Von Reden (der.), *Kosmos: Essays in order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-12.



Cheah P (1998). Introduction Part II: The Cosmopolitical – Today. içinde: P. Cheah ve B. Robbins (der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis: University of Minesota Press, 30-44.

Cheah P ve Robbins, B (1998). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Mineapolis: University of Minesota Press.

Childs S (2019). The Far-Right International. *The New International*, 29 Mart 2019 (<https://newint.org/features/2019/02/11/far-right-international>).

Coleman J (2000). *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity*. Oxford: Blackwell.

Copleston F J (1993). *A History of Philosophy: Volume I: Greece and Rome*. New York: Image Books Doubleday.

Delanty G (der.) (2012), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*. Londra: Routledge.

Derrida J (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. New York: Routledge.

Douzinas C (2017). *İnsan Hakları ve İmparatorluk: Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay.

Falk R (1994). The Making of Global Citizenship. içinde: B. Van Steenberger (der.), *The Condition of Citizenship*, Longra: Sage, 127-140.

Finley M I (1985). *Democracy Ancient and Modern*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Finley M I (2000). *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault M (2011). *The Courage of the Truth (The Government of the Self and Others II): Lectures at the College de France 1983-1984*. Londra: Palgrave Macmillan.

Gebh S (2013). Shameless cosmopolitanism: Diogenes the Cynic and the paradox of the cosmopolis. *History of Political Thought*, 2(1), 65-81.

Güçler A (2019). Cosmopolitanism and Global Citizenship. içinde: W. Leal Filho, A. Azul, L. Brandli, P. Özuyar, T. Wall (der.), *Quality Education. Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals*, Londra: Springer, 138-148.

Gürsoy Ö (2013). Richard Rorty. içinde: A.Tunçel ve K.Gülenç (der.), *Siyaset Felsefesi Tarihi (Platon'dan Zizek'e)*, İstanbul: DoğuBatı Yayınları, 783-802.

Habermas J (2003). Toward a Cosmopolitan Europe. *Journal of Democracy*, 14 (4), 86-101.

Hadas M (1943). From Nationalism to Cosmopolitanism in Greco-Roman World. *Journal of the History of the Ideas*, 4 (1), 105-111.

Hansen M H (1999). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Londra: University of Oklahoma Press.

Hansen M H (2006). *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*. New York: Oxford University Press.

Harris H (1927). The Greek Origins of the Idea of Cosmopolitanism. *International Journal of Ethics*, 38 (1), 1-10.

Held D (2010). *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge: Polity.

Honneth A (1997). Is Universalism a Moral Trap? The Presuppositions and Limits of a Politics of Human Rights. içinde: J. Bohman ve M. Lutz-Bachmann (der.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge: The MIT Press, 155-178.

Höffe O (2007). *Democracy in the Age of Globalization*. Dordrecht: Springer.

Inglis D (2012). Alternative histories of cosmopolitanism: Reconfiguring classical legacies. içinde: G. Delanty (der.), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Londra: Routledge, 11-24.

Inglis D (2014). Cosmopolitanism's Multiple Histories: Going Beyond Conventional Understandings of the Genesis of Cosmopolitan Thought. *Quaderni di Teoria Sociale*, 14, 89-120.

Ingram J D (2012). Cosmopolitanism from Below: Universalism as Contestation. *Critical Horizons*, 17 (1), 66-78.

Ingram J D (2013). *Radical Cosmopolitics: The Ethics and Politics of Democratic Universalism*. New York: Columbia University Press (epub edition).

Ingram J D (2017). Populism and Cosmopolitanism. içinde: P. O. Espejo, C. R. Kaltwasser, P. Ostiguy ve P. Taggart (der.), *Oxford Handbook on Populism*, Londra: Oxford University Press, 644-660.

Kant I (1996). *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant I (2007). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Koselleck R (2006). Crisis. *Journal of the History of Ideas*, 67 (2), 357-400.

Koselleck R (2009). *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Pragmatik Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İletişim.

Laertios D (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. İstanbul: Yapı Kredi.

Long A A (1986). *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. Los Angeles: University of California Press.

Long A A (2008). The Concept of the Cosmopolitan in Greek and Roman Thought. *Daedalus*, 137 (3), 50-58.

Moles J L (1996). Cynic Cosmopolitanism içinde: R. B. Branham ve M. Goulet-Cazé (der.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley: University of California Press, 105-120.

Moles J L (2005). The Cynics. içinde: C. Rowe ve M. Schofield (der.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 415-434.

Nussbaum M (1997). Kant and Cosmopolitanism. içinde: J. Bohman ve M. Lutz-Bachmann, *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge: The MIT Press, 25-58.

Nussbaum M (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Nussbaum M (2002). Patriotism and Cosmopolitanism. içinde: M. Nussbaum ve J. Cohen, *For Love of Country*, Boston: Beacon Press, 2-17.

Pogge T (1992). Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics*, 103, 48-75.

Robbins B ve Horta P (2017). *Cosmopolitanisms*. New York: New York University Press.

Schofield M (2005). Epicurean and Stoic Political Thought. içinde: C. Rowe ve M. Schofield (der.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 435-456.

Schutjser D (2017). Cynicism as a way of life: From the Classical Cynic to a New Cynicism. *Akropolis*, 1, 33-54.

Sellars J (2006). *Stoicism*. Los Angeles: University of California Press.

Sellars J (2007). Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic. *History of Political Thought*, 28 (1), 1-29.

Sezer D ve Kalaycı N (2017). Giriş: Klasik Tragedyalar, Çağdaş Sorunlar. içinde: D. Sezer ve N. Kalaycı (der.), *Siyasalin Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak*, İstanbul: Metis, 9-22.

Tillich P (2000). *The Courage to Be*. New York: Yale University Press.

Tully J (2002). Political Theory as a Critical Activity. *Political Theory*, 30 (4), 533-555.

Vernant J (2002). *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*. İstanbul: Cem Yay.

Wolin S (2012). *Fugitive Democracy and Other Essays*. Princeton: Princeton University Press.