

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

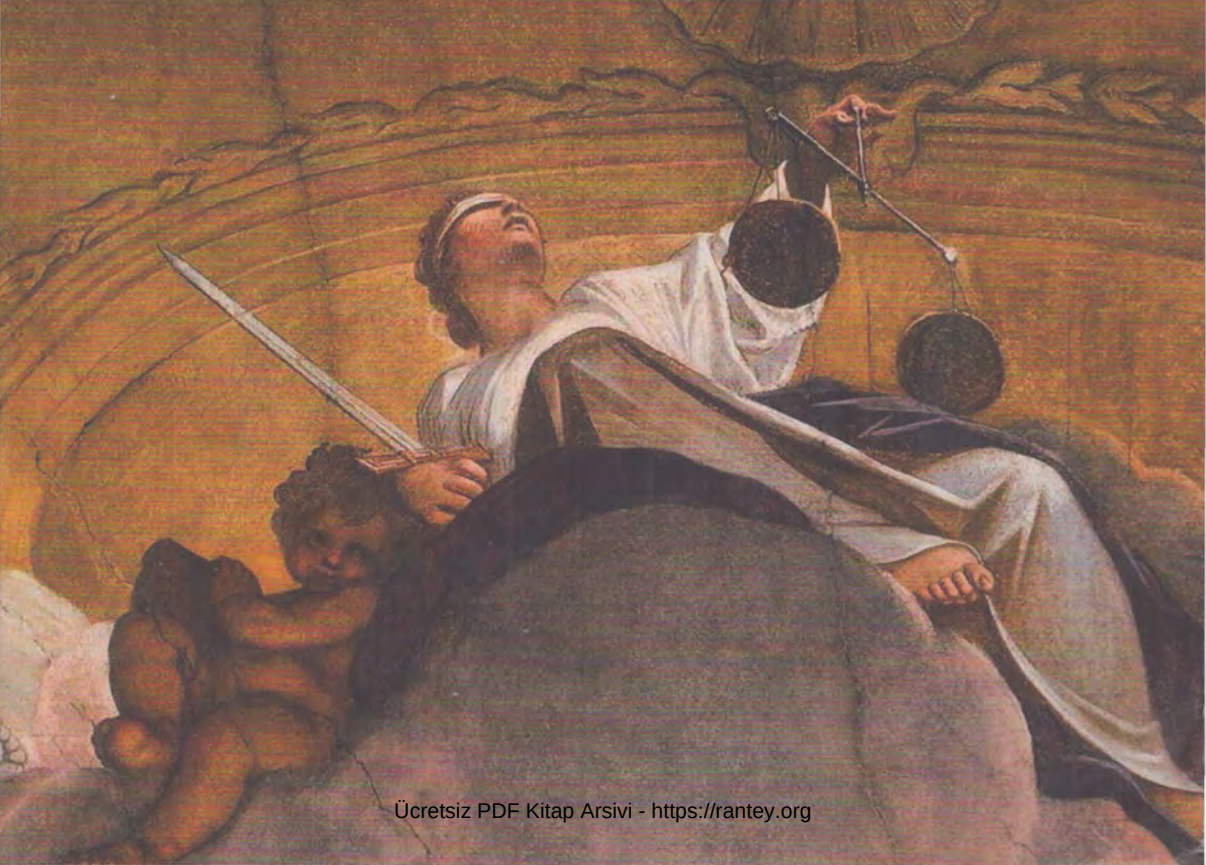
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Katrina Forrester

ADALETİN GÖLGESİNDE

SAVAŞ SONRASI LİBERALİZM VE
SİYASAL FELSEFİYİ YENİDEN ŞEKİLLENDİRMEK

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



KATRINA FORRESTER

1986'da İngiltere'de doğdu. Harvard Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan Forrester, doktora derecesini 2013 yılında Cambridge Üniversitesi'nden aldı. 2012-2014 yılları arasında Cambridge'deki St John's College'da, ardından 2017 yılına kadar Londra Queen Mary Üniversitesi'nde çalıştı. 2019-2020 yıllarında Kongre Kütüphanesi'nden Kluge Bursu aldı. Yirminci yüzyıl ve çağdaş sosyal teori ile siyaset teorisine ilgi duyan bir kuramcı ve tarihçidir. Araştırmaları, özellikle liberalizm tarihi, savaş sonrası ABD ve İngiltere solu; Marksizm, feminizm ve psikanaliz; iklim siyaseti, çalışma ve kapitalizm üzerinedir.

Forrester şimdilerde çalışma, muhalefet ve siyasi eyleme dair feminist teoriler üzerine düşünüyor. Sanayisizleşmenin siyaset teorisi olarak sosyalist feminizm üzerine olan kitap projesi; siyasi talepler ve sabotajdan grevlere ve şehir konseylerine kadar, iş, bakım ve devleti dönüştürecek bir dizi anti-kapitalist feminist stratejiyi ele alıyor. Forrester, ayrıca "aile" hakkında Marksist ve psikanalitik yaklaşımlar üzerine de çalışıyor. Makaleleri, *American Political Science Review*, *Historical Journal*, *Modern Intellectual History*, *European Journal of Political Theory*, *Analyze & Kritik*, *South Atlantic Quarterly*, *Review of Politics*, *Climatic Change*'de ve derleme kitaplarda yayımlandı. *London Review of Books*, *The New Yorker*, *Harper's*, *The Guardian*, *The Nation*, *Dissent*, *n+1*, *The New Statesman*, *Jacobin*, *Boston Review* ve benzeri yayınlarda pornografi, seks işçiliği, gözetleme, mutluluk, gig ekonomisi, mahremiyet, Bob Dylan, Corbyнизм, kapitalizm ve liberalizm üzerine yazdı. *Nature, Action and the Future: Political Thought and the Environment* (Cambridge University Press, 2018) kitabının editörlerindendir. Forrester'ın ilk kitabı, *Adaletin Gölgesinde: Savaş Sonrası Liberalizm ve Siyasal Felsefeyi Yeniden Şekillendirmek*, Amerikan Tarihçileri Örgütü Merle Curti Ödülü'ne, ABD'nin Entelektüel Tarihi Topluluğu Kitap Ödülü'ne ve Montreal Siyasal Teori Semineri Ödülü'ne layık görüldü.



ISTANBUL BILGI ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

KATRINA FORRESTER

ADALETİN GÖLGESİNDE

SAVAŞ SONRASI LIBERALİZM VE SİYASAL FELSEFİYİ YENİDEN ŞEKİLLENDİRMEK

ÇEVİREN ONUR ASLAN

IN THE SHADOW OF JUSTICE

POSTWAR LIBERALISM AND THE REMAKING OF POLITICAL PHILOSOPHY

Copyright © 2019 by Princeton University Press

Bu kitabın telif hakları Kalem Ajans aracılığıyla alınmıştır.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 712

SIYASET BİLİMİ 74

ISBN 978-605-399-608-8

KAPAK RESMİ LOUIS DORIGNY, *ADALET ALEGORİSİ*, FRESK (1701-1711). PALAZZO REPETA, VICENZA.

1. BASKI | İSTANBUL, OCAK 2023

© İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ İKTİSADİ İŞLETMESİ

YAZIŞMA ADRESİ: HACIAHMET MAHALLESİ, PİR HÜSAMETTİN SOKAK, NO:20, 34440, BEYOĞLU / İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / FAKS: 0212 216 24 15 • SERTİFİKA NO: 51672

www.bilgiyay.com

E-POSTA yayin@bilgiyay.com

DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN SİLA ARLI

TASARIM MEHMET ULUSEL

DİZGİ, UYGULAMA VE KAPAK GÖRKEM DİDEM ÖZTUNCER

BASKI VE CİLT VİZYON BASİMEVİ KAĞITÇILIK MATBAACILIK VE YAYINCILIK SAN. TİC. LTD. ŞTİ.

BEYLİKDÜZÜ O.S.B. MAH. ORKİDE CAD. NO:1/Z BEYLİKDÜZÜ İSTANBUL

TELEFON: 0212 671 61 51 / FAKS: 0212 671 61 50 • SERTİFİKA NO: 52098

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ LIBRARY CATALOGING-IN-PUBLICATION DATA

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ KATALOGLAMA BÖLÜMÜ TARAFINDAN KATALOGLANMIŞTIR.

Names: Forrester, Katrina, author. | Aslan, Onur, translator.

Title: Adaletin gölgesinde : savaş sonrası liberalizm ve siyasal felsefeyi yeniden şekillendirmek / Katrina Forrester ; çeviren Onur Aslan.

Description: İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2023. | Includes bibliographical references and index.

Series: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 712. Siyaset Bilimi; 74.

Identifiers: ISBN: 9786053996088 (paperback)

Subjects: LCSH: Rawls, John, 1921-2002. | Liberalism --History--20th century.

Classification: LCC: JC574.F67719 2023

KATRINA FORRESTER

**ADALETİN GÖLGESİNDE
SAVAŞ SONRASI LIBERALİZM VE SİYASAL FELSEFİYİ
YENİDEN ŞEKİLLENDİRMEK**

ÇEVİREN
ONUR ASLAN

Anneme, Babamın anısına ve Jamie'ye

İçindekiler

ix Teşekkür

xv Önsöz

1	1	Adaleti Şekillendirmek
59	2	Yükümlülükler
105	3	Savaş ve Sorumluluk
151	4	Yeni Eşitlikçiler
203	5	Dünyaya Açılmak
249	6	Gelecek Problemi
295	7	Yeni Sağ ve Sol
345	8	Felsefenin Sınırları
391	9	Sonsöz
405		Dizin

Teşekkür

Bu kitabı yazmamda bana yardımcı olan kişilere ve kurumlara teşekkür etmek isterim.

Elinizdeki proje ve bu projeyi mümkün kılan ilişkilerin büyük çoğunluğu, Cambridge Tarih Fakültesi'nde ve King's College'da başladı. Sanat ve Beşerî Bilimler Araştırma Kurulu (Arts and Humanities Research Council) ön araştırmaya fon sağladı. Bu kitabın taslağını oluşturan orijinal doktora tezine danışmanlık yapan ve beni yapmak istediğim her neyse o işi yapmaya ve istediğimi yazmaya cesaretlendiren David Runciman'a çok şey borçluyum. Runciman pek çok bölüme ait pek çok taslağı gözden geçirdi ve onun güveni, kavrayışı ve arkadaşlığı olmadan bu bölümlerin hiçbirini yazılamazdı. Quentin Skinner, lisans öğrencisi olduğum dönemde hocamdı ve o gün bugündür hiçbir zaman desteğini benden esirgemedi. Her adımda gösterdiği teşviki, emsali ve cömertliği için ona oldukça derinden teşekkür borçluyum. Richard Tuck, sonradan gittikçe artan, hatta hiç olmadığı kadar uzun süren, Cambridge, Massachusetts'teki konaklamalarımın ilkinde olanak sağladı; o zamandan bu yana gösterdiği ilgi ve muhabbeti için ona müteşekkirim. Marc Stears ve Joel Isaac, orijinal tezi incelediler ve onu bir adım ileriye taşımam için önemli tavsiyelerde bulundular. Farklı yönlerden, savaş sonrası Amerikan düşüncesi-nin bir tarihini yazmanın ne anlama geleceğini anlamamda yardımcı oldular. Doktora tezi, Cambridge'deki St. John's College'da araştırma bursu aldığım sırada yeniden elden geçirildi. Başkan Christopher Dobson'a ve bilim kurulu

üyelerine bunu gerçekleştirmek için bana zaman ve alan sağladıkları için minnettarım. Pek çok açıdan bana yardımcı olan Cambridge'deki sayısız arkadaşım ve hocama teşekkür ederim: Jenny Bangham, Duncan Bell, Jocelyn Betts, Annabel Brett, Christopher Brooke, John Dunn, Charlotte Faircloth, Jared Holley, merhum István Hont, Samuel James, Boris Jardine, Duncan Kelly, Peter Mandler, Dominic O'Mahony, Tom Parry-Jones, Joe Philp, Magnus Ryan, Paul Sagar, Michael Sonenscher ve Sylvana Tomaselli. Devamlı teşvikleri için bilhassa Melissa Lane'e müteşekkirim.

Kitabın büyük bir bölümü Londra Queen Mary Üniversitesi'nde (QMUL) bulunduğum sırada kaleme alındı. Burada görev alan Richard Bourke'a ve QMUL'deki ve genel olarak Londra Üniversitesi'ndeki meslektaşlarıma, özellikle Joanna Cohen, Hannah Dawson, Saul Dubow, Angus Gowland, Colin Jones, Avi Lifschitz, Erik Mathisen, Mira Siegelberg, Quentin Skinner, Gareth Stedman Jones ve Georgios Varouxakis'e özel teşekkürlerimi sunarım. Projeyi ilerletmem adına bana izin verdiği için özellikle Miri Rubin'e, yokluğumda derslerime giren QMUL'deki meslektaşlarıma, Peder Anker'e ve ayrıca evimden uzakta olduğum süre içerisinde New York Üniversitesi kurumuna ait evlerde –sırasıyla NYU Gallatin'de ve Beşerî ve Sosyal Bilimler Uluslararası Araştırma Merkezi'nde– barınmamı sağlayan Stefanos Geroulanos'a teşekkür ederim.

Kitabın hikâyesinde oldukça önemli olan bu kurumdan başka kitabı bitirmek için daha iyi bir yer düşünemezdim. Bitiş çizgisini geçmemde yardımcı olan Harvard Üniversitesi'ndeki meslektaşlarıma minnettarım. Bunu gerçekleştirmem için bana alan yaratan iki bölüm başkanı Timothy Colton ve Jennifer Hochschild'e ve Yönetim Bölümü'ndeki ve Toplumsal Çalışmalar'daki meslektaşlarıma, bilhassa gösterdikleri ilgi ve destek için Danielle Allen, Eric Beerbohm, Eric Nelson, Michael Rosen ve Richard Tuck'a teşekkür ederim. Bölümlere dair tavsiyeleri, yorumları, önerileri ve müzakereleri için David Armitage, Tim Barker, Kenzie Bok, Chiara Cordelli, Alex Gourevitch, Daragh Grant, Peter Hall, Jim Kloppenberg, Adam Lebovitz, Priya Menon, Charles Petersen, Mathias Risse, Julie Rose, T. M. Scanlon, Łucas Stanczyk ve Don Tontiplaphol'a teşekkür ederim. Ayrıca araştırmada asistanlığı üstlenen Joshua Simons'a ve metnin nihai halini hazırlamamda yardımcı olan Kate Yoon'a teşekkür ederim. Tüm metnin taslağı üzerinde yaptıkları cömert yorumlar için Danielle Allen, Eric Beerbohm, Frank Michelman, Eric Nelson ve Michael Rosen'a özellikle müteşekkirim. Her biri bir

bütün olarak proje hakkında farklı şekillerde düşünmeme yol açtı. Yanımda oldukları için kendimi şanslı addettiğim Laura Adler, Maggie Doherty, Jeffrey Lenowitz, Durba Mitra, Quinn Slobodian, Ben Tarnoff, Brandon Terry, Moira Weigel ve Kirsten Weld kitabı tamamladığım sırada bana ilham veren arkadaş ve meslektaş grubumdu.

Princeton University Press'ten Rob Tempio son derece teşvik edici ve güven aşılayan bir şekilde sakın bir editördü. En başından beri projeye inandığı için ve nihai ürünü sabırla beklediği için ona teşekkür ederim. Aynı zamanda Matt Rohal'e, Ellen Foos'a ve Princeton'daki geri kalan üretim ekibine ve metin ile dizini hazırlarken gösterdikleri yardımlardan dolayı Cynthia Buck, Amy Sherman ve Thomas Broughton-Willet'e teşekkür ederim. Jan-Werner Müller ilk kitap önerisini inceleyip tezden kitaba geçişin başlangıç aşamalarında hayati tavsiyelerde bulundu. Henüz yapmadan önce ne yaptığımı gören ve çalışmalarını bu proje boyunca benim için yaşamsal bir tutamak noktası ve tesir yaratan Samuel Moyn da öyle. Ona ve David Miller'a, hakem sıfatıyla metin üzerinde keskin yorumlarda bulundukları için ve bana hangi değişikliklerin gerekli olduğunu görmemde muazzam yardımları dokunduğu için şükran borçluyum. Kitapta yer alan argümanlara dair tartışmalar için Cambridge, Chicago, Copenhagen, Cornell, Georgetown, Harvard, Johns Hopkins, Kandersteg, Londra Tarihsel Araştırmalar Enstitüsü, Londra Ekonomi Okulu, Princeton, Oxford, NYU, Stanford, St. Andrew's, Sydney, University College London, Yale ve York'taki dinleyicilere ve muhataplara teşekkür ederim. 2016 yılında gerçekleşen Montreal Siyasal Teori Semineri'ndeki katılımcılara, özellikle aydınlatıcı yorumlarıyla beni yeni güzergâhlara sevk eden Arash Abizadeh, Charles Blattberg, Jacob Levy, Catherine Lu, Briana McGinnis, Victor Muñiz-Fraticelli, Andrei Poama ve William Roberts'a oldukça minnettarım. Bölümlerin taslakları üzerine yaptıkları yorumlar için ayrıca Joanna Biggs, Richard Bourke, Joshua Cherniss, Stefan Eich, Jeremy Kessler, Andrew Lister, Alexander Livingston, Andy Sabl, Tehila Sasson, Mira Siegelberg, Amia Srinivasan ve Paul Weithman'a teşekkür ederim. Tüm metni gözden geçirdikleri için David Runciman ve Quentin Skinner'a ve her biri metnin birçok bölümünün birçok versiyonunu okuyan Jonathan Levy, Sophie Smith ve bilhassa Jamie Martin'e özel bir teşekkür borçluyum.

Princeton Üniversitesi Arşivi, Berkeley California Üniversitesi Arşivi, Columbia Üniversitesi Arşivi, New York Üniversitesi Arşivi ve özellikle

Harvard Üniversitesi Arşivi'nde görev alan kişilere müteşekkirim. Buradaki koleksiyonlardan ve diğer özel belgelerden alıntı yapmama izin verdikleri için Partha Dasgupta, Paul Kelly, Matt Matravers, Margaret Rawls, W. G. Runciman, T. M. Scanlon, Quentin Skinner, Michael Shklar ve Albert Weale'e teşekkür ederim. Aynı zamanda hatıralarını tüm nezaketleriyle benimle paylaşan merhum Stanley Cavell, merhum Stanley Hoffmann, Harvey Mansfield, Thomas Nagel, Hanna Pitkin, Thomas Pogge, merhum Patrick Riley, T. M. Scanlon, Dennis Thompson, Michael Walzer ve Patricia Williams'a teşekkür etmek isterim.

Burada ismini anmaktan zevk duyduğum bazı arkadaşlarım olmadan bu kitabı kaleme almak çok daha keyifsiz olurdu. Cambridge'den bu yana Waseem Yaqoob, Ruth Abbott ve Beatrice LeFanu Collins'in yoldaşlığı olmadan yapamazdım. Atossa Araxia Abrahamian, Katie Baker, Joanna Biggs, Carina del Valle Schorske, Stefanos Geroulanos, Philippa Hetherington, Flora Joll, Sarah Leonard, Christian Lorentzen, Theo Middleton, James Norton, Sandy Placido, Rachel Rosenfelt, Tom Roueché, Jonathan Shainin, Tim Shenk, Alice Spawls, Martha Spurrier ve Georgia Warren-Rospars, onları bulmayı beklemediğim her türden yerde beni evimde gibi hissettirdi. Natasha Lennard'ın enerjisi ve cömertliğinin üzerine tanımıyorum; en çok ihtiyaç duyduğum zamanda dilbilgisi konularındaki yeteneğini kullandığından dolayı ona teşekkür borçluyum. Jonathan Levy, şevkimin kırıldığı günlerde bana şevk verdi ve aşikâr olanı görmeme yardımcı oldu. Sayısız hayati dönüm noktasında yaptığımız konuşmalar bana ilerleyebileceğim bir dayanak sağladı. Mira Siegelberg'in arkadaşlığı daimî bir ışık oldu; söylemek istediklerim ve söyleme yöntemim üzerine çalışırken pek çok defa yardımı dokundu. Giovanni Menegalle en sevdiğim ve en vefalı egzersiz arkadaşım oldu. Yakın uzak fark etmeksizin, lisansüstü eğitimin ilk gününde tanışmamızdan bu yana Sophie Smith'in mütemadi arkadaşlığını tattığım için kendimi şanslı sayıyorum. Kardeşliği ve dayanışması için ve birçok konunun yanı sıra siyasi düşünce tarihi hakkındaki sohbetleri için ona minnettarım. Rael Mellowitz bu kitabın tamamlanmasını ve diğer pek çok şeyi mümkün kıldı. Josh Appignanesi ve Devorah Baum bana ilham ve örnek oldular. Onlara ve ailemin geri kalanına, özellikle Suzette ve Helder Macedo'ya, merhum Monica Holmes'a ve Janet Whelan ile Roger Martin'e müteşekkirim.

Elinizdeki kitap üç kişiye ithaf edilmiştir ki onların sevgisi ve desteği olmadan bu kitap var olamazdı. Annem Lisa Appignanesi bilgeliğini, kıla-

vuzluğunu ve ilhamını kattı. Yazmak hakkında ve yaşamak hakkında bana herkesten çok şey öğretmiştir. En başında bana nasıl yazılacağını öğretirken sahip olduğu aynı şevk ve teşvikle metnin bir taslağını okuduğu için ona teşekkür borçluyum. Kitap tamamlanmadan önce vefat eden babam John Forrester, hiç eksilmeyen desteğini esirgemedi ve neşeli bir baba fedakârlığıyla, coşkusuyla ve sabrıyla mümkün olan tüm sorulara yanıt verdi. Hiç kimse göremese de onun fark edeceği bağlantıların ve hataların var olacağını biliyorum. Yolların çoğu ona çıkıyor: Wittgenstein, kurallar ve vakalar üzerine tavsiyeleri için, Rawlsçuluğun idari devlet hakkında söyleyecek bir şeyi olup olmadığını soran ilk kişi olduğu için ve bilhassa yıllar önce Judith Shklar'ı okurken keyif alabileceğime yönelik önerisi için ona minnettarım. Partnerim Jamie Martin, her gününe neşe verdi ve her şeyden önemlisi bu projeyi şekillendirdi. İlk günden itibaren oradaydı, onlarca versiyonu gözden geçirdi, tüm argümanları tartıştı, her bir iddiayı sorguladı ve abartısız yüzlerce karışık metaforu yakaladı. Onsuz bu kitap tamamen farklı olurdu ya da büyük ihtimalle ortada bir kitap olmazdı. Normalde cebimde çok fazla kelime taşıdığımı bilir, o yüzden umuyorum ona borçlu olduklarımı açıklayacak sözcükleri bulamamamın ne anlama geldiğini de anlayacaktır.

İngilizce konuşan ülkelerde bugün Siyasal Felsefe, kapitalist refah devletlerinde ferdî olarak yurttaşların yükümlülükleri ve adalet ile eşitliğe dair bir dizi liberal düşünceyle yakından ilgilidir. Çoğu zaman bu düşüncelere, siyasal felsefenin görevleri –nasıl işlediği ve neyi amaçladığı– üzerine belirli bir görüş eşlik eder. Siyasal düşünce tarihinin öteki dönemlerinde ve mekânlarında siyasal felsefe, reformun ya da devrimin tetikleyicisi olarak tarihe veya ütopyaya ya da belirli gruplara veya aktörlere başvurarak siyasal dönüşümü meşrulaştırmaya hizmet etmiştir. Bugün ise liberal siyasal düşüncüler, politikalarımızda ve kurumlarımızda adalet için neyin gerekli olduğunu kavramamıza yardımcı olmak üzere tasarlanan genel ahlaki prensiplere başvurarak dünya hakkında etik yargılarda bulunur. Siyasal felsefenin bu başat düşüncesi, siyasal dünyanın söz konusu prensiplere uygun olarak bir dönüşüm yaşaması halinde dünyanın çok daha iyi bir yer olacağı inancına dayanır. Bu düşüncenin savunucuları kendilerini, sahip oldukları müşterek kavramsal dille birlikte ortak bir entelektüel tasarımın parçası olarak varsayar. Kurumların çok daha adil ve eşitlikçi olması durumunda sosyal yaşamın neye benzeyebileceği hakkındaki siyasal görüşlerinin bizlere yol gösterebileceğini düşünürler.

Yirminci yüzyılın ortalarında siyasal felsefenin ne olduğu ve ne işe yaradığı pek belirgin değildi. Temel aldığı ahlaki prensiplere ve felsefi tartışmanın kavramlarına dair yerleşik bir görüş yoktu. Aynı zamanda ne tür

bir politikanın tasavvur edildiği ve bu tasavvuru gerçek hayata uygulayabilmek için neyin gerekli olduğu hakkında tutarlı bir anlayış mevcut değildi. O dönem ile yirmi birinci yüzyılın ilk yılları arasında bir yerde, siyasal felsefe düşüncesinin kendisi dönüşüme uğradı. Çok sayıda düşünce, “liberal eşitlikçilik” olarak bilinen doktrin altında bir araya geldi. Eşitlikçi bölüşümcü adalet hakkındaki teoriler, kurumlar üzerine fikir yürütmenin başat yolu haline geldi. Karşı çıkıldığında dahi bu düşünceler referans alınıyordu.

Elinizdeki kitap, liberal siyasal felsefenin yirminci yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen dönüşümünün tarihidir. Savaş sonrası dönemde doğmuş olan bir teorinin, farklı bir dönemin kuramlaştırılmasında nasıl baskın hale geldiğini ve ortaya çıkışının üzerinden uzun yıllar geçmiş olmasına rağmen yeni tarihsel koşullar altında Anglofon dünyanın siyasal felsefesini nasıl şekillendirmeye devam ettiğini inceler. 1971 yılında Amerikalı liberal analitik düşünür John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*¹ isimli kitabını yayımladı. Bu kitapta Rawls, Birleşik Devletler, İngiltere ve başka ülkelerdeki düşünürler ve pek çok siyasal teorisyen arasında, siyasete dair daha sonra yapılan kuramsallaştırmalar için baskın kavramsal bir çerçeve haline gelen adalet teorisinin araçlarını ortaya koyuyordu. Onun nazarında adil bir toplum, eşitsizliklerin oldukça sınırlı ve herkesin pay sahibi olduğu bir “mülk sahibi olunabilen demokrasi” olarak yeniden yapılanmayla mümkündü.

Rawls’un teorisinin siyasal felsefenin çehresinde ve dilinde yarattığı etki muazzamdı. *Bir Adalet Teorisi*’nin yayımlanmasından yalnızca on yıl sonra bir bibliyografya, Rawls’un düşüncesine yer veren 2.512 kitap ve makale listelemişti.² Takipçilerinin gözünde Rawls bir koruyucu aziz, bölüşümcü adaletin eşitlikçi düşünün ardındaki öngörü sahibi kimse haline geldi. Muhalifleri arasında ise rasyonel seçim ve karar teorisinin araçlarına uyarlama getiren ve bireyleri yekten kendi çıkarlarını gözetten iktisadi aktörler ve otonom ahlak sahibi kişiler olarak değerlendiren neo-Kantçı bir ferdîyetçi olarak tanınıyordu. Onun, liberal refah devletine bir felsefi akılcılaştırma,

1 Bkz. John Rawls, *Bir Adalet Teorisi* (Phoenix Yayınları 2017) (ç.n.)

2 J. H. Wellbank, Denis Snook ve David T. Mason. *John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography* (Garland Yayınevi, 1982). Daha genel itibariyle Rawls üzerine felsefi literatür oldukça geniştir. Önemli yorumlara göz gezdirmek için, bkz. Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Cornell University Press, 1989); Norman Daniels, ed., *Reading Rawls: Critical Studies of Rawls's "A Theory of Justice"* (Stanford University Press, 1975); Chandran Kukathas ve Philip Pettit, *Rawls: "A Theory of Justice" and Its Critics* (Stanford University Press, 1990); Samuel Freeman, *Rawls* (Routledge, 2007).

hatta daha kötüsü, üstü kapalı bir şekilde Amerika'yı bağımsızlığın ve sivil özgürlüğün vatanı olarak öne çıkaran muhafazakâr statükoya bir savunu getirdiğini düşünüyorlardı. Yine de onun ardından siyasal felsefe yeniden şekillendi. Felsefi liberalizm Rawls ile, siyasal felsefe ise savaş sonrası Amerika'da doğan bir tür liberalizm ile eş anlamlı hale geldi. Hatta pek çok eleştirel görüş dahi onun tarafından şekillendirilmişti. Yirminci yüzyılın sonlarında Anglofon ülkelerdeki siyasal teorisyenler, adalet teorisinin gölgesinde faaliyet gösteriyordu.

Bu dönüşümün hikâyesi, özellikle de siyasal düşünürlerin kendileri tarafından anlatıldığında, genelde felsefi başarılarından biri olarak resmedilir. Felsefenin yüzyılın ortalarında gerçekleşen ölümü ve Rawls'un *Teori*'sinin yayımlanmasının ardından tekrar hayat bulması üzerine bir anlatı sunulur. Bu okumaya göre İkinci Dünya Savaşı, düşünürleri, adalet ve ütopya hakkında düşünmekten aciz kılmıştı. Siyasal teorisinin ölümü ilan ediliyordu.³ Tüm bunlar Rawls'la birlikte değişim göstermişti: Kaleme aldığı kitap normatif teorisinin hayata dönüşü ve siyasal düşüncenin yeniden keşfi için sağlam temeller sunuyordu. Siyasal düşünürler ve çoğu zaman siyasal düşünce tarihçilerine göre 1971 tarihi, geç dönem yirminci yüzyıl liberalizminin felsefi olarak önemli bir dönüm noktasına işaret ediyordu.⁴ Yine de bu tarihin, savaş sonrası düzenin sismik dönüm noktalarıyla çakıştığı görmezden gelinmemiştir. Pek çok tarihçi için 1970'ler, kapitalist refah devletlerinin somut politik ve ekonomik başarıları vasıtasıyla savaş sonrasında tahakküm alanı genişleyen sosyal liberalizmin çöküşünü imler. Bu yıllarda söz konusu devletler hem mali hem de meşruiyet bakımından derin bir krizle karşı karşıya geldi. Neoliberalizmin ve aynı zamanda ferdîyetçiliğin hak temelli biçimlerinin yükselişi, kamu yararına dair fikirleri yerle yeksan ederken ortak iyi üzerine fikirlerde kırılmalar yarattı.⁵ Sosyal liberalizmin geniş manadaki bu dönüşümü bağlamında Rawls'un teorisi –refah devletinin muhteşem felsefi savunusu–, içinde bulunulan krizin arifesinde yayımlandı. Kökenleri, mazide

3 Siyasal teorisinin “ölümüne” dair paradigmatik açıklama Peter Laslett tarafından yapılmıştı, “Introduction,” bölümü *Philosophy, Politics, and Society*, ed. Peter Laslett (Basil Blackwell, 1956), vii. Bu ölüm ve yeniden doğuş anlatısı, karşı çıkan yerlerde dahi siyasal düşünürler tarafından tekrar tekrar dile getirilmiştir. Bkz. Brian M. Barry, *Political Argument: A Reissue with a New Introduction* (University of California Press, 1992), ixix.

4 Topluma dayalı anlatı için, bkz. Mark Bevir ve Andrius Gali anka, “John Rawls in Historical Context,” *History of Political Thought* 33, no. 4 (2012): 701-25.

5 Daniel T. Rodgers, *Age of Fracture* (Harvard University Press, 2010); Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History* (Harvard University Press, 2010).

kalan bir dönemden, ölmek üzere olan refah devletçiliği ideolojisinin son nefesinden geliyordu.⁶

Bu kitap ise başka bir bakış açısı sunar. Felsefenin ölümü ve yeniden hayata dönüşüne dair anlatılan hikâye bir felsefi başarı öyküsüdür. Ancak bu aynı zamanda Rawls'un teorisinin tasvir edilen koşulların ortadan kalkmasından uzun süre sonra dahi bir gölge gibi varlığını sürdürdüğü bir hayalet hikâyesidir. Liberal felsefenin geç dönem yirminci yüzyıldaki dönüşümü Rawls'la başlar fakat başlangıç tarihi 1971 değildir. Rawls'un liberalizmi farklı bir Amerika'da doğmuştu. Asla tam anlamıyla refah devletinin bir savunusu değildi. Ayrıca liberalizmin tezatlıklarla dolu olduğu bir dönemde biçimlenmişti. Savaş sonrası dönemde doruğa ulaştığı zamanlarda dahi Amerikan liberalizmi, sınırlı ve dışlayıcı kalmaya devam etmişti.⁷ Bununla birlikte 1970'lerde gerçekleşen siyasal düzenin dönüşümünü karakterize edebilecek birçok düşünceyi halihazırda içinde barındırıyordu.⁸

Rawls'un teorisinin temelleri, unutulmuş bir etik dünyasına ve uzun zamandır gölgesi gözden kaybolmuş olan bir dizi ideolojik mücadeleye dayanıyordu – bunun nedeni kısmen, Rawls'un örneklerle ortaya koyduğu üzere felsefenin “daha yüksek bir soyutlama düzeyine” taşınmasında yatar.⁹ Modern liberal felsefenin entelektüel mimarisi ilk kez inşa edildiğinde Rawls, liberalizm üzerine yapılan politik ve ekonomik tartışmalar hakkında onlarca yıldır çalışıyordu – bunlardan yalnızca birkaçı refah devletini konu edinmişti. Bugün “liberal eşitlikçilik” adını verdiğimiz teori, savaş sonrası liberalizmin ve onun ölümünden sonraki yaşamının oluşturduğu hususi bir kümelenme üzerine kafa yoruyordu. Ancak bu teorinin inşası yalnızca tek bir adamın

6 Bu görüşün en güçlü açıklamaları için, bkz. Samuel Moyn, *Not Enough: Human Rights in an Unequal World* (Harvard University Press, 2018), 39-40.

7 Birleşik Devletler'deki savaş sonrası liberalizmin sınırları ve çelişkileri hakkında fikir edinmek için, bkz. örneğin, Thomas J. Sugrue, *The Origins of the Urban Crisis: Race and Inequality in Postwar Detroit* (Princeton University Press, 1996); Judith Stein, *Running Steel, Running America: Race, Economic Policy, and the Decline of Liberalism* (University of North Carolina Press, 1998); Elizabeth Hinton, *From the War on Poverty to the War on Crime: The Making of Incarceration in America* (Harvard University Press, 2016). Gabriel Emmet Winant, “Crucible of Care: Economic Change and Inequality in Postwar Pittsburgh, 1955-1995”, Doktora tezi, Yale Üniversitesi (2018). Savaş sonrası İngiltere için, bkz. David Edgerton, *The Rise and Fall of the British Nation: A Twentieth-Century History* (Allen Lane, 2018).

8 Neoliberalizmin daha eskiye dayanan kökenleri için, bkz. Angus Burgin, *The Great Persuasion: Reinventing Free Markets since the Depression* (Harvard University Press, 2012); Quinn Slobodian, *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism* (Harvard University Press, 2018).

9 John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971), 3. Tüm referanslar orijinal baskıdan alınmıştır. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

eseri değildi. Onun yükselişine önayak olan sosyolojik koşullar savaş sonrası yıllarda ve 1960'larda –bu durum bir parça Vietnam Savaşı'nın ahlaki olarak genç nesil üzerinde yarattığı etkiden ve Soğuk Savaş üniversitelerinde¹⁰ görev alan siyasal düşünürlerden kaynaklanıyordu– yerleşmişti. 1970'lerde ve 1980'lerde siyasal düşünürler ile siyaset arasındaki ilişkiye arabuluculuk eden bir teori haline geldi.

Siyasal felsefenin bu yeniden şekillenişini kavramak onun tarihsel kökenlerine bir dönüşü, hangi siyasal olayların ve düşüncelerin felsefi mücadeleye biçim verdiğini araştırmayı ve bunu nasıl ve ne zaman gerçekleştirdiklerini belirlemeyi içerir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, siyasal felsefeye bu farklı yaklaşımın –liberal “kamusal meseleler” felsefesinin– ve onun içinde baskın hale gelen ayırt edici teori olan liberal eşitlikçiliğin egemenliği sayesinde, düşünürlerin siyasetle ilişkisi değişti. Bu kitap bahsi geçen değişim ve onun sağlanmasının yanı sıra bu yaklaşım ve teorinin siyaseti üzerinedir. Söz konusu siyasetin ne olduğu ve neyi dışarda bıraktığıyla birlikte felsefenin yeniden düzenlendiği ve Rawls'un kitabının yayımlanmasını takip eden bir yorumun var olduğu bir dönemde bu siyasetin nasıl sular altında kaldığını açıklar. Felsefenin dünyayı geliştirebileceğine dair tekrar dirilmeye başlayan inanç ve adaletin ne olduğu ile sosyal hayatın ne olabileceği üzerine gelişen felsefi öngörü, belirli bir tarihsel anın ve onun baskısının sonuçlarıydı. Peşinden ise inancın ve öngörünün pek tanıdık olmayan bir dünyadan nasıl ortaya çıktığının tarihi ve bu ikilinin yükselişinin kendi dünyamızı nasıl şekillendirdiği geliyordu.

Kitap, ekonomik buhran ve İkinci Dünya Savaşı'nı takiben liberalizmin doğasına dair yapılan tartışmaların belirli bir boyut kazandığı periyot olan yirminci yüzyılın ortalarında, Birleşik Devletler'le başlangıç yapmaktadır. 1930'larda pek çok liberal, her ne kadar reformun boyutu üzerine tartışmayı sürdürseler de refah devletçiliğine ulaşmak için devlet planlamasını savunan emekçi kesim ve ilerlemecilerle ortak bir payda bulmuştu.¹¹ İkinci

10 Rebecca Lowen, Stanford Üniversitesi'nin tarihsel dönüşümünü incelediği çalışmasında Soğuk Savaş üniversiteleri (Cold War universities) kavramını, Amerika'da 1960'lı yıllarda devlet politikalarına bağlı olarak askeri ve endüstriyel yatırımların yalnızca belirli bilimsel alanlara odaklandığı, güdümlü bir akademik bünye yaratma çabası ifadesiyle tanımlar. Bkz. Rebecca Lowen, *Creating the Cold War University: The Transformation of Stanford* (University of California Press 1997) (ç.n.)

11 Alan Brinkley, *The End of Reform: New Deal Liberalism in Recession and War* (Alfred A. Knopf, 1995). Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://ranteey.org>

Dünya Savaşı sona erdiğinde hükümete duyulan güven yüksekti.¹² Fakat yine de yabancı ülkelerde kendini gösteren totaliteryanizm, devleti bir şüphe nesnesi haline getiriyordu.¹³ Savaş sonrası yıllarda idari devletin genişlemesi ve Yeni Mutabakat (New Deal) düzeni hususunda kuşkulu olan liberaller, liberalizmin görevini, devlet müdahalesi ve devletin onlarca yıllık genişlemesinin yeni bir norm yarattığı siyasal denetim ve devlet müdahalesi olmaksızın özgürlük ve eşitlik değerlerini güvence altına almak olarak tanımlıyordu. Devlet planlamasına ve müdahalesine alternatif olacak çeşitli siyasal ve ekonomik teoriler ortaya çıktı: siyasal çoğulculuk ve sivil toplum üzerine teoriler, devlete yasal kısıtlamalar sunan anayasa teorileri, planlı bir ekonomiden ziyade istikrarlı bir ekonomi arayışında olan Keynesyen fikirler ve yalnızca sermaye haklarını güvence altına almakla görevli –ve bunu gerçekleştirmek için devletçilik karşıtı bir dil kullanan– sınırlı bir devlet öngörüsü. Yeni Mutabakat ve İkinci Dünya Savaşı’nın ardından topluluk, hukuk, cemiyete dayalı yaşam, konsensüs, sivil toplum ve ahlak üzerine fikirler güçlü merkezi devlete sırt çevirmenin bir yolu olarak ya da terbiye edilmiş veya uzlaşmacı liberalizm adına giderek daha fazla kullanılmaya başladı.¹⁴

Rawls, 1940’larda ve 1950’lerde ilk defa kendi siyasal felsefesini yaratmaya başladığında karşı karşıya kaldığı düşünceler bunlardı. Yüzyılın ortalarında politika ve toplum üzerine geniş ölçekli teoriler inşa etmeye çalışan az sayıda analitik düşünür olmakla birlikte birçok sosyal bilimci toplumsal “sistemleri” analiz ediyor ve genel teoriler ortaya koyuyordu.¹⁵ Rawls da

¹² James T. Sparrow, *Warfare State: World War II Americans and the Age of Big Government* (Oxford University Press, 2011).

¹³ Aaron L. Friedberg, *In the Shadow of the Garrison State: America's Anti-Statism and Its Cold War Grand Strategy* (Princeton University Press, 2000).

¹⁴ Marc Stears, *Demanding Democracy: American Radicals in Search of a New Politics* (Princeton University Press, 2010); Anne Kornhauser, *Debating the American State: Liberal Anxieties and the New Leviathan* (University of Pennsylvania Press, 2015); Ira Katznelson, *Desolation and Enlightenment: Political Knowledge after Total War, Totalitarianism, and the Holocaust* (Columbia University Press, 2003).

¹⁵ Amerikan felsefesinin sahip olduğu “iktidarın” savaş sonrası dönemdeki düşüşü için, bkz. Bruce Kuklick, *A History of Philosophy in America: 1720-2000* (Clarendon Press, 2001), 199. Soğuk Savaş’la sınırlandırılmış olan anlatı için, bkz. John McCumber, “Time in the Ditch: American Philosophy and the McCarthy Era,” *Diacritics* 26, no. 1 (1996): 33-49; George A. Reisch, *How the Cold War Transformed Philosophy of Science: To the Icy Slopes of Logic* (Cambridge University Press, 2005); karşılaştırmamız: Thomas L. Akehurst, *The Cultural Politics of Analytic Philosophy: Britishness and the Spectre of Europe* (Continuum, 2010). Sosyolojisi üzerine, bkz. Andrew Abbott ve James T. Sparrow, “Hot War, Cold War: The Structure of Sociological Action, 1940-1955,” *Sociology in America: A History* içinde, ed. Craig Calhoun (University of Chicago Press, 2007).

onların bu büyük tutkusuna ortak oldu. Bireylerin ve cemiyetlerin etik yaşamını muhafaza eden bir liberal görüşü temellendirmeye ve ilişkiler ile sosyal kurumların ahlaki boyutunu muhakeme eden bir teori sunmaya çalışıyordu. Gençliğinde ilk olarak Protestan inancının komüniter birey etiğiyle ilgilenmekle birlikte ahlaki değer ve karakter konuları üzerine odaklandı.¹⁶ Kısa süre sonra devletçilik karşıtı, çoğulcu ve erken dönem neoliberal fikirlerle olduğu kadar Wittgenstein ve gelenekselcilik biçimleriyle de uyum sağlamaya başladı. Gençliğinde devlete ve grup çıkarına dair duyduğu kuşku, sahip olduğu politik yönelimi anaakım liberal konsensüsün dışında konumlandırdı. Yine de Soğuk Savaş'ın yarattığı komünizm karşıtlığının yükseldiği günlerde Rawls sola yaklaşıyordu. İngiltere'de İşçi Partisi'nin sağ kanadının eşitlik ve sosyal adalet üzerine gerçekleştirdiği tartışmalardan ve aynı zamanda yok-sulluk üzerine Amerikan söyleminden mülhem eşitlik ve kurumlar¹⁷ üzerine teoriler geliştirdi.¹⁸ Rawls adım adım savaş sonrası dönemin sosyal demokratik liberalizminden ayırdığı bir adil toplum teorisi kuruyordu.

Rawls'un inşa ettiği teori, siyasal felsefenin kavramsal dilini hiç olmadığı kadar dönüştürdü. Rawls bu teoriyi kurmaya başladığında, savaş sonrası düşünürleri, varsayımsal seçim, kurallar, uygulamalar ve prensipler üzerine yeni fikirlerden faydalanıyordu ve Rawls da onlardan farklı değildi. O, bu fikirleri, liberalizme yeni bir dil kazandırmak ve kavramsal araçları kendi kurumsal adalet teorisini işlemek için kullanıyordu. Teorisi, meşhur “başlangıç durumu” gibi ahlaki karar almanın yeni yöntemlerini içeriyordu. Aynı zamanda ahlaklı birey veya savaşın ardından fertlerin ve devletin somut gerçekliklerini temsil etmek üzere tasarlanmış bir soyutlama olan “temel yapı” üzerine düşünceler gibi yeni kavramlar da buna dahildi. Rawls bütünüyle bir dil icat etmişti ve yirminci yüzyılın sonuna gelindiğinde bu

16 P. Mackenzie Bok, “To the Mountaintop Again: The Early Rawls and Post-Protestant Ethics in Postwar America,” *Modern Intellectual History* 14, no. 1 (2017): 153-85; David A. Reidy, “Rawls’s Religion and Justice as Fairness,” *History of Political Thought* 31 (2010): 309-43.

17 Burada “kurum” kelimesine karşılık gelen *institution* kavramı, hem bu kitapta hem de Rawls’un metinlerinde iki farklı anlamı içerisinde barındırmaktadır. Metinlerde geçen “kurum” kavramı bir yandan devletin sürekliliğini sağlayan ve fiziksel bir karşılığı olan mekânsal unsurlara referans verirken, diğer yandan toplumsal bütünlüğü sağlayan daha soyut ahlaki veya etik kodları ya da her türden kanun ve yasaları işaret etmektedir. Dolayısıyla hem Rawls’un metinlerinde hem de bu çeviride kullanılan “kurum” kavramı aynı zamanda bir toplumsal dayanağa işaret ettiği için içerisinde “kaide” anlamını da barındırmaktadır. Çeviri boyunca okurun, Rawls’un terminolojisi-ndeki bu ikiliği dikkate alması önemlidir. (ç.n.)

18 Ben Jackson, *Equality and the British Left: A Study in Progressive Political Thought, 1900-64* (Manchester University Press, 2007); Alice O’Connor, *Poverty Knowledge: Social Science, Social Policy, and the Poor in Twentieth Century U.S. History* (Princeton University Press, 2001).

terimleri detaylandırmak üzere yazılmış sayısız kitap mevcuttu: “cehalet perdesi”, “düşünümsel denge”, “örtüşen konsensüs”, “fark ilkesi”, “ideal ve ideal olmayan teori” ve “liberal eşitlikçiliğin” kendisi.

Siyasal düşünürlerin sonraki jenerasyonları Rawls’un yöntemlerine ve kavramlarına karşı çıkmış olsa da bu isimlerin pek çoğu daha sonra sağduyunun biçimlenmesi fikrini benimseyeceklerdi. Ancak onlar yine de Amerika’nın savaş sonrası döneminde toplumsal ve siyasal yaşamın doğasına dair belirli bir dizi varsayıma dayanıyorlardı. Rawls’un teorisi ise 1940’larda ve 1950’lerde doğmuştu – çoğunlukla sanılanın aksine Büyük Toplum’un¹⁹ değil İkinci Dünya Savaşı’nın bir ürünüydü. Sahip olduğu birçok fikir ömür boyu sürmekle birlikte ortaya çıkmaları savaş sonrası dönemin ilk yıllarına rastlıyordu. Rawls’un çalışmalarının, yaşamının sonraki dönemlerindeki değişikliklerle hayat bulduğunu söylemek âdet haline gelmiştir.²⁰ Ancak mülk sahibi olunabilen demokrasi düşüncesiyle birlikte demokratik müzakere, istikrar ve örtüşen konsensüs üzerine *Bir Adalet Teorisi*’nde ve ardından *Siyasal Liberalizm*’de (1993)²¹ merkezi rol oynayan fikirlerin kökeni geçmişteydi. *Bir Adalet Teorisi*, yayımlandığı dönemde pek çok açıdan Rawls’un fikirlerinin bir resmiydi. Bir müddet sonra, geride bıraktığı fikirlere tekrar dönecekti.

1950’lerin sonuna gelindiğinde Rawls, teorisinin büyük bir kısmını oturtmuştu. Yine de nihai adalet teorisinin yayımlanmasını on yıl kadar erteledi ve bu süre zarfında temel varsayımlarında bir değişiklik yapmadı. Bu aralıkta genç Rawls’un okuduğu ve yararlandığı savaş sonrası sosyal ve siyasal teoriler altüst oldu. Sosyal bilimcilerin sistem inşa etme hevesleri eleştirildi. İlk olarak Yeni Sol, insan hakları ve 1960’ların radikal protestoları, ardından 1970’lerin somut krizleri, kalkınma ve modernleşme, konsensüs ve çoğulculuk teorilerinin doğruluğunu sorgular hale getirdi.²² Rawls’un teorisi bu kargaşadan yara almadan çıktı. Bunun anlamı şuydu ki savaş sonrası liberalizmin belirli bir çeşidi 1960’lar boyunca felsefi dokunun içerisinde

19 “Büyük Toplum” (Great Society) kavramı, Amerikan Başkanı Lyndon Johnson’ın 1960’larda kullandığı bir ekonomik ve sosyal kalkınma programına referans verir. (ç.n.)

20 Bkz. örneğin buradaki makaleler: Thom Brooks ve Martha C. Nussbaum, *Rawls’s Political Liberalism* (Columbia University Press, 2015).

21 Bkz. John Rawls, *Siyasal Liberalizm* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019) (ç.n.)

22 Nils Gilman, *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America* (Johns Hopkins University Press, 2003); John G. Gunnell, “The Rise and Fall of the Democratic Dogma and the Emergence of Empirical Democratic Theory,” *Modern Pluralism: Anglo-American Debates since 1880* içinde, ed. Mark Bevir (Cambridge University Press, 2012), 129-53.

kendini muhafaza etmişti. Üstelik bu dönemde Rawls'un kitabının coşkulu bir şekilde kabul edilmesini sağlayacak bir dizi farklı koşullar baş gösterdi.

1960'larda sosyal manada liberal düşünürlerin yeni jenerasyonu, sivil itaatsizlik, yükümlülük, savaş ve sorumluluk üzerine tartışmalarda mevcut siyasal çıkmazların ortaya koyduğu etik problemleri incelemeye başladı. Modern Anglo-Amerikan liberal felsefenin gündemi ve öncelikleri bu dönemin ahlaki krizleri içerisinde şekil aldı. Zorunlu askerlik hizmeti nedeniyle Vietnam Savaşı üniversitelere kadar taşıdı. Felsefe ile siyaset senkronize olmaya başlıyordu: Liberal düşünürler siyasi olaylara direkt olarak müdahil oluyor ve bu olayların gidişatı ve duygusal çerçevesi felsefi tartışmaların gündemini ve doğasını belirlemeye yardımcı oluyordu.²³ O yıllar siyasal felsefenin yaşadığı daha büyük bir dönüşüm için bir dönüm noktasıydı. Rawls'un etrafındaki liberal hukuk ve ahlak düşünürleri ile siyasal düşünürlerden oluşan bir çevre, toplantılar düzenlemeye başladı. Bu toplantılarda T. M. Scanlon, Thomas Nagel, Ronald Dworkin, Robert Nozick ve Michael Walzer gibi isimler yer alıyordu. Diğer katılımcılarla birlikte “kamusal meseleler” ve “uygulanmalı etiğin” yükselişi üzerine felsefi bir çalışmayı hayata geçirdiler. Ahlaki faillikle olduğu kadar kurumsal adaletle de ilgileniyorlardı. Warren Mahkemesi'yle²⁴ birlikte anılan yargı erki ve haklar hakkındaki düşüncelerin yükselişiyle siyasal düşünürler, anayasa hukuku ve hak talepleri üzerine daha çok eğilmeye başladı. Solun insan hakları hareketi ve savaş karşıtı protestolarına karşılık olarak sivil itaatsizlik ve sorumluluk üzerine yeni teoriler geliştirdiler. Diğer taraftan dikkatlerini devletin ahlaki sınırlarından siyasal eylemin ve savaşın ahlaki sınırlarına çevirmişlerdi. Walzer'ın ilk günden beri liberal felsefede egemen olan haklı savaş teorisi ve aynı zamanda Rawls'un sivil itaatsizlik üzerine görüşleri burada doğmuştu. Bununla birlikte hem Rawls'un teorisi hakkında yapılan ilerideki tartışmalara hem de dönüşümün eşliğinde olan felsefeye ilişkin sosyolojik ve entelektüel zemini sağlayan bu tartışmalardı.

Bir Adalet Teorisi 1971 yılında yayımlandığında bir düzensizlik hali hüküm sürüyordu.²⁵ Birçok kişi Rawls'un yirmi yıl kadar önce savaş sonra-

²³ “Olaylara bağlılık (*eventfulness*)” üzerine, bkz. William H. Sewell Jr., “The Temporalities of Capitalism,” *Socio-Economic Review* 6, no. 3 (July 2008): 517-37.

²⁴ 1950'li ve 1960'lı yıllarda baş hâkim Earl Warren'ın başkanlık ettiği ve gördüğü duruşmalarda Amerika'daki insan hakları tanımlarının büyük ölçüde dönüşüme uğramasını sağlayan mahkeme bu isimle anılmıştır. (ç.n.)

²⁵ Niall Ferguson, Charles S. Maier, Erez Manela ve Daniel J. Sargent, ed., *The Shock of the Global: The 1970s in Perspective* (Harvard University Press, 2010).

sı dönemde araştırdığı türden bir istikrar arayışındaydı. Rawls okuyucuları onun sosyal demokrasi ve ırksal liberalizme dair yaptığı savununun yeni çağın gereklerine uyduğunu düşünüyorlardı. 1970’lerde yaşanan krizin orta yerinde liberal siyasal düşünürler, bölüşümselliği ve kurumsallığı net bir şekilde merkeze alarak Rawls’un teorisine özel bir yorum getirdi. Teorinin temel siyasal varsayımları sağlamlaştırıldı ve ortaya koyduğu kategoriler, olgularla daha uyumlu hale getirildi. Bu dönem içerisinde teori bir doktrine dönüştü. Liberal eşitlikçiliğin doğumu gerçekleşmişti.

Rawls’un kurumsal adalet teorisi, siyaset üzerine takip eden felsefi tartışmaların altyapısını belirledi. “Siyasal düşünürler” diyordu Robert Nozick 1974 yılında, “bugün ya Rawls’un teorisi dahilinde çalışmak ya da bunu neden yapmadığını açıklamak zorundadır.”²⁶ Sistem inşasının ölüm döşeginde olduğu bir çağda bu teori, felsefi bir sistem ortaya koyuyordu. Alman meslektaşı Jurgen Habermas’ın durumunda olduğu gibi, Rawls’un evrenselci ve normatif gayeleri, postyapısalcılığın ve post-Marksist eleştirel teorilerin öne sürdüğü sorgulamalardan daha çok dayanmıştı (gerçi Rawls bu görüşlerle hiçbir zaman açık bir şekilde karşı karşıya gelmediği için Habermas’tan çok daha az göğüslemesi gereken eleştiri mevcuttu; ve Habermas’ın aksine Rawls, sosyalist solla karşı karşıya geldiğinde bu onun dışında bir başlangıç noktasından ibaretti).²⁷ Rawls’un teorisinin yayımlanmasından sonra geçen on yıl içinde meslektaşları, öğrencileri ve okuyucuları farklı noktalarda itirazlar ortaya koysa da birçoğu bütünsel olarak “Rawlsçu” çerçeveye onay göstermişti. Okuyucularının büyük bir çoğunluğu için teori, insan hakları ve Büyük Toplum liberalizmine işaret ediyor ve onları temsil ediyordu. Bir teori çalışması olarak bu eser, geçmişteki entelektüel anlaşmazlıkların üstesinden gelmek için bir vasıtaya dönüşmüştü. İktisat etik, analitik felsefe ise politik bir biçim kazanmıştı. Siyasal düşünürler, bölüşümsel problemlerle başa çıkmak için sosyal bilimlerin tüm alanlarından araçlara başvuruyordu. Kısa bir süre sonra kimileri teoriyi, farklı bir siyasal uğrağa göre uyarlamaya çalıştı. Charles Beitz ve Brian Barry gibi siyasal düşünürler, 1970’lerin uluslararası ilişkisinin değişik ikliminde dünyaya ve geleceğe uyum sağlamak için adalet teorisinin çerçevesini zamansal ve mekânsal olarak genişletmeyi

²⁶ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Basic Books, 1974), 183. – Aynı zamanda bu eserin Türkçesi için bkz. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015) (ç.n.)

²⁷ Matthew G. Specter, *Habermas: An Intellectual Biography* (Cambridge University Press, 2010).
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://ranteey.org>

deniyordu. Bu çabalarla birlikte küresel adalet teorisi ve kuşaklararası adalet teorisi doğmuş oldu.

Bu tartışmalar siyasal felsefenin politikayla olan ilişkisini değiştirdi. Rawls 1950'lerde savaş sonrası gerçekliklerinden yola çıkarak bir teori inşa etmeye başlamıştı. 1960'larda ahlak düşünürleri ve siyasal düşünürler, siyasal olaylara çabuk ve bilinçli bir şekilde tavır alıyordu. Bununla birlikte tüm durumlar için uygulanabilecek genel etik prensipleri geliştirme arayışındaydılar. Bu durum, kendi kurum geliştirme süreçleri için de geçerliydi: pek çok dergi, enstitü ve siyasal felsefe, siyasal teori ve uygulamalı etik cemiyetleri Vietnam Savaşı döneminde kurulmuştu. Rawls'un teorisi ulaşılabilir hale geldiğinde okuyucuları ilk önce onun teorisine dikkat çekti ve ardından uygun gördükleri durumlara göre adapte ederek teoriyi farklı siyasal durumlar için uyguladı. Ayrıca daha önce formüle edilen genel prensiplere de yer veriyorlardı. Liberal eşitlikçilik inşa edildikçe felsefenin politikayla olan ilişkisi tersine döndü. Siyasal düşünürler nüfus artışı, ekolojik kriz, uluslararası eşitsizlik ve Yeni Sağ'ın yükselişi de dahil olmak üzere yeni siyasal sorunlara yöneldi. Fakat çoğu zaman Rawls'un teorisini peşlerinde götürüyor ve onun kullandığı soyutlamaları bir kılavuz olarak kullanıyorlardı. Artık söz konusu teori, siyasal düşünürler ile politikanın karşı karşıya geldiği durumlarda bir aracı rolü oynuyordu. Hangi etik ya da siyasal problemin felsefenin ilgi alanına girmesini gerektirecek kadar sorun teşkil ettiğini belirlemeye yardımcı olan bir mantığa sahipti. Aynı zamanda bu mantığın, karşılığında felsefenin siyasal önceliklerini şekillendirmeye yardımcı olacak bir siyasal boyutu da bulunuyordu.

Rawls'a göre teori, liberalizmle el ele gidiyordu. Kimi dönemlerde liberal düşünürler, siyasal ve ideolojik alternatiflere cephe almak için onun felsefi fikirlerine başvuruyordu. 1970'ler boyunca sağın liberteryenizmine ve solun antikolonyalizm ve sosyalizm formlarına karşı liberal eşitlikçiliği savundular. Diğer bir taraftan birçoğu temel yapılara dokunmadan Rawlsçu çerçeve dahilinde bu fikirlerle uzlaşmaya çalışıyordu. Coşkulu bir akademik solun etkisiyle bazıları Marksizme yakınlıktı. Geriye kalanlar ise kendi adalet ve eşitlik teorilerinde, piyasa, hak ve insanlık üzerine fikirlerden yararlanmak üzere insan hakları söylemlerine ya da neoliberal toplumsal ve iktisadi teorilere önem veriyordu. Bunu nihayetinde liberal eşitlikçilik veya yeni siyasal felsefe mantığını daha geniş bir şekilde uygulamaya dökerek gerçekleştiriyorlardı. 1980'lerin sonunda liberal eşitlikçilik, Anglo-Amerikan

siyasal felsefe içerisindeki başat teori haline gelmişti. Artık liberal siyasal düşünürler uygulamalı etik, bölüşümcü adalet teorisi, anayasa hukuku ve refah ekonomisiyle yakından meşgul oluyordu.

Ancak bu yeni liberal paradigma muzaffer olduğu sırada dahi düşünürler arasında süregiden anlaşmazlıklar mevcuttu ve bu durum yeni siyasal felsefenin kimi isimlerinin ayrı düşmesiyle sonuçlanmıştı. Pek çok açıdan düşünürler, zaman içerisinde değişim gösterdi. Dworkin, G. A. Cohen ve diğerleri, Rawls'un fikirlerinden bir kopuşa yol açacak biçimde Yeni Sağ'ın ifade ettiği koşullarla yan yana gelme arayışındaydı. Refah devletinin kurumlarının altı neoliberal siyasalar tarafından oyuldukça, Rawlsçu tasarı bir bakıma yerinden edilmek üzereymiş gibi görünüyordu. Ancak bu fikirler de nispeten daha az kurumsal fakat potansiyel olarak siyasal anlamda daha radikal bir tür soyutlamaya işaret ediyordu. Buna rağmen Rawls'un teorisi felsefi tahayyülü avcunun içinde tutmaya devam etti. Bazı siyasal düşünürler, özelleştirme ve finansallaşmanın yükselişe geçtiği bir çağda, devlet ve kapitalizm tanımlarında meydana gelen somut değişikliklerle başa çıkabilmek için liberal eşitlikçiliği elden geçirmeyi denemişti.²⁸ Daha eskilere dayanan kategoriler ise yerinde kalıyordu. Bununla birlikte bölüşümcü çerçevenin ileriye taşınması bir mukavemete sebep oldu. Bernard Williams, Judith Shklar, Michael Sandel ve Charles Taylor gibi çok sayıda etkili muhalif kalem, psikolojiye ve cemaat kavramına başvurarak liberal felsefeye meydan okuyordu. Ancak genellikle yüzyılın ortalarında dışlanmış ya da dışarıda bırakılmış olan fikirlere geri dönüyorlardı. Dolayısıyla bu eleştiriler, eleştirdikleri siyasal fikirlerin aynadaki yansımalarını oluşturdu. Liberal felsefenin kapsayıcılığı, radikal eleştiri imkânını ortadan kaldırıyordu. Rawls'un teorisi bir disiplin dünyaya getirmiş ve benzer şekilde hoşlarına gitse de gitmese de liberal felsefe tarafından esir alınan pek çok siyasal teorisyenin ve düşünürün fikirlerini şekillendirmişti.²⁹ Onlar adalet teorisinin gölgesinde var olmaya devam ettiler.

28 R. Krippner, *Capitalizing on Crisis: The Political Origins of the Rise of Finance* (Harvard University Press, 2011); Alasdair Roberts, *The Logic of Discipline: Global Capitalism and the Architecture of Government* (Oxford University Press, 2010); Bruce Schulman, "The Privatization of Everyday Life," *Living in the Eighties* içinde, ed. Gil Troy ve Vincent J. Cannato (Oxford University Press, 2009).

29 David Scott ve Talal Asad'dan alınan "Liberalizmin esirleri" tabirini ben Duncan Bell'den alıyorum; Duncan Bell, "What Is Liberalism?," *Political Theory* 42, no. 6 (2014): 682-715; David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (Duke University Press, 2004), bölüm 3.

Bir açıdan bu, Birleşik Devletler ve İngiltere’de sayısı bir elin parmağını geçmeyecek kadar olan seçkin kurumlarda, bilhassa Harvard, Princeton ve Oxford’da görev almış nüfuz sahibi, varlıklı, beyaz, çoğunlukla erkek analitik siyasal düşünürlerden oluşan küçük bir grubun parlak başarısını anlatan bir hikâyedir. Hikâyenin içinde kenarda kalan birkaç istisna dışında çok az kadın ve bu sayıdan daha az siyahi birey yer alır. Destekçilerinin hepsi Amerikalı ya da İngiliz değildir fakat hepsi İngiltere’de ya da Birleşik Devletler’de görev almıştır. İktisatçıların, hukukçuların ve siyasal teorisyenlerin yardımıyla bu isimler, kendi kendine hayata tutunan bir evrenselleştirici liberal teori inşa etti. Çalışmaya, bulundukları coğrafyadan başlamışlardı. Küresele dair tahayyüllerinin haricinde neredeyse tamamen Kuzey Amerika’nın ve Batı Avrupa’nın refah devletlerine odaklanıyorlardı. Felsefi yönelimleri itibarıyla Anglofonlardı (yine de konu felsefe tarihi olduğunda İngilizleştirilmiş Kant ve Hegel’e olduğu kadar, Hume ve Smith’e de başvuruyorlardı.) Ancak savundukları siyasal felsefenin daha geniş bir erişim alanına sahip olmasını istiyorlardı. Daha geniş cemaatleri, ulusları, uluslararası alanı ve nihayetinde gezegeni kapsayabilmek adına teorilerini mekânsal manada genişletmeye çalıştılar. Bununla birlikte geleceği yeniden tahayyül etmek ve siyasal felsefeyi mümkün olduğu kadar evrensel ve sınırsız kılmak için geçmişten yararlanarak zamanlar arasında bir hareket alanı açıyorlardı. Gösterdikleri çabanın her aşamasında mevzubahis olan, teorilerinin ne tür bir liberalizme yol açtığı ve bu liberalizmin ne tür bir politikayı meşrulaştırdığı sorusuydu. Ele aldıkları kurumlar ve adaletin prensipleri üzerine yaptıkları muhakemeler aynı zamanda daha derinlerde bir dizi meseleye çağrışım yapıyordu: birey olma durumunun ve kişinin doğası, insanın ne olduğu ve onların modern yaşamın belirsizlikleriyle başa çıkabilmelerine yardımcı olmak için kurumların ne yapması gerektiği. Öne sürdükleri kurumsal teoride ise daha başka birçok konu işleniyordu: failliğin doğası, istihkak, hak, sorumluluk ve bu kavramların politikayla olan bağı; şansın³⁰ ahlakla ilişkisi; siyasal düşüncede geleceğin ve geçmişin yeri; ve insanların ne tür seçimler yapabileceği ile kendi hayatları üzerinde ne tür bir kontrol elde edebilecekleri sorusu.

30 Kitap boyunca kullanılan *luck* ve *fortune* terimleri, Türkçedeki “şans” ve “talih” anlamlarının yanı sıra İngilizcedeki eşanlamlılığa dayanarak “doğuştan talihli olmak,” “doğuştan gelen servet,” “şanslı doğmak” veya “ağzında gümüş kaşıkla doğmak” gibi anlamları da içerisinde barındırır. (ç.n.)

Burada anlatılan tarih, en azından bir kısmı, bu fikirlerin başarısıyla ilgilidir. Yirminci yüzyılın son yıllarında bu kitabın ana kahramanları olan siyasal düşünürler, küresel anlamda nüfuz kazandı. Akademik anlamda muazzam bir etki menziline sahip bir tartışma alanı buldular ve onları okuyan iktisatçılar, hukukçular ve siyasa uzmanları vasıtasıyla –ve daha dolaylı bir yoldan eğitim verdikleri binlerce seçkin öğrenci vasıtasıyla– siyasal bir güç elde ettiler. Fikirleri zamanla bu gruba dahil olmayan kişilerin kavrayabilmesi için oldukça teknik ve zorlu bir hal aldı. Soğuk Savaş üniversitelerinin erken dönemlerinde disiplinin belirli sınırları henüz biçimlenmemiş ya da geçirgen bir durumdayken siyasal düşünürler, felsefe bölümünün içerisinde ve ötesinde çeşitli teorisyenlerle tartışabiliyordu.³¹ Yüzyılın son çeyreğinde daha çok kendi içlerinde tartışmaya başladılar. Bununla birlikte çoğunluğu felsefe bölümünde olmak üzere siyasal bilimler ve hukuk bölümlerinde de onların fikirlerini paylaşan kişi sayısı artıyordu. Giderek kendilerini öteki kesimlerden olan düşünürlerden ve siyasal teorisyenlerden ayırdılar.³² Siyasal bilimlerin alt alanı olan siyasal teorinin kendi kimliği ve karakteristik gelenekleri vardı, ki bunların arasında Leo Strauss’un muhafazakâr taraftarları, eleştirel teorisyenler, siyasal düşünce tarihçileri ile demokrasi ve daha sonraları agonizma fikirlerinin Hannah Arendt ve Sheldon Wolin’i takip eden Yeni Sol ve post-Marksist teorisyenleri sayılabilir.³³ Ancak bu düşüncenin yaşadığı yükselişin ardından birçok siyasal teorisyen kendilerini Rawlsçuluğun karşısında tanımlamaya başlamıştı. Bu kimi zaman kişilerin nerede görev aldıkları ve hangi disiplin altında eğitim gördüklerine bağlı olarak disiplinler veya lokal bir kurumsal ayırımdan ibaretti. Diğer taraftan “siyasal düşünür” hitabı nerede bulunursa bulunsun Rawlsçu fikirlere ve kamusal meseleler felsefesine duyulan sempatiyi simgeler hale geldi.

31 Joel Isaac, *Working Knowledge: Making the Human Sciences from Parsons to Kuhn* (Harvard University Press, 2012), 1-3.

32 David Runciman, “What Is Realistic Political Philosophy?,” *Metaphilosophy* 43, num. 1-2 (2012): 58-70; Jacob T. Levy, “Political Theory and Political Philosophy,” Nisan 2003 blog gönderilerinden derlendi, <http://profs-polisci.mcgill.ca/levy/theory-philosophy.html> (10 Eylül 2012’de erişildi).

33 Siyasal teorinin oluşumu üzerine, bkz. John G. Gunnell, *The Descent of Political Theory: The Genealogy of an American Vocation* (University of Chicago Press, 1993); Benjamin Barber, “The Politics of Political Science: ‘Value-Free’ Theory and the Strauss-Wolin Dust-Up of 1963,” *American Political Science Review* 100, no. 4 (2006): 539-45. Arendt ve Wolin’in yarattığı etki üzerine, bkz. Emily Hauptmann, “A Local History of ‘the Political,’” *Political Theory* 32, no. 1 (2004): 34-60; Straussçuluk için, bkz. Tony Burns ve James Connelly, *The Legacy of Leo Strauss* (Imprint, 2010).

Bu kitap, modern liberal siyasal felsefenin kuruluşunu ele almakla birlikte bu felsefenin politikayla olan ilişkisine de odaklanır. Birçok incelemeye göre bu ilişki en doğru haliyle sürekli genişleyen bir uçurum olarak tasvir edilebilir.³⁴ Siyasal düşünürler her ne kadar siyasaya yakınlaşıyor olsa da politikadan giderek ayrılan bir yükseliş yaşıyor gibi görünüyordu. Belki de bu, üst düzey felsefenin bir bedeli veya tipik bir şekilde beşerî bilimlerle birlikte pozitif bilimlere kadar uzanan bilimsel tartışmanın ulaşılmazlığının kaçınılmaz hale getirdiği uzmanlığın izlek bağımlılığının muhakkak bir sonucuydu. Ancak uzmanlık, bir siyasal boşluğun içerisinde var olmaz. Soğuk Savaş'ın sonunda liberalizmin rakipsiz kaldığı ve kimi yorumcuların tarihin sona ermiş olduğunu ilan ettiği esnada liberal eşitlikçiliğin bölüşümsel problemlere teknik çözümler üretmek için kullanılan araçları, baskın hale gelen merkezci teknokratik liberalizmi tamamlıyor gibi görünüyordu.³⁵ Liberal düşünürlerin evrenselleştiren bakış açısı söz konusu teknokratik taydaşlarından çok daha eşitlikçiydi ve pratikte çok az ortak noktaları bulunuyordu. Fakat onlar da politikanın omuzları üzerinde yükselme olanaklarına dair bir o kadar iyimser görünüyorlardı.

Bir başka açıdan ise politikanın kaçınılmaz olduğu ortaya çıkıyordu. Siyasal düşünürler sık sık çeşitli yollarla kendini gösteren siyasal kısıtlamalarla karşı karşıya kalıyordu. Liberal eşitlikçiliğin kalbinde bir paradoks vardı. Bir yandan Rawls'un teorisi, adalet ve sosyal liberalizm üzerine özgün ve oldukça sabit bir bakış açısı sunuyordu. Diğer yandan ise felsefenin büyük ve değişken yapısına ve onun kapasitesine duyulan sonsuz itimada anırtırmı yapıyordu. Ancak felsefeye dair sabit siyasal bakış açısıyla değişken bir görüşün karışımına dayanak bulmak zordu. O günlerde ikinci birinciyi tehdit ediyordu: düşünürler kendi teorilerini tüm doğrultularda genişletirken aynı zamanda hâlâ bir liberal eşitlikçiliğin çekirdeğindeki siyasal bağları koruyabilirler miydi? Onlar yapabilecekleri konusunda ısrar ettiler. Ancak pratikte bu her zaman net değildi. Örneğin 1980'lerde düşünürler, topluluk ve karşılıklı fikirleriyle olan bağlarına zarar verme riskini göze alarak eşitlikçiliğe hizmet eden Yeni Sağ'dan piyasa, seçim ve sorumluluğa dair fikirler devşirmişti. Dekolonizasyon bağlamında 1970'lerde yapılan küresel yeniden bölüşüm tartışmaları arasında kimileri insanlık ve adalete dair fikirlerin ikisini de

³⁴ Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics* (Princeton University Press, 2008).

³⁵ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Free Press, 1992). – Bu eserin Türkçesi için ayrıca bkz. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (Profil Yayınları, 2016) (ç.n.)

savunmanın mümkün olduğunu yineliyordu, her ne kadar o dönem yapılan kamusal tartışmalarda bu iki görüş birbirine karşıt içeriklere sahip olsa da. 1950’lerde ve tekraren 1980’lerin ilk yıllarında, İngiliz solunda eşitlik için ortak sahiplik mefhumu hakkındaki sosyalist görüşlerden bir kopuşla karşılaşılan düşünürler, eşitlik ve sosyalizmin kavramsal olarak uyumlu ve tutarlı olduğunu iddia ediyorlardı ki, bu, her durumda söz konusu tutarlılığın basitçe siyasal uyumluluğa dönüşemeyeceği gerçeğini göz ardı ediyordu. Belirli argümanlar nüksettiğinde veya yeniden düzenlendiğinde yeni anlamlar kazanıyordu. Siyasal çekim merkezinin sağa kaymasıyla birlikte kimi düşünürler de onunla birlikte hareket etti. Ve merkez yön değiştirdikçe liberal fikirlerin değeri de değişiyordu. Genel olarak liberal eşitlikçilik, özellikle de eşitsizliğin artış gösterdiği bir dönemde gittikçe liberal solun felsefesi gibi görünüyordu. Devletçilik karşıtı sağın görüşlerinden faydalanarak yola koyulan bir teori sola kaymış ve Yeni Mutabakat liberalizminin felsefi mirası olarak yeniden tanımlanmıştı. Bu teori, felsefi tahayyülü avcunun içinde tutmayı sürdüren liberal eşitlikçilik haline geldi.

Bahsi geçen teorilerin sabit siyasal bakış açısının, felsefenin değişkenliğini tehdit ettiği zamanlar da oluyordu. Rawls’un teorisi –ki başlı başına bir savaş sonrası liberal bakış açısına bağlıdır– bir yeni dayanak noktası haline geldiğinde onunla uyumlu olmayan fikirler ya arka plana itildi ya da felsefi söylemden bütünüyle dışlandı. Liberal düşünürler geçmişteki argümanları –devletin doğası, siyasal denetim, kolektif eylem, tüzel kişilik ya da tarihsel başvuru hakkındaki– gözden çıkardılar. Kavramsal tercihlerinin genelde siyasal bir içeriği vardı. Belirli teorilerin seçimi veya belirli değerlere ya da argümanlara öncelik verilmesi, ötekilere sırt çevirmek olarak okunabilirdi. Zaman zaman kendi kolektif gelişim sürecinin kavramsal yapıları içerisinde tutsak hale gelen tikel bireylerin siyasal motivasyonları ne olursa olsun söz konusu durum bundan ibaretti. Belirli perspektifleri ve argümanları gözden uzak tutmak siyasal felsefenin ideolojik değişkenliğini sınırlandırmak gibi istenmedik sonuçlar doğurmuştu. Örneğin zora başvurma savlarını müzakeri prosedürlerin dışında konumlandırmak, emeğe odaklanan politikaları bir tarafa bırakmaya yol açabilirdi. Kimi zaman belirli tarihsel süreçlerin ve yapıların normatif geçerliliğini sorgulamak, ister toplumsal hareketler isterse de devletler, imparatorluklar ya da kapitalizm olsun modern dünyanın getirdiği bu aktörleri ve kuvvetleri konu dışı olarak addetmeyi içinde barındırıyordu. Kaldı ki pek çok siyasal anlaşmazlık böylesi felsefi tercihler

tarafından açıklanmış, meşrulaştırılmış veya bastırılmıştı. Tıpkı çoğunlukla rakip siyasal bakış açılarının ve argümanların peşinen reddedilmese de liberal eşitlikçi paradigmanın içerisinde ehlileştirilip –genelde sahip oldukları kuvveti parçalarına ayırarak– uygun hale getirilmesi gibi. Sonraki kuşaklar kendinden önce gelenlerin argümanları üzerinde yükseldikçe bir felsefi paradigma, hiçbir teorisyenin ayrı ayrı tasarlayamayacağı türden bir siyasal biçime bürünmüştü.

Sabit politika, liberal teorilerin erişim alanını farklı açılardan da baskı altında tutuyordu. Rawls kendi teorisinin dinamik bir yapıya sahip olmasını istemiş olabilirdi ancak teori, pratikte savaş sonrası liberalizmin hayaletleri tarafından tuzağa düşürülmüştü. Yüzyılın ortalarında yapılan liberal tartışmalarla şekillenen politikanın doğasına dair varsayımlar bu teorinin içerisinde inşa edildi ve etrafındaki dünya değişime uğrasa dahi onun tartışılmazlığı büyük oranda sürdü. Geçmişteki fikirler teori ile pratik arasındaki ilişkide bir aracı rolü oynuyor ve şimdiki zamanda dengeyi bozan bir kuvvet uyguluyordu. Kimi zaman düşünürler direkt olarak bu zorluğa işaret ediyordu –örneğin, küresel adalet teorisyenleri Rawls’un teorisini yeni bir uluslararası bağımlılık çağına uyarlamak istediklerinde. Geriye kalan durumlarda ise Rawls’un kapsamlarının baskısı, yeni gelişmelere uygun şekilde yanıt vermeyi düşünürler için zorlaştırıyordu. Rawls’u uyarlamanın neye yol açacağı hiçbir zaman net değildi. Örnek vermek gerekirse, hem devlete bakışının hem de adalet prensiplerinin kendileri için işlediği kişilere ilişkin açıklamalarının geniş çizgileri, devlet ve demokratik politikanın destek grupları ile bileşenleri dönüşüme uğradığında bile kabul edilmeye devam etti. Rawls’un temellendirme üzerine görüşleri dahi onu takip eden düşünürleri onun argümanlarını sürekli olarak güncellemeye teşvik ediyordu ancak temel yapı gibi kimi fikirler, teoriyi kısıtlayan temel kavramsal mimariyi yerinde tutmaya devam ediyordu. Ayrıca pek çok kişi Rawls’un teorisinin savaş sonrası bir fikirden esinle meydana gelen bir öncülüne tutunuyordu: Toplumsal hayat özünde konsensüs ve etik anlaşma ihtimaline dayanır. Bu bakış açısı, liberalizm sağ ve sol karşısında galibiyet kazandığında, Amerika’nın geçmişinde yüzyılın ortalarına doğru bir dönemde idealize edilmişti. Liberal düşünürler konsensüse dayanan politik bakış açısından hiçbir zaman vazgeçmedi. Felsefe alanında kendilerine duydukları güveni sağlayan şey buydu.

Elinizdeki kitap, siyasal felsefenin politikalarını ve kavramsal seçimlerin siyasal içeriklerini konu edinir. Düşünürlerin siyasal olaylara nasıl reaksiyon gösterdiğini, önsel olarak yapmış oldukları teorik seçimler tarafından nasıl baskılandıklarını ve bu seçimlerin yirminci yüzyıl düşüncesinin tarihi üzerinde nasıl geniş ölçekli bir etki yarattığını araştırır. Aynı zamanda liberal siyasal felsefenin siyasal yöneliminin nasıl şekillendiği, siyasal düşünürlerin hangi yönde ilerlediği veya ilerlemediği ve soruların düşünürler tarafından nasıl sorulduğu ile verilen cevapların siyasal felsefenin ödevlerini, önceliklerini ve sınırlarını nasıl biçimlendirdiği üzerine odaklanır.³⁶

Birinci bölüm, genç Rawls ve onu harekete geçiren fikirlerle başlar. Bu bölümde 1940'lar ve 1950'ler boyunca bahsi geçen fikirlerin adalet teorisini nasıl şekillendirdiği incelenmektedir. İkinci ve üçüncü bölüm, insan hakları hareketi ve Vietnam Savaşı sırasında liberal siyasal felsefe içerisinde, ilk olarak 1950'lerde başlayıp sonraki on yılı da içine alan yükümlülük ve sivil itaatsizlik hakkındaki tartışmalarda, ardından ise 1965 ve 1970'lerin ilk yılları arasında geçen savaş ve sorumluluğa dair tartışmalarda gerçekleşen daha geniş dönüşümleri incelemektedir. Dördüncü bölüm ise *Bir Adalet Teorisi*'nin başlangıçta nasıl karşılandığı ve 1970'lerde liberal eşitlikçiliğin inşa süreci üzerine bir şema sunmaktadır.

Dördüncü bölüm, aynı zamanda bu kitabın kırılma noktasıdır. Bundan önceki bölümler liberal eşitlikçilik ve aynı zamanda uygulamalı etik ve kamusal meseleler felsefesinin kökeni olarak bilinegelen külliyyatın yaratım koşullarını ortaya koymaktadır. Geriye kalan bölümler ise teorinin kazandığı yeni benliğin genişliği ve mücadele alanı ile yeni eşitlikçiliğin sahneye çıkmasının ardından liberal felsefenin akıbetinin ne olduğunu inceler. Beşinci ve altıncı bölüm, liberal siyasal felsefenin bu fikirleri kıtlık, temel ihtiyaçlar, Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen, aşırı nüfus artışı ve çevresel tehlikelere dair tartışmalar içerisinde nasıl açıldığını göstermektedir. Bu bölümler, uluslararası ve kuşaklararası adalet teorilerinin kökenleriyle birlikte yeni

³⁶ Küresel adalet teorisinin siyasal kökenleri ve onun takip edilmeyen izlekleri için, bkz Samuel Moyn, "The Political Origins of Global Justice," *The Worlds of American Intellectual History* içinde, ed. Joel Isaac, James T. Kloppenberg, Michael O'Brien ve Jennifer Ratner-Rosenhagen, (Oxford University Press, 2016). Rawls'un metninde yer alan "korunan statüsünün", nelerin siyasal felsefe olarak kabul edilmesi gerektiği sorusunda yarattığı etki üzerine, özellikle de onun feminist muhataplarının bakış açısından bkz. Sophie Smith, "Rawls, Okin, and the Politics of Political Philosophy," yayımlanmamış makale (2017).

açmazlara sunulan Derek Parfit'in nüfus etiği gibi etkili alternatif yanıtları araştırır. Yedinci bölüm, kendi sağ ve sol kesimlerinden gelen itirazlara liberal eşitlikçilerin verdiği yanıtları şemalandırmaktadır. Analitik Marksizm'in ve şans eşitlikçiliğinin izini sürerek Yeni Sağ'ın fikirlerinin 1980'lerde liberal felsefeye nasıl nüfuz ettiğini gösterir. Sekizinci bölüm, yeni kamusal meseleler felsefesinin en etkili birkaç eleştirisine ve bu eleştirilerin Soğuk Savaş sonunda liberal siyasal düşünceyi nasıl şekillendirdiğine yer verir. Liberal eşitlikçiliğin pek çok eleştirisi dahil olmak üzere siyasal teorinin ne derece adaletin gölgesinde işlemeye devam ettiğini açıklar.

Birinci, dördüncü ve yedinci bölümler, Rawls'un adalet teorisinin ve modern bölüşümcü adalet teorisinin nasıl şekillendiğini açıklamaktadır. Burada araştırılan tartışmalar sırasında siyasal düşünürler, onları 1980'lerin neoliberalizmine hazırlayacak ve aynı zamanda bu görüşe karşı hassasiyet kazandıracak biçimde refah devleti teorileri ve neoliberal fikirlerle karşılaşmışlardı. İkinci ve üçüncü bölüm kamusal meseleler düşünürleri arasında liberal felsefeye daha geniş bir yaklaşımın gelişimini konu edinmektedir. Siyasal felsefenin kurumsal inşasında hayati öneme sahip kurucu olaylar, 1970'lerin meşruiyet krizinde değil, Vietnam Savaşı'nda ve 1960'ların insan hakları hareketinde yatıyordu. Ancak konu Rawls'un teorisinin kendisine geldiğinde dikkat edilmesi gereken husus, İkinci Dünya Savaşı ve onu takip eden yıllarda siyasal dünyanın getirdikleri ve men ettikleri idi. Kitabın odak noktası, siyasal dünyanın İngiltere ve Birleşik Devletler'i ve daha bölgesel olmak gerekirse bu fikirlerin dolaşım noktası olan Oxford, Harvard ve Princeton gibi kurumları nasıl şekillendirdiğidir. Modern Anglo-Amerikan liberal siyasal düşüncenin pratiklerinin ve girişimlerinin pekişmesini sağlayan bu üniversitelerdir.³⁷

Genel olarak bakıldığında kitap, Rawls'un ve liberal eşitlikçiliğin bulunduğu konumdan daha çok siyasal düşüncenin daha uzunca tarihi içerisinde politikaya sunulan felsefi yanıtlara odaklanır. Bu bakımdan kitabın

³⁷ Liberal felsefenin başka bölgelerde izlediği güzergâh kendi savaş sonrası tarihine sahiptir. Aynı durum farklı ulusal veya uluslararası akademik kapsamlarda Rawls'un teorisinin nasıl karşılandığı (ya da karşılanmadığı) hususunda da geçerlidir. Çeşitli Avrupa ülkelerinde Rawls'un nasıl karşılandığına dair, bkz. Mathieu Hauchecorne, *La Gauche Américaine en France: La Réception de John Rawls et des Théories de la Justice* (CNRS Éditions, 2019) ve *European Journal of Political Theory* 1 özel sayısı, no. 2 (2002); Ayrıca bkz. Satoshi Fukuma, "Rawls in Japan: A Brief Sketch of the Reception of John Rawls's Philosophy," *Philosophy East and West* 64, no. 4 (2014): 887-901.

amacı, tamamen Rawls'un Kant'ı, Hegel'i, Hume'u ya da Sidgwick'i nasıl okuduğunu anlamak, belirli felsefi metinlerle veya geleneklerle olan ilişkisini açıklayarak belirli esaslara bağlı olarak onun konumunu eleştirmek veya onaylamak, hatta Rawls'un entelektüel biyografisini ve onun kavramsal, felsefi ve teolojik motivasyonlarını yeniden inşa etmek değildir.³⁸ Bunun yerine Rawls'un teorisinin ve söz konusu entelektüel bir araya gelme eylemlerinin hem kendileri hem de onu okuyanlar için ortaya koymuş olduğu siyasal çalışmalarla ve bunun sonuçlarının ne olduğuna mana vermeye çalışılır. Bununla birlikte kitap, Rawls ve çağdaşlarının, bizim içinde bulunduğumuz zamanı doğurmuş olsa bile ondan nispeten uzakta olan, söylemsel bir "sorun-uzayda" yaşadıkları varsayımından yola çıkar. Rawls ve çağdaşlarının ortaya koydukları ve inandıkları problemler, üzerine eğilmeye değerdi. Yöneltilikleri soruların riskleri kendine özgüydü ve her zaman tamamen bilindik değildi.³⁹ Siyasal felsefeyi politikaya katabilmek, düşünürlerin mesken edindiği ve kendi birincil ideolojik kapsamlarını yeniden inşa etme arayışında oldukları siyasal dünyaya daha dikkatli bakan bir tür entelektüel tarihi gerektirir. Rawls için bu kapsam, tarihin en büyük savaşından ve devlet kontrolünün ciddi manada en çok genişlemesinden sonraki yıllardı ki, bu, kimilerinin geçmişteki liberalizm biçimlerine dönüşün mümkün ve cazip olduğunu düşündüğü bir dönemdi. İşte hikâyemiz tam olarak burada başlıyor.

³⁸ Rawls ve siyasal düşünce tarihi üzerine, bkz. örneğin, Michael L. Frazer, "John Rawls: Between Two Enlightenments," *Political Theory* 35/36, no. 6 (2007): 756-80; Stefan Eich, "The Theodicy of Growth: John Rawls, Political Economy, and Reasonable Faith," yayımlanmamış makale (2018); Eric Nelson, *The Theology of Liberalism: Political Philosophy and the Justice of God* (Harvard University Press, 2019), bölüm 3-6. Siyasal felsefenin esaslarını genişletmek ya da ona karşı koymak için yapılan güncel teşebbüsler için, bkz. sırasıyla, Robert Gooding-Williams, *In the Shadow of Du Bois: Afro-Modern Political Thought in America* (Harvard University Press, 2011); Charles Mills, "Decolonizing Western Political Philosophy," *New Political Science* 37, no. 1 (2015): 1-24.

³⁹ Scott, *Conscripts of Modernity*, 3-5; karşılaştırınız: Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. 1, *Regarding Method* (Cambridge University Press, 2002), 1-5.

Adaleti Şekillendirmek

John Rawls 1971 yılında *Bir Adalet Teorisi*'ni yayımladığında bu kitap onu, İngilizce konuşulan ülkelerin en meşhur siyasi düşünürü haline getirdi. Aşırı derecede detaylı ve bin bir titizlikle hazırlanmış olan çalışma için Rawls, “hacimli bir kitap ama sadece sayfa sayısı bakımından değil” diyordu.¹ Üç bölüm ve altı yüz sayfa boyunca, kendisinin “hakkaniyet olarak adalet” adını verdiği adalet anlayışı tarafından biçimlenen adil ve “iyi düzenlenmiş toplum” hakkındaki bakış açısını geliştiriyordu.

Kitap, liberal toplumsal sözleşme geleneğinin yeniden doğuşu olarak değerlendiriliyordu ve bir bakıma bunun nedeni, içerisinde kimi çağrışımlar barındıran ve en çok tanınan “başlangıç durumu” fikriydi. Orada “kişiler”, toplumsal karakteristiklerinin –toplumsal durumsallık ve kendiliğinden gelişen olaylar nedeniyle elde ettikleri tanımların– kendilerini kör ettiği bir “cehalet perdesinin” ardında bir araya gelmiştir. Bir defa bu perdenin ardına geçildiğinde, kişiler, bu durumsal gerçeklerin kendi seçimlerinin yoluna çıkmasına izin vermeksizin adil bir toplumun nasıl kurulabileceği konusunda hemfikirdir. Rawls bu kişilerin, bir toplumun adaletini değerlendirmenin ölçütü olarak adaletin iki prensibini kabul edeceğini söylüyordu. İlki, yurttaş-

1 Rawls, *A Theory of Justice*, viii.

ların temel haklarını ve özgürlüklerini onaylayan bir özgürlük prensibiydi. İkincisi ise eşitlik prensibiydi. Bu prensip, toplumun en dezavantajlı üyelerinin yararına işlemesi ve tüm makamların ve pozisyonların “hakkaniyetli fırsat eşitliği” koşulları altında herkese açık olmasının zorunlu olduğunu taahhüt etmesi amacıyla, sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenleyen “fark ilkesini” içinde barındırıyordu. Toplum, bir “karşılıklı yarar için ortak girişim” olarak ele alınıyordu. Bireyler bu toplumun içinde olduğunda, dışında olduğundan daha fazla fayda sağlamaktaydı. Prensiplerin var olma sebebi, toplumun bir parçası olmanın getirdiği avantajların hakkaniyetli ve adil bir şekilde bölündüğünden emin olmaktır. İnsanların sahip oldukları şeyleri şansa bağlı olarak elde etmedikleri ve fertlerin çabalarının karşılığı olan kazanımların sosyal istikrara engel olmadığı hususunda teminat sağlıyorlardı.

Kardeşlerinden ikisi ondan kaptıkları hastalıklar nedeniyle çocukluğunda vefat eden, beş erkek kardeşin ikincisi Rawls, şansa dair birkaç şey biliyordu.² Onu kendi kuşağının en sayılan siyasal düşünürü yapan tek bir teori üzerine durmak bilmeden çalışarak bir ömür harcamıştı, dolayısıyla çaba ve kazanım hakkında da bir şeyler biliyordu. *Bir Adalet Teorisi* yayımlandıktan sonra Rawls’un fikirleri farklı felsefi ve siyasal yönlere çekilecekti. Fakat o, bu fikirler üzerine yıllar önce, İkinci Dünya Savaşı’nın hemen ardından liberalizmin sınırları yeniden çizilirken çalışmaya başlamıştı.

Yüzyılın ortalarındaki analitik etiğin kuru ve tozlu manzarasında, düşünürlerin, politikaya nazaran Oxford Üniversitesi’nin çimleri üzerinde yürüyüp yürüyemeyeceklerini daha çok düşündükleri sık sık söylenir. Ancak genç Rawls’un Pasifik Cephesi’ndeki üç yıllık hizmetini tamamlayıp Princeton’da yüksek eğitime başlamak üzere 1946 baharında memleketine döndüğü dönemde, politika kaçınılmazdı.³ Kısa süre sonra Rawls, topyekûn savaş çağı ve onun yarattığı dünyaya anlam kazandırabilmek için bir “sosyal felsefe” inşa etmeye koyuldu. 1940’lar ve 1950’ler boyunca genç Rawls, bu amacı gerçekleştirmek adına gerekli kavramsal araçlar için beşerî bilimleri kapsayan geniş bir arayışa girişecekti. Hem eğitilmiş hem de yaradılış itibarıyla bir düşünür olan Rawls, aynı zamanda entelektüel anlamda bir ka-

2 Thomas Pogge, *John Rawls: His Life and Theory of Justice* (Oxford University Press, 2007), 5-11. Rawls’un bu olaylara dair düşünceleri için, bkz. John Rawls, “Just Jack,” “Autobiographical Notes – John Rawls,” içinde, Kutu 42, Dosya 12, HUM 48, John Rawls Papers, Harvard University Archives (bundan sonra “JRP”).

3 Mükemmel biyografik ayrıntılar için, bkz. Priscilla Mackenzie Bok, “The Early Rawls and His Path to a Theory of Justice,” *Doktora Tezi*, University of Cambridge (2015).
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rante.org>

rıncaydı. 1950’lerde kaleme aldığı çalışmalarda, hedeflerini üç basamaktan oluşacak şekilde tasarlamıştı. İlki sosyoloji, ekonomi, tarih, siyasal teori ve hukuk bilimi gibi “belirli genel olguların topluma dair bir hakikat olarak kabul edilmesini içerecek şekilde topluma ve insana dair bir kavrayış” sunmayı hedefleyen toplumsal felsefeydi. İkinci hedef felsefenin tüm alanlarında olduğu gibi, bir yargı belirten prensipler tanımlamaktı ki, söz konusu durumda bu etik bir sistemdi. Üçüncü hedef ise Schumpeter’den hareketle, bütünü meydana getiren ve onu “bizim için canlı kılan” “insana ve topluma dair bütünsel bir resim,” bir bakış açısı sunmaktadır, diye yazıyordu Rawls.⁴ Onun bu üç dayanak üzerine gerçekleştirdiği araştırma, savaş sonrası liberalizmin ideolojik bağlamında başlamıştı.

Rawls, kendi nihai sistemini detaylandırmadan önce teori oldukça karmaşıktı ve asli motivasyonları görmeyi zorlaştıracak kadar fazla yeni kavram ileri sürüyordu. Felsefi kariyeri, 1940’ların sonlarında, liberallerin bireylerin özgürlüğü savunusu ve paradoksal bir biçimde Rawls’un nihai teorisinde –idari devlet– yer bulacak olan kurum eleştirisiyle giderek daha çok ilgilendiği bir zamanda başlamıştı. Yeni Mutabakat ve İkinci Dünya Savaşı’nı takip eden günlerde Rawls ilk olarak devlet müdahalesini ve planlamasını kısıtlamaya çalışan kemik liberalizmi benimsemişti. Hem argüman hem de metafor düzeyinde, devletçilik karşıtı ve çoğulcu liberalizmin çeşitli kollarından besleniyordu. 1945’i takip eden on yıl içerisinde Rawls’un toplum ve birey anlayışı başlangıçta Kant’tan çok Wittgenstein, Hume, Tocqueville ve Hegel’den esinlenmişti ve bölüşüm konusu üzerine olduğu kadar, idari devlet içerisinde toplanan yoğunlaşmış iktidarın sınırlarına da eğiliyordu. Etik değerlendirmeler için prosedürlerin bulunmasına yönelik girişimi, yüzyılın ortalarında ahlak düşünürleri ve siyasal düşünürler arasında yaygın olan bir dizi kaygının –bir yandan önyargı ve ideolojinin etkileri sınırlandırılırken bir yandan bireysel takdirin kutsallığının nasıl korunacağına dair kaygının– ürünüydü. Bu nedenle *Bir Adalet Teorisi*’nin Büyük Toplum yıllarına bir reaksiyon olarak değil, bir savaş sonrası kitabı olarak anlaşılması zorunludur. Üzerine düşündüğü konular, görece daha erken yıllarda doğmuştur.

Rawls’un ilk çabaları, pek çok sağlam fikir meydana getirmişti. Devlet müdahalesini fuzuli kılacak bir toplumun nasıl kurulacağına dair yorumları, 1950’lerin başında onu, daha sonra ideal devlet görüşüne dayanak noktası olacak “mülk sahibi olunabilen demokrasi” kavramına sürüklemişti.

Rawls'un geç dönem yazılarıyla ilişkilendirilen birçok fikrin de başlangıç noktası burasıydı: konsensüs ve müzakere üzerine düşünceleri ve kimilerinin daha sonra onun Kant'tan Hegel'e geçişinin kanıtı olarak gördüğü yarı-Hegelci vurguları.⁵ Ancak Rawls ilk anda bu erken dönem düşüncelerinin pek çoğunu geride bıraktı. Takip eden yıllar boyunca nihai teorisinin sınırlarını geliştirdi. İngiliz İşçi Partisi'nin revizyonist kanadının üzerine kafa yorduğu eşitlik ve sosyal adalet hakkındaki tartışmalar doğrultusunda sola yakınlaştı, ki Rawls bu kesimin düşüncelerini 1952 yılında Oxford'da geçen bir sene içerisinde tanıma fırsatı bulmuştu. Rawls'un kendi teorilerini şekillendiren ve ona fikirlerinin yapabileceği siyasal etkiyi gösteren siyasal teori ve yönelimlerin arkasında sosyal demokrat İngiltere olduğu kadar Soğuk Savaş yıllarının Amerikası da vardı. O yıllarda siyasal görüşünü genişlettikçe ve sahip olduğu araçları yalnızca refah ekonomisi ve etiği değil, aynı zamanda sosyoloji ve ahlak psikolojisini de içine alacak şekilde geliştirdikçe, oldukça etki kazanacak bir sanatın kavramsal çerçevesini ve şartlarını ortaya koyuyordu: başlangıç durumu, temel yapı ve adalet prensipleri. Liberal fikirler ve kurumlarda bulunduğu insan ve toplum bakış açısına şekil vermek için felsefi soyutlamanın doğru formlarını araştırıyordu. 1950'lerin sonuna gelindiğinde, teorisinin mimarisi tamamlandı.

Savaş sonrası Amerika liberalizminin ikili bir karakteri vardı. Ekonomik Buhran'ı takip eden günlerde, toplumsal ve ekonomik hayatta devlet kontrolü ve müdahalesinin gerekli olduğuna yönelik yaygın bir kanı mevcuttu. İkinci Dünya Savaşı'nın biçim verdiği harp devleti, pek çok vatandaşın gözündeki devleti hiç olmadığı kadar meşru hale getirdi.⁶ Savaşın ardından korporatif liberalizm –devlet fikrine açıklık, radikal emeğe karşıtlık ve korporatif ekonomi ile “zora başvurmayan” çözümlere bağlılıkla nitelendirilen fikir– politikanın en yüksek katlarında serpilirdi.⁷ Ancak bu liberalizm aynı zamanda, İlk Yeni Mutabakat'la karakterize edilen ekonomide planlama ve devlet müdahalesinin kabulünden bir geri dönüşe işaret ediyordu. 1950'lerin “büyümceliğine” dayanak oluşturan Keynesyen kon-

5 Hegel'in Rawls için önemi üzerine, bkz. Jeffrey Bercuson, *John Rawls and the History of Political Thought: The Rousseauian and Hegelian Heritage of Justice as Fairness* (Routledge, 2014).

6 Sparrow, *Warfare State*; Barry D. Karl, *The Uneasy State: The United States from 1915 to 1945* (University of Chicago Press, 1983).

7 Robert Griffith, “Dwight D. Eisenhower and the Corporate Commonwealth,” *American Historical Review* 87, no. 1 (1982): 87-122.

sensüs, devletin rolünü istikrarı sağlamak olarak belirledi, birçok kişiye göre bu hamle “reformun sonu” demektir.⁸

Planlı ekonomiye dayalı yeniden bölüşüm fikrinden bu geriye dönüş, bir bakıma, totaliteryanizm karşıtlığının yükselişi ve “totaliteryan tehdit” karşısında liberalizmin yeniden tanımlanmasının sonucuydu.⁹ Liberal toplumun militarizmin içine düşeceğine yönelik korkular, Harold Lasswell’in tabiriyle Amerika’nın bir “garnizon devlete” dönüşmekte olduğuna dair endişelerle çoğalıyordu.¹⁰ Bu korkuları gündeme getirenler yalnızca totaliteryanizmden endişe edenler değil aynı zamanda Yeni Mutabakat’ı eleştirenler ve ona karşıt olanlardı. Devletçilik karşıtları, hükümetin rolünü “hakemlikle” veya “serbest girişim sisteminin” koruyuculuğuyla sınırlı olarak tanımlıyordu. Önde gelen iş insanları, toplumun, kapitalist özgürlük ile devletçi kölelik arasında bulunan hayati bir çizginin üzerinde olduğunu iddia ediyordu.¹¹ “Eleştirel liberaller” planlama politikalarını reddediyor ve idari devletin mahir dairelerinin sahip olduğu gücü meşru denetimle kontrol etmenin ve Yeni Mutabakat reformlarını etkisiz hale getirmenin yollarını arıyordu.¹² Depresyon, reform ve savaşla geçen on yılın ardından baş gösteren emekçi politikalarla bir dönem uzlaşa sağlamış olan liberaller, giderek emek radikalizminden çekinir olmuştu.¹³ Savaşın yol açtığı olağanüstü halin hafiflemesinin ardından kitle politikalarına ve yürütme erkine karşı özgürlük, hukuk ve anayasa fikirleriyle birlikte Haklar Kanunu ve “anayasal hak” kavramlarını

8 Brinkley, *The End of Reform*; Robert M. Collins, *More: The Politics of Economic Growth in Postwar America* (Oxford University Press, 2000). İngiltere’de planlama fikrine dair paralel bir geri adım için, bkz. Daniel Ritschel, *The Politics of Planning: The Debate on Economic Planning in Britain in the 1930s* (Clarendon Press, 1997), bölüm 8.

9 Benjamin L. Alpers, *Dictators, Democracy, and American Public Culture: Envisioning the Totalitarian Enemy, 1920s-1950s* (University of North Carolina Press, 2003); David Ciepley, *Liberalism in the Shadow of Totalitarianism* (Harvard University Press, 2006); karşılaştırınız: Eric Shickler ve David Caughey, “Public Opinion, Organized Labor, and the Limits of New Deal Liberalism, 1936-1945,” *Studies in American Political Development* 25, no. 2 (2011): 162-89.

10 Harold Lasswell, “The Garrison State,” *American Journal of Sociology* 46, no. 4 (1941): 455-68.

11 Kim Phillips-Fein, *Invisible Hands: The Businessmen’s Crusade against the New Deal* (W. W. Norton, 2010); Mark R. Wilson, *American Business and the Winning of World War II* (University of Pennsylvania Press, 2016).

12 Kornhauser, *Debating the American State*, bölüm 2; Daniel R. Ernst, *Tocqueville’s Nightmare: The Administrative State Emerges in America, 1900-1940* (Oxford University Press, 2014); karşılaştırınız: Jeremy Kessler, “The Struggle for Administrative Legitimacy,” *Harvard Law Review* 129, no. 3 (2016): 718.

13 Meg Jacobs, *Pocketbook Politics: Economic Citizenship in Twentieth-Century America* (Princeton University Press, 2007), bölüm 5; Nelson Lichtenstein, *State of the Union: A Century of American Labor* (Princeton University Press, 2002), bölüm 2.

kullanmaya başladılar.¹⁴ Friedrich Hayek, 1944 yılında *Kölelik Yolu*¹⁵ isimli kitabını büyük alkışlar eşliğinde yayımladığında, “devletçilik karşıtlığının Jeffersoncu güçlü karakterinden” ve kalıcılığından istifade etti.¹⁶

O yıllarda belirli liberal düşünürler arasında devlet kurumlarının sınırlarını tayin edecek ahlaki teoriler geliştirmek için artan bir çaba söz konusuydu.¹⁷ Bu, iki savaş arası dönemden ve ilerlemeci teorilerden bir kokuşu işaret ediyordu. O zamanlar Yeni Mutabakat devletini ve ekonomik planlamayı destekleyen pek çok hukuksal gerçekçi, sosyolog, ekonomist ve kamu yönetimi teorisini, değeri olgudan ve etiği bilimden ayırarak ahlaki kurallar ve prensipler yerine toplumsal ve ekonomik “olgular” üzerine eğiliyordu. Mantıksal pozitivizm ve ondan türeyen duygusalcılık, temel etik sorunlara dair çalışmaları anlamsız hale getirmişti.¹⁸ Ne var ki o günlerden beri, idari devlete karşı çıkanlar totaliteryanizme olanak sağlayacak, Amerikan demokrasi teorisinin “göreliliğe bağlı”, faydacı ve “değerdan yoksun” karakterine meydan okuyordu.¹⁹ Totaliteryanizm karşıtlığının en coşkulu olduğu ve John Dewey’nin dahi “demokrasiye karşı bir tehdit” olarak algılandığı 1940’ların ilk yıllarında birçok hukukçu, düşünür ve siyasal bilimci demokratik ahlakı, totaliteryanizme karşı bir savunma cephesi olarak adlandırıyordu.²⁰ Doğal hukuk teorisi bir yeniden doğuş yaşadı.²¹ Yoğunlaşmış siyasal ve ekonomik iktidara –devletin, şirketlerin ya da sendikaların sahip olduğu– duyulan endişe artık birey ve cemiyet yaşamını yücelten liberalizmin belirli alanlarına yöneliyordu. Kimileri yeni anayasal düzenin, Harvard’ın liberal teorisini Carl Friedrich’in “sıradan insanın rasyonelliği-

¹⁴ Edward D. Corwin, *Total War and the Constitution* (Alfred A. Knopf, 1947), 52-53; karşılaştırınız: Friedberg, *In the Shadow of the Garrison State*, 40; Laura Kalman, *The Strange Career of Legal Liberalism* (Yale University Press, 1996), 13-59; Herman Belz, “Changing Conceptions of Constitutionalism in the Era of World War II and the Cold War,” *Journal of American History* 59, no. 3 (1972): 650.

¹⁵ Friedrich A. Von Hayek, *Kölelik Yolu* (Liberte Yayınları 2018) (ç.n.).

¹⁶ Brinkley, *The End of Reform*, 160; Theodore Rosenof, “Freedom, Planning, and Totalitarianism: The Reception of F. A. Hayek’s Road to Serfdom,” *Canadian Review of American Studies* 5, no. 2 (1974). Hayek’in devletçiliği karşıtlığını minimize eden güncel Hayek yorumları için, bkz. Burgin, *The Great Persuasion*, bölüm 1; Slobodian, *Globalists*, bölüm 7.

¹⁷ Kornhauser, *Debating the American State*, bölüm 3-5.

¹⁸ Kuklick, *A History of Philosophy in America*, 232-37.

¹⁹ Edward A. Purcell Jr., *The Crisis of Democratic Theory: Scientific Naturalism and the Problem of Value* (University Press of Kentucky, 1973), bölüm 9.

²⁰ “Demokrasiye karşı tehdit” argümanı için, bkz. Mortimer Adler, “God and the Professors,” *Bilim, Felsefe ve Din Konferansı’nda yapılan sunum* (1941).

²¹ Gunnell, *The Descent of Political Theory*, bölüm 6.

ne” duyulan “inanç” adını verdiği şeyin yenilenmesi vasıtasıyla inşa edilmesi gerektiğini öne sürüyordu.²² Bir düşünür ve eski bir kolonyal yönetici olan ve aynı zamanda Princeton’da Rawls’un danışmanlığını yapan Walter Stace, “bireyin sonsuz değerine inanç” üzerine totaliteryanizmin saldırılarına karşı bir ahlaki demokrasi savunusu talebinde bulunuyordu.²³ Totaliteryanizm karşıtı demokrasinin yeni bir tür “objektif etiğe” –mutlakçı olmayan fakat evrensel bir ahlaki teoriye– ihtiyacı vardı.

Rawls bu fikirlerin üzerinde yükseldi. 1921 yılında Baltimore’da varlıklı bir Episkopalyan ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti. 1940’ların ilk yıllarında Princeton’da bir lisans öğrencisiyken, devlet dışı topluluklarda etik ve değerlerin kaynağı olarak insan konusuyla halihazırda yakından ilgileniyordu. İlk başlarda bu ilgi teolojik bir form aldı. Rawls, ahlakın devlet ya da yüce bir iyi arayışı tarafından tanımlanmayıp insanlar arası ilişkilerde konumlandığı bir topluluk görüşü geliştirdi.²⁴ Kurtuluşun anahtarı çalışma ya da eylem yoluyla değil, bireylerin “birey” –yani evrensel ahlaki topluluğun bir üyesi– olarak uygun bir şekilde “tanınması” yoluyla kazanılabilirdi.²⁵ Toplumsal sözleşme geleneğinin “hodbinliğine” ve toplumu atomize olmuş fertler arasındaki “pazarlığın” bir sonucu olarak gören bakış açısına, bununla birlikte bireysel eylemleri ödüllendiren liyakat temelli Pelagiusçu ahlaka karşıt bir noktada Rawls, “bireyleri” kendi etiğinin temel ögesi olarak almıştı.²⁶ Fertlere çok az yer veren kolektivist teoriler ile fertleri kendi toplumsal kapsamından soyutlayan ferdîyetçi teoriler arasında bir alan açmıştı.²⁷ Rawls’un teolojiye

²² Carl J. Friedrich, *The New Belief in the Common Man* (Little, Brown & Co., 1942), 40-41. Sosyal bilimlerde totaliteryanizme karşı demokrasiye dönüşe dair ayrıntılı bilgi için, bkz. Andrew Jewett, *Science, Democracy, and the American University* (Cambridge University Press, 2012), 290-301; Howard Brick, “Talcott Parsons’s ‘Shift Away from Economics,’ 1937-1946,” *Journal of American History* 87, no. 2 (Eylül 2000): 490-514. “Sıradan insanın” çağrılarının girift tarihi için, bkz. Andrew Seal, “The Common Man: An Intellectual History of the New Middle Class 1880-1950,” Doktora tezi, Yale University (2017). Ayrıca karşılaştırınız: Mark Greif, *The Age of the Crisis of Man: Thought and Fiction in America 1933-1973* (Princeton University Press, 2015).

²³ Walter Terence Stace, *The Destiny of Western Man* (Reynal & Hitchcock, 1942), 208.

²⁴ Eric Gregory, “Before the Original Position: The Neo-Orthodox Theology of the Young John Rawls,” *Journal of Religious Ethics* 35, no. 2 (2007): 179-206.

²⁵ Joshua Cohen, “Introduction,” *John Rawls, A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* içinde, ed. Thomas Nagel (Harvard University Press, 2009).

²⁶ Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, 111-28, 240-48.

²⁷ Samuel Moyn, “Personalism, Community, and the Origins of Human Rights,” *Human Rights in the Twentieth Century* içinde, ed. Stefan-Ludwig Hoffmann (Cambridge University Press, 2011), 85-106, 88; Jan-Werner Müller, *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth Century Europe* (Yale University Press, 2011), 137-38.

duyduğu ilgi savaşıyla birlikte sönümlendi ancak felsefesi, tanrı düşüncesinin izlerini sürdürmüş ve pek çok açıdan bir sekülerleşmiş liberal Protestanlık biçimine bürünmüştü.²⁸ Asker Kanunu üzerine doktora çalışması başladığında, totaliteryanizmin, sosyal bilimlere ve onun toplumsal gelişmeleri anlamlandırmak için sahip olduğu kabiliyete karşı bir kriz teşkil ettiğini düşünen kişilerle pek çok paylaşımda bulunduğu bir projeye atıldı: Rawls, bir tanrıya ya da bir devlete dayanmadan ayakta kalabilecek bir muhakemenin objektif standartlarından oluşan bir sistem inşa etme arayışındaydı.

Rawls'un Soğuk Savaş üniversitesine girmesi, "Batı Medeniyeti" derslerinin liberalizmi anti-komünist ve anti-totaliteryan bir "inanç mücadelesi" olarak yeniden tasarladığı döneme denk geliyordu.²⁹ Sosyal bilimcilerin hem entelektüel olarak hem de devletin çıkarlarına hizmet etmek için büyük bir tutkusu vardı. Modernizasyon ve rasyonel seçim teorileri disiplinlerarası bir biçimde ele alınırken davranışsal ve sibernetik bilimler ile sistem bilimleri geliyordu.³⁰ Benzer bir sistem inşa etme tutkusunu paylaşan Rawls, araştırma üniversitelerinin çoğaldığı "altın çağdan" yararlandı.³¹ Siyasa ve savunma üzerine çalışan entelektüellerin karşı karşıya olduğu pratik talepler tarafından kısıtlanmadan, savaş sonrası "depolitize edilmiş" beşerî bilimlerin "araç paylaşımından" yararlanabilmişti.³² Böylece Rawls, siyasal kurumları değerlendirmek için genel bir teori geliştirmek üzere yaşam boyu süren bir araştırmaya başladı. 1949 yılında Princeton'da tamamladığı doktora tezinin içerisinde, uzun yıllar boyunca kabataslak muhafaza ettiği bir çerçeve oturtmuştu.

Rawls'a göre demokrasilerin toplumsal yaşamının çekirdeğinde bir "konsensüs" yatıyordu.³³ Felsefenin amacı bu konsensüse hitap eden bir

²⁸ Rawls'un liberal Protestanizmi üzerine, bkz. Bok, "To the Mountaintop Again," 153-85. Rawls'ta tanrı düşüncesi üzerine, bkz. Nelson, *The Theology of Liberalism*, bölüm 3; karşılaştırmamız: Reidy, "Rawls's Religion and Justice as Fairness," 309-43.

²⁹ Arthur M. Schlesinger Jr., *The Politics of Hope: American Liberalism in the 1960s* (Eyre & Spottiswoode, 1964), 10; Gilbert Allardyce, "The Rise and Fall of the Western Civilization Course," *American Historical Review* 87, no. 3 (1982): 695-725.

³⁰ S. M. Amadae, *Rationalizing Capitalist Democracy: The Cold War Origins of Rational Choice Liberalism* (University of Chicago Press, 2003).

³¹ Thomas Bender, "Politics, Intellect, and the American University, 1945-1995," *American Academic Culture in Transformation: Fifty Years, Forty Disciplines* içinde, ed. Thomas Bender ve Carl E. Schorske (Princeton University Press, 1998), 17-54; Richard M. Freeland, *Academia's Golden Age: Universities in Massachusetts, 1945-1970* (Oxford University Press, 1992), 123-79.

³² Joel Isaac, "The Human Sciences in Cold War America," *Historical Journal* 50, no. 3 (2007): 725-46. Soğuk Savaş dönemi sosyal bilimler literatürü üzerine güncel bir araştırma için, bkz. Nils Gilman, "The Cold War as Intellectual Force Field," *Modern Intellectual History* 13, no. 2 (2016).

³³ John Rawls, "A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgements on the Moral Worth of Character," Doktora tezi, Princeton University (1950). Savaş

“güvenilir metot”, bünyesinde değişimi barındırabilecek muhakeme için temellendirilebilir prensipler sağlayan bir “keşifsel cihaz” bulmaktı. “Kurumsal olarak desteklenen propaganda makineleri aracılığıyla meydana gelen sayısız ideolojik harbin eşiğinde” diye yazıyordu Rawls, “kişilerin yalnızca makul prensiplerin etkinliğinden değil, aynı zamanda kendi varlıklarından da şüphe duyması muhtemeldir.” Bu, etik bir prensibin imkânsız olduğunu düşünen ya da “otoriter” araçlarla dayatmalara boyun eğen pek çok düşünürün başına gelmişti. Rawls, “sezgiciliğe” ve faydacılığa yakın gördüğü bu iki pozisyona da karşıydı.³⁴ Kendisine bir ödev belirlemişti: hangi şartlar altında ortak akıl muhakemelerinin reformunun temellendirilebileceğini açık bir şekilde belirten, şeffaf ve zora dayalı olmayan yöntemler bulmak.³⁵ “Sezgisel muhakemelerde” hangi prensiplerin “örtük” olduğunu araştırarak etik inançların temellendirmelerini, karar ve eylem normlarını inceledi.³⁶ Bunu gerçekleştirmek için “hüküm ve beyannameyle gelen” bir “kesinliğe” ve “Devlet, Parti, Gelenek, Kilise ya da sayısız aktör içerisinde herhangi biri” gibi “yüceltilen oluşumlara” başvurmayı reddediyordu.³⁷ Şu çıkarımda bulunmuştu ki, “demokratik ülkelerde başımızdan atmaya çalıştığımız toplumsal unsurları –otoriterlik, gelişigüzellik ve irrasyonallite–” yıldırma için “rasyonel tartışma” asliydi. Toplumsal konsensüs ancak tartışma yoluyla ortaya çıkabilirdi.³⁸

Demokrasilerde otoritenin birincil kaynağının devlet değil, “hukuk” olduğunu öne sürüyordu Rawls. “Bir grup insanın –senatörler, yöneticiler, hâkimler, polis vs.– bir çeşit anayasanın hükmündeki yasalara göre belirli görevleri yerine getirmesi” olarak gördüğü devlete karşı oldukça minimalist ve dışlayıcı bir yaklaşımı mevcuttu.³⁹ İnsanlar ve yasalar devletin kendisiydi; devlet basitçe “onların bir mahkemedeki meşru maskesiydi.”⁴⁰ Yasalar, “kamusal tartışmaların” “doğru ve makul” olarak tanımladığı ve “bir grup akıllı insan olarak yurttaşların” onların bağlayıcılığına “iradi bir şekilde rıza

sonrası liberallerin konsensüsü olgulara yaklaştırma süreci üzerine, bkz. Andrew Jewett, “Naturalizing Liberalism in the 1950s,” *Professors and Their Politics* içinde, ed. Neil Gross ve Solon J. Simmons (Johns Hopkins University Press, 2014), 191-216.

³⁴ Rawls, “A Study in the Grounds of Ethical Knowledge,” 16-17.

³⁵ A.g.y., 294.

³⁶ A.g.y., 103,

³⁷ A.g.y., 8-10,

³⁸ A.g.y., 317-43, 1-2, 7.

³⁹ Christian List ve Philip Pettit, *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents* (Oxford University Press, 2013), Introduction.

⁴⁰ John Rawls, “Lecture on the Function of Government,” s. 14, Kutu 8, Dosya 3, JRP.

gösterdiği” kurallar olarak algılanıyordu. Rawls’a göre, “makul hukukun mutlak ön şartı” rasyonel tartışmaydı. Bu akıl yürütme süreci demokratik pratik için olduğu kadar teori için de hayatiydi: otoriteyi “sadece özgür ve akıllı kadın ve erkeklerin kolektif hak anlayışında” konumlandırarak etik prensiplere bir temel oluşturulabilirdi.⁴¹

Bu nedenle Rawls, “makul insanlar” arasındaki “tartışmayı” kendi keşifsel cihazı olarak öne sürmüştü – ki burada makul insanlar “servete, sosyal tabakaya, uyruğa, ırka, mezhebe ya da dine bakmaksızın, mahkemede kanıtları muhakeme etme kapasitesiyle tanımlandığı üzere ortalama duygusal ve entelektüel zekâ ile yeterli bilgi ve eğitime sahip; ortalama, rasyonel, doğru düşünceli ve hakkaniyetli insanlar” olarak resmediliyordu.⁴² Makul insan fikrini, “riskleri öngörmesi” gereken makul bir standart insanın, sorumluluğun tanımlanması için bir “kriter” işlevi gördüğü, dikkatsizlikleri de içerisinde barındıran haksız fiil hukuk davalarından almıştı.⁴³ Ortalama insan fikrini ise –ki bu insan, tıpkı bilim insanının bilimde uzman olması gibi “ahlaki konularda” uzmandır– demokratik teoriden almıştı.⁴⁴ Ahlakın yargıçları teknokratik ya da bilimsel uzmanlar değil, demokratik insanlardı. Rawls, demokrasilerde yurttaşların ve uzmanların rolü hakkında Walter Lippman’la yaptığı meşhur münazarada üstü kapalı olarak Dewey’nin tarafını tutmuştu.⁴⁵ Ancak yine de bilim “rasyonel sorgulamanın *yegâne* modeli” değildi ve Rawls, Dewey’nin bunu gerçekleştirerek ileriye gittiğini düşünüyordu.⁴⁶ Ek olarak Rawls, “güçlüğü kavrama kapasitesini” dahil ederek makullük kriterine bir Aydınlanma fikri yerleştiriyordu. Propaganda, çıkar ve ideolojilerin –Rawls’un “ırk ruhu”, “tarihin diyalektiği” ve “uzak ilham” adını verdiği– etkilerinden arınmış olan insanların, “özgür ve zora dayanmayan görüşleri” içerisinde etik bir konsensüs meydana gelebilirdi.⁴⁷

⁴¹ Rawls, “A Study in the Grounds of Ethical Knowledge,” 8.

⁴² A.g.y., 33-38.

⁴³ A.g.y., 39. Haksız fiil hukukunun yükselişi üzerine, bkz. John Fabian Witt, *Patriots and Cosmopolitans: Hidden Histories of American Law* (Harvard University Press, 2007), bölüm 4. Konunun devletçilik karşıtlığıyla ilişkisi için, bkz. Laura Weinrib, “From Public Interest to Private Rights: Free Speech, Liberal Individualism, and the Making of Modern Tort Law,” *Law and Social Inquiry* 34, no. 1 (2009): 187-223.

⁴⁴ Rawls, “A Study in the Grounds of Ethical Knowledge,” 293.

⁴⁵ Stears, *Demanding Democracy*, 87-93.

⁴⁶ Rawls, “A Study in the Grounds of Ethical Knowledge,” 331; karşılaştırınız: Daniele Botti, “Rawls on Dewey before the Dewey Lectures,” *Journal of the History of Ideas* 78, no. 2 (2017): 287-98.

⁴⁷ A.g.y., 10, 62.

Rawls birçok konuya hiç değinmemiş olmasına rağmen belirli hususlar hakkında şüpheye yer bırakmamıştı. Bu akıl yürütme tarzını, otoriteryan tehditler karşısında demokratik düşünceyi destekleme çabasına bir katkı olarak görüyordu. Felsefe ve anayasa, alternatif ideolojilere ve çıkarlara karşı birlikte kullanılmıştı. Bu hamlenin çıkardığı ses yalnızca totaliteryanizm karşıtlığı değildi. Hukuk, Yüce Divan ve çıkar gözetmeyen kamuoyu “yargıları”, emek ve sermaye arasındaki karşılıklı anlaşma ve devlet kontrolünü savunan politik görüşü reddetmenin bir parçasıydı.⁴⁸ 1940’ların ortalarına gelindiğinde konsensüs ve sıradan insan üzerine fikirler, liberaller tarafından “otoriteryan kişilik” tehdidine karşı kullanılıyordu ama bu fikirler aynı zamanda sınıf politikalarının “rasyonalist” alternatiflerine oluşturulan savunmanın bir bölümüydü.⁴⁹ Benzer şekilde Rawls, çıkar ve ideolojileri görmezden gelerek “sınırlı ve önyargılı bir grup ahlakına dayanma hatasına” düşmeden uygun bir “biz” tanımı yaratmak istiyordu.⁵⁰ Yurttaşlar için kendi önyargılarının –“Güneyde (ve başka bölgelerde) siyahilere karşı gösterilen önyargının ve yine batı yakasının doğuya karşı” “kamusal” önyargısının– dışına çıkmak kolay değildi. Ancak bu önyargılar, anayasada belirtildiği gibi “demokratik ideallerle uyumluluk” içerisinde değildi; söz konusu inançların “önyargı” olarak adlandırılmasının sebebi buydu.⁵¹

Rawls’un ırksal liberalizm fikri, sınıf ve grup çıkarının öne çıkmasına yönelik duyulan endişelerle iç içe geçiyordu. Doğru “cihazın” her ikisinin de üstesinden gelmeye yardımcı olabileceği fikrine sadıktı.⁵² Bununla birlikte Rawls böylesi bir cihazın, çok daha evrensel bir tanımın da üstesinden geleceğini düşünüyordu: insanın tarafsızlığı. Onun etik ve toplumsal yaşama dair bakış açısı cemiyete dayanıyordu ve ona göre aile veya “yakın cemiyetlerin oluşturduğu birlikler” içerisindeki eylemler, zaruri ve uygun bir şekilde sevgi ile “doğrudan, özgür ve kendiliğinden” gelişen muhabbetin bir ürünüydü. Söz

⁴⁸ Aynı zamanda idari devlette kontrolü sağlamak için “mahkeme benzeri” prosedürlerin önemi üzerine, bkz. Ernst, *Tocqueville's Nightmare* ve Joanna L. Grisinger, *The Unwieldy American State: Administrative Politics since the New Deal* (Cambridge University Press, 2012).

⁴⁹ Gary Gerstle, “The Protean Character of American Liberalism,” *American Historical Review* 99, no. 4 (1994): 1071-72; Wendy L. Wall, *Inventing the “American Way”: The Politics of Consensus from the New Deal to the Civil Rights Movement* (Oxford University Press, 2008); Martin Roiser, “The American Reception of The Authoritarian Personality,” *In Practice: Adorno, Critical Theory, and Cultural Studies* içinde, ed. Holger Matthias Briel ve Andreas Kramer (Peter Lang, 2001), 149-42.

⁵⁰ Rawls, “A Study in the Grounds of Ethical Knowledge,” 31.

⁵¹ A.g.y., 265.

⁵² A.g.y., 153-54.

konusu tarafsızlığın, “rasyonel” yöntemlerle toplumsal olarak sınırlandırılması gerekiyordu. Rawls, toplumsal ya da siyasal düzeyde sevginin, önyargının, çıkarın veya ideolojinin belirlediği bir etik muhakeme istemiyordu.⁵³

Konu bunun nedenini açıklamaya geldiğinde Rawls henüz yolun başındaydı. Kişilere ya da yöntemlere duyulan bu ilgi yarı-Kantçı bir ilgiydi ancak o yine de henüz Kant’a başvurmuyordu. Bir sonraki on yıl boyunca, muhtemel yöntemler hakkındaki araştırmasında geniş bir yelpazeye ulaştı. İktisat, siyasal bilimler, psikanaliz – Rawls her birinin işaret ettiği fikirleri mercek altına almış ve hepsini ortak bir muhakemeyi getirecek objektif standarttan yoksun olduğu için kusurlu bulmuştu. Aynı zamanda henüz bu aşamada bir embriyo halinde olan, kişi ve topluma dair bir bakış açısı geliştirmişti – bu bakış açısı otoriter yönetimlere, zorlamaya ve devlet kontrolüne karşı çıkıyor ve toplumu etik, cemiyete dayalı ve rasyonel tartışma yoluyla ulaşılabilecek bir konsensüs tarafından desteklenen bir yapı olarak görüyordu.

Savaş sonrası yıllarda yeni kuşak düşünürler, tümevarım ve gözlem kurallarıyla incelenebilecek dünyada var olan bir şeyden ibaret olarak tasavvur ettikleri bir ahlak görüşü geliştirmişlerdi. Sıradan insan ilişkilerinin “doğal” olgularına –her şeyden önce ahlak psikolojisinin olgularına– odaklanan etiğe bir yaklaşım getirmiş ve Ludwig Wittgenstein’in geç dönem çalışmalarını ve özellikle ölümünden sonra yayımlanan *Felsefi Soruşturmalar* (1953)⁵⁴ isimli kitabını, bu yaklaşımın köşetaşı olarak belirlemişlerdi.⁵⁵ Wittgenstein’in ve J. L. Austin’in gündelik dil analizinin etkisinde, etik terimler hakkındaki çalışma, onların kullanıma bağlı olarak anlaşılan manaları –kelimelerin ne işe yaradığı ve pratik hayat içerisinde nasıl gömülü olduğu– üzerine bir çalışmayla yer değiştirdi. Bu durum, farklı türden bir etik sorgulamayı doğurmuştu: eylem ve kurumlara dair çalışmalar. Wittgenstein’in gölgesi analitik felsefede geniş bir şekilde hissediliyordu, özellikle de Rawls’un 1953 senesinde eğitim vermek için Cornell’e dönmeden önce sırasıyla 1947 ve 1952

⁵³ A.g.y., 157.

⁵⁴ *Philosophical Investigations*. – Kitabın Türkçe baskısı için bkz. Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Haluk Barışcan, (Metis Yayınları, 2007) (ç.n.)

⁵⁵ Joel Isaac, “Pain, Analytical Philosophy, and American Intellectual History,” Isaac vd., *The Worlds of American Intellectual History* içinde, 202-17; karşılaştırmız: Andrius Gališka, “Wittgenstein and Mid-20th Century Political Philosophy: Naturalist Paths from Facts to Values,” *Wittgenstein and Normative Inquiry* içinde, ed. Mark Bevir ve Andrius Gališka (Brill Press, 2016), 1-22.

yıllarında çalışmalar yaptığı Cornell ve Oxford'da.⁵⁶ Rawls ilk olarak Princeton'daki hocasının aracılığıyla tanıştığı Wittgenstein'in fikirlerine oldukça gömülmüştü. Esinini Wittgenstein'dan alarak etiğe natüralist ve objektif bir temel arayan, içerisinde Richard Brandt, Roderick Firth, William Frankena, Stephen Toulmin ve Kurt Baier gibi isimlerin yer aldığı bir transatlantik etik teorisyenler topluluğuna katıldı.⁵⁷

Wittgenstein birçok farklı insan için birçok farklı anlam ifade ediyordu. Rawls'un Wittgenstein'ı ilk olarak, fikirleri –özellikle de etik olguları açıklamanın bir yolu olarak tümevarımsal akıl yürütmenin değeri hakkındaki savunuları– Rawls'un doktora tezinde kendi metodunu nasıl geliştireceğini ve temellendireceğini şekillendiren Malcolm ve Max Black'in vasiyetiyle ortaya çıkmıştı.⁵⁸ Ardından Rawls, Wittgenstein'in natüralist kişi anlayışında insan yaşamının düzenine ilişkin hayati kavrayışlar bulan Malcolm, Elizabeth Anscombe ve Philippa Foot gibi isimlerin felsefi psikoloji ve dilbilgisel analiz çalışmalarını okudu.⁵⁹ Halihazırda evvelden beri, ahlakın kişilerarası olduğunu ve topluluk içerisinde öteki bireylerin birey olarak tanınmasında yattığını düşünüyordu. Bir süre sonra Wittgenstein'ı, ahlakın toplumsal olduğunu ve –tercih yapmak için değil keşfetmek için var olan dünyada– kendi kullanımına göre tanımlandığını açıklamak için kullandı.⁶⁰ Ahlak sahibi olmak mizah anlayışına sahip olmak gibiydi. Bir anlamda insan olmanın, “yaşam biçiminin” bir parçası olmanın ne anlama geldiğiyle ilgiliydi. Bu tabir Wittgenstein'a aitti fakat Rawls onu bir “Hegelci nosyon” olarak tanımlıyordu.⁶¹ Bu tabiri, ahlakı, yaşamın diğer yönleriyle –şefkat, sempati, merhamet ve aynı duyguları paylaşmak gibi “doğal duygular”la

56 Savaş sonrası analitik felsefenin mantıksal pozitivizm tarafından domine edildiğine dair standart görüşün eleştirileri için, bkz. Joel Isaac, “Missing Links: W. V. Quine, the Making of ‘Two Dogmas,’ and the Analytic Roots of Post-Analytic Philosophy,” *History of European Ideas* 37, no. 3 (2011): 267-79.

57 P. Mackenzie Bok, “‘The Latest Invasion from Britain’: Young Rawls and His Community of Ethical Theorists,” *Journal of the History of Ideas* 78, no. 2 (2017): 275-85.

58 Bok, “‘The Latest Invasion from Britain,’” 278-80.

59 G.E.M. Anscombe, “Intention,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 57, no. 1 (1957): 321-32; G.E.M. Anscombe, “On the Grammar of ‘Enjoy,’” *Journal of Philosophy* 64, no. 19 (1967): 607-14; Philippa Foot, “Moral Beliefs,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 59, no. 1 (1958): 83-104.

60 John Rawls, “The Concept of Morality and the Person,” s. 12, Kutu 35, Dosya 1, JRP.

61 John Rawls, “Topic VII: Concept of a Morality,” s. 1, Kutu 35, Dosya 1, JRP; karşılaştırınız: Terry Pinkard, “Forms of Thought, Forms of Life,” *Wittgenstein and Hegel: Reevaluation of Difference* içinde, ed. Jacob Mácha ve Alexander Berg (Degruyter, 2019).
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://tanitey.org>

birlikte– süreklilik arz eden bir doğal olgu olarak açıklamak için kullanmıştı. Gittikçe serpilen sevgiyle ve ailede, arkadaş çevresinde ve daha sonra daha geniş cemiyetlerde deneyimlenen suçluluk duygusu vasıtasıyla çocuklukta geliyordu – Rawls’un Freud, Lévi-Strauss, Melanie Klein ve öncelik verdiği Rousseau’nun *Émile*’i ve Jean Piaget aracılığıyla çalıştığı gelişim süreciydi bu.⁶² Ahlaki prensiplerin utanç, vicdan azabı ve suçluluk gibi kişilerarası doğal tanınma ilişkilerinin ihlaline karşılık gelen ve “bireyleri birey olarak tanıdığımızı göstermemizin bir yolu olan” ahlaki duygular bakımından anlaşılması zorunluydu.⁶³ Dolayısıyla bireyler ile şeyler arasında bir ayrım gerçekleştirmekte başarısız olmak, ahlaki bir kusurdu. Burada başarısız olan bir birey, Wittgenstein’in tabirini kullanacak olursak, “yalnızca oyuncak bebeklere şefkat gösteren” biri anlamına gelecekti.⁶⁴

Bu evrensel, doğuştan ve birey olmanın kurucu unsuru olan, ancak yine de topluluk içerisinde geliştirilen ve kazanılan ahlakın yer aldığı, baştan aşağı inşa edilmiş bir etik yaşam görüşüydü.⁶⁵ Rawls, gençliğindeki komüniteryan etik yaşam görüşünü sürdürüyordu. Wittgenstein’i felsefenin bu yaşamı nasıl kavrayabileceğini düşünmek için kullanıyordu. Wittgenstein’in savına göre felsefi problemler, fenomenlerin içyüzünü anlayarak ya da arkasında durarak çözülemezdi. Saklı hakikati ortaya çıkarma arayışı yanlış anlaşıyordu. Wittgenstein’dan hareketle Rawls, “bilmek istediğimiz şey gözümüzün önünde olan yalanlardır” diyordu.⁶⁶ “Wittgenstein Lügati’nin” içerisinde –Rawls bunu söz konusu fikirlerle başa çıkmak için düzenlemişti– “felsefe, bildiğimiz şeyleri açığa çıkarma girişimidir” diye yazıyordu.⁶⁷ Daha sonraları toplum felsefesinin, “kişinin kendi ahlaki görüşlerine uyguladığı bir inceleme, bir kendi kendini analiz etme olarak görülebileceğini” söyleyecekti.⁶⁸ Rawls’un temel başlangıç noktası, tamamlayıcı cihazların –tartışma

⁶² John Rawls, “Moral Psychology: Bibliographies,” Kutu 34, Dosya 17, JRP.

⁶³ John Rawls, “Summary: Topic of Moral Feelings,” s. 3, ve “Talk on the Concept of a Morality,” s. 4, “Moral Feelings 1 (1958),” içinde Kutu 34, Dosya 19, JRP.

⁶⁴ John Rawls, “Points in Ms. Foot’s Discussion of Moral Principles,” ve “Talk on the Concept of Morality,” s. 2-3, Kutu 34, Dosya 18, JRP; Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Macmillan, 1953), §282.

⁶⁵ “Kazanılan” evrenselcilik fikrini, bir önceki paragrafta yer alan argümanda da başvurduğum Kenzie Bok’a borçluyum. Rawls’un Wittgenstein, felsefi psikoloji, Aristoteles etiği, Piaget ve psikanalizle ilişkisine dair daha fazla detay için, bkz. Bok, “The Early Rawls,” bölüm 4 ve 5.

⁶⁶ John Rawls, “Wittgenstein on the Hidden,” s. 1, “Wittgenstein Investigations (yaklaşık 1953),” içinde Kutu 9, Dosya 2, JRP.

⁶⁷ John Rawls, “Wittgenstein Investigation, Lexicon (tarihsiz),” Kutu 60, JRP.

⁶⁸ John Rawls, “Philosophy and Social Thought,” s. 2b, Kutu 35, Dosya 10, JRP.

modellerinin ve kendini sorgulama yöntemlerinin– halihazırda orada olanı ve onu nasıl değiştirebileceğimizi görmemize yardımcı olmak için gerekli olduğunu söylemesi idi.

Rawls’un halihazırda orada olduğunu düşündüğü şey neydi? Kişilerarası ve doğal olarak tasvir ettiği ahlak evrenseldi ama yüzyılın ortalarında yoğunlaşmış devlet iktidarına karşı yapılan saldırıların eşlik ettiği çoğulcu teorilerin etkisiyle, topluma dair görüşleri tarihsel anlamda muayyendi. Siyasal çoğulculuğun, endüstriyel varyantı olan kolektif pazarlıkla birlikte endüstriyel fikir ayrılıklarını “kurumsallaştırması” gerekiyordu.⁶⁹ Savaş sonrası yıllarda bu bakış açısı, sınıf temelli siyasal eylemlerin yerine geçen ve onları gölgede bırakan, çıkar ve kurumların tutkularla, ideolojilerle ve dayanışmayla, aynı zamanda iradi cemiyetlerle ve “sivil toplumla” yer değiştirdikleri, politikadan arınmış bir görüş sağlıyordu.⁷⁰ Alexis de Tocqueville’in uzun süredir görmezden gelinen ve 1945 yılında yeni baskısını yapan *Amerika’da Demokrasi* (1835-1840)⁷¹ isimli kitabında işaret ettiği aşırı merkezileşme ve federal bürokrasinin tehlikelerine karşı uyarılar lehine, Anglo-Amerikan çoğulcular arasında Rousseau’ya duyulan coşkulu ilgiden vazgeçildi.⁷² Amerikan yerelciliğine gösterdiği takdirle kitap, cemiyete dayalı yaşamı ülkedeki idari devlete ve ülke dışındaki totaliteryan devletlere karşı bir bariyer olarak yücelten fikirlerin ve “yurttaş kültürü” hakkındaki yeni teorilerin kilit noktası haline geldi.⁷³

Bu fikirleri gözden kaçırmak imkânsızdı. Rawls, Princetonlu bir siyasal düşünür olan Alpheus Mason’ın 1949-1950 yıllarında yürüttüğü Ameri-

69 Nelson Lichtenstein, “Pluralism, Postwar Intellectuals, and the Demise of the Union Idea,” *The Great Society and the High Tide of Liberalism* içinde, ed. Sidney M. Milkis ve Jerome M. Mileur (University of Massachusetts Press, 2005); Ben Jackson, “Corporatism and Its Discontents: Pluralism, Anti-Pluralism, and Anglo-American Industrial Relations, c. 1930-1980,” Bevir, *Modern Pluralism* içinde, 105-28.

70 Ira Katznelson, “Was the Great Society a Lost Opportunity?,” *The Rise and Fall of the New Deal Order, 1930-1980* içinde, ed. Steve Fraser ve Gary Gerstle (Princeton University Press, 1989), 192; Dalia Tsuk Mitchell, “From Pluralism to Individualism: Berle and Means and 20th Century American Legal Thought,” *Law and Social Inquiry* 30, no. 1 (2005): 179-225.

71 *Democracy in America*. – Kitabın Türkçe baskısı için bkz. Alexis de Tocqueville, *Amerika’da Demokrasi*, Çev. Seçkin Sertdemir Özdemir (İletişim Yayınları, 2016) (ç.n.)

72 Jose Harris, “Political Thought and the Welfare State 1870-1940: An Intellectual Framework for British Social Policy,” *Past and Present* 135, no. 1 (1992): 127.

73 Gabriel A. Almond ve Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton University Press, 1963); James T. Kloppenberg, “Life Everlasting: Tocqueville in America,” bölüm 5, Kloppenberg, *The Virtues of Liberalism* (Oxford University Press, 1998) içinde, 71-82.

kan demokrasi düşüncesi üzerine seminerlerde bir dizi yoğunlaşmış iktidar eleştirisiyle karşılaştı. Burada Rawls, Tocqueville ile Jefferson'ın yanı sıra Brooks Adams ve Richard T. Ely gibi –ki Rawls bu iki eleştirel kalemin kapitalist sınıf, idari devlet ve merkezileşmiş bürokrasi arasında karmaşık bir devinimi tasarladığını düşünüyordu– on dokuzuncu yüzyıl kapitalizm eleştirmenlerini takip ediyordu. Komünizm karşıtlığı bağlamında, “dev şirketlerin” ve onların Afroamerikalılara, Yahudilere ve organize emeğe karşı uyguladığı “günah keçisi ilan etme” eyleminin akademik özgürlüğe bir tehdit oluşturduğunu söyleyen sosyolog Robert Lynd'in teşhisine geniş ölçüde katılıyordu. İncil öğretisinden doğan toplumsal anlatıların kapitalistlere yönelttiği eleştiriler, lisans günlerinden beri Rawls'un odağındaydı.⁷⁴ Artık Rawls anayasal görüşleri savunan Edward Corwin gibi isimleri de okuyor ve mahkemenin, özellikle yargı denetiminin, yöneticiler ve yasama meclisine karşı hakların korunmasında nasıl işlev gösterdiğini araştırıyordu.⁷⁵

Rawls, özellikle hem New England bölgesinin “demokrasinin büyük bir okulu” olduğu görüşünde hem de cemiyetin tıpkı hukuk gibi devletin sınırlandırılması ve iktidarın bölüşümünde rol alabileceğine dair önerilerinde Tocqueville'le aynı kanaattiydi. Tocqueville'in analizi, özellikle de “bir araya gelen toplumsal koşulların kapitalistleri olduğu kadar işçileri de bağladığına” yönelik argümanı –ki Rawls bu argümanın kulağa Marksist geldiğini düşünüyordu– Rawls'a göre kritikti. Tocqueville, endüstriyel kapitalizmin toplumsal bağları ortadan kaldırarak yeni bir aristokrasi meydana getireceğinden korkuyordu. Bu aristokrasi diyordu Rawls, ancak o zaman “bugünkü anlamıyla kullanılmak üzere bir ‘refah devleti’” tarafından denetlenebilir. Yine de bu refah devletinin kendisi “yaşamın tüm alanlarına zarar veren devasa bir makineden” ibaretti.⁷⁶ Onun karşısında cemiyetlerin, düzen ve istikrar getirmesi gerekirdi. Tiranlığa karşı bir cephe ve hükümet ile “üretici sınıf” karşısında bir kuvvet aracı olarak hizmet ediyorlardı. Onlar olmadan fertler “devlet karşısında ve öteki yoğunlaşmış iktidarlar karşısında çaresiz kalırdı.” “Totaliteryan devlet” diyordu Rawls, “‘cemiyet ilişkisi bulunmayan insanların’ devletidir.”⁷⁷

⁷⁴ Nelson, *The Theology of Liberalism*, bölüm 3.

⁷⁵ John Rawls, “Notes on Richard T. Ely, Edwin Corwin, and Robert S. Lynd,” Kutu 7, Dosya 15 ve 16, JRP; karşılaştırınız: Landon R. Y. Storrs, *The Second Red Scare and the Unmaking of the New Deal Left* (Princeton University Press, 2012).

⁷⁶ John Rawls, “Notes on Tocqueville's ‘Democracy in America,’” s. 22, Kutu 7, Dosya 15, JRP.

⁷⁷ A.g.y., s. 30.

Bu fikirleri, ilk defa kendi temel toplumsal ve siyasal bakış açısını geliştirdiği, muhtemelen 1951 yılında verilen iki etaplı bir dersten almıştı.⁷⁸ Toplumu bir organizmayla ya da bir mekanizmayla karşılaştıran teorileri reddediyordu. “Toplum” diye açıklıyordu Rawls, insan yapısına göre tasarlanmış, oyuncuların makul beklentilere sahip olmasına ve makul kararlar almasına müsaade eden kurallar üzerinde anlaşmaya varılmış “bir oyun gibidir.” Bu, birden çok oyuncunun kendi çıkarları doğrultusunda hareket ettiği bir oyundu. “Toplumsal itici gücü”, Rawls’a göre “pek çok küçük gruba dayanıyordu.” Kişisel çıkar, kendi cemiyetinizi kollamak demekti. Hükümet, düzenleyici bir otorite, cemiyet yaşamını dengede tutan bir sistemdi. Oyun bir merkezden yönetilmiyordu. Eğer yönetilseydi, toplum bir oyundan çok “bir orduya” benzerdi. Ancak yine de kuralları uygulayacak ve “toplumsal düzenin genel koşullarını” güvence altına alacak bir “hakeme” ihtiyacı vardı. Hukuk ve hükümet, oyunun bozulmadığından emin olmak için oradaydı.⁷⁹

Ferdî bireyler, Rawls’un etik teorisinde birincil öğeydi ancak toplumsal bakış açısı, onları bir araya getiren “toplumsal öğelere” önem veriyordu: “üniversiteler, kasabalar, şehirler, kiliseler, şirketler ve işçi sendikaları.”⁸⁰ En çok önem arz eden şeyler aile, kilise ve şirketti. Rawls bunları daha önce benimsenmiş terimlerle açıklayacaktı. Bir grup yapay birliğin, ortaklığın ve devletin tanımlanması için başvurulmuş ve Rawls’un dağıtmak için çaba sarf ettiği partizan politikayla birlikte anılan yasal insanlık dilini kullanmıyordu.⁸¹ Aile birincil cemiyetti ve bir mesken, temel iktisadi öğe olarak değerlendiriliyordu. Burada Rawls, varoşlardaki evlerden aile gelirine kadar aileyi pek çok açıdan kurumsallaştıran modern toplumsal teori ve siyasayı takip ediyordu.⁸² Aileleri ve küçük cemiyetleri etik gelişimin ve gayenin mahalleri olarak görüyordu. Onların istikrarı sağlamada ve iktidarın merkezileşmesini

⁷⁸ Söz konusu yayımlanmamış makaleler hakkında daha farklı yorumlar için, karşılaştırınız: Kornhauser, *Debating the American State*, bölüm 5; Andrius Galisanka, “Just Society as a Fair Game: John Rawls and Game Theory in the 1950s,” *Journal of the History of Ideas* 78, no. 2 (2017): 299-308.

⁷⁹ John Rawls, “Society as a Game,” s. 4-6, Kutu 7, Dosya 10, JRP.

⁸⁰ John Rawls, “Taxation and Justice,” s. 2, Kutu 7, Dosya 2, JRP.

⁸¹ John Dewey, “The Historic Background of Corporate Legal Personality,” *Yale Law Journal* 35, no. 6 (1926): 655-73.

⁸² Karşılaştırınız: Daha sonraki görüşleri, John Rawls, “Distributive Justice (1959),” Kutu 36, Dosya 4, JRP. Savaş sonrası aile ve varoş bölgelerdeki evler üzerine, bkz. Margaret Marsh, *Suburban Lives* (Rutgers University Press, 1990); Elaine Tyler May, *Homeward Bound: American Families in the Cold War Era* (Basic Books, 1988).

önlemede yapısal bir rolü vardı.⁸³ Rawls bu istikrarı sağlayan işlevi oyun üzerinden ifade ediyordu: oyuncuların ahlakı, yani toplumun “itici güçleri”, oyunun pürüzsüz bir şekilde işleyebilmesinde önemsizdi. Aile içerisindeki ilişkiler diğerkâm bir yapıya sahipken “takımlar” arasındaki –meskenler, şirketler ve cemiyetler arasındaki– ilişkilerin öyle olmayacağını varsaymak “doğru” bir hamleydi.⁸⁴ İstikrar diğerkâmlığa değil, oyunu oynayan cemiyetlere dayanıyordu ki bu, tanım itibarıyla kendi çıkarları doğrultusunda davranmaları demekti.

Oyun analogileri, savaş sonrası düşüncede yaygındı. Rawls daha sonra en çok bilinen örneklerin bir listesini sunmuştu: Wittgenstein, Karl Popper politikası, Piaget psikolojisi, Oxfordlu düşünür H. L. A. Hart’ın yasa üzerine görüşleri ve oyun teorisi.⁸⁵ Clifford Geertz geriye dönük olarak yaptığı gözlemde oyun teorisinin, “modern yaşamın bin bir yönüne dair pek çok şey açıkladığını” söylemişti.⁸⁶ Rawls 1950-1951 yıllarında ilk defa toplumu bir oyun olarak tanımladığında, oyun teorisinin beşiği Princeton’daydı ve John von Neumann ile Oskar Morgenstern’in halihazırda itibar kazanan *Theory of Games and Economic Behavior* (1944) isimli kitabına referans veriyordu.⁸⁷ Ancak bu onların rasyonel davranış üzerine görüşlerinden çok Rawls’un aklındaki kurumların içinde olduğu bir oyun analogisi geleneğiydi. Rawls, William Baumol’la ekonomi üzerine çalışıyordu ve daha önceleri Jacob Viner’la beraber bir ders almıştı.⁸⁸ O yıllarda siyasal sorunlar Atlantik’in iki yakasında da iktisatçılara ayrılmıştı. Rawls’un siyasal eğitiminin büyük bir çoğunluğu, yeni refah ekonomisi, fayda teorileri, tüketici davranışı ve genel denge üzerine yapılan tartışmalardan ve “kurumsal tasarımın” faydacı geleneğiyle karşılaşmasından (ki Rawls burada Hume, Adam Smith ve Bentham’ı kullanmıştı) ileri geliyordu.⁸⁹ Rawls’un işaret ettiği, “rasyonel toplumsal düzeni sağlamak için merkezi bir yönlendirmeye ihtiyaç olmadığına dair... sosyal felsefenin en önemli önerme-

⁸³ John Rawls, “Difficult Moral Decisions,” s. 7, Kutu 7, Dosya 10, JRP

⁸⁴ John Rawls, “Society as a Game,” s. 17, Kutu 8, Dosya 3, JRP.

⁸⁵ John Rawls, “Concept of a Practice and Social Institutions (1960),” s. 8a, Kutu 35, Dosya 9, JRP.

⁸⁶ Clifford Geertz, “Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought,” bölüm 1. Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* içinde (Basic Books, 1983), 26.

⁸⁷ Martin Shubik, “Game Theory at Princeton, 1949-1955: A Personal Reminiscence,” *Toward a History of Game Theory* içinde, ed. E. Roy Weintraub (Duke University Press, 1992), 152.

⁸⁸ John Rawls, “John Rawls: For the Record,” Samuel R. Aybar, Joshua D. Harlan ve Won J. Lee’nin gerçekleştirdiği röportaj, *Harvard Review of Philosophy* 1 (1991): 39.

⁸⁹ Bkz., ör. “Stages of History Consumer Behavior,” “Rational Choice and the Concept of Goodness Seminar (1956)” içinde, Kutu 9, Dosya 3, JRP.

si” oyun teorisinin içinden geliyordu.⁹⁰ Oyunun kuralları, oyuncuların basitçe iştirak ederek toplumsal hedefe ulaşabilmeleri için biçimlendirilebilir; “ideal girişimci” diyordu Rawls daha sonraları, “kârı maksimize etmek üzere kapitalist oyunu” oynarken doğru olanı yapabilir.⁹¹ Rawls burada, kişilerarası ilişkilerin güçlü bir egemen otorite tarafından değil, baştan aşağı kurallar ve sözleşmelerle şekillendirildiği, dostluk ve sempati erdemleriyle karakterize edilen ticari toplum bakış açısını kullanıyordu. Kendi Wittgensteinci doğal sosyal görüşlerine Humecu bir nüans ekleyen Rawls, kuralların insan yapımı fakat sözler, sözleşmeler ve anlaşmalar gibi göreneksel kurumlar tarafından yaratıldığı bir toplumu hoş karşılıyordu.⁹² 1959 senesinde şunları yazacaktı: “benim tasarladığım adalet konsepti belki de diğerlerine nazaran Hume’un bakış açısına daha yakındır.”⁹³

Diğerlerinden ayrıışan bir oyun analojisi çerçevesi mevcuttu: Chicago’lu ekonomist ve liberteryen sağın hocası Frank Knight tarafından ortaya konduğu üzere iktisadi faaliyetin, rekabetçi bir oyun olarak tanımlanması. Fiyat sistemini bir özgürlük aracı olarak kabul eden görüşün sadık bir savunucusu olan Knight, aynı zamanda ahlaki karakter için kapitalizmin getirdiği etik sonuçlara karşı bir eleştiri ortaya koyuyordu.⁹⁴ Knight’ın, etikte mutlak standarda dair herhangi bir arayışın bilimsel metodun bir “fetişi” olduğuna yönelik görüşüne rağmen Rawls onun sosyal felsefesine büyük bir ilgi göstermişti.⁹⁵ Knight’ın siyasal yaşamın anahtarı olarak belirttiği ödev –“bireycilik ile sosyalizm arasında doğru bir oran bulmak”– Rawls tarafından Knight’ın *The Ethics of Competition* (1935) kitabının kendi elindeki

⁹⁰ John Rawls, “Lecture on the Function of Government,” s. 1, Kutu 8, Dosya 3, JRP.

⁹¹ John Rawls, “Concept of a Social System re Equilibrium (1962),” s. 4a, Kutu 35, Dosya 9, JRP.

⁹² Isaac, “Pain, Analytical Philosophy, and American Intellectual History,” 215.

⁹³ J. S. Mill ile işaret ettiği karşılık. John Rawls, “Footnotes: Chapter 2: Justice as Reciprocity (1959-1960),” s. 2, Kutu 8, Dosya 6, JRP.

⁹⁴ Knight’ın muğlak konumuna dair, bkz. Angus Burgin, “The Radical Conservatism of Frank H. Knight,” *Modern Intellectual History* 6, no. 3 (2009): 513-38; Ross B. Emmett, *Frank Knight and the Chicago School in American Economics* (Routledge, 2009), 145-55.

⁹⁵ Rawls, “John Rawls: For the Record,” 39. Knight’ın değer ve etik üzerine görüşleri için, bkz. Frank H. Knight, “Ethics and the Economic Interpretation” (bölüm 1), ve “Economic Psychology and the Value Problem” (bölüm 3), Knight, *The Ethics of Competition* içinde (Routledge, 2017); Frank H. Knight, “Fact and Metaphysics in Economy Psychology,” *American Economic Review* 15, no. 2 (1925): 247-66; karşılaştırınız: Purcell, *The Crisis of Democratic Theory*, 43-46; Yuval P. Yonay, *The Struggle over the Soul of Economics: Institutional and Neoclassical Economists in America between the Wars* (Princeton University Press, 1998), bölüm 7.

baskısında üç farklı kalemle altı çizilmişti.⁹⁶ Rawls gibi Knight da “tartışma” politikasını, bürokrasinin sınırlarını aşma durumuna karşı demokrasinin bir cephesi olarak görüyordu. McCarthyciliğin gerilimli ikliminde Knight’ın otoriteryanizm karşıtlığı ilgi çekiyordu.⁹⁷ Ne var ki Knight, Rawls’un yanına oldukça fazla not aldığı, piyasanın ahlaki sınırları üzerine bir eleştiri makalesinde topluma dair ikna edici bir kavrayış yakalamış gibi görünüyordu. Knight iktisadi eylemi, bir oyunun karakteristik bileşenlerine sahip olmak üzerinden tanımlıyordu – şans, yetenek, gayret. İktisadi eylem oyununda gelir, mal sahibinin üretim kapasitesine göre artış gösterir (burada mal sahibi olmanın kendisi miras, şans ve gayrete dayanır). Gayret, ciddi bir öneme sahipti fakat Knight bunun ahlaki bir prensip statüsüne yükselmemesi gerektiğini düşünüyordu. Miras bir şans meselesiydi. Ancak şans da ödüllendirilme eğilimindeydi. Ödül, başından beri şansın etkisi altında olan marjinal verimliliğin peşinden gidiyordu – doğal yetenek, miras ve bulunulan vaziyet şans. Bir yandan bu şans başarı vasıtasıyla birikirken diğer yandan kaybedenlerin oyuna katılımı “mekanik angaryaya” indirgeniyordu. Kazanımların eşitsizliği, oyun içerisindeki başlangıç noktalarının ve risklerin eşitsizliğine yol açıyordu. Bu nedenle iktisadi eylem oyunu dürüst bir oyun değildi: İçerisinde doğru bir sportmenlik idealini ya da toplumun gelişimi için gerekli olan karakter niteliklerinden herhangi birini barındırmıyordu.⁹⁸

Rawls, Knight’ın dürüst oyun modelini kendi toplum bakış açısına uyguladı. Dürüst bir oyun diyordu Rawls, içerisinde belirli bir oranda öngörülemezlik, şans ve olanağa yer verir. Elle tutulur olması için “tamamen şansa” dayalı olamaz, gayret ve yetenek gerektirir.⁹⁹ Kitabına uygun bir şekilde oynadıkları takdirde oyuncular galip gelebilmelidir: her oyunun “yazgımız üzerinde kontrol sahibi olduğumuzu *düşündüren*” bir niteliğinin olması şarttır. Oyunların aldatıcı yanlarından biri başarının biriktirme eğiliminde olmasıdır: eğer bir kişi sürekli kazanıyorsa sonuç öngörülebilirdir ve “öteki oyuncular oynama azmini kaybeder.” Oynamaya değer bir oyun için eşitsizliklerin ortadan kaldırılması gerekir. “Oyuncular oyuna yaklaşık olarak eşit

⁹⁶ Knight, *The Ethics of Competition*, 58 (Rawls’taki kopyanın PDF hali yazarın elindedir). Knight ve Rawls üzerine, bkz. Ben Jackson ve Zofia Stemplowska, “On Frank Knight’s ‘Freedom as Fact and Criterion,’” *Ethics* 125, no. 2 (2015): 552-54; Andrew Lister, “Markets, Desert, and Reciprocity,” *Politics, Philosophy, and Economics* 16, no. 1 (2017): 47-69.

⁹⁷ Knight, *The Ethics of Competition*, 295.

⁹⁸ A.g.y., 56-64; Emmett, Frank Knight, 93-97.

⁹⁹ Rawls, “Society as a Game,” s. 15-23, Kutu 8, Dosya 3, JRP.

kaynaklarla girdiğinde”, hem maddi hem de manevi olarak, sonuç “ancak o zaman beklenmedik olabilir ve gayret ancak o zaman fayda sağlayabilir.” Gerekli olan şey “galibiyet ödülllerinin bir kısmını” yeniden bölüştürmek için “oyun üzerinde bir tür kontrol kurmaktır.”¹⁰⁰

Fakat ne kadar kontrol? Yoğunlaşmış iktidar karşıtlığı burada minimalist politikaya dönüşüyordu. Rawls, ilk yıllarında ortaya koyduğu, grup aktörü ihtimalini reddeden ve yalnızca bireylerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu varsaydığı devlete dair dışlayıcı imgeden uzaklaşmıştı. Artık hükümeti, oldukça sınırlı olmakla birlikte değişim getirmeye muktedir olarak tanımlıyordu. Rawls’a göre hükümetler sadece herkesin istediğini bildiği türden kuralları uygulamalıdır: trafiğin seyrini sağlayan otoyol kuralları, kamu sağlığı ve güvenliği kuralları, suçları, sözleşmeleri, ölçü ve ağırlıkları tanımlayan kurallar ve aynı zamanda basit anlaşmazlıkların çözülmesi için öne sürülen kurallar ile “nereye doğru ilerlediğimiz fark etmeksizin toplumsal düzenin belirli genel koşullarına” verilen yanıtlar. “Teolojiden içtiğimiz çayın tadına kadar her alanda bir anlaşmaya varmamız gerekmez” diyordu Rawls önceki dönemlerinin üstünü çizerek, hatta daha minimalist bir örnekte “haftanın günleri” için dahi bu geçerliydi. Kurallar ortak yaşam için temel şartları belirliyor fakat insanları yalnız bırakıyordu. İnsanlar “otoyolda nasıl araba kullanmamız gerektiği” hakkında “yerel hükümetler” tarafından konulan “yerleşik kurallar” ister ancak “hepsi farklı yönlerden gitmeyi tercih eder.” Rawls, hükümetlerin onlara nereye gideceklerini söyleyemeyeceği konusunda ısrarcıydı. Böyle hareket etmek onlara “eziyet” etmek anlamına gelebilirdi.¹⁰¹ Belki de bundan yirmi yıl sonra Hayek’in Rawls’la “temelde bir sorununun olmadığını” söylemesi şaşırtıcı değildir.¹⁰²

1950’lere girilirken bu iki ismin pek çok ortak noktası vardı. Elbette, birçok kişinin planlama fikrine saldırmasına rağmen yine de ekonomide somut bir devlet müdahalesinin gerektiği kabul edilen siyasal mecrada, Rawls’un meşru devlet eylemi sahasına yerleştirdiği sınırlar ve kullandığı metaforlar, onu radikal devletçilik karşıtlarının dilini ve retorikini kullananlarla yan yana getiriyordu. Rawls’un kullandığı otoyol imgesi bir anlatıydı: Walter Lipmann’ın *The Good Society* (1937) isimli kitabından alınmıştı ve Hayek ve Lionel Rob-

¹⁰⁰ A.g.y., s. 9.

¹⁰¹ Rawls, “Lecture on the Function of Government,” s. 4-5, Kutu 8, Dosya 3, JRP.

¹⁰² Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, vol. 2, *The Mirage of Social Justice* (University of Chicago Press, 1977), 100.

bins dahil olmak üzere ilk dönem ordo- ve neoliberaler arasında liberal devleti planlı devletten ayırt etmek için yaygın bir şekilde kullanılıyordu.¹⁰³ Bu isimler, devleti ve hukuk kurallarını, yalnızca doğru türden bir ekonomik yaşamı tesis ve tatbik etmekten sorumlu olarak tasavvur ediyorlar ve benzer şekilde oyun metaforunu kullanıyorlardı.¹⁰⁴ Dahası, Rawls'un, "gelecek nesiller" ve "kaynakların korunması" gibi rekabetçi oyunun "normal akışında" kendi çıkarlarını temsil etmeyen kaygılar için uygun hükümet siyasalarına dair örnekleri, aynı zamanda ulusal savunma ve deniz fenerleri üzerine klasik liberal mecazları da içeriyordu.¹⁰⁵ Devletin fonksiyonu, oyunun hakemi, tek bir fikre dayanıyordu – insanların, üzerinde fikir birliğine varabileceği ortak kurallar. İnançların değiştiği gibi hükümetlerin müdahalelerinin kuralları da zamanla değişiyordu: Yeni tip hükümet eylemine Rawls'un verdiği örnek, işsizlik "tehlikesini" sınırlandırmak ve özgür fiyat sistemiyle uyumlu olduğu müddetçe "mümkün olduğu kadar tam istihdamı" sağlamak için mali siyasalardı.¹⁰⁶ Bu, Keynesyen konsensüse bir selam ve devlet ekonomi planlamasına dair alternatif görüşlerin ve 1945 yılındaki Tam İstihdam Kanunu'nun katı Keynesyencilüğünün ardından gelen 1946 İstihdam Yasası'ndaki maksimum (tam değil) istihdama bir bağlılıktı.¹⁰⁷

Rawls, Keynesyencilikten çok konsensüse yakındı. Değişimin yavaş ve kurallara bağlı olmasını savunuyordu. İdari faillerin keyfi iktidarlara karşısında endişe duyarak, keyfiyeti sınırlandırmak ve karşısında seçim imkânının bulunduğu bir "sabit zemin" yaratarak "gelişigüzelikten kaçınmak"

¹⁰³ Ben Jackson, "At the Origins of Neo-Liberalism: The Free Economy and the Strong State, 1930-1947," *Historical Journal* 53, no. 1 (2010): 138. Oyun ve otoyol metaforunun daha geniş kullanımı için, bkz. John Maynard Keynes, *How to Pay for the War: A Radical Plan for the Chancellor of the Exchequer* (Macmillan and Co., 1940), 12-13; karşılaştırınız: Alan Brinkley, "The New Deal and the Idea of the State," Fraser ve Gerstle, *The Rise and Fall of the New Deal Order* içinde, 91-94. Freud da benzer şekilde etiği tanımlamak için trafik metaforunu kullanmıştır, bkz. Sigmund Freud, *Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister* (Basic Books, 1963), 123.

¹⁰⁴ Michel Foucault'nun daha sonra burada fark ettiği gibi; Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979* (Picador Press, 2010), 173. "Oyunun kuralları" metaforu aynı zamanda uluslararası para sistemini, bilhassa altın standardı sistemini açıklarken yaygın bir şekilde kullanılıyordu, bkz. John Maynard Keynes, "The Economic Consequences of Mr. Churchill," *The Collected Writings of John Maynard Keynes* içinde, vol. 9, *Essays in Persuasion*, ed. Elizabeth Johnson ve Donald Moggridge (Royal Economic Society, 1978).

¹⁰⁵ Ronald H. Coase, "The Lighthouse in Economics," *Journal of Law and Economics* 17, no. 2 (1974): 357-78.

¹⁰⁶ Rawls, "Lecture on the Function of Government," s. 5, Kutu 8, Dosya 3, JRP.

¹⁰⁷ Collins, More, bölüm 1. Margaret Weir, "Ideas and Politics: The Acceptance of Keynesianism in Britain and the United States," *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations* içinde, ed. Peter A. Hall (Princeton University Press, 1989).

için istikrarlı kurallar arıyordu.¹⁰⁸ İdeal bir yasa koyucunun, “hükümet tarafından uygulanan genel kurallar sistemini” etkilemediği sürece herhangi bir kural koyamaması ya da kaldıramaması gerektiğini, çünkü “sistemin uzun süredir var olduğu düşünülüyorsa, rastgele seçilen herhangi bir kişinin bundan fayda sağlayacağına dair makul bir beklenti oluştuğunu” öne sürüyordu. “Yeniden bölüşümcü değişiklikler” bu genel çerçeve içerisinde uygulanabilirdi ama hükümetlerin “bu değişikliklerin vuku bulmasında kasti bir faktör” teşkil etmemesi gerekiyordu.¹⁰⁹ Rawls kendi bakış açısını “*laissez-faire*” toplumlarından biriyle değil, bir “*prenez-garde*” toplumuyla açıklıyordu. Yarım yüzyıllık devlet inşasının ve savaşın gölgede bıraktığı *laissez-faire* ideallerine dönüşün hâlâ imkânsız olduğu konusunda pek çok çağdaşıyla hemfikirdi. Bununla birlikte hükümetin fonksiyonları, hem “barış” zamanında hem de “olağanüstü” zamanlarda bizim niyetlerimizi, değerlerimizi ve ereklerimizi tanımlamaya kalkışabileceklere karşı “tedbirli olmamız” ve dikkat etmemiz gerektiği fikriyle kısıtlanıyordu.¹¹⁰

Burada Rawls, savaş dönemi anti-totaliteryanizmini barış dönemi devletçilik karşıtlığı yararına kullanıyordu: vatandaşların ereklerini belirleme girişimi, “suikastçıların, muhbirlerin ve gaz odalarının kullanılması” anlamına gelebilir diyordu. Birleşik Devletler, “siyasal olgunluğu” ve faşizm ya da komünizm gibi tek bir amaca bağlı olan “dinamik siyasal itikatların” yokluğu sayesinde bu yazgıdan kaçmayı başarmıştı.¹¹¹ Her şeye rağmen, merkezileşmiş iktidardan “sakinmemiz gerekiyordu.” Hükümetin asli fonksiyonu, kişileri ve cemiyetleri kendi ereklerinin peşinde koşmaya bırakarak, insanların bir arada yaşayabilmesini sağlayacak temel kuralları uygulamakla sınırlı olmalıydı.¹¹²

Bu durum savaş sonrası liberalizme özgü ‘bir dizi talebi beraberinde getiriyordu: hükümetlerin tüketicinin egemenliğini, “kaynaklar üzerinde girişimci kontrolünü”, anayasal bir Haklar Yasası’nı ve fırsat eşitliğini kabul etmesi zorunluydu. Ancak “siyasal süreçlerin... ekonominin yönetimine dayanmaması gerekirdi.”¹¹³ Bireylerin “medeni ve iktisadi haklarını” ve bu hakların, başta iktisadi ve dini cemiyetler olmak üzere, cemiyetler tarafından

¹⁰⁸ Rawls, “Lecture on the Function of Government,” s. 9, Kutu 8, Dosya 3, JRP.

¹⁰⁹ Rawls, “Taxation and Justice,” s. 9, Kutu 7, Dosya 2, JRP.

¹¹⁰ Rawls, “Lecture on the Function of Government,” s. 11-12, Kutu 8, Dosya 3, JRP.

¹¹¹ A.g.y., s. 13-14.

¹¹² A.g.y., s. 8.

¹¹³ A.g.y., s. 6.

ihlalini konu edinen 1950'lerin başında kaleme alınmış bir başka makalede Rawls, devletin görevinin böylesi gruplara müdahale etmek değil, insanların bu gruplarla bağlarını koparmasına olanak sağlamak olduğunu yazıyordu. Girişimcinin yalnızca kendi dininden olanları işe aldığı bir yerde, devlet “koruma sağlayabildiği” müddetçe Rawls girişimcinin bu hareketini caiz buluyordu.¹¹⁴ Fakat yine de devletin kimi durumlarda araya girmesi kaçınılmaz olabilirdi – ekonomik ve siyasal gücün genişlemesini durdurmak ya da oyunu yavaşlatmanın önüne geçmek için. Aksi halde toplum, Rawls’un metaforuna göre, daha çok orduya benzer bir hale gelebilirdi – bu defa iktisadi aktörlerden oluşan bir özel ordu.¹¹⁵ Çoğulculuğun, garnizon devlete karşı bir koruma sağlaması zorunluydu fakat aynı zamanda özel cemiyetlerin bir milis kuvvete dönüşmesinin de önüne geçmesi gerekirdi.

Devlet iktidarı hakkında yürüttüğü tartışmada Rawls, daha sonra kendisinin öngördüğü adil toplumun ideal rejimini belirlemek için kullanacağı bir fikri ilk kez açıklıyordu. Genç Rawls’a göre zor olan, bir yandan müdahalesizliği sürdürürken diğer yandan süreç içerisinde oyunun istikrarından emin olmak – “özgürlük” ve “düzeni” dengede tutmak için.¹¹⁶ İstikrar, insanların oyuna katılmak isteyecekleri kadar eşit bir başlangıcı garanti etmeyi gerektirir. Bunun sağlanması içinse *prenez-garde* devleti, diyor Rawls, “mülk sahibi olunabilen demokrasiyi” hedefleyecektir:

Hükümetler, *hem* oyunu oynamanın gerekli ödülleri koruma altına alan *hem de* eşit bir başlangıç olmasa da, çünkü bunu sağlamak imkânsızdır, en azından oynamalarını istediğimiz birçok kişinin oyunu sürdürmeye yetecek kadar eşit başlangıca sahip olduklarını *düşünecekleri* türden bir pozisyonu garanti eden bir programı takip etmelidir. Daha açık olmak gerekirse bu, mülkiyetin oldukça geniş bir şekilde eşit bölüşümünü temin etmek anlamına gelir; biz herkesin pay sahibi olduğu bir yerde mülk sahibi olunabilen bir demokrasi istiyoruz. Fakat diğer taraftan oyuncuların gayretlerini ortaya çıkarmak için ortalamanın üstünde sayısız ve önemli ödüle müsaade etmek zorundayız. Elbette bunu gerçekleştirmek zordur: zorluğu en yüksek olan türden bir dengeyi... ve yalnızca oyunu nitelendiren kuralları uygulayacak biçimde değil aynı zamanda koşulları eşit tutan biçimde bir sürekli denetimi gerektirir.¹¹⁷

¹¹⁴ John Rawls, “Essay and Notes on Toleration (1950-1955),” s. 3-4, Kutu 7, Dosya 11, JRP.

¹¹⁵ Rawls, “Society as a Game,” s. 26, Kutu 8, Dosya 3, JRP.

¹¹⁶ A.g.y., s. 14.

¹¹⁷ Rawls, “Lecture on the Function of Government,” s. 9 (vurgular orijinalinde mevcut), Kutu 8, Dosya 3, JRP.

Söz konusu sorun Rawls'un zihnini meşgul etmeye başladı: “dengeğin zorlu türü” – oyunun hızını kesmemek adına başarıyı ödüllendirmeye devam ederken kaynaklar ile gücün gerekli geniş bölüşümü ve yine kaynaklar ile gücün bir noktada yoğunlaşmasının önüne geçilmesi nasıl başarılabilir.¹¹⁸ Oyuncular aşağı yukarı eşit bir başlangıçla oyuna başlamalıydı. Rawls insanların farklı yeteneklere sahip olduğunu ve farklı riskler alma eğiliminde olduğunu düşünüyordu. Genel kural sistemi oyunun devam etmesini sağlayacak kadar koşulları “eşit” tutma işlevi gördüğü müddetçe böylesi farklılıklardan doğan eşitsizliklerin bertaraf edilmesine gerek yoktur. Buradaki zorluk, ödül gerektiren gayret ile kazananların çok fazla biriktirmesi ve Rawls'un Knight'ı takiben “oyunun şans elementi” adını verdiği şeyin ortadan kalkması riskinin nasıl dengede tutulacağıydı.¹¹⁹

Rawls bahsi geçen sorunun “mülk sahibi olunabilen demokrasi”yle çözümünü ilk olarak burada açıklamıştı – sermayenin geniş bir biçimde yayılım gösterdiği ve zamanla hükümet müdahalesi olmaksızın kuralların ve istikrarın güvence altına alındığı bir “açık” toplum görüşü. Henüz bunu bir sanat terimi olarak kullanmıyordu ve bir kaynak göstermemişti: daha sonraları referans gösterdiği kaynak, ekonomist James Meade'in *Liberty, Equality, and Efficiency* (1964) isimli kitabı, yaklaşık on yıldan fazla yayımlanmayı bekleyecekti (gerçi Rawls halihazırda Meade'in çalışmalarının farkındaydı ve benzer kaynakları okumayı sürdürüyordu). Eğer spesifik bir orijini bulunuyorsa muhtemelen bu, cumhuriyetçi gelenekten ve onun mülkiyet dağılımına bağlılığından, bilhassa Tocqueville'den (özellikle de geniş mülkiyet bölüşümünü güvence altına almanın bir aracı olarak miras hukuku üzerine görüşlerinden) ve Jefferson'dan (“mülkiyetin yoğunlaşması... ile sahiplik hakkının belirsizliğine” getirdiği eleştirinin ve “toprağın akılcı ve hakkaniyetli bölüşümüne” duyduğu inancın, Rawls'un not ederek onayladığı gibi iyi hükümet için gerekli olduğu fikrinden) geliyordu.¹²⁰ Bu düşüncülerde Rawls hem etkin yeniden bölüşümden ziyade miras hukukunun bir savunusunu hem de emeğin talepleri ve devletin iktidarına dair bir dizi fark edilebilir kaygı bulmuştu.¹²¹ Rawls bir gelir ve ücret tartışmaları politika-

¹¹⁸ Rawls, “Society as a Game,” s. 21, 26, Kutu 8, Dosya 3, JRP

¹¹⁹ A.g.y., s. 9; Knight, *The Ethics of Competition*, 57.

¹²⁰ Eric Foner, *Free Soil, Free Labor, Free Men: The Ideology of the Republican Party before the Civil War* (Oxford University Press, 1995). Rawls, “Notes on Tocqueville's ‘Democracy in America,’” s. 21, ve “Thomas Jefferson and the French Revolution,” s. 8, Kutu 7, Dosya 15, JRP.

¹²¹ Alex Gourevitch, *From Slavery to the Cooperative Commonwealth: Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century* (Cambridge University Press, 2014), 32-34, 71.

sı değil, bir mülkiyet politikası istiyordu. Oyunun devam etmesi için geniş bir iktidar ve kaynak bölüşümünün gerekli olduğu kadar “sınıflar arasında önemli oranda bir toplumsal hareketliliğin” de gerekli olduğu konusunda ısrarcıydı; bu sağlandığında kişinin, toplumda gayret ve yeteneklerine bağlı olarak bir yer edindiğini ifade ediyordu. Bence bu, Jefferson’un yetenek aristokrasisinden söz ederken bahsettiği türden bir şeydir.¹²² Rawls henüz “doğal yetenekleri” “gelişigüzel” olarak ele almıyordu.

Özgür fiyat sistemi içerisinde merkezsizleşme ile gayret karşılığındaki ödüller ve girişimsel teşvikler arasında kurulan bağ, özel mülkiyetin, açık bir toplumun temel dayanağı olduğuna işaret ediyordu. Burada hayati olan, yeniden bölüşümün ya da eşitsizliğin sınırlandırılmasının az olması ve iktidar dağılımının merkezden uzaklaşması ve periferiye doğru yayılımının çok olmasıydı. Rawls’un oyunda istikrarın sağlanması için neyin gerekli olduğuna yönelik görüşleri sonraki çalışmalarında da süren bir müphemlik barındırıyordu: önemli olan oyuncuların eşit başlangıca sahip olduklarını *düşünmesi*di. Önemli olan onların oyundaki tecrübeleri miydi –yani oyuncuların eşit bir başlangıca sahip olduklarını düşünmeleri, gerçekten buna sahip olmaları değil– yoksa eşitliğin boyutu bir başka açıdan mı önem arz ediyordu? Rawls bir “açık toplumda” istikrarın ve ahlaki cemaatin korunmasında neyin gerekli olduğunu araştırırken bu soruyu da incelemeyi sürdürüyordu. Ne kadar ve ne türden bir yeniden bölüşümün gerekli olacağına yönelik sorduğu sorular merkezi hale geldi. Kısa bir süre sonra Rawls, bu bakış açısını desteklemenin, politik oyunun kendi kuralları tarafından durumsallık ve şansın etkilerinin ortadan kaldırılmasını ne ölçüde gerektirdiğine odaklanacaktı.

Rawls bu kemik liberalizmi, küçük hükümetler için müdahalecilik karşıtlığına duyduğu bağlılıkla birlikte geride bırakıyordu. Toplum ve fiyat sistemi analojisini, anayasa gibi zaman içinde süreklilik gösteren başka örneklerle değiştirmişti. Oyun metaforunu hiçbir zaman terk etmese de ona eklemeler yaptı.¹²³ Oyunun düzenleyici kurallarının ve oyuncuların, ne karakteri biçimlendiren kuralların karmaşık güzergâhlarını ne de kendi hedeflerini kovaladıkları gerçeğini kavrayamamasının nedeni, kişilerin rasyonel egoistler veya stratejistler olmaları değil, derin bir şekilde tarafgir olmaları ve ailelerine ya da cemiyetlerine karşı sevgi beslemeleri idi. Rawls bu tarafgirliği korumak istiyordu. Fakat tarafgirlik, tarafsız kuralları ve kurumları

¹²² Rawls, “Lecture on the Function of Government,” s. 3, Kutu 8, Dosya 3, JRP.

¹²³ Rawls, *A Theory of Justice*, §79.

gerekli kılan şeydi. 1952-1953 yıllarına ait notlarda Rawls, bu fikirlere Wittgensteinci bir dokunuş yapıyordu. Toplum kurallarının, yaşam biçimlerini korumak için nasıl var olduğunu şöyle açıklıyordu:

Gerçekleştirmesi elimizde olan şey, çeşitli yaşam biçimlerine devletin tolerans gösterdiği ve yaşam biçimlerinin kendi arasında karşılıklı toleransın teşvik edildiği özgür bir toplum yaratmaktır. Şurası bir gerçek –ve aynı zamanda zahmetsizce anlaşılabilir– ki birlikte yaşayabilmek için insanların bazı konularda hemfikir olması gerekir; bununla birlikte onların, temel prensipler hakkında ya da belirli bir dini açıdan büyük önem arz ettiğini düşündükleri konular hakkında, hele de kişi bununla makul bir insanın benimseyebileceği *yegâne* uygun yaşam biçimini kastediyorsa, hemfikir olması gerekmez. Üzerinde hemfikir olmaları gereken... herhangi bir yaşam biçimi için elzem ve gözetici olan koşulları tam anlamıyla gözetmek için devlet ve öteki genel kural mekanizmaları aracılığıyla ortak eyleme geçme fikridir... Kişi, ortak bir şekilde kabul edilen genel yapı içerisinde bu farklılıkların gelişmesine kapı aralayacak bir toplum yaratarak, ya o/ ya bu, hemen derhal, şimdi ve burada ya bu ya da şu yaşam tarzı türünden dayatılmış seçimleri göz ardı eder.¹²⁴

Burada, bireylerin eşit bireyler gibi muamele gördüğü –ki Rawls için öylelerdir, bunun için yalnızca onları net bir şekilde görmemiz gerekir– cemiyetlerin varlığını güvence altına alan kurumsal yapıya ait bir bakış açısı mevcuttu. Bu, konsensüs ve anlaşma kapasitesi üzerine, süreçler vasıtasıyla keşfedilip nitelendirilen ve sınıf ve grup içerisindeki fikir ayrılığının, ideolojinin, önyargının ve tutkunun etkisini körelten kurallar üzerine inşa edilmiş bir modeldi. Rawls’un adını duyuracağı eşitlikçi teori oldukça uzaktaydı fakat sınırları ufukta görünmeye başlıyordu.

Rawls’un nihai teorisi 1952-1953 yıllarında Oxford’a gerçekleştirdiği bir yolculuğu takip eden on yıl içerisinde doğdu. Soğuk Savaş liberalizmi, entelektüel yaşam içerisindeki yerini derinleştiriyor ve McCarthyçilik yapılan münazaraları domine diyordu.¹²⁵ Doğal olarak, son dünya savaşını takip eden yıllarda Amerikalı liberallerde olduğu gibi, Rawls’un da kendi teorisi için Birleşik Devletler’de değil İngiltere’de sayısız kaynakla karşılaşması şa-

¹²⁴ Rawls, “Difficult Moral Decisions,” s. 7, Kutu 7, Dosya 10, JRP.

¹²⁵ Amerikan liberalizminde McCarthyçiliğin kısıtlayıcı etkisi üzerine, bkz. Richard H. Pells, *The Liberal Mind in a Conservative Age: American Intellectuals in the 1940s and 1950s* (Wesleyan University Press, 1985); Michael Paul Rogin, *The Intellectuals and McCarthyism: The Radical Specter* (MIT Press, 1967).

şırtıcı değildi.¹²⁶ Oxford, bir düşünür olmak için heyecan verici bir yerdi. J. L. Austin, dil üzerine “Cumartesi Sabahları” isimli meşhur toplantılarını düzenliyor ve “Kelime ve Edimler” üzerine ders veriyordu. Anscombe, aynı yıl yayımlanan Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar* kitabı üzerine dersler veriyordu. Stawson, *Individuals* olarak tanınan eserini ortaya koyuyor ve H. L. A. Hart, Hukuk Kavramı¹²⁷ üzerine dersler veriyordu.¹²⁸ Richard Hare, Gilbert Ryle ve Geoffrey Warnock’un dilbilim analizi zirvedeydi. Diğer taraftan Isaiah Berlin ve G. D. H. Cole ütopyacı sosyalizm eğitimi veriyordu ve Berlin, Hart ve Stuart Hampshire, Rawls’un da katıldığı, siyasal felsefe üzerine Rousseau, Kant ve Keynes okutulan bir seminer dersi yürütüyordu.¹²⁹ Düşünürler ile İngiliz İşçi Partisi arasındaki bağlantılar nedeniyle Oxford yalnızca dil felsefesinin potası değildi, aynı zamanda eşitsizlik üzerine yapılan tartışmaların alevlendiği yerd.

Savaş sonrası dönemde refah hükümlerinin en büyük kuruluşlarının –Ulusal Sağlık Sistemi, evrensel eğitim ve ulusal sigorta– inşasına sahne olan İngiltere’de devlet planlaması, yatırım ve kamu mülkiyeti hakkında yapılan tartışmalar büyük önem taşıyordu. İşçi Partisi ve onun görüşlerini paylaşan kişiler için mesele, bu kurumların nispi başarısının hem refah hükümleri ve sosyal hizmetlerin geleceği için hem de sol için ne anlama geldiğiydi.¹³⁰ Rawls Oxford’a vardığında, İşçi Partisi seçimi kaybetmişti. Partinin Anthony Crosland ve Hugh Gaitskell yönetimindeki revizyonist sağ kanadı, devletleştirme ve kamu mülkiyetine bağlılığa son verecek –İşçi Partisi tüzüğü IV. Bent– ve “toplumsal eşitlik” ile “toplumsal adalet” üzerine ahlaki sorunları ön plana alacak “modernleştirici” bir hareketi yönetiyordu.¹³¹ Arthur Lewis’in o dönemde yayımlanmış olan *Principles of Economic Planning* (1949) isimli kitabında Fabian Toplumu’nu konu alan çalışması kamu mülkiyetinin önemi reddediyor ve piyasa ekonomisinde kademeli vergilendirmeye yeniden

¹²⁶ Gerstle, “The Protean Character of American Liberalism,” 1054.

¹²⁷ Bahsi geçen ders H. L. A. Hart’ın aynı isimdeki kitabı üzerinedir, bkz. H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (1961) (ç.n.)

¹²⁸ G. J. Warnock, “Saturday Mornings,” Isaiah Berlin vd., *Essays on J. L. Austin* içinde (Clarendon Press, 1973); Ved Mehta, *Fly and the Fly-Bottle: Encounters with Contemporary British Intellectuals* (Little, Brown & Co., 1962), 70.

¹²⁹ Joshua L. Cherniss, *A Mind and Its Time: The Development of Isaiah Berlin’s Political Thought* (Oxford University Press, 2013), 54-55, 162-70.

¹³⁰ Noel Thompson, *Political Economy and the Labour Party: The Economics of Democratic Socialism, 1884-2005* (Routledge, 2006), bölüm 11, 150-65.

¹³¹ Hugh Gaitskell, “Socialism and Nationalisation,” *Fabian Tract* 300 (Fabian Society, 1956), 3.

bölüşüm siyasalarını savunuyordu. James Meade'in *Planning and the Price Mechanism* (1948) kitabı, devletin rolünü, piyasanın kaynakları etkin bir şekilde tahsis ederek hakkaniyetli bir şekilde bölüştürebilmesini ve tam istihdam, istikrar ve eşitlik üzerine Keynesçi hedeflerin gerçekleştirilmesini sağlayacak ön koşulları güvence altına almak şeklinde tasavvur ediyordu.¹³²

Sonraki on yıl boyunca pek çok kişi, modern kapitalizmin sosyolojik dönüşümü üzerine yapılan transatlantik bir tartışmaya ilgi gösterecekti. 1940'larda toplumsal teorisyenler iktidarın yoğunlaşması üzerine eleştirilerini kapitalizm ve devletin doğasındaki daha derin bir dönüşüme bağlamışlardı. Uzun vadeli düşüğe dair karamsar görüşler Karl Polanyi'den Joseph Schumpeter'e kadar yayılıyordu. James Burnham, en çok satan kitabı *The Managerial Revolution*'da (1941) malik ve korporatif kapitalizm arasındaki tarihsel dönüşümün yeni tür bir ekonomik yaşama sebebiyet verdiği fikrini yaygınlaştırmak için yaklaşık on yıl kadar önce Adolf Berle ve Gardiner Means tarafından, ayrıca Keynes tarafından dile getirilen bir argümanı kullanıyordu: Şirketlerin mülkiyeti artık kontrol ve yönetim birimleri arasında ayrılmıştır ve yeni yönetim biriminin elinde (mülk sahipleri yerine) ziyadesiyle fazla bir güç bulunmaktadır.¹³³ 1950'li yılların ortalarında karamsar ruh hali ortadan kalkmaya başlayıp istikrara dair sorunlar yerini bir kalkınma açlığına bırakınca sosyal liberaller, yeni bolluk çağına anlam verebilmek için bu analizden faydalanıyordu.¹³⁴

Görece siyasal durgunluk arasında birçok kişi dönüşümcü fikirlerin tükendiğini iddia etti. "İdeolojinin sonu" ideolojisi kendini gösteriyordu.¹³⁵ Kimileri için bu, endişe ve karamsarlık için bir sebepti. David Riesman'ın yeni "toplumsal karakter" adını verdiği, tüketici cumhuriyetinin kültürel sonuçları hakkında düşünceliydiler.¹³⁶ Siyasal teorisyen Judith Shklar, "yalnızca

¹³² Ben Jackson, "Revisionism Reconsidered: 'Property-Owning Democracy' and Egalitarian Strategy in Post-War Britain," *Twentieth Century British History* 16, no. 4 (2005): 416-40.

¹³³ Adolf A. Berle ve Gardiner C. Means, *The Modern Corporation and Private Property* (Macmillan, 1932); James Burnham, *The Managerial Revolution, or, What Is Happening in the World Now* (Penguin, 1945); J. M. Keynes, "The End of Laissez-Faire" (1926), Keynes, *The Collected Writings of John Maynard Keynes* içinde, vol. 9.

¹³⁴ Howard Brick, *Transcending Capitalism: Visions of a New Society in Modern American Thought* (Cornell University Press, 2006), bölüm 5.

¹³⁵ Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Harvard University Press, 2000 [1960]).

¹³⁶ David Riesman, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character* (Yale University Press, 1950); David M. Potter, *People of Plenty: Economic Abundance and the American Character* (University of Chicago Press, 1954); karşılaştırınız: Daniel Horowitz, *The Anxieties*

toplumsal iyimserliğin ve radikalizmin düşüşüne değil, aynı zamanda siyasal felsefenin unutulmasına da” yol açan bir “kültürel yazgıcılık” gözlemliyordu.¹³⁷ Bir başka siyasal teorisyen Sheldon Wolin içinse “siyasal olan”, iktisadi ve toplumsal olanın altında gözden kayboluyordu. Geleneksel siyasal problemlerle karşı karşıya geliniyordu fakat yalnızca “işçi sendikaları, şirketler, bürokrasi ve mahalle çeteleri” gibi “siyasal olmayan gruplaşmalar” üzerine çalışmalarda.¹³⁸ İşletmecilik (*managerialism*) hem politikanın hem de siyasal teorinin kendisinin gitgide solduğu anlamına geliyordu. Diğerleri ise çok daha iyimserdi. Daniel Bell, işletmeciliğin mantığında kapitalizmin ötesinde bir “sanayi sonrası toplumun” tohumlarını görüyordu – özel ve kamu mülkiyeti arasındaki ayrımın artık önem arz etmediği bir karma ekonomi. Eğer güce bağlı olan mülk sahipliği değil de yönetim ve kontrol birimleri ise o halde kamu mülkiyetine dair bir endişe lüzumsuzdu.

Bu analiz önceleri Marksizm karşıtlarının Soğuk Savaş’ın toplumsal düşüncesine bakışını temellendirmek için kullanılıyordu: kapitalizm, sosyalizme duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmıştı ya da nihayetinde sınıf çatışmasına gerek olmaksızın kendi içinden bu ihtiyacı karşılayabilecekti. Bir süre sonra, bu analiz tarafından boşaltılan alana yerleşmek üzere toplumsal demokratik liberalizmin yeni bir dalgası kendini gösterdi.¹³⁹ Bu özellikle İngiltere için geçerliydi, söz konusu argümanlar orada, Birleşik Devletler’den önce, eşitlik ve toplumsal demokrasiye sosyalizmin üzerinde bir öncelik atfedilmesini temellendiriyordu. Crosland gibi liberallerden Richard Crossman ve Bevan’ı sola (*Bevanite left*) kadar İşçi Partisi düşünürleri, Burnham’ı, bilhassa da devlet mülkiyetinin ve merkezi planlamanın ayrıcalıkları sağlamlaştırdığına ve işletmeciler elitlerini güçlendirdiğine yönelik argümanını dikkatlice okumuştular.¹⁴⁰ Birçoğu işletmeciliğin, devletleştirilmiş sanayilere ve şirketlere zarar vereceğinden korkuyordu. Amerikalı yorumcular Burnham’ı, anti-totaliteryan devletçilik karşıtlığını teşvik etmek için kullanıyordu, İngiltere’de ise Crosland, artık Hayek’in piyasaya müdahalenin totaliteryanizme yol

of Affluence: Critiques of American Consumer Culture, 1939-1979 (University of Massachusetts Press, 2005), 101-28; Lizabeth Cohen, *A Consumer's Republic: The Politics of Mass Consumption in Postwar America* (Vintage, 2003).

¹³⁷ Judith N. Shklar, *After Utopia: The Decline of Political Faith* (Princeton University Press, 1957), ix, 269.

¹³⁸ Sheldon S. Wolin, “Review of Judith Shklar, *After Utopia*,” *American Journal of Jurisprudence* 5, no. 1 (1960): 175-77.

¹³⁹ Brick, *Transcending Capitalism*, 154-66.

¹⁴⁰ Jackson, *Equality and the British Left*, 155-63, 178-80.

açacağına dair “mesnetsiz” argümanına hiç kimsenin inanmadığını yazıyordu.¹⁴¹ Bunun yerine, İngiliz İşçi Partisi düşünürleri bu fikirleri, çoğulculuğu ve ademi merkezîyetçiliği temellendirmek ve sosyalizmin amacını ortak mülkiyet değil eşitlik olarak yeniden tanımlamak için kullandılar. Crosland, “mülkiyet haklarının, özel girişimin, rekabetin ve kâr amacının” bundan böyle başat karakter olmadığını öne sürüyordu.¹⁴² Sosyalizmi güvende tutmak için devletin mülkiyete el koymasına gerek yoktu. “Post-kapitalizm” gelmek üzereydi. Aslında post-kapitalizm teorisyenleri, eğer daha yakından bakılacak olursa onun zaten geldiğini düşünüyordu.

Bu fikirler, İşçi Partisi ile akademik liberaller arasındaki sınırların geçirgen olduğu Oxford’un derinlerine kadar genişliyordu. Hart ve Berlin, revizyonistlerle ve milletvekilleri Oxford salonlarının müdavimi olan İşçi Partisi’nin Fabian kanadıyla sıkı bir bağa sahipti. Hart lisans yıllarında Gaitskell’le birlikteydi ve eşitlikçi bir toplumsal adalet fikrini savunan devlet mülkiyeti görüşüne karşı etkili bir saldırı kaleme almış olan Douglas Jay’le savaş sırasında beraber yaşamıştı.¹⁴³ İşçi Partisi düşünürleri kamu mülkiyetini, eşitsizliği sınırlandırmak için yeni bir öncelikle takas edince diğer düşünürler de onları takip etti. Yenilenmiş bir “bölüşümcü adalete” dair çağrı, ekonominin içine etik zerk etme çabalarıyla birleşti. 1950’lerde Crossland’ın yakın arkadaşı Ian Little’ın refah ekonomisi eleştirisi, Lionel Robbins’ın yirmi yıl önce adalet ve eşitliğe verimlilik ve sınıf temelli yeniden bölüşüm üzerinde öncelik veren liberal sosyalizmi, iktisadi teoriyle birleştirerek sunduğu değer gözetmeyen “ekonomi bilimi” savunusundaki etik ile iktisat arasındaki bölünmeyi tersine çevirme girişimiydi.¹⁴⁴ 1952’de R. H. Tawney’nin *Equality* isimli kitabının yeni baskısı yayımlandı, fırsat eşitliği fikrine karşı yapılan saldırılar gözden geçirilmişti. Ayer, Iris Murdoch, Hart, Berlin ve Ri-

¹⁴¹ Anthony Crosland, *The Future of Socialism* (Jonathan Cape, 2006 [1956]), 390.

¹⁴² Anthony Crosland, “The Transition from Capitalism,” *Democratic Socialism in Britain: Classic Texts in Economic and Political Thought 1825-1952* içinde, ed. David Reisman, vol. 9 (Routledge, 1996), 33-68; Stephen Brooke, “Atlantic Crossing? American Views of Capitalism and British Socialist Thought 1932-1962,” *Twentieth Century British History* 2, no. 2 (1991): 107-36.

¹⁴³ Douglas Jay, *The Socialist Case* (Faber & Faber, 1947); Nicola Lacey, *A Life of H.L.A. Hart: The Nightmare and the Noble Dream* (Oxford University Press, 2004), 24. Merkezîleşmiş mülkiyetin “dağıtıcı” geleneği üzerine, bkz. Stuart White, “‘Revolutionary Liberalism?’ The Philosophy and Politics of Ownership in the Post-War Liberal Party”, *British Politics* 4, no. 2 (2009): 164-187.

¹⁴⁴ I.M.D. Little, *A Critique of Welfare Economics* (Clarendon Press, 1950); Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (Macmillan, 1932).

chard Wollheim gibi düşünürler, eşit mülkiyet ve özgürlük haklarının nispi değeri ve işletme toplumlarında fırsat ve çıktı eşitliğinin yeri üzerine tartışma yürütüyordu.¹⁴⁵

Bunun üzerine, İngiliz Yeni Solu'nun felsefi kanadı doğdu. Genç Alasdair MacIntyre, analitik etik eleştirileri ile Marksizm'i bir araya getirdi. Berlin ve Anscombe'la birlikte eğitim gören Charles Taylor, *New Left Review* dergisinin seleflerinden biri olan *Universities and Left Review*'ün editörü oldu.¹⁴⁶ Bu ilk Yeni Sol'a göre "işletmecî devrim" sosyalizmin var oluşuna önderlik etmiyordu. Onun "iktidar elitleri" korporatif kapitalizmin öncü kuvvetleriydi.¹⁴⁷ Taylor, Marx'ın 1844 *El Yazmaları* kitabının Fransızca baskısını okuduktan sonra gelen coşkuyla 1957 yılında Paris'ten döndüğünde, Yeni Sol içerisinde Marx'ın erken döneminin felsefi anlamda yeniden keşfini alevlendirmeye yardımcı oldu.¹⁴⁸ Birçok kişi, Fabiancı eşitlik görüşünün uygulanması için gerekli olan bürokrasi eleştirilerine dair yabancılaşma çalışmalarına katıldı.¹⁴⁹ Taylor için "kapitalizmin 'içerden' reformu" hakkındaki hayaller yalnızca bir yanılsamadan ibaretti. Gerekli olan şey "ortak mülkiyetti (devlet tekeli *değil*)."¹⁵⁰ Revizyonizm, prosedürel istikrarı işçi demokrasisinin üzerine koyuyordu. Bu, özel yatırım çalışmalarını korumak için yapılan bir seçkinler projesiydi.¹⁵¹

Rawls, eşitlik ve mülkiyet üzerine yapılan bu tartışmalarla karşılaş-tığında kimi argümanlar onun için tanıdıktı. Ancak onun güzergâhı için önemli olan, İngiliz Solu'nun kendi eliyle yaptığı iç muhakemeydi. Her ne kadar Rawls bu tartışmalar doruğa ulaşmadan önce Oxford'a gelmiş olsa da yine de yapılan tartışmalar, fikirlerinin nasıl bir siyasal işlev görebileceğini anlamasına yardımcı oluyordu. Revizyonistlerin sanayi sonrası toplumun

¹⁴⁵ Richard Wollheim ve Isaiah Berli, "Equality," *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955); Iris Murdoch, "A House of Theory," *Conviction* içinde, ed. Norman Mackenzie (MacGibbon & Kee, 1958), 218-33.

¹⁴⁶ Alasdair MacIntyre, "On Not Misrepresenting Philosophy," *Universities and Left Review* 4 (1958); Michael Kenny, *The First New Left: British Intellectuals after Stalin* (Lawrence & Wishart, 1995).

¹⁴⁷ C. Wright Mills, *The Power Elite* (Oxford University Press, 1956); Freddy Foks, "The Sociological Imagination of the British New Left: 'Culture' and the 'Managerial Society,' c. 1956-1962," *Modern Intellectual History* 10 Şubat 2017 çevrimiçi yayımlandı.

¹⁴⁸ Lin Chun, *The British New Left* (Edinburgh University Press, 1993), 34. Bu noktada beni aydınlat-tığı için Charles Taylor'a teşekkür ediyorum. Yazarla birebir iletişim, Kasım 2018.

¹⁴⁹ Madeline Davis, "Arguing Affluence: New Left Contributions to the Socialist Debate 1957-1963," *Twentieth Century British History* 23, no. 4 (2012): 496-528.

¹⁵⁰ Charles Taylor, "What's Wrong with Capitalism?," *New Left Review* 2 (1960): 6-7, 11.

¹⁵¹ Charles Taylor, "Alienation and Community," *Universities and Left Review* 5 (Güz 1958): 11.

eğilimlerine dair teleolojik iyimserliği, Rawls'un özellikle de demokrasilerin içinde bir "çekirdek" konsensüsün var olduğuna yönelik erken dönem iddialarının iyimserliğini tamamliyordu. İngiltere'de bu iyimserlik, Amerika'daki tekrarında olduğu gibi, sosyolojiyle değil, etik ve iktisatla iç içeydi. Rawls'un ikisine de duyduğu aşinalık ve aynı zamanda merkezsizleşmiş mülkiyet üzerine yaptığı vurgu, onu, ortak mülkiyetin yerine eşitliği savunan düşünürlere yaklaşıtıyordu. Onların fikirlerini incelediğinde sosyalizmle de karşılaştı. Cornell'e dönmek üzere 1953 yılında Oxford'u terk ettikten sonra da İngiltere'de yapılan tartışmalardan –eşitlik ve fırsat, gayret ve ödül veya ahlak psikolojisi hakkında– haberdar oluyordu ve bu durum onun, temel fırsat eşitliği ve tüketici egemenliği fikirlerine gösterdiği geçmişteki desteği yeniden düşünmesine yardımcı oluyordu. Murdoch ve diğerlerinin fırsat eşitliği üzerine makalelerini çıktığı gibi inceliyordu ve Oxford düşünürleriyle olan kişisel bağı hep koruyordu, ki bunların pek çoğu yaşam boyu sürmüştü. Hart, 1956 yılında Harvard'da geçirdiği sene içerisinde Rawls'u Cornell'de ziyaret etti. Bu aynı zamanda Crosland'ın *The Future of Socialism* kitabını yayımladığı seneydi ve Hart, Birleşik Devletler'de bu kitabı ona göndermişti.¹⁵² Rawls sonraları eşitlik üzerine ders verirken bu kitaba referans verecekti – Tocqueville ve Oxford'da düşünceleriyle tanıştığı diğer isimlerle birlikte, ki bunlara Tawney, Wollheim, Berlin, John Plamenatz ve D. D. Raphael'le birlikte Joan Robinson gibi post-Keynesyen iktisatçılar dahildi.¹⁵³

Eşitlik ve İşçi Partisi üzerine yapılan tartışma yükselirken Rawls, Oxford'da, gündelik dil analizi üzerinden ilerleyerek adalet üzerine çalışmalarına başladı. Bir not sayfası şöyle başlıyordu: "Adalet. Bir Oyunun Kuralları. Toplumun Oyunu. Toplumsal Adalet."¹⁵⁴ Ardından Rawls felsefenin güzergâhını belirleyecek "adalet problemini" tanımlıyordu: "adalet ile hakkaniyet arasındaki ilişki nedir"; "adaletin genişliği: ne tür eylemler için geçerlidir"; "adalet prensiplerini sıralamak." İnsanlara Berlin'in bir yaşam biçimi ya da "örüntüsü" olarak isimlendirdiği –ya da Knight'ın bir "yaşam türü" dediği– şeyi seçmesine yardımcı olacak gerekli "adalet ilkelerini" araştırmak adına bir "tartışma" veya "akılcı oyun" meydana getirerek, oyunlara ve toplum-

¹⁵² John Rawls, "Multiplicity of Criteria and Distribution of Income and Wealth (1959 ve tarihsiz)," Kutu 35, Dosya 8, JRP.

¹⁵³ John Rawls, "Philosophy 171," Kutu 35, Dosya 10, JRP; John Rawls, "Chapter V: Justice in Conduct (tarihsiz)," s. 1, Kutu 8, Dosya 1, JRP.

¹⁵⁴ John Rawls, "Notes," Kutu 7, Dosya 10, JRP.

sal kurumların değerlendirilmesi için sunduğu cihaza yönelik ilgisini genişletti.¹⁵⁵ Bunlar, seçimi standardize etmek için gereken türden alışkanlıkları yaratacak ve (sezgicilik eleştirisine devam ederek) insanları çok fazla şeye sahip olmanın “tiranlığından” koruyacaktı. Adaleti analiz etmenin amacı, insanların belirli bir “mal stoğu” üzerinde hak iddia ettiği durumlarda en iyi organizasyon, bölüşüm ve özgürlük ilkelerini bulmaktır.¹⁵⁶

Rawls adalet nosyonunu etüt ederek adaletin, vergiler, ücretler, toplumsal yapılar, cezai adalet biçimleri, siyasal memuriyetin bölüşümü ve toplum yapısının kendisi bakımından anlaşılabilceğini yazıyordu. Adalet ilkeleri hangi türden toplumsal organizasyonların adil olduğuna karar vermekte yardımcı olabilirdi; bir “anonim ortaklık” ya da herkesin pay sahibi olduğu bir şirket gibi bir topluluk organize etmek adil miydi? İlkeler aynı zamanda özgürlük biçimleri (bunların içinde tüketici egemenliği özgürlüğü, seçim, meşgale ve meslek, sosyalleşme ve yoksulluktan kurtulma özgürlüğü bulunur), eşitlik biçimleri (gelir, fırsat ya da toplumdaki pay) ve farklı iktisadi getiriler (iktisadi ilerleme, etkin tahsis, tam istihdam ve fiyat istikrarı) arasındaki kararlara kılavuzluk edecekti. Aynı zamanda bölüşümleri belirleyen değerleri birbirinden ayıracaktı. Örneğin ücretlerdeki hakkaniyet gayret, ihtiyaç ve eşitlikle uyumlu olarak iş saatine göre hesaplanabilir ya da emeğin marjinal ürününün değeriyle tanımlanabilirdi. Açık toplumlardaki vergiler, sabit ya da düz oranlı gelirlere bağlı olabilirdi. Bu seçimlerin her biri farklı sebeplerle destek görüyordu: çünkü kişiler “emeklerinin meyvesini almalıdır”; çünkü bir insanın kıymeti “onun niyetlerine ve gayretine bağlıdır”; çünkü “bölüşüm ya da ödeme, ihtiyaçlar ve yoksullukla uyumlu olmalıdır”; veya çünkü “eşitlik kuralı” birincil önemdedir.¹⁵⁷

Bu sebepler, refah yanlısı ya da toplumsal demokrasi yanlısı toplumlarda metanın bölüşümü üzerine savaş sonrası İngiltere’de yürütülen tartışmaların çizgisini yansıtıyordu.¹⁵⁸ Ödüllerin, bireylerin ya da kolektiflerin

¹⁵⁵ Yüzyılın ortalarındaki liberalizmin “değerler örüntüsü” fikri üzerine, bkz. Christopher Shannon, *A World Made Safe for Differences: Cold War Intellectuals and the Politics of Identity* (Rowman & Littlefield, 2000); karşılaştırınız: Bevir ve Galişanka, “John Rawls in Historical Context.”

¹⁵⁶ Rawls, “Functions of General Rules,” s. 1, Kutu 7, Dosya 2, JRP.

¹⁵⁷ John Rawls, “Justice: Pure Case,” s. 3-4, 1, Kutu 7, Dosya 2, JRP.

¹⁵⁸ Martin Francis, *Ideas and Policies under Labour, 1945-1951: Building a New Britain* (Manchester University Press, 1997). Savaş sonrası İngiltere’de yapılan ekonomik tartışmalara dair daha geniş bir bağlam için, bkz. Jim Tomlinson, *Managing the Economy, Managing the People: Narratives of Economic Life in Britain from Beveridge to Brexit* (Oxford University Press, 2017), bölüm 1 ve 2.

üretime katkısıyla orantılı olması gerektiği iddiası, hem Ricardocu ve sosyalist görüşün değer üzerine emek teorilerinde hem de katkı sağlamayı istihkakın ölçütü olarak gören ama geliri marjinal ürün üzerinden hesaplayan marjinal verimlilik teorilerinin neoklasik versiyonlarında ortaktı. Devletin refah temin etmesine yönelik savunular farklı bir etiğe dayanıyordu – ihtiyaçları ve yoksullukları gidermek. Evrensel sosyal sigorta şemaları, işgücü kapsamının dışında bırakılan insanlara gelir, hizmet ve hiçbir şarta bağlı olmadan veya katkı şartına bağlı “toplumsal güvence” sağlayarak piyasa toplumlarında ihtiyacın giderilmesi üzerine tasarlanıyordu. Savaş sonrası İngiltere’de pek çok kişi refah hükmünün, “yoksulluğun giderilmesini mi yoksa ulusal minimumun sürdürülmesini mi” ya da bir başka yönden T. H. Marshall’ın dile getirdiği gibi eşitliğin ve toplumsal yurttaşlık ile diğerkâmlığın pekiştirilmesini mi hedeflemesi gerektiği üzerine tartışıyordu.¹⁵⁹ Rawls’un eşitlik kuralı, yalnızca ihtiyaçları ve yoksullukları gidermenin ötesine geçmekle kalmayıp aynı zamanda değer ve ortak mülkiyete dair emek teorisini de reddeden, İşçi Partisi’nin revizyonistleriyle ilişkilendirilen pozisyonla uyumluydu. Onlar değer ve ortak mülkiyet yerine bölüşürülecek gelirin büyüklüğüne odaklanıyordu, kaynağına değil. Üzerine tartıştıkları konu fırsat eşitliğiydi.¹⁶⁰ Yalnızca bir “*laissez-faire* toplumunun saf formu” diye yazıyordu Isaiah Berlin, fırsat eşitliğinden doğan tüm eşitsizliklere müsaade edebilir.¹⁶¹ Crosland, Jay ve Michael Young gibi revizyonistler, Tawney’nin fırsat eşitliğine yaptığı suçlamayı benimsiyordu. Fakat aynı zamanda onu yalnızca oyunu oynamaya eşit erişimi değil, ek olarak oyuncular için hakkaniyetli başlama noktalarını da içerecek şekilde düşünerek fikri onarmaya çalışıyorlardı.¹⁶²

Bu teorisyenlerin nispeten az tartıştığı şey, başlangıç noktalarının ya da eşitsizliklerin, bilhassa yetenek ve gayretin karşılığında meydana gelen eşitsizliklerin sınırını hangi kriterin belirleyecek olmasıydı. 1950’lerin ilk yıllarında Rawls, bu “denge kurma” problemine bir cevap formüle etmeye başladı. Erken dönem gösterdiği çabalar her zaman net değildi. Oxford’da geçirdiği zaman sırasında bir kâğıt parçasına “her insana öyle bir fırsat sağ-

¹⁵⁹ T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays* (Cambridge University Press, 1950); Richard Morris Titmuss, *Essays on The Welfare State* (Allen & Unwin, 1958), 28-29, 32, 39-40, 43.

¹⁶⁰ Gelirin büyüklüğü ve kaynağı arasındaki fark üzerine, bkz. John Strachey, *Contemporary Capitalism* (Random House, 1956), 86-87; Douglas Jay, “What Is Socialism? Marx’s Basic Blunder,” *Forward* (1956): 2-3, Şurada değiniliyor Jackson, *Equality and the British Left*, 161.

¹⁶¹ Wollheim and Berlin, “Equality,” 316-17.

¹⁶² Jackson, *Equality and the British Left*, 169-76.

lamalı ki, eğer kişinin inisiyatif almaktan başka çaresi yoksa radikal politikanın birincil hedefi onu muhafazakârlaştırmak olan bir toplumda kişi böyle bir riski göze alabilmeli.”¹⁶³ Rawls fırsat eşitliğinin, radikal politikanın hedefi olduğuna işaret ediyordu. Girişimle el ele giden fırsat, mülk sahibi olunabilen demokrasinin temeli olarak mülk edinmenin önünü açıyordu. Ancak çok fazla mülkiyet, muhafazakârlığa eğilimliydi. Rawls’un ödevi ise tam olarak ne kadar mülkiyetin yeterli olduğunu tespit etmektir.

Gençliğindeki teolojik yazılardan beri Rawls, insanların Tanrı lütfunu kazanabileceği ya da kurtuluşa ermeye “layık” olabileceği hakkındaki kuşku- kularını belirtmişti; onun vurguladığı nokta, dürüst eylem performansının, Hıristiyan etikten daha çok etik tavırlar benimsemek için önemli olmasıydı.¹⁶⁴ Layıklık halinin konu dışı olmasına dair bu düzeydeki bir muhakemenin toplumsal ve ekonomik yaşamdaki istihkak düşünceleriyle nasıl bir arada olabileceğini henüz tamamen teorileştirmemişti. Fakat o sıralarda, gayret ve yeteneğin karşılığında alınan ödüllerin toplumsal ve ekonomik düzeyde nasıl bölüşülebileceği konusuna yakından ilgi gösteriyordu. Kendisini Knight ile İşçi Partisi revizyonistleri arasında bir yerde konumlandırıyordu. Knight, istihkakı emeğe ve ayrıca marjinal verimlilik teorisine bağlayan sosyalist argümanları, piyasa fiyatlarıyla ölçülen katılım, bireylerin üzerinde çokça etkili bir şans meselesi olduğu için reddetmişti. Bir yandan farklılık arz eden verimlilik kapasitelerine dayalı eşitsiz ödüllendirmeyi savunurken diğer yandan servetin mirasına karşı çıkan sosyalistlerin pozisyonunda bir tutarsızlık görüyordu. Kişi toplumsal şartların, bir başka noktadan ise doğal yeteneklerinin bir ürünüydü fakat bu iki unsur da nihayetinde şans ve durumsallıktan kaynaklanıyordu.¹⁶⁵ Servetin mirası, yeteneğin mirasından daha gelişigüzel değildi. Crosland de benzer şekilde “miras kalan karakteristikler nedeniyle... insanları ödüllendirmenin veya cezalandırmanın adil ve bilgece olmadığına” dayanarak “belirsiz” “değer” kriterlerini reddediyordu. Bununla birlikte “kabiliyet rantı” –istisnai kabiliyetin topluluğun iradesine girebileceği durumlarda alınan ek ödül– fikrini sürdürüyordu ki, bu “teşvik sorununu” ve “kabiliyet arzı (aynı zamanda gayret, risk alma vs. arzı)” ve “ekonomik büyümeyle” eşitliği dengede tutmanın önemini gündeme getiriyordu.¹⁶⁶ Rawls, Knight’ın, “verimli katkının mutlak etik açısından” veya “istihkakın etik ölçütü olarak çok az önemi olabilir

¹⁶³ Rawls, “Notes on Loose Sheet,” Kutu 7, Dosya 10, JRP.

¹⁶⁴ Nelson, *The Theology of Liberalism*, bölüm 3; Bok, “To the Mountaintop Again,” 7.

¹⁶⁵ Frank Knight, “Socialism: The Nature of the Problem,” *Ethics* 50, no. 3 (1940): 277.

¹⁶⁶ Crosland, *The Future of Socialism*, 162-64.

ya da hiç önemi olmayabilir” görüşlerini olumlayarak not etmişti. O da benzer şekilde, her ne kadar yetenek ve gayretin ödüllendirilebileceği konusuna katılsa da bölüşümü “ahlaki değere” ve alıcının liyakatine bağlayan teorilere duyduğu hoşnutsuzluğu dile getiriyordu.¹⁶⁷ Adım adım bu fikirleri izah edilecek bir teori geliştiriyordu.

1957 yılında Rawls, bugün “Hakkaniyet olarak Adalet” ismini verdiği teorisinin ilk versiyonunu, Amerikan Felsefe Cemiyeti’nin yıllık toplantısında sundu. Denge kurma sorununa getirdiği çözümler, onun iki adalet prensibinden oluşuyordu. Özgürlük prensibi, her bir kişinin “herkes için özgürlük fikriyle uyumlu en geniş özgürlük tanımı içerisinde eşit haklara sahip” olduğunu belirtiyordu. Eşitlik prensibi ise, “herkesin avantajına işlemediği sürece veya bağlı oldukları ya da onlardan yarar sağlayabilecek makamlar herkese açık olmadığı sürece” eşitsizliğin “gelişigüzel” olduğunu belirtiyordu. Birlikte “şu üç fikrin bileşiminden oluşan adaleti” ifade ediyorlardı: “özgürlük, eşitlik ve ortak avantaja katkı karşılığında verilen ödüller.”¹⁶⁸ Ertesi yıl Rawls, bu son fikri “ortak iyiye katılım hizmetleri karşılığında verilen ödüller” olarak netleştirdi.¹⁶⁹ Eşitsizliğin, toplumsal avantaja hizmet etmesi gerektiğini iddia ediyordu. Onlar yalnızca “tüm tarafların” ondan yarar sağlaması durumunda caizdi. “Eşitliği bir başlangıç prensibi olarak kabul etmek” “makuldü” ancak bu bir “son durum” olarak algılanmamalıydı: “çünkü eğer ikinci prensibi sağlayan eşitsizlikler mevcutsa eşitliğin olanaklı kılacağı doğrudan kazanım, gelecekteki geri dönüşü göz önünde bulundurularak akıllıca bir yatırım olarak değerlendirilebilir. Eğer oldukça muhtemel bir şekilde bu eşitsizlikler daha iyi bir gayreti ortaya çıkarmak için teşvik görevi görüyorsa toplumun üyeleri, ona, insan doğasından verilen bir ödün olarak bakabilir.”¹⁷⁰ Yetenekler, değerli olduğu için değil, yalnızca toplumdaki herkesin ondan yarar sağlaması şartıyla ödüllendiriliyordu. Eğer eşitsizlikler “ortak avantaja katkının karşılığında elde edilen bir kazançsa” o halde şikâyet etmenin bir nedeni yoktu.¹⁷¹

Bölüşümcü adaletle dair bu görüşler, kısa süre sonra yeni bir liberal felsefe geleneğini tanımladı. Bu prensiplerle Rawls, İşçi Partisi revizyonist-

¹⁶⁷ Frank Knight, *The Ethics of Competition*, 39 (Rawls’a ait kopyanın PDF’si yazarın elindedir).

¹⁶⁸ John Rawls, “Symposium: Justice as Fairness,” *Journal of Philosophy* 54, no. 22 (1957): 654.

¹⁶⁹ John Rawls, “Justice as Fairness,” *Philosophical Review* 67, no. 2 (1958): 166.

¹⁷⁰ Rawls, “Symposium: Justice as Fairness,” 656-57.

¹⁷¹ Rawls, “Justice as Fairness,” 166, n. 3.

lerinin fikirlerine felsefi bir düzen getiriyordu. Yeniden bölüşüm ve eşitsizlik Rawls'un düşüncesinde oldukça merkezi bir hale gelmiş ve ahlaki değer ile kazanım hakkında önceleri sahip olduğu düşünceler yeni bir forma bürünmüştü. Yine de Rawls, "toplumsal durumsallık" ile "doğuştan gelen şans" arasındaki denkliğin fırsat eşitliğinin ötesine geçmeyi gerektirdiğini öne sürerek, fikirlerini geliştirmeye devam edecekti.¹⁷² Doğal yetenekler ve oyuncuların katkıları ya da hak etme durumu, toplum oyununda oyuncuların başlangıç yerlerini belirleyemezdi. Eğer toplum adilse, servet ve gelir eşitsizliklerine nasıl bakıyorsa farklılık arz eden yetenek, kabiliyet ve gayret kapasitesi karşılığında verilen ödüllerin yarattığı eşitsizliklere de aynı şekilde bakacaktı. Michael Young'ın uzun zamandır beklenen meritokrasi eleştirisi 1958 yılında yayımlandığında Rawls, Young'ın hem toplumsal oyunda kamu mülkiyetinin eşit şanslardan daha az önem taşıdığına dair iddiasında hem de doğuştan gelen yeteneklerin kendisinin yaşamı belirlediği "meritokrasilerde" ya da bir "doğal özgürlük" sisteminde şansın, basitçe "nispeten daha talihsiz olanı geride bırakmak için tanınan eşit şans" anlamına geldiğine yönelik argümanında hemfikirdi.¹⁷³ Daha sonra Rawls şunu öne sürmüştü, ki eğer "resmi fırsat eşitliği" oyunda eşitliği sağlayacak öteki ölçütler olmadan kendini gösteriyorsa, başarı çok fazla birikim sağlayacaktır. "Serbest piyasa nizamlarının", "iktisadi olayların bütünsel eğilimlerini" düzenlemek ve toplumsal koşulları "muhafaza etmek" için kurumsal bir çerçeve içerisinde hazırlandığı "hakkaniyetli fırsat eşitliği", "toplumsal durumsallıkların etkisini ortadan kaldırmada" daha iyiydi. Ancak bu eşitlik yine de kabiliyetlerin ve yeteneklerin, servet bölüşümünü etkilemesine izin veriyordu ve "aile kurumu var olduğu sürece" kusurlu olmayı sürdürecekti.¹⁷⁴ Rawls hali hazırda, fırsat eşitliğinin tek başına yeterli olmadığı konusunda açıktı. Adil bir toplum, eşitsizliğe ilave sınırları gerektiriyordu.

1950'lerin sonlarında bir dizi gelişme, bu minvalde bir kavramsal değişimi harekete geçirmek için bir araya geldi. Rawls, "herkesin avantajı" ve "herkese eşit şekilde açık" gibi "muğlak" ifadelerin yeni bir yorumunu hazırlamaya başladı. Merceğinde fırsat eşitliğinin tek başına fayda sağlayamayacağı "en alt pozisyonlar" vardı. Burada Rawls odak noktası olarak, Ang-

¹⁷² John Rawls, "Statement and Discussion of Principles of Explication," s. 15, Kutu 7, Dosya 10, JRP; Rawls, *A Theory of Justice*, 74-75.

¹⁷³ Rawls, *A Theory of Justice*, 106.

¹⁷⁴ A.g.y., §12 s. 73.

lofon sosyal bilimciler arasında günbegün artan bir vurgunun doğrultusunda “yoksulları” alıyordu.¹⁷⁵ İngiliz solunda yoksulluk, merkeziyet kazanmıştı. Refah devleti teorisyeni Richard Titmuss, “refah devletini yoksullara kadar” yetiştirmenin bir gereklilik olduğunu öne sürüyordu.¹⁷⁶ İnsan hakları hareketinin, Amerikan politikasının çehresini dönüştürmeye devam ettiği ve yakın zamanda eşitlik ve adalet üzerine liberal fikirleri şekillendireceği Birleşik Devletler’de, liberallerin ilk etapta verdiği tepki, yoksulluk hakkında bir sosyal bilimler söylemi geliştirmekti. Amerikan çoğulcular arasında orta sınıfın yabancılaşmasına ve zenginliğin kültürel ve psikolojik sonuçlarına yönelik endişeler, yoksulluğun kendi içerisinde devamlılık gösterdiğine yönelik iddialara yol açmıştı.¹⁷⁷ Sanayi sonrası toplumlarda sınıfsal sınırların ortadan kalkmasına dair iyimserlik, yerini “statü kaygısına” ve özsaygıya dair endişelere bıraktı.¹⁷⁸ Yoksul topluluklara –özellikle Afroamerikanlara ve diğer ırksal azınlıklara– odaklanan psikolojik mahrumiyet, suçluluk ve “alt sınıf kültürü” üzerine araştırmalar, yoksulluğu, kültür ve aileye dayalı bakış açısıyla karakterize ediyordu.¹⁷⁹ Rawls da yoksullara dikkat çekiyordu ancak “yoksulluk kültürü” tezi açısından değil. 1959 ve ardından 1962’de gerçekleştirdiği derslerde fırsat eşitliğinin, eşitsizlikler toplumun “en dezavantajlı” üyelerinin faydasına işleyebilsin diye onları düzenleyen fark prensibiyle yan yana gitmesi gerektiğini öne sürmüştü.¹⁸⁰ Burada tekrar Tocqueville’e başvuruyordu: toplumsal koşullar, arada kalanlar vasıtasıyla en alttakilerle en üsttekileri birbirine bağlar (Rawls daha sonra bunu beklentilerin “zincirleme bağıntılılığı” adını verdiği kavram içerisinde biçimlendirmişti).¹⁸¹

“En alt pozisyon” üzerine kurulan bu odak noktasını, Rawls’un ahlak psikolojisi üzerine uğraşları takip etti. 1950’lerin ortalarında yoğunlaş-

¹⁷⁵ O’Connor, *Poverty Knowledge*, bölüm 5-7.

¹⁷⁶ Richard M. Titmuss, “The Role of Redistribution in Social Policy,” *Social Security Bulletin* (1965): 20; Lawrence Black ve Hugh Pemberton, ed., *An Affluent Society? Britain’s PostWar “Golden Age” Revisited* (Ashgate, 2004).

¹⁷⁷ John Kenneth Galbraith, *The Affluent Society* (Houghton Mifflin, 1958); Pells, *The Liberal Mind in a Conservative Age*, 333.

¹⁷⁸ Richard Hofstadter, “The Pseudo-Conservative Revolt – 1954,” Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays* içinde (Harvard University Press, 1965), 41-65; Arthur M. Schlesinger Jr., *The Vital Center: The Politics of Freedom* (Houghton Mifflin, 1949), 1; Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics* (Doubleday & Co., 1960).

¹⁷⁹ Robin Marie Averbeck, “‘Want in the Midst of Plenty’: Social Science, Poverty, and the Limits of Liberalism,” Doktora tezi, University of California, Davis (2013).

¹⁸⁰ Rawls, “Distributive Justice (1959),” Kutu 36, Dosya 4, JRP; John Rawls, “Lecture XXIII: Distributive Justice and the Special Psychologies,” Kutu 35, Dosya 8, JRP.

¹⁸¹ Rawls, *A Theory of Justice*, 80-83.

mış iktidar, istikrar, ahlaki değer ve karakter üzerine ilk düşünceleri, ahlaki araştırmak üzere Wittgensteinci felsefi psikolojiyi kullandığında psikolojik bir form kazandı. 1958'den sonra, ilk olarak konuk sıfatıyla Harvard'da ve ardından MIT'de "ahlaki duygular" üzerine bir ders verdi (ki buradan da 1962 yılında Harvard'daki daimî profesörlüğü hasebiyle ayrılacaktı). Bu durum, onun, insanî akıl yürütmenin, toplumsallaşmanın ve etik yaşamın kuruluşunu ve doğayı pek çok Anglofon yirminci yüzyıl düşünürünün artık yapmadığı şekilde (Keynes, Knight ve Gunnar Myrdal gibi Rawls'un yer verdiği isimler istisna olmak üzere) araştıran on sekizinci yüzyıl ahlak düşünürlerine –Hume, Smith ve giderek Rousseau– duyduğu ilginin bir yansımasıydı.¹⁸² Rawls, bu erken dönem düşünürlerinin fikirlerini kendi ahlaki gelişim –bilhassa doğal sevgi ve sempati tutumlarının gelişimi– üzerine görüşlerini, insanların eşit ve adil bir toplumda yaşamaları için gerekli olduğunu düşündüğü bir "adalet hissi"ne" dönüştürmek için kullanıyordu.¹⁸³

Bu görüşlerden Rawls'un "hususî psikolojiler" üzerine düşünceleri meydana geldi. Bunlar, Rawls'un adalet kavramının uygun bir analiziyle çatışma halinde olduğunu düşündüğü ve "açık" bir toplumun en aza indirgemesi icap eden mizaçlardı: kıskançlık, utanç ve küçümseme ile risk ve belirsizliğin tetiklediği kaygılar. Rawls, bu mizaçların neden olduğu psikolojik zararı engellemek ya da yumuşatmak için hangi mekanizmaların ve ne kadar eşitliğin gerekli olduğunu açıklamaya çalışıyordu. Bir toplumun istikrarlı olması için, bir oyunun sürmesi için, oyuncuların oyunu oynaması psikolojik olarak mantığa uygun olmak zorundaydı. Uygun bir şekilde düzenlenmiş açık toplumlar, toplumsal kusurların doğurduğu kıskançlıkla başa çıkabilirdi. Fırsat eşitliğinin kusurları

üst sınıfların temel eğitim bakımından hakkaniyetsiz bir avantaj elde etmesine ve çeşitli kısıtlayıcı bariyerlerin geçilebilir hale gelmesine; çeşitli biçimlerde tekelin ve ekonomik sömürünün varlığına, nesilden nesile aktarılan, miras yoluyla sürekli hale getirilen ve ardından sermaye, toprak ve benzeri sınıf mülkiyetlerine yatırılan kazanımlara; ve yaşam standardına bir zemin hazırlamak ve en talihsizin zorluğa düşmesine karşı güvence sağ-

¹⁸² Rawls ve Rousseau için, bkz. Christopher Brooke, "Rawls on Rousseau and the General Will," *The General Will: The Evolution of a Concept* içinde, ed. James Farr ve David Lay Williams (Cambridge University Press, 2015), 429-46.

¹⁸³ Bok, "The Early Rawls," bölüm 5.

lamak için gerekli belirli bir toplumsal minimum formunun sürdürülmesinde başarısızlığa

yol açıyordu.¹⁸⁴

“Alt pozisyonlarda” bulunanlar, diyordu Rawls, kaçınılmaz olarak “iyi talihin” görünüşlerinden kaynaklanan bir kıskançlığı tecrübe edecektir. Toplumun istikrarlı olması için kıskançlığın etkilerini sınırlandırmak zorunludur.¹⁸⁵ Pek çok Soğuk Savaş dönemi liberali gibi Rawls da bazı kaygıların ve belirsizliklerin, açık toplumun getirdiği bir maliyet olduğunu düşünüyor-
du.¹⁸⁶ Ancak o, kaygının “iradi” risk almayla orantılı olarak ortaya çıkması taraftarıydı. Risk alabilen kişilerin üst tabakalardaki kişiler olması gerekirdi – kapitalist rejimlerde “politikacılar” ve “girişimciler”, sosyalist rejimlerde “yöneticiler.”¹⁸⁷ Rawls için artık önemli olan, hangi eşitsizlik türü var olursa olsun, bu eşitsizliğin hususi psikolojilere maruz kalmaya en çok yatkın alt pozisyonlardaki kişiler için psikolojik olarak kabul edilebilir olmasıydı. Açık bir toplum, kıskançlığın kabul edilemez etkilerini ve küçümseme zaafını ortadan kaldırmak amacıyla insanlar arasındaki mutlak ve nispi farklılıkları yeteri derecede azaltabilecekti. Hem küçümseme sebeplerinin –yetenekler ve başarılardaki başkalıklar– hem de “doğal yeteneklerin” yerine getirilmesindeki başarısızlıklarda insanların hissettiği utancın –ya da her şeyden önce hiçbir doğal yeteneğe sahip olmama utancının– üstesinden gelebilmek için kurumlara ihtiyaç vardı.¹⁸⁸

Rawls, en alt pozisyondakilerin yüzleştiği riskleri hangi toplumsal mekanizmanın azaltabileceği ve kıskançlığın hangi araçlarla eşitsizliği kabul edilebilir kılacak kadar tahammülü mümkün hale getirilebileceği üzerine çalışıyordu. Toplumsal minimumu yükseltmenin ya da rekabetçi ödüllerin genel düzeyini düşürmenin bu işlevi görebileceğini düşünüyordu. Hususi psikolojilerin teşkil ettiği tehdidin önüne geçmek, yeniden bölüşümü gerektirebilirdi fakat bu durumda tehdidin farklı biçimler kazanması olasılık dahilindeydi. İyi bir ahlaki eğitim –ailede ya da daha küçük cemiyetlerde–, belirsizlik koşul-

¹⁸⁴ John Rawls, “Lecture XXIII: Distributive Justice and the Special Psychologies,” “Lecture XXII: Liberty,” s. 16-16a, Kutu 35, Dosya 8, JRP.

¹⁸⁵ A.g.y., s. 16-17.

¹⁸⁶ Jamie Cohen-Cole, *The Open Mind: Cold War Politics and the Sciences of Human Nature* (University of Chicago Press, 2014).

¹⁸⁷ Rawls, “Lecture XXII: Liberty,” s. 22-22a, 16-16a, Kutu 35, Dosya 8, JRP.

¹⁸⁸ A.g.y., s. 15b.

larında ortaya çıkan “nevrotik kaygıya” yatkınlığı sınırlandıracaktı.¹⁸⁹ Nasıl ki Rawls oyundaki oyuncuların eşit bir başlangıç noktasına sahip olduklarını düşünmelerinin önemli olduğunu öne sürdüyse benzer şekilde artık talihin “görünümlerinin” sorunun büyük parçasını teşkil ettiğine de işaret ediyordu. Görünür eşitsizlikleri örtbas etmek hatta nispi statü cehaleti, eşitsizliği temellendirmede tamamlayıcı bir işlev görebilirdi. Nispi eşitsizlik deneyimi, açık bir toplumda yükselen beklentiler karşısındaki hüsrânın etkisiyle meydana geliyor ve artıyordu.¹⁹⁰ Rawls, eşitsizliklerin tüm tarafların yararına olduğu takdirde temellendirilebilir olduğuna yönelik argümanını değiştirdiğinde şu iddia üzerinde karar kılmıştı ki, eşitsizlikler ancak “en dezavantajlının” “beklentilerini” yükselttiği takdirde temellendirilebilirdir.¹⁹¹

Bu fikirler Rawls’u, belirsizliğe ve farklı âdetler, alışkanlıklar ve teknikler aracılığıyla belirsizliğin etkilerine mukabele etme ödevi üzerine düşünen bir düşünürler kuşağının sonuna yerleştiriyordu.¹⁹² O her yerde muhtemel çözümler görüyordu. Eşitsizliği sınırlandırmak, oyunu oynamaya değer tutmak için tek mekanizma değildi. Oyunu istikrarlı kılabilecek öteki “kontrol sistemlerinden” de bahsediyordu. Hiyerarşiler, çıkar grupları ve fiyat sistemi arasındaki pazarlık biçimleri ve siyasal bilimci Robert Dahl’ın “poliarşi” adını verdiği unsurların hepsi istikrara giden alternatif rotalar sağlıyordu. John Kenneth Galbraith’in karşı koyucu dengeleyici güç teorisi ve hükümete güç bloklarının önlenmesi ve sanayi sektöründe merkezileşmiş karar almanın güvence altına alınmasında bir rol veren oligopol piyasa eleştirisinde olduğu gibi.¹⁹³ Örgüt teorisyenleri, örgütsel bir denge vasıtasıyla istikrara nasıl ulaşılacağına dair görüşler sağlanabileceğini iddia ediyordu. Psikanalitik fikirler, “ahlaki sistemin istikrarını ve etkilerini” sürdürmeye yardım edebileceğini öne sürüyordu. Antropoloji bilimi kültürler arası değer ihtilafları hakkında düşünme yöntemleri sağladığı gibi benzer şekilde değer farklılıkları ortaya çıktığında artış gösteren fikir ayrılıklarını da dindirmeye yardımcı olabilirdi.¹⁹⁴ Gelgele-

¹⁸⁹ A.g.y., s. 16-18, 22a.

¹⁹⁰ A.g.y., 16a-17.

¹⁹¹ John Rawls, “Distributive Justice” (1967), Rawls, *Collected Papers* içinde, ed. Samuel Freeman (Harvard University Press, 1999), 138.

¹⁹² Joel Isaac, “The Political Economy of Uncertainty in the Twentieth Century,” yayımlanmamış makale (2016), 30.

¹⁹³ John Rawls, “Four Systems of Control,” Kutu 8, Dosya 6, JRP.

¹⁹⁴ John Rawls, “Use of History and Anthropology,” s. 5, Kutu 34, Dosya 19, JRP; John Rawls, “Notes on Heinz Hartmann, ‘Psychoanalysis and Moral Values’ (1960),” Kutu 34, dosya 16, JRP. Savaş sonrası ahlaki felsefesinde kültürel görecelik ve kültürlerarası karşılaştırma sorunları-

lim Rawls'un bakış açısına göre bunların hiçbiri, "adil" bir istikrarı taahhüt edemezdi. Bunu yalnızca en dezavantajlılar da dahil olmak üzere herkesin üzerinde hemfikir olduğu bir dizi ortak kural gerçekleştirebilirdi.

1950'lerin sonlarına gelinirken Rawls, bu kuralların, deniz fenerlerinin muhafazası ve yol kurallarının uygulanmasından daha çok hükümet müdahalesi bakımından gerekli olduğunu düşünüyordu. Rawls'un bakış açısı devletin iktidarını hâlâ sınırlıyordu fakat aktif bölüşümcü hükümet savunusuna biraz daha yaklaşmıştı. Sıraladığı açık toplum siyasaları refah devletine aitti: rekabetçi verimlilik, tam istihdam, uygun büyüme oranı, yeterli toplumsal minimum ve gelir ve servetin yeniden bölüşümü. Şimdi o, hükümetin rolüne ve iktisadi yönetim enstrümanlarına yönelik neo-Keynesyen bir görüş ortaya koyuyordu.¹⁹⁵ Rawls'un mülk sahibi olunabilen demokrasi fikri, İngiliz merkez solundan hareketle, erken dönem kemik liberalizm anlayışının üzerine eşitliğe olan bağlılığını ekledikçe yeni bir ideolojik değerlik elde ediyordu.¹⁹⁶

Aynı zamanda Rawls, geliştirdiği teorinin farklı siyasal rejimlere uyum sağlayıp sağlayamayacağı sorusunu da araştırmaya başlamıştı. Sonraları adaletin hem kapitalist hem de sosyalist rejimlerde tesis edilebileceğini öne sürecekti. Bir raddede seçim Rawls için önemli görünmüyordu. Kapitalizm ile sosyalizm arasında, özellikle de çarpıcı bir şekilde özel mülkiyete sırtını çeviren ya da mülkiyetin artık koşulsuz iktidar anlamına gelmediğini açıkça belirten görüşlere kıyasla, bir seçimden ziyade devletlerin genişlediği bir çağda demokratik halkların istikrarı ve geleceğiyle daha çok ilgiliydi.¹⁹⁷ Sanayi sonrası topluma dair iyimser olan sosyologlara inanılacak olursa iki sistem arasındaki çizgi her ihtimalle çözülmekteydi. Sahiden de Rawls, adil bir istikrarın küçük reformlarla tesis edilebileceğine giderek daha iyimser bakıyordu. Daha önceki düşüncelerini meşgul eden genişlemeci idari devlet

na dair, bkz. Richard B. Brandt, *Hope Ethics* (University of Chicago Press, 1954); savaş sonrası antropoloji üzerine, bkz. Peter Mandler, *Return from the Natives: How Margaret Mead Won the Second World War and Lost the Cold War* (New Haven: Yale University Press, 2013).

¹⁹⁵ Rawls, "Distributive Justice (1959)," s. 14-15, Kutu 36, Dosya 4, JRP; karşılaştırınız: Richard A. Musgrave, *The Theory of Public Finance: A Study in Public Economy* (McGraw-Hill, 1959).

¹⁹⁶ Martin O'Neill ve Thad Williamson, ed., *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond* (Wiley-Blackwell, 2012); Amit Ron, "Visions of Democracy in 'Property-Owning Democracy': Skelton to Rawls and Beyond," *History of Political Thought* 29, no. 1 (Bahar 2008): 168-87.

¹⁹⁷ Richard Tuck, "The Rise of Rational Choice," *European Journal of Sociology* 46, no. 3 (2005): 587-93; karşılaştırınız: Kenneth Arrow, "A Cautious Case for Socialism," *Dissent* (Güz 1978): 476.

tehdidi, varlıklı toplum vaadi ve onun yoksullara ulaşmak üzerine gösterdiği ilgiyle körelmişti. “Belki de” diye yazıyordu Rawls 1959 yılında, “adil bir toplumsal sistemin gereksinimlerine daha önce olduğundan çok daha uygun bir toplumsal sistem getiren değişikliklerin otuzlu yıllarda yapılan reformlarla etkin hale geldiği, yüzyılın ortalarına ait Birleşik Devletler gibi bir ülkede, toplumsal adalet en acil konulardan biri değildir.”¹⁹⁸ Eşitlik hakkındaki liberal sosyalist teorilerin fikirleri üzerindeki etkisine rağmen Rawls hâlâ, halihazırda ortada olana dair yarı-Hegelci ve Wittgensteinci bir bağlılık duyuyordu.¹⁹⁹ Bununla birlikte halihazırda orada olan şey ona göre sosyalizm değil, adalete doğru ilerleyen bir liberal toplumdur.

Bu kurumların liberal kapitalist bir çerçevede mi yoksa liberal sosyalist bir rejim altında mı daha iyi görüneceği konusuna gelince bu soru tarihsel, psikolojik ve öteki anlamlarda (ör. iktisadi verimlilik) pek çok soruyu doğurur. Bizler bir liberal (görece olarak) kapitalist toplum olduğumuz için rasyonel muhafazakârlık bize bu kurumları bir kapitalist çerçeve içerisinde incelemeye çalışmamızı önerir. Her zaman bulunduğumuz yerden başlamak zorundayız ve öncelikli yükümlülüğümüz, fiili ve adil kurumlar arasındaki çelişkileri rasyonel bir şekilde gidermeye teşebbüs etmektir.²⁰⁰

Rawls’un öne sürdüğü prensipler yerine getirildiğinde teorisinin kendisi ve üzerine dayandığı toplum görüşü, kendi gücünü ortaya koymaya başlıyordu. Sahip olduğu mantık, artık Rawls’un savunmaya hazır olduğu siyasal pozisyon üzerinde daha yüksek bir konuma yerleşmişti.

Rawls’a göre siyasal felsefe ne bir “toplum veya insan kavrayışıyla” ne de “yargı bildiren prensiplerden oluşan bir sistemle” doyuma ulaşabilirdi. O buna ek olarak hepsini bir araya getiren bir bakış açısı, “insan ve toplumun bütünsel resmini” sunmak istiyordu. Rawls, 1950’li yıllarda eşitlik, adalet ve mülkiyet üzerine tartışmalardan geniş okumalar yaptığı bir dönemde, çeşitli farklı fikirleri kendi teorisinin mimarisine dahil ederek felsefi olarak birbiriyle uyumlu hale getirdi. Şimdi ise etik değerlendirme çerçevesini, bireysel hareket alanının ve belirli bölüşümlerin ötesinde devlet ile toplumun kurum

¹⁹⁸ Rawls, “Distributive Justice (1959),” s. 24, Kutu 36, Dosya 4, JRP.

¹⁹⁹ Rawls’un 1962 yılı civarında yaşadığı Kantçı dönüş üzerine, bkz. Bok, “The Early Rawls,” 203-7.

²⁰⁰ Rawls, “Lecture XXI: Distributive Justice and the Conflict of Criteria,” s. 3, 29, Kutu 35, Dosya 8, JRP.

ve kanunlarına doğru genişletiyordu. Rawls adalet prensiplerini barındıracak aygıtı geliştirirken, siyaset felsefesini de yeniden oluşturmaya başlamıştı.

Bu yavaş ilerleyen bir süreçti. Karşılaştığı ilk zorluk, felsefi terimlerle teorisine bir ana fikir belirlemektir. Bu hedefe dolambaçlı yollardan vardı. 1950'lerin ilk yıllarında Rawls, faydacı etik ve iktisatla ilgilenmeye başlamıştı. Savaş sonrası dönemin düşünürlerini meşgul eden, etik akıl yürütme üzerine tartışmaları takip ediyordu: kurala uymanın doğası ve eylemlerin ahlaki temellendirmesi kapsamında kuralların mantıksal statüsü. Bireyler kendi eylemlerini açıklarken ne tür nedenlere başvurabilirdi? Geleneksel olarak faydacılar, eylemlerin kendi faydasına ya da sonuçlarına göre temellendirildiğini düşünüyorlardı. Deontologlar, dürüst eylemlerin ahlaki kurallara uyum göstermesi gerektiğini öne sürüyordu. Kuralları çiğnemenin hangi durumlarda caiz olduğu sorulduğunda faydacıların basit bir cevabı vardı: sonuçlar ne zaman bu durumu temellendirirse. Peki ya herkes kuralları çiğnerse? Klasik faydacılar, bu duruma bir yanıt bulmakta zorlanıyordu. Kimileri, "eylem" ve "kural" faydacılığı arasında bir ayrıma giderek bir faydacılık biçimini kurtarmaya çalışıyordu.²⁰¹ Kural faydacıları, sözlerin tutulmaya değer olup olmadığına vaka bazında karar veremezdi. Onun yerine, sözlerin tutulmasının zorunluluğu olduğu kuralına başvurarak verilen sözleri temellendiriyorlardı – yani söz verme pratiği.

Rawls bu tartışmaya, kendi teorisinin asli bir parçasını tanıtarak katkı sağladı. Farklı türden etik akıl yürütmelerin toplumsal formlarla nasıl bir ilişkisi olduğunu araştıran "Two Concepts of Rules" (1955) çalışmasında Rawls, Toulmin'in "toplumsal olarak tanınmış" kurallara başvurularak "spesifik eylemlerin" temellendirilmesi ile kuralları onaylamanın "sonuçlar, doğurganlık, toplumsal refah vs. gibi hususlara başvuruyu içerdiği pratiklerle" temellendirilmesi arasında yaptığı bir ayrımı takip ediyordu.²⁰² Bir eyleme dair nedenler sunmak söz konusu olduğunda kişi yalnızca genel kurala, onun kapsamına giren pratiğe başvuruyordu – genel prensiplere değil. "Toplumsal Pratiklerin Adaleti Hakkında Akıl Yürütmek" başlıklı bir bölümde Toulmin, Wittgenstein'dan yararlanıyordu: "Bilimsel teorinin çerçevesi içerisinde kişi pek çok soru sorabilir, 'bu gerçekten geçerli midir?', ancak

²⁰¹ J.J.C. Smart, "Extreme and Restricted Utilitarianism," *Philosophical Quarterly* 6, no. 25 (1956): 344-54; Richard B. Brandt, "Toward a Credible Form of Utilitarianism," *Morality and the Language of Conduct* içinde, ed. Hector-Neri Castañeda (Wayne State University Press, 1963).

²⁰² John Rawls, "Review of Stephen Toulmin, 'An Examination of the Place of Reason in Ethics,'" *Philosophical Review* 60, no. 4 (1951): 576-77.

geçerliliğin *kriteri* sorgulanamaz: belirli bir ahlaki yasanın çerçevesi içerisinde kişi bireysel eylemlere dair pek çok soru sorabilir, ‘*bu gerçekten doğru mudur?*’, fakat doğruluğun *standartları* sorgulanamaz.” Belirli bir eylemin doğruluğunu sorgulamak ile “*bir pratik olarak pratiğin adaletini*” sorgulamak arasında fark vardı.²⁰³

Rawls ilk başlarda bu argümanı eleştirse de daha sonra fikrini değiştirdi. Kurallar, “faydacı prensibin hususi vakalara *doğrudan* uygulanmasıyla elde edilen bir geçmiş kararlar özeti” olarak algılanmamalıydı.²⁰⁴ Wittgenstein’ı hatırlatan bir yorumunda söylediği üzere: “bir kişinin kuralları bu şekilde değerlendirdiğini öne sürmek, kişinin felsefeyle ilgilenirken yaptığı türden bir hatadır.”²⁰⁵ Oyunun kurallarının oyunu tayin ettiği gibi kuralların da pratiği tanımladığı, bir alternatif kuralların “pratikler alanı” bulunuyordu.²⁰⁶ Bir pratik altında eylemde bulunmak, genel prensiplere başvurudan vazgeçmek anlamına geliyordu. Bir oyun faydacı zeminler üzerine temellenendirilmiş olabilirdi ancak oyuncular oyunu kuralına göre oynuyordu. Rawls, duysal deneyimlerle elde edilen “acı gerçekler” ve kavranabilmesi için bir dizi kuralın gerekli olduğu “kurumsal” gerçekler arasında bir ayrıma giden J. L. Austin, Stanley Cavell, John Searle ve Anscombe gibi isimlerle benzer bir farka işaret ediyordu.²⁰⁷ Kurallar, eylemlerin “kurucu unsuruydu.” Bir kurumun kuralları, bu kuralların varlığının kabul edildiğini varsayan bir eylem sınıfı tanımlıyordu.

Her bir kurumun kendi prensipleri, akıl yürütme normları ve “söylem evrenleri” bulunuyordu.²⁰⁸ Bireysel aktörlerin, içinde yer aldıkları pratiklerin arka planından azade olarak anlaşılmasına ihtiyacı vardı. Wittgenstein’a göre yaşam biçimleri ve pratikler, idarenin örtük formlarına işaret ediyordu. Anlaşmaya varmak ya da yargıda bulunmak için hiçbir karar alma yöntemine gerek yoktu: zaten bir anlaşma içerisindeyiz; olmadığımız yerlerde duruma ayak uydurma yollarına sahibiz. Ancak Wittgenstein’dan ilham alan etik düşünürler, yargı için “doğru” yöntemlerin ne olduğu sorusu ve dünyaya dair

²⁰³ Stephen E. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge University Press, 1950), 149; Richard Tuck, *Free Riding* (Harvard University Press, 2008), 148.

²⁰⁴ John Rawls, “Two Concepts of Rules,” Rawls, *Collected Papers* içinde, 19.

²⁰⁵ A.g.y., 23.

²⁰⁶ Rawls, “Justice as Fairness,” 168, n. 5; Rawls, “Two Concepts of Rules,” 27.

²⁰⁷ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §198-99; G.E.M. Anscombe, “On Brute Facts,” *Analysis* 18, no. 3 (1958): 69-72; Joel Isaac, “Historicizing Rawls,” yayımlanmamış makale (2012).

²⁰⁸ Paul W. Taylor, *Normative Discourse* (Prentice-Hall, 1961), 294-305.

gerçeklerin onlara dayattığı kısıtlamalarla ilgileniyordu.²⁰⁹ Wittgensteinci fikirlerin prosedürelci bir yorumu, H. L. A. Hart da dahil olmak üzere pek çok düşünürün ilgisini çekmişti. Rawls, daha yerleşik, daha az kuşku barındıran ve topla oynanan oyunlardan çok daha geniş olan pratikleri muhakeme eden yöntemler bulmak istiyordu. Pratiklere dair örnekler sıralarken bu fikirlere işlev kazandırır: “oyunlar ve ritüeller, mahkemeler ve parlamentolar, piyasa ve mülkiyet sistemi.”²¹⁰ Temellendirilmesi ve değerlendirilmesi gereken kurumsal formlar onun merakını uyandırıyor – sosyoloji alanındaki çağdaşları buna toplumsal “sistemler” ya da “kurumsal denge” adını veriyordu.²¹¹

Rawls burada bilhassa 1950’lerin sonunda “temel yapı” adını verdiği pratik üzerine düşünüyordu – tüm pratikleri içinde barındıran pratik, bir toplumun sınırları. Toplum ve devlet üzerine savaş sonrasına ait pek çok fikri bu konseptin içine sıkıştırmıştı. Temel yapı, oyunun kurallarını içinde barındırıyordu; oyuncuların başlangıç yerlerini ve kazanma şanslarını belirleyen toplumsal kurumlardan oluşuyordu. Aynı zamanda politikanın çehresini, içinde birden çok cemiyetin olduğu bir yapı olarak değil toplumun temel kuralları olarak biçimlendirmişti. Bu, devleti bir aktör olarak ya da temsilcileri aracılığıyla bir tüzel kişi gibi hareket eden yasal bireyler olarak tanımlayan devlet teorilerinde algılandığı şekliyle bir merkezileşmiş devlet değildi.²¹² Temel yapı bir aktör değil, pratikti ve pratikler eylemde bulunmazdı. Devletin bir pratik olarak kavranışı, devleti aktif müdahaleci bir aktör olarak gören bakış açısını imkânsız kılıyordu. Bu bir tesadüf değildi: Rawls, müdahale karşısındaki ihtiyatlılığına uyan bir devlet ve toplum görüşü inşa ediyordu.

Temel yapı fikri, Rawls’un kendi tezinde ortaya koyduğu minimalist devlet görüşünü kapsıyordu ancak Rawls şimdi, Amerikan idari devletini meydana getiren yasalar, mahkemeler, aktörler ve hem kamu hem de özel hizmetlerden oluşan karmaşık yapıyı daha çok andırması için bu görüşünü yumuşatmıştı.²¹³ Ancak yine de Rawls devletin ne olduğuna dair bir

²⁰⁹ Karşılaştırınız: Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (Routledge & Kegan Paul, 1958).

²¹⁰ Rawls, “Justice as Fairness,” 164, n. 2.

²¹¹ Rawls, “Concept of a Social System,” s. 6-8, Kutu 35, Dosya 9, JRP.

²¹² Bu gelenekler üzerine, bkz. David Runciman, *Pluralism and the Personality of the State* (Cambridge University Press, 1997); Quentin Skinner, *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics* (Cambridge University Press, 2018), bölüm 12.

²¹³ Buradaki devlet anayasası bahsine dair güncel tarihsel okumalar için, bkz. James T. Sparrow, William J. Novak ve Stephen W. Sawyer, ed., *Boundaries of the State in US History* (University of Chicago Press, 2015).

çalışmayla fazla ilgilenmiyordu. Devletlerin oldukça fazla yıkıma sebebiyet verdiği bir savaşın ardından bu durum kaçınılmaz olarak görülebilir. Fakat Rawls'un düşüncesi aynı zamanda, yayılmacı yönetime ve yürütme erkine karşı savaş sonrası Amerika'nın siyasal bilimcilerinin kurumsal hayal gücünü, devlet teorisinde uzun bir geçmişe sahip Avrupalı meslektaşlarından tam tersi yöne sevk eden anayasalcı kuşkuyla şekillenmişti: Onlar davranış, siyasa ve demokratik sistemin istikrarı" adına devleti "çözümleyen" süreçler üzerine çalışmak amacıyla gözlerini devletten ayırmışlardı.²¹⁴ Çoğulcu siyasal bilimde yaygın olan işlevselci görüş, devlet kurumlarını parçalarına ayırmış ve onları tutkularından, fikir ayrılıklarından ve savaş ve buhrana dair sınıf analizinden soyutlamıştı. Rawls bir adım öteye gitti: o, bu dağılmış parçaları yeniden bir araya getirdi ve kendi teorisinin ana çerçevesinin ötesine yerleştirdi. Temel yapı, bütünsel olarak düzenlenmesi, temellendirilmesi ve değerlendirilmesi gereken bir pratikti. Müdahalecilik karşıtı çoğulculuğun depolitize varsayımları mevcudiyetini koruyordu. Hem bir idari fikir ayrılığı birimi olarak hem de kendine özgü bir kurumsal aktör olarak devlet kavramı, Rawls'un görüşlerinde hâlâ zayıftı. Aktör, devlet ve çıkarların yarı-özerk bir sahası olarak ifade edilmiyordu.²¹⁵

Pek çok çoğulcu çağdaşı gibi Rawls da devlet dışı cemiyetlerle daha fazla ilgiliydi – onun durumunda bu, aile anlamına geliyordu. Gerçekten de bir defasında kendi etik görüşünü "ailel" olarak tanımlamıştı. Ancak temel yapı fikrini benimsediğinde çoğulcu yanını bastırdı, keza bu fikirde, devletin, kamusal sivil toplum kurumlarının içine çöktüğü anlaşıyordu.²¹⁶ Bir süreliğine Rawls'un temel yapı ile diğer pratikler arasında yaptığı ayrım

²¹⁴ David Truman, *The Governmental Process: Political Interests and Public Opinion* (Alfred A. Knopf, 1951); Robert Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (University of Chicago Press, 1956); John G. Gunnell, "The Declination of the 'State' and the Origins of American Pluralism," *Political Science in History: Research Programs and Political Traditions* içinde, ed. John Dryzek, James Farr ve Stephen Leonard (Cambridge University Press, 1995), 19-40.

²¹⁵ Karşılaştırmız: Marksist devlet teorisyenleri arasında yapılan daha sonraki tartışmalar: Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (Weidenfeld and Nicolson, 1969) ve Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (New Left Books, 1975). Amerikan siyasal bilimi ve siyasal sosyolojisine dair kavrayışları için, bkz. Peter B. Evans, Dietrich Rueschmeyer ve Theda Skocpol, ed., *Bringing the State Back In* (Cambridge University Press, 1985).

²¹⁶ Bu nokta, her ne kadar daha az müzakereci olsa da Rawls'un, Amerikan devletinin belirli cemiyetlere dayalı dinamiklerine ve kamusal-özel karışımı doğasına karşı hassasiyetini ortaya koyabilir. Söz konusu dinamikler üzerine, bkz. Brian Balogh, *The Associational State: American Governance in the Twentieth Century* (University of Pennsylvania Press, 2015); Jennifer Klein, *For All These Rights: Business, Labor, and the Shaping of America's Public-Private American State* (Princeton University Press, 2003).

akışkan bir yapıya sahipti: Bu ayrımı içerisinde aile ve daha küçük cemiyetlerin içindeki âdet ve görgü kuralları biçimleri ve ilişkileri dahil edecek şekilde düşünüyordu.²¹⁷ Daha sonra kimi eleştirmenler bu akışkanlıktan dem vuracaktı.²¹⁸ Ancak 1950’lerden çıkarken Rawls temel yapıyı, adaletin ve öne sürdüğü iki prensibin işaret ettiği pratiğin birincil nesnesi haline getirmişti.²¹⁹ Diğer pratiklerin aksine temel yapıyı, iradi olmayan kooperatif bir girişim olarak görüyordu. Hem adalet hem de hakkaniyet, “karşılıklılığın” –bireyler arasındaki tanınma ilişkilerini modelleyen konseptin– birer uygulamasıydı ama “iradi” pratiklerde hakkaniyet konseptinin geçerli olduğu yerlerde yalnızca adalet, iradi olmayan alanlara hitap edebilirdi.²²⁰ Bu nedenle Rawls aileyi, emek piyasasını ve dini, dışına çıkabilme kapasitesiyle tanımlanan iradi sahaya ekledi. Pek çok liberal sivil toplum teorisinde olduğu gibi cemiyet yaşamı geniş ölçüde özel olarak resmediliyordu. Ancak ne temel yapı ne de özel olan ontolojik olarak kendine özgüydü. Temel yapı artık içerisinde tüm toplumsal, etik ve siyasal yaşamın rol aldığı bir sahne haline geliyordu. Oyun analojisini tamamlıyor ve kurucu kuralların kullanımı onu uyumlu kılıyordu. Kurallar bundan böyle yalnızca düzenleyici değildi, aynı zamanda bireysel eylemlerde ve kararlarda kendini gösteriyordu. Devlet iktidarı, onun meydana getirdiği ilişkiler vasıtasıyla yayılıyordu. Kuralların şekli, toplum ethosunun temel ilkesiydi.²²¹

Temel yapı, bir oyun olarak toplum fikrinin gelişimi ve genişlemesiydi. Rawls, kendi kendini yönetme kapasitesine işaret eden ve siyasal müdahaleyi kısıtlayan öteki metaforları da, bilhassa dengeler ve sistemler üzerine fikirleri test etmişti. Bu bakış açısında, devletlerin ve diğer toplumsal kurumların aktörel boyutları daraltılıyordu. Rawls kurumların işleyişini araştırırken, kısıtlamak istediği yürütme ya da bürokrasiden çok yasama ve hukuk kurumlarına odaklandı. Ancak bununla birlikte temel yapının keşfi, onun teorisine kurumsal bir gövde kazandırıyor. Bu ana kadar Rawls’un toplum üzerine görüşleri aşağıdan yukarıya, göreneklerden ve cemiyetten cereyan ediyordu. Temel yapı bunu bir siyasal teori haline getirdi ve on yıllar boyu Rawls oku-

217 John Rawls, “Justice and Social Arrangements”, s. 1 Kutu 7, Dosya 14, JRP. Rawls, “Concept of a Practice and Social Institutions (1960)”, s. 8a, Kutu 35, Dosya 9, JRP.

218 G. A. Cohen, “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice,” *Philosophy and Public Affairs* 26, no. 1 (1997): 3-30.

219 Rawls, “Justice as Fairness,” 167-68.

220 John Rawls, “Justice as Reciprocity” (1958), Rawls, *Collected Papers* içinde, 190-224.

221 Rawls, *A Theory of Justice*, 126.

yucuları arasında süren felsefi tartışmanın kurumsal karakterini belirledi. Aynı zamanda, gayretler sonucu elde edilen ödüllerin karşısında istihkakın nasıl genel olarak konu dışı olduğunu anlamaya yönelik kafa karışıklığından kişilerarası eşitsizlik deneyiminin karşısına bu eşitsizliğin genel karakterini konumlandırmaya yönelik endişelere kadar, Rawls'un düşüncelerinin önüne çıkan perspektifin müphemliğiyle uzlaşmanın bir yolunu sunuyordu. Adalet prensipleri hususi eylemleri değil, genel kurumları düzenliyordu. Rawls'un teorisi bundan böyle öncelikle kurumsal bir teori olarak okunacaktı.

Rawls'un tasavvur ettiği toplumun muhakeme edilebilmesine aracılık eden felsefi mekanizmalar neydi? 1950'ler boyunca Rawls, temel yapının anlaşma ve muhakeme koşullarını ortaya koymak için kendi "güvenilir metodunu" genişletti. Burada Hume'un genel bir bakış açısından eylemleri muhakeme ederek bir anlaşmaya ulaşıldığını nasıl tasarladığına değiniyordu, "bu bakış açısı onu benimsediğimiz takdirde bizim de muhakememizi aynı noktaya getiriyordu."²²² Hume'a göre bu, bir delegenin veya tarafsız bir gözlemcinin açısıydı. Rawls'un çağdaşları bu fikri, bir objektif etik inşasını mümkün kılan "ahlaki bir tutum" üretmek için kullanıyorlardı.²²³ Roderick Firth bir ideal gözlemci ortaya koymuştu – etik anlaşmazlıkları çözmeye aracılık edecek tanrısal bir perspektif.²²⁴ Rawls da dahil olmak üzere diğerleri, toplumsal adalete dair standartlar bulmak için bir ahlaki tutum, "hepimizin tek bir ağızdan konuşabileceği bir bakış açısı", formüle etmeye çalışıyorlardı.²²⁵ İktisatçılar da benzer varsayımsal prosedürleri inceliyordu: risk alma üzerine bir makalede John Harsanyi, prensipler koymak için bir prosedür önermişti (ona göre faydacı prensipleri temellendirmek için bir grup seçime gidilebilirdi).²²⁶ Bir süre sonra Rawls, tek bir karar alma organı ve dini

²²² John Rawls, "Concept of Morality and Conditions for Considered Judgments," s. 1, Kutu 34, Dosya 18, JRP.

²²³ "Ahlaki bir tutum" üzerinden yazılan teorilere dair, bkz. Bok, "To the Mountaintop Again," 168-72.

²²⁴ Roderick Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer," *Philosophy and Phenomenological Research* 12, no. 3 (March 1952): 317-45.

²²⁵ Richard B. Brandt, *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics* (Prentice-Hall, 1959); Kurt Baier, *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics* (Cornell University Press, 1958).

²²⁶ John Harsanyi, "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking," *Journal of Political Economy* 61, no. 5 (1953): 434-35; karşılaştırınız: Marc Fleurbaey, Maurice Salles ve John A. Weymark, ed., *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Harsanyi and Rawls* (Cambridge University Press, 2008).

atıfları nedeniyle ideal gözlemci teorilerinden uzaklaştı. Gözlemci teoriler tek bir kusursuz ferdi gerektirirken Rawls kusurlular arasında bir anlaşmayı hedefliyordu. Onlar kusursuz bilgi varsayımından yola çıkarken Rawls bilgiye sınır koyuyordu. Bu manada aynı zamanda bedellere dair kusursuz bilgi varsayımı nedeniyle genel denge teorisinden de uzaklaşıyordu.

Rawls bu etik prosedürlerle kendi ahlak psikolojisi ve doğal bireyler kavramı arasında bir bağlantı kurmak istemişti. Onun argümanına göre insanlar, adil bir şekilde hareket etmek ve ötekileri tanımak için doğal bir “mizaca” sahipti. Ancak bu mizaç, belirli toplumlarda “engellenmiş” ya da “parçalanmış”: “Karşılıklı olarak adaletin kendini göstermediği” “bir korporatif toplumda” ya da “kölelik ve aristokrasiye” batmış bir toplumda. Diğer türden toplumsal durumlar, eşitlik karşısında “bu mizacı açığa çıkarıyordu.” “Sanayileşme ve modern alışkanlıklar, bu mizacı açığa çıkaracak ve bu mizacın çeşitli ketlenme biçimlerini engelleyecek toplumsal koşullar yaratmaktadır,” diye yazıyordu Rawls, bunun sonucu olarak modern “adalet talebi”, “sosyalizm ve onun müttefiki fikirler ve hareketler” içerisinde gerçekleşiyordu.²²⁷ Rawls’a göre bir karar prosedürü, bu ketlenmelerin engellenişi ve dolayısıyla potansiyel olarak tüm ahlaki ilişkilerde muhtemel olan eşitlik koşullarıyla benzerlik kurabilirdi. Sempati ve merhamet –“bireyleri birey olarak” tanıyan bir reaksiyon– gibi doğal reaksiyonlara “zemin hazırlamak” için “üzerine düşünülmüş muhakemelere dair koşulların” arayışındaydı. Bu koşullar,

kendisini saptırabilecek ya da ket vurabilecek her şeyi ortadan kaldırır. Doğal tanınma reaksiyonlarının özgürce ve bütünüyle işlemesini sağlar ve bu sayede takip eden anlaşmanın izahatı bulunabilir. Fikir birliğinde başarısız olmak, en azından *açık* ve *somut* vakalarda, bu reaksiyonda bir şeylerin *eksik* olduğu anlamına gelecektir.²²⁸

Buradaki amaç, ilişkilerin doğrudan olması durumunda bireylerin neye benzeyeceğini modellemektir.

Bu, “rasyonel seçim teorisinin” bir parçası olarak Rawls’un adalet teorisi tanımla ilişkilendirilen varsayımsal cihazın hedeflediği gayelerin bir kısmıydı.²²⁹ 1960’larda Rawls, bu perspektifi modellemek için yeni araçlar

²²⁷ John Rawls, “Chapter V: Justice in Conduct,” Kutu 8, Dosya 1, JRP.

²²⁸ Rawls, “Concept of Morality and Conditions for Considered Judgments,” s. 3, Kutu 34, Dosya 18, JRP.

²²⁹ Rawls, *A Theory of Justice*, 16.

edinmişti fakat yine de söz konusu amaç aynı kaldı: hem etik hem de eşit olmanın neye benzediğini tasarlayanın bir yolunu bulmak. Anlaşma çağrısının yapılabileceği bir perspektif bulmak istiyordu. Böylece etik yaşam, Rawls'un yeterince net gördüğümüz takdirde gerçekten öyle olduğuna kanaat getireceğimizi düşündüğü şekliyle anlaşılabilirdi. "Analitik inşasının" ve en meşhur yorumlarının arkasındaki çekirdek fikir buydu: cehalet perdesi ve başlangıç durumu. Perdenin arkasında insanlar, yeteneklerine ve toplum oyununda şans, talih ve başlı başına hak edilmeyenlerin bir ürünü olan başlangıç durumlarına karşı kördü. Bu bakış açısına göre, toplumun temel yapısında geçerli adalet prensipleri üzerine hemfikir olunabilir ve toplum oyununun, kontrol altında, istikrarlı ve oynamaya değer olduğu ve başarının hakkaniyetli bir biçimde dağıldığı muhakeme edilebilirdi.

Rawls'un başlangıç durumuna dair çarpıcı olan, onun üzerine eğildiği kaç fikri temsil ettiğiydi. Seçici " taraflar", toplumun farklı kesimlerinden seçilen, ancak toplumdaki yerlerine dair bilgilerden mahrum bırakılan temsilcilerdi. Tarafların ulaşabileceği genel gerçekler mevcuttu: bölüşüm koordinasyonunu gerekli kılan "adalet vakaları" hakkındaki gerçekler ki bu aynı zamanda psikoloji, çoğulculuk, çeşitlilik hakkındaki gerçekleri ve "orta dereceli kıtlık" gerçeğini de içeriyordu. Onlar, "günlük hayattan" insanlar değildi fakat yaptıkları seçimler yine de "bir ahlaka sahip olmak vasıtasıyla" kısıtlanmıştı.²³⁰ Bir bölüşümü amaçlarken kendi hedeflerini öne koymuyorlardı.²³¹ Onlar rasyonel egoistler değillerdi.²³² Doğal ahlaki duygulara ve davranışlara ket vuran eğilimler, tarafların "kaygı ya da tehlike" hissetmemeleri, küçümsemeye, utanca, kıskançlığa ya da insanların kendi içine dönmesine sebep olacak hususi psikolojilere maruz kalmamaları için ortadan kaldırılmıştı. Uygun bir şekilde adil olan toplumlarda bu psikolojiler sorun yaratmayacağı için onları analitik inşanın dışında bırakmak temellendirilebilirdi. Burada Rawls kasti olarak dairesel bir biçimde akıl yürütüyordu. Adil bir toplumda, aile ve daha küçük cemiyetlerde alınan ahlaki eğitim, her bir kişide onların adalet prensiplerini desteklemelerine öncü olacak bir adalet hissinin gelişmesine izin verecekti. Kıskançlık gibi çocuksu duygu-

²³⁰ Rawls, "Concept of Morality and Conditions for Considered Judgments," s. 3, Kutu 34, Dosya 18, JRP.

²³¹ John Rawls, "Topic VIII: The Implications of Morality," s. 3, Kutu 35, Dosya 1, JRP

²³² John Rawls, "Lecture X: A General Analytic Framework for Justice II (1962)," s. 1a, Kutu 35, Dosya 12, JRP.

lardan oluşan “istisnai temayüller” temizlenecekti.²³³ Kıskançlık, hem adil kurumlar hem de talih farklılıklarının örtülmesi ve onların görünürlüğüne getirdiği sonuçların önlenmesi yoluyla azaltılacaktı. Dolayısıyla seçim durumunda tüm bunlar cehalet perdesiyle örtülebilirdi.

Nihayetinde Rawls seçici tarafları birey olarak değil, toplumdaki konumları vasıtasıyla tanımlıyordu: “sürekliliği sağlayan kişiler” ya da “genetik hatlar”, en iyi anlaşılacak şekliyle “cemiyetlerin, grupların ya da şirketlerin başındaki isimler.” Beyaz erkek mülk sahiplerinin (burada mülkün içerisine genelde kadınlar ve köleler de dahildi) demokratik toplumun birincil aktörü olduğu Jeffersoncu geleneğe bir selam vererek Rawls, “evin direği” tanımında karar kılacaktı.²³⁴ Buradaki niyet, tarafların geleceği gözeterek prensip seçiminde bulunduğundan emin olmak – en azından iki kuşak sonraki nesle kadar. Bu nedenle Rawls’un analitik inşası, hem geleceğin ahlaki savunularına dair bir araç hem de anlayış, eğitim ve gelişimin birincil sahası olarak aileyi pekiştiriyordu. Toplumun taraflı ve cemiyete dayalı doğası ile Rawls’un aileye olan ilgisi baştan aşağı benzerlik taşıyordu ve pek çok düzeyde Rawls’un teorisi bu temele dayanıyordu. Judith Shklar, Rousseau’ya dair “ataerkil üstünlüğün sıkı destekçilerinden biriydi” diye yazacaktı. Bu “onun farkında dahi olmadığı bir eşitsizlik formuydu, çünkü Rousseau, bu durumun diğer tüm eşitsizlik türlerinin yarattığı herhangi bir duygusal sefaleti yarattığını düşünmüyordu.”²³⁵ Kısa süre sonra, feminist eleştirmenler, Rousseaucu Rawls hakkında da giderek benzer şeyler söylemeye başlayacaktı.²³⁶

Rawls “ortalama insanın” “özgür ve baskıya dayanmayan görüşlerine” başvurarak, korumaya çalıştığı “rasyonel seçimi” hedeflemeyi sürdürüyordu. Muhakeme kriterinin, sıradan insanların ekseriyetine –bir uzman yönetici yerine bir mahkeme ya da jüri önünde biçimlendirilen demokratik “tartışmaya”– göre belirlenmesi gerektiğine dair fikre sadıktı. Ancak *Bir Adalet Teorisi*’ni geliştirdiğinde Rawls, bu “tartışma” vurgusundan vazgeçti. Bunun yerine bir kolektif karar veya sözleşme olarak adlandırdığı tanı-

233 John Forrester, “Justice, Envy, and Psychoanalysis,” Forrester, *Dispatches from the Freud Wars: Psychoanalysis and Its Passions* içinde (Harvard University Press, 1998).

234 Rawls, *A Theory of Justice*, 146. Jeffersoncu ev fikri üzerine, bkz. Annette Gordon-Reed, *Thomas Jefferson and Sally Hemings: An American Controversy* (University of Virginia Press, 1997).

235 Judith N. Shklar, “Rousseau’s Two Models: Sparta and the Age of Gold,” *Political Science Quarterly* 81, no. 1 (1966): 44.

236 Rawls’un aileyi kavrayış biçimi üzerine klasik eleştiriler için, bkz. Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (Basic Books, 1989).

mın arayışına girişti. Sözleşme, Rawls'un teorisinde yerel ve demokratik bir çekirdek olarak kendini gösteriyordu: bir kuruluş anını nitelendirmiyordu fakat bir demokratik tartışmayı temsil ediyor ve Tocqueville'in yerel meclis toplantılarını formüle ediyordu. Burada bir halk yığını mevcut değildi; Rawls'un toplumun düzenlenmesi için atomistik fertlerin sözleşme yapması fikrine yönelik duyduğu hoşnutsuzluk henüz etkisini yitirmemişti. Fakat mevzubahis olan bir anlaşma ve Rawls'un yarı-müzakereci prosedürlerinin modellenmesiydi. Dolayısıyla aynı zamanda sezgicilik ve faydacılığa karşı bir alternatif olarak onun adalete duyduğu bağlılık da modelleniyordu.

Toplumu bir oyun olarak ele alan kendi görüşleri dahilinde Rawls, asgari derecede müdahaleci devletle birlikte ticari topluma olan bağlılığını genişlettiği ölçüde erken dönem faydacı siyasal ekonominin gelenekleri üzerine deneyler yapmıştı. Ancak yine de farklı bir durumdan, faydacılığın devletçi bir biçiminden büyük ölçüde endişe ediyordu. Daha sonra Rawls'un faydacılık eleştirisi tek bir özlü sözle özetlenecekti: faydacılık, "bireyler arasındaki farkı" ciddiye almaz.²³⁷ Faydacı prensipler toplayarak, maksimize ederek ve aynı zamanda bölüşüme dair soruları görmezden gelerek, toplumun düşkünlerini ve azınlıklarını korumakta aciz kalmış, bununla birlikte fertlerin haklarını çiğneyerek Rawls'un bireylerin "dokunulmazlığı" adını verdiği hususu tehdit eder hale gelmişti. Lakin Rawls başlangıçta bundan daha fazlasını söylüyordu. Faydacılık, ahlakın ne anlama geldiğini kavrayamıyordu – ki bu ahlak, bireylerin ve onların içinde bulunduğu toplulukların tanınmasında yatıyordu. Bu, haddinden fazla bireyselci olan "teknokratik", "idari" bir teoriydi.²³⁸ Faydacılık, insanları bir toplamın içine aldığı onları ferdileştiriyor ve aralarındaki ilişkilerin çoğulcu yapısını ortadan kaldırıyordu. Bir toplumun üyeleri, "idarenin ya da iyiliksever bağışların hak sahibini temsil eden" soyutlanmış "insanlar" değildi, onlar, karşılıklı avantaj sağlayan kooperatif bir girişimin katılımcılarıydı. Rawls'a göre, "yüksek düzenin yürütme kararlarına ait prensipleri adalete uygulamak temel bir yanıştı." Yurttaşlara "yararın tahsisindeki ayrı satırlar" gibi muamele ederek faydacılık, hem Rawls'un konsensüse dayanan ahlaki topluluğuna hem de onun siyasal ilintilerine dair fikirleri es geçiyordu: yani tartışma vasıtasıyla demokratik katılımı.²³⁹ Adaletin iki prensibinin neden faydacı görüşlerden daha üstün

²³⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, 27.

²³⁸ Rawls, "Justice as Fairness," 186.

²³⁹ A.g.y., 192.

olduğuna dair öteki argümanlarla beraber, sözleşme, bu “bireyselci” faydacılık türüne –belirli bir nüfusun refahını gözeterek toplumsal siyasaya karar veren ve yüzyıl ortalarındaki devlet tanımının bürokratik yürütme yönetişi-miyle ilişkilendirilen maksimize edici, bir araya getiren hükümet geleneğine– karşı Rawls’un muhalif olduğu noktaları açıklamaya yardımcı oluyordu. Rawls’un etiği karşılıklılığa dayanıyordu ve kişilerarasıydı. Faydacı politika, kişilerarası yapıyı reddediyordu.²⁴⁰ Rawls’un sözleşme fikri, tartışma modelinin bir genişlemesinden ibaretti; faydacılık ise bu bakış açısına göre yürütme erkinin ve idari devletin genişlemesi demekti.

Rawls teorisini daha tutarlı hale getirmeye ve ilk okuyucuların yükselttiği itirazları göz önünde bulundurmaya çalıştıkça söz konusu fikirlerin bir kısmını terk edecekti. 1960’lar boyunca teori üzerinde çalışmayı sürdürdü. 1964’e gelindiğinde, yedi yıl sonra yayımlayacağı kitabının ilk taslağını tamamlamıştı.²⁴¹ Sonraki yıllarda kendini, Kantçı anlamda ahlaklı bireyle-re ve ahlaki prosedürlere karşı ömür boyu sürecek bağlılığa adadı. “Düşün-ünsel denge” adını verdiği kişilerarası adalet görüşlerine eğildi. Başlangıç durumunda seçtiği haliyle fertlerin adalet prensiplerini kabul edip etmeye-ceğine karar vermelerini sağlayan bu son sınama hali, belirli vakalara dair “düşünülmüş yargıların” aksettirilmesinden ve gözden geçirilmesinden, bu vakalara egemen olan prensiplerden ve kurallardan ve bu yargıları kabul etmemizle ilgisi olan diğer etmenlerden meydana geliyordu.²⁴² Liyakat ve istihkak üzerine görüşlerini, eşitlik ve fırsat prensibini, adaletin arka plan-daki koşullarına ve öncül düzenleyici prensiplere dair görüşlerini rafine hale getirdi. Erken dönemlerindeki ahlak psikolojisine dair düşüncelerini doğru ile iyi, adaletin neticeleri ve farklı rotalardan kıskançlık sorununa ve hususi psikolojilere değinen birincil toplumsal kazanımlar ile özsaygının toplumsal tabanları üzerine görüşlere dönüştürdü.²⁴³

Yine de 1950’lerin sonuna gelindiğinde adalet teorisinin temel taşları oturmuştu. Temel yapı, başlangıç durumu, adalet prensipleri ve faydacılık ile sezgiciliğe karşı muhalefet yerindeydi. Bu fikirler Rawls’un, savaş sonrası felsefe kaynaklarının ve savaş sonrası liberalizm politikalarının içerisinde

²⁴⁰ Rawls, “Justice as Fairness,” 186.

²⁴¹ John Rawls, “Justice: A Philosophical Essay,” Kutu 10, Dosya 1, JRP.

²⁴² Rawls, *A Theory of Justice*, §9.

²⁴³ A.g.y., 3. Kısım.

yeni bir tür teori inşa etme gayretini yansıtıyordu. Merkezileşmiş iktidara dair liberal kaygı, felsefi bir anlatım kazanmıştı. Aynı zamanda eşitliğin bölüşümsel ve kurumsal teorileri de. Rawls en talihsiz olanın durumunu telafi etmek istiyordu fakat oldukça değer verdiği çoğulculuğun ortadan kalkmasından değil, idari devletin yüzyılın ortalarındaki gibi bir genişlemesinden kaygı duyuyordu. O dönem Rawls, teorisini “canlandıracak” fikirler geliştirmişti ki bu görüşler hükümetin rolünü trafik kontrolünün ötesine taşıyordu. Varlık içinde yokluğun sürüp gitmesine rağmen o da sanayi sonrası toplum teorisyenlerinin iyimserliğini paylaşıyordu. Yargıya dair objektif standartlar sağlayabilmenin ve halkları yalnızca fertlerin toplamından fazlası olarak tahayyül etmenin mümkün olduğunu düşünüyordu. Genel bir bakış açısını benimsemek Rawls’a, zaten bilindiğini farz ettiği şeyi kazandırmıştı – doğru felsefi cihazlarla merkezinde bir konsensüsü doğurabilen, içerisinde şirketin, kilisenin ve ailenin olgularla uyumlu hale gelmiş cemiyetler olarak barındığı bir çoğulculuktan ayrı tutulamayan, idealize edilmiş bir toplumsal ve etik yaşam görüşü.

İleriki yıllarda Rawls, Harvard’da ahlaki ve siyasal düşünürlerden oluşan bir kuşak yetiştirecekti ki, bu isimlerin pek çoğu farklı coğrafyalarda felsefe öğretecekti.²⁴⁴ Yeni bir kamusal adalet söylemi ve toplumsal ve bölüşümcü adalet teorisi üzerine sürekli artan felsefi yayınlardan cesaret alarak Rawls, yaptığı derslerde öğrencilerine, adalet çalışmalarının siyasal felsefeyi canlandıracağını söylüyordu.²⁴⁵ Aynı zamanda onlara, toplumun en derin yapılarının iyi yönde bir değişim geçirdiğine dair inancını anlatmıştı. Doğru türden bir yapı, insanın yaşam biçimini ve onun cemiyete dayalı gelişimini koruyabilirdi. Anayasal demokrasi pratikleri, aşırı bir müdahaleye lüzum kalmadan şansın, durumsallığın ve talihin etkilerini düzeltebilirdi. Teorisinin iki prensibi yalnızca belirli bir bölüşümün hakkaniyetinin nasıl anlaşılacağını değil bununla birlikte kurallar ve prosedürlerden oluşan bir sistemin adaletinin nasıl muhakeme edileceğini de gösterebilirdi: eğer doğru şekilde düzenlenirse toplumsal oyunun kuralları hakkaniyetli fırsat eşitliğine, sermayenin geniş bir şekilde yayılmasına ve yurttaşların eşit şekilde katılım gös-

²⁴⁴ Amerikan felsefesinin Harvard düşünürleri üzerindeki etkisi için, bkz. Jonathan Strassfeld, “American Divide: The Making of ‘Continental’ Philosophy,” *Modern Intellectual History* (çevrimiçi yayımlandı 2018): 1-34.

²⁴⁵ Richard B. Brandt, ed., *Social Justice* (Prentice-Hall, 1962); Carl J. Friedrich ve John W. Chapman, ed., *Nomos VI: Justice* (Atherton Press, 1963); Rawls, “Nature of Political and Social Philosophy (1960-1964),” s. 6-7, Kutu 35, Dosya 10, JRP.

terdiği ve politikanın parayla satın alınamadığı bir kolektif siyasal yaşama kapı aralayacaktı.

Rawls kendi teorisini inşa etmeyi sürdürdükçe, farklı türden bir politika kendini hissettirmeye başlayacaktı. Teorisinin yapıtaşını oluşturan konsensüse dayalı etik ve toplum görüşüne, siyasal konsensüsün savaş sonrası ideolojisi zemin hazırlamıştı.²⁴⁶ Rawls’a göre, içindeki kimi “pratiğe bağlı sapmalar”la birlikte bu konsensüs, “soyut” felsefe yapmak ve temel ilkelerin derinine inmek için mükemmel bir zamanlama yaratmıştı.²⁴⁷ Barış dönemlerinde böylesi bir felsefenin “çok az pratik öneme sahipmiş” gibi görünebileceğini itiraf ediyordu. Ancak Rawls bu görüşün, “geçerli konsensüsün veya görünürdeki konsensüsün dağılması halinde hızlı bir şekilde çözüleceğini” öngörüyordu.²⁴⁸ Eğer herhangi bir dönemde bir konsensüs oluşmuşsa dahi bu konsensüs Rawls’un yazmayı sürdürdüğü sırada parçalanmaktaydı.

²⁴⁶ Alan Brinkley, “The Illusion of Unity in Cold War Culture,” *Rethinking Cold War Culture* içinde, ed. Peter J. Kuznick ve James Gilbert (Smithsonian Institution Press, 2001), 61-73.

²⁴⁷ A.g.y., s. 6.

²⁴⁸ A.g.y., s. 7.

Yükümlülükler

İnsan hakları hareketleri ve savaş karşıtı gösteriler, 1960’larda oturma eylemlerini, kitlesel protestoları ve sivil itaatsizlik mücadelelerini günlük haber haline getirdi.¹ Bilhassa Vietnam Savaşı’nın hararetlenmesinin ardından üniversitelerde baş gösteren fikir ayrılıkları, bir kuşağın düşünürlerini politize etti.² 1960’ların ortalarına gelindiğinde bu isimler Rawls’un etrafında bir çevre oluşturmuştu. Savaş sonrası sükûnet döneminde Rawls, kurumsal gerçeklikleri yakalayacak olgusal konseptler bulmak için politikadan soyutlanmaya çalışmıştı. Şimdi ise gittikçe artan sayıda ahlak ve hukuk düşünürü ile siyasal düşünür askerlik, kampüs ve savaş politikasıyla ilgili olabilecek bir “kamusal meseleler” felsefesi arayışındaydı.³ Sorguladıkları nokta, kurumların adaletini muhakeme etmek için objektif bir etik temel sağlayan çerçevenin, aynı zamanda siyasal eyleme ve fertlerin ahlaki kararlarına kıla-

1 Howard Brick ve Christopher Phelps, *Radicals in America: The US Left since the Second World War* (Cambridge University Press, 2015), bölüm 3.

2 Öğrenci hareketleri için, bkz. James Miller, *Democracy Is in the Streets: From Port Huron to the Siege of Chicago* (Simon & Schuster, 1987). Savaş karşıtı hareketler için bkz. Tom Wells, *The War Within: America’s Battle over Vietnam* (University of California Press, 1994); Rhodri Jeffreys-Jones, *Peace Now! American Society and the Ending of the Vietnam War* (Yale University Press, 1999).

3 William Ruddick, “Philosophy and Public Affairs,” *Social Research* 47, no. 4 (1980): 734-48.

vuzluk etmek amacıyla kullanılıp kullanılamayacağıydı. Savaşın gölgesinde doğmuş ve istikrarı korumak için tasarlanmış olan bir teori, fikir ayrılıklarını meşrulaştırıp bir sonraki savaşın önüne geçebilir miydi?

Bir düzeyde Rawls, felsefenin politikaya katkısı, uzun vadeli kurumsal reformlara kılavuzluk etmek olarak tasavvur etmeyi sürdürüyordu. Fakat bununla birlikte kısa vadede faaliyetlere kılavuzluk edecek teorik bir çerçeve arayışında olan ve sayısı gittikçe artan diğer düşünürlerin de yanında duruyordu. Savaş karşıtı hareketler zirvesini yaşarken, bir grup, insan hakları hareketlerinin ve Vietnam Savaşı'nın gündeme getirdiği etik problemlere dair felsefenin neler söyleyebileceğini araştırmak üzere her ay New York'ta, Cambridge'de ve Massachusetts'te toplanmaya başladı. Kendilerine "Etik ve Hukuk Felsefesi Topluluğu" (SELF)⁴ adını veriyorlardı. İlk katılımcıların arasında diğer isimlerle birlikte Rawls, Michael Walzer, Robert Nozick, Thomas Nagel, T. M. Scanlon, Owen Fiss, Ronald Dworkin, Marshall Cohen, Frank Michelman, Judith Jarvis Thomson, Gerald Dworkin ve Charles Fried vardı.⁵

SELF üyeleri, siyasal felsefenin yeniden şekillendiği bir çağda onu düzenleyecek entelektüel ve ideolojik çerçeveyi geliştiriyordu. İlk toplantılarında Rawls'un adalet üzerine çalışmalarının ve Walzer'ın yükümlülüğe dair makalelerinin taslaklarını okudular. Savaş, eylem ve ahlaki sorumluluk konularına felsefi çözümler formüle ederek, siyasal olaylara yanıt veriyorlardı. Ferdî özgürlükler ve haklara dair hangi savununun temellendirilebilir olduğunu ve fertlerin devlete karşı veya onun adına hangi eylemleri gerçekleştirebileceğini araştırıyorlardı. Verdikleri cevaplarda ortaya çıkan faillik görüşü, Rawls'un kurumlar hakkındaki bakış açısıyla uyuşuyordu. Bu düşünürler aynı zamanda, yeni politize olmuş felsefe için kurumsal bir alan inşa etme sürecinde güçlü bir rol oynuyordu. 1969 Mayıs'ında Amerikan Felsefe Cemiyeti'nin bir kolu olarak Felsefe ve Kamusal Meseleler Topluluğu kuruldu. İki yıl sonra Cohen, Nagel ve Scanlon, oluşturulan disiplinin koruyucusu haline gelen *Philosophy and Public Affairs (PPA)*⁶ dergisini kurdu. On yıllık dönemin sonuna gelindiğinde yaptıkları tartışmalar, siyasal felsefeye yeni bir yaklaşımın kavramsal önceliklerini meydana getirmişti. Aynı zamanda Rawls'un teorisinin kabul görmesi ve yayılması için ve bunu takiben, liberal eşitlikçiliğin inşası için gerekli koşulları yaratmışlardı.

4 Society for Ethical and Legal Philosophy (SELF) (ç.n.)

5 Yascha Mounk, "An Interview with T. M. Scanlon (Part VI)," *The Utopian*, 7 Temmuz 2012, <http://www.the-utopian.org/T.M.-Scanlon-Interview-6>.

6 Felsefe ve Kamusal Meseleler (ç.n.)

Düşünürler olarak en çok kafa karıştıran problemlere parmak basıyorlardı. Rawls gibi onlar da sezgicilik konusunda kuşkuluydu ve yargı bildiren çerçevelere ve prensiplere başvurarak bu tür problemleri çözme arayışındaydı. Ancak hangi siyasal ikilem kafa karıştırıcı olarak nitelendirilmeliydi? 1960'ların ilk yıllarında Rawls, Jim Crow Yasaları'nın adaletsizlikleri felsefi tartışmanın bir konusu değildir, diyordu. Jim Crow'un ahlakı, kendi vahşi adaletsizliği içerisinde oldukça barizdi. Irk ayrımının ortadan kaldırılması, yalnızca "uygulamaya" dair olmak kaydıyla, adaletin en iyi şekilde nasıl korunacağı hakkında bir felsefi problem oluşturmazdı.⁷ Rawls'un çevresindekiler daha çok Isaiah Berlin'in "tüm siyasal sorunların en önemlisi" olarak adlandırdığı şeyle ilgiliydi – siyasal yükümlülük ve onun yansıması, itaatsizlik sorunu.⁸ Toplumun kurallarına dair ahlaki bir temel bulmakla uğraşan etik düşünürleri, artık onları kırmak için etik bir zemin arıyordu. Söz konusu dönemin ilk yıllarında hukuk düşünürleri ve siyasal teorisyenler, dilbilimsel analiz araçlarını kullanarak yükümlülüğe karşıt teoriler geliştirdiler. Yeni Sol ve savaş karşıtı hareketler güç kazandıkça çok sayıda teorisyen, özellikle Walzer, yurttaşlık, ihtilaf ve askerlik hakkında tartışmalara girerek yükümlülük sorunu üzerine bir dizi yaklaşım keşfetti. Bu yaklaşımların bazıları ihtilafa karşı müsamahakardı ve devletin radikal bir eleştirisine yasanıyordu. Ancak bu dönemin son yıllarındaki toplumsal ayaklanmalar, liberalleri, ilk insan hakları hareketinin ve 1964-1965 Büyük Toplum programlarının meşru kazanımlarını korumak ve istikrarlı hale getirmek üzerine daha çok düşünür hale getirdi. On yıllık süreç sona erdiğinde Rawls, Dworkin ve diğerleri, hukuk ve düzene başvurarak temellendirilen devlet baskısı sonucu artan siyahi militanlığında ve radikalleşen protesto hareketlerinde, ani değişiklikler içerisindeki siyasal çehre vasıtasıyla kendisine özgün bir yol açan sivil itaatsizlik sorununa dair felsefi bir çözümde karar kılmışlardı.⁹

Sivil itaatsizlik, yurttaş yükümlülüklerine ve siyasal eyleme felsefi yaklaşımlar için şablon teşkil etmeye başlayan bir "kamusal meseleydi."

7 Rawls, "Nature of Political and Social Thought and Methodology (1960-1964)," s. 5-7, Kutu 35, Dosya 10, JRP.

8 Isaiah Berlin, "Does Political Theory Still Exist?," *Philosophy, Politics, and Society* içinde, ed. W. G. Runciman ve Peter Laslett, 3. baskı (Basil Blackwell, 1967), 7.

9 Bryan Burroughs, *Days of Rage: America's Radical Underground, the FBI, and the Forgotten Age of Revolutionary Violence* (Penguin, 2015). Yasa ve düzen retorığının daha uzunca tarihi için, bkz. Naomi Murakawa, "The Origins of the Carceral Crisis: Racial Order as 'Law and Order' in Postwar American Politics," *Race and American Political Development* içinde, ed. Joseph Lowndes, Julie Novkov ve Dorian T. Warren (Routledge, 2008), 234-55.

Onun tanımlanması ve temellendirilmesine dair tartışmalarda bahsi geçen düşünürler, hem liberal tavrın devlete karşı tutumunu hem de felsefenin hukukla olan ilişkisini yeniden yapılandırmışlardı. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından devletin meşruiyeti en yüksek seviyedeydi.¹⁰ Takip eden yıllar içerisindeki insan hakları protestoları ve diğer ihtilaf biçimlerine karşı Soğuk Savaş'ın ulusal güvenlik devletin baskı araçları, yurttaşların sadakatini şekillendiriyor ve sürdürüyordu.¹¹ Kimi liberaller devlete karşı siyasal yükümlülükleri sorguluyor ve çoğunlukla devletin aşırılığını sorguladıklarında dahi istikrarı ve konsensüsü önceleyen bir anayasal demokrasi türünü savunuyorlardı.¹² Ancak "tam yurttaşlık miti" siyah özgürlük hareketi ve onun meşru başarıları tarafından sekteye uğradığında devlete dair liberal ikilik karakter değiştirdi.¹³ Devlet, daha kapsayıcı bir yurttaşlığın garantörü olarak sahneye çıktı. Warren Mahkemesi ve Büyük Toplum çağında toplumsal ve ırksal liberaller, Amerikan devletini, tam anlamıyla yenilenmiş bir vaat olarak görüyor ve onu devlet hakları ve ayrımcılığın yerel taraftarlarına karşı koruyordu.¹⁴ Sivil hakların simgelerini içerisinde barındıran aktivist bir yargıyı, bir "haklar devriminin" mimarı ve mahkemeye dayalı bir anayasacılığın savunucusu olarak görüyorlardı.¹⁵ Piyasanın korunması için muhafazakâr bir kuvvet olarak kullanılan anayasa hukuku, Yeni Mutabakat'ın tarihi, toplumsal ve anayasal liberalizmin bir zaferi olarak yeniden yazıldıkça hafızalardan silinmişti.¹⁶ Bu bağlamda liberaller hâlâ istikrarı koruma eğilimdeydi. Pek çoğu topluma dair müdahalecilik karşıtı metaforun amacını, devletin, özgürlük ve eşitliğin garantörü olduğu ve yurttaşlığın oyunu kuralına göre oynamayı gerekli kıldığı anayasal istikrarın savunusu üzerine bir oyun olarak elden geçirmişti. Bununla birlikte devleti, sorumlusu olduğu öteki kusurlardan so-

10 Sparrow, *Warfare State*.

11 Andrea Friedman, *Citizenship in Cold War America: The National Security and the Possibilities of Dissent* (University of Massachusetts Press, 2014).

12 Katznelson, *Desolation and Enlightenment*, bölüm 3.

13 Elizabeth F. Cohen, *Semi-Citizenship in Democratic Politics* (Cambridge University Press, 2009), 13-58.

14 Nancy MacLean, "Neo-Confederacy versus the New Deal: The Regional Utopia of the Modern American Right," *The Myth of Southern Exceptionalism* içinde, ed. Matthew D. Lassiter ve Joseph Crespino (Oxford University Press, 2010), 308-30. Buradaki bölgesel "mitin" açıklayıcı sınırları için, bkz. Matthew D. Lassiter, *The Silent Majority: Suburban Politics in the Sunbelt South* (Princeton University Press, 2006); Eric Schickler, *Racial Realignment: The Transformation of American Liberalism, 1932-1965* (Princeton University Press, 2016).

15 Mark Tushnet, *The Rights Revolution in the Twentieth Century* (American Historical Association, 2009).

16 Karl, *The Uneasy State*, giriş ve sonsöz, 229-36.

rumlu tutmak için yeni yollar arıyorlardı. Çünkü sivil hakları güvence altına alan devlet hâlâ bir refah devletiydi.¹⁷ Rawls'un adalet teorisi, devletin ahlaki sınırlarını muhakeme etmek için kullanılabilecek felsefi stratejilerden bir tanesiydi. Bir diğeri sivil itaatsizlik ve adalet düşünürleri yakında itaatsizlik teorisyenliğine de bürüneceklerdi.

İtaatsizlik üzerine yapılan bu tartışmalar aynı zamanda düşünürlerin, anayasa hukuku mahalline girmek için kullandığı bir araçtı. 1950'lerde yasal gerçekçiliği, sosyolojik içtihat bilimini ve yargı eylemciliğini reddeden hukuki "süreç" teorisyenleri, Yüce Divan'ı, tarafsız prensipler ile hakkaniyetli süreçlerin karar almaya kılavuzluk ettiği ve yasanın politikadan ayrıldığı bir "prensip oturumu" olarak yeni bir çerçeveye oturtmuştu.¹⁸ Warren Mahkemesi'yle yetişen hukukçu jenerasyon, Mahkeme hakkında daha iyimserdi ve gelecekteki yargısal karar alma sürecini kısıtlamak ve liberal değişimin bir enstrümanı olarak yargının sahip olduğu rolü korumak için normatif kuvvetle onun prensiplerini tesis etmek istiyordu.¹⁹ Söz konusu fikirler, prensipler sistemine duyulan felsefi yakınlığa paralel bir yargısal karar alma yapısı sağlıyordu. Bu durum, hukukçuların, devlet iktidarını sınırlandırmak üzerine görüşleriyle anayasa hukukuyla daha geniş bir felsefi mülakatı olanaklı hale getiren Rawls'ta bir imkân görmesine önyak oldu.²⁰ Prensipleri hedef alan felsefi ve hukuki arayış iç içe geçti.

Bunun siyasal felsefede çeşitli sonuçları olmuştu. Sonraki yıllarda Yüce Divan'a dair görüşler, hangi siyasal problemin felsefi ilgiye değer olduğunu gittikçe daha fazla belirliyordu. Daha incelikli bir noktadan, anayasal teoriye bağlı olan fikirler, siyasal teorinin diğer formları üzerinde öncelik kazanmıştı. 1960'ların sonunda yükümlülük ve siyasal eylem üzerine düşünen siyasal teorisyenler, yurttaşlık ve toplum fikirlerinden çok ahlaki ve anayasal prensiplere eğiliyordu. Liberal düşünürler devletin toplumla olan ilişkisini ferdiyetçi terimlerle algılıyor ve inşacı kurallara değil yarı-anayasal ahlaka veya onun ötesindeki bir dizi hakka başvuruyordu. Rawls, 1960'lar zarfında kendi teorisini bir makale formatında yayımladığında düşünürler

¹⁷ Gary Gerstle, *Liberty and Coercion: The Paradox of American Government from the Founding to the Present* (Princeton University Press, 2015), 253-74.

¹⁸ Herbert Wechsler, "Towards Neutral Principles of Constitutional Law," *Harvard Law Review* 73, no. 1 (1959); Alexander M. Bickel, *The Least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics* (Bobbs-Merrill Co., 1962); karşılaştırınız: Ronald Dworkin, "The Forum of Principle," *New York University Law Review* 56 (1981): 468.

¹⁹ Owen Fiss, "A Life Lived Twice," *Yale Law Journal* 100, no. 5 (1991): 1117-29.

²⁰ Kalman, *The Strange Career of Legal Liberalism*, 27-65.

bu makaleyi bahsi geçen sorunlara değinmek için kullanmaya başladı. Karşılığında yürüttükleri tartışmalar ise *Bir Adalet Teorisi*'ni tamamladığı haliyle Rawls'un düşüncelerini şekillendirmişti. Amerikan liberalizminin yükselen sivil liberteryenizmi ışığında Rawls, anayasal demokrasilerde istikrar ile düzen ve ahlaki bireyler ile oyunun kuralları arasındaki ilişkiye dair fikirlerini gözden geçirdi. Ferdî bireyler uzun süredir teorisinin odağındaydı. Şimdi ise fertler, aktörler olarak sahip oldukları kapasitelerle merkezi hale geliyordu.

Ancak Rawls kendi teorisinin içinde siyasal eylem hakkında fikirler öne sürmüş olsa da onun tanımını ve rolünü kısıtlı tutuyordu, bunun sebebi kısmen savaş sonrası konsensüs görüşüne bağlılığıydı. Rawls, faillik üzerine fikirlerle yeniden bölüşüm fikirlerini birbirinden ayırıyordu. Bu sadece onun sivil itaatsizlik hakkındaki fikirlerinin bir gerçekliği değildi aynı zamanda işbölümünün daha geniş bir felsefi anlamda ortaya çıkmasına işaret ediyordu. Liberal düşünürler, ihtilafı istikrarla uyumlu bir şekilde tasvir eden savaş sonrası liberal düzene karşı protestoların hususi bir yorumunu geliştirmişlerdi. Bu yorum, bilhassa insan hakları hareketine dair, toplumsal değişim hakkındaki liberal felsefi anlayışlar üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştı.²¹ O sırada birçok düşünür, nesnel etik temeller arayışından doğan daha geniş ahlaki psikoloji aygıtını ve karar prosedürlerini olduğu gibi kabul etseler bile, Rawls'un teorisinin kalbinde yatan prensiplere dayalı görüşü kabul etmeye başladı. Rawls'un özgürlük ve eşitlik prensipleri tek başına ayakta kalmıştı. Genelleştirilmiş ve genişletilmiş bir halde bu teoriler eylemlere olduğu kadar kurumlara da uygulanabiliyordu. Ancak neyin meşru bir eylem formu sayılacağı başından beri sınırlıydı. Düşünürler arasında teorilerinin dünyayı geliştirebileceğine dair inanç büyüyordu. Bununla beraber siyasal ihtimaller üzerine siyasal felsefenin ufkunu kısıtlıyorlardı.

Güney'deki ırk ayrımına karşı 1960'ların başında gerçekleşen oturma eylemleri ve daha sonra Yeni Sol'un kampüs protestoları, sivil itaatsizliğin meşruluğunu ulusal düzeyde bir münakaşa haline getirdi. İnsan haklarının, yükümlülüklerin, hukukun ve mahkemenin anlamı tartışma ko-

21 Siyasal teoride insan hakları hareketinin "örnek teşkil eden" konumu ve bu durumun sonuçları için, bkz. Brandon Terry, "Which Way to Memphis? Political Theory, Narrative, and the Politics of Historical Imagination in the Civil Rights Movement," Doktora Tezi, Yale Üniversitesi (2012).

nusuydu.²² Düşünürler dikkatlerini demokratik yurttaşların yükümlülükleri probleminde çevirmekte nispeten yavaş kalmışlardı. Nihayet bu konuyu ele aldıklarında ise bir önceki on yıllık dönemde gerçekleşen hukuk, felsefe ve siyasal bilimlere dair belirli bir dizi tartışmadan yararlanmışlardı. Söz konusu tartışmalar, Rockefeller Vakfı'ndan sağlanan fonla mümkün olmuş ve ilk başkanları arasında Carl Friedrich, Lon Fuller, Richard Brandt ve Rawls'un yer aldığı Amerikan Siyasal ve Hukuki Felsefe Topluluğu²³ gibi yeni oluşumlar içerisinde yayılmıştı.²⁴ Etik düşünürlerinin haklar ve bölüşümcü adalet sorununu incelemesi ve yeni siyasal koşullarda felsefi araçları kullanması nedeniyle analitik etik teori bir süre sonra normatif bir dönüş gerçekleştirdi.²⁵ Rawls, temel yapı görüşüne dayanak olan pratiklere dair fikirleri için kurallar, sözünü yerine getirme, mazeretler ve "eğer herkes yaptıysa" sözden caymanın nasıl temellendirileceği hakkındaki tartışmalardan feyz almıştı.²⁶ Şimdi ise tüm bunlar yükümlülük tartışmalarına ve sivil itaatsizliğin hukuk karşısında temellendirilip temellendirilemeyeceği sorununa bir giriş noktası haline geliyordu.²⁷ Buradaki en yaygın felsefi yanıt, bunun nadiren mümkün olduğuydu. İnsan hakları protestoları ulusal bir ilgi uyandırsa da yükümlülüklerle dair pek çok felsefi görüş, ihtilafların büyük bölümünü hâlâ meşru görmüyordu.

Bu dönemin en etkili yasal yükümlülük anlayışı bir Amerikan hukuk insanı tarafından değil, Oxford'da hukuk bilimi profesörü olan H. L. A. Hart tarafından ortaya kondu. 1935 yılında Hart, Harvard'ın felsefe ve hukuk bölümünde bir sene geçirmişti. O sene Oliver Wendell Holmes üzerine ders verirken Lon Fuller'ın sert sözlerini provoke ederek hukuk ve ahlakın birbirinden ayrılması gerektiğini savundu. Ardından gelen tartışma, hukuk ile ahlak arasındaki ayrımı yıkan doğal hukuk teorileri ile bu iki tanımı bir-

22 Risa L. Goluboff, "Lawyers, Law, and the New Civil Rights History," *Harvard Law Review* 126, no. 8 (2013): 2312-35; Christopher W. Schmidt, "Divided by Law: The Sit-ins and the Role of the Courts in the Civil Rights Movement," *Law and History Review* 33, no. 1 (2015): 93-149.

23 American Society for Political and Legal Philosophy (ç.n.)

24 Emily Hauptmann, "From Opposition to Accommodation: How Rockefeller Foundation Grants Redefined Relations between Political Theory and Social Science in the 1950s," *American Political Science Review* 100, no. 4 (2006): 643-49.

25 William K. Frankena, *Ethics* (Prentice-Hall, 1963); Chaim Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument* (Routledge & Kegan Paul, 1963).

26 Bkz. örneğin, Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, 144-65; Marcus G. Singer, *Generalization in Ethics* (Alfred A. Knopf, 1961), 178-210.

27 Tuck, *Free Riding*, bölüm 4.

birinden ayrı tutan pozitivism arasındaki muharebe hattını sağlamlaştırdı.²⁸ Hart, Hans Kelsen'in saf hukuk teorisinin mirasından yararlanıyordu. Aynı zamanda geniş takdir yetkisi, tartışmaların çözülmesi ve hukukun iktisadi fonksiyonlarıyla birlikte yargı üzerindeki hukuki realist odağa meydan okuyan bir hukuk bilimi meydana getirmek istiyordu. Hukuku, idarenin alanından çıkarmaya ve ahlaki, hukukla olan ayrılığını muhafaza ederken, onun yerine geçirmeye çalışıyordu.²⁹ Bir dizi makalede ve *The Concept of Law* (1961) kitabında Hart, kurallar, pratikler ve hakkaniyete dair bir sosyal liberalizm geliştirmek için dilbilimsel felsefeye başvuruyordu. Doğal hukuk savunucularının, yasadışı ahlaka aykırılığa indirgediği noktada Hart, yasal düzenlemelerin çeşitli hakları ve yükümlülükleri nasıl beraberinde getirdiğini inceliyordu.³⁰

Hart, verilen sözler vasıtasıyla ortaya çıkan özel haklar ile yurttaşlar arasında var olan karşılıklılığın getirdiği yükümlülüklerden doğan genel hakları birbirinden ayırıyordu.³¹ Ne baskı tehdidi ne de itaat alışkanlıkları yasal bir yükümlülük yaratmak için yeterli değildi; yükümlülük, belirli bir grubun kurallarına ve pratiklerine bağlıydı.³² Toplumun kurallarına itaat yükümlülüğü, diyordu Hart, fertlerin o toplumun faydasını iradi olarak kabul etmesinden ileri gelir. Bu faydayı kabul edenlerin, "hakkaniyetli oyunun (*fair play*)"³³ "bir gereği olarak" kendi üzerine düşeni yapma görevi vardır. Hart 1958 yılında yükümlülükler üzerine bu görüşleri ortaya koyduğunda birçok kişi, bu düşüncenin, toplumu bir oyun ya da pratik olarak gören bakış açısının tamamlayıcısı olduğunu fark etti. Bir düşünürün dile getirdiği üzere bu düşünce, "sözleşme" yoluyla verilen rızaya bir alternatif olarak "katılım" yoluyla rıza görüşünü ortaya koyuyordu.³⁴ Yükümlülükler bu-

²⁸ H.L.A. Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals," *Harvard Law Review* 71, no. 4 (1958): 593-629; Lon L. Fuller, "Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart," *Harvard Law Review* 71, no. 4 (1958): 630-72.

²⁹ Lacey, *A Life of H.L.A. Hart*, 181.

³⁰ H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford University Press, 1961), part V

³¹ H.L.A. Hart, "Are There Any Natural Rights?," *Philosophical Review* 64, no. 2 (1955): 185.

³² H.L.A. Hart, "Legal and Moral Obligation," *Essays in Moral Philosophy* içinde, ed. A. I. Melden (University of Washington Press, 1958), 90-91.

³³ Burada kullanılan *fair play* kavramı, literatürde "adil oyun" olarak da çevrilmiştir. Ancak Rawls'un eserlerinde "adalet (*justice*)" ve "hakkaniyet (*fairness*)" iki farklı kategoride ele alındığı için bu çeviride söz konusu kavramın çevirisinde "hakkaniyetli oyun" kavramı kullanılmıştır. (ç.n.)

³⁴ John Ladd, "Legal and Moral Obligation," *Nomos: Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, vol. 12, *Political and Legal Obligation* içinde, ed. J. Roland Pennock ve John W. Chapman (Atherton Press, 1970), 21.

rada kuralların hakkaniyetine dayanıyordu ve oyundaki oyundaşlara karşı bir borçtu. Eğer kurallar hakkaniyetli ise ve eğer herkes oyunu oynuyor ve hukuka itaat ediyorsa, hazıra konarak ötekilerin uysallığından avantaj sağlamamak her bir kişinin görevidir.³⁵

Her ne kadar Hart gibi liberal fikrin savunucuları, bu görüşün muhafazakâr bir konsensüs kabulünü ima etmeye gerek duymadığı konusunda ısrarcı olsa da, söz konusu bakış açısı istikrarı önceliyordu. İstikrar ve konsensüs taleplerine ve çoğunluk ile devlete karşı fertlerin sözlerine odaklanmak bir liberal meşgale idi. Hart'a göre bu durum, hukuk var olan ahlaki konsensüsü dayatmalı mı dayatmamalı mı konusuna dair Patrick Devlin'le yaptığı tartışmada kendisini dışı vuruyordu. İngiltere'de homoseksüelliğin suç olarak tanımlanması üzerine 1958 Wolfendon Raporu'ndan etkilenerek Hart, hukukun müdahale etmemesi gereken bir "kişisel ahlak" mecrasını savunuyordu.³⁶ Birleşik Devletler'de özel hayatın gizliliği hızlı bir şekilde sivil liberteryenlerin şiarı haline geldi.³⁷ Ancak çoğunlukçu istikrara meydan okuma bir başka yönden geliyordu. Pratik üzerine görüş, hukuka dair ferdi itaatsizlikleri temellendirmek için imkânları kısıtlıyordu.³⁸ Belirli adil olmayan yasalar arasında ayırım yapmak zordu: eğer toplum bir oyundan ibaretse kuralları yıkmak oyunu oynamayı bıraktığınız anlamına gelir. Hart'ın kavramsal araçları yeni olabilir ve sahip olduğu eğilim liberal olabilirdi fakat bu araçların desteklediği istikrar önceliği, temellendirilebilir itaatsizliğin alanının mevcut sınırlandırmasının bir parçasıydı. Genel direniş ile bütünsel itaatsizlik arasında bir seçim bulunuyor gibi görünüyordu. Soru bu şekilde ortaya konduğunda verilen cevap itaatsizlikten yanaydı. İstikrar savunusunda oyun metaforuna çağrı yapıyordu.³⁹

Ne var ki, siyasal sivil itaatsizlik konusu liberaller için göz ardı etmesi zor bir hale geliyordu. Nükleer karşıtı protestolar ve dekolonizasyon hareketleri, kimi isimleri protestoların meşruluğu üzerine düşünmeye yöneltmişti ama itaat ahlakının değerlendirilmesi için bir sistem arayışını tetikle-

35 Richard Wasserstrom, "The Obligation to Obey the Law," *UCLA Law Review* 10 (1962/1963): 780-807, 781.

36 H.L.A. Hart, *Law, Liberty, and Morality* (Stanford University Press, 1963). – Aynı zamanda eserin Türkçesi için bkz. H.L.A. Hart, *Hukuk, Özgürlük ve Ahlak* (İsık Yayınları, 2020). (ç.n.)

37 Sarah Igo, *The Known Citizen: A History of Privacy in Modern America* (Harvard University Press, 2018), bölüm 4.

38 Baier, *The Moral Point of View*, 134; Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, 151; T. D. Weldon, *The Vocabulary of Politics* (Penguin Books, 1953), 57-67.

39 Ladd, "Legal and Moral Obligation," 17-23.

yen, insan hakları hareketinin oturma eylemleriydi.⁴⁰ Amerikan Felsefe Cemiyeti'nin 1961 yılında gerçekleştirdiği toplantıda "Siyasal Yükümlülük ve Sivil İtaatsizlik" başlıklı bir panelde, düşünür Hugo Bedau, bireysel vicdanı referans almanın itaatsizliği temellendiremeyeceği konusunda ısrar ediyordu.⁴¹ O yıllarda Franz Neumann, bir vicdan biliminin, vicdani eylemlerin ne zaman temellendirileceğini dikte eden "evrensel olarak geçerli bir ifadenin" mümkün olamayacağını öne sürmüştü.⁴² Fakat Bedau, yükümlülükler dair böylesi bir felsefi yaklaşımı gerekli buluyordu. Vicdan tek başına oldukça müsamahakâr bir temellendirmeydi.

Rawls bu noktadaki zorluğa göğüs gerdi. 1963 yılında New York'ta Sidney Hook tarafından organize edilen ve William Frankena, Kai Nielsen, John Courtney Murray, Herbert Wechsler ve Wolfgang Friedmann'ın da dahil olduğu etik teorisyenlerin, hukukçuların ve teologların katılım gösterdiği "Hukuk ve Felsefe" sempozyumunda Rawls, kendisinin ve Hart'ın hakkaniyetli oyun görüşünün yükümlülük teorisinin temeli olabileceğini gösterdi.⁴³ Yasaya itaatın ahlaki yükümlülüğünü, hakkaniyetli oyunun genel ödevlerine dair özel bir durum olarak nitelendiriyordu.⁴⁴ Ceza gerektiren belirli türden suçları işlememe ödevimizden –öteki insanlara zarar vermemek gibi toplumsal kurumlara (kaidelere) katılımımızdan bağımsız olarak gelen ödevlerden– farklı olarak, yasal yükümlülükler eylemlerimizden doğuyordu. Hakkaniyetli bir pratikte, pratiğin yararını kabul etmiş olanlar, sırası geldiğinde kendi paylarına düşeni yapmak zorundaydı. Yükümlülükler kişilere-rasydı, düzenin içerisindeki katılımcılara karşı bir borçtu. Yükümlülüklerin kaynağı Rawls'un ahlak ve kişilerin tanınması üzerine görüşlerinde ve her kişinin bir diğerine ne borçlu olduğunda yatıyordu.⁴⁵ Söz konusu ödevler, pek çok farklı pratikler ve cemiyetler içerisindeki tüm bireyler ve yarar elde eden tüm katılımcılar için geçerliydi. Aynı zamanda katılıma bağlı olarak

⁴⁰ Bkz. örneğin, Irving Kristol ve Robert Penn Warren, "On Civil Disobedience and the Algerian War," *Yale Review* 50 (1961); Guenter Lewy, "Superior Orders, Nuclear Warfare, and the Dilemmas of Conscience: The Dilemma of Military Obedience in the Atomic Age," *American Political Science Review* 55, no. 1 (1961): 3-23.

⁴¹ Hugo A. Bedau, "On Civil Disobedience," *Journal of Philosophy* 58, no. 21 (1961): 653-65.

⁴² Franz L. Neumann, *The Democratic and Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory* (Free Press, 1957), 158.

⁴³ Sidney Hook, ed., *Law and Philosophy: A Symposium* (New York University Press, 1964).

⁴⁴ John Rawls, "Legal Obligation and the Duty of Fair Play," Rawls, *Collected Papers* içinde, 117.

⁴⁵ Rawls'un ahlak kavramı ile hakkaniyetli oyun ödevi arasındaki ilişkiye dair daha fazla bilgi için, bkz. Bok, "The Early Rawls," 137-38.

ortaya çıktıkları toplumun temel yapısı bağlamında yasal yükümlülükler halini alıyorlardı.

Burada Rawls, anayasal istikrar savunusunda kendi kurucu pratikler nosyonunu Hart'a uyarlıyordu. Hakkaniyetli kurallar yalnızca şekilsel değildi aynı zamanda temsil ettikleri ethosu kuşatıyorlardı: onlar hem lafzî hem de ruhu bakımından kelimenin en geniş anlamıyla toplumun kurumlarıydı (kaideleri idi). Önemli olan şu ki, hakkaniyetli oyununun uygulanabilmesi için anayasada somutlaşan toplumsal sistemin adil olduğu varsayılıyordu. Kurumların adaleti göz önünde bulundurulduğunda Rawls, eğer siyasalar ve yasalar çoğunluk tarafından destekleniyorsa ve bu kurumların altını çizen anayasayla kabataslak bir uyuma sahipse o halde yurttaşların onlara itaat etmekle yükümlü olduğunu düşünüyordu. Bu durum ferdî yasalar adil olmadığı dahi geçerliydi. Katılımcıların, yasaların doğru olduğuna inanmasına gerek yoktu. Vicdanları onlara tam tersini söyleyebilirdi. Fakat sistemin istikrarı onların kabul edilmesine bağlıydı.⁴⁶ Çoğunluğun kararlarına riayet, çoğunluk kararı olduğu için değil, temelde yatan sistem adil olduğu için ve katılımcılar ondan yarar sağladığı için zorunluydu. Rawls faydacılığa muhalif olduğunu belirtmişti. İtaatsizlik daha fazla iyiyi getirse dahi bir adil anayasaya bağlılık, faydaya dair endişeleri gölgede bırakıyordu: “faydaya başvurarak kendimizi hakkaniyetli oyun ödevinden” mazur göremeyiz.⁴⁷ Bir kere hakkaniyetli pratiklerin parçası olduğumuzda ve onun içerisindeki işbirliğimizden yarar sağladığımızda, oyunu kuralına göre oynamak zorunluluğumuz vardı.

Bu makalenin hazırlık notlarında Rawls –hâlâ kurallar ve pratiklere dair kavrayışının çıkarımlarını belirlemeye çalışıyordu– sivil itaatsizlikten ziyade gelir vergileri, oy verme, ceza hukuku ve dinî toleransla daha çok ilgiliydi.⁴⁸ Hakkaniyetli oyun ödevi, diye yazmıştı önceleri, Locke’un “zımnî rıza” kavramına “benzerdir.”⁴⁹ Öyle ki kendini kastî olarak dezavantajlı konuma itilen bir azınlığın parçası olarak bulan yurttaşların, hakkaniyetli oyun ödevinden artık yükümlü olmayacağı durumlar mevcuttu. Böylesi durumlarda azınlık, sivil itaatsizliğin en uygun hareket biçimi olduğu bir pozisyonda olabilirdi. Bunun bariz yankıları vardı: Rawls’un çizdiği çerçevenin insan hakları protestolarını nasıl içinde barındırabileceğini gösteriyor-

⁴⁶ Rawls, “Legal Obligation and the Duty of Fair Play,” 125, 122-23.

⁴⁷ A.g.y., 125.

⁴⁸ John Rawls, “Duty of Fair Play and Law (tahminen 1960),” Kutu 7, Dosya 4, JRP.

⁴⁹ Rawls, “Footnotes: Chapter 2: Justice as Reciprocity (1959-1960),” Kutu 8, Dosya 6, JRP.

du. Sonraki dönemde Adalet Bakanlığı'nda insan hakları departmanının bir üyesi olan hukuk düşünürü Richard Wasserstrom gibi kimi düşünürler, ırk ayrımcılığının ahlaka aykırılığını yasalara itaatsizliği temellendirmek için yeterli bir adaletsizlik olarak ve Güney'deki ırk ayrımını "insan haklarının reddi" olarak nitelendirirerek bunu açık bir şekilde gerçekleştirmişti.⁵⁰ Rawls'un argümanının farklı bir vurgusu vardı. Siyahiler bir pratiğe katılım gösterdiklerinde beyazlar kadar yarar elde etmiyorlardı ve bu nedenle yasaların dezavantajlı kıldığı diğer azınlık gruplar gibi (dinî gruplar burada bir başka örnekti) onlar da hakkaniyetli oyun ödevlerinden ve adil olmayan yasalara itaat etme yükümlülüğünden azadeydiler. Bu Rawls'un, bir yandan Afroamerikanların yüz yüze oldukları adaletsizlikleri tanıırken, diğer yandan kooperatif bir pratik, içerisinde konsensüs çekirdeğinin gömülü olduğu bir karşılıklılık sistemi olan toplum görüşünü sürdürme girişimiydi.⁵¹

İnsan hakları hareketi, Rawls'un buradaki yükümlülük görüşlerinde merkezi bir rol oynamıyordu. Bir başka yerde ırksal adaletsizlikleri felsefeyi işe yaramaz kılacak kadar tehlikeli olarak tanımlamasına rağmen yükümlülük tartışması içerisinde onlardan direkt olarak bahsetmemişti.⁵² Daha sonraki yorumcular, fiilen olmasa da potansiyel olarak hâlâ Jim Crow'un, karşılıklılık sistemini içine alan Rawls'un toplum tanımının, Amerikan kurumlarının prensipte adalete yakın olduğuna ve Amerikan değerlerini ırksal adaletsizlik sisteminden ayırmanın mümkün olduğuna dair inancına ihanet ettiğine dikkat çekeceklerdi.⁵³ Rawls'a göre sorun, bir sisteme veya onun ahlakiliğine destek çıkmak değil, adil olmayan yarar ve sorumluluk bölüşümüydü. Rawls dile getirmemiş olsa da bu görüşün çıkarımlarından biri Birleşik Devletler'in, beraberinde getirdiği yararların bölüşümünde çelişkili ve aykırı adaletsizliklerin bulunduğu adil bir pratikler sistemi olarak değerlendirilmesiydi. Onun argümanına göre bu adaletsizlikler başlı başına temel anayasal istikrarı tehdit etmek için yeterli değildi. Problem beyaz ırk tahakkümü değil, "ırk ayrımının" adaletsiz sistemiydi.⁵⁴ Diğer pek çok liberal gibi

50 Wasserstrom, "The Obligation to Obey the Law," 780; Richard Wasserstrom, "Rights, Human Rights, and Racial Discrimination," *Journal of Philosophy* 61, no. 20 (1964): 629.

51 John Rawls, "Questions Re the 2-S Resolution (yalnızca öneriler) (1966)," s. 2, 5-7, Kutu 24, Dosya 2, JRP.

52 Rawls, "Nature of Political and Social Thought and Methodology (1960-1964)," s. 5-7.

53 Thomas McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (University of Cambridge, 2009), 23-41; Bernard Boxill, *Blacks and Social Justice* (Rowman & Allanheld, 1984), 205-25; Howard McGary, *Race and Social Justice* (Wiley-Blackwell, 1999).

54 David Lyons, "Moral Judgment, Historical Reality, and Civil Disobedience," *Philosophy and Public Affairs* 27, no. 1 (1998): 38-39.

Rawls da muhtemelen konunun yanlışların giderildiği bir süreç olduğunu farz ediyordu. Kademeli olarak artan reform, kapsayıcılık ve entegrasyon üzerine bu tahmini yol haritası, Rawls'un, doğru toplumsal kurallar ahlaki bireylerin doğal eğilimlerine olanak sağladığı takdirde toplumun adaletli olma eğiliminde olabileceğine dair daha kapsamlı inancıyla eşdeğerdi. Ancak Rawls, hangi eylemlerin bu reformu hızlandırmak için meşru olduğunu incelememişti. Bu onun çağdaşları tarafından dile getirilmmişti: sempozyumun diğer katılımcılarına göre Rawls'un bakış açısı, meşru protesto eşliğini son derece yüksek bir yerde konumlandırıyordu.⁵⁵ Aldığı karşılıktan memnuniyetsiz bir halde Rawls tekrar en başa döndü.

Rawls topluma dair karşılıklılık görüşüne bağlılığını sürdürüyordu. Fakat bu görüş saldırı altındaydı. 1960'ların ilk yarısında korporatif liberalizme ve işletmeciler riayete yönelik ayaklanma, pek çoğu liberal konsensüs görüşüne karşı çıktığı ve ona muhalif yeni bir protestolar çağını savunduğu üzere toplumsal liberaller, solcu emek ve Yeni Sol arasındaki belirli bir düzeyde yakınlaşmadan esinlenmişti.⁵⁶ Marksist Yeni Sol, ortaya çıkan konsensüs görüntüsünün, sivil toplum içerisinde yönetici sınıfın hegemonyasının bir işlevi olduğunu ileri sürmek için Gramsci'ye başvuruyordu.⁵⁷ Kimileri, endüstriyel kitle toplumuna, tüketimciliğe, bürokratik rasyonalizasyona ve Amerikan devletinin "yumuşak totaliteryanizmine" karşı özgünlük savaşında silah olarak topluluklardaki "bireysel vicdanın otonomisini" ya da "insanın vicdanını" gündeme getiriyordu.⁵⁸ Ölümünün yüzüncü yılında Thoreau'nun, nihai temyiz mahkemesi olarak vicdan görüşü sürekli olarak dile getiriliyordu.⁵⁹

1964-1965 yıllarında gerçekleşen Berkeley'deki Konuşma Özgürlüğü Hareketi (FSM) sırasında, katılımcı demokrasi savunusunun bakış açısın-

55 Bkz. birinci kısımda yer alan makaleler, Hook, ed., *Law and Philosophy: A Symposium*.

56 Nelson Lichtenstein, "A Moment of Convergence," *The Port Huron Statement: Sources and Legacies of the New Left's Founding Manifesto* içinde, ed. Richard Flacks ve Nelson Lichtenstein (University of Pennsylvania Press, 2015).

57 Timothy Barker, "Wars of Position: Studies on the Left and the New American Marxism, 1959-1976," lisans tezi, Columbia Üniversitesi (2013), 21-25.

58 Christian Bay, "Civil Disobedience: Prerequisite for Democracy in Mass Society," *Political Theory and Social Change* içinde, ed. David Spitz (Atherton Press, 1967), 181; E. P. Thompson, *E. P. Thompson and the Making of the New Left*, ed. Cal Winslow (New York University Press, 2014), 65-66, 87; Doug Rossinow, *The Politics of Authenticity: Liberalism, Christianity, and the New Left in America* (Columbia University Press, 1998), 297.

59 Walter Roy Harding, ed., *The Thoreau Centennial: Papers Marking the Observance of the 100th Anniversary of the Death of Henry David Thoreau* (State University of New York Press, 1964).

dan yapılan liberalizm eleştirisi, daha sonra Berkeley Okulu–Sheldon Wolin, Norman Jacobson, Michael Rogin, John Schaar ve Hanna Fenichel Pitkin–adı verilen siyasal teorisyenler tarafından destek buldu. Bu okul, teknokratik bürokrasinin istilasına ve onun “davranışsalıcı,” “değerden yoksun” siyasal bilimin içerisindeki ideolojik tecessümüne karşı “siyasalın” alanını savunuyordu.⁶⁰ 1964 yılında “hukuki yaptırım ve ırka dayalı kültürel gerilimler” üzerine bir konferansta Jacobson, sivil itaatsizliği, “sivil yönetimin içerisindeki katılımın niteliği” tarafından temellendirilen bir tanım olarak ortaya koymuştu. “Özyönetime” dair imkânlar yetersiz kaldığında, yurttaşlar söylediklerinin duyulabileceği bir “siyasal alan” içerisinde bir araya gelemediğinde bunun için çabalamak zorundaydı. Sivil itaatsizlik yurttaşların, kendi yükümlülükleri hakkında birbirlerini “aydınlatmasının” bir yoluydu.⁶¹ Jacobson ve diğerleri hem konsensüs teorisini hem de Locke’cu sözleşme teorilerinin Soğuk Savaş dönemindeki canlanmasında yer alan yükümlülük ve rızaya dair liberal görüşü reddediyordu. Konuşma Özgürlüğü Hareketi’nin ardından bu görüşlerin liberal bir ortak akıl olarak doğallaştırılmasına karşı direniş, üniversitelerdeki siyasal eğitime ve siyasal bilimlerin politikalarına yeniden yön vermeye dair daha büyük bir çabanın parçası haline geldi.⁶²

Pitkin, “Obligation and Consent” (1965-1966) isimli çalışmasında, sözleşme ve rıza teorilerinin siyasal pratiği anlamlı hale getirmekte başarısız olduğunu göstermek için dilbilimsel felsefenin araçlarını kullandı. Onun argümanına göre esasında çok az insan yasaya itaat için gerekli olan fiili rızayı gösteriyordu. Bu durumla karşı karşıya gelen rıza teorisyenleri, farkında olmadan yükümlülüğü rızadan ayırmıştı: modern devlette yalnızca birkaç yurttaşın rıza gösterdiğinin farkındaydılar ama yine de insanların hükümetin “vesayetinden” yarar elde ettiğine dayanarak onların da ne olursa olsun itaatle mükellef olduğunu düşünüyorlardı.⁶³ Rıza teorisi, hükümetin meşruiyetinin fiili rızadan değil, insanların rıza gösterebileceği türden bir hükümet olmaktan aldığı bir “varsayımsal rıza” teorisine bürünüyordu.⁶⁴ Yükümlülük

⁶⁰ Hauptmann, “A Local History of ‘the Political,’” 34-60.

⁶¹ Norman Jacobson, “Civil Disobedience: Philosophy and Tactics,” “Law Enforcement and Racial Cultural Tensions” konferansı sırasında sunulan bildiri, Berkeley, California Üniversitesi, 9 Ekim 1964, 3-4, s. 8, Kutu 3, Dosya 14, Norman Jacobson Papers, Berkeley, California Üniversitesi.

⁶² Andrew Jewett, “The Politics of Knowledge in 1960s America,” *Social Science History* 36, no. 4 (2012): 551-81; Barber, “The Politics of Political Science.”

⁶³ Hanna Pitkin, “Obligation and Consent I,” *American Political Science Review* 59, no. 4 (1965): 997.

⁶⁴ Joseph Tussman, *Obligation and the Body Politic* (Oxford University Press, 1960), 35-39.

görüşü için bu yeterli değildi. Fertleri izole birimler olarak tahayyül ediyor ve sözler ile yükümlülükleri bir önkabul olarak görüyordu. Daha önceki felsefi tartışmalara dayanarak Pitkin, belirli sözlerin, söz vermenin toplumsal pratiğinin koşulu olarak var olduğunu ifade ediyordu. Kurumlar ve kurallar içerisinde hareket eden fertlerin, halihazırda toplumsal olarak anlaşılması zorunluydu. Eğer bir kişi sözünü yerine getirme kuralına bir istisna olmak ister ve neden bu sözle yükümlü olduğunu sorarsa ona sözlerin bu şekilde işlediği söylenir; sözünü yerine getirmenin anlamı budur. Sözünü tutmayı reddedebilir ancak bu onun bir yükümlülüğü reddettiği anlamına gelecektir. Bu aynı zamanda siyasal yükümlülük durumlarında da geçerlidir.⁶⁵ İstisna olmak isteyen kişi kurallara itaatsizlik *gösterebilir* ancak “bir mazeretin veya temellendirmen yoksa bunu yaptığında bir yükümlülüğü ihlal etmiş olursun.” Eğer bir otorite asliyse, eğer bir hükümet meşruysa o halde itaat etmekle yükümlüyüzdür çünkü asli otoritenin var olması bu anlama gelir.

Pitkin felsefenin buradan öteye geçemeyeceğini düşünüyordu. Yükümlülüğe itaatin kaynağı olan prensipler bulma girişimi “felsefi düzensizliğin bir semptomuydu.” Her vakaya yol gösterecek bir prensip olmayabilirdi: Wittgenstein’den uyarlayarak şöyle yazıyordu Pitkin, “yüzlerce sebep var; hiçbir sebep yok.” Kelimelerin anlamlarına dikkat çekmenin ötesinde “neden bir söz yükümlülük doğurur?” sorusunun mutlak, anlaşılabilir bir yanıtı yoktur.⁶⁶ Ancak yine de Pitkin, bunun bir statüko savunusunu beraberinde getirmeyeceğinde ısrarcıydı. Burada pratik görüşünün muhafazakâr eğilimlerini tersine çevirmek için Rawls’un pratikler üzerine düşüncelerini kullanıyordu. Pitkin onu, belirli bir vakada kendimizi yükümlülükten mazur göreceğimiz düzeyde (örneğin çatışan yükümlülüklerle referansla) ve başlı başına kurumsal düzeyde (söz verme pratiği) yükümlülüklerle karşı konulabileceğini öne süren bir düşünce olarak okuyordu. Pitkin buraya bir başka düzey daha eklemişti: “Bazen önümüzdeki vaka istisnai olduğu için ya da söz konusu yükümlülüğün kesinliğini sorguladığımız için değil, karşımızda otorite iddiasında bulunan kişi gerçekte [o] otoriteye sahip olmadığı için itaat etmeyi reddedebiliriz.” Fakat otoriteye karşı gelmenin haklı olup olmadığına karar vermenin kolay bir yolu yoktu. Hepimiz eylemde bulunmak zorundayız ve “hiçbir teori ya da Tanrı ya da Parti bizi bu durumdan kurtaramaz.”⁶⁷ Bu

65 Hanna Pitkin , “Obligation and Consent II,” *American Political Science Review* 60, no. 1 (1966), 49.

66 A.g.y., 47.

67 A.g.y., 52.

sadece bir vicdan meselesi değildi: “Bizler hükümete özel, bireysel bir istisnayı temsilen bir tirana dönüştüğü için veya hükümete karşı olduğumuz için değil fakat söz konusu hükümet artık itaati hak etmediği için direnebiliriz.”⁶⁸ Pitkin’in analizi, genel otoritenin belirli yasalardan daha kolay sorgulanabildiği bir yükümlülük görüşünü öne sürüyordu. Pratiğe dair görüşün normatif çıkarımları tersine çevrilmişti. İtaat ve devrim arasında yapılacak bir seçimde, ikinci ihtimal de pekâlâ temellendirilebilirdi. Ancak felsefe bunun ne zaman olacağını size söyleyemezdi.

Bu dönemin ortalarında ihtilaf savunucuları, felsefeden vazgeçmeye ve kapitalist devletin gittikçe azalan otoritesini yasaları çiğneyecek protestolar için yeterli sebep sayan bir ya hep ya hiç yükümlülük görüşüne tutunmaya hazır görünüyordu. Bu, liberallerin aforoz ettiği bir tutumdur. Rawls’un yargı belirten ahlaki çerçeve arayışı, felsefeye dair böylesi bir kuşkunun karşısında yer alıyordu. Ancak Rawls henüz siyasal olayları tamamen ele almak üzere kendi adalet teorisinin araçlarını ortaya koymamıştı. Bu durum aniden değişecekti. 1964’te Medeni Haklar Yasası’nın ve 1965’te Oy Hakkı Yasası’nın kabul edilmesinin ardından ve Vietnam Savaşı’nın etkilerinin üniversitelerde hissedilmesiyle birlikte liberaller, savaşın getirdiği kavramsal zorluklara ve fırsatlara önem vermeye başladı.

Savaşın yükselişi, askerlik konusu etrafında yeni bir çatışma doğurdu.⁶⁹ 1966 yılının Aralık ayında Rawls, öğrencilerin askeri görevden kaçınmasına yol açan “2-S” tecilini adil olmadığı için kınamak üzere Harvard’da bir fakülte önermesine liderlik etti. Bir ay önce Rawls ve Walzer, “haksız” tecilleri geri çevirmek için fakülteye bir çağrı yapmıştı. Önergeleri reddedildi ve gerekçe olarak bunun “‘soyut’ bir mesele” olduğu öne sürüldü.⁷⁰ Rawls ayak diretti. Bir sonraki ay, üniversitenin tüm “kamu ve özel” aktörlere fakültenin hem öğrencilerin hem de öğretmenlerin tecillerine karşı olduğunu duyurduğu bir teklif üzerine tartışma ayarlandı. Teklif, içerisinde Stanley Cavell, Roderick Firth, Carl Friedrich, Stanley Hoffmann, Harvey Mansfield, Hilary Putnam, Judith Shklar ve Morton White’in da yer aldığı Harvard’ın en seçkin düşü-

⁶⁸ A.g.y., 49.

⁶⁹ Michael S. Foley, *Confronting the War Machine: Draft Resistance during the Vietnam War* (University of North Carolina Press, 2003), bölüm 1 ve 2.

⁷⁰ Robert J. Samuelson, “Faculty Will Consider Second Draft Proposal,” *Harvard Crimson*, 6 Ocak 1967.

nürlerinin ve siyasal teorisyenlerinin çoğu tarafından ve teklife destek veren Samuel Bowles, Stephen Marglin ve Lester Thurow gibi iktisatçılar tarafından imzalanmıştı.⁷¹ Teklifin her yerinde Rawls'un parmak izi vardı.

“Mecburi hizmet” diyordu Rawls grup adına, “özgür bir toplumun temel özgürlüklerine karşı keskin bir müdahaledir” ve yalnızca ulusal güvenlik talepleriyle temellendirilebilir. Gerekli olduğunda onun yarattığı sorumluluklar hakkaniyetli bir şekilde bölüştürülmeliydi. Tecil sistemi altında savaşın “güçlükleri ve riskleri” orantısız biçimde “yoksulların, entelektüel seviyesi az olanların ve nispeten daha az eğitilmişlerin” omuzlarına yükleniyordu.⁷² Varlıklı olanlara ayrıcalık tanıyan tecil hakkının “haksızlıkları” yerine Rawls, mecburi hizmete eşit bir tabiiyeti savunuyordu. Bu durum, Afroamerikan erkeklere karşı –hem askere çağırılmada hem de “sosyolojik koşulların arka planında”– bir “çifte adaletsizliğe” sebep olan tecil ve kura sistemine alternatif sağlıyordu.⁷³ 1965 yılında ismi kötü anılan Moynihan Raporu’nun öne sürdüğü, ordunun, siyahların işsizlik “problemine” çözüm getirmek için kullanılması önerisine Rawls karşı çıkıyordu. (Rawls’un aileyi potansiyel anlamda doğrudan ahlakın bir sahnesi olarak ele aldığı bakış açısı, entegrasyon hakkındaki iyimserliği ve yükselen “yoksulluk kültürü” söylemi üzerine kültürel ve patolojik odağın ötesine geçme girişimi göz önüne alındığında, siyahi ailelerin “karmakarışık patolojisini” ırksal ve iktisadi eşitliğe, aynı zamanda farklı zeminlere de tehdit olarak tanımlayan bir rapora itiraz etmesi şaşırtıcı değildir.)⁷⁴ Bir pratiğe katılmanın yararlarının ve sorumluluklarının, toplumsal durumsallıkların ve doğuştan gelen talihin beslediği ayrıcalıkların izinden gitmemesi gerektiği konusunda ısrar ediyordu, öyle ki bu, “yoksulları ve ırksal olarak ayrımcılıkla karşılaşanları orantısız olarak etkiliyordu.”⁷⁵ Yararların ve sorumlulukların hakkaniyetli ve adil bir yolla dağılması gerekirdi.

71 John Rawls, “In Support of the Resolution on 2-S Deferment,” s. 4 ve “Conscription (1969),” Kutu 34, Dosya 13, JRP; yazarın Michael Walzer (21 Ocak 2011) ve Harvey Mansfield’le (18 Şubat 2011) röportajı. (MP3 kayıtları yazarın himayesindedir.)

72 John Rawls, “Draft Proposals: Explanatory Note on Item IV,” Kutu 34, Dosya 11, JRP.

73 Rawls, “In Support of the Resolution on 2-S Deferment: Suggestions Only,” s. 2, Kutu 34, Dosya 13, JRP.

74 Rawls, “A Proposal for a Military Recruitment Policy,” s. 7-10, Kutu 24, Dosya 2, JRP; Daniel Patrick Moynihan, *The Negro Family: The Case for National Action* (US Department of Labor, 1965). Raporun nasıl karşılandığı üzerine, bkz. Daniel Geary, *Beyond Civil Rights: The Moynihan Report and Its Legacy* (University of Pennsylvania Press, 2015).

75 John Rawls, “In Support of the Resolution on 2-S Deferment: Fac Group Statement Dec (1966),” Kutu 34, Dosya 13, JRP.

Tecillere karşı protesto, askere alma uygulamasının eşitsizliğine ve hakkaniyetsizliğine bir itirazdı. Rawls kendi ırksal liberalizmini savunuyor ve onun adalet prensiplerinin ve aynı zamanda temel yapının kurumsal çerçevesinin belirli siyasalar tarafından şekillendirilen sorumluluk ve yarar bölüşümünü nasıl muhakeme edebileceğini göstermeye çalışıyordu. Fakat vicdani ret ve askeri hizmetin geri çevrilmesi, Katolik soldan öğrencilere ve onların liberal profesörlerine kadar yayılım gösterince, öğrenci protestoları üzerine düşünen isimler bu defa askerlik hizmeti bağlamında sivil itaatsizliğin meşruiyetine dair bölüşümsel görüşlerin ötesine bakmaya çalıştı. Askerlik hizmeti bir dönem ilerlemeci yurttaşlık bakış açısının hayati parçalarından birini temsil ediyordu ama iki savaş arası dönemde sivil liberteryenlerin, devletçilik karşıtlığının bir şiarı haline geldi.⁷⁶ Mecburi askerlik karşıtlığı sağ ve sol liberalleri birleştiriyordu. 1966 yılında ulusal tecil siyasasını ele alan Mecburi Hizmet merkezinde Ulusal Konferans, sosyalistleri ve bir gönüllü ordu önerisi sunmayı amaçlayan, içerisinde ekonomist Milton Friedman'ın da yer aldığı Barry Goldwater destekçileri ile nükleer karşıtı sol kesimi bir araya getirdi.⁷⁷ Ulusal Öğrenci Birliği, mecburi hizmete karşı olduklarını açıkladığında mücadele ulusal bir boyut kazandı.

Pek çok kişi için bu bir yasal sorundu. “Vicdani retçi” (VR) uzun zamandır muhafaza edilen bir kategoriydi fakat yalnızca dini temellere dayanarak savaşın bütün biçimlerini reddedenlere uygulanıyordu. *Birleşik Devletler v. Seeger* (1965) davasında, bir “Yüce Varlığa” inancın gerekli olduğu ibaresi kaldırıldı, böylece tanım, Tanrı ifadesi ile aynı yeri paylaşan “içten ve anlamlı inançtan” türeyen görüşleri içerecek şekilde genişledi. Yine de bu durum Vietnam Savaşı'na karşı çıkan birçok kişiyi dışarıda bırakıyordu – hem pasifist olmayan ama farklı türden savaşları birbirinden ayıran dini doktrinlere inananları (haklı savaş teorisine başvuran Katolikleri) hem de seküler vicdanların dindar taydaşlarıyla eşit muamele görmesi gerektiğini iddia edenleri.⁷⁸ VR tanımı bir yandan mahkemelerde, diğer yandan Seçimli Hizmet üzerine Ulusal Danışma Komisyonu tarafından savaş boyunca tartışılmaya devam etti. Komisyon, VR tanımının “seçimli vicdani retçi” (SVR)

76 Jeremy K. Kessler, “The Administrative Origins of Modern Civil Liberties Law,” *Columbia Law Review* 114 (June 2014).

77 Milton Friedman, “The Case for Abolishing the Draft – and Substituting for It an All Volunteer Army,” *New York Times*, 14 Mayıs 1967.

78 Alan Geyer, “The Just War and the Selective Objector,” *Christian Century*, 16 Şubat 1966.

–tüm savaşlara değil yalnızca belirli savaşlara karşı çıkan retçiler– terimini de geçerli kılacak şekilde genişlemesine dair tartişma yürütüyordu. Bu eklen-ti komisyonun raporunda, *In Pursuit of Equity: Who Serves When Not All Serve?* (1967) reddedildi ancak Amerikan Sivil zgrlkler Birliği (ACLU), kategorinin genişlemesi için kampanyasını sürdürdü.⁷⁹ “Vicdanın” seküler terimlerle yeniden tanımlanması, açık bir şekilde savaş karşıtı olmayan pek çok kişi için dahi bir teyakkuza çağrısına dönüştü.⁸⁰

Bu bağlamda sivil itaatsizliğe karşı bir sivil liberteryen yaklaşım baş gösterdi. Bu yaklaşım vicdana odaklanıyordu ve insan hakları eylemcileri ile vicdani retileri tek bir çatı altında toplamak istiyordu. 1961 yılında Be-dau şöyle yazıyordu, “bir kişi sadece ve sadece hükümetin (herhangi bir) yasasına, siyasasına ya da kararına engel olmak amacıyla yasadışı, halka açık, şiddetsiz ve vicdanını referans alacak şekilde hareket ediyorsa, bir sivil itaatsizlik eyleminde bulunuyor demektir.”⁸¹ Onun tanımı, ACLU’nun mec-buri hizmete dair basın açıklamalarına destek sağlamak amacıyla hukukçu-lar ve etik düşünürleri tarafından kullanılmıştı. 1965 yılında Michigan’da, bir Yeni Sol düşünürü ve “okul tartişmalarının” entelektüel kurucusu olan Arnold Kaufman ile Carl Cohen, ACLU’da, sivil itaatsizlik üzerine vicdan-lılığı ve kamusalılığı vurgulayan bir n makale kaleme aldı.⁸² Bedau, sivil olarak itaatsiz bir eylemin yalnızca “sorunların giderilmesi” için “hukuki araçların” olmadığı ya da tükendiği durumlarda gerçekleşmesi gerektiğinde ısrarcıydı.⁸³ Rawls, erken dönem düşüncelerinde düzenleme yaparak, 1966 yılında gerçekleşen Amerikan Siyasal Bilimler Cemiyeti toplantısında aynı tanımı ortaya koymuştu. Martin Luther King Jr.’ın 1963 yılında yazdığı “Birmingham Hapishanesi’nden Mektup”, geniş ölçüde benzer bir iddia ne sürerek başlıyordu.⁸⁴

79 Seçimli Hizmet zerine Ulusal Danışma Komisyonu, *In Pursuit of Equity: Who Serves When Not All Serve?* (US Government Printing Office, 1967).

80 Brick and Phelps, *Radicals in America*, 137-38.

81 Bedau, “On Civil Disobedience,” 661.

82 Carl Cohen vd., “Civil Disobedience: Working Paper (March 2, 1965),” Kutu 653, Dosya 7, Amerikan Sivil zgrlkler Birliği Kayıtları, Princeton niversitesi (bundan sonra ACLUP); Carl Cohen, “Conscientious Objection,” *Ethics* 78, no. 4 (1968): 269-79; Kevin Mattson, *Intellectuals in Action: The Origins of the New Left and Radical Liberalism, 1945-1970* (Penn State University Press, 2002), 187-228.

83 Bedau, “On Civil Disobedience,” 661.

84 Wolfgang Friedmann, “An Analysis of ‘In Defense of Natural Law,’” Hook, *Law and Philosophy* içinde, 144-60; Carl Cohen, “Civil Disobedience and the Law,” *Rutgers Law Review* 21, no. 1 (1966): 1; Alexander M. Bickel, *Politics and the Warren Court* (Harper & Row, 1965).

Liberaller arasında bahsi geçen son çare koşulu oldukça kabul görmüştü ancak itaatsizliğin hedefine dair soru çok daha kafa karıştırıcıydı. Sivil itaatsizlik anayasal düzeni desteklemek zorunda mıydı veya sivil itaatsizlik bir yasayı çiğneyerek onun anayasaya uygunluğunu test etmenin bir yolu muydu? Bu sorulara yanıt vermek için pek çok kişi, Sokrates, Thoreau, Gandhi ve King'den esinlenerek sivil itaatsizliğin yasaya sadakatin göstergesi olduğunu söyleyen bir gelenekten faydalanıyordu.⁸⁵ Ortada yorumlamaya dayalı bir beceri vardı: söz konusu figürler uygun olmayan liberal kategorilere sıkıştırılıyor ve sivil itaatsizlik oldukça ferdileştirilmiş bir inanç eylemine indirgeniyordu.⁸⁶ Hukuki düzene karşı meşru mücadeleler, ya geçerli yasa ve anayasaya aykırılık sorunlarıyla ya da vicdana veya yüksek bir yasaya başvurunun bu sınırlar içerisinde neyi temellendirebileceği konusuyla sıkı bir şekilde kısıtlanmıştı.

Yasa ve vicdan üzerine yapılan bu tartışmaların arasında Michael Walzer, yükümlülüğe dair hukuki ve felsefi tartışmalar ile Yeni Sol'un devlet eleştirisini bir araya getirecek yeni bir yaklaşım öne sürdü. 1960'ların sonuna doğru Walzer, Rawls'un çevresinde şekillenen SELF grubuna dahil olmuştu. Orası, diye anımsayacaktı daha sonraları, "felsefi eğitimi" aldığı yerd. ⁸⁷ Eğitiminin geri kalanı ise karakteristik bir yapıya sahipti. Brandeis'te bir lisans öğrencisiyken Walzer, *Dissent* dergisinin kurucuları olan Irving Howe ve Lewis Coser'la tanışmış ve kısa süre içerisinde dergiye katkı sağlayarak daha sonra editör olmuştu. 1957 yılında yükseköğrenimi için Harvard'a geldi ve *Universities and Left Review* dergisinin etrafından toplanan ilk Yeni Sol çevresiyle birlikte Cambridge'de bir yıl geçirdi. O zamanlar Harvard'da siyasal teori, karşılaştırmalı siyasetle yakından ilintiliydi ve fikirler ve kurumlar tarihi

⁸⁵ Edward H. Madden, *Civil Disobedience and Moral Law in Nineteenth-Century American Philosophy* (University of Washington Press, 1968). Bu gelenek üzerine tartışmalar için, bkz. Alexander Livingston, "Fidelity to Truth: Gandhi and the Genealogy of Civil Disobedience," *Political Theory* 46, no. 4 (2018): 511-36.

⁸⁶ Sivil itaatsizlik üzerine Gandhi'nin görüşleri için, bkz. Karuna Mantena, "Another Realism: The Politics of Gandhian Nonviolence," *American Political Science Review* 106, no. 2 (2012): 455-70; Faisal Devji, *The Impossible Indian: Gandhi and the Temptation of Nonviolence* (Harvard University Press, 2012). King için, bkz. Brandon Terry ve Tommie Shelby, ed., *To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King Jr.* (Harvard University Press, 2018).

⁸⁷ Michael Walzer, "Michael Walzer: The Art of Theory Interview," *The Art of Theory: Conversations in Political Philosophy* içinde, 2013, <https://www.uncanonical.net/walzer> (15 Şubat 2019 tarihinde erişildi).

ile pratik bir odağı birleştiriyordu: Harvard'ın birçok teorisini hükümet danışmanı, taslak anayasa düşünürü ve Demokratik Parti aktivisti olarak çalışıyordu.⁸⁸ Walzer da bu geleneğin izinden gitti. Kısa bir dönem öğretmenliğini yapan ve daha sonra uzun dönem birlikte çalıştığı Shklar gibi o da, normatif argümanlar ortaya koymak için siyasal eyleme, "Harvard Okulu" tarzı tarih ve psikoloji kullanımıyla pek çok ortak noktası olan psiko-sosyal izahatlar geliştiriyordu ki bu okulun kendisi psikolojik argümanlar ve davranışlar üzerine geniş ölçüde bir savaş sonrası vurgusu yapıyordu.⁸⁹

Walzer'ın kaleme aldığı yazılar aynı zamanda Samuel Beer, Louis Hartz ve Barrington Moore Jr. gibi isimlerden oluşan hocalarının ve demokratik sosyalist geleneğin dile getirdiği fikirlerin ışığında biçimlenmişti. 1961 yılında Güney'deki ırk ayrımına karşı Özgürlük Yürüyüşleri gibi toplumsal hareketler hakkında devamlı olarak yazıyordu, Cambridge Yeni Sol Kulübü ve savaş karşıtı yerel siyasetle iç içeydi.⁹⁰ Süreç içerisinde kendisini yeni sol söylemine karşı eskinin sesi olarak konumlandırmıştı ve yeninin sözde ferdîyetçiliğine, disiplinden yoksunluğuna ve bir kitle hareketi meydana getirmedeki başarısızlığına eleştirel yaklaşıyordu.⁹¹ Ancak Walzer'ın siyasal görüşleri açık olmakla birlikte belirli bir kalıba dökülmesi zordu. İlk başlarda çalışmaları bir çoğulculuk, Marksist olmayan yabancılaşma fikirlerini liberal kaygı kategorileriyle aşan psşik deneyime bir özen ve bir katılımcı siyasete güvenle karakterize olmuştu. 1967 yılının ardından Siyonizm, grup yaşamına dair sahip olduğu fikirleri kati bir suretle etkiledi. Walzer, grup bağlılığının güçlü bir savunucusu olarak kaldı ve kimi zaman bunun gerektirdiği entelektüel ve siyasal disiplini romantikleştirdi.

Walzer'ın *Dissent* dergisinde çıkan bir dizi makalede ve 1966 ile 1970 yılları arasında Harvard'da verdiği derslerde geliştirdiği yükümlülük

⁸⁸ Robert Adcock ve Mark Bevir, "The Remaking of Political Theory," *Modern Political Science: Anglo-American Exchanges since 1880* içinde, ed. Robert Adcock, Mark Bevir ve Shannon C. Stimson (Princeton University Press, 2007), 220.

⁸⁹ Andrew Sabl, "History and Reality: Idealist Pathologies and 'Harvard School' Remedies," *Political Philosophy versus History? Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought* içinde, ed. Jonathan Floyd ve Marc Stears (Cambridge University Press, 2011), 152-54.

⁹⁰ Yeni Sol Kulübü için, bkz. Robert Paul Wolff, "Memoirs: Ninth Installment," *The Philosopher's Stone*, 12 Nisan 2010, <http://robertpaulwolff.blogspot.com/2010/04/memoirs-ninth-installment.html> (7 Eylül 2012 tarihinde erişildi).

⁹¹ Michael Walzer, *Political Action: A Practical Guide to Movement Politics* (Quadrangle Books, 1971); Michael Walzer, "The New Left and the Old" [1967], Walzer, *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat* içinde (Basic Books, 1980), 110=27; karşılaştırınız: Maurice Isserman, *If I Had a Hammer: The Death of the Old Left and the Birth of the New Left* (Basic Books, 1987).

görüşü, özne üzerine yapılan tartışmaların dayanak noktasıydı. Yükümlülüğü açıklamak için hakkaniyetli oyun, vicdan ya da sözleşme fikirlerine değil, rıza kavramına eğiliyordu. Modern devlet, diye yazıyordu, “yabancılar toplumunu yönetme sorununa dair başarılı bir çözümdür.” İçerisindeki “kişilerüstü idare, yasalar önünde eşitlik ve yargı süreciyle” birlikte yurttaşlar, özyönetimi bir gerçeklikten çok kurgu olarak gören “isimsiz yabancılardan” ibaretti. İtaati açıklamanın en mantıklı yolu zımnî rızadan geçiyordu fakat bu durum sorunları da beraberinde getiriyordu: bir arazi içerisindeki önemsiz bir yapı itaat edilmek üzere yükümlülükler yaratır mıydı? Walzer, liberallerin, ihtilaf dile getirilmediği takdirde bunun bir rıza ifadesi olarak kabul edilebileceğini varsayarak bu tür karışıklıkların etrafından dolaştığını düşünüyordu. Sükûnetin olduğu yerlerde ve devrimin kendini göstermediği yerlerde bağlılık ve rıza olduğunu farz ederek, yurttaşların bu iki uç arasında kalan eylemleri yadsınıyordu.⁹² Katıksız bir itaat ile devrim, eğer bu gerçekleşmezse göç arasında bir seçim mecbur kılınıyordu. Walzer’a göre tüm bunlara rağmen rıza teorisini kurtarmaya yönelik güncel girişimler başarısızlıkla sonuçlanmıştı.⁹³ Söz konusu girişimler, rıza göstermemiş yurttaşlar ile henüz olgunluk çağına gelmemiş çocukları aynı kefeye koyuyordu. Rawls’unki gibi yeni sözleşme teorileri ve Pitkin’in tanımladığı varsayımsal rıza teorileri, yükümlülüğü devlet yararının tahsil edilmesine bağlayarak bu tarz pürüzleri görmezden geliyordu. Bununla birlikte ele aldıkları tek şey “negatif ödevlerdi,” aktif yükümlülükler değil. Walzer, demokrasiyi öncelikli hale getirmek için nedenselliği tersine çeviriyordu. Hükümetin adaleti, bizlerin rıza gösterdiği anlamına gelmez. Bizim rızamız hükümeti adil kılar.⁹⁴

Rıza teorisi, Walzer için aktörleri birbirinden ayırmanın bir yolu, C. Wright Mills’in işçi sınıfı siyasetinin “demode emek metafiziği” adını verdiği şeye sunduğu bir alternatifti.⁹⁵ Sıradan insanın farklı bir versiyonu olan demokratik yurttaş birincil konumdaydı – “rıza zincirinin” meydana getirdiği bireysel geçmişleriyle “günlük” yaşama karışan yurttaşlar. Burada rıza, “öteki insanlara” veya “öteki insanlarda beklenti yaratan prensiple-

⁹² Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Harvard University Press, 1982), 113-15.

⁹³ Tussman, *Obligation and the Body Politic*, 37; J. P. Plamenatz, *Consent, Freedom, and Political Obligation* (Oxford University Press, 1968), 170-75.

⁹⁴ Walzer, *Obligations*, xii.

⁹⁵ C. Wright Mills, “Letter to the New Left,” *The Politics of Truth: Selected Writings of C. Wright Mills* içinde, ed. John H. Summers (Oxford University Press, 2008), 263.

re, partilere ya da siyasal kurumlara bağlılıktı.”⁹⁶ Yükümlülükler ise emsal yurttaşlara ve toplumsal yaşamı meydana getiren küçük gruplara karşı bir borçtu. Dolayısıyla çoğulcu yurttaş için “yurttaşlık onun yükümlülüklerinden bir tanesidir” diye yazıyordu Walzer, “fakat yalnızca bir tanesi.” Uzak bir devletten yararların tahsil edilmesi, devlet uğruna kavga edilecek ya da ölünecek bir sorumluluk yaratamazdı. 1967’de siyasal yükümlülük üzerine bir konferansta, devlete tam bir rıza göstermeyen modern yurttaşlar, “yerleşimci yabancılara” benzer şekilde yabancılaştırıldığı için onların hizmet etme yükümlülüğü yoktur, diyordu.⁹⁷

Liberal teorisyenler insan haklarını korumak maksadıyla anayasayı, devleti ve mahkemeleri incelediklerinde dahi devletin savaş açma kapasitesiyle yenilenen bağı, devlet iktidarına yönelik demokratik eleştirileri uyandırıyor. Walzer da bir istisna değildi. Çoğulculuk bu eleştirilerin kullandığı dillerden biriydi ve Walzer’in çoğulculuğu, onun yükümlülük görüşlerine dair özgün sonuçlar barındırıyordu.⁹⁸ Rawls’un çoğulculuğu aileye, kiliseye ve şirkete odaklanıyordu. Sendika gücünün azalması ve mahkemelerdeki yasal baskıların gölgesinde endüstriyel çoğulculuğun statüsüyle birlikte Walzer’in öncelik verdiği cemiyetler mezhep, sendika ve toplumsal hareketler olarak kaldı.⁹⁹ Rawls’un kişilerarası, çoğulcu yaşama dair yorumlarında cemiyete dayalı ödevler ile yasaya itaat yükümlülüğü arasında hafif bir geçiş bulunuyordu. Topluluk bir pratikler sistemiyle, devlet ise sivil toplumla birlikte anılıyordu. Walzer’a göre küçük ahlaki topluluklar ile devlet arasında hafif bir geçiş değil, bir çatışma vardı; Rawls’un yan yana getirdiğini Walzer birbirinden ayırıyordu. Kişilerarası yükümlülükler, kuralına göre oynamaya yükümlülüğüne dönüşemezdi. Devlet yurttaşları korumak için var olsa dahi (Walzer’in düşüncesine göre refah devleti öyleydi) onların öteki yurttaşlarla, arkadaşlarla ve yoldaşlarla olan bağları, devlete karşı yükümlülüklerinden çok daha güçlüydü. Yalnızca pasif bir şekilde aldıkları yararlar ölçüsünde devlete bağlıydılar. Bu bağlar, yurttaşların birbiriyle olan ilişkisine aktif sa-

⁹⁶ Karşılaştırınız: Robert Paul Wolff, “An Analysis of the Concept of Political Loyalty,” *Political Man and Social Man: Readings in Political Philosophy* içinde, ed. Robert Paul Wolff (Random House, 1966), 224.

⁹⁷ Walzer, *Obligations*, 17-19, 204.

⁹⁸ Karşılaştırınız: Mark Bevir ve Toby Reiner, “The Revival of Radical Pluralism: Associationism and Difference,” Bevir, *Modern Pluralism* içinde, 194-200.

⁹⁹ Lichtenstein, *State of the Union*, bölüm 4; Reuel E. Schiller, “From Group Rights to Individual Liberties: Post-War Labor Law, Liberalism, and the Waning of Union Strength,” *Berkeley Journal of Employment and Labor Law* 20, no. 1 (1999): 1-73.

dakatin ortaya çıkardığı bağlardan daha zayıf olmakla kalmıyor aynı zamanda ikinci bağ ile birinci bağ birbirine karışmıyordu. Walzer'ın yurttaşları, "üyeleri arasında bulundukları büyük toplumun siyasal egemenliğinden ya da ahlaki üstünlüğünden" tam olarak emin değildi.¹⁰⁰

Bu noktayı bilhassa askeri hizmet ve modern devlet hakkında birçok radikal çıkarım takip etti. Walzer, askeri hizmeti yurttaşlığın gerekli sorumluluğu olarak değerlendiren görüşü reddediyordu. Rızanın ifade edildiği bir toplumda genel mecburi hizmet demokratik olurdu. Ancak eğer yurttaşlar yabancılaştırılmışsa "olağanüstü toplumsal durumlar haricinde mecburi hizmet bir el koymadan başka bir şey değildir."¹⁰¹ Yurttaş olarak savaşmanın ahlaki yükümlülüğü fikri artık sürdürülemezdi. Eski demokratik idealler, demokratik ve militarize küçük bir devlette işe yarayabilirdi. Fakat Birleşik Devletler'de işe yarayamazdı: hizmet etme yükümlülüğünün topluluğa referans vererek sahneye çıkarılması olası değildi. 1971 yılında Hugo Bedau geçmişe bakarak bu argümanı ileriye taşıdı. O, hizmet etme yükümlülüğünün başlı başına kitlesel ordunun ve mecburi hizmet yasalarının yerine getirilmesinin bir ürünü olduğunu öne sürüyordu. "Orta yerde duran mecburi hizmet tanımının, sözüm ona yükümlülük tarafından açıklanıyor olmasından ziyade hizmet etme yükümlülüğümüze dair konuşulanlara açıklık getirmesi" daha muhtemel değil midir, diye soruyordu. "Yükümlülük duygumuz mudur kalıcı askeri kurum yaratmamıza sebep olan, yoksa ulus içerisindeki kalıcı ordu kurumu mudur askeri hizmet yükümlülüğümüze duyduğumuz ahlaki inancı teşvik eden?"¹⁰²

Harp devleti, yükümlülüğün doğasını dönüşüme uğratmıştı. Bürokratik iktidarın ve devletin genişlemesi hakkında Tocquevilleci ve Weberci bu endişeler, şimdi, hem devleti hem de anayasal meşruiyeti sarsan otorite krizi üzerine bir Yeni Sol söylemine dahil oluyordu. Savaş karşıtı hareketlerin ve insan hakları hareketlerinin neokolonializm ve militarizme karşı benimsediği radikal antikolonyal eleştirilerin yanı sıra, otoritenin düşüşü ve toplumun yozlaşmasına dair endişeler de mecburi hizmet reddinin çok ötesine giden direniş formlarını temellendirmek için kullanılacaktı.¹⁰³ "Teknokratik ça-

¹⁰⁰ A.g.y., 12-17.

¹⁰¹ Walzer, *Obligations*, 117; Michael Walzer, "Democracy and the Conscript," *Dissent* (Kış 1966): 20.

¹⁰² Hugo Adam Bedau, "Military Service and Moral Obligation," *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 14, no. 1-4 (1971): 263.

¹⁰³ İnsan hakları ve *Black Power* hareketlerinin uluslararası ve antikolonyal boyutları için, bkz. Penny M. Von Eschen, *Race against Empire: Black Americans and Anticolonialism, 1937-1957*

ğin siyasal ortamının”, diyordu siyasal teorisyen Wilson Carey McWilliams, geçmişteki “tiranik durum”la çok fazla ortak noktası vardır ancak güncel tiranlık, “tiranın yozlaşmış istencinde” değil “yaşam ortamında” yatar.¹⁰⁴ Bu durumda sivil itaatsizliğin, “radikal baskının” siyasal stratejilerinin bir parçası olarak Kaufman’ın “yüzleşme” ve ayrıca “düzensiz naip” adını verdiği şeyle birlikte anılması gerekiyordu.¹⁰⁵

Söz konusu argümanlar, sivil liberteryen söylemin sınır koyma eğilimlerini eleştiren yaygın bir temellendirilebilir ihtilaf görüşünün gösteriydi. Walzer, çoğulcu temeller üzerinde ferdî vicdana yapılan referansı eleştiriyordu. Vicdan hiçbir zaman ferdî değildi ve her zaman müşterikti – “Tanrı’yla değil, öteki insanlarla paylaştığımız bir ahlaki bilgi formu.” Walzer’a göre sivil itaatsizlik hakkındaki tartışmaların, “kardeşlik üzerine yapılan konuşmaların tek sesliliğinin” ötesine geçmesi gerekir. İtaatsizlik en iyi anlamıyla, toplumun farklı alanları açısından, “devlete karşı taraflı bir iddiadan yola çıkarak hareket etmek” olarak anlaşılabilirdi.¹⁰⁶ VR kategorisini genişletmeye dair tartışmalar, kanuni kurallara aşırı bağlıydı. Savaşa ya da mecburi hizmete karşı olanlar için hukuki bir koruma talep ediliyordu çünkü “onlar savaşın kendisinin veya belirli bir savaşın ahlaka uygun olmadığına inanıyorlardı.” Önemli olan sadece savaşın adil olup olmadığı değil, aynı zamanda yurttaşın bu savaşı aktif olarak tercih edip etmediği ve fiili bir rıza gösterip göstermediğiydi. “Demokratik bir devlet savaşa girdiği” zaman, diyordu Walzer, “hususî değerlendirmeye” ruhsat verecek olan kişiler “savaşa müdahil olma kararında hiçbir katkısı olmayan” kişiler olmalıdır. Belirli savaşlarda hizmet etmeyi reddetme hakkı, tüm savaşlarda askeri hizmeti reddetme hakkından çok daha iyi muhafaza edilmeliydi – ki bu hakkın yalnızca tutarlı dindar pasifistler için değil mecburi hizmeti reddeden yurttaşlar ve askerler için de geçerli olması gerekiyordu.¹⁰⁷

(Cornell University Press, 1997); Carol Anderson, *Eyes off the Prize: The United Nations and the African American Struggle for Human Rights, 1944-1955* (Cambridge University Press, 2003); Nico Slate, ed., *Black Power beyond Borders: The Global Dimensions of the Black Power Movement* (Palgrave Macmillan, 2012).

¹⁰⁴ Wilson Carey McWilliams, “Civil Disobedience and Contemporary Constitutionalism: The American Case,” *Comparative Politics* 1, no. 2 (1969): 221.

¹⁰⁵ Arnold Kaufman, *The Radical Liberal: New Man in American Politics* (Atherton Press, 1968), 53-54, 70.

¹⁰⁶ Walzer, *Obligations*, 130, 23, 12.

¹⁰⁷ Walzer, “Democracy and the Conscript,” 20.

Walzer, ihtilaf ve yükümlülük üzerine görüşlerde aktörleri vicdan sahibi fertler ve devlet olarak gören liberal bakış açısından ayrılıyordu. Onun çoğulculuğu, şirketlerin içerisindeki itaatsizliğe de dikkat çekiyordu, bilhassa oturma grevine.¹⁰⁸ Nasıl ki insan hakları ve “ifadeyi temel alan özgürlükler” anlayışı o yıllarda grev hakkını içermiyorsa, sivil itaatsizliğin işçi hareketleriyle kavramsal bağı da bir o kadar nadirdi.¹⁰⁹ Fakat kimi isimler bu hareketlerin taktiklerini inceliyordu. Düşünür Virginia Held, kolektif olduğunda dahi gücü kolektif doğasından ileri gelmeyen, oldukça ferdî bir eylem türü olarak gördüğü sivil itaatsizliğin alternatifleri için çağrıda bulunuyordu. Held devlet ile korporasyon kıyasında, korporatif liberalizme dair Yeni Sol’a ait eleştirileri takip etmişti. Korporatif idarenin sorumsuzluğu, genişleyen modern devletin sorumsuz memuriyetine benziyordu. Bu bakımdan, iki alanda da işçinin geri çekilmesi uygun bir eylem biçimiydi – “yurttaş grevi” normal bir grev gibi işlev görebilirdi.¹¹⁰ Böylesi fikirler, küresel 1968 protestolarının baharında artarak yaygınlaşıyordu. Yeni Sol’dan pek çok isim geleneksel işçi sınıfı bakış açısını terk ederken, fabrika grevlerinin ötesinde bir siyasal direnişi kuramsallaştırıyorlardı: toplumsal fabrika ve toplumsal ücret üzerine özerklik yanlısı ve antikolonyal teoriler, altsınıflar ve “lumpen işçi sınıfına” dair Black Power (Siyah Güç) fikirleri, bir cinsiyet sınıfı olarak radikal feminizmin kadın bakış açısı ve yerel işçinin geri çekilmesi ile gülümseme boykotuna dayanan küresel grev savunuları.¹¹¹ Bunları konu edinen bir yurttaş grevi fikri, liberal düşünürlerin destekleyebileceği görüşlerden biriydi.

Walzer farklı bir yoldan ilerledi. Grev tanımını genişletmektense grevi, sivil itaatsizliği tanımlamak ve cezalandırmak için devlet imtiyazının sınırlı olduğu yerlerde bir toplumsal alan açmak için kullandı. Bir korpo-

¹⁰⁸ Walzer, *Obligations*, 41.

¹⁰⁹ Laura Weinrib, *The Taming of Free Speech: America's Civil Liberties Compromise* (Harvard University Press, 2016), 311-30.

¹¹⁰ Virginia Held, “On Understanding Political Strikes,” *Philosophy and Political Action: Essays* içinde, ed. Virginia Held, Kai Nielsen ve Charles Parsons (Oxford University Press, 1972), 121-23.

¹¹¹ Gülümseme boykotu üzerine, bkz. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (Farrar, Straus and Giroux, 1970), 81. Lumpen işçi sınıfı üzerine, bkz. Eldridge Cleaver, “On the Ideology of the Black Panther Party” (Black Panther Party 1979); karşılaştırınız: Jeffrey O. G. Ogbar, *Black Power: Radical Politics and African American Identity* (Johns Hopkins University Press, 2005), bölüm 4; Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries* (Duke University Press, 2011), bölüm 3; aynı zamanda karşılaştırınız: Jefferson Cowie, *Stayin’ Alive: The 1970s and the Last Days of the Working Class* (New Press, 2010).

rasyonun demokratik olmadığı yerde, korporasyon içerisindeki devrim –bir grev– temellendirilebilirdi ve “devrimin, kendisi devleti hedef almadığı müddetçe” “medenilik” başlığı altında değerlendirilmesi mümkündü.¹¹² “Eğer demokratik devlet korporasyon otokratlarını kollamayı tercih ederse” diye yazıyordu Walzer 1969’da, “o halde korporasyonun asilerini de kollamayı öğrenmek zorundadır.” Devletin aradan çekilmesi gerekirdi: Walzer burada sendika ve piyasa ilişkilerinin hükümetin ilgi alanına girmediği, endüstriyel demokrasinin iradeci çoğulcu geleneğine başvuruyordu.¹¹³ Polis zoru biçiminde bir müdahale temellendirilemezdi, Walzer’ın ortaya koyduğu gibi bu ancak devlet hedef alındığında mümkündü. Korporasyon otoritesinin demokratik bir meşruiyete sahip olma eğilimi olmadığı için, “sadece korporasyon otoritesiyle mücadele etmek amacıyla devletin yasalarını ihlal eden kişilere” karşı polisin harekete geçme yetkisi olmayabilir. Mülkiyet yasalarının ihlali, korporasyona karşı bir eylem olsa dahi devlete karşı bir devrim girişimi değildir. Böylesi bir direniş her şeyden önce korporasyon içerisinde bir devrim ve devlet içerisinde bir sivil itaatsizlikten ibarettir.

Demokratik olmayan devletlerin itaatsizliğe hâkim olamayacağına yönelik sunduğu öncüle rağmen Walzer’ın yazılarında refah devletine dair zımnî bir kabul kendini hissettiriyordu. Devlet, “grup eylemine bir sınır” koymaktaydı. Her ne kadar çoğulcuların sadakati kimi yükümlülükleri diğerlerinden daha fazla ciddiye almayı temellendiriyor olsa da küçük gruplar içindeki üyelik bağları, bir liberal devlete karşı bütünsel itaatsizliği temellendiremiyordu.¹¹⁴ Devlet, yurttaşların kendi bağlılıklarını yerine getirmeye müsaade ettiği ve onların pozitif yükümlülüklerini tanıdığı sürece meşruluğunu koruyordu.¹¹⁵ Devlet insan haklarının garantörüydü: “siyasal sistem içerisinde hiçbir yükümlülüğü bulunmayan” bir mazlum azınlık olarak Afroamerikalıları merkez alan görüşlerinde Walzer, “halktan” ziyade devlet baskısını suçluyordu.¹¹⁶ Yabancılaşma ve “idari tiranlığın tehlikeleri”, direnişi temellendirmek için yeterli değildi. Walzer, bir demokratik devlette “direnişin” yasaya itaat etme görevinden ileri geldiğini kabul ediyordu.¹¹⁷ Hakkaniyetli oyun argümanları, yurttaşların adil olmayan yasaları kabul etmesini gerektiriyordu,

¹¹² Walzer, *Obligations*, 30-31.

¹¹³ Reuel Schiller, *Forging Rivals: Race, Class, Law, and the Collapse of Postwar Liberalism* (Cambridge University Press, 2015), 29; karşılaştırınız: Stears, *Demanding Democracy*, 109-15.

¹¹⁴ Walzer, *Obligations*, 12-17, 33.

¹¹⁵ Michael Walzer, “Dissatisfaction in the Welfare State,” Walzer, *Radical Principles* içinde.

¹¹⁶ Michael Walzer, “The Obligations of Oppressed Minorities,” *Commentary*, 1 Mayıs 1970.

¹¹⁷ Walzer, *Obligations*, 28.

çünkü eğer işbirliği sistemi yarar sağlamaya devam ediyorsa orada itaat görevi kendini koruyordu. Tıpkı Rawls'ta yarar elde etmeyen azınlıkların yükümlülüklerinden mazur görüldüğü gibi Walzer'ın yükümlülükleri de derecesine göre çeşitleniyor ve katkının söz konusu olmadığı durumda azalıyordu. Buradaki farklılık neyin katılım olarak sayıldığı sorusunu uyandırıyor: oyunu oynuyor olmak demokratik karar alma sürecine katkı sağlamak için yeterli miydi? Eğer cevap hayırsa, o halde Walzer'ın "ezilenlerin etiği" ve yükümlülük görüşleri, radikal bir yöne işaret ediyordu.¹¹⁸

Walzer buradaki çıkarımları geride bıraktı. 1967 yazında Newark, Detroit ve diğer bölgelerde meydana gelen kargaşaların ve takip eden yılda Martin Luther King Jr. ve Robert Kennedy'nin suikasta uğramasının ardından, ulusta isyanlarla birlikte şiddetin kol gezdiğine yönelik his, bir ihtilaf yelpazesi düzenlemeye yönelik girişimlere karşı oluşan mukavemete hız verdi. Yükselen insan hakları hareketi ve savaş karşıtı mücadeleye rağmen ihtilafı konu edinen tartışmalar muhafazakâr bir dönüşüm geçirdi. Sivil itaatsizlik, bir "demokrasi mayını" olarak suçlu ilan edildi.¹¹⁹ 1968-1969 yıllarında Columbia, Harvard ve çeşitli yerlerdeki kampüs protestolarını takiben Walzer, demokratik olmayan korporasyonlardaki devrim temellendirmesinin kendi korporasyonları, yani üniversiteler içinde demokrasiyi hedef alan öğrenciler için geçerli olmadığına diretiyordu çünkü üniversiteler yeterince otoriteryan değildi.¹²⁰ Walzer'ın çoğulculuğu, benzeri birçok zımnî koşulla doluydu – örneğin neyin yalnızca doğru türden bir mezhep ya da sendikayı teşkil etmekle kalmayıp aynı zamanda ayaklanma gerçekleştirmek için doğru türden bir korporasyona işaret ettiği. Teorik anlamda kendi çoğulculuğuna arka çıkıyor olsa da bu çoğulculuğun kimi pratik neticelerinden uzaklaşmıştı – özellikle Yeni Sol'u (taktik eksikliği nedeniyle) ve geç dönem insan hakları hareketinin radikal ve siyahi ulusalcı gruplarını (yanlış gruplar

¹¹⁸ Michael Walzer, "Civil Disobedience and 'Resistance': A Symposium," *Dissent* (Kış 1968): 13-15. Ezilmişlerin görevleri hakkında siyasal felsefenin sessizliğine bir istisna olarak Walzer için, bkz. Tommie Shelby, *Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform* (Harvard University Press, 2016), 5-6.

¹¹⁹ Lawrence E. Eichel, Kenneth W. Jost, Robert D. Luskin ve Richard Neustadt, *The Harvard Strike* (Houghton Mifflin, 1970); Todd Gitlin, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage* (Bantam Books, 1987), 87-104. Bkz. Lewis H. Van Dusen Jr., "Civil Disobedience: Destroyer of Democracy," *American Bar Association Journal* 55, no. 2 (1969): 123-26; karşılaştırınız: Lewis F. Powell Jr., "A Lawyer's Case for Civil Disobedience," *Washington and Lee Law Review* 23, no. 2 (1966).

¹²⁰ Walzer, *Obligations*, 44.

olması nedeniyle) eleştirirken.¹²¹ Siyasal teorisyenlerin geniş çaplı bir ihtilaf yelpazesini temellendirdiği dönem uzun sürmemiştir.¹²² İhtilafa dair demokratik, çoğulcu ve Yeni Sol'a ait görüşler sağın saldırısına uğrarken liberal düşünürler sivil itaatsizlik üzerine kendi düşüncelerini açıklıyorlardı.

1969'da sivil itaatsizliğe dair farklı bir liberal görüş kendine dayanak bulmaya başladı. Walzer ve Rawls'un görüşleri bir süredir konferanslarda ve SELF toplantılarında dolaşıyordu. Bu sırada içlerinde Dworkin, Fiss, Marshall Cohen ve Michelman'ın bulunduğu SELF hukuk düşünürleri hakların, özgürlüklerin ve prensiplerin temeli olarak doğal hukukun yerine adalet teorisini ele almaya başladılar. Yasal süreç teorisini esas alarak, ahlaki prensiplerin, karar almaya (yargıya veya bir başka tanıma dair) kılavuzluk edebileceğini ve anayasa hukuku kuralları için nesnel bir zemin sağlayabileceğini ileri sürüyorlardı – bu kurallar, anayasanın içinde var olan fakat onun ötesinde kişilerarası, komünal ilişkilerden kaynaklı bir ahlaki yapıya sahip, mahkemelerin dışında (fakat onlar tarafından yorumlanan) bir dizi prensipti. Hukuk ile ahlak ve meşruluk ile adalet ilişkisinin süregiden problemine yanıt bulmak için Rawls'un teorisini değerlendirmeye başladılar.¹²³ Bu şekilde, siyasal problemleri hukuki problemlere dönüştürmüş ve hukuki perspektifleri felsefe içerisinde kristalize etmişlerdi.

Vicdanı esas alan argümanların başarısızlıklarıyla birlikte haliha-zırda sezgiciliğe karşı eleştirel olan birçok düşünür, “‘adalet’ fikrinin siyasal problemleri ele almak için benimsenebileceğini” aklından geçirmeye başladı.¹²⁴ Bu ilk olarak sivil itaatsizlik üzerine bir tartışmada mümkün oldu. Rawls, Dworkin ve Cohen birbirini takip eden makaleler yayımladı. Rawls'un makalesi Bedau'nun editörlüğünü yaptığı, sivil itaatsizlik ilkesinin

¹²¹ Walzer, *Political Action*, 8; Michael Walzer, “Blacks and Jews: A Personal Reflection,” *Struggles in the Promised Land: Toward a History of Black-Jewish Relations in the United States* içinde, ed. Jack Salzman ve Cornel West (Oxford University Press, 1997), 403.

¹²² Entelektüellerin daha geniş anlamda Yeni Sol taktiklerine yönelik eleştirileri üzerine, bkz. Sandy Vogelgesang, *The Long Dark Night of the Soul: The American Intellectual Left and the Vietnam War* (Harper & Row, 1974), 135-37.

¹²³ Frank Michelman, “The Supreme Court, 1968 Term: Foreword: On Protecting the Poor through the Fourteenth Amendment,” *Harvard Law Review* 83, no. 1 (1969): 7-282. Bu zaman aralığında Rawls'un hukuki anlamda kullanımlarına dair, bkz. Mark Tushnet, “Truth, Justice, and the American Way: An Interpretation of Public Law Scholarship in the Seventies,” *Texas Law Review* 57, no. 8 (1979): 1316-23.

¹²⁴ Paul F. Power, “On Civil Disobedience in Recent American Democratic Thought,” *American Political Science Review* 64, no. 1 (1971): 45.

meşru protesto sınırlarının ve düşünürlerin insan hakları hareketi üzerine olumlu bakacağı bir yorumun kurulmasına yardımcı olacak bir seçkide yer aldı. King'e referans veren düşünürler bu cildi kullanıyordu.¹²⁵ Mecburi hizmet ile itaat ve devrim arasında seçim yapma hakkındaki sorunlar geri plana düşmüştü. Yeni radikal hareketlerle ve gittikçe daha cezalandırıcı bir hal alan muhafazakâr reaksiyonla karşı karşıya kalan hukuk düşünürleri ve siyasal düşünürler, bunun yerine, sivil itaatsizliğe dair uygun tanım ve yaptırım üzerine ve Hannah Arendt'in ileri sürdüğü gibi hukuksal olarak koruma altına alınabilen bir sivil itaatsizlik hakkının var olup olmadığı üzerine bir tartışma yürütüyordu.¹²⁶

Sivil itaatsizlik savunusu, stratejik olarak uzun süre bu tanımlı diğer protesto yöntemlerine karşı tanımlamakla meşgul oldu. Kimileri sivil itaatsizliği, insan hakları hareketlerini dışarda bırakarak (ve böylece onun için geniş bir destek alanı yaratarak) dar anlamda ele alıyordu – bunun nedeni, daha sonra anayasaya aykırı olarak kabul edilecek yasalara karşı protestoların sivil itaatsizlikten sayılmamasıydı.¹²⁷ ACLU için bu ayrımı benimsemenin anlamı, öteki sivil itaatsizliklerin değil, yalnızca Güney'deki insan hakları eylemcilerinin onların yardımını alabileceğiydi. 1960'ların ortalarında insan hakları protestocuları çoğunlukla sivil itaatsizliği, alınan desteği en üst seviyeye çıkaracak şekilde, Afroamerikan insan hakları eylemcilerinin, liberallerin ve işçi sendikalarının bulunduğu çok ırklı bir koalisyon inşa etme stratejisinin bir parçası olan istikrar ve konsensüs dilini kullanarak tanımlıyorlardı. 1966 yılına ait bir broşürde tecrübeli eylemci Bayard Rustin, Rawls'un da kendi notlarında altını çizdiği bir pasajda, sivil itaatsizliğin yurttaşın bir görevi olabileceğini iddia ediyordu – “toplumdaki tutarsızlıkları ortaya çıkarmak” ve düzeltmek, ayarı kaçtığı anda ayırık güçleri dengede tutmak ve “devletin ilerlemesini sağlayıp yeni ve farklı bir konsensüs yaratmak” bakımından.¹²⁸ Diğerleri için “yasaların bilinçli olarak ihlal edilmesi” nadiren kullanıldığı takdirde “yararlı” bir mekanizmaydı.¹²⁹ Adil olmayan

¹²⁵ Hugo Adam Bedau, ed., *Civil Disobedience: Theory and Practice* (Macmillan, 1969).

¹²⁶ Hannah Arendt, “Reflections on Civil Disobedience,” *New Yorker*, 12 Eylül 1970.

¹²⁷ Bkz. örneğin, William L. Taylor, “Civil Disobedience – Some Observations on the Strategies of Protest,” *Legal Aspects of the Civil Rights Movement* içinde, ed. Donald B. King ve Charles W. Quick (Wayne State University Press, 1965), 227-35; Burke Marshall, “The Protest Movement and the Law,” *Virginia Law Review* 51, no. 5 (1965): 785-803.

¹²⁸ Bayard Rustin, Harrop A. Freeman, ed., *Civil Disobedience* içinde (Center for the Study of Democratic Institutions, 1966), 11-13; John Rawls, “Civil Disobedience and Justice, Bibliography and Notes (tahminen 1966),” Kutu 7, Dosya 6, JRP.

¹²⁹ Power, “On Civil Disobedience in Recent American Democratic Thought,” 36.

yasaları test etmenin bir yoluydu ve demokratik çerçeve içerisinde ehlileştirilebilir, istikrarlı hale getirilebilir ve içkinleştirilebilirdi.¹³⁰ Ancak liberal ve muhafazakâr yorumcular gitgide sivil itaatsizliği, meşru ihtilafın kapsamını daraltmayı gözeterek tanımlıyordu. Sivil itaatsizliği “yasalara azamî saygının” ifadesi olarak şekillendirmek için King’in yazılarını titizlikle seçerek kullanıyor ve cezaya karşı tutumlarını ortaya koymak için kimi metinlere değer atfediyorlardı – bilhassa sivil itaatsizliğin “fedakârlığı” ve acıya “katlanma” arzusunu içerdiği fikrini.¹³¹ Rawls’un hakkaniyetli oyun argümanı ve adalet üzerine görüşleri de aynı zamanda, ceza ve “yaptırımları kabullenme arzusunun” önemini vurgulamak için kullanılıyordu.¹³²

Sivil itaatsizlik üzerine tartışma, muhafazakâr bir yöne evrilmişti. Nixon’ın, Kennedy ve Johnson yönetimlerinin ceza gerektiren suçla mücadele gündemini açıklığa kavuşturan ve genişleten yasa ve düzen kampanyasıyla birlikte ceza ve istikrara dair felsefi vurgular farklı bir ivme kazandı.¹³³ Oyun metaforu istikrarı yüce kılıyordu ve yakında hem oyunu kuralına göre oynama yükümlülüğüne doğrudan bir temellendirme öne sürmek için hem de temellendirilebilir itaatsizliğin cezalandırılması gerektiği iddiasını desteklemek için ona başvurulacaktı. Buna karşılık, “yaptırımları kabullenme” argümanlarının reddi, solun imzası haline geldi. Vietnam ve New York Black Panthers (Kara Panterler) duruşması gibi konularda editörlere mektuplar yazan Felsefe ve Kamusal Meseleler Topluluğu’nun¹³⁴ aktif New York şubesinde Sidney Morgenbesser ile yöneticilik yapan Kai Nielsen, sivil itaatsizlik tanımının bir cezaya katlanma arzusu üzerine inşa edilmesi fikrini reddediyordu. Siyasal değişimin uzun vadeli stratejisinin bir parçası olarak bir “yasal sakınmayla” sivil itaatsizlik yoluna gitmek meşruydu.¹³⁵ Benzer şekilde

¹³⁰ Morris Keeton, “The Morality of Civil Disobedience,” *Texas Law Review* 43 (1964/ 1965): 507-25.

¹³¹ Alexander Livingston, “Power for the Powerless: Martin Luther King Jr.’s Late Theory of Civil Disobedience,” ön makale (2018). Ceza vurgusunun insan hakları saldırganlığını nasıl yanlış okuduğu üzerine, bkz. Erin Pineda, “Civil Disobedience and Punishment: (Mis)reading Justification and Strategy from SNCC to Snowden,” *History of the Present* 5, no. 1 (2015): 1-30.

¹³² Charles Fried, “Moral Causation,” *Harvard Law Review* 77, no. 7 (1964): 1269; karşılaştırtı Sidney Hook, “Law, Justice, and Obedience,” Hook, *Law and Philosophy* içinde, 57.

¹³³ Söz konusu suç karşıtlığı gündem üzerine, bkz. Hinton, *From the War on Poverty to the War on Crime*.

¹³⁴ Society for Philosophy and Public Affairs (ç.n.)

¹³⁵ Kai Nielsen, “Remarks on Violence and Paying the Penalty,” *Philosophical Exchange* 1, no. 1 (1970): 113-19; Kai Nielsen vd., “Philosophers and Panthers,” *New York Review of Books*, 2 Temmuz 1970; aynı zamanda bkz. Kai Nielsen vd., “Philosophy and Public Policy,” *New York Review of Books*, 29 Ocak 1970.

Howard Zinn de oyun analojisinin kullanımını kabul etmiyordu: protesto-
cuların, “oyunun kurallarına” rıza göstermenin bir karşılığı addedip kapa-
tılmayı kabul ederek “yumuşak başlı” olması ve tutuklanmaya boyun eğme-
si gerektiği fikri, protestonun “ahlaki ciddiyetini” alçaltıyordu.¹³⁶ Angela
Davis ve birçok Black Power düşünürü, Afroamerikanlara zulmedilmesinin
Amerika devletinin ceza otoritesinden yoksun olduğu anlamına geldiğini ile-
ri sürerek bir adım ileri gitmişti.¹³⁷

On yıllık dönem sona ererken hem sivil liberteryenler hem de mu-
hafazakârlar, temellendirilebilir sivil itaatsizlik alanını sınırlandırıyor-
du. Hukuk bilimci Abe Fortas ile Erwin Griswold ve Sidney Hook gibi yeni
neo-muhafazakârların eşliğinde bu başkıcı görüş, sivil itaatsizliğin içerisinde
istikrara karşı bir tehdit görüyor ve anayasal sistemin kabulünü yurttaşlığın
temeli olarak ifade ediyordu.¹³⁸ İtaatsizliğin temellendirilebilir direkt biçim-
leri (sivil itaatsizlik eylemine girenlerin, karşı oldukları yasayı çiğnemele-
ri) ve meşru olmayan dolaylı itaatsizlikler (bir başka yasayı ya da siyaseti
protesto etmek amacıyla bir yasayı çiğnemeleri) arasındaki ayrım vasıtasıyla
meşru sivil itaatsizliği kısıtlıyorlardı. Fortas, sivil itaatsizliği basitçe, ana-
yasaya aykırı olduğuna inanılan bir yasanın geçerliliğini sınamaya yönelik
ahlaki hak olarak sınırlandırma arayışındaydı. Bir hükme anayasaya aykırı
olduğu için karşı geliniyorsa bu temellendirilebilirdi, eğer ahlaktan dem vu-
rarak hüküm “kötü niyetli” olduğu için karşı geliniyorsa o halde temellen-
dirilemezdi – başlangıçtaki insan hakları protestolarını içine almakla birlikte
diğer birçoğunu dışarıda bırakan bir tanım. Aynı zaman zarfında ACLU,
sivil itaatsizlik eyleminde bulunanlara yardımcı olmaya duyduğu bağlılıkta
tereddüt ederek ve cezanın kabul edilmesi için yeni yönergeler ekleyerek,
sivil itaatsizliğin faaliyet alanını daraltmak için ona ait tanımı değiştiriyor-
du.¹³⁹ Orta derece insan hakları eylemlerinin “meşru” protestoları ile erken
dönem savaş karşıtı hareket arasında bir ayrıma gidildi. ACLU’nun sahip
olduğu muazzam kurumsal güç bu görüşün yayılmasına yardımcı oluyor-

¹³⁶ Howard Zinn, *Disobedience and Democracy: Nine Fallacies on Law and Order* (Vintage Books, 1968), 30-31, 120-21.

¹³⁷ Angela Davis, *If They Come in the Morning... Voices of Resistance* (Verso, 2016).

¹³⁸ Erwin Griswold, “Dissent – 1968,” *Tulane Law Review* 42 (1968): 726-39; Erwin Griswold, “Moral Rights, Legal Duties,” *New York Times*, 18 Nisan 1968; Abe Fortas, *Concerning Dissent and Civil Disobedience* (New American Library, 1968); karşılaştırınız: Laura Kalman, *Abe Fortas: A Biography* (Yale University Press, 1990), 277-92.

¹³⁹ “Analysis of Differences between Board Statements on Civil Disobedience of January 25, 1968, and October 5, 1969,” 2 Kasım 1968, Kutu 391, Dosya 3, ACLUP.

du.¹⁴⁰ Kaufman ve Cohen tarafından yazılan, yerel bir ACLU şubesi açıklamasının 1965 yılına ait taslağı, sivil itaatsizlik fikrinin anahatlarını direnme hakkının beyanını içerecek şekilde çiziyordu.¹⁴¹ Söz konusu dönemin sonunda ACLU, sivil itaatsizliği ya adil olmayan ancak anayasal yasaların ihlal edilmesi ya da bir başka noktadaki “bazı kötü niyetlere” dikkat çekmek için “geçerli yasanın” ihlali olarak tanımlıyordu.¹⁴² 1968 yılında organizasyon tavrı değiştirdi. Bu tavrı, ACLU’nun “geçersiz olarak nitelendirdiği” yasalara karşı gelen kişilere destek sağlayacaktı, yani hukukçular her vakayı ayrı değerlendirebilecekti.¹⁴³ Aynı zamanda açık bir şekilde sivil itaatsizliği öteki protestolardan ayırıyordu. Bir ACLU basın açıklaması şu konuda ısrarcıydı ki, “açık başkaldırı ve isyanlar sivil itaatsizlik örnekleri değildir.” Bu durum şaşırtıcı değildi ancak hususi bir nedene dayanıyordu: “Bu eylemler ne adil olmayan bir yasayı değiştirmek için kamuyu ikna etmeye yönelik barışçıl girişimlerdir ne de belirli yasaların anayasallığının adli testlere tabi tutulmasını teşvik etmeye çabalar.”¹⁴⁴ Sivil itaatsizlik, “itaatsizlik eylemini yapan kişiyi bir asiden ayırt etmek için onun etrafına duvar inşa etmek” üzere tasarlanan, mahkeme ve anayasa odaklı bir yasa ihlali formuydu. Vietnam’daki savaşın ve Black Power teorisyenleri tarafından bir “iç sömürgecilik” olarak nitelendirilen Afroamerikalıların içinde bulunduğu durumun orta yerinde isyan kelimesinin kullanılması tesadüf değildi.¹⁴⁵

Bu bağlamda yazılar kaleme alan ahlak düşünürleri ve siyasal düşünürler için sivil itaatsizliğin temellendirilmesi, bir önceki dönemde sunulan yükümlülük teorilerinden daha iyi bir şekilde resmedilmek zorundaydı. Hakkaniyetli oyun görüşü, devletin yarar sağlamadaki başarısızlığı ortada olduğunda itaatsizliğe karşı bir temellendirme sağlayabilirdi ama meşru ihtilafın kapsamını açık bırakıyordu. Protestolar çeşitlendikçe ve farklılaştıkça,

¹⁴⁰ Samuel Walker, *In Defense of American Liberties: A History of the ACLU* (Southern Illinois University Press, 1990), 282-89.

¹⁴¹ Cohen vd., “Civil Disobedience: Working Paper (March 2, 1965),” Kutu 653, Dosya 7, ACLU.

¹⁴² “ACLU Interdepartmental Letter RE: Civil Disobedience,” 4 Ocak 1967, Kutu 391, Dosya 3, ACLU.

¹⁴³ “ACLU Statement on Civil Disobedience: February 1, 1969,” s. 1, Kutu 391, Dosya 3, ACLU.

¹⁴⁴ “Summary of ACLU Policy Change at October 1968 Meeting,” s. 1-3; “ACLU News Release: February 2, 1968,” s. 1; ikisi de Kutu 391, Dosya 3, ACLU.

¹⁴⁵ Power, “On Civil Disobedience in Recent American Democratic Thought,” 43; James F. Childress, “On Obligation and Civil Disobedience: The Views of Some ‘One-Eyed Men,’” *Worldview* 14 (1971): 21-25. “İç sömürgecilik” üzerine, bkz. Kenneth Clark, *Dark Ghetto: Dilemmas of Social Power* (Harper & Row, 1965); Stokely Carmichael ve Charles Hamilton, *Black Power: The Politics of Liberation in America* (Random House, 1967).

itaat ile devrim arasında kalan eylemleri ayırt etmek için çok az hassasiyet gösterebiliyordu. Bir yandan savaş karşıtı protestolarla, diğer yandan erken dönem insan hakları protestolarıyla uyum sağlamak ve ikisini de gelecekteki bir saldırganlık bağından kurtarmak için düşünürler, daha bütünsel bir dizi prensibi deneyimlemek ve bir orta yol açmak üzere yasa ihlalinin hakkaniyetli oyun modelini bir kenara bıraktılar.

1969 yılında Dworkin, savaş karşıtı ve Yeni Sol yanlısı *New York Review of Books* dergisinde yayımlanan “On Not Prosecuting Civil Disobedience” isimli çalışmasında cezai hukuk yorumlarına odaklanıyordu. O sene Dworkin, Oxford’daki hukuk bilimi kürsüsünü Hart’tan devralmıştı. Kendi kuşağının en çok etki yaratan hukuk düşünürü ve yargı sisteminin önde gelen savunucusu olma yolunda ilerliyordu. Ahlaki prensipleri, hakları ve demokratik topluluk fikrini yasanın içerisine yerleştirerek ve yasal hakların ve yükümlülüklerin yalnızca toplumsal kurumlara ve pratiklere değil aynı zamanda ahlaki olgulara ve prensiplere dair de bir anlayış gerektirdiğini göstererek, hukuki realizmi ve pozitivizmi alaşağı etme arayışındaydı. “The Model of Rules” (1967) makalesinde bir kuralın hayata geçirilmesinin “kuralın ötesinde yatan prensiplere ve siyasalara” bağlı olduğunu öne sürüyor ve kurallar (bir oyunun kuralları gibi) ile prensipler (kurallar ötesinde önceliği bulunan) arasında bir ayrıma gidiyordu.¹⁴⁶ İki yıl sonra, hukuki realistlerin ihtilafa dair bir ahlaki hakkın ona karşılık gelen bir yasal hakka sahip olmadığı (dolayısıyla sivil itaatsizliğin cezalandırılmasının muhtemel olduğu) hakkındaki iddiasını hedef aldı. Dworkin, bu iddiayı sivil itaatsizliğin yargılanmasına karşı çıkarak yanıtlıyordu, dayanak noktası ise iddianın hukuki yorum gibi hayati bir noktayı görmezden gelmesiydi – mesela anayasaya aykırı olduğu için bir yasanın geçersiz olduğu durumlarda veya yasanın geçerliliğinin şüpheli olabileceği durumlarda anayasayı yorumlaması gereken kimdir sorusu.

Dworkin şunu ifade ediyordu ki, Anayasa, Yüce Divan’ın kararlarıyla aynı çizgide olmadığında, yurttaşların muhakemesi ya da topluluğun reaksiyonu, yargıçların ve hâkimlerin takdir yetkisinden çok daha önemlidir. Yurttaşlar, prensipleri esas alan ahlaki temele dayanarak yasanın yanlış yorumlanması olarak algıladıkları şeye karşı ses yükseltebilmeliydi. Onların “tabiiyeti” yasayı hedef alıyordu, “herhangi bir insanın yasanın ne olduğuna

¹⁴⁶ Ronald Dworkin, “The Model of Rules,” *University of Chicago Law Review* 35, no. 1 (1967): 25-28.

dair görüşlerini” ya da belirli bir mahkeme veya hâkim tarafından yapılan herhangi bir belirli yorumu değil. Dworkin, fertlerin yasanın muhakemesinde Mahkeme’nin aldığı kötü kararlara karşı kendi haklarını savunabilmeleri için ahlaki prensiplerle uyum içinde yine kendi takdir yetkisine göre hareket edebildiği bir tür anayasal topluluk fikri üzerinde duruyordu. “Eğer konu temel insani ve siyasal haklara değinen bir konuysa ve Yüce Divan’ın bir hata yapmadığı tartışmaya açıksa kişi, kendi toplumsal hakları içerisinde kararın nihai olduğunu kabul etmeyi reddeder.”¹⁴⁷ Anayasa ve mahkemeler, siyasal ahlak ilkelerini çiğneyebilirdi. Kanunun anayasaya aykırı olduğunu mahkemelere gösterebilmek için sivil itaatsizlik eylemine girişen kişi, meşru hükümet fikrine veya oyunun kurallarına değil, ahlaka başvurmalıdır – burada bahsi geçen değişken doğal yasalar değil, topluluğun pratiklerinden doğan yasalar. Şayet önemli sayıda insan ahlaki temellerle bir yasaya itaatsizlik ediyor ve yasanın “belirsiz” olduğunu ortaya atıyorsa, o yasa geçersiz değilse de anayasal manada şüpheli olarak değerlendirilecekti. O takdirde söz konusu itaatsizlik topluluk arasındaki bir “fikir birliğine” dayanacaktı.

Buradaki anayasallık toplumun ahlakiliğinden türiüyordu fakat bu, “sağlam” olarak adlandırılan her çoğunluk argümanının anayasal olduğu anlamına gelmiyordu. Önemli olan yasa ile temel ahlaki haklar arasındaki bağı. “Hakların dili bugün siyasal tartışmaya hüküm sürmektedir” diye yazıyordu Dworkin bir sonraki sene. Yurttaşlar, hükümetin ciddiye almak zorunda olduğu derecede “hükümete karşı haklara” sahipti. “Bir siyasal toplum bölündüğünde ve işbirliğinden ya da bir ortak amaçtan medet ummak anlamsız hale geldiğinde” haklar en “doğal haliyle kullanıyordu.” Dworkin, Amerika’daki bölünmenin derin ve “şiddetli” olduğuna emindi. Ancak derin ahlaki konsensüsü ifade etmek ve “ortak menfaat üzerine çoğunluğun görüşünü” belirtmek, “temel kurallara” –içerisinde toplumsal, iktisadi ve dış siyasanın münazara edildiği “yasalara ve hukuki kurumlara” – kalıyordu. Burada hakların rolü, “azınlığa karşı onların haysiyetlerine ve eşitliğine saygı duyulacağına dair çoğunluğun verdiği sözü” temsil etmekte.¹⁴⁸ Bu nedenle devlete karşı hakların tanınması gerekiyordu. Yasalar, zarardan kaçınmaya yönelik bir ahlaki hakka dayandığında, yasaları ihlal edenleri yargılamak

¹⁴⁷ Ronald Dworkin, “On Not Prosecuting Civil Disobedience,” *New York Review of Books*, 6 Haziran 1968, 2, 7, 9.

¹⁴⁸ Ronald Dworkin, “A Special Supplement: Taking Rights Seriously,” *New York Review of Books*, 17 Aralık 1970.

için güçlü sebepler bulunurdu. Ayrımcı yasalar, Afroamerikanların ayrıma tabi olmamasını gözeten ahlaki yasalara karşı bir saldırıya dayanıyordu; ayrımcılar bu durumu düzeltmeye istekli değildi dolayısıyla topluluk ahlakından ileri gelse dahi itaatsizlik için bir temelleri yoktu çünkü itaatsizlik gösterdikleri yasa ötekilerin haklarını ihlal ediyordu.¹⁴⁹ Tüm yasalar böylesi haklara dayanmıyordu. Askeri hizmet buna bir örnekti. Askeri hizmeti reddedenler başkalarının haklarını ihlal etmiyordu, yani yasaya itaat yükümlülüğünden tamamen azade görülmüyor olsalar da hiç değilse cezayı kabul etme yükümlülükleri olmayabilirdi. Onların ihtilaf eylemi, yurttaşlar olarak, yasanın şüpheli olduğuna dair muhakemelerini ifade etmenin bir yoluyla.

SELF düşünürü ve daha sonra *Felsefe ve Kamusal Meseleler* topluluğunun kurucusu olan Marshall Cohen, cezayı kabul etmek üzerine bir “hakkaniyetli oyun” yükümlülüğünün olmadığı konusunda Dworkin’le hemfikirdi. Hukuki realistlerin iddiası şuydu ki, “itaatsiz kişinin eylemleri onun yasada tanımlandığı şekliyle yaptırımlara katlanma arzusuyla temellendirilir.” “Dolaylı” itaatsizliğin itham edilmesine karşı Cohen savaşı –adil olmayan yasalar kadar hükümet siyasalarını da– sivil itaatsizliğin meşru bir odağı olarak görüyordu. “Hükümet siyasal ahlak prensiplerini her ihlal ettiğinde” diye yazıyordu Cohen, “bunu ihtilafçıların ‘direkt’ olarak protesto edebileceği pozitif çerçevede habis bir yasayı yürürlüğe koyarak gerçekleştirdiğini farz etmemek gerekir.” Ona göre yaptırımlara katlanma arzusu, mahkeme kararıyla kovuşturma uygulanıp uygulanmadığından bağımsız olarak sivil itaatsizliğin temeliydi. Cohen, acıyla yüzleşme arzusunun, protestocu için “kendi protestosunun ve çağrısının etkilerini pekiştirmek adına işe yarar bir yol” olduğunu ileri sürüyordu. Bu arzu, “itaatsizlik eylemine girişen kişinin ciddiyetinin ve çoğunluğun gözündeki yasalara duyduğu sadakatin tesis edilmesine yardımcı oluyordu.” Dworkin gibi Cohen de mühim olanın çoğunluk ve onun ahlakı olduğunu düşünüyordu. Ancak yine de bu onların ahlakının hususi bir varsayımsal versiyonuydu – prensiplere bağlanmış, kolektif bir vicdan türü. Sivil itaatsizlik, “azınlığın temel ahlak prensipleriyle, çoğunluğun kabul ettiğine inandığı prensiplerle çatışmaya başladığı belirli yasaların ve siyasaların değişimi için kamuya yapılan çağrıydı.” Bu sadece vicdana dayalı kişisel bir eylem değildi. Cohen burada, bir toplumun ahlaki topluluklarının çekirdeğinde yatan konsensüsten oyunun kurallarını muha-

¹⁴⁹ Dworkin, “On Not Prosecuting Civil Disobedience,” 13.

keme etmeye uzanan ahlaki prensiplere dair görüşleriyle birlikte Rawls'un teorisine uyum sağlamak için sivil itaatsizlik tanımını elden geçiriyordu.¹⁵⁰

1969 yılında Rawls, üzerinde yıllarca çalıştığı sivil itaatsizlik üzerine görüşlerini yayımladı. Bedau'nun yasadışı, şiddetsiz, vicdana dayanan ve kamusal eylem olarak nitelendirdiği sivil itaatsizlik tanımını takip ediyordu. Bununla birlikte terimi demokratik topluluk açısından da açıklıyordu: sivil itaatsizlik, “çoğunluğun adalet duygusuna işaret eden bir siyasal eylemdi.” “Protesto edilen hükümlerin tekrar ele alınmasına dair” baskı yapıyor ve “toplumsal işbirliği koşullarının yerine getirilmediği konusunda” uyarıyordu. Yasaların adaletsizliği, itaatsizliği temellendirmek için başlı başına yeterli değildi, aynı şekilde yasanın geçerliği de mutlak riayet için yeterli değildi. Sivil itaatsizliğin meşru olması için “sivil toplum kavramını ve kamu menfaatini tanımlayan ahlaki prensiplerce temellendirilmesi” zorunluydu – toplumun payandası olan adalet kavramı tarafından. Demokratik anayasayı kabul etmek, bazı adil olmayan yasaların takibini mecbur kılan ve “yediklerinin adalet duygusundaki kusurlara” belirli bir “katlanma yükünü” beraberinde taşıyan çoğunluk kurallarını bir ölçüde kabul etmek demekti. Ancak yalnızca sınırlar dahilinde: şayet adaletsizlik çok büyükse ve şayet katlanmak “çok ağır” geliyorsa ve aşırı eşitsiz bir şekilde bölüştürülmüşse, sivil itaatsizlik temellendirilebilirdi.¹⁵¹

İhtilaf açısından bakılacak olursa bu görüş kısıtlayıcıydı. Söz konusu olan, toplumun dışında var olan bir ahlaka çağrı değil, onun içinden doğan ahlaka bir çağrıydı. Tekrar etmek gerekirse vicdana başvurmak yeterli değildi. Eğer vicdan egemen olsaydı toplumun işbirliği şeması “istikrarsız” olurdu. “Eylemlerimizin topluluğun kanaatinde ahlaki bir temeli olduğuna dair inancımızı tesis etmek için” diyordu Rawls, “bir bedel ödemek zorundayız.”¹⁵² Rawls kamusal ahlaka bağlılığının ve keyfi yargıya duyduğu hoşnutsuzluğun altını çiziyordu. Temellendirilebilir sivil itaatsizlik, “kamusal yaşamın ahlaki temeline”, “insanların birbirlerinden takip etmelerini bekleyebilecekleri ortak adalet ilkelerine” yönelik bir çağrıydı, “sahip olama-

¹⁵⁰ Marshall Cohen, “Civil Disobedience in a Constitutional Democracy,” *Massachusetts Review* 10, no. 2 (1969): 211-26; Marshall Cohen, “Liberalism and Disobedience,” *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 3 (1972): 286, 298.

¹⁵¹ John Rawls, “Justification of Civil Disobedience,” Rawls, *Collected Papers* içinde, 176-77.

¹⁵² A.g.y., 182.

yacakları sevgi isteklerine değil.” “Yasalara itaatsizlik, yasalara sadakatin sınırları içerisinde,” yalnızca “vahim adaletsizliklerin” olduğu değil, aynı zamanda “az ya da çok kasti bir şekilde bu durumu düzeltmenin de reddedildiği”, sadece “ciddi kırılma” anlarında temellendirilebilir bir istisnai eylem biçimi olarak kalıyordu. Sivil itaatsizliğin gerçekten önem arz edene –temel yapının istikrarına– kuvvet veren bir şey olarak görülmesi gerekiyordu. “Bir anayasal sistemde, sistemi daha sağlam bir şekilde adil kılma amacı güden, istikrar sağlayan bir cihazdı” o.¹⁵³

Rawls bir hakkaniyetli oyundan ileri gelen yükümlülük üzerine düşüncelerini değiştirmiş ve “doğal ödevlerin” parçası olarak bağımsız bir istikrar ödevi yaratmıştı.¹⁵⁴ İradî ve ödev gereği edinilen hakkaniyetli oyun yükümlülükleri arasındaki ayrımı sürdürüyordu. Ancak bununla birlikte “adil ve verimli kurumların tesisine karşı çıkmamak... ve onları idame etmek ve onlara boyun eğmek üzerine doğal ödevler” ileri sürüyordu. Rawls’un hakkaniyet prensibine dayanan yükümlülük argümanından doğal adalet ödevine doğru ilerlemesi nedeniyle kurumları idame etme ödevi azalışa ya da rızaya bağlı değildi, tüm ahlaki bireyler için geçerliydi. Bir pratiğe katkı sağlamaktan ziyade bireylerin karakteristikleri için kavramsal tarafını hallediyordu. Önemli olan ferdî yurttaşlar –onların ahlaki olma kapasiteleri, değerleri ve adalet duyguları– ve içinde bulundukları kurumların istikrarıydı.

Rawls sivil itaatsizliği toplumun ahlaki zeminine başvuruda konumlandırarak bu karakteristikleri hayati hale getiriyordu. Buradaki başvuru, toplumsal yaşamı meydana getiren çoklu ilişkisel gruplara değil, çoğunluğun –kolektif anlamda ahlaki psikolojiyle birlikte ferdî ahlaki bireylerden oluşan çoğunluğun– adalet duygusunaydı. “Nihai başvuru mahkemesi” “bütün olarak seçmenlerden” ibaretti.¹⁵⁵ Bu “organ,” anayasanın kabulüyle ya da ona başvurarak hayali bir şekilde temsil edilen bir aktör değildi. Cezanın gündeme gelip gelmeyeceğine ya da yasaların değişme ihtimalinin olup olmadığına karar veren kolektif adalet duygusuydu. En önemlisi de bu duygu anayasal prensiplere somut bir şekilde yansıyor. Dolayısıyla oturma eyleminde bulunan kişilerin hareketleri, diye yazıyordu Rawls, “devrimci” hareketler değildi ancak “federal sistemimizde sistemin sağladığı daha yüksek yasal organlara” bir çağrıydı.

¹⁵³ A.g.y., 186.

¹⁵⁴ John Rawls, “Duty and Obligation (1967),” Kutu 7, Dosya 7, JRP.

¹⁵⁵ Rawls, “Justification of Civil Disobedience,” 189.

Buradaki amaç [Anayasa'yla] veya daha yüksek makamlarla –ne olursa olsun bu makamlar Yüce Divan tarafından yorumlanacaktı– çelişki halinde olduğu düşünülen yerel düzenlemelerin düzeltilmesi için yüksek statüde faillere sahip olma. Mahkeme tarafından idame edilmiyorlardı ama nihayetinde kamusal uzlaşma noktalarında eşit hizmet sağlayan 1964 İnsan Hakları Yasası'nın 2. Başlığı uyarınca Kongre'de amaçlarına ulaşıyorlardı. O nedenle Anayasamız adil olduğu için birçok sivil itaatsizlik, aşırı yasal bir kavram olarak çoğunluğun adalet duygusuna bir çağrı gibi değil, Anayasa'nın kendisine yapılan bir çağrı gibi yorumlanabilir – ya da ifade ettiği [ve] var olan daha düşük (veya yerel) bir hükmün feshedilmesi veya değiştirilmesini dikte edeceğine inanılan ideallere yapılan bir çağrı. Sivil itaatsizlik, yasanın kendisine karşı yasaya [metinde birebir] başvuru olarak görülebilir.¹⁵⁶

Sivil itaatsizlik, yasaya duyulan saygıyı onaylayan bir tutumla bir yasanın kamusal ihlaliydi. Tutum burada anahtardı: sivil itaatsizliğin “şiddetsiz” olması zorunluydu çünkü şiddet, itaatsizlik eylemini bir çağrı değil, bir tehdit haline getirirdi.¹⁵⁷ Rawls'un ahlaki temelinin bireylerin tanınmasında yattığı göz önünde bulundurulacak olursa şiddet bireyler arasındaki ilişkide şeyler arasındaki ilişkiden daha yıkıcıydı fakat Rawls'un itaatsizliğin tehdit edici olmadığı yönünde koyduğu kısıtlama, özel mülkiyete yönelik şiddetin de caiz olmadığını iddia etmesi anlamına geliyordu. Herhangi bir zorlama, çağrının önüne geçerdi. Rawls burada daha ileriye gidiyordu: zorlamaya dayanan itaatsizlik, diyordu, bir “yarı-dayatma ve terörizm” eylemini meydana getirir.¹⁵⁸

İkna edici anlatı, meşruiyetin standardı ve öncelik olarak istikrara sivil bir bağlılıktı. Rawls'un anlatı üzerine düşüncesi –oyunlar ve prosedürler üzerine erken dönem tartışmalarından sonraki çalışmalarında yer alan kamusal akıl kavramına kadar– insan hakları hareketinin belirli bir “romantik” anlayışına eğilimliydi.¹⁵⁹ Rawls'a göre siyahi özgürlük mücadelesi, Amerikan öğretisinin yeniden tasdiki ve genişlemesini hedef alıyordu. Kullandığı metot özgürlük yolculuklarının, oturma eylemlerinin ve İnsan Hakları ile Oy Hakkı Yasaları'yla sonuçlanan kampanyaların örnek teşkil

¹⁵⁶ John Rawls, “CD [Civil Disobedience] + the Complications of Our Federal System,” s. 1, Kutu 7, Dosya 6, JRP.

¹⁵⁷ Karşılaştırınız: Cohen, “Civil Disobedience in a Constitutional Democracy,” 217.

¹⁵⁸ Rawls, “CD + the Complications of Our Federal System,” s. 2, Kutu 7, Dosya 6, JRP.

¹⁵⁹ Romantik bakış açısı ve Rawls'un bu görüşe itimadı için, bkz. Terry, “Which Way to Memphis?,” bölüm 8; karşılaştırınız: Stears, *Demanding Democracy*, 155.

ettiği üzere Gunner Myrdal'ın "Amerika vicdanı" adını verdiği şeye şiddetsiz bir çağrı yapmaktı.¹⁶⁰ Rawls'un ırksal liberalizmi, ayrımcılığı felsefi tartışma çerçevesinin ötesinde konumlandıran derin bir bağlılıktan ibaretti. Ancak ayrımcılığın kaldırılmasının yalnızca bir "uygulama" sorunu olması, *Brown v. Eğitim Kurulu* davasının Amerikan değerlerinin demokratik bir biçimde korunduğunun onaylayıcı bir göstergesi olduğu için iyimser görüşü öne çıkarıyordu.¹⁶¹ 1960'lardaki ve 1970'lerdeki entegrasyona karşı olan beyaz muhavemetin üzerine örttüğü bir görüştü bu.¹⁶² Bununla birlikte insan hakları hareketi, yalnızca Anayasa'nın hakkaniyeti ve adaleti adına adil olmayan yasaları tersine çevirmek için beyaz Amerikalılara yapılan bir çağrı olduğu müddetçe Rawls'un temellendirilebilir ihtilaf tanımına uyuyordu – kendi anayasal esasları bağlamında neredeyse adil olan bir temel yapı içerisinde kademeli olarak artan bir kapsama hareketi. Bu, neredeyse adil olan Amerika'yı bu hedefe biraz daha yaklaştırmak adına bir hareket olarak betimlenen Rawls'un liberalizm hikâyesinin bir parçasıydı. Ne Amerikan Anayasası'nın istikrarını veya toplumun temel yapısını tehdit ediyor ne de onun prensiplerinin bütünlüğünü sorguluyordu. İnsan hakları hareketine katılanlar yalnızca, neredeyse adil olan bir oyuna dahil olmak için bir şans talep ediyorlardı. Bu bakış açısı, hareketin birçok kesiminde görmezden gelinmişti: onun Amerikan toplumunda yarattığı zorluklar ve kendi kendini anlama biçimi; mücadelesinin uzun ömürlülüğü ve siyah radikalizm ve siyah ulusalcılıkla olan bağları; ve aktivistlerin antikolonyal hareketlerle ilişkili, uluslararası baskıya duyarlı ve doğuştan edinilen karakterler temelinde kurumlara erişimin reddi hakkında ıslahtan fazlasını amaçlayan benlik telakkisi.¹⁶³ Bu

160 Gunnar Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* (Harper & Brothers, 1944), bölüm 1. Şiddetsizlik üzerine, bkz. Lance Hill, *Deacons for Defense: Armed Resistance and the Civil Rights Movement* (University of North Carolina Press, 2004), 259-73.

161 Farklı bakış açıları için, bkz. Michael J. Klarman, "How Brown Changed Race Relations: The Backlash Thesis," *Journal of American History* 81, no. 1 (1994): 81-118; Richard J. Kluger, *Simple Justice: The History of Brown v. Board of Education and Black America's Struggle for Equality* (Alfred A. Knopf, 1976). Bir onamadan ziyade bir "yeni anayasa" hakkında Brown üzerine, bkz. Danielle S. Allen, *Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education* (University of Chicago Press, 2004), 6.

162 Clive Webb, ed., *Massive Resistance: Southern Opposition to the Second Reconstruction* (Oxford University Press, 2005).

163 İnsan hakları hareketinin bahsi geçen yönleri için, bkz. Charles Payne, "Debating the Civil Rights Movement: The View from the Trenches," *Debating the Civil Rights Movement, 1945-1968* içinde, ed. Steven F. Lawson ve Charles M. Payne (Rowman & Littlefield, 1998), 108-11; Nikhil Pal Singh, *Black Is a Country: Race and the Unfinished Struggle for Democracy* (Harvard University Press, 2004), bölüm 1; Thomas J. Sugrue, "Northern Lights: The Black Freedom Struggle

yorumu sürdürmek adına, King'in iknanın ötesine geçen siyasal stratejiler üzerine yaptığı incelemeler göz ardı ediliyordu. "Birmingham Hapishanesi'nden Mektup"ta King'in argümanı, tehditlere akraba olan "baskının" temellendirilebilir olmasının saptırılmış olduğuydu.¹⁶⁴ King'in onlarla ilişkisi gibi diğer radikal siyah düşünürler de ihmal edildi.¹⁶⁵

Sivil itaatsizlik üzerine yapılan hukuki tartışmaları kendi adalet prensiplerine dahil ederek Rawls, belirli açılardan bu tanımların derinine iniyordu: itaatsizlik temellendirilebilir olduğunda bunun nedeni söz konusu prensiplerin "toplumsal tertiplerin pratikte (lafzî olmasa da)" çiğnenmiş olmasında yatıyordu. Yine de aynı zamanda kendi prensiplerinin kullanımı üzerine önemli bir kısıtlama getiriyordu. Rawls sivil itaatsizliği temellendirmede koşullar öne sürmüştü: itaatsizlik, "normal siyasal protestolar dikkate alındığında bir kişi az ya da çok kasti olarak belirli bir zaman diliminin üzerinde adaletsizliğe maruz kaldığında; adaletsizlik, eşit yurttaşlık özgürlüklerinin açık bir ihlali olduğunda; ve şayet genel protesto eğilimi benzer vakalarda benzer şekilde kabul edilebilir sonuçlara sebep olacaksa" temellendirilebilir.¹⁶⁶ Bir başka büyük kısıtlama daha bulunuyordu. Yalnızca "ortak vatandaşlık statüsünü tanımlayan eşit özgürlüklerin ihlallerine" karşı –ezilen azınlıkların ve dini grupların özgürlükleri– protestolarda itaatsizlik temellendirilebilirdi. Eşitlik prensibine ait bir savunuyla basitçe temellendirilemezdi. Adil olmayan vergilendirme nedeniyle itaatsizlik göstermek bir seçenek değildi. Benzer şekilde iktisadi özgürlüklerin ve işyeri özgürlüklerinin savunusuna veya yoksulluk, eşitsizlik, baskı ve diğer türden yapısal dezavantajlar gibi daha geniş anlamda toplumsal ve ekonomik adaletsizlikler adına yapılan protestolar da öyle.

Buradaki çıkarım, ekonomik adalet etrafında gerçekleşen protestoların istikrarı bozduğu ve meşruiyetinin olmadığı yönündeydi. İnsan haklarını ekonomik adaletten ayırıştıran bu çizgi içerisinde Rawls'un teorisi, savaş

Outside the South," *Organization of American Historians Magazine of History* 26, no. 1 (2012): 9-15; Mary L. Dudziak, *Cold War Civil Rights: Race and the Image of American Democracy* (Princeton University Press, 2000); Nico Slate, *Colored Cosmopolitanism: The Shared Struggle for Freedom in the United States* (Harvard University Press, 2012). Siyasal teoride insan hakları tarihyazımının kullanımları için, bkz. Terry, "Which Way to Memphis?," bölüm 5-7.

¹⁶⁴ Boxill, *Blacks and Social Justice*, 217-25.

¹⁶⁵ King ve Black Power üzerine, bkz. Brandon Terry, "Requiem for a Dream: The Problem-Space of Black Power," Terry ve Shelby, *To Shape a New World; Richard King, Civil Rights and the Idea of Freedom* (Oxford University Press, 1992).

¹⁶⁶ Rawls, "Justification of Civil Disobedience," 186.

sonrası liberalizmin kaderini takip ediyordu.¹⁶⁷ Fakat bu durum onun teori-sinin birçok ihtilaf formunu dışarıda bıraktığı anlamına geliyordu – örneğin mahkemeler tarafından biçimlendirilen kısıtlayıcı hukuki ortam sayesinde Amerikan tarihinin çeşitli noktalarında illegal addedilen sendika taktikleri ve grev türleri.¹⁶⁸ Bu dışlama nedeniyle Held ya da Walzer tarafından öne sürülen analogiler amacına uygun değildi. Siyasal eyleme dair fikir yelpazesi daraltılmıştı. Hukuk düşünürleri ve siyasal düşünürler zımnî bir şekilde sivil itaatsizliği “ifade özgürlüğüne” bağlıyordu. Sivil özgürlükler ekonomik olanları içermiyordu ama siyasal çekişmenin üzerinde anayasal prensiplerle ilişkiliydi. Burada Rawls’un fikirleri, sivil özgürlükler yolundaki güncel değişiklikleri yansıtıyordu: ACLU bir ekonomik adaletle bağlılıktan vazgeçmişti.¹⁶⁹ Yeniden bölüşümü gözeterek yasalara karşı gelmek temellendirilebilir değildi. Ne de sivil özgürlükler, toplumsal çıkar hesabına –“siyasal pazarlığa”– konu olabilirdi. Onlar politikanın dışında ele alınıyordu. Böylesi bir kısıtlama, hem daha iyi bir gelecek adına hem de birçok kişinin Büyük Toplum yasalarının dahi kayganlığını fark ettiği bir dönemde kırılğan ve zor kazanılmış yeniden bölüşümcü başarıları korumak uğruna protestoların meşruiyetini sınırlandırmaya hizmet ediyordu.¹⁷⁰ Aynı zamanda Rawls’un insan hakları üzerine romantik bakış açısını ve onun, hakların tanınmasına dair kurumsal eylemlerin ve birinci prensiple aynı doğrultuda olan temel yapıdaki değişikliklerin yeterli, başarılı ve tanınabilir olduğuna yönelik çıkarımını teyit ediyordu.¹⁷¹

Rawls’un düşüncesinde meydana gelen daha geniş bir dönüşümün yansımasıydı bu. Rawls’un kendi adalet düşüncesini formüle ettiği dönemden bu yana, devlet iktidarı hakkındaki görüşleri daha anayasa yanlısı bir hale gelmişti ve sivil liberteryen bir renk kazanmıştı. 1960’ların ilk yıllarında hakkaniyet olarak adaletin eşit özgürlüklere temel önem atfettiğini ileri sürüyordu. Daha sonra birinci özgürlük prensibi, ikincisi üzerinde yoğun bir öncelik kazanacaktı.¹⁷² Özgürlükler, “siyasal etkileşime sınır koymaya

¹⁶⁷ Risa L. Goluboff, *The Lost Promise of Civil Rights* (Harvard University Press, 2007).

¹⁶⁸ William E. Forbath, *Law and the Shaping of the American Labor Movement* (Harvard University Press, 1991).

¹⁶⁹ Weinrib, *The Taming of Free Speech*, 311-30.

¹⁷⁰ Julian E. Zelizer, *The Fierce Urgency of Now: Lyndon Johnson, Congress, and the Battle for the Great Society* (Penguin Books, 2015).

¹⁷¹ Terry, “Which Way to Memphis?” 490-95.

¹⁷² John Rawls, “Constitutional Liberty and the Concept of Justice” (1963), Rawls, *Collected Papers* içinde, 94.

yarayan” ve toplumsal avantaj hesaplamalarının kapsamını belirleyen “sabit noktalar.” “Herhangi bir geniş zaman diliminin üzerindeki sistemik ihlalleri sivil itaatsizliğe uygun bir konu haline getiren, eşit özgürlüklerin bu temel konumudur.” Sivil itaatsizliğin temellendirmesi, adaletin verimlilik üzerindeki önceliğinde “ve yine onun güvence altına aldığı eşit özgürlüklerde” yatıyordu.¹⁷³

1960’lar boyunca liberal felsefe içerisindeki ferdileştirici, anayasa yanlısı eğilimler pekişti. Siyasal düşünürler, genç Rawls’un çekici bulduğu türden ahlaki özgür oyun üzerine çoğulcu ve komüniter bakış açılarından ziyade ferdî sivil özgürlüklere öncelik veriyordu. Daha çok dile getirilmeye başlanan Rawls’un teorisinin dinamiği, oyunun istikrarı ile onun ferdî oyuncularının özgürlükleri arasındaydı. Bir defa hakkaniyetli oyun yükümlülüğü görüşünün bir bölümünü tartışmaya başladığında Rawls’un yapmak istediği, ferdî ahlaki bireylerin ilişkilerinden doğan ahlaka bir alan açarken istikrarı teminat altına almaktı. Ferdî ahlaka –kurumların dışında doğal ödev ahlakına ve onun sınırları içerisindeki adalet duygusuna– yaptığı bu başvuru aracılığıyla Rawls, tek seferde hem ferdî eylemin önemine hem de değişen statükoyu temellendirme kapasitesine vurgu yapıyordu.

Bu nedenle büyük kurumsalcı düşünür, aynı zamanda aktör ve kişilerarası çağrılarla ve ilişkilerle de ilgiliydi. Dahası, onun –baştan aşağı kuralları muhakeme etmek için adalet prensiplerine başvuran kişilerin adalet duygusu tarafından yönlendirilen– ahlaki bireyler hakkındaki görüşleri, artık kendi sisteminde artarak devam eden değişimin bir parçası olabilecek bir mekanizma sağlıyordu. Ancak yine de fertlerin kurumsal olmayan doğal ödevleri, bilhassa kurumları idame eden ve istikrarı koruyan ödevlerden oluşuyordu. Teorisinin potansiyel olarak değişime müsaade eden bu yanı, aynı zamanda bu değişime karşı gelen yanıydı. Nasıl ki Rawls kendi teorisi içerisine bir değişim unsurunu dahil ettiyse bu değişimin meşru olma ihtimalini de kısıtlamıştı. Bununla birlikte ferde dair yeni iddialar ortaya koyuyor, sistemin istikrarına bütünsel olarak ağırlık veriyordu.

Rawls’un sivil itaatsizliğin temellendirmesi üzerine daha önceki yükümlülük görüşlerine nazaran daha fazla sınır koyması, kısmen belirli bir siyasal soruna dair kendi teorisinin araçlarını tatbik ediyor oluşunun sonucuydu. Artık tesis edilmiş ve iyi geliştirilmiş olan teori, kendi mantığına tutu-

¹⁷³ Rawls, “Justification of Civil Disobedience,” 187.

nuyordu: Rawls'un ileri sürme, temellendirme ve meşrulaştırma arzusunda olduğu şeylere sınırlar tanımlıyordu.¹⁷⁴ Ancak sınırların kendisi, onun siyasi bakış açısına güçlü bir statüko önyargısı unsurunu zerk ediyordu. Eğer bir yasayı sorgulamanın tek yolu topluluğun halihazırda potansiyel olarak kabul ettiği prensiplerin ışığından geçiyorsa, diyordu genç Peter Singer sert bir çıkışla, o halde bu sınırın dışında kalan hiçbir şey itaatsizlik için meşru bir neden olarak sayılamaz.¹⁷⁵ Bu bakış açısının içerisinde topluluğun ve onun içerisinde yer alan bireylerin yeniden kavramsallaştırılmasına çok az yer vardı – en azından Rawls'un dile getirdiği üzere Yeni Sol'un talep ettiği ve Black Power'ın ve kadınların özgürleştirilmesi hareketinin atıldığı türden kavramsallaştırmalara.¹⁷⁶ Nihayetinde Rawls siyasal düzensizlikle geçen yıllara, içerisinde bir konsensüs ihtimalini barındıran kendi toplum görüşünü pekiştirerek yanıt vermişti.

Amerikan öğretisinin konsensüs görüşü saldırıya uğradıkça, haliyle Rawls ılımlı bir biçimde onu kurtarma niyetinde olduğuna açıklık getiriyordu. 1968 yılındaki bir konuşmada Rawls, ilk defa daha sonraki çalışmalarını hareketlendirecek “örtüşen konsensüs” fikrinin bir versiyonunu ortaya koymuştu. Konsensüs “şanslı bir hal,” diye yazıyordu Rawls, “durumların meydana getirdiği bir rastlantı ve bir olumsal, geçici anlaşmadır.” Siyasal prosedürler üzerine asgari bir konsensüs, “bir miktar kaygan” bir istikrar için yeterli olacaktı. Bir toplumun “yaşayabilir ve istikrarlı (mutlaka değişmez olmasa da, bağlantılı bir denge olabilir)” hale gelmesi için, “siyasal ilkelere üzerinde belirli bir konsensüs olmalıdır.” “Temel siyasal prosedürü (anayasayı) destekleyen” bu ahlaki konsensüs, siyasal bilimcilerin çıkar odaklı görüşlerinden ayrıydı. “Dinin ve ahlakın temel prensipleri üzerinde” mutlak bir konsensüs talep etmiyordu. Her ne kadar altında farklı nedenler olsa da

¹⁷⁴ Rawls'un sivil itaatsizlik hakkındaki görüşleri ve onun ideal teorisi arasındaki bağa dair kuşkular için, bkz. Joel Feinberg, “Duty and Obligation in the Non-Ideal World,” *Journal of Philosophy* 70, no. 9 (1973): 263-75.

¹⁷⁵ Peter Singer, *Democracy and Disobedience* (Oxford University Press, 1973), 90.

¹⁷⁶ Yeni Sol'un topluluğu yeniden yapılandırması için, bkz. Howard Brick, *Age of Contradiction: American Thought and Culture in the 1960s* (Cornell University Press, 1997), bölüm 5. Söz konusu özgün hareketler içerisinde çeşitli topluluk kavramları ve inşa etme çabaları için, bkz. Michael C. Dawson, *Black Visions: The Roots of Contemporary African-American Political Ideologies* (Chicago University Press, 2001), bölüm 3; Joshua Bloom ve Waldo E. Martin Jr., *Blacks against Empire: The History and Politics of the Black Panther Party* (University of California Press, 2013), part 3; Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975* (University of Minnesota Press, 1989); Kimberly Springer, *Living for the Revolution: Black Feminist Organizations 1968-1980* (Duke University Press, 2005).

fertlerin, anayasanın temel kurallarını bilmesi ve kabul etmesi yeterliydi.¹⁷⁷

Yine de bir toplumun istikrarlı ve adil olması için Rawls, adalet prensipleri üzerinde bir anlaşmayı gerekli görüyordu, “benzer sonuçlara ilerleyen farklı argümanların gösterdiği güzel talihin” bir sonucu olarak değil, fakat “bu prensipler aracılığıyla kişinin ruhsal ve diğer çıkarlarını düzenlemek gayesinde bir anlaşma” olarak.¹⁷⁸ Bu fikir, Rawls’un sonraki yıllara ait “doğru nedenlere dayanan istikrar” nosyonunun ve “siyasal liberalizminin” temelini oluşturuyordu.¹⁷⁹ Burada şu  ne sürülüyordu ki, konsensüsü pratik olarak etkin kılmak için fertlerin kendi şartları dahilinde prensiplere dair argümanlar geliştirmeleri gerekir. Aksi takdirde hakkaniyet olarak adalet, “etik matematiğin bir parçası olarak ilginç (ilkel bir oyun nazariyatı merakı)” olabilirdi “ama siyasal teori üzerine herhangi bir öneme sahip herhangi bir bakış açısını tespit etmeyecekti.”¹⁸⁰ Ancak konu, sivil itaatsizliğin “siyasal ihtilafın makul ve sağduyulu bir formu” olarak sayılması gerekip gerekmediğine geldiğinde toplumsal konsensüsün “katı” olmasına değil, sadece “ rt şmesine” ihtiyaç vardır: karşılıklılık şartını yerine getirmesi ve farklı nedenlerle (ahlaki, dini veya siyasal) anlaşmaya varan farklı aktörler tarafından gerçekleştirilmesi gerekir.¹⁸¹ Buradaki asgari karşılıklılık, diye işaret ediyor Rawls, Birleşik Devletler’de sağlanmıştış. Başka bir yerde toplumsal adaletsizliğin farklı biçimleri içerisinde –toplumsal tertiplerin adil standartlardan uzaklaştığı ya da bu tertiplerin adil olmayan adalet anlayışına veya “egemen sınıfın görüşlerine” uyum sağladığı hallerde– yalnızca birinci durumun sivil itaatsizliği etkin kılacağını açıkça ortaya koymuştu.¹⁸² şayet Amerikan toplumu ikinci ya da üçüncü türden bir adaletsizlik formunu içeriyorsa, sivil itaatsizlikten çok daha fazlası temellendirilebilirdi. Hâlâ aslen liberal bir iyimser olan Rawls için Birleşik Devletler, sınıf egemenliğiyle ya da adil olmayan çekirdek değerlerle betimlenmiyordu.

Nitekim ferdi eylem etiğine dair bu tartışmalar sürerken hususi bir Amerikan toplumu ve ahlak görüşü ile onun siyasal eylemle olan ilişkisi o dönem politikaya odaklanan bir kuşak liberal düşünür için merkezi hale

¹⁷⁷ John Rawls, “Justice as Fairness as an Approach to the Study of Politics, or to Political Theory, Seminar, UCLA, 1968 Spring,” ss. 5-7b, Kutu 8, Dosya 15, JRP.

¹⁷⁸ A.g.y., s. 7-7b.

¹⁷⁹ John Rawls, *Political Liberalism*, lecture IV.

¹⁸⁰ A.g.y., s. 7b.

¹⁸¹ John Rawls, *Political Liberalism* (Columbia University Press, 2005), xix, n. 5.

¹⁸² Rawls, *A Theory of Justice*, 352.

geldi. Hukuk düşünürleri ve siyasal düşünürler hem kurumların ahlakını hem de fertlerin gölgesinde şekillenen fert ahlakını kavramsallaştırıyordu. İlham aldıkları nokta toplumun ahlaki temeli, ahlaki prensipler ve bu toplumlar içerisindeki ahlaki bireylerdi. Düşünürlerin ahlaki araçları, toplumsal yaşamın yeni alanlarına uygulanıyordu. Sonraki dönemde farklı isimler Rawls'un adalet teorisini ele alırken aynı zamanda toplumsal değişimin sınırlı bir formu olarak bu sivil itaatsizlik görüşünü de benimsediler. Fertlerin devlete karşı kanunsuzca eyleme geçme özgürlüğü, asli görüldüğü kadar, ağır ağır adaleti sağlamaya doğru ilerleyen bir topluma yönelik reformun ve istikrarlaştırmanın bir parçası olarak da görülüyordu. Toplumun kurallarının ötesinde bir şeye çağrı yapmak o kuralları çiğnemeyi temellendiriyordu. Fakat birçok düşünür, bu temellendirmeyi mümkün kılan koşulları önceki teorisyenlerden daha keskin çizgilerle sınırlandırmıştı ki, bu durum önlerindeki pek çok ihtilafın meşruiyetini bozuyordu.

Liberal felsefe içerisinde sivil itaatsizlik, yarı-yasal, istikrar sağlayan bir fonksiyona indirgenmişti. Adil olmayan yasalara ve siyasalara yalnızca ahlaki toplum temeline başvuru vasıtasıyla karşı koyulabilirdi – yani her zaman ortada olan ahlaka. Ahlaki prensipler yalnızca kurumların muhakemesinde değil aynı zamanda eylemlerin doğrudan temellendirilmesi içerisinde de rol alıyordu. Bu durum bir yandan ahlak felsefesini politikanın içerisine sürüklemekle beraber, diğer yandan felsefe içerisinde gerçekleştirilebilecek siyasal eylem türlerine hayali sınırlar koyuyordu. Yurttaşların eyleme yön verme yükümlülükleri çoğulcu kolektif gruplar ile sınıflar arasındaki çatışmalar açısından değil, fertler açısından ve devlet kurumlarına karşı anlamlandırılıyordu. Ahlaki topluluk, eyleme geçebilen bir şey değildi, siyasal çağrı yapabilen bir şeydi – kendi başına bir aktörden ziyade bir kamuoyu sivil toplumu. Bu nedenle liberal düşünürler, yalnızca istisnai olup yasalara karşı geldiği ve bu istisnai olayları tekil, statik, ferdî ve yasal düzen adına belirli yasaların sınanması olarak gördüğü takdirde siyasal eylemi okuyordu. Diğer ihtilaf düşünceleri bir kenara bırakılmıştı – ister kanuni siyasal eylemi ve yurttaşlar, örgütleyiciler ve politikacıların katılımını inceleyenler olsun, ister eylemleri kolektif bir anlamda, zamana yayılan, yasanın ötesinde bir toplumsal güç ve otoriteyle ilişkili olarak ele alanlar olsun, bu böyleydi. Rawls felsefi çerçevede bir dizi sağlam, hukuki uç oluşturmuştu. Bu uçlar titizlikle incelenecekti.

3

Savaş ve Sorumluluk

Birleşik Devletler hükümetinin Vietnam’da işlediği suçları yargılamak amacıyla 1966 yılında Bertrand Russell tarafından organize edilen Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi’nde uluslararası bir düşünürler grubu, aktivistler, hukukçular ve eleştirmenler, Birleşik Devletler’i barış ve insanlığa karşı işlediği suçlar ve saldırgan savaş suçları nedeniyle suçlu buldu.¹ Jean-Paul Sartre, Amerikan hükümetini, son günlerde en büyük suç olarak adlandırılan soykırımla suçluyordu.² Yirmi yıl önce Uluslararası Askeri Mahkeme’de Nazi liderlerini ve ileri gelenlerini yargılamak için kullanılan Nürnberg Prensipleri’ne yaptıkları göndermeler kulak arkası edildi. Daniel Ellsberg’in daha sonra yazacağı üzere 1966 yılında Vietnam Savaşı henüz bir “suç” olarak değil, bir “problem” veya bir “açmaz” olarak görülüyordu.³ 1969 yılından itibaren bu durum değişti. My Lai Katliamı hakkında açığa çıkanlar, savaş suçları konusunu kamusal tartışmanın merkezine yerleştirdi.⁴

¹ John Duffett, ed., *Against the Crime of Silence: Proceedings of the Russell International War Crimes Tribunal* (Bertrand Russell Peace Foundation, 1968).

² Jean-Paul Sartre, *On Genocide: And a Summary of the Evidence and the Judgments of the International War Crimes Tribunal* (Beacon Press, 1968)

³ Daniel Ellsberg, *Papers on the War* (Simon & Schuster, 1972), 9.

⁴ Samuel Moyn, “From Antiwar Politics to Antitorture Politics,” *Law and War* içinde, ed. Austin Sarat, Lawrence Douglas ve Martha Merrill Umphrey (Stanford University Press, 2014), 166-67.

Russell ve Sartre iki çatlıktan ziyade peygamber gibi görünüyordu. Daha sonra Princeton'ın felsefe bölümünde başkanlık yapacak olan Stuart Hampshire, Russell'in "ahmak radikalizmi" olarak gördükleri fikirleriyle alay eden "dar kafalı liberalleri" uyarıyordu; onların teorilerinin isabetli öngörüler sağlamayı başaramadığı noktalarda, Russell'inkiler başarılı olmuştu.⁵ Savaş sadece ileriye dönük ya da stratejik bir hata değildi. Savaş bir ahlaki krizdi.

Süregiden savaşın kaçınılmaz kıldığı uluslararası ve kişilerarası yaşam ve ölüm problemlerine parmak basmaya başladıklarında ahlak düşünürlerini ve siyasal düşünürleri harekete geçiren bu ahlaki krizdi. Hükümetin hâkim ideolojisi olarak görülen uzmanlığın "değerden yoksun" toplum bilimsel realizmine karşı tepki geniş çaplıydı. Aynı zamanda bu uzmanlığın kollarına duyulan öfke de öyle – "Amerikan devlet büyüğü" diye yazıyor Thomas Nagel, Michael Walzer'ın tabiriyle "profesyonellerin ve uzmanların" "irtikap ettiği" bir savaşta, siyasanın "en çok ölüm saçan taraflarından sorumludur."⁶ Hem felsefe dergilerinde hem de savaş karşıtı protestolarda, alternatif bir "yeni ahlaka" yapılan çağrı, pek çok kişi eskinin başarısızlığından sorumlu olanları mesul tutmanın yollarını bulmaya çalıştıkça yayılıyordu.⁷ Kamusal meselelerin yeni felsefesi bu mücadelenin bir parçasıydı. 1971 senesinde *Felsefe ve Kamusal Meseleler*'in kuruluş gayesine dair bildirgede editörler şunu belirtiyordu ki, düşünürlerin, "kamunun ilgisini çeken konular" hakkındaki "felsefi değerlendirmelerin" "herkesin aydınlanmasına ve çözümlemesine katkı sağlayabileceğini" göstermek için, "onları ilgilendiren problemler üzerinde uygulamak maksadıyla özgün metotlar geliştirmesi gerekir."⁸

1968'in ardından 1970'lerin erken dönemlerinde savaş karşıtı hareket, liberalleri ve benzer şekilde uzun süredir savaş Soğuk Savaş ideolojisinin ve neokolonyalizmin ürünü olarak gören solcuları içine almaya başladıkça, birçok düşünür, savaşta ahlak ve adalet problemine merak sardı. *Savaş ve Ahlak*, *Savaş ve Ahlaki Sorumluluk* ve *Vietnam'da Savaş ve Ahlaki Argümanlar* başlıklı kitaplarda hukuk, etik ve siyasal felsefeyi sentezlediler.⁹

5 Stuart Hampshire, "Russell, Radicalism, and Reason," *New York Review of Books*, 8 Ekim 1970, 2.

6 Thomas Nagel, "Ruthlessness in Public Life," *Public and Private Morality* içinde, ed. Stuart Hampshire (Cambridge University Press, 1978), 75; Walzer, *Political Action*, 121.

7 Barbara J. Keys, *Reclaiming American Virtue: The Human Rights Revolution of the 1970s* (Harvard University Press, 2014), 4.

8 Editöryal değerlendirme, *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 1 (1971): 2.

9 Richard Wasserstrom, ed., *War and Morality* (Wadsworth, 1970); Marshall Cohen, Thomas Scanlon ve Richard B. Brandt, ed., *War and Moral Responsibility* (Princeton University Press,

İlk başta haklı savaş teorisi gibi, savaş kuralları üzerine ahlaki bir temel arayışına girilerek yönlerini teolojik kaynaklara çevirdiler. Bununla birlikte uluslararası hukuka ve İkinci Dünya Savaşı sonrası döneme ait mahkemelerin emsal kararlarına da bakıyorlardı. Burada altı çizilen dış ülkelerdeki devlet eylemlerinin ahlaki kısıtları, anayasalcıların yurtiçinde ileri sürdüklerine benzerdi. Rawls, Walzer, Nagel ve diğer SELF düşünürleri, savaşın sınırlarını muhakeme etmek için bir ahlak teorisine alan açmaya çalışıyorlardı. Fikirlerini bir taraftan pasifizm ile tüm şiddet türlerini yasaklayan ahlaki mutlakçılık türlerinin, diğer taraftan ise faydacılık ile dış politika entelektüellerinin realizmi eşliğinde günden güne kirlenen sonuççu görüşlerin arasında konumlandırıyorlardı.¹⁰ Yeni bir ahlaki kurala ihtiyaç duyuyorlardı – bu kuralları yıkanların eylemlerinin nasıl değerlendirileceğini göstermek, gereklilik iddiasına sığınarak ölümcül kararları temellendirenleri kınamak ve kimin sorumlu olduğu sorusuna yanıt vermek için. Walzer’ın kendi teorisini sonuçlandırması ve *Haklı Savaş Haksız Savaş* (1977)¹¹ kitabını yayımlaması on yıl sürmüştü ve yakında Rawls 1990’lara kadar uluslararası alan konusunu tümünden bir kenara bırakacaktı. Fakat savaş karşıtı protestoları ve savaşın ahlaki sınırlarını tarif etmeye yönelik girişimlerinden, yirminci yüzyılın geç dönem liberal savaş ve uluslararası ahlak teorileri doğmuştu. Aynı şekilde sonraları liberal felsefeye hüküm süren “uygulamalı etik” ve “kamusal ahlak” yaklaşımlarının da kökeni buradan geliyordu.¹²

Savaş, siyasal felsefenin kapsamına dair fikirler üzerindeki değişimleri tetiklemişti. Amerikan kurumlarına değil uluslararası çevreye sabitlenen ilgiyle birlikte ahlaki kurallar, Rawls’un temel yapısının sınırlandırılmış bölgesinin ötesine genişletildi. Ancak iki bölge ayrı ayrı ele alınıyordu. Uluslararası alanın bölüşümcü alanla çok az felsefi ilişkisi vardı. Savaş politikasının, refah ve zenginlik problemleriyle –askerlik hizmeti mekanizması, eşitsizlik ve yurttaşlık sorunu dahilinde– oldukça iç içe geçmesine rağmen savaşa dair

1974); Paul T. Menzel, ed., *Moral Argument and the War in Vietnam: A Collection of Essays* (Aurora, 1971); Aynı zamanda bkz. Virginia Held, Sidney Morgenbesser ve Thomas Nagel, ed., *Philosophy, Morality, and International Affairs* (Oxford University Press, 1974).

10 Bruce Kuklick, *Blind Oracles: Intellectuals and War from Kennan to Kissinger* (Princeton University Press, 2006).

11 *Just and Unjust War* (1977). – Eserin Türkçe baskısı için bkz. Michael Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş* (Alfa Yayınları, 2017) (ç.n.)

12 Albert R. Jonsen, *A Short History of Medical Ethics* (Oxford University Press, 2000); Robert Baker, *Before Bioethics: A History of American Medical Ethics from the Colonial Period to the Bioethics Revolution* (Oxford University Press, 2013), bölüm 8-10.

felsefi görüşler bölüşümcü adalete ya da siyasal ekonomiye değil ahlaki eyleme bağlanıyordu. Ahlak düşünürleri ve siyasal düşünürler arasındaki bu normatif ve kurumsalcı yönelim iyi bir gidişat yakalamıştı ve 1971 yılında Rawls'un teorisinin yayımlanmasının ardından daha da hızlanacaktı.¹³ Ancak yine de savaş üzerine yapılan tartışmalarda kökenlerini etik, felsefi psikoloji ve eylem felsefesi çalışmalarından alan ve faillik, niyet, seçim ve sorumluluk konularına eğilen fikirler, siyasal eylem ve ahlaki çatışma sahalarına sokulmuştu. Müşterek ahlaki değerlere sahip bir topluluk içerisinde emtianın bölüşümü sorunu, buradaki ahlaki sorumluluktan ayrı tutuluyordu; gruplar veya çıkarlar arasındaki siyasal ya da bölüşümsel çatışmalardan soyutlanan söz konusu eylem, fert odaklıydı ve kişilerarası temellendirilmişti. Felsefi işbölümü, ideal ve ideal olmayan teori arasındaki ayrımla temellendiriliyordu.¹⁴ Sonraki yıllarda eleştirel kalemler, bu kavramsal mantığın, ideal adalet teorilerinin yapıları içinde kolayca kendine yer bulamayan çeşitli siyasal gerçekliklerin, özellikle sınıfsal, ırksal ya da cinsiyete dayalı tahakkümün süregiden formlarının, temelden yoksun ihmallerini temellendirmek için kullanıldığını ileri sürecekti.¹⁵ 1960'ların sonlarındaki Amerika'da böylesi ihmaller, düşünürlerin savaşa içerden değil dışardan bakmasının bir sonucuydu. Ülke içi düzensizlik yıllarında uluslararası teoriye doğru yaklaşmak bir tür emniyet supabı meydana getiriyordu. Çatışmaya dair fikirler, bölüşümcü toprakların ötesine, uluslararası alana itilmişti. Ahlaki konsensüs üzerine kurulan bir toplum vizyonu bu şekilde korunmaya devam ediyordu.

Ayrıca çatışmalar da ferdileştirilmiş ve ferdî etiğe dayalı kararlar alınmaya taşınmıştı. Sivil itaatsizlik üzerine yapılan tartışmalarda başlayan bu gidişat, savaş üzerine yapılan tartışmalarda da devam ediyordu. 1970'lerin başına gelindiğinde, ferde ahlaki sorumluluk atfetme mücadelesi, yurttaşları ve devleti savaştan ve savaşın idamesinden siyasal anlamda sorumlu tutma mücadelesinin yerini almıştı. Sivil itaatsizlik problemi, yurttaşların kuralları çiğnemesinin ne zaman temellendirilebilir olduğunu tanımlamakla ilgileniyordu. Savaş problemi ise, savaşı açan kişilerin kuralları görmezden gelmesinin temellendirilebilir olduğu koşulların nasıl açıklanacağı haline gelmişti.

¹³ Adalet üzerine yeni yazılar için, bkz. örneğin, Nicholas Rescher, *Distributive Justice* (Bobbs-Merrill Co., 1966); A. M. Honoré, "Social Justice," *Essays in Legal Philosophy* içinde, ed. Robert S. Summers (Oxford: Basil Blackwell, 1968).

¹⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, 245-46. Rawls'un teorisindeki bu ayrıma dair, bkz. A. John Simmons, "Ideal and Nonideal Theory," *Philosophy and Public Affairs* 38, no. 1 (2010): 5-36.

¹⁵ Charles Mills, "Ideal Theory as Ideology," *Hypatia* 20, no. 3 (2005): 165-84.

Bunu araştırmak için düşünürler, aktörler arasındaki çatışmalara değil, eylem biçimine karar verdikleri sırada aktörlerin ahlaki prensipler arasında bir seçime giderken yüz yüze geldiği “ahlaki ikileme” deneyimlenen içsel çatışmaya bakıyorlardı. Savaşta etiğe dayanan seçimler, uygulamalı etiğin yeni bir bakışına dair emsal vakaya dönüşmüştü ki, bu noktada genel prensipler inşa edilebilir, üzerinde karar kılınabilir, tanınabilir ve hangi türden eylemlerin ahlaki olarak caiz olduğunu anlamak için belirli bir vakaya uygulanabilirdi. Uygulamalı etik daha sonra tıp, hukuk ve ticareti de kapsayacaktı. Ancak tüm uçlarıyla ve geçerlilik çağrılılarıyla savaşa dair ahlaki düşüncenin, uygulamalı etiğin ilk emsal vakası olduğu gerçeği, ahlaki ve siyasal düşüncenin gelişimi üzerinde daha geniş bir etki yaratmıştı. Çarpıcı ve olağandışı ahlaki seçim üzerindeki odağı yakında bir başka sorgulama alanıyla yer değiştirecekti. Daha da önemlisi, bu etik, kendi başına bir vaka haline gelen iç politika sahasına tekrar dönecekti: yani kamusal ahlaka.¹⁶

Ferdî aktörler ve ahlaki prensipler üzerine 1960’ların sonu 1970’lerin başında gerçekleşen bu tartışmalarda, liberal düşünürler, siyasal olaylara hızlıca reaksiyon göstermeye devam ettiler. Aynı zamanda Rawls’un ve savaş sonrası çağdaşlarının başlattığı genel ahlak teorisi arayışını da aynı azimle sürdürüyorlardı. Birçok olası vakayı kapsayacak genel prensipler bulma mücadelesi, düşünürleri karmaşık bir araziye sürükleyecekti. Bilhassa konu siyaset olduğunda bu arazi daha dikenli bir hal alıyordu. Bu nedenle felsefenin araçlarıyla siyaseti kavramsallaştırmaya yönelik Vietnam Savaşı döneminin girişimleri özellikle üretkendi: bu tartışmalardan, ahlaki prensiplerle mücadele eden ve onlara gerekliliğe dair savlarla karşı konulan bir seçimler dizisi çerçevesinde siyasal eylemin kendine has, liberal felsefi bir bakış açısı ortaya çıktı. Genel prensipler ve kurallara göre neyin uygun olduğunu düşünmek, keza ahlakın sınırları –ahlakın diğer türden iddialara göğüs gerdiği noktalar– hakkında düşünmeyi de peşinden getiriyordu. Weberyen siyasetin dağınık dünyasının ve “kirli ellerin,” etik çalışmalarına dahil olduğu yer burasıydı. Özel ve kamusal ahlak arasındaki ilişki, felsefi bir tartışmaya kapı aralıyordu.

Bu durumun beklenmedik sonuçları olmuştu. Kirli eller, gereklilik ve suça dair bu düşünceler, savaş zamanı sorumluluk konusuyla ilgilenmek için sunulan alternatif güncel önerilerin gücünü köreltmeye hizmet ediyor-

16 En büyük etki şu eserde bir araya getirilen makalelerde görülebilir, bkz. Hampshire, *Public and Private Morality*.

du. Rawls'un hâkim kurumsal bölüşümcü teorisinin perde arkasına karşıt olan ve ferdî faillik sahasında meydana gelen savaşa yakınlaşmanın sonuçlarından biri korporatif aktörlerin –ordu, bürokrasi ve devletin– ihmaliydi. Siyasal düşünürler öğrenciler, askeri hizmet ve militarizm konusunda endişeliydiler ama bununla birlikte askeriye ve içerisinde hizmet verdikleri korporasyon üniversiteleri hakkında çok az şey söylüyorlardı. Ahlaki ikilemlerle başa çıkma yetenekleri keskinleştikçe bu bağlamdaki teşhis kapasiteleri de sivri bir hal alıyordu. Uzun vadeli kurumsal değişimler, bilhassa ordudaki dönüşümler, geniş ölçüde görmezden geliniyordu.¹⁷ Onun yerine düşünürler, ferdî liderlere dair sorumluluklara ve yaptırımlara dikkat çekmek için kolektif sorumluluk hakkında fikir alışverişinde bulunuyorlardı. Bu tartışmalarda ahlaki yanlışlar üzerine felsefi görüşün ve savaş hakkında etiğe dayalı kısıtlamaların resmedilmesi, daha sofistike bir boyut kazandı. Ancak savaş ve sorumluluk üzerine kamusal söylem temeline karşı olduğu anlaşılan argümanları, nihayetinde genel olarak savaş karşıtı momentin gerektirdiğinden daha az talepkârdı. Savaş sahasında, bir ahlaki kurallar ve sınırlar felsefesinin filizlenmesi, bir ruhsat işlevi gördüğü kadar bir bariyerdi de. Siyasal düşünürler, ahlaki prensipleri bir siyasal silah olarak kullanmaya başlamıştı. Fakat bu prensiplere başvurmak aynı zamanda bir tür geri çekilişin sinyallerini veriyordu.

1960'ların başında, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından savaşların engellenmesi için genel hatlar belirleyen ve savaş suçlarını tanımlayan Nürnberg Prensipleri ve Londra Şartı, siyasal arenada unutulmaya başlamıştı.¹⁸ Adolf Eichmann duruşması uluslararası ilgi uyandırdığı sırada Hannah Arendt, uluslararası hukuk kuralları ve bu kuralların ihlallerinden ziyade daha çok vicdan ve kötülüğün doğası üzerinden kendi görüşlerini aktarıyordu.¹⁹ Judith Shklar'a göre Nürnberg'e karşı söz konusu ilgi eksikliği, liberalizmin bir kör noktasını yansıtıyordu. Siyasalın ve hukukun tarafsız olmayan doğasının üzerini örten yasa taraftarı ideoloji, liberalleri, mahkemelerin yasal bir numune ya da geleceğe dair hazırlanan bir kılavuz değil, geçmişle başa

¹⁷ Beth Bailey, *America's Army: Making the All-Volunteer Force* (Harvard University Press, 2009)

¹⁸ Mark Lewis, *The Birth of the New Justice: The Internationalization of Crime and Punishment, 1919-1950* (Oxford University Press, 2014), 274-82.

¹⁹ Richard H. King, *Arendt in America* (University of Chicago Press, 2015), 189-218.

çıkmanın bir aracı olduğu gerçeğiyle yüzleşmekten alıkoyuyordu.²⁰ Shklar, bunun bir açıdan iyi olduğunu düşünüyordu: Nürnberg'in "saldırgan savaş" tanımını direkt olarak adapte etmek, tıpkı haklı savaş teorisinin eski kategorilerinde olduğu gibi, "amaca yönelik 'savunma', dürüst ve hatta ahlaki olarak cazip" gibi kategorileri içermeyen türden savaşları meşrulaştırmaya hizmet ediyordu. Ancak yine de bunu çabuk hâsıl olacak bir beklenti olarak görmüyordu: "Savaş ahlaki üzerine eskimiş bu kapsam ile harp halinin bugünkü aktüalitesi arasındaki uzaklık, 'haklı savaş' teorisinin hayatta kalmasını olası hale getirmek için oldukça harika görünmektedir."²¹ Nürnberg Prensipleri'nin ve haklı savaş teorisinin, savaşın önüne geçmekten çok onu meşru kılmak için kullanılabileceği konusunda Shklar haklıydı.²² Ama bu tanımların yaşamaya devam etmeyeceği konusunda yanılıyordu. Shklar yazmayış sürdürdüğü sırada onlar hayata dönmekteydiler.

Felsefe içerisinde değil, sokaklarda ve mahkemelerde bir savaş etiği arayışı başlıyordu. Vicdani retçiler ve askeri hizmeti reddedenler tüm savaşlardansa özellikle Vietnam Savaşı'na gösterdikleri karşı çıkışı temellendirmeye çalışırken, Nürnberg Prensipleri'ne ve haklı savaş teorisine verilen referanslar çoğaldı.²³ *Birleşik Devletler v. Mitchell* (1966) davasında David Henry Mitchell, uluslararası hukuk gözünde kendini Amerika'nın savaş suçları cürmünden arındırmak yoluyla askere alınmasının reddini temellendirmek için Nürnberg Prensipleri'ni kullanmıştı.²⁴ Her ne kadar davada ve temyizde kaybetse de Mitchell'ın savunması sonraki davalarda da tekrar edildi.²⁵ Nürnberg emsali, "Sessiz Kalma Suçuna karşı Fertler" ve "Meşru Olmayan Otoriteye Direniş Çağrısı" gibi, içlerinde Herbert Marcuse, Susan Sontag ve Paul Goodman'ın da bulunduğu yirmi bin kişi tarafından imzala-

²⁰ Judith Shklar, *Legalism: Law, Morals, and Political Trials* (Harvard University Press, 1964), 147; karşılaştırınız: Samuel Moyn, "Judith Shklar versus the International Criminal Court," *Humanity* 4, no. 3 (2013): 473-500.

²¹ Shklar, *Legalism*, 173.

²² Bu türden güncel argümanlar için, bkz. Chase Madar, "Short Cuts," *London Review of Books*, 2 Temmuz 2015; Tanisha Fazal, *Wars of Law: Unintended Consequences in the Regulation of Armed Conflict* (Cornell University Press, 2018).

²³ Bkz. örneğin, John Courtney Murray, SJ, "War and Conscience," *A Conflict of Loyalties: The Case for Selective Conscientious Objection* içinde, ed. James Finn (Pegasus, 1968).

²⁴ Amerika Birleşik Devletleri v. David Henry Mitchell, III, 246 Federal Ek. 874 (D. Conn, 1965).

²⁵ Richard A. Falk, Gabriel Kolko, Robert Jay Lifton, vd., *Crimes of War: A Legal, Political-Documetary, and Psychological Inquiry into the Responsibility of Leaders, Citizens, and Soldiers for Criminal Acts in Wars* (Random House, 1971), 206.

nan savaş karşıtı imza kampanyalarının alışıldık bir unsuru haline geldi.²⁶ Bununla birlikte nükleer savaşa karşı gelmenin bir yolu olarak yenilenen haklı savaş teorisi, Katolik savaş karşıtı aktivistler ve Protestan teologlar arasında ikinci bir canlanma yaşadı.²⁷ Geleneksel olarak pasifizme ve devlet büyüklerine rehberlik etmek için tasarlanmış haçlı mücadelesine bir alternatif olarak, savaşın amaçlarını ve araçlarını muhakeme etmek üzere bir çerçeve sunuyordu: *jus ad bellum* (ki savaşın adaletini ele alır); *jus in bello* (savaşta idame etmenin adaleti üzerinedir); ve bir savaşın “adil” olarak tayin edilmesi için karşılaması gereken birtakım gereklilikler.²⁸ Nürnberg Prensipleri’nin yanı sıra bu çerçeve, bir savaşın adil olmadığı yerde hizmet etmeyi reddetmeye yönelik ahlaki hakka ve *jus in bello*’nun ihlallerinde bir suç ortaklığından kaçınmaya zemin hazırlıyordu. Aynı zamanda potansiyel olarak, cezai kabahati ve cezai faaliyete katılımı reddetmek için yasal bir hak sağlıyordu.²⁹

Savaş karşıtı hareketler radikalleştikçe bu kaynakların kullanışlılığı üzerine yapılan tartışmalar, protestoların meşruluğu hakkındaki tartışmaları temsil etmeye başladı. Yorumcular, eylemcilerin Nürnberg ve haklı savaş prensiplerini “özensiz” kullandığına dikkat çekiyordu. Kıdemli bir sosyalist eylemci olan Michael Harrington, –savaş karşıtı, konu askeri hizmet protestolarına geldiğinde hükümetin “tehlikeli anti-liberteryen mantığına” eleştirel yaklaşan, diğer taraftan ise savaş karşıtı militanlık konusunda kuşkucu– Nürnberg analojisini müphem olduğu için önemsemiyordu.³⁰ İkinci Vatikan Konsili’nin Dinsel Özgürlük Bildirgesi’nde kilit rol oynayan ve Seçici Askeri Hizmet Sistemi³¹ sınıflandırmalarını gözden geçiren komitenin bir üyesi olan John Courtney Murray, haklı savaş prensiplerinin kullanımında temkinli ol-

26 “A Call to Resist Illegitimate Authority,” *New York Review of Books*, 12 Ekim 1967 ve “Individuals against the Crime of Silence,” Virginia Schomp, *American Voices from the Vietnam Era* içinde yeniden basılmıştır, (Benchmark Books, 2005), 30; David L. Schalk, *War and the Ivory Tower: Algeria and Vietnam* (University of Nebraska Press, 1991), 120-24.

27 Paul S. Boyer, “God, the Bomb, and the Cold War: The Religious and Ethical Debate over Nuclear Weapons, 1945-1960,” *Uncertain Empire: American History and the Idea of the Cold War* içinde, ed. Joel Isaac ve Duncan Bell (Oxford University Press, 2012), 165-94.

28 Nicholas Rengger, “On the Just War Tradition in the Twenty-First Century,” *International Affairs* 78, no. 2 (2002): 353-63.

29 William V. O’Brien, “The Nuremberg Principles,” Finn, *Conflict of Loyalties* içinde, 140.

30 Michael Harrington, “Politics, Morality, and Selective Dissent,” Finn, *Conflict of Loyalties* içinde, 227-28, 237.

31 Türkçeye “Seçici Askeri Hizmet Sistemi” olarak çevrilen “Selective Service System”, Amerika Birleşik Devletleri’nde askeri hizmetin ve askere alımların yürütülmesini kolaylaştırmak amacıyla öznelere çeşitli kategoriler altında sınıflandıran ve bu sınıflandırmalar arasında çeşitli vicdani ret formlarına da yer veren bağımsız bir organdır. (ç.n.)

maya çağırıyordu: şayet haklı savaş teorisi seçimli vicdani retçilerin bir savunusu olarak hukuken tanınırsa, teorinin gerektirdiği takdiri yerine getirmek ve “sapkın vicdan” probleminin yükselişini önlemek maksadıyla yurttaşlar “yetiştirmek” zorunda kalınacaktı.³² Princeton Üniversitesi’nde Protestan bir ahlakbilimci olan (aynı zamanda Rawls’un tanıdığı ve kitabını incelediği) Paul Ramsey, 1961 yılında yasal bir kategori olarak “haklı savaş reddini” ileri sürmüştü fakat artık Vietnam’da Barış için Washington’a Yürüyüş çağrısı içerisinde ve Demokratik Toplum Yolunda Öğrenciler (SDS) grubu tarafından kullanılan “haklı savaş doktrininin yasadan yana pasifist versiyonunu” suçlu buluyordu.³³ Onun *The Just War* (1968) isimli kitabı haklı savaş teorisini, modern harbe sınırlar koyan realist devlet idaresinin bir dizi kriteri olarak yorumluyordu – nükleer barışa olanak sağlayan nükleer savaş değil, kontrgerilla harbiydi.³⁴ Muhafiflerinden ziyade Vietnam Savaşı’nın mimarları için temellendirmeler tedarik ediyordu.

Yine de pek çok kişi, devlet eylemini kısıtlamayı meşrulaştırmak için bu teori bütünlerinin –aynı şekilde savaş yasalarının ve uluslararası ceza hukukunun– daha geniş kullanımlarını da tanımıştı. Devleti ve yurttaşların yükümlülüklerini bypass ederek uluslararası prensipler ve fertler arasında doğrudan bir ilişki kurma potansiyeline sahiptilerdi. Haklı savaş teorisi, diye yazıyordu Ramsey, devlet politikasının içerisine “insanın ve insanlığın aşkın haklarını” sokmuştur, ki bu haklar “uluslararası hukuk düzeninde” sabitleşmiştir.³⁵ Uluslararası hukuk, devleti kısıtlama ve sandığa kaldırma arayışında olan kişiler için –hem liberaller hem de erken dönem neoliberaler– uzun zamandır bir başvuru noktası haline gelmişti ama uluslararası hukukçula-

32 Murray, “War and Conscience,” 28; karşılaştırınız: Alan Gewirth, “Reasons and Conscience: The Claims of the Selective Conscientious Objector,” Held vd., *Philosophy, Morality, and International Affairs* içinde.

33 Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War Be Conducted Justly?* (Duke University Press, 1961), 128-33; John Rawls, *Basic Christian Ethics*, orijinal metinden Paul Ramsey’nin yaptığı inceleme, *Perspective* 3, no. 7 (Mayıs 1951): 3, “Rational Theology (1951-1955),” içinde, Kutu 7, Dosya 17, JRP.

34 Paul Ramsey, *The Just War: Force and Political Responsibility* (Rowman & Littlefield, 1991), 440-48, 499. 502-9, 428, xvi. Bu görüş, haklı savaş teorisini ABD’nin Vietnam’da yaptığı gibi “empyral saldırganlık” savaşlarıyla ilişkilendiren pek çok kişi tarafından paylaşılıyordu. Bkz. Jessica Whyte, “The ‘Dangerous Concept of the Just War’: Decolonization, Wars of National Liberation, and the Additional Protocols to the Geneva Convention,” *Humanity* 9, no. 3 (2018), 313-41.

35 Paul Ramsey, “Selective Conscientious Objection: Warrants and Reservations,” Finn, *Conflict of Loyalties* içinde, 74.

rın çokuluslu düşleri savaş sonrası yıllarda sönüp gitti.³⁶ Artık hukukçular, uluslararası politikayı bir prensipler arenası gibi kabul eden görüşe dönerek Vietnam'daki savaşı, uluslararası hukuka karşı gelmek olarak değerlendirmeye başlıyordu. Vietnam Savaşı'na karşı hukukçuların gerçekleştirdiği protestoların en önünde yer alan ve aynı zamanda Felsefe ve Kamusal Meseleler Topluluğu'yla iç içe olan Richard Falk, Nürnberg Prensipleri'nde, "yurttaşların vicdanına bir kılavuz ve uluslararası hukuk altındaki yükümlülükleri devlet ile toplumun üyeleri arasına sokmak amacıyla iç hukuk sisteminde kullanılabilecek bir *kalkan*" görüyordu.³⁷

Ancak bazı düşünürler için teolojik doktrine ya da hukuki emsale başvurunun temeli sağlam görünmüyordu. Savaş yasaları zayıftı ve bağlayıcı değildi. Kimileri gerekli olanın, siyasal aktörlerin başvurabileceği bir ahlaki teori bütünü olduğunu ileri sürüyordu.³⁸ Yine Rawls bunu meydana getirmeye girişti. 1968 yılında Harvard'daki savaş karşıtı mitingde, Noam Chomsky, Rogers Albritton ve askerlik hizmeti karşıtı örgütçülerin yanı sıra mikrofon aldı ve seçimli vicdani reddin savunusuna dair bir temellendirici aracı kabaca açıkladı. Bu araç, "sadece dini" ya da pasifizm gibi tümünden "ahlaki" teorilerin ötesine geçecekti. Rawls için seçimli vicdani reddi temellendiren şey, ne vicdana bir çağrı ne de kendisinin sivil itaatsizliği açıklarken kullanmış olduğu çoğunluğun ahlak duygusuna – "*ortak faydayı* gözeten siyasal prensiplere" – bir başvuruydu. Önemli olan savaşın açılmasına ve idame edilmesine hükmeden prensiplere karşı gelmekti. Ramsey'nin hükümeti savunmak için haklı savaş teorisini kullandığı yerde, Rawls bunu, savaş karşıtı hareketi desteklemek için kullanıyordu. Savaşın adaletsizliği, hizmetten imtina hakkını hatta bazı durumlarda ödevini ortaya çıkarıyordu.³⁹

Rawls, geç yaşlarına kadar uluslararası etik üzerine bir yayın yapmamıştı. Ancak bu tartışmalardan hız alarak, 1969 baharında verdiği "Ahlaki

³⁶ Devleti sandığa kaldırmak üzerine, bkz. Slobodian, *Globalists*, 2-25. Uluslararası hukukun savaş sonrası çizdiği güzergâh için, bkz. Martti Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960* (Cambridge University Press, 2001), 471-508; karşılaştırmamız: Samuel Moyn, "The International Law That Is America: Reflections on the Last Chapter of The Gentle Civilizer of Nations," *Temple International and Comparative Law Journal* 29, no. 2 (2013): 399-415.

³⁷ Richard A. Falk, "The Circle of Responsibility," Falk vd., *Crimes of War* içinde, 230.

³⁸ Richard Wasserstrom, "On the Morality of War: A Preliminary Inquiry," Wasserstrom, ed., *War and Morality* içinde.

³⁹ John Rawls, "Just War and Conscientious Refusal, Talks to Students of Draft and Resistance (1968)," s. 5, Kutu 34, Dosya 7, JRP.

Problemler: Uluslar ve Savaş” isimli derste bir savaş teorisi formüle etti.⁴⁰ Bir dönem boyunca iki haftada bir verilen derslerde Rawls, savaş teorilerini inceliyor ve savaşın sınırları üzerine yayımlanmamış kendi görüşlerini meydana getiriyordu. Rawls’a göre savaş ahlakı, kurumların ahlakının –adalet prensiplerinin– bir uzantısı değildi. O daha çok, uluslararası iklimde genel manada var olan, devlet kurumlarından bağımsız bir dizi ahlak kuralının ve prensibinin uluslararası aktörler ve fertler için geçerli olduğu ahlakın bir uzantısıydı. Bunlar başlangıç durumu koşullarında, kendi ulusal çıkarları gereği, adil kurumlarını korumaya dair doğal ödevlerinin bir parçası olarak, savaşın engellenmesinde fikir birliğinde bulunacak temsilci devletler tarafından seçilecekti – ulusa dair teoride olduğu gibi cehalet perdesinin ardında. Söz konusu prensipler, uluslararası hukuki doktrinlere benzer, ulusların ve savaş ile barışın hukukunu ve aynı zamanda idame etme üzerine geleneksel yasakları içerecekti – yani “insan yaşamını korumaya yönelik doğal ödevleri.” Burada Rawls, egemen eşitlik prensiplerine ve antlaşmalara bağlı kalma ödevine yaklaşan, ayrıca dekolonizasyon ya da uluslararası organizasyonların siyasal karmaşasını göz ardı eden eski tarz bir uluslararası hukuk görüşü için Nürnberg’e ya da daha güncel uluslararası hukuk teorilerine değil, J. L. Brierly’nin *The Law of Nations* (1926) isimli klasik metnine dayanıyordu.⁴¹ Haklı savaş teorisi gibi Rawls’un görüşü de ahlaki mutlakçılığın (hükümsüz kılınamayacak bir dizi ahlaki kural ve yasak) ve devlet aklının (ki devletin istikrarı adına pek çok şeyi temellendirir) ilerisine gitmeye çalışıyordu. Aynı zamanda savaş ve onun idamesine dair muhakemeler arasındaki ayrımı takip ediyordu.⁴²

Michael Walzer’a göre onu ilk olarak haklı savaş teorisine yönlendiren, askeri hizmetin reddinden ziyade savaş suçları problemi idi. Bayard Rustin ve Dwight Eisenhower gibi birbirinden oldukça farklı figürler, diye yazıyordu 1967 yılına ait *Dissent*’te yayımlanan bir makalesinde, savaş zamanı için aynı ahlaki muhakeme teorisini öneriyorlardı. Pasifist ya da militarist olduğu fark etmeksizin bu kişiler, savaşın adaletine ya da adaletsizliğine odaklanıyor ve maksadın adaleti ne olursa olsun idamesinde gözetilen ahlaki

⁴⁰ Bu tartışma için, bkz. David Armitage, *Civil War: A History in Ideas* (Penguin, 2018) 211-16.

⁴¹ Rawls, *A Theory of Justice*, 378-79, 384.

⁴² Rawls’un savaş üzerine görüşleri için, özellikle bkz. John Rawls, “Moral Problems, Nations and War, Topic I (1968),” ve “Moral Basis, Law of Nations, Problems of War, Topic II (1968),” Kutu 34, Dosya 8-9, JRP.

sınırlar olduğu fikri dışarıda bırakılıyordu.⁴³ Fakat kimi eylemler, “askeri gereklilik” iddiasıyla ya da savaşın hedefleriyle hiçbir zaman temellendirilemezdi. *Jus in bello* kapsamına giren araçlar üzerindeki kısıtlamaların –örneğin savaş dışı olanların korunması ve tutsaklara etik muamele– savaşın hedefleriyle hiçbir ilgisi bulunmamalıydı. Burada mutlak etiğe dayalı birtakım ayrımların belirlenmesi gerekiyordu. Amerika’nın güney Vietnam’da savaş dışı olanları hedef alan arama ve yok etme görevleriyle, askerler ve sivil-ler arasında sivillerin dokunulmazlığını belirleyen çizgi öncelikli hale geldi. 1971 yılında Walzer, şehirlerin bomba yağmuruna tutulması gibi asker-sivil arasındaki çizgiyi ortadan kaldıran eylemleri temellendirmenin neredeyse imkânsız olduğunu iddia ediyordu.⁴⁴

Walzer için savaşın idamesi üzerine bu yön değiştiren tutum, onun liberal devlet içerisindeki sınırlandırılmış ve yabancılaştırılmış yurttaşlık görüşleriyle ilişkilendirdiği, bir tür sınırların ahlaki teorisine doğru atılmış bir adımdı. İlk kitabı *The Revolution of the Saints*’te (1965), sahip olduğu etik kısıtlamalarla haklı savaş teorisinde görünür olan Katolik bir sınırlı ahlaki-lik fikri ile yurttaşlığın ve haçlı mücadelesi fikrinin mezhepsel dindar formlarında görülen bütünsel anlamda kapsayıcı bir Protestan ahlakını birbirinden ayırıyordu.⁴⁵ Bu bakış açısında eğer hepsi Tanrı’nın gölgesinde haçlı mücadeleye katılan “azizlerden” ibaretse, o halde savaşa katılanlar ile katılmayanlar arasında çok az bir fark bulunuyordu; aynı durum tüm yurttaşların topluluklarını korumak adına orduda eşit şekilde hizmet ettiği demokratik devlet içerisinde de geçerliydi. Haklı savaş teorisi, savaşan-savaşmayan ayrımına sıkı bağlılığıyla, söz konusu nispeten katı yurttaşlık fikrine karşı duruyordu.⁴⁶ Yine de Walzer bir başka yerde, yurttaşların özel hayatı kavramının, –esasnda onun sözleriyle ifade edilecek olursa pek çok insan, pek çok zaman siyasetle iç içe olmayı istemiyor ve kaldıramıyordu– bu nispeten katı fikrin pratikte tutunamadığı anlamına geldiğini ileri sürüyordu.⁴⁷ Haklı savaş teorisi, onun bakış açısına göre, tüm yurttaşların hizmete dahil olmadığı bir çağda çok daha realistti.

⁴³ Michael Walzer, “Moral Judgment in Time of War,” Wasserstrom, *War and Morality* içinde, 54.

⁴⁴ Michael Walzer, “World War II: Why Was This War Different?” *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 1 (1971): 3-21.

⁴⁵ Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Harvard University Press, 1965), 307-8.

⁴⁶ Richard Tuck, “Democracy and Terrorism,” *Political Judgment: Essays for John Dunn* içinde, ed. Richard Bourke ve Raymond Geuss (Cambridge University Press, 2009), 313-32.

⁴⁷ Walzer, *Political Action*, 30-35.

Walzer'ın sınırları tanımlama ve savaşa dahil olanların kategorilerini ayırt etme girişimi, savaş suçlarının, siyasetin ve benzer şekilde teorisinin merkezine girmesiyle 1969 yılı sonrasında gerçekleşen savaşa dair tartışmalar-daki büyük değişimin habercisi olmuştu.⁴⁸ Vietnam'la Alakadar Ruhbanlar ve Laikler⁴⁹ organizasyonu, Amerika'nın savaş suçlarına ait kanıtların bir araya getirildiği *In the Name of America* kitabını yayımladı.⁵⁰ Seymour Hersh, Vietnam'da yüz yüze geldiği suçları kaleme aldı. Onun My Lai Katliamı hakkında ortaya koyduğu gerçekler tartışmanın çehresini değiştirdi. Artık savaş suçlarının işlendiğine dair hiçbir şüphe yoktu. Soru ne yapılması gerektiği-ydi. Burada gösterilen ahlaki idame ihlali, dolaylı ya da dolaysız olarak sorumlu kişiler için ne anlama geliyordu? Rawls'un ret sorununu ve savaş adaletini ele almasından kısa bir süre sonra buradaki problemler, savaşın idamesine dair adalet konusunun gölgesinde kaldı.⁵¹ Savaşın adaletsizliğinin kendisine ve saldırgan savaş suçlarına dayanarak askeri hizmet reddinin temellendirilmesine olanak sağlayan uluslararası hukuk kaynakları, Nürnberg Prensipleri ve haklı savaş teorisi, suç oluşturan davranışların araştırılması için yeniden kalibre edildi.⁵²

İdameye doğru yönelen tutum değişikliğinin ve savaşa dahil olmayanların merkeze alınmasının bazı sonuçları olmuştu. Savaşın bazı hususi alanları betimlenirken, diğerleri bir kenara bırakılmıştı. Savaşın idamesine yönelik kaymanın daha kapsamlı sonuçlarından biri savaş etrafındaki siyasal ve ideolojik konuların felsefi anlamda gözden düşmesiydi. Russell'ın Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi ve daha sonra uluslararası anti-emperyalist solun teşvikiyle meydana gelen savaş karşıtı hareketlerin kimi unsurları, ABD'nin savaş suçlarını, Soğuk Savaş, dekolonizasyon ve neokolonyalizme dair jeopolitik sorunlarla ilişkilendiriyordu.⁵³ Walzer, Sidney Morgenbesser, Kai Nielsen ve Felsefe ve Kamusal Meseleler Topluluğu New York şubesinin diğer üyeleri gibi felsefi anaakımın solundan bazı isimler, savaş siyaseti

48 Moyn, "From Antiwar Politics to Antitorture Politics," 154-97.

49 Clergy and Laymen Concerned about Vietnam (ç.n.)

50 Eric Norden, "American Atrocities in Vietnam," *Liberation* 10, no. 11 (1966), 14-27, şu şekilde yeniden basıldı Clergy and Laymen Concerned about Vietnam, *In the Name of America* (kendi bünyelerinde yayımlandı, 1968).

51 Neil Sheehan, "Should We Have War Crimes Trials?," *New York Times*, 28 Mart 1971.

52 Bu argümanlara dair bir araştırma için, bkz. Telford Taylor, *Nuremberg and Vietnam: An American Tragedy* (Quadrangle Books, 1970), 96.

53 Simon Hall, *Peace and Freedom: The Civil Rights and Anti-War Movements in the 1960s* (University of Pennsylvania Press, 2006); Bloom ve Martin, *Blacks against Empire*, 48-49, 103-30.

üzerine yorum yapmayı sürdürdüler.⁵⁴ Bizzat Walzer, hem saldırgan savaş suçlarını hem de savaşın idamesi üzerine suçları içeren geniş bir haklı savaş teorisi geliştirecek ve bunu Vietnam'daki savaşa muhalif olanları temellendirmek ve 1967'deki Arap-İsrail Savaşı'nda İsrail'in pozisyonunu adil olarak tespit etmek için kullanacaktı.⁵⁵ Ancak savaşın idamesine ve mutlak ahlaki sınırlarına odaklanmak, bu sorunlardan soyutlanmak demekti. Birçok düşünür, politika yerine idameyi ve yurttaşlar yerine ferdî olarak askerlerin ve liderlerin eylemlerini ele alıyordu. Haklı savaş teorisi, haçlı mücadelesine katılan yurttaşların maskeleyiği ahlaka dair ayrımlarda bulunuyordu – asker ve yurttaş arasında veya savaşın etik araçları ve siyasal hedefleri arasında. Ahlak teorisyenleri ve siyasal teorisyenlerin, Walzer gibi, buna benzer ayrımlarda bulunmaya başlamasıyla birlikte diğer isimler konuyu daha ileri taşıdı – özellikle de Shklar'ın öncü olduğu biçimde. Walzer'ın idameye ve savaşa katılmayanların dokunulmazlığına yönelttiği dikkati, yaklaşmakta olan şeylerin bir işaretiydi.

SELF ve Felsefe ve Kamusal Meseleler Topluluğu'yla ilişkilendirilen daha fazla düşünür, savaşı kavramsallaştırmaya giriştikçe, var olan çerçevelerin yetersizliğine karşı hissettikleri tatminsizlik de netleşiyordu. Bir yandan Nürnberg savcısı Telford Taylor gibi hukukçular savaş suçlarına parmak basmak için savaş kanunlarının kapasitesine olumlu yaklaşırken, diğer yandan kimi düşünürler, kanunları, “ahlaki olarak sevimsiz” ve kendi başlarına savaşı ya da devleti engellemekte yetersiz görüyorlardı.⁵⁶ Hukuk düşüncüsü Richard Wasserstrom, “bunlar [kanunlar] rasyonel, tutarlı bir kurallar ve prensipler düzeni” olmadığı için, herhangi bir yargıda bulunmayıp sessiz kalışlarının yasanın kapsamında olmayan eylemleri meşrulaştırdığını öne sürüyordu. Bir askere yasaklanmış birkaç eylemden birini yapması emredilmediği sürece “kılavuz olarak kabul edebileceği, halihazırda geçerli genel bir prensip” yoktu.⁵⁷ Dahası uluslararası hukuk, savaşa dair ahlaki kapı dışarı eden mevcut varsayımları değiştirmekte başarısız olmuştu. General Sherman'ın “beyanından” –ki “savaş bir cehennem” olduğu için her şeyin mümkün ol-

54 Sidney Morgenbesser, “Imperialism: Some Preliminary Distinctions,” Held vd., *Philosophy, Morality, and International Affairs* içinde.

55 Noam Chomsky, “Review: Just and Unjust Wars,” *Australian Outlook* 32, no. 3 (1978): 357-63.

56 Taylor, *Nuremberg and Vietnam*.

57 Richard Wasserstrom, “The Responsibility of the Individual for War Crimes,” Held vd., *Philosophy, Morality, and International Affairs* içinde, 60-62.

duğunu ima eder– doğan realist duruş, hem teorik hem de pratik olarak uluslararası ilişkilerde hâlâ kabul görüyordu. Hakeza pozitif bir uluslararası hukuk ve onu uygulayacak güç olmadan, söz konusu kanunların vücuda getirdiği ahlakın geçersiz olduğu argümanı da öyle.⁵⁸ SELF düşünürlerinden Marshall Cohen'e göre savaş yasaları, ahlakın önce geldiğini görmekte başarısız olmuştur. Realist uluslararası ilişkiler görüşlerinin gerçekleştiremediği kısıtlamaların sağlanması için “temel prensiplerle daha gerçekçi bir şekilde” uyum sağlayan “daha titiz” bir savaş ahlakı mefhumu gerekiyordu.⁵⁹ Ahlaki prensipler, başkalarının çıkarlarına “tabi” olamazdı.⁶⁰ O halde bu prensipler ne olmalıydı?

Rawls ve Walzer haklı savaş teorisinin farklı versiyonlarını ortaya koyarken, uluslararası hukuktan daha ileriye gidebilecek bir dizi ahlak kuralının arayışındaydılar. Bir taraftan ahlaki mutlakçılık ve pasifizm, diğer taraftan ise faydacılık ve realizm arasında bir alan açmak istiyorlardı. O dönem diğer isimler de benzer şekilde ahlaki mutlakçılık ve faydacılıktan oluşan bu uçları yönlendirmek için bir ahlak teorisi peşindeydiler. 1970'lere girildiğinde genel olarak düşünürler, faydacılığa muhalifti. Rawls, adaleti faydanın üzerine koyuyordu. İngiliz düşünür Bernard Williams'inki gibi faydacılığa yönelik diğer saldırılar da gitgide etkisini artırıyordu, bilhassa ahlaki sorumluluk tartışmalarında.⁶¹ Williams, sonuççu teorileri hedef alırken, onların, “diğer insanların ne yaptığından ziyade her birimizin özellikle *kişinin* ne yaptığından sorumlu olduğu” fikrini rafa kaldırdıklarını ifade ediyordu.⁶² Vietnam Savaşı'nı takiben faydacılığın itibarı daha da kötüleşti. Eleştirmenler sık sık, devlet ile devletin savaşa sebebiyet veren kapasitesi ve hesaplarıyla olan ideolojik ilişkisine dayanarak onu, realizmin bir türüyle bağdaştırıyordu. Faydacılık, tüm araçların daha büyük bir fayda namına temellendirilebileceğine müsaade ederek ölüm saçan araçları da temellendiriyordu. Bu suretle faydacılığa karşı siyasal eleştiriyi, felsefi bir eleştiri tamamlıyordu. “Kötü toplum biliminin etkisi altındaki... kötü ahlak felsefesi,” diye

58 Wasserstrom, “On the Morality of War: A Preliminary Inquiry,” Wasserstrom, *War and Morality* içinde, 80-85.

59 Richard Wasserstrom, “The Laws of War,” *Monist* 56, no. 1 (1972): 1-19; Richard Wasserstrom, “Introduction,” Wasserstrom, *War and Morality* içinde, 3.

60 Marshall Cohen, “Morality and the Laws of War,” Held vd., *Philosophy, Morality, and International Affairs* içinde, 88.

61 Bernard Williams, “A Critique of Utilitarianism,” J.J.C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* içinde (Cambridge University Press, 1973), 96, 112-13.

62 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Harvard University Press, 1985), 108-10.

yazıyordu Stuart Hampshire geriye dönük olarak, savaşın tüm yanlışlarının suç ortağıdır. Bu düşüncenin “sayısal ahlakı” –ölçülemez emtianın birbirine karşılık olarak değiş tokuş edildiği yerde maliyet-fayda analizi formlarına itimadı– reformun karşısında bir “manidir.”⁶³ Alasdair McIntyre’ın daha sonra öne sürdüğüne göre faydacılık ve bürokratik ideoloji arasındaki yakınlık “yalnızca bir benzerlikten ibaret” değildi.⁶⁴ Faydacılık, “önermeye dayalı olmayan ve programlanmamış ahlaki unsurların” azledilebileceğine ya da kontrol altında tutulabileceğine inanan karar mercileri arasında sahte bir güven yaratıyordu.⁶⁵ Yeni Sol devletçilik karşıtlığı bu noktada, faydacılığı baskı altına almak gayesiyle bürokrasi, militarizm ve paternalizme karşı liberal eleştirilere katılıyordu. İdameye önem veren kişiler için bir savaş teorisi faydacı olamazdı: sorumluluktan kaçınma hali ve araç-amaç mantığı savunusu onu bertaraf ediyordu.

Alternatif arayışları sürerken uygulamalı etiğin modern bir bakış açısı doğdu. Birçok kişi ahlaki kurallar tespit etmek, caiz olanın sınırlarını belirlemek ve savaşta neyin korunması gerektiği (savaşın amacına ya da politikaya bakılmaksızın) ile kimin sorumlu tutulacağı konusunda karar almak için dilbilimsel analizlerin ve eylem felsefesinin araçlarını uygulamaya başladı. Artık düşünürler hayata, ölüme ve öldürmeye dair en somut varoluşsal sorunları –uygulamalı etiğin çekirdeğinde kalmaya devam eden sorunları– araştırmak amacıyla soyut, kişisel ve kişilerarası temellendirme şekillerini kullanıyordu.⁶⁶

En etkin argümanlardan biri yaklaşık on sene önce ileri sürülmüştü: “çifte etki doktrini.” Eski dönemlere ait bu fikir, Elizabeth Anscombe tarafından dil felsefesi içerisinde yeniden tanımlandı ve etik içerisinde uzun bir ikinci bahar yaşadı. Vietnam Savaşı dönemine girildiğinde Anscombe, modern ahlaki felsefeye yönelttiği yoğun eleştirilerle tanınıyordu.⁶⁷ A. J. Ayer gibi isimlerin, ahlaki ifadenin hakikatini ya da yanlışlığını yadsıyan biliş-

⁶³ Stuart Hampshire, “Morality and Pessimism,” Hampshire, *Public and Private Morality* içinde, 1, 4; karşılaştırınız: Isaiah Berlin, *Fathers and Children* (Clarendon Press, 1972), 55.

⁶⁴ Alasdair MacIntyre, “Utilitarianism and Cost-Benefit Analysis: An Essay on the Relevance of Moral Philosophy to Bureaucratic Theory,” *Values in the Electric Power Industry* içinde, ed. Kenneth Sayre (University of Notre Dame Press, 1977), 224.

⁶⁵ Hampshire, “Morality and Pessimism,” 18.

⁶⁶ Bkz. örneğin, Hugh LaFollette, ed., *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (Oxford University Press, 2003); Bonnie Steinbock, ed., *The Oxford Handbook of Bioethics* (Oxford University Press, 2009); Jeff McMahan, *Killing in War* (Oxford University Press, 2009).

⁶⁷ G.E.M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33, no. 124 (1958): 1-19; karşılaştırınız: James Doyle, *No Morality, No Self: Anscombe’s Radical Skepticism* (Harvard University Press, 2018), part 1.

sellikten uzak teorilerine karşı Oxford'un iç isyanını yönetiyordu. Bununla birlikte, Philippa Foot'un yanı sıra, 1956 yılında üniversitenin Başkan Truman'ı fahri doktorluk unvanıyla ödüllendirme kararına tepki göstermesiyle tanınıyordu. Anscombe, savaş içerisinde sınırlandırılmamış amaçların varlığını kabahatli buluyordu. Ona göre “meşru” öldürme ile cinayet arasındaki farklılık barbarca sonuçlara gebeydi, tıpkı (Japonya'ya atom bombası atarken sivil ölümleri meşrulaştırmak için kullanılan, fakat her şeye rağmen yine de “kederle yükselen ahlaki bir tını” eşliğinde savunulan) kolektif sorumluluk doktrininde olduğu gibi. Truman'ın asıl niyeti hakkında –yani masum insanları öldürmeyi değil, savaşı bitirmeyi hedeflediği hakkında– yapılan ortak iddiaları gözeterek şunu dile getiriyordu ki bir kişinin sonunu getirmek için masumları öldürmeyi seçmek her zaman bir cinayettir. Truman konusu burada bir ortak kümenin içerisine düşmüyordu. Anscombe, savaşlarda cinayete dair yasakları sürdürmek için ne duygusalcılığın (ki ahlaki düşünce tarzının ifade edilmesine indirger) ne de sonuççuluğun (ki amaçlara işaret ederek araçları temellendirir) başarılı olabileceğini düşünüyordu.⁶⁸ Bir mutlakçı ahlak teorisi gerekiyordu – burada söz konusu olan pasifizm değil, hiç değilse masumlara karşı cinayet işlenmesini yasaklayan katı kurallara talepe edecek bir teoriydi.

Anscombe yönünü çifte etki doktrinine çevirdi. Bu doktrin, kasti olarak gerçekleşmesine müsaade edilmeyecek kötü bir olayın, bazen yalnızca öngörülen bir yan etki olarak gerçekleşmesine müsaade edilebileceğini belirtiyordu. *Intention* (1958) kitabında Anscombe niyetleri, eylemlere ve şartlara bağlı olarak açıklıyordu. Ona göre eylemlerin, doğa bilimleri üzerinden değil, gündelik toplumsal yaşam üzerinden okunması gerekirdi – güdüler, niyetler, arzular ve aktörün kendi, gözleme dayanmayan veya pratik bilgilerden oluşan açıklamaları.⁶⁹ Donald Davidson'ın 1963 yılında aktör hakkında yapılan felsefi tartışmalara müdahil olmasının ardından, gündelik dil düşünürlerinin bölük pörçük analizlerin yerine Davidson'ın genel anlam teorisini yerleştirmesini takiben, niyet üzerine bahsi geçen görüşler, eyleme dair öteki “nedenselliğe dayanmayan” yorumlarla birlikte açığa alındı.⁷⁰ Fakat buna

68 G.E.M. Anscombe, *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. 3 (University of Minnesota Press, 1981), 62-71; G.E.M. Anscombe, “War and Murder,” *Nuclear Weapons: A Catholic Response* içinde, ed. Walter Stein (Sheed & Ward, 1961).

69 G.E.M. Anscombe, *Intention* (Basil Blackwell, 1957).

70 Joel Isaac, “Donald Davidson and the Analytic Revolution in American Philosophy, 1940-1970,” *Historical Journal* 56, no. 3 (2013): 757-79, özellikle s. 760-63.

rağmen Anscombe'un fikirleri etik içerisinde etkin bir konum kazandı – bil-hassa neden bazı davranışlar kimi tanımlar altında kasıtlı kabul ediliyorken diğerlerinin edilmediği ve neden diğerlerinin benzer bir tanımlamada kasıtlı olarak kabul edilse dahi kasıtsız olabileceği üzerine sorduğu sorular. Bura-daki kavrayış, çifte etki doktrini içerisinde ele alınıyordu. Çifte etki, ahlaki idame olarak değerlendirilenlerin sınırlarını çizmenin ve pasifizmin içine düşmeden savaş politikalarının gayriresmi faydacılığına meydan okumanın bir yolunu sunuyordu.

Çifte etkiye başvurulmasının nedenlerinden biri, savaş içerisindeki davranışların ötesinde geniş uygulama alanlarına hitap etmesiydi. Kimilerine göre ise bu uygulama alanı yeterince geniş değildi. "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect" (1967) çalışmasında Philippa Foot, doktrinin kürtaj kapsamı içindeki sınırlarına dikkat çekiyordu.⁷¹ Anscombe gibi Foot da, kötü sonucu engellemekte başarısız olan kusurlu hali bu sonucun mücrimi olmakla özdeş tutan öznelci ve faydacı teorileri hedef alıyordu. Onun isteği, ahlaki olarak kabul edilebilir olanın sınırlarını belirlemek için daha incelikli yollar bulmaktı. Foot, işe varsayımsal bir düşünce deneyiyle başladı. Kontrolden çıkmış bir tramvay, bir demiryolu hattı boyunca hızlıca ilerliyor ve bir çatala varıyor: tramvay yönlerden birine gittiği takdirde hat üzerinde çalışan beş kişiyi öldürecek; şayet vatman tramvayı diğer yöne çevirirse, tramvay diğer hatta duran tek bir kişiyi öldürecek. Bu noktada vatman ne yapmalıdır?

Buna benzer düşünce deneyleri, Oxford'un analitik etik içerisindeki kaynağının ötesinde bir ivme kazanarak yaygınlaşacaktı. Ahlaki aktörlerin hem iyi hem de kötü sonuçlara gebe olan eylemler arasından seçim yapmak zorunda oldukları "ahlaki ikilem" çıkmazları da öyle. Özellikle burada değinilen deney, Judith Jarvis Thomson'ın "vagon problemi" olarak bilinen haliyle üzerinde değişiklikler yapılarak yeniden ele alındı. (Thomson'da karar alan kişi vatman değil, üçüncü kişiydi.) Yapmaya çalıştıkları şey, gündelik dil kullanımından ziyade olağanüstü bir durumun analizi vasıtasıyla sezgileri ortaya çıkarmaktı. Bir incelemeye tabi tutmak amacıyla sezgiler ile öteki durumlara uyan ya da onları temellendiren genel prensipler kıyaslanıyordu.⁷²

⁷¹ Philippa Foot, "The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect," Oxford Review 5 (1967): 5-15.

⁷² Judith Jarvis Thomson, "Killing, Letting Die, and the Trolley Problem," Monist 59, no. 2 (1976): 204-17.

Kendi düşünce deneyinin ışığında Foot, çifte etkinin sezgilerimize uymadığını iddia ediyordu. Eğer çoklu durumlara uygulanamıyorsa o halde kullanışlı bir ahlaki kural değildi. O ise daha basit bir ayrım öneriyordu: “yapmak” ve “olanak sağlamak.” Bu ayrım çok daha geniş bir uygulama alanına sahipti, özellikle de “öldürmek” ve “ölmesine müsaade etmek” arasındaki ayrımın yeniden düzenlendiği biyomedikal etik sahasında oldukça etkindi – o zamanlar bu konu Hastings Toplum, Etik ve Yaşam Bilimleri Enstitüsü gibi yeni araştırma enstitülerinin himayesinde hızla genişliyordu.⁷³ Aynı zamanda söz konusu ayrım, savaşta kabul edilebilir davranışların sınırlarının çizilmesi için de kullanılabilirdi: bir fenalık yapmak ahlaki olarak her halükârda kabul edilemez olmakla birlikte, fenalığa olanak sağlamak böyle değildi.

Sonraki yıllar boyunca ahlak düşünürleri ve siyasal düşünürler, prensiplere varmak için düşünce deneylerini ve varsayımsal vakalar aracılığıyla sezgi testi modelini daha çok kullandı oldular. Hemen ardından bu ayrımlar, sorumluluk, eylem ve karar almaya dair tartışmalarda önemli sonuçlar doğurdu. SELF düşünürleri için bu fikirler, öncelikli olarak savaş tartışmalarıyla düğümlenmişti. Savaşla başa çıkmak için ahlaki kurallar bulma girişiminde, çifte etki ve onun alternatifleri, aranan yanıtla dolambaçlı yollar sunuyordu. 1968 yılında gerçekleştirilen bir toplantıda Thomas Nagel, niyet, çifte etki ve savaş problemi üzerine Foot’un makalesinden hareket eden bir tartışma ortaya koydu. Bu, pek çok çifte etki tartışmasının ilkiydi: Altı yıl sonra Charles Fried, Gilbert Harman’la birlikte konu üzerine bir toplantı başlatmıştı ve takip eden yıllarda çifte etki ve savaşa dahil olmayanların dokunulmazlığı hakkındaki tartışmalar *Felsefe ve Kamusal Meseleler* dergisinin sayfalarında yer almayı sürdürdü.⁷⁴

Nagel’a cevaben Rawls, faydacı olmayan bir karar kuralı (ve bu sayede hem sezgiciliğe hem de faydacılığa bir alternatif) sağladığı müddetçe çifte etkinin ilgi uyandırabileceğini öne sürüyordu. Anscombe’un yorumunda çifte etki, diyor Rawls, Wittgenstein’in “özel deneyimler ya da hususi

⁷³ Karşılaştırınız: Daniel Callahan, “Profile: Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences,” *Bio-Science* 21, no. 13 (1971): 735-37.

⁷⁴ George I. Mavrodes, “Conventions and the Morality of War,” *Philosophy and Public Affairs* 4, no. 2 (1975): 117-31; Robert K. Fullinwider, “War and Innocence,” *Philosophy and Public Affairs* 5, no. 1 (1975): 90-97; Lawrence Alexander, “Self-Defense and the Killing of Noncombatants: A Reply to Fullinwider,” *Philosophy and Public Affairs* 5, no. 4 (1976): 408-15.

eylemler olarak zihinsel eylemlere karşı gelmesinden” türer. Öyle ki bu etki pasifizme kadar varmasa da savaşta cinayet üzerine güçlü bir yasağı sürdürmeye imkân tanıyor ve faydacılığa düşmeden esnek ahlaki kurallar yaratabiliyordu.⁷⁵ Kararlar, iyi ile kötü arasında bir dengeye gitmekle verilmiyordu. Çifte etki, “[mutlakçılığı] nispeten daha az kısıtlayıcı bir hale getirir; onu toplumsal yaşamın taleplerine göre *ayarlar*,” diye yazıyordu Rawls. “Sadece belirli araçları ve belirlenmiş amaçları *mutlak suretle engeller* fakat buna rağmen beklenmedik sonuçları önceden tahmin edemez. Ancak araçlarımızı ve amaçlarımızı titizlikle seçerek onun sınırları içerisinde yaşayabiliriz.” Hal böyle iken çifte etki basitçe, “herhangi bir açık sezgisel temeli olmayan küçük ölçekli bir kısmi kısıtlamadan” ibaretti. Yalnızca arada sırada “doğru sonuca” ulaştırılabilecekti.⁷⁶ Böylesi bir itiraz görece olarak ılımlıydı. Doğum kontrolüne karşı çıkan Anscombe, takvim metodunun doğum kontrolü sayılmayacağını ileri sürmek için eylemler ve niyetler tipolojisini kullandığında, Bernard Williams ve Michael Tanner onu kibirli bir şekilde saçmalamakla itham etmişti: “Anscombe, asırlar boyunca sofistlerin yaptığı gibi kendi zarafetine çok hassas bir düşkünlükle, öteki insanların farklılıklarına karşı bir sağduyu blöfüne sığınır.”⁷⁷ Çifte etki, sezgileri meşru kılmak ve bir ruhsat işlevi gördüğü kadar bir bariyer yaratmak için de kullanılabilirdi.

Rawls da Anscombe gibi, harpte neyin “ahlaki olarak imkânsız” sayılması gerektiğine karar vermek istiyordu.⁷⁸ Kimi çağdaşlarına nazaran, zorlu kararlarla yüzleşen bireysel aktörlerin ahlaki ikilemiyle daha az ilgileniyordu. Onun teorisi, böylesi ikilemlerin önünü alacak çözümler sunmak, çok fazla seçeneğe sahip olmanın yarattığı tiranlığı sınırlandırmak üzere tasarlanmıştı. Ancak kurumsal adalet prensiplerinin kolayca kendini göstermediği savaş alanında, bu tarz ikilemler farklı çözümleri zorunlu kılıyordu. Çünkü Rawls’un savaşa dair görüşlerinin büyük bir çoğunluğu, onun “hak teorisi”-kişiler arasındaki ilişkilere eğilen ve kurumsal ilişkilerinden azade olarak fertleri bağlayan doğal ödevleri içeren teorisinin bir kısmı- olarak ad-

⁷⁵ John Rawls, “Lecture XV on Jus in Bello: Absolutism and Double Effect (I),” s. 3, Kutu 34, Dosya 11, JRP; Anscombe, *Intention*.

⁷⁶ John Rawls, “Jus in Bello,” ve “Notes on the Doctrine of Double Effect,” s. 2, 5, Kutu 34, Dosya 11, JRP.

⁷⁷ Peter Winch, Bernard Williams, Michael Tanner ve G.E.M. Anscombe, “Discussion of ‘Contraception and Chastity,’” Michael D. Bayles, *Ethics and Population* içinde (Schenkman Publishing Co., 1976), 159.

⁷⁸ John Rawls, “Lecture IX: Just Conduct of War,” s. 6a-7, Kutu 34, Dosya 10, JRP; karşılaştırınız: “Jus in Bello” ve “Notes on the Doctrine of Double Effect,” Kutu 34, Dosya 11, JRP.

landırmaya başladığı daha geniş bir ahlaki teoriden ileri geliyordu; uluslararası ahlak, kurumsal prensiplerden çok, zarar vermekten kaçınmak, ihtiyacı olanlara yardım etmek vs. gibi insani ödevler tarafından belirleniyordu.⁷⁹ Peki bu ödevler birbiriyle çatıştığında –örneğin bir askerin, başkalarını kurtarmak için bir kişiyi öldürmesi gerektiğinde– ne olurdu?

Rawls böylesi ikilemleri gözü pek bir şekilde ele alıyordu. Kendisinin şekillendirdiği öncelik kurallarının –ahlaki prensiplere düzen getirmek için başlangıç durumunda seçilmiş kuralların–, iyi ve kötü hesabına, bu defa daha başarılı bir şekilde, mutlakçı sınırlar getirmek bakımından çifte etkiyle aynı gayeye hizmet edeceğini yazıyordu.⁸⁰ Belirsizlik ya da çatışma durumlarında faydadan ya da gereklilikten gelen argümanlara sığınmaya gerek yoktu. Kurallar referans alınarak kararlar verilebilirdi. Yine de savaş içinde meydana gelen bir riayetsizlik halinde, prensiplerin fazladan desteğe ihtiyacı oluyordu. Kendi sözleşme teorisi ile bu fikirler arasında bir bağlantı kurmak maksadıyla Rawls, tüm savaş prensiplerinin başlangıç durumunda seçilen prensiplerden oluşması gerektiği konusunda ısrar ediyor ve bu noktada fertlere ve istikrara odaklanan ilgisini savaşı da içine alacak şekilde genişletiyordu. Gelgelelim aynı zamanda, riayetin kısmi olduğu “ideal olmayan” koşullardaki çatışmaları çözüme kavuşturabilmek için ilave istikrar prensipleri geliştiriyordu. Bunlar, bir ceza ve yaptırım sistemini ve kuralları çiğneyen kişilerin karşılığını ödeyeceğini teminat altına almayı hedefleyen bir “ferdî sorumluluk prensibini” içeriyordu – bu prensip, ceza hukuku ve uluslararası hukuktan yararlanıyordu. Rawls’a göre savaş dışı olanları koruyan yine bu prensipti. Fakat her şey buradaki temel prensiplerden ileri gelmiyordu. Ek olarak Rawls, başlangıç durumunda üzerinde mutabık kalınacağını iddia ettiği daha sağlam harp kuralları üzerine hatırı sayılır detaylandırmalarda bulunuyordu. Silah imalatı ve bu silahların “savaşın adil nedenlerinin sınırlarını ve hedeflerini... muhakkak bir biçimde ihlal eden” kullanımları üzerine yasaklar getirilecekti.⁸¹ “Olağan bir harbin araçları” diyordu, “*ülkenin normal yaşamına, bireylerine ve kurumlarına* [metinde birebir] saldırıyı kapsamamak zorundadır.”⁸² Savaş açma ve savaşın idamesine dair katı sınırlar

⁷⁹ John Rawls, “Lecture XVII: Natural Duties and Civilian Immunity,” s. 3, Kutu 34, Dosya 11, JRP.

⁸⁰ Rawls, “Lecture XV: Jus in Bello II: Absolutism and Double Effect (I),” s. 7, Kutu 34, Dosya 11, JRP.

⁸¹ A.g.y., s. 6.

⁸² Rawls, “Lecture XVII: Natural Duties and Civilian Immunity,” s. 6a (vurgular orijinalinde mevcut), Kutu 34, Dosya 11, JRP.

konulmuş olsa da Rawls kimi istisnalara müsaade ediyordu: tüm savaşların nefsi müdafaa olması gerektiği prensibinin ihlal edildiği çerçevede kimi zaman “insani müdahalelere” izin verilebilirdi.

İdameye dair değiştirilemez tek ahlaki limit, bireysel sorumluluk prensibinden ve onun savaş dışı olanları himaye etmesinden doğuyordu. Buna göre “soykırımlar her zaman kanuna aykırıydı.”⁸³ Rawls’un burada eski hocası Ramsey’yi hedef alması muhtemeldi. Soykırım suçlamalarına karşı Birleşik Devletler’i savunan ve kontrgerilla harbinin adaletine dair araştırmalar yapan Ramsey, “yasal çerçevede ikincil olan sivil ölümler ve zayıflatlar alanının” genişlemesinde “asilerin” sorumlu olduğunu öne sürmüştü. Bu argüman, aşırı derecede yüksek rakamlara dayanan ikincil ölümleri caiz kılıyor gibi görünüyordu.⁸⁴ Rawls, kendi toplumsal sözleşme teorisi için “soykırım konusuna dair mutlak yasağın ifade edilmesinin” gerekli olduğunu söylerken, doğrudan bu konuya işaret ediyordu. Çarpıcı bir biçimde minimal olan bu yasağın yanı sıra Rawls, genel manada bir “mutlakçılık reddinin her zaman doğru” olduğunu düşünüyordu.⁸⁵ ABD’nin Vietnam’daki eylemlerinin soykırım anlamına geldiğini ya da gelmediğini söylememişti. Niyet üzerine görüşleri ve soykırımı, “farklı bir kültüre sahip bir halk anlamında” insanların kasti olarak “yok edilmesi” olarak tanımlaması göz önünde bulundurulacak olursa muhtemelen bir soykırım olduğunu düşünmüyordu.

Burada Rawls, kanuna aykırı eylemlere karşı sorumluluk tahsis etmenin bir yolunu bulmaya çalışıyordu. Güncel felsefenin –ve Rawls’un kendi felsefesinin– eğilimi, deflasyonel sorumluluk bakış açısından yanaydı. J. L. Austin’in etkileyici çalışması “Plea for Excuses,” insanların kendi eylemlerinin sorumluluğuna nasıl yaklaştığı ve onu nasıl açıkladığı sorusunun merkezini teşkil ediyordu. “Kazalar” ile “hatalar” arasında bir ayrım yapan Austin, insanların, kendi kontrolleri dışında olan koşullarca belirlenen eylemleri ile kendi yanlışlarından bağımsız olarak ters giden eylemleri arasındaki farka dikkat çekiyordu.⁸⁶ Austin ve aynı zamanda Peter Strawson’u takip eden

⁸³ A.g.y., s. 2-8 (vurgular orijinalinde mevcut); karşılaştırınız: Rawls, “Lecture XVI: Jus in Bello II: Absolutism and Double Effect (II),” s. 5, Kutu 34, Dosya 11, JRP.

⁸⁴ Paul Ramsey, “How Shall Counter-Insurgency War Be Conducted Justly,” Menzel, *Moral Argument and the War in Vietnam* içinde, 93-113 (Ramsey’nin, *The Just War* kitabında da yer almıştır); karşılaştırınız: Hugo Adam Bedau, “Genocide in Vietnam?,” Held vd., *Philosophy, Morality, and International Affairs* içinde.

⁸⁵ Rawls, “Lecture XVII: Natural Duties and Civilian Immunity,” s. 5, Kutu 34, Dosya 11, JRP.

⁸⁶ J. L. Austin, “A Plea for Excuses: The Presidential Address,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 57, no. 1 (1957): 30.

dil felsefesinin büyük bir çoğunluğu, zımnî olarak durumsallığa, akışkanlığa ve talihe karşı kırılgan bir aktör kavramına dayanıyordu.⁸⁷ Bununla birlikte bu fikirler, ferdî sorumluluk ve istihkakın önem derecesinin düşürüldüğü sosyal sigorta şemaları ve harp devleti hakkında yapılan kurumsal tartışmalarda, gittikçe kendine yer bulan bir tür siyasal argümana da uyum sağlıyordu.⁸⁸ Rawls'un teorisinde bu düşünceler, kurumsal bölüşümün bir temeli olan istihkakın reddedilmesi şeklinde vuku buluyordu. Ancak savaş etiğinde ferdî sorumluluk prensibine dair yorumları (ve bir başka yerde, cezalandırıcı adalet üzerine bilinen görüşleri) onun, farklı toplumsal alanlara ve pratiklere –bölüşüm ve cezalandırma–, farklı sorumluluk nosyonları atamak hususuna oldukça olumlu baktığını gösteriyordu.⁸⁹ Konu ahlaki bireyler, ahlaki duygular ya da doğal veya reaktif tutumlar hakkındaki görüşler olduğunda, Rawls da Strawson gibi kınanabilirliği, ahlaki sorumluluğun ve bireyliğin hayati unsuru olarak görüyordu.⁹⁰ Liyakat ve istihkak tanımlarına karşı rahatsız olmasına rağmen Rawls, daha keskin bir yasal ve ahlaki kuralın yokluğunda, nihai olarak savaşın doğrularını ve yanlışlarını değerlendiren şeyin buradaki ferdî ahlak sorumluluklarının prensipleri olduğunu iddia ediyordu.

Faydacılık, aktörleri ipten alabilirdi ama katı bir mutlakçılık oldukça cezaiydi ve sürdürülemezdi. Diğer taraftan mutlakçılıktan daha azı, savaş yasalarında olduğu gibi, fazla müsamahakâr olma riski taşıyordu. Genel anlamda Rawls, kimi meslektaşlarının kuralları mümkün olduğu kadar basit ya da genel kılmak için sahip olduğu felsefi tutkuyu paylaşmıyordu. Buna karşın Nagel savaş sorununa yöneldiğinde, Foot'un yaptığı gibi, çifte etkiden daha basit ve Rawls'un kompleks araçlarını gerektirmeyen bir mutlakçı alternatif bulma peşindeydi. Mutlakçılık, diyordu “War and Massacre” (1972) isimli makalesinde, insanlara yapılan belirli şeyleri yasaklar. Kimi sonuçların

⁸⁷ Peter F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays* (Routledge, 1974), 1-28; karşılaştırmamız: Stuart Hampshire ve H.L.A. Hart, “Decision, Intention, and Certainty,” şurada yeniden basıldı: *Freedom and Responsibility: Readings in Philosophy and Law*, ed. Herbert Morris (Stanford University Press, 1961). Aynı zamanda, bkz. Wittgensteinci *Studies in Philosophical Psychology* çalışmasına yapılan katkılar, Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will* (Routledge & Kegan Paul, 1963); A. I. Melden, *Free Action* (Routledge & Kegan Paul, 1961); R. S. Peters, *The Concept of Motivation* (Routledge & Kegan Paul, 1958).

⁸⁸ Barry, *Political Argument*, 113.

⁸⁹ Tartışma için, bkz. Samuel Scheffler, “Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics,” *Philosophy and Public Affairs* 21, no. 4 (1992): 299-323; Michael Rosen, “Liberalism, Desert, and Responsibility: A Response to Samuel Scheffler,” *Philosophy Books* 44, no. 2 (2003): 118-24; Eric Nelson, *The Theology of Liberalism*, bölüm 3.

⁹⁰ Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, 1-28.

meydana gelmesine yasak koymaz. Savaş içerisinde mutlak yasaklar, ahlaki olarak kabul edilemez eylemler mevcuttur – bu eylemler yapıldığı takdirde hiçbir argüman ya da temellendirme, durumu “sorunsuz” hale getiremez.⁹¹ Nagel’a göre bu yasakları, gündelik ahlaki prensiplerimizden –günlük hayatta kabul ettiğimiz kurallardan– çıkarmak mümkündür. Cinayete dair mutlakçılık, “ister saldırgan olsun ister cana yakın, bir kişinin diğer kişilerle olan tüm ilişkilerine hükmeden prensiplerde zemin bulur,” diyordu Nagel. “Söz konusu prensipler ve mutlakçılık, sonuç ne olursa olsun belirli ölçütlerin imkânsız olduğu neticesiyle birlikte pek tabii harp haline de uygundur.”⁹² “Eğer insanlara nasıl *davranmamız* gerektiğine yönelik terbiye kurallarını yönlendiren özel prensipler mevcutsa,” diye devam ediyor Nagel, “bu durum sadece ortaya çıkan toplam etkiden ziyade eylemin hedef aldığı hususi kişilere de özel bir dikkat gerektirecektir.”⁹³ Siyasal düşüncenin üzerinden, sonuçların tüm ağırlığını almak mümkün değildi, bu nedenle mutlakçılık, faydacılığın bir muadili değil, onun üzerindeki bir sınırdı.

Ancak mutlakçılık ve faydacılık, dünyaya dair iki farklı bakış açısını barındırıyordu. Mutlakçılıkla bağdaştırılan hal,

büyük bir dünyada ötekilerle ilişki halinde olan kişinin, kendisini küçük bir varlık olarak görmesidir. Onun gerektirdiği temellendirmeler her şeyden önce kişilerarasıdır. Faydacılık ise kişinin kendisini, çeşitli ilişkilere sahip olduğu ya da hiçbir ilişkisinin olmadığı çok sayıda öteki varlığa, kontrolü altında olduğu kadar söz konusu kazanımları bölüştüren hayırsever bir bürokrat olarak görmesiyle bağdaştırılır. Burada ihtiyaç duyulan temellendirme, her şeyden önce idaridir.⁹⁴

Nagel için, bir kişiye neler yapabileceğiniz, neleri temellendirebileceğinizle çevrelenmişti. Buradaki bağlılık –yatay düzlemde, kişilerarası temellendirmelere ve genel harbin ya da bir muhtemel geleceğin uğruna ferdi bireyleri yok sayan idari kararları reddetmeye bağlılık– savaş halinde dahi geçerliydi. Kendisine yapılanlar için bir mağdura yeterli temellendirmeler sunmak mümkün müydü? Cinayetin ve savaş anındaki cinayetin müsaade edilemezliği, bahsi geçen kişilerarası temellendirilebilirliğin genel gereklerinden ileri geliyordu. Ona riayet etmek, savaş dışı olanların dokunulmazlığının

⁹¹ Thomas Nagel, “War and Massacre,” *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 2 (1972): 128.

⁹² A.g.y., 142.

⁹³ A.g.y., 133.

⁹⁴ A.g.y., 137-38.

korunmasına destek sağlayacak ve “araç ve amaç sorunlarına” kafa yorarken eylemlere yol gösteren fayda hesabını gözden düşürecekti.⁹⁵ Nagel’in faydacılığa sunduğu alternatif, tıpkı Rawls’unki gibi, kişilerarası bir etikti. Fakat Rawls son noktada kişilerarası ilişkilerin kurumsal bağlamıyla ilgilenirken, Nagel, bu ilişkilerden doğan evrensel ahlak kurallarına odaklanıyordu. Genç Rawls’un idari devletin kurumlarını hedef aldığı yerde Nagel, acil durum politikalarında faydacı akıl yürütmeye yapılan saldırıyı genişletiyordu. Böylelikle, her şeyin mümkün olduğu ve aciliyet teşkil eden amaçların her türlü aracı temellendirebileceği, savaş politikası benzeri bir politika formunun mevcut olduğu fikrine karşı çıkıyordu. Savaş için doğru olan, toplumsal ve siyasal yaşamın geri kalanı için de doğrudu. Savaşa dair detaylı teorilere ya da spesifik prensiplere gerek yoktu; temel ahlaki prensipler üzerine inşa edilmiş basit kurallar, eylemler üzerine bir ahlaki limit sunabilirdi.

Ahlak teorisinin kapasitesine ve esnekliğine veya genel prensiplerin tekil koşullara uygulanabileceğine dair bu itimat, yeni felsefenin tutunma noktasıydı. Nagel burada, savaş karşısında kurumsaldan ziyade kişilerarası bir yaklaşımı benimseyen Rawls’a katılıyordu. Yine de Nagel mutlakçı ahlaki kurallara olan ihtiyacı kabul etmeye hazırdı, her ne kadar bu kurallar bireysel hatalara yer bırakmasa da. Savaş anında dahi, bazı araçlar asla temellendirilemezdi. Nagel’a göre, ahlaki kurallar ihlal edilmesine rağmen mutlakçılığın gücünü muhafaza edebilmesinin nedeni burada yatıyordu. Nitekim kurallar, görmezden gelindiğinde bile hâlâ yerinde kalmaya devam ediyordu. Mutlakçılığın sorunu ise gerçek hayattaki ahlaki kuralların, Nagel’in çok iyi bildiği gibi kendini mutlakçı olarak lanse eden kişiler tarafından dahi çiğnenmesiydi. “Dünyanın kötü bir yer olduğunu her zaman biliyorduk,” diyordu My Lai olayının ortaya çıkmasının hemen ardından. “Öyle görünüyor ki dünya aynı zamanda şeytani bir yer de olabilir.”⁹⁶

Savaş üzerine ahlaki kurallar ve prensipler bulunması konusundaki ısrar, düşünürler arasında sürüyordu. Fakat bu ısrarın kapı araladığı ahlaki sorunlara yaklaşım, eleştiriden yoksun değildi. İngiliz siyasal düşünür Brian Barry’nin değerlendirmeleri özellikle tahrip ediciydi. Oxford’da H. L. A. Hart’la çalışma fırsatı bulan ve nispeten daha az sistematik olan yaklaşımı tipik Oxford tarzını andıran Barry, 1965 yılında *Political Argument* kitabının yayımlanmasıyla ve 1971 yılında *British Journal of Political Science* isimli

⁹⁵ A.g.y., 139.

⁹⁶ A.g.y., 144.

derginin kuruluşuyla birlikte İngiltere’de en etkin siyasal düşünürlerden biri haline gelecekti.⁹⁷ Barry’ye göre “ahlaki mutlakçılığı savunanlar,” tüm aktörleri topun ağzından alan teoriler ile işledikleri eylemlerin tüm sonuçlarından onları sorumlu tutan teoriler arasında ortak alan bulmayı denemişti. Çifte etki, ıstırap veren sonuçlara ahlaki çözüm arayışının bir sembolü, aşırıya kaçan ahlaki mükellefiyeti bir sınırlandırma girişimiydi. Çok fazla belirsizlik ortaya çıkarıyor, çok fazla temellendiriliyor ve insan kusurlarına dayanarak kişileri hedef tahtasından alma hevesi, mücrimlerin işledikleri suçların yanına kâr kalmasına yol açıyordu. Barry daha sonra, “kısır görüşün” bir örneği olarak gördüğü savaş zamanı tartışmalarını bir kenara bırakmıştı.⁹⁸ Her halükârda bu tartışmalar, My Lai’nin ardından birçok kişiyi meşgul eden soruları anlamakta güçlük çekiyordu: kurallar çiğnenmiş olduğuna göre sorumlu kişilerin bunun karşılığını ödemesi nasıl sağlanabilirdi?

Niyet ve ferdi sorumluluk üzerine yapılan bu felsefi tartışmalar, akademik felsefe alanının hem içinden hem de dışından pek çok siyasal düşünür ile ahlak ve hukuk düşünürünün, savaşta sorumluluğa dair karşıt görüşleri savunduğu bir dönemde gerçekleşiyordu. Kongre temsilcileri 1970 yılında Hannah Arendt, Hans Morgenthau ve öteki siyasetçiler, siyasal bilimciler ve Richard Falk ile Telford Taylor gibi hukukçularla yan yana gelmek üzere Daniel Ellsberg ve Senatör George McGovern’ı “Savaş ve Ulusal Sorumluluk” başlıklı bir konferansa davet etti.⁹⁹ Katılımcılar, sorumluluğa karşı nasıl bir yaklaşımın kabul edilmesi gerektiğini tartışıyordu. Kimi isimler, liderlerin sorumluluk üzerine yaptığı konuşmaları bir hedef şaşırtma olarak nitelendiriyordu. Morgenthau’ya göre, birkaç bireysel liderden dem vurarak suçluluk duygusunu yatıştırmak yalnızca “psikolojik olarak uygun” olabilmirdi.¹⁰⁰ Diğerleri ise sorumluluğun “aşırı hukuki bir çerçeveye sokulmasının,” sorumluluğun siyasal tabiatına perde çektiği görüşündeydi; hukuk, “yurttaşlar olarak kitlesel sorumluluklarımız üzerindeki dikkati” başka yöne çeviriyordu.¹⁰¹ Gazeteci Jonathan Schell’in nazarında buradaki soru,

⁹⁷ Harvard’ın aksi yönündeki Oxford yaklaşımı için, bkz. G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Harvard University Press, 2008), 4-5.

⁹⁸ Brian Barry, “And Who Is My Neighbor?,” *Yale Law Review* 88, no. 3 (1979): 635.

⁹⁹ Erwin Knoll ve Judith Nies McFadden, ed., *War Crimes and the American Conscience* (Holt, Rinehart and Winston, 1970).

¹⁰⁰ “Transcript: Law, Morality, and War: The Ideals of Nuremberg,” Knoll ve McFadden, *War Crimes and the American Conscience* içinde, 25.

¹⁰¹ Knoll ve McFadden, *War Crimes and the American Conscience*, 41.

sorumluluğun fertlere mi, insanlığa mı yoksa basitçe “bizlere” mi bağlanması gerektiği idi.¹⁰² Fakat nasıl? Pek çok kişi için bu imkânsız görünüyordu. Amerikan yurttaşlarının, kolektif olarak ya da eyleme geçebilen ve ahlaki olarak sorumluluk sahibi olan (ve potansiyel olarak cezalandırılabilen) tüzel bir aktör olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı net değildi. Kendimizi yargılamak ile liderlere cezai mesuliyet yüklemek arasındaki ayrım, diye yazıyor Taylor, “kavramsal olarak ilginç olsa da pek realist değildir.”¹⁰³

Ferdî ve kolektif sorumluluğun karşılaştırmalı liyakati ve imkânları hakkındaki tartışmaların güncel emsalleri ortadaydı, bilhassa İkinci Dünya Savaşı’nın sonrasında bir ulusun ya da genel olarak tüm yurttaşların sorumlu tutulmasının mümkün olup olmadığı hakkındaki değerlendirmelerde. 1945 yılında Karl Jaspers, ayrı sorumluluk derecelerine sahip olmakla birlikte tüm Alman yurttaşlarının siyasal olarak suçlu olduğunu ileri sürmüştü.¹⁰⁴ Dwight Macdonald, anılarında ulusal ya da kolektif sorumluluğa karşı geliyordu. Devletin Yahudilere karşı gösterdiği şiddet dolayısıyla “Almanların” kolektif sorumluluğundan bahsetmenin, mantıksız bir organik devlet tanımını gerektirdiğini düşünüyordu. Buna karşın, Jim Crow yasaları döneminde Afroamerikalılara karşı gösterilen şiddetten, Amerika’nın güneyinin “tüm beyaz topluluklarını” sorumlu tutmak çok daha mümkündü: bu, suça iştirakine rağmen bilinçli ve çoğu zaman devlete karşı eylemde bulunan bir topluluktur.¹⁰⁵ Bu esnada Arendt, kolektif suçun imkânsız olduğunu belirtmekle birlikte kolektif sorumluluğun böyle olmadığını düşünüyordu. Mevzubahis olan siyasal sorumluluğun tanımıydı: yurttaşların bir araya gelerek oluşturduğu siyasal dünyaya dair bir sorumluluk.¹⁰⁶ C. Wright Mills farklı noktalara parmak basarak, bir grup olarak “iktidar elitinin,” Amerika’daki gücün eşitsiz dağılımından sorumlu tutulabileceğini ifade ediyordu. Elit kesim şansı, talihi ya da takdir-i ilahiye bahane ederek siyasal sorumluluktan azlini bekleyemezdi. Dahası, toplumsal sistemin çehresini kontrol etmek için çok daha az bir iktidara sahip olanların, elit kesimi mesul tutmak gibi bir kolektif sorumluluğu bulunuyordu.¹⁰⁷

¹⁰² A.g.y., 32.

¹⁰³ A.g.y., 34.

¹⁰⁴ Karl Jaspers, *The Question of German Guilt* (Fordham University Press, 2000).

¹⁰⁵ Dwight Macdonald, *The Responsibility of Peoples and Other Essays in Political Criticism* (Victor Gollancz Ltd., 1957), 21, 33; Hannah Arendt, “Organized Guilt and Universal Responsibility,” *Jewish Frontier* (Ocak 1945).

¹⁰⁶ Hannah Arendt, “Collective Responsibility,” *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* içinde, ed. James W. Bernauer (Martinus Nijhoff Publishers, 1987), 47.

¹⁰⁷ Mills, *The Power Elite*, 6, 26-27.

Bu argümanların aksine 1960'larda yapılan sorumluluk üzerine felsefi tartışmalar, siyasaldan ziyade ahlaki ve kanuni sorumluluğa odaklanıyor ve farklı bir yol seyreliyordu. "Yasal ahlakçılığa" yönelttiği saldırılarında Hart, dilbilim düşünürleri arasında ahlaki sorumluluğun yasal sorumluluktan daha dar bir tanım olduğunda ısrar ederek ahlaki sorumluluğa hukuk sahasında bir anlam yüklemeye çalışan görüşe karşı gösterilen kuşkuculuğu genişletiyordu. Tony Honoré'yle birlikte Hart, nedensellik ve hukukta neden atıfları hakkında güçlü fikirler kaleme almıştı.¹⁰⁸ Yaptırımlar üzerine cezalandırıcı adalet anlayışını savunan bir dalgaya yanıt olarak –bu, faydacılığın ve onun deflasyonel sorumluluk görüşünün karşısındaki geniş mukavemetin bir parçasıydı– Hart, faydacı yaptırım savunularının içerikleri ile (ileriye dönük doğaları ki cezaya tabi olanların ıstırabını cezanın caydırıcı etkisiyle temellendirmeyi resmediyordu) kişisel sorumluluk prensiplerine dair bir savunuyu (ki masumiyet ve suçluluk arasındaki ayrımı ahlaki olarak geçerli olduğu için muhafaza ediyordu) bir araya getiren bir alternatif ortaya koyuyordu.¹⁰⁹ Hart'a göre yasa, kazara meydana gelmiş şeyler için kişiyi sorumlu tutabilirdi. Katı mesuliyet örtüsü altında bu kişi, başka kişiler tarafından yapılmış şeylerden sorumlu olabilirdi. Oysa ahlaki olarak yapmaktan imtina edemedikleri "ya da kontrollerinde olmayan başka kişilerin yaptıkları şeyler" için sorumlu addedilemezlerdi. Hart'ın düşüncesinde, sorumluluk yüklemenin bu yöntemi, bir ahlaka sahip olmanın anlamıyla ve müşterek bir şekilde kabul edilen gündelik ahlak kurallarının kendisiyle çelişiyordu. Örneğin, bazı kişileri yanlış bir eylemde bulunduğu için kabahatli bulabiliyorsak, onların ahlaki bir sorumluluğa sahip olduğu söylenebilir. Ancak eğer başka türlü davranmalarının mümkün olmadığını düşünüyorsak, onlarda kabahat bulamayız. Ahlaki anlamda sorumlu olarak işaret edilemezler. Bir hukuki sistemin, insanların hatayla yaptıkları hareketlerden onları mesul tutmaması gerekir.¹¹⁰ Ceza ve sorumluluğun, ahlaki kabahatliliği takip etmesi doğru tutumdur. Buna dair çıtanın ise yüksekte tutulması gerekir.¹¹¹

¹⁰⁸ H.L.A. Hart ve Tony Honoré, *Causation in the Law* (Oxford University Press, 1959).

¹⁰⁹ Cezalandırıcı adalet anlayışı hakkındaki tartışmalar için, bkz. Herbert Morris, "Persons and Punishment," *Monist* 51, no. 4 (1968): 475-501; Jeffrie Murphy, "Three Mistakes about Retributivism," *Analysis* 31, no. 5 (1971): 166-69; John Finnis, "The Restoration of Retribution," *Analysis* 32, no. 4 (1972): 131-35; Ayrıca cezanın gayrimeşruluğu üzerine bkz. Jeffrie G. Murphy, "Marxism and Retribution," *Philosophy and Public Affairs* 2, no. 3 (1973): 217-43.

¹¹⁰ H.L.A. Hart, *Punishment and Responsibility* (Oxford University Press, 1968), 181-82.

¹¹¹ A.g.y., 226. Hart'la başlayan bu fikirlerin daha uzun bir tarihçesi için, bkz. Thomas L. Haskell, "Persons as Uncaused Causes: John Stuart Mill, the Spirit of Capitalism, and the 'Invention' of Formalism," *The Culture of the Market: Historical Essays* içinde, ed. Thomas L. Haskell ve Richard F. Teichgraber III (Cambridge University Press, 1994), 441-502.

Devletin otoritesi altında hareket eden kişilerin gerçekleştirdiği eylemler nedeniyle tüm Almanları (ya da Amerikalıları) suçlu ilan etmenin kavramsal olarak mantıksız olduğunu savunan düşünür Joel Feinberg, benzer maksatları gözeten farklı argümanlar ortaya koyuyordu. Onun tanımına göre ahlaki sorumluluk, yalnızca mesuliyete değil kusura da bağlıydı. Buna karşın yasal olarak bir kişi, kusurlu bir konumda olmasa dahi mesul olabilirdi ve mesuliyet, öteki aktörlere, kolektiflere ya da kuşaklara aktarılabilirdi.¹¹² Her ne kadar Feinberg'in politik çıkarımlarını eleştirse de Arendt, mesuliyetin aksine suçun aktarılamayacağını kabul ediyor fakat yine de mesuliyetin, suçla benzer bir kabahate işaret etmemesi gerektiğini düşünüyordu. Suç ve kabahatlilik, tekil aktörlerle birbirine bağlıydı ve bu yüzden de tespit etmesi oldukça zordu. Yalnızca doğrudan kabahatli durumda olanlar sorumlu tutulabilirdi.¹¹³

Savaş suçlarına karşı sorumluluk isnat etmenin sağlıklı bir yolunu bulmak için bu argümanlar adres değildi. Seçimlerin yapıldığı koşullar üzerinde kontrol sahibi olunamayan durumlarda, kişi yaptığı seçimlerden ne kadar sorumlu tutulabilir tartışması, sorumluluk halinin gittikçe azalması temelinde sürüyordu.¹¹⁴ Aynı dönemde kimi isimler, kolektiflerin ya da toplumsal sistemlerin ahlaki bir sorumluluk taşıyabileceği fikrinin mantıksızlığını ortaya koyma arayışındaydı. Gündelik dilde kolektifleri sorumlu addebileceğimizi kabul ediyorlardı fakat bu, aynı zamanda kolektifin üyelerini de eşit bir şekilde sorumlu yapmazdı. Diğerleri ise organize gruplar –“komuta altında eyleme geçen silahlı kuvvet birliği”– ile fertlerin rastgele bir araya gelmesi arasında bir fark görüyor ve grup sorumluluğunun tüm durumlarda, “yalnızca kişilere sorumluluk yükleyebileceğimiz” gerçeğinden hareket etmek zorunda olduğunda ısrar ediyorlardı.¹¹⁵ “Kişiler” artık fertler anlamına geliyordu. Tüzel sorumluluk doktrinine dair felsefi heves ise çok azdı.¹¹⁶

¹¹² Joel Feinberg, “Collective Responsibility,” *Journal of Philosophy* 65, no. 21 (1968): 674-88.

¹¹³ Bu tartışmaların çıkarımları için, bkz. Maeve McKeown, “Responsibility without Guilt: A Youngian Approach to Responsibility for Global Injustice,” Doktora tezi., University College London (2014), bölüm 2.

¹¹⁴ Bernard Williams, “Moral Luck,” *Proceedings of the Aristotelian Society* (1976): 115-35; Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge University Press, 1979); T. M. Scanlon, “The Significance of Choice,” *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 8 içinde, ed. Sterling M. McMurrin (Cambridge University Press, 1988), 149-216.

¹¹⁵ Kurt Baier, “Guilt and Responsibility,” *Individual and Collective Responsibility: Massacre at My Lai* içinde, ed. Peter A. French (Schenkman Publishing Co., 1972), 104.

¹¹⁶ D. E. Cooper, “Collective Responsibility,” *Philosophy* 43, no. 165 (1968): 258-68; Virginia Held, “Can a Random Collection of Individuals Be Morally Responsible?,” *Journal of Philosophy* 67, no. 14 (1970): 471-81; Stanley Bates, “The Responsibility of ‘Random Collections,’” *Ethics* 81, no. 4 (1971): 343-49.

Bu nedenle savaş üzerine eğilen düşünürler, onun yerine uluslararası hukuka önem veriyordu. Savaş yasaları, sorumluluğun çerçevesini belirlemek için kimi ayrımlar sunuyordu ama hukuk düşünürleri bu ayrımları kusurlu bulmaya devam ediyordu. Nürnberg Prensipleri sorumluluğun adresini ulustan ferde taşımıştı ancak kolektif sorumluluk hâlâ bu prensiplerin bir parçasıydı. Nürnberg Şartı'nın 6. Maddesi, bir komplonun tüm taraflarının, diğerlerinin yerine getirdiği eylemden mesul tutulabileceğine yönelik bir başkasının fiilinden mesuliyet prensibi tesis etmişti. 10. Madde grup üyeliğinden doğan sorumluluğa değiniyordu: şayet bir grup sabıkalı ise o gruba üye olmak bir saldırı olarak değerlendiriliyordu.¹¹⁷ Genel olarak bakıldığında Nürnberg Şartı, mecburi hizmeti kabul edenler üzerine önemli bir mesuliyet yüklüyordu – potansiyel olarak savaş açma ve komplocu sorumluluk doktrini vasıtasıyla savaş suçları sorumluluğu. Görülen duruşmalar, grup sorumluluğunun kapsamını daraltmıştı. Ferdî sorumluluğa dair prensipler, yurttaşlara daha az imada bulunuyordu fakat hâlâ şu fikir sıcaklığını koruyordu ki mecburi hizmeti kabul etmek, askerleri mesuliyet altında bırakmasa dahi yine de onları savaş suçlarıyla ilişkili olarak bir nedensellik zincirine bağlıyordu.¹¹⁸

Askeri hizmeti reddeden birçok isim bunu öne sürüyordu. Geç de olsa Richard Wasserstrom, grup suçluluğu ve komplocu mesuliyet fikirlerinin, tesir yaratabilecek yeterli bir ceza korkusunu meydana getirmediğini yazmıştı.¹¹⁹ Buna ek olarak savaş yasaları, yanıltıcı sorumluluk hiyerarşileri yaratımıyla sınıfta kalmıştı, özellikle de farklı öldürme türleri arasındaki farklılıklar konusunda. Şehirlerin bombalanması, diyordu Wasserstrom, sivilleri öldürmenin öteki biçimlerinden ahlaki olarak farklı değildir. İkincisini yapana ceza verirken ilkinin emrini verenı ödüllendirmek temellendirilemezdi. Burada hayati olan ontolojik niteliklerden ziyade farklı aktör kategorileri arasında bir ayırım yapmaktı – askerler ve yurttaşlar, savaşa dahil olanlar ve savaş dışı olanlar, gönüllüler ve mecburi hizmette olanlar, askeri ve sivil liderler ve nihayet geri hizmet çalışanları ve çarpışmada olanlar.¹²⁰ Ancak bu

¹¹⁷ United Nations, *Charter of the International Military Tribunal – Annex to the Agreement for the Prosecution and Punishment of the Major War Criminals of the European Axis* (Birleşmiş Milletler, 8 Ağustos 1945).

¹¹⁸ Richard Wasserstrom, "The Relevance of Nuremberg," *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 1 (1971): 22-46, 41.

¹¹⁹ A.g.y., 41.

¹²⁰ Wasserstrom, "The Responsibility of the Individual for War Crimes," 53.

ayrımalar dahi sorumluluğun tahsisini kolaylaştırmıyordu. Tipik bir muharebe askerine sıradan bir *mens rea* (kasıtlı suç) şartını uygulamak zordu ancak söz konusu vakalarda sorumluluk, Nürnberg'in müphem "ahlaki seçim" tanımını esas alıyordu: askerlerin "yüksek kademedeki gelen emirleri ve baskıyı" gerekçe göstererek sahadaki eylemlerini savunması mümkün müdür? Savaş suçlarına yol açacak emirlere karşı gelebilmek için gerçekçi anlamda bir "ahlaki seçimleri" var mıdır?¹²¹ My Lai gibi kör kör parmağım gözüne ortada olan vakalar bir kenara bırakılırsa, tam kabahati göstermek kolay değildi. Askerlerde, itaatle alışkanlık haline geldiği üzere, yüksek kademedeki gelen emirler savunusu hâlâ onların eylemlerine bir kılıf oluyordu.¹²²

Liderler söz konusu olduğunda ise durum farklıydı. 1970'lerin başında felsefi ve aynı zamanda siyasal odak noktası, hukuki kabahate dair *mens rea* şartını sağlaması çok daha kolay olan liderlerin sorumluluğuna çevrilmişti.¹²³ Sorumluluk yükünün tam olarak nasıl etkisiz kalabileceği oldukça karmaşıktı. Shklar'ın işaret ettiği üzere, pek çok fert bariz bir şekilde kabahatli olduğu için Nürnberg bu bağlamda eşsizdi.¹²⁴ Askerlerin aksine liderler, resmi askeri disiplinin öznesi değillerdi. Yetki alanları daha genişti, daha fazla vakitleri vardı ve düşünmek ve doğru seçimler yapmak için daha fazla güce sahiptiler. Birçok kişi, bilhassa My Lai için, sorumluluk hesabının en üst kademelere kadar çıkması gerektiğini düşünüyordu. Peki bu sorumluluk nasıl belirlenecekti? Wasserstrom, kötü gerekçelerin, sorumluluğun temel gereği olmadığını söylüyordu. Liderlerin hem savaş yasalarını ihlal ettiğini bildikleri emirlere dair eylemlerde hem de daha zorlu durumlarda sorumlu tutulması uygundu. "Fiili bilgiye" gerek yoktu ve katı mesuliyet çekici değildi. Kabahat üzerine uygun olan soru, kendi eylemleri hakkında "liderlerin, neleri bilmesi ya da öngörmesi gerektiği idi."¹²⁵ Esasında bu, çifte etki çerçevesinden ve onun belirli bir eğilime sahip olmak hakkındaki iddiasından geri dönmek anlamına geliyordu. İyi niyetler, konuya dahil edilmiyordu. Önemli olan öngörüydü. Hart da benzer bir noktaya parmak basmıştı: hiç değilse ceza hukukunun bakış açısından, bir eylemin bilinen yan etkileri, eylemlerin kasıtlı etkilerinden ahlaki olarak ayırt edilemezdi.¹²⁶

¹²¹ O'Brien, "The Nuremberg Principles," 156.

¹²² Wasserstrom, "The Responsibility of the Individual for War Crimes," 61.

¹²³ Wasserstrom, "The Relevance of Nuremberg," 27.

¹²⁴ Shklar, *Legalism*, 179.

¹²⁵ Wasserstrom, "The Responsibility of the Individual for War Crimes," 70.

¹²⁶ Hart, *Punishment and Responsibility*, bölüm 5.

Bu nedenle kimi isimler, yasal kabahati kanıtlanabilecek olan fertlerin, uluslararası veya yerel hukuk mahkemeleri tarafından yargılanması gerektiğini ileri sürüyordu. Yeterli kanıtın olduğu yerde, hiçbir bahane onları hedef tahtasından alamazdı. Bir zaman sonra, 1971 yılında Pentagon Belgeleri açığa çıktığında Noam Chomsky, kanıtın oldukça yeterli olduğunu söyleyecekti.¹²⁷ Hukukun ve savaş hakkındaki söylemin yasallaşmasının, siyasal bir gayesi vardı. Richard Falk uzun bir müddet, savaş karşıtı hareket içerisinde bir siyasal enstrüman olarak hukukun rolüne dikkat çekmeye çalışmıştı.¹²⁸ Uluslararası ceza mahkemelerinin ve hukukunun kısıtlı siyasal gücü nedeniyle mahkemeye yapılan çağrının pratik sınırlarının farkındaydı. “Savaş ve Ulusal Sorumluluk” konferansında Falk, liderlerin eylemlerini incelemek için alternatif bir mekanizma sundu – uluslararası komisyonlar ya da daha aktif bir yerel adli yargı.¹²⁹ Başka teklifler de bolca mevcuttu. Konuşmacılar hukukçulardan oluşan bir komite; yerel hukuk mahkemesi, karar organları, komisyonları ve kanıt sunması (ya da itiraf etmesi) için askerlere dönen forumlardan oluşan tasarılar; ya da başlarda Vietnamlıların yaşam çevresinin yıkımına yasal anlamda dikkat çekmenin bir yolu olarak öne sürülen “çevrekırım” kategorisini içerecek şekilde, çevre tahribatını da kapsayan yeni bir hukuk bütünü için çağrıda bulunuyordu.¹³⁰

Yine de birçok kişi, fertleri dahi sorumlu tutmak konusunda uluslararası hukukun sahip olduğu güçten şüphe duymayı sürdürüyor ve bu yasal söylemin istemsiz sonuçlarına işaret ediyordu. Wasserstrom, sorumluluğa aşırı hukuki bir çerçeve sunulmasının ahlaki sorumluluğu geride bıraktığını, askere çağırılan kişilerin ahlaki olmak için değil, cezadan kaçınmak için suç ortaklığından sakınmaya teşvik edildiğini öne sürüyordu.¹³¹ Falk ise aksine, savaş karşıtı hareketten yola çıkarak, bu durumun başlı başına önemli siyasal sonuçlar doğurduğu konusunda ısrar ediyordu. Hukuki sorumluluk, siyasal anlamda sorumlu yurttaşlar yaratmak için kullanılabilirdi. Falk istikrarlı bir biçimde yasayı politikaya, *jus in bello* kapsamını savaş siyasetine

¹²⁷ Noam Chomsky, “The Rule of Force in International Affairs,” *Yale Law Journal* 80, no. 7 (1971): 1456-91.

¹²⁸ Moyn, “Antiwar Politics to Antitorture Politics,” 171-76.

¹²⁹ “Transcript: Law, Morality, and War: The Ideals of Nuremberg,” Knoll ve McFadden, *War Crimes and the American Conscience* içinde, 8.

¹³⁰ Knoll ve McFadden, *War Crimes and the American Conscience*, 36-41. Çevrekırım üzerine, bkz. Robert Gottlieb, *Forcing the Spring: The Transformation of the American Environmental Movement* (Island Press, 2005), 138.

¹³¹ Wasserstrom, “The Relevance of Nuremberg,” 45.

bağlıyordu. Adli ve siyasal olmak üzere “suça karşı yönelimleri” ikiye ayırıyordu: ilki, “ferdî faillere yapılan ithamın ve onların dava süreçlerinin akla yatkınlığına” dayanan bir suç kavramını işaret eden “itham modeli”; ikincisi ise “toplumların, hükümetin belirli davranış formlarını inkâr yükümlülüğüne ve bunu takiben fertlerin ve grupların bu davranışı içeren siyasalara direniş gösterme sorumluluğuna” dayanan “sorumluluk modeli.”¹³² Falk, savaş suçları mahkemelerinin hukuki doğasını vurgulamak yerine –o ve diğer hukukçular bunu yasal manada mantıksız buluyordu– sorumluluk modeline referans vererek mahkeme kürsüsünün görevini betimliyordu.¹³³

Nürnberg, savaş suçları üzerine gerçek bir itham modeli örneği olabilirdi, diyordu Falk, fakat Vietnam Savaşı bağlamında siyasal bir işleve sahipti. Fertleri uluslararası alana taşıyabilir, devlet egemenliğine karşı koyabilir ve “hükümetin işlediği suçlardan mağdur olmuş tüm insanlarla bir ulusaşırı dayanışma” meydana getirebilirdi. Nürnberg’i gerçekleştirmenin en iyi sonucu ferdî liderleri sorumluluk alanına dahil etmek değildi. Daha ziyade, hukuki prensiplerin, bir sorumluluk formu olarak yurttaşların eylemini teşvik eden bir öğretici işlevi vardı. “Ahlaki ve hukuki standartlardan” sapmanın ne anlama geldiği konusunda “halkı eğitmelerine” ihtiyaç duyuluyordu. Sorumluluk modelinin ardında, “vicdan sahibi fertlerin, hükümetin savaş suçları üzerinde en güvenilir engel” olduğuna dair bir kanaat yatıyordu.¹³⁴ Shklar da Nürnberg’i benzer terimlerle tanımlamıştı. Ancak onun sahip olduğu siyasal işlevi de savaş sonrası Almanya’ya özgü olarak görüyordu. Falk buradan çıkan dersleri genişletti: Vietnam’a dair siyasaların suçlu olduğunu ifşa etmek olayların tekrarının önüne geçmek için gerekliydi. Geçmişteki hataları düzeltmek için yapılan çağrı, yasal sorumluluğun ya da kabahatin bir sorunu değildi. Hukuki prensipler, gelecek odaklı siyasal hamleler adına uygulanıyordu.¹³⁵

Amerikalı yurttaşların savaşın sorumluluğunu alması ve yükünü paylaşması için oldukça doğru bir yol bulunuyordu ama bu yol, demokratik politikadan bütünüyle kaldırılmıştı. 1973 yılına gelindiğinde mecburi hiz-

¹³² Falk, “The Circle of Responsibility,” Falk vd., *Crimes of War* içinde.

¹³³ Richard Falk, “The Circle of Responsibility,” *Nation*, 26 January 1970; Moyn, “Antiwar Politics to Antitorture Politics,” 176.

¹³⁴ Richard Falk, “Ecocide, Genocide, and the Nuremberg Tradition of Individual Responsibility,” Held vd., *Philosophy, Morality, and International Affairs* içinde, 126-27, 132, 136.

¹³⁵ “Transcript: Law, Morality, and War: The Ideals of Nuremberg,” Knoll ve McFadden, *War Crimes and the American Conscience* içinde, 8.

met kaldırıldı. Tamamen gönüllülüğe dayanan bir ordu onun yerini aldı.¹³⁶ Mecburi hizmetin sonlandırılmasıyla birlikte, savaşın kolektif siyasal sorumluluğu fikrini pratiğe sokmak için en bariz kurumsal mekanizma ortadan kayboldu.¹³⁷ Yurttaş sorumluluğu fikrinin, mecburi hizmete dayanan ordu bağlamında pratik bir kuvveti bulunuyordu: savaşa katılan yurttaşlar, kendi kol kuvvetlerini geri çekerek savaş üzerinde hatırı sayılır bir nedensel etkide bulunabilirdi. Sorumluluğa dair buradaki pratik esas, profesyonelleşmiş yeni ordu ve askeri sosyolog Charles Moskos'un "iki seviyeli garnizon devletine" doğru bir yönelim olarak nitelendirdiği unsur tarafından tehdit ediliyordu. Harold Lasswell'in meşhur "garnizon devlet" distopyası, sivil düzenin militarize olduğu ve sivil ve askeri personel arasındaki ayrımın aşındığı bir topluma işaret ediyordu. Bu tanımın yenilenmesi gerektiğini söylüyordu Moskos, "Savaş ve Ulusal Sorumluluk" konferansında. Artık kolluk kuvvetleri, "sivil toplumdan" izole, "daha müstakil ve ayrılmış" bir haldeydi. Bunun neticesinde, deniz aşırı müdahaleler, "ülke içinde daha az siyasal yankıya" sebep oluyordu. Amerikan demokrasisi için tehlike arz eden husus, "ulusal siyasalar üzerinde açık bir askeri kontrolün gölgesi değil, daha örtük bir çerçevede askeriye'nin kendi sivil liderlerine daha büyük bir uluslararası sorumluluğu tanımlayacak şekilde genel yurttaşlıktan izole olmasıydı." Askeri siyasa ancak böylesi bir sorumsuzluğun neticeleri tüm toplumca hissedildiğinde demokratik olarak kısıtlanabilirdi.¹³⁸

Burada şu çıkarım kendini gösteriyordu ki, antimilitarizm, uzmanlık üzerine ahlaki eleştiriye çok fazla odaklanan –bürokrasi ve yönetime bir karşıtlık olarak özgürlük ve bireyliğin öne çıkarılması– liberal ve Yeni Solcu entelektüellerin dikkatini başka yöne sevk etmişti. Aslında kurumlar üzerindeki demokratik kontrolün ve dolayısıyla demokratik hesap verilebilirliğin ve kolektif sorumluluğun tehdit altında olduğu gerçeğini göz ardı ediyorlardı.¹³⁹ Ağırlığın "bizim" üzerimize binmesini sağlayacak –iktidar elitini

¹³⁶ Bailey, *America's Army*, 2-33; karşılaştırmayı iz: Thomas E. Ricks, *Making the Corps* (Scribner, 1997).

¹³⁷ Brick, *Age of Contradiction*, 124-65.

¹³⁸ Charles C. Moskos Jr., "Military Made the Scapegoat for Vietnam," Knoll ve McFadden, *War Crimes and the American Conscience* içinde, 180-81; karşılaştırmayı: Friedberg, *In the Shadow of the Garrison State*, bölüm 7.

¹³⁹ Ordunun ve onun sahip olduğu etkilerin özelleştirilmesi üzerine, bkz. Martha Minnow, "Outsourcing Power: How Privatizing Military Efforts Challenges Accountability, Professionalism, and Democracy," *Boston College Law Review* 46, no. 5 (2005): 989-1026; Paul R. Verkuil, *Outsourcing Sovereignty: Why Privatization of Government Functions Threatens Democracy*

sorumluluk alanının içerisine yerleştirecek– pratik mekanizma, ortadan kayboluyordu.

Her halükârda birkaç düşünür, askeri hizmeti, kolektif siyasal sorumluluğun somut bir örneği ya da iktidarda olanları sorumlu tutabilmenin bir yolu olarak değerlendiriyordu. Rawls bu noktada bir istisnayı temsil ediyordu. Sivil liberteryenizmin yükselmesiyle birlikte o yine de, hem solun hem de sağın devletçilik karşıtı kampanyalarıyla yoğurulmuş olan askeri kurumsal değişikliklerin, sorumluluk açısından sonuçlar doğurabileceğini söylüyordu. Rawls’un militarizm hakkındaki endişeleri, askeri hizmete topyekûn bir muhalefetten ziyade onun önemini teslim etmeye çağırıyordu. Ordunun askere alma şemaları üzerine yayımlanmamış bir makalesinde Rawls, sert, masraflı ve spesifik bir grubun veya sınıfın çıkarına hizmet etmesi imkân dahilinde olan bir subay birliği olarak liberteryen sağın arka çıktığı “profesyonel ve ticari bir orduya” değiniyordu. Bu tanım, haksız savaşlar konusunda askeri hizmet karşısındaki siyasal muhalefetin kapı araladığı savaşlara dair potansiyel sınırlar olmadan “ülke dışındaki neo-emperyalist maceralara” her daim hazır bir ordu meydana getirecekti.¹⁴⁰ Bir dönem Rönesans düşünürlerini meşgul eden daimî ordular gibi Rawls, profesyonel orduların da özgürlük üzerinde tiranca sonuçlar yarattığını düşünüyordu. Ancak yurttaşlardan oluşan ordular çok daha ihtiyatlıydı ve şayet yurttaşların hizmeti reddetme hakkı mevcutsa saldırgan uluslararası politikada bir fren işlevi görebilirdi. Yurttaş sorumluluğu fikrine içerik kazandıran kurumsal bir mekanizma olarak böylesi ordular, cumhuriyetten imparatorluğa kayışı engelliyordu.¹⁴¹

Rawls, savaş sonrası dönemde devletten kaynaklanabilecek kaygılar hakkında bir teşhis koymamış ve devletin militarize olmasına ya da askerin, siyasalın dışına çıkmasına yönelik eleştirileri takip etmemişti. Amerika hâlâ bir refah devletinden çok harp devleti olarak kendini gösteriyordu. Ülke dışındaki stratejik bombalamalara ve ülke içindeki sözde “kargaşaya karşı savaşa” yapılan harcamalar, toplumsal demokratik gayeler için yapılan

and *What We Can Do about It* (Cambridge University Press, 2007). Tamamen gönüllülerden oluşan kuvvetlerin refaha dair yarattığı sonuçlar için, bkz. Jennifer Mittelstadt, *The Rise of the Military Welfare State* (Harvard University Press, 2015).

¹⁴⁰ Rawls, “Conscription (1969),” s. 11, Kutu 34, Dosya 13, JRP.

¹⁴¹ John Rawls, “Lecture XX,” Kutu 34, Dosya 14, JRP; karşılaştırınız: Rawls, *A Theory of Justice*, 380. Bu argüman için ayrıca bkz. *Immanuel Kant, Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge University Press, 1991), 100.

harcamaları solda sıfır bırakmıştı.¹⁴² Bu savaşların ışığında Rawls, pek tabii böylesi bir devletin ahlaki sınırlarını muhakeme etmek için kendi ahlak teorisini kullanabilirdi. Fakat onun kurumsal teorisi ne savaşa karşı ne de devlet kurumlarına karşı uygulamaya konulmuştu. Somut yasal ve kurumsal mekanizmalarla olan alaka burada son buluyordu. Mecburi hizmetin sonlanması ve Amerikan liberalizminin liberteryen tonu arasında kimileri, askeri hizmetin, “bizim” için yükü üzerine almanın ne anlama geldiğini kavrayabilmek yolunda bir mekanizma olabileceği fikrini benimsedi. Tıpkı kamusal meseleler düşünürlerinin yoğun bir biçimde odağına kurumsallığı ve bölüşümselliği aldığı gibi, 1970’lerin ilk yıllarında, savaşta liderlerin sorumluluğunu konu alan bölüşüm de uygulamalı etiğe dönüşün bir parçası olarak ferdî davranıştan bağımsız olarak ele alınıyordu.

Nürnberg’in ardından, liderlerin kendi yanlışlarının karşılığını ödemeye tabii tutulacak olması anlaşılmasa da bir şey değildi. Vietnam Savaşı sırasında daha az iyimserlik hâkimdi. Savaş suçlarının ifşaatları sönümlenmeye başladığında sivil ve askeri liderlerin cezasız kalacağı daha muhtemel bir hal aldı. Ne yapılmalıydı? Kamusal meseleler düşünürleri arasında gerçekleşen liderlerin sorumluluğu hakkındaki tartışmalarda şimdi, “kamusal ahlakın” sorgulanması için bir çerçeve tesis ediliyordu.

Sorumluluk etrafında baş gösteren siyasal sıkıntı, yalnızca sorumluluğun bölüşümüne dair zorluktan ibaret değildi. Aynı şekilde sorumlu tarafları tespit etmenin de zorlu olduğu anlaşıyordu. Amerikan devletinin kimliksiz bürokrasisi içinde “münferit bir suçlu” bulmak mümkün müydü?¹⁴³ Savaş suçları duruşmalarına ve “kanuni sınırları aşan yargılamalara” karşı olanlar buradaki zorluğa değiniyordu. Hukuk düşünürü Sanford Levinson’un not

¹⁴² Vietnam Savaşı ve Büyük Toplum’un ortaya çıkışı üzerine, bkz. Jeffrey W. Helsing, *Johnson’s War/Johnson’s Great Society: The Guns and Butter Trap* (Praeger, 2000); Julian Zelizer, *Taxing America: Wilbur D. Mills, Congress, and the State, 1945-1975* (Cambridge University Press, 1998), 257-70. Büyük Toplum kanunlarının, hapisane devletin artan iktidarıyla ilişkisi üzerine, bkz. Elizabeth Hinton, “‘A War within Our Own Boundaries’: Lyndon Johnson’s Great Society and the Rise of the Carceral State,” *Journal of American History* 102, no. 1 (2015): 100-112; Julilly Kohler-Hausmann, “Guns and Butter: The Welfare State, the Carceral State, and the Politics of Exclusion in the Postwar United States,” *Journal of American History* 102, no. 1 (2015): 87-99. Jordan T. Camp, *Incarcerating the Crisis: Freedom Struggles and the Rise of the Neoliberal State* (University of California Press, 2016).

¹⁴³ Sanford Levinson, “Responsibility for Crimes of War,” *Philosophy and Public Affairs* 2, no. 3 (1973): 251-59.

ettiği üzere onlar, hükümeti, “aktörlerin barınmadığı kurumlardan oluşan Kafkaesk bir dünya, öyle delicesine bir dünya ki ferdî eylemlerin (‘kararların’ değil), hiç kimsenin arzu duymadığı ve bu nedenle hiç kimsenin sorumlu olmadığı bir evrenle sonuçlandığı” bir fikir olarak kullanıyordu. Organizasyon bağlamındaki karmaşıklık, hukuki kabahat halinin bulunması imkânını düşürüyordu. Buna karşın ferdî liderler için kanuni sınırları aşan mahkemelere çağrı yapanlar, büyük fertlere, büyük olaylara ve büyük kararlara dayanan, sorumluluğun kolayca tespit edilebildiği ve mahkemelerin yasaya başvurduğu kadar ahlaka da başvurması gerektiği bir politik görüşü benimsiyordu. Bu noktada ikinci grup, Levinson’un işaret ettiği üzere fertleri suçlu bulmaya oldukça meyilliyken ilk grup buna oldukça isteksizdi. Gerçek manada savaş suçluluğu konusunda sorumluluğu üstlenmenin reddedildiği durumda Levinson, hiç kimseyi sorumlu addedememektense kimi fertleri sorumlu bulmanın daha iyi olduğunu düşünüyordu. Sorumluluktan kaçınmaya olanak tanıyan ve nadiren tüzel yaptırımla sonuçlanan belirsiz bir tanım olarak gördüğü tüzel suçtan ziyade, ferdî sorumluluk üzerine odaklanmak çok daha verimliydi. Kanuni sınırları aşan süreçlere karşı kuşkuyla yaklaşılsa da devletin yerine getirmeyi reddetmesine rağmen yasayı uygulama girişimlerine karşı bir baştan reddetmenin, norm uygulayan kurumların kendisinin meşruiyeti hakkında soruları gündeme getirdiğini öne sürüyordu.¹⁴⁴

Levinson’un teşhis ettiği seçimle yüz yüze gelen birçok düşünür, hükümetin savaşa dair hesap verilebilirlikten yoksun olmasından gittikçe daha çok hüsrana uğramış bir şekilde, bürokratik, tüzel ve dağılmış sorumluluğu bir kenara bırakarak ferdî ahlaki sorumluluk üzerine yoğunlaştı. Savaşın mimarlarının sorumlu tutulması gündeme geldiğinde aynı isimlerden tekrar tekrar bahsediliyordu: McGeorge Bundy, Henry Kissinger, Robert McNamara.¹⁴⁵ Düşünürler, söz konusu liderlerin suçlarını masaya yatırmak için daha önce geliştirdikleri kavramsal çerçevelerden yardım alıyordu. Bu noktada savaşa dair basit kurallar bulmak için faydacılık ve mutlakçılık arasında gidip gelen felsefi girişimler, sivil itaatsizliğe gösterilen ilgi sayesinde hızla artan hukuk, ahlak ve ceza ilişkisi üzerine tartışmalarla yan yana geliyordu. Olağanüstü durumlarda yurttaş haklarına karşı yapılacak hangi ihlallerin temellendirilebilir olduğunu tartışan düşünürler, şimdi tam tersi istikamet-

¹⁴⁴ A.g.y., 271-72.

¹⁴⁵ A.g.y., 270. Nagel, “Ruthlessness in Public Life,” 75-76; Ronald Dworkin, “Liberalism,” Hampshire, *Public and Private Morality* içinde, 113.

te, eşdeğer bir olağanüstü durumda liderlerin temellendirilebilir bir biçimde neler yapabileceğini soruyordu. Muhafif etiği, güçlü aktörlerin ahlakını ele almak için; kuralları çiğneyen fertlere ne yapılmalı sorusuna değil, kuralları yıkmamanın nasıl temellendirilebilir bir hal alabileceğini tartışmak için tekrar düzenlenmişti.

Burada bahsi geçen pratik odak noktası, hukuk ve ahlak arasındaki ilişki bulmacasını daha sinir bozucu bir şekilde sokuyordu. Eğer hukuk ve ahlak birbirinin aynısıysa o halde sivil itaatsizlik eyleminde bulunanlar suçluydu ve savaş suçu işlemiş olanların yasanın yaptırım gücüyle yüzleşmesi gerekiyordu. Eğer bu iki tanım farklıysa sivil itaatsizlik eyleminde bulunanlar bir ahlaki aktör olabilirdi. Peki ya savaş suçlusu? Buradaki soru işareti, savaş yasalarını mantıksız bulan Wasserstrom gibi isimler için bir anlam ifade etmiyordu.¹⁴⁶ Ancak farklı isimler savaş suçluluğunun geleneksel temellendirmelerini incelemişti: söz konusu olan, “askeri gerekliliğin,” herhangi bir anda kuralların yıkılmasını temellendirmesiydi. Kimi siyasal düşünürler, siyasal alan içindeki ahlaki prensiplere başvurarak niyet, aktör ve ahlaki karar alma açısını genişleten siyasal eylemlerin ahlakiliğini tartışmak için hususi bir yaklaşım geliştirmişti. Bu yaklaşım, uygulamalı etikten “kamusal ahlak” olarak adlandırılan yeni araştırma alanına doğru yapılan geçişi sağlamlaştırıyordu. Aynı zamanda bu noktada, genel etik prensiplerinin belirli siyasal vakalara uygulanmasına dair en eski eleştirilerden bazıları, ahlaki eylem ve karar alma –etik ve politik taleplerin çarpıştığı yerlerde “kirli eller” ikilemine dönmek– üzerine alternatif bir bakış geliştirmişti.

Nagel 1971 yılında gerçekleşen *Felsefe ve Kamusal Meseleler* sempozyumunda “War and Massacre” makalesini sunarken, ahlaki mutlakçılık, savaş suçları üzerine sorumluluk ve siyasal liderlerin akıbeti hakkındaki tartışmalar bir araya geliyordu. Nagel, belirli ahlaki kuralların çiğnenmesinin hiçbir suretle temellendirilemeyeceğini ve şayet çiğnenmiş olsa dahi kuralların var olmayı sürdüreceğini savunuyordu. Bu makaleye yanıt veren iki faydacı düşünür Richard Brandt ve Richard Hare, Nagel’in mutlakçılığının bir istisna olmadığını dillendirdi. Bu isimlere göre Nagel, farkında olmadan faydacılıktan yana tavır almıştı.¹⁴⁷ Onun teorisinin, istisnai durumlarda savaş suçlarını temellendiri-

¹⁴⁶ Wasserstrom, “The Laws of War.”

¹⁴⁷ Richard B. Brandt, “Utilitarianism and the Rules of War,” *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 2 (1972): 163-64; Richard M. Hare, “Rules of War and Moral Reasoning,” *Philosophy and Public Affairs*, 1, no. 2 (1972): 166-81.

lebilir hale getirdiği ortaya çıkıyordu ki, “savaş suçlusu” kategorisini kullanmak bu davalarda absürttü. Eğer kötü ya da şiddet içeren bir eylem ahlaki olarak gerekliyse hâlâ bir suç teşkil eder miydi? Fakat Nagel, etik ikilemlerin faydacıların iddia ettiği kadar kolay çözümlenmediğini ifade ediyordu. Konu mutlakçılığın yetersiz kaldığı yerde faydacılığın araya girmesinden meydana gelmiyordu. Faydacılık “sorunsuzluğu” sağlamak için yapılan eylemlere bir temellendirme sunarak aktörlerin hatalı olanı yapma kararı almasına müsaa- de edebilirdi. Nagel bunu reddediyordu. Prensiplerin çatışması, hiçbir eylem biçiminin temellendirilemediği bir “ahlaki çıkmaza” yol açabilirdi. Gereklilik, mutlakçı prensiplerin sınırlarını zorlayarak onlarla çatışabilirdi. Politika biz- den büyük hatalar yapmamızı isteyebilirdi. Bazı zamanlarda, diyordu Nagel, “ahlaki sezginin bu iki formu, ortak ve tutarlı bir ahlak sisteminde bir araya gelme kabiliyetinden yoksundur... Dünya önümüze insanın tutabileceği onur- lu ya da ahlaki bir yolun olmadığı, suçtan azade olmanın veya kötüyü sorumlu tutmanın mümkün olmadığı durumlar çıkarabilir.” Bazı problemler için mü- kemmel çözümler bulunmuyordu.¹⁴⁸

Buradaki çerçevenin ilk izleri, düşünür Bernard Williams’ın bir yükümlülük çatışması olarak sezgici etik fikir ayrılığı görüşü üzerine eleştirile- rinde bulunabilirdi. Bu görüşe göre, aktör yükümlülükler arasında bir seçim yaptığında, yükümlülüklerden biri kaçınılmaz olarak öncelik kazanıyor ve doğru seçim olarak ele alınıyordu. Burada bir hareket esası oluşturmayan “gereklilik” hali ortadan kaldırılıyor ve aktör üzerindeki etkisi sıfırlanıyor- du. Onun yerine Williams, ahlaki fikir ayrılığının daha çok arzuların bir çatışmasına benzediğini ileri sürüyordu: bir seçim yapıldıktan sonra arzu ortadan kalkmaz, aksine bir ahlaki kalıntı olarak var olmayı sürdürür. Bir aktör yapması gerekeni yaptığında ahlaki fikir ayrılıkları geride kalan bir “tortu” olmadan çözüme kavuşmuyordu, buna karşılık pişmanlık formuna bürünmüş bir mirasa sahip olmak bu görevi yerine getirebilirdi.¹⁴⁹ Robert Nozick’in belirttiği üzere, belirli prensiplerin temellendirilebilir bir biçimde diğerlerine “ağır bastığı” ya da “üstün geldiği” ve bir kişinin bir karardan doğan eylemden ötürü hatalı olduğu noktada, bahsi geçen prensiplere karşı bir telafiye veya en azından bir açıklamaya ihtiyaç duyulabilirdi.¹⁵⁰ Nagel’in

¹⁴⁸ Nagel, “War and Massacre,” 143-44.

¹⁴⁹ Bernard Williams ve W. F. Atkinson, “Ethical Consistency,” *Proceedings of the Aristotelian Society* (ek) 39, no. 1 (1965): 103-38.

¹⁵⁰ Robert Nozick, “Moral Complications and Moral Structures,” *Natural Law Forum* 137 (1968): 34.

ahlaki çıkmazı da yapısal olarak benzerlikler taşıyordu. Nagel ve Williams pek çok konuda ihtilafa düşmesine rağmen –Williams sonraları, Nagel’in “muhtemel çözümler uğruna” ortaya koyduğu sorunlara daha çok “bağlandığını” yazacaktı– Nagel da Williams gibi sorumluluk ve seçim gerektiren durumları tartışmaya açıyordu. Bu noktada Nagel, bir seçimin yapılmasının ya da bir kararın alınmasının ardından geride hiçbir şeyin kalmadığı yerlerde yükümlülük ve prensiplere dair bir çatışmaya sahip olmanın mümkün olmadığını düşünüyordu.¹⁵¹ Arta kalan bir şeyler vardı.

Michael Walzer, “Political Action: The Problem of Dirty Hands” (1973) isimli makalesindeki siyasal faillik üzerine görüşlerinde, bunun başka bir versiyonunu sunmuştu. Kirli eller, bir eylemi yapmanın ahlaki olarak hatalı olduğu ancak yine de bu eylemi gerçekleştirmenin doğru sayılacağı bir senaryoydu. Başa çıkılması gereken zorluk, aktörün ellerini kirletmesi değil, eylemi gerçekleştirmenin ahlaki bir doğruluk payı olmasıydı – aktör kuralları çiğnediği için suçluluk hissetse dahi ya da tam olarak bu suçluluk duygusundan ötürü. Walzer, Nagel’a nazaran ahlaki kurallara göre neyin müsaade edilebilir olduğundan ziyade bu kuralları yıkan aktörlerin karşı karşıya kaldığı ikilemlere odaklanıyordu. Zorlu bir etik seçim yapan aktörün yaşadığı uyumsuzlukla ve kurallara ayrı düşmenin yalnızca meşru değil bir ödev de olabileceği durumlarda onlara ne olduğuyla ilgileniyordu. Walzer’in sorduğu soru, “önünde her bir ihtimali tercih etmenin de hatalı olabileceği iki tür eylemle” karşılaşan siyasal aktörün, nasıl bir psikolojik deneyim yaşadığıydı. Ahlaki kurallar yıkıldığında konunun tekrar “sorunsuz kılınmadığı” konusunda Nagel net konuşuyordu. Walzer için kimi zamanlarda ahlaki kısıtlara baskın gelmek hem gerekli hem de temellendirilebilirdi. Fakat böylesi vakalarda dahi geride bir kalıntı olacaktı. Austin, Nozick, Williams ve diğerlerinden hareketle Walzer, eylem faydacılığı eleştirilerine katılıyordu. Eylem faydacılığı, her bir eylemi sadece sonuçlarına göre temellendirilebilir sayıyor ve kirli eller bulmacasını hata yapmayı anlamsızlaştırarak çözümlüyordu. Walzer’a göre bu doğru değildi: iyi insanlar kötü şeyler yaptığında, geride suçluluk formuna girmiş bir tortu bulunuyordu.¹⁵²

En basit tabirle kirli eller problemi, etik ve politika ile siyasal sorumluluğun doğası arasındaki ilişkide bir arabuluculuktan ibaretti. Walzer’ın

¹⁵¹ Bernard Williams, “A Passion for the Beyond,” *London Review of Books* 8, no. 14 (1986): 5-6.

¹⁵² Michael Walzer, “Political Action: The Problem of Dirty Hands,” *Philosophy and Public Affairs* 2, no. 2 (1973): 170-72.

argümanının bu okumasında, gereklilik iddialarının ve faydacı mantığın politikaya giriş yaptığı eşik düşüktü. Yazarın sunduğu örneklerin içerisinde, bir bombanın yerini tespit etmek için asi lidere işkence uygulamanın zorunlu olduğu bir senaryoyla birlikte aynı zamanda ahlaki olarak içinden çıkılmaz bir durumda kalan yerel bir politikacı senaryosu da bulunuyordu. İlerleyen zamanlarda Walzer, esas kirli eller koşullarının, yalnızca aşırı gerekliliğin nihai hesaplamada ahlaki kurallara baskın geldiği felaket durumlarında ortaya çıktığını öne sürmüştü. Burada işaret edilen “faydacılığın son safhası,” ulusal zeminde “ahlaki politikacının” topluluğun yaşamını güvence altına almak için savaş kurallarına üstün geldiği, ahlakın politikaya yenik düştüğü noktaydı.¹⁵³ Walzer, “gerekli” hataların anlaşılması için üç model ortaya koymuştu: işlediği kötü edimler sadece sonuçlar tarafından temellendirilebilen Makyavelci aktör; yaptığı yanlışları suçluluk duygusuyla dindiren Weber’in “acı çeken kulu”; ve yaptığı yanlışların karşılığında ölümle cezalandırılan ve günahlarının kefareti ödemiş Camus’nün “adil katilleri.” Onun tercih ettiği ise sonuncu modeldi. Sorumluluğu tanımanın bir göstergesi olarak ahlaki aktörlerin, bir dizi kuralı ihlal etmenin karşılığında ceza çekmeyi ya da kefaret ödemeyi kabul etmesi gerekirdi.¹⁵⁴

Bu açıdan bakıldığında sivil itaatsizlik ve kirli eller vakaları benzeşiyordu ancak elbette buradaki analogi sınırlıydı: “Sivil itaatsizlik vakalarının birçoğunda devlet yasaları, ahlaki nedenlerle yıkılır ve devlet yaptırım uygular. Kirli eller vakalarının birçoğunda ise ahlaki kurallar, devletin öne sürdüğü gerekçelerle yıkılır ve hiç kimse yaptırım uygulamaz.”¹⁵⁵ Walzer’in bu noktada, cezalara kendi isteğiyle göğüs geren sorumluluk sahibi insan hakları eylemcisi bakış açısını uyarlamış olması muhtemeldi. Liderlere sınır koyan ahlaki kuralların pratikte uygulamaya geçirilmediğini ifade ediyordu. Bu kuralları çiğneyen aktörlere karşı “rahip ve günah çıkarma kabininden” başka elimizde bir şey yoktu. Ceza, gerçekçi bir ihtimal değildi. Walzer yönünü Nürnberg’e dönmemişti ve mahkemelerin rolünü savunmuyordu. Bu açıdan kirli ellerin “gerçekliğinin” kabul edilmesine yönelik çağrı yapmak bir radikallikten uzaklaşma hareketiydi. Bizim, diye yazıyordu Walzer, “kendi başımıza bedel ödememizin” bir yolunu bulmamız gerekir.¹⁵⁶ Savaş

¹⁵³ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (Basic Books, 1977), bölüm 16.

¹⁵⁴ Walzer, “Political Action,” 143-44.

¹⁵⁵ A.g.y., 178-79. Walzer, “The New Left and the Old.”

¹⁵⁶ Walzer, “Political Action,” 179, 180.

sona erdikten sonra yazar, şayet yurttaşlar haksız bir savaşa yeterince karşı gelmediyse, onların da bu nedenden ötürü sorumlu tutulabileceğini iddia ediyordu. Ancak savaşın ahlaki yükü yurttaşlar arasında farklılaşıyordu. Sorumluluğu en yüksek olanlar bilgiyi elinde tutanlardı – yani savaşa karşı çıkmak için kaynağı ve zamanı olan ve “tıpkı başlarındaki liderler gibi, yurttaş kardeşlerinin aksine doğrudan tehlikeye girmeden... kavgayı sürdüren” entelektüeller.¹⁵⁷ O dönemlerde Walzer, ceza ihtimaline sırtını dönmüştü. Ona göre suçlu fertleri tespit etmek, siyasal anlamda onları cezalandırmaktan çok daha önemli ve mantıklıydı. Mevcut bir yaptırım olmadan, doğru türden suçluluk duygusuyla durum ele alınabilmeliydi. Walzer burada, savaş suçlarının kamusal olarak belgelenmesi yoluyla fertlerin sorumlu tutulmasının daha doğru olduğunu savunan Levinson’u takip ediyordu. Cezanın yerine utanç ve damgalanma iş görebilirdi.¹⁵⁸

Walzer’ın kirli eller ikileminde yeni liberal felsefeyle olan kararsız ilişkisi belirgindi. Çağdaş eleştirel kalemler Walzer’ı hem yeni “ahlaki mutlakçılık” kampına hem de yeni “ahlaki çözüm teorisyenlerinin” –tarihe, vakalara ve idealleştirme veya soyutlama formlarını sorgulama tecrübelerine bakarak, ahlaki kuralların ve prensiplerin felsefi anlamda öne çıkarılmasına karşılık veren teorisyenler– arasına yerleştiriyordu.¹⁵⁹ Walzer daha sonra *Haklı Savaş Haksız Savaş* yapıtında, analitik siyasal felsefeye karşı kendi metodolojik eleştirisini geliştirecekti ki ana fikir kendini şu altbaşlıkta gösteriyordu: *Tarihsel Örneklemeler Işığında Ahlaki bir Argüman*.¹⁶⁰ Ona göre felsefenin ahlaka yönelmesi doğrudu. Fakat merkeze aldığı soyut kurallar ve varsayımsal seçim durumları, savaş üzerine tartışan yurttaşların gündelik “konuşmalarını” ikinci plana atıyordu.¹⁶¹ Ahlaki kuralları en başından yeniden teorileştirmeye ya da ahlaki tekrar politikanın içinde konumlandırmaya gerek yoktu. Bunlar halihazırda toplulukların deneyimlerinde ve yurttaşla-

¹⁵⁷ Michael Walzer, “War Crimes: Defining the Moral Culpability of Leaders and Citizens,” *New Republic*, 5 Kasım 1977, 23.

¹⁵⁸ A.g.y., 18-21.

¹⁵⁹ “Yeni mutlakçılar” için, bkz. Brian Barry, “Morality and Geography,” bu makale Amerikan Siyasal ve Hukuk Felsefesi Topluluğu’nun yıllık toplantısında sunulmuştur (3-4 Ocak 1980) Brian Barry Literary Archive (daha sonra BBLA) <https://sites.google.com/a/york.ac.uk/brianbarryarchive/home> (10 Mayıs 2019’da erişildi). “Ahlaki çözüm arayışı” tanımı için, bkz. Sanford Levinson, “A Symposium Review: Thoughts on a Meditation,” *Nation* 227, no. 6 (2 Eylül 1978): 181-82.

¹⁶⁰ Başlık, editörü tarafından seçilmiştir.

¹⁶¹ Walzer, *Just and Unjust Wars*, 3.

rın alışkanlıklarında, eylemlerinde ve toplumsal psikolojilerinde mevcuttu. Walzer bu argümanları gerçekçi ve Rawls ile onun takipçilerinin karşılaştığı demokratik zorluklar olarak betimliyordu. Sabit düşünce deneyleri ve vagon problemleriyle karşılaştırıldığında kirli eller ikilemi, gerçek hayata daha benzer bir şekilde tasarlanmıştı. Rawls'un erken dönemlerindeki Wittgensteinci komüniteryanizminin perde arkası ya da kendi sivil itaatsizlik savunularında Dworkin ve Cohen'in kullandığı demokratik topluluk tanımı düşünüldüğünde, Walzer ile Rawls arasındaki farklılıklar fazla abartılmış olabilirdi. Bununla birlikte Rawls'un öngördüğü toplulukların kurumsal pratikleri ile bir başka yerde dile getirilen mutlakçı ahlak kuralları ve prensipleri arasında bazı ayrımlar gözlemlenebilirdi. Walzer kendi görüşlerini ortaya koymak için buradaki farklılıktan faydalanmıştı.

Yine de aynı zamanda, ahlaki prensiplerin hem kamusal hem de kişisel davranışlara uygulanıp uygulanamayacağını ve kişisel olarak kabul edilemez olan hangi davranışların politika için geçerlilik arz edebileceğini soran siyasal düşünürler arasındaki kamusal ahlaka dair tartışmalarda, kirli eller problemi bir kalıp haline gelmişti.¹⁶² Siyasal faillik gitgide, işkenceden nükleer savaşa kadar kamusal karar alma biçimlerini araştırmak için kullanılan uygulamalı etik metotlarını temsil eden prensipler arasındaki bir seçim ikilemi olarak resmediliyordu.¹⁶³ Güvenilirlikten yoksun devlet araçlarına karşı sivil özgürlükler savunusunun bir parçası olarak devlet ve onun kanunlarının ötesinde bir otorite kaynağına işaret eden ahlaki başvuru, sınırları olmayan savaşı kısıtlamak için felsefi gereçler sağlamaya başlamıştı. Ancak kamusal ahlakın yeni bir bakış açısı anlamında bu, ayrıca bir siyasal kaçınma formuna bürünüyordu. Düşünürler güçlü aktörlerin ahlakiliğini incelerken, kirli eller konusuna, ahlaki ikilemlere ve kurumsal ve ideolojik kapsamlarından ve seçimle belirlenmeyen mekanizmaların sorumluluğu ile tahkikinden bağımsız trajik seçimlere eğiliyorlardı, yani dolayısıyla odak noktalarında kanuni sınırların ötesinde belirlenen suçluluk hali ve siyasal sorumluluk problemlerinin psikolojik bir çerçeveye bürünmesi vardı. Öteki bölüşümcü etik alanlarının yükselişi sırasında sorumluluğun, gücün ve

¹⁶² Bkz. örneğin, James Griffin, "Are There Incommensurable Values?," *Philosophy and Public Affairs* 7, no. 1 (1977): 39-59; Kenneth W. Howard, "Must Public Hands Be Dirty?," *Journal of Value Inquiry* 11 (1977): 29-40.

¹⁶³ Bkz. örneğin, Henry Shue, "Torture," *Philosophy and Public Affairs* 7, no. 2 (1977/1978): 124-43; Gregory S. Kavka, *Moral Paradoxes of Nuclear Deterrence* (Cambridge University Press, 1987).

failliğin bölüşümü nispeten göz ardı edilmiş bir alan olarak kalıyordu.¹⁶⁴ Düşünürlerin politikayla daha içli dışlı olmaya başladığı anda, öne sürdükleri teoriler, siyasetten uzaklaştıran bir tavır takınmıştı. Kamusal ahlak ve kamusal etik, dramatik seçim anlarıyla karşılaşan güçlü ferdî aktörlere ithaf edilen bir özel alan olarak anlaşıyordu – uygulamalı etiğin niyet, faillik ve sorumluluğa dair dilbilimsel analizinden meydana gelen eklentisi.

Nitekim faillik hakkındaki tartışmalar, yeni liberal siyasal felsefenin sınırlarının biçimlenmesine yardımcı olmuştu. Paradoksal bir şekilde, onu betimleme bakımından ileriye giderek bu felsefenin kurumsalcı odağını pekiştirmesine de olanak sağlıyordu. Kirli eller tartışmalarını takiben kimi düşünürler, farklı kişilerarası, özel, kamusal ve siyasal ahlaka dayanan kaynakları açıkça birbirinden ayırmayı düşünüyordu. Kurumlar içerisindeki fertlerin eylemleri, onları kapsayan kurumsal prensipler tarafından temellendirilebilir miydi?¹⁶⁵ Yönerini şu sorulardan yana çevirmişlerdi; özel, ferdî ahlak prensipleri kamusalı kısıtlandırır mı kısıtlandırmaz mı, biri diğerinden türetililebilir mi türetilemez mi ve kişisel prensipler siyasal prensiplerin uygulanmasını sınırlandırır mı sınırlandırmaz mı? Ronald Dworkin'e göre kamusal eylemlerin cevazı, "liberal kamusal ahlakın" çekirdeğine yani bir siyasal prensibe referansla kısıtlanıyordu.¹⁶⁶ Nagel için kamusal ve özel ahlakın farklı kaynakları vardı. Kurumlar için geçerli olan gayrişahsi sonuççu anlayışlar özel ahlaktan türemiyordu – "devlet" ne de olsa "kişisel bir yaşama sahip değildir."¹⁶⁷ Kamusal kurumlar üzerindeki ahlaki sınırlar bu kurumlar içerisindeki aktörler için geçerliydi ancak yine de kamusal bakış açısı, özel olanı es geçmeyi her zaman temellendirmiyordu. Kurumsal çıkarlar gereği dahi olsa memurların ofis içerisinde neler yapabileceğinin bir limiti vardı. Bazen bir aktörün sorumluluğu, kurumun ahlaki kusuruyla sönümle-
nebilirdi ama "ferdî ahlakın en güçlü sınırları, aşırı derecede güçlü sonuççu nedenlerle dahi olsa kamusal anlamda neyin temellendirilebileceğini sınırlandırmaya devam edecekti."¹⁶⁸

¹⁶⁴ Bu noktayı doğrulamak için var olan güncel girişimlere dair, bkz. Corey Brettschneider, *When the State Speaks, What Should It Say?* (Princeton University Press, 2012); Eric Beerbohm, *In Our Name: The Ethics of Democracy* (Princeton University Press, 2012); Lea Ypi, *Global Justice and Avant-Garde Political Agency* (Oxford University Press, 2011); Bernardo Zacka, *Where the State Meets the Street: Public Service and Moral Agency* (Harvard University Press, 2017); Chiara Cordelli, *The Privatized State* (yakında çıkacak).

¹⁶⁵ Nagel, "Ruthlessness in Public Life," 86.

¹⁶⁶ Dworkin, "Liberalism," 116-18.

¹⁶⁷ Nagel, "Ruthlessness in Public Life," 83.

¹⁶⁸ A.g.y., 91.

Kamusal ve özel eylem alanları arasındaki ayrım, kurumsal ve kişilerarası ahlak arasındaki ayrımın üzerini örtmeye başlamıştı. Rawls özel saha üzerine bir kavramsallaştırma yapmamıştı. Fakat kurumsal ile kişilerarasını birbirinden ayırmış ve kişisel olanı katı bir şekilde aileyle ilişkilendirmişti.¹⁶⁹ Politik anlamda dile getirilmiş mahremiyet hakkındaki hukuki ve anayasal tartışmalar ve kamusalı ortaya koymak için Kantçı bir tavır takınan Rawls'la birlikte, düşünürler, kamusal ve özel arasındaki liberal dikotomiye yeniden ileri sürdüler.¹⁷⁰ Fakat kamusal ve özel eylemin zıttı her zaman kurumsal ve ferdi ahlak ayrımına denk gelmiyordu.¹⁷¹ Carole Pateman gibi liberal felsefeye karşı feminist eleştiri kalemlerinin daha sonra ifade ettiği üzere bu durum, aynı zamanda özel olanın aileyle ve ev içindeki dünyayla bir araya gelmesini de içeriyordu. Ek olarak her ne kadar yeni liberal felsefe kamusal ve kurumsalla ilgileniyor olsa da siyasal konsept nadiren kendini gösteriyordu.¹⁷²

Savaş, sorumluluğa ve faillğe dair bu fikirlerin pek çoğu liberal düşünürler arasında kanonik hale gelecekti, bunun nedeni ise kısmen felsefi dikkatin başka bir yöne kaymasıydı. Uzun geçen 1960'lı yıllar, hadiselerle dolu bir on yılı temsil ediyordu ve kamusal meselelerin yeni düşünürleri, siyasal eylem ve hukuki tartışmalara odaklanarak reaksiyon geliştiriyordu. Ancak liberaller bu süreçteki düzensizlikten yorgun düşmüştü – uzun süren ve nedeni anlaşılmayan savaşlardan, ekonomik gerilemenin yarattığı tehditten ve 1972 yılında George McGovern'ın Nixon karşısındaki yenilgisinden. Rawls'un adalet teorisi yayımlandığında, birçok düşünürün hâlâ korumaya değer bulduğu savaş sonrası liberalizmin vücuda gelmesi olarak değerlendirildi. Konsensüsü elde etmenin zor olduğu bir dönemde kitap, bir anlaşma olanağını vaat ediyordu. Savaş ve sorumlulukla boğuşan felsefi girişimler yakında kurumlara doğru gerçekleşen eğilimle gölgede kalacaktı. Liberal eşitlikçilik doğmak üzereydi.

¹⁶⁹ Rawls, "Two Concepts of Rules."

¹⁷⁰ Bkz. örneğin, Charles Fried, "Privacy," *Yale Law Journal* 77, no. 3 (1968): 475-93. Rawls'un kamusalıya yaptığı vurgu üzerine, bkz. Rawls, "Constitutional Liberty and the Concept of Justice" (1963), Rawls, *Collected Papers* içinde, 73; Rawls, "Distributive Justice" (1967), Rawls, *Collected Papers* içinde, 149. Özel olan hakkındaki tartışmalar için, bkz. Igo, *The Known Citizen*, bölüm 4.

¹⁷¹ Karşılaştırmız: S. I. Benn ve G. F. Gaus, ed., *Public and Private in Social Life* (St. Martin's Press, 1983).

¹⁷² Her iki argüman için de bkz. Carole Pateman, "Feminist Critiques of the Public/ Private Dichotomy," Benn ve Gaus, *Public and Private in Social Life* içinde, 281-306.

4

Yeni Eşitlikçiler

Bir *Adalet Teorisi* 1971 yılında yayımlandığında, kendi türüne göre eş benzeri görülmemiş bir ilgiyle karşılandı. Felsefe, siyasal bilimler, hukuk, iktisat, sosyoloji, psikoloji, eğitim, sosyal hizmet, kriminoloji ve sağlık dergilerinde olduğu kadar edebiyat eleştirilerinde ve akademi dışı yayınlarda da konu edildi. *New York Times*, *Teori*'ye yılın kitabı unvanını vermişti ve kitap, Henry Sidgwick'in 1871 yılında yayımlanan *The Method of Ethics* çalışmasından bu yana felsefenin en önemli yapıtı olarak birçok kişinin övgüsünü topluyordu. İlk sene içerisinde dört baskı yaptı. Stuart Hampshire, analitik felsefenin ahlak ve politikayı konu edinemeyeceğine dair fikirlere karşı *Teori*'nin bir "daimî reddiye" olduğunu ilan ediyordu.¹ Rawls'u eleştirenler dahi, kitabı övgüye mazhar görüyordu.²

O dönem Rawls elli yaşındaydı. Daha evvel yazdığı makaleleri takip edenler uzun zamandır nihai yapıtı bekliyordu. Yayımdan önceki yedi yıl boyunca elden ele dolaşan taslakları okuyan öğrenciler ve meslektaşları artık birer seçkin düşünürdü ve çoğu, kitabı incelemeye tabi tutan ilk isimlerdi. Rawls halihazırda felsefi anlamda bir şöhrete sahipti. "Hakkaniyet Olarak

¹ Stuart Hampshire, "A Special Supplement: A New Philosophy of the Just Society," *New York Review of Books*, 24 Şubat 1972.

² John H. Schaar, "Reflections on Rawls' A Theory of Justice," *Social Theory and Practice* 3, no. 1 (1975): 75.

Adalet³” dört ayrı seçkiye, “Two Concepts of Rules” yedi ayrı seçkiye alınmıştı.⁴ Onun teorisi nesnel etik, “toplumsal kurum” olarak ahlak, toplumsal adalet ve “bölüşümcü şemaların” seçimi hakkındaki tartışmalarla birlikte sivil itaatsizlik ve savaş üzerine yapılan tartışmalarda da bir mihenk taşıydı.⁵ 1960’lı yıllar boyunca öğrencilerine verdiği derslerde Rawls, bir düşünürler kuşağını meydana getirecek anlatı oluşturmuştu. Siyasal felsefenin öldüğünü sananlar yanılıyordu. Esasında o yeniden doğuşun eşiğindeydi. “Adalet kavramının analizi,” diyordu Rawls, adaleti sağlamlaştıracak olan şeydir.⁶ Rawls’un kitabıyla birlikte bahsi geçen analiz tamamlanmıştı. Yalnızca bir nesnel etik teorisi sunmayı değil, aynı zamanda toplumsal kurumları muhakkeme etmek için tasarlanan bir teori olmayı vaat ediyordu. Kamusal meseleler düşünürlerinin beklediği kılavuz buydu.

Onların bekleyişi sürerken siyasalın çehresi değişmişti. İnsan hakları ve Vietnam yıllarında yaşanan günlük olaylar düşünürleri meşgul etmekle beraber, uzun vadeli siyasal değişimlerin etkileri de su yüzüne çıkmaya başlamıştı. Rawls’un teorisini besleyen karma ekonomi ve varlıklı topluma dair iyimserlik, kitabın yayımlanmasının hemen öncesinde ve sonrasında ortaya çıkan sivil kargaşa, düzensizlik ve ekonomik istikrarsızlıkla birlikte dağıldı. Bizzat “ideolojilerin sonunun” ölümü ilan ediliyordu.⁷ Kamusal ile özel arasındaki çizgi yeniden düzenlendi. Demokrasi, yönetilebilirlik ve meşrulaştırma hakkında yaygın bir kriz algısı mevcuttu.⁸ Rawls kendi sanatının terimlerini kuvvetlendirirken, onları şekillendiren politika tablodan siliniyordu.

Bu yeni dönemde Rawls’un teorisi –kamusala, demokratik kurumlara ve en az varlığa sahip olanların paylarını artırmaya olan bağlılığı ile– asgari derecede müdahaleci devlet tarafından düzenlenen çoğulcu bir sivil toplum vizyonundan ziyade önemli oranda yeniden bölüşümü hedefleyen refah devle-

3 *Justice as Fairness*. – Kitabın Türkçe baskısı için bkz. John Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet* (Pinhan Yayıncılık, 2020) (ç.n.)

4 Bibliyografik detaylar için, bkz. Wellbank, Snook ve Mason, *John Rawls and His Critics*.

5 Bkz. örneğin, Frankena, *Ethics*, 6; Brandt, *Social Justice*; Carl J. Friedrich ve John W. Chapman, ed., *Nomos VI: Justice* (Atherton Press, 1963); Chaim Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument* (Routledge & Kegan Paul, 1963); Rescher, *Distributive Justice*; A. M. Honoré, “Social Justice,” Summers, *Essays in Legal Philosophy* içinde.

6 Rawls, “Nature of Political and Social Philosophy (1960-1964),” s. 6-7, Kutu 35, Dosya 10, JRP.

7 Alasdair MacIntyre, “The End of Ideology and the End of the End of Ideology,” MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* içinde (Duckworth, 1971).

8 Michael J. Crozier, Samuel P. Huntington ve Jöji Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* (New York University Press, 1975); Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, çev. Thomas McCarthy (Heinemann, 1976); ayrıca bkz. “Introduction: Crisis, What Crisis?,” Ferguson vd., *The Shock of the Global* içinde.

tinin sağlam bir savunusuna benziyordu. Michael Harrington *The Other America* (1962) çalışmasında “yoksulluğu bitirmek için azmetmeye” çağırırken Amerika’nın problemini “bir bakış problemi” olarak teşhis etmişti. “Varlıklı ulusun, bolluk duvarının arkasını görebilmesi ve öte taraftaki yabancılaşmış yurttaşları tanıyabilmesi zorunludur.”⁹ Rawls’un teorisi birçok kişi tarafından bu bakışa olanak sağlayan bir eser olarak okunuyordu: bir eşitler ülkesi olarak temellendirilebilir olsaydı toplum neye benzerdi veya ahlaki bireyler birbirlerini net bir şekilde görebilseydi bu bireyler nasıl olurdu sorularına yanıt veriyordu. Bir kuşak düşünür için bu teori, eşitsizliği azaltmayı ve yurttaşlar arasında karşılıklı ilişkileri teşvik etmeyi hedefleyen bir toplumsal demokrasi temellendirmesiydi – Lyndon Johnson’ın Büyük Toplumu’nun “1960’lardaki yerel programlarına dair yorumlara” felsefi bir bakış. Eleştirmenlerden biri, “bir edimden sonra rasyonalizasyon gelir” diye yazıyordu.¹⁰

Rawls’un teorisinin ne tür bir rasyonalizasyonu temsil ettiği okuyucular tarafından belirlenecekti. Farklı insanlara farklı anlamlar ifade ediyordu. Rawls’un kitabı, savaş sonrası Anglofon düşüncesinin bir ansiklopedisi gibiydi. Ortaya çıktığı yıllar içerisinde kendini gösteren fikirler ve teknikler –refah ekonomisi, seçim teorisi, oyun teorisi ve fikirler tarihi– onun büyük teorisi yararına kullanılmış ve işlenmişti. Tüm bunları bir araya getirmek zorlu bir süreçti. Rawls merkezi fikirlerini bir potada eriterek şekil verirken, bilinçli ve bazen şaşırtıcı bir şekilde birçok geleneğin –Kantçı, Hume’cu ve neoklasik– unsurlarını kullanmıştı. Aşına, muhalif ve genel görüşlere aksi fikirler, alışık olunmayan yollarla yan yana gelerek birlikte çalışıyordu. Rawls’un farklı zamanlarda geliştirdiği argümanlar birbirinin üstünü örtüyor, birbirini bastırıyor ve çeşitli düzeylerde ve farklı biçimlerde tekrar ortaya çıkıyordu – pek çoğu genişliyordu fakat hepsi kullanıma hazır ve uygun bir haldeydi. “Ahlaki bir açıdan” bakıldığında, diyordu Rawls, kavramsal karışıklıklar ve geleneksel ikilikler –görenekler ve sözleşmeler, hukuki kurallar ve hükümdar kararları, fertler ve topluluklar, diğerkâmlık ve şahsi çıkar arasındaki ikilikler– çözümlenebilir. *Bir Adalet Teorisi*’nin içsel tutarlılığı, sahip olduğu gerilimleri maskeliyordu. Aynı zamanda bu tutarlılığı korumak amacıyla Rawls’un benimsemek durumunda kaldığı konsensüse dayalı toplum görüşüne kabataslak değiniyordu.

9 Michael Harrington, *The Other America: Poverty in the United States* (Macmillan, 1962), 156.

10 Aaron Wildavsky, “Government and the People,” *Commentary* (August 1973): 32; Schaar, “Reflections on Rawls’ A Theory of Justice,” 95.

Her ne kadar teorisi kendi kapsamı içerisinde müstesna olsa da Rawls bu görüşlere sahip tek insan değildi. Vietnam sürecinde yapılan tartışmalar Rawls okuyucularının temel ilgisini vücuda getirmiş ve kitabın “yüksek liberal” yorumlarını şekillendirmişti.¹¹ 1950’ler ve 1960’lar boyunca devletin tehlikelerine karşı duyulan endişe azalmış ve yeni liberalizm türleri itibar kazanmıştı: iktisadi kalkınmanın liberal savunusu, devlete karşı sahip olunan medeni özgürlükler ve insan haklarının toplumsal liberal savunusu ve hâlâ kenarda kalmış, anayasanın piyasaya dayanan liberal veya liberteryen savunusu. Anti-totaliteryanizm toplumsal liberalizm üzerindeki konumunu kaybetmişti. Önceki dönemde gerçekleşen insan hakları hareketinin ve Büyük Toplum’un anayasal ve yasamaya ilişkin kazandığı başarılarından cesaret bulan liberal düşünürler, kendilerini uzun Yeni Mutabakat geleneğinin mirasçıları olarak tanımlamaya başlamıştı.¹² Kapitalizm fikri, tekrar kamusal bir tartışmaya dönüyor ve onu savunanlar planlamaya dair eleştirilerini radikal uçlara taşıyorlardı.¹³ McCarthyciliğin sona ermesiyle kendini gösteren ve 1960’ların toplumsal hareketlerinin arka çıktığı Amerikan sosyalizminin yeniden keşfi, siyasal felsefeye de ulaşmıştı ki bu felsefe, birçok Amerikalı düşünürün çalışma yaptığı ve sosyalizm, refah devleti ve bölüşüm prensipleri üzerine tartışmaların sürdüğü İngiltere’ye odaklanmaya devam ediyordu.¹⁴ 1970’lere gelindiğinde savaş karşıtı göstericilerin radikalleşmiş kuşağı yükseköğretimden üniversite pozisyonlarına geçmeye başladıkça ve toplumsal hareketlerin entelektüel radikalizmi akademinin içine girdikçe, Rawls, kimi zaman kendi düşüncelerini de etkilemiş olan bir yeni sol liberal ve sosyalist kitleyle karşılaşacaktı. Artık “sosyalizm sorununu ve bugün onun hangi formuyla doğrudan yüz yüze gelmek zorunda olduğumuzu kulak arkası etmek zordur,” diyordu Rawls 1971 yılında.¹⁵ Rawls’un teorisinin anlama kavuştuğu bu ideolojik bağlamı sabit kılmak ve yine onun gölgesinde yeşeren yeni toplumsal liberalizm çeşitlerinin karakteristik bağlılıklarını şekillendirmek için bu tartışmalar hayatiydi.

Çağdaşları gibi Rawls da bu düşüncelere spesifik bir ilgi gösteriyordu. Fakat evrenselleştirme yolunda sarf ettiği gayret emsalsiz bir başarı

11 Samuel Freeman, “Capitalism in the Classical and High Liberal Traditions,” *Social Philosophy and Policy* 28 (2001): 19-55.

12 Dworkin, “Liberalism,” 115.

13 Fred Block, *Capitalism: The Future of an Illusion* (University of California Press, 2018), 15-24.

14 Brick and Phelps, *Radicals in America*, bölüm 5.

15 John Rawls, “Liberalism and the New Left,” s. 1, Kutu 24, Dosya 8, JRP.

sağladı. *Adalet Teorisi*, felsefi anlamda bir sıfır noktası yaratmıştı. Daha önce yapılan tartışmalar bir süre sonra unutulacaktı. Prensipler düzeni, prensiplerin temellendirmesi, seçim, argüman ve prensiplere dair çıkarımlar – bunlar, ilk okuyucuları Rawls’un teorisini kendi amaçları için kullanırken onları meşgul eden konulardı. Henüz 1973 yılında bir “Rawls endüstrisinin” bahsetmek mümkündü.¹⁶ 1979 yılına gelindiğinde Peter Laslett, sadece siyasal felsefenin ölmediğini değil aynı zamanda yeni bir sıfatın, “Rawlsçu” sıfatının, onun dönüşümünü resmettiğini ifade ediyordu.¹⁷ Yine de 1970’ler boyunca Rawls’un fikirlerini liberal, demokratik ve sosyalist maksatlarla kullanan çeşitli disiplin ve ideoloji çizgisindeki okuyucular, teorinin farklı kısımlarını irdeleyerek bu fikirlere ateşli bir şekilde karşı koyuyordu. Ancak Vietnam Savaşı sırasında entelektüel olgunluk kazanan liberal kuşak günbegün onun varsayımlarını, kategorilerini ve argümanlarını benimsemeye başlıyordu. Kullandığı kavramlar sanat terimleri haline gelirken, kavramların kökenleri ve ideolojik temelleri göz ardı edildi. Rawls’un erken dönemlerinde karşılaştığı siyasal seçimler –müdahaleci olmayan görüş ve yeniden bölüşüm, çoğulcu gruplar ve idari uzmanlar, eşitlik ve ortak mülkiyet arasındaki seçimler–, felsefi tartışmanın bu seçimlerden değil, Rawls’un teorisinden doğduğu farklı zamanlarda belirsizleşiyor, dönüşüyor ve yeniden düzenleniyordu. Teorisinin çekirdeğindeki fikirler ise istikrarını koruyordu. Kısa süre sonra artık yapım aşamasını tamamlamış olan teorisi, alternatif türden ahlaki ve siyasal argümanlar arasındaki seçimlerin neticesi hazırды. Bu proje, söz konusu teorinin bir savunusu ve genişlemesiydi. Rawls’un sunduğu çerçeve, her şeyi kapsayabilecek kapasitede görünüyordu.

Yeni liberal eşitlikçiliğin çok sayıda kendine özgü özelliği vardı. Toplumsal kuralların dışında var olabilen haklardan çok, bu kurallardan ileri gelen kazanımlar ile yüklerle ve kurumlar için geçerli olan adalet prensiplerine odaklanıyordu. Ferdî ahlaki bireyleri, kolektif failliğin üzerinde konumlandırıyordu. Bölüşümü mercek altına alıyor ve bir bölüşüm prensibi olarak istihkakı reddediyordu. “Tarihsel” argüman formlarından kaçınıyor ve bir topluluk prensibi şeklindeki kooperatif toplum vizyonunu öne çıkarı-

16 Brian Barry, “Just Men and Just Laws: Rawls on the Just Constitution,” APSA yuvarlak masa toplantısı, “APSA roundtable on TJ (Eylül 1973, New Orleans)” içinde, Kutu 24, Dosya 10, JRP.

17 Brian Barry, İnceleme: Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, *Canadian Journal of Philosophy* 8, no. 4 (1978): 753-83; James S. Fishkin ve Peter Laslett, *Philosophy, Politics, and Society: A Collection*, 5. baskı (Yale University Press, 1979), 1.

yordu. 1970’lerde Rawls’un teorisi liberteryen Robert Nozick’in saldırısına maruz kalırken bu özellikler kabul görüyordu ve Rawls okurları ona sahip çıkıyordu. Düşünürler, mevcut zorluklarla ve sağlık hizmetlerinden pozitif ayrımcılığa günün “kamusal meseleleriyle” alakadar olmak için hızlı bir şekilde Rawls’un argümanlarına adapte olmuştu. Sosyal demokratik devletin kurallarının pratikte sorgulanmasına ve devletin ötesine uzanan idealler tarafından –piyasa, uluslararası karşılıklı bağımlılık ve çevresel ve ferdî insan hakları hakkındaki idealler tarafından– istikrarsızlaştırılmasına paralel olarak Rawls’un fikirleri teoride kendine dayanak buluyordu. Teorisinin yarattığı ilk etki, yaşanan dünyaya anlam verebilmek için liberal felsefenin koşullarını belirliyordu. Fakat bununla birlikte düşünürlere, kendi konumlarına göre sağın liberteryen tehditlerine karşı savunmak ve solun alternatif vaatlerini çözümlmek için özgün bir eşitlikçi düşünce yapısı veriyordu.

Rawls’un teorisi yayımlanmadan önce 1960’lı yıllarda, teorinin hitap ettiği kitlenin oluşmasına önayak olacak birtakım değişiklikler meydana gelmişti. Vietnam yılları ve yükümlülük, savaş ve sorumluluk hakkında yürütülen tartışmalar, kamusal meseleler felsefesinin kurumsal formasyonu için ve ahlak ve hukuk düşünürlerini siyasal problemlere yöneltmek için hayati önem taşıyordu. Bu yıllar ayrıca bölüşüme dair soruların ahlak felsefesine ve siyasal felsefeye geri döndüğü döneme tekabül ediyordu. Savaş sonrası düşünürleri arasında, analitik etikten normatif toplumsal adalet görüşlerine doğru gerçekleşen kayma hâlâ sürüyordu. Ekonomi düşünürleri ve siyasal düşünürler devletler ve kurumlar, piyasa ve ahlak, kurumlar ve davranışlar hakkındaki görüşler üzerinde deneyler yapıyordu. Rawls kendi teorisi üzerinde son dokunuşları yaparken, onlar kavramsal sahayı yeniden şekillendiriyordu.

Buradaki asli gelişme, Rawls’un konumuna göre sağda kendini gösteren ekonomik liberteryenizmin ve neoliberalizmin yükselişiydi. Kamu maliyesi ve anayasalcılık üzerine yapılan tartışmalarda James Buchanan, Gordon Tullock ve Virginia Üniversitesi’nin Thomas Jefferson Merkezi’nde yer alan diğer isimler, siyasal anayasa çalışmaları üzerine iktisadi analizler uygulayan kamusal seçim teorisini kurmuştu.¹⁸ Güvenilmez, “kendi çıkarını gözetken” siyasal aktörler ve “kamusal çıkar” kavramının doğru olmadığını

18 Peter Boettke, “James M. Buchanan and the Rebirth of Political Economy,” *Economics and Its Discontents: Twentieth-Century Dissenting Economists* içinde, ed. Richard P. F. Holt ve Steven Pressman (Edward Elgar, 1998), 21-39.

savunan “burnu havada” bürokrasilere karşı verilen tiratlarda, kamusal seçim teorisyenleri, piyasa karar alma modelinin devlete ve bir bütün olarak demokrasiye doğru genişletilmesi önerisinde bulunarak yüzyılın ortalarına ait merkezileşmiş devlet eleştirisini en uç çıkarıma götürüyordu.¹⁹

Neoliberalizmin siyasal zaferinden önceki bu yıllarda kamusal seçim teorisyenleri, Rawls’la benzer karakteristikleri paylaşıyor gibi görünüyordu: yoğunlaşmış, merkezileşmiş ve keyfi iktidara karşıtlık, istikrar konusuna eğilim, yönetsel yaklaşım, hürriyet, özgür örgütlenme ve hepsinin ötesinde hareket özgürlüğünün adil bir şekilde doğal seyrini izlemesine müsaade eden anayasa ya da temel toplum yapısı vizyonu.²⁰ Rawls’un belirsizlik, risk ve bilinmezlik karşısındaki endişesi ve sınırlı olsa da güçlü devlet savunusu, bilhassa ilk kamusal seçim teorisyenlerinin değindiği Friedrich Hayek ve Frank Knight’la uyumlu tınlara sahipti. Rawls’a benzer olarak, belirsizlik hallerinde bir karar alma modelini takip eden “anayasal seçim” teorisi de sözleşme teorisinin yeniden doğuşunun ve kabuk değiştirmesinin bir parçasıydı.²¹ 1964 yılında Rawls, Kamusal Seçim Çalışmaları Merkezi’nin ve 1969 yılında Virginia Tech’te kurulan *Public Choice* dergisinin temelini oluşturan ağın, Piyasa Dışı Karar Alma Komitesi’nin ikinci toplantısına katıldı. İçlerinde Hayek, Milton Friedman ve George Stigler’in de bulunduğu diğer neoliberallerle birlikte Buchanan, Rawls’ta potansiyel bir sempatizan görüyordu. Rawls’u, Knight’ın kafa dengi bir takipçisi –“hakkaniyetli oyun” düşüncesi- nin bir öğrencisi- olarak tanımıştı Buchanan.²² Friedman’ın davetiyle Rawls 1968 yılında neoliberal Mont Pelerin Topluluğu’nun bir üyesi oldu.²³

19 Gordon Tullock, *The Politics of Bureaucracy* (Public Affairs Press, 1965); William A. Niskanen, *Bureaucracy and Representative Government* (Transaction Publishers, 1971); James M. Buchanan ve Richard A. Musgrave, *Public Finance and Public Choice: Two Contrasting Visions of the State* (MIT Press, 1999); Anthony Downs, *Inside Bureaucracy* (Rand Corporation, 1964).

20 James M. Buchanan, “Politics without Romance: A Sketch of Positive Public Choice Theory and Its Normative Implications” (1979), şurada yeniden basıldı: *The Collected Works of James Buchanan: The Logical Foundations of Constitutional Liberty*, vol. 1 (Liberty Fund, 1999); Amadae, *Rationalizing Capitalist Democracy*, bölüm 3.

21 Buchanan ve Rawls üzerine, bkz. S. M. Amadae, *Prisoners of Reason: Game Theory and Neoliberal Political Economy* (Cambridge University Press, 2015), 175-93; Ben Jackson ve Zofia Stemplowska, “James Buchanan and John Rawls on the Social Contract,” yayımlanmamış makale (2017).

22 James M. Buchanan, “Rawls on Justice as Fairness,” İnceleme: John Rawls, *A Theory of Justice*, *Public Choice* 13, no. 1 (1972): 123-28, 123; karşılaştırınız: James Buchanan, “Obituary: Justice among Natural Equals: Memorial Marker for John Rawls,” *Public Choice* 114, nos. 3/4 (2003). Knight, Stigler vd. üzerine, bkz. Burgin, *The Great Persuasion*.

23 Avner Offner ve Gabriel Söderberg, *The Nobel Factor: The Prize in Economics, Social Democracy, and the Market Turn* (Princeton University Press, 2016), 272.

Metodolojik yakınlıklara rağmen, kamusal seçim teorisyenleri ve Rawls, kapitalizmin arzu edilebilirliği ve toplumsal konuları ele almada hükümetin rolü hakkında aynı fikirde değillerdi. Warren Mahkemesi dönemi anayasalcılığın ve sivil liberteryen haklar savunusunun çatallaşmasına yol açtı. İnsan hakları hareketine karşı ırka dayanan mukavemet eşliğinde toplumsal muhafazakârlar, insan hakları ve emek politikalarına karşı Anayasa'yı kullanıyordu.²⁴ Bununla birlikte kamusal seçim liberalleri kendilerini haklar söylemlerinin karşısında konumlandırıyordu. Buchanan ve takipçileri, karşılıklı rıza gösteren kişilerin etkileşimi için bunun ötesine geçmeden bir çerçeve kurmak amacıyla temel toplum kuralları talep ediyordu. Eşitsizlik, ayrımcılık ve kritik bir biçimde ırk ayrımının kaldırılmasıyla ilgilenmek adına yapılan hükümet müdahalesi meşru değildi.²⁵ Bazı anayasalcı kamusal seçim taraftarları, toplumsal ve ırksal muhafazakârlığı benimsiyordu.²⁶ Dworkin ve Frank Michelman gibi hukuk düşünürleri, Anayasa'nın ötesinde ahlaki değerlere sahip hakları savunurken ya da Rawls'un teorisini, liberal hukuk düzenini refah haklarına doğru yöneltmek için kullanırken, Buchanan sivil itaatsizliği ve ardından da mahkemenin pozitif ayrımcılığa dair hükümlerini kınıyordu.²⁷

Rawls'un fark ilkesi, kamusal seçim teorisyenlerinin perspektifinden, eşit özgürlük ve anayasal kurallara dair paylaştıkları bağlılıklara ihanetle eşdeğer bir radikal yeniden bölüşümün sinyallerini veriyordu. Rawls Keynesyen konsensüsten etkilenmiş olsa da ona sırtını çevirmişti. 1959 yılında neo-Keynesyen bir iktisadi yönetim görüşü geliştirmeye başladığı sırada, Keynesyen makroekonomi ile tahsis ve bölüşüm üzerine neoklasik kamu maliyesi düşüncelerini bir araya getiren ekonomist Richard Musgrave'in fikirlerinden yararlanmıştı.²⁸ Musgrave, hükümetin erişim alanı ve kamu maliyesi hakkındaki

²⁴ Ariela Gross, "A Grassroots History of Colorblind Conservative Constitutionalism," *Law and Social Inquiry* 44, no. 1(2019): 1-20.

²⁵ G. Warren Nutter ve James M. Buchanan, "Different School Systems Are Reviewed," *Richmond-Times Dispatch*, 12 Nisan 1959.

²⁶ Nancy MacLean, *Democracy in Chains: The Deep History of the Radical Right's Stealth Plan for America* (Viking, 2017).

²⁷ James M. Buchanan ve Nicos E. Devletoglou, *Academia in Anarchy: An Economic Diagnosis* (Basic Books, 1970); James M. Buchanan, "The 'Social' Efficiency of Education," *Il Politico* 35, no. 4 (1970): 653-62; karşılaştırınız: Frank I. Michelman, "In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice," *University of Pennsylvania Law Review* 121 (1973): 962-1019.

²⁸ Bkz. Rawls, "Distributive Justice (1959)," s. 14-15, Kutu 36, Dosya 4, JRP; A. B. Atkinson, "The Collected Papers of Richard A. Musgrave: A Review Article," *Journal of Public Economics* 33, no. 3 (1987): 389-98.

tartışmalarda Keynesyen bir pozisyonu savunuyordu (teorisinin kendisi, bürokrasinin kamu malları alanında doğru bilgi sağlayamadığı temeline dayanarak merkezi devlet iktidarına karşı şüphe duyma eğilimindeydi).²⁹ Rawls 1967 yılında bölüşümcü adalet hakkındaki görüşlerini yayımladığında yönetimin beş koluna dair anahatlar çizerek Buchanan’dan çok Musgrave’i takip etmişti: hakkaniyetli fırsat eşitliğini ve siyasal özgürlüklerin hakkaniyetli değerini korumak için bölüşümcü kol; ihtiyaçlara ve refah hizmetlerine sahip çıkmak için aktarma kolu; tekellerden ve makul olmayan piyasa iktidarından kaçınmak için “tekellilik karşıtı” tahsis kolu; talep yönetimi, Merkez Bankası, hükümet harcamaları vs. aracılığıyla tam istihdamı koruma altına almak için bir istikrar sağlama kolu; ve devletin vergi gücünü sınırlamak ve kamusal harcamaları kısıtlamak için mübadele kolu.³⁰

Rawls’un teorisinin yapısı ile kamusal seçim teorileri arasında paralellikler bulunuyordu ancak politika onları birbirinden ayırıyordu. Rawls, yönetim üzerine kamusal seçim vizyonuna tutunmamıştı. Refahın “doğru” bölüşümü ile özgürlük ve fırsat eşitliğiyle sınırları belirlenen yoğunlaşmış iktidar fikirlerine duyduğu bağlılıkta netti. Hayek’in “eşitsiz servet mirasının, eşitsiz akıl mirasından özü itibariyle daha adaletsiz olmadığını” iddiasına yanıt olarak Rawls, “her ikisi üzerinde de kurulu olan eşitsizliklerin fark ilkesini gözetmesi gerektiğinde” diretiyordu.³¹ Kaldı ki Rawls’un nihai teorisinde, iktisadi yaşamdaki temel kurallar ile aktif devlet müdahalesi arasında bir karşıtlık yoktu: adalet prensipleriyle doğru bir şekilde düzenlenen temel kurallar elbette müdahale gerektirirdi. Rawls, *Bir Adalet Teorisi*’ni yayımladığı sene, Mont Pelerin Topluluğu’ndaki üyeliğinin son bulmasına göz yummuştu.³²

1960’lar aynı zamanda varlık içinde yoksunluğun ve yoksulluğun süregitmesini konu alan tartışmaların devamlı yükselişine şahit oluyordu.³³

²⁹ Bkz. örneğin, Paul Samuelson, “The Pure Theory of Public Expenditure,” *Review of Economics and Statistics* 36, no. 4 (1954): 387-89.

³⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, 244-45; karşılaştırınız: Martin O’Neill ve Thad Williamson, “Branches of Government,” *The Cambridge Rawls Lexicon* içinde, ed. Jon Mandle ve David A. Reidy (Cambridge University Press, 2013).

³¹ Rawls, “Distributive Justice” (1967), Rawls, *Collected Papers* içinde, 143.

³² “Pres. Leadership” (tarih atılmamış), Kutu 19, Dosya 4, Mont Pelerin Society Papers, Hoover Institution Archives.

³³ Brian Abel-Smith ve Peter Townsend, *The Poor and the Poorest: A New Analysis of the Ministry of Labour’s Family Expenditure Surveys of 1953-54 and 1960* (G. Bell & Sons, 1965); W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice: A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England* (Routledge & Kegan Paul, 1966).

Yoksullukla Savaş, radikalleşmiş sosyoloji literatürünü –Afroamerikalıların “patolojisi” ve “kültürüyle” olduğu kadar sınıf ya da yeniden bölüşümle de ilgilenen literatürü– anaakım söylemin içerisine sürüklemişti.³⁴ İngiltere’de refah devletinin sınırları çok daha belirgin hale geldiğinde ve Richard Titmuss ve öteki isimler bu sınırın fakirleri kapsayacak şekilde genişlemesini teklif ettiğinde, birçok kişi gelir bölüşümü ve maddi ihtiyaç problemlerini, yeni liberal felsefenin anahtarı olacak konseptlerle –adalet, diğerkâmlık, ihtiyaç ve istihkak konseptleriyle– yan yana getiriyordu.³⁵ Michael Young’ın meritokrasiyi yani liyakatin eğitimsel fırsatların temeli olması gerektiği fikrini itham edişine, ampirik bir destek sunuluyordu.³⁶ İşçi Partisi’nin Rawls’un hayranlık duyduğu revizyonistleri, “eşitlik gerçekliğine karşı retoriği” tercih eden Brian Barry gibi bir sonraki siyasal düşünürler kuşağı tarafından azledilmişti.³⁷ Başlattıkları toplumsal adalet yönelimi devam ediyordu ama dönemin havası karardıkça o da radikal bir hal alıyordu.

Artık dönemin iktisadi teorisi, etik anlamda kendi dirilişini gerçekleştirmişti. Yirminci yüzyılın ilk yarısında devlet ve onun hükümleri üzerine İngiltere’nin sunduğu fikirler, toplumsal siyasanın en “alelade” düzeylerinde dahi idealizmin ve onun “korporatif kimliğe, ferdî diğerkâmlığa, etik zorunluluğa ve aktif yurttaş katılımına” yaptığı vurgunun hâkimiyetiyle şekillenmişti.³⁸ J. A. Hobson’dan A. C. Pigou’ya kadar iktisadi düşünürler, “iktisat bilimine” etik kriterler getirmişti.³⁹ Bu idealizm uzun zamandır tarih olmuştu fakat faydacılığın ve “refah devleti felsefesinin” girdiği baskı altında, bölüşüm kriterleri arayışıyla birlikte yeniden doğmuştu. “Bölüşüme dair bazı mülhaza türlerinin, toplam faydanın maksimizasyonu üzerine bir kısıtlama ya da bir rekabet faktörü olarak takdim edilmesi zorunluluğu” üzerinde, diye yazıyordu Barry, kuvvetli bir mutabakat vardı.⁴⁰ Kenneth Arrow’un “İmkânsızlık Teoremi” yurttaşların toplumsal değere karar vermesine dair

34 Averbek, “‘Want in the Midst of Plenty,’” bölüm 1-4.

35 Titmuss, “The Role of Redistribution in Social Policy”; Black ve Pemberton, *An Affluent Society*.

36 Jackson, *Equality and the British Left*, 206-8.

37 Barry, *Political Argument*, 104.

38 Harris, “Political Thought and the Welfare State 1870-1940,” 137.

39 Arthur Cecil Pigou, *Wealth and Welfare* (Macmillan, 1912); John A. Hobson, “Economic Art and Human Welfare,” *Philosophy* 1, no. 4 (1926): 467-80; karşılaştırınız: Roger E. Backhouse ve Tamotsu Nishizawa, “Welfare Economics, Old and New,” *No Wealth but Life: Welfare Economics and the Welfare State in Britain, 1880-1945* içinde, ed. Roger E. Backhouse ve Tamotsu Nishizawa (Cambridge University Press, 2010), 223-36.

40 Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in “A Theory of Justice” by John Rawls* (Clarendon Press, 1973), 7.

bir şüphe uyandırıyordu ancak bununla birlikte etiği, iktisadi analizin içerisinde yerleştirmeye imkân tanıyordu (özellikle kişilerarası fayda mukayeselerini reddederek).⁴¹ Amartya Sen'in tesiri altında toplumsal seçim teorisi ekonominin ötesine taşınmış ve etiğe dayalı bir odak noktası kazanmıştı.⁴² Refah ekonomisindeki bu değişim, Rawls'u kendi araçlarıyla donattı. 1968 yılında Rawls, Arrow ve Sen'le birlikte Harvard'da seminer veriyordu.

Bu bağlamda İngiliz ekonomisinin, sosyolojisinin ve siyasal felsefesinin kesişim noktasında toplum ahlakı, devlet ve ekonomik bölüşüm prensiplerinin ahlaki temeli hakkında bir tartışma filizlenmişti ki, bu tartışma Rawls'un teorisinin Atlantik'teki etkisi açısından hayati olacaktı. Geleneksel olarak siyasal düşünürler, piyasa toplumları ve diğerkâm ya da dayanışmacı toplumlar arasında bir ayrıma gidiyordu. İki toplumsal görüş de son dönemlerde, toplumsal demokrasi savunuları içerisinde benimsenmişti. İngiliz düşüncesinde diğerkâmlığın, çok yönlü kökenleri mevcuttu. Viktoryen dönemde hayır ve yardımseverliğin meşru kılınmasında, devletten bağımsız karşılıklı yardım üzerine sosyalist fikirlerde ve –katılımcı “karşılıklı yardım” etiğinin bir parçası olarak– sosyal güvenlik, kamusal yurttaşlık ve refahın sağlanması hususlarında rol almıştı. Diğerkâmlık ve iradilik prensibiyle ilişkilendirilen erdemler, piyasanın zarara uğratılmasına ya da topluluk ve refah devleti adına kullanılabilirdi. Özelleştirilebilir ve ferdileştirilebilirlerdi: devlete sırt çevirmek pek tabii kamusala sırtını çevirmek anlamına gelebilirdi.⁴³ Savaş sonrası dönem, “ihtiyaçlara,” “karşılıklılığa” ve “karşılıklı yardıma” öncelik veren etik idealizm çabasının bir parçası olarak diğerkâmlığın dirilişine sahne olmuştu. 1960'ların ortalarında Titmuss, ekonomik siyasanın eşitsizliğin azaltılmasıyla sınırlı olmaması gerektiğini öne sürerken, devle-

⁴¹ Richard Tuck, “History,” *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, vol. 1 içinde, ed. Robert E. Goodin, Philip Pettit ve Thomas Pogge (Blackwell, 1993), 79-80.

⁴² Bkz. örneğin, Amartya Sen, “Neo-Classical and Neo-Keynesian Theories of Distribution,” *Economic Record* 39 (1963): 53-64; Amartya Sen ve W. G. Runciman, “Games, Justice, and the General Will,” *Mind* 74, no. 296 (1965): 554-62; Amartya Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (Holden-Day, 1970).

⁴³ Diğerkâmlığın çizdiği çoklu güzergâhlar için, bkz. Thomas Dixon, *The Invention of Altruism: Making Moral Meanings in Victorian Britain* (Oxford University Press, 2008); Stefan Collini, “The Culture of Altruism: Selfishness and the Decay of Motive,” Collini, *Public Moralists: Public Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930* içinde (Clarendon Press, 1991), 60-90; Jonathan Levy, “Altruism and the Origins of Nonprofit Philanthropy,” *Philanthropy in Democratic Societies: History, Institutions, Values* içinde, ed. Rob Reich, Chiara Cordelli ve Lucy Bernholz (University of Chicago Press, 2017); Elisabeth Clemens, “Good Citizens of a World Power: Postwar Reconfigurations of the Obligation to Give,” Sparrow vd., *Boundaries of the State in US History* içinde, 216.

tin, “toplumsal manada tanınan ‘ihtiyaçları’” karşılamak için diğerkâmlığı, karşılıklılığı ve toplumsal ödevi teşvik etmeye ihtiyaç duyduğunu ifade ediyordu.⁴⁴ Karl Polanyi gibi Titmuss da “toplumun, piyasanın tamamlayıcısı olduğu” görüşüne itiraz ediyordu.⁴⁵ Hatta Titmuss *The Gift Relationship* (1970) çalışmasında, bu itirazı ileriye taşımıştı; bu kitapta Birleşik Devletler’deki özelleşmiş kan verme sistemine karşı İngiltere’deki gönüllü kan bağışını savunuyordu çünkü ona göre “kan verme ve donör arasındaki ilişkilerin ticarileştirilmesi... diğerkâmlığın dışavurumunu bastırıyordu.”⁴⁶ Bu görüşte diğerkâmlık ve ihtiyaçlar, iyi işleyen toplumların merkezindeydi, fert ve toplumsal eylem etiği önemliydi ve sosyal güvenlik, risk paylaşımından çok bir mütakabiliyet biçimi olarak anlaşıyordu.

Buna karşın savaş sonrası toplumsal demokrasinin bir başka savunusu, genellikle piyasa teorileri ve ticari toplumla birlikte anılan kavramlardan istifade ediyordu.⁴⁷ Bu eğilim Hume’un, Smith’in, ekonominin ve toplumsal seçim teorisinin, kendi çıkarına iyiliğe, göreneğe ve toplumsallığa başvuran ve “alışverişi,” “bağışın” üzerinde konumlandırıran geleneği idi. Toplumsal adalet üzerine pek çok yeni liberal teori, adaletin kurumların suni bir erdemi olduğu, adil toplumun diğerkâmlığa ihtiyaç duymadığı ve piyasanın başlı başına bir ahlaki değerliğinin olmadığı bu gelenek üzerine inşa edilmişti.⁴⁸ Devlet, piyasayı yeteri kadar düzenlemediğinde elbette eleştirilebilirdi – fakat bir dayanışma ya da etik topluluk adına değil. İradilik prensibi, ister özel bir hayır kurumu isterse de topluluk dernekleri ya da korporatif yardımseverlik aracılığıyla yapılıyor olsun, devletin ve piyasanın gayrişahsi işleyişinin yerine geçemezdi.

Buradaki ayırım, Titmuss ve toplumsal gayeleri başarmada diğerkâmlığın rolü hakkındaki bir tartışmayı konu edinen *Philosophy and Public*

⁴⁴ Titmuss, *Essays on The Welfare State*, 39; Titmuss şuradan alıntı yapıyor: Michael Freedon, “The Coming of the Welfare State,” *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought* içinde, ed. Terence Ball ve Richard Bellamy (Cambridge University Press, 2003), 19; Marshall, *Citizenship and Social Class*, 266.

⁴⁵ İngiltere’de Polanyi üzerine, bkz. Tim Rogan, *The Moral Economists: R. H. Tawney, Karl Polanyi, E. P. Thompson, and the Critique of Capitalism* (Princeton University Press, 2017), bölüm 2.

⁴⁶ Richard M. Titmuss, *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* (Allen and Unwin, 1970), 245.

⁴⁷ Karşılaştırınız: István Hont, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective* (Harvard University Press, 2005).

⁴⁸ Buradaki Hume’cu gelenek üzerine, bkz. Brian Barry, “Circumstances of Justice and Future Generations,” *Obligations to Future Generations* içinde, ed. Richard I. Sikora ve Brian M. Barry (Temple University Press, 1978).

Affairs dergisinin ilk sayılarında gündeme getirilmişti. “Birçok ekonomist gibi,” diyordu Kenneth Arrow, “ben de ağırlıklı olarak etiği, kişisel çıkarla yer değiştirmek hususuna dayanmak istemiyorum.” Titmuss’un emtianın sağlanmasında piyasanın limitlerine dair fikirleri, Pigou’dan Knight’a saygın bir geleneği takip ediyordu. Ancak Arrow, Titmuss’un, “en az piyasa kadar kişisel etkileşime dayalı duygulardan” azade olduğunu fark edemediği “gayrişahsi diğerkâmlık” türleri üzerine yaptığı savunuda bir “elitist tat” buluyordu. Onun “piyasayı” hedef alan aşırı antipatisi, Hayek’in “kolektivizmi” hedef alan antipatisinin bir aynasıydı.⁴⁹ Arrow’a yanıt olarak Peter Singer, Titmuss’tan ve refah devletinin ihtiyaca dayanan diğerkâm temelinden yana tavır almıştı. Bununla birlikte Titmuss, doğru türden bir refah devletinin, “diğerkâmlık tutumlarını ve bir kişinin kendi topluluğundaki yabancılarla iyi ilişki kurmak ve onlara yardım etmek arzusunu” geliştirmek için “bir iradi sistem” kurabileceğini düşünüyordu.⁵⁰ Singer, toplumsal gayeleri korumak için etik eylemleri gerekli görüyordu. Arrow ise bu gayelerin, piyasadaki kişisel çıkarların istenmeyen sonuçlarıyla ya da devletin gayrişahsi ortak eylemiyle kullanılabileceğini ileri sürüyordu. Ancak iki isim de kendisinin, Arrow’un daha sonra “sosyalizme tedbirli yaklaşım” adını vereceği şeyi ileri sürdüğünü düşünüyordu.⁵¹ Gelgelelim ortada, devletin temellendirilmesi ve insanların ahlaklı olup olmamasının ne kadar önemli olduğu sorusu üzerine asli bir kırılma vardı.

Rawls ilk yıllarında, topluluğa duyulan etik bağlılık ile Humecu piyasa toplumu geleneğini bir araya getirmiş fakat piyasa, topluluk, kamusal ve özele dair karşılaştırmalı liyakat hakkında net çizgiler çizmemişti. Önemli olan tüm bunların kısıtlanmış bir devlet altında da serpilebileceğiydi. Bir süreliğine, doğal sosyallik haline nazaran törel sosyallik haline eğilerek sahip olduğu Wittgensteinci temel ile Humecu temeli yer değiştirmişti.⁵² Refah ekonomisi ve toplumsal seçim teorisi araçlarını kullanmasının yanı sıra bu yönelim, onu katı bir kişisel çıkar teorisi olarak gören pek çok hatalı okumaya yol açıyordu. 1960’lı yıllarda Rawls’un ahlaki kişiler topluluğu görüşü, otonomi ve dokunulmazlık üzerine yeni Kantçı dilin gölgesinde kalmıştı ki bu onun

⁴⁹ Kenneth J. Arrow, “Gifts and Exchanges,” *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 4 (1972): 354, 360.

⁵⁰ Peter Singer, “Altruism and Commerce: A Defense of Titmuss against Arrow,” *Philosophy and Public Affairs* 2, no. 3 (1973): 312-20, 313.

⁵¹ Arrow, “A Cautious Case for Socialism.”

⁵² Isaac, “Pain, Analytical Philosophy, and American Intellectual History,” 215.

bulunduğu konuma dair şüpheleri artırıyordu. Rawls etik geleneklerin sözümona dokunulmazlığının ve bu dilin varsaydığı ahlaki psikolojilerin yarattığı sorunu çözmeye çalışmıştı. Adalet fikri, diyordu, “diğerkâmlık ile benlik iddiaları arasında” bir ortak payda yaratır ve “karşılıklılık nosyonunu içerir.”⁵³ Thomas Nagel, Oxford’daki lisans derecesinde ve Rawls’un gözetimindeki doktorasında, *The Possibility of Altruism* (1970) başlığıyla yayımlanan, bağlantılı bir gayrişahsi diğerkâmlık görüşü sunuyordu. Nagel’a göre “diğerkâmlığın kendisi, öteki insanlar gerçekliğinin tanınmasına ve kişinin birçok insan arasında yalnızca bir fert olarak kendisini eşdeğer görebilme kapasitesine dayanır.” Diğerkâmlık ne “bir duygu” ne de “kişisel çıkarla” bir alakası vardı lakin “rasyoneldi,” bir “rasyonellik koşulu” ve içerisinde kişinin kendisiyle olan ilişkisini barındırıyordu: diğerkâmlık prensibi, bireyin kendisini aynı anda hem “ben” hem de *herhangi biri* olarak görebilme kapasitesinden kaynaklanıyordu – yani gayrişahsi olarak tayin edilebilir bir fert.⁵⁴ Gayrişahsi bir bakış açısını benimseyerek böylesi fikirlerle uzlaşa sağlanabilirdi. Nitekim Rawls da gayrişahsi diğerkâmlık vizyonunu savunmanın yollarını sunmuştu. Yine de kişisel çıkar ve diğerkâmlık arasındaki tarihsel ayrım, her şeye rağmen Rawls’un nasıl okunduğunu biçimlendiriyordu.

Diğerkâmlık, kişisel çıkar ve ihtiyaçlar tartışmasına sıkı sıkıya bağlı olan farklı bir dizi argüman da Rawls’un yarattığı etkiyi bir o kadar şekillendirecekti. Burada mevzubahis olan, refah devletinin insancıl nedenlerle mi yoksa adalete bağlı nedenlerle mi eylemde bulunması gerektiğine yönelik İngiltere ağırlıklı bir tartışmaydı. 1960’larda kimi teorisyenler, toplumsal adalete bir alternatif olarak devletin ihtiyaçları karşılamasının lüzumlu olduğu fikrini kullanıyordu. Bir muhafazakâr Oxford düşünürü için adalet, bölüşümlerin, fertlerin toplumsal gayelere katılımlarına göre hesaplanması anlamına geliyordu. Geniş kapsamlı toplumsal çalışmalar –Ulusal Sağlık Hizmeti, refah devleti, öteki “karşılıklı yarar” üzerine oluşumlar– totalitaryanizme kayan söz konusu kurumların önüne geçmek için sınırlı bir prensibi benimsemeli ve ihtiyaca dayanarak emtiayı bölüştürmeliydi.⁵⁵ Sosyal demokrat düşünürler bu argümanı reddediyordu.⁵⁶ Bir başka Oxford düşünürü David Miller daha sonra, ahlak anlayışı ya da insani görevin bir gerekliliği olarak “insanın çektiği acıların önlenmesi gerektiği” öncülünden yola

53 Rawls, *A Theory of Justice*, 502.

54 Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Clarendon Press, 1970), 3, 19.

55 J. R. Lucas, “Justice,” *Philosophy* 47 (1972): 230, 242, 247.

56 Brian Barry, “Social Justice,” *Oxford Review* 5 (1967): 49.

çıkan argüman ile “ihtiyaçların giderilmesini” adaletin konusu olarak görüp “her insanın diğer insanlar kadar saygı görmeye değer olduğu” öncülünden yola çıkan argümanı birbirinden ayırmıştı. İhtiyaçların karşılanması iradilik sistemine ya da piyasaya bırakılacak bir insanlık meselesi değil, adalet meselesiydi.⁵⁷ Fertler arasındaki “esas eşitlik” fikrine, yani Bernard Williams’ın birkaç yıl önce geliştirdiği türden bir temel eşitlik fikrine başvurarak bu noktaya açıklık getirilebilirdi.⁵⁸

Rawls’un kitabı yayımlanmadan önce dahi refah devletine dair görüşler, bu çizgide eşitlik zeminine bağlı olan bir adalet fikrini gittikçe daha fazla kullanıyordu.⁵⁹ İhtiyaçlar ve diğerkâmlığı konu edinen tartışmalarda adalet, hümanizmin yerini almıştı. Düşünürler, ahlaki anlamda layık olmanın ve karakterin hukukta ve devletin etik temelinde ne kadar önemli olduğu sorusu ve iktisadi bölüşüm sorunuyla daha fazla meşgul olmaya başladı. “Birine istihkak tanımak” diye yazıyordu Barry, “kimi eylemlerinden dolayı veya kendi çabalarının ya da kendisinin sebep olduğu bazı sonuçlardan dolayı kişi bir karşılık alsaydı (avantajına ya da dezavantajına) bunun doğru olacağını söylemektir.”⁶⁰ İstihkak, ferdî sorumluluk prensibi kadar önemliydi: Bir diğer filozofun adlandırdığı şekliyle “istihkaka dayalı prensipler,” hukukta ve cezalandırmada yaygındı.⁶¹ 1960’larda hukuk düşünürlerinin karşı karşıya kaldığı zorluk, istihkak prensiplerinin “hümanist” bir versiyonunu bulmak olmuştu – bu vazifenin en baş destekçisi H. L. A. Hart, kavramın yelpazesini ve ağırlığını sınırlayarak buna “gevşetilmiş yeniden bölüşüm” ismini veriyordu. Feinberg ve Hart “avantajların ve dezavantajların,” yalnızca iradi eylemler ve bu eylemlerin sonuçlarıyla ilişkili olabileceğini ifade ediyordu.⁶² “Kamusal çıkara” hizmet etmesi sebebiyle bir kişinin bir şeyi “hak ettiğini” söylemek mümkün değildi – bu basitçe “hak etmek” terimini

57 David Miller, *Social Justice* (Clarendon Press, 1976), 146; karşılaştırınız: N.M.L. Nathan, *The Concept of Justice* (Macmillan, 1971).

58 Bernard Williams, “The Idea of Equality” (1962), Runciman ve Laslett, *Philosophy, Politics, and Society* içinde, 3. baskı. Temel eşitlik hakkında daha güncel görüşler için, bkz. Jeremy Waldron, *One Another’s Equals: The Basis of Human Equality* (Harvard University Press, 2017).

59 W. K. Frankena, “The Concept of Social Justice,” bölüm VII ve Gregory Vlastos, “Justice and Equality,” bölüm II, Brandt, *Social Justice* içinde; W. von Leyden, “On Justifying Inequality,” *Political Studies* 11, no. 1 (1963): 56-70.

60 Barry, *Political Argument*, 106.

61 Nathan, *The Concept of Justice*, 37; Hart, *Punishment and Responsibility*, 233-37.

62 P. J. Fitzgerald, “Voluntary and Involuntary Acts,” ve H.L.A. Hart, “Negligence, Mens Rea, and Criminal Responsibility,” *Oxford Essays in Jurisprudence: A Collaborative Work* içinde, ed. Anthony Gordon Guest (Oxford University Press, 1961).

“istismar etmekti.”⁶³ Fakat konu kurumsal kararlar ve iktisadi bölüşümler olduğunda istihkak nasıl konuya ilişkin bir hal alıyordu?

Çok sayıda düşünür, istihkaka gösterilen büyük ilgiliyi hafifletmek ve bir başka Oxford düşünürünün ısrarla belirttiği gibi “adalet hususunda ihtiyaç kriterinin istihkak kavramından daha önemli olduğunu” göstermek için ihtiyaç kavramını analiz etmişti.⁶⁴ Adaletin “istihkaka dayalı” tanımları, “davranış temelliydi.”⁶⁵ Ancak bölüşümsel ve kurumsal bağlamlar ele alınıyorsa ve ihtiyaca dair endişeler mevcutsa davranış konuyla alakalı mıdır? “Teşvik ve caydırma ileriye dönük nosyonlar olmasına rağmen” diyordu Barry, “istihkak geçmişe –ya da en iyi ihtimalle bugüne– odaklanır.”⁶⁶ Konu bölüşümcü adalet problemleri olduğunda ise önemli olan geçmiş değil, gelecekti. Bu tartışmalarda mercek altına alınan, adalet ve devlete dair düşüncelerde kişisel ahlakın ne kadar önem arz ettiğiydi. Titmuss ve iradilik prensibini genişleten isimler için erdem özelleştirilebilir ya da umumi bir hal alabilirdi ama ne olursa olsun önemini yitirmiyordu. Adalet hakkında yazmaya başlayan birçok düşünüre göre refah devletin marifeti tam olarak onun, erdem, karakter, insanların neye benzediği ve geçmişte ne yaptıkları hakkındaki sözlerden imtina etmesiydi. Kurumlara dair argümanlardan “davranış” alanını tamamen çıkarıyorlardı. “Yoksulluğa layık olmayan” söylemini ortadan kaldırmanın yollarından biri buydu.⁶⁷

1965 yılında Barry bu argümanların, yoğun bir şekilde “istihkaka karşı başkaldırı” anlamına geldiğini gözlemlemişti. O, istihkakla uyumlu olan emtia bölüşümünü, liberal atomizmle ilişkilendiriyordu: “İstihkak, bir toplumda herkesin yarar sağlamak durumunda olduğu bir ‘toplumsal sözleşmeyle’ bir arada tutulan insanların, rasyonel bağımsız atomlar olarak görüldüğü liberal bir toplumda kendini gösterir.” Refah devleti, böylesi bir atomizmden kopuşu temsil ediyordu. Onunla uyumlu olan teoriler istihkaka değil, karşılıklılık ya da ihtiyaca dayanıyordu. Tüm toplum boyunca, diye yazıyordu Barry, istihkak tedavülden kalkmak üzereydi: “cezalandırıcı ada-

⁶³ Joel Feinberg, *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility* (Princeton University Press, 1970), 81; John Kleinig, “The Concept of Desert,” *American Philosophical Quarterly* 8, no. 1 (1971): 71-78.

⁶⁴ D. D. Raphael, “Conservative and Prosthetic Justice,” *Political Studies* 12, no. 2 (1964): 149-62.

⁶⁵ Nathan, *The Concept of Justice*, bölüm 4.

⁶⁶ Barry, *Political Argument*, 111.

⁶⁷ Amerika’da bu söylemin sürekliliği üzerine, bkz. Michael B. Katz, *The Undeserving Poor: America’s Enduring Confrontation with Poverty* (Oxford University Press, 2013).

let anlayışından ziyade ıslah ve caydırıcılığa” yapılan hukuki vurgularda, “işçi tazminatına” dair projelerde ve “geçmişteki ‘yoksulluğa layık olmayan’ kategorisine (pratikte olmasa da teoride) hususi bir önem veren refah devleti” düşüncesinde. İhtiyaçların karşılandığından emin olmak için alternatif bölüşüm prensipleri mevcuttu. Barry bu noktada Roscoe Pound’un yirmi yıl öncesine dayanan şu gözlemine atıf yapıyordu ki, “bireylerin talihsizlik riski bir bütün olarak toplum tarafından paylaşılmalıdır.” Bu sözler, “mesuliyetin güvence teorisinin” ve birçok “toplumsal güvenlik hükmünün” arka planını oluşturuyordu.⁶⁸ Yine de birkaç düşünür, istihkak iddialarının normatif anlamda tamamen konu dışı olduğunu düşünüyordu. Kimi isimler ise haklı kazanç ile haksız kazanç arasında bir ayrıma gitmek için istihkak kavramına tutunmaya devam ediyordu. Bazılarına göre istihkak olmadan, “kapitalistlerin kazanımlarının değerinin onlara atfedilen değerle eşit olduğu” ya da kapitalistlerin “hak etmek adına hiçbir şey yapmadan hak sahipliği elde ettikleri” iddiasına karşı koymak imkânsızlaşabilirdi.⁶⁹ Barry dahi, bölüşümün kriteri olarak istihkaktan vazgeçme olasılığından dikkat notu düşerek bahsediyordu: yalnızca teşviklerden ve caydırıcılıktan azade olarak işleyen bir toplumda, istihkakın var olmadığı dünya, var olandan gerçek anlamda farklı görünecektir. Sadece o zaman “adil istihkaklardan” bir “radikal kopuş” mümkün olabilir.⁷⁰

Bu tartışmalar, Rawls’un kurumsal adalet teorisi için bir zemin hazırlamış ve onun nasıl okunacağını biçimlendirmişti. Bölüşümün temeli olarak Rawls, “ahlaki açıdan gelişigüzel” olarak değerlendirdiği unsurları saf dışı bırakmıştı.⁷¹ Teorisinin bölüşüm hakkında yaygın bir şekilde paylaşılan fikirlerin –en önemlisi de insanların hak ettiğini elde ettiği fikrinin– adaletsizliğini ortaya koyduğunu düşünüyordu. İktisadi servet gibi doğuştan gelen kabiliyetler ahlaki olarak gelişigüzelci. Bu insanların daha büyük bir payı hak ettiği söylenemezdi çünkü onlar kendi hisseleri, kendi kabiliyetleri ve başlangıçta sahip oldukları servet bakımından şanslıydı. Toplumsal talihin hangi eşitsizliklerine müsaade edilebileceğini istihkak fikri belirlememeliydi. Onun yerine bu görevi, şans ve talih arazlarının neden olduğu hangi eşitsizliklerin temellendirilebileceğini açıklayarak Rawls’un prensipleri gerçek-

⁶⁸ Barry, *Political Argument*, 113.

⁶⁹ Nathan, *The Concept of Justice*, 66-67.

⁷⁰ Barry, *Political Argument*, 115.

⁷¹ Rawls, *A Theory of Justice*, 15.

leştirecekti. Ancak bunu sadece en genel manada kurumsal düzeyde yapabilirlerdi.⁷² Siyasal felsefenin yörüngesiyle paralel olarak Rawls'un teorisi, piyasayı kullanan ama istihkaka başvuruyu sınırlandıran, hümanizme aşkın karşılıklılığa dayalı bir adalet argümanı sunuyordu. Ayrıca Rawls daha derin bir noktada kurumsal ve kişilerarası siyasal temellendirmelerin nasıl bir araya gelebileceğini gösterdiğinde dahi, bir bölüşüm prensibi olarak istihkaka yönelttiği eleştiriler ister diğerkâm refah düşünceleri olsun ister etik sosyalizm olsun, kişisel ahlak ile kurumsal ahlakı birbirine karıştıran teorilere karşı verilen, daha geniş bir mücadelenin parçasıydı.⁷³ Ancak Rawls'un erken dönem okuyucularına göre bu durum, Rawls'un teorisinin "adil istihkak" kavramından radikal bir biçimde kopuşunu mu sağlıyordu yoksa onu ihtiyaçların, diğerkâmlığın ve kişisel çıkarın karşılaştırmalı liyakatini değil bürokratik erişim alanını merkeze alan Amerikan anayasalcı teorisyenlere mi yaklaşıyordu, belli değildi.

Bir Adalet Teorisi bu endişelere bir yanıt veriyordu ve Rawls'un fikirleri, bir oyun olarak toplum görüşünü formüle ettiği dönemden bu yana yirmi yıl içerisinde önemli ölçüde değişmişti. Ancak geçmişteki teorisinin orijinal parametreleri yerini koruyordu. Bolluk çağındaki Amerikan toplumuna dair Rawls'un gençliğinde duyduğu iyimserliğin ve yoğunlaşmış iktidar hakkındaki endişelerinin izleri fark edilebilirdi: adalet prensipleriyle düzenlenen bir toplumda –ferdî bireylerin durumsallığın, talihsizliğin ve temellendirilemez eşitsizliklerin etkilerinden korunduğu bir yerde– devlet, fertlerin ve toplulukların yaşamlarına sürekli olarak müdahale etmeyecekti. Ancak şimdi Rawls, bir diğer taraftan teorisinin zamandan bağımsız olduğu konusunda ısrar ediyordu. Başlangıç durumu, insanlığı *sub specie aeternitatis*⁷⁴ görmek üzere perspektif sağlamak anlamına geliyordu.⁷⁵ Refah devleti hakkındaki bölgesel görüşlerin üzerine çıkabilirdi. Birçok entelektüel akımı ilk benimseyen kişi olarak Rawls, genel olana dair iştiağını açıkça belirtiyordu – bu iştiağ, onun ahlaki bir bakış açısı arayışını karakterize etmişti

⁷² A.g.y., §2.

⁷³ A.g.y., 103-4, §48.

⁷⁴ Sonsuzluğun bakışı altında. *Sub specie aeternitatis* kavramı Spinoza felsefesiyle ilişkilendirilir. Rawls'un bu terime verdiği referans, Spinoza'nın sonsuzluk anlayışıyla kimi farklılıklar barındırmakla birlikte genel olarak zamanın sahip olduğu karakteristiklerden sıyrılarak görece objektif bir bakış açısından bakmak anlamına gelir. (ç.n.)

⁷⁵ Rawls, *A Theory of Justice*, §87, 587.

lakin artık hakikat ve rasyonel seçim diliyle vurgulanıyordu.⁷⁶ Teorinin var olma gayesi her zaman refah hükümlerini temellendirmenin ötesine geçmişti. Toplumsal demokrasilerde etik ve iktisadi bölüşüm hakkındaki tartışmalar hızla çoğaldığı sırada yayın tarihi yaklaşırken bu durum kendini daha fazla gösterir hale gelmişti. Başlangıçta Rawls'un niyeti teorisinin, etiğe, yüzyılın ortalarına ait felsefede ve sosyal bilimlerde oldukça eksik olan nesnel bir zemin sağlayacak olmasıydı. 1960'lara gelindiğinde aynı zamanda faydacılığın yerini alacak kriterler ve yeni hukuki anayasalcılık için bir ahlaki çerçeve sunma amacı güdüyordu. Hedeflenen, –Pareto verimliliğinden daha ileriye gidecek şekilde bölüşümleri muhakeme etmenin bir yolunu bulmak ve felsefe ile ekonomi arasındaki kuşaklardır iktisatçıların genişlettiği uçuruma köprü olmak için– refah ekonomisinin çıkmazlarını çözümlemektir. Rawls'un kaygıları, bu adalet tartışmalarını önceleyen bir yüzyıl ortası dönemde doğmuştu ama hırsı zaman geçtikçe artıyordu. Teorinin yelpazesi, yenilikçi kavramsal söz dağarcığı ve savaş sonrası dönemin temalarını yeniden düzenlemesi, kısmen bu hırsla tetiklenmişti ve günbegün Rawls'un formüllendirmelerinin, ona bir kitle yaratan 1960'lardaki refah devleti tartışmalarının sınırlarını ve farklılıklarını gölgede bırakmasına önayak olmuştu. Rawls geçmişteki bu fikirleri bünyesinde barındırıyordu ama sağladığı başarı bu görüşlerin felsefi kayıtlardan neredeyse tamamen yok olmasına hizmet etmişti.

Buna rağmen *Bir Adalet Teorisi* yayımlandığında, yazım sürecinde biçimlenen bu çok sayıda kitleye karşı Rawls, teorisinin ortaya koyduğu iddiaları savunmak zorundaydı. Başlangıçta aldığı tepkiler, onu siyasal sorunlara cevap bulmaya zorlama uğraşındaydı. Fakat Rawls, bir yere sıkışıp kalmak istemiyordu. Çoğu kez ne tür bir toplumu ima ettiği bakımından teorisinin esnek olduğunu ifade ediyordu. 1973 yılında Amerikan Ekonomi Topluluğu'nda (AEA) gerçekleştirdiği bir konuşmasında Rawls, konuyu ayrıntılı olarak açıkladı. Yalnızca eşit özgürlüğün ve hakkaniyetli fırsat eşitliğinin korunduğu bir yerde “bir tür demokrasi” mümkün olabilirdi. Bu durum toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri de içeriyordu: “ailelerinin ve sınıfsal kökenlerinin, doğal yeteneklerinin ve yaşamları boyunca gelen şanslı durumsallıkların ‘fertlerin’ yaşam beklentisini” nasıl önemli derecede etkilediği gerçeğini, ilk prensip kendi başına değiştirmiyordu. Bu eşitsizliklerin irde-

76 Başlangıç durumuna dair rasyonel seçim yorumlarının sürekliliği için, bkz. Gerald Gaus ve John Thrasher, “Rational Choice and the Original Position: The (Many) Models of Rawls and Harsanyi,” *The Original Position* içinde, ed. Timothy Hinton (Cambridge University Press, 2015), 39-58.

lenmesini teminat altına alan, maksimin kriteriyle birlikte fark ilkesiydi. Bir “kurumsal makro-ilke,” “vergi ve mali siyasalar ile yasa ve hükümetin izin verdiği gelir ve servet eşitsizliklerine” uygulanan fark ilkesi, “sonuçları değil beklentileri” gözetirdi. Cemiyetleri – “kiliseleri, şirketleri, işçi sendikalarını, üniversiteleri vs.”– kapsamıyordu fakat yalnızca “başlangıç durumundan etkilenmeleri kaydıyla” toplumsal grupların beklentilerini ve olasılıklarını düzenliyordu. Bununla birlikte, “doğal varyasyonları” ya da “nadir yetenekleri” imha etmekten ziyade onları, “toplumsal bağlara bir zemin oluşturabilme” fırsatı olarak tanıyarak eşitsizlikleri ortadan kaldırıyordu. “Kimi açılardan yeteneklerin doğal bölüşümü kolektif bir varlık olarak görülür,” diyordu Rawls. Bu varlıklar özgür ve eşit ahlaki bireyler arasındaki ilişkileri tehdit etmesin diye kurumlar bundan istifade etmek için tasarlanabilirdi. Maksimin hesaba katıldığında, “eşitsizlikler herkesin avantajına olmak zorundadır ve güzel talihlerinden yarar sağlayabilenler bunu ancak en ayrıcalıksızlar için kabul edilebilir olacak biçimlerde gerçekleştirebilir.” Rawls, iktisadi teoriyle ters düşmeye devam ediyordu. Genel denge teorisinin aksine onun teorisi, kurumların ortaya koyduklarını, “fertler tarafından yapılması gerekenlerin bir özeti ya da en azından mantıklı bir kapsamı,” veya “mikro ekonomik süreçlerin toplu sonuçları” olarak görmüyordu. Onun yerine temel yapıyı düzenlemesi, “piyasanın genel iklimi” üzerindeki kısıtlamalar babında hareket etmesi için normatif prensipler tesis ediyordu.⁷⁷

Soğuk Savaş alevlendikçe ve üniversiteler radikal muhalifleri bünyesine katmaya başladıkça, sosyalist ve Marksist fikirler, akademik siyasal tartışmaların gözle görülür bir parçası olmaya başladı.⁷⁸ Söz konusu yeni bağlam içerisinde Rawls, adalet teorisinin kapsamını sola doğru genişletmek istediğinde net davranıyordu. 1973 senesinde Amerikan Siyasal Bilimler Derneği’nin (APSA) bu defa kendi kitabı üzerine düzenlenen yıllık yuvarlak masa toplantısında Rawls, “sosyalist anlamda planlamayı” ya da “Marksist şemaları,” “adalet çerçevesinin ötesinde” varsayarak dışlamadığını tekrarlıyordu. “Her şeyin üzerinde bir mülk sahibi olunabilen demokrasi örne-

77 John Rawls, “Talk at the American Economics Association in December 1973,” s. 9-10, 12, Kutu 24, Dosya 12, JRP.

78 Soğuk Savaş sırasında üniversitelerin “radikal muhalifleri bünyesine katması” üzerine, bkz. David Engerman, “Rethinking Cold War Universities: Some Recent Histories,” *Journal of Cold War Studies* 5, no. 3 (2003): 95. Aynı zamanda bkz. “Soğuk Savaş karşıtı sosyal bilimler” fikrinin Nils Gilman tarafından izahatı, “The Cold War as Intellectual Force Field,” 15, ve şuradaki makaleler Isaac ve Bell, *Uncertain Empire*.

ğini desteklemek gibi bir arzum yok,” demişti. “İnanıyorum ki bu, bir tür federatif katılımcı demokrasi ile piyasa sosyalizminin birleşiminin, bizim için dahi en adil tertip olması gerektiğine dair söylediğim her şeyle uyumludur.”⁷⁹ Siyasal ekonomi üzerine daha büyük sorunlar hakkında Rawls, teorisinin mantığının rejim tipleri bakımından bir esnekliği öngördüğü hususunda artık hiç olmadığı kadar ısrarcıydı. Adalet hem kapitalist hem de sosyalist sistemlerde gerçekleştirilebilirdi. Her ikisinde de oyunun kuralları, tüm oyuncuların yararına işleyebilirdi. Gelgelelim şayet sosyalizm Rawls’un kurallarına uyum sağlayacak olsaydı bu piyasa sosyalizmi olurdu: verimli kaynakların tahsisi, yeterliliğin sürdürülmesi ve üreticilerin, girişimcilerin ve şirketlerin “örgütlenme özgürlüğü” için piyasa, hayati önem taşıyordu.

Bu açıdan Rawls, İşçi Partisi revizyonistlerine yakın duruyordu. Daha genel olarak bakıldığında, geçmişteki düşüncelerinde bağımsız kökenlere sahip çeşitli fikirlerini kendi çağdaşlarına isnat etmişti: “sözlüksel düzen” fikri için Amartya Sen’e ve mülk sahibi olunabilen demokrasi fikri için James Meade’e itibar veriyordu.⁸⁰ Şu durumda, mülk sahibi olunabilen demokrasi ile “liberal sosyalizm arasındaki esnekliğe dair iddialarına dayanak sağlamak için Meade’e başvuruyordu.⁸¹ Rawls en başından beri ilk seçeneğe bağlıydı. Ancak bu tabir artık geçmişteki devletçilik karşıtı irdellemeleriyle tam olarak aynı anlama gelmiyordu. O dönem sağdan çok sol görüşün bir teorisiydi.⁸² Fakat Rawls’un devlet hakkında ve bürokratik ve birliğe dayanan iktidar hakkındaki ilk endişeleri hâlâ kendini hissettiriyordu. Rawls’a göre kaçınılması gereken belirli bir mülkiyet rejimi değil, “merkezi olarak yönetilen bir sistemi düzenleyen bürokrasi ya da endüstri cemiyetleri arasında yapılan bir anlaşmayla yönlendirilen bir kişi tarafından ekonomik aktivitelerin kontrol edilmesi idi.”⁸³ Yoğunlaşmış iktidar eleştirisi hâlâ yerini koruyordu.

Tüm bunlar pratikte ne anlam ifade ediyordu? Rawls birçok radikal fikir öne sürmüştü ancak bir o kadar da onlardan caymış gibi görünüyordu. Kısa süre sonra okuyucuları onu eleştirmeye başlayacaktı. Teorisinin temel

⁷⁹ John Rawls, “Comments at APSA panel (1973),” s. 4, Kutu 24, Dosya 11, JRP.

⁸⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, 274, n. 14; 42, n. 23. Rawls sık sık çeşitli fikirler için birden fazla atıf yapacaktı. Örneğin yazışmalarında sözlüksel düzen fikrini, 1962 yılına, ekonomi tarihçisi Peter Temin’e dayandırıyor. John Rawls’tan Partha Dasgupta’ya, 26 Haziran 1972, Kutu 19, JRP.

⁸¹ Rawls, *A Theory of Justice*, 273-74.

⁸² Buna karşı karşılaştırmız: Ron, “Visions of Democracy in ‘Property-Owning Democracy’”

⁸³ Rawls, “Comments at APSA panel (1973),” s. 4.

yorumu kademeli olarak biçimlenmişti ama bunun için öncelikle her açıdan eleştiriye maruz kalmıştı. İlk gelen eleştirilerden biri Rawls'un teorisinin sadece "felsefi kıyafetlere bürünmüş bir ideoloji" olduğunu ifade ediyordu.⁸⁴ Allan Bloom'a göre Rawls,

(hiç kimse soğuk savaş askeri olmasın diye) kapitalizmin mi yoksa sosyalizmin mi en etkin iktisadi forma sahip olduğu konusunu açık bırakarak, demokrasi ve ayrıca refah devleti için; toplulukla uyumlu olan azami ferdi özgürlükler için (tam olarak Yeni Sol'un istediği buydu); sivil itaatsizlik ve vicdani ret savunusu için (insan hakları ve savaş karşıtı hareketler Rawls'un çatısı altında aradıkları memnuniyeti buluyorlardı); ve hatta hürriyetin, iktisadi koşulların liberal demokrasiye el vermediği yerlerde ilga edilebileceğine dair bir ek vasiyetname için (böylece Üçüncü Dünya ülkeleri adaletsiz olarak anılmaktan kurtarılıyordu)⁸⁵

bir iyi hissettirme platformu sağlıyordu. John Schaar'a göre Rawls, "1950'lerde 'ideolojilerin sonu' teorisyenlerinin arayışında olduğu ideolojiyi" ortaya koyuyordu.⁸⁶ Rawls, bu teorisyenlerin halihazırda var olduğuna inandıkları yumuşak bir liberalizmi onaylıyordu. O herkesin birlikte çalışmanın değerinde mutabık olduğu topluluk prensibi anlamına gelen bir toplum vizyonu kurmuştu ve cemiyetler ile sınıfların içerisinde ve arasında var olan eşitsiz iktidarın yol açtığı sonuçların törpülenmesinin önemli olduğu hususunda emindi. Oysaki Bloom ve diğerlerinin bakışına göre Rawls, buradaki siyasal çıkarımları açıkta bırakmak istiyordu. Kısmen bu bir siyasal seçimdi. Fakat bu aynı zamanda Rawls'un, yarattığı sezgicilik karşıtı teoriyle onları aynı hizaya getirmek için kendi muhakemesini adapte etmesinin bir sonucuydu. Rawls sıklıkla teorisinin mantığının çeşitli sorular için (yalnızca mülkiyet rejimi hakkında değil) çoklu cevaplar sağlamaya imkân tanıdığına ısrar edecekti. Kimi okuyucular bu noktada hayal kırıklığına uğrarken diğerleri bunu Rawls'un dehası olarak yorumluyordu.

Kitabın uyandırdığı ortak itibar ve coşkunun yanı sıra bu nedenle okuyucular, onun siyasal çıkarımlarını nasıl yorumlaması gerektiği konu-

⁸⁴ David L. Schaefer, "Ideology in Philosophy's Clothing: John Rawls's A Theory of Justice," AP-SA'nın yıllık toplantısında (1973) sunulan makale, Kutu 24, Dosya 10, JRP; karşılaştırmız: David Lewis Schaefer, *Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's A Theory of Justice* (Kennikat Press, 1979).

⁸⁵ Allan Bloom, "Justice: John Rawls vs. the Tradition of Political Philosophy," John Rawls, A *Theory of Justice* incelemesi, *American Political Science Review* 69, no. 2 (1975): 649.

⁸⁶ Schaar, "Reflections on Rawls' A Theory of Justice," 59.

sunda bölünmüştü. Rawls'un yakın çevresindeki hukuk ve etik düşünürleri etkinliğini artırıyor ve kendi fikirlerini pekiştirmek için onun fikirlerini kullanıyordu. Hukukçular, anayasa hukukuna veya hak temelli liberalizmlere dair görüşlerine dayanak sağlamak için Rawls'a döneceklerdi.⁸⁷ Marshall Cohen tam olarak "anayasamızın üzerine kurulu olduğu" prensiplerin "karratıldığı" ve "kötüye kullanıldığı" bir dönemde bu prensiplerin bir savunusu olduğu için Rawls'un teorisini memnuniyetle karşılıyordu.⁸⁸ Refah ekonomistleri, Rawls'ta, tam rekabet piyasasının gerçeklik karşısında yaşadığı karmaşanın, ekonomi disiplininin eleştiri kapasitesini boğduğu zamanlarda piyasayı ve onun sınırlarını eleştirel bir şekilde değerlendirebilecek bir değer anlayışı görüyorlardı.⁸⁹ Fakat Rawls'u bir kurtarıcı olarak gören her yoruma karşılık bir karşıt görüş mevcuttu. Onun anayasalcılığının içinde muhalefete karşı bir statüko savunusu görmek de eşit derecede muhtemeldi.⁹⁰ Ne de olsa sadece Anayasa ve onun kurumları/kaideleri adına haklar talep eden protestolara sahip çıkmak, aynı zamanda bunlara karşı çıkanları gayrimeşru ilan etmeyi de içerebilirdi. Diğerleri Rawls'un önceliklerinin hatalı olduğunu düşünüyordu. Topluluğun önemini azaltarak ekonomi ve kişisel çıkara çok fazla yer vermişti. Refah devleti tartışmalarından yola çıkarak birçok kişi onun, R. H. Tawney ve Titmuss'un temsil ettiği İngiliz sosyal demokrasisinin sahip olduğu diğerkâm geleneğin "ilişkisel" kaygılarından çok bölüşümü öne çıkardığını düşünüyordu.⁹¹

Rawls'un teorisine gösterilen kavramsal reaksiyonun iki temel boyutu vardı. Bunlardan biri adalet prensiplerinin temellendirme araçlarına odaklanıyor ve bu aracın Rawls'un etik ve toplumsal yaşama dair görüşleri hakkında neleri aydınlatıldığını inceliyordu. Diğer boyut ise prensiplerin kendisine önem veriyordu. İlk boyut üzerine düşünen isimler, Rawls'un insan doğasının tasviri ve yine onun benlik görüşünün ideolojik çıkarımları ve akla yatkınlığı konusunda endişeliydi. Rawls'un kendi ahlak psikolojisini geliştirdiği göz önüne alınırsa, ilgilenen eleştirmenlerin bu noktayı dikkate alma-

⁸⁷ Ronald Moore, "Rawls on Constitution-Making," *Nomos 20: Constitutionalism* (1979): 238-68; Richard B. Parker, "The Jurisprudential Uses of John Rawls," *Nomos 20: Constitutionalism* (1979): 269-95.

⁸⁸ Marshall Cohen, "The Social Contract Explained and Defended," *New York Times Book Review*, 16 Temmuz 1972, 1.

⁸⁹ Hal R. Varian, "Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of Fairness," *Philosophy and Public Affairs* 4, no. 3 (1975): 223-47; Backhouse ve Nishizawa, *No Wealth but Life*, 13.

⁹⁰ Lyons, "Moral Judgment, Historical Reality, and Civil Disobedience."

⁹¹ Schaefer, "Ideology in Philosophy's Clothing"; Barry, *The Liberal Theory of Justice*, 166-68.

sını beklemiş olabilirdi. Ancak bunun yerine bahsi geçen isimler, teorisinde benlik sorununun daha karmaşık ve derin bir hal aldığı bir bölgeye –başlangıç durumuna– odaklanıyorlardı. Peki, bahsi geçen seçim konusu Rawls’un insan doğası anlayışı hakkında neler söylüyordu? Yaptığı varsayımlar temellendirilebilir miydi? Rawls, sözleşme tarafları toplumsal kurumları muhakeme etmek üzere prensiplerin seçimi için bir araya geldiğinde onların, kendileri ve toplum hakkında sınırlı bilgiyle bir cehalet perdesinin ardında olduklarına dair bir koşul öne sürüyordu. Taraflar toplumu biçimlendirmek için prensipler seçiyordu, böylece en kısa çöpü çektiklerinde dahi vaziyet alternatif prensiplerle yönlendirilen alternatif bir toplumdan daha iyi olacaktı. Bu seçimi –en kötü durumda olanın payını maksimize etmek amacıyla– maksimin stratejisini baz alarak gerçekleştiriyorlardı.⁹²

Prensiplerin ortaya çıkışına yönelik bu argümanın her adımı topa tutulmuştu. Rawls’un başlangıç durumunu belirsizlik altında “risk alma” ve karar vermede süregiden açıklamaların bir parçası olarak gören Arrow ve John Harsanyi gibi iktisatçılar, Rawls’un resmettiği şekilde tarafların prensipleri seçeceği hususunda ilk şüphe duyanlar arasındaydı.⁹³ Harsanyi Rawls’un, tarafların fayda prensipleri yerine adalet prensiplerini seçeceğini ispat ettiğinden kuşkuluydu: şayet taraflar pastadaki en küçük dilime mecbur kalacakları ihtimalini hesaba katarlarsa faydacı prensiplere göre bir bölüşümü tercih edeceklerdi. Bununla birlikte tarafların, Rawls’un zannettiğinden daha çok kumar oynamaya meyilli olacağını ve riske girip daha fazlasıyla masadan ayrılmayı tercih ederek daha büyük bir eşitsizliği içeren bir bölüşümü yeğleyeceklerini öne sürüyordu.⁹⁴ Bazı eleştirel kalemler Rawls’un insan doğası anlayışının tam anlamıyla iktisatçıların anlayışına paralel olmadığını kabul ediyordu; bir kişi onu “bir burjuva için fazla tedbirli” sözleriyle tarif ediyordu.⁹⁵ Diğerleri ise harekete geçme motivasyonu hakkındaki koşullarına karşı koyuyordu –örneğin neden taraflar “diğerkâm” değildi de “karşılıklı olarak çıkar gözetmiyordu”? Rawls’un ampirik gerçeklere ve sosyal bilim yasalarına yaslanması; hangi karakteristiği gelişigüzel kabul ettiği; ve tarihin, topluluğun ve kimliğin perdenin ardında yeri olmadığını varsayıla-

⁹² Rawls, *A Theory of Justice*, §26.

⁹³ Kenneth Arrow, *Essays in the Theory of Risk-Bearing* (North-Holland Publishing Co., 1970).

⁹⁴ John Harsanyi, “Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls’s Theory,” *American Political Science Review* 69, no. 2 (1975): 594-606.

⁹⁵ Gordon Schochet, “The Politics (and Sociology) of Justice: Rawls and His Critics,” Kutu 24, Donya 10, JRP

bileceği argümanı hakkında itirazlar yükseliyordu.⁹⁶ Ardından eleştirmenler, tarafların sunduğu alternatif olasılıklara karşı çıkmaya başladı. Daha sonra ise Rawls'un prensipler kapsamını uluslararası alandan ziyade toplumun temel yapısıyla ya da sivil toplumla, aileyle veya fertle ve toplumsal eylemle sınırlandırmasını masaya yatırmışlardı.⁹⁷

Prosedürel liberalizme ya da piyasa liberalizmine temkinli yaklaşan okuyucular için Rawls'un oyun nazariyatına ya da neoklasik ekonomi tartışmalarına dahil olduğu gerçeğinin ta kendisi onun uğraşlarının ideolojik doğasını açığa çıkarıyordu. Walzer, Rawls'un teorisinin, düşünürün "ortak alandan" "kopuşu" olduğunu söylüyordu: Rawls zihninde "felsefi temsilciler" canlandırıyordu – yani "hepimiz için yasalar koyan" ve demokratik gerçeklikten kopan düşünür muhafızlar.⁹⁸ Öteki isimler, teorinin resmi argümanlarını ve rasyonel seçim varsayımlarını kusurlu ya da onun idari veyahut bilimsel liberalizmle gösterdiği uyuşmanın bir belirtisi olarak değerlendiriyordu.⁹⁹ Bu tip eleştiriler için tarafları karşılıklı olarak çıkar gözetmeyen rasyonel varlıklar olarak tasvir etmek en iyi ihtimalle insanların ne olduğuna dair bir yanlış anlaşılardan ibaretti; bu ayrıca kimi zaman kullandığı komüniteryan retoriğe rağmen Rawls'un insanı nihayetinde bir *homo economicus* –atomize olmuş "sonsuz tüketiciler"– olarak gördüğüne de işaret edebilirdi. Nasıl ki mükemmel denge modeli ile gerçek yaşamdaki piyasa arasındaki çizgiler bulanıklaşıyorsa, Rawls'un modeli ile onun gerçeklik anlayışı arasındaki çizgiler de öyle bulanıklaşıyor gibi görünüyordu.¹⁰⁰ Kimileri Rawls'un bazı zamanlarda yarattığı izlenim gibi, tarafların gerçek manada Kantçı numenal kendilikler modelleri olup olmadığını araştırıyordu. Onlara göre Rawls, kişisel çıkar arayışına ve ahlak dışı ya da gayriahlaki motivasyon anlayışına bağlıydı.¹⁰¹

⁹⁶ Bkz. örneğin, Thomas Nagel, Ronald Dworkin, Milton Fisk ve David Lyons'ın kaleme aldığı makaleler, Daniels, *Reading Rawls*.

⁹⁷ Barry, *The Liberal Theory of Justice* ve çok daha güçlü bir biçimde, G. A. Cohen, "Where the Action Is."

⁹⁸ Michael Walzer, "Philosophy and Democracy," *Political Theory* 9, no. 3 (1981): 389.

⁹⁹ Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice* (Society for Philosophy and Culture, 2013).

¹⁰⁰ C. B. Macpherson, "Rawls's Model of Man and Society," *Philosophy of the Social Sciences* 3, no. 4 (1973): 343; John Schaar, *Legitimacy in the Modern State* (Transaction Books, 1981), 145-66, 211-30.

¹⁰¹ Rawls'un Kantçı yönü için, bkz. Rawls, *A Theory of Justice*, 251; John Rawls, "A Kantian Conception of Equality," Rawls, *Collected Papers* içinde, 254-66. Bir erken dönem eleştirisi için, bkz. Andrew Levine, "Rawls' Kantianism," *Social Theory and Practice* 3, no. 1 (1974): 47-63; karşılaştırmız: Stanley Bates, "The Motivation to Be Just," *Ethics* 85, no. 1 (1974): 1-17.

Rawls'u savunanlar bu eleştirilerin, başlangıç durumundaki taraflar ile mevcut bireysel benlikleri hatta onların ideal versiyonlarını dahi yana getirdiğini vurguluyordu. Ekonomizmin hükmü kırıldıktan sonra başka isimler, başlangıç durumundaki tarafların "süregiden yaklaşımlar" ya da "gruplar" dışında "gerçek" olmak bir yana fertlere dahi işaret etmediğine dikkat çekiyordu. Korporatif sorumluluk anlayışını muhafaza etme veya metodolojik ferdîyetçiliği tartışma eğiliminde olanlar sonraları bu açıklamayı coşkuyla karşılayacaktı.¹⁰² Rawls'un tarafları "evin reisi" olarak tanımlamasını teorideki cinsiyetçi yapının ortaya çıkışı çerçevesinde okuyan Jane English ve Susan Moller Okin, bu görüşe şüpheyle yaklaşıyordu.¹⁰³ İki düşünce de hatalı değildi. Barry'nin de fark ettiği üzere Rawls, standart ekonomi birimlerini kullanmak için ekonomiden yeterince faydalanmıştı ve bu birim ekonomi teorisinde önemi olan ev halkıydı – yani fertler değil aile.¹⁰⁴ Rawls'un teorisi doğrudan aile gelirinin söz konusu olduğu çağdan geliyordu. Ahlaki gelişimin meskeni olarak aile ve daha küçük cemiyetlerin Rawls için özgün bir etik rolü vardı ve feministler bunu net olarak görüyordu.

Seçim, risk ve belirsizlik etrafındaki disiplinler arası galeyan dinmeye başladığında başlangıç durumu, ya öteki temellendirme formlarına nazaran gereksiz olduğu gerekçesiyle kenara itildi ya da adil bir toplumun düzenlenmesi amacıyla prensiplerin seçimini temellendirecek bir argüman olarak kabul gördü.¹⁰⁵ Ahlaki bakış açısını benimseyen geçmişteki deneyimler, her ne kadar yolu açan onlar olsa da terk edildi. Başlangıç durumuna dair bu tartışmalar aynı zamanda bir başka tartışmanın temelini hazırlamıştı ki bu defa risk ve belirsizlik halinde karar almak hakkındaki teknik tartışmalar kalıcı hale getirilecekti: konu, Rawls'un teorisinin ardında gizlenen benlik fikrinin ne olduğuydu.¹⁰⁶ Fakat bu düşünceler on yıl kadar ertelenmişti. Oyun teorisinin nüfuz kazanmasıyla Rawls'un teorisindeki psikolojik ve nütüralist vurgular çekiciliğini yitirdi. Önemli olan onu kapsayan ekonomik fikirlerdi: ben merkezci rasyonel fert ve bu vurguların Kantçı anlamda tersi,

¹⁰² Peter French, *Collective and Corporate Responsibility* (Columbia University Press, 1984).

¹⁰³ Jane English, "Justice between Generations," *Philosophical Studies* 31, no. 2 (1977): 91-104; Okin, *Justice, Gender, and the Family*.

¹⁰⁴ Barry, *The Liberal Theory of Justice*, 44.

¹⁰⁵ Başlangıç durumunun merkezîyetini sorgulayan geçmişteki en önemli argüman için, bkz. Thomas M. Scanlon, "Rawls' Theory of Justice," *University of Pennsylvania Law Review* 121, no. 5 (1973): 1020-69.

¹⁰⁶ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982).

otonom ahlaki birey. Lakin bununla birlikte Rawls okuyucuları prensiplerin kendi içeriğini de ele alıyordu. Onlar teorinin gerçekte ne kadar radikal ve talepkâr olduğu üzerine konuşmaya başladıkça liberalizmin hedefleri yeniden yorumlanıyordu. Burada refah devletine, anayasal teoriye ve prensipler politikasının bugün anlaşılacağı şekliyle medeni haklara dair argümanların arka planına bir karşıtlık söz konusuydu.

Rawls'un teorisi yoksulun payını iyileştirmeyi mi, yoksa eşitliği mi hedefliyordu? Hangi seçenek liberalizm için daha radikal bir hedefti? Rawls zenginleri itham ediyor muydu yoksa onları hedef tahtasından indirmiş miydi? Siyasal düşünürler, Rawls'un özgürlük prensibine öncelik vermesinin ne anlama geldiğini, fark ilkesinin eşitlikçi olup olmadığını ve ne ölçüde bir yeniden bölüşümü talep ettiğini sorgulayarak bu soruları analiz etti.¹⁰⁷ Yattığı tesire bakıldığında ulusal farklılıklar çarpıcıydı. Daha sonra Perry Anderson'un kaleme aldığı üzere Birleşik Devletler'de "Rawls'un esrarengiz başyapıtı," "ağırlık merkezi onun pekâlâ sağına düşen bir alanda ılımlı, liberal solun bakış açısı" olarak karşılanmıştı.¹⁰⁸ Örnek olarak Daniel Bell, Rawls'u, meritokrasiye tamamen olgunlaşmış bir saldırı imkânı ve "sosyalist bir etiği temellendirmek için modern felsefedeki en kapsamlı çaba" olarak okuyordu. Ancak İngiltere'de Rawls bir "merkez figürü" şeklinde değerlendiriliyordu.¹⁰⁹

Stuart Hampshire, Rawls'u, Tawney ve Titmuss'un yanında konumlandırırken Barry onu benzer bir İngiliz diğerkâmlık geleneğinden yoksun olmakla suçluyordu.¹¹⁰ Geriye kalanlar ise onun teorisini katılımcılık, refah devleti ve faydacı teoriler bakımından sınıflandırıyordu. Miller tıpkı faydacılık gibi Rawls'un teorisinin "ileriye dönük" olduğunu düşünüyordu ama aynı zamanda ona göre istihkak kavramı, hakkaniyetli fırsat eşitliği prensibinin içerisine sızmaya başlamıştı. Barry Rawls'un istihkakı reddetmesinden

¹⁰⁷ H.L.A. Hart, "Rawls on Liberty and Its Priority," *University of Chicago Law Review* 40, no. 3 (1973): 534-55; Brian Barry, "Rawls and the Priority of Liberty," *Philosophy and Public Affairs* 2, no. 3 (1973): 274-90.

¹⁰⁸ Perry Anderson, "A Culture in Contraflow-II," *New Left Review* 182 (Temmuz/Ağustos 1990): 106.

¹⁰⁹ Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting* (Basic Books, 1973), 441-44.

¹¹⁰ Hampshire, "A Special Supplement: A New Philosophy of the Just Society," 9; Barry, *The Liberal Theory of Justice*, 166-68.

mutluluk duyuyordu fakat etrafıca bakıldığında bu onun düşündüğü gibi adil istihkaktan “radikal bir kopuş” değildi. Rawls eşitsizlikleri ortadan kaldırmakla değil, sınırlandırmakla ilgileniyordu. Genel kalkınma için ekonomik teşvikler sağlama konusuyla oldukça alakadar olan Barry, onun hiçbir ciddi eşitlikçinin müsaade etmeyeceği eşitsizlikleri teorisinde barındırdığını düşünüyordu.¹¹¹ İngiliz sosyolog W. G. Runciman, teşviklerin rolü hakkında gelecekteki bir felsefi çekişmenin habercisi olan bir tartışmada konuyu biraz daha ileriye taşıdı.¹¹² Yazışmalarda Runciman, Rawls’un modelinin “varlıklı girişimcilerin” “baskıyla el koyma” araçlarına cevaz verdiğini ileri sürüyordu. Bu noktada Buchanan ve Tullock’la aynı çizgideydi – ki bu isimler tam rekabetçi piyasanın savunucusu ve “refah devletinin düşmanıydı.” Runciman’ın terimleriyle toplumsal adaletin şartı sürekli yeniden bölüşümdü.¹¹³ Rawls’un teorisi bu sürekli yeniden bölüşümü ve refah devletinin kalbinde yatan ihtiyaçlara titizlik göstermeyi karşılamıyordu.

Brian Barry, *Bir Adalet Teorisi*’nin yayımlanmasından iki yıl sonra akademiye sunduğu kitap genişliğindeki cevapta, Rawls’u “sabit fikirli bir Gladstonecu liberal” olarak tarif ediyordu. Fark ilkesi oldukça radikal ama “şüphesiz Locke’un mülkiyet teorisinden bu yana, *statükoyu* bu kadar az rahatsız eden bir şeyin temeli olarak bu kadar potansiyel anlamda radikal öncüller hiç kullanılmamıştır!” Rawls, teorisinin “en kötü durumdaki örnek insanın” menfaatini güvence altına almasını hedeflemiş olabilirdi fakat bunun ne anlama geldiği konusunu geçiştiriyordu: “en düşük durumdaki örnek insan” toplumsal konumun en altında bulunan kişilerin en dezavantajlısı mıydı, yoksa o “tüm sınıfın üzerinden bir ortalamanın temsili” miydi? Locke, “İngiltere’deki en fakir işçinin Amerika’nın kralından daha iyi yaşadığı gözlemiyle birlikte herkesin kendi emeğinin karıştığı şeyde bir mülkiyetinin olduğu fikrinden” geri dönmüştü. Ancak en azından Locke, *en fakir* işçi için bir iddiada bulunma nezaketi göstermişti – bir ortalama için değil.¹¹⁴ Dahası Rawls, zenginin yaptığı mutabakatı korumaya aşırı önem gösteriyordu. Hem liberaller hem de Marksistler, zenginin en kötü durumdakinin yararına kendi konumundan vazgeçebileceği üzerine yaptığı varsayımın ve ahlaki bakış açısının bir “sınıfsal bakış açısına” evrilmeyeceğine dair inancının kar-

¹¹¹ David Miller, *Social Justice*, 42-50.

¹¹² Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice*, kısım 4.

¹¹³ W. G. Runciman’dan John Rawls’a, 14 Mayıs 1966, Kutu 19, Dosya 2, JRP.

¹¹⁴ Barry, *The Liberal Theory of Justice*, 50.

şısında sunduğu modelin mantıksız olduğunu düşünüyorlardı.¹¹⁵ Bu açıdan bakıldığında Rawls iki çeşme arasında susuz kalmıştı: konu toplumsal dayanışma fikirlerine geldiğinde bütünsel anlamda bir diğerkâm bakış açısının faydalarına sahip değildi ve buna ek olarak çıkar temelli görüşlerden türeyen iktidar hakkında da bir ileri görüşlülüğe hâkim değildi.

Yine de Rawls'un pek çok sol liberal savunucusu da bulunuyordu. Rawls özgürlüğün önceliği üzerine yoğunlaşırken onlar da fark ilkesinin "radikal prensiplerini" kollama arayışındaydı. Bazıları onun bölüşümcü fikirlerinin, ayrılmaz bir şekilde üretimle ilişkili olduğunu öne sürüyordu. Ciddi anlamda yaklaşıldığı takdirde –özgürlüğün önceliği argümanını gevşeten, Rawls'un teorisinin merkezi unsuru olarak– fark ilkesi, var olan herhangi bir refah devletinden çok daha eşitlikçi bir biçimde sermayenin geniş dağılımına kapı aralayacaktı. Bu bir "halk kapitalizmiydi."¹¹⁶ Diğerleri Rawls'un ödül ile "toplumsal işlev" ifası arasında kurduğu bağlantıya ve yine ödülün "doğal ve toplumsal talihten" ayrılmasına odaklanarak, teorisinin kapitalizmi hariçte bıraktığını ifade ediyordu: Rawls, mülkiyetin kendi başına verimli olmadığını, bu nedenle kooperatif şemaya katkı sağlamayacağını düşünen isimlerin izinden gidiyordu, dolayısıyla kapitalist mülkiyeti adil olmadığı için reddetmiş ve demokratik sosyalizme doğru eğilmişti.¹¹⁷ Rawls'un niyetinin radikal olmasına gerek yoktu. Fakat teorisi radikal sonuçlar doğurabilecekti.

Birçok sol liberal düşünür o nedenle Rawls'un teorisini kullanmaya çalışıyordu. Geriye kalanlar ise teoriyi, kapitalist refah devletinin rasyonalizasyonu olarak görüyordu.¹¹⁸ Anayasalcı hukukçuların memnuniyetle karşıladığı hukuk sistemi anlayışı, Rawls'un teorisini sonraları rağbet kazanan

¹¹⁵ Bkz. örneğin, Kai Nielsen, "Rawls and Classist Amoralism," *Mind* 86, no. 341 (1977): 19.

¹¹⁶ Varian, "Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of Fairness"; Brian Barry, "Critical Notice of Robert Paul Wolff, Understanding Rawls: A Reconstruction and a Critique," *Canadian Journal of Philosophy* 8, no. 4 (1978): 753-83; Arthur DiQuattro, "Rawls and Left Criticism," *Political Theory* 11, no. 1 (1983): 53-78. Halk kapitalizmi fikri A. A. Berle Jr. ile popülerleşti, *The 20th Century Capitalist Revolution* (Harcourt, Brace & Company, 1954), 24.

¹¹⁷ Barry Clark ve Herbert Gintis, "Rawlsian Justice and Economic Systems," *Philosophy and Public Affairs* 7, no. 4 (1978): 302-25; Benjamin R. Barber, "Justifying Justice: Problems of Psychology, Measurement, and Politics in Rawls," *American Political Science Review* 69, no. 2 (Haziran 1975): 672; Robert Amdur, "Rawls and His Radical Critics: The Problem of Equality," *Dissent* (Yaz 1980). Aynı zamanda şu isimlerin makalelerine göz atabilirsiniz, Milton Fisk, Norman Daniels ve Richard Miller, Daniels, *Reading Rawls*.

¹¹⁸ David E. Schweickart, "Should Rawls Be a Socialist? A Comparison of His Ideal Capitalism with Worker-Controlled Socialism," *Social Theory and Practice* 5, no. 1 (Güz 1978): 1-27; karşılaştırınız: Norman Daniels, "Equal Liberty and the Unequal Worth of Liberty," Daniels, *Reading Rawls* içinde; Amy Gutmann, *Liberal Equality* (Cambridge University Press, 1980).

bir tür neo-Marksist ve eleştirel hukuk görüşüyle uyumsuz kılıyordu ki bu görüş hukuki sistemin özel mülkiyet rejimleriyle olan bağına vurgu yapıyordu.¹¹⁹ Bununla birlikte Rawls sadece ahlaki değil verimlilik zemininde de bir piyasa eleştirisine karşı ilgisizdi ve kimilerine göre fazla eleştirel yaklaşımdan toplumsal bölüşüm mekanizması olarak piyasayı kabul eder gibi görünüyordu. Bir grup içinse mülkiyet ve varlık üzerine yaptığı vurgular, adaleti korumak için işçinin önemini göz ardı ediyordu: Rawls esasen piyasa sosyalizminin gerektirdiği tertiplerin neler olduğunu fark edememişti.¹²⁰ Özel mülkiyette ve işbölümünde kapitalist sömürünün kökenlerini görememiş, bir sınıf toplumunun “kaçınılmaz” olduğunu varsaymış ve sosyalizmin, sadece bir “kapitalist refah devletinin” birkaç işçi konsili ve kamu mülkiyetiyle saf “modifikasyonundan” ibaret olamayacağını anlamakta yetersiz kalmıştı. Bu kusurlar kısmen İşçi Partisi revizyonizminin –onun sosyalizmin gayesini eşitlik olarak yeniden tahayyül etmesinin ve işletmeci anlayışla uzlaşısının– mirasıydı. Barry’ye göre Rawls, “anamlı çalışmanın” önemine olumlu bir şekilde yaklaşmasına rağmen “bir adalet konusu olarak nüfusun büyük bir bölümünün çalışma koşullarını iyileştirme sorununa” kafa yormamış gibi görünüyordu. Bu durum, toplumsal adaletin koşullarını ve hatta refah devletinin kısmi başarısını güvence altına almak için kolektif eylemin, siyasal ihtilafın ve işçi hareketinin önemini düşürüyordu. Rawls “pek kaygısızca mümkün olduğunu söylediği değişikliklerin gerçekleşmesi için bir mekanizma önermiyor,” diye yazıyordu Barry. “İnsan, tecrübelerle tamamen karşıt bir biçimde bu değişikliklerin gerçekleşmesi için Rawls’un piyasa güçlerinin bazı içsel eğilimlere sahip olduğuna inandığı sonucunu çıkarmak durumunda kalıyor.”¹²¹ Eğer Rawls’un teorisi sanayi sonrası topluma doğru yönelen karma ekonominin sosyolojik kehanetine dayanıyorsa, hâlâ gerçekleşmemiş olan bu kehanetin kendisi Rawls’un ortaya koymamış olduğu bir temellendirmeye ihtiyaç duyuyordu.

Bazı solcu yorumlara göre Rawls, potansiyel kolektif işçi sınıfı faktörünü göz ardı etmişti. Özgün fakat paralel özelliklere sahip başka bir itiraz

¹¹⁹ Eleştirel hukuk çalışmaları çeşitleri üzerine, bkz. Mark Tushnet, “Critical Legal Studies: A Political History,” *Yale Law Journal* 100, no. 5 (1991): 1515-44.

¹²⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, 280. Bkz. Macpherson, “Rawls’s Model of Man and Society,” 341-47; Wolff, *Understanding Rawls*; Kai Nielsen, “On the Very Possibility of a Classless Society: Rawls, Macpherson, and Revisionist Liberalism,” *Political Theory* 6, no. 2 (1978): 191-208; Nielsen, “Rawls and Classist Amoralism.”

¹²¹ Barry, *The Liberal Theory of Justice*, 164.

liberal perspektiften yükseliyordu: Rawls'un toplumsal bağlara ve eşitliğe yaptığı vurgu yoksula gösterilen ilgisizlikle eşdeğerdi. Birtakım liberaller Rawls'un eşitlikçiliğinin pahalıya mal olduğunu düşünüyordu. Rawls'un fikirlerinin güçlü bir etkiye sahip olduğu hukuk düşünürleri arasından bazıları, hümanizm mantığını –aynı zamanda ihtiyaç temelli refah argümanlarını ve ayrıca yoksulluğa odaklanmayı (eşitlikçiliğe bir alternatif olarak yakın zamanda “yeterliliğe” temel sağlayacak fikirleri)– genişleterek Rawls'a karşı çıkıyordu.¹²² Örneğin Michelman, yasal manada uygulanabilir “refah hakları” hukukunu savunmak ve Anayasa'nın kendisinin yoksulluğa hüküm giydirdiği iddiasını desteklemek için Rawls'un prensiplerini kullanıyordu.¹²³ Ona göre hukukçular, refahı müdafaa etmek ve yalnızca varlık “ayrımcılığı” olarak değil bir maddi “yoksunluk” olarak da yoksulluğu temellendirmek maksadıyla Rawlsçu prensipleri kullanabilirlerdi. Her ne kadar refah hakları hukukuna arka çıkmak için Rawls'un fikirlerini kullanmış olsa da Michelman her şeye rağmen eşitsizliği azaltmak uğruna fakirleri göz ardı ettiği için Rawls'u suçluyordu. Rawls'un göreceli eşitsizlik hakkındaki düşünceleri, diyordu Michelman, “toplumsal minimuma” dair kuvvetli bir savunmanın önünü keser.¹²⁴ Rawls pratikte bunun savunuculuğunu yapmış olsa da teorisinin temel ivmesi, kişiler ve gruplar arasındaki karşılıklı ilişkilerin mutlak yoksulluğun azaltılmasından daha önemli olduğu yönündeydi.

Eşitlik konusunun bu düşüşü refah yanlısı bir minimalizmi ve ihtiyaçların karşılanması için devlet sorumluluğu hakkında insancıl bir argümanı uyandırmıştı. Bu, bolluk içerisinde yoksulluğun ciddiye alınması talebine gösterilmiş bir reaksiyondur. Fakat eşitsizlik problemini yerinden etme riski taşıyordu. Bu argümanla karşılaştırıldığında Rawls'un ilişkisel eşitlikçiliğe yaptığı vurgu, probleme dair daha elle tutulur bir yanıt izlenimi veriyordu. Eşitsizliğin psikolojik maliyetlerine odaklanan daha eski eşitlikçi gelenekler gibi Rawls da insanların yer aldığı sınıflar arasındaki eşitsizliklerin fertler ve toplum için yıkıcı olduğu hususunda son derece katıydı.¹²⁵ Fakat ötekiler

¹²² Moyn, *Not Enough*, 40, 168-69. Yeterlilik savları için, bkz. Harry Frankfurt, “Equality as a Moral Ideal,” *Ethics* 98, no. 1 (1987): 21-43; David Wiggins, “Claims of Need,” Wiggins, *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value* içinde (Clarendon Press, 1998).

¹²³ Goodwin Liu, “Rethinking Constitutional Welfare Rights,” *Stanford Law Review* 61, no. 2 (2008): 204-33; William E. Forbath, “Constitutional Welfare Rights: A History, Critique, and Reconstruction,” *Fordham Law Review* 69, no. 5 (2001): 1821-91.

¹²⁴ Michelman, “The Supreme Court, 1968 Term: Foreword.”

¹²⁵ Brooke, “Rawls and Rousseau on the General Will.”

için Rawls'un eşitlikçiliği bir başka açıdan yetersizlik barındırıyordu. Yoksulun kaderinin zenginin kaderine bağlı olduğuna yönelik Rawls'un görüşü, onun yoksula vermek üzere zenginle kavgaya tutuşmak istemediği çıkarımına yol açıyordu. Her birinin kaderi hepsinin kaderine bağlıydı. Zengin, belirgin bir ekonomik gücü elinde bulunduran biri olarak anlaşılmıyordu; onun konumu tahakküm ilişkileriyle ya da korporatif kapitalizmle karşı karşıya gelmenin bir yöntemi olarak tehdit edilmiyordu.¹²⁶ 1973 yılında gerçekleşen bir AEA toplantısında Rawls, "eğer toplum doğal varlıklar üzerine kelle vergisi uygulamak zorunda kalsaydı," maksimin kriterinin "herkesten imkânına göre, herkese ihtiyacına göre" kuralına uygun olabileceğini kabul etse de aslında bu uygulanabilir değildi. Fertler "imkânını gizlemek için her türlü sebebe" sahip olacaktı ve her ihtimalle böylesi bir şema özgürlükle çakışarak sınırı aşacaktı. Bunun yerine toplum "hali vakti en yerinde olanların yalnızca ötekilere yardım ettiği takdirde kendi konumunu güçlendireceğini" söyleyebilirdi. Bu durumda var olan eşitsizlik ne olursa olsun etkin bir biçimde en dezavantajlıya fayda sağlayacaktı, her ne kadar eşit özgürlük adına olabilecekleri kadar iyi durumda olmasalar dahi."¹²⁷

1970'lerin ilk yıllarında Rawls'a karşı bu siyasal eleştiriler gürül gürül akıyordu. Konuşmalarda pek çoğuna karşı kendini savunmuştu. Teorisinin statükoyla uyumlu olarak betimlenmesini reddediyor ve ekonomistlerin düşündüğü gibi "tercihlerin toplumsal kurumlar tarafından verili olarak gelmediğini ancak onlar tarafından inşa edildiğini" tekrarlıyordu. Tercihler "statik" değildi, bir kişinin yaşamı boyunca evriliyor ve geliyordu. Odak noktaları öncelikli olarak "meta değil kurumlardı," "şeyler değil haklar ve fırsatlardı."¹²⁸ Barry Rawls'u "neredeyse adil" bir toplumun "ABD'nin çehresinde," "gerçekte var olduğunu" düşünmekle suçladığında Rawls şu çıkışı yapmıştı ki, "bu ülkede on yıldan fazla yaşamış herhangi bir kimsenin benim adaleti tanımladığım şekliyle bu ülkenin adil ya da neredeyse adil bir toplum olduğunu nasıl düşünebileceğini anlamakta oldukça güçlük çekiyorum." "Siyasal geleneğimizin küçümseyici reddiyeleri yalnızca uzun vadede yıkıcı olabileceği" için "siyasal yaşamımızın" "unsurlarını" korumaya çalışmaya yönelik "gayret ve fedakârlık" göstermeye değebilirdi. Fakat bunun, "toplumumuzun temel yapısının adil ya da neredeyse adil" olduğunu ileri sürmekle uzaktan yakın-

¹²⁶ Wolff, *Understanding Rawls*, 205-10.

¹²⁷ Rawls, "Talk at the American Economics Association in December 1973," s. 12-13, Kutu 24, Dosya 12, JRP.

¹²⁸ A.g.y., 9.

dan bir alakası yoktu. “Böyle düşünmek adalet prensiplerinin çıkarımlarını gerçekleştirmenin önüne geçer,” ikazında bulunuyordu Rawls. “Herhangi bir kimse toplumumuzdaki eşitsizliklerin en ayrıcalıksız olana en iyi avantajları sağladığına ya da bunu neredeyse başardığına gerçekten inanabilir mi?”¹²⁹

1971 yılında verdiği “Liberalizm ve Yeni Politika” başlıklı derste Rawls, Amerikan toplumunun hangi yönlerden kusurlu olduğunu, kendi liberalizm anlayışını Yeni Sol’un fikirleriyle karşılaştırarak detaylandırıyordu. Ona göre Yeni Sol’un içerisindeki liberalizm eleştirisi –siyasal süreçlerin yozlaşmasını, piyasayı, artırımcılığı, hakkaniyetsiz etkiyi ve kurumsal hipokراسiyi hedef alan saldırıları– değerliydi. Ancak Rawls için problem, liberal süreçlerin ya da kurumların kendilerinin hakkaniyetsiz sonuçlara yol açması değil, liberal süreçlerin doğru bir şekilde işlemesi amacıyla bu tanımların, bugün ABD’nin elinde olmayan “arka plan adaletinin koşulları tarafından” destek bulmaya ihtiyaç duymasıydı. Bazı durumlarda bu koşullar, hiç kimsenin süreçlerin çıktıklarına bağlı olmayacağı kadar oldukça “aşikâr bir biçimde çiğneniyordu.” Buna rağmen sivil itaatsizliğin temellendirilmesine dair kısıtlamalarında Rawls, adaletten bağımsız olarak, “resmi ve tesirsiz olan” oy hakları örneğini kullanıyordu. Yine de kimi “radikal eleştirel kalemlerin inandığı” üzere, “kapitalist kurumları tümenden dağıtmaya” gerek yoktu. Onun yerine liberallerin, “hangi reformların liberal kurumların ve süreçlerin geçerliliğini tesis etmek için gerekli olduğu” konusunda esnek davranması zorunluydu. Rawls, “liberalizme has geleneklerin, var olan kurumlarımıza karşı radikal eleştiriler için makul bir temel sağladığı ve radikal eleştirmenlerin güncel siyasa karşı yönelttiği itirazların büyük bir bölümünün değilse de birçoğunun özünde liberal zeminde savunulabilir olduğu” argümanına katılıyordu.¹³⁰

Günün sonunda adamımız Rawls’un ne düşündüğünün önemi yoktu. Yıllar boyunca, kitabının yayımlanmasını takiben yapılan tartışmalarla, yorumlarla ve değişimlerle geçen senelerde analitik düşünürler en iyi yaptıkları şeyi yapmışlardı: belirli fikirleri ve argümanları seçmiş ve onu mümkün olduğu kadar içsel olarak mantıklı hale getirmişlerdi. Ulaştıkları mantığı neyin şekillendirdiği harici bir imtihandı. Bu imtihanla yüz yüze gelindiğinde, bütünsel olarak Rawls’un fikirlerinin siyasal teorinin özgün bir türüne karşılık geldiği açıkça belli oluyordu. Yine bu imtihan refah yanlılarından,

¹²⁹ Barry, “Just Men and Just Laws,” s. 5; John Rawls, APSA yuvarlak masa toplantısında yapılan değerlendirme, Eylül 1973, s. 6-7, Kutu 24, Dosya 10, JRP.

¹³⁰ Rawls, “Liberalism and the New Left,” 1.

sosyalistlerden ya da sosyal demokratlardan veya kamusal seçim haklarından doğmamıştı. Onun doğumu, Rawls'un belirli prensiplerinin yerini doldurmaktan çok, adalet anlayışını yeniden yapılandırmayı hedefleyen yeni bir sağ liberteryenizmden ileri geliyordu. Söz konusu liberteryenizme karşılık, liberal eşitlikçiliğin karakteri inşa edilmişti.

Rawls'un Harvard'dan meslektaşı Robert Nozick, Rawls'un diğerkâmlık, ihtiyaç, yoksulluk ya da teşvik fikirlerine ne kadar yer ayırdığıyla pek ilgilenmiyordu. Onun itirazı, Rawls'un devletin erişim alanıydı. Nozick, müdahaleye karşı Rawls'ta yer alan herhangi bir kuşku emaresinin, teorinin yeniden bölüşümcü çıkarımları dikkate alındığında konu dışı olduğunu düşünüyordu. Ona göre bunlar adaletsizlik anlamına geliyordu. 1973 yılında Nozick bölüşümcü adalet üzerine bir makale yayımladı, bu bir sonraki seneye ait çok satan kitabının yani *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'nın¹³¹ ilk kısmıydı ki, Nozick bu çalışmada faaliyetleri fertlerin ve fertlerin haklarının, mülklerinin ve sözleşmelerinin korunmasıyla sınırlı olan bir minimal devleti savunuyordu. Onun minimal devleti, Rawls'un erken dönemdeki minimal devletiyle aynı değildi. Nozick için toplumun bir oyunla benzerliği yoktu. Önemli olan temel yapının kuralları değil, haklardı. Nozick'in aklındaki haklar siyasal öncesiydi, sözleşmelerden önce geliyordu ve kurumlar tarafından bahsedilmiyordu. "Fertler haklara sahiptir," diye yazıyordu Nozick, "ve hiç kimsenin ya da hiçbir grubun (bu hakları ihlal etmeden) onlara dokunamayacağı durumlar mevcuttur."¹³²

Nozick bahsi geçen haklara dair bir argüman geliştirmede. Bu nedenle onun neo-Lockeçu teorisi geniş ölçüde itham ediliyordu – "temelden yoksun" olmakla, konuyu faydacılık karşıtı argümanlara "yontmakla" ya da basitçe "mantıksız" ve "Amerikanvari" olmakla.¹³³ Bu onu Rawls'unki gibi teorileri zedeleyen eleştiriler sunmaktan alıkoymamıştı; ideal kooperatif toplumlar, diyordu Nozick eleştirilerinde, devletin bu haklara sürekli ve süregiden müdahalesini gerektirir. Ferdî özgürlüğün tüm kesintileri salt

¹³¹ *Anarchy, State and Utopia*. – Kitabın Türkçe baskısı için bkz. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2015) (ç.n.)

¹³² Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ix.

¹³³ Thomas Nagel, "Nozick: Libertarianism without Foundations," Nagel, *Other Minds: Critical Essays 1969-1994* içinde (Oxford University Press, 1995), 137-49; karşılaştırmız: Peter Singer, "The Right to Be Rich or Poor," *New York Review of Books*, 6 Mart 1975; John Dunn, "Right-London Review of Books 2, no. 19 (2 Ekim 1980).

iradi düzenlerin sonucu olmak zorundaydı: sosyal güvenlik, eğitim, ihtiyaç sahibine yardım – bunlar yalnızca ferdî iradi eylemin sonucu olması şartıyla mümkündü. Nozick tüm yükümlülüklerin rıza üstüne kurulu olduğunu düşünüyordu. Yan yana eğitim gördüğü Walzer gibi o da Rawls'un kurtulmak için çok fazla çaba sarf ettiği basit rıza fikrine dönüş yapmıştı.¹³⁴ Onun açısından devlet, yalnızca ferdî hakları, bilhassa fertlerin rıza göstermediği düzenler içerisinde yer almaya zorlanmaması hakkını uygulamaya koymak için mevcuttu. Haklar sadece ferdî refahın yerine toplumsal refahı koyan faydacı kurumlar tarafından değil, aynı zamanda toplumsal iyi uğruna fertler üzerinde kayıp yaratan tüm düzenler tarafından ihlal ediliyordu.¹³⁵

Burada devletin yeniden bölüşümcü fonksiyonları üzerine liberteryen bir saldırı yatıyordu. Artık minimal bir gece bekçisi devletten daha fazlası temellendirilemezdi. Bu görüş, hem Rawls'un teorisinin talep ettiği yeniden bölüşümün kapsamı üzerine hem de onun ne türden bir teori olduğu hakkında bir dizi yeni fay hattını ortaya çıkarmıştı. Söz konusu olan kurumsal bir teoriydi: mülkiyet hakları toplumsal kurumlar tarafından tanımlanıyordu ve bölüşümcü prensipler, neyin kime ait olduğunu belirleyen temel yapıyı esas alıyordu. Bununla birlikte Nozick tarafından müdahaleci ve tarihsellikten uzak olarak görülüyordu. Nozick, “hakkaniyetli ayırım oyununa” dayanan Rawls ve diğer teorisyenlerin, emtiyanın nasıl meydana geldiğini ve paylara nasıl ulaşıldığını göz ardı ettiğini iddia ediyordu. Onlar pastayı bölmeye odaklanıyordu, kimin pişirdiğine değil: Rawls'un ekonomi fikri “cennetten” inme bir “kudretle” başlıyordu.¹³⁶ “Rawlsçu” liberaller yeniden bölüşüm için teoriler ortaya koymuştu: bölüşüm adaletinin temeli olarak istihkakı ortadan kaldırma çıkarımı, yeteneğe ve kendisini idare edecek emtiaya sahip olmayanların eksik oldukları noktalarda rahatça telafi edilebilmesinden ibaretti.

Nozick bu görüşe karşı çıkıyordu. Mülkiyetin nasıl bölüşüldüğü ve asli sahiplik önemliydi. Sahipliği denklemin dışına çıkarmak, nedensellik ve sorumluluk problemlerini pas geçiyordu. Nozick burada güçlü bir ayırım sunuyordu. Bir tarafta yalnızca bölüşümün “güncel zaman dilimlerini” değerlendiren ve bu bölüşümün nasıl meydana geldiğini ihmal eden, Rawls ve refah ekonomisi teorilerinde olduğu gibi “nihai durum prensiplerine” daya-

¹³⁴ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Basic Books, 1983), xvii.

¹³⁵ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 30-34.

¹³⁶ A.g.y., 198.

nan bölüşümcü adalet yaklaşımları bulunuyordu. Diğer tarafta ise fertlerin sahip olduğu şeylere nasıl sahip olduğunu ahlaki olarak önemli addeden, “tarihsel” prensiplere dayalı (kendisinininki gibi) yaklaşımlar vardı.¹³⁷ Ferdin iktisadi emtia üzerindeki tasarrufları ve kontrolüne dair adalet, onların genel refaha olan katkısının bir fonksiyonu değildi. Bu, emtianın yalnızca eşitsizliklerin en az varlıklı olanın avantajına işlediği bir bölüşümün parçası olduğu takdirde –fark ilkesinin ve onun savlarının karşılıklı olarak korunduğu bir yerde– fertlerin hak iddialarının adil olduğu “nihai durum” ya da “örüntü” teorisinin yapabileceği türden bir iddiaydı. Nozick’e göre bir bölüşüm şayet bir “adil başlangıç kazanımından,” bir “adil değiştokuştan” ya da adil olmayan alımların adil bir “tashihinden” meydana geliyorsa adildi.¹³⁸

Nozick’in yaptığı müdahale çeşitli açılardan liberal felsefenin gidişatı için önem arz ediyordu. Kamusal meselelerin genişleyen düşünür çevresinin dışında olan pek çok kişi için Nozick ve Rawls aynı hamurdandı – ikisi de temel olarak özgürlüğün önceliğine, faydacılığın gerilemesine ve “siyasal olmayan” sözleşmeciliğe kendini adanmış, Harvardlı elit düşünürlerdi.¹³⁹ Fakat Nozick’in Rawls eleştirisi, ufukta bekleyen şeylerin bir işareti ve değişen siyasal havanın habercisiydi. Rawls’un liberalizmine ve onun farklı rejimlere açık oluşuna dayanak olan liberal siyasal kültürün sosyolojik iyimserliği, devletin geniş erişim alanına duyulan radikalleşmiş kuşkunun imkân tanıdığı özel mülkiyet, seçim, sermaye hakları ve piyasa savunusuyla yer değiştirmişti.¹⁴⁰ Keynesyencilüğün ve onun sol alternatiflerinin yaklaşan kriziyle birlikte, neoliberalizmin ve ekonomik liberteryenizmin yeni formları yükselişe geçti.¹⁴¹ Birçok kişi, devletin ekonomideki müdahale kapasitesinin “piyasanın mutlaklaştırılması” tarafından ezildiğini öne sürmeye başlamıştı.¹⁴² Siyasal

¹³⁷ A.g.y., 150-82.

¹³⁸ A.g.y., 228-31.

¹³⁹ Karen Johnson, “Government by Insurance Company: The Antipolitical Philosophy of Robert Nozick,” *Western Political Quarterly* 29, no. 2 (1976): 177-88; Benjamin R. Barber, “Deconstituting Politics: Robert Nozick and Philosophical Reductionism,” *Journal of Politics* 39, no. 1 (1977): 2-23.

¹⁴⁰ Özel mülkiyet hakları teorilerinin yükselişi için, bkz. Joel Isaac, “Property, Efficiency, and the State: The Neoliberal Critique of Bureaucracy 1945-1970,” yayımlanmamış makale (2016).

¹⁴¹ Mark Blyth, *Great Transformations: Economic Ideas and Institutional Change in the Twentieth Century* (Cambridge University Press, 2002); Laura Kalman, *Right Star Rising: A New Politics, 1974-1980* (W. W. Norton, 2010); Jennifer Burns, *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right* (Oxford University Press, 2009).

¹⁴² Bernard Barber, “Absolutization of the Market: Some Notes on How We Got from Here to There,” *Markets and Morals* içinde, ed. Gerald Dworkin, Gordon Bermant ve Peter G. Brown (Halsted Press, 1977).

düşünürler kişisel menfaat ile diğerkâmlık temelli teoriler arasındaki ayrımı piyasa eleştirilerine kadar uzattıkları “piyasa ve ahlak” üzerine yapılan tartışmalarda, bu değişikliklerle karşılaşılıyordu – örneğin Singer, genç Marksist düşünür G. A. Cohen ve diğerleri arasında 1970’lerin geç dönemlerine ait sağlık hizmeti reformu üzerine yapılan tartışmalarda.¹⁴³ Ancak piyasalaştırma hakkındaki bu genel endişelerden ziyade liberal felsefede ekonomik özgürlük, mülkiyet hakları, rıza, seçim ve asli hak sahipliği fikirlerinin merkeze yerleşmesini ilk sağlayan Nozick’ti.

Nozick, Rawls’un teorisinin ilkeleri ve onun eşitlikçilik savunusu üzerine kavramsal bir değerlendirmenin tetikleyicisi oldu. Nozick’in bu reaksiyonu üzerine Rawls’un takipçileri “Rawlsçu” olarak dönüşüme uğradı ve yeni felsefenin sınırlarını tesis etti. Bunun içerisine, genel prensipleri mahkemelerin konu edindiği alanlarla belirlenmeye devam eden ve bunu “kamuunun alakadar olduğu meselelere” uygulayan kamusal meseleler felsefesi de dahildi. Ayrıca kurumlara başvuran ve kamusal meselelerle meşgul olan düşünürlerin başvurabileceği ahlaki prensiplerle birlikte bir liberal görüşü de kapsıyordu. Yeni liberal eşitlikçiliğin meşruiyet kriterini neyin belirlediği, bir teorisyenin hangi türden argümanlara müsaade edildiği ya da hangilerinin dışarda bırakıldığını içerecek şekilde yeni liberal teorinin temel ilkeleri hakkındaki bir dizi varsayıma sadık olması hasebiyle –Rawls’un sunduğu çerçevede bir parça siyasal esneklik inşa edilmiş olduğu için– tamamen tekil bir argümana karşı bu teorisyenin verdiği yanıtın ibaret değildi. Nozick’e yanıt olarak keskinleştirilen özellikle üç konu, liberal siyasal felsefenin politikası için doğrudan sonuçlar doğuruyordu.

İlki, temel yapının önemi idi. Yeni eşitlikçiler, Rawls’un “makro-kurumsal prensiplerinin” arkasında duruyordu. Rawlsçu adalet, toplumsal kuralları düzenlemek için doğru prensipleri bulmakla ilgiliydi. Prensiplerin gerektirdiği spesifik bölüşümler tartışmaya açtı fakat teorinin kurumsal doğası değildi.¹⁴⁴ Adalet prensiplerinin yalnızca temel yapıya ait olan pratiklere başvurabileceğine dair Rawls’un öne sürdüğü argüman, geniş ölçüde

¹⁴³ G. A. Cohen, “Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty,” *Erkenntnis* 11, no. 1 (1977): 5-23; Peter Singer, “Freedom and Utilities in the Distribution of Health Care” ve Charles Fried, “Difficulties in the Economic Analysis of Rights,” Dworkin, Bermant ve Brown, *Markets and Morals* içinde.

¹⁴⁴ Karşılaştırmız: Thomas Scanlon, “Nozick on Rights, Liberty, and Property,” *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 1 (1976): 3-25; Christopher Ake, “Justice as Equality,” *Philosophy and Public Affairs* 5, no. 1 (1975): 69-89.

kabul görüyordu. Bir “pratikten” kastedilenin tam olarak ne olduğu ve bu fikrin ne kadar sıkı tanımlandığı, teorisini formüle ettiği sırada Rawls’un zihnini meşgul etmişti. Tasarlanan genel bakış açısı toplumsal kurumlar ile kimi belirsizlikleri zorunlu kılan devlet arasında bir yerde olmasına rağmen temel yapı, hiçbir zaman özensizce yapılan bir formülasyon olmamıştı. Birçok kişi Rawls’un teorisinin her şeyden önce kurumsal olduğunu kabul ettiği için bu belirsizlik artık önemsenmiyordu. Yalnızca daha sonra Rawls’un eleştirmenleri, temel yapının sıkı kurumsal kapsamı olarak değerlendirdikleri çerçeveyi aktörü görmezden gelmekle itham ederek bu odağa karşı çıkacaklardı. Şimdilik *Bir Adalet Teorisi*’nde ortaya koyulduğu haliyle Rawls’un teorisi yeni bir zemin meydana getirmişti: tüm eklemeler ve eleştiriler, onun kurumsal odağını esas alacaktı. O sırada Rawls’un erken dönem motivasyonlarına gölge düştü. Temel yapının kökeninin yer aldığı, bir oyun olarak toplum metaforunun içerisine yerleşmiş müdahaleci devlet eleştirileri unutuldu. Kimileri temel yapının sabitliği hakkında Nozick’in endişelerini paylaşırken, çoğu isim onun liberal, refah yanlısı ya da eşitlikçi toplum ve devlet yapılarına dair tespitlerini kabul ediyordu.¹⁴⁵ Nozick’in aşırı müdahaleci olduğu gerekçesiyle liberal eşitlikçiliğe saldırmasının ardından verilen karşılık, eşitlikçi bölüşümü, devleti, müdahaleyi ve yeniden bölüşümü açıkça müdahaa etmek olmuştu.¹⁴⁶ Kurumlara hakların üzerinde bir kavramsal öncelik tanıyan düşünürler arasındaki çatlak genişlediği esnada kurumların kendisi kabulleniliyordu. Bahsi geçen çatlak bir süre sonra siyasal çizgilerin önüne geçecekti ama ikinci örnekte Rawls’un kurumsalcı takipçileri aynı zamanda ciddi ölçüde yeniden bölüşüme kendini adamıştı.

Rawls’un teorisi, düşünürler arasında adalete hümanizmden öte öncelik vermeye ve onu temel eşitliğe eklemlemeye yönelik gitgide büyüyen ilgiyi tamamlıyordu. Rawls’un gölgesindeki liberal teorinin ikinci belirleyici karakteristiği haline gelen, bu eşitlikçi bağlılıktı. Tam olarak onun beraberinde getirdikleri, eşitlikçiliğin temeli ve çıkarımları hakkındaki tartışmalarda onlarca yıl boyunca düşünürleri meşgul etti. Ancak felsefi liberalizmin eşitliğin değerine bağlı olarak yeniden tanımlanması da ayrıca Nozick’e ve Rawls’un sol libe-

¹⁴⁵ Allen Buchanan, “Distributive Justice and Legitimate Expectations,” *Philosophical Studies* 28, no. 6 (1975): 419-25.

¹⁴⁶ Lawrence C. Becker, “Economic Justice: Three Problems,” *Ethics* 89, no. 4 (1979): 385-93; karşılaştırınız: Lawrence H. White, “Redistribution versus Social Stability in Rawls,” *Occasional Review* 8/9 (1978): 85-94; David Lewis Schaefer, ed., *The New Egalitarianism: Questions and Challenges* (Kennikat Press, 1979).

ral ve sosyalist cepheden gelen eleştirilerinin ilk dalgasına Rawlsçuların verdiği yanıtın bir ürünüydü. 1977 yılında Dworkin, “belirli bir eşitlik kapsamının” “liberalizmin hassas noktası” olduğunu savunduğunda, Büyük Toplum’u toplumsal demokrasiye kapı aralayan bir liberal dönüm noktası olarak ve Yeni Mutabakat’ı “pragmatik politikanın bir başarısı” olarak tanımlayan bir mütemadi liberal geleneğe duyulan felsefi inancı destekliyordu.¹⁴⁷ Geçmişteki liberal eleştirmenler kuşağı, Yeni Mutabakat devletinin *post hoc* savunucularına dönüşmüştü.¹⁴⁸ Dworkin için liberal eşitlik, namı Vietnam Savaşı tarafından tehdit edilmiş olan “Yeni Mutabakat Liberalizmi” “paketinin” çekirdek değeri idi.¹⁴⁹ Bu paket, Rawlsçu terimlerle, pratikten soyutlanmış bir şekilde ferdî haklar ve hak sahipliği yerine pratiği düzenlemek için tasarlanan adalet prensiplerine bir kavramsal bağlılık olarak çevrilmişti: bu anlamda teori karşılıklılık, sınırlandırılmış eşitsizlik ve eşit ahlaki bireylerin davranışlarında vücut bulan eşitlikle şekillenen, iradiliğe dayanmayan bir kooperatif şemayla ilgileniyordu. Rawls’un kısmen Yeni Mutabakat devletine duyulan kaygıdan doğan teorisi, bir yandan siyasal felsefe disiplini içerisinde benimseniyor, diğer yandan Yeni Mutabakat’ı liberal eşitlikçi ilerlemenin bir zaferi olarak ele alan görüşün anlatısı içerisinde de yer alıyordu.

Yeni liberal eşitlikçiliğin üçüncü karakteristiği onun tarihsel argümanla olan ilişkisiydi. Hem Nozick hem de Rawls tarihi yok etmekle eleştiriliyordu. Bazıları onların teorisini soyut, zamandan bağımsız ve tarihsel değişimler ile bağlama karşı özensiz buluyordu. İnsanların ne olduğunu umursamaz bir biçimde, kişisel ve müşterek tarihlere duyarsız yaklaşıyorlardı.¹⁵⁰ Ancak Rawls duyarsız değildi; onun anlatmak istediği bölüşümcü adalet açısından bakıldığında bu konunun büyük bir bölümünün önemli olmadığıydı. Analitik felsefenin zamansal odağı hakkında yazan bir düşünür şunları söylüyordu, “modern akla sahip insanlar, düşünürlerin ileriye dönük olmasından hoşlanır,” ve “geriye dönük olması gereken adalet kavramının içerisindeki zamansallığı demodeliğin izi sayarlar”; dolayısıyla istihkaka daha az önem vermişlerdir.¹⁵¹ Rawls da aynı çizgiyi takip ediyordu. Kişisel

¹⁴⁷ Dworkin, “Liberalism,” 115.

¹⁴⁸ Karl, *The Uneasy State*, 229. “Eleştirel liberaller” için, bkz. Kornhauser, *Debating the American State*.

¹⁴⁹ Dworkin, “Liberalism,” 116-18.

¹⁵⁰ Söz konusu argümanların komüniteryan ve liberal versiyonları 8. bölümde detaylıca tartışılıyor, fakat aynı zamanda bkz. Raymond Geuss, “Neither History nor Praxis,” *Outside Ethics* içinde (Princeton University Press, 2009).

¹⁵¹ Lucas, “Justice,” 233.

tarihlerin, adil bölüşüm için bir önemi yoktu. Başlangıç durumunun tarihle pek bir alakası bulunmuyordu, aynı şekilde Rawls'un insanların neye mecbur olduğuna yönelik kurumsal görüşleri de öyle. Buna karşın Nozick, bölüşümü temellendirmek için tarihsel köken hikâyelerini, mitlerini ve argümanlarını kullanan düşünürler kervanına katılmıştı. Rawls'un teorisi her şeyden önce varsayıma dayanıyordu: varsayımsal anlaşma ve sözleşme üzerindeki odak noktası, liberal eşitlikçi temellendirme usullerinin kritik bir karakteristiği olacaktı.¹⁵² Nozick varsayımsal ile tarihsel olanı aynı potada eritiyordu.¹⁵³ Var olan mülkiyet haklarını gerçek tarihsel sürece dayandırmaya çalışmamakla birlikte daha çok mülkiyet bölüşümünün nasıl meydana gelmiş olabileceğiyle ilgiliydi. Yine de fertlerin ne yaptığına ve neleri mübadele ettiğine bağlı olarak zamanla maddi emtia üzerinde hak sahibi olduğunu ve bu sürece aşırı müdahale eden kurumların meşru olmadığını düşünüyordu. Kişisel mübadele tarihleri, normatif anlamda konuyla alakalıydı.

Tarihsel sürece gösterilen bu dikkat, Nozick'e has değildi. Onun kapitalizm savunusu, sosyalizmin siyasal antitezi olabilirdi ama aynı zamanda sosyalizmin felsefi aynasıydı. Nozick'in Rawls'un teorisine yönelttiği eleştirilerin, teorinin üretim düşüncesinden ya da değeri tanımlayan veya yaratan emek sürecinden yoksun olduğunu söyleyen, belirli sosyalist itirazlarla kimi ortak noktaları bulunuyordu: pastayı kimin pişirdiği ve kimin gayret sarf ettiği ya da katılım sağladığı önemlidir. Rawls'un ilk dönemlerdeki liberal ve sosyalist okuyucuları, katılımın –girişimlere, kamu mallarına ya da ürüne katkı sağlamanın– bir toplumun başlıca bölüşüm kuralı olması gerek-
kip gerekmediği ve onun etkisine ne ölçüde farklı telafi ihtiyaçlarıyla öteki hakkaniyet kuralları tarafından çözüm getirilmesi gerektiği üzerine geniş tartışmalar yürütüyordu. Kimileri için tarihsel argümanlar, insanların neden sömürülmelerinin telafi edilmesini ya da el konulan malının, zamanının ve emeğinin geri verilmesini hak ettiğini açıklamak üzere kullanılabilirdi. Neden işçilerin, kapitalistlerin ya da girişimcilerin ahlaki olarak uygun bir yolla verimli olamadığını ya da olabildiğini veya neden emeğin bir malın üretimine katkısının sermayeye nazaran küçümsendiğini açıklamaya yar-

¹⁵² Bkz. örneğin, T. M. Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism," *Utilitarianism and Beyond* içinde, ed. Amartya Sen ve Bernard Williams (Cambridge University Press, 2010); David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford University Press, 1986).

¹⁵³ John R. Danley, "An Examination of the Fundamental Assumptions of Hypothetical Process Arguments," *Philosophical Studies* 34, no. 2 (1978): 187-95.

dımcı olabilirdi.¹⁵⁴ Nozick kendi “hak sahipliği” teorisini farklı sonuçlara götürüyordu. Adil bir transfer ya da düzeltme olarak sayılan tanım oldukça genişti ve düzeltme sorununa ilgisiz bir biçimde Nozick, sömürünün iyileştirilmesi için bir mekanizma sunmamıştı. Onun neo-Lockeçu bakış açısına göre adalet, ferdî mülkiyetin korunması anlamına geliyordu. Fakat ileriki yıllarda Nozick’le meşgul olan analitik sosyalistlerin doğruladığı üzere bu argümanlar belirli antikapitalist argümanlarla benzer bir düzlemde işliyordu, bilhassa Yeni Sol etiğinin mirası olan argümanlar (ki bunlarda örneğin sömürü, patronların ve kapitalistlerin, kendi ürünlerinin değeri hakkında işçileri aldattığı, suiistimal ettiği ve dolandırdığı bir ahlaki ve tarihsel süreçti). Felsefi tecessümlerinde bu argümanlar, tartışmalı bir biçimde hem toplumsal adalet ve eşitliğin Marksçı temalarına hem de karşılığında adalet tarafından tanımlanmaktan ziyade bir kurallar sistemi olarak bir kapitalizm eleştirisine bağlı hale geldi.¹⁵⁵

Fakat solun yaptığı itirazlarla birlikte, Rawlsçuların, “tarihsel” ve “geriye dönük” argümanlara verdikleri yanıtları keskinleştirmesinin ilk nedeni Nozick’ti. Liberal düşünürler dikkatlerini Rawls’un teorisinin detaylarını yorumlamaktan Nozick’e karşı çıkmaya ve buna karşılık Rawls’un yaklaşımını savunmaya çevirdikçe, Rawls’un hem kurumsal hem de bugünü esas olan odağını yinelemişlerdi.¹⁵⁶ Tarihin tablodan çıkartılması, burada evrenselci eşitlikçiliğe giden bir yoldu. İstihkakın kurumsal prensiplerle olan ilişkisini reddettiklerinde aynı zamanda eşitsizliklerin nasıl ortaya çıktığına dair argümanların ve onlarla birlikte ferdî hak sahipliği, başlangıç geliri/

¹⁵⁴ Bkz. örneğin, Robert E. Goodin, *The Politics of Rational Man* (John Wiley & Sons, 1976), bölüm 6 ve 12; Norman Daniels, “Merit and Meritocracy,” *Philosophy and Public Affairs* 7, no. 3 (1978): 206-23. Ayrıca bkz. David Schweickart, “Capitalism, Contribution, and Sacrifice,” James Rachels, “What People Deserve” ve Joel Feinberg, “Economic Income as Deserved,” *Justice and Economic Distribution* içinde, ed. John Arthur ve William H. Shaw (Prentice-Hall, 1978).

¹⁵⁵ DiQuattro, “Rawls and Left Criticism”; Norman Geras, “The Controversy about Marx and Justice,” *Philosophica* 33, no. 1 (1984): 33-86; Kai Nielsen, *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism* (Rowman & Allanheld, 1985). Solun geç dönemde Nozick’le kurduğu bağlantı için, bkz. Robert J. van der Veen ve Philippe Van Parijs, “Entitlement Theories of Justice: From Nozick to Roemer and Beyond,” *Economics and Philosophy* 1, no. 1 (1985): 69-81.

¹⁵⁶ Nozick’e verilen eşitlikçi (ve sözleşmecî) yanıtlar için, bkz. Samuel Scheffler, “Natural Rights, Equality, and the Minimal State,” *Canadian Journal of Philosophy* 6, no. 1 (1976): 59-76; David B. Lyons, “Rights against Humanity,” *Philosophical Review* 85, no. 2 (1976): 208-15; Robert F. Ladenson, “Nozick on Law and the State: A Critique,” *Philosophical Studies* 34, no. 4 (1978): 437-44. Yeni eşitlikçiliğin kurumsal doğası için, bkz. Hugo Bedau, “Social Justice and Social Institutions,” *Midwest Studies in Philosophy* 3, no. 1 (1978): 159-175; karşılaştırmız: Brian Barry, *Justice as Impartiality: A Treatise on Social Justice* (Clarendon Press, 1995), 214.

varlığı ve kaynakların mülkiyeti hakkındaki kurumsal olmayan iddiaların normatif ilişkisini de reddediyorlardı. Liberal eşitlikçi teoriler, geçmişteki sahipliklerden değil, varsayımsal bugün içerisindeki temel yapının kurumlarından ileri geliyordu.

Bu çerçeve, onu kabul eden isimleri çeşitli yönlerden sıkıştırmaya başlamıştı, tıpkı Rawls'un, inşa ettiği teorinin mantığına boyun eğdiği gibi. 1970'li yıllar boyunca kurumsal kurallara, eşitlikçi prensiplere ve ferdî bireylere dair teorinin merkezinde yatan görüşler, düşünürlerin hangi türden argümanları müsaade edilebilir bulacağını belirler olmuştur. Nozick'e karşı keskinleşen kurumsal, varsayımsal ve tarihten bağımsız vurgular, yeni liberal eşitlikçiliğin dışında çeşitli pozisyonlar tayin ediyordu. Genç Rawls'un yalnızca reddetmek için araştırdığı meritokratik, katılımcı, aristokratik ve devletçi teoriler de dahil olmak üzere siyasal teorilerin pek çok türü dışarıda bırakıldı.

Bu sadece, konu hangi tip toplumun adil sayıldığını belirlemek olduğunda böyle değildi. Liberal eşitlikçi ilkeler, tekil kamusal meselelerle ilgilenirken de kullanılıyordu. Birçok kamusal meselenin vuku bulduğu "kısmi riayetin" ideal olmayan iklimine, ideal adalet hakkındaki tartışmalarda formüle edilen argümanlar tarafından yalnızca yol gösterilmiyor, aynı zamanda bu iklimin aynı argümanlar tarafından kısıtlandığı da giderek daha fazla kendine yer buluyordu.¹⁵⁷ Rawls'un argümanları oldukça hızlı bir biçimde, kamusal meselelerin neyi merkezi liberal düşünce olarak kabul edeceğini belirleyen bir sağduyu zeminine dönüştü. Argümanlarının ortaya koyduğu çıkarımların müphem olduğu yerlerde felsefi tartışma kendini gösteriyordu. Siyasal felsefenin yeni alt alanı Rawls'un göz ardı ettiği, tahmin etmediği ya da Rawlsçu liberal çerçevede ele alınması zor olan siyasal kaygılarla başa çıkmak için onun teorisini genişletme arayışında olan Rawls takipçilerinin girişimlerinden doğmuştu. Dworkin esas kaygıların bir "liberal paketini" tanımladığında, liberal olduğu bariz bir şekilde tartışmalı olan pek çok mesele-

¹⁵⁷ İdeal olmayan teori in sınırları hakkındaki argümanların değişimi için, karşılaştırınız: Feinberg, "Duty and Obligation in the Non-Ideal World" ve Michael Phillips, "Reflections on the Transition from Ideal to Non-Ideal Theory," *Noûs* 19, no. 4 (1985): 551-80, daha sonrası için George Sher, *Approximate Justice: Studies in Non-Ideal Theory* (Rowman & Littlefield, 1997); G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Harvard University Press, 2000); Liam Murphy, *Moral Demands in Nonideal Theory* (Oxford University Press, 2000).

yi bir kenara bırakmıştı: “Vietnam’a askeri müdahale,” “çevre,” ve “liberal doktrinlerin eğitimde ve istihdamda azınlık lehine ayrımcılık yapan *busing* (ırk ayrımına dayanmayan toplu taşıma pratiği) ve kontenjan konusu gibi alanlara tartışmaya açık bir şekilde genişlemesi.”¹⁵⁸ Bu kaygılar potansiyel olarak liberal eşitlikçi sahanın dışında tutuluyordu. Devam eden yıllarda düşünürler onları araştırırken, bu teorileri yeni bir araziye doğru genişlettiler.

Liberal eşitlikçilerin değinmeye çalıştıkları kamusal meselelerden biri, on yıl kadar önce Rawls’un “uygulama” olarak addettiği meseleydi: ırk ayrımının ve dahi geniş manada ırksal eşitsizliğin ve adaletsizliğin kaldırılması problemi. Bu problemlere gösterilen felsefi karşılık, yeni eşitlikçi politikayı tasvir eder nitelikteydi. 1970’lerde ırk ayrımcılığının sonlandırılmasına karşı direnişler devam ederken siyasal düşünürler dikkatini, çeşitli çözümlerin etiğine çevirdi. O yıllarda, yapısal olarak Nozick’in argümanlarına benzer olan tarihsel ve hak temelli argümanlara ilgi duyan neo-Lockeçu iddialar, kölelik ve onun Jim Crow yasalarındaki kurumsal mirasına karşı Afroamerikanlara telafi borçlu olduğunu savunan Afroamerikan, siyah ulusalcı ve antikolonyal teorisyenler arasında alışılmadık değildi.¹⁵⁹ Yurttaşlığın faydalarından ve dezavantajlılar için telafi mantığından yarar sağlamamış olanlar için, onarma ve düzeltmeye yönelik neo-Lockeçu talepler bir siyasal kaynaktı. 1960’ların sonlarına doğru köleliğe karşı telafi talepleri ulusal bir dikkat uyandırdığında, Hugo Bedau ve Bernard gibi birkaç düşünür, tarihsel adaletsizlik karşısında yapılan telafi savının Rawlsçu eşitlikçi çerçeveye nasıl uyum sağlayabileceğini inceledi.¹⁶⁰

Tarihsel bir telafi hakkı iddia etmek, Nozick’in sunduğu çerçeveye kolayca bağdaştırılabiliirdi. Onun tarihsel prensiplere ve kurumsal toplumsal kuralların dışında var olan tarih ötesi haklara yaptığı vurgu, durumla mükemmel bir uyum yakalıyordu. Aynısı eşitlikçi, kurumsal, tarihten bağımsız

¹⁵⁸ Dworkin, “Liberalism,” 122.

¹⁵⁹ Bkz. en etkin şekilde, James Forman, “The Black Manifesto,” şurada tekrar basıldı: Boris I. Bittker, *The Case for Black Reparations* (Beacon Press, 2003), 161-75; karşılaştırmız: Robert S. Lecky ve H. Elliott Wright, ed., *Black Manifesto: Religion, Racism, and Reparations* (New York, 1969). Forman’ın bakış açısında köleliğin ve aynı zamanda sınıf analizinin merkeziyeti üzerine, bkz. Cedric Johnson, *Revolutionaries to Race Leaders: Black Power and the Making of African American Politics* (University of Minnesota Press, 2007), 155.

¹⁶⁰ Michael Harrington ve Arnold S. Kaufman, “Black Reparations – Two Views,” *Dissent* (Temmuz/Ağustos 1969): 318-89; Hugo Adam Bedau, “Compensatory Justice and the Black Manifesto,” *Monist* 56, no. 1 (1972): 22; Bittker, *The Case for Black Reparations*, 34, 68; Bernard R. Boxill, “The Morality of Reparation,” *Social Theory and Practice* 2, no. 1 (1972).

teoriler için geçerli değildi.¹⁶¹ Boxill bu noktayı açık bir mukayeseyle tasvir ediyordu. Bir tarafta toplumsal kuralların kabulüne ve “biricik” “kanuni bir topluluğun” varlığına dayanan Rawlsçu teoriler bulunuyordu. Bu görüşler, “bütünün” yükünü üstlenmeyi kabul ettiği kötü şans ve doğal gelişen arazların telafisiyle meşgul oluyordu. Bölüşümcü adalet, hakkaniyetli rekabete dayanarak ilerleyen bir toplum görüşüne dayanıyordu ki bu toplum “ileriye dönük” telafi programlarını gerektiriyor ve toplumun hakkaniyetli kalmasıyla ve kaybedenlerin korunduğu pürüzsüz bir idareyle ilgileniyordu.¹⁶² Diğer tarafta ise telafi konusu “daha ilkel” ve “geriye dönük” olmakla birlikte herhangi bir toplumsal sözleşme, anlaşma veya toplumsal kurallar dizisinden ziyade “doğrudan kendini koruma” düşüncesinden türeyordu.¹⁶³ Nozick’te olduğu gibi Boxill’in de görüşü haklara dayanıyordu – onun durumunda bu, mülkiyette hak sahibi olmak değil, her bir kişinin “değer verdiği şeyin peşinde koşma ve elde etme” hakkıydı. Eşitlikçi bir güvenlik ağı, siyahi ve sömürge altında yaşayan kişilere telafiyle aynı değildi: bu, “tam olarak, adaletsizlikler tarihinin bu tür insanları şimdiki durumlarına indirgemiş olmasına” bağlıydı, bu sayede köle sahiplerinin soyundan gelenler, hak yoluyla elde etmedikleri servete sahip olsunlar diye köle emeğinin ürünlerine el konulmuştu.¹⁶⁴ Böylesi bir neo-Lockeçu görüş, toplumsal kuralların ve anlaşmaların dışında var olan bir tarihsel argüman ve tarihötesi mülkiyet, sahiplik ve veraset hakları alanını varsayıyordu. Onlara yarar sağlayan bir toplumsal kural alanı içerisinde halihazırda mevcut olmayanlar için, bu görüş çok şey sunuyordu.

Ancak bahsi geçen türden savların, liberal eşitlikçi çerçeve içerisinde barınması zordu. 1970’lerdeki diğer sol liberaller gibi Bedau da adalet teorisinin sosyalist bir yorumunu çıkarmaya çalışıp siyahi telafi taleplerini analiz ettiğinde, solcu geriye dönük argümanlar ile bugüne odaklanan eşitlikçi argümanları birleştiren bir “sosyalist adalet” duyulan ihtiyacı fark etmişti.¹⁶⁵ Buna karşın Rawls’un öğrencisi, faydacı David Lyons, Amerikan

¹⁶¹ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 153. Bkz. Katrina Forrester, “Reparations, History, and the Origins of Global Justice,” *Empire, Race, and Global Justice* içinde, ed. Duncan Bell (Cambridge University Press, 2019), 22-51.

¹⁶² Boxill, “The Morality of Reparation,” 117.

¹⁶³ A.g.y., 116.

¹⁶⁴ A.g.y., 117, 120-21.

¹⁶⁵ Bedau, “Compensatory Justice”; karşılaştırınız: Evan Simpson, “Socialist Justice,” *Ethics* 87, no. 1 (1976): 1-17.

Yerlilerinin toprakların iadesi savına dair değerlendirmesinde telafi ve düzeltmenin eşitlikçi fikirler olmadığını ileri sürüyordu. Her ne kadar tarih, belirli yeniden bölüşüm iddialarının gücünü nedenselliği gözeterek açıklamak için kullanılabilir olsa da –ayrıca Amerikan Yerlilerinin “mahrumiyetinin ve ortaya koyduğu iddiaların kökeni, *hem nedensel hem de tarihsel açıdan...* ceremesini atalarının çektiği yanlışlarda... yatıyordu– bu iddiaların kendi başına normatif bir ağırlığı yoktu. Onların iddiaları, normatif anlamda kurumsal bağlamın dışında sahip oldukları asli tarihsel haklardan değil, güncel dezavantajlı konumlarından ileri geliyordu – tarihötesi haklar savları nedeniyle değil, “güncel eşitsizlikler nedeniyle (ki bu eşitsizliklerden bazıları elbette nedenselliğe dayanarak Amerikan Yerlilerinin yerinden edilmesi ve sonrasına kadar götürülebilir).”¹⁶⁶ Bir nedenselliğe bağlı olarak geçmişin adaletsizliklerinden meydana gelsin ya da gelmesin, önemli olan bugünün yanlışlarıydı.¹⁶⁷ Bölüşümcü adalet, en dezavantajlı olanın yararına işleyebilsin diye kurumsal kuralları değiştirmek üzereydi. Telafiye dayanan belirleyici tarihsel argümanların gereksiz olduğu varsayılıyordu.

Eşitlikçi prensipler, tam da Rawls’un istediği gibi geniş ve esnekti. Dönüştürücü ve radikal amaçlar için kullanılabilirlerdi ki Barry, fark ilkesinin böyle olması gerektiğini düşünüyordu. Fakat pratikte Rawls’un teorisinin mimarisiyle yan yana geldiğinde, bu prensipler ılımlıydı, reformistti ve argüman zoruyla alternatif radikal taleplerin çözülmesine hizmet ediyordu. Emperyalizm, kolonyalizm ve küresel politikayla ilgili tarihsel iddialar, Vietnam Savaşı’nın çekirdek ahlaki kaygıları siyasal kaygılardan soyutlayan felsefi değerlendirmelerinden halihazırda dışlanmıştı. Şimdi ise buradaki eksikliğe geniş bir temellendirme sunuluyordu. Rawlsçu çerçevenin pratiğe bağlı kaygıları, telafi talepleri için olmasa da anayasal kaygıları ele almak için en doğru yerdi ve bu durum felsefenin siyasal şekli açısından sonuçlar yaratıyordu. Felsefenin “meşrulaştırılması,” hangi siyasal problemlerin düşünürleri özümsemediğini ve hangilerinin görmezden geldiğini belirleyen mahkemelerle devam ediyordu.¹⁶⁸ 1971 yılında gerçekleşen *Briggs v. Duke Power* duruşması¹⁶⁹ pozitif ayrımcı bir yasa ortaya koymuştu; beyazların

¹⁶⁶ David Lyons, “The New Indian Claims and Original Rights to Land,” *Social Theory and Practice* 4, no. 3 (1977): 268 (vurgular orijinalinde mevcut).

¹⁶⁷ Ayrıca bkz. Marshall Cohen, Thomas Nagel ve Thomas Scanlon, ed., *Equality and Preferential Treatment* (Princeton University Press, 1977), xii

¹⁶⁸ Ruddick, “Philosophy and Public Affairs,” 744.

¹⁶⁹ Kitabın orijinal baskısında bu duruşmanın ismi verilirken küçük bir yazım hatası yapıyor. Doğrusu “Griggs v. Duke Power” duruşması olmalıydı. (ç.n.)

uzun süredir öncelikli muamele gördükleri yerlerde artık tam tersi talep ediliyordu.¹⁷⁰ Bu hükmün şafağında, 1972 yılında pozitif ayrımcılığı kampüse sokan kararnamenin ardından ve daha sonra 1978 yılındaki *Bakke* kararıyla birlikte düşünürler, öncelikli işe alımın, pozitif ayrımcılığın ve işyerindeki ırk ayrımcılığının etiği üzerine tartışmaya başladılar. Savaş sonrası Amerika'da hukuku temel alan liberaller, işyerinde iki yaklaşımdan birine yönelme eğilimindeydi: bunlardan biri işverenin takdir yetkisine sınırlar çizmek için sendikalara ve “işyeri çoğunlukçuluğuna” odaklanıyordu; diğeri ise ırk ayrımcılığına dair yasalara ve azınlığın korunmasına önem veriyordu. Her iki seçenek de telafi savları karşısında yetersiz kalsa ve emek politikasını yerinden etse de düşünürlerin üzerine eğildiği yaklaşım, ikincisiydi.¹⁷¹

Kamusal meseleler düşünürleri, öncelikli işe alım konusunda birkaç farklı temellendirme sunmuştu. Kimileri haklara başvuruyordu. Örneğin Judith Jarvis Thomson bunu, kimsenin şahsi olarak üretilmiş bir yarar hakkına sahip olmadığı, dolayısıyla işverenlerin kimi isterlerse onu işe alma hakkına sahip olduğu temeline dayanarak yapıyordu.¹⁷² Öncelikli işe alım, daha önce kabul edilmeyen hususun bir tür düzeltilmesiyle temellendiriliyordu. Bu gibi argümanlar, çeşitliliği temellendirdiğinde dahi çalışmayı özelleştiriyordu. Ancak Thomson'a eleştirel yaklaşanların ve ayrıca onun bakış açısında hangi türden hakların mevzubahis olduğu sorusu üzerine düşünen bu isimlerin en çok canını sıkan bunun geçmişteki yanlışlara, tarihselliğe bir referans olmasıydı.¹⁷³ Diğerleri pozitif ayrımcılığı açıklamak için Rawls'un ideal olmayan teori üzerine sunduğu çerçeveyi genişletmeye çalışıyordu. Rawls'un ideal ve ideal olmayan teori arasındaki ayrımı önkoşul olarak kabul görmeden önce ve pek çok düşünür ideal teorinin, ideal olmayan teoriyi sınırlandırmak zoruunda olduğu kadar, ona yön göstermesi de gerektiğini ifade etmeden evvel ortaya çıkan bu tarz argümanlar, daha sonra “yeterince Rawlsçu olmadığı”

¹⁷⁰ Ira Katznelson, *When Affirmative Action Was White: An Untold History of Racial Inequality in Twentieth-Century America* (W. W. Norton, 2005).

¹⁷¹ Schiller, *Forging Rivals*, 7-9.

¹⁷² Judith Jarvis Thompson, “Preferential Hiring,” *Philosophy and Public Affairs* 2, no. 4 (1973): 364-84.

¹⁷³ Robert Simon, “Preferential Hiring: A Reply to Judith Jarvis Thomson,” *Philosophy and Public Affairs* 3, no. 3 (1974): 312-20; George Sher, “Justifying Reverse Discrimination in Employment,” *Philosophy and Public Affairs* 4, no. 2 (1975): 159-70; George Sher, “Reverse Discrimination, the Future, and the Past,” *Ethics* 90, no. 1 (1979): 81-87; Robert K. Fullinwider, “Preferential Hiring and Compensati,” *Social Theory and Practice* 3, no. 3 (1975): 307-20.

için reddedilecekti.¹⁷⁴ Yine de istihkak, liyakat, katılım ile gayretin görelî ağırlıkları ve bu tanımların fırsatların ve gelirin bölüşümüyle olan ilişkisi sorununa Rawls'un sunduğu çözümlerin, pozitif ayrımcılığa dair çıkarımları barındırdığı, birçok kişi için açıktı. Elbette, eleştirilenler pozitif ayrımcılığın ödülü karakterden, seçimden ve gayretten; neticeleri de sorumluluktan ayırdığını dile getirirken pek çok kişi Rawls'un teorisinin benzer bir noktaya işaret ettiğini öne sürüyordu.¹⁷⁵

Rawls'un teorisinin pozitif ayrımcılığı destekleyip destekleyemeyeceği ya da hangi açılardan desteklediği, yine bu ayrımcılığın meritokratik olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği üzerine ve ayrıca eşitlikçilikte istihkakın yeri hakkında yapılan daha geniş bir tartışmanın parçasıydı. Rawls'ta yaygın olan bir yanlış anlaşılma, diye yazıyordu Norman Daniels, temel yapı içerisinde herhangi bir "ödüül kapsamının" olmamasıdır. Ancak Rawls istihkakı "lağvetmiyordu." Keza prensiplerinin sunduğu sınırlar içerisinde meritokrasiyi tamamen inkâr etmiyordu.¹⁷⁶ Rawls kendi kurumsal prensipleri için istihkakı önemsiz kılmış, doğuştan gelen varlıkların hak edilmediğini ve oyundaki başlangıç noktalarına layık olunmadığını belirtmiş olabilirdi. Buna rağmen hâlâ istihkakın ve katılımın, kurumlar içerisinde ve fark ilkesinin sınırları içinde toplumsal ilişkileri karakterize edebileceğini düşünüyordu. Gerçekten de ne ölçüde hangi çabanın veya yeteneğin bireysel istihkak yaratabileceğini ayrıntılı olarak araştırmış ve daha az doğal varlığa sahip olanları telafi edecek bir "tazminat prensibinin" varlığını güvence altına almıştı. Fırsat eşitliğini (eğitimsel önlemler aracılığıyla) formel kılmaktansa sürekli ve ikinci prensibin bir parçası haline getirmişti.¹⁷⁷ Rawls okuyucuları artık, pozitif ayrımcılığın temellendirmesinde, istihkakın kurumsal ve kurumsal öncesi nosyonlarının geçerliliğini tartışıyordu. Bazıları bir ferdi

¹⁷⁴ Edwin L. Goff, "Affirmative Action, John Rawls, and a Partial Compliance Theory of Justice," *Cultural Hermeneutics* 4, no. 1 (1976): 43-59. "Yeterince Rawlsçu olmama" konusu için, bkz. Robert S. Taylor, "Rawlsian Affirmative Action," *Ethics* 119, no. 3 (2009): 477. İdeal olmayan teoriye genel bir bakış için, bkz. Laura Valentini, "Ideal vs. Non-Ideal Theory: A Conceptual Map," *Philosophy Compass* 7, no. 9 (2012): 654-64.

¹⁷⁵ Robert L. Simon, "Individual Rights and 'Benign' Discrimination," *Ethics* 90, no. 1 (1979): 88-97; Terry Eastland ve William J. Bennett, *Counting by Race: Equality from the Founding Fathers to Bakke and Weber* (Basic Books, 1979); Barry Gross, *Discrimination in Reverse: Is Turnabout Fair Play?* (New York University Press, 1978).

¹⁷⁶ Norman Daniels, "Meritocracy," Arthur ve Shaw, *Justice and Economic Distribution* içinde, 137.

¹⁷⁷ John Rawls, "Distributive Justice: Some Addenda," Rawls, *Collected Papers* içinde, 165; Rawls, *A Theory of Justice*, §17.

sorumluluk prensibi olarak istihkaka daha iyi uyum sağlamanın zorunlu olduğunu belirtiyordu: insanlara “hak ettikleri gibi” davranmak, “onlara eylemleri onaylanmaya ya da gücenilmeye geçecek otonom varlıklar olarak davranmaya” giden en mühim yoldu. Bu onların kendi “yaşamları ve talihleri üzerindeki kontrollerini” artırıyordu. Bu bakış açısından pozitif ayrımcılık argümanlarında önemli olan, doğuştan edinilen ırk kimliği ya da cinsel kimlik değil, “gayretin önündeki bariyerlerin” ve hakkaniyetsiz dezavantajların kaldırılmasıydı.¹⁷⁸ Ancak istihkaka karşı gösterilen başkaldırı aynı zamanda liberal eşitlikçiliği bir pozitif ayrımcılık savunusuna tabi kılıyordu. Telafi savları tarihsel argümana ihtiyaç duyuyordu ama potansiyel olarak bölüşümcü argümanları yarı-ıslah edici argümanlara dönüştüren güçlü ve cezai bir sorumluluk fikrini anırtıyordu. Buna karşılık pozitif ayrımcılık, eşitlikçi terimlerle ifade edilebileceği için, ferdi sorumluluğa ve kolektif olarak korunan varlıklar manasında yeteneklere dair deflasyonel bir görüşle Rawlsçu çerçevede kendine yer bulabilirdi. Rawls’un sorumluluk ve istihkak üzerine müphemliği, güçlü bir kurumsal eşitlikçilik adına siyasal kullanıma açılabilirdi.¹⁷⁹

Pozitif ayrımcılığın tüm yönleri kolayca uyum sağlanabilir değildi. Örneğin, liberal felsefe içerisinde grupların statüsünü baskı altında tutuyordu. Bu, ırk ayrımcılığının kaldırılmasını ve *busing*’i çevreleyen içtihadla ilişkin, önde gelen ayrımcılık karşıtı teorisyen, hukuk düşünürü ve SELF üyesi Owen Fiss tarafından ele alınan, büyük bir sorundu.¹⁸⁰ Fiss “ırksal bir farklı etkiyle (*disparate impact*) görünüşe nötr yaklaşan pratikleri” yalanlayan “grup dezavantajı” prensibinde bu duruma bir çözüm öneriyordu. “İtaate karşı çıkan” bu prensip, yasaların spesifik olarak dezavantajlı bir grubun madun statüsünü “ağırlaştırmayacağını veya daimi kılamayacağını” ifade

¹⁷⁸ Rachels, “What People Deserve,” 144, 147.

¹⁷⁹ Daha sonrasında eşitlikçiler pozitif ayrımcılığı çeşitlilik temelinde değil entegrasyon temelinde savunmuştu; bkz. örneğin, Elizabeth S. Anderson, “Integration, Affirmative Action, and Strict Scrutiny,” *New York University Law Review* 77, no. 5 (2002): 1195-271.

¹⁸⁰ Bkz. Owen M. Fiss, “A Theory of Fair Employment Laws,” *University of Chicago Law Review* 38 (1971): 235-314; Owen M. Fiss, “School Desegregation: The Uncertain Path of the Law,” *Philosophy and Public Affairs* 4, no. 1 (1974): 3-39; Owen M. Fiss, “The Fate of an Idea Whose Time Has Come: Antidiscrimination Law in the Second Decade after Brown v. Board of Education,” *University of Chicago Law Review* 41, no. 4 (1973/1974): 742-73; Owen Fiss, “The Jurisprudence of Busing,” *Law and Contemporary Problems* 39, no. 1 (1975): 194-216. Söz konusu düşünürlerin pek çoğunun yaşadığı Boston’daki *busing* uygulaması üzerine, bkz. Ronald P. Formisano, *Boston against Busing: Race, Class, and Ethnicity in the 1960s and 1970s* (University of North Carolina Press, 1991).

ediyordu.¹⁸¹ Fiss, bu argümanı oluştururken belirli türden tarihsel ve gruba dair iddiaları reddetme yönelimindeki bölüşümcü adalet teorisyenlerini takip ediyordu: yorumculardan birinin ortaya koyduğu üzere o, grubun yürümesi üzerine geniş ölçüde depolitize bir görüşle, Anayasa'ya karşı grubu merkez alan bir yaklaşımın açık taraftarlığını¹⁸² üstlenmişti. Rawlsçu meslektaşlarıyla insicamlı olarak, siyahi dezavantajın tarihsel oluşumuna dair aşikâr değerlendirmeleri düşük görüyor ve tarihsel ayrımcılığın telafisi hakkındaki argümanlara yer vermiyordu. Önemli olan “sosyal kasta karşı etik bir görüştü,” geçmişteki yanlışlar değil.¹⁸³

Philosophy and Public Affairs dergisinin seçkisi *Equality and Preferential Treatment* (1977) çalışmasının giriş bölümünde Nagel, benzer bir argüman ortaya koymuştu. Tarihsel eşitsizliğe dayanan argümanlar, gelecekteki fırsat eşitliğini güvence altına almak adına dikkate alınmıyordu. Kadınlar ve Afroamerikanlar, diyordu Nagel, hâlâ “fırsat eşitliğini başarı eşitliğine dönüştürebilmek için çok zayıf bir rekabetçi pozisyona sahiptir.” Ancak bu eşitlik arayışında –mecbur bırakılan “liyakat” sisteminden kaçınılmaz kopuşta– telafiye, tarihsel adaletsizliğe, grup hakkaniyetsizliğine ya da öncel katılıma dayanan savlar bir kenara bırakılmıştı. Bölüşümcü adalet, geçmişteki yanlışlara, asli hak sahipliğine ya da istihkak fikrine yaslanmamalıydı. Nagel şu sözcükleri kullanıyordu ki, “bir hak iddiasından ziyade kötü bir durumu iyileştirmenin albenisini tartışmanın avantajı, kötü durumun ne kadarının geçmişteki adaletsizlikten kaynaklandığı konusunda anlaşmayı gerektirmemesidir.” “Neye neden olmuş olursa onu iyileştirmeyi dileyebiliriz.”¹⁸⁴ Kolektif ya da korporatif gruplar adına yapılan iddialar yerine, öncelikli muamelenin temellendirmesi “ferdî hakkaniyetsizliklere” odaklanmalıdır. Kolektif oluşumlara faillik ya da sorumluluk atfetme konusuna duyulan şüphecilik yeniden ağırlık kazanıyordu: “Grup hakkaniyeti argümanını tamamen mantıklı bulan grupların yalnızca güçlü psikolojik bir kimliğe –ve tarihsel devamlılığa– sahip olan gruplar olduğunu fark ettiğimizde, şu sonu-

¹⁸¹ Owen M. Fiss, “Groups and the Equal Protection Clause,” *Philosophy and Public Affairs* 5, no. 2 (1976): 107; Jack M. Balkin ve Reva B. Siegel, “The American Civil Rights Tradition: Anticlassification or Antisubordination?” *Yale Law School Faculty Scholarship Series*, makale 246 (2004).

¹⁸² Kathryn R. Abrams, “‘Groups’ and the Advent of Critical Race Scholarship,” *Issues in Legal Scholarship* 2, no. 1 (2003): 23.

¹⁸³ Fiss, “Groups and the Equal Protection Clause,” 151.

¹⁸⁴ Thomas Nagel, “Introduction,” Cohen vd., *Equality and Preferential Treatment* içinde, xii.

cu çıkartabiliriz ki” diyordu Nagel, “bu argümanın çekiciliği, onun bir ferdi hakkaniyetsizlik argümanını gizlediği gerçeğinden kaynaklanır. Belki ferdi temellendirmelere başvurmadan grup telafisini veya mesuliyetini savunmanın bir yolu vardır ama bu, kolektivitelerin gayrimeşru kişileştirilmesine bel bağlamak gibi görünecektir.”¹⁸⁵

Liberal siyasal düşünürlerin görevi, sadece o gün meşru olarak tanımladıkları argümanları kullanarak çeşitli kamusal meselelere dikkat çekmeye dönüştü. Rawls’un teorisi, bu meşruiyetin ilk sınavını oluştuyordu. Yeni eşitlikçiler, teoriyi kendi zeminleri olarak kabul ediyor ve yalnızca onun ne kadar uyum sağlayabileceğini göstermeye uğraşıyordu. Gelecekte bekleyen pek çok yıl boyunca durum değişmedi. Örneklendirmek gerekirse, düşünür Charles Mills ve diğer isimlerin sonraları ırksal adaletsizliğe karşı Rawlsçu ihmalin, liberal eşitlikçiliğin beyaz ırkın üstünlüğüne inanan bir özü resmettiğini ifade etmesiyle Rawls’a yönelik eleştiriler tırmanışa geçtiğinde, belirli Rawlsçular, Rawls’un teorisinin pozitif ayrımcılığa sağlam bir savunma ve ırksal adaletsizliğe daha geniş bir saldırı zemini yarattığını söyleyerek eleştirileri yanıtlıyacaktı.¹⁸⁶ Rawls yaşamının geç dönemine kadar pozitif ayrımcılık hakkında bir yorumda bulunmadı ve hiçbir zaman ayrımcılığa karşı bir prensip ya da tazmin edici adalet üzerine bir görüş sunmadı. Ne de “ırkı”, hakkaniyetli fırsat eşitliğindeki başarısızlıkların bağımsız bir nedeni olarak değil, ekonomik eşitsizliğin bir parçası olarak ele aldı. Bazı kişiler, teorisinin her şeye rağmen bahsi geçen ek argümanları gereksiz kılacak kadar yeterli zenginliğe sahip olduğunu ileri sürüyordu.¹⁸⁷ Ne de olsa yükseköğrenim gördüğü günlerden bu yana Rawls’un karar prosedürü, önyargıyı ve irrasyonalliteyi ortadan kaldırmayı hedeflemişti. ırksal adaletsizlik üzerine mülhazalar, tam olarak ırksal adaletsizliklerin önüne geçmek için ırksal kimlik ve ırkçılık bilgisini saf dışı bırakan başlangıç durumu ve cehalet perdesinde önemli rol oynuyordu. Hakkaniyetli fırsat eşitliği prensibi

¹⁸⁵ A.g.y., ix.

¹⁸⁶ Bu eleştiri için, bkz. örneğin, Anita L. Allen, “Race, Face, and Rawls,” *Fordham Law Review* 72 (2004): 1677-96 ve Charles Mills’in çalışması, özellikle Charles Mills, “White Supremacy and Racial Justice,” Mills, *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism* içinde (Rowman & Littlefield, 2003), 195-218; Charles W. Mills, *The Racial Contract* (Cornell University Press, 1997); Charles W. Mills, *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism* (Oxford University Press, 2017).

¹⁸⁷ Thomas Nagel, “John Rawls and Affirmative Action,” *Journal of Blacks in Higher Education* 39 (2003): 82-84; Samuel Freeman, *Rawls* (Routledge, 2007), 90-91. Bkz. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Harvard University Press, 2001), 66.

ve fark prensibi ile özellikle ona eşlik eden düzeltme prensibi, birlikte, ırksal dezavantajın etkilerini önemli ölçüde hafifletiyordu.¹⁸⁸ İçlerinde Boxill, Laurence Thomas ve Michele Moody-Adams'ın da bulunduğu çeşitli siyahi düşünürler, Rawls'ta bir ırksal adalet teorisinin ihtimalini görüyordu.¹⁸⁹ Tommie Shelby gibi isimler, Rawls'un liberalizminin, adli idarede ayrımcılığın olmamasından çok daha ileriye işaret ettiğini ifade ediyordu: onun çeşitli yönlerden *Bakke* sonrası argümanları kullanmadan, eşitlik namına kurumsal ırkçılığı ve ırksal dezavantajı eleştirecek potansiyeli vardı.¹⁹⁰ Bu açıdan bakıldığında Rawlsçu bir adil toplum, ne sınıfsal ne de ırka dayanan bir katmanlaşmaya yer veriyordu. Irka ya da sınıfa bağlı tarihsel dezavantajlar kümesini düzeltmek için, kavramsal olarak bağımsız tarihsel argümanlar gerekli değildi.

Rawls'un teorisinin güzelliği, argümanlarının daha radikal uçlara götürülebilmesi ve Rawls'un kendisinin dahi savunabileceğinden daha talepkâr bir eşitlikçiliği kabul edebilmesiydi. Fakat kurucu argümanların kaderi bu yöndeyken, bir entelektüel alan olarak Rawlsçuluğun yapısı ve belirli felsefi tasarıların ve varsayımların hâkimiyeti alternatiflerin dışarıda tutulmasına hizmet edecekti. Bu yeni felsefenin paradoksuydu ve bir süredir fark ediliyordu. 1970'lerin sonuna gelindiğinde liberal eşitlikçiliğin karakteri oturmuştu. Öngörülebilir gelecek için hem destekçileri hem de birçok karşıtı, onun koyduğu kurallar içerisinde müzakere edecekti. Eşitlikçi prensipler yalnızca onlar tarafından belirlenen fertleri ve kurumsal siyasaları kapsıyordu. Kurumsal kurallar, kullanışlı bir teorisin çekirdek özelliği haline gelmişti. Bunların dışındaki haklar ve tarihe başvuran iddialar bu kapsamın dışında bırakılmıştı. Liberal düşünürler, Rawlsçu çerçeve tarafından dışarıda bırakılan iddiaların ve argümanların artık eşitlikçi bir politikanın meydana gelmesi için gerekli olmadığına ısrar ediyordu.

¹⁸⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, §25, 149.

¹⁸⁹ Boxill, *Blacks and Social Justice*; Laurence Thomas, "Self-Respect: Theory and Practice," *Philosophy Born of Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917* içinde, ed. Leonard Harris (Kendall/Hunt, 1983), 174-89; Michele M. Moody-Adams, "Race, Class, and the Social Construction of Self-Respect," *Philosophical Forum* 24, nos. 1-3 (1992/1993): 251-66; daha güncel olarak, bkz. Christopher J. Lebron, *The Color of Our Shame: Race and Justice in Our Time* (Oxford University Press, 2013). Tommie Shelby, *Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform* (Harvard University Press, 2016); Shatema Threadcraft, *Intimate Justice: The Black Female Body and the Body Politic* (Oxford University Press, 2016).

¹⁹⁰ Bu açılardan bir Rawls savunusu için, bkz. Tommie Shelby, "Race and Social Justice: Rawlsian Considerations," *Fordham Law Review* 72, no. 5 (2004): 1697-1714.

Dünyaya Açılmak

“Uzun vadedeki ehemmiyeti bakımından,” diye yazıyordu Brian Barry 1973 yılında, “uluslararası ilişkiler, iç politikadan çok daha önemlidir.”¹ Aynı dönemin felsefe gözlemcileri ise başka türlü düşünecekti. Liberal düşünürler eşitlikçi prensipleri tartışırken, savaş ahlakı çerçevesine girmeye zorlanmadıkları sürece ilk başta bu prensipleri daha geniş bir jeopolitik sahaya taşımaktan kaçınıyorlardı. Uluslararası politika genel anlamda –bu ister Soğuk Savaş, ister küresel ekonomik sistem isterse de dekolonizasyonun sonuçları olsun– temel yapının ve Rawls’un adalet prensiplerinin uygulandığı iç kurumların dışında bırakılmıştı.

Gergin bir küresel sistemin gözle görülür semptomları bir süre sonra uluslararası iklimi görmezden gelmeyi zorlaştırdı. Bangladeş’te 1971 yılında meydana gelen kıtlığı, 1974 yılında bir başka kıtlık takip etmişti. Bir milyondan fazla insan hayatını kaybetti. Savaş sonrası döneme yerleşen liberal konsensüse dayanak sağlayan Bretton Woods sistemi çözülmüştü.² Rawls’un içeriye odaklanmasını sağlayan bolluk ve kalkınma, tehdit altındaymış gibi görünüyordu. Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü’nün (OPEC) 1973 yılındaki petrol ambargosu ve petrol fiyatlarındaki ani yükseliş, Birleşik Devletler’de ve

¹ Brian Barry, “The Elements of Political Theory,” yayımlanmamış taslak (1973), BBLA, 22.

² Ferguson vd., *The Shock of the Global*; Harold James, *International Monetary Cooperation since Bretton Woods* (Oxford University Press, 1996).

İngiltere’de kargaşaya sebep oldu.³ Petrol şokunun ve bir küresel gıda krizinin ardından pek çok düşünür, “büyük dünya krizini” ve yeni “karşılıklı bağımlılığı” bir mantığa oturtmaya koyuldu.⁴ Enerji, gıda ya da döviz krizi fark etmeksizin uluslararası krizler norm haline geldi. Hiçbir ülke bundan tamamen azade olamazdı. En zengin ülkelerin dahi, yakın zamana kadar güçsüz görülen uzak ülkelerin eylemlerine karşı kırılgan olduğu anlaşıyordu.

Birçok liberal düşünür, Rawls’un kitabıyla ve onun iç politikaya yönelik çıkarımlarıyla meşgul olurken, kimileri siyasal felsefenin, bu değişen sahaya başa çıkıp çıkmayacağını ve nasıl çıkabileceğini sorgulamaya başladı. Yönlerini uluslararası iklime çevirdikçe iki karşıt politika formuyla karşılaştılar. Biafra’nın ayrılma savaşı ve onu takip eden krizin ardından, devlet refahından ziyade açlığın uluslararası insancıl görüşlerin bir problemi haline gelmesiyle insani buhranlar kamunun dikkatini çekmişti.⁵ Bir yandan uluslararası örgütler, tüketici grupları ve çokuluslu şirketler insan hakları üzerine düşünen insancıl politika dalgasının önemli bir aktörüne dönüşmüştü.⁶ Diğer yandan ise kendi kaderini tayin hakkı, ekonomik egemenlik ve küresel yeniden bölüşüm talep eden sömürgecilik karşıtı aktivistler, petrol şokunun ardından BM’de postkolonyal devletler adına uluslararası zaferler kazanmaya kararlı gibi görünüyorlardı.⁷ Uluslararası politikada birbirleriyle karşı karşıya gelen bu eğilimler, yeni liberal felsefenin mimarisi içerisinde uzlaştırılabilir miydi? Devletin cemiyet yaşamı ya da ferdi özgürlüklere el uzatmasına karşılık devlet ahlakını tabandan yargılamak yerine şimdi dü-

3 Meg Jacobs, *Panic at the Pump: The Energy Crisis and the Transformation of American Politics in the 1970s* (Hill and Wang, 2016).

4 Richard N. Cooper, *The Economics of Interdependence: Economic Policy in the Atlantic Community* (McGraw-Hill, for the Council on Foreign Relations, 1968); Herbert L. Marx Jr., ed., *The World Food Crisis* (H. W. Wilson, 1975); Sayed Ahmed Marei, ed., *The World Food Crisis* (Longman, 1976); Geoffrey Barraclough, “The Great World Crisis I,” *New York Review of Books*, 23 Ocak 1975; Emma Rothschild, “What Is the ‘Energy Crisis?’,” *New York Review of Books*, 19 Temmuz 1973.

5 Lasse Heerten, “The Dystopia of Postcolonial Catastrophe: Self-Determination, the Biafran War of Secession, and the 1970s Human Rights Moment,” *The Breakthrough: Human Rights in the 1970s* içinde, ed. Jan Eckel ve Samuel Moyn (University of Pennsylvania Press, 2014), 15-33. Bir devlet sorunu olarak açık üzerine, bkz. James Vernon, *Hunger: A Modern History* (Harvard University Press, 2007).

6 Matthew Hilton, “International Aid and Development NGOs in Britain and Human Rights since 1945,” *Humanity* 5, no. 3 (Kış 2012): 449-72; Stephen Macekura, *Of Limits and Growth: The Rise of Global Sustainable Development in the Twentieth Century* (Cambridge University Press, 2015).

7 Adom Getachew, *Worldmaking after Empire: The Rise and Fall of Self-Determination* (Princeton University Press, 2019), bölüm 5.

şünürler, devletin ötesinde yatay bir hamle yapıyordu. Liberal eşitlikçilik uluslararası arenaya çıkmıştı.

Yükümlülük, ihtiyaç, itaatsizlik ya da adalet hakkındaki yeni görüşlerin devlet ötesinde bir anlam ifade edip etmediği sorgulanmaya açıldı. 1970'ler boyunca ahlak düşünceleri ve siyasal düşünceler, kendi teorileriyle uyum gösteren uluslararası politikaları deneyimlemişti. Bazıları kalkınma iktisatçıları ile onların eleştirmenleri arasındaki tartışmaları ve küresel güney⁸ teorisyenleri tarafından ortaya konan fikirleri ele alırken, diğerleri ABD'nin dış politikasına odaklanıyordu. Birçok kişi uygulamalı etik ve kamusal meseleler felsefesi için analitik etiğe dayalı teoriyi terk ederken onlar, 1976 yılında Henry Shue, Peter Brown ve Kai Nielsen tarafından Maryland Üniversitesi'nde kurulan Felsefe ve Kamu Politikası Enstitüsü (Institute for Philosophy and Public Policy) gibi merkezler kurmuştu.⁹ Bu merkezler ferdi yükümlülük ve ödev sorunlarını politikaya eklemeyen yeni bir "uluslararası etik" tesis etmede hayati bir rol oynuyordu. Geriye kalanlar ise ellerinin altında olan liberal eşitlikçi bölüşüm teorisine önem veriyordu. Rawls'un kuralları dünyayı kapsayacak ya da devlet iktidarı veya dekolonizasyonun yeni evresinde devlet kontrolü söyleminin tekrar gündeme gelmesine uyum sağlayacak şekilde genişletilebilir miydi?

Buradaki sorgulamalar, küresel adalet teorisinin kökeninde yatıyordu. Bununla birlikte liberal eşitlikçilik politikasının şekillenmesine de yardımcı oluyorlardı. Felsefeyi uluslararasılaştırmak, gözden kaybolmuş siyasal sorunları –kolektif faillik, ihtilaf ve kontrol üzerine– dikkate almayı gerektiriyordu. Bu durum adalet ile hümanizm ve kişisel çıkar ile diğerkâmlık arasındaki ayrımların yerleşmesine yol açmıştı.¹⁰ Birçok düşünür –Thomas Nagel, Barry ve Charles Beitz ile Thomas Pogge'nin de içinde olduğu bir yeni kuşak– artık, hangi kategorilerin uluslararası iklimi daha iyi anlamlandırdığını tartışıyordu.

⁸ Küresel güney ve küresel kuzey terimleri, toplumsal ve ekonomi temelli olarak gelişmişlik düzeylerine göre ülkelerin kaba tasnifini temsil eder. (ç.n.)

⁹ "Notes and News," *Journal of Philosophy* 73, no. 19 (Kasım 1976): 768; Henry Shue, *Fighting Hurt: Rule and Exception in Torture and War* (Oxford University Press, 2016), vi; karşılaştırınız: Tom L. Beauchamp, "On Eliminating the Distinction between Applied Ethics and Ethical Theory," *Monist* 67, no. 4 (1984): 514-31.

¹⁰ Thomas Pogge, 2015 yılında federal insan hakları dilekçesiyle hem Yale hem de Columbia Üniversitesi'nde öğrencilerine cinsel tacizde bulunmakla suçlandı. Pogge iddiaları reddetti. Bkz. Katie J. M. Baker, "The Famous Ethics Professor and the Women Who Accused Him," *Buzzfeed News*, 20 Mayıs 2016, <https://www.buzzfeednews.com/article/katiejmbaker/yale-ethics-professor> (24 Ağustos 2018 tarihinde erişildi).

üzerine, dünyaya dair belirli ampirik tanımların geçerliliğine yapılan vurgunun azaldığı ve Rawls'un teorisinin uluslararası siyasal düşünce için yeni bir temel sağladığı yeni bir bakış açısına dayanak sağlamış oluyordular. Siyasal felsefeyi yeni alanlara sokarak teoriyi, Rawls'un anlayışının ötesine doğru genişletmişlerdi. Bu bağlamda *Bir Adalet Teorisi* geniş ölçüde yok sayılıyor, adalet teorisinin liberal eşitlikçi yorumu pekiştiriliyordu.

Uluslararasından yana bir siyasal felsefenin gelişimi kademeli gerçekleşmişti ve başlangıcı Rawls'la olmamıştı. 1960'ların sonlarında Vietnam Savaşı, Amerikan düşünürlerin ağır basan uluslararası meşgalesiydi ve bu onları haklı savaş teorisi ile uluslararası hukuk üzerinde devletin ötesine bakmaya itiyordu. 1970'lerin ilk yıllarında küresel güney ülkeleri liberal düşünürlerin siyasal ve insancıl tasavvurlarını meşgul etmeye başladığında, düşünürler başlangıçta buna iki temel yolla mukabele etmişti.

1972 yılında Bangladeş kıtlığını takip eden dönemde Peter Singer, "Famine, Affluence, and Morality" makalesini –kendi felsefi eylem çağrısını– yayımladı. Şayet "uğruna ahlaki anlamda önem arz eden hiçbir şey feda etmeden çok kötü bir şeyin gerçekleşmesini engellemeye gücümüz yetiyorsa ahlaki olarak bunu yapmalıyız" ifadesini kullanıyordu metinde. Onun düşünce deneyleri en az tramvay problemi kadar meşhur ve yaygın şekilde tekrarlanır hale gelmişti: "Eğer sığ bir göletin yanından geçerken bir çocuğun boğulduğunu görürsem, suya girmem ve çocuğu çıkarmam gerekir. Bu, kıyafetlerimin kirlenmesi anlamına gelecektir ama bunun bir önemi yoktur, oysa çocuğun ölümü büyük olasılıkla çok kötü bir şey olacaktır."¹¹ Varlıklı ülkelerde yaşayanlar için dünyanın öbür tarafındaki ihtiyaç sahiplerine gelirlerinin önemli bir kısmını bağışlamak, benzer şekilde kirli kıyafetler kadar ahlaki anlamda önemsiz bir maliyetti.

Bir negatif faydacı prensip hem boğulan çocuk için hem de uluslararası yardım için geçerliydi: "Kıyas götürür ahlaki öneme sahip bir başka şeyi feda etmeden mümkün olduğu kadar fazla acının önüne geçmekle mükellefiz." Uzaklık ahlaki olarak önemsizdi. Boğulan çocuğu kurtarmak gibi çok uzakta acı çekenlere bol yardımlarda bulunmak da bir hayır işi ya da "cömert" veya kutsal bir eylem değildi. Bu orada da eyleme geçebilecek olan diğer insanlar bulunsun ya da bulunmasın var olan bir ahlaki görevdi.

11 Peter Singer, "Famine, Affluence, and Morality," *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 3 (1972): 229-43, 231.

Fertler tarafından ifa edilmesi zorunluydu – özel kuruluşlar, kıtlıkla savaşma fonları ya da en çok etkiye sahip kurum hangisiyse onun aracılığıyla hareket ederek. Hükümetlerin de görevleri vardı ama onların eylemsizliği fertlerin eylemsizliğini temellendirmiyordu.¹²

Kariyerine Oxford'da Richard Hare'le sivil itaatsizlik problemi üzerine çalışarak başlayan bir faydacı olarak Singer, uluslararası meselelere işaret eden ilk analitik ahlak düşünürüydü. Ahlaki prensipleri, kurumsal ilişkilere bağlı olarak görmüyordu. T. M. Scanlon'un ifade ettiği üzere, "faydacı teorilerin mizacı uygulamada küresel olmaktır."¹³ Singer faydacılığını, bir uluslararası reform talebiyle değil, ferdi ahlaki eyleme yönelik teşvikle genişletiyordu. Bütünlüklü prensiplerle düzenlenmiş mükemmel toplumların yokluğunda felsefecilerin elinde bulundurduğu türden bir "ahlaki ihtisasın," fertlere görevlerini göstermek ve onları nasıl gerçekleştireceklerini –ferdi olarak ya da cemiyetler, devlet, sivil toplum veya piyasa aracılığıyla– göstermek için gerekli olduğunu düşünüyordu.¹⁴

Singer'a göre ferdi görevlerin yerine getirilmesinde kurumsal araçların önemi yoktu: eylemler ister özel, kamusal ve idari olsun ister korporatif ve hayırsever, önemli olan sonuçlardı. Fikirleri, yeni tüketici aktivistlerle birlikte geniş bir kitle tarafından benimsenmişti.¹⁵ Diğerkâmlığa yaptığı vurgu, sonraki dönemlerde kişisel hayırseverliğin ve korporatif toplumsal sorumluluğun savunulmasında ve "etkin diğerkâmlık" hareketi içerisinde kullanılmıştı.¹⁶ Gelgelelim, 1970'lerin erken dönemlerinde Singer, kapsamlı bir uluslararası etki meydana getirmek için birbirinden tamamen farklı kaynaklardan faydalanıyordu. Faydacı tarafsızlığı, genç Marx üzerine yazılarında ortaya çıkan bir tüketicilik karşıtlığıyla birleştirmişti.¹⁷ Richard Titmuss'un toplumsal olarak

12 A.g.y., 235, 240.

13 T. M. Scanlon, "Rawls's Theory of Justice," Daniels, *Reading Rawls* içinde, 202.

14 Peter Singer, "Moral Experts," *Analysis* 32, no. 4 (1972): 115-17.

15 Birleşik Devletler'de ve uluslararası boyutta tüketici aktivizmi üzerine, bkz. Lawrence B. Glickman, *Buying Power: A History of Consumer Activism in America* (University of Chicago Press, 2009); Tehila Sasson, "Milking the Third World? Humanitarianism, Capitalism, and the Moral Economy of the Nestlé Boycott," *American Historical Review* 121, no. 4 (2016): 1196-224.

16 Etkin diğerkâmlık üzerine, bkz. Amia Srinivasan, "Stop the Robot Apocalypse: The New Utilitarians," *London Review of Books* 37, no. 18 (24 Eylül 2015): 3-6. Hayırseverlik etiği üzerine, bkz. Rob Reich, *Just Giving: Why Philanthropy Is Failing Democracy and How It Can Do Better* (Princeton University Press, 2018). Korporatif toplumsal sorumluluğa dair tarihsel bir araştırma için, bkz. Renginee Pillay, *The Changing Nature of Corporate Social Responsibility: CSR and Development in Context – The Case of Mauritius* (Routledge, 2015), bölüm 1.

17 Peter Singer, *Marx* (Oxford University Press, 1980).

tanınan ihtiyaçlar ve devletten bağımsız fakat devletin tamamlayıcısı olan iradi refah temini hakkındaki fikirlerini adapte etmişti. Diğerkâmlığı, vermeyi ve “topluluk duygusunu,” bireysel çıkara çok fazla itimat eden bir karşılıklılık formunu üreten piyasanın metalaştırmasından korumak istiyordu.¹⁸ Yine de mirasçısı olduğu ahlak düşünürleri jenerasyonu gibi o da ferdi görev ve yükümlülükten konuya başlamıştı. Böylelikle Singer, yeni bir tür uluslararası, insani ve etiğe dayalı araştırma biçimini hayata geçirmişti.

Singer’ın sunduğu katkı, birçok kişinin uluslararası politikayı yeniden düşünme arayışında olduğu bir anda geldi. ABD dış politikası entelektüelleri, kalkınma iktisatçıları, sömürgecilik karşıtı aktivistler ve devletin ileri gelenleri, hepsi kalkınma ve dekolonizasyona karşı değişen tavra uyum sağlıyordu. Aktif bir yeniden bölüşüm olmadan dış yardımın “ekonomiyi canlandıracağını (*trickle down*)” ve yoksulluğu iyileştireceğini varsayan geçmişteki ortodoks görüşlerin geçerliliğini yitirdiği düşünülüyordu.¹⁹ Dünyadaki yoksulluğu “onarmaya” dair girişimler, kıtlığın önüne geçmekte başarısız olmuştu. Kimi isimler, Walt Rostow’un *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (1960) kitabıyla cisimleşen, yoksulluğu, nihayetinde kitlesel tüketim, seçim ve bolluk noktasına ulaşan endüstrileşmenin evrimsel safhalarında devletin sınırlarını aşması için bir başlangıç şartı olarak gören modernizasyon teorisine karşı çıkıyordu.²⁰ Neo-evrimci antropologlardan ekonomistlere kadar sayıları gittikçe artan teorisyenler, bu teorilerin Avrupa merkezli önyargılarıyla münakaşa içindeydi.²¹ Postkolonyal devletler için kalkınma doktrinleri her zaman bir çifte açmazı getiriyordu: savaş sonrası dönemde kendi kaderini tayin hakkının sömürgecilik karşıtı iddiaları, endüstrileşme için devlet iktidarının kullanımını vurgulayan ulusal kalkınma modeliyle birbirine bağlıydı ancak modernizasyon arayışı uluslararası ekonomik hiyerarşiyi tersine çevirmemişti ve pek çok postkolonyal devlet dış desteğe bağlı olmayı sürdürüyordu.²² Artık bir alternatif arayışındaydılar ve

¹⁸ Singer, “Altruism and Commerce,” 318.

¹⁹ James P. Grant, “Development: The End of Trickle Down?,” *Foreign Policy* 12 (1973): 43-65.

²⁰ Gilman, *Mandarins of the Future*; H. W. Arndt, *Economic Development: The History of an Idea* (University of Chicago Press, 1987), bölüm 3.

²¹ Howard Brick, “Neo-Evolutionist Anthropology, the Cold War, and the Beginnings of the World Turn in US Scholarship,” *Cold War Social Science: Knowledge Production, Liberal Democracy, and Human Nature* içinde, ed. Mark Solovey ve Hamilton Cravens (Palgrave Macmillan, 2012), 155-74.

²² Fredrick Cooper ve Randall M. Packard, *International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge* (University of California Press, 1997). Sömürgecilik karşıtı ulusalcılığa dair ikilemlerin klasik yaklaşımları için, bkz. Partha Chatterjee,

Amerikan politikacılar buna kendi alternatifleriyle yanıt veriyordu. 1968 yılında BM Ticaret ve Kalkınma Konferansı'nda (UNCTAD) bulunan ülkeler, "Yardım Değil Ticaret" talebinde bulunmuştu. Aynı yıl Robert McNamara'nın yönetimindeki Dünya Bankası, uluslararası yoksulluğu çözmek için "Temel İhtiyaçlar" yaklaşımını faaliyete geçirdi. Bu yaklaşım, kalkınmanın kalbine dış yardımı değil, temel ihtiyaçların karşılanmasını yerleştiriyordu. Ayrıca bir sonraki on yıllık süreç için mutlak yoksulluk ölçüsünü, Dünya Bankası ve Uluslararası Çalışma Örgütü gibi oluşumlarda gerçekleştirilen münazaraların merkezine taşıyordu.²³

Singer bu argümanlara tek bir yerden yanıt veriyordu. Hazırladığı makale, uluslararası politikanın içerisindeki insani buhranları göstermek amacıyla küresel kuzey ile güney arasındaki ilişkilerin ahlaki dayanaklarını basitleştirmeye yapılan bir çağrıydı. Daha sonra birçok kişi onun çizdiği bu insani rotayı takip edecekti. Ne var ki bu, liberal düşünürleri bölüşüm adaleti tartışmalarını uluslararası alana taşımaya iten, ticaret ve uluslararası düzen üzerine sömürgecilik karşıtı solun tartışmalarından izler barındırıyordu. Bu görüşler arasındaki anlaşmazlık, uluslararası liberal eşitlikçiliğin alaçağı istisnai bir formun saflaşmasına yol açtı.

En önde gelen modernizasyon teorisi eleştirileri arasında, bağımlılık teorisi ve eşitsiz mübadele teorileri yer alıyordu. Bu eleştiriler, Alman-İngiliz ekonomist Hans Singer ve Arjantinli ekonomist Raúl Prebisch'in 1940'ların sonlarına doğru ortaya koyduğu, gelişmekte olan dünyanın yoksulluğu uluslararası ticaretin aksi koşullarının sonucudur, varsayımıyla ilişkilendiriliyordu.²⁴ Azgelişmişliğin sorumluluğu, gelişmekte olan ülkelerin karakteristiklerinde ya da siyasalarında değil, ana madde üreticisi ülkelere yoksulluğu ortaya çıkaran ve endüstrileşmiş ülkelerin menfaatine çalışan uluslararası sistemin işle-

Nationalist Thought in the Colonial World: A Derivative Discourse (University of Chicago Press, 1986). "Metodolojik ulusalcılık" üzerine ayrıntılı olarak, bkz. Manu Goswami, *Producing India: From Colonial Economy to National Space* (University of Chicago Press, 2004), 1-30.

²³ Guiliano Garavini, *After Empires: European Integration, Decolonization, and the Challenge from the Global South 1957-1986* (Oxford University Press, 2012), 241-61; Gilbert Rist, *The History of Development: From Western Origins to Global Faith* (Zed Books, 2014), bölüm 10. ABD'nin "Yardım Değil Ticaret" anlayışı üzerine, bkz. David Ekbladh, *The Great American Mission: Modernization and the Construction of an American World Order* (Princeton University Press, 2009), bölüm 5. "Temel İhtiyaçlar" üzerine, bkz. Moyn, *Not Enough*, bölüm 5.

²⁴ Raúl Prebisch, "The Economic Development of Latin America and Its Principal Problems," *United Nations* (1950); Hans Singer, "The Distribution of Gains between Investing and Borrowing Countries," *American Economic Review* 40, no. 2 (1950): 473-85; karşılaştırınız: John Toye ve Richard Toye, "The Origins and Interpretation of the Prebisch-Singer Thesis," *History of Political Economy* 35, no. 3 (2003): 437-67.

yişinde yatıyordu. 1960'lardan 1970'lere kadar birçok sömürgecilik karşıtı düşünür iktisadi bağımlılığın bir koşulunu teşhis etmişti. Alman-Amerikan kalkınma iktisatçısı Andre Gunder Frank, Birleşik Devletler'e bağımlılık teorisinin Latin Amerikan neo-Marksist bir versiyonunu getirdiğinde, merkezdeki gelişmenin periferide azgelişmişlik meydana getirdiği bir dünya kapitalist sistemi tanımladı. Küresel eşitsizliğe dair nedensel sorumluluk, zengin ülkelerin gelişmesine atfediliyordu. Kuzeydeki kalkınma düzeyi yalnızca güneyin gaddarca sömürülmesiyle korunabiliyordu.²⁵ Bu ve buna benzer teşhisler geniş ölçüde kabul edilmiş ve uluslararası sınıf politikalarına, bir köleleştirme biçimi olarak imparatorluk eleştirilerine ve Black Atlantic'in²⁶ uluslararası esas alan sosyalizmi içindeki yapısal bağımlılık ve "tahakkümsüzlük" hakkındaki görüşlerine yansımıştı.²⁷ Bağımlılık teorisinin ilk olarak Latin Amerika Ülkeleri Ekonomi Komisyonu'yla (CEPAL) ilişkilendirilmesinin ardından, daha geniş bir yelpazede Marksist ve sömürgecilik karşıtı teorisyenler çeşitli amaçlara çağrı yapmak için bu analizden faydalandı: "kendi kendine yeterlilik" stratejileri, uluslararası düzenin yıkılması ve ekonomik entegrasyona karşı ve bu entegrasyonun iptali için devrimci argümanlar. Geriye kalanlar ise bağımlılık çerçevesini, telafi talep etmek ya da küresel ticaretin şartlarını yeniden dengelemek için kullanıyordu.²⁸

Kalkınma ve bağımlılık üzerine bu karşıt görüşlerin çoğu, 1973 yılında Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen (NIEO) için sunulan teklifler üzerine yapılan tartışmaların bir parçası olarak Birleşmiş Milletler'den geçmiştir.²⁹ Liberal düşünürlerin görüş çizgisine girmeleri bu döneme rastlıyordu.

²⁵ Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil* (Monthly Review Press, 1967); karşılaştırınız: Cody Stephens, "The Accidental Marxist: Andrew Gunder Frank and the 'Neo-Marxist' Theory of Underdevelopment, 1958-1967," *Modern Intellectual History* 15, no. 2 (2018): 411-42.

²⁶ Diasporayla birlikte siyahi kimliğin üzerine aldığı çoklu kültürel yapıyı tanımlamak için kullanılan terim. (ç.n.)

²⁷ Getachew, *Worldmaking after Empire*, bölüm 1, 3, ve 5.

²⁸ CEPAL üzerine, bkz. Garavini, *After Empires*, 25. Bağımlılık ve neo-Marksist teorisinin çeşitleri için, bkz. örneğin, Arghiri Emmanuel, *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade* (Monthly Review Press, 1972); Tamás Szentes, *The Political Economy of Underdevelopment* (Akadémiai Kiadó, 1976); Samir Amin, "Self-Reliance and the New International Economic Order," *Monthly Review* 29, no. 3 (Temmuz/Ağustos 1977): 1-21; karşılaştırınız: Aidan Foster-Carter, "The Modes of Production Controversy," *New Left Review* 107 (Ocak/Şubat 1978).

²⁹ Nils Gilman, "The New International Order: A Reintroduction," *Humanity* 6, no. 1 (2015): 3; Jagdish N. Bhagwati, ed., *The New International Economic Order: The North-South Debate* (MIT Press, 1977); Albert Fishlow vd., *Rich and Poor Nations in the World Economy* (McGraw-Hill, 1978); Mahbub ul Haq, *The Poverty Curtain: Choices for the Third World* (Columbia University Press, 1976).

1974 yılında iktisadi konularla ilgilenmek üzere gerçekleştirilen BM Genel Kongresi'nin ilk özel oturumunda, OPEC ambargosundan cesaret alan gelişmekte olan G-77 ülkeleri, NIEO'nun –postkolonyal devletlerin ekonomik egemenliğinin müdafaasını temel alan, dünya ekonomik sisteminin yeniden yapılandırılmasına dair bir görüşün– tesis edilmesini önererek uluslararası düzende reform yapma girişiminde bulundu. Prebisch, “Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen” terimini 1963 yılında öne sürmüştü ve bahsi geçen BM tekliflerinin geçmişte çeşitli tecessümleri mevcuttu.³⁰ Şimdi ise bu teklifler, uluslararası hukuk dili içerisinde ifade ediliyordu ve küresel güneyin bağımlı olduğu ülkelerdeki ürünlerin fiyatlarını yükseltmek ve istikrarlı kılmak için reformlar aracılığıyla ticarette tarafsızlığın yeniden sağlanması ve ulusal kaynaklar üzerinde mutlak egemen kontrolü talebine öncelik veriyorlardı.³¹ NIEO'nun hedefi, “tarafsızlığı, egemen güç eşitliğini, karşılıklı bağımlılığı, ortak menfaati ve eşitsizlikleri düzelterek ve var olan adaletsizlikleri ıslah edecek şekilde ekonomik ve toplumsal sistemlerinden bağımsız olarak tüm devletler arasında işbirliğini” güvence altına almaktı.³² Pratikte bu borç affı, artan yardımlar, kredi sağlama, çokuluslu şirketlerin düzenlenmesi ve zengin ülkelerden fakir ülkelere teknoloji transferi anlamına geliyordu. Petrol krizi son raddesine ulaştığında kuzey ülkeleri taleplere kulak kesildi.³³ Üçlü Komisyon gibi muhafazakâr oluşumlar dahi, sömürgecilik karşıtı kendi kaderini tayin talepleri için yeniden bölüşümcü çözümlere yönelmişti.³⁴ Egemen güç eşitliği talebinin maddi çıkarımlarından kaçınmak maksadıyla dış politika entelektüelleri –ki henüz devletler arası davranışlara odaklanan ve “yoğunlaşan” ulusaşırı ilişkilere izahat getiremeyen modası geçmiş realist uluslararası ilişkiler fikirlerinin yerini doldurmaya uğraşıyorlardı– karşılıklı bağımlılığı yeni siyasal gerçeklik olarak atadı.³⁵

³⁰ Getachew, *Worldmaking after Empire*, 161.

³¹ Antony Anghie, “Legal Aspects of the New International Economic Order,” *Humanity* 6, no. 1 (2015): 145-58, 147.

³² BM Genel Kurulu, “Declaration on the Establishment of a New International Economic Order,” Resolution 3201 (S-VI), A/RES/S-6/3201 (1 Mayıs 1974).

³³ Daniel J. Sargent, “North/South: The United States Responds to the New International Economic Order,” *Humanity* 6, no. 1 (2015): 203-4.

³⁴ Daniel J. Sargent, *A Superpower Transformed: The Remaking of American Foreign Relations in the 1970s* (Oxford University Press, 2015), 170.

³⁵ Antony Anghie, *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law* (Cambridge University Press, 2004), 211-20. Realizm üzerine, bkz. Nicholas Guilhot, ed., *The Invention of International Relations Theory: Realism, the Rockefeller Foundation, and the 1954 Conference on Theory* (Columbia University Press, 2011).

Üçüncü Dünya ülkelerinin dayanışmasına dair sömürgecilik karşıtı, Marksçı ve Yeni Sol teoriler gün yüzüne çıktığında görmezden gelinen veya reddedilen fikirler, artık liberal düşünceye katkıda bulunuyordu.³⁶ NIEO tekliflerinin ilk destekçileri, sosyalistlerden, Gunnar Myrdal gibi fikirleri radikal bağımlılık teorilerinden bir kopuşu temsil eden ve devrim ya da ayrılıktan çok, planlamayı azgelişmişliğin çözümü olarak gören reformcu refah yanlılarına kadar değişiklik gösteriyordu.³⁷ NIEO talepleri piyasa karşıtıydı; siyasal otoriteler aracılığıyla kaynakların direkt tahsisini destekliyordu; tam devlet egemenliğini, otonomiye ve kontrolü savunuyordu; devlet dışı aktörlerin, bilhassa korporasyonların mülkiyet haklarını sınırlandırmayı öneriyordu. “Devlet hakları” uluslararası sermayeye karşı konumlandırılmalıydı.³⁸ Buna rağmen NIEO aynı zamanda küresel ekonomiden yana tavır alıyordu. Bağımlılık teorisinin dünya ilişkileri üzerine ihtilaflı bir görüşe dem vurduğu noktalarda, NIEO talepleri uluslararası düzenin kuralları üzerinde küresel bir konsensüs sağlamak konusunda daha iyimserdi. Buradan hareketle, yeniden bölüşümü küresel bir ekonomik konsensüs içerisinde adalete giden yol olarak gören, 1980 Uluslararası Kalkınma üzerine Brandt Raporu tarafından ileri sürülen, konsensüse dayalı uluslararası düzen vizyonuna kapı aralamışlardı.³⁹ 1970’lerin sonuna gelindiğinde konsensüse dayalı bu görüş, bağımlılık analizleri kadar ona eşlik eden eşitsizliğin tarihsel ve nedensel sorumluluğunun zengin ülkelerin varsıllığına, emperyalizme, kolonyal sömürüye ve kapitalizme yüklenmesini de yerinden etmişti. NIEO taleplerini eleştiren isimlere göre bu talepler kapitalist büyümenin bir teleolojisini anırtıyordu – “devletler arası sosyalizm, devlet içinde kapitalizm.”⁴⁰

Tam da NIEO teklifleri uluslararası düzene dair ihtilafa dayanan bir anlayışa bağlı olmadığı ve bir tür yeniden bölüşümcü kurumsalcılığı sa-

³⁶ Güncel bir çalışma için, bkz. Robert W. Cox, “Ideologies and the New International Economic Order: Reflections on Some Recent Literature,” *International Organization* 33, no. 2 (Bahar 1979): 257-302.

³⁷ Myrdal’ın geçmişteki bir dizi tartışmayla ilişkisi üzerine, bkz. Jamie Marti, “Gunnar Myrdal and the Failed Promises of the Postwar International Economic Settlement,” *Humanity* 8, no. 1 (2017): 167-73.

³⁸ Vanessa Ogle, “State Rights against Private Capital: The ‘New International Economic Order’ and the Struggle over Aid, Trade, and Foreign Investment, 1962-1981,” *Humanity* 5, no. 2 (2014): 211-34.

³⁹ Independent Commission on International Development Issues, *North-South: A Programme for Survival* (Macmillan/Pan Books, 1980).

⁴⁰ Gilman, “The New International Order,” 4; Stephen D. Krasner, *Structural Conflict: The Third World against Global Liberalism* (University of California Press, 1985).

vunduğu için, bazı yeni liberal eşitlikçiler bu teklifleri makul bulmaya başlamıştı. Petrol şokunun ardından Amerika’da NIEO’yu merkez alan tartışma doruğa ulaştığında, Princeton’da siyasal bilimlerde bir yüksek lisans öğrencisi olan Charles Beitz, uluslararası etigin, Vietnam döneminin “savaş ve barışı” ele alan meşguliyetlerinin ötesinde “uluslararası bölüşümcü adalet” üzerine ilerlemesinin vaktinin geldiğini iddia ediyordu.⁴¹ NIEO talepleri, diye yazıyordu, gelişmiş ülkelerin “dünya ekonomi sistemini radikal bir biçimde yeniden yapılandırması” yükümlülüğüne sahip olduğu varsayımına dayanır. Beitz, Rawls’un adil kurumların arayışında hangi yeniden bölüşüm yükümlülüklerinin gerekli olduğunun nasıl muhakeme edileceğini gösteren teorisinde bir fırsat görüyordu.⁴² Rawls’un görüşlerini kurumsal uluslararası teoriye doğru genişletmek ve hangi teorinin devlet sınırlarının ötesinde geçerli olabileceğini değerlendirmek için –ve yine NIEO’nun talep ettiği dünya sisteminin yeniden yapılandırılmasının bir adalet teorisiyle temellendirilip temellendirilemeyeceğini veya nasıl temellendirilebileceğini anlamaya çalışmak için– yola koyulmuştu.⁴³ Singer’ın insanı esas alan reaksiyonu yakında Beitz’in bölüşümcü reaksiyonuyla uyumlu hale gelecekti.

Rawls’un teorisindeki mantığın potansiyel olarak küresel olduğuna dikkat çeken ilk kişi Beitz değildi. Rawls’un başlangıç durumundaki tarafların ulusal sınırlara riayet etmesine gerek olmadığı ve fark ilkesinin uluslararası ölçekte genişletilebileceği savı halihazırda ortaya atılmıştı. Scanlon, Rawls’un anlayışında “sistematik iktisadi etkileşimlerin” bir kurum olarak sayıldığı göz önünde bulundurulacak olursa neden adalet mülahazalarının “bir sistemin içerisindeki belirli toplumların yanı sıra bütün olarak dünya ekonomi sistemi için de” geçerli olmadığını sorgulamıştı.⁴⁴ Barry’ye göre Rawls, prensiplerin kapsamını yoksul bir toplumda doğmuş olmanın kötü şansına değinmeyecek şekilde sınırlandırdığı için bu durum temellendirilemezdi. Şayet ortada Bangladeş’te yoksul kalabilme riski olsaydı (İsviçre’de

⁴¹ Chris Brown, “The House That Chuck Built: Twenty-Five Years of Reading Charles Beitz,” *Review of International Studies* 31, no. 2 (2005): 371-79.

⁴² Charles R. Beitz, “Justice and International Relations,” *Philosophy and Public Affairs* 4, no. 4 (1975): 360-89, 361-62.

⁴³ Beitz’in entelektüel gelişimi ve NIEO’yla kurduğu ilişki üzerine, bkz. Moyn, “The Political Origins of Global Justice”; Moyn, *Not Enough*, 152-62.

⁴⁴ Scanlon, “Rawls’s Theory of Justice,” 202.

yoksul olmak da değil) o halde küresel minimum yaşam standardını yükseltmek için küresel bir fark ilkesinden yana olarak gerekli tedbirleri alırdınız.⁴⁵

Rawls bu tür itirazları tahmin etmişti ve benzer eklemlemelerin önüne geçmeye çalışıyordu. 1969'da gerçekleşen SELF toplantısına ait notlarda Rawls, adalet prensiplerini küresel alanda uygulamanın “psikolojik anlamda” mantıksız olduğunu yazmıştı. Prensiplerin gereklerinden biri, insanların gerçekçi bir şekilde onlara riayet edebilmesiydi. Küresel alana genişletildiği takdirde bu gereklilik yerine getirilemezdi.⁴⁶ Prensipler yalnızca sınırları “müstakil ulusal topluluk nosyonu tarafından belirlenen,” karşılıklı yararın kooperatif şemalarında uygulanabilirdi.⁴⁷ Yeniden bölüşümcü prensipler, kooperatif şemaya göre göreceli olarak dezavantajlı olan kişileri telafi ediyordu. İşbirliğinin olmadığı yerde, “göreceli dezavantajlar için telafi sorunu da yoktu.”⁴⁸ Kendi kendine yeten ulusal toplumlardan oluşan bir dünyada, dolayısıyla küresel fark ilkesi mümkün olamazdı. Beitz, burada Rawls'un neden yanıldığını göstermek istiyordu.

Tüm ahlaki ilişkilerin kurumsal üyelikten veyahut kooperatif şemalara ve pratiklere katılımdan ileri gelmediği, Rawls'un hemfikir olduğu bir düşünceydi. Doğal ödevlere ve kişilerarası ahlaki ilişkilere dair anlayışının ana teması buydu. Sunduğu temel yapı nosyonu siyasal anlayışını sınırlandırsa dahi, natüralizmi, evrenselci bir ahlak teorisine önayak olmuştu.⁴⁹ Beitz bunu, devletler kendi kendilerine yeterli olsa bile Rawls'un ortaya koyduğundan daha güçlü ahlaki bağlar, görevler ve prensipler olacağını belirtmek için kullanıyordu. Hatta Rawls hayati bir unsuru dışarda bırakıyordu: doğal kaynakların bölüşümü. Rawls'un genel ahlak teorisi, şeylere değil kişilere odaklanıyordu ve kurumsal öncesi mülkiyet hakları –maddi emtianın başlangıçtaki bölüşümü– ahlak teorisinin anahtarı değildi. Beitz ise bu teoriye kaynakları yeniden yerleştirecekti.

Beitz, Rawls'un uluslararası başlangıç durumunda devlet temsilcilerinin yalnızca savaş ve barış yasalarına karar verecek olması mantıksızdır, diyordu. Doğal kaynaklar üzerindeki iddialar devletler arası ahlaki ihtilaflara yol açıyordu ve bunun üstesinden gelmek için kurallara sahip olmak önemli-

⁴⁵ Barry, *The Liberal Theory of Justice*, 129.

⁴⁶ Rawls, “Notes on ‘Justice as Fairness 2’” bölüm V-VI (tahminen. 1965-67),” Kutu 10, Dosya 1, JRP.

⁴⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, 284.

⁴⁸ Beitz, “Justice and International Relations,” 370.

⁴⁹ Rawls'un natüralizmi üzerine, bkz. Bok, “The Early Rawls,” bölüm 5.

di. Buradan hareketle tarafların, ahlaki bir bakış açısından kaynakların bölüşümünü geliştirebilir olarak görmesi gerekirdi, tıpkı yurtiçindeki tarafların doğuştan gelen kabiliyetlerin bölüşümünü gördüğü gibi. Anlaşılması güç istihkak problemiyle ve insanların kendi kabiliyetlerinden ileri gelen yararı elde etmeye hakkı olup olmadığı sorusuyla karşılaştırıldığında, uluslararası alandaki doğal kaynaklar meselesi daha keskin çizgilere sahipti: onların bölüşümü, ahlaki gelişigüzeğin daha saf bir haliydi. Maddi kaynaklar, kabiliyetler için geçerli olamayabilecek bir biçimde insanların kimliğinden ayrıştırılabilirdi. Beitz için ulusal kendi kendine yeterliliğe yer verirken dahi, Rawls'un teorisinin, "ilk bakışta her bir kişinin toplam erişilebilir kaynaklardan eşit pay hakkına sahip olduğu" bir "kaynakların yeniden bölüşümü prensibine" yer açması gerekirdi.⁵⁰ Buradaki eşitlikten kopuş, eğer eşitsizlik en dezavantajlı kişiye yarar sağlıyorsa fark ilkesi gibi temellendirilebilirdi. Mevzubahis olan prensip, "kaynak bakımından fakir uluslara, kötü yazgılarının onları ekonomik koşulların adil toplumsal kurumları desteklemek için ve fertlere dair prensiplerle garanti altına alınan insan haklarının korunması için elverişli olduğunu fark etmekten alıkoymayacağına yönelik bir teminat" veriyordu.⁵¹

Beitz, Rawls'un, toplumsal kuralların devlet kurumlarıyla sınırlı olduğu görüşüne itiraz ediyordu. Yurttaşlar, yerel bağlar çok daha güçlü olduğu için kendi toplumlarından olan kişilere özel bir yükümlülük borçlu değildi. Yalnızca çoğulcu yerelciler –burada Michael Walzer'ı işaret ediyordu– birbirine sıkı sıkıya bağlı yerel toplulukların, toplumun sahip olduğu servetin hisselerinde özel bir hakka sahip olduğuna inanıyorlardı. Küresel prensiplerin psikolojik bir temelini olmadığı fikri, aynı şekilde fertlerin nâdiren devletle psikolojik bağa sahip olduğu geniş modern devletlerdeki yükümlülüklerin varlığını da zora sokabilirdi.⁵² Uluslararası yeniden bölüşüm yükümlülükleri üzerine hiçbir argüman, böylesi bağların varlığına tutunmazdı. Bununla birlikte Beitz ayrıca, Rawls'un temel yapıyı devletle sınırlandırmasını takip eden noktalara da karşı koyuyordu. Rawls, temel yapının kurumlarının iradiliğe dayanmadığını düşünüyordu: "rıızadan bağımsız olarak insanları muhatap alan kurumların insanların refahı üzerindeki derin ve nüfuz edici etkileri" nedeniyle temellendirilmeye ihtiyacı vardı.⁵³ Uluslararası

⁵⁰ Beitz, "Justice and International Relations," 371.

⁵¹ A.g.y., 371.

⁵² A.g.y., 382-83.

⁵³ A.g.y., 381.

sı iklimi bu tablonun dışında bırakarak Rawls, onun bir bakıma bir iradilik alanı olduğunu ima ediyordu. Ekonomik karşılıklı bağılıklarının derecesi ne olursa olsun her bir devletin iradiliğe dayanmayan uluslararası ekonomik ilişkilere ne ölçüde dahil olduğunu ve “karşılıklı bağımlılığı” yanlış değerlendirmişti. Nasıl ki devlet içerisindeki özel yükümlülükler bir topluluğun ne kadar sıkı ilişkilere sahip olmasından ileri gelmiyorsa, bir uluslararası düzen içerisindeki ekonomik etkileşimin miktarı da kendisiyle uyumlu bir biçimde bölüşüm prensibinin kuvvetinin bir “doğrudan göstergesi” olamazdı.⁵⁴

Modern karşılıklı bağımlılık, diye yazıyordu Beitz, ticaret ve yatırım üzerindeki kısıtlamaların kaldırılmasıyla, uluslararası işbölümünün yükselişle ve dünya ekonomisinin finansal ve mali kurumları tarafından yaratılmıştır. Etkileri dünyanın iletişimsel dönüşümünün ötesine, uzaklığın artık ahlaki olarak önem arz etmediği “küresel köye” taşınmıştı.⁵⁵ Aynı zamanda Beitz, karşılıklı bağımlılığın güncel bir olgu değil, derin köklere sahip yapısal, tarihsel bir gerçek olduğuna işaret ediyordu. Sonraları, Immanuel Wallerstein’in dünya sistemleri teorisinde Frank’in gelişmişlik ve azgelişmişlik çerçevesi hakkındaki kavrayışına atıf vererek karşılıklı bağımlılığın kökenlerini modern devletin kökenlerine dayandırmıştı.⁵⁶ Mevcut durum, fakir ülkelerin sırtına kaçınılmaz bir yük bindiriyordu: ödemelerdeki olumsuz dengenin bir sonucu olarak, yurtiçindeki halkların avantajına kullanmalarının daha doğru olacağı kaynakları, zengin ülkelere satmaya zorlanıyorlardı. Küresel mali sistem ve çokuluslu şirketler aracılığıyla işlev gören özel dış yatırımın gücü, yoksul ülkeleri baskı altına alıyor ve riskli bir pozisyona sokuyordu – hem dünya ekonomisi sistemindeki günlük arızalarla maddi olarak hem de modernizasyon ve kalkınmaya dair dışarıdan gelen fikirlerin dayatılmasıyla ideolojik olarak. Onlar iradiliğe dayanmayan küresel bir düzende en kötü durumdaki katılımcılardı. Şayet bu gerçeklik tasdik edilseydi Rawls’un adalet prensipleri yurtiçiyle sınırlı kalamazdı. Tüm küresel düzen için geçerli olmalıydılar ve küresel ölçüde en kötü durumda olanın payını iyileştirmeleri gerekiyordu.⁵⁷ Fark ilkesi, daha çok eşitlikçi yorumcuların tekrar ettiği üzere yalnızca bölüşüm için radikal yerel çıkarımlara değil, radikal küresel çıkarımlara da sahip olmalıydı.

⁵⁴ A.g.y., 382.

⁵⁵ Singer, “Famine, Affluence, and Morality,” 232.

⁵⁶ Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton University Press, 1979), 4; karşılaştırınız: Immanuel Wallerstein, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Rise of the World Economy in the Sixteenth Century* (Academic Press, 1974).

⁵⁷ Beitz, “Justice and International Relations,” 375.

Mevzubahis olanın ne olduğuna dair Beitz'in ortaya koyduğu teşhisler, 1970'lerde değişmişti. Fikirleri, sömürgecilik karşıtı düşünürler arasındaki bağımlılık teorilerinden reformun uluslararası oyunun kurallarının değişimi olarak algılandığı, uluslararası iklim görüşlerine doğru gerçekleşen kaymayı yansıtıyordu. Rawls'un teorisinin uluslararası düzeyde genişlemesini savunurken Beitz, ticaret kuralları ile ticarete, emtiada ve doğal kaynaklardaki küresel eşitsizliğin maddi temeline odaklanıyordu. İhtilaflı bir sıfır toplamli oyun çerçevesindeki ekonomik sistem görüşünün aksine, Beitz için, ekonomik karşılıklı bağımlılık, küresel ekonominin bir "küresel kooperatif şeması" olarak anlaşılması gerektiği anlamına geliyordu.⁵⁸ Yine de bu durum bir ikilemi doğuruyordu. Rawls, ihtilaflı kooperatif şemanın haricinde tanımlamıştı. Temel yapının dışında potansiyel bir savaş diyarı vardı. Peki, kooperatif şema dünyayı kapsayacak şekilde genişlediğinde ihtilaf nerede konumlanacaktı?

Beitz, 1975 yılında uluslararası adalet üzerine görüşlerini ortaya koyduğunda, bağımlılık teorisinin küresel adaletsizlik tanımının, ihtilafa dayanmayan Rawlsçu tasvire oluşturduğu tehdidi zımnen kabul ediyordu. Bir dipnotta Frank'in faal azgelişmişlik görüşlerinin, küresel ticaretin birkaç ülkenin avantajına olduğunu ve geriye kalanların koşullarını iyileştirmede baştan aşağı başarısız olduğunu (birinin sağladığı avantajın direkt olarak diğerini dezavantajlı duruma düşürmesinin aksine) savunarak eşitsizliği açıklayan görüşlerden "daha mantıklı" geldiğini öne sürüyordu.⁵⁹ Ancak Frank'in teorisini ciddi anlamda ele almak, Rawls'un tanımsal kısıtlamalarından birini –adalet mülhazalarının kooperatif şemaya uygulanabilmesi için onun katılımcıların "karşılıklı yararına" işleminin zorunlu olduğu fikrini– gevşetmeyi gerektiriyordu. Sistemin bir yanındaki gelişim diğer yanındaki azgelişmişliğe sebebiyet verdiği için, en kötü durumdakiler işbirliği yapmaktan avantaj sağlayamayacaktı. Şemanın iradiliğe dayanmadığı ve birkaç katılımcının yarar sağladığı koşullar, dolayısıyla Beitz'e göre, karşılıklı yarar koşullarından daha önemliydi. Karşılıklı bağımlılığın herkesin yararına olduğu söylenemeyeceğine göre ekonomik sistemin, özellikle de küresel ticaretin, yoksul ülkelere "zarar" vereceği ve onların durumunu kötüleştireceği çok daha gerçekçi bir yaklaşımdı. Rawlsçu bir kooperatif düzen vizyonunun sınırları vardı.

Fakat Beitz fikrini değiştirecekti. NİEO'nun kaynaklar ve ticaret üzerine yerleştirdiği odağı benimseyip Rawls'un karşılıklılık anlayışını daha

⁵⁸ A.g.y., 376.

⁵⁹ A.g.y., 375, n. 18.

minimal bir ticaret ilişkisine doğru yontarken, aynı zamanda, anti-emperyalist solun argümanlarını ehlileştirmek için liberteryenizm kavgasıyla bilenen Rawlsçu araçları kullanıyordu. Artık konsensüse dayalı bir paradigmanın içine ihtilafa dayalı bir entelektüel paradigma sıkıştırmaya çalışmıyordu, lakin birincisini tercih ediyordu. Liberal kalkınma iktisatçıları emperyalizm, neokolonializm, bağımlılık ve eşitsiz mübadele fikirlerini kullanan tarihsel “dinamik dengesizlik” teorilerinden çok, tam rekabetçi modellere ve denge durumlarına itibar ediyordu ve Beitz de benzer bir hareketi benimsemişti.⁶⁰ 1979 yılına gelindiğinde Beitz, ihtilafa dayalı bu bağımlılık anlayışlarına olan sempatisini yitirdi. Artık yükümlülükleri, zengin ülkelerin yoksul ülkelere borçlu olduğu telafiler olarak tesis edilmesine olduğu kadar, bağımlılık teorisine ve tarihsel kolonyalizm gerçeğine dayanan diğer argümanları da karşısına alıyordu. *Dissent* dergisinde, kolonyal servet mirasına sahip olanların neden kendi atalarının yaptığı yanlışların yüküne katlanması gerektiğinin net olmadığını yazmıştı. “Yoksul ülkelerdeki yoksul insanlar” “kapitalist bir dünya ekonomisine katılımla meydana gelen” hem yerel hem de uluslararası anlamda “çifte adaletsizliğin kurbanı olduğu” için yükümlülük borcunun doğduğu fikrini reddediyordu.⁶¹ Zengin ile fakir ülkeler arasındaki ilişkinin sömürüye dayalı olduğu –“zenginin fakirle olan ilişkisi *dolayısıyla* zenginleştiği, fakirin zenginle olan ilişkisi *dolayısıyla* acı çektiği farz edilir”– savından hareket eden ekonomik bağımlılık teorisi kusurluydu. Zengin ülkeler her zaman kurduğu ilişkilerden yarar sağlamıyordu, yoksul ülkeler yalnızca görece olarak (tamamen değil) kapitalist dünya ekonomisine katılımlarından ötürü dezavantajlı olabiliirdi ve bağımlılık daima yoksullukla ilintili değildi.⁶²

Tarihin denklemin dışında tutulması zorunluydu. Beitz, bağımlılığın eşitsizliğe neden olduğu fikrinden kurtulmak istiyordu. Bölüşümcü adaletin ana fikri, “toplumsal işbölümünde bir konumu işgal eden insanlar olarak bizlerin üzerinde” kontrol sağlamaktı. Buradaki soru neden belirli tarafların sömürgecilik karşıtı aktivistlerin adlandırdığı şekliyle emperyal işbölümünde bir yere sahip olduğu ya da neden onların daha fazla küresel toplumsal ürüne sahip olduğu değil, bu bölüşümün nasıl paylaşılması gerektiği idi. Bağımlılık teorisinin tarihsel yanının, normatif bölüşümcü çıkarımları olamaz-

⁶⁰ Keith Griffin, *International Inequality and National Poverty* (Palgrave Macmillan, 1978), 3.

⁶¹ Charles Beitz, “Global Egalitarianism: Can We Make Out a Case?”, *Dissent* 26, no. 1 (1979): 61.

⁶² A.g.y., 62.

dı. Bölüşümcü adalet teorisyenlerinin yerel düzeyde, Birleşik Devletler'deki köle ticaretine karşılık telafilere dair tarihsel argümanların normatif gücünü kabul etmediği yerlerde Beitz de aynı reddiye kolonyal adaletsizlikler bağlamında gerçekleştiriyordu.⁶³

Beitz'in yaptığı seçimlerin, liberal eşitlikçilik üzerinde başka çıkarımları da bulunuyordu. Erken döneme ait çalışmalarında kooperatif şemadaki karşılıklı yarar gerekliliğini yumuşatmıştı.⁶⁴ Fakat teorisinin kuralların dışında işlemesinden mutlu olan Singer'ın aksine Beitz'e göre, bir karşılıklılık pratiğinin ve şemasının varlığı hâlâ mühimdi. Yine de sözleşmeyi küresel kılmanın, zamanı ve tarihi ortadan kaldırmanın sonuçları vardı. Bunun içerisinde geçmişte ne olmuş olursa olsun, uluslararası adalet problemini bugünün bölüşüm problemi olarak atamak ve tarihsel adaletsizlik iddialarını reddetmek de yer alıyordu. Nasıl ki tarihin tasfiye edilmesi, adaletin bakış açısından kişisel kimlikleri ve komünal geçmişleri önemsizleştiriyorsa, bu ayrıca devletin, imparatorlukların ve onların sınırlarının normatif geçerliliğini kabul etmemek anlamına geliyordu. Tarihsel sermaye birikimi anlayışının gücünü zayıflatmak, değişmeyen piyasa fikrini kutsarken, kapitalizm fikrinin yerinden edilmesini beraberinde getiriyordu.⁶⁵ Bununla birlikte tarihin tablonun dışına çıkarılması devleti doğal durumundan çıkarıyor ve kozmopolitizm ile sınırsız bir politikaya kapı açarak potansiyel manada sınırları vazgeçilebilir hale getiriyordu.

Söz konusu küresel kurumsal eşitlikçilik, ticari düzenlemelere dair vizyonu ve sınırların önem derecesini düşürmesiyle devlet haklarının dirilişine karşı koymaya hizmet ediyordu. Postkolonyal devletlerin ekonomik egemenliği, kaynaklar ve ihracat üzerindeki kontrolü NIEO tekliflerinin temeliydi. Beitz'in teorisi ise başlangıçtan itibaren egemenlik iddialarına çarpıyordu. Ortaya koyduğu kaynakların bölüşümü prensibi, her bir devletin değil, her bir kişinin ortak kaynaklar üzerindeki eşit hakkını savunuyordu. Adalet prensibinin küreselleşmesi ve yapısal değişikliklerle birlikte, "ulusal toplumların artık nihai olarak görülemeyeceği" bir küresel ekonomik sisteme işaret ediyorlardı.⁶⁶ Beitz, doktora tezinde iki defa kendi görüşünü bir "kozmpolitan" anlayış olarak adlandırmıştı – "şu bakımdan ki bu anlayış, devlet sınırlarının yalnızca tali öneme sahip olduğu bir evrensel toplulu-

⁶³ A.g.y., 60-62.

⁶⁴ Beitz, *Political Theory and International Relations*, 130-32.

⁶⁵ Rodgers, *Age of Fracture*, 41-76.

⁶⁶ Beitz, "Justice and International Relations," 377.

ğün ahlaki ilişkilerini konu edinir.”⁶⁷ Bununla birlikte, “‘daimi egemenlik’ doktrininin aşırı bir yanı olsa da eğer kaynak tüketen ulusların yeterli telafi karşılığı olmadan hakkaniyetli paylarının fazlasını aldığı ortaya konabilirse (ben yapılabileceğini düşünüyorum) geçici egemenlik bu aşırılığı barındırmayabilir.”⁶⁸ Dolayısıyla kişilerarası etik, ulusal kendi kaderini tayin hakkı doktrinine direkt bir engel oluşturuyordu. Rawlsçu sistemin kalbinde yatan kişilerarası ahlak düşüncesi, sağlam bir kozmopolitanizmin öncüsü olabilirdi. Rawls’un kişilerin ahlaki toplulukları ile yurttaşların siyasal toplulukları arasında katı bir sınır çizdiği noktalarda, Beitz’in teorisi bu sınırın değişken olduğunu ifade ediyordu. İster küresel olsun ister yerel olsun kalkınma ve yeniden bölüşümün hedefi, en kötü durumdaki kişilerin paylarını iyileştirmek olmalıydı. Tarihin önemi azaltılırken, kişiler yüceltiliyordu.

Bu kozmopolitanizm, Beitz’in siyasal kaygılarından olduğu kadar felsefi kaygılarından da ileri geliyordu. Ayrıca modernleşme teorisine yönelttiği itirazın ve siyasal ıslahın –kısmi anlamda, gelişmekte olan ülkelerdeki yerel bölüşüm adaletini ihmal eden kalkınma literatürünün bir eleştirisinin– bir parçasıydı. Hem liberaller hem de muhafazakârlar arasında gittikçe yaygınlaşan NIEO’ya karşı geliyordu; çünkü NIEO, tekliflerinde ferdî eşitsizlikleri gözetmiyordu.⁶⁹ Buna karşın Beitz aynı zamanda, Rostow gibi modernleşme teorisyenlerinden, kalkınmanın ilk aşamalarında, sırayla ekonomik büyümenin ve siyasal düzenin özgürlüklerin korunmasından çok daha önemli olduğunu savunan Samuel Huntington gibi muhafazakâr eleştirilerden ve özgürlüğe verdiği öncelik ilk bakışta tam aksi bir yönü imleyen Rawls’tan da yararlanıyordu.⁷⁰

Brian Barry, bunun bir Soğuk Savaş askeri tasavvurunu anıştırdığını söyleyerek Rawls’u itham etmişti. Eğer özgürlüklerin önceliği uluslararası boyutta geçerliyse o halde Rawls’un görüşüne göre, örneğin, Yugoslavya hakkında (düşük eşitsizlik nedeniyle) iyi şeyler olduğunu veya İtalya hakkında (yozlaşma ve ekonomik ve toplumsal özgürlüklerin eksikliği nedeniyle) kötü şeyler olduğunu söylemek imkânsız olacaktı. Rawlsçu zeminde Yugos-

⁶⁷ Charles Richard Beitz, “Political Theory and International Relations,” Doktora tezi., Princeton University (1978), 361-62.

⁶⁸ Beitz, “Justice and International Relations,” 371, n. 9.

⁶⁹ Örneğin, Robert Tucker, *The Inequality of Nations* (Basic Books, 1977), 19-72.

⁷⁰ Walt Whitman Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (Cambridge University Press, 1960); Samuel P. Huntington, “Political Development and Political Decay,” *World Politics* 17, no. 3 (Nisan 1965): 386-430.

lavya, şekli liberal özgürlüklerin yokluğundan dolayı mahkûm edilecekti.⁷¹ Gelgelelim bir başka eleştirel kalem, Rawls'un istisnai durumlarda özgürlüğe verdiği önceliği gevşettiğini de not düşüyordu: kalkınmanın “ilk aşamalarında” olan toplumlarda ve “medeniyetin niteliğini yükseltmenin” gerekli olduğu yerlerde – bu, postkolonyal devletler için geçerliydi ama Yugoslavya için (demokratik sosyalistler tarafından gittikçe daha fazla başvurulmuş bir kapitalist olmayan ekonomi örneği) geçerli değildi.⁷² Rawls'un teorisinin uluslararası boyutta uygulanmasına dair bu koşul, modernleşme teorisinde kalkınmanın önceliğini ve medeniyeti esas alan batı merkezli daha geniş bir hiyerarşiyi yansıtıyordu.⁷³ Tarihsel argümanlara duyduğu tüm hoşnutsuzlukla Rawls, evrimsel ve aşamalara dayalı (*stadial*) büyüme teorisine ve doğrusal gelişim inancına itimat ediyordu. Adalet teorisinin öncelik kurallarındaki ısrarına rağmen, konu az gelişmiş ülkelerin büyümesi sorununa geldiğinde esnek davranıyordu. Medeni özgürlükler, iktisadi esenlik için sınırlandırılabilir fakat yalnızca kalkınmanın “ilk” aşamalarında.⁷⁴

1970'lerin ortasına gelindiğinde yeniden bölüşüm olmadan büyümenin meydana gelmediği açıktı. Beitz, tezinin yayımlanmayan bir bölümünde, kişisel ve siyasal özgürlükleri, ifade özgürlüklerini ve katılım haklarını idame etme gerekliliğinin, sadece bir ülkenin az gelişmiş olması nedeniyle gevşetilemeyeceğini dile getirmişti. Hakların korunması gerekiyordu.⁷⁵ Diğer isimler burada hemfikirdi. Onlar Rawls'u, haklar ve kalkınma arasında bir “değiştokuş” olduğu mitinin peşinden gidenlerden biri gibi görüyorlardı. Genç siyasal düşünür Robert Goodin, 1978 yılında etik düşünürleri tarafından Filipinler'e ve Endonezya'ya gerçekleştirilen bir yolculuğun ardından, insan hakları ve kalkınma üzerine Birleşik Devletler Enformasyon Dairesi aracılığıyla Henry Shue'nun düzenlediği bir sempozyum için kaleme aldığı yazıda, “bir ulusun hakları sınırlandırılarak ekonomik büyümeyi canlandırabilece-

⁷¹ Barry, “Just Men and Just Laws,” 6; ayrıca bkz. Barry, *The Liberal Theory of Justice*, bölüm 7.

⁷² Rawls, *A Theory of Justice*, 542-44. İktisadi düşüncede Yugoslavya örneği üzerine, bkz. Johanna Bockman, *Markets in the Name of Socialism: The Left-Wing Origins of Neoliberalism* (Stanford University Press, 2011), 76-104.

⁷³ İnsan hakları üzerinde ekonomik refahın önceliği için, bkz. örneğin, David H. Bayley, *Public Liberties in the New States* (Rand McNally, 1964); Rupert Emerson, “The Fate of Human Rights in the Third World,” *World Politics* 27, no. 2 (1975): 201-26; Clarence Clyde Ferguson Jr. ve David M. Trubek, “When Is an Omelet? What Is an Egg? Some Thought on Economic Development and Human Rights in Latin America,” *American Journal of International Law* 67, no. 5 (1973): 198-227.

⁷⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, 247-48.

⁷⁵ Beitz, “Political Theory and International Relations,” 196-246.

ği” iddiasına karşı çıkıyordu. Çeşitli siyasal düşünürler çok fazla siyasal, toplumsal ve ekonomik özgürlüğün, işçi grevleri, seçmen çevreleri ve yerel seçmen baskıları dış yatırımın önüne geçip gelişime tehdit oluşturdukça, dolaysız olarak çok az sermaye birikimine, nüfus artışına ve siyasal istikrarsızlığa yol açarak istikrar ve gelişim üzerinde kötü bir etkiye sahip olduğunu düşünüyordu. Goodin’e göre bu savların tümü kusurluydu.⁷⁶ Beitz kaleme aldığı tezde geniş ölçüde buna katılıyordu. Değiş tokuşların gerekli olduğu durumların pek tabii olabileceğini kabul ediyordu. (Cebri görev tahsisinde söz konusu olan değiş tokuşların temellendirilebileceğini ve mesleki seçim özgürlüğünün sınırlı olduğunu belirtiyordu.) Ancak tek temellendirme, toplumsal adaletin ilerlemesi olabilirdi – ekonomik büyüme veya istikrar değil.⁷⁷ Bir ülkenin gelişim için tutunduğu yol, Rawlsçu adalet standartlarına sadık olmalıydı ve adalet uygun bir şekilde ferdî bireylerin temel özgürlüğüne öncelik verirdi.

Beitz bu kozmopolitan bakış açısını, NIEO’nun ülkeler arası transferleri ve ekonomik kendi kaderini tayin hakkını esas alan odağına olduğu kadar yoksul ülkelerdeki gelir bölüşümü problemlerine karşı kayıtsızlığına da bir meydan okuma olarak betimliyordu. Ona göre NIEO, gelişime dair eski hataları tekrar ediyordu fakat buna karşın kendi eşitlikçiliğinin “niha-yetinde yoksul *insanların* şartlarını iyileştirmeyi... [ve] aynı zamanda içsel reform için ahlaki bir zemin yaratmayı” hedeflediğinde ısrarcıydı.⁷⁸ İçsel bölüşüme dayalı koşulların uygulanması da egemenlik haklarının ihlaliyle sonuçlanabilirdi ama bu küresel eşitlikçiliğin bir gereği idi: “Direkt transferlere dair temellendirmelerin kendisi, zengin ile fakir *kişiler* arasındaki küresel uçurumun daraltılması için kullanılan transferi gerekli kılar.”⁷⁹ Kişisel özgürlük hakkındaki mülahazalar müdahalenin ve içsel yeniden bölüşüm taleplerinin önüne geçebilirdi fakat egemenliği esas alan argümanları bunu yapmamalıydı. Bu nedenle NIEO reformları gerekli olmakla birlikte yeter-sizdi. “Yoksul ülkelerde eşitlikçi reformların önündeki başlıca engellerin arasında” sayılan “ikincil etkilere” ya da “bağımlılığın bir noktada küme-

76 Robert E. Goodin, “The Development-Rights Trade Off: Some Unwarranted Economic and Political Assumptions,” *Universal Human Rights* 1, no. 2 (1979): 31-42, 42. Shue’nun Endonezya seyahati üzerine, bkz. Samuel Moyn, “The Doctor’s Plot: The Origins of the Philosophy of Human Rights,” Bell, *Empire, Race, and Global Justice* içinde, 62.

77 Beitz, “Political Theory and International Relations,” 224-25.

78 Beitz, “Global Egalitarianism,” 64, 63.

79 A.g.y., 65 (vurgular orijinalinde mevcut).

lenmesine karşı koymak” adına yeterince çaba sarf etmiyordu.⁸⁰ Rawls’un teorisini uluslararası alana doğru genişletmenin anlamı, ferdî bireylerin özgürlüğünü adaletin normatif kıstası haline getirmektir.

Beitz’in NIEO’ya dair yanılgılardan sıyrılması, kendi kaderini takip ediyordu. 1970’lerin ortalarına gelindiğinde bu görüş, devletin, sosyal hizmetlerden ve özel mülkiyeti, sendika karşıtı ölçütleri ve ticaretin liberalleşmesini savunmaktan geri durmasını destekleyen küresel kuzeyin içinde yükselen bir neoliberal uluslararası anlayışın saldırısı altındaydı.⁸¹ Güneyli ülkelerin gücü azalıyordu. Uluslararası kuralları tekrar yazmanın hedeflediği küresel yeniden bölüşümün mümkün görüldüğü pencere kapanıyordu. Değişen bu uluslararası manzarada, Beitz’in liberal siyasal felsefenin geleceği üzerindeki etkisi önem arz edecekti. Ancak bunun için zaman gerekiyordu. Beitz’le aynı dönemde Princeton’da felsefe üzerine yüksek lisans öğrenimi gören Samuel Scheffler, o zamana ait fikirlerin, Rawls’un “son dönem” yorumlarına ve liberal eşitlikçiliği içerden inşa eden yerel eşitlik hakkındaki tartışmalara nazaran “periferik” görüldüğünü anımsatıyordu.⁸² Ahlak düşünürlerinin ve siyasal düşünürlerin yerelin ötesine baktığı noktalarda onlar çoğunlukla, sömürgecilik karşıtı taleplerin küresel yeniden bölüşümün kozmopolitan tasarıları olarak nasıl yeniden tasarlanabileceğiyle ilgilenmiyorlardı. Onun yerine birçoğu Singer’ı takip ediyor ve zengin ülkelerde yaşayan fertlerden nelerin gereksindiğini sormak için ferdî görevler ve yükümlülükler çerçevesini genişletmeye uğraşıyorlardı.

Düşünürler dikkatlerini yardım, kıtlık ve nüfus artışına çevirerek, refah devletlerinde görev ve insanlık hakkındaki tartışmaları uluslararası ortama taşıyorlardı. Yardımın bir hayır işi mi yoksa fertlerin ya da devletlerin bir görevi mi olduğunu araştırmak ve dünyadaki açlığa dikkat çekmek amacıyla Singer’ın faydacılığını deontolojik teorisyenler için çok daha makul

⁸⁰ A.g.y., 68.

⁸¹ Slobodian, *Globalists*, bölüm 7; Jennifer Blair, “Taking Aim at the New International Economic Order,” *The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective* içinde, ed. Philip Mirowski ve Dieter Plehwe (Harvard University Press, 2015); Umur Özsu, “Neoliberalism and the New International Economic Order: A History of ‘Contemporary Legal Thought,’” *Searching for Contemporary Legal Thought* içinde, ed. Christopher L. Tomlins ve Justin Desautels-Stein (Cambridge University Press, 2017), 330-47.

⁸² Samuel Scheffler, “The Idea of Global Justice: A Progress Report,” *Harvard Review of Philosophy* 20 (2014): 18.

olan prensiplerle değiştirdiler. Ferdî eylemler, para bağıışı ya da hükümet lobiciliği formunu almalı mıydı? Yardımların ya da gelişim desteklerinin, McNamara'nın "Temel İhtiyaç" yaklaşımında önerdiği üzere yalnızca "dost uluslara" ya da öteki projelere bağlı olarak verilmesi şartına bağlı olması gerekiyor muydu? Birkaç düşünür, temel ihtiyaçlar ve küresel yoksulluğun ölçümü hakkında kalkınma iktisatçıları arasında gerçekleşen tartışmaların getirdiği meseleleri araştırmaya başladı. Yoksulluk bir eşitsizlik problemi, bir siyaset problemi ya da bir kurumsal problem olarak mı kavramsallaştırılmalıydı, yoksa bir insani buhran olarak mı? Nihayet, bu fikirler yeni liberal eşitlikçilik dahilinde nasıl uzlaştırılabilirdi?⁸³

Bu sorulara verilen farklı yanıtlar, uluslararası alana dair çatışmalı nitelendirmeleri uyandırıyor. Bu alandaki problemler yoksulluk olarak mı, yoksa kıtlık olarak mı tanımlanmalı – konu ahlaki bir kriz midir, yoksa siyasal bir kriz midir? Gıda krizi gıda sıkıntısının, yoksulluğun, bölüşümsel noksanların ya da azgelişmişliğin bir sonucu mudur? Gıda politikası, diye yazıyordu Emma Rothschild 1976 yılında, "bir hayır işi değil, ticaret politikasıdır."⁸⁴ İnsani buhranlar olarak tanımlanan olayların, başlı başına etik bir çerçeveden ziyade siyasal ve iktisadi bir çerçevede araştırılması zorunluydu. Birçok kalkınma iktisatçısı, on yıl kadar önce refah devleti üzerine İngiliz sosyologları meşgul eden soruyu soruyordu: yoksulluk, "göreceli yoksulluk" açısından mı ölçülmeliydi, yoksa "mutlak mülkiyet kaybı" üzerinden mi; veyahut yoksulluk bir temel ihtiyaç meselesi olarak mı algılanmalıydı, yoksa bir eşitlik meselesi olarak mı? 1970'li yıllar boyunca, büyük ölçüde Uluslararası Çalışma Örgütü'nün desteği sayesinde, mutlak yoksulluk açısından ele alınan temel ihtiyaçlar yaklaşımı baskın hale geldi.⁸⁵ NIEO tekliflerini göz ardı etmesi nedeniyle sömürgecilik karşıtı sol görüşten itirazlara maruz kalıyordu.⁸⁶ Diğer bir yandan liberal düşünürler bu yaklaşımın çıkarımlarını ve eşitlikçiliğin insanı merkez alan görüş ve kalkınma politikasıyla olan ilişkisini inceliyordu. Felsefe ile refah ekonomisinin kesişim noktasında

⁸³ Bkz. bilhassa William Aiken ve Hugh LaFollette, ed., *World Hunger and Moral Obligation* (Prentice-Hall, 1977); Peter G. Brown ve Henry Shue, ed., *Food Policy: The Responsibility of the United States in the Life and Death Choices* (Free Press, 1977); Peter G. Brown ve Douglas MacLean, ed., *Human Rights and US Foreign Policy* (Lexington Books, 1979).

⁸⁴ Emma Rothschild, "Food Politics," *Foreign Affairs* (Ocak 1976): 286.

⁸⁵ Moyn, *Not Enough*, bölüm 5.

⁸⁶ Çağdaş bir araştırma için, bkz. Dharam Ghai, "Basic Needs and Its Critics," *Institute of Development Studies Bulletin* 9, no. 4 (Haziran 1978).

çalışmalar yapan Amartya Sen, vurgunun adresini temel ihtiyaçlardan hak sahipliğine çevirme girişiminde bulundu. *Poverty and Famines* (1981) isimli etkileyici çalışmasında daha sonra, kıtlıkların bir gıda sıkıntısından çok toplumsal sistemin ve onun bölüşümsel sonuçlarının –hak sahipliğinin bölüşümü ve kimin neye hükmettiğinin– bir yarattısı olarak anlaşılması gerektiğini dile getirmişti. Onlar doğal felaketlerin bir sonucu değildi ama her zaman siyasaldı – gıdaya yönelik mülkiyet hakları bölüşümünün bir işleviydi. Buna rağmen yine de yoksulluğun ve eşitliğin farklı biçimde görülmesi gerektiğini tekrarlıyordu; yoksulluğun “bir eşitlik meselesi” olarak anlaşılması “...her iki kavram için de çok az adalet sağlıyor gibi görünüyordu.”⁸⁷

Yoksulluk ve eşitsizlik çalışması ile bu iki kavramın ölçütü arasında bir çizgi çekmek zordu. Uluslararası politikanın nasıl tanımlandığı anahtar rol oynuyordu, çünkü siyasal düşünürlerin soyutlamaları bu tanımlardan inşa ediliyordu. 1977’de Thomas Nagel gıda krizinin servet eşitsizliğinden ayrı tutulamayacağını yazdı. Fakat aynı zamanda bu krizin gündelik siyaset kapsamının üzerinde olduğu da aşıkardı: “olağanüstü durumlar, olağanüstü ihtiyaçları beraberinde getirdiği” için, bahsi geçen krizin, bölüşüm tartışmalarına ve çatışmalarına nüfuz eden her zamanki tezatlıklardan ayrılması ve gözetilmesi gerekirdi. O hem bölüşümsel adaletin olağan meselelerinin dışına çıkıyordu hem de onlarla birlikte bir süreklilik halindeydi çünkü tam anlamıyla gıda krizi yalnızca bir dünya yoksulluğu sorunu değil aynı zamanda çözümü her zaman kurumsal olan bir “radikal eşitsizlik” sorunuydu.⁸⁸ Nagel’a göre radikal eşitsizlik, yoksulluktan da kolonyalizmden de ayrılıyordu. Singer’ın, fakirlerin temel ihtiyaçlarının toplumsal kurumlar tarafından ortaya konulmadığını ve dolayısıyla bağış yaparak düzeltmeye giderek çözülemeyeceğini ifade ederken işaret ettiği husus, basit yoksulluk tanımıydı. Küresel eşitsizliğin kökenlerini ticaretin, emeğin ve yoksul ülkelerdeki gelişimin kolonyal sömürsünde tanımlayan ve buradan hareketle telafiler talep eden argümanların merkezinde kolonyalizm bulunuyordu. Her iki görüşe de karşıt bir konumda ise birçok liberal eşitlikçi, tanısal eşitsizlik kategorisine başvuruyordu.

⁸⁷ Amartya Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Clarendon Press, 1981), §2.8; Kenneth J. Arrow, “Why People Go Hungry,” *New York Review of Books*, 15 Temmuz 1982. Sen üzerine, karşılaştırınız: Moyn, *Not Enough*, 136-37; Rogan, *The Moral Economists*, 194-97.

⁸⁸ Thomas Nagel, “Poverty and Food: Why Charity Is Not Enough,” Brown ve Shue, *Food Policy* içinde, 54-62.

Nagel, maddi refahın doğum, sosyal çevre ve yetenek rastlantılarına bağlı olmasına müsaade eden “*laissez-faire* sistemlerine” karşıydı. Sistemsel eşitsizliğe uygun olan çare, bağış yapmak veya geçmiştaki sömürüyü telafi etmek değil, mülkiyet sistemini ve servet bölüşümünü gözden geçirmekti.⁸⁹ Nagel, burada Nozick’ın tarihsel olmayan prensipler eleştirisine Scanlon’un verdiği yanıtı takip ediyordu: önemli olan bir sistemin eşitsizliğe müsaade edip etmediği, insanların bu sistemin ortaya çıkması için kötü şeyler yapıp yapmadığı değil.⁹⁰ Hiç kimse birbirini aldatmıyor ya da sömürmüyor olsa dahi eşitsizlik yine de kabul edilebilir değildi. Devlet düzeyinde adalet için gerekli olan “yeniden bölüşümcü toplumsal refaktı.” Kurumsal mekanizmalar, ahlaki manada gelişigüzel faktörlerin –doğuştan sahip olunan kabiliyetlerde ya da kaynaklara erişimde görülen farklılıkların– etkisinin önüne geçebilmeli ve görev ya da diğerkâmlık duygusuyla meydana gelen özel bağışın yapamadığı şekilde eşitsizliği düzeltebilmeliydi. Uluslararası düzeyde ise adalet, ahlaki olarak sakıncalı çıktıları –hak ve hak sahipliği savlarının “kazanım, mübadele, miras ve transfer mekanizmalarıyla” tanımlandığı “uluslararası piyasa ekonomisinin” doğuşuna– karşı koymayı ve aynı zamanda “radikal eşitsizliğin” üretimine katkı sağlayan “dünya ekonomisini” ıslah etmeyi gerektiriyordu.⁹¹

Uluslararası liberal teorisyen Stanley Hoffman, uluslararası yükümlülükler üzerine yapılan tartışmayla geçen on yılı tekrar değerlendirdiğinde, Nagel’in teorisini, yoksulun dezavantajına işleyen dünya piyasa ekonomisine karşı radikal eşitlikçi “suçlamaların” bir parçası olarak görüyordu.⁹² Fakat Nagel, sunduğu çözümün gerçekleştirilebileceği hususunda iyimser değildi. Geçen on yılın ardından kozmopolitan küresel adalet teorilerinin çoğalmasıyla birlikte Nagel, temel yapının devletle sınırlı olduğunu ve adaleti bunun ötesinde kavramsallaştırmanın imkânsız olduğunu öne sürerek geçmiştaki ikircikliğini yineliyordu.⁹³ Söz konusu fikir henüz burada gelişmemiş haldeydi. Emtianın yeniden bölüşümü, gelişigüzel eşitsizliklerin ortadan kalkması ve ferdin bağış/hayır yapma görevini yersiz kılmak için devletin zorlayıcı

⁸⁹ A.g.y., 57-59.

⁹⁰ T. M. Scanlon, “Liberty, Contract, and Contribution,” Dworkin vd., *Markets and Morals* içinde.

⁹¹ Nagel, “Poverty and Food,” 57.

⁹² Stanley Hoffmann, *Duties beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics* (Syracuse University Press, 1981), 159.

⁹³ Thomas Nagel, “The Problem of Global Justice,” *Philosophy and Public Affairs* 33, no. 2 (2005): 113-47.

mekanizmaları olmadan, eşdeğer uluslararası eşitsizliklerin kolayca çözümlenmesi mümkün değildi. Nagel bu eksiklik nedeniyle, radikal eşitsizlik hakkındaki böylesi bir argümanın, basitçe şarta dayalı, öncelikli yardıma karşı daha güçlü bir zemin hazırlayarak “dış yardıma dair hayırseverlik argümanlarına” “güç” kattığını itiraf ediyordu. İdeal anlamda yardım, içtenlikle insancıl olacaktır ve “politikayı tamamen yok sayacaktır,” diye yazıyordu Nagel.⁹⁴ Nagel’in tereddütü, birçok düşünür için, siyasal terimlerle “insancıl” olduğu belirtilen problemleri izah ederek etik anlamda ne kadar yol kat edilebileceğinin nasıl da belirsiz olduğunu gösteriyordu.

Gelgelelim yardım kaçınılmaz bir biçimde siyasaldı. Zengin ülkeler uluslararası ticaret reformlarını engellediği için yardım politikası bir kez daha gündemdeydi. İnsan hakları örgütleri ve Carter yönetimi, Üçüncü Dünya’nın taleplerini dindirmede ve aynı zamanda sivil toplum grupları aracılığıyla yardım siyasalarının insan haklarının ilerleyişiyle olan ilişkisinde oynadığı rolle tartışmalı hale geliyordu. Pek çok politikacı, kişinin medeni ve siyasal haklarını ihlal eden hükümetlerin olduğu ülkelere yardımdan sakınılmasını savunuyordu.⁹⁵ Koşullu yardımlara dair bu siyasal sorun, insanı esas olan görevleri insan hakları etiğine bağlayan düşünürler için zorluklar yaratıyordu. İnsan hakları politikasının yükselişi ve insan hakları kapsamını yurttaşlıktan ziyade temel insaniyete bağlı olarak pekiştiren birçok düşünürün yanı sıra, kimi isimler koşullu yardımı savunuyordu.⁹⁶ Hugo Bedau, Felsefe ve Kamu Politikası Enstitüsü’nün bir yayını olan *Human Rights and US Foreign Policy* (1979) isimli çalışmada, kişinin medeni ve siyasal hakları olarak tanımlanan insan haklarına sivil liberteryen bir savunu ortaya koyuyordu; bu savununun argümanı, ihtiyari yardım siyasalarının bu hakları güvence altına almakla mükellef olması gerektiği idi.⁹⁷ Bu tür bir sav benzer şekilde, Rawls’un özgürlük önceliğinin, insanı esas alan bir liberalizmde kişinin özgürlüklerine öncelik veren bir uluslararası politikaya basitçe eklenmesiyle de dile getiriliyordu.

Uluslararası etik bilimciler arasında gerçekleşen insan haklarına dönüş, aynı zamanda ekonomik ve toplumsal hakların ahlaki bir minima-

⁹⁴ Nagel, “Poverty and Food,” 56.

⁹⁵ Sargent, “North/South,” 208.

⁹⁶ Felsefede insan hakları üzerine, bkz. Moyn, *The Last Utopia*, sonsöz.

⁹⁷ Hugo Adam Bedau, “Human Rights and Foreign Assistance Programs,” Brown and MacLean, *Human Rights and US Foreign Policy* içinde, 29-44; karşılaştırınız: Charles Frankel, *Human Rights and Foreign Policy* (Foreign Policy Association, 1978).

lizmini de içeriyordu. İnsan hakları ya da insani ihtiyaçlar için uluslararası kalkınmanın iktisadi odağını veya bölüşümcü adalet teorilerini terk etmek yerine, düşünür Henry Shue nelerin insan hakları olarak kabul edildiği ve hangi hakların önem arz ettiğine yönelik farklı bir bakış açısı ortaya koydu. Shue, kişinin hakları ile ekonomik haklar arasındaki ayrıma itiraz ederek, asgari geçim ve hayatta kalmak üzerine ekonomik hakları önceleyen bir “temel haklar” yaklaşımını müdafaa ediyordu. Burada mevzubahis olan, minimal bir ekonomik insaniyet düşüncesinden ibaretti: küresel düzeyde fertlere temel haklar tanınması mecburiyeti ve bu temel haklar, hedeflenen destek için ve ihlal edilmeleri halinde uluslararası yardımın stratejik iptali için bir zemin sağlıyordu.⁹⁸

Bir “ahlaki minimum” teorisi olarak bu çerçeve, eşitsizliğin sınırlandırılması yerine küresel bir geçim asgarisini ve yoksulluğun azaltılmasını savunarak hem Rawls’un özgürlük önceliğini hem de Beitz’in eşitlikçiliğini reddediyordu.⁹⁹ Shue’ya göre temel haklar politikanın ötesindeydi çünkü politikanın tabanına işaret ediyordu: demokratik refah politikaları henüz başlangıcını dahi gerçekleştiremeden, geçim ihtiyaçlarının karşılanması zorunluydu. Singer da benzer bir noktaya parmak basıyordu. Piyasa ve devlet kapsamının dışında konumlanan ve metalaştırılamayan, yalın bir “muhatap hakları” görüşüne açıklama getiriyordu.¹⁰⁰ Şayet Singer’ın insaniyet düşüncesi, refah devletinde temel ihtiyaçların karşılanması üzerine İngiltere’nin iradiliğe dayanan düzeninin uluslararası mirasçısı ise, Shue’nun argümanları da refah koşullarının temel toplumsal bir minimumuna dair anayasal refah hakları fikrinin uluslararası alana taşınmasıydı.¹⁰¹ Bir açıdan bu argümanlar, emtianın bölüşümünü ele alan Rawlsçu odağın, uluslararası düzen üzerine felsefi bakış açısını ne ölçüde şekillendirdiğinin sinyallerini veriyordu. Bir başka açıdan ikisi de liberal eşitlikçilikten ve bölüşümcü adalet teorilerinden bir kopuştu. İnsan hakları savlarının gücü, devlet kurumlarından değil, bu kurumların üzerindeki statülerinden ileri geliyordu.

⁹⁸ Henry Shue, *Basic Rights* (Princeton University Press, 1980); ayrıca bkz. Henry Shue, “The Current Fashions: Trickle-Downs by Arrow and Close-Knits by Rawls,” *Journal of Philosophy* 71, no. 11 (1974): 319-26.

⁹⁹ Shue, *Basic Rights*, xi

¹⁰⁰ Peter Singer, “Rights and the Market,” Arthur ve Shaw, *Justice and Economic Distribution* içinde, 207-20.

¹⁰¹ Moyn, *Not Enough*, 162-72. Shue üzerine daha fazlası için, bkz. Moyn, “The Doctor’s Plot,” 52-73.

Eşit ferdî ahlaki birey fikrine bağlılığı göz önünde bulundurulduğunda, yeni liberalizm içerisinde insan haklarına başvurmaya kolayca uyum sağlanabilirdi. Yine de insaniyet düşüncesi, temel haklar ve ihtiyaçlar üzerine odaklanmak, Beitz'in teorisinin temsil ettiği eşitlikçilik talebinden geri adım atmak gibi görünüyordu. Eğer hümanizm ve adalet prensipleri arasında bir seçim yapılacaksa, birçok düşünürün ifade ettiği gibi insaniyet düşüncesinin, ya yerine tamamen ahlaki ferdî görevler ya da bir tür güç politikası koyarak adalet prensiplerinin etkisini kırdığı söylenebilirdi. Bazıları bu hareketi hoş karşıladı. Beitz'in uluslararası eşitlikçiliğini ütöpik bulan –Hoffman yalnızca tarihin değil, aynı zamanda “politikanın siyasal yönünün” de “olumsuzlanması” diyordu– minimalist liberallere göre insan hakları, siyasal elverişliliğin üzerindeki etkisini kaybeden kurumsal ve bölüşümcü teorilerin içerisinde iktidarı yeniden konumlandırmanın bir yoluydu.¹⁰² Hoffman için minimal haklara çağrı yapan uluslararası adaletle dair bir görüş, adalet teorisini uluslararası alana taşımayı hedef alan ahlakçı dürtüye verilebilecek “gerçekçi” bir yanıtı. Hoffman liberal eşitlikçiliğe eleştirel yaklaşıyordu: “herkesin, her yerde tam eşitliğe sahip olması için baştan beri bir yükümlülüğe sahip olmamız” söz konusu değildi.¹⁰³ Ayrıca insan haklarının ne ölçüde iktidara bağlı olduğu hakkında da netti. Bu perspektiften bakıldığında Hoffman bir aykırı unsurdu: insan haklarını kendi teorilerinin merkezine oturtan uluslararası etik bilimciler, genelde çalışmaları siyasayla sıkı sıkıya bağlı olan düşünürlerle başvururken, birkaç kişi, bu şekilde hareket etmenin ABD dış politikasının varsayımlarını ve araçlarını teorilerindeki dayanakların bir parçası haline getirmeyi de içermesinden endişe duyuyordu.¹⁰⁴

1970'lerin sonlarında uluslararası etik, iki farklı yöne doğru ilerliyordu. Bir tarafta ferdî görevlere ve yardımlara odaklanan ve kurumlar ile eşitsizliğin önemini azaltan insaniyet düşüncesi üzerine görüşler vardı. Diğer tarafta ise kurumları ve eşitsizliği merkeze yerleştiren ama kişilerarası eşitsizliği devlet otonomisinin üzerinde konumlandıran görüşler bulunuyordu.

¹⁰² Hoffmann, *Duties beyond Borders*, 155.

¹⁰³ A.g.y., 157; Julius Stone, *Approaches to the Notion of International Justice* (Harry S. Truman Center for the Advancement of Peace, Hebrew University of Jerusalem, 1970).

¹⁰⁴ Uygulamalı etik de dahil olmak üzere etiğin değişimlerine dair çağdaş bir genel değerlendirme için, bkz. Marcus G. Singer, “Recent Trends and Future Prospects in Ethics,” *Metaphilosophy* 12, nos. 3/4 (1981): 207-23.

Barry'ye göre ilk yöndeki görüşler “insanlık” problemine eğiliyordu ve bir avuntudan ibaretti. Önemli olan adalet problemleri idi. İnsaniyet düşüncesine bağlı yardımlar gerekliydi fakat “adaletin oluşturduğu bir zemine sahip olmadan insanlık hakkında duyarlı bir şekilde konuşmak” mümkün değildi.¹⁰⁵ Barry her zaman liberal teorinin depolitizasyonu konusunda ürkek davranıyordu ve bu noktada adalet savlarının insanlık tanımının içerisine düşmesine itiraz ediyordu. 1979 yılında uluslararası siyasetin bir dönüşüm aşamasında olduğu, Barry'ye göre gün gibi ortadaydı. “Yüzyılın dörtte üçünün üzerine çöken Soğuk Savaş çatışmasının doğu-batı teması,” diye yazıyordu, “son çeyrekte yerini zengin ile fakir ülkeler arasındaki kuzey-güney temalı bir çatışmaya bırakıyor.”¹⁰⁶

Barry NIEO taleplerinin destekçisiydi. 1980'lerin başında bu desteğin neleri beraberinde getirdiği konusunda daha net olmaya başlamıştı.¹⁰⁷ NIEO'nun işaret ettiği dünyayı kapsayan bölüşüm fikrini, öne sürülen talepleri adalet teorisinin daha aşına terimlerine yerleştirerek “ehliştirmek” istiyordu.¹⁰⁸ Bu taleplerin haklı olduğu yer adaleti, hümanizmin önüne koymasıydı. Barry geçmişe ait bu ayrımı elden geçirdi. Ona göre hümanizm “iyi olanı yapma sorunuydu.” Adalet ise “bir güç sorunuydu.”¹⁰⁹ Hümanizm prensipleri bizi acının önüne geçmeye ve acıyı dindirmeye yönlendiriyordu. Adalet prensipleri “maddi kaynaklar üzerindeki kontrolün bölüşümüyle” ilgileniyordu. NIEO'nun da onayladığı üzere uluslararası adalet, yalnızca ihtiyari yardıma ya da bağışa karşı bir argüman değildi, temelde bambaşka bir dünya görüşüydü. Adaletin uluslararası politikada uygulanması, “Soğuk Savaş siyasetiyle mevcut bağlantısından arındırılmış olsa bile, ihtiyari yardımdan ziyade adalet temelinde sistemsal ve otomatik transferleri” beraberinde getirecekti.¹¹⁰

Barry, hangi adalet görüşünün uluslararası gerçekliğe en iyi uyum sağladığını araştırıyordu. Bütünsel bir adalet teorisi inşa etmek konusuna

¹⁰⁵ Brian Barry, “Humanity and Justice in Global Perspective,” *Nomos* 24 (1982): 249.

¹⁰⁶ Brian Barry, “Justice as Reciprocity,” *Justice* içinde, ed. Eugene Kamenka ve Alice Erh-Soon Tay (Edward Arnold, 1979), 50.

¹⁰⁷ Brian Barry, “Rich Countries and Poor Countries,” yayımlanmamış taslak (1980), BBLA, bölüm 2; Barry, “And Who Is My Neighbor?,” 632-33.

¹⁰⁸ Brian Barry, “Do Countries Have Moral Obligations? The Case of World Poverty,” *The Tanner Lectures on Human Values* içinde, vol. 2, ed. Sterling M. McMurrin (University of Utah Press, 1981), 28.

¹⁰⁹ Barry, “Rich Countries and Poor Countries,” bölüm 4, s. 8.

¹¹⁰ A.g.y., bölüm 4, s. 6.

Beitz'den daha az ilgi duysa da liberal eşitlikçi adalet fikrini uluslararası boyutta karşılıklılık çatısında tatbik etmeye uğraşıyordu. Barry şu şekilde akıl yürütüyordu ki, her toplumun kendi içinde bir ödül nosyonu olduğuna göre, karşılıklılık tüm toplumsal formları kapsayacak şekilde genişletilebilir.¹¹¹ Fakat ne tür bir karşılıklılık? Rawlsçu hakkaniyetli oyun, uluslararası adaleti anlamlandıramazdı: onun için insanların yer aldığı bir pratiğin varlığı gerekiyordu ve dünya, Rawlsçu manada tek bir pratikten ibaret değildi. Beitz'in argümanı Barry'ye yalnızca, onun, kişilerarası bağımlılık ve ticarete dair rağbet gören fikirlerin büyüme kapıldığını gösteriyordu. Fakat ticaret karşılıklılık anlamına gelmiyordu: "Baharat ticareti," diyordu Barry, "doğu ile batıyı birleştirmez." Liberal eşitlikçiliğin kooperatif çekirdeğinin genişleyebileceği fikri dayanaktan yoksundu. Keza diğer karşılıklılık olarak adalet fikirleri de daha iyi bir yol çizmiyordu. Sadakat olarak adalet, adaleti sözleşmeye indirgiyordu, bu Barry'nin Nozick'le ilişkilendirdiği bir hareketti. Uluslararası boyutta uygulandığında pek bir kullanımı yoktu çünkü ülkeler, özellikle de fakir ülkeler, sözleşmeyi bozma eğilimine sahipti. (Bu konunun mazur görülüp görülemeyeceğini Barry bir kenara bırakıyordu.) Kıtlıkla savaşımı esas alan argümanlarında Singer'ın dolaylı olarak başvurduğu karşılıklı yardım olarak adalet, adaleti lütufla örtbas ediyordu. Eğer adalet karşılıklı yardım olarak anlaşılırsa karşılıklı bulunması mümkün görünmeyen ülkeler, aldıkları yardımın adil bir biçimde kendilerine borçlu olunduğunu düşünemezdi. Birleşik Devletler'den Bangladeş'e yapılan yardım, hiçbir suretle bir karşılıklılık ilişkisinin parçası olarak kavranamazdı.¹¹² Karşılıklı yardım olarak ele alınan adalet de başarısızlığa uğruyordu.

Daha mantıklı olan bir fikir, mukabele ya da hakkaniyetli mübadele olarak adalet, eşitsiz mübadeleye dair görüşlere ve zengin ülkelerin fakir ülkelere telafi borcu olduğunu ileri süren sömürgecilik karşıtı argümanlara dayanak sağlıyordu. Barry telafi iddialarına ve hangi mübadelenin eşit sayıldığını belirlemede kurumların sahip olduğu kapasiteye olumlu bakıyordu. Fakat en nihayetinde liberal eşitlikçilerin şüphesini paylaşıyordu. Köleliğe karşı telafiler savunusu yapan argümanlara atıf vererek, sömüren kuşağın torunlarının, kendileri bu sömürünün bir sonucu olarak daha zengin ve sömürülenlerin torunları daha fakir olsa da atalarının adaletsizliğinin kefareti ödemekle yükümlü olmadığını ifade etmenin zor olduğunu söylüyordu.

¹¹¹ Barry, "Justice as Reciprocity," 51.

¹¹² Barry, "Humanity and Justice in Global Perspective," 233.

Bununla birlikte böylesi iddiaların tartışmaya yatkınlığı, geçmişteki adaletsizliklerden değil bugünün eşitsizliklerinden kaynaklanıyordu. Önemli olan eşitliğin kendisiydi, onun içerisinde bir düzeltmeye gitmek değil. Düzeltmeyi esas alan savlar temelde “muhafazakârdı.”¹¹³

Mübadelelerdeki mukabele olarak tanımlanan adaletin de sınırları mevcuttu. Barry, tarihsel gelişimde ve uluslararası işçi sınıfı dayanışmasının yokluğunu aydınlatmada fiyatlardan ziyade ücret düzeylerini hayati bir unsur olarak elen alan Marksçı Yunan-Fransız iktisatçı Arghiri Emmanuel’in *Unequal Exchange* (1972) çalışmasında bir örneğini gördüğü mukabele olarak adalet görüşlerinin geçerliliğine itiraz ediyordu. Malların eşitsiz mübadelesine karşı yoksul ülkelerin zararını gidermek için küresel ticaret koşullarının değişimini temellendirmeyi amaçlayan, Emmanuel’in mukabele argümanları kullanımına muhalifti. Bağımlılık teorisinin ve mukabele olarak adaletin uygulanabilirliğinden kuşkuluydu. Güneyli ülkelere fiyat üzerindeki kontrolü vermenin ya da adil telafinin gerçekleşmesi için kartelleşme önerilerinin, ülkeleri daha eşit kılacağı hususunda tereddütlüydü. Adaletle ulaştırılması beklenen doğal kaynakların kontrolü ve eşit mübadele fikri, yanlış bir biçimde petrol konusundan genelleştirilmişti. Tüm ülkeler kaynak zengini değildi ya da tüm ülkelerin elinde cazip ürünler bulunmuyordu.¹¹⁴ NİEO teklifleri yeterince talepkâr değildi. Sözü edilen karşılıklılık olarak adalet fikirlerinin ötesinde bir şeye ihtiyaç vardı.

Barry’ye göre, “karşılıklılık olarak adaletin bariz olan kusuru, doğal kaynakların başlangıçtaki kontrolü hakkında hiçbir şey söyleyememesiydi.”¹¹⁵ Mülkiyet haklarının tahsisini incelemiyor, yalnızca bu kaynakların adil değişimini ele alıyordu. Liberal felsefeye ve Rawls’un ardından liberal eşitlikçiliği biçimlendiren kurumsal pratik teorilerine hükmeden her iki karşılıklı adalet teorisi de başlangıçtaki mülkiyeti göz ardı ediyordu. Adalet fikirleri, kurumsal öncesi bir çerçeveye uyum sağlamıyordu. Barry bu tür fikirlerin soldan çok liberteryen sağda daha yaygın olduğunu görüyordu. Her daim liberteryen politikaya düşman olan Barry, Nozick’in liberal eşitlikçilik üzerindeki etkisinin sinsi bir dikkat dağıtma olduğunu düşünüyordu.¹¹⁶

¹¹³ Barry, “Justice as Reciprocity,” 63.

¹¹⁴ Barry, “Justice as Reciprocity,” 65-67.

¹¹⁵ A.g.y., 73.

¹¹⁶ Brian Barry, “You Have to Be Crazy to Believe It,” *Times Literary Supplement*, 25 Ekim 1996; karşılaştırmız: G. A. Cohen’in yanıtı, “Self-Ownership and the Libertarian Challenge,” *Times Literary Supplement*, 8 Kasım 1996.

Lakin bu noktada Barry, takip eden yıllarda sol liberaller arasında yaygınlaşacak olan kavramsal bir hamle yaptı. Locke'tan Buchanan'a ve Nozick'e kadar adil mübadeleyi teorilerinin merkezine yerleştirmeye çalışan ve doğal kaynakların başlangıçtaki kontrolü hakkında ilave bir argümana –“şeylere başlangıç vermek için” başlangıçtaki kabiliyetlere dair bir teoriye– duyulan ihtiyacı fark eden fikirlere benzer bir dizi fikre başvurmaktan çekinmedi.¹¹⁷ Var olan pratikler ve kurumsal düzenlemelerden doğan tarihsel olmayan liberal eşitlikçilik, buradaki kaynaklara erişim sorunu karşısında sessiz veya agnostikti. Başlangıçtaki tabiiyet ve kontrol, ya da Sen'in kısıtlıklarda hak sahipliği teorisinde kaynakları “komuta etmek” olarak adlandırdığı durum hakkında hiçbir şey belirtmiyordu.¹¹⁸ Ancak Barry temel yapının küresel olmadığı hususunda Rawls'la hemfikir olduğu için, başlangıçtaki kontrolü ele alan bu türden bağımsız bir argüman, bir uluslararası adalet anlayışı ortaya koymak için gerekliydi. Hakların başlangıçtaki tahsisindeki adaletsizliklere değinilmeliydi.¹¹⁹

Bu durum, 1980'lerde Yeni Sağ'a bir yanıt olarak kurumsal öncesi mülkiyet hakları nosyonunu liberal eşitlikçiliğin merkezine yerleştirmeye çalışacak Marksist ve sol liberal düşünürlerin başlıca sorunu haline gelecekti. Burada Barry, söz konusu nosyonun uluslararası geçerliliğinde ısrar ediyordu. Pek çok neoliberal, NİEO'nun sahip olduğu büyük potansiyelin, küresel mülkiyet hakları rejimlerini sarsma kapasitesinde yattığını kabul ediyordu. Potansiyel bir kargaşayla yüz yüze gelerek, uluslararası düzeni sermaye haklarının lehine yeniden yapılandırarak yeni kuralların arayışına girişmişlerdi.¹²⁰ Barry, sağın dikkatli bir gözlemcisiydi ve pek tabii bu reaksiyonu tespit etmiş olabilirdi. Onların aksine, mülkiyet haklarını korumayı hedefleyen bir kurallar sistemine dayalı alternatif düzenden çok, fırsat eşitliği için ferdi haklardan ileri gelen bir alternatif düzen öneriyordu. Sonraki yollarda ortak kaynaklar üzerine genel haklar ileri sürmek amacıyla H. L. A. Hart'ın özel haklar ile genel haklar arasında yaptığı ayrımı yeniden şekillendirerek bu düşüncüyü olgunlaştırmıştı.¹²¹

Adalet bu noktada dünyanın doğal kaynaklarına eşit erişim olarak algılanıyordu. Fırsat eşitliği, diyordu Barry, “meritokratik post kavgasında

¹¹⁷ Barry, “Justice as Reciprocity,” 73.

¹¹⁸ Sen, *Poverty and Famines*, 8.

¹¹⁹ Barry, “Humanity and Justice in Global Perspective,” 235.

¹²⁰ Slobodian, *Globalists*, bölüm 7.

¹²¹ Barry, “Rich Countries and Poor Countries,” bölüm 5.

ilerlemek için eşit şansa sahip olmakta” değil, kaynaklara dair eşit haklar hususunda kendi esas formunu alır. Barry’nin düşüncesine göre bu fikir sadece karşılıklılık çerçevesine gösterdiği bağlılıkta hatalı olan, Emmanuel’in uluslararası düzen eleştirisine arka çıkıyordu. Burada karşılaştığımız müştereklere yönelimli hak sahipliği savı, tarihsel telafi argümanlarının gücünü kabul etmekle birlikte, onlardan kaçınıyordu. Zira Barry bu savın, telafi ya da karşılıklılığın her ikisinden de daha radikal çıkarımlar doğurabileceğini dile getiriyordu. Zengin ülkelerin fakir ülkelere olan borcu, yitip gitmiş bir şeye karşılık verilen tazminat biçiminden çok, baştan beri bir ülkeye ait olmasına rağmen bir başka ülkenin tasarrufunda bulunan kaynakların bir transferiydi. Barry şu sözleri not düşüyordu ki, “içinde bulunduğumuz gezegen her daim tüm insanlığın ortak mirasıdır ve onun kaynaklarına herhangi bir el koymanın, adaletin bakış açısından değerlendirmeye tabi tutulması zorunludur.”¹²² Ülkeler, dünya kaynaklarından kendi adil paylarını almalıydı. Burada ulusal anlamda bağlayıcı kurallar sisteminin öncesinde ve ötesinde bir hak bulunuyordu.

Beitz’in “kaynakların yeniden bölüşümü prensibi” gibi Barry’nin ortak kaynaklar üzerindeki eşit haklar çerçevesi de, BM Genel Kurulu’nun, ülkelerin “daimi egemenliğini” doğal kaynakların üzerinden –her bir ülkenin kendi topraklarındaki doğal kaynakları kontrol etmesine yönelik mutlak hak– tasdik edişini doğrudan baltalıyordu.¹²³ Bununla birlikte Barry’nin görüşü devlet egemenliğini zayıflatmıyor, pekiştiriyordu. Uluslararası politikaya gelindiğinde, hümanizm ile adalet arasındaki “temel fay hattı,” diye yazıyordu Barry, “devletlerin otonomisidir.”¹²⁴ Bu durum, hümanizmden hareket eden eylemlerin bağış sahibine bir nezaket biçtiği ve alıcının otonomisini görmezden geldiği dış yardım örneğinde belirgindi. Yardım alanların hakları, kaynakları nasıl kullandıklarına bağlıydı. “Sorumluluklarını bileerek” ya da destek kriterlerini gözetererek harcamak zorundaydılar. Adalet konusu olduğunda ise durum farklıydı: ortak kaynaklara dair eşit haklar dikkate alındığında, basitçe ülkelere bu kaynaklardan belirli bir pay borçlu olunuyordu. Zengin ülkelere fakir ülkelere bir transfer gerçekleştiğinde, halihazırda sahip olduğu kaynakları nasıl kullanacağı o ülkenin kendisine kalmıştı. Barry analojiye başvurarak durumu tasvir ediyordu: tıpkı “aile

¹²² Barry, “Justice as Reciprocity,” 74-76.

¹²³ Beitz, “Justice and International Relations,” 371.

¹²⁴ Barry, “Rich Countries and Poor Countries,” bölüm 3 ve 10.

ödeneği” talep eden bir kadının çocuklarının yerine sigaraya para harcadığından yakınan bir şikâyetin, tüketimin geniş kapsamlı örüntüsündeki değişiklikleri yanlış anlaması ve habis bir ahlakçılığı ortaya çıkarması gibi uluslararası yardımın nasıl harcadığı konusunda kaygı duyanlar da benzer bir durumun içindeydi.¹²⁵

Adalet esasına bağlı olarak borçlu olunan transferlerin alıcı tarafındaki aktörler otonomdu. Aldıkları şeyi nasıl harcayacakları onları ilgilendiriyordu. Uluslararası iklimde alıcılar devletlerden oluşuyordu. Uluslararası vergilendirme bu türden bir adaletin en temel aracıydı. Barry’ye göre GSMH bazında düzenlenen –ki “vazgeçilmez doğal kaynakların kullanımını, ekosfer üzerindeki yükü ve geçmişteki kuşakların çabasından ve yine geçmişte diğer ülkelerin sömürülmesinden kaynaklanan avantajları” yansıtıyordu– bir vergi, “negatif gelir vergisine paralel olarak” doğrudan yoksul ülkelere dağıtılan bir asgari gereklilik olacaktı.¹²⁶ Hümanizmden yola çıkan ilave transferler, uluslararası örgütler tarafından yerine getirilebilirdi. Ancak bunlar ne geri dönüş olarak alıcı ülkelerin kontrolünü hedefliyordu ne de Barry’nin temennisine göre “neyin bir ülkeye adilane bir biçimde ait olduğuna dair yeniden tanımlamayı” kapsam dahiline almak için devlet otonomisinde değişikliğe gideceklerdi.¹²⁷

Bu argüman, başta Beitz’in adaletin tesis edilmesi için dolaylı olarak uluslararası kurumlara itimat eden uluslararasılaştırma yorumu olmak üzere, uluslararası alanda liberal eşitlikçiliğin bir sonraki rotasına karşı yontulmuştu. Beitz politikayı umursamamakla suçlanmıştı: onun adil uluslararası düzeni, “hâlâ uluslararası rejimler hakkındaki gücün ve karar yetkisinin ağırlıkla birkaç kişinin elinde toplandığı bir dünya olacaktı.” Bu vaziyet, “uluslararası kurumlarda güç paylaşımı talebinin veya oyunun kuralları kendilerine karşı dayatıldığı için nispeten fakir olan ülkelerin, bu kuralları değiştirmek amacıyla sahip oldukları tüm kuvvetle kolektif bir biçimde hareket etme hakkına sahip olduğu savının kökenlerine” karşıydı.¹²⁸ Beitz kontrolden ödün vermek pahasına bölüşüme odaklanmıştı – uluslararası bağlamda daha belirgin olan Rawlsçu bir eğilim. Barry ise bu kusurları onarmaya çalışıyordu. Devletlerin otonomisine ve genişletilmiş otonomiye, kontrol ve

¹²⁵ A.g.y., bölüm 3, s. 21-22.

¹²⁶ Barry, “Humanity and Justice in Global Perspective,” 242.

¹²⁷ A.g.y., 248.

¹²⁸ Hoffmann, *Duties beyond Borders*, 145.

faaliyet kapasitesine ve genel anlamda kolektivitelere dikkat çekiyordu. Bu onun uluslararası bölüşüm etiğine politikayı yeniden dahil etme yöntemi idi.

Barry'nin liberal felsefeyi tekrar politize etme girişimi, yalnızca devleti uluslararası bölüşümcü adalet teorisinin merkezine almaktan ibaret değildi. Aynı zamanda kolektiviteler üzerine bir odak noktası zerk ederek liberal eşitlikçilik içerisinde kolektif failliğin yerini tartışmaya açmıştı. Bu durum, siyasal teoriyi ele geçirdiğini düşündüğü “ferdîyetçi ideolojiye” karşı gösterdiği reddiyeden ileri geliyordu. Tüm birimlerin üzerinde fertlere odaklanan ideoloji, doğru olmadığı gibi çekici de değildi. İktisat teorisinde, diye yazıyordu Barry, standart birim hâlâ ailedir. Rawls gibi Barry de bu karşı çıkılan iddiayı bir gerçek olarak kabul ediyordu.¹²⁹ Fakat Rawls'un aksine Barry, bu gerçeği, ahlaki anlamın birincil konumuna aileyi yerleştirmek için değil, kolektivitelerin siyasal faillığe ve kontrole sahip olabileceğini göstermek için kullanıyordu. Ferdîyetçi liberalizm, üstü kapalı şekilde fertleri temel birim olarak addederek bir kaynağa kimin sahip olduğu ya da onu kimin kontrol ettiği sorununu ihmal ediyordu. Bir bölüşümü adil yapan onun ferdîyetçi temeli değildi, adillik “doğru insanlar doğru haklar ve fırsatlar nizamını elde ettiğinde” ortaya çıkıyordu.¹³⁰ “Adil hak sahipliğini elinde tutanları fertlerle” sınırlandıracak hiçbir şey yoktu. “Oldukça kapsamlı bir şekilde kolektiviteler –aileler, komünler, şirketler ve hatta devletler– arasında adil bir hak ve fırsat bölüşümünden bahsedebiliriz.” Ahlaki prensipler kolektiviteleri kendine konu edinebilirdi ve bu kolektiviteler “en az ferdî bireyler kadar” bölüşümün temelini teşkil edebilirdi: “haklar, güçler ve kaynaklar, fertlerin simgesi olduğu kadar kolektivitelerin de simgesi olabilir.”¹³¹ NIEO'dan hareketle Barry, kolektiviteler arasındaki adalet tartışmasını, onların içerisindeki adaletle daraltmamamız gerektiğini ifade ediyordu. Ne de

kolektiviteler arasındaki bölüşümün ancak “gerçekten” önemli bir şeye, yani herhangi bir kolektiviteye olan dahiliyetlerinden bağımsız olarak fertler arası bölüşüme tesir etmesi kaydıyla, ahlaki manada kayda değer olduğu düşünülmelidir... Bu çerçeve, kararlar alma otonomisine ve bu kararları yerine getirecek kaynaklara sahip olan kolektivitelere ait olmanın önemini –ferdî bireyler için– hesaba katmakta yetersiz kalır.¹³²

129 Barry, “Rich Countries and Poor Countries,” bölüm 3 ve 15. İktisadi teoride ailenin sürekliliği üzerine, bkz. Melinda Cooper, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism* (MIT Press, 2017).

130 Barry, “Rich Countries and Poor Countries,” bölüm 3 ve 18.

131 Barry, “Do Countries Have Moral Obligations?,” 40-41.

132 Barry, “Rich Countries and Poor Countries,” bölüm 3 ve 19.

Buradaki argüman bir ferdîyetçi kozmopolitanizm yararına devletlerin ötesini hedeflemiyordu ama emtianın farklı türden bir kolektif müşterekliğine işaret ediyordu. Hümanizmden ziyade adalet yararına, otonomiye ve devlet düzeyinde kaynak kontrolüne öncelik veriyordu.

Beitz hem bölüşümü politikadan ayırdığı için hem de “ulusal politikanın ahlaki boyutunu” ıskartaya çıkardığı için eleştiriliyordu.¹³³ Barry, tam da NIEO reformlarının savsaklandığı ve uluslararası ekonomik yönetimi reform etme çabalarının gerilemeye başladığı zamanda bunları merkeze aldı.¹³⁴ Uluslararası kurumların dünyayı tek bir kooperatif şema gibi kavramayı temellendirecek kadar “gelişmiş” olduğunu varsayarken Beitz’in hatalı olduğunu düşünüyordu. Beitz yalnız ziyadesiyle ticaret üzerine odaklanmakla kalmamış, aynı zamanda Rawls’un teorisinin uluslararası oluşumların doğası hakkındaki sessizliğine çare olma girişimleri sınırı aşmıştı – var olan uluslararası oluşumların gerçek anlamda işbirliğine ve topluluğa olanak sağladığını ifade ediyordu. Bu oluşumlar, normatif bir teoriye ampirik temeller sunmak için oldukça yetersiz gelişmişti ve pratikte adaletin dağıtımını sağlamak için oldukça tecrübesizdi.¹³⁵ Buradaki zorluğun üstesinden ne gelebilirdi? Barry, yönünü ulusaltı müşfiklere veya insan hakları örgütlerine çevirmemişti, fakat uluslararası yeniden bölüşümün, zengin ve fakir devletler arasındaki ülkelerarası transferler formu altında uluslararası kurumları bypass etmesi gerektiğini iddia ediyordu. Yaptığı örtük NIEO savunusu, milliyetçilik ve devlet kavramıyla birlikte sömürgecilik karşıtı politikanın devlet egemenliği ve kimikleşme –sömürgecilik karşıtı politikayı eleştirenlerde ve onu destekleyenlerde ortaktı– beyanı aracılığıyla kendini gösteriyordu.¹³⁶ Fertler, uluslararası teorisinin tek öznesi olmadığı gibi uluslararası kurumların kilit aktörü de değildi. Adaletin ilk muhatabı ve aktörü devletti.

Barry çizginin dışına çıkmıştı. Üçüncü Dünya iyimserliğinin düşmekte olduğu bir dönemde yazılarını yazıyordu: Üçüncü Dünya koalisyonlarında yeni ayrılıklar baş gösteriyordu ve 1979 yılının ikinci petrol krizi, Avrupalı ülkeler arasında küresel güneyle ticaret anlaşmaları tesis etmek için

¹³³ Hoffmann, *Duties beyond Borders*, 155.

¹³⁴ Sargent, *A Superpower Transformed*, 6, 236.

¹³⁵ Barry, “Humanity and Justice,” 233.

¹³⁶ Devlet formunun sömürgecilik karşıtı tasavvuru tükettiğine ilişkin fikrin eleştirisi için, bkz. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*; Karuna Mantena, “Popular Sovereignty and Anti-Colonialism,” *Popular Sovereignty in Historical Perspective* içinde, ed. Richard Bourke ve Quentin Skinner (Cambridge University Press, 2016), 297.

yapılan hareketleri durdurmuştu.¹³⁷ 1980 yılında Brandt Raporu yayımlandı. Rapor, işbirliğini ve karşılıklılığı baz alarak uluslararası kamuoyunun bir “küresel sosyal demokrasisini” ve ülkeler topluluğunu müdafaa ediyordu. Liberal teorisyenlere göre, sunulan vizyon hem bağımlılık teorisinin sömürgecilik karşıtlığının keskin köşelerini hem de NIEO’nun devlet egemenliği üzerindeki odağını örtüyordu. Uluslararası eşitsizliklere dair tartışmalar, artık insan hakları ve temel ihtiyaçlar üzerine çatışan kavrayışların beraberinde gerçekleşiyordu.¹³⁸ Bir müddet sonra insan hakları kalkınmanın ve uluslararası politikanın en seçkin dili haline geldi.¹³⁹ Felsefe de onu takip etti.¹⁴⁰ Barry’nin teorisi haklara önem veriyordu ama Barry, insan hakları sohbetine şüpheyle yaklaşıyordu. Öteki liberal eşitlikçiler için, ferdi bireyler üzerindeki Rawlsçu odak, insan hakları dilinde gittikçe daha fazla yer buluyordu.¹⁴¹ Düşünürler otonomi fikri üzerine eğilmeye başladığında –genelde Kantçı bir tavırla ve çoğunlukla bölüşümcü kararlar özelinde kontrol görüşlerinin bir parçası olmaktan ziyade bölüşümcü adalet tarafından korunması iyi olan bir şey olarak– anahtar haline gelen fertlerin ahlaki otonomisiydi, devletlerin ya da kolektivitelerin otonomisi değil.¹⁴² Bütünsel olarak liberal felsefede, spesifik olarak ise uluslararası adalette bu geçerliydi. Fertler emtianın alıcıları, insan haklarının hamileri ve ahlaki aktörler olarak yükseltilmişti.

¹³⁷ Giovanni Arrighi, “The World Economy and the Cold War, 1970-1985,” *The Cambridge History of the Cold War*, vol. 3, *Endings* içinde, ed. Melvyn P. Leffler ve Odd Arne Westad (Cambridge University Press, 2010).

¹³⁸ Julia Dehm, “Highlighting Inequalities in the Histories of Human Rights: Contestations over Justice, Needs, and Rights in the 1970s,” *International Legal Theory* 31 (2018): 871-95.

¹³⁹ P. Uvin, “From the Right to Development to the Rights-Based Approach: How ‘Human Rights’ Entered Development,” *Development in Practice* 17, nos. 4/5 (2007): 597-99.

¹⁴⁰ Uygulamalı ve uluslararası etiğin çeşitli bölümlerinde insan haklarının çoğaltması için, bkz. örneğin, Alan Gewirth, “Starvation and Human Rights,” *Ethics and Problems of the Twenty-First Century* içinde, ed. Kenneth E. Goodpaster ve Kenneth M. Sayre (University of Notre Dame Press, 1979); David A. J. Richards, “Commercial Sex and the Rights of the Person: A Moral Argument for the Decriminalization of Prostitution,” *University of Pennsylvania Law Review* 127, no. 5 (1979): 1195-287; Frankel, *Human Rights and Foreign Policy*; Joel Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Policy* (Princeton University Press, 1980).

¹⁴¹ Bkz. Okin’in makaleleri, Gewirth, Baier, ve Narveson, *Nomos* 23 içinde (“Human Rights”) (1981); ayrıca bkz. A. I. Melden, *Rights and Persons* (University of California Press, 1977).

¹⁴² Karşılaştırmız: Gerald Dworkin, “Autonomy and Informed Consent,” *Making Health Care Decisions*, vol. 3 (US Government Printing Office, 1982), 63-81; Robert Young, *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty* (St. Martin’s Press, 1986); Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Clarendon Press, 1986); Marilyn Friedman, “Autonomy and the Split-Level Self,” *Southern Journal of Philosophy* 24, no. 1 (1986): 19-35; Joel Feinberg, “Autonomy,” *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy* içinde, ed. John Philip Christman (Oxford University Press, 1989).

Gıyaben kurumsalcı olan liberal eşitlikçilik, şimdi çekirdekten kurumsalcı olacaktı. Buna rağmen paradoksal olarak kurumların esas işleyişi ya da devlet otonomisi ve kurumsal faillik hakkındaki sorular, liberal eşitlikçiliğin temel kaygısı değildi. Kurumlar ve devletler, Rawls tarafından öncelikle pratikler, işbirliği şemaları ve altyapı bağlamları olarak değerlendirilmişti. Onlar, statik bir mevcudiyete dair bölüşümden çok zaman içindeki sorumluluk savlarına değinmek için inşa edilen devlet karakteri teorilerinin, aktörleri ya da kişileri değildi. Barry için kurumlar, iktisadi pratik olduğu kadar aktördü de fakat ilk karakteristik, onun kolektivitelerin failliğine ve otonomisine yaptığı vurgu azalsa dahi liberal eşitlikçilik varsayımının başlıca ögesi olup çıkmıştı, tıpkı fertlere özel bir konum bahşetmeye direndiğinde olduğu gibi.¹⁴³ Uluslararası adalet teorisinin, devleti esas alan, uluslararası düzenin ihtilafı görüşlerine dayalı sömürgecilik karşıtı teorilerin içyüzüne entegre olmaya çalıştığı o kısa periyot sonlanmıştı. Yerine kozmopolitan, kooperatif ve insaniyet düşüncesine dayalı bir vizyon adaletle iç içe geçmeye başladı. Liberal eşitlikçilik, yönünü mutlak suretle uluslararasına çevirdiğinde, dünyanın kendisi bağıntılı bir pratik, Rawlsçu adalet prensiplerinin uygulandığı temel yapı haline geldi. Kozmopolitanizmin, ulusal kendi kaderini tayin hakkını zayıflatacağı endişesi, NIEO'yla birlikte boşa çıkartıldı. İnsan hakları savları, adalet teorilerinin içinde bir araya getirildi. Öyle görünüyordu ki, bölüşümcü adaletin insaniyet düşüncesinde ayrışmasına gerek yoktu, aksine ona uyum sağlayabilirdi.

Farklılıklarına rağmen ilk uluslararası adalet teorisyenleri önemli bir hususta ortaklı: “ampirik” politikaya yönelim. Yaptıkları soyutlamalar dönüşen bir uluslararası iklime anlam vermek için tasarlanmıştı, tıpkı Rawls’un soyutlamalarının, idari devlet ve Amerikan toplumundaki dönüşen gerçeklikleri kavramsal olarak tespit etme girişimini temsil ettiği gibi. Ancak 1970’lerin sonuna doğru, hem uluslararası teorileştirenler hem de yerel adalet odaklananlar arasında olmak üzere liberal eşitlikçiler içinde bir değişim kendini gösterdi. Teorileri, gittikçe gerçekliğe mana vermeye değil, özü esas alan sebeplerle –felsefi ve özellikle Rawls’un sistemine dair argümanlara açıklık getirmek için– teorilere incelik kazandırma eğilimine giriyordu. 1970’lerde Barry ve Beitz, ampirik bir yönelimi paylaşıyordu: or-

143 Brian Barry, “Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique,” *Nomos* 41 (1999): 12-66.

taya koydukları teoriler tanınal olduğu kadar normatif olma amacı da güdü-yordu ve Kai Nielsen gibi onlara eleştiri getiren solun dayandığı nokta, bu isimlerin, uluslararası sistemin gerçek işleyişine mana verme kapasitesiydi. Nielsen'e göre Barry'nin devlet üzerindeki odağı onu "apolitik" yapıyordu çünkü kapitalizmin küresel gerçekliklerini gözden kaçırıyordu. Rawls'a pa-ralel olarak onun da üretimsel adaleti ihmal etmesi ve varlıklar ile hak sahip-liği hakkında Nozick'in fikirlerine gösterdiği ilgi bir oyalanmadan ibaretti. Nielsen, uluslararasıdan yana tavır alan görüşleri içerisinde Beitz'in, şayet kapitalizmi veya modern emperyal formları hakkında adlandırmak istiyor-sa, hâlâ bir Marksist sosyolojiye ihtiyacı olmakla birlikte sistemsel küresel eşitsizliğe yeterli bir ampirik bakış açısı sağlamakta çok daha iyi iş çıkardı-ğını düşünüyordu.¹⁴⁴ Başarılı olup olmadıkları fark etmeksizin ilk liberal eşitlikçiler, teorilerini dünyayla uyumlu kılmaya çalışmışlardı. Fakat dünya ellerinden kayıp gidecekti.

Yeni on yıllık sürece girildiğinde geçmişteki bu teoriler, ampirik gerçekliklere çok fazla yer açtıkları ve adalet koşullarında "fiili karşılıklı-lığa" odaklandıkları için eleştiriliyorlardı.¹⁴⁵ Ahlak düşünürü David Richar-ds, adalet prensipleri uygulamalarının, Rawls'un öne sürdüğü gibi, ampirik adalet koşullarının varlığına –karşılıklılık, işbirliği ve orta dereceli yokluk şartlarının hakkaniyet için gerekli olduğunu belirten, temelini Hume'dan alan bir fikir– dayanmadığını dile getiriyordu. Onun yerine buradaki kilit fikir, sahip oldukları haysiyete saygı göstermenin bir yolu olarak insanlara eşit muamele gösteren Kantçı fikirdi. Diğerlerinin arasında Barry, Rawls'un düşüncesindeki bu iki karşıt eğilimi –Humecü, pratik odaklı yönü ve Kantçı, ideal ve varsayımsal yönü– birbirinden ayırmıştı.¹⁴⁶ Büyük ölçüde Rawls'ta bulunan Kantçı kendi kendini muhakeme ve yine Rawls'un inşacılığa getirdi-ği yeni açıklama sayesinde ikinci eğilim öne çıkıyordu.¹⁴⁷ Liberal düşünürler ve uygulamalı etik bilimcileri, Kantçı otonomi ve haysiyet, kişilere saygı ve

¹⁴⁴ Kai Nielsen, "On the Need to Politicize Political Morality: World Hunger and Moral Obligati-on," *Nomos* 24 (1982): 41-43.

¹⁴⁵ David A. J. Richards, "International Distributive Justice," *Nomos* 24 (1982): 286-88.

¹⁴⁶ Barry, "Circumstances of Justice and Future Generations," 209; Peter Danielson, "Theories, In-tuitions, and the Problem of World-Wide Distributive Justice," *Philosophy of the Social Sciences* 3, no. 4 (1978): 331-40, 336.

¹⁴⁷ John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77, no. 9 (1980): 515-72.

varsayımsal anlaşıma fikirlerini giderek daha fazla kullanıyordu.¹⁴⁸ Richards'a göre prensiplerin dünya çapında uygulanabilmesi için küresel şartların –ister karşılıklı bağımlılık, ister ticaret isterse de ortak pazarlar olsun– fiili karşılıklılığın koşullarını oluşturduğunu kanıtlamaya ihtiyaç yoktu.¹⁴⁹ Dünyaya dair gerçekler yanlış olabilir ve gerçekler değişebilirdi. Önemli olan varsayımsal sözleşme ve ona yol gösteren ahlaki fikirlerdi.

Liberal siyasal felsefe, birçok diğer araştırma alanında da –ki genelde liberal düşünürler bu alanlara karşı düşmanca yaklaşıyordu– cereyan eden bir değişimin işaretlerini sergiliyordu. Çeşitli ideolojik ve teorik çizgilerden toplumsal ve siyasal teorisyenler, yeni soyutlama biçimlerine uzanarak, postmodern, neoliberal ya da geç kapitalizm nasıl tanımlanırsa tanımlansın, mevcut dönüşümlerle mücadele ediyor ve onlara karşılık veriyordu.¹⁵⁰ Liberal düşünürler içerisinde temellendirmenin varsayımsal suretleri olarak soyutlama nezdinde gerçekleşen bu değişim, tikel bir form kazandı ve argüman daha merkezi hale geldi. Fiili karşılıklılık koşulları şimdi ahlaki karşılıklılık üzerine varsayımsal fikir tarafından yerinden ediliyordu. İdeal teori, gerçek yaşam şartlarından koparılabilir haldeydi. Örneğin Beitz, geçmişteki teorisinin, dünyanın kooperatif bir şemayı meydana getirmesi gerekliliği üzerinde çok fazla durduğunu kabul ediyordu. Ekonomik bağımsızlığın varlığına dayanan uluslararası adalet anlayışını, ahlaki eşitlik ve insan hakları fikirlerinin hayati rol oynadığı daha bariz bir ahlaki kozmopolitanizmle değiştirmişti.¹⁵¹ Rawls okumalarıyla geçen ilk yıllar, teorisinin eşitlikçiliğine zemin hazırlamıştı. Şimdi ise birçok kişi onun ideal doğasını vurguluyordu. Adalet teorileri yalnızca düzenleyici idealler çerçevesinde işlemekle ve bütünsel bir itaati varsaymakla kalmıyor ampirik olandan ahlaki olana doğru idealize ediliyor ve soyutlanıyordu. Düşünürler özgün bir kültür ve değer alanı üzerine açık

¹⁴⁸ Bkz. sırasıyla, örneğin, Samuel Scheffler, "The Concept of a Person in Ethical Theory," *Monist* 62, no. 3 (1979): 288-303; Robert E. Goodin, "The Political Theories of Choice and Dignity," *American Philosophical Quarterly* 18, no. 2 (1981): 91-200; Norman Daniels, "Reflective Equilibrium and Archimedean Points," *Canadian Journal of Philosophy* 10, no. 1 (1980): 83-103.

¹⁴⁹ Richards, "International Distributive Justice," 289, 291.

¹⁵⁰ Soyutlamanın bu yeni formları üzerine çeşitli görüşler için, bkz. David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Wiley-Blackwell, 1991); Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Duke University Press, 1991); Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Polity Press, 2000); James Livingston, *The World Turned Inside Out: American Thought and Culture at the End of the 20th Century* (Rowman & Littlefield, 2010).

¹⁵¹ Charles Beitz, "Cosmopolitan Ideals and National Sentiment," *Journal of Philosophy* 80, no. 10 (1983): 591-600.

tartışmaya dahil oldukça, bu duruma maddi olanın aksi yönünde bir kayma eşlik ediyordu. Sona eren uluslararası politika çağına oldukça has olan, doğal kaynaklara dair ilgi, sabit mallar ve maddi emtia hakkındaki tartışmalar fırsat açısından yeniden biçimlendirildikçe ya da insan sermayesi ve düşünce emeğine yol açtıkça kültürel kaynakları içerecek şekilde genişletildi.¹⁵² İdeal teori, uluslararası adalet argümanlarını ampirik zeminden ayırarak statüko-ya karşı daha önyargısız olacaktı. Ancak burada hem maddi hem de ampirik olandan ikili bir kaçış da mevcuttu. Rawls'un Kantçı yöneliminin ardından düşünürler, "gerçeğin içerisinde rasyoneli bulmaktan ziyade rasyonelin içinde gerçeği bulmakla" daha çok haşır neşirdi.¹⁵³

Kurumsal odaklı olmayı sürdüren liberal eşitlikçiler arasında bu değişim, Thomas Pogge tarafından somutlaştırılıyordu. Harvard'da Rawls'un öğrencisi olan Pogge, 1980 yılında küresel adalet üzerine bir ders vermiş ve 1983 yılında "Kant, Rawls, and Global Justice"¹⁵⁴ başlıklı tezini tamamlamıştı. 1988 yılında, Shue'nun Felsefe ve Kamu Politikası Enstitüsü'nde geçirdiği bir yılın ardından *Realizing Rawls* kitabını yayımlandı. Beitz gibi Pogge de Rawls'un liberal eşitlikçiliğini küresele adapte etmeye çalışıyordu. Pogge'ye göre Rawls, ampirik koşullara çok fazla yer veriyordu. Bölgesel olarak sınırlandırılmaya eğilimliydi. Bu durum, Vietnam Savaşı sırasında sunduğu tek siyasal müdahalenin sivil itaatsizlik anlayışına dair olmasıyla ve ayrıca halihazırda orada olanın ne olduğuna dair yarı-Hegelci kaygılarıyla kısaca gösterilebilirdi.¹⁵⁵ Pogge, Rawls'un evrenselciliğini sadece uluslararası değil aynı zamanda küresel kılarak derinleştiriyordu. Seçilmiş prensipler ideal şartlar altında çalışmak ve adil olmayan kurumların değerlendirilmesine ve reformuna yön göstermek için bir "Arşimet noktası" sağlamak zorundaydı. Rawls'un ideal ve ideal olmayan teori ayrımını katılaştırmıştı ama bununla birlikte "ideal olmayan teori ideal teorinin yokluğunda kör, ideal teori ideal olmayan teorinin yokluğunda boştur," diyerek bu iki terim arasındaki bağımlılığın istisnai bir örneğini ortaya koyuyordu.¹⁵⁶ Böyle olsa dahi Pogge için bir küresel adalet teorisinin, güçteki ya da çıkardaki değişikliklere "ba-

¹⁵² Yirminci yüzyıl süresince hammadde politikası üzerine, bkz. Jamie Martin, "Raw Materials and International Organization after the First World War," yayımlanmamış makale (2018).

¹⁵³ Eich, "The Theodicy of Growth," 8.

¹⁵⁴ "Kant, Rawls ve Küresel Adalet" (ç.n.)

¹⁵⁵ Pogge, *John Rawls*.

¹⁵⁶ Thomas Pogge, "Kant, Rawls, and Global Justice," Doktora tezi., Harvard University (1983), 51.

ğışık” olan “kurumsal sabit noktaları” gözetmesi gerekirdi.¹⁵⁷ İdeal teori, siyasal alanda değişmemeliydi.

Pogge evrensel etiği politikayı kapsayacak şekilde genişleterek, Rawls’un insanı esas alan uluslararası etik ile kurumsal iç politika arasında yaptığı ayrımı boşa çıkarıyordu. Belirli açılardan bakıldığında Rawls’un en inançlı yorumcularından biriydi. Rawls’un teorisinin “ferdiyetçi zemini” başlangıç noktasıydı ve Pogge’nin argümanına göre prensiplerin küresel boyutta genişlemesi, Rawls’un “eşit ahlaki kaygıların nihai birimi olarak” Kantçı beşer kavrayışının mantıksal sonucuydu. Pogge, tarafların cemiyetleri ya da devletleri temsil edebileceği fikrini reddediyordu. Adalet, kişilerin natüralist insaniyet düşüncesinin bir uzantısıydı. Başlangıç durumundaki taraflar küresel prensiplere karar verecekti. Kurumsal eşitsizlik üretimi ve buna dair “ahlaki kaygılar”, ulusal sınırlarda kesilmiyordu. Bu nedenle taraflar, uyuğun kara talihi kadar ahlaki anlamda öteki keyfi durumsallıkları da düzeltmek için seçimde bulunacaktı.¹⁵⁸ Küresel pratiğin temel kurallarının, diye ifade ediyordu Pogge, Rawls’un birinci prensibinin ve aynı zamanda İnsan Hakları Evrensel Beyanname’si’nin tanımladığı üzere temel hak ve özgürlüklerden yoksun olan küresel çerçevede en dezavantajlının bakış açısından değerlendirilmesi gerekir.¹⁵⁹

Pogge’ye göre bu teori, “küresel düzlemde” bir “Yeni Mutabakat” a kılavuzluk edebilirdi.¹⁶⁰ Rawls’la uyumlu olarak prensiplerin, başlangıçta kaynakların bölüşümünü yöneten ve eşitsizlikleri şekillendiren, toplumun kurucu temel kurallarının muhakeme edilmesi maksadıyla tasarlandığını vurguluyordu. Rawls’un prensiplerini sağlık hizmetleri, eğitim ve istihdam gibi uluslararasılaşmış, yarı-Keynesyen bir dizi hakla güçlendirerek (her ne kadar Yeni Mutabakat stilinde bir bayındırlık işleri programı ya da transfer sistemi olmasa da), yeniden bölüşümcü istikrar tesisini, müdahalenin üzerinde konumlandırıyordu.¹⁶¹ Avrupa Topluluğu’nun federalizmiyle NIEO ka-

¹⁵⁷ Thomas Pogge, “International Relations as a Modus Vivendi,” *Proceedings of the American Society of International Law Annual Meeting* 81 (1987): 429, 434.

¹⁵⁸ Pogge, *Realizing Rawls*, 233; Thomas Pogge, “Rawls and Global Justice,” *Canadian Journal of Philosophy* 18, no. 2 (1988): 239.

¹⁵⁹ Pogge, *Realizing Rawls*, 233-44.

¹⁶⁰ A.g.y., 238. Bu ifade Pogge’ye özgü değildi; karşılaştırınız: Elizabeth Borgwardt, *A New Deal for the World: America’s Vision for Human Rights* (Harvard University Press, 2007). Daha güncel olarak, bkz. Mathias Risse ve Gabriel Wollner, *On Trade Justice: A Philosophical Plea for a New Global Deal* (Oxford University Press, yayıma hazırlanıyor).

¹⁶¹ Pogge, “Kant, Rawls, and Global Justice,” bölüm 6.

dar alakadar olan Pogge, kuzey ve güney politikasıyla, “görünmez elin şeyleri yanlış yönleri götürdüğü” fikrinden –düzenden yoksun olan “*laissez-faire* piyasa sisteminin” yoksulluğa, savaşa ve şiddete sebebiyet vereceği anlayışından– daha az ilgileniyordu.¹⁶² Eşitlikçiliğin, tarihsel argümanlara gösterdiği reddiye sadıktı. Irkçılığın ve kolonyalizmin miraslarına karşı farkındalık ortaya konuyor ancak normatif manada konu dışı addediliyordu.¹⁶³ “İnsanların büyük çoğunluğunun yaşamlarının, bizim oldukça avantajlı konumda bulunduğumuz bir uluslararası ticaret ve diplomasi düzeninden yankılanan olaylardan ciddi biçimde şekillenmesi ve etkilenmesi yeterliydi.”¹⁶⁴

Yine de Pogge, özgün bir siyasal alanı ahlak bakımından ele alıyordu. Soğuk Savaş’ın yeni safhası, kaynamakta olan kültür savaşları ve yükselen insan hakları hareketi sürerken, uluslararası düzen hakkındaki tartışmaların materyalist iktisadi odağı, asgari bir ahlakilik ve ortak değerler vurgusunun yenilenmesine kapı aralıyordu.¹⁶⁵ Entelektüel anti-totaliteryanizmin Batı Avrupa ve Birleşik Devletler’de yeniden dirildiği esnada pek çok liberal, “ütopyanın tükenmesinden” dert yanıyordu. Geriye kalanlar ise insan haklarını önceleyen bir sosyal demokrasi görüşünü ve kişilerarası yapının piyasa ve devlet karşısında korunması gerektiği bir “yaşam dünyasını” savunuyordu.¹⁶⁶ Pogge de en kötü senaryoları göz önünde bulundurarak adalet teorisini buna uygun şekilde yeniledi. Mevcut küresel temel yapıyı, baskıcı iç politikaya ve uluslararası adaleti engelleyen bir etki alanına sahip “küresel güçler” sistemine olanak tanıyan salt bir “*modus vivendi*” olarak görüyordu. Buradaki ödev, rejimi karakterize eden “şiddetin ve açlığın” üstesinden gelmekti.¹⁶⁷

Çözüm, dünyanın yarısının kalan diğer yarıya boyun eğmesi değildi: kişi, “bir kapitalist ya da sosyalist idealin savunuculuğunu” yapamaz, diye yazıyordu. “Bu dünyadaki dehşet” başlı başına kapitalizme ya da sosyalizme

¹⁶² A.g.y., 90, 103.

¹⁶³ A.g.y., 101.

¹⁶⁴ Pogge, “Rawls and Global Justice,” 247.

¹⁶⁵ Kültür savaşları üzerine, bkz. Andrew Hartman, *A War for the Soul of America: A History of the Culture Wars* (University of Chicago Press, 2015).

¹⁶⁶ Genel olarak anti-totaliteryanizm üzerine, bkz. Jeffrey Isaac, “Critics of Totalitarianism,” Ball ve Bellamy, *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought* içinde. 1970’lerde özellikle Fransa’da canlanması üzerine, bkz. Michael Scott Christofferson, *French Intellectuals against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970s* (Berghahn Books, 2004); Stephen Sawyer ve Iain Stewart, ed., *In Search of the Liberal Moment: Democracy, Anti-Totalitarianism, and Intellectual Politics in France since 1950* (Palgrave Macmillan, 2015).

¹⁶⁷ Pogge, “International Relations as a Modus Vivendi,” 435.

bağlı değildi ama burada söz konusu olan, “her biri kendi değerlerinin nihai yıkımından korkan, oldukça hasmane hükümetler arasındaki, sürekliliği olmayan *modus vivendi* dehşetiydi.” Bu değerlerin selameti için, daha büyük bir tolerans kadar “Kapitalist ve Sosyalist toplumları da içine alan heterojen bir dünyaya dair ortak tercih” de gerekliydi.¹⁶⁸ İhtiyaç duyulan, insan haklarına dayalı “ince” bir evrenselcilik ve yine “ince” bir küresel temel özgürlükler dizisiydi. Bu hal, uluslararası değerde bir çoğulculuğa –“adalet özelinde dahi kanaatlerin kültürlerarası çeşitliliğini” uzlaştıran ve uluslararası hak iddialarının boyunduruğuna ödün vermeden farklı rejimleri ve ideolojileri tolere eden küresel değer konsensüsüne– zemin hazırlayacaktı.¹⁶⁹ Böylesi bir konsensüs, doğal ve toplumsal şartların mağdur taraflarını korumak için yeni bir uluslararası sisteme müsaade edecekti. Hem kapitalizmin hem de sosyalizmin aynı idari sınır aşımına karşı zayıf olması ve her ikisinde de piyasanın etkin bir biçimde çalışmasının mümkün olması nedeniyle Rawls’un kapitalist ve sosyalist rejimlere açık olduğu noktalarda, Pogge, yansızlığın ve ahlaki anlaşmanın bir parçası olarak Rawls’un açıklığını yeniden sahneye çıkarıyordu. Yine de buradaki bağdaşma ancak bir yere kadar gidiyordu ve bir asgari adaletle aynı doğrultuda olmak zorundaydı. Pogge, adalet teorisinin ideal doğasına destek sağlamak için totaliteryanizm tehdidini hatırlatıyordu. “Kültürel çeşitliliğe” yapılan başvuru çoğu zaman süregiden adaletsizlikleri gizlemek için kullanılıyordu. Normatif prensiplerin, ampirik gerçekliklerden etkilenmemesi gerekirdi: “anayasal bir demokrasi, totaliteryanizme ya da otoriteryanizme düştüğünde (1930’larda Almanya’da veyahut 1970’lerde Şili’de olduğu gibi) ahlaki standartlar değiştirilemezdi.”¹⁷⁰

Doğru kurallar, diye belirtiyordu Pogge, post-ideolojik uluslararası bir mesken içerisinde siyasal ayrışmalara baskın çıkabilir. Böylelikle Pogge kendi küresel adalet teorisini hümanizmden yana büküyordu. Bu bakış açısında siyasal ekonomi ve kontrole dair endişeler, teknik bölüşümcü sorunların akış yönünü oluşturunuyordu. Pogge, ferdî ahlaki bireylerin, var olan kurumsal kümelenmeleri bozan kozmopolitan ahlaki bir toplulukta ikamet ettiği bir felsefe yaratmak için Rawls’un pratiklerinin sınırlarını dünya ölçeğinde genişletiyordu. Küresel eşitlikçilik içerisinde, ahlaki olan ile kurumsal

¹⁶⁸ A.g.y., 434, 437.

¹⁶⁹ Pogge, *Realizing Rawls*, 242.

¹⁷⁰ Pogge, *Realizing Rawls*, 266-69; karşılaştırınız: Jan-Werner Müller, “Value Pluralism in Twentieth Century Anglo-American Thought,” Bevir, *Modern Pluralism* içinde.

olan yan yana geliyordu ama siyasal ve bölüşümsel tanımlar birbirinden koparıyordu. Kolektif faillığe ve NIEO destekçilerinin talep ettiği türden bir kontrole çok az yer veriliyordu. Adalet teorisinin aktörleri küresel reform arayışında olan devletler değil, adil kurumları idame etmeyi ve adil olmayan kurumlarda reforma gitmeyi hedefleyen Rawls'un "doğal adalet görevini" takip edip sivil toplum dahilinde eylemde bulunan, ahlaki yükümlülüklere sınırlanmış uluslararası kurumlar ve fertlerdi. Ahlaki sorumluluğa atıfta bulunmak için Pogge, Rawls'un teorisinin kapasitesini güçlendiriyordu. Ona göre fertlerin problemlere katılım sağlaması –bir pratiğe iştirakimiz– bu görevin esasıydı. Adalet teorisi, hatta felsefenin kendisi, faillikle anlam kazanıyordu.

Liberal eşitlikçilerin yönünü uluslararası bölüşümcü adaletle tekrar tamamen çevirene kadar geçen yirmi yıllık sürenin ardından siyasal felsefe, yeniden küresel değişimi meydana getirecek değer değişiminin bir parçası olarak tasavvur ediliyordu. Küresel adalet kavramı, "bu düzenin adaletini geliştirmek için ahlaki görevimizi giderek" netleştirmek adına standartlar sağlıyordu.¹⁷¹ Rawls yalnızca bize "nasıl kusursuz yaşamlar süreceğimizi" göstermez, diye yazıyordu Pogge, aynı zamanda "dünyadaki kaçınılmaz görevimizle, adaletsizliği ve insanın acı çekmesini en aza indirme yükümlülüğümüzle" yüzleştirir.¹⁷² Adil olmayan "kurumsal düzenin" adaletsizliklerinden yarar sağlayan suç ortakları olarak avantajlı fertlerin, siyasal eyleme geçmeye dair ahlaki bir görevi vardı.¹⁷³ Ödevler ve sorumluluklar doğrudan uygulanmaya müsaitti; Pogge, yapıların faillik üzerine yerleştirdiği kısıtlamalar ya da iştirak ve çıkarların örüntüleri konusunda çok fazla ilgilenmiyordu. Bununla birlikte, uluslararası etiği politikanın ötesinde konumlandırıyordu. Değere yaptığı vurgu, piyasanın aşırılıklarıyla başa çıkmak için tasarlanmıştı ama bu vurgunun piyasanın baskısına bir çözüm olarak iktidarı ihmal edişi, nihayetinde onu sürdürmekten başka bir işe yaramayabilirdi. Küresel adalet teorisyenleri, daha sonra bölüşüm, faillik ve siyasal kontrol arasındaki ayrılığı tekrar ele alacaktı ama uzun yıllar boyunca bu durum uluslararası liberal

¹⁷¹ Thomas W. Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Polity Press, 2002), 246 (vurgular orijinalinde mevcut).

¹⁷² Pogge, "Kant, Rawls, and Global Justice," 45.

¹⁷³ Pogge, *World Poverty and Human Rights*, 231.

eşitlikçiliğin merkezinde kalmıştı.¹⁷⁴ İdeal şartlarda, söz konusu topluluğu düzenleyecek olan, küresel prensipler ve uluslararası kurumlardı. Diğer taraftan bunu yaratmak fertlere düşüyordu.

174 Bkz. örneğin, Scheffler, “The Idea of Global Justice”; Cecile Laborde, “Republicanism and Global Justice,” *European Journal of Political Theory* 9, no. 1 (2010): 48-69; Miriam Ronzoni, “Republicanism and Global Institutions: Three Desiderata in Tension,” *Social Philosophy and Policy* 34, no. 1 (2017): 186-208.

Gelecek Problemi

1 1970’lerde ortaya çıkan krizlerin karşısında birçok siyasal düşünür, Rawlsçu kuralları mekânsal olduğu kadar, zamansal anlamda ve dünya geneline olduğu kadar, geleceğe doğru da genişletmeye çalışıyordu. Gelecek birdenbire belirsizleşmişti. 1970 yılına girilirken ekonomik büyüme hızını kaybetti. Bazı iktisatçılar bu ekonominin artık “hükümsüz” olup olmadığını üzerine kafa yormaya başladı.¹ Yükselen işsizlik ve enflasyonla birlikte, özellikle İngiltere’de uzun vadeli bir “gerileme” korkusu tırmanıyordu.² Demokrasilerin yönetilebilirliği ve devletin meşruiyeti hakkında panik havası vardı.³ Fakat meşruiyet krizi, düşünürleri olması gerekenden daha az endişelendiriyordu: çünkü toplumun çekirdeğindeki ortak değerlere inan-

-
- 1** William D. Nordhaus ve James Tobin, “Is Growth Obsolete?,” Nordhaus ve Tobin, *Economic Research: Retrospect and Prospect*, vol. 5, *Economic Growth* içinde (National Bureau of Economic Research, 1972), <http://www.nber.org/chapters/c7620.pdf> (31 Mart 2017 tarihinde erişim sağlandı).
 - 2** Samuel Brittan, “The Economic Contradictions of Democracy,” *British Journal of Political Science* 5, no. 2 (1975): 129-59; karşılaştırınız: Jim Tomlinson, “The Politics of Declinism,” *Re-assessing 1970s Britain* içinde, ed. Lawrence Black, Hugh Pemberton ve Pat Thane (Manchester University Press, 2013), 41-60; David Cannadine, “Apocalypse When? British Politicians and British ‘Decline’ in the Twentieth Century,” *Understanding Decline: Perceptions and Realities of Britain’s Economic Performance* içinde, ed. Peter Clarke ve Clive Trebilcock (Cambridge University Press, 1997), 263-69.
 - 3** Crozier vd., *The Crisis of Democracy*; Anthony King, “Overload: Problems of Governing in the 1970s,” *Political Studies* 23, nos. 2/3 (1975): 284-96; Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Beacon Press, 1975).

cın liberal eşitlikçilikteki merkeziliyeti düşünülürse, demokratik devletlerin bundan böyle bu değerleri mümkün kılan emtiayı sağlayamayabileceği fikri, belki çok abartılı ve tehditkâr olsa da üzerinde durulması gereken bir problem. Onun yerine bir başka problem –nüfus artışı ve kaynakların tükenmesi kaygısıyla birlikte savaş sonrası liberalizmin “kalkınma çılgınlığına” yöneltilen saldırıların kaynaştığı çevresel bir problem– dikkatlerini cezbedti.⁴ 1968 yılında Paul ve Anne Ehrlich’in *The Population Bomb* çalışmasının yayımlanmasının ardından aşırı nüfusu hedef alan ırkçı ve radikalleşmiş endişeler doruk noktasına ulaştı.⁵ 1970 yılı itibariyle kitap yirmi iki baskı yapmıştı ve 1974 yılına gelindiğinde iki milyondan fazla satmıştı.⁶ 1972’de *The Ecologist* dergisinde “Blueprint for Survival” çalışması yayımlandı, aynı sene Roma Kulübü’nün, kıt kaynaklar eşliğindeki kalkınmanın “aşırılığa ve çöküşe” götüreceğini öngören *The Limits to Growth* raporu da piyasaya sürülmüştü.⁷ Çalışma otuz dilde, dört milyon adet basıldı.⁸ Yeryüzünün bekası sorunu genel bir eğilim kazandı.⁹ “Sabit” ekonomi teorileri ya da “kararlılık” hallerinden “sıfır nüfus artışı” senaryoları ve kitlesel açlık ve kıtlık kehanetlerine kadar, alternatif gelecek modelleri artış gösteriyordu.¹⁰ Çevreciler, apokaliptik bir tavra bürünüyordu.¹¹

Buradaki endişeler, liberal siyasal felsefenin geleceğe yönelik eğiliminin unutulmuş kökenlerinde yatıyordu. Düşünürler, doğal dünya ve insan dışı varlıklarla olan ilişkileri de kapsayacak şekilde ahlaki teorileri genişleterek kriz açıklamalarına ve bir “ekolojik etik” ve “yeni beka etiğine” yönelik taleplere karşılık veriyordu. Kimileri hayvan hakları savunuculuğuna girmiş-

4 Adam Rome, “‘Give Earth a Chance’: The Environmental Movement and the Sixties,” *Journal of American History* 90, no. 2 (2003): 525-54; Gottlieb, *Forcing the Spring*, 330.

5 Thomas Robertson, *The Malthusian Moment: Global Population Growth and the Birth of American Environmentalism* (Rutgers University Press, 2012).

6 Paul Ehrlich, *The Population Bomb* (Sierra Club/Ballantine Books, 1968).

7 Mauricio Schoijet, “‘Limits to Growth’ and the Rise of Catastrophism,” *Environmental History* 4, no. 4 (1999): 515-30.

8 Collins, *More*, 141.

9 Garrett Hardin, *Exploring New Ethics for Survival: The Voyage of the Spaceship Beagle* (Viking, 1972).

10 Herman E. Daly, “The Economics of the Steady State,” *American Economic Review* 64, no. 2 (1974): 15-21; Kenneth E. Boulding, “The Shadow of the Stationary State,” *Daedalus* 102, no. 4 (1973): 89-101.

11 Bkz. örneğin, Ramparts editörleri, *Eco-Catastrophe* (Harper & Row, 1970); Robert Disch, ed., *The Ecological Conscience: Values for Survival* (Prentice-Hall, 1970); Thomas R. Harney ve Robert Disch, ed., *The Dying Generations: Perspectives on the Environmental Crisis* (Dell Publishing Co., 1971).

ti.¹² Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi* (1975)¹³ isimli kitabında hayvanlara dair faydacı bir müdafaa sunuyordu.¹⁴ Geriye kalanlar ise *Environmental Ethics* gibi dergiler kurmuştu. Lakin pek çoğu aynı zamanda, yeni liberal felsefe çerçevesinde geleceğe nasıl bir değer biçileceğini – ve ahlaki bağıntımızı onunla nasıl uzlaştıracacağımızı– inceliyordu. Rawls’un teorisi inşa edildiği çağı yansıtıyordu: savaş sonrası liberalizmin iyimser zamansallığını paylaşan kalkınma, bolluk ve istikrar hakkındaki varsayımlardan destek alıyordu ve makroekonomiyle, modernleşme teorileriyle, sanayi sonrası toplumla hatta “fütüroloji” patlamasıyla müşterek noktalara sahipti.¹⁵ Rawls, bunların bazılarından faydalanmıştı. Fakat şimdi hepsi birbirinden ayrılıyor gibi görünüyordu. 1960’ların sonlarından 1980’lere kadar, ahlak düşünürleri ve siyasal düşünürler yeni çağın zorluklarını düzeltebilecek teorilerin arayışındaydı. Hayat biçiminin neden gelecek nesilleri önemsemesi gerektiğini açıklamak için hukuki ve siyasal yükümlülük görüşlerini genişletiyorlardı. Bugünkü kuşağın haleflerine karşı ne gibi yükümlülükleri vardı? Geleceği korumak ve ona yatırım yapmak ya da çocuk sahibi olmamak ferdin görevleri arasında mıydı? Bu tartışmaların ışığında, kuşaklararası adalet teorisi doğuyordu.

1970’lerin başında birçok düşünür, Vietnam Savaşı sırasında benimsenen uygulamalı etik metotlarını, savaşın ötesinde olağanüstü yaşam ve ölüm hallerini de konuya dahil etmek için genişletti. Kıtık ve aşırı nüfus tehditleri masaya yatırılıyordu. Uluslararası duruma yönelik neo-Malthusçu teşhislerle yükselen etik ikilemlere işaret etmeye çalışan ahlak düşünürlerinin ve siyasal düşünürlerin artmasıyla vagon problemlerine benzer “sezgi pompaları” da çoğalıyordu. Buradaki felsefi metotların pekişmesi, dünyanın gelecekteki mevcudiyeti hakkında yapılan tartışmalarda gerçekleşmişti. Kamusal meselelere dair yeni yaklaşımın hususi bir özelliği de öyle: düşünürler artık zorlu vakalarda ahlakın ve birey olmanın doğası hakkındaki genel

12 *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 44 (American Philosophical Association, 1970-1971); Stephen R. L. Clark, *The Moral Status of Animals* (Oxford University Press, 1977).

13 *Animal Liberation*. – Kitabın Türkçe baskısı için bkz. Peter Singer. *Hayvan Özgürleşmesi* (Ayrıntı Yayınları, 2018). (ç.n.)

14 Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (New York Review, 1975).

15 Bkz. örneğin, Daniel Bell ve Stephen R. Graubard, ed., “Toward the Year 2000: Work in Progress,” *Daedalus*’un özel sayısı 96, no. 3 (MIT Press/American Academy of Arts and Sciences, 1967); Jenny Andersson, “The Great Future Debate and the Struggle for the World,” *American Historical Review* 117, no. 5 (2012): 1411-30.

prensipleri test etmeye önem veriyordu. Yine de nüfus problemi, bir diğer yandan yeni felsefi muammaları –ki en meşhur olanları Derek Parfit tarafından kavramsallaştırılanlardı– doğuruyordu. Karmaşık ahlaki sorunlar süregiden siyasal karşıtlıklardan ayrıldıkça, çağdaş ikilemler ve onların felsefi önermeleri arasındaki farklı ilişki yerleşmeye başlıyordu. Geleceğe yönelik problemlerin kurumsalın dışına çıkarılmasıyla birlikte, ahlaki felsefe yeni bir soyutlama alanına girdi. Öjeniye, sterilizasyona ve nüfus kontrolüne karşı ırkçılık karşıtı eleştiriler ilgi gördükçe, ırkçı ve medeniyeti esas alan nüfus söylemleri liberaller ve sol için siyasal anlamda giderek zehirli bir hal aldı.¹⁶ Fakat felsefi olarak sürekliliğini koruyordu. Aşırı nüfus ve ekolojik beka, ahlakçıların ve metafizikçilerin problemine dönüştü. Liberal düşünürler, etik krizleri dingin muammalara çevirme sanatında ustalaşmıştı.

O sırada diğer isimler, geleceği gözler önüne sermek için iktisadi teorisinin teknik araçlarına başvurarak geleceğe dair ikilemleri adalet teorisinin içine yerleştirmeye çalışıyordu. Bazıları dünyaya odaklanan bir düşüncenin Rawlsçu çerçeveyi –ve potansiyel olarak geniş ölçüde insan odaklı etiğin varsayımlarının çekirdeğini– sarsma tehdidi yaratmasından çekiniyordu. Ekolojik bir perspektif, Rawls’un sınırlandırılmış teorisinin ötesinde bir küresel etik hareketini destekleyebilirdi. Fakat aynı zamanda onun altını oyuyordu. Nasıl ki küresel ahlaki topluluğun etik bilimcilerinin bakış açısı yer yer siyasal ve tarihsel farklılıklar içeriyorsa, bugünün gelecek adına neyi feda etmesi gerektiği üzerine de keskin anlaşmazlıklar bulunuyordu. Kıtık senaryolarının “beka yanlısı” söylemleri ve nüfus miktarı hakkındaki ihtilaflar, adalet teorisinin şartları kadar liberal eşitlikçiliğin dayandığı varsayımları da sarsma tehdidi yaratıyordu. Dahası düşünürlerin oldukça değer verdiği ferdî ahlaki birey kategorisinin kendisi artık baskı altındaydı – bunun nedeni hayvanlar ve dünyaya dair yeni ilgilerin oluşması değil, aşırı nüfus tartışmalarından yayılan su götürür felsefi fikirlerdi.

Beka yanlısı görüşler arasında adalet teorisi kendi bekasını sağlayabilir miydi? Ahlak düşünürleri ve siyasal düşünürler, bir dizi yeni tasavvura tepki verirken, kimi zaman Rawlsçu paradigma onlara uyum sağlamakta başarısız olacaktı gibi görünüyordu. Fakat nihayetinde bu uyum meydana geldi. Karşıt görüşler özümsemi. On yılın sonuna yaklaşılrken, Rawlsçu çerçevenin bir başka payandası –kuşaklararası adalet teorisi– yerini almış-

16 Alison Bashford, “Epilogue: Where Did Eugenics Go?,” *The Oxford Handbook of the History of Eugenics* içinde, ed. Alison Bashford ve Philippa Levine (Oxford University Press, 2010), 487-527.

tı. Liberal eşitlikçiler ekseriyetle siyasal liberalizm gibi felsefi liberalizmi de tehdit edebilecek meşruiyet krizini temel alan tartışmalardan kaçınıyordu. Buna karşın çevresel krizlere yeni ahlaki teorilerle yanıt veriyordu. Sonuçta bu teoriler, yeni kamusal meseleler felsefesinin direncini kanıtlıyordu. Yeni fikirlerin, liberal eşitlikçiliğin çekirdek ilkelerine karşı biçimlendiği noktalarda dahi bu teoriler, çok daha hayati bir şeyin destek bulmasına yardımcı oluyordu: genel, tarafsız ahlaka bağlılık zeminine oturan siyasal problemleri çözmek amacıyla bu problemlerden soyutlanan bir felsefe görüşü.

Rawls, teorisinin parçalarını bir araya getirdiğinde, geleceğin kavramsal zorluklar doğurduğunu açıkça belirtiyordu. Toplumu bir oyun olarak ele aldığı önceki dönemlerde, belirli türden konuları oyunun normal akışının dışında tanımlıyordu: “gelecek kuşaklara” ve “kaynaklara dair mülahazalar,” şans ve rekabetin kararsızlığına bırakılamazdı.¹⁷ Geleceğin taleplerine yer verme sorunu, siyasal düşünce tarihi içerisinde yeni değildi.¹⁸ Siyasal düşünürler uzun süredir duygusallık, kişisel çıkar ve topluluk bağlarının zamanla nasıl genişleyebileceğiyle ilgileniyordu. Kişisel çıkara dayanan teoriler, geleneksel olarak geleceğe çok az değer atfederken, muhafazakârlar ve komüniteryanlar, yaşamdaki görevleri zamansal çizgilerin çok ötesine uzatıyordu. Demokratlar bugünün kararlarını, geleceğin kararlarını bağlayamayacak şekilde görmeye yatkındı: önemli olan kolektif karar, yani yaşayan, hâkimiyet sahibi insanların öznel tercihlerinin kümelenmesiydi. Demokratlar radikalleştikçe, zamansal görüşleri de o kadar bugüne odaklanıyordu.¹⁹ Bununla birlikte pek çok kişi, geleceğin belirli türden kurumları gerekli kıldığını kabul ediyordu. Sigorta, vasiyetname, kredi, modern devletin bizzat kendisi, tüm bunlar geleceğe katkı sağlamak için tasarlanan araçlardı. Devlet teorisyenleri, varlıkları gerçek kişilerin yaşamlarından daha uzun süren ve yapı parçaları bu kişilerden biçimlenen yapay tüzel kişileri, uzak gelecek nesillere güvenliği miras bırakmak için gerekli olarak tasavvur ediyorlardı.²⁰

17 Rawls, “Lecture on the Function of Government,” s. 10, Kutu 8, Dosya 3, JRP.

18 İklim etiği bağlamında bu bölümde açıklanan gelecek bakış açısı için, bkz. Katrina Forrester, “The Problem of the Future in Postwar Anglo-American Philosophy,” *Climatic Change* 151, no. 1 (2018): 55-66.

19 Richard Tuck, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy* (Cambridge University Press, 2016).

20 David Runciman, “The Concept of the State: The Sovereignty of a Fiction,” *States and Citizens: History, Theory, Prospects* içinde, ed. Quentin Skinner and Bo Stråth (Cambridge University

1970’li yıllarda düşünürler bu yaklaşımı terk etti. Devletin “ebedi ahlaki bireyi” artık uygulanabilir değildir, diyordu Peter Laslett: “İhtiyaç duyulan şey, ferdi olduğu kadar, toplumsal olan ve kolektivitelerden ziyade ahlaki fertlerle aktarılan, kuşaklar arası bir ilişkidir.”²¹

Konu kurumlar olunca, yirminci yüzyılın geleceğe dair siyasal düşüncesinde ana ayrım noktası, planlamayı savunan ve geleceği yönlendirmeye girişen kişiler ile piyasa ve ferdi özgürlükler adına planlamayı reddeden kişiler arasında bulunuyordu. Soğuk Savaş’ın ilk yıllarında ferdi gelecekleri ucu açık bırakmanın önemi, liberalizm ve kapitalizm savunularının bir özelliği haline gelmişti: neoliberallerin ve toplumsal liberallerin anlaşılamadığı yerler, açık gelecek koşullarını güvence altına almak için ne ölçüde ve ne türden kurumsal müdahalenin gerekli olduğu hakkındaydı.²² Bu sorunlar, savaş sonrası düşünceye çeşitli düzeylerde sinmişti. Stuart Hampshire gibi bir düşünür, fertleri dünyada gelecek odaklı “aktif deneyciler” olarak hareket etmekten alıkoyan tüm sosyal yaşam imgelemelerini suçluyordu.²³ Liberal iktisatçılar için önemli olan, ister artık yalnızca “mübadelenin ortakları” değil kendi başlarına “girişimciler” olan ihtiyatlı insanların eylemleri aracılığıyla, isterse belirsizliği dizginlemek ve riski yönetmek için toplumsal mekanizmalar aracılığıyla gerçekleştirilsin, açık gelecek üzerinde ferdi kontroldü.²⁴ Ahlaki ve psikolojik yaklaşımlar, savaş sonrası neoklasik ekonomilerde yerinden edildikten sonra, öznel olarak beklenen yararlılık teorisi gibi mikroiktisadi karar alma teorileri de geleceği teorize etme yolunda baskın, resmiyet kazanmış bir yaklaşıma dönüştü. Risk ve ölçülebilir belirsizlik altında alınan kararlara dair modeller, gelecekteki bölüşümler, yatırımlar ve toplumsal sistemler arasında yapılan seçimleri de içine almak ve aynı zamanda fikir ayrılığı üzerine çalışmak üzere esnetiliyordu.²⁵ Keynesyen eleş-

Press, 2003), 28-38. Geçmişteki önermeler için, karşılaştırınız: Aristotle, *Politics*, çev. C.D.C. Reeve (Hackett, 1998), kitap 3.

21 Peter Laslett, “The Conversation between the Generations” [1971], Fishkin ve Laslett, *Philosophy, Politics, and Society* içinde, 5.baskı, 42-43.

22 Kapitalizmin dinamiğinde gelecek tasavvurunun merkeziliği üzerine, bkz. Jens Beckert, *Imagined Futures: Fictional Expectations and Capitalist Dynamics* (Harvard University Press, 2016).

23 Stuart Hampshire, *Freedom of the Individual* (Chatto and Windus, 1965), 11.

24 Neoliberallerin *homo economicus*’u “girişimcinin kendisi” olarak nasıl yeniden ele aldığı üzerine, bkz. Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 226. Riskin daha uzun tarihi için, bkz. Jonathan Levy, *Freaks of Fortune: The Emerging World of Capitalism and Risk in America* (Harvard University Press, 2012); Dan Bouk, *How Our Days Became Numbered: Risk and the Rise of the Statistical Individual* (University of Chicago Press, 2015).

25 Kenneth J. Arrow, “Alternative Approaches to the Theory of Choice in Risk-Taking Situations,” *Econometrica* 19, no. 4 (1951): 404-37; Thomas C. Schelling, *The Strategy of Conflict* (Har-

tiriler ve “rasyonel beklentiler” devrimi ile etkin piyasa hipotezi tarafından temsil edilen makroiktisadi fikirler, tam bilgiye sahip ferдин seçimlerini ve gelecekteki olaylara dair öngörülerini iktisat teorisinin “mikro altyapılarına” dönüştürdüğünde gelecek hakkındaki beklentileri ferdileştirmeye ve resmi- leştirmeye yönelik bu eğilimler daha kapsamlı hale getirilecekti.²⁶

Rawls, birçok liberal ekonomi fikrine uyum sağladı. Beklentilere ve seçimlere yönelik neoklasik eğilimle, tarihsel argümanların gerilemesini paylaşıyordu. Fertlerin kendi “hayat planlarını” takip etmeleri için yeterli emtiaya sahip olmasını istiyordu. Bu emtiayla ne yaptıkları onlara kalmıştı. Toplumun seçimi düzeyinde –bu arayışı en iyi hangi sistem kolaylaştıracak- sa– Rawls, başlangıç durumundaki tarafların, kötü bir geleceğin sonuçlarına karşı kendilerini korumak isteyeceklerini öne sürüyordu. Bu belirsizlikle yüz yüze geldiklerinde doğal ve toplumsal talihsizlikler karşısında sigorta oluşturalardı. Bu bakımdan birer girişimci değillerdi. Geleceği ihmal etmemek için kurumsal planlar hazırlıyorlardı. Aynı şekilde Rawls seçim yapan kişilere eksiksiz malumat değil, kısıtlı bilgi bahşediyordu.²⁷ Yine de Rawls, münferit bir nesne olarak görülen geleceğin sorunlarını kendine özgü bir siyasal statüye sahip olarak ele alıyordu. Gelecek kuşaklara yönelik yükümlülükler öteki yükümlülüklerden farklı mıydı? Veyahut bu yükümlülükler bir adalet sorunu muydu? Rawls’un teorisi bir sözleşme teorisiydi ve gelecekle yapılan sözleşmeleri zihinde canlandırmak zordu. Uluslararası adalet teorisyenleri, uzaktaki insanları sözleşme teorisinin öznesi haline getirmekte yeterince zorlanırken henüz var olmayan gelecekteki insanlarla sözleşme yapmak çok daha zahmetliydi. Rawls’un durumunda sözleşme, bir pratiğin varlığını gündeme getiriyordu – karşılıklılikle şekillenen kooperatif düzen. Bugün ile gelecek arasındaki büyük ölçüde karşılıksız olan ilişki göz önüne alındığında, sözleşmeye dayalı ilişkiler zamanlar arasında nasıl tutunabilirdi?

Rawls gelecekle karşılıklı bir ilişkinin mümkün olmadığını düşün-

vard University Press, 1960); karşılaştırınız: Isaac, “The Political Economy of Uncertainty in the Twentieth Century.”

26 Robert E. Lucas Jr., *Studies in Business-Cycle Theory* (MIT Press, 1981). Geçmişte iktisadi teo- rinin beklentiler yönündeki tutum değişikliği için, bkz. John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money* (Palgrave Macmillan, 2018), bölüm 5 ve 12. İktisatçı- ların muhayyeline iktisadi dalgalanmaların merkeziliği için, bkz. Jamie Marti , “Time and the Economics of the Business Cycle in Modern Capitalism,” Dan Edelstein, Stefanos Geroulanos ve Natasha Wheatley, ed., *Power and Time* içinde (University of Chicago Press, yayım aşamasında 2020).

27 Rawls, *A Theory of Justice*, §4, §§44-45.

yordu, bu nedenle ortaya koyduğu adalet prensipleri buna uygun değildi. Gelecekle kurulan bağların veçheleri hâlâ bir “adalet meselesiydi” ancak genel olarak geleceğin çıkarları toplumsal oyunun normal akışının dışındaydı.²⁸ Geleceğe dair tefekkürlerin büyük bir çoğunluğu prensiplerin tamamlayıcısıydı. Bugünün yükümlülüklerinin bir parçası ve adil kurumları idame etmek adına “doğal görev” olarak görülmeleri zorunluydu. Rawls’un temel argümanı, adalet prensiplerinin tatbikini nitelendiren “adil tasarruf” prensibiydi.²⁹ Bu prensip, mevcut kuşakların eylemlerinin geleceğe fayda sağlaması amacıyla uygun bir tasarruf oranı belirleyerek ve birikim oranını kısıtlayarak kuşaklar arasındaki ilişkilere bir çerçeve çiziyordu. “İdeal toplum,” “ekonomisi kararlı halde bir kalkınma dengesine (mümkünse sıfır) sahip olan ve aynı zamanda adil olan” bir topluma işaret ediyordu.³⁰ Tasarruf prensibinin gayesi, o topluma ulaşana kadar kalkınmayı güvence altına almak ve bir kere elde edildiğinde bolluğu sürdürmektir. Pratik bir açıdan bunun anlamı, adil bir toplum kendi toplumsal minimumunu tesis ettiğinde tasarruf ilkesinin yapılan hesapta bir değişken haline geleceğiydi. Bugün için neyin kabul edilebilir toplumsal bir minimum sayılabileceği, kısmen bugünkü kuşağın gelecek için ne kadar tasarruf etmesi gerektiğiyle belirlenecekti.³¹

Bahsi geçen fikirler, adil tasarruf prensibinin, zaman çizgisi boyunca ilişkileri düzenleyen bir prensip olarak seçileceği başlangıç durumunda kalıba dökülüyordu. Ancak durum o kadar basit değildi. Başlangıç durumundaki tarafların, toplumun tüm kesimlerinden insanları temsil etmesi bekleniyordu. Peki, bu bir kuşağın insanlarını mı yoksa tüm kuşakların insanlarını mı –toplumsal gelişimin tüm “aşamalarındaki” insanları mı yoksa sadece birindeki insanları mı– içeriyordu? Rawls, tüm kuşakların taraflarını bir araya getirmenin işlev görmediğini ifade ediyordu. Başlangıç durumunu tüm mevcut ve muhtemel kişileri içerecek şekilde düşünmek, diye yazıyordu, “fanteziyi çok ileri götürmek” olacaktır.³² Bunun yerine Rawls, “bugünün girdileri” yorumunu ortaya koyuyordu.³³ Taraflar birbirinin çağdaşıydı ancak cehalet perdesi, kolektif olarak hangi tikel gruba ait oldukları hususunda onların gözünü kapatıyordu. Orada geleceği yönetmek için prensipler

28 Rawls, *A Theory of Justice*, 287.

29 A.g.y., 289.

30 A.g.y., 286, n. 1.

31 A.g.y., 284-93.

32 Rawls, *A Theory of Justice*, 139.

33 A.g.y., §24.

üzerine seçim yaptıkları, bugün içerisinde sabit zamansal bir mekânı paylaşıyorlardı. Ancak burada bir problem zuhur ediyordu. Taraflar neden geleceğe önem vermeliydi? Şayet bugün kendi çıkarları lehine önyargılıysa neden tasarruf etmelilerdi?

Rawls burada iki argüman çizgisi ortaya koyuyordu. İlk olarak, hiçbir kuşak kendi haleflerini yoksun bırakacak prensipleri tercih etmesin diye taraflar cehalet perdesinin ardında hangi kuşağa ait olduğu bilgisinden yoksundu. İkinci argüman, Rawls'un "rasyonel ve karşılıklı olarak çıkar-dan bağımsız" bir çerçevede tanımladığı taraflar arasındaki diğerkâmlığın, sempatinin ve kişisel çıkarın görece büyüklüğü hakkında ahlak psikolojisi üzerine sorunlar doğuruyordu. Burada tarafların yansız olduğu anlaşı-lıyordu. Gelecek nesillerin önem arz etmesi için başka bir şeye ihtiyaç vardı. Rawls'un çözümü, bugünün önyargısına çare bulmak için bir "motivasyonel varsayım" şartı belirlemektir. Sözleşmenin tarafları, "sonraki kuşaklarla arasında duygusal bağlar bulunan sülalelerin temsili olarak görülüyordu." Tasarruf ediyorlardı çünkü kendi çocuklarını (ve çocuklarının çocuklarını) önemsiyorlardı.³⁴ Geleceğe değer bahşeden, buradaki ek şarttı. Rawls, ekonomist Robert Solow'la olan yazışmalarında bunu "evladın babasından istemeyi makul bulduğu şey ile bu evladın *kendi* evlatları için yapmaya hazır olduğu şey arasındaki tipik bir dengenin getirisi" olarak açıklıyordu. "Adil ve iyi düzenlenmiş bir toplum için gerekli koşullara giden yolda, söz konusu uzlaşmacı tutumlar farklı ekonomik ilerleme seviyelerine uyum sağladıkça bu denge değişir." Bu bakış açısı, tamamen prensiplerin yönetimi altında değildi. Maksiminin yalnızca bir vechesi olduğu gibi kalıyordu: "Temsili olarak işaret edilen evlatlar ve babalar, her bir kuşağın en dezavantajlı grubuna ait olarak tasavvur edilir... En talihsiz kendi torunları için ne kadar tasarrufa hazır olduğu sermaye birikiminin oranını belirler."³⁵ Adil tasarruf prensibi ve onun motivasyonel şartı, geleceği ele alırken Rawls'un, sözleşme teorisinin sınırlarında nasıl dolaştığını gösterir.

Bu argümanlar aynı zamanda belirli bir dereceye kadar Rawls'un, neoklasik iktisatçıların uğraşlarından birine verdiği yanıtı yansıtıyordu. 1950'lerde ve 1960'larda Solow, Edmund Phelps ve diğerleri, sermaye birikiminin ve tüketimin temellerini inceleyecek iktisadi kalkınma modelleri öne sürmüştü. Tasarruf, çıkar ve kalkınma oranları arasındaki ilişkileri kav-

³⁴ A.g.y., 288-89.

³⁵ Rawls'tan Solow'a, 15 Şubat 1973, Kutu 19, Dosya 7, JRP.

ramsallaştıran –ve tasarruflar ile yatırımlar aracılığıyla tüketim oranlarına denge getirmeye çalışan– bu modeller, refah hesaplamalarında ve kaynakların tahsisinde geleceğe de yer vermek için çeşitli çıkarımlara sahipti. Buna gelecek kuşakların ekonomik kararlar içerisinde nasıl cisimleşeceği ve onların korunmasında hükümetlerin rolünün ne olabileceği sorusu da dahildi.³⁶

Rawls bu argümanları yakından takip etti. Onun zaman ve gelecek anlayışı, fikirleri Frank Ramsey'nin "A Mathematical Theory of Saving" (1928) isimli makalesinin izini süren kalkınma teorisyenlerini yansıtıyordu. Ramsey, bir ulus tüketmeli mi yoksa tasarruf mu etmeli (eğer o ulusun amacı sonsuz zaman tahayyülünden hareketle refahı en yüksek seviyeye çıkarmak ise) problemine bir çözüm getirerek, zaman çizgisi boyunca kaynakların en uygun tahsisi hakkındaki tartışmanın şartlarını biçimlendirmişti.³⁷ 1961 yılında Phelps, alternatif imkânı sağlayan etkili bir kalkınma modeli ileri sürdü. Kalkınmanın, yüksek ve sürdürülebilir tüketimin "kararlı haline" doğru izlediği yola açıklık getiriyordu ki, bu durağan hale, "birikimin altın kuralı" takip edilerek ulaşılabacaktı. Söz konusu olan, Solow'un kalkınma modelinde de görüleceği üzere, kişi başına tüketimin mümkün olan en yüksek seviyede ki sabit değerde kalmasına müsaade edecek tasarruf oranıydı.³⁸ Sonraki yıllarda altın kuralın uygulanabilirliği iktisatçıları meşgul etti. Ramsey'nin (salt zaman tercihinin sıfır değer biçerek) gelecek kuşaklara bugünkü kuşaklarla eşit muamele göstermesi tepki görüyordu. Benzer şekilde uzak geleceğe yüksek değer veren ve hükümetin ödevini ferdî kısa vadeciliği önlemek ve "doğmamış kuşakların emanetçisi" gibi hareket etmek olarak gören A. C. Pigou da öyle.³⁹ Pigou'nun teorisi "demokrasiyi gözetmediği" ve "otoriter" olduğu için reddediliyordu.⁴⁰ Bu eski teorilerin, gelecek için aşırı tasarruf ve fedakârlık talep ederek, şimdiki nesillere çok fazla yüklendiği söyleniyordu.

1960'lara gelindiğinde bir dizi iktisatçı –Paul Samuelson, Amartya Sen, William Baumol, Stephen Marglin ve Gordon Tullock– gelecekteki

36 Luc Van Liedekerke, "Discounting the Future: John Rawls and Derek Parfit's Critique of the Discount Rate," *Ethical Perspectives* 11, no. 1 (2004): 73-79; karşılaştırınız: Mauro Boianovsky ve Kevin D. Hoover, "In the Kingdom of Solovia: The Rise of Growth Economics at MIT, 1956-70", *History of Political Economy* 46, vol. 5 (2014): 198-228.

37 Frank Ramsey, "A Mathematical Theory of Saving," *Economic Journal* 38, no. 152 (1928): 543-59.

38 Edmund Phelps, "The Golden Rule of Accumulation: A Fable for Growthmen," *American Economic Review* 51, no. 4 (1961): 638-43.

39 A. C. Pigou, *The Economics of Welfare* (Macmillan and Co., 1920).

40 Stephen A. Marglin, "The Social Rate of Discount and the Optimal Rate of Investment," *Quarterly Journal of Economics* 77, no. 1 (1963): 96-98.

emtiaya bugüne ait bir değer atfeden toplumsal iskonto oranının, geleceğe aşırı ağırlık veren oldukça yüksek tasarruf oranını önleyerek kuşaklar arası tasarruf çabasının hakkaniyetli olmasını nasıl ayarlayabileceği üzerine konuşuyordu. Kenneth Arrow'un demokratik tercihlerin bir araya gelişinin imkânsız olduğuna yönelik argümanının ardından, kimi isimler fiyatlandırma araçlarının fertlerden kolektivitete doğru genişlemesine şüpheyle bakıyordu: "kolektif tasarruf hesabına karşılık tüketim kararları," diyordu Marglin, "özel hesaptan tamamen farklıdır."⁴¹ Joan Robinson, geleceği hesaptan düşmenin hükümet içinde bugün ile gelecek arasındaki takas problemlerini çözmeyeceğini düşünüyordu.⁴² Diğer yazarlar, ferdi zaman tercihlerinin önüne geçmek için hükümet müdahalesinin gerekli olup olmadığı ya da böylesi bir müdahalenin demokrasiye risk oluşturup oluşturmadığı konusunda fikir ayrılığı yaşıyordu.⁴³ Ancak kısa süre sonra birkaç kişi, toplumsal iskonto oranı bakımından geleceği ele almaya karşı tavır almıştı. Ferdî kısa vadeciliğin, toplum düzeyinde etkili olduğu varsayılıyordu. Önceki iktisatçılar kuşağı tasarrufun ve yatırımın psikolojisi ile ahlakiliğini tartışırken, buradaki tartışmalar pozitif zaman tercihi varsayımı içinde barınan standart ekonomik davranış tablosuna yer veriyordu. Ayrıca belirli bir teorik yapı da öngörülüyordu: iskonto oranı tasarruf oranını belirliyor ve gelecek kuşakların refahının bugünkü kuşak üzerine daha az yük olmasını sağlıyordu.

Rawls'un adil tasarruf prensibini geliştirirken ve kendi adil toplumunun bir "kararlı hali" hedeflediğini ifade ederken yöneldiği bu fikirlere göre durum böyleydi.⁴⁴ Rawls kurumları kalıcılaştırmak istiyordu. Sonu gelmeyen bir kalkınmanın bunu gerçekleştirmek için gerekli olmadığına inanıyordu. Fakat aynı zamanda, bir raddeye kadar kuşaklararası eşitliği meydana getirmek için bir tasarruf oranı belirlemenin hayati olduğunu düşünüyordu. Gelecek kuşakların yararına aşırı eşitsizliği –ya zenginlerin tarafında büyük bir servet birikimini ya da fakirler için aşırı güçlüğü– temellendirebilecek modernleşme argümanları kabul edilebilir değildi. Gelgelelim iktisatçıların

⁴¹ A.g.y., 96.

⁴² Joan Robinson, *Economic Philosophy* (Aldine Publishing Co., 1962), 115-16.

⁴³ Maurice Dobb, *An Essay on Economic Growth and Planning* (Routledge & Kegan Paul, 1960); Gordon Tullock, "The Social Rate of Discount and the Optimal Rate of Investment: Comment," *Quarterly Journal of Economics* 78, no. 2 (1964): 331-36; William J. Baumol, "On the Social Rate of Discount," *American Economic Review* 58 (1968): 788-802; Amartya K. Sen, "Isolation, Assurance, and the Social Rate of Discount," *Quarterly Journal of Economics* 81, no. 1 (1967): 112-24.

⁴⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, 286, n. 21.

aksine Rawls, yarardan ziyade adalete ilave bir başvuruyla kendi tasarruf oranını belirliyordu. Yalnızca ideal olmayan koşullarda, iskonto oranı kullanılacaktı. Adalet tasarruf üzerinde baskı kuruyordu: her bir kuşak sadece adaletin temin edilebilmesi için gerekli olan kadar tasarruf edebilirdi.⁴⁵ Bu açıdan tasarruf prensibi başlı başına bir adalet prensibi olmamakla birlikte yine de onun daha kapsamlı yaklaşımının içerisinde gömülüydü. Lakin Rawls geleceğe çok fazla yer vermek istemiyordu. Tıpkı fark ilkesini, sivil itaatsizliği temellendirmekten ya da ulusal sınırların ötesinden men ettiği gibi şimdi de onun zaman çizgisi boyunca geçerli olmadığında ısrar ediyordu. Zahmetli tasarruflara ve tasarrufları takip edecek yeniden bölüşüme ihtiyaç yoktu.⁴⁶

Buradaki müphemlik –geleceğe önem verme arzusundayken onun bugünkü değerini sınırlamak– Rawls’un bu fikirler için sunduğu temellendirmede kendini gösteriyordu. Başlangıç durumundaki taraflar ile gerçek fertler arasında çizdiği hat burada en bulanık halini alıyordu. Rawls’un ifadesine göre, bugün hayatta olan insanların adalet açısından gelecekteki yabancılara bir şeyler borçlu olduğu konusu açık değildi. Ayrıca kısıtlı bir zaman ufkuna sahip olan yanlı insanlardan, genel anlamda gelecek kuşaklar için tasarruf etmesini istemek de gerçekçi değildi – bu yalnızca “babaların... kendi evlatlarını gözetmesi” babında kendi çocukları için geçerlidir.⁴⁷ Karşılıklı kişisel çıkar varsayımının yanı sıra ferdî kısa vadecilik varsayımı da buradaki cinsiyetçi ve ataerkil form içinde başlangıç durumuna dahil oluyordu. Ancak Rawls buna ek olarak tarafların psikolojik ve ahlaki ufkunu genişletme arayışındaydı. Motivasyonel şart, tarafların önem gösterdikleri torunları için –iki ya da üç kuşak boyunca– tasarruf etmek istemesini sağlayıp bugünün önyargısıyla başa çıkmanın bir yolu olarak sahneye giriyordu. Duygusal bağlar, üst üste gelen kuşaklar arasındaki motivasyonel tutkalları ve bu bağlar yalnızca belirli bir yere kadar uzanabiliyordu.⁴⁸ Duygusallığın ulaşmadığı gelecekteki kısımlara ulaşmak adil kurumlara kalmıştı.

Rawls’un gelecek anlayışı, kalkınma teorisine bir dizi ahlaki sınır tanımlayarak onunla bir uyuma ulaşmıştı. Rawls lineer, sonsuz zaman akış-

⁴⁵ A.g.y., §46, 299.

⁴⁶ Rawls’tan Solow’a, 15 Şubat 1973, Kutu 19, Dosya 7, JRP.

⁴⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, 288.

⁴⁸ Rawls, daha önceleri haneyi geleceğe ilişkin uzun vadeli görüşü sağlama alan birim olarak ilk kez tanıttığı sırada iki ila üç kuşak argümanını ortaya koymuştu; bkz. John Rawls, “Justice and Taxation,” “Oxford Notes (1952-1953)” içinde, s. 11-12, Kutu 7, Dosya 2, JRP.

larının iktisadi geçiciliğini kabul etmekle beraber toplumu “ebediyetin perspektifinden” görmeye çalışıyordu.⁴⁹ Ahlakın zamana karşı nötr olduğunu düşünüyor fakat yalnızca zaman tercihi üzerinden gelecek kuşakların mutluluğundan kısmaya itiraz ediyordu. Bir yandan gelecek, basitçe daha ileriye gösterdiği için nispeten daha önemsiz değildi. Diğer yandan onun adına yapılan sert bir yeniden bölüşüm eylemi, ne kolayca temellendirilebilir ne de iki prensip çerçevesine uyum gösterebilirdi. Bu, geleceğe dair düşüncelerin önemli olmadığı anlamına gelmiyordu. Bu, Rawls’un durumun daha iyiye gittiğini varsaydığı anlamına geliyordu. Kalkınma sürecekti. Belirli reformlarla adalet sağlanabilirdi.

Bir Adalet Teorisi’nin dayanağı olan bu varsayımlar, savaş sonrası yılları betimleyen yirmi yıllık sıra dışı, eşi görülmemiş ekonomik kalkınmayla mümkün olmuştu.⁵⁰ Fakat Rawls’un kitabının yayımlandığı ve okunduğu dönemde, Amerikan ekonomisinin güzergâhı ve hükümetin kapasiteleri hakkındaki bu liberal iyimserlik toplumsal huzursuzluk ve ekonomik sıkıntıyla yüz yüze gelmişti ve Bretton Woods düzeninin sonunu takip eden stagflasyonla birlikte bocalamaya devam edecekti.⁵¹ Kimi okuyucularına, özellikle Solow ve Arrow gibi ekonomistlere göre Rawls’un adil tasarruf prensibinden ziyade talepkâr maksimin prensibi, daha sağlam bir kuşaklararası eşitlik teorisi için temel sunabilirdi.⁵² Buna rağmen mevcut siyasal çıkmazlarla—duraksayan kalkınma, mali aşırılık, kaynak savaşları ve enerji krizi üzerine anlaşmazlıklarla—ilgilenenler için tasarruf ilkesinin çözüm olarak ortaya koyacağı çok az şey vardı. Kalkınma üzerine değil kalkınmanın sınırları üzerine düşünenler için de aynı durum geçerliydi. Düşünürlerin gözüne çarpan konu, 1970’lerin başlarındaki, insanı merkez alan krizlerin başat kamusal mesele haline getirdiği bir problem hakkında, yani nüfus hakkında, Rawls’un söyleyeceği pek bir şey yokmuş gibi görünmesiydi.

⁴⁹ Rawls, *A Theory of Justice*, 587.

⁵⁰ Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Harvard University Press, 2014).

⁵¹ Barry J. Eichengreen, *Globalizing Capital: A History of the International Monetary System* (Princeton University Press, 2008), 126-42.

⁵² Robert Solow, “Intergenerational Equity and Exhaustible Resources,” *Review of Economic Studies* 41, no. 5 (1974): 21-35; Kenneth J. Arrow, “Rawls’s Principle of Just Saving,” *Swedish Journal of Economics* 75, no. 4 (1973): 323-35; Partha Dasgupta, “On Some Alternative Criteria for Justice between Generations,” *Journal of Public Economics* 3, no. 4 (1974): 405-23; Dennis C. Mueller, “Intergenerational Justice and the Social Discount Rate,” *Theory and Decision* 5, no. 3 (1974): 263-73.

Aşırı nüfusa dair genel panik, küresel nüfus kontrolü üzerine siyasal kampanyayla geçen onlarca yıllık periyodun sonunda yayımlanan *The Population Bomb* çalışmasıyla başlamıştı.⁵³ Peşi sıra, ahlak düşünürleri ve siyasal düşünürler nüfus sorununu ele almanın çeşitli yollarını araştırdılar. Pek çoğunun başlangıç noktası Rawls'un teorisi değil faydacılık kavramıydı.

Teknokratik bir hükümet teorisi olarak faydacılık, tarihsel anlamda nüfus kontrolü ve öjeni üzerine, ilerlemeci olduğu kadar muhafazakâr irdelemelere de sahip olan, ayrıca on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın İngiliz ve Amerikan liberal isimleri arasında yaygın (ki bu yirminci yüzyılın geç dönem liberteryen sağının, hükümetin refah programlarını gözden düşürmek için gittikçe daha fazla başvurduğu bir gerçektir) siyasalarla ilişkilendiriyordu.⁵⁴ Faydacı ahlak ve iktisat teorisinde, nüfusun boyutu ve refahına dair karşılaştırma çoğu zaman yavan terimlerle analiz ediliyordu. Henry Sidgwick faydacılığın iki türünü birbirinden ayırmıştı: kişi başına en yüksek ortalama mutluluğa sahip olan topluluğun en iyi seçenek olduğu “ortalama” görüşü; ve en iyi topluluğun en yüksek bütünsel mutluluk değerine sahip topluluk olduğu “bütünsel” görüş.⁵⁵ Ortalama görüş, şayet doğan insan ortalama insandan daha mutlu olacaksa bir nüfus artışından yanaydı. Bütünsel görüşte, nüfus ne kadar genişlerse bütünsel mutluluk değeri o kadar yükseliyordu. Dolayısıyla nüfus artışı, her bir ferdin mutluluğundan bağımsız olarak savunuluyordu. Yaşamın “kalitesini” muhafaza etmeyi, siyasetin bir parçası olarak görmeye alışık olan yirminci yüzyılın toplumsal liberallerine göre bütünsel görüş sıklıkla reddediliyordu – bunun nedeni nüfus kontrolünün ken-

53 Alison Bashford, *Global Population: History, Geopolitics, and Life on Earth* (Columbia University Press, 2014).

54 Michael Freeden, “Eugenics and Progressive Thought: A Study in Ideological Affinity,” *Historical Journal* 22, no. 3 (1979): 645-71; Diane Paul, “Eugenics and the Left,” *Journal of the History of Ideas* 45, no. 4 (1984): 567-90. Devletçi ilerlemeci siyasaların eleştirisinde öjeninin kullanımına güncel bir örnek için bkz. Thomas C. Leonard, *Illiberal Reformers: Race, Eugenics, and American Economics in the Progressive Era* (Princeton University Press, 2016). Liberalizmin imparatorlukla ilişkisinin daha kapsamlı tarihi için, bkz. Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought* (University of Chicago Press, 1999); Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (Princeton University Press, 2005); Karuna Mantena, *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism* (Princeton University Press, 2010); Duncan Bell, *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire* (Princeton University Press, 2016).

55 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (Cambridge University Press, 2013), Kitap IV, bölüm 1.

di içerisinde kötü olması değil, bu görüşün, hayatları “yaşamaya değmez” olan insanların doğumunu teşvik etmesiydi.⁵⁶

Rawls, 1952 yılında yönünü bu sorunlara çevirdiğinde, “optimum nüfus miktarı” ve “doğum kontrol” hakkındaki problemlerin, “tartışması itici gelen” ahlaki sorular ortaya çıkardığını yazıyordu. O dönem Rawls hâlâ faydacılığa karşı sempatik yaklaşıyordu ama halihazırda nüfus artışını refahın yükselişine giden bir yol olarak öne süren tüm faydacı ifadeler karşısındaki hoşnutsuzluğunu açıkça göstermişti. Nüfus kontrolünün gerekli olabileceği – “intizamlı bir biçimde toplumsal kurumlar tarafından” tatbik edilmesine ihtiyaç duyulan, “aksi takdirde bu kontrolü savaşın, kıtlığın, hastalığın ve daha kötülerinin tatbik edeceği– durumlar vardı ancak ideal çerçevede nüfus miktarı ferdi özgürlüğe bırakılıyordu.⁵⁷ Rawls, *Bir Adalet Teorisi*’nde ezcümle sadece bir “makul genetik siyasasının” adil bir devlet için önemli olabileceğini belirterek, nüfus kontrolü hususunda genel olarak sessiz kalıyordu.⁵⁸ Özel yaşamında ise “adalet kavramını nüfus miktarı probleminde uygulamaktan ciddi biçimde huzursuz” olduğunu yazıyordu.⁵⁹ Yaşamın kontrolü, Rawls’a göre politikanın alanı değildi.⁶⁰

Buna karşın aşırı nüfus bir tartışma konusu haline geldiğinde bazıları, faydacılığın nüfus kontrolüne bir temellendirme getirmek için kullanılabileceğini ve “itici” bütünsel görüşle olan bağından koparılabileceğini dile getirmişti. Tam da Rawls’un faydacılığa karşı saldırılarının yükseldiği bir dönemde, diğer yazarlar faydacılık savunusuna arka çıkıyordu. O sıralarda yeni refah ekonomileri, optimum nüfus miktarı sorusunu kalkınma ve tasarruf oranları tartışmasının içine taşıyarak bu argümanlara yeniden ruh kazandırmıştı.⁶¹ Bu durum, iktisat düşüncesine, on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında merkezi olan, ancak kalkınma teorisinin teknolojik kapasite ve demografik “dönüşüme” gösterdiği itimat nedeniyle kenara

56 Matthew Connelly, *Fatal Misconception: The Struggle to Control World Population* (Belknap Press of Harvard University Press, 2008), 1-17.

57 John Rawls, “Difficult Moral Problems,” s. 3, Kutu 7, Dosya 10, JRP.

58 Rawls, *A Theory of Justice*, 137.

59 John Rawls’tan Partha Dasgupta’ya, 26 Haziran 1972, Kutu 19, Dosya 8, JRP.

60 Meşhur bir karşıt görüş için, bkz. Foucault, *The Birth of Biopolitics*.

61 Partha Dasgupta, “On the Concept of Optimum Population,” *Review of Economic Studies* 36, no. 3 (1969): 295-318; Harold L. Votey Jr., “The Optimum Population and Growth: A New Look: A Modification to Include a Preference for Children in the Welfare Function,” *Journal of Economic Theory* 1, no. 3 (1969): 273-90.

itilen bir Malthusçuluk çizgisi getirdi.⁶² Şimdi ise yeniden hayat bulan neo-Malthusçuluk, bir faydacı hesap içerisinde geleceğe nasıl yer verilebileceğine dair tartışmaları tetikliyordu.

Gelecekteki tüm muhtemel insanlar refah üzerine yapılan bu hesaplamalara dahil edilip faydacılık geçici olarak nötr kabul edildiği takdirde, gelecekteki insanların iyiliği için bugünün büyük fedakârlıklar yapması talep edilecekti. Şayet yalnızca bugün hayatta olanlar hesapta yer alırsa, faydacı hesaplamalar bugünün lehine önyargı kazanacaktı. Faydacılığın geçici bir süre için nötr olup zamanın ötesindeki insanları –henüz doğmamış insanları– hesaba katması gerekir miydi? Yoksa sadece bugün yaşayan insanları mı içermeliydi? Buradaki endişeler aynı zamanda Rawls’un kendi hesaplamalarını da kapsıyor muydu? Cambridge’in genç refah iktisatçısı Partha Dasgupta, 1972 yılında Rawls’a, “çeşitli alternatif toplumsal konumlar üzerinden fayda toplamlarını” karşılaştıran hesabın, “müstakbel konumu” –“henüz doğmamış olma ‘konumunu’”– muhtemel konum seçeneklerinden biri olarak dikkate alamayacağını farz ettiğinde yanlış yöne saptığını yazmıştı. Doğmamış olanlar bir kere denkleme dahil edildiğinde her şey değişecekti. Dasgupta, altına inildiğinde refah düzeyinin negatif olduğu tüketim seviyelerinin olmasında ısrar ediyordu. Bu durum gerçekleştirilirse, toplam yeniden yapıldığında nüfus miktarında artışı hedefleyen bir savunu yapılamazdı.⁶³ Bütünsel faydacılık görüşünün her zaman nüfus artışlarından yana olduğu fikri doğru değildi.

Söz konusu nüfus ve gelecek problemleri aynı zamanda ahlakın doğası hakkında da soru işaretleri uyandırdı. 1967 yılında o dönem faydacı bir düşünür olan Jan Narveson, hangi üreme vecibelerinin faydacı prensibe uygun olduğunu sorguluyordu. Narveson ahlak kavramını, şu an mevcut olan insanlar arasındaki ilişkileri ele alan bir yapı olarak tasvir ediyordu. Ahlak “insana dairdi” – “eylemlerimizin öteki insanlar üzerindeki etkilerini” yegâne “ödev temeli” olarak kabul ediyordu. “Kişi bir ödevde sahip olduğunda, o ödevin kimin hesabına zuhur ettiğini –diğer bir deyişle mevzubahis olanın *kimin* mutluluğu olduğunu– belirtmek imkân dahilinde *olmalıdır*... belirli insanlar üzerinde eylemlerimizden kaynaklanabilecek herhangi bir etkiyi gözümüzde canlandıramıyorsak o halde üstünde durmamız gereken hiçbir

⁶² Alison Bashford and Joyce E. Chaplin, *The New Worlds of Thomas Malthus: Rereading the “Principle of Population”* (Princeton University Press, 2016).

⁶³ Partha Dasgupta’dan John Rawls’a, 19 Haziran 1972, Kutu 19, Dosya 8, JRP.

ahlaki materyalimiz yoktur ve istediğimiz gibi yapmaya devam edebiliriz.”⁶⁴ Bir eylem ancak bir kimse için kötü olduğunda kötüdür.

Peki yeni bireyler dünyaya getirilmeli mi yoksa getirilmemeli mi sorusu için bu ne anlama geliyordu? Eğer kişi henüz doğmamışsa, var olduğu söylenemezdi. Dolayısıyla “ahlak her türden mevcut insana nasıl davranışımızla ilgili olduğu” için “onlar [doğmamış kişiler] bir ahlaki ilişkinin öznesi” değildi.⁶⁵ Faydacılar yalnızca insanların mutluluğu olarak algıladıkları “genel mutluluğun yükselişi ve düşüşüyle” ilgileniyordu: genel mutluluğa etkisi olmayan eylemler “ahlaki açıdan önemsizdi.” Dünyaya çocuk getirip getirmemek de genel anlamda bir ahlaki önemsizlik durumuydu: bir çocuğun doğduğu için “daha mutlu” olduğunu söylemek mantıklı değildi. Çocuğun mutluluğu, doğmuş olmasından dolayı “yükselmediği” için ortada yapılabilecek bir karşılaştırma yoktu.⁶⁶ Önemli olan bugünün insanlarıydı: Narveson ahlakın bu sınırlandırılmış doğasını, her ne kadar elbette bir utanç olsa da insan soyunun tükenmesinin bir ahlaki problem olmayacağını ileri sürmek için kullanıyordu. Şayet tüm ahlaki yapının “insana dair” olması gerekiyorsa, nüfusa başka insanların da dahil olması ahlaki açıdan nötrdü. “Bizler insanları mutlu etmenin tarafındayız,” diye yazıyordu, “ancak mutlu insanlar dünyaya getirmek konusunda nötrüz.”⁶⁷

Buna rağmen aşırı nüfustan endişe duyan Narveson, bir başka argüman daha eklemişti. Bir çocuk doğana kadar hiçbir ahlaki kaygı kendini göstermeyecekti. Fakat dünyaya geldiği andan itibaren çocuğun acılarını azaltmaya yönelik bir görev ortaya çıkıyordu. Buradan hareketle müstakbel ebeveynlerin görevlerinde bir asimetri mevcuttu: çocuk sahibi olmaya dair bir görev yoktu lakin dünyaya acı çeken insanlar getirmeme görevi vardı. Singer gibi Narveson da bir negatif faydacılık öneriyordu: bu faydacılığın nihai hedefi mutluluk üretmek değil, acı veren sefaletten kaçınmaktı. Sefaleti azaltmak için bir çocuğun sefalet çekeceğini tahmin ettiğimiz yerlerde veya sefaletin var olduğu yerlerde çocuk sahibi olmamakla görevliyizdir. Dahası, “dolaylı etkiler” göz önünde bulundurulduğunda (ki bu basitçe çocuğun mutluluğundan fazlası demektir) mutsuz bir çocuk sahibi olmama görevine dair argüman güçleniyordu. Narveson’a göre kamuya yük olacak bir çocuk

⁶⁴ Jan Narveson, “Utilitarianism and New Generations,” *Mind* 76, no. 301 (1967): 63.

⁶⁵ A.g.y.; Jan Narveson, “Moral Problems of Population,” *Monist* 57, no. 1 (1973): 62-86, 73.

⁶⁶ Narveson, “Utilitarianism and New Generations,” 65, 68.

⁶⁷ Narveson, “Moral Problems of Population,” 80.

doğurmaya hakkımız yoktu, ayrıca kamu, devlete yük olabilecek sefil çocuklara sahip olmayı yasaklama hakkını elinde tutuyordu.⁶⁸

Narveson'un makalesiyle nüfus etiği doğmuş oldu ve tikel bir biçim kazandı. Kurumsal bir çerçevede tartışmalı nüfus kontrolü sorusunu araştırmak yerine düşünürler, nüfusu siyasal alanın dışına taşımış ve onu etik teorisinin bir problemi haline getirmişlerdi. Nüfusu esas alan ahlaki problem burada ahlakın zamansal yönelimi ve "var olmayan insanlara karşı yükümlülükler" sahip olmanın mümkün olup olmadığına dair bir problem olarak yeniden kalıba dökülüyordu.⁶⁹ Geleceğin bu denklemde yer alması nasıl sağlanabilirdi? Bu soruya verilen iki karşılık vardı. İlki ahlaki kişilerden ayırtıyordu. Kimi isimler faydacı yükümlülüklerin kişilere hiçbir şekilde borçlu olmadığını ama şartların gerçekleşmesini sağlamak, emtia üretmek ve kötülükleri önlemek gibi yükümlülüklerin var olduğunu ileri sürüyordu: gelecekteki insanlardan çok gelecekteki mutlulukta ahlaki bir çıkarımız vardır.⁷⁰ Bu argüman refahın artması için daha fazla insanın nüfusa katılımını gerektiriyordu, böylece geriye kalanlar bir ekolojik etik zemini oluşturmak için kişilerin ötesinde bir cömertliğe ait genel ödevleri faydacılıkla takas ederek onu onarıyordu. Bunlar gelecekteki insanlara karşı sorumluluklar olarak değerlendirilme de ekolojiye değgin sorumluluklar meydana getirecekti.⁷¹

İkinci karşılık ise ahlak ile kişiler arasındaki bağı muhafaza ederken yalnızca yaşayanları hesaba katmanın bugün odaklı sonuçlarından kaçınıyordu. Rawls, babaların evlatlarını gözetmesi gibi kişilerin gelecekteki iki ya da üç kuşağı gözettiği motivasyonel şart kapsamında bunu gerçekleştirmişti. Yeni bir uygulamalı etik araştırma enstitüsü olan Hastings Center'ın yöneticisi Daniel Callahan gibi diğer yazarlar, denkleme katılan insan türlerini "zımnen sözleşme[li]" olabilecek kişilere, dolayısıyla ahlaki meseleyi birincil gelecek nesille –yaklaşık takip eden yüz yıllık süreyle– sınırlı olacak şekilde bağlayacak kadar genişletmeyi öneriyordu.⁷² Ayrıca birçok kişi yalnızca var olan insanların haklara sahip olabileceğini düşündüğü için ahlaki meseleleri geleceğe doğru esnetmek hak teorisyenleri için de zorluklar doğuruyordu. Haklar bir göndergeye, bir hamile ihtiyaç duyuyordu. Bazı yazarlar, gelecek-

⁶⁸ Narveson, "Utilitarianism and New Generations," 71-72.

⁶⁹ Stearns, "Ecology and the Indefinite Unborn," 613.

⁷⁰ A.g.y., 623; Hermann Vetter, "The Production of Children as a Problem of Utilitarian Ethics," *Inquiry* 12 (1969): 445-47.

⁷¹ Edwin Delattre, "Rights, Responsibilities, and Future Persons," *Ethics* 82, no. 3 (1972): 254-58.

⁷² J. Brenton Stearns, "Ecology and the Indefinite Unborn," *Monist* 56, no. 4 (1972): 623.

teki insanların dünyaya geldiği andan itibaren hak sahibi olacağını –gelecekte hak “iddia edeceklerini”– bu nedenle ebeveynlerin evlatlarına yaptığı gibi yükümlülüklerimizi onlara doğru yönlendirmemiz gerektiğini öne sürerek henüz doğmamış olanlara haklar tahsis ediyordu.⁷³ Joel Feinberg, doğmamış kuşaklara hak isnat etmenin mümkün olduğunu çünkü onların da menfaate sahip olduğunu düşünüyordu: “Menfaat, sahibi fiilen var olmadan önce dahi üzerimizde bir hak öne sürebilir, tıpkı ölen insanlara dair tam tersi bir durumda menfaat sahibi artık dünyada olmasa dahi bu menfaatlere saygı gösterilmesi gibi.”⁷⁴ Bunun anlamı, gelecekteki belirli insanların dünyaya gelme hakkı olduğu değildi, bir kere vücuda geldiğinde gelecekteki kuşakların, bugün yaşayanların koruması gereken –bir gün doğacakları varsayımından hareketle– menfaatlere sahip olduğuydu. Benzer şekilde, kendi çevresel mirasımızı onlar için yaşatma görevimizin olduğu (ve nerede bir görev varsa orada bağlantılı haklar olduğu) düşünülürse doğmamış kuşakların bize karşı sahip oldukları haklardan bahsetmek mantıklıydı. Üstelik nüfus kontrolü, makul bir biçimde bir kontrol meselesi olarak değil, bir hak meselesi olarak yeniden ifade edilebilirdi.⁷⁵

Buradaki fikirler, bilhassa tıbbi etikte ve doğmamış veya ahlaki birey olma hali için tam yeterliliğe sahip olmadığına hükmedilen kişilerin hakları üzerine yapılan tartışmalarda geniş bir kullanım alanına sahipti. Ötenazi, “beyin ölümü,” kürtaj ve genetik mühendisliği konularını ele almak için onlara başvuruluyordu.⁷⁶ Çeşitli durumları kapsayacak genel prensiplere dair yapılan inceleme, şimdi birey olma hali hakkındaki tartışmalara doğru genişlemiş ve siyasal gelişmelere hız kazandırmıştı. Düşünürler, *Roe v. Wade* (1973) davasının oluşum sürecinde ve sonrasında fetüsün birey olarak sayılıp sayılmadığı ve muhtemel insanların yaşam hakkının olup olmadığı üzerine tartışmalar yapıyordu. *Philosophy and Public Affairs* dergisinin kürtaj seçkisinde, öldürme etiğinden kürtaj etiğine kadar düşünce deneylerinin ve sezgi pompalarının kullanımını genişletmişlerdi. Kürtaj üzerine yapılan

73 Daniel Callahan, “What Obligations Do We Have to Future Generations,” *American Ecclesiastical Review* 164 (1971): 279; Callahan, “Profile,” 735-37.

74 Joel Feinberg, “The Rights of Animals and Unborn Generations,” *Philosophy and Environmental Crisis* içinde, ed. William T. Blackstone (University of Georgia Press, 1974), 64, 62.

75 Michael Bayles, “The Human Right to Population Control,” *Human Rights: AMIN-TAPHIL I* içinde, ed. Ervin H. Pollack (Jay Stewart Publications, 1971).

76 Bkz. örneğin, Robert Hunt ve John Arras, ed., *Ethical Issues in Modern Medicine* (Mayfield Publishing House, 1977).

en meşhur savunusu, Judith Jarvis Thomson'ın kemancı örneği idi (ki sağduyu gereğince, beraberinde kürtaja karşı saldırılara da dayanak sağlayan birey olma argümanını temel almıyordu).⁷⁷ Diğer isimler ise, birey olma problemlerini ve kürtaj hakkının "olasılık prensibini" reddedip etmediği sorusunu ön plana alıyor ve muhtemel birey olma halinin yaşam hakkını zorunlu kılıp kılmadığını tartışıyordu.⁷⁸

Bunun karşılığında kürtaj tartışmalarının nüfus kontrolüne dair çıkarımları da bulunuyordu: eğer muhtemel kişilerin yaşam hakkı yoksa o halde sadece kürtaj hoş görülebilir olmakla kalmaz, aynı zamanda nüfus artışı da durdurulabilirdi.⁷⁹ Liberal düşünürler, kürtaj ile nüfus kontrolü arasındaki bu ilişkide, kürtaj hakkı hareketinin odak noktasını takip ediyordu. *Roe Davası* sırasında bu çerçeve kısmen kadın hareketi ve özel hak savunucularından ve ayrıca küresel düzeyde "çekilen acıları azaltmayı" hedeflediğini iddia eden nüfus kontrolü hareketinden teşkil ediyordu.⁸⁰ Ne var ki, Birleşik Devletler'de cebri sterilizasyona karşı kampanya yürüten siyahi ve Amerikan yerlisi kadınlar, üreme hakları ile nüfus kontrolü arasındaki bu bağa başından beri karşı çıkıyordu.⁸¹ Küresel kuzeyde ve 1975-1977 yılları arasında Hindistan'daki "olağanüstü halin" kitlesel zoraki sterilizasyonunun ardından küresel güneyde, siyahi ve sömürgecilik karşıtı feministlerin farklı ırklardaki kadınların sterilizasyonuna dikkat çekmesiyle birlikte ileriki dönemlerde bu bağ reddedilecekti.⁸² Ancak felsefede kürtaj üzerine yürütü-

⁷⁷ Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion," *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 1 (1979): 47-66; Don Marquis, "Why Abortion Is Immoral," *Journal of Philosophy* 86 (1989): 183-202.

⁷⁸ Marshall Cohen, ed., *Rights and Wrongs of Abortion: A Philosophy and Public Affairs Reader* (Princeton University Press, 1974); R. M. Hare, "Abortion and the Golden Rule," *Philosophy and Public Affairs* 4, no. 3 (1975): 201-22; Francis C. Wade, "Potentiality in the Abortion Discussion," *Review of Metaphysics* 29, no. 2 (1975): 239-55; H. Tristram Engelhardt Jr., "The Ontology of Abortion," *Ethics* 84, no. 3 (1974): 217-34.

⁷⁹ Mary Warren, "Do Potential People Have Moral Rights?," Sikora ve Barry, *Obligations to Future Generations* içinde, 26.

⁸⁰ Mary Ziegler, *After Roe: The Lost History of the Abortion Debate* (Harvard University Press, 2015), 96. Kişiler ve özel alan üzerine felsefi tartışmalar için, bkz. örneğin, Jeffrey H. Reiman, "Privacy, Intimacy, and Personhood," *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 1 (1976): 26-44.

⁸¹ Meg Devlin O'Sullivan, "Informing Red Power and Transforming the Second Wave: Native American Women and the Struggle against Coerced Sterilization in the 1970s," *Women's History Review* 25, no. 6 (2016): 1-18; Jennifer Nelson, *Women of Color and the Reproductive Rights Movement* (New York University Press, 2003).

⁸² Johanna Schoen, *Choice and Coercion: Birth Control, Sterilization, and Abortion in Public Health and Welfare* (University of North Carolina Press, 2005); Randall Hansen ve Desmond King, *Sterilized by the State: Eugenics, Race, and the Population Scare in Twentieth-Century North America* (Cambridge University Press, 2013), part C.

len tartışma genel anlamda, sağlık yardımına erişimde baskı ve seçim üzerine siyasal ve iktisadi problemlerle daha zayıf bir ilişkiye sahip olmakla birlikte; birey olma durumuna, nüfusun genişlemesine ve gelecekteki insanlara eğilen etik problemlerle çok daha sıkı bir bağı sürdürüyordu. Uygulamalı etiğin yükselişi devam ediyordu.

Varlığını öngörebildiğimiz gelecekteki bir insanı, uzak gelecekteki varlığı belirsiz olan insandan ayıran neydi? Eğer muhtemel kişiler bir hakka sahip değilse, gelecekteki kuşaklara karşı yükümlülüklerimizin zeminini ne oluşturuyordu? 1970'lerin ortalarında düşünürler, *Bir Adalet Teorisi*'nin re-sepsiyonu için bu soruların çıkarımlarını tartışıyordu. Gelecekteki insanlar başlangıç durumuna dahil edilebilir miydi?⁸³

Richard Hare, Rawls'un ahlaki ağırlığı var olan insanlara veren ama "varlık sorununu kapsamayan" "bugünün girdileri" koşulunun yine Rawls'un nüfus, kürtaj ve gelecek ile muhtemel insanlar hakkında "söyleyecek hiçbir şeyi" olmadığını göstergesi olduğunu düşünüyordu.⁸⁴ Diğer isimler muhtemel veya gelecekteki insanları hesaba dahil etmenin bütünsel faydacı düşünceye geri dönüşe yol açmasından endişe ediyordu: Şayet varlık kavramı konuya dahil edilirse, Rawls'un tarafları refah seviyelerini artırmak maksadıyla muazzam ölçüde çoğalmayı tercih edebilirdi.⁸⁵ Barry'nin argümanına göre doğmamış olanlar hesaba dahil edilmediği takdirde erken bir yok oluş muhtemeldi. Ortalama fayda görüşüne paralel olarak mevcut beşerin ideal sözleşmesi, hayatta olanlar dünyadaki tüm kaynakları "bizden sonrası tufan (*après nous le déluge*)" tavrıyla har vurup harman savurdukça insan nesline kısa vadeli bir yaşam biçecekti. Buna karşın "muhtemel insanlara ayrıcalık tanıyan" ebedi bir bütünsel faydacılık, "muhtemel insanları uzun vadeli bir zamana yaymaktan" ziyade onları hayata getirmeye daha yakındı. Bir noktaya erişildiği sürece refahın ne zaman maksimuma ulaştığı mühim olmayacaktı. İnsan neslinin tükenmesi bu durumda da gündeme gelebilirdi. Alternatif olarak eğer bir sözleşmeye dahil olan muhtemel insanlar

⁸³ David A. J. Richards, *A Theory of Reasons for Action* (Clarendon Press, 1971), 81, 132-37.

⁸⁴ R. M. Hare, "Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?," *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance: Proceedings* içinde, ed. H. Tristram Engelhart ve Stuart F. Spicker (D. Reidel, 1977).

⁸⁵ Gregory S. Kavka, "Rawls on Average and Total Utility," *Philosophical Studies* 27, no. 4 (1975): 237-53.

faıdacılıktan başka bir prensip seçecek olsalardı pek tabii insan ırkını dünyaya getirmemeyi önerebilirlerdi. Şayet fark ilkesi tüm muhtemel insanları kapsayacak şekilde uygulanırsa, insan mevcudiyeti boyunca, en azından yaşam kalitesi doğmamış olmayı tercih edecek halde olan birkaç kişi olacaktı; bu çerçeve içerisinde başlangıç durumunda en kötü haldeki muhtemel insanların avantajını maksimize etmekle karşı karşıya kalan taraflar, dünyaya en başından hiç kimseyi getirmemeyi tercih edebilirdi.⁸⁶ Barry'ye göre birkaç iyi çözüm var gibi görünüyordu.

Rawls kendi namına bu meselelerden kaçınıyordu. Nüfus üzerine Dasgupta'yla yaptığı yazışmalarda, tarafların, "bu alternatif onlara açık olmadığı için müstakbel konumun fayda seviyesini" değerlendirmek zorunda olmadığına ısrar ediyordu. Tarafların takip eden iki ya da üç kuşaktan insanları içermesine yönelik ortaya koyduğu şart, "tüm zinciri birbirine bağlamak için" yeterliydi.⁸⁷ Ancak Rawls, çok daha derin sebeplerden dolayı bu tartışmalara temkinli yaklaşıyordu. 1974 yılında Amerikan Felsefe Cemiyesi'nin başkanlık konuşmasında, siyasal felsefenin genel manada var olma ve birey olma halinin "metafizik" sorunlarını göz ardı edebileceğini öne sürerek biraz daha ileri gitmişti.⁸⁸

Herkes bu konuda hemfikir değildi. Aynı fikirde olmayan bir düşünür özellikle itibar kazanacak ve onun sunduğu Rawls eleştirisi liberal eşitlikçiliğin çekirdeğini parçalara ayıracaktı. Genç Oxford düşünürü Derek Parfit 1971 yılında Rawls'a şunları yazıyordu: "Nüfus siyasası hakkında ne kadar çok düşünürsem, konuyu o kadar kafa karıştırıcı buluyorum."⁸⁹ Aynı sene Parfit, nüfus etiği üzerine Oxford'da bir seminer verdi; katılımcılar arasında Narveson ve Singer de bulunuyordu. Bir süre sonra makaleden makaleye yayılmaya başlayan çeşitli argümanlar ve aşırı nüfus hakkında yayımlanmamış bir taslak geliştirmiş ve nihayet *Reasons and Persons* (1984) çalışmasını ortaya koymuştu.⁹⁰ Kitap dört bölümden oluşuyor ve rasyonellik, zaman, bireysel kimlik ve varlık ile gelecek kuşakları esas alan problemlerle birlik-

⁸⁶ Brian Barry, "Justice between Generations," *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H.L.A. Hart* içinde, ed. P.M.S. Hacker ve Joseph Raz (Clarendon Press, 1977), 283-84.

⁸⁷ Rawls'tan Dasgupta'ya, 26 Haziran 1972, Kutu 19, Dosya 8, JRP.

⁸⁸ John Rawls, "The Independence of Moral Theory," Rawls, *Collected Papers* içinde, 286-302.

⁸⁹ Derek Parfit'ten John Rawls'a, 29 Haziran 1971, "Comments on Rawls's Justice as Fairness (1964-1971)" içinde, Kutu 19, Dosya 3, JRP.

⁹⁰ Narveson, "Moral Problems of Population"; Peter Singer, "A Utilitarian Population Principle," Bayles, *Ethics and Population* içinde; R. I. Sikora, "Utilitarianism: The Classical Principle and the Average Principle," *Canadian Journal of Philosophy* 5, no. 3 (1975): 409-19.

te var olan ahlak teorilerinin “kendini sabote eden” yapısını araştırıyordu. “Düşünürler,” diye yazıyordu Parfit gündelik dil geleneğinde Oxford’daki seleflerinden ayrılarak, “yalnızca inançlarımızı yorumlamamalıdır; inançlar hatalı olduğunda onları *değiştirmelilerdir*.”⁹¹

Parfit, kısmen nüfus ve birey olma hali hakkında yapılan tartışmalardan hareketle benlik, zaman ve gelecek hakkında farklı, ayrı ayrı adlandırılmış argümanlar geliştirmek için düşünce deneylerini kullandı. Ona göre belirli felsefi problemler içinden çıkılmaz olmakla birlikte, kabul görmüş varsayımların çoğu felsefi karışıklıklara dayanıyordu. Parfit’in değiştirme girişiminde bulunduğu ilk fikir, diğerlerine nazaran, Bernard Williams’ın ileri sürdüğü, bireysel kimliğin fiziksel kimliğe bağlı olduğu ya da onu belirlediği görüşüydü.⁹² Bu görüş, aynı şekilde işleyen beyne sahip olmanın bir kişinin aynı kişi olduğunu söylemekte yeterli olduğunu savunuyordu. Parfit ise buna karşın bir insanın süregiden varlığının, farklı zamanlardaki akli durumları arasındaki ilişkilerden fazlasını içermediğini iddia ediyordu. İnsanlar sürekli benliklerden ibaret değildi, psikolojik tecrübelerin toplamıydı. Bu durum geleceği nasıl düşünmemiz gerektiği üzerinde önemli çıkarımlara sahipti. Çoğu insan geleceği gözetiyordu çünkü onun *kendi* gelecekleri olduğunu düşünüyordular. Parfit için ise bu bir hataydı: İlerideki benliğimiz, bizden çok daha farklı bir insan gibidir. Benim için gelecekteki kaderimi ihtimamla gözetmemi rasyonel kılan şey, gelecekteki insanın ben olması değil, psikolojik anlamda benimle bağlantılı olmasıydı.⁹³ Bu deflasyonel bakış açısında önemli olan bireysel kimlik değildi.

Parfit’in bir başka argümanı, “Aykırı Sonuç,” daha aşikâr bir biçimde faydacı nüfus tartışmaları üzerine kuruluydu. Bu argüman, bütünsel faydacılığın refahı artırmanın bir yolu olarak nüfusa daha fazla insan eklemeyi (hayatların yaşamaya değer olacağı kadar) temellendirdiği –ve yaşamların bedbaht olma ihtimali olsa da hatta bu ekleme, aşırı nüfusla sonuçlansa da bu durumun geçerli olduğu– fikrini yeniden yorumluyordu.⁹⁴ Fakat gelecek üzerine tüm bu argümanlar arasında en hızlı biçimde etki yaratan, Parfit’in “kimliksizlik problemi”di. Burada söz konusu olan, bugün aldığımız ka-

⁹¹ Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford University Press, 1984), x.

⁹² Derek Parfit, “Personal Identity,” *Philosophical Review* 80, no. 1 (1971): 3-27.

⁹³ Derek Parfit, “On the Importance of Self-Identity,” *Journal of Philosophy* 68, no. 20 (1971): 683-90.

⁹⁴ Derek Parfit, “On Doing the Best for Our Children,” Bayles, *Ethics and Population* içinde.

rarların yarın hangi ferdî insanın var olacağına tesir ettiği gerçeğinin yarattığı paradokstu; farklı eylem güzergâhları farklı insanların var olmasına yol açıyordu. Gelecekteki insanların bizim seçimlerimizin, eylemlerimizin ve siyasalarımızın sonucunda daha iyi mi yoksa daha kötü mü olacağını konuşurken, dolayısıyla seçimlerimizden birinden veya diğerinden etkilenmiş kişilerin aynı kişiler olarak var olmalarını bekleyemeyiz. Parfit, gelecekteki insanlar (hangi eylemde bulunursak bulunalım var olacak olanlar) ile muhtemel insanlar (varlığı bizim eylemlerimize bağlı olanlar) arasında bir ayırım yapıyordu. “Çocuk sahibi olmamaya dair verdiğimiz kararın” buradaki muhtemel insanların menfaatlerine zarar verip veremeyeceği sorulduğunda, Parfit’in cevabı olumsuz yöndeydi. İdrak edemediğimiz kişilere zarar veremeyiz. Bugün belirli bir eylem biçimini uyguladığımızda, farklı tikel insanlar doğacaktır. Bu nedenle, Parfit’in, Narveson’ın “kişilere etki eden” görüşü olarak tanımladığı çerçeve dikkate alınır, gelecekteki hiç kimse bizim bugünkü eylemlerimiz nedeniyle daha kötü durumda olmayacaktı. Belirli bir biçimde hareket ettiğimiz takdirde doğacak olan insanların mutluluğuyla, farklı şekilde hareket etmemiz nedeniyle doğmamış olan insanlar bir teraziye konamazdı. Kendilerine karşı yükümlülüklerimizden bahsedilebilecek hususi insanların olmaması geleceğe karşı yükümlülüklerin de olmadığı anlamına mı geliyordu?⁹⁵

Parfit bu sonuçtan kaçınmak istiyordu. Var olmalarına sebep olduğu kişiler için (ya da var olan veya gelecekteki herhangi bir kişi için) durumu daha beter bir hale getirmese de, ya da bu kişiler için kötü olmasa da, insanların dünyaya gelmesine yol açan bazı eylemler hatalıydı. Kişilere etki eden görüşün yerine, Parfit tarafsız bir görüş sunuyordu. Eğer ahlak daima hususi bir insana tesir etmiyorsa o halde gelecekteki farklı insanların bizim eylemlerimizden etkilenmiş olması ahlaki olarak önemli değildi. Kaynakların tükenmesi hâlâ ahlaki açıdan sakıncalı görülebilirdi. Ancak tutulabilecek tek yolun özellikle bir kişiye etki ederek mümkün olduğu fikrinden kurtulmamız gerekiyordu.⁹⁶

Bu fikirler, sonradan meydana gelen çevresel etik ve gelecek tartışmalarına zemin hazırladı. Şayet kaynakları heba ettiğimiz için hususi olarak

⁹⁵ A.g.y., 100.

⁹⁶ Bkz. Derek Parfit, “Energy Policy and the Further Future: The Social Discount Rate,” *Energy and the Future* içinde, ed. Douglas MacLean ve Peter G. Brown (Rowman & Littlefield, 1983), 166-79.

hiçbir kimsenin daha kötü bir duruma düştüğü söylenemiyorsa, o halde kaynakların tükenip tükenmemesinin ahlaki olarak neden önemli olduğunu nasıl anlatabilirdik?⁹⁷ *Ethics and Population* (Etik ve Nüfus) ve *Obligations to Future Generations* (Gelecek Kuşaklara Karşı Yükümlülükler) başlıklı çok sayıda dergi ve sayı, artık Parfit'in kimlik hakkındaki fikirlerine dair makalelere yer veriyordu.⁹⁸ Kimliksizlik probleminin ortaya koyduğu çıkarımlar, ahlak düşünürleri ile siyasal düşünürleri ikiye bölmüştü. Bir grup, gelecek kuşak mensuplarının kim olarak mevcudiyet kazandığının, onlara etki eden eylemlerimizin etik muhakemesi için bir önem arz etmemesi gerektiğini ifade ederek bu çıkarıma kafa tutuyordu. Geri kalanlar ise kimliksizlik probleminin sonuçlarını inkâr etmenin imkânsız olduğunu öne sürüyordu: bugünkü seçimlerimizin gelecek kuşakların mahiyetini nasıl etkilediği sorusu, geleceğe dair hangi seçimlerin mubah olduğunu resmedecektir.⁹⁹

Parfit'in yorumunun ardından, nüfus etiği “ahlak matematiğinin” özgün bir alanı olarak patlama yaşadı.¹⁰⁰ Fakat nüfus aynı zamanda ahlak felsefesini, kurucu nitelikteki sorulara geri yönlendiriyordu – Rawls'un, siyasal meta-etikten ve metafizikten ayırma girişiminin tam tersi istikamette. Narveson'un gözlemine göre nüfus etiği, kimlik sorunlarına ve “mantık, semantik ve metafizik” sorunlarına geri dönen düşünürlere ihtiyaç duyuyordu.¹⁰¹ Parfit başka açılardan da Rawls'la ters düşüyordu. Örneğin Rawls, faydacılığın, kişilerin birbirinden ayrı olmasını ciddiye almadığını ve tarafsız izleyici yöntemiyle ferdî seçim prensiplerini toplumsal karar alma yönünde esnettiğini, dolayısıyla farklı kişileri bir noktada birleştirdiğini ileri sürüyordu. Parfit'in kimlik görüşüne göre, kişiler arasında metafizik ayrılıklar olduğu fikri yanlıştı. Ayrım görüldüğü gibi olmadığı için, faydacıların kişiler

97 Bkz. Thomas Schwartz, “Obligations to Posterity,” ve Gregory Kavka, “The Futurity Problem,” Sikora ve Barry, *Obligations to Future Generations* içinde.

98 Karşılaştırınız: Don Locke, “The Parfit Population Problem,” *Philosophy* 62, no. 240 (1987): 131-57.

99 Başlangıç tartışması için, bkz. örneğin, Jeff McMahan, “Problems of Population Choice,” *Ethics* 92, no. 1 (1981): 96-127; Joel Feinberg, “Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming,” *Social Philosophy and Policy* 4, no. 1 (1988): 144-78; James Woodward, “The NonIdentity Problem,” *Ethics* 96 (1986): 804-31.

100 Parfit, *Reasons and Persons*, x. Parfit'in ötesinde nüfus etiği için, bkz. örneğin, Michael D. Bayles, *Morality and Population Policy* (University of Alabama Press, 1980); Daniel Callahan ve Phillip G. Clark, ed., *Ethical Issues in Population Aid: Culture, Economics, and International Assistance* (Irvington Publishers, 1981); karşılaştırınız: Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Penguin Books, 1977), 71.

101 Narveson, “Moral Problems of Population,” 63.

arasındaki ayrımı göz ardı etmesi temellendirilebilirdi.¹⁰² Liberal eşitlikçiliğe atılan bu kesik, ahlakın yegâne gerçek öznelere olarak ferdî ahlaki bireyler üzerine odaklanır. “Kişiler” diye yazıyordu Parfit bir başka yerde, “milletler, kulüpler veya siyasal partiler gibidir.”¹⁰³ Parfit burada her ne kadar genç Rawls’un çoğulculuğuna destek verebilecek bir ontolojiyi imliyor olsa da, Rawls bu ontolojiden imtina edecekti. Parfit bizatihi ferdin üzerinde yer alan kolektivitelere dair felsefi tartışmaları değil, onun altındaki varlık konularını yeniden ele alıyordu. Perry Anderson’a göre onun “kimliği parçalarına ayırması,” postyapısalcılığa bir “faydacı analog” sağlıyordu – bu analog, ironik biçimde “tıbbi transplantasyonun ve genetik mühendisliğin ortaya çıkışına verilen materyalist karşılıkta” yatıyordu (Anderson buradaki listeye nüfus kontrolünü de ekleyebilirdi).¹⁰⁴

Parfit’in kişisel çıkar teorilerine karşı eleştirisi ayrıca ferdî motivasyonun rasyonelliği hakkındaki neoklasik ekonomi fikirlerinin ve varsayımlarının aşırıya kaçmasını engellemek için ahlak düşünürleri ve siyasal düşünürler arasında gösterilen geniş bir çabanın parçasıydı. 1970’lerin sonunda birkaç seçkin iktisat düşünürü, ekonomik rasyonalitenin neoklasik ortodoksisine karşı koyuyordu. Örnek vermek gerekirse Robert Heilbroner böylesi bir rasyonellik görüşünün, toplumun geleceğe karşı etik sorumluluğa dair farkındalığını düşürdüğünü iddia etmişti. Ekonomik rasyonalite, neden geleceği gözetmemiz gerektiği konusunda ikna edici bir yanıt vermemekle kalmıyor, onun yerine soruyu “gelecek nesiller benim için şimdiye dek ne yaptı,” şeklinde kuruyordu. İhtiyaç duyulan şey, bizi “yaşamın devamına” yönlendirmesi için, “makul hesapların cinai telkinlerini” kovmak ve “gelecek nesillerin aşkın önemini” keşfetmek için “beka yanlısı bir etiğe” sahip olmaktır.¹⁰⁵ Amartya Sen, Martin Hollis ve diğerleri, “soyut olarak tanımlanmış alternatifler” arasından seçim yapan “soyut fertlerin” bakış açısıyla betimlenen “rasyonel iktisadi bireyi” veyahut *homo economicus*’un “rasyonel aptalını” eleştirmek adına yeni davranışsal iktisatçılara katıldılar.¹⁰⁶

¹⁰² Derek Parfit, “Later Selves and Moral Principles,” *Philosophy and Personal Relations: An Anglo-French Study* içinde, ed. Alan Montefiore (Routledge & Kegan Paul, 1973).

¹⁰³ Parfit, *Reasons and Persons*, 277.

¹⁰⁴ Anderson, “A Culture in Contraflow-II,” 100.

¹⁰⁵ Robert L. Heilbroner, “What Has Posterity Ever Done for Me?,” *New York Times*, 19 Ocak 1975; Loren J. Okroi, *Galbraith, Harrington, Heilbroner: Economics and Dissent in an Age of Optimism* (Princeton University Press, 1988).

¹⁰⁶ Martin Hollis ve Edward J. Nell, *Rational Economic Man: A Philosophical Critique of Neo-Classical Economics* (Cambridge University Press, 1975); Amartya Sen, “Rational Fools: A

Parfit'in önerdiği bireysel kimliğe dair fikirler benzer şekilde kişisel çıkar, "*laissez-faire*" ve ekonomik rasyonalite gibi geçerli nosyonları baltalıyor ve belirli felsefi muammaları hepten tasfiye ediyordu – misalen gelecek için bugün bir şeyler feda eden fertlerin rasyonelliği ve şimdiki eylem ile sonraki eylem arasında yapılan seçim.¹⁰⁷ Parfit, Rawls'un iktisadi fikirlerde gösterdiği adaptasyona tamamen karşı çıkıyordu. Gelecekteki risklerin tartışılması maksadıyla toplumsal iskonto tekniklerinin kullanımını reddediyordu.¹⁰⁸ Iskonto, ahlaki konulara nakdi değer sorunları gibi davranmaya yol açıyordu ve zamansal problemlere uyum sağlamanın hoyrat bir yöntemiydi. Parfit'e göre zaman, mekânla karşılaştırılacak olursa, bu terimin absürtlüğü gün gibi ortaya çıkıyordu: "Şayet yardı başına n yüzdesi gibi bir oranda eylemlerimizin uzun mesafeli etkilerini daha az gözetecek olursak hiç kimse ahlaki olarak temellendirilebilir olduğumuzu düşünmez." Zaman da böyle olmalıydı.¹⁰⁹ Parfit'in geniş kapsamlı teorisi bunu pekiştiriyordu. Yalnızca eylemlerimizin gelecekteki sonuçlarını diğer insanlar üzerine yüklerken dikkatli olmamız yeterli değildi. Gelecekteki benliğimiz basitçe bugünkü benliğimizin bir uzantısı olmadığı için ve bu iki birey, önemli açılardan farklı kişilere işaret ettiği için bahsi geçen sonuçları gelecekteki benliklerimiz üzerine yüklerken de bir o kadar dikkatli olmamız gerekiyordu. Ne zaman sorusu gitgide önemini kaybediyordu.¹¹⁰

Birlikte ele alındığında Parfit, Rawlsçu araçlardan bağımsız ve düşünürleri, şartların ehemmiyetinin yine bu şartların belirli insanlar üzerinde yarattığı tesirden bağımsız olduğu bir etik tarafsızlığa doğru iten bir dizi argüman getiriyordu.¹¹¹ Hem insana etki eden görüşler hem de bütünsel faydacılık, aktörler yerine eylemleri değerlendiren ve hususi bir kişi için zararlı olmasa da bir şeyi zararlı addedebilen bir teoriyle yerinden edilmişti. Parfit'in ardından tarafsız bir etik arayışı hızla çoğaldı. Fakat kamusal meseleler düşünürleri arasında, böylesi bir etiğin siyasal kullanımı hakkında anlaşmazlık baş gösterdi. Parfit çözdüğünden daha fazla bilmece yaratıyordu ama felsefi

Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory," *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 4 (1977): 317-44.

¹⁰⁷ Parfit, *Reasons and Persons*, kısım 1 ve 2; *laissez-faire*'in sınırları üzerine, bkz. s. 62.

¹⁰⁸ A.g.y., ek F.

¹⁰⁹ Parfit, "Energy Policy and the Further Future," 166-67; Tyler Cowen ve Derek Parfit, "Against the Social Discount Rate," Peter Laslett ve James S. Fishkin, ed., *Justice between Age Groups and Generations* içinde (Yale University Press, 1993), 144-61.

¹¹⁰ Bernard Williams, "Personal Identity," *London Review of Books* 6, no. 10 (7 June 1984): 14-15.

¹¹¹ Parfit, *Reasons and Persons*, §150; karşılaştırınız: Nagel, *The Possibility of Altruism*.

yeteneği efsaneleşmişti. Ahlak felsefesinin ve siyasal felsefenin bazı çevreleri için, onunki gibi bir kavramsal tutarlılık ve çok yönlülük her şeyden daha önemliydi. Diğerleri, ahlak teorisinin değerinin –genelde kamusal meselelere bir cevap niteliği taşısa da– yarattığı “pratik etkilere” göre yargılanamayacağını düşünüyordu. İnançlarımız hatalıysa onları değiştirmeliydik ancak felsefenin bundan fazlasını değiştirebileceğine inanmamamız gerekirdi. Bazılarına göre siyasal karamsarlığın nedeni buydu: “Ahlaki muhakemeler ve ahlak teorisi elbette kamusal sorunları ele alır lakin bu iki unsur, apaçık bir biçimde etkisizdir,” diye yazıyordu Nagel normatif teorisin sınırlarını kabul ederek: “Güçlü çıkarlar konuya dahil olduğunda, ne kadar inandırıcı olursa olsun, edebe, hümanizme, merhamete ya da hakkaniyete hitap eden argümanlarla herhangi bir şeyi değiştirmek çok zordur.”¹¹²

Vietnam çağında kamusal meseleler düşünürlerinin siyasetle kurduğu ilişki çarpıcı bir şekilde senkronizeydi. Bu durum, pek çok düşünür siyasal münakaşadan imtina ettikçe değişmeye başlamıştı. Şimdi bir grup yazar soyut bir çerçevede güncel siyasal yaşama çareler sunmaktan çok, ona karşı bir tür sığınak bulma arayışındaydı. Felsefenin bu sığınak görüşü, siyasal anlamda oldukça zehirli bir hale geldikten çok sonra dahi etikte aşırı nüfus söyleminin sürmesine müsaade ediyordu. Buradaki süreklilik kısmen Parfit’in etkisinden kaynaklanmakla beraber bunun nedeni aynı zamanda nüfus etisinin somut siyasal problemlerden bir ölçüde soyutlanmasıydı. Yeni Sağ’ın üreme haklarına karşı gösterdiği mukavemet ve feministlerin ve ırkçılık karşıtlarının öjeni eleştirisini kucaklamasıyla birlikte, nüfus kontrolünün ve üreme kurallarının siyasal anlamda endişe verici olmaya başladığı dönemde, düşünürler “ahlak matematiğinin” bu karmaşık sorunlarını “daha yüksek bir soyutlama seviyesinden” ele alıyordu.¹¹³

Rawls’un uluslararası ve hümanist etikle meşgul olan kimi takipçilerine göre bu karşılık yetersizdi. Onlar bunun yerine yaşam ve ölüm etiğini adalet, yükümlülük ve ideal toplum görüşleri çerçevesine yerleştirmeye çalışarak başka bir güzergâhta karar kılmıştı. Rawls’un öğrencisi, Kantçı ahlak düşünürü Onora O’Neill’a göre nüfus hakkındaki faydacı tartışmalar aşırı nüfus, kıtlık ve küresel gıda krizinin ortaya çıkardığı durumların “ne kadar yakın olduğunu” dikkate almıyor ve bu durumların “bugünkü olası sonuçlarını” görmezden geliyorlardı. Mühim olan “ne kadar az insan kaybe-

¹¹² Nagel, *Mortal Questions*, xii-xiii.

¹¹³ Parfit, *Reasons and Persons*, x; Rawls, *A Theory of Justice*, viii.

debiliriz” sorusuyken onlar “ne kadar insan eklememiz gerekir” konusuna odaklanıyorlardı.¹¹⁴

O'Neill, “Lifeboat Earth” (1976) isimli çalışmasında, bir oyuna ya da işbirliği pratiğine tam anlamıyla benzemeyen bir topluma uygun etik geliştirme arayışındaydı. Filika (*lifeboat*) metaforu, “tüm dünyayı” kavram-sallaştırmaya yönelik o dönemdeki çabaların en kaderci olanıydı.¹¹⁵ Esasen Adlai Stevenson’ın Amerikan elçisi olarak 1965 yılında Birleşik Devletler’de yaptığı son konuşmasında dünyayı bir uzay gemisi olarak tarif etmesiyle ün kazanan bir başka metafora cevap niteliğindeydi.¹¹⁶ Uzay gemisi dünyada kaynaklar sınırlıydı, hayat kırılgandı ve onu kurtarmak için zaman tükeniyordu. Kıt kaynaklara sahip ve hiçbir kaçışın olmadığı bu uzay gemisindeki yolcular olarak bizlerin –yani dünyada ikamet edenlerin– işbirliği yapması ve onu doğru rotaya yönlendirmesi zorunluydu. Hepimiz aynı gemideydik. Uzay gemisi dünya tasviri, Kenneth Boulding ve Herman Daly’yle ilişkilendirilen kalkınma karşıtı ekolojik iktisat anlatımının merkezi haline geldi.¹¹⁷ Buna karşın neo-Malthusçu biyolog Garrett Hardin için dünya bir uzay gemisi değil, bir filikaydı. Dünyadaki insanlar, gemiyi güvenli bir yola sevk eden kaptanla birlikte çalışan, ahenk içerisinde bir mürettebat değildi. Aksine yolcular düzenden yoksundu, onlar güvertede çok fazla insanla ve yeteri kadar yemek ya da yakıttan mahrum olarak küçücük bir botun içerisinde yer kavgası yaparken kaderleri sıkı sıkıya birbirine bağlıydı. Tehdit belirsiz değil de kapıda olduğunda birilerinin filikadan inmesi gerekecekti – eğer kendileri rıza göstermezse itileceklerdi. Barış ya da istikrardan ziyade hayatta kalmayı hedefliyorlardı.¹¹⁸

¹¹⁴ Onora Nell, “Lifeboat Earth,” *International Ethics* içinde, ed. Charles Beitz, Marshall Cohen, T. M. Scanlon ve A. John Simmons (Princeton University Press, 1985), 280. O'Neill'in soyadı o dönem Nell'di; kafa karışıklığından kaçınmak için metin boyunca ona O'Neill diyeceğim.

¹¹⁵ Benjamin Lazier, “Earthrise; Or, the Globalization of the World Picture,” *American Historical Review* 116, no. 3 (2011): 602-30.

¹¹⁶ Adlai Stevenson II, “Strengthening the International Development Institutions,” Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Sosyal Konseyi önünde yapılan konuşma, Cenevre, İsviçre 9 Temmuz 1965, http://www.adlaitoday.org/articles/connect2_geneva_07-09-65.pdf (4 Ocak 2015 tarihinde erişildi).

¹¹⁷ Kenneth Boulding, “The Economics of the Coming Spaceship Earth,” *Environmental Quality in a Growing Economy: Essays from the Sixth Resources for the Future Forum* içinde, ed. Henry Jarrett (Johns Hopkins University Press, 1966).

¹¹⁸ Garret Hardin, “Lifeboat Ethics: The Case against Helping the Poor,” *Psychology Today* (Eylül 1974): 800-812.

Hardin, kişisel çıkarlarına göre hareket eden fertlerin dünyanın ortak kaynaklarını tüketmeye yazgılı olduğunu savunduğu “The Tragedy of Commons” (1968) çalışmasıyla kendinden söz ettirmeye başladı. *Explaining a New Ethic for Survival* (1972) kitabını yayımlamasının öncesine dayanan bu makale defalarca yeniden basılmıştı ve sürmekte olan gıda ve tarım krizi, nüfus artışının gıda beklentilerinin üzerine çıkacağına yönelik korkuları doğrular gibi görünüyordu. Onun yerine merceğine dünyayı alırken kozmopolitan bir etiğe başvuran Boulding gibi ekolojik iktisatçılara göre bu problemler, kapitalizmin gölgesinde kalkınmaya saplanıp kalmanın sonucuydu.¹¹⁹ Hardin için nüfus “patlaması,” bir kesimin hayatta kalması için kapitalist medeniyetin gelecekteki güvenliğini sağlamak adına varoluşsal ve baskıcı bir müdahaleyi lüzumlu hale getiriyordu. Ortadaki riskler medeniyete yönelikti fakat çözümler ulusaldı: Şöyle devam ediyordu, “Fetihten ve aşırı üremeden vazgeçtiğimiz takdirde rekabetçi bir dünyada hayatta kalmamız, bu dünyanın ne tür bir dünya olduğuna bağlıdır: Tek Dünya ya da ulusal topraklardan oluşan bir dünya.” “Medeniyetin ve haysiyetin her yerde hayatta kalması olası değildir; ancak hiçliktense birkaç yerde bekasını sürdürmesi daha iyidir.” Hardin’in ırkçı bakış açısında, kapitalist kalkınmanın bekası için daha yoksul uluslarda nüfus kontrolü gerekliydi. “Talihli azınlıklar,” diyordu, “cahil iyi niyetlerin tehdit ettiği bir medeniyetin emanetçileri gibi hareket etmek zorundadır.”¹²⁰

Düşünürler 1970’lerin panik atmosferinde kıtlıklar, nüfus korkusu ve “kalkınmanın sınırları” tezi bağlamında etiğe dair olanakları incelemeye başladığında, Hardin’in filika vizyonu liberal düşünürler tarafından benimsenmişti – her ne kadar şiddetli bir baskıyı şart koşuyor ve Rawls’un kooperatif şemasıyla bağdaşmayan bir toplum görüşünü ima ediyor olsa da.¹²¹ O’Neill, uzay gemisi dünya metaforunun çok fazla “drama” ve çok

¹¹⁹ Alyssa Battistoni, “The Limits-to Rawls: Ecology, Economics, and Politics in the 1970s,” yayımlanmamış makale (2017).

¹²⁰ Garrett Hardin, “The Survival of Nations and Civilization,” *Science* 172, no. 3990 (1971): 1297. Hardin’in beyaz ulusalcılığı üzerine, bkz. Southern Poverty Law Center, “Garrett Hardin,” <https://www.splcenter.org/fighting-hate/extremist-files/individual/garrett-hardin> (7 Mart 2019 tarihinde erişildi).

¹²¹ İlk tartışma için, bkz. Amnon Goldworth, Robert S. Morison, Neil A. Holtzman ve Michael D. Bayles, “Aboard the Lifeboat Debate,” *Hastings Center Report* 5, no. 2 (1975): 43-45; Daniel Callahan, “Doing Well by Doing Good: Garrett Hardin’s ‘Lifeboat Ethic,’” *Hastings Center Report* 4, no. 6 (1974): 1-4.

az “tehlike” öne sürdüğünü düşünüyordu.¹²² Daha muhtemel olan gelecek, olağanüstü hal filikası ve radikal kısıtlılıklardı. “Daha iyimser olan kâhinler dahi dünyayı birkaç on yılın ötesine yerleştirmez.”¹²³ O’Neill’a göre filika dünya bir düşünce deneyi olduğu kadar muhtemel bir gelecekti – felsefenin günümüzdeki tipik “korkunç durumlarından” biri. Bu çerçeveyi, kıtlıktan açığa kadar gelecekteki ölümlerin önüne geçmek maksadıyla bugün hayatta olanların haklarını ve yükümlülüklerini araştırmak için kullanıyordu: “hayatta kalma araçlarının küresel yeterliliğinin mevcut durumu ve küresel yetersizliğin beklenen gelecekteki durumunda” yaşam ve ölüm etiği.¹²⁴ Nüfus kontrolü insaniyet düşüncesi ve ABD dış yardım politikası hakkındaki tartışmaların bir demirbaşı haline gelirken, O’Neill insan hakları, adalet ve uluslararası yükümlülük fikirlerini, öldürme etiğinin savaş zamanı yaklaşımıyla birleştirerek nüfusu, bu kavramların yeni uluslararası etiğinin içine yerleştiriyordu.¹²⁵

O’Neill gelecekteki felaketlerin ve uzun vadeli yokluk hallerinin önüne geçmek amacıyla olağanüstü kıtlık koşullarının hem kati küresel kıtlık politikalarını (geçim araçlarını maksimize eden) hem de nüfus politikalarını (insan sayısını asgariye indiren) gerektirdiğini ileri sürüyordu. Doğurganlığa gem vurulmadığı, kirlilikler azaltılmadığı ve tüketim örüntüleri değişmediği sürece kıtlıklar kaçınılmazdı.¹²⁶ Yazar bu politikaları, “öldürülmeme hakkı” adını verdiği hakka dayandırıyordu. Ahlakî sorumluluğu sınırlandırmak adına çifte etkinin kullanımına ve öldürmek ile ölmesine izin vermek arasında yapılan ayrıma karşı O’Neill, fakir ülkelerdeki kıtlığa bağlı ölümler ile zengin ülkelerdeki fertlerin, hükümetlerin ve korporasyonların eylemleri arasındaki nedensel zincir uygun bir şekilde bir defa anlaşıldığında, bu eylemlerin tam anlamıyla öldürme biçimleri olarak tasvir edilmesinin mümkün olduğunu gösteriyordu.¹²⁷ “Yeterli donanıma sahip bir dünyada” kısıtlılığın

¹²² Nell, “Lifeboat Earth,” 268.

¹²³ A.g.y., 275.

¹²⁴ A.g.y., 265, 270.

¹²⁵ Bu tartışmaların felsefedeki yansımaları için, bkz. Bedau, “Human Rights and Foreign Assistance Programs”; Daniel Callahan, “Fame or Food: Sacrificing for Present and Future Generations,” *Ethics, Free Enterprise, and Public Policy: Original Essays on Moral Issues in Business* içinde, ed. Richard T. De George ve Joseph Pichler (Oxford University Press, 1978); Aiken ve LaFollette, *World Hunger and Moral Obligation*; Rothschild, “Food Politics,” 298-305.

¹²⁶ Nell, “Lifeboat Earth,” 276.

¹²⁷ Charles Fried, *Right and Wrong* (Harvard University Press, 1978); Walzer, *Just and Unjust Wars*.

olmadığı normal durumlarda “bazı insanlar, başkalarının bölüşüm kararları nedeniyle öldürülebilir.” Hepimiz diğerlerinin yaşamı için bir tehlike arz edebiliriz: Nozick’in tabiriyle “masum tehditlerden” ibaret olduğumuz anlarda bile, bölüşüm kararlarımız hiç yoktan ölüme sebebiyet verebilir.¹²⁸

O’Neill, ücret belirleme ve ürün fiyatlandırma kararları da dahil olmak üzere fertlerin öldürülmeme haklarını ihlal eden çeşitli eylemler ile kıtlığa bağlı ölümler arasındaki bir nedensel ilişkiye işaret ediyordu. Yaklaşan filika koşullarında, tüm bunların etkisi çok daha şiddetli olacaktı. Bazı ölümler muhtemelen önlenemez olacaktı. Ancak öldürülmeme hakkını cidiye almak ve “kıtlığa bağlı ölümleri önlemek veya ötelemek” kendi belirleyici görevlerimize göre hareket etmek, gelecekteki ölümlere suç ortaklığını engelleyecek siyasaları kanunlaştırmamızı gerektiriyordu.¹²⁹ Söz konusu siyasalar bugünkü ölümlerden olduğu kadar kimin öleceğine ve kimin yaşayacağına karar vermek durumunda kalabileceğimiz gelecekteki küresel bir kıtlık halinden de kaçınmak için de hayatiydi. Şayet bugün harekete geçmezsek, “bir kişinin öldürülmeme hakkının hükümsüzlüğünü temellendirmek” için “farklı dayanakların” aranacağı ve bu hakkın temellendirilebilir bir biçimde ihlal edilebileceği bir noktaya gelmemiz imkân dahilindeydi. Bu tür senaryolara mani olmak adına Zero Population Growth (Sıfır Nüfus Artışı) gibi yardım kuruluşlarını ve tehdit tahminine bağlı olarak “ılımlıdan merhametsiz olanlara” kadar –gebelik kontrolünden sterilizasyona ve “ilave doğumların önlenmesine kadar”– değişkenlik gösterebilecek siyasaları desteklememiz şarttı.¹³⁰

Beka yanlısı görüşler bu noktada kozmopolitan insanîyet düşünce-siyle yan yana geliyor ve onun tezatı olmaktan çok ikizine dönüşüyordu. Hardin’in hayatta kalma etiği kozmopolitanizmi tehdit ediyordu ama O’Neill, krizin norm haline geleceğini varsayan olağanüstü hâl politikaları içerisinde bu iki unsuru birleştiriyordu. Bir yandan bu, neo-Kantçı Rawlsçularda ortak olan bireysel ahlaki sorumluluğun, ahlaki açıdan talepkâr bir bakış açıydı.¹³¹ Diğer yandan O’Neill, yalın hayatla ilişkili olmaktan ziyade ona bağlı olan temel haklara başvurarak, adaletin önüne geçen minimalist bir

¹²⁸ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 35.

¹²⁹ Nell, “Lifeboat Earth,” 269.

¹³⁰ A.g.y., 276-77.

¹³¹ Onora O’Neill, *Faces of Hunger: Essays on Poverty, Justice, and Development* (Harper-Collins, 1986); Onora O’Neill, “Kantian Approaches to Some Famine Problems,” *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy* içinde, ed. Tom Regan (McGraw-Hill, 1980).

yeterlilik etiğini önceleyen uluslararası etik bilimcilere katılıyordu. Shue gibi O'Neill da gıdayı öteki eşitsizlik problemlerinden farklı görüyordu: normal bir bölüşüm adaleti çerçevesinin ötesinde bir geçim sorunu olarak.¹³² Küresel eşitsizlik, kıtlığa bağlı ölümlerin nedenlerinden biriydi. Yazarın ortaya koyduğu filika koşullarında, geçim araçlarının kontrolü eşitsiz bir biçimde bölüştürülmüştü: kimi yolcular birinci sınıfta seyahat ederken, diğerleri hiçbir mülkiyet hakkına sahip olmayan kaçak yolculardı. Şirketlerin ya da hükümetlerin yatırım kararlarının kıtlığa bağlı ölümlere sebebiyet verebildiği koşulları yaratan eşitsizlikti. Lakin eşitsizliğin giderilmesi O'Neill'in salık verdiği çözümün bir parçası değildi ve Singer gibi o da kurumların hangi ferdi görevleri yerine getirmesi gerektiği hakkında net değildi. Mülkiyetin yokluğu, yeniden bölüşüme yönelik bir iddia doğurmuyordu. Mevcut bölüşümden farklı bir noktada bulunan ve ölüm kalımla yüz yüze konuyla bağlantılı olmayan mülkiyet hakları, geçim hakkı içerisinde yer almıyordu.¹³³

O'Neill'in fikirleri, pratikler ve mülkiyet sistemlerinden ayrı tutulan olağanüstü hâl ve geçim hakkına odaklanan liberal felsefenin içerisindeki aktüelin bir parçasıydı. Adalet teorisinin araçlarına ihtiyaç yoktu. Kaldı ki bu bağlamda adalet teorisinin ciddi bir yetersizliği vardı. Rawls'un "adalet koşulları" –prensiplerin uygulanabilmesinden önce yürürlükte olması gereken dünyaya dair olgular– ılımlı bir kıtlık varsayımını içeriyordu. Ağır kıtlık halini beraberinde getiren filika, adalet şartlarının çok uzağındaydı. Bundan ileri gelen tüm beka teorileri, ne kadar kozmopolitan olursa olsun farklı bir tahayyülü gerektiriyordu. O'Neill'in öldürülmeme hakkı, Shue'nun temel hakları hatta "çevrekırımın" yasal kategorilerinin bir parçası olarak Vietnam Savaşı'nın meydana getirdiği çevresel zararı takiben Richard Falk'un öne sürdüğü "yaşanabilir çevre" hakkı... tüm bunlar adalet ve eşitlikçilik sınırlarının dışında bulunan yardım ya da zarardan kaçınma yükümlülüklerine değiniyordu.¹³⁴ Ancak koşullu yardım siyasaları aracılığıyla nüfus miktarının kontrol altına alınması gerektiğini öne sürdükleri yerlerde dahi bu haklardan hiçbiri filikayı su yüzünde tutmanın acıyı dindirmekten daha

¹³² Karşılaştırınız: Nagel, "Poverty and Food," 54-62.

¹³³ Nell, "Lifeboat Earth," 271, 275; karşılaştırınız: Hester van Hensbergen, "Famine, Morality, and Modern Moral Philosophy, c. 1967-1980," MPhil makalesi, University of Cambridge (2016-2017).

¹³⁴ Bkz. Falk, "Ecocide, Genocide, and the Nuremberg Tradition," 126. Yan bağlayıcı (*side-constraints*) olarak haklar için, bkz. James P. Sterba, "The Welfare Rights of Distant Peoples and Future Generations: Moral Side-Constraints on Social Policy," *Social Theory and Practice* 7, no. 1 (1981): 99-119.

önemli olduğu konusunda ya da yardımın filikanın batmasına yol açabileceği konusunda Hardin’le aynı fikirde değildi. Bugünkü acının dindirilmesi liberal hümanist düşünürler için her zaman bir öncelik olmakla birlikte ister katastrofik aşırı nüfus kehanetlerine işaret eden çözümlerde olsun, ister alt başlığı “A Programme for Survival” (Hayatta Kalma Programı) olan Brandt Raporu’nun içerisinde yer alanlara benzer uluslararası bölüşüm planlarında olsun, beka siyasetleri üzerinde bir engeldi.¹³⁵

Gelgelelim, genellikle kavramsal uyumsuzluklara dayanarak şimdiki zaman içerisinde kati eylemlere ihtiyaç duyan, gelecek odaklı bütün hayatta kalma planlarını reddeden düşünürler de mevcuttu. John Passmore’a göre, geleceğe dair belirsizlik, bugünkü nesle öncelik vermeyi lüzumlu kılıyordu. Hasting Enstitüsü’nün üyesi olan Martin Golding, geleceğin yararına olan eylemleri temellendirmek için geleceğin oldukça belirsiz olduğunda hemfikir. Gelecek kuşakların ne isteyeceğini ya da ne tür ideallere sahip olacaklarını bilmiyorduk. “Uzak” kuşakların bizim gibi olması pek muhtemel değildi, bu nedenle “onlar için neyi arzulayacağımızı” bilmiyorduk. Uzak gelecek hakkındaki belirsizlik, hiçbir ortak ahlaki topluluğun varsayılamayacağı anlamına geliyordu. Haklar ve yükümlülükler, bir ahlaki topluluğun ve bir ortak “iyi yaşam” kavramının parçası olmakla tesis ediliyordu. Gelecek kuşaklara ancak “bizim” ahlaki topluluğumuzun bir üyesi oldukları ölçüde borçlu kalınabilirdi.¹³⁶ “Ekolojik paniğe” kapılmak veya “salt hayatta kalmak” için planlar kurmak yerine mühim olan “onlar için plan yapmak değil,” “bugünkü nesle” karşı yükümlülüklerdi: “Toplumsal ideali tanıyarak” yalnızca gelecek kuşakların yolundaki engelleri kaldırmalıydık. Fazlasını söylemek “gelecekle kumar oynamak” olacaktı.¹³⁷

Belirsizliği temel alan bu tür argümanlar, bilhassa neoliberal düşünürler arasında 1970’li yıllarda gittikçe daha çok yaygınlaşıyordu. Varsayıldığı üzere gelecekteki seçenekleri kısıtlayan, planlı ve ölçümlenmiş ekonomilere karşı eleştirilerinin bir parçası olarak belirsizlik ve enformasyon problemlerine başvuruyorlardı. Nüfus tartışmaları bağlamında Herman Kahn ve Julian Simon gibi neo-Hayekçi teknolojik iyimserler yıkıcılığı suçluyor ve “felaket tellallarının” hatalı olduğunu göstermeye çalışıyordu: mev-

¹³⁵ Uluslararası Kalkınma Sorunları Bağımsız Komisyonu, North-South.

¹³⁶ M. P. Golding, “Obligations to Future Generations,” *Monist* 56, no. 1 (1972): 85-99.

¹³⁷ John Arthur Passmore, *Man’s Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* (Scribner, 1974), 90-98.

cut belirsizlik ve teknolojik gelişmeler göz önünde bulundurulursa geleceğin kendi başının çaresine bakması mümkündü.¹³⁸ Kahn ve Simon, Ehrlich'i, Hardin'i, nüfus teorisyenlerini ve ayrıca "yeniden bölüşümü" ve "eşitsizliğin azaltılmasını" da kapsayacak şekilde geleceği planlayan tüm devletleri ya da baskıcı eylemleri itham ediyordu. Nüfus kontrolüne muhalif argümanlar planlamaya, devlete ve genel olarak geleceğe yatırım yapmaya karşı konuşlandırılmıştı.¹³⁹ Genç Keynes, her zaman bir Malthusçuydu: şimdi ise Malthusçulara karşı pek çok kişi aynı zamanda Keynesçilere de karşıtı.¹⁴⁰ Dünyanın yaşamını sürdürmesi için plan kurmak, refahçı amaçlar uğruna devlet eylemini savunanların bir meselesiydi, onu eleştirenlerin değil.

Peki, bu beka yanlısı görüşler bir eşitlikçi teoride kendine yer bulabilir miydi? 1970'lerin ortalarında birkaç isim, ayrımcılık yasalarından Rawlsçu adalete kadar liberal paradigmaların ekolojik konularla nasıl uzlaş gösterebileceğini göstermeye çalıştı.¹⁴¹ Düşünürler, Rawls'un teorisinin bu imtihan için yeterli olup olmadığını tartışıyordu.¹⁴² Passmore'un itirazı, "Rawls'un doğal kaynakların tasarrufuna çok fazla yer vermediği" yönündeydi. "Ahlak düşünürlerinin etraflarındaki dünyaya hiçbir şekilde aldırış etmemesi ne kadar gariptir!"¹⁴³ Rawls'un teorisi gelecek kuşaklar için çok az talepte bulunuyordu. Her ne kadar Rawls onları tasarruflar üzerinde yetkili kılarsa da ne tasarruf prensibi ne de zamansal açıdan nötr faydacılığın fedakârlıkları fark ilkesinin yeniden bölüşümünü yerine getirmiyordu. Bununla birlikte kimileri bölüşüm paradigmasının aşırı genişlemesine ve bölüşümsel ya da iktisadi terimler içerisinde doğayla olan ilişkilere yer verilmesine karşı çıkıyordu. Laslett'in notlarına göre, "genel manada maddiyata sahip olma

¹³⁸ Herman Kahn ve Anthony J. Wiener, *The Year 2000: A Framework for Speculation on the Next Thirty-Three Years* (Macmillan, 1967); Julian L. Simon, *The Economics of Population Growth* (Princeton University Press, 1977); karşılaştırınız: Paulo Dragos Aligica, *Prophecies of Doom and Scenarios of Progress: Herman Kahn, Julian Simon, and the Prospective Imagination* (Continuum, 2007), 52-55.

¹³⁹ Julian L. Simon ve Herman Kahn, ed., *The Resourceful Earth: A Response to Global 2000* (Basil Blackwell, 1984).

¹⁴⁰ Keynes ve nüfus kontrolü üzerine, bkz. Bashford, *Global Population*, 48-62.

¹⁴¹ Jim Gardner, "Discrimination against Future Generations: The Possibility of Constitutional Limitation," *Environmental Law* 9, no. 1 (1978): 29-59; Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (Yale University Press, 1980), kısım 2; Jedediah Purdy, *After Nature: A Politics for the Anthropocene* (Harvard University Press, 2015), bölüm 7.

¹⁴² D. Clayton Hubin, "Justice and Future Generations," *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 1 (1976): 70-83; English, "Justice between Generations"; Ronald M. Green, "Intergenerational Distributive Justice and Environmental Responsibility," *BioScience* 27, no. 4 (1977): 260-65.

¹⁴³ Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, 86.

üzerine kurulu toplumsal ilişkiler hakkındaki bir argümanın itibar görmesi az bir olasılık olduğu” için tüm kuşaklararası ilişkileri tasarruflarla kat etmeye çalışmak “tuhaftı.” Her durumda, “herhangi bir toplumun herhangi bir zamanda tutunabileceği tek şey tasarruf yapmaktır.” Buradaki problem, eski uygarlıkların altını veyahut Elizabeth döneminde yaşayanların İngiliz ormanlarını harcadığı gibi çevreye ait önemli unsurları” ziyan etmekten ve tüketmekten nasıl kaçınılacağıydı.¹⁴⁴

Brian Barry eşitlik ve ekoloji meselelerini iç içe geçirmeyi denemişti. Bir yandan adalet teorisini uluslararası çerçevede tüm dünyayı içine alacak şekilde genişletmeye çalışırken, diğer yandan aşırı nüfus ve kaynakların tükenmesi gibi problemlere uyum sağlamak adına ahlaki prensipleri geleceğe doğru esnetme arayışındaydı. 1973 yılında siyasal teorisinin “ekolojik” bakış açısıyla ortak noktada buluşmak zorunda olduğunu yazmıştı.¹⁴⁵ Bu noktayı, bir örneğini E. F. Schumacher’in *Small is Beautiful* (1973) eserinde yer verdiği “yeterlik” felsefesinde bulan, İngiliz ekoloji hareketinin kalkınma ve materyalizm aleyhine tüketicilik karşıtlığının eleştirileriyle ilişkilendiriyordu.¹⁴⁶ “Üstel gelişimin” ve ulusların “karşılıklı bağımlılığının” ışığında, canlı ve cansız varlıkların yanı sıra bu konunun önemi de “inkâr edilemezdi.” “İnsan soyu bir krize doğru gidiyor,” diye yazıyordu Barry ve “ancak kökleşmiş birçok düşünme biçimlerimizden keskin bir geriye dönüş, geleceğin bir noktasında katastrofiyi önleyebilir.” Parfit tıpkı diğer kolektif eylem sorunları gibi ekoloji ve nüfus sorunlarının da ahlaki çözümleri gerektirdiğini düşünürken, Barry ekolojik problemlerin politikanın önemini tasdik ettiğini söylüyordu.¹⁴⁷ “Sağ ve sol Viktoryenlerin” umduğu gibi üretim kapasitesinin, “herkes için yeterli” olabileceği ve politikanın temelindeki ihtilafları ortadan kaldıracılabileceği bir noktaya eriştiği an hiç gelmeyecekti. Ekolojik kriz, var olan eşitsizlikler ile “geniş çaplı ve şiddetli” çıkar çatışmalarını gün yüzüne çıkararak siyasal sorunları “daha zorlu” bir hale getiriyordu.¹⁴⁸ Bu nedenle yapılması gereken, yükümlülüklerin gelecek kuşaklarla uyum sağlaması için bir yol bulmaktır.

1977’de, yükümlülük teorilerinin yeniden canlanmasından neredeyse yirmi yıl sonra Barry felsefi manzarayı gözden geçirdi. Yükümlülüğü

¹⁴⁴ Laslett, “The Conversation between the Generations,” 54-55.

¹⁴⁵ Barry, “The Elements of Political Theory,” 13-23.

¹⁴⁶ E. F. Schumacher, *Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered* (Blond & Briggs, 1973); Collins, More, bölüm 5.

¹⁴⁷ Barry, “The Elements of Political Theory,” 17-18.

¹⁴⁸ A.g.y., 23.

müşterek korumaya, kişisel çıkara ya da topluluğa bağlayan teorilerin tümü, başta “kendi torunlarımızın” ölümünden sonrasını işaret eden uzak gelecek olmak üzere “geleceği umursamamaları” nedeniyle suçluydu.¹⁴⁹ Hobbes ve Hume’dan Hart’a kadar devam eden ve ahlakın “karşılıklı nefsi müdafaa-dan” başka bir şey olmadığını öne süren gelenek, “pazarlık gücü” olmayan ve bir mukabelede bulunamayacak durumdaki gelecek kuşaklar için yükümlülükler meydana getiremezdi; dolayısıyla onların menfaatlerini görmezden gelmek mantıklıydı. Michael Walzer’inki gibi yükümlülüklerin “muhtemel olanlardan ziyade fiili karşılıklı ilişkilere” bağlı olduğu komüniter teoriler de sonraki kuşaklara karşı yükümlülükleri hükümsüz sayıyordu. En kötülerini ise Golding’de olduğu gibi bir ahlaki topluluğa mensup olmayı lüzumlu kılan seçici gelecek yükümlülüklerine dair argümanlardı. Barry bu eğilimi, “gelecekteki tüm menfaatleri kaba bir biçimde umursamamaktan ahlaki olarak daha saldırgan” buluyordu. Bu, “kıtlığın yalnızca kapitalizme yönelik doğru bir tavır takınan ülkelerde rahatlatılması gerektiğine yönelik ortak Amerikan bakış açısının artzamanlı bir versiyonuydu.”¹⁵⁰

“Ahlak prensiplerimizin zamansal bir limit gözetmeksizin geçerli olduğunu” söylemek çok daha iyiydi.¹⁵¹ Pratikte “zamandışı ahlak” kabul edilemez sonuçlar doğuruyordu. Zamandan azade bir faydacılık dahi, belirsizlik ve bilgisizlik hakkındaki kaygıları içine alarak yalnızca bugünkü nesli kollayan bir teoriye dönüşebilirdi.¹⁵² “Çoğunlukla bütünselliğe ilişkin faydacılık bağlamında bilgisizliğe yapılan başvuru, basitçe bizlerin bir doktrinin ciddi anlamda tatbikini beraberinde getirecek azizlere yaraşır türden eylemleri yapmaya istekli olmadığımız gerçeğini örtmek için bir sis perdesi işlevi görür.” Passmore belirsizliği bu yolla suiistimal ediyordu. İktisatçıların da aşağı kalır yanı yoktu: onların suçu “kendi eksikliklerimizin üzerini örtmek için geleceğe açık çek vermektir.” Buradaki “bir şeyin vuku bulmasını bekleme davranışının gayet tabii bir fert için mantıksız olduğu düşünülebilir,” diye yazıyordu Barry. “Haleflerimiz söz konusu olduğunda bunun neden böyle olmadığını anlamıyorum.” Liberteryenler de benzer biçimde geleceği daha az önemsemeye onay veriyordu. Nozick’in doğal mülkiyet hakları, “mülkiyetimizi istediğimiz

¹⁴⁹ Barry, “Justice between Generations,” 270; karşılaştırınız: Barry, “Contract Theory and Future Generations,” *Brian Barry Literary Archive Online*, https://drive.google.com/file/d/0B_S3_PS-1dxMydHhtZINUSOpZeV/view (12 Kasım 2018 tarihinde erişildi).

¹⁵⁰ A.g.y., 272.

¹⁵¹ Barry, “Justice between Generations,” 270-72.

¹⁵² Passmore, *Man’s Responsibility for Nature*, 91.

zaman elden çıkarma hakkını” zorunlu kılıyor ve potansiyel anlamda sınırsız tüketimi ve kaynak tahribatını temellendiriyordu.¹⁵³

“Yeni etik” minimum seviyede, “herhangi bir dönemde hayatta olanların gezegenin sahibinden ziyade bekçileri olduğu ve en azından buldukları gibi vaziyette bir sonraki kuşağa aktarması gerektiği” nosyonunu içerir.”¹⁵⁴ Barry için Rawls’un zararlı olanın önlenmesinden iyi olanın korunmasına odaklanması, ekolojik kaygıyı ve nerede ve ne zaman siyasal zorluklar ile çözümlerin kendini göstereceğine dair zamansallığı yanlış anlayan kalkınma teorilerinin tipik iktisadi zamansallığıyla çelişiyordu. “Yatırım,” diyordu Barry, “onun üzerine yapılan tartışmanın en garip zorluklardan kurtulmasını sağlayan bir özelliğe sahiptir.” Uzak kuşaklara yardım etmek amacıyla kuşaklara müdahale eden eylemlere dayanır. Bugünkü kuşakların uzak haleflerini aklında tutması ihtimal dahilinde olsa da hiçbir şey bir sonraki kuşağın da aynısını yapacağını garanti edemez. Adil tasarruf oranına odaklanmak, kuşaklararası ilişkileri, bir kuşağın halefiyle arasındaki ilişkilere ve “hiçbir bağımızın olmadığı” daha sonraki haleflerin davranışlarına indirgiyordu.¹⁵⁵

Aynı durum zarardan kaçınma konusunda geçerli değildi. Uzak haleflerin muhafazası, bir sonraki neslin eylemlerine bağlı olabilirdi. Peki ya “bugün belirginleştirdiğimiz yüzlerce yıldır hiçbir kötü etkisi olmayan ekolojik uyuyan etkisi (*sleeper effect*) ve akabindeki yıkıcı etkiler” ne olacak? Uyuyanların –uzun vadede kısa vadede daha önemli etkilere sahip olan ya da kısa dönemde fayda sağlamasına rağmen uzun dönemde zararlı olan eylemlerin– hesaba katılması gerekiyordu.¹⁵⁶ “Vârislerimizin kendilerine bıraktığımız imtiyazları bir sonraki kuşağa aktarıp aktarmayacağını seçebildiği bir mülkiyete sahip olan yatırım ile vârislerimiz bir katkıda bulunsun ya da bulunmasın kendi başına uzak gelecek kuşaklar üzerinde ters etkileri olan ekolojik hasar” arasında büyük bir fark vardı. Rawls iki sorunu teke düşürüyordu. “Asıl nahoş problemler,” diyordu Barry, “bugünkü torunlarımızdan ziyade uzaktaki torunlarımıza karşı yükümlülükleri içerir ve Rawls’un bu konu hakkında söyleyecek hiçbir şeyi yoktur.”¹⁵⁷

¹⁵³ Barry, “Justice between Generations,” 272-75.

¹⁵⁴ A.g.y., 284.

¹⁵⁵ A.g.y., 276-77.

¹⁵⁶ A.g.y., 268-69.

¹⁵⁷ A.g.y., 277-78.

Rawls hayatta kalma probleminden çok istikrar problemiyle ilgiliydi. Yine de Barry, geleceğe yönelik yükümlülüklerin adalet çerçevesinin içinde yer alması gerektiğine inanıyordu. İnsanlık görevleri ve cömertlik yeterli değildi. Adalet teorisini ekolojik çağa uygun hale getirmek için Rawls'un büyüme ve kişisel çıkar hakkındaki varsayımlarında değişikliğe gitmeyi denemişti. Rawls, motivasyonel bir varsayım olarak ailevi bağlara dönerek hem ailenin önemine dair kendi önyargılarını araya karıştırıyor hem de başlangıç durumunun tarafları ile gerçek hayattaki kişiler arasındaki çizgiyi bulanıklaştırarak teorisinin teknik güzelliğini bozuyordu. Barry'ye göre, bir sonraki nesle öncelik tanımak, adalet kapsamına gereksiz zamansal kısıtlamalar koyuyor ve adaleti "insanların bilfiil sahip oldukları duygular" üzerinde "asalak" hale getirerek teoriyi statüko lehine önyargılı kılıyordu.¹⁵⁸ Dolayısıyla "önemsemenin sınırları adaletin sınırlarıydı." Fakat bir düşünürün de ortaya koyduğu üzere, geleceğe dair herhangi bir ahlak teorisinin görevi, "kendini düşünmeye yönelik bağları koparmaktır."¹⁵⁹ Bugünün çıkarlarına ya da duygularına dayanan teoriler bunu ıskalıyordu çünkü bugün belirli fertlerin çıkarları gelecekteki fertlerin çıkarlarıyla "karşılıklı bağımlılığa" sahipti ve gelecek kuşakların refahının bir kamu menfaati olarak algılanması zorunluydu.¹⁶⁰ Dahası İngiliz siyasal teorisyen John Gray'in Barry'ye yazdığı üzere, çıkar teorileri, "saldırgan bir biçimde insan merkezliydi (*anthropocentric*)."¹⁶¹

Barry bunları rafa kaldırmakta tereddüt ediyordu. Bununla birlikte her ne kadar ona "muazzam bir entelektüel rahatsızlık" verse de bu şekilde hareket etmenin ekolojik çağa uygun bir etik meydana getirmek için tek yol olduğunu düşünüyordu. Mevcut ya da gelecekteki beşerin çıkarları üzerine bir bakış açısından insan varlığının değerine ulaşmanın imkânsız olduğuna inanmaya başlamıştı. Yine insan soyunun tükenmesine karşı hissedilen hoşnutsuzluğun da bu tükenişin "doğmayacak olanların" çıkarını zedeleyeceği fikriyle açıklanması mümkün değildi. Hoşnutsuzluğu kavramsal olarak açıklamak için etik prensiplerin çıkarlarla olan bağıını kesmekten başka çare yoktu. Barry yalnızca insan çıkarının ötesinde bir şeye, "kozmetik küstahlık"

¹⁵⁸ Barry, "Circumstances of Justice and Future Generations," 227.

¹⁵⁹ Thomas Sieger Derr, "The Obligation to the Future," *Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics* içinde, ed. Ernest Partridge (Prometheus Books, 1981), 40.

¹⁶⁰ Barry, "Circumstances of Justice and Future Generations," 226.

¹⁶¹ John Gray'den Brian Barry'ye, 1975, Kabin 1, Dosya 19B, BBP.

mantığı adını verdiği tanıma başvurarak insan soyunun tükenmesine karşı koyacak temelleri elde edebiliyordu – ona göre bu konum, tüm ekolojik teoriler için gerekliydi.¹⁶²

Bu anlayış, bir başka Rawls eleştirisiyle bağlantılıydı; birlikte ele alındıklarında bu görüşler pek çok çağdaşı gibi Barry’yi de faraziye yaptığı vurguyu pekiştirmeye itiyordu. Bir kere daha Barry, bir adalet teorisinin şartı olarak çift taraflı kurumsal pratiklere dayanan ve adalet koşullarının –“ılımlı kıtlık, ılımlı bencillik ve görece eşitlik”– adaletin uygulamaya konması için gerekli olduğuna inanan Humecu geleneğin mirasçısı olarak Rawls’a saldırmıştı.¹⁶³ Buradaki gereklilik, koşulların uygun olmadığı –hayvanlara ya da kuşaklar arasına– adalet ilişkileri kapsamında çıkarılıyordu. Rawls, ılımlı kıtlık şartına tutunarak ister tayınlamanın gerekli olduğu savaş sonrası İngilteresi olsun, hatta isterse iyimser çevrebilimciler tarafından ileri sürülen herhangi bir gelecek senaryosu olsun, kıtlık durumlarında adaletin geçerliliğini hükümsüz kılıyordu.

Barry’ye göre Rawls’un bölgeselliği/mahalli eğilimi (*parochialism*)¹⁶⁴ kemiklemişti. Ancak savaş sonrasının varlıklı Amerikası onun adil toplum koşullarına bir arka plan sağlayabilirdi. “Fırsat kollayan” Humecu koşulların adalet için gerekli olduğunu söylemek geleceği çok daha kasvetli yapıyordu.¹⁶⁵ İlimli kıtlık önermesi –gelecek belirsiz olduğu için değil bu önerme Hume’da olduğu gibi Rawls’un adaletini de mülkiyet kurallarına aşırı sabitlediği için– bertaraf edilmeliydi. Adalet basitçe mülkiyet kurallarından ibaretse, o halde aşırı kıtlık durumlarında onun gerekliliklerinden feragat edilebilirdi. Adaletin yalnızca ılımlı kıtlık şartlarında geçerli olduğunu kabul etmek, basbayağı bizi aşağı çeken yükleri denize atmaya kadar varan filika etiğini kabul etmek olacaktı. Lazım olan şey kıtlık koşullarında kimin ne kadar alması gerektiğini hesaplayabilecek bir kriterdi. Barry, Rawls’un

¹⁶² Barry, “Justice between Generations,” 282-84; karşılaştırınız: Gregory S. Kavka, “The Paradox of Future Individuals,” *Philosophy and Public Affairs* 11, no. 2 (1982): 93-112; Schwartz, “Objections to Posterity.”

¹⁶³ Barry, “Circumstances of Justice and Future Generations,” 209; ayrıca bkz. Rawls, *A Theory of Justice*, 126-27.

¹⁶⁴ Bu terim literatürde iki farklı şekilde karşımıza çıkıyor. Bunlardan biri evrenselciğe karşı bir noktadan belirli bir bölgenin ya da topluluğun araştırma nesnesi olarak kabul edilmesidir. Diğeri ise tablonun bütününe odaklanmak yerine kapsamı daraltarak tek bir noktanın ele alınmasıdır. İkinci anlayış biçiminin kısıtlı yapısı, kimi metinlerde bu terimin pejoratif anlamda “dar görüşlülük” olarak değerlendirilmesine de yol açmıştır. (ç.n.)

¹⁶⁵ Barry, “Circumstances of Justice and Future Generations,” 207.

bir anlaşma teorisi ve Kantçı varsayımsal seçim teorisine, “evrensel varsayımsal onay olarak adalete” dayanarak “rasyonel işbirliği” çerçevesinde bir sözleşmecilik anlayışı sunan Humecu boyutunu ıskartaya çıkarıyordu.¹⁶⁶

Uluslararası adalet üzerine yapılan tartışma gibi kuşaklararası bağlam da yorumcularının elinde Rawls’un teorisinin iki farklı boyutu arasındaki çatışmayı gözler önüne seriyordu. 1980’li yıllara girilirken, ampirikten varsayımsal olana doğru gerçekleşen hareket hem mekân hem de zaman düzleminde meydana gelmişti. Gelecekteki yabancıların, diyordu Gregory Kavka, en az bugünkü yabancılar kadar ihtiyacı vardır. Yükümlülükleri uluslararası düzeyde temellendirmek için yürütülen benzer bir varsayımsal manevranın şimdi gelecek için tekrar edilmesi gerekiyordu.¹⁶⁷ David Richards, Kantçı ahlaki birey fikrinin, kuşaklararası ilişkileri –aynı zamanda küresel anlamda ilişkileri– çift taraflıymış gibi ele almak için zemin sağladığını düşünüyordu.¹⁶⁸ Geleceği daha iyi kılmak için Barry’nin odak noktasında Rawls’un başlangıç durumuna ait ikinci argüman vardı. Karşılıklı varsayımsal onay teorisine göre gelecek adına çalışmak için, başlangıç durumundaki taraflar tüm kuşaklara referansla belirlenecek ancak yine de taraflar hangi kuşağa ait olduğunu bilmeyecekti. Barry için bu, onların bir adil tasarruf prensibini değil, sonraki kuşakların “kaynakların tükenmesinin ve çevreye verilen zararın” önüne geçmediği için pişmanlık duyacağı fikrini ciddiye alan bir prensibi seçecekleri anlamına geliyordu. Geleceğe açık kapı bırakacak bir fırsat eşitliği prensibini tercih edeceklerdi. Bu durum adalet şartlarına bağlı olmamakla birlikte, ilk pozisyonundaki kaynakların eşit kontrolü hakkıyla ilişkiliydi. Adalet, bugünkü kuşakların geleceği daha iyi hale getirmesinden çok kaynakları bitirmemesini ve geleceğin yararlanabileceği geniş fırsat yelpazesini daraltmamasını talep ediyordu.¹⁶⁹ Kaynakların kaçınılmaz bir biçimde tükendiği ya da fırsatların kapandığı ve gelecek kuşakların seçimden men edildiği noktalarda, zararları karşılanmalıydı.¹⁷⁰

¹⁶⁶ A.g.y., 237. Barry bu ayrımı Danielson’dan alıyor, “Theories, Intuitions, and the Problem of World-Wide Distributive Justice,” 336.

¹⁶⁷ Kavka, “The Futurity Problem,” 180-203.

¹⁶⁸ David A. J. Richards, “Contractarian Theory, Intergenerational Justice, and Energy Policy,” MacLean ve Brown, *Energy and the Future* içinde, 131-50.

¹⁶⁹ Barry, “Circumstances of Justice and Future Generations,” 239, 243.

¹⁷⁰ Brian Barry, “Intergenerational Justice in Energy Policy,” MacLean and Brown, *Energy and the Future* içinde, 15-30; karşılaştırınız: Goodpaster ve Sayre, *Ethics and Problems of the Twenty-First Century*; Sayre, *Values in the Electric Power Industry*.

Liberal eşitlikçiler, bölüşümsel adaletten tazminatlar ve düzeltme dair tarihsel sorunları uzaklaştırdığı sırada, diğerleri gelecek için telafiyi bünyesine dahil ediyordu. Yenilenemez kaynakların tükenmesini telafi etmek, gelecek kuşaklar için –onlara en azından yaptığımız eylemleri gerçekleştirmemiş olsaydık sahip olacakları kadarını vererek– fırsat yelpazesini koruyan yatırımlara dönüşmüştü.¹⁷¹ Barry, bir gün kalkınmanın ötesine geçip kararlı bir devlete ulaşabileceğimizi öne sürmüyordu. Bu onun gözüne göstermediği “duygusal” Viktoryenlerin uğraşydı.¹⁷² Buna karşılık, onun geleceğe dair yükümlülükler bakış açısı, zararın önlenmesine odaklanıyordu. Gelgelelim, hayatta kalma üzerine sahip olduğu kaygılar onu karamsarlığa sürüklese de vardığı nokta bir açıklık teorisiydi: yükümlülüklerin hümanizmden ya da yeterlilik haklarından değil adalet ve eşitlikten doğduğu, geleceğe karşı bugünkü yükümlülükler dair açık uçlu bir bakış açısı. Ona göre açık bir gelecek kıtlık durumlarında dahi mümkündü. Siyasal düşünürlerin katastrofik sezgileri tortulaşmaya başladığında bile, özellikle nüfus artışı konusunda, açıklıktan alınan bu tarz ilhamlar devam eden pek çok kuşaklararası adalet teorisini karakterize edecekti. Buradaki ilhamlar genelde zamanın yıkıldığı ve düzleştiği ve yarının ahlaki manada bugüne eşdeğer olduğu soyut, uzak bir gelecek vizyonuna bağlı hale geliyordu.¹⁷³ Bunun nedeni kısmen adalet teorisinin varsayımsal temellendirmesinde yatıyordu. Gelecek teorileri bir defa ampirik telakkilerden ayrıldığında, ılımlı kıtlık teorisi kadar kolay bir şekilde beka yanlısı tabloya girebilirdi. 1970’li yılların sonlarını takiben daha çok düşünür ve iktisatçı, kıtlık kaygılarını eşitlikçiliğe entegre etme görevini üstlenmişti – aşama aşama önce enerji tüketimi ve nükleer enerji bağlamında ve ardından iklim değişikliği tehdidi çevresel endişeleri merkezi kıldığında, çok daha büyük niceliklerde.¹⁷⁴ Ötekiler gelecek kuşaklara karşı yükümlülükleri adalet teorisinin içerisine yerleştirmeye çalıştığı esnada bu isimler bugünün önyargısı ile Barry’nin karşı çıktığı çıkar teorilerini ve Par-

¹⁷¹ MacLean ve Brown, *Energy and the Future*, 5.

¹⁷² Barry, “The Elements of Political Theory,” 23.

¹⁷³ Bu ve bundan sonraki paragrafta yer alan argüman için, bkz. Forrester, “The Problem of the Future in Postwar Anglo-American Philosophy.”

¹⁷⁴ Buradaki erken dönem tartışmaların doğurduğu kuşaklararası adalet ve iklim etiği araştırmaları için, bkz. Axel Gosseries ve Lukas H. Meyer, ed., *Intergenerational Justice* (Oxford University Press, 2009); Stephen M. Gardiner, Simon Caney, Dale Jamieson ve Henry Shue, ed., *Climate Ethics: Essential Readings* (Oxford University Press, 2010).

fit'in reddettiği kişilere etki eden teorilerini şekillendiren ampirik şartların terk edilmesine tutunuyordu.

O halde bir taraftan adalet üzerine varsayımsal bir görüş ve ahlaka dair tarafsız bir bakış açısı sonuçta galip çıkmıştı. Rawls'un teorisinin çerçevesi, onun temel varsayımlarını tehdit eden beka yanlısı fikirleri dahi barındıracak kadar esnetildi. Diğer taraftan ise Rawls'un kurumsal vurgusu daha az sorgulanıyordu. Ahlak epeyce uzak bir geleceğe doğru genişlerken, var olan kurumlara, topluluklara ya da ailelere geleceği gözetmek adına nedenler oluşturmada özel bir rol veren teoriler geniş ölçüde bir kenara bırakıldı. Geleceğin felsefi yorumu, kavramsal olarak hem adalet şartlarından hem de diğer kurumsal bağlamlardan azade haline geldi. Gerçekliğin sıklıkla ahlakın beklentilerini karşılayamadığı gerçeğiyle başa çıkmak için tasarlanan siyasal kurumlara ait problemler, kimlik ya da ferdi seçim problemleriyle yer değiştirdi.¹⁷⁵ Rawls'un tasarruf ve iskonto oranlarına yönelik başlangıçtaki kaygısı yerli yerindeydi ama ahlak düşünürleri ve siyasal düşünürler gitgide daha fazla refah ekonomilerinden etkilendikçe buradaki teknik sorular Rawls'un etik araçlarından ve ferdi kararların kolektif karar rütbesine çıkarılıp çıkarılamayacağı hakkındaki meraktan kopuyordu. Iskontoya dair düşünce, geleceğe karşı yükümlülük atfetmenin pazar yerindeki ferdi tercihlerle kıyaslanabileceğini ileri sürüyordu. 1980'lere gelindiğinde, davranışsal iktisatçılarla birlikte geliştirilen zamanlararası seçim modeli, enerji siyasası üzerine yapılan tartışmalarda merkezi önem taşıyordu ve yeni liberal çevresel "sürdürülebilirlik" hedefini sağlamlaştırmada hayati bir rol kazanmıştı.¹⁷⁶ Geleceği esas alan bu seçimler başlı başına kurumsal kimliğinden arındırılmıştı (*deinstitutionalized*): kurumlar değil ferdi tercihler geleceği yakın kılmanın bir parçasıydı. Doğrusunu söylemek gerekirse davranışsal iktisatçılar daha sonra hükümet düzeyinde somut bir etkiye sahip olduklarında, gelecek hakkında ortaya koydukları siyasalar, bir kamu menfaati olarak algılanan geleceğin planlanması için kurumlar yaratan değil, kendi gelecekleri hakkında kararlar almak için fertleri "dürten" bir çehre kazanmıştı.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Kurumsal sorunlara ancak onlarca yıl sonra parmak basıldı. Bkz. örneğin, İñigo González-Rico ve Axel Gosseries, ed., *Institutions for Future Generations* (Oxford University Press, 2016).

¹⁷⁶ Floris Heukelom, "A Sense of Mission: The Alfred P. Sloan and Russell Sage Foundations' Behavioral Economics Program, 1984-1992," *Science in Context* 25, no. 2 (2012): 278; karşılaştırınız: Paul Warde, "The Invention of Sustainability," *Modern Intellectual History* 8 (2011): 153-70.

¹⁷⁷ Richard H. Thaler ve Cass R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and*

Rawls'un teorisinin zamansallığı, bilhassa iyimser bir kalkınma vizyonuna duyduğu itimat, liberal felsefe içinde devamlılığını sürdürüyor ve bu adım adım ilerleme çizgisine dayanak sağlıyordu. Teleolojik varsayımları ve sarıh tarih felsefelerini dışarıda tutmaya çalışırken dahi onun bakış açısı yine de uzun erimli ekonomik eşitleme varsayımının devam edeceği öncülünden hareket ediyordu. Sonraki dönemde Rawls, hakkaniyet olarak adaletin üstel büyümenin ötesinde bir toplumla bağdaştığını belirterek buradaki sınırı düzeltmeye çalışmıştı. Kalkınma teorisinin kararlı hal fikri ile daha önce yalnızca dipnotlarda değindiği John Stuart Mill'in durağan hal fikrini birleştiriyordu.¹⁷⁸ 1985 yılında Mill üzerine verdiği bir derste Rawls, kurumların, "eşit adalet koşulları altında bütün vatandaşlar tüm yüksek hazların peşinde koşabilsin diye doğal dünyayı korumak üzere" hazırlandığı, iyi düzenlenmiş toplumun bir çeşidi olarak Mill'in durağan halini incelemişti. Durağan hal yüksek verimliliğin, düşük nüfus artışının ve daha kısa çalışma günlerinin –ayrıca çalışmayan rantiyelerden oluşan "atıl sınıfın" yokluğunun– işçilerin "düzgün bir yaşam" sürmesine ve yüksek hazların peşinden koşmasına olanak sağladığı bir toplumdur. Rawls böylesi bir halin gerçeğe dönüşüp dönüşmeyeceğine dair karamsardı. Mill, diye yazıyordu, "kapitalizmin dinamiğini [ve] siyasal çatışmanın derinliğini hafife aldığı" için her zaman "apolitik" olmuştu. Rawls'a göre "Mill en azından *bugün için* oldukça iyimser görünüyordu."¹⁷⁹

Yaşı ilerlediğinde Rawls, kendi gençliği hakkında da aynı şeyleri düşünüyordu. *Bir Adalet Teorisi*'nin yayımlanmasından on yıl sonra düşünürler, geleceğe yönelik yeni bakış açıları keşfetmişti: gelecekteki insanlar ile kıtlık senaryolarına ve tasarruf, açıklık ve kuşaklararası adalet teorilerine dair. Bir krizden doğmuş olsa da pek azı dinamik bir yapıya sahipti. Rawls, kendi teorisinin safi bir kapitalizm savunusu olduğunu ileri süren itirazlara karşı daha endişeli bir haldeydi. Yine de dinamizm biçimlerinden çok, durgunluk biçimlerine bakarak tavır alıyordu. Durağan halin gerçekleşmesinden yana Mill'den daha karamsar olsa da kendi teorisinin bir durağan hale uyum sağlayabileceğini göstermek istemişti. Teorisinin dayanağı olan kalkınmaya dair savaş sonrası endişelerden sıyrılarak, "kapitalist ticari sınıf"

Happiness (Yale University Press, 2008).

¹⁷⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 7, n. 5.

¹⁷⁹ John Rawls, "Lecture V: Institutions of Stationary State as Mill's Ideal (1985)," s. 1-2, 8, Kutu 36, Dosya 18, JRP.

ve “görünürde belirli bir amaç olmadan sürekli yukarı doğru hareket eden ekonomik kalkınma” ideolojisinin, “halihazırda bugün Birleşik Devletler’de gördüğümüz gibi... manasız bir tüketimcilik içerisinde yüzen bir sivil topluma” yol açtığına ısrarcı olmaya başladı.¹⁸⁰

Sonsuz kalkınma eleştirisi, Rawls’un tüketim toplumuna karşıtlığının kökleştigiine işaret ediyordu. Buradaki eleştiri aynı zamanda onun, sunduğu adil toplumda açgözlü kapitalistlerin sürekliliği hakkında artan kaygılarını yansıtıyordu. Bu, teorisinin bu tür kapitalistlere izin verdiğini düşünen eleştirel kalemlere yönelik bir yanıt ve kendi teorisinin, kurumsalcı olarak –ahlak psikolojisi ya da faillikle ilgilenmediği için– iradilik prensibine diğerkâm ya da insanı esas alan savunular oluşturan teoriler ile ferdî davranışı muhakeme etmeye isteksiz olan eşitlikçi kurumsalcılıklar arasındaki ayrımı ihlal eden yorumları hakkındaki geniş endişesinin bir parçasıydı. Bu ayrım gelecek yıllarda ince elenip sık dokunacaktı. Ancak buradaki kaygılar, Rawls’un teorisinin gelecekteki haline ait esaslı bir dönüşümün ifadesi değildi. Rawls, kalkınmanın sınırlarına işaret etmek için tasarruf prensibinin zamansal dayanaklarını değiştirmemişti. Bunun için yalnızca Mill’in duran durumunu, teorisinin uyum sağlayabileceği toplumlar listesine eklemek değil, aynı zamanda teorinin yönelimini de değiştirmek lazım gelirdi.¹⁸¹

Liberal düşünürlerin dikkate almadığı husus, savaş sonrası siyasal düzeni meşru kılan, kalkınma ve verimlilikten elde edilen kazanımlar ivme kaybettiğinde kapıyı çalan kalkınma politikası kriziydi. Bu mali krizde Marksistler, kapitalist birikimde toplumsal harcamalarla örtbas edilen devlet desteğinin ortaya çıktığını düşünüyordu.¹⁸² Toplumsal muhafazakârlara göre kriz, zenginlikten ileri gelen gerçeklikten uzak taleplerin bir sonucuydu, bununla birlikte yurttaşlar daha azını isteyip beklentilerini düzeltmedikleri sürece devletin zorluklarla karşılaşmaya devam edeceğinde hemfikirlerdi.¹⁸³ İki tanı da liberal düşünürleri cezbetmiyordu. Refah devletin ve sosyal demokrasinin iyi olacağını farz etmeye devam ettiler. Genel olarak bakıldığın-

¹⁸⁰ John Rawls ve Philippe Van Parijs, “Three Letters on ‘The Law of Peoples’ and the European Union,” “Autour de Rawls” içinde, *Revue de Philosophie Économique* özel sayısı 7 (2003): 9.

¹⁸¹ Güncel bir örnek için, bkz. Julie Rose, “On the Value of Economic Growth,” yayımlanmamış makale (2018).

¹⁸² James O’Connor, *The Fiscal Crisis of the State* (St. Martin’s Press, 1973); Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State* (Hutchinson, 1984).

¹⁸³ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Basic Books, 1976). Tartışma için, bkz. Kripper, *Capitalizing on Crisis*, 18-26.

da, kalkınmanın sağlam temellere bağlı olmadığı durumlarda adaletin neye benzeyebileceğini düşünme veyahut eşitlikçi vizyonun farklı bir siyasal ve ekonomik düzende nasıl sürdürülebileceğini inceleme fırsatını tepmişlerdi. Yalnızca Barry, adaleti kalkınmadan tamamen ayırarak bunu gerçekleştirmeye çalışıyordu. ¹⁸⁴ Düşünürler meşruiyet krizini gözden kaçırmıştı. Fakat krizin ideolojik neticeleri bir yerden sonra yadsınması imkânsız hale gelecekti.

184 Karşılaştırınız: John Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future* (Canto, 1979). Daha sonraları birkaç teorisyen, bolluğun ekolojik sınırlarına dikkat çekmeye çalıştı. Bkz. örneğin, G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge University Press, 1995), 10.

Yeni Sağ ve Sol

1970'lerin sonunda Yeni Sağ sahneye çıktı.¹ Reagan yönetiminin altında gerçekleşen devlet destekli finansal deregülasyon ve küresel kapitalist piyasaya dönüş, devletin içinde bulunduğu krizi yumuşattı ve öteleledi.² Aynı dönemde “piyasa,” refah çağının sonundan kaynaklanan problemlerin çözümleri olarak kutsal bir yere konuluyordu.³ Piyasalar, kamusal ve özel yaşamın yeni alanlarına yerleştirildi ve refah ve demokratik fonksiyonlarına karşı saldırılarda devletin bir alternatifi olarak donatıldı.⁴ Keynesyen konsensüsün kırılması sırasında ve Milton Friedman gibi monetaristlerin etkisi altında çeşitli neoliberalizm formları –bürokrasi karşıtı kamusal seçim teorisi, Avusturya kökenli liberteryenizm, rasyonel beklentiler teorisi ve arz yanlı ekonomi– liberal ve muhafazakâr entelektüel çevrelerde zemin kazandı.⁵

1 Bruce J. Schulman ve Julian E. Zelizer, ed., *Rightward Bound: Making America Conservative in the 1970s* (Harvard University Press, 2008).

2 Krippner, *Capitalizing on Crisis*, 86-105.

3 Rodgers, *Age of Fracture*, bölüm 2; Kalman, *Right Star Rising*, bölüm 9.

4 Peter B. Evans ve William H. Sewell Jr., “Neoliberalism,” *Social Resilience in the Neoliberal Era* içinde, ed. Peter A. Hall ve Michèle Lamont (Cambridge University Press, 2013), 35-68.

5 En iyi genel değerlendirme için, bkz. Blyth, *Great Transformations*. Muhafazakâr ve liberteryen hareketler için bkz. Burns, *Goddess of the Market*, kısım 4; Brian Doherty, *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement* (Public Affairs, 2007); Jason Stahl, *Right Moves: The Conservative Think Tank in American Political Culture since 1945* (University of North Carolina Press, 2016).

Neoklasik çerçeve, ekonominin dışına çıkarak politikaya doğru uzatılıyordu. İktisatçılar, hukukçular ve siyasal bilimciler bütüncül kapsamlara itiraz ediyorlardı; davranışı oldukça ferdileşmiş terimlerle ele alıyorlardı; “sorumlu tutulamayan,” “rant arayışındaki” hükümetleri, bürokratik “yetersizliği” ve “piyasa dışı karar almayı” itham ediyorlar ve kamu teşebbüslerinin özelleştirilmesini savunuyorlardı.⁶ Kimileri için Keynesyenlerin var saydığı üzere hükümet artık biricik otorite değil, bu otoriteyi azami seviyeye çıkaran öğelerden biriydi.⁷ Diğerleri devleti enformasyon –ve bilgi– toplayan bir oluşum seviyesine düşürüyor ve refah koşullarını ekonominin gideri olarak niteliyordu. Önüne geçilmesi ekonomik yönetimdeki büyük dönüşümleri temellendiren enflasyon, “herkesi kapsayan bir toplumsal kriz” çerçevesinde inşa edildikçe, demokrasinin enflasyona sebep olduğu argümanı ilgi kazandı.⁸ Amerikan muhafazakârlığının emek piyasasında *laissez-faire* ilkesine duyduğu ezeli bağlılık ve sendikalara gösterdiği düşmanlık tam yetkiye sahipti.⁹ Kararlar, demokratik siyasetin dışına çıkarılıyor ve kamusal alandan siliniyordu. Hem kamusal hem de özel olan özelleştirilmişti.¹⁰ Bununla birlikte hükümet siyasaları ve mekanizmaları, sermaye haklarını güçlendirerek ve seçim, sorumluluk ve eğitimde, sağlıkta, kapatılmada ya da sosyal hizmetlerde rekabet doktrinlerini teşvik ederek değişim ve rekabet şartlarının oluşumu yönünde baskı kurdukça, devlet, devletçilik karşıtı gayelere dayanak sağlıyordu.¹¹ Bu, liberal felsefeye nüfuz eden yüzyılın ortasına ait devletçilik karşıtlığı retoriğin bir radikalleşmesi ve aynı zamanda ondan kopuştu. Devlete isnat ettiği birkaç sorumluluktan biri olan deniz fenerlerini

6 James M. Buchanan, Robert D. Tollison ve Gordon Tullock, ed., *Toward a Theory of the Rent-Seeking Society* (Texas A&M University Press, 1980). Genel bir değerlendirme için, bkz. Dennis C. Mueller, *Public Choice* (Cambridge University Press, 1979).

7 Mark Wiles, “‘Rational Expectations’ as a Counter-Revolution,” *Public Interest* (1980): 81.

8 Blyth, *Great Transformations*, 142-82.

9 Phillips-Fein, *Invisible Hands*; Nelson Lichtenstein ve Elizabeth Tandy Shermer, ed., *The Right and Labor in America: Politics, Ideology, and Imagination* (University of Pennsylvania Press, 2016).

10 Schulman, “The Privatization of Everyday Life.”

11 Neoliberalizmde devlet üzerine, bkz. Wendy Brown, “Neoliberalism and the End of Liberal Democracy,” Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics* içinde (Princeton University Press, 2005), 37-59; David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford University Press, 2005); Martijn Konings, “Neoliberalism and the State,” *Neoliberalism: Beyond the Free Market* içinde, ed. Damien Cahill, Lindy Edwards ve Frank Stilwell (Edward Elgar, 2012), 54-66; Slobodian, *Globalists*. Önceki dönemlere ait bir okuma için, bkz. Andrew Gamble, “The Free Economy and the Strong State: The Rise of the Social Market Economy,” *Socialist Register*, 18 Mart 1979, 1-25.

işletme zorunluluğu, Rawls'un gençliğindeki kemik liberalizminin bir işaretiydi. 1970'lerde liberteryen iktisatçılar artık deniz fenerlerinin, piyasa aksaklıklarının gerekli kıldığı kamusal mallar olduğunu savunmuyordu. Onlar dahi özelleştirilebilirdi.¹² Hayek, toplumsal adaletin bir "serap" olduğunu ifade ediyordu.¹³

Liberal düşünürler, Yeni Sağ'ın ne kadar yükseliş göstereceğini tahmin edemedi. Pek çoğu, toplumsal ilişkilerin piyasa mantığına tabi kılındığı ve yaşamın yeni yönlerinin metalaştırıldığı piyasalaşma sürecini görmedi veya buna karşı çıkmadı. Bunun nedeni kısmen yükselen sağdan ziyade solla meşgul olmalarıydı. Siyasal düşünürler için Margaret Thatcher ve Ronald Reagan'ın yükselişi ilk olarak sosyal demokrat solun eşitlikçiliğinin doğasını ele almak için bir fırsat yarattı. Bir önceki on yıllık dönemde, bilhassa İngiltere'de, bolluk halinin çöküşü, ilk bakışta sosyalist solun yararınaymış gibi görünüyordu. İşçi Partisi ekâbiri ve daha sonra Sosyal Demokrat Parti'nin kurucusu olan Roy Jenkins 1972 yılında, "1950'li yıllarda birçoğumuz, toplum daha müreffeh bir hale geldiğinde eşitsizliklerin azalacağını düşünüyorduk," diye yazıyordu. "Bugün artık bu görüşün en iyi ihtimalle fazla basite kaçtığı en kötü ihtimalle de basbayağı hatalı olduğu açıktır."¹⁴ 1970'li yıllarda İşçi Partisi, endüstriyel demokrasi ve kamusal mülkiyet fikirlerine dönerek bir tavır geliştirmişti.¹⁵ Birleşik Devletler'de, sol politikanın geleneksel işçi sınıfı seçmenleri dağılıp yeniden bir araya getirilmiş ve bu seçmenleri güçlü tutacak siyasal çabalar terk edilmiş olsa dahi Soğuk Savaş'ın çözülmesi ve akademideki sol yönlü eğilimler, sömürgecilik karşıtı yeniden bölüşüm politikalarına ve sosyalizmin Rawlsçu yorumuna başvuruda görüldüğü üzere felsefenin radikalleşmesine imkân tanıyordu.¹⁶ Mali krizin ardından demokrasinin kapitalizmle ilişkisinin sorgulanmasıyla birlikte siyasal felsefe içerisinde bir sosyalist canlanma giderek kendini göstermeye başladı. 1978 yılında Kenneth Arrow şunları yazıyordu ki, "iktisadi kalkınmadaki belirgin

¹² Coase, "The Lighthouse in Economics."

¹³ Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, vol. 2.

¹⁴ Roy Jenkins, *What Matters Now* (Collins/Fontana, 1972).

¹⁵ Thompson, *Political Economy and the Labour Party*, bölüm 14-17; Mark Wickham-Jones, "The Challenge of Stuart Holland: The Labour Party's Economic Strategy during the 1970s," Black vd., *Reassessing 1970s Britain* içinde. İngiliz İşçi Partisi'nin saği üzerine daha güncel gelişmeler için, bkz. Stephen Meredith, *Labours Old and New: The Parliamentary Right of the British Labour Party 1970-79 and the Roots of New Labour* (Oxford University Press, 2008).

¹⁶ 1970'ler siyasetinde işçi sınıfı için, bkz. Cowie, *Stayin' Alive*. Akademi içinde ve dışında sol için, bkz. Brick ve Phelps, *Radicals in America*, bölüm 5.

duraklama, istikrar politikasındaki bu kriz, enflasyona dayalı mevcut tehditler ile gerçekliklerin ve kapitalizmin alternatifleri sorununun tekrar ele alınması adına yeniden bölüşüme odaklanan önlemlerin anlamını yitirmesinin toptan bir sonucudur.”¹⁷ 1980’lerin sonuna gelindiğinde liberal siyasal felsefe sola doğru itiliyordu. Marksizm, anaakım felsefede yerini almaya hazırdı.

Bunun karşılığında, daha geniş ve holistik adalet ve eşitlik fikirlerini beraberinde getiren yeni bir eşitlikçilik dalgası doğdu. Kolektif aktörlerden çok fertlere yer veren ve emek yerine bölüşüm ve sahiplik üzerine odaklanan, sosyalist teorinin tikel bir türü önem kazandı. Neoliberal fikirler pekiştikçe, düşünürler bu fikirleri yıkacak, onlara karşı koyacak ya da uyum sağlayacak yeni stratejiler geliştirdi. Bunlara kendi teorilerinde sağ fikirlerin kullanılması da dahildi – bazen kasten fakat çoğunlukla dolaylı olarak. Liberal Rawlsçular, Nozick’i çürütmeyi eşitlikçilik ve yeniden bölüşümcü devlet savunusunun temel bir unsuru olarak kabul etmişti. Şimdi ise sağcı argümanlarla etkileşim daha geniş bir alanda kendini gösteriyordu. Düşünürler piyasa ve sözleşme, özel mülkiyet hakları ve seçim, sorumluluk ile yardıma muhtaçlık fikirlerini araştırıyordu. Birkaçı ekonomiye müdahalede devlet kapasitesinin piyasa tarafından sıkıştırılmasından endişe ediyordu fakat diğer pek çok isim piyasanın “büyüsü” retoriğine sarıldı.¹⁸ Piyasalar elzemdi ve potansiyel olarak tarafsızdı.¹⁹

Siyasal düşünürler mülkiyet hakları, sahiplik ve onun ahlaki türevi sorumluluk hakkında tartışmaya başladı. Rawls için mülkiyet hakları kurumsal ve temel yapının bir parçasıydı. O sıralarda ise kurumsal öncesi mülkiyet hakları, pek çok teori için hayati olmaya başlamıştı. Ronald Dworkin, G. A. Cohen, John Roemer ve David Miller da dahil olmak üzere çeşitli liberal, sosyalist ve Marksist düşünürler özel, ortak ve paylı mülkiyet fikirlerini inceliyordu. Kimi liberal eşitlikçiler, eşitlikçi amaçları gözeten sorumluluk, piyasa ve seçime dair Yeni Sağcı fikirleri bünyesinde toplayarak solda bir değişimi savunmak için sağın kaynaklarını kullanıyordu. Bölüşümcü sahadan azat edilmiş olan faillik ve etik davranış hakkındaki tartışmalar da burada

17 Arrow, “A Cautious Case for Socialism,” 472-80.

18 Barber, “Absolutization of the Market”; karşılaştırınız: Charles Lindblom, “The Market as Prison,” *Journal of Politics* 44, no. 2 (1982): 324-36. Piyasanın “büyüsü” üzerine, bkz. Jonathan Levy, *Ages of American Capitalism* (Random House, yayım aşamasında), bölüm 18.

19 Karşılaştırınız: Albert Hirschman, *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays* (Harvard University Press, 1992); Marion Fourcade ve Kieran Healy, “Moral Views of Market Society,” *Annual Review of Sociology* 33 (2007): 285-311.

kendine yer buluyordu. Geriye kalanlarsa eşitlikçiliğin en zorlu formlarını terk ederek ve saldırı altındaki refah devletinin minimalist savunularını üreterek görüş alanlarını daraltıyordu. Rawls’la birlikte gerçekleşen felsefedeki dönüşümden bu yana ilk kez birçok kişi için siyasal ve iktisadi değişiklikler, adalet teorisinin temellerini ve liberal refah devletini baltalayabilir gibi görünüyordu.

Sol ile sağ arasındaki bu karşılaşmalar, liberal felsefeyi çeşitli yönlerden şekillendirdi. Eşitlikçiler artık piyasa ve sosyalizmi, ayrıca belirli ölçüde devlet ve kapitalizmi tartışıyordu. Bir yandan bu fikirlerin pek çoğu bölüşümcü, eşitlikçi ve ferdî paradigma içinde yan yana getiriliyor ve onun galibiyetine işaret ediyordu. Kaynakların eşitlenmesi üzerine yapılan konuşmalarda gittikçe artan sayıda toplumsal ve siyasal emtia, bölüştürölmek üzere bağış torbalarının içine sokuluyordu. Diğer taraftan, Rawls’un kavramsal çerçeveleri baskı altındaydı. Eşitlik tartışmaları, Rawlsçu projenin bir tür yerinden edilişini imliyordu.²⁰ Bu noktaya kadar, Rawls’un teorisinde inşa edilen konsensüse, pratiklere, kalkınmaya ve yüzyılın ortalarında Amerika’nın iştıyaklarının koşullarına dair fikirler, düşünürler bu fikirleri küresel ve kuşaklararası alana genişletme girişiminde bulunduğunda temel olarak değiştirilmemişti. Gelgelelim adalet teorisinin inşa edilmesini hedef alan yeniden bölüşüm sorunlarına odaklandıkça Rawls’un varsayımlarından uzaklaştılar. Bazıları varsayımsal konsensüs ve anlaşma görüşleri geliştirmeye devam ediyordu ama diğerleri Rawls’un ferdî ve kurumsal ahlak ilişkisi vizyonunu terk etmişti. Kurumsal öncesi mülkiyet hakları, sorumluluk ve istihkak hakkındaki tartışmalarda, siyasal ile kurumlar arasındaki sınırlar yeniden çizildi. Rawls’un ferdî haklar ve seçimler üzerinde kurumların biçimlendirici rolüne yaptığı vurgu ya itirazlarla karşılaştı ya da bir kenara atıldı. Kurumların ve süreçlerin tarafsızlığı hakkındaki vurgu, çıktıları yönelik endişelere kapı aralıyordu. Siyasal düşünürler, temel yapı kavramının kendisinin doğruluğunu sorgulayarak adli ve kurumsal çerçevenin ötesinde bir iklimi ahlaki anlamda ele alıyordu. Buradaki temel yapı eleştirisi aşğıdan yukarıya ilerliyordu: oyunun kuralları yerine düşünürler oyuncular arasındaki ilişkilere –piyasalara, toplumsal alana ve daha sonra adalet ve eşitliğin “ethosuna”– odaklanıyordu.²¹

20 Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Beacon Press, 1944).

21 Cohen, *If You’re an Egalitarian, How Come You’re So Rich?*; karşılaştırmız: Jonathan Wolff, “Fairness, Respects, and the Egalitarian Ethos,” *Philosophy and Public Affairs* 27 (1998): 97-122.

Merkeze alınan değişimdeki ironi, onun, düşünürlerin devlet içerisinde şahit oldukları dönüşümü tanımlamaya yardımcı olmamasıydı. Yeni Sağ'a en çok odaklanan isimler, depolitizasyon, özelleştirme ve 1980'lerde meydana gelen, devletin refah fonksiyonlarının zayıflamasını takiben demokratik kontrolün düşüşünü gözden kaçırmıştı.²² Buna karşın Rawls'un varsayımlarını sürdüren ve liberal felsefenin demokratik prosedürlerini derinleştirme arayışında olan birçok kişinin, eşitlikçiliğin radikalleşmesiyle bir bağı yoktu. Dahası bu radikalleşme sonsuza dek sürmeyecekti. Buradaki eşitlikçilik tartışmaları, felsefi ve ahlaki olarak insicamlı olmalarına rağmen sosyalizm ve eşitlik fikirlerinin anlaşmazlığa düştüğü ve farklı programları işaret ettiği hususi bir konjonktürden geliyordu. Sosyalizm ve eşitlik arasında savaş sonrası döneme ait fikir ayrılığı –bu dönem sosyalizmden kopuşun bir parçası olarak eşitliğe öncelik verilmişti– 1980'lerin ilk yıllarında İşçi Partisi'nin geleceği üzerinde kontrol sahibi olma kavgası sırasında İngiliz siyasal düşüncesinde yeniden su yüzüne çıktı.²³ Felsefede nihai zaferi liberal eşitlikçilik kazanacaktı. Solcu fikirler benimsendikçe, bu fikirlerin sahip olduğu keskin uçlar da törpüldü. Hatta söz konusu on yıllık dilim süresince düşünürler, Marksist fikirlerin eşitlikçi çerçeveye uyum göstermesini sağlamış ya da liberal amaçlar uğruna onları ehlileştirmişti. Sahiplik ve yeniden bölüşüm hakkındaki tartışmalarda ve aynı zamanda düşünürlerin ekonomiyi politikleştirmek ve bölüşümcü kararların demokratik kontrolünü artırmak için gerçekleştirdiği birkaç girişimde bu geçerliydi. Nihayetinde bunlar, sosyalist demokratik kontrol teorilerine değil, liberal müzakereci demokrasi ve kamusal akıl teorilerine yol açtı.

Rawls'un teorisi, alternatiflerinden daha uzun ömürlü olmuştu. Devlet özelleştirildikçe ve yeni regülasyon, sermaye yatırımı ve finansallaşma türleri ekonomik kararları demokratik politikanın çok daha uzağında konumlandıkça Soğuk Savaş'ın son yıllarında felsefeyi karakterize eden analitik Marksizm ve demokratik sosyalizm içindeki deneyimler, savaşın sona ermesinin ardından liberal varyantlara önyak oldu. Sosyalizm yalnızca liberal eşitlikçiliğin himayesine girmek koşuluyla ona dahil oluyordu.

²² Depolitizasyon üzerine, bkz. Roberts, *The Logic of Discipline*, 3-22, 140-44; karşılaştırmamız: Colin Crouch, "Privatized Keynesianism: An Unacknowledged Policy Regime," *British Journal of Politics and International Relations* 11 (2009): 382-99.

²³ Ivor Crewe ve Anthony King, *SDP: The Birth, Life, and Death of the Social Democratic Party* (Oxford University Press, 1995).

1979 yılı siyasal sağ için güzel bir yıl olmakla birlikte liberal eşitlikçilik için de güzel bir yıldır. Amartya Sen, Tanner Dersleri'ni verirken, eşitlik üzerindeki odağını temellendirmeye gerek olmadığını kanıksamıştı. Onun yerine şunu soruyordu, “neyin eşitliği?”²⁴ Rawls fayda, refah, servet, gelir ya da fırsat eşitliğinden ziyade birincil toplumsal metayı –“her rasyonel insanın sahip olmak istediği varsayılan şeyleri”– eşitlemişti. Sen'in yapmak istediği Rawls'un birincil metasını, hem ihtiyaç hem de seçim mülahazalarını çevrelediği anlaşılan “yetkeler”le değiştirmekti. Sen'in argümanına göre, eşitlikçi adaletin geçerli “döviz”i buydu.²⁵ Bu hamle Arrow, James Meade, Anthony Atkinson ve kendi içindeki sağ eğilimli disiplinlere göre solda yer alan eşitsizlik ve yoksullukla yakından ilgili diğer isimler gibi iktisatçılar ile siyasal düşünürler arasında teknik bir diyalog başlattı. İktisadi düşünceyi, faydacı refah maksimizasyonundan ayırmak ve normatif standartlara ve yüklerle sahip yeni refah ekonomisinin metotlarını ve “telafi kriterini” ilave ederek bu düşünceye bölüşümcü sorunlara karşı hassasiyet kazandırmak istiyorlardı.²⁶ Sen, bu isimlerin çalışmalarından ve etik sosyalizm ile yoksulluk, ihtiyaç, faillik ve esenlik üzerindeki odağa olumlu yaklaşan İngiliz refah devleti geleneğinin unsurlarından yararlanmıştı.²⁷ Eşitliğin ölçüsü hakkında yönelttiği soru, sonraki otuz sene boyunca eşitlikçi düşünürleri meşgul edecekti.

1981 yılında Ronald Dworkin –o dönem Oxford'da hukuk bilimi kürsüsüne başkanlık eden, New York Üniversitesi'nde ders veren ve haklar teorisi savunusuyla ünlü isim– Sen'in provokasyonuna yanıt verdi.²⁸ “Kaynakların eşitliğine” dair bir savunu öne süren, iki bölüme ayrılmış bir makale yayımladı. Dworkin eşitliğin, alıcıların isteklerinin ya da tercihlerinin karşılanmasına göre değil neyin bölüşüldüğüne göre belirlenmesi gerektiğini düşünüyordu. Rawls gibi o da refahın ölçülmesiyle ilişkili zorluklardan imtina eden bir teori istiyordu. Bir eşitlik anlayışı, kaynakların alıcılarının onlarla istediklerini yapmaya özgür olmasını sağlamalı ama aynı zamanda pahalı zevklere sahip insanların daha fazla meta üzerinde hak iddia etmesine yol açan, refaha veya “özel” fayda fikirlerine bağlı olarak bölüşüm

²⁴ Amartya Sen, “Equality of What?,” *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1 içinde, ed. Sterling M. McMurrin (Cambridge University Press, 1980).

²⁵ Karşılaştırmız: G. A. Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice,” *Ethics* 99, no. 4 (1989): 906-44.

²⁶ Roger E. Backhouse, *The Penguin History of Economics* (Penguin Books, 2002), bölüm 12.

²⁷ Amartya Sen, *On Ethics and Economics* (Wiley-Blackwell, 1987).

²⁸ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Harvard University Press, 1977).

yapan anlayışları lekeleyen problemlerden sakınmalıydı. Dworkin Rawls'un yeterince ileriye gitmediğini iddia ediyordu. İhtiyaç duyulan şey, Rawls'un kurumsal pratiklerinin ötesine geçen ve eşitliğin daha derin bir manada talep ettikleriyle ilgilenen özgün ve öncel bir teoriydi.²⁹

Ayrıca Dworkin'in eşitliğe yaptığı kavramsal dönüşün siyasal çıkarımları da netti. Thatcher'ın ilk seçim zaferinin ardından yazan Dworkin, seçimin bir "ideolojik devrimi" –refah devletine inancın yıkılışını ya da "serbest girişime" itimadı– temsil etmekten çok, İngiltere'deki seçmenlerin "ideolojik olmayan" yapısına ve İşçi Partisi'nin, çekirdeğindeki eşitlikçi prensipleri ikna edici bir şekilde ortaya koymaktaki başarısızlığına işaret ediyordu. İşçi Partisi, diye devam ediyordu Dworkin, "sendikalarla olan birlikteliğinden bir adil toplum vizyonu çıkarma arayışını bırakmak zorundadır. Bu birlikteliğin temelini parti prensiplerinden doğması gerekir, tam tersi değil."³⁰ Tıpkı Thatcher'ın zaferinden sonra solun merkeze yönelimine destek veren pek çok İngiliz liberal gibi Dworkin de emek hareketiyle olan tarihsel birlikteliğinden ayrı tutulabilecek bir sosyal demokrat eşitlik teorisi istiyordu. O da diğerleriyle benzer şekilde, kısmen eşitliğin toplu pazarlıktan bu ayrışmasının sosyal demokrasinin içinin boşalmasını nasıl hızlandıracağını ciddiye almadığı için sağın yükselişini de ciddiye almamıştı.³¹ Bunun yerine Dworkin'in amacı piyasa liberalizminin, eşitlik davasına zarar vermeden eşitlikçiliğin bünyesinde barınabileceğini göstermekti.

Eşitlik anlayışını temellendirmek üzere Dworkin'in ortaya koyduğu düşünce deneyi, kısaca, kötü yanlarına odaklanarak başlangıç durumuna karşı koyuyordu. Bir grup insan terk edilmiş ıssız bir adada gemi kazası geçirir ve adanın kaynaklarını eşit bir şekilde paylaşmak isterler. Her ada sakinine yeni para biriminden –istiridye kabuğu– eşit pay verilir ve bir açık artırmada kendi hisselerinden tatmin olana kadar onlar için önemli olan kaynaklara teklif verirler. İnsanlar açık artırmada diğerlerine göre de oldukça değerli olan bir şeyi elde etmek için daha fazla istiridye kabuğundan vazgeçmek zorundadırlar. Alışılmadık zevklere sahiplerse çok daha az istiridye kaybederler. Nihayetinde açık artırma bir bölüşümle sonuçlandığında, bu

²⁹ Ronald Dworkin, "What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare," *Philosophy and Public Affairs* 10, no. 3 (1981): 185-246; Ronald Dworkin, "What Is Equality? Part 2: Equality of Resources," *Philosophy and Public Affairs* 10, no. 4 (1981): 283-345.

³⁰ Ronald Dworkin, Kingsley Amis vd., "Some Views of Mrs. Thatcher's Victory," *New York Review of Books*, 28 Haziran 1979 içinde.

³¹ Colin Crouch, *Post-Democracy* (Polity Press, 2004); Peter Mair, *Ruling the Void: The Hollowing-Out of Western Democracy* (Verso, 2013).

bölüşüm başlangıçtaki eşitlik durumundan ileri gelir ve insanların seçimlerini yansıtır. Fakat insanlar aynı olmadığı için –farklı yeteneklere ve farklı “engellere” sahip oldukları için– bölüşümün bu koşullara duyarlı olması maksadıyla ilave transferlere ihtiyaç duyulur.³²

Yani Dworkin açık artırmayı tamamlayacak ikinci bir araç, bir “varsayımsal sigorta piyasası” fikri ortaya koyuyordu. Bu haliyle ada-kinlerinin cehalet perdesinin ardında olduğu gibi sınırlı bilgiye sahip olduğu tasavvur edilir. Bir engellilik haline sahip olup olmadıklarını ya da “yeteneklerinin” verimli veya pazarlanabilir olup olmadığını bilmiyorlardır. Her biri yüz yüze oldukları risklere karşı –düşük pazarlanabilir yeteneklere sahip olma ya da ayrı sigorta piyasasında kendilerini bulma ihtimaline karşı, herhangi türden bir engele sahip olma riskine karşı– sigorta satın alabilir. Kendilerini sigorta ettikleri yetenek seviyesinin altında bir yeteneğe sahip oldukları takdirde ödeme alırlar. Eğer öngördüklerinden daha pazarlanabilir bir yeteneğe sahiplerse ödeme yaparlar. Bunun ötesinde bir yeniden bölüşüm yoktur. Artık ortaya çıkan eşitsizlikler temellendirilebilir. Her fert, seçmediği koşullar içindeki tüm kötü şanslardan dolayı telafi edilmiştir. O noktadan sonra yaptıkları seçimlerden ileri gelen sonuçlardan sorumludurlar. Dikkatli davranabilir ya da risk alabilirler. Her iki durumda da kaderleri kendi ellerindedir.³³

Bu, piyasalara dayanan bir eşitlik teorisiydi.³⁴ Kaynakların eşitliğini açıklamak amacıyla varsayımsal bir açık artırmayla başlıyordu. Vergi oranlarını belirlemek için yine bir varsayımsal sigorta piyasası aracılığıyla eşitsizlikleri düzeltiyordu. Fakat Dworkin aynı zamanda gerçek piyasaların eşitlikçilik için gerekli olduğu konusunda açık konuşuyordu. Piyasanın pratikte “müsaade ettiği” ve “cesaretlendirdiği” “muazzam mülkiyet eşitsizliği” nedeniyle piyasa “eşitliğin düşmanı olarak adlandırılır” hale gelmişti. “Hem siyasal düşünürler hem de sıradan insanlar,” diye yazıyordu, “akıllıca ve ılımlı politikalar ya bir ekonomik ortam olarak piyasaya kısıtlamalar koyarak ya da kısmen veya tamamen piyasanın yerine farklı bir ekonomik sistem getirerek eşitlik ile verimlilik ve özgürlük değerleri arasındaki bir dengelemeye ya da değiştokuşa dayalı olsun diye” eşitliği, “sözüm ona piyasanın sunduğu bahsi geçen değerlerin hasmı ya da kurbanı” olarak resmetmişti.

³² Dworkin, ‘What Is Equality? Part 2,’ 283-90.

³³ A.g.y., 301-4.

³⁴ Dworkin’in piyasaya bağlılığı üzerine, bkz. Debra Satz, *Why Some Things Should Not Be for Sale* (Oxford University Press, 2010), 8, bölüm 3.

Dworkin bu tabloyu reddediyordu. “Çok çeşitli ürünlerin ve hizmetlerin fiyatlandırılması için bir araç olarak iktisadi piyasa fikri, kaynakların eşitliğine dair tüm cazip teorik gelişmelerin merkezinde olmak zorundadır.”³⁵ Piyasa, bir tarafsızlık mekanizması olarak ele alınıyordu. Rekabetçi piyasalar Rawls’un teorisinde de kendine yer bulmuştu ancak Dworkin metafor düzeyinde dahi onlara yeni bir ağırlık kazandırıyor: Rawls’un devlet planlamasından duyduğu rahatsızlık onu demokratik müzakereye yöneltirken, Dworkin açık artırmayı kullanıyordu.

Ayrıca seçim ve sorumluluk fikirleri de Dworkin’in argümanında merkezi rol oynuyordu. Fertlerin refahını eşitlemek “özgürce” verdikleri kötü kararlardan dolayı, örneğin tembel olmak gibi, insanları telafi etmeyi gerektirdiği için basit refah eşitliğini kabul etmiyordu. İnsanlar kararlarının sonuçlarından sorumlu tutulmalıydı. Lakin içerisinde seçim yaptıkları koşullardan (eğer bu şartlar başlı başına seçilmiş değilse) sorumlu değillerdi. Dworkin, bölüşümlerin, “kabiliyetlere duyarlı” ama “hırslara duyarsız” olması gerektiğini ileri sürüyordu.³⁶ İnsanlar, şanssız oldukları takdirde telafi edilmeliydi. Fakat telafi yalnızca belirli türden kötü talihlerin sonucunda alacak yaratıyordu. Toplumun tüm kaybedenlerine borçlu değildi. Dworkin farklı türden şanslar arasında bir ayrıma gidiyordu. “Tercih şansı,” “kasti ya da hesaplanmış kumarların nasıl sonuçlandığıyla ilgiliydi – kişinin tahmin etmesi gereken ve geri çevirebileceği tekil bir riski kabul ederek kazanması ya da kaybetmesi.” Fertlerin kasti olarak riskli bir durumu seçtiği yerlerde, tercih şansı durumları kendini gösteriyordu. “Zalim şans” ise “bu anlamda kasti kumarlar söz konusu olmadığında risklerin nasıl çoğaldığıyla ilgiliydi.”³⁷ Zalim şans durumları, fertlerin bir kumara girişmediği halde kendi kontrollerinin ötesindeki faktörlerden dolayı risklere maruz kaldığı yerlerden ibaretti. Öngörülemeyen bir “meteorun düşüşü,” kötü zalim şansa örnek bir vakaydı. Yükselen bir hissenin satın alınması iyi bir tercih şansıydı. Kaynakların eşitliği ideali yalnızca zalim şansın ayrım yaratan etkilerine ve çıktılarına karşı tamamen telafiyi gerektiriyordu. Bir kumar oynadıysanız ve kötü tercih şansına sahipseniz, hiçbir telafi borcu doğmuyordu.³⁸

Dworkin’in bu müdahalesinin zamanlaması yerindeydi. Seçim, sorumluluk ve piyasaları ön plana çıkardığı dönem, piyasa dışı toplumsal olu-

35 A.g.y., 284.

36 A.g.y., 311.

37 A.g.y., 294.

38 A.g.y., 293.

şumların saldırı altında olduğu zamana rastlıyordu. Birçok kişi, pratikte te-
keller korunurken dahi iktisatçıların tam rekabetçi piyasa modeli ile gerçek
yaşam arasındaki uçurumunu kapatmaya ve toplumsal seçimin tek güvenilir
mekanizması olarak gerçek yaşamı yüceltmeye girişti.³⁹ Devlet yurttaş refa-
hına karşı sorumluluğu yerinden ederken yurttaş sorumluluğunu ve girişim-
ciye dair değerleri teşvik ediyordu.⁴⁰ Ferdî seçim ve rıza (varsayımsal değil
fiili) meşruiyet iddialarının temeli haline geldi. Dworkin, bu fikirleri bugüne
dek yalnızca “sağ siyasal felsefe” için doğru kabul edildiği şekliyle genel an-
lamda eşitlikçilik için önemli hale getiriyordu.⁴¹

Dworkin aynı zamanda özel mülkiyet haklarının ve rekabetçi pi-
yasaların bölüşümsel çıktılar üzerindeki görelî etkileri hakkında, “hukuk
ve ekonomi hareketiyle ilişkilendirilen,” hususi bir argüman dizisine işaret
ediyordu.⁴² Bu argümanların kökenleri, çıktıların hakkaniyetini belirleme-
de başlangıçtaki kabiliyetlerin ve mülkiyetin bölüşümüne geleneksel olarak
önem atfeden refah ekonomistleri arasındaki tartışmalarda yatıyordu. Si-
yasal anlamda böylesi bir teori iki yöne de gidebilirdi. Devletin bölüşümü
korumaya dair sorumlu addedildiği yerde adil başlangıç bölüşümüne yapı-
lan vurgu devrimsel bir devletçi politikanın göstergesi olabilirdi. Bazı sosyal
demokrat iktisatçılar, 1980’lerin ilk yıllarında bu ihtimali öne sürmüştü.⁴³
Yine de neoklasik iktisatçıların çoğu, rekabetçi piyasaların adil başlangıç
bölüşümleri olmadan (her ne kadar mutlak olarak hakkaniyetli olmasa da)
verimliliği (Pareto kapsamında) koruyabildiğini ifade ederek verimliliği böl-
lüşümden ayırıyordu. 1960’ta ekonomist Ronald Coase’un sosyal maliyet
teoremi, piyasanın verimli çıktılarına önayak olduğu düşünülen bir alanda
çarpıcı bir şekilde genişleme gösterdi.⁴⁴ Onun ardından birçok yazar, mül-
kiyet haklarının ilk bölüşümünden bağımsız olarak rekabetçi piyasaların

39 Harry G. Johnson, “The Keynesian Revolution and the Monetarist Counter-Revolution,” *American Economic Review* 61, no. 2 (1971): 1-14; Rodgers, *Age of Fracture*, 41-76, 85-88.

40 Bu argüman için, bkz. Brown, “Neoliberalism and the End of Liberal Democracy,” 37-59; Evans ve Sewell, “Neoliberalism,” 35-68; ve Foucault’nun klasik kavramsal önermesi, *The Birth of Biopolitics*.

41 John E. Roemer, “On Several Approaches to Equality of Opportunity,” *Economics and Philosophy* 28, no. 2 (2012): 166.

42 Ronald Coase ve hukuk ve ekonomi hareketi için, bkz. Steven G. Medema, *Ronald H. Coase* (Palgrave Macmillan, 1994); Steven M. Teles, *The Rise of the Conservative Legal Movement: The Battle for Control of the Law* (Princeton University Press, 2008), bölüm 6.

43 Partha Dasgupta, “Positive Freedom, Markets, and the Welfare State,” *Oxford Review of Economic Policy* 2, no. 2 (1986): 25-36.

44 R. H. Coase, “The Problem of Social Cost,” *Journal of Law and Economics* 3 (1960): 1-44.

verimli çıktıları temin edebileceğini ve kamu mallarına dair gerekliliklerin “maliyetli bir illüzyon” olduğunu iddia etti.⁴⁵ Bu fikirler, hukukun görevini ekonomik verimliliği artırmak olarak gören Richard Posner’ın çalışmasıyla hukukun ve felsefenin içine de sızdı.⁴⁶ Genel hukuk –mülkiyet, haksız fiil, suçlar ve sözleşmeler– halihazırda iktisadi akıl yürütme yapısını benimsemişti ve onun tercihleri maksimize etme eğilimi açısından açıklanabilirdi.⁴⁷ Haksız fiil hukuku ve kişisel zarar hakları bağımsız fertlerin bütünlüğü ve haklarının savunusunun, idari devlet ve doğrudan hükümet düzenlemelelerinin yadsınmasının ve telafi ile refahın özelleşmesinin bir parçası olarak yüzyılın ortasında tekrar canlanmıştı.⁴⁸ Şimdi ise ekonomik değerin artışı yoluyla hükme bağlanıyordu. Genel hukukta tesis edilen mülkiyet hakları, piyasadaki alışverişin zeminini oluşturuyordu. Piyasanın serbestleşmesine ve özelleşmesine dayanak sağlayabilirlerdi.

Pek çok hukuk düşünürü ve siyasal düşünür gibi Dworkin de bu literatüre yoğunlaştı. Temel bir ahlaki düzeyde bu fikirlere karşı çıkıyordu ve bu konuda yalnız değildi: çeşitli hukuk ekolleri verimlilik olarak hukuk görüşüne itiraz ediyordu. Hukuk ve ekonomiye karşı eleştiri yöneltenler arasında neo-Marksistler, eleştirel hukuk teorisyenleri ve hukuku güç ve politika olarak ele alan hukuki realistlerle birlikte hukuku ulusun derin anayasal değerlerini, ahlakını ve en yüksek ideallerini tanımanın bir aracı gibi gören refah hakları ve anayasa teorisyenleri de bulunuyordu.⁴⁹ Dworkin sonuncu grupta yer alıyordu. Posner ve Guido Calabresi’ye bir yanıt olarak refah maksimizasyonunun başlı başına bir değer olduğu veya adaletle değiş tokuş edilebildiği hukuk ve ekonomi görüşüne saldırdı. Bu çerçeve “bir toplumsal gaye olarak hiçbir anlam ifade etmiyor,” diye yazıyordu, “hatta diğer gaye-

⁴⁵ Andrew Gamble and Gavin Kelly, “The New Politics of Ownership,” *New Left Review* 220 (Kasım/Aralık 1996): 70.

⁴⁶ Richard A. Posner, “The Ethical and Political Basis of the Efficiency Norm in Common Law Adjudication,” *Hofstra Law Review* 8 (1980): 487-508; karşılaştırmız: Guido Calabresi ve A. Douglas Melamed, “Property Rules, Liability Rules, and Inalienability: One View of the Cathedral,” *Harvard Law Review* 85, no. 6 (1972): 1089-128. Hukuk ve ekonomi hareketinde verimliliğin merkezizeti üzerine, bkz. William Davies, “Economics and the ‘Nonsense’ of Law: The Case of the Chicago Antitrust Revolution,” *Economy and Society* 39, no. 1 (2010): 64-83.

⁴⁷ Richard Posner, “Utilitarianism, Economics, and Legal Theory,” *Journal of Legal Studies* 8, no. 1 (1979): 103-40.

⁴⁸ Weinrib, “From Public Interest to Private Rights,” 208.

⁴⁹ Geriye dönük bir bakış açısı için, bkz. “Critical Legal Studies: Duncan Kennedy,” James R. Hackney Jr., *Legal Intellectuals in Conversation: Reflections on the Construction of Contemporary American Legal Theory* içinde (New York University Press, 2012), 19-46.

lerden biri olsa dahi.”⁵⁰ Hukukun iktisadi analizi, hukukun başlıca ahlaki amacının, “ödeme istekliliğine” dayalı olarak anlaşılan verimlilik olduğunu ileri sürüyordu.⁵¹ Dworkin bu bakış açısını yekten itham ediyordu. Mülkiyet haklarını bu hakları kullanmanın en “değerli” olduğu kişilere tahsis etmek bir haklar teorisini için lanetliydi. Dworkin, normatif verimlilik kavrayışını “ideolojik” –zengin (daha çok ödeyecek olan) ve üretken (daha çok üretim aracına sahip olan) lehine önyargılı– olarak tanımlayan öteki yazarlara katılarak bu kişilerin önceliğine karşı çıkıyordu.⁵²

Gelgelelim, Dworkin aynı zamanda onların sahip olduğu çerçevenin yapısal unsurlarını da adapte ediyordu. Liberal eşitlikçiliğin temel kuralları tasavvurunda açıkça görülen müdahaleci olmayan ihtimaller, bu eşitlikçiliği bürokrasi karşıtı argümanlar için müsait kılarsa da Dworkin bahsi geçen düşünceler gibi hükümet karşıtı değildi. Rawls’la benzer şekilde, toplumsal yapı doğru kurulduğu takdirde insanların seçim yapması ve hayatlarını güzel geçirmeleri için aşırı hükümet müdahalesinin gereksiz olduğunu düşünüyordu. Ancak Dworkin için bu, başlangıçta herkese hakkaniyetli bir kaynak dağılımı sağlamak ve haksız fiil ve ceza hukuku himayesinde bir piyasa ekonomisinde etkileşim için hakkaniyetli bir çerçeve kurmak anlamına geliyordu. Böylece başlangıç dağılımları, sigorta piyasaları, özel mülkiyet hakları ve bir haksız fiile dair sorumluluk kavrayışı eşitlikçiliğin içerisine yerleştirilmişti. Dworkin “kaynağı esas alan” pazarlık, piyasalar ve telafi çerçevesini kullanıyor ama eşitliği temin etmek için bu çerçeveyi tersyüz ediyordu.⁵³ İdeal bir pazarda bir bireyin elinde bulundurdukları için diğerlerinin ne ödeyeceğini belirlemek amacıyla ödeme istekliliği prensibine dayanıyordu. Yine de katılımcıların eşit başlangıç yaptığı bir sigorta piyasasında prensibin gözü kapalı bir biçimde işlemlerini sağlayarak, onun zengin lehine önyargıla-

50 Ronald M. Dworkin, “Is Wealth a Value?,” *Journal of Legal Studies* 9, no. 2 (1980): 220. Bu tartışma üzerine daha fazlası için, bkz. Guido Calabresi, “An Exchange: About Law and Economics: A Letter to Ronald Dworkin,” *Hofstra Law Review* 8, no. 3 (1980): 553-62; Richard A. Posner, “The Value of Wealth: A Comment on Dworkin and Kronman,” *Journal of Legal Studies* 9, no. 2 (1980): 243-52; George J. Stigler, “Wealth, and Possibly Liberty,” *Journal of Legal Studies* 7, no. 2 (1978): 213-17; Ronald Dworkin, “Why Efficiency? A Response to Professors Calabresi and Posner,” *Hofstra Law Review*, 8, no. 3 (1980): 563-90; Jeffrie G. Murphy, “The Justice of Economics,” *Philosophical Topics* 14, no. 2 (1986): 195-210.

51 Richard A. Posner, *Economic Analysis of Law* (Little, Brown, 1972).

52 C. Edwin Baker, “The Ideology of the Economic Analysis of the Law,” *Philosophy and Public Affairs* 5, no. 1 (1975): 3-48.

53 Karşılaştırmız: Russell Hardin, “The Morality of Law and Economics,” *Law and Philosophy* 11, no. 4 (1992): 331-84.

rını ortadan kaldıracılabileceğini öne sürüyordu. “Sözleşmesel bağımsızlıklar” ve arazlar hakkındaki tartışmalarda meydana gelen bir sorumluluk fikrini tanıttı. Bu fikir, insanların kötü şans ve davranışlar karşısında nasıl telafi edilmesi gerektiğine yönelik (arazlardan doğan maliyetlerin sorumluluğunu üstlenmelerinin gerekli olup olmadığı ve katı sorumluluk ve kayıtsızlık rejimlerinde sigortaya sahip olmayanlar için telafilerin nasıl işleyeceği hakkında) yapılan genel hukuk tartışmalarına intibak ediyordu. Dworkin’e göre verimli ve hakkaniyetli piyasa mekanizmalarıyla el ele giden haklar, sigorta ve genel hukuk eşitliğe olanak sağlayabilir ve piyasanın aşırılıklarına göğüs gerebilirdi.⁵⁴

Bir Adalet Teorisi’nin ardından Dworkin’in eşitlik teorisi Nozick’e muhalif olmaya ya da Nozick’in eleştirilerine yanıt olarak liberal eşitlikçiliğin kurumsal, tarihselliğe bağlı olmayan karakterine dayanak sağlamaya odaklanmayan görüşlerin ilkiydi. Nozick yeni hukuk ve ekonomiden yararlanmıştı ama başlangıç bölüşümüne felsefi bir temel sunmaya –ilk kullanım ya da emek açısından mülkiyet haklarının eşitsiz bölüşümlerine dair temellendirmesi– çok daha fazla ilgi gösteriyordu⁵⁵ Nozick gibi Dworkin de kurumsal alanın dışındaki haklarla başladı. İnsanların seçimlerinden dolayı sorumlu olduğunu düşünüyor ve sorumlu tutulması gerektiğine inanıyordu ve başlangıçtaki dağılımı açıklamak için piyasayı kullanıyordu. Lakin Nozick’e benzer olarak kendi öne sürdüğü piyasanın tarihsel ya da olumsal değil, tamamen varsayımsal ve “aşağı katmanlara yönelik” olduğunda ısrar ediyordu. Başlangıçtaki mülkiyet hakları bölüşümünden bağımsız bir şekilde kaynakları en değerli kullanımlara yönlendirmekten ziyade başlangıç bölüşümünü eşit ve hakkaniyetli kılmak için tasarlanmıştı.⁵⁶ Piyasanın ahlaki sınırları hakkında sola ve liberal seçiciliğe karşı Dworkin eşitlikçi gayelere hizmet edebileceklerini yineliyordu.

Bu hem Rawls’un genişletilmesi hem de Rawls’tan bir uzaklaşmaydı. Pek çok açıdan Dworkin Rawls’un çalışmasını sürdürüyordu. Eşitliği, tarafsızlık ve rasyonellikten türetmek istiyordu. Menfaat mefhumları arasında devletin tarafsızlığına sadık kalarak, nötr sonuçlar doğurmayan ve

⁵⁴ Dworkin’in neoliberalizmden esinlendiği noktalar üzerine, bkz. Chris Armstrong, “Equality, Risk, and Responsibility: Dworkin on the Insurance Market,” *Economy and Society* 34, no. 3 (2005): 451-73.

⁵⁵ Karşılaştırınız: Gamble and Kelly, “The New Politics of Ownership,” 69-71.

⁵⁶ Dworkin, “Equality of Resources,” 338.

pahalı zevklere sahip insanların ılımlı zevklere sahip insanlara nazaran aynı kaynaklardan daha az pay alacağını anıştıran, Rawls'un birincil toplumsal meta fikrine ait cepheleleri genişletiyordu.⁵⁷ Ayrıca Rawls'un süregiden devlet müdahalesine karşı ihtiyatına da tutunuyordu. Toplumsal kurumlar bahsi geçen düşünce deneyinin temel fikrini taklit edecekti: birçok meta için, fertlerin başlangıç noktalarını hakkaniyetli hale getirmek adına yeniden bölüşüm yalnızca bir kere gerçekleşir. Dworkin, Rawls'un mücadele ettiği şans ve talihe dair soruların altını çiziyordu: insanların talihsizliklerini hak ettiğini söylemenin mümkün olup olmadığı, bu talihsizliklerin insanların "özgür" seçimleriyle ilişkili olup olmadığı ve kötü şansın sonuçlarına karşı himayenin evrensel mi yoksa şarta bağlı mı olması gerektiği üzerine. Rawls bu soruları, ferdî davranışı, karakteri ve seçimi bölüşümler açısından konu dışı adederek yanıtlamıştı. Doğal yetenekleri kolektif varlıklar olarak ele alışı ve istihkakı önemsizleştirmesi (bir kurumsal prensip olarak ve doğal kabiliyetler hakkındaki muhakemelerde), refah devletinin hak eden ve hak etmeyen alıcı refah tarafları arasındaki ayrımı reddedişine felsefi bir muadil sunuyordu. Krize neden olan bu durumla birlikte ferdî mülkiyet ve sorumluluk üzerindeki odak noktasıyla beraber anılan piyasa mantığı, şimdi "istihkaka karşı başkaldırıyla" tamamlanıyordu.⁵⁸ Ferdî sorumluluk üzerine deflasyonel görüşler geride bırakılmıştı. Dworkin etik davranış ile bölüşümcü ödül arasındaki bölüşümcü ilişkiyi –yönünü diğerkâmlığa değil seçime dönen bir ilişkiyi– yeniden gündeme getiriyordu.

Sonuç talepkâr bir eşitlikçilikti. Fakat piyasanın merkezi rolünün yanı sıra pek çok Dworkin okuyucusunun –buna en etkin anlamda Elizabeth Anderson da dahil– daha sonra göreceği üzere seçimin tekrar gündeme gelmesi sağa yönelik bir imtiyaz gibi görünüyordu.⁵⁹ Bu noktada Dworkin gibi bir toplumsal liberalin kaçınmak isteyebileceği bir soru ortaya çıkıyordu: eğer muhtaç yurttaşların ihtiyaçları kendi "sorumsuzluklarından" ve seçilmiş eylemlerinden kaynaklanıyorsa onları acılarına terk etmek mi gerekirdi? Buna rağmen Dworkin'in teorisini tamamlayan sağ değildi. Bunun yerine felsefede, Dworkin'in fikirlerinin sola uygulanmasına zemin hazırlayacak bir başka değişiklik yoldaydı.

⁵⁷ Dworkin'in liberal tarafsızlığa bağlılık hakkındaki ilk önermesi için, bkz. Dworkin, "Liberalism," 127; karşılaştırınız: Dworkin, *Taking Rights Seriously*, bölüm 6, 7 ve 11.

⁵⁸ Barry, *Political Argument*, 106.

⁵⁹ Elizabeth S. Anderson, "What Is the Point of Equality?," *Ethics* 109, no. 2 (1999): 287-337.

Tarihçiler ve sosyologlar arasında gelişen “tarihsel merkezli Marksist kültürden” birkaç yıl sonra düşünürler, Marx’ın Anglofon dünyadaki uyanışıyla karşılaştılar.⁶⁰ Bununla birlikte 1970’lerin sonlarında sosyalist ve sol liberal fikirlerin canlanması Marksizm’i hâkim kıldı. Herbert Marcuse’un Yeni Sol’da yer alan takipçileri ve Robert Paul Wolff gibi istisnalar dışında 1970’li yılların düşünürleri Marksizm’den uzak duruyordu. *Monthly Review* dergisiyle ilişkilendirilen Amerikan sosyalizmini, *New Left Review*’ün sayfalarında yer bulan “Batı Marksizmi’nin” aldığı tepkiler üzerine tartışmaları ve *Theory and Society*, *Telos* ve *New German Critique* dergilerindeki eleştirel teorinin Amerika’daki yansımalarını görmezden geliyorlardı.⁶¹ Şimdi ise analitik düşünürler ve siyasal teorisyenler çekingen bir biçimde, Batı Avrupa’nın Marksizm’den kopuşundan yeni bir şeyler meydana getirdiklerini varsaydıkları Jürgen Habermas gibi düşünürlerin fikirlerini incelemeye başlamıştı.⁶² Ancak her şeyden öte Marx’ın kendisine geri dönüyorlardı.⁶³ Kimileri Marksçı fikirleri liberal ve demokratik çerçeveler için güvenilir hale getirmek istedi. Peter Singer, Marx’ı, insancıl bir Hegel ile bir etik sosyalistin kesişim noktası olarak tanımlayan bir giriş eseri yayımladı.⁶⁴ Birçok kişi Marx’tan bir adalet teorisi çıkarmayı denedi.⁶⁵ Diğerleri ise Marksizm’in kolektif aktörü olarak işçi sınıfını, sahip olduğu tarihsel rolden arındırıyordu. Sheldon Wolin, Marx’ı sermayenin “kadir-i mutlaklığının” yarattığı düştən uyanmış bir teorisyen olarak tanımlıyordu. Devrim teorisi, yükselen tek-nokراسیye duyulan umutsuzluğa karşı “teselli” yaratıyordu – meritokratik, yönetsel kapitalizm altında insan temelli failliğin başaramayacaklarına

⁶⁰ Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (University of Chicago Press, 1984), 20-31.

⁶¹ John Fekete, “Telos at 50,” *Telos* 50 (1981/1982): 161-70; Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (University of California Press, 1986), 19-20.

⁶² Birleşik Devletler’de Habermas tartışmaları üzerine, bkz. Dick Howard, *The Marxian Legacy* (Urizen Books, 1977); Thomas McCarthy, *The Political Theory of Jürgen Habermas* (MIT Press, 1978); Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge University Press, 1981); Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia* (Columbia University Press, 1986).

⁶³ Moishe Postone, “Necessity, Labor, and Time: A Reinterpretation of the Marxian Critique of Capitalism,” *Social Research* 45, no. 4 (1978): 739-88.

⁶⁴ Peter Singer, *Marx* (Oxford University Press, 1980).

⁶⁵ Genel bir değerlendirme için, bkz. Geras, “The Controversy about Marx and Justice.”

yönelik bir düşünce.⁶⁶ Kimileri bir Marksist yasa ve devlet teorisi için yollar arıyordu.⁶⁷ Amerikan Siyasal ve Hukuki Felsefe Topluluğu'nun yıllık yayını 1983 yılında Marksizm üzerineydi. Marksizm'e yönelik bu geri dönüş, birçok kişi için "toplumun varolduğundan daha iyi olabileceğine" dair bir inanca işaret etmeye başladı.⁶⁸

Marksizm'e metodolojik manada yeni bir türde sistematik bağlantı kurma arayışındaki bir grup teorisyen, liberal eşitlikçilikle uyumlu olmakla kalmayıp aynı zamanda onun dönüştürücüsü de olacak biçimde mülkiyet, sahiplik ve sorumluluk fikirlerine odaklanmaya başladı. 1978 yılında geriye dönük olarak "analitik Marksizm'in" kurucusu sayılan bir dizi düşünür, siyasal bilimci, ekonomist ve sosyolog her yıl toplanma kararı aldı. İlk katılımcıların arasında G. A. Cohen, Adam Przeworski, Hillel Steiner, Philippe Van Parijs, Jon Elster, John Roemer, Erik Olin Wright ve Robert Brenner bulunuyordu. Bu teorisyenler Anglofon Marksizm içerisinde değer çatışması, dünya kapitalist sistemi (Immanuel Wallerstein'in çalışmasının alevlendirdiği) ve kapitalizme geçiş tartışmaları (Brenner'in yeni bir "siyasal Marksizm'in" köşe taşı haline gelen tarımsal kapitalizmin gelişmesine dair görüşlerinden ileri geliyordu) hakkında çeşitli tezatlıklarla meşgul oluyorlardı.⁶⁹ Fakat ayrıca Marksizm'in bir "temel arayışı" aracılığıyla yeniden inşa edilebileceği ve modern sosyal bilimlerin araçlarıyla uyumlu hale getirilebileceği inancını canlandırmak üzere kendi özgün metodolojik yaklaşımlarını geliştirdiler. Marksizm, diye yazıyordu Roemer, sınıf mücadelesine, kolektif eyleme ve "ferdin toplumsal oluşumuna" vurgu yapar. Sosyal bilimin araçla-

⁶⁶ Sheldon S. Wolin, "On Reading Marx Politically," *Nomos* 26 (1983): 91; karşılaştırınız: Gilbert, "The Storming of Heaven: Politics and Marx's Capital Politics and Marx's Capital," *Nomos* 26 (1983): 163. Amerikan demokratik sosyalizmden ve pragmatizmden yararlanan etiği esas alan bir Marksizm için, bkz. Cornel West, *Ethical Dimensions of Marxist Thought* (Monthly Review Press, 1991).

⁶⁷ G.H.R. Parkinson, ed., *Marx and Marxisms* (Cambridge University Press, 1982); Martin Carnoy, *The State and Political Theory* (Princeton University Press, 1984).

⁶⁸ Mark Tushnet, "Is There a Marxist Theory of Law?," *Nomos: Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, vol. 26, *Marxism* içinde, ed. J. Roland Pennock ve John W. Chapman (New York University Press, 1983), 171, 186.

⁶⁹ Brenner tartışması için, bkz. Robert Brenner, "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe," *Past and Present* 70, no. 1 (1976): 30-75; Robert Brenner, "The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism," *New Left Review* 104 (Temmuz/Ağustos 1977): 25-92; T. H. Aston ve C.H.E. Philpin, ed., *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Cambridge University Press, 1985). Siyasal Marksizm için, bkz. Ellen Meiksins Wood, "The Separation of the Economic and the Political in Capitalism," *New Left Review* 127 (Mayıs/Haziran 1981).

rı ise aksine ferdi, “kuram dışında belirlenmiş verili tercihler ve hedefleriyle, belirli kısıtlamalar dahilinde ferdi olarak maksimize etme arayışındaki aktörler” olarak tanımlıyordu.⁷⁰ Analitik Marksizm’in temel iddiası iki yaklaşımın bir araya getirilebileceği idi.

Grubun her üyesi bunu farklı yollarla gerçekleştiriyordu. Cohen pratik açıklamalara önem verirken Brenner, Roemer ve Elster, “uyarlanabilir tercihler” gibi, iktisadi rasyonalite hakkındaki tartışmalara yeni fikirler sunmak için rasyonel seçim ve karar teorisini kullanıyordu.⁷¹ Kimileri bu yazarların rasyonel seçimi kullanmasının stratejik olduğunu düşünüyordu. Bu tıpkı Marx’ın yaptığı gibi, “burjuvazi karşıtı sonuçlar” çıkarmak için kullanılabileceğini göstererek “etkisiz hale getirmeye” çalıştıkları bir burjuvazi “paradigmasıydı.”⁷² Pek çok kişi için onların Avrupa Marksizmi’ne karşı muhalefeti kemikleşmişti ki bu durum gayriresmi isimlerinde kendini gösteriyordu, “Palavrasız Marksizm Grubu (No Bullshit Marxism Group).”⁷³ Fakat entelektüel gayretleri metodolojik sonuçlardan fazlasını getirmişti. Liberal eşitlikçilerle yaptıkları tartışmalarda piyasa sosyalizmini bir bölüşümcü eşitlik teorisine dönüştürüyorlardı. Marksçı fikirler, Rawlsçu çerçeveye uyum sağlayacak şekilde düzenlenmişti.

Siyasal düşünürler için analitik Marksistlerin en önemli iki üyesi Cohen ve Roemer’di. Savaş sonrası Montreal’de geçen gençliğinde Komünist Parti geçmişli bulunan Kanadalı Cohen, Gilbert Ryle’in yönetimindeki Oxford’da eğitim almıştı. O dönem ise Univesity College London’da, *Karl Marx’s Theory of History: A Defence* (1978) kitabını yayımladığı sırada halihazırda Nozick, T. M. Scanlon gibi isimlerle ve kamusal seçim teorisyenleriyle tartışma yürütüyordu.⁷⁴ Kitap, tarihsel materyalizm teorisinin determinist bir yaklaşımını savunuyor ve Avrupa Marksizmi içerisinde-

⁷⁰ John Roemer, ed., *Analytical Marxism* (Cambridge University Press, 1986), 6.

⁷¹ Jon Elster, *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality* (Cambridge University Press, 1979), ve Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge University Press, 1983).

⁷² Alan Carling, “In Defence of Rational Choice: A Reply to Ellen Meiksins Wood,” *New Left Review* 184 (Kasım/Aralık 1990): 107; John E. Roemer, “Neoclassicism, Marxism, and Collective Action,” *Journal of Economic Issues* 12, no. 1 (1978): 147-61.

⁷³ Geriye dönük bir bakış açısı için, bkz. Erik Olin Wright, “Falling into Marxism; Choosing to Stay,” *The Disobedient Generation: Social Theorists in the Sixties* içinde, ed. Alan Sica ve Stephen Turner (University of Chicago Press, 2005).

⁷⁴ G. A. Cohen, *Karl Marx’s Theory of History: A Defence* (Princeton University Press, 1978). Geçmişe ait bir önerme için, bkz. G. A. Cohen, “On Some Criticisms of Historical Materialism,” *Aristotelian Society* 44 (ek), no. 1 (1970): 121-41.

ki çeşitli akımlara alternatif sağlamaya çalışıyordu.⁷⁵ Cohen'in belirlediği amaç, bir yandan Louis Althusser ve Étienne Balibar'ın yaklaşımına, bil-hassa bu yaklaşımın sosyolojik çerçevesine ve düzlem, konjonktür ve ayrım metaforlarına meydan okurken, diğer yandan bu isimlerin yeniden ele aldığı Marx'ın *Kapital* eserini genişletmekti. Yeni Sol'dan Marksist feminizme kadar Althusser'in bakış açısı, İngiliz Marksizmi'ne hüküm sürüyordu.⁷⁶ Cohen, Marksist toplum görüşünü, fertlerden ve dikey ilişkilerden ziyade yatay ilişkilerden oluşan analitik felsefenin toplum görüşüne daha yakın olarak resmediyordu.⁷⁷ Yazarın teknolojik determinizmi aynı zamanda, "nesnel" sahiplik ilişkilerinden çok sınıf oluşumunun "göstergesi olarak sınıf bilincine yaptıkları vurgular kendisine göre oldukça iradi ve öznel kalan E. P. Thompson'ın ve Birinci İngiliz Yeni Solu'nun bir reddiyesiydi.⁷⁸ Cohen iktisadi yapıyı üretici güçler tarafından belirlenecek şekilde ele almak adına pratik açıklamaları kullanarak, kolektif unsurların faillliğini ve sınıf mücadelesinin rolünü önemsiz gösteriyordu.⁷⁹

Cohen'in kitabı, emeğin değer teorisinin, ideolojinin, sınıfın ve geçişin geçerliliği hakkında çok sayıda tartışmanın hararetlenmesini sağladı.⁸⁰ Analitik Marksistler, kapitalist gelişim aşamaları arasındaki geçişin dinamiklerini tespit etmek ve başarılı bir sosyalist dönüşümün koşullarını belirlemek için rasyonel seçim araçlarını kullanıyorlardı.⁸¹ Ayrıca sömürü teorisine

75 Michael Rosen, "Jerry Cohen: An Appreciation," 2010, http://philosophy.columbia.edu/files/philosophy/content/Jerry_Cohen-an_Appreciation.pdf (13 Mayıs 2017 tarihinde erişim sağlandı).

76 Bkz. örneğin, Michele Barrett, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis* (Verso, 1980); karşılaştırınız: Antony Easthope, *British Post-Structuralism since 1968* (Routledge, 1988).

77 Alan Carling, "Rational Choice Marxism," *New Left Review* 160 (Kasım/Aralık 1986): 27-31.

78 E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays* (Merlin Press, 1978); karşılaştırınız: William H. Sewell Jr., "How Classes Are Made: Critical Reflections on E. P. Thompson's Theory of Working-Class Formation," *E. P. Thompson: Critical Perspectives* içinde, ed. Harvey J. Kaye ve Keith McClelland (Temple University Press, 1990).

79 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, 73; Perry Anderson, *Arguments within English Marxism* (Verso, 1980), 125, 40. Buradaki Cohen eleştirisi için, bkz. Ellen Meiksins Wood, "Happy Campers," *London Review of Books* 3, no. 2 (28 Ocak 2010).

80 Bkz. örneğin, Jon Elster, "The Labour Theory of Value," *Marxist Perspectives* 3 (1978); Robert Paul Wolff, "A Critique and Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Value," *Philosophy and Public Affairs* 10, no. 2 (1981): 89-120. İdeoloji tartışmaları nispeten daha az merkeziydi fakat bkz. Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge University Press, 1985), bölüm 8; Charles Mills, "'Ideology' in Marx and Engels," *Philosophical Forum* 16, no. 4 (1985): 327-46; Kai Nielsen, *Marxism and the Moral Point of View: Morality, Ideology, and Historical Materialism* (Westview, 1989).

81 Adam Przeworski, *Capitalism and Social Democracy* (Cambridge University Press, 1985).

dair tartışmayı yeniliyorlardı – sömürünün etik terimlerle olduğu kadar teknik terimlerle de tanımlanıp tanımlanamayacağı ve yine sömürünün yalnızca emek piyasasındaki işlemlerde mi yoksa tüm piyasalarda mı (kapitalist olmayan piyasalar dahil olmak üzere) geçerli olduğu hakkında.⁸² Cohen sömürü üzerine yapılan tartışmalarda, analitik Marksizm’de mevcut olanlara dair bir kanı ortaya koyuyordu. Emegın değeri teorisini ve toplumsal emegın eşitsiz mübadelesi olarak sömürü mefhumunu terk etti. Onun yerine karşılıklı olmama durumu açısından tanımlanan yarı-Rawlsçu bir sömürü fikri öne sürerek bölüşümcü bir çerçeve kullanıyordu. Sömürüyü, kişilerarası güç bakımından, birinin üzerinden “hakkaniyetsiz avantaj” elde etmek şeklinde ifade ediyordu.⁸³

Roemer’in sömürü tartışmalarına yaptığı müdahale nispeten daha az aktör merkezli bir yaklaşımı benimsiyor ve mülkiyete odaklanıyordu. Kapitalist sömürünün birincil ve tikel birimi olarak emek piyasasını merkezden uzaklaştırıyor, emek ve mübadele yerine sahiplik ve gelire odaklanıyor ve kapitalizmi bir toplumsal eşitsizlik sistemi olarak yeniden tanımlıyordu. Sömürüyü, “üretim araçlarında adil olmayan mülkiyet bölüşümü” olarak ifade ediyordu.⁸⁴ Eski bir matematik öğretmeni ve San Francisco’da bir öğretmenler sendikasının idarecisi olan Roemer, kısmen Harry Braverman’ın *Labor and Monopoly Capital* (1974) kitabının yayımlanmasının ardından emek sürecinin sosyolojisine, çalışma yerlerindeki kontrol ve baskı problemlerine ve çalışma yerlerindeki baskıya direniş olarak algılanan sınıf çatışmasının geleceği için modern şirketlerdeki idari kontrolün yerleşmesine dair çıkarımlara odaklanan Amerikan Marksizmi içerisindeki bir dizi argümana yanıt veriyordu.⁸⁵ Roemer gibi sınıf yapısı ve emek süreci üzerindeki sosyolojik odağa şüpheyle yaklaşan kişiler, eleştirmenlerin kapitalist birikim ve krize yönelik “piyasa odaklı” yaklaşım adını verdiği nosyonla birlikte bu

⁸² Jon Elster, “Exploring Exploitation,” *Journal of Peace Research* 15, no. 1 (1978): 3-17; Richard J. Arneson, “What’s Wrong with Exploitation?,” *Ethics* 91, no. 2 (1981): 202-27; Andrew Reeve, ed., *Modern Theories of Exploitation* (Sage Publications, 1987).

⁸³ G. A. Cohen, “The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation,” *Philosophy and Public Affairs* 8, no. 4 (1979): 338-60.

⁸⁴ John E. Roemer, “Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation,” *Philosophy and Public Affairs* 11, no. 4 (1982): 281-313; John E. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* (Harvard University Press, 1982).

⁸⁵ Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century* (Monthly Review Press, 1974); karşılaştırınız: Clifford L. Staples ve William G. Staples, “Rereading Harry Braverman’s ‘Labor and Monopoly Capital’ after Twenty Years,” *Social Thought and Research* 23, nos. 1/2 (2000): 227-38.

odağı yerinden etme arayışındaydı.⁸⁶ Roemer’a göre, “üretim sürecinde işçi ile kapitalist arasındaki çatışmayı, üretken varlıkların ayırıcı sahipliğinden daha öncelikli bir pozisyona” yükseltmek hataydı.⁸⁷ Sınıf çatışması, üretim şekilleri arasındaki geçişi izah edemezdi. Bunun tersini söylemek “tarihsel materyalizmi iradeci bir toplumsal teoriye” –bir tarih teorisine değil “tahakküm sosyolojisine”– indirgemek demektir.⁸⁸ Sosyalist ülkelerde de sömürü, kapitalist ülkelerdeki sömürüyle aynı biçimde resmedilebileceğinden dolayı emek sürecine odaklanmak, “kusurlu” ve “materyalist olmayan” bir analize sebebiyet verecekti.

Burada Roemer hem Yeni Sol’un yabancılaşmayı öne çıkarmasını hem de işçilerin tahakkümünü sömürünün ve sınıfın anlaşılması için öncelikli gören kişileri hedef alıyordu. İş organizasyonlarının yalnızca yabancılaşmanın doğasını tanımladığını savunuyordu. Buna karşın sömürünün göstergesi olan baskı, emek piyasasındaki artığın çıkarımından değil, mülkiyet ilişkilerinin sürdürülmesinden ileri geliyordu.⁸⁹ Kapitalist sömürü, “bir sınıfın emeğine başka bir sınıf tarafından el konulmasıydı ki, bunu meydana getiren, söz konusu sınıfın insan dışı üretim araçlarına erişimi ya da bu araçlar üzerindeki ayırıcı sahipliği idi.”⁹⁰ Emek piyasasına odaklanmak sömürü için ne gerekli ne de yeterliydi çünkü değer transferi mal piyasalarıyla, kredi piyasalarıyla ya da her ikisiyle birden vuku bulabilirdi. Birincil olan mülkiyet dağılımıydı. İşçilerin kontrolü ve endüstriyel demokrasi daha genel meselelere indirgenebilirdi.⁹¹ Marksist eleştirilere karşı, çalışma yerindeki baskının mülkiyet ilişkilerinin dolaylı bir ifadesi olduğunu iddia ediyordu: varlıkların ve kabiliyetlerin bölüşümüne toplumsal üretim ilişkileri de dahildi; kapitalizmi bir “eşitsiz mülkiyet sistemi” olarak ele almak, onu aynı zamanda bir eşitsiz çalışma sistemi olarak görmeyi engellemiyordu.⁹²

Sömürünün bu tanımı, farklı rejim türlerinde teşhis edilebilecek şekilde tasarlanmıştı. Feodal sömürü, sosyalist (işçi kooperatifleri arasında) sömürü

⁸⁶ Sheila Cohen, “A Labour Process to Nowhere?,” *New Left Review* 165 (Eylül/Ekim 1987): 34-50.

⁸⁷ John E. Roemer, “New Directions in the Marxian Theory of Exploitation and Class,” *Politics and Society* 11, no. 3 (1982): 266, şurada yeniden basıldı Roemer, *Analytical Marxism*, 93.

⁸⁸ Alex Callinicos, “The Limits of ‘Political Marxism,’” *New Left Review* 184 (Kasım/Aralık 1990): 114.

⁸⁹ Carling, “Rational Choice Marxism,” 45.

⁹⁰ Roemer, “New Directions in the Marxian Theory,” 94-96.

⁹¹ Erik Olin Wright, “‘A Future for Socialism,’ by John E. Roemer,” *Contemporary Sociology* 23, no. 6 (1994): 896-98.

⁹² Karşılaştırınız: Carling, “In Defence of Rational Choice,” 36, 100.

ve statü sömürüsü (merkezileşmiş planlı devletler içerisindeki) bulunuyordu. Roemer’ın “imparatorluktan yoksun emperyalizm” adını verdiği uluslararası işbölümü ve eşitsiz mübadelede bu tanımların bir terkibi sürüyordu.⁹³ Teori-deki bu ilerleme uygun bir hamleydi. Hem Roemer hem de Cohen, doğunun devlet sosyalizmini incelemeye ilgi duydukları kadar, batı kapitalizmi içindeki yabancılaşmaya da ilgi duyuyorlardı.⁹⁴ Uzun vadede Roemer’ın sömürü te-orisinin genişlemesi onun öngörüsünü akla getiriyordu: bir sanayisizleşme, finansallaşma ve kredi piyasalarında balon etkisi sürecinde Roemer’ın görü-şü, emek sürecinin ötesinde sömürüyü teşhis edebilmek için sömürü teorisini gevşetiyordu.⁹⁵ Kısa vadede Roemer’ın sömürüye sunduğu yeni tanım, piyasa sosyalizmine dair temellendirmesinin önünü açtı. Mülkiyetin sürekli dağılı-mıyla piyasa sosyalizmi en üstün verimliliği hatta özgürlüğü ve eşitliği sağla-yabilecekti. Soldaki pek çok isim piyasa köktencililiğini özgürlüğe, eşitliğe ve cemiyete karşı büyük bir tehdit olarak nitelendirirken, Roemer pazaryerindeki değil devletin sürdürdüğü mülkiyet hakları rejimindeki özgür olmama halinin kaynaklarını araştırıyordu.⁹⁶ Mülkiyet hakları rejiminin kefilisi olarak kapita-list devlete yönelttiği eleştirilerin temeli buydu.

Mülkiyet bölüşümüne odaklanmak aynı zamanda artık işyeri husu-sunun tahttan inmesiyle beraber sosyalizmin, liberal adalet teorisyenleriyle uyum sağlamasına yol açıyordu. Analitik Marksistler yakında sömürüye dair bu görüşler ile eşitlikçi bölüşümcü adalet arasında sorunsuzca hare-ket edecekti. Liberal eşitlikçi ve Marksçı paradigmlar bağdaştırılabilir bir biçimde yorumlanıyordu. 1980’lerin ortalarına gelindiğinde sosyalizm bir felsefi kuvvetti.

Analitik Marksistlerin mülkiyet ilişkilerine duyduğu ilgi, neoklasik ekonominin çekirdeğindeki özel mülkiyet hakları ve mülkiyet ile sahipliğe dair

⁹³ Roemer, “New Directions in the Marxian Theory,” 49; karşılaştırmız: John Roemer, “Unequal Exchange, Labor Migration, and International Capital Flows: A Theoretical Synthesis,” *Marxism, Central Planning, and the Soviet Economy: Economic Essays in Honor of Alexander Erlich* içinde, ed. Padma Desai (MIT Press, 1983).

⁹⁴ Rosen, “Jerry Cohen: An Appreciation”; ayrıca bkz. G. A. Cohen, “Valedictory Lecture: My Philosophical Development (and Impressions of Philosophers Whom I Met along the Way),” G. A. Cohen, *Finding Oneself in the Other* içinde, ed. Michael Otsuka (Princeton University Press, 2012), 175-92.

⁹⁵ Kredi piyasaları üzerine, bkz. Greta Krippner, “Democracy of Credit: Ownership and the Politics of Credit Access in Late Twentieth-Century America,” *American Journal of Sociology* 123, no. 1 (2017): 1-47.

⁹⁶ Carling, “Rational Choice,” 33-36, 54.

ilgiyi yeniden uyandırmaya çalışan Dworkin'in kaynak çerçevesi üzerine yaptığı tartışmanın geri dönüşüyle birleşiyordu.⁹⁷ Felsefe alanının dışında, mülkiyet vergileri üzerine yapılan münakaşalarda, hissedar değerinde gerçekleşen devrimde ve 1980'lerde patlayan "yeni varlıkta değer artışı kapitalizminde" mülkiyet politikası geri döndü.⁹⁸ Felsefe içerisinde ise bu değişiklikler, ideolojik kırılmalarda mülkiyeti kavramsallaştırmaya yönelik acelede kendini gösteriyordu.⁹⁹ Sen ve Dworkin'in eşitlikçi adaletin geçerliliğini yeniden düşünmeye dair tahriki daha teknik, refah ekonomisi formu içinde kaynak, servet, fırsat ve beşeri sermaye eşitliği üzerine yeni teorilerle yanıt buldu. Sen ve Martha Nussbaum yetkeler hakkında kendi görüşlerini tanıttılar.¹⁰⁰ Roemer yeteneği teorize ediyor, Richard Arneson refaha dair eşit fırsatı savunuyor ve Cohen faydaya eşit erişimde ısrar ediyordu.¹⁰¹ Hem eşitlikçiler hem de sosyalistler, piyasaların ve başlangıçtaki dağılımların, hakkaniyetli mülkiyet bölüşümüyle birlikte nasıl hareket ettiğini keşfediyordu. 1980'lerden geriye kalanlar için sağ ve sol cepheden düşünürler, birçok argüman seviyesinde sahiplik problemiyle meşguldü. Örneğin Dworkin'in ıssız ada düşünce deneyi, Roemer tarafından sınıf oluşumu ve sömürüsü araştırmalarına adapte edildi. (Sonraları öne sürdüğü "kupon sosyalizmindeki" kuponlar daha çok Dworkin'in istiridye kabukları gibi işlev görüyordu.) Pek çok kişi teorilerine bir başlangıç noktası vermek için başlangıç dağılımı, mülkiyet hakları ve piyasa mekanizması hakkında bir görüşe ihtiyaç duyduklarını kabul ediyordu ki bu terimler erken dönem adalet teorilerinde sadece zımnîydi.

⁹⁷ Isaac, "Property, Efficiency, and the State."

⁹⁸ Mülkiyet vergileri için, bkz. Isaac William Martin, *The Permanent Tax Revolt: How the Property Tax Transformed American Politics* (Stanford University Press, 2008). Hissedar değeri devrimi için, bkz. Gerald F. Davis, *Managed by the Markets: How Finance Reshaped America* (Oxford University Press, 2009); Johan Heilbron, Jochem Verheul ve Sander Quak, "The Origins and Early Diffusion of 'Shareholder Value' in the United States," *Theory and Society* 43, no. 1 (2014). Varlıkta değer artışının merkeziyeti için, bkz. Levy, *Ages of American Capitalism*, bölüm 18.

⁹⁹ Alan Ryan, *Property* (Open University Press, 1987); Lawrence C. Becker, *Property Rights: Philosophical Foundation* (Routledge & Kegan Paul, 1977); Jeremy Waldron, *The Right to Private Property* (Clarendon Press, 1988); Stephen R. Munzer, *A Theory of Property* (Cambridge University Press, 1990).

¹⁰⁰ Amartya Sen, "Well-being, Agency, and Freedom: The Dewey Lectures 1984," *Journal of Philosophy* 82, no. 4 (1985), 169-221; Amartya Sen ve Martha Nussbaum, ed., *The Quality of Life* (Clarendon Press, 1993).

¹⁰¹ Richard Arneson, "Equality and Equal Opportunity for Welfare," *Philosophical Studies* 55, no. 1 (1989): 77-93; John E. Roemer, "Equality of Talent," *Economics and Philosophy* 1, no. 2 (1985): 151-88; karşılaştırınız: T. M. Scanlon, "Preference and Urgency," *Journal of Philosophy* 72, no. 19 (1975): 659-61.

Ancak politikada, bilhassa İngiltere’de ve Oxford’da ve hâlâ parti politikasıyla iç içe olan başka yerlerde bulunan düşünürler üzerinde, sosyalizm ile eşitlik fikirleri arasındaki ilişki rahatsızlık uyandırıyordu. Birleşik Devletler’de pek çok sosyalist, sosyal demokrasiyi gerekli bir ilk adım olarak kabul edebilirdi. Fakat Dworkin’in Thatcher’ın seçilmesinin ardından İşçi Partisi’nin geleceği hakkında yaptığı yorumlarda gösterdiği üzere İngiltere’de sosyal demokrasi ile sosyalizm arasında canlı bir seçim söz konusuydu. İşçi Partisi’ndeki kırılmanın, Sosyal Demokratik Parti’nin (SDP) kuruluşunun ve sosyalist kanadın komutasındaki İşçi Partisi’nin 1983 yılındaki yenilgisinin ardından, partinin “modernleşme yanlısı” sağ kanadı ile ılımlı eşitlikçi solu, “Eski İşçi Partisi” sosyalizminin geçmişte kaldığını ifade etmekte birbiriyle yarışır hale geldi.¹⁰² Sosyalizm ve eşitlik ideallerinin kavramsal bütünlüğü, bir siyasal uyumsuzluk tehdidi altındaydı çünkü sosyalizme muhalif olan pek çok isim, eşitliği bu yönde besliyordu. Buradaki çatışma, sosyalizmin geleceği, alternatifleri ve Yeni Sağ karşısındaki bekasına dair sorularla bitip düşmüş, İngiltere’deki sol liberal ve sosyalist düşünürlerin yazılarında gözlemlenebilirdi.¹⁰³ Savaş sonrası İşçi Partisi düşünürleri neoliberal fikirlerin yarattığı tehdidi pek ciddiye almamış ve Hayekçi planlama eleştirisini reddetmişti; İşçi Partisi’nin revizyonist kanadının vârisleri şimdi sosyal demokrasinin piyasa yanlısı müdahalecilik karşıtı biçimlerini savunarak bu eleştirilerle aktif bir şekilde iç içe geçiyordu.¹⁰⁴ James Meade ve Richard Layard gibi iktisatçılar uzun süredir fiyatları ve tekel gücünü dizginlemek için bürokrasi yerine piyasayı kullanmayı savunuyordu.¹⁰⁵ Vergilendirme ve gelir planlaması fikirleri İşçi Partisi içerisinde yeni destekçiler kazandı – örneğin ılımlı sol milletvekili Bryan Gould (Gould’un *Socialism and Freedom* [1986] isimli kitabı, “planlamadan” çok “kalkınmanın” motoru olarak devletle ilişkilendirilen sosyalist idealler çerçevesinde özgürlük ve eşitliği müda-

¹⁰² Eric Shaw, “Retrieving or Re-imagining the Past? The Case of ‘Old Labour’ 1979-1994,” *Labour and the Left in the 1980s* içinde, ed. Jonathan Davis ve Rohan McWilliam (Manchester University Press, 2018), 25-43.

¹⁰³ Bkz. örneğin, John Dunn, *The Politics of Socialism: An Essay in Political Theory* (Cambridge University Press, 1984); Jon Elster, “Socialism,” *London Review of Books* 6, no. 21 (15 Kasım 1984).

¹⁰⁴ Keith Tribe, “Liberalism and Neoliberalism in Britain, 1930-1980,” Mirowski ve Plehwe, *The Road from Mont Pèlerin* içinde, 68-97.

¹⁰⁵ James Edward Meade, *The Intelligent Radical’s Guide to Economic Policy: The Mixed Economy* (Allen and Unwin, 1975).

faa etmek için Rawls'un teorisini kullanıyordu).¹⁰⁶ Rawls ile Meade'in mülk sahibi olunabilen demokrasi vizyonuna ve piyasanın mı yoksa özel sahipliğin mi eşitliğin kilit yaratıcısı olduğu üzerine yapılan tartışmaya yönelik bir ilgi dalgası mevcuttu. Bazıları "karma rejimleri" ve sadece kişisel mülkiyette değil aynı zamanda "toplumsal mülkiyette" ve üretken varlıklarda da sahipliğin yeniden bölüşümünü savunuyordu.¹⁰⁷ Mülk sahibi olunabilen demokrasi fikri, liberal sosyalist rejimle daha da yakın bir noktadan yeniden yorumlandı. Richard Krouse'un bu yöndeki çabası *Justice as Fairness: A Restatement* (2001) kitabında Rawls'un kendi fikirlerine dair yaptığı yeniden değerlendirmeyi şekillendirecekti. Krouse'ı okumak ayrıca Rawls'un mülk sahibi olunabilen demokrasinin ilk takdimini radikalleştirilmiş ve onu bu çerçevenin refah devleti kapitalizminden uzaklaşması üzerinde durmaya sevk etmişti.¹⁰⁸

Sosyalizm, eşitlik ve sahiplik hakkındaki bu tartışmalar, 1980 yılına gelindiğinde siyasal felsefesinin uluslararası elitinin çekim merkezi olarak Harvard'a rakip olan Oxford'daki düşünürler arasında hiddetlendi. Fakültenin içerisinde Dworkin, Derek Parfit, Sen, David Miller, Joseph Raz ve Bernard Williams gibi isimler bulunuyordu ve daha sonra Cohen de bu gruba dahil olacaktı. Meade, Atkinson ve eşitsizliğe odaklanan Londra Ekonomi Okulu'ndaki refah ekonomistleri gibi birçok isim, yeni SDP'nin destekçisiydi ve piyasa aracılığıyla sosyalizmi yeniden sil baştan kurmak istiyordu. 1986 yılında yapılan bir Fabian Toplumu – "Sosyalist Felsefe Grubu"yla birlikte – toplantısında, üyeler "eşitlik ve adaletin sosyalist değerinin tahakkukunda" piyasaların yerinin ne olduğunu soruyordu: güvenilirbilirler miydi yoksa "geri dönülmez bir biçimde kapitalizm ethosu ve pratiğiyle aşılanmış... karma ekonominin bir başka versiyonu, bir başka deyişle kapitalizm maskesi takmış bir hümanizmden" mi ibarettiler?¹⁰⁹ Piyasaların sosyalizmin yerini doldurabileceği görüşünün İngiltere'de felsefi anlamda en önde gelen destekçisi Miller, liberteryen-

¹⁰⁶ Julian Le Grand, *The Strategy of Equality: Redistribution and the Social Services* (Allen and Unwin, 1982); Bryan Gould, *Socialism and Freedom* (Macmillan, 1985); ayrıca bkz. Shaw, "Retrieving or Re-imagining the Past?," 30-32.

¹⁰⁷ John Scott, *Capitalist Property and Financial Power: A Comparative Study of Britain, the United States, and Japan* (Wheatstheaf Books, 1986); Gamble ve Kelly, "The New Politics of Ownership," 78; Richard Krouse ve Michael McPherson, "A 'Mixed'-Property Regime: Equality and Liberty in a Market Economy," *Ethics* 97, no. 1 (1986): 119-38.

¹⁰⁸ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 135-79.

¹⁰⁹ Ian Forbes, "Introduction," *Market Socialism: Whose Choice? A Debate* içinde, Fabian Society Tract 516 (Fabian Toplumu, Kasım 1986), 1.

lerin “piyasaların faziletlerine dair temel kavrayışlarından,” içerisinde piyasa ekonomisine güçlü, müdanasız bir bağıllık bulunan bir sosyalizm teorisi” inşa etmenin mümkün olduğunu düşünüyordu.¹¹⁰ Fikirlerini Michael Walzer’ın *Spheres of Justice* (1983) kitabındaki çoğulcu demokratik sosyalizmle ve ayrıca Robert Dahl’ın çoğulcu iktisadi demokrasi savunularıyla yan yana getirerek piyasaları savunmanın “devletin gardını düşürmekle” ilgili olmadığını yineliyordu.¹¹¹ Piyasalar verimliydi fakat aynı zamanda işçilere otonomi sunuyordu (özellikle mesleki seçimlerde) ve “her birimiz farklı zevklere ve tercihlere sahip kendine mahsus kişileriz” gerçeğinden hareketle insanlara “fertler olarak ilerleme kaydetme” imkânı tanıyordu.¹¹²

Miller’a göre sağla aynı konumdan başlangıç yapmak ve sermaye sahipliğinin devletleşip piyasa mekanizmasının emek ve sermaye adına ortadan kalktığı ancak emtia ve hizmetlerin sağlanması açısından işlemeye devam ettiği piyasa sosyalizminin bir “saf modelini” müdafaa etmek mümkündü. “Ferdî istihkakın farklı getirilerinin güçlü bir anayasal devletin koyduğu bölüşümcü sınırlar içinde cereyan ettiği,” kooperatif yatırımların rekabet ettiği bir toplum öngörüyordu. Eşitsizlikler yalnızca kooperatifler içerisinde, üyeler arasındaki yetenek ve sorumluluklara dair farklılıklardan kaynaklandığı takdirde ve “piyasa şartları ve ekonomik performanstaki çeşitliliklerden” ileri gelmek kaydıyla kendi aralarında hoş görülebilirdi. Miller bunun toplumsal demokrasiden bir kopuş değil onun bir gelişmesi olduğunu belirtiyordu.¹¹³ Piyasanın tarafsızlığına yönelik liberal inancı sürdürmüyordu. Ne de tamamen merkeziszleşmiş sosyalizmden yana tavır alıyordu –sahip olduğu kooperatif anlayış hâlâ merkezi yatırım bankalarını gerektiriyordu– ki bu çerçeve onu devlet planlamasına geri dönüş olarak okuyan John Gray gibi piyasa liberallerinin eleştirilerine kapı aralıyordu.¹¹⁴ Miller aynı görüşte

¹¹⁰ David Miller, *Market, State, and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism* (Clarendon Press, 1989), 1-6.

¹¹¹ Karşılaştırınız: Robert Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control* (Yale University Press, 1982), bölüm 6.

¹¹² David Miller ve Saul Estrin, “Market Socialism: A Policy for Socialists,” *Market Socialism* içinde, ed. Julian Le Grand ve Saul Estrin (Clarendon Press, 1989), 7-9; David Miller, “Justice and Property,” *Ratio* 22 (1980): 1-14.

¹¹³ Miller, *Market, State, and Community*, 10, 14-15.

¹¹⁴ David Miller, “Market Neutrality and the Failure of Co-operatives,” *British Journal of Political Science* 11, no. 3 (1981): 325; karşılaştırınız: Richard Carr, “Responsible Capitalism: Labour’s Industrial Policy and the Idea of a National Investment Bank during the Long 1980s,” Davis ve McWilliam, *Labour and the Left in the 1980s* içinde, 90-112; John Gray, “Contractarian Method, Private Property, and the Market Economy,” *Nomos* 31 (1989): 13-58.

değildi. Devlete sırtını dönmek açısından bu noktada bürokrasi karşıtı liberalizm İngiliz piyasa sosyalizmiyle örtüşüyordu. Eşitlikçilerin piyasaların üzerine eğildiği dönemde sosyalistler de aynısını yapıyordu.

Piyasalara ve mülkiyete olan bu ilginin, yapılar ve mülkiyet ilişkilerinden çok aktörlere odaklanan farklı bir boyutu vardı. Sahip olmaya dair düşüncelerin ahlaki bir türevi mevcuttu: bireysel eylemlere sahip olmak ve onlara yönelik ferdi sorumluluk. Bunlar sağın üzerine düşündüğü konular haline gelmişti ama şimdi sol da Dworkin'in seçim ve sorumluluk fikirleri ile liberterienlerin "öz-sahiplik" fikrine karşılık onlarla meşgul oluyordu.¹¹⁵ Rawls'un ilk takipçileri Nozick'in tarihsel argümanlarına bir yanıt olarak liberal eşitlikçiliğin kurumsal karakterini desteklemiş ve Cohen'in ileri sürdüğü üzere "her bir kişinin kendi içerisinde tam bir özel mülkiyete sahip olduğuna" yönelik liberal beyanı sorgulamıştı. Cohen'e göre bu Rawls, Dworkin ve diğerlerinin liberallerden ziyade sosyal demokratlara yakın olduğunu gösteriyordu: kabiliyeti ahlaki anlamda gelişigüzel ve bir şans meselesi olarak değerlendirerek öz-sahipliği reddediyorlardı. Ahlaki açıdan bakılırsa kabiliyetler topluma değil fertlere aitti. Buna karşın "sağ liberalizm" sahiplik savını kabul ediyor ve öz-sahipliği olan kişilerin dış kaynaklara yönelik eşitsiz toplamlara dair haklar iktisap edebileceğini ekliyordu.¹¹⁶ Sol liberaller öz-sahipliği kabul ediyordu fakat fertlerin dış kaynaklar bakımından eşitlikçi olduğunu kaydediyordu. Cohen Nozick'in öz-sahiplik, özgürlük ve eşitlik arasında bir çarpışma olduğu önermesine ciddiyetle yaklaşıyordu. Birçok eşitlikçi, öz-sahipliğe bağlılığı kaynakların eşit dağılımıyla beraber ele alarak bu görüşe katılmayacaktı ama Cohen aynı zamanda "dünya kaynaklarına ortak sahip olmaya" dair bir sosyalist anlayışa bağlı kalmayı da sürdürüyordu. Kaynakların eşit dağılımından ziyade ortak sahipliğin eşlik ettiği gerçek bir "koşul eşitliğini" korumanın öz-sahiplik fikirlerine "kur yapmaktan" vazgeçmeye yol açacağını ifade ediyordu.¹¹⁷

Yine de Cohen liberterien öncülleri savunmada stratejik bir değer görüyordu. "Dworkin," diye yazıyordu 1989 yılına dönerek, "eşitlikçilik

¹¹⁵ Barbara Fried, "Left-Libertarianism: A Review Essay," *Philosophy and Public Affairs* 32, no. 1 (2004): 66-92.

¹¹⁶ Cohen, "Self-Ownership, World-Ownership, and Equality: Part II," *Social Philosophy and Policy* 3, no. 2 (1986): 79-80.

¹¹⁷ A.g.y., 95-96. Nozick ve Cohen üzerine, bkz. Christopher Brooke, "Who Gets What? A History of Distributive Justice from Mill to Rawls," yayımlanmamış makale (2010), bölüm 15. Öz-sahipliğe dair bir feminist eleştiri için, bkz. Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford University Press, 1988), 152.

için, eşitlikçilik karşıtı sağın cephaneliğindeki en güçlü fikri onun içine dahil etmek gibi hatırı sayılır bir hizmette bulunmuştur: seçim ve sorumluluk fikri.”¹¹⁸ Dworkin, fertlerin sınıfsal pozisyonlarının ötesine uzanan farklılıklarından doğan eşitsizliklerin temellendirilebilir olup olmadığı sorusunu merkeze almıştı. İnsanlar farklı yeteneklere sahiplerdi veya yeteneklerden tamamen yoksunlardı. Bazılarının kendi başlarına geliştirdikleri ya da miras aldıkları pahalı zevkleri vardı. Bazıları çalışkandı, diğerleri tembel. Bazıları erdemliydi, diğerleri şanslı. Bu farklılıklar, pek çoğu insanların seçimlerinden doğan “ferdileşmiş eşitsizlikleri” oluştuyordu: verimli çalışma alışkanlıkları, sorumsuz ya da pahalı yaşam tarzları, kötü şansları ya da dezavantajları.¹¹⁹ Rawls’un yeteneklerin ahlaki gelişigüzelliğine yönelik uzun süreli bağlılığına karşı Dworkin, eşitsizlikler fertlerin zevklerinde ve tercihlerinde izlenebilir olduğunda bundan sorumlu olduklarını ancak eşitsizlikler sahip oldukları kaynaklardan ve kapasitelerden ortaya çıktığında sorumlu olmadıklarını iddia ediyordu. Scanlon gibi eşitlikçiler, konu insanların “seçilmiş pahalı zevkleri” olduğunda onları telafi etmekte seçimin geçerliliğini önemsiz kılarak Dworkin’e yanıt verirken Cohen, onun argümanını bir adım ileriye götürüyordu.¹²⁰ “Bir eşitlikçi için temel ayrım,” diye yazıyordu, “insanların kaderinin şekillenmesinde seçim ile şans arasındaki ayrımdır.”¹²¹ Zalim şanstı kaynaklanan eşitsizlikler burada etkisizleştiriliyordu. Eşitlikçilik, “böylesi bir dezavantajın tazmin edilmesini ya da telafi edilmesini tembih etmiyordu” ancak “öznenin seçimini yansıtmayan türden ‘istemsiz’ dezavantajla” ilgileniyordu.¹²² Dezavantajın “bir sömürüyü ya da kötü şansı yansıttığı takdirde tazmin edilmesi” gerekirdi. Eşitlikçiliğin hedefi iradeye dayanmayan dezavantajı ortadan kaldırmaktır.¹²³

Cohen ciddi ölçüde yeniden bölüşümü gerektiren ve güçlü, müdahaleci bir devlete işaret eden talepkâr eşitlikçiliğinin merkezine seçimi, sorumluluğu ve eylemleri sahiplenmenin yanı sıra kaynakları da koyuyordu. Bu onun daha geniş bir alanı ahlak çerçevesine alma ve siyasal felsefeyi tarafsızlık ve sürece dair kaygılardan çıktılara yönelik bir odağa taşıma gayre-

¹¹⁸ Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice,” 933.

¹¹⁹ Will Kymlicka, “Left-Liberalism Revisited,” *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen* içinde, ed. Christine Synnwich (Oxford University Press, 2006), 9-35.

¹²⁰ Scanlon, “The Significance of Choice,” 188, 203.

¹²¹ Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice,” 907-8.

¹²² A.g.y., 920.

¹²³ A.g.y., 937.

tinin bir parçasıydı.¹²⁴ Cohen kendi beyanına göre bir “ahlakçıydı.” Adalet ve eşitliğin kapsamına ilişkilerden ve eylemlerden oluşan geniş bir yelpaze getirdi. Eşitlik görüşü, “diğer ahlaki varlıklar karşısında bize dair olumsal olan her şey, potansiyel olarak aramızdaki bir bölüşümcü adalet meselesidir” nosyonunu beraberinde getiriyordu. “Talihin genel manadaki gelişigü-zelliğini,” kimilerine göre, “insan adaletinin gerekliliğinden” çok “Tanrı’nın adaletinin” tecellisi zemininde bir dengeye oturtuyordu.¹²⁵ Bu bakış açısına göre eylem bölüşümcü teoriler tarafından ihmal edilmemeliydi, ki Cohen sonraları Rawls’un kurumlar üzerindeki odağını bunu yapmakla itham edecekti.¹²⁶ İhtiyaç duyulan şey, özel toplumsal ilişkilerden azade olarak fertlerin neden oldukları sonuçlardan sorumlu tutulduğu bir teoriydi.

Sorumluluğun bu şekilde ön plana alınmasının amacı, zenginlerin gözden kaçmadığından emin olmaktı. Etik sosyalistler değeri katkı sağlamak açısından ele almaya alışkınlardı ve örneğin, başıboş ile çalışan fakir ya da yatırımcı kapitalist ile başıboş zengin arasındaki ahlaki ayrımlara dair kaygı duymuyorlardı. Cohen de bu geleneği sürdürdü. İnsanların kişisel bağlılıkları üzerine çok az talepte bulunduğu için, “eşitlikçi vicdanı” önemsizleştirdiği için ve artan üretimin bir teşviki olarak zenginin yüksek gelir seviyesini hoş gördüğü için (en kötü durumdakinin fayda sağladığı takdirde Rawls’a göre temellendirilebilir olan bir zenginleşme) Rawls’u eleştiriyordu. Cohen’e göre bu, prensipte elverişsizdi.¹²⁷ Fakat aynı zamanda eşitsizliği ve yükselen bir süper-zenginliği artırmasından ötürü siyasal alanda da elverişsizdi. Zenginlerin üzerindeki sosyalist vurgunun iyi bir eşitlikçi tınısı vardı.

Cohen’in eşitlikçiliği, zenginlerin servetine mutlak sınırlar getirmenin gerek olmadığına yönelik çıkarımlara ve teşviklere karşı Rawlsçuların gevşek tutumlarına saldırıyordu. Bununla birlikte Rawls’un adaleti temel yapıyla sınırlandırmasına yönelttiği itiraz, feminizmin “kişisel olan politiktir”

¹²⁴ Benzer öteki girişimler için, bkz. Jon Elster, “Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life,” *Marxism and Liberalism* içinde, ed. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller Jr., Jeffrey Paul ve John Ahrens (Basil Blackwell, 1986), 97-116.

¹²⁵ Michael Rosen, “Sensible, but Is It Just?,” İnceleme: G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, *Times Literary Supplement*, 21 Ağustos 2009, 29-30.

¹²⁶ Cohen, “Where the Action Is,” 3-30.

¹²⁷ G. A. Cohen, “Back to Socialist Basics,” *New Left Review* 207 (Eylül/Ekim 1994): 3-16; G. A. Cohen, “Incentives, Inequality, and Community,” *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 12 içinde, ed. Grethe B. Peterson (University of Utah Press, 1991), 264-65; karşılaştırmamız: Nicholas Vrousalis, *The Political Philosophy of G. A. Cohen: Back to Socialist Basics* (Bloomsbury, 2015).

savının ortaya koyduğu derslere uyum sağlama arayışındaydı.¹²⁸ Marx üzerine yaptığı yeniden okuma, politikanın yerine teknolojik determinizmi koymakla itham edilmiş olsa da daha sonraki çalışması determinizmi faillikle ve kapitalist zenginin “aykırı gayelerine” ve açgözlülüğüne yönelik bir odak noktasıyla ikame ediyordu.¹²⁹ Seçim ve sorumluluğa duyulan bağlılık pek çok itirazı üzerine çekti. Pratik anlamda, neyin seçim olarak kabul edildiği konusundaki bürokratik zorluklar devasaydı. Siyasal anlamda, sahip olduğu fikirler ataerkillikle suçlanıyordu.¹³⁰ Kavramsal anlamda ise, “özgür irade sorunu bataklığına” rast gelmişti ancak Cohen metafiziksel terimlerle seçimler dahil olmak üzere insan yaşamının büyük bir bölümünün pek tabii kontrolümüzün dışında olabileceğini kabul etmekten mutluluk duyuyordu.¹³¹

Fakat bu aynı zamanda kötü bir zamanlamaydı. Eşitlikçiliğin seçim ve sorumluluğu bünyesine katması, sosyal demokrasi için sağın “kapitülasyon” babında pek bir hizmet sunmuyor gibiydi.¹³² Vietnam Savaşı’ndan bu yana sorumluluk ve şans problemleri adalet teorisinin sınırları etrafında kendini hissettirmişti.¹³³ Ancak bölüşümcü teorilerde büyük bir rol oynamamışlardı.¹³⁴ Düşünürlerin nihayet bu kavramlara başvurduğu dönem ise, devlet bürokrasilerinin hesap sorulamazlığına yönelik saldırıların, refah devletinin “sorumsuz” refah alıcıları arasındaki “bağımlılık kültürüne” yönelik eleştirilerle birleştiği siyasi bir andı. Sorumluluk fikirleri zenginlere saldırmak için değil, fakirlerin davranışlarını eleştirmek için kullanılıyordu.

Eylemlere sahip olma ve mülkiyet üzerine yapılan bu tartışmalar, liberaller ile sosyalistler arasındaki alışlagelmiş ayrımları yeniden düzenledi. Mülkiyete doğru yönelim liberal eşitlikçiliği tekrar şekillendirdi. Benzer

¹²⁸ Cohen, “Where the Action Is,” 3.

¹²⁹ G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton University Press, 2009).

¹³⁰ Matt Matravers, “Responsibility, Luck, and the ‘Equality of What?’ Debate,” *Political Studies* 50, no. 3 (2002): 558-72; Susan L. Hurley, *Justice, Luck, and Knowledge* (Harvard University Press, 2003).

¹³¹ Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice,” 934; Nelson, *The Theology of Liberalism*, bölüm 4.

¹³² David Miller, “The Incoherence of Luck Egalitarianism,” *Distributive Justice and Access to Advantage: G. A. Cohen’s Egalitarianism* içinde, ed. Alexander Kaufman (Cambridge University Press, 2014), 132.

¹³³ Williams, “Moral Luck”; Thomas Nagel, “Moral Luck,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 50 (ek), no. 226 (1976): 135-51.

¹³⁴ Karşılaştırmız: David Schmidtz ve Robert E. Goodin, *Social Welfare and Individual Responsibility: For and Against* (Cambridge University Press, 1998); Zofia Stemplowska, “Making Justice Sensitive to Responsibility,” *Political Studies* 57, no. 2 (2009): 237-59; Kymlicka, “Left-Liberalism Revisited,” 9-35.

şekilde bölüşümcü paradigma ve seçim paradigması da sosyalist felsefeyi yeniden şekillendirdi. Soğuk Savaş'ın son yıllarında sosyalist düşünürler, bir zamanlar onları liberallerden ayıran bağlılıklarını, bilhassa kamu mülkiyeti savunusunu terk etmeye başladı. 1989 yılında Roemer hâlâ özel mülkiyet hakkına dair reddiyenin sosyalizmin tanımlayıcısı olduğunda ısrar ediyordu. Özel mülkiyetin verimlilik açısından gerekli olduğuna ve üretken varlıklar üzerindeki devlet mülkiyetinin birinci unsur için hayati önem taşımaya ek olarak ikinci unsura tehdit yaratmadığını yineleyerek özel mülkiyet haklarının yeniden bölüşümünün eşitlik için yeterli olduğuna dair iddiaları masaya yatırıyor. ¹³⁵ Ancak piyasanın eşitliğe dayanak sağladığı argümanı, bir süre sonra kamu mülkiyetini reddetmeyi temellendirmek için kullanılır oldu. Liberal sosyalistlerin savaş sonrası jenerasyonu sosyalizmin tanımlayıcısı çerçevesinde kamu mülkiyetini terk ederken, bu hamleyi idari denetimin tüm mülkiyet rejimlerine doğru genişlemesini gerekçe göstererek temellendirmişti. ¹³⁶ Bunun karşısında Rawls'un rejim esnekliği, mülkiyet geniş bir biçimde dağılım gösterdiği müddetçe kamu mülkiyeti ile özel mülkiyet arasındaki ayrımın önemli olmadığını ima ediyordu. 1990'ların ilk yıllarında Roemer, farklı sebeplerle benzer bir hamle yaptı. Piyasa kurumları ile mülkiyet ilişkileri arasındaki bağların, hem kapitalizmde hem de sosyalizmde pek çok kişinin sandığından daha az keskin olduğunda ısrar etti. Sosyalizm, en iyi haliyle "belirli bir mülkiyet ilişkisinin uygulanması değil, bir tür eşitlikçilik" olarak düşünülüyordu. ¹³⁷ Mülkiyet ilişkileri, Roemer'in teorisinin merkezine yalnızca piyasalara tabii olmak kaydıyla getirilmişti.

Burada kolektif buyruk (*collective imperative*) terk ediliyordu. Roemer'in daha sonraki kupon sosyalizmi, geriye dönük bir şekilde liberal eşitlikçi türden mülk sahibi olunabilen demokrasileri barındırdığını düşündüğü bir geleneğin içine yerleşiyordu. ¹³⁸ Öncelikle bir eşitlikçilik formu olarak yeniden tanımlanan piyasa sosyalizmi, özel mülkiyeti kendi menfaatleri için kısıtlayan "toplumsal cumhuriyetçi" rejimler de dahil olmak üzere çeşitli rejimlere uygundu. ¹³⁹ Öteki analitik Marksistler de bölüşümcü eşitsizliğe karşı kamu mülkiyetine gösterilen bağlılığı, Robert Van der Veen ve Philippe Van

¹³⁵ John Roemer, "Public Ownership and Private Property Externalities," *Alternatives to Capitalism* içinde, ed. Jon Elster ve Karl O. Moene (Cambridge University Press, 1989), 159-79.

¹³⁶ Jackson, *Equality and the British Left*, bölüm 6.

¹³⁷ John E. Roemer, *A Future for Socialism* (Harvard University Press, 1994), 125.

¹³⁸ John E. Roemer, "Socialism Revised," *Philosophy and Public Affairs* 45, no. 3 (2017): 261-315.

¹³⁹ Roemer, *A Future for Socialism*, 22-24.

Parijs tarafından 1986 yılında “komünizme giden kapitalist yol” olarak tasvir edilen gelir güvencesinin “evrensel onayı” gibi geliri baz alan çözümlerle yer değiştirmişti.¹⁴⁰ Pek çoğu ortak sahipliğe sırtını dönerek, onun yerine öz-sahiplik, başlangıç dağılımı ve kaynakların eşitlenmesine yöneldi. Bu teorilerin müdahalecilik karşıtı mantığı, düşünürleri gittikçe daha liberteryen bir pozisyon almaya sürükledi. İlk olarak “başlama köprüsü” teorisiyle, bir yaşama başlayan tüm fertlerin doğal kaynaklardan eşit oranda kullanım hakkına sahip olması gerektiğini savunan Hillel Steiner’la ilişkilendirilen bir sol liberteryenizm ortaya çıktı.¹⁴¹ Cohen’in “siyasal anlamda yasta olan bir” solun reaksiyonu olarak tanımladığı bu teoriler, sahipliğin geniş dağılımı kolektif kontrol açısından zayıf bir kapasiteyle sonuçlanabileceği için eğilimleri ferdileştirmişti. Pek çok destekçisi ise kontrole dair sorunları bir kenara bırakmıştı.¹⁴²

Analitik siyasal düşünürler arasında bu tartışmalardan ileri gelen temel kavramsal ayırım, mülkiyet bölüşümü üzerine liberal eşitlikçiler ile sosyalistler arasında değildi. Mevzubahis olan, siyasal teorinin toplumsal kurumlar ve devlete yönelik vizyonuydu. Eşitlik, mülkiyet ve sosyalizm hakkındaki tartışmalar, post-Rawlsçu liberal felsefenin kendine has şeklini bozdu. Siyasal düşünürler toplumun temel yapısı anlayışında gölgede bırakılmış olan, Rawls’un teorisine ait unsurları öne çıkarıyordu. *Bir Adalet Teorisi* yayımlandıktan sonra Rawls okuyucuları, liberal eşitlikçiliğin karakterini tarihsel olmayan, kurumsal ve pratikler dışındaki haklar yerine var olan pratiklere odaklanan şekilde belirlemişti. Birçok kişi Rawls’un teorisine karşı çıkmış olsa da genellikle Rawls’un kurumsal odağının kendisine değil temel yapı kapsamına itiraz ediyordu. Uluslararası ya da çevresel politikaları göz ardı ettiği için Rawls’u yerden yere vuran düşünürler, bu odağı dünyayı ve geleceği kapsayacak şekilde genişletmeye çalıştı. Rawls’un teorisinin konsensüse dayanan özü, onun yüzyıl ortası Amerikan sivil toplumunu idealleştirmesinden ve bu toplumu, bütünlüğü bozulmamış bir pratikler sistemi olarak betimlemesinden doğuyordu. Toplumu tahakküm ya da çatışma bakımından ele alan, Rawls’un sırtını yasladığı aşamalı ilerleme anlatısını sorgulayan ve toplumsal sözleşme geleneğine saldıran teorilerden yükselen seslere rağ-

¹⁴⁰ Robert Van der Veen ve Philippe Van Parijs, “A Capitalist Road to Communism,” *Theory and Society* 15, no. 5 (1986): 643-52.

¹⁴¹ Peter Vallentyne ve Hillel Steiner, *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate* (Palgrave Macmillan, 2000).

¹⁴² A.g.y., 253-57.

men bu doğrudu.¹⁴³ Bu teoriler –solcu, sömürgecilik karşıtı, feminist, eleştirel ırk– felsefi anaakımın dışında bırakıldı, buradaki ihracın nedeni liberal eşitlikçiliğin merkezi ilkelerine uyumsuzluklarından doğan felsefi meşruiyetti.¹⁴⁴ Pek çok düşünür söz konusu ilkeleri kabul etmeye devam etti: önde gelen Rawlsçu feminist düşünür Susan Okin, *Justice, Gender, and the Family* (1989) kitabında Rawls’un aileyi siyasetin ve ahlaki ilişkiler ile özel eylem alanının kurumlar nazarında ikincil konumda olmasının ötesinde resmetmesine karşı çıkarken, yine de ataerkil ailenin bu doğallaştırılmasına dair tek çözümün onun temel yapıya dahil edilmesi olduğunu savunuyordu.¹⁴⁵

Gelgelelim kurumsal öncesi mülkiyet hakları, eşitlik üzerine yapılan tartışmaya taşındığında, temel yapı fikrine duyulan bağlılık bocalamaya başladı. Temel yapının çözülüşü düşünürleri yeni alanlara sürükledi: cinsiyet ve ırksal eşitsizlik bakış açısından yapılan meydan okumalar yavaşça anaakım felsefeye katılacaktı. Diğer itiraz noktaları ise daha yavaş cisimleşiyordu. Devletler özelleştirme süreciyle bir dönüşüme uğramış olsa da siyasal düşünürler, çoğunlukla geleneksel yargı ve yasama kurumlarının ötesinde olgunlaşan bu süreçleri tespit etmek için devlete dair anlayışlarını değiştirmediler.¹⁴⁶ Onun yerine kurumlar ile kişiler arasındaki ilişkiyi gözden geçirerek temel yapıyı yeniden yapılandırdılar. Rawlsçu kurumsal araçlarda kişiler her zaman öne çıkmasına rağmen bu durum son zamanlarda temellendirme düzeyinde çok daha fazla vurgulanıyordu – adalet teorisinin kozmopolit genişlemesindeki ahlaki temelde ve Rawls’un kendi teorisine yönelik Kantçı bir yeniden okumasında. Yine de ferdi etik ve eylem, bölüşümcü adaletten ayrı bir saha olarak kalmıştı. Şimdi ise Parfit’in Rawlsçu çerçeveyi analiziyle eşzamanlı olarak analitik Marksistler adalet ve eşitliği kurumsal çerçevenin ötesine taşıyor ve daha geniş bir ilişkiler yelpazesini ahlaki ve siyasal düşüncenin içine yerleştiriyordu.

¹⁴³ Bu dönemdeki başka türden bir sözleşme teorisi için, bkz. örneğin, David Gauthier, “The Social Contract as Ideology,” *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 2 (1977): 130-64; David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford University Press, 1986), 218-29. Eleştiriler için, bkz. Virginia Held, “Non-Contractual Society,” Marsha Hanen ve Kai Nielsen, ed., “Science, Morality, and Feminist Theory” içinde, *Canadian Journal of Philosophy* ek sayısı 13 (1987): 111-37; Paterman, *The Sexual Contract*; ve sonrasında, Charles Mills, *The Racial Contract* (Cornell University Press, 1997).

¹⁴⁴ Forrester, “Reparations, History and the Origins of Global Justice,” 22-51.

¹⁴⁵ Okin, *Justice, Gender, and the Family*, bölüm 2. Bunu yapmanın Okin ve liberal feminizm için neye mal olduğu üzerine, bkz. Smith, “Okin, Rawls, and the Politics of Political Philosophy.”

¹⁴⁶ Devlet konseptindeki böylesi bir değişimin neye benzeyebileceğine dair, bkz. Cordelli, *The Privatized State* (yayım aşamasında).

Kurumsalcı bağılıklarına rağmen bu çözümme sürecini harekete geçiren, Dworkin'in kişisel sorumluluk ve seçim üzerine sunduğu girizgâhtı. Dworkin ferdî seçimlere yönelik ahlaki sorumluluk problemini bölüşümcü adaletin merkezine aldı. Cohen'in eşitlikçiliği, artık kontrolü mümkün olmayan talepkâr eşitlikçi argümanlar ortaya koymak için kullandığı bir dizi kategorinin felsefede yücelmesine yardımcı oldu.¹⁴⁷ Fertlerin seçimleri, bölüşümcü eşitlik hakkındaki tartışmalarda büyük önem arz etmeye başladı. Elizabeth Anderson daha sonraları kurumsal ya da ilişkisel eşitlikçiler ile bu "şans-eşitlikçileri" arasındaki temel fay hattını belirleyecekti. Savundukları "talih eşitliği" teorisi "kapitalizmin ve sosyalizmin en kötü yanlarını" referans alıyordu. "Sert bir ferdîyetçiliğin" yanı sıra "sigorta poliçelerini" salık vermek, bir kapitalizm ve refah devleti savunusuna paraleldi. Şans-eşitlikçileri eşitliği yalnızca bir "bölüşüm örüntüsü" olarak algılıyordu.¹⁴⁸ Ferdî seçimlerin, ötekilerin talihi üzerindeki etkilerini önemsizleştiriyor ve bir sosyalist politikayı destekleyenleri cezalandırmaktan ziyade onlara yardım eden bir çizgide seçim ve sorumluluk şartları tesis etmekte zorlanıyordu.¹⁴⁹ Bölüşümcü paradigma kurumsal ve ilişkisel temeli pahasına çok fazla genişletilmişti.

Eşitlikçi argümanlar için sağın öncüllerini kullanmaya dair felsefi strateji riskliydi. Halihazırda kendi değerlikleri olan fikirleri eşitlikçiliğe dahil ediyordu. Mülkiyet ve sorumluluğun dirilişi hem olumlu hem de olumsuz sonuçlar doğurdu. Eşitlikçi prensipler, şartlılığı, ortaya koydukları evrensellüğün bünyesine kattı. Eşitlikçiler seçimlerin bölüşümleri etkilediği nokta için oldukça düşük bir eşik belirlese bile ferdî aktörlerin bu seçimlerin sonuçları üzerindeki sorumlulukları, ferdî istihkakın yeri ve refah devletlerinde yardımcı prensiplerin konumu hakkındaki soruları yeniden gündeme getiriyorlardı.¹⁵⁰ Sağın tartışmayı domine ettiği dönemde seçim, sorumluluk, özel mülkiyet hakları ve piyasayı dahil etmeye yönelik stratejik karar bu fikirleri "gerçeklere karşı duyarlı" prensiplerin içerisinde muhafaza etme amacı taşıyordu.¹⁵¹ Liberal felsefenin özümseme kapasitesi öyleydi ki, bunlar bile ideal teorinin bir parçası haline geldi.

¹⁴⁷ Buna ilişkin bir argüman için, bkz. Miller, "The Incoherence of Luck Egalitarianism." Normatif teorinin pratik etkisi açısından Cohen'e yönelik bir eleştiri için, bkz. Brian Leiter, "Marxism and the Continuing Irrelevance of Normative Theory," *Stanford Law Review* 54 (2002): 1129-51.

¹⁴⁸ Anderson, "What Is the Point of Equality?," 308, 298, 313.

¹⁴⁹ Karşılaştırınız: Kok-Chor Tan, *Justice, Institutions, and Luck: The Site, Ground, and Scope of Equality* (Oxford University Press, 2012).

¹⁵⁰ Robert E. Goodin, *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State* (Princeton University Press, 1988).

¹⁵¹ G. A. Cohen, "Facts and Principles," *Philosophy and Public Affairs* 31, no. 3 (2003): 211-45.

O esnada diğer siyasal düşünürler ideal teorinin yüklerini ve sahiplik problemlerini terk ediyorlardı. Yeni Sağ'ın farklı yollarla, demokratik kontrol ve meşruiyet sorunlarını araştırarak ya da refah devletini ve onun siyasalarını savunmak için minimalist yaklaşımlar geliştirerek ortaya çıkardığı değişikliklerin altını çiziyorlardı.¹⁵² Bu dönemde en çok tutulan minimalist refah devleti temellendirmesi Robert Goodin'inkiydi. Onun hedefi, "refah devletlerinin serbest piyasa karşıtlarıyla kendi zeminlerinde savaşmak" ve bunu gerçekleştirmek için "'içsel mantık' argümanlarını" kullanmaktı. Goodin refah devletini, her şeyden önce refah koşulunun "cebri, kolektif ve büyük oranda isteğe bağlı olmayan" bir hali olarak tanımlıyordu.¹⁵³ Geleneksel temellendirmeleri, şayet temel ihtiyaçlar karşılanamıyorsa, devlet tarafından karşılanmak zorundadır savına dayanıyordu. Bununla birlikte refah devleti, "piyasa dışı ilişkileri ve değerleri" de muhafaza ediyordu.¹⁵⁴ Nasıl ki kişilerarası ilişkilerin piyasaların dışında tutulması gerekiyorsa belirli malların ve hizmetlerin arzı da öyle olmalıydı.¹⁵⁵ Zayıf olanı korumaya dair ahlaki bir sorumluluğumuz vardı ve bu, piyasaların sınırlarını belirliyordu.¹⁵⁶ Ancak yine de Goodin, refah devletini "piyasanın dışına, onun işleyen yasalarının ve altında yatan temellendirici mantığının dışına" yerleştiren bu prensiplerin, temellendirmenin "tüm yükünü" çekmek zorunda olmadığını göstermek istiyordu. Piyasanın öncüllerinden dahi devletin ve piyasa dışı koşulun gerekliliğini ortaya koymak mümkündü.¹⁵⁷

Goodin özelleştirmenin tehdit ettiği refah koşulunu ele alarak, bu şartlar altında sürdürülebilecek bir refah devleti savunusu sağlıyordu. Refaha dair herhangi bir piyasa aklı bu görevi görmeyecekti. Refah devleti, onu piyasanın arızalarını düzeltmek olarak değerlendiren neoklasik mantıkla ya da yardımsever itkileri yönlendirme ve özel piyasaların sağlayamayacağı

¹⁵² Bkz. örneğin, J. Donald Moon, ed., *Responsibility, Rights, and Welfare: The Theory of the Welfare State* (Westview Press, 1988); karşılaştırınız: Albert Weale, *Political Theory and Social Policy* (Macmillan, 1983).

¹⁵³ Robert E. Goodin, "Reasons for Welfare: Economic, Sociological, and Political – but Ultimately Moral," Moon, *Responsibility, Rights, and Welfare* içinde, 24. Burada Goodin, James Tobin'den yararlanıyor, "On Limiting the Domain of Inequality," *Journal of Law and Economics* 13, no. 2 (1970): 363-78.

¹⁵⁴ Goodin, "Reasons for Welfare," 29.

¹⁵⁵ Karşılaştırınız: Satz, *Why Some Things Should Not Be for Sale*, part II.

¹⁵⁶ Goodin, "Reasons for Welfare," 31.

¹⁵⁷ A.g.y., 43.

kamusal malları ve faydaları sağlama rolüyle temellendirilemezdi. Özel sigorta piyasalarının arızalarını telafi etmek için tasarlanan sosyal sigorta çerçevesindeki refah devleti görüşü de etkili olmuyordu. Sigorta, özü itibarıyla yeniden bölüşümcü değildi ama beklentileri koruma ve belirsizliği ortadan kaldırma işlevi görüyordu. Her halükârda toplumsal refahın sigorta modellerine karşı ahlaki itirazlar mevcuttu: “Basitçe sigorta normları, yardım olmadan öncel olarak temel ihtiyaçlarını karşılaması muhtemel olmayan söz konusu kişilerin bu ihtiyaçlarını karşılamayı garanti eden, refah devletinin en karakteristik işlevini temellendiremez.”¹⁵⁸ Buna karşın Goodin, refah devletinin, piyasanın en hayati “ön koşullarını” sağladığını ifade ediyordu. Piyasa etkileşimi, insanların “bağımsız piyasa aktörleri” olmasını gerektiriyordu. Dolayısıyla bağımlılığın ortadan kaldırılması zorunluydu. Refah devletinin garanti ettiği şey ise buydu.

Bağımlılık, sağın refah devleti üzerine taarruzunun imzası olan bir fikirdi.¹⁵⁹ Nixon’ın 1960’ların sonuna ait gelir planını teminat altına almadaki başarısızlığından bu yana bu terim Birleşik Devletler’de yoksulluk ve hak sahipliği hakkındaki tartışmanın bir parçasıydı; 1980’lere gelindiğinde birbiriyle ilişkili iki başlıkta sağın söylemine bir dönüş gerçekleştirdi.¹⁶⁰ Bunlardan biri sosyal güvenliği hedef tahtasına koyan ve yurttaşlara “bireysel kontrole” geri dönüşü vaat eden radikalleşmiş “ahlaki” kapitalizm savunusunun bir parçasıydı. Diğerisi ise yoksulluk “kültürü” çevresinde radikalleşmiş bir söylemin içerisinde yer alıyordu. Sağın yorumcuları ticaretin serbestleşmesini, emeğin disipline edilmesini ve sosyal güvenliğin özelleşmesini temellendirmek adına enflasyon karşıtı histeriyi kullanmanın ötesine geçerken refah sistemini ekonomiye bir yük ve kapitalizme bir engel olarak tasvir ediyordu. Refaha harcanan para özel ellere bırakılırsa bu durum yoksulluğu gidermek için yeterli kalkınmayı meydana getirebilirdi. Refah kurumlarının kendisi, risk alma cesaretini kırarak ve “yardıma/refaha bağımlılığı” teşvik ederek insanları yoksul bırakıyordu.¹⁶¹

¹⁵⁸ A.g.y., 29.

¹⁵⁹ Nancy Fraser ve Linda Gordon, “A Genealogy of ‘Dependency’: Tracing a Keyword of the US Welfare State,” *Signs* 19, no. 2 (1994): 309-36.

¹⁶⁰ Daniel P. Moynihan, *The Politics of a Guaranteed Income: The Nixon Administration and the Family Assistance Plan* (Random House, 1973). Sadece yoksullara yönelik devlet düzenlenmesine değil, aynı zamanda bu yolda hükümet içindeki rekabete dair daha uzun bir tarih için, bkz. Karen Tani, *States of Dependency: Welfare, Rights, and American Governance 1935-1972* (Cambridge University Press, 2016).

¹⁶¹ Martin Anderson, *Welfare: The Political Economy of Welfare Reform in the United States* (Hoover Institution Press, 1978); karşılaştırınız: Quinn Slobodian, “The Road to the Alt Right: How Race and Culture Split the Neoliberal Movement,” yayımlanmamış bildiri (2017).

Girişim kültürünü yoksulluğun çözümü olarak gören kapitalizmin böylesi ahlaki müdafaaları, piyasalara dair verimlilik argümanlarının çok daha ilerisine gidiyordu. *Wealth and Poverty* (1981) isimli kitabı “Reagan yönetiminin incili” olarak tanımlanan, arz yanlı ekonominin radikal muhafazakâr savaşçısı George Gilder, kapitalizme sadece “teknik ve pragmatik” savunular sağladığı için yalnızca Hayek’i değil, Friedman’ı da eleştiriyordu.¹⁶² Bu, yüzyıl ortasına ait serbest piyasa ya da serbest yatırım sistemi savunusunun ve piyasa liberallerinin kapitalizme yönelttiği etik eleştirilerin çok uzağındaydı. Gilder sosyal sigortayı ve yeniden bölüşümü “sıkı çalışma,” gayret ve ödül arasındaki bağı kırarak ve yatırımcılığı boğarak yoksulluğu ebedileştirmekle suçluyordu. Ona göre “diğerkâmlık kapitalizmin özüydü.”¹⁶³ Piyasa ve sermaye hakları adına refah devletine yönelen bu saldırılar, “aile değerlerinin” ve “ailevi sorumlulukların” onarılmasına –ki bunlar 1970’lerin sonlarındaki Hıristiyan sağın ve “aile yanlısı” kültürel muhafazakârların temel talebi ve hem neo-muhafazakâr hem de neoliberal aile siyasasının bir özelliği– odaklanan bağımlılık argümanlarının ikinci çağrısıyla kesişiyordu.¹⁶⁴ 1984 yılında “refah annelerine (*welfare mothers*)” karşı ırkçı saldırıların arasında Charles Murray’nin *Losing Ground* kitabı yayımlandığında, bu çalışma “alt sınıfların” “patolojisi” hakkındaki muhafazakâr argümanları canlandırdı.¹⁶⁵ Buna “yoksulluk programlarının, masraf ettiği yoksulluğu ürettiği” iddiaları da dahildi. Ancak bir istihdam programıyla teşvik edilen “çalışma etiği”, bağımlılığın psikolojik ve ahlaki olgularını iyileştirebilirdi.¹⁶⁶

¹⁶² Burns, *Goddess of the Market*, 279; George Gilder, *Wealth and Poverty* (Basic Books, 1981).

¹⁶³ George Gilder, “The Moral Sources of Capitalism,” *Imprimis* 9, no. 12 (Aralık 1980).

¹⁶⁴ Robert O. Self, *All in the Family: The Realignment of American Democracy since the 1960s* (Hill and Wang, 2012), kısım 4; Marjorie J. Spruill, *Divided We Stand: The Battle over Women’s Rights and Family Values That Polarized American Politics* (Bloomsbury, 2017); Cooper, *Family Values*, bölüm 3.

¹⁶⁵ Charles Murray, *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980* (Basic Books, 1984); Rodgers, *Age of Fracture*, 202-5. “Alt sınıflar” üzerine, bkz. William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged: The Inner City, The Underclass, and Public Policy* (University of Chicago Press, 1987); Adolph Reed Jr., *Stirrings in the Jug: Black Politics in the Post-Segregation Era* (University of Minnesota Press, 1999), bölüm 6. “Refah anneleri” üzerine, bkz. Barbara Cruikshank, *The Will to Empower: Democratic Citizens and Other Subjects* (Cornell University Press, 1999), bölüm 5; Ange-Marie Hancock, *The Politics of Disgust: The Public Identity of the Welfare Queen* (New York University Press, 2004).

¹⁶⁶ Lawrence M. Mead, *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship* (Free Press, 1986); Mickey Kaus, “The Work Ethic State: The Only Way to Break the Culture of Poverty,” *New Republic*, 7 Temmuz 1986. Vergi mükelleflerinin yoksul kültürleri desteklemesine gerek olmadığı argümanına dair felsefi temellendirme için, bkz. örneğin, Norman E. Bowie, “Welfare and Freedom,” *Ethics* 89, no. 3 (1979): 254-68.

Goodin refah devletini savunmak için bu fikirleri geri kazanmaya çalıştı. Muhtaç yabancıların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik ahlaki sorumlulukların ailelerin ihtiyaçlarını karşılamaya dair sorumlulukla aynı kaynağa sahip olduğunu göstererek “ailevi sorumluluklar” fikrini “stratejik avantaja” çevirmek istiyordu.¹⁶⁷ “Refah devletinin yanıtlamak üzere tasarlandığı problem,” diye yazıyordu Goodin, “bağımlılık problemidir.” Devlet, yoksulluğu yaratmıyor, çözüyordu – kapitalizmin ahlaki savunucuları dahi bir açıdan bunu onaylayabilir. “Muhtaç insanlar” yalnızca refah devletinde artık “faydayı dağıtanların gelişigüzel iradesine bağımlı değildi – tarihsel olarak bir kamusal ya da özel bağış rejimi altındayken durum böyleydi (ve Yeni Sağ bir yolunu bulduğu takdirde yine böyle olacaktı.)” Bağımlılık problemi, tarihsel olarak emekle, ücretle ya da mülkiyet sahipliğiyle çözülmüştü. Goodin’e göre çözüm, muhtaçların erişimini, katılımını ve siyasal “bağımsızlığını” sağlamak için gelişigüzel olmayan ve gayrişahsi bir emtia ve hizmet tedarikiydi.¹⁶⁸

Soldan pek çok kişinin refah devletini problemin bir parçası olarak gördüğü ve bazı sol eleştirilerin sağın anlatılarıyla kesiştiği bir dönemde bürokrasi, nitelikli bir müdafaa sağlıyordu. Örneğin Walzer, siyasal bağımlılığın refah devletinin üzücü bir çıktısı olduğunu kabul ediyor ve onun yerine toplumsallaşmış dağılımlar ya da yoksulun “haysiyetini” ve “onurunu” koruyacak yeni şemalar öneriyordu.¹⁶⁹ Sosyal demokrat ve sosyalist feminist teorisyenlerden oluşan küçük bir grup ise böyle düşünmüyordu: refah devletini bağımlılık yaratmak değil bağımlılığa işaret etmek aracılığıyla tanımlıyor ve solun devlet iktidarına, ataerkilliğe ve istikrarsızlığa yönelik şüpheciliklerini sorguluyorlardı.¹⁷⁰ Goodin de bu çizgiyi takip etmekle birlikte bir de nüans ekliyordu. Pek çok makalede ve daha sonra *Reasons for Wel-*

¹⁶⁷ Robert E. Goodin, “Vulnerabilities and Responsibilities: An Ethical Defense of the Welfare State,” *American Political Science Review* 79, no. 3 (1985): 775-87.

¹⁶⁸ Goodin, “Reasons for Welfare,” 35.

¹⁶⁹ Michael Walzer, “Socializing the Welfare State,” *Democracy and the Welfare State* içinde, ed. Amy Gutmann (Princeton University Press, 1988), 13-26.

¹⁷⁰ Bkz. örneğin, Fred L. Block, Richard A. Cloward, Barbara Ehrenreich ve Francis Fox Piven, *The Mean Season: The Attack on the Welfare State* (Pantheon Books, 1987); Francis Fox Piven, “Ideology and the State: Women, Power, and the Welfare State,” *Women, the State, and Welfare* içinde, ed. Linda Gordon (University of Wisconsin Press, 1989), 250-64. Verilen karşılık için, bkz. Wendy Brown, “Finding the Man in the State,” *Feminist Studies* 18, no. 1 (1992): 7-34. İstikrarsız refah devleti üzerine, bkz. Samuel Bowles ve Herbert Gintis, *Democracy and Capitalism: Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought* (Basic Books, 1986).

fare (1988) kitabında bağımlılık probleminin, esasında “sömürü problemi” olduğunu yineliyordu.¹⁷¹

Bağımlılık ve sömürü, bu tartışmalar içerisinde genelde yan yana gelmiyordu. O dönem sömürü ve iktisadi bağımlılık ilişkileri genelde işgücünün dışında yer alanlar için geçerli olan siyasal bağımlılık kategorisinden ayrı tutuluyordu. Üretici işçilik alanının dışındaki –ya da teknik Marksçı sömürü kapsamının ötesindeki– baskıcı ilişkileri ifade etmek isteyen birçok kişi, bu alanlar arasında bir ayrıma gitmek için bağımlılık, tahakküm ve baskı fikirlerini kullanmış ya da onun yerine iş ve işçi tahayyülünü genişletmişlerdi.¹⁷² Goodin ise emek ve iktisadi güç alanının ötesine geçecek şekilde gelişigüzel güce ve bağımlılığa dair bir cumhuriyetçi dil ile analitik Marksizm’in ateşli sömürü mefhumunu birbirine bağlayıp aradaki farklılıkları boşa çıkararak tersi yönde hareket ediyordu.¹⁷³ Sömürü yalnızca “karşılıklı olmamaya” ve “eşitsiz mübadelenin” bağımlılık teorilerine indirgenebilir ekonomik ilişkilerin bir karakteri değildi. O, bir nihai durumdan çok bir süreçti ve ekonomik, kurumsal ya da bölüşümsel olduğu kadar kişisel de olabilirdi: “Âşıklar da şüphesiz en az ekonomik sınıflar kadar birbirini sömürebilir,” diyordu Goodin.¹⁷⁴ “Nasıl ki ‘zina’ kavramına dair bir analiz, evliliğe sadık olma ödevi üzerine yapılan bir analizde parazit işlevi görüyorsa, sömürüye dair bir analiz de zayıf koruma ödevi üzerine yapılan bir analizde öyle bir parazit yaratır.”¹⁷⁵ Kişilerarası sömürü hakkaniyetli oyun tarafından biçimlendirilmesi gereken, gücün eşitsiz ya da tekele ait olduğu ve “görece avantajımız başkalarının büyük talihsizliklerinden ileri geldiğinde” “bu avantajı takip etmenin yanlış” olduğu durumlarda meydana geliyordu.¹⁷⁶ Ancak bu daha basit bir

171 Goodin, “Reasons for Welfare,” 35.

172 Bkz. örneğin, Pateman, *The Sexual Contract*. Analitik Marksizmle ilişkilendirilenler dahil olmak üzere o yıllarda sınıfı ve emeği yeniden kavramsallaştırmaya yönelik çeşitlilik arz eden çabalar için, bkz. mesela, Adam Przeworski, “Proletariat into a Class: The Process of Class Formation from Karl Kautsky’s ‘The Class Struggle’ to Recent Controversies,” *Politics and Society* 7, no. 4 (1977): 343-401; Barbara ve John Ehrenreich, “The Professional-Managerial Class,” *Radical America* 11, no.2 (1977), 7-31; Erik Olin Wright vd., *The Debate on Classes* (Verso, 1989); Silvia Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle* (PM Press, 2012).

173 Cumhuriyetçi emek geleneğinde tipik olan, emek sürecindeki gelişigüzel güç ve sömürü eleştirisi için, bkz. Gourevitch, *Slavery and the Cooperative Commonwealth*, bölüm 3.

174 Robert E. Goodin, “Exploiting a Situation and Exploiting a Person,” Reeve, *Modern Theories of Exploitation* içinde, 167; karşılaştırmız: Hillel Steiner, “A Liberal Theory of Exploitation,” *Ethics* 94, no. 2 (1984): 225-41.

175 Goodin, “Exploiting a Situation and Exploiting a Person,” 167.

176 A.g.y., 181.

şekilde de ifade edilebilirdi: sömürü ister insanlar isterse de şeyler olsun, zayıf koruma ödevimizin bir ihlalini” içeriyordu.¹⁷⁷ Buradan hareketle refah devletinin amacı, bağımlılıkların getirdiği sömürüyü önlemektir. Devlet ihtiyaç duyulanı, yani zorunlu ianeyi sağlayarak “onun hizmetlerine muhtaç olanları sömürüden korur ve “bu kişilerin içinde bulundukları toplumdaki diğer piyasa ve yarı-piyasa sektörlerine katılım sağlaması için” gerekli olan asgari özgürlüğü güvence altına alır.¹⁷⁸

Bu, yönünü hakkaniyete değil kırılğanlığa dönen, ekonomik ilişkiler kadar kişilerarası yaşamı da koruyan ve piyasa liberallerine hitap etmek için Marksçı kategorileri ehliileştiren refah devletinin bir savunusuydu.¹⁷⁹ Piyasa bağımlılığından kaçınma vurgusunun, metasızlaştırmayı sağlayan refah devletine yönelik mevcut analizlerle paralel yanları vardı.¹⁸⁰ Gelişigüzellik üzerindeki odak noktası, özgürlüğü tahakkümün yokluğu ve bağımsızlık olarak yeniden kavramsallaştırmaya başlayan ve liberal eşitlikçiliğe meydan okumak için toplumsal bağlılık boyutlarına işaret eden Quentin Skinner ve Philip Pettit gibi cumhuriyetçi siyasal teorisyenlerde ortaklı.¹⁸¹ Goodin kırılğanlığı merkez alarak ihtiyaç temelli refah devleti geleneğinin faydacı bir biçimini yeniden öne çıkarıyordu.¹⁸² Onunki uluslararası ahlaki minimum teorilerine yakın bir yerel insanîyet düşüncesi idi. Muhtaç yabancıların muhtaç aile fertlerine benzediği iddiası daha sonraki kozmopolitanizminin anahtarıydı. Yine de belirli yönlerden Goodin aynı zamanda siyasal felsefenin yeni bir mevkiine ilerliyordu. Liberal felsefeyi tahakküm, sömürü ve ilişkisel iktidar kavramlarına açmak için toplumsal ve kişilerarası ilişkilere yeniden odaklanan teorilerin araçlarını kullanıyordu. Fakat dikkati devletin üzerindeydi. Bu kaygıların terkihiyle Goodin temel yapının ötesine değil onun içindeki yeni bir alana parmak basıyordu. Devletin, pek çok düşünürün göz ardı ettiği ve temel yapıya yönelik yaygın hukuki ve adli yorumların olanaksız-

¹⁷⁷ A.g.y., 192.

¹⁷⁸ A.g.y., 42.

¹⁷⁹ Robert E. Goodin, “The Priority of Needs,” *Philosophy and Phenomenological Research* 45, no. 4 (1985): 615-25; Robert E. Goodin, “Self-Reliance versus the Welfare State,” *Journal of Social Policy* 14 (1985): 25-47; Robert E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities* (University of Chicago Press, 1985); Le Grand, *The Strategy of Equality*.

¹⁸⁰ Gösta Esping-Anderson, *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Princeton University Press, 1990).

¹⁸¹ Philip Pettit, “The Freedom of the City: A Republican Ideal,” *The Good Polity: Normative Analysis of the Welfare State* içinde, ed. Alan Hamlin ve Philip Pettit (Blackwell Publishers, 1989).

¹⁸² Robert E. Goodin, *Utilitarianism as a Public Policy* (Cambridge University Press, 1995).

laştırdığı yönlerini ele alıyordu –mahkemelerin, yasama meclislerinin ya da vergilendirmenin adaletinden ziyade refahın yönetimi ve temini.

Her ne kadar Rawls teoride idari devleti ele almak için temel yapıyı hedeflemiş olsa da pratikte esas ilgisi anayasa ve yasa koyucu organlar aracılığıyla devletin idari ve yürütücü fonksiyonlarını kısıtlamaya yönelik hukuki ve bölüşümcü çabalar üzerindeydi. Nitekim daha sonra gelen liberal eşitlikçiler eşitsizlik ve sahiplik hakkındaki bölüşümsel sorunlara ya da yasalara, mahkemelere, anayasalara ve onları yorumlayan demokratik topluluklar hakkındaki adli sorunlara odaklanmıştı. Rawls'un kurumsalcılığı karşısındaki eleştiriler onun kişiler, psikoloji ve topluluk üzerindeki ilgisini kaçırmakla beraber aynı zamanda bu suretle devlet kurumlarının, idari devletin kısmi anlamda temsilini sunan Rawls'un bakış açısında ne şekillerde sınırlandırıldığını da kaçırıyorlardı. Artık çıktılar kadar süreçle de alakadar olan düşünürler ve idari olanın pahasına bölüşümcü paradigmayı genişleten eşitlikçilerle birlikte söz konusu devlet kurumları, daha da güçsüz bir hale geliyordu. Bu kapsamda Goodin, yalnızca hukuk ve yasama kurumları cephesinden farklı türden çağrışımlara, ilişkilere ya da normlara işaret ederek değil, aynı zamanda devletin –bir refah sağlayıcı olarak sahip olduğu bürokratik işlevlerin– farklı unsurlarına odaklanarak diğerlerinden ayrılıyordu. Sorumluluk tartışmalarına sunduğu katkıda emtianın alıcılarına ya da büyük liderlerin kirli eller ikilemine değil, bürokratik görevlilere ve kamu hizmeti sağlayıcılarına –Dennis Thompson'ın tabiriyle “hayli el” problemlerine– odaklanıyordu.¹⁸³ Gelgelelim Goodin ayrıca liberal eşitlikçi öğretiyi bu yeni mevzu üzerinde de uyguladı. Çalışmaları bürokratların ihtiyatlılığıyla şekillenmeyi sürdürüyordu: sömürü riskini en aza indirmek için refahın temininde resmi takdir yetkisinin kısıtlanmasını istedi. Bürokratik erişim üstünlüğüne karşı sunduğu çözüm, işi yerine getirmek için piyasayı muhafaza eden neoliberal bir alternatiftense, takdir yetkisini sınırlandırmaya yönelik tarafsız kurallarla devlet görevlilerinin –kamu görevlilerinin üzerine “yükümlülükler, görevler ve sorumluluklar” yükleyen bir bürokratik sorumluluk kültürünün– elini bağlayan liberal bir çözümdü.¹⁸⁴ Refah hü-

¹⁸³ Robert E. Goodin, “The End of the Welfare State?,” Ball ve Bellamy, *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought* içinde; karşılaştırınız: Ayrıca Dennis F. Thompson, “Moral Responsibility of Public Officials: The Problem of Many Hands,” *American Political Science Review* 74, no. 4 (1980): 905-16.

¹⁸⁴ Goodin, “Reasons for Welfare,” 38.

kümlelerinin koşulsuzluğunu ve evrenselliğini savunuyordu ancak söz konusu tarafsız kuralların uygulanması için siyasal destek gruplarının nasıl inşa edilebileceği ya da bu grupların ifade etmek istedikleri ahlaki ve siyasal ilkeleri nasıl örneklendirebilecekleri konusunda geniş ölçüde sessiz kalmıştı. Bürokratik uzmanlık partisi, sendika, demokrasi ya da kolektif aktörlerin kararları tarafından değil onlardan azade olan önsel temel kurallar ve düzenlemeler tarafından sınırlandırılıyordu.

Eşitlik ve sosyalizme dair tartışmaların sürdüğü bu yıllarda devlet üzerine düşünmeye başlayan liberal düşünürler, çoğunlukla bir dizi farklı kaygılara sahipti: toplumsal düzenin temel kurumsal kurallarının temellendirilmesi ve yetkilendirilmesi. Ulusların içindeki refah seviyesi artık savaş sonrası yıllarda olduğu gibi geniş bir ortaklık barındırmıyordu.¹⁸⁵ Toplumsal düzeni sağlama hedefi güden toplumsal harcama talepleri karşılıksız kalıyor ve bölüşümsel çatışmalar istikrarı tehdit ediyordu. Refah devleti krizinden on yıl kadar sonra düşünürler onun amaçsal ve demokratik temellerini incelemeye ve var olan liberal düzenin meşruiyetini ve temellendirilebilirliğini sorgulamaya başladılar. Yüzyılın ortalarında İngiliz teorisyenler, devleti, ihtiyaçları karşılamak üzere tasarlanmış olarak ve diğerkâmlık, toplumsal dayanışma veya her ikisi tarafından desteklenen bir tanım olarak ele almıştı. Rawls'un teorisi adalet ilkelerine tutunmak ve uyum sağlamak maksadıyla bir adalet anlayışına sahip olmak için insanları gerekli kılıyordu. Yaygın gerilemeleri göz önünde bulundurarak birçok kişi bu temellerin hâlâ mevcut olup olamayacağı –ya da bu temellerin daha önce hiç mevcut olup olmadığı– sorusuna yanıt arıyordu.¹⁸⁶ İktisatçılar ve sosyologlar, “yavaş kalkınma” ile servete yönelik tehditlerin, diğerkâmlığı baltaladığını öne sürdü.¹⁸⁷ Fark edildi ki, siyasal felsefe basitçe sağın öncüllerini ve eklentilerini bünyesine katmaktan çok daha fazla açılardan uyum göstermek zorunda kalacaktı. Bir talepkâr eşitlikçi teori ya da Rawlsçu adalet teorisi bu fonda temellendirilebilir miydi?

¹⁸⁵ Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*. Küresel eşitsizlikteki düşüşe dair düşünce için, bkz. Branko Milanovic, “Global Income Inequality in Numbers: In History and Now,” *Global Policy* 4, no. 2 (2013): 198-208.

¹⁸⁶ Bkz. en çok etki yaratan, Offe, *Contradictions of the Welfare State*; Moon, *Responsibility, Rights, and Welfare*.

¹⁸⁷ Wilfred Beckerman, ed., *Slow Growth in Britain: Causes and Consequences* (Clarendon Press, 1979); James E. Alt, *The Politics of Economic Decline: Economic Management and Political Behaviour in Britain since 1964* (Cambridge University Press, 1979).

Bu soruya yanıt vermek ve normatif teorideki ampirik kısıtlamaları incelemek için kimi düşünürler, refah devletinin tarihsel şartlarını yeniden ele aldılar. Goodin refah devletinin diğerkâmlık üzerine kurulmadığını ve en iyi haliyle onun belirsizliğe karşı koruma sağlamak için bir karşılıklı güvence sistemi olarak anlaşıldığını, dolayısıyla münevver bir kişisel çıkarın ürünü olduğunu ifade etti.¹⁸⁸ Diğerkâmlığın ya da artan ulusal dayanışmanın, İngiliz refah devletinin savaş dönemine ait kökenlerine dayanmaktan ziyade savaş tecrübesinin, belirsizliği artırmış olduğunu ve insanları risk paylaşımına dair bir düzene katılmaya sürüklediğini öne sürüyordu. Miller'ın yanıtı bu bakış açısının, refah devletini piyasanın liberal argümanlarına karşı zayıflatığı yönündeydi: şayet buradaki hedef sosyal güvenlikse, o halde bu güvenlik de bir rekabetçi piyasa içerisinde kolayca satın alınabilirdi.¹⁸⁹ Ona göre diğerkâmlık, savaşta olduğu kadar barış zamanlarında da refah devletlerinin amaçsal gerçeklerini daha iyi yansıtıyordu. İyi durumda olanların kötü durumda olanların refahına katkı sağlamaya istek duyduğu bir düzene dahil olmaya, insanları daha açık hale getiriyordu. İngiliz düşüncesi diğerkâmlığın hâlâ refah devletinin dayanağı olduğuna işaret ediyordu: insanlar, bir refah zemini olduğu müddetçe ötekilerin özel olarak “daha iyi bir tıbbi bakıma ya da eğitime” sahip olmasını umursamıyordu. Yine de bu durum, herkesin karşılıklı olarak benzer emtiaya erişebilmesini gerektiren bir inançla kendisini gösterebilecek toplumsal adalet üzerine güçlü bir algıya işaret etmezdi. Devlete dair bir toplumsal adalet temeli, refah zemini fikri olmadan da ayakta kalabilirdi ve “piyasanın [daha kapsamlı] bir dönüşümünü” gerektiriyordu.¹⁹⁰ Böylesi bir temelin yokluğunda diğerkâmlık, “ikinci en önemli müesseseydi.”¹⁹¹ Goodin ise bu düşünceye katılmıyordu. Transferler, “kesintiye uğrayan kazançlara karşı güvence” olarak yeniden kavramsallaştırılmalıydı. Neoliberallerin savunduklarına karşı olarak bu güvence özel mekanizmalar yerine kamusal mekanizmalar aracılığıyla temin edildiğinde daha etkiliydi. Temel yeniden bölüşüm, eşitliğin ya da diğerkâmlığın modası geçmiş fikirlerine gerek duymaksızın güvence bakış açısından temellendirilebilirdi. Ortak risk paydası, “dayanışma” için yeterliydi.¹⁹²

188 John Dryzek ve Robert E. Goodin, “Risk-Sharing and Social Justice: The Motivational Foundations of the Post-War Welfare State,” *British Journal of Political Science* 16, no. 1 (1986): 1-34; Nicholas Barr, *The Economics of the Welfare State* (Weidenfeld & Nicolson, 1987).

189 David Miller, “Altruism and the Welfare State,” Moon, *Responsibility, Rights and Welfare* içinde, 182.

190 J. Donald Moon, “Introduction,” Moon, *Responsibility, Rights, and Welfare* içinde, 11.

191 Miller, “Altruism and the Welfare State,” 184.

192 Goodin, *Reasons for Welfare*, bölüm 6.

Ya Rawlsçu liberalizmden ya da analitik Marksizm'den doğan bu talepkâr eşitlikçilikle karşılaştırıldığında, sosyal güvenceye yönelik bu savunular, hedeflerini düşük tutuyormuş gibi görünüyordu. Ancak bazı isimler böylesi bir minimalizmin sosyalizmi getirebileceği konusunda ısrarcıydı. Brian Barry, "The Continuing Relevance of Socialism" (1988) isimli makalesinde sahiplik olgusunu geri plana iten ve sosyal güvence pratiklerinde tecessüm edecek şekilde merkezi prensip olarak yaşam şartları üzerinde kolektif kontrol talebinde bulunan bir sosyalizm görüşünü öneriyordu. Sosyalizmin eşitlikçilik içerisinde erimesine karşı çıkan ve hem yeni piyasa sosyalizmine hem de eşitlikçiliğin "özgür irade problemine" karşı takıntısına eleştirel yaklaşan Barry, "sahipliğe dair hiçbir yeniden düzenlemenin" –müştereklik de dahil olmak üzere– "piyasadaki eksiklikleri gideremeyeceğini" öne sürüyordu.¹⁹³

Barry, liberteryenizme karşı bu uysal kabullenmeyi korkuyla seyre diyordu. "Seçilmiş hükümetlerin elini sonsuza dek bağlamak için demokratik onay sağlama" ve "hükümetlerin iktisadi plan yapma kabiliyetini zayıflatma" yolunda bir taktik olarak enflasyonun demokrasi üzerindeki tehdidine yönelik endişeleri anlıyordu. Kamusal seçime veyahut monetarist liberallere yönelik her türlü kabul, "kaçınılmaz olarak müdahale etme eğiliminde olan, kolektif önlemler alan ve yeniden bölüşüm gerçekleştiren demokratik devlete antipatiyle" yaklaşmayı da içeriyordu. James Buchanan'ın, Yeni Mutabakat ve Warren Mahkemesi'nin eserini ortadan kaldırmak adına yaptığı, on yıl süren "anayasal karşıdevrim" çağrısı, "nispeten sakin dönemlerde geniş ölçüde tutucu bir lakırdı olarak görülecek tekliflerinin ardında, onun güçlenmesine" yol açmış olan "enflasyon karşıtı histeriden" besleniyordu.¹⁹⁴ Düşünürlerin liberteryen sağdan aldığı çok fazla kabul vardı: özel güvence piyasaları, seçim, sorumluluk ve doğru tutuma dair sağcı fikirlere tutunuyor ve piyasa mantığı ile politikanın aşınmasını kabul ediyorlardı. Kurallar bir kere belirlendiğinde insanların kolektif olarak değil ferdî olarak hareket edebileceğine yönelik fikir tehlikeliydi. Liberal ferdîyetçiliğin zaferi, "bir alana –diyelim ki eğitim ya da toplu taşıma olsun– dair söyleyebileceğiniz en kötü şeyin bu alanın politize olmuş olmasına" insanları inandırmasıydı. Thatcherizmin başarısı, "müşterek olarak paylaşılan çıkarlar yararına yapılan seçim-

¹⁹³ Brian Barry, "The Continuing Relevance of Socialism," *Thatcherism* içinde, ed. Robert Skidelsky (Chatto ve Windus, 1988), 144; ayrıca bkz. Barry, "You Have to Be Crazy to Believe It."

¹⁹⁴ Brian Barry, "Does Democracy Cause Inflation? Political Ideas of Some Economists," *The Politics of Inflation and Economic Stagnation: Theoretical Approaches and International Case Studies* içinde, ed. Leon N. Lindberg ve Charles S. Maier (Brookings Institution, 1985), 317.

lerin bir tür fedakârlık olarak değerlendirilmesi için bencil ve toplum karşıtı seçimleri bireysel çıkarla” özdeşleştirmekte yatıyordu.¹⁹⁵

Zor olan, bu ideolojik perdelemeyi ortadan kaldırmak ve devlete dair yeni bir meşruiyet bulmaktır. “Kitlesel olarak diğerkâmlığa dönüş” yoluyla bu gerçekleştirilemezdi. Burada görev, ortak amaçlara –sendikalar, hayır toplumları ve kamusal sigorta tasarıları– yönelik kolektif eylem aracılığıyla eğitime düşüyordu.¹⁹⁶ Bugüne dek, İngiliz toplumunun “temel ethosu” gelir ikamesini baz alan bir sigorta modeline değil, bütçe hesabını esas alan “büyük ölçekli bir İyi Samiriyeli anlayışının” “ihtiyaçlar modeline” dayanıyordu.¹⁹⁷ Yeterliliğe odaklanıyordu, ki Goodin’in aksine Barry bunun ancak savaş zamanına ait bir toplumsal dayanışmayla mümkün olduğunu düşünüyordu (savaşın yarattığı belirsizlik korkusundan ziyade). Böylesi bir dayanışma olmadan refahın getirdiği faydaların cömert olması beklenemezdi. Buna karşın bir sigorta modeli diğerkâmlıktan ya da yüksek düzeyde bir dayanışmadan destek almıyordu. Fakat yurttaşların kendi yaşamlarını kontrol altına almasını sağlıyordu. Barry’ye göre sosyalizm için önemli olan sahip olmak değil, işte bu kontroldü.

İngiliz teorisyenler savaş sonrası refah devletinin kurucu momenti üzerine tartışırken, Amerikan düşünürler, İngiltere’de sosyalizm için ne kadar önemliyse Amerikan liberal felsefesinin izlediği yolda da bir o kadar önemli olduğu ispatlanan, Amerikan devletinin meşruiyeti hakkındaki paralel bir tartışmada Amerika’nın kuruluşunu tekrar ele almaya başlamıştı. İçlerinde Frank Michelman, Bruce Ackerman ve Cass Sunstein’in de bulunduğu SELF’e bağlı birçok düşünür, yalnızca yasama meclislerine değil aynı zamanda “ortak hareket eden bileşenlerin... ve onların temsilcileri arasındaki siyasal müzakerenin birbirinden ayrı ve mütemadi sürecinde de” tarihsel “genel katılım” modellerine yönelik –“dışarıdaki insanlar, bar ya da yerel meclis toplantıları” benzeri– o dönem J. G. A. Pocock tarafından yeniden ele alınan, Amerikan cumhuriyetçiliğinden destek gören bir anayasa yanlısı “sivil cumhuriyetçiliği” savunuyordu.¹⁹⁸ Sunstein, Amerikan Anayasası’nın “açık imtiyazların” önüne geçtiğini iddia ediyordu: siyasal güçlerine bağlı olarak kaynakların özel gruplara bölüştürülmesi. Toplumun karşıt, özel, ha-

¹⁹⁵ Barry, “The Continuing Relevance of Socialism,” 147.

¹⁹⁶ A.g.y., 147.

¹⁹⁷ A.g.y., 154.

¹⁹⁸ Michelman, “The Supreme Court, 1985 Term: Foreword,” 54; Bruce Ackerman, “The Storrs Lectures: Discovering the Constitution,” *Yale Law Journal* 93, no. 6 (1984): 1013-72.

rici çıkarları, uzlaştırmayı değil, imtiyazların, yönetim süreçleri ve “kolektif özbelirlenim” aracılığıyla şekillendiği bir ortak iyi arayışıyla bu çıkarlara üstün gelmeyi hedeflemesi gerekirdi.¹⁹⁹ Liberal anayasa hukukçuları yönünü cumhuriyetçiliğe ve tarihe çeviriyordu. Ancak genelde bunu yargı savunusunu ve Warren Mahkemeleri sonrasında geliştirmiş oldukları benzer bir hukuki liberalizmi pekiştirmek amacıyla yapıyorlardı.²⁰⁰

Kamusal ile özel arasındaki sınırlar yeniden çizilirken siyasal düşünürler pek çok açıdan kamusalı savunuyordu. Kimileri tarihsel modelleri kişilerarası temellendirme teorileriyle birleştirdi. Hükümet düzenlemelerini, bu düzenlemelerin sözleşmenin taraflarınca kabul edilebilir veya kabul etmeye istekli olması kaydıyla temellendirilebilir olarak değerlendiren varsayımsal rızaya dair Rawls’un argümanı genişletildi ve tartışmaya açıldı.²⁰¹ Ahlaki prensiplerin kabul edilebilirliğini, hiç kimsenin mantık çerçevesinde reddedemeyeceği nedenlere başvurarak belirleyen Scanlon tarzı sözleşmecilik etkili hale geldi. Rawls, *Bir Adalet Teorisi* kitabında siyasal temellendirme için kamusal açıklık şartının önemini vurgulamıştı. Ancak uzun zamandır beklenen *Siyasal Liberalizm* (1993) kitabına dayanak olan yeni çalışmasında, bu kavramı kendi “kamusal akıl” görüşü içerisinde bir adım ileriye taşıyordu. Kamusal akıl verme (*public reason-giving*) pratiği –ki bu pratik Rawls’un özgür ve eşit bireylere dair Kantçı görüşleri üzerine inşa edilmişti ve bir devletin yurttaşlarla bağıını ve yurttaşların birbiriyle olan ilişkisini belirlediğine inandığı köklü değerlere dayanıyordu– toplumu düzenleyen kuralların bu kurallar altında yaşayan herkes için kabul edilebilir olduğundan emin olmak için siyasal temellendirmeler sunma amacı güdüyordu.²⁰² Anglofon düşünürler tarafından gün geçtikçe daha fazla okunan Habermas’ın çalışmalarının yanı sıra bu fikirler “müzakereci demokrasinin” yeni teorilerine zemin hazırladı. Rawlsçular, Habermas’ın iletişimsel eylem kuramı ve tüm konuşmaların baskıdan azade olduğu ideal konuşma durumu ile Rawls’un başlangıç durumu arasındaki paralellikleri araştırıyordu. Habermas sıkça alıntılanan bir pasajında, böylesi bir konuşma durumunda “daha iyi olan argümanın zora dayanmayan baskısının” galip geleceğini

¹⁹⁹ Cass Sunstein, “Naked Preferences and the Constitution,” *Columbia Law Review* 84, no. 7 (1984), 1689-91; Cass Sunstein, “Interest Groups in American Public Law,” *Stanford Law Review* 38 (1985): 29-87.

²⁰⁰ Kalman, *The Strange Career of Legal Liberalism*, 155-80.

²⁰¹ Scanlon, “Contractualism and Utilitarianism.”

²⁰² John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” *University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997): 765-807.

ifade etmişti. Demokratik konsensüsün ortaya çıkabileceği bir akıl verme modeli sunuyordu.²⁰³

Kamusal akla dair bu görüşle birlikte, bir dizi eşitlikçi, liberal ve sosyalist siyasal ve bölüşümsel düzenlemeye yeni liberal ahlaki temellendirme biçimleri veriliyordu. Nasıl ki bölüşümsel teoriler bir anlamda kamunun içini oyma tehdidi yaratacak kadar ferdileşmiş başlangıç dağılımlarına odaklanıyorsa, ötekiler de buradan hareketle kamuyu yeniden inşa edecek müzakereci tasarılar ve prosedürler tesis etme arayışındaydı. Bunlar sırtını piyasa mekanizmalarına yaslayan ve dışsal tercihlerin kamunun ideal prosedürlerini savunduğunu, motivasyonların ve tercihlerin dönüşümü için rasyonel tartışmayı varsayan eşitlikçilerdi. Piyasanın, diye yazıyordu Jon Elster, “forum” yer açması gerekir.²⁰⁴ Bu teoriler, Rawlsçu demokrasi açığını sorguluyor ve siyasetin teknokratik “yönetimsel” bir biçimini teşvik etme riski taşıyan Rawlsçu bölüşümsel odağı meşrulaştıracak çareler sunuyordu. “Kamu,” hem piyasanın hem de devletin alternatifi haline geldi. Ancak bu tarz bir liberal bakış açısında ikisiyle de antagonist olmayan bir ilişkiyi sürdürüyordu.

Bu, liberal eşitlikçiliğin savaş sonrası kökenlerine bir geri dönüşü simgeliyordu. Kısa süre sonra Rawls’un “göreceleştirici,” “çoğulcu” ve “siyasal” bir yol tutarak siyasal liberalizm mefhumunu geliştirirken teorisini dönüştürme uğrattığını söylemek sıradanlaşacaktı.²⁰⁵ Ancak yönünü kamusal akla ve müzakereci demokrasiye dönen Rawls ve siyasal düşünürler, aslında tanıdık bir alanı tekrar ele alıyordu.²⁰⁶ Rawls’un erken döneme ait “konuşma oyunlarında” mevcut olan fakat başlangıç durumunun ve düşünümsel dengenin “sen ve ben” üzerindeki kişilerarası odağında rafa kaldırdığı konuşmaya dair savaş sonrası kaygılar yeniden canlanıyordu. Tocqueville başka bir rönesansı daha tadıyordu. Bu durum analitik Marksistler arasında dahi kabul gördü; Rawls’un, Tocqueville’in Marksist tınılar barındırdığına dair önceki ifadeleri

203 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg (MIT Press, 1996), 305.

204 Jon Elster, “The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory,” *The Foundations of Social Choice Theory* içinde, ed. Jon Elster ve Aanund Hylland (Cambridge University Press, 1986).

205 S. A. Lloyd, “Relativizing Rawls: Symposium on John Rawls’s Political Liberalism,” *Chicago-Kent Law Review* 69 (1994): 709-35; Paul Weithman, *Why Political Liberalism? On John Rawls’s Political Turn* (Oxford University Press, 2011).

206 Paul J. Weithman, “Contractualist Liberalism and Deliberative Democracy,” *Philosophy and Public Affairs* 24, no. 4 (1995): 314-43; James Bohman ve William Rehg, ed., *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* (MIT Press, 1997); Jon Elster, ed., *Deliberative Democracy* (Cambridge University Press, 1998); Habermas, *Between Facts and Norms*; Amy Gutmann ve Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Harvard University Press, 1996).

destek kazanıyor gibiydi.²⁰⁷ Yerel meclis toplantısı ya da demokratik siyasetin ona eşdeğer formları, Rawls'un adalet duygusu edinme anlayışında anahtar rol oynuyordu. Adalet teorisinin motivasyonel dayanağı artık yeniden bu türden bir demokrasinin gerekliliğinden yana taraf olmuştu.

Cumhuriyetçi ve müzakereci ideallerle liberal demokratik kurumlara başvurarak liberal eşitlikçiliği demokratikleşme hamlesi, bir bakıma devlet ve bürokrasinin piyasa eleştirilerine yönelik yükselen bir popüleriteye karşı yanıt verme niteliği taşıyordu. Meclis toplantısı, liberal düşünürlerin devlete ve piyasaya karşı demokratik alternatifler oluşturma çabasının bir sembolüydü. Temellendirmeye dair bu fikirlerin etkisiyle müzakereci demokrasi kuramının yükselişi, sosyalist yönetim arayışının uzağında konumlanıyordu. Bununla birlikte kimi istisnalar mevcuttu: Rawls'un öğrencisi Joshua Cohen'in erken dönem çalışmalarında bu iki unsur yan yana geliyordu. Cohen müzakereci demokrasinin kendi içerisinde bir çeşit sosyalizm olduğunu dile getirmişti. İdeal konuşma durumu üzerine modellenen bir müzakereci prosedürün başarıya ulaşması iktisadi demokrasiyi gerekli kılıyordu. İdeal müzakereci prosedürler, müzakereci kurumlar için hem bir temellendirme hem de bir modeldi. "Meclis toplantıları" ile "işçilerin yönetimini" kıyaslayan Walzer gibi Cohen de sosyalizmin demokrasiden ileri geldiğini düşünüyordu.²⁰⁸ Ayrıca özgür müzakerecinin ilerleyişini mümkün kılan kurumsal koşulların, işyeri demokrasisiyle harmanlanmış bir kamusal yatırım denetimi tarafından sağlandığını ifade ediyordu.²⁰⁹ "Normatif sosyalist görüşler genellikle şu soru üzerine odaklanır: sermayeye sahip olmayı kapsayan yasal haklar çerçevesini *kimin* elinde tutması gerekir?" Bu soru yanıltı. "Sosyal felsefe, son derece tek tipleşmiş bir mülkiyet kavrayışını önelelememeli ve dikkatimizi bu çerçeveyi değiştirmenin farklı yollarıyla sınırlandırmamalıdır." Sahipliğin bu "çerçeveden çıkarılması" gerekir. Temel sosyalist fikirler –kolektif sahipliğin kolayca uzlaştırılamayacağı– "demokratik cemiyet" ve güçler dağılımı üzerinedir.²¹⁰ Burada Cohen, analitik Marksizm ve eşitlikçiliğin içerisindeki sahiplik ve bölüşüm vurgusundan ayrılıyor ve ayrıca ortak sahipliğin

²⁰⁷ Bkz. Elster, "The Market and the Forum," 121; Benjamin R. Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (University of California Press, 1984).

²⁰⁸ Michael Walzer, "Town Meetings and Workers' Control," *Dissent* (Yaz 1978); karşılaştırınız: Michael Walzer, "Socializing the Welfare State," *Dissent* (Yaz 1988): 292-300.

²⁰⁹ Joshua Cohen, "The Economic Basis of Deliberative Democracy," *Social Philosophy and Policy* 6, no. 2 (1989): 25-26, 39-40.

²¹⁰ A.g.y., 49-50.

sosyalizmin tanımı olduğu fikrini reddediyordu. Buna karşılık önemli olan, kontrol savı ve ekonominin politikleştirilmesi idi.

Cohen müzakereci demokrasinin gerçekleştirilmesi için elzem olarak gördüğü siyasal-ekonomik düzenlemeleri geride bırakarak bu fikirlerden uzaklaşmıştı. Daha sonra Jane Mansbridge ve Yeni Sol'dan etkilenen katılımcı demokrasinin öteki teorisyenleriyle birlikte “cemiyete dayalı demokrasi (*associational democracy*)” ve ardından sosyalizme odaklandı.²¹¹ Toplumsal aktörler ve mücadeleler üzerindeki dikkatleri, toplumsal adalet eğilimini, kökeni itibarıyla 1960'ların toplumsal hareketleri karşısında vaat edilen ancak büyük ölçüde yarım kalan bir liberal felsefeye geri döndürmeye çalışıyordu. Kamusal sahiplik ve geniş kapsamlı kolektif denetim fikirleri 1990'ların Üçüncü Yol tartışmalarında bir kere terk edilince, sahiplikten denetime doğru yeniden dengelemeye yönelik çok daha fazla girişim, liberalizmin “agonistik” eleştirilerinin yanı sıra “paydaş” demokrasi teorileriyle sonuçlanacaktı.²¹² Fakat kişilerarası temellendirme ve müzakere teorileri ile bölüşüm hakkında yapılan eşitlikçi tartışmaları birleştiren demokratik denetim sorunu, titiz eşitlikçi kurumsal bakış açısını, bunu gerçekleştirebilecek sınıflı bir toplum içerisindeki bir tür kolektif siyaset anlayışıyla nadiren birleştiren Rawlsçular arasında geri planda kalmıştı.²¹³ Geriye kalan ise bürokrasiye ve demokrasi ile müzakere adına depolitizasyona karşı bir tepkiden ibaretti. Sosyalizm içerisindeki tecrübeler, demokratik siyaseti, adaletsizliğe karşı bir kolektif eylemden ziyade konuşma ve kamusal akıl verme açısından düşünülen liberal müzakereci temellendirme ve meşruiyet görüşlerine alan açıyordu. Bir “ideal prosedürcülük” demokratik meşruiyetin kurucu unsuru olarak görülmeye başladı.²¹⁴

211 Arnold S. Kaufman, “Human Nature and Participatory Democracy,” *Nomos* 3 (1960); C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford University Press, 1977); Jane Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy* (University of Chicago Press, 1980).

212 Andrew Gamble ve Gavin Kelly, “Stakeholder Capitalism and One Nation Socialism,” *Renewal* 4, no. 1 (1996): 23-32; Jeffrey Gates, *Revolutionising Share Ownership* (Demos, 1996); ayrıca bkz. Bruce Ackerman ve Anne Alstott, *The Stakeholder Society* (Yale University Press, 1999); karşılaştırmız: Colin Hay, “New Labour and ‘Third Way’ Political Economy: Paving the European Road to Washington?,” *Critiques of Capital in Modern Britain and America: Transatlantic Exchanges 1800 to the Present Day* içinde, ed. Mark Bevir ve Frank Trentmann (Palgrave Macmillan, 2002). Agonizmanın yükselişi için, bkz. Seyla Benhabib, ed., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton University Press, 1996).

213 Bu satırlara dair güncel eleştiriler için, bkz. Ypi, “The Politics of Reticent Socialism,” *Catalyst* 3, no. 2 (2018); Alex Gourevitch ve Lucas Stanczyk, “The Basic Income Illusion,” *Catalyst* 1, no. 4 (2018), 151-77.

214 Jane Mansbridge vd., “A Systemic Approach to Deliberative Democracy,” *Deliberative Systems: Deliberative Democracy at the Large Scale* içinde, ed. John Parkinson ve Jane Mansbridge

Soğuk Savaş'ın sonuna gelindiğinde 1980'lerin kimi alanlarda liberal eşitlikçiliğin başarısına, diğer alanlarda ise mücadelesine sahne olduğu açıktı. Liberal felsefeye getirilen yeni yaklaşım üstünlüğünü gösterdiğinde dahi politikalarına ve kavramsal bağlılıklarına itirazlar yükseliyordu. Eşitlikçilik, ekonomiyle olan ilişkisinden dolayı daha teknik bir hale geldi. Aynı zamanda refah devleti üzerine yapılan saldırılara karşı daha stratejikleşiyordu. Sahip olma sorununa eğilen bölüşümcü paradigma, her zamankinden daha güçlüydü. Eşitlik talepleri, sağın temalarına yönelik –şans, seçim ve sorumluluk– hem daha radikal hem de daha ilgiliydi. Birçok kişi Rawls'un kavramsal mimarisinin temel varsayımlarına karşı çıkmaya başlamıştı. Kimileri sosyalist ve Marksist solun fikirlerini benimsemek ya da sağın fikirlerine tutunmak için liberalizmin ötesine geçiyordu. Geriye kalanlar liberalizmin piyasalaşmasını kaçınılmaz buluyordu. G. A. Cohen ve diğerleri eşitlikçiliğin kapsamını genişletmeye çalıştıkça Rawlsçu odağı temel yapıdan öteki kurumlara, ilişkilere ve toplumsal güç biçimlerine kaydırıyordu.²¹⁵ Pek çok kişi genel bir kurumsal odağı başlangıç dağılımına, piyasaya ve foruma taşıdı.

Bu durum, temel yapının faaliyet alanını genişletmek ve toplumsal cinsiyet, ırk ve kişilerarası adaletsizlikleri ele almak için ona dair tabandan yükselen bir sorgulamaya neden oldu. Ancak yukarıdan aşağı yapılan yeniden değerlendirmeler kısıtlıydı. Siyasal düşünürler oyunun kuralları perspektifinden oyuncuların ethosunu inceliyordu fakat hâlâ çok az kişi takımları kimin kontrol ettiğini ve yönettiğini soruyordu.²¹⁶ Kolektif siyasetin yerine dair endişeler eşitlikçi bölüşüm için bir sosyalist temellendirmeyi veya idari devletin dönüşümüne yönelik bir felsefi teşhisi değil, kamusal temellendirme ve akıl vermeye dair liberal teorileri ortaya koyuyordu. Düşünürlerin bakış açısı piyasa savunuları ve eleştirileriyle şekillenmişti, bu nedenle neredeyse diğer herkes gibi pek çoğu yaşadıkları dönüşümlere yanlış tanımlar koymuştu. Günün sonunda Yeni Sağ'a gösterilen karşılık, siyaseti bölüşüm ve müzakere olarak değerlendiren felsefi anlayışın zaferine ivme kazandırmıştı.

(Cambridge University Press, 2012), 25. Kolektif faillik için, bkz. Ypi, *Global Justice and Avant-Garde Political Agency* (Oxford University Press, 2012), bölüm 2.

215 Cohen, "Where the Action Is," 3-30; Liam B. Murphy, "Institutions and the Demands of Justice," *Philosophy and Public Affairs* 27, no. 4 (1998): 251-91; A. J. Julius, "Basic Structure and the Value of Equality," *Philosophy and Public Affairs* 31, no. 4 (2003): 321-55.

216 Bu metaforu Minh Ly'ye borçluyum.

Felsefenin Sınırları

1980'lere gelindiğinde yeni felsefe saldırı altındaydı. Liberal eşitlikçiler, Yeni Sağ'ın fikirleriyle boğuşurken birtakım eleştirmenler hem Rawls'u hem de onun temsil ettiği düşünülen siyasal felsefe yaklaşımını reddetti. Siyasal düşünürler anayasa hukukunu yüceltmiş ve bir "bölüşümcü paradigma" inşa etmişti.¹ Temellendirme, kişilerarası ilişkiler ve kurumlar düzeyinde ahlaki aslı kılmış ve etik prensipleri, gittikçe artan sayıdaki toplumsal ve siyasal yaşam alanlarına uygulamıştı. Şimdi ise tüm bunlara meydan okunuyordu. İçlerinde Michael Walzer, Judith Shklar, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Bernard Williams, Stanley Cavell ve Michael Sandel'in de bulunduğu bazı düşünürler ve siyasal teorisyenler, felsefeye, liberalizme ya da her ikisine karşı eleştiriler kaleme aldılar. Bu eleştirmenlere göre liberal felsefe, insan ruhunu ve etik yaşamı yanlış anlıyordu. Benliğin ve insanî failliğin doğasını yanlış yorumluyor ve ahlakın, topluluğun ve politikanın gerçekliklerini göz ardı ediyordu. O yıllarda bu eleştiriler liberal eşitlikçiliğe standart alternatifler olarak anlaşılmaya başladı. Buradaki ironi, söz konusu eleştirilerin nihayetinde Rawls'un gölgesinde siyasal felsefenin yeniden şekillenmesine yardım etmesiydi.

1 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press, 1990), bölüm 1.

1980'lerde pek çok kişi için savaş sonrası liberal düzen işe yaramaz görünüyordu. Liberal evrenselciliklere tüm beşerî bilimlerden itirazlar yükseldi. Anglofon akademinin içerisinde yeni yaklaşımlar ve açıklayıcı stratejiler benimsendi. Antropologlar, tarihçiler ve postkolonyal, edebi ve kültürel teorisyenler feminizmin, yapısökümün, post-Marksizm'in ve post-yapısalcılığın etkileriyle olduğu kadar kimliğe ve faillığe meydan okuyup onları istikrarsızlaştıran ve yeniden tanımlayan eleştirel teorilerle de mücadele halindeydi.² Bu durum yüzyılın ortalarına ait sosyalizmin ve sömürgecilik karşıtlığının evrenselcilikleriyle birlikte liberalizmin evrenselcilikleriyle de bir hesaplaşmayı gündeme getiriyordu.³ Yeni piyasa ve ticaret ideolojileri, diğerlerini, sivil toplumun parçalanması, çoğulcu "sivil kültürün" tasfiyesi, karakterin düşüşü ve kurumların içinin oyulması hakkında endişelendiriyordu. Siyasal bilimciler, toplumsal yaşamın parçalara ayrıldığını ve atomize olduğunu ayrıca geleneksel toplulukların ortadan kalktığını savunuyordu.⁴ Bu yıkımın kaynağı konusunda anlaşmazlık vardı: kimileri problemi bolluk ve tüketim çağı olarak görüyordu; diğerleri ise bu çağın geçmesinden endişeliydi. Ancak mevcut toplumsal düzenin, insanları "yalnızlaşmaya (*bowling alone*)"⁵ mahkûm ettiği fikri yaygındı.⁶ Sağın refah devletini engelleme gayretleriyle karşı karşıya gelen birçok isim, topluluğun değerine başvurmaya başladı. Soğuk Savaş'ın buz kesmesiyle, neoliberal politikaların ve uluslararası insanî politikaların zemin kazanmasıyla birlikte bir önceki dönemin refahçı ve uluslararası şemaları geri plana düştü.⁷

Bu fikirler, düşünürlerin inşa ettiği entelektüel dünyanın hem merkezinde hem de sınırlarında gerçekleşen tartışmalarda kullanıldıkça, evren-

2 Bu değişikliklere dair genel bir değerlendirme için, bkz. Livingston, *The World Turned Inside Out*, bölüm 2 ve 3.

3 Sömürgecilik karşıtlığından postkolonyal düşünceye doğru değişimin yansımaları için, bkz. Vinayak Chaturvedi, ed., *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* (Verso, 2000).

4 Samuel H. Beer, *Britain against Itself: The Political Contradictions of Collectivism* (Faber and Faber, 1982); Robert N. Bellah vd., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (University of California Press, 1985).

5 Bu tabir Robert Putnam tarafından ilk olarak düşünürün "Bowling Alone: America's Declining Social Capital (1995)" isimli makalesinde geliştirilmiştir. Putnam'a göre 1960'lı yılların ardından Amerikan siyasetinde kendini gösteren dalgalanmalar, halkın, demokrasinin temeli olarak görülen toplumsal alanlardan uzaklaşmasına neden olmuştur. Böylesi bir uzaklaşmanın bedeli ise Amerika'da toplumsal sermayenin düşüş göstermesidir. Yazar daha sonra bu konuya dair görüşlerini genişleterek bir kitapta toplamıştır. Bkz. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (Simon & Schuster, 2000) (ç.n.)

6 Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (Simon & Schuster, 2000).

7 Moyn, *Not Enough*, bölüm 5-7.

selciliğe karşı itiraz ve topluluk hakkındaki endişe liberal siyasal teorinin içerisinde hususi bir form kazandı. Bazı siyasal teorisyenler ve düşünürler, liberal siyasal felsefenin başat varsayımlarına ve savlarına karşı koymak için bu söylemlerden yararlandılar. İçerisinden Rawls'un teorisinin doğduğu, savaş sonrası döneme ait nesnel etik arayışı, uzun süredir muhalefete ilham kaynağı olmuştu. 1960'lardan bu yana pek çok kişi ahlakı ve politikayı evrensel ve nesnel olduğu varsayılan prensiplere bölme girişimini eleştirmişti. Analitik düşünürler muhakeme için evrensel temeller ararken, diğerleri benliğin doğasını ve felsefenin ödevlerini anlamanın alternatif yollarını araştırıyordu. 1980'lere gelindiğinde liberal felsefe eleştirmenleri aynı zamanda edebiyata, tarihe ve yoruma başvuran felsefi sistematiklik arayışına da ses yükseltti. Liberal eşitlikçilik ve genel manada analitik siyasal felsefe, tarafsız kurallara ve evrensel prensiplere bağlılığından dolayı eleştirildi. Eleştiri yükselten isimler yorum, tecrübe, yerel olan ve tikel olana dair fikirlerle tanınır oldu. Bazıları hem liberal prosedürcülüğe hem de piyasanın toplumsal yaşamın dahline karşı çıkarak "Kantçı soyutlamaların" gerçekdışlıklarının yerine daha elle tutulur benlik ve topluluk vizyonları getirmeyi hedefliyordu. Diğerleri eşitlikten ziyade insanlığa hitap ediyor ve etik yaşamın kırılganlıklarını ve fertleri zulümden korumaya yönelik ihtiyacı vurguluyordu. Odak noktalarında, grup ve devlet iktidarının bedensel güvenliğe dair tehditleri ve iktidar denetimsiz bırakıldığı takdirde politikanın fertler üzerinde yaratabileceği fiziksel ve psikolojik riskler vardı.

Bu eleştiriler için Rawls ve takipçileri kilit hedeflerdi. Liberal siyasal felsefe meşruiyet ve demokrasi yerine konsensüs ve bölüşümsel kararları, ayrıca kişilerarası ve prosedürel temellendirmeyi ve "kamusal aklı," kolektif akılların ve kontrolün yerine önceleyen teknokratik ve bürokratik bir düşünce formu olarak görülür hale geldi. Birçok siyasal teorisyen, felsefeyi demokrasinin ya da topluluğun üzerine yerleştiren bir kanuncu, antidemokratik ihtisasla birlikte piyasaların ve yönetim kurumlarının tarafsızlığına karşı liberal düşünürlerin bağlılığına yaklaştı. Dolayısıyla siyasal felsefenin ve buna mukabil siyasal teorinin nasıl anlaşıldığı neticesinde liberal eşitlikçiler ile onlara yönelen eleştiriler arasındaki ayrım pekişti. Normatif siyasal teori sahası, davranışsalci siyasal bilimlerin değer tarafsızlığı savlarına karşı kendi savaş sonrası disiplin kimliğini geliştirmişti.⁸ Fakat ayrıca, Siyasal Düşün-

ce Çalışmaları Uluslararası Konferansı (1967’de kuruldu) gibi profesyonel dernek toplantılarında ve *Political Theory* (1973’te kuruldu) gibi dergilerde gitgide kendisini Rawlsçu siyasal felsefenin karşısında tanımlamıştı. Siyasal düşünürler ve siyasal teorisyenler arasındaki ayrım kısmen halihazırda yerleşmiş olan “kita” teorisi ile “analitik” teori arasındaki ayrımı takip ediyordu, keza bu ayrım da kita teorisinin marjinalleştiği ve aykırı olarak etiketlendiği seçkin felsefe bölümlerinin demografisini izliyordu.⁹ Avrupa’daki post-Marksist ve eleştirel teoriler kamusal meselelerin analitik düşünürleri tarafından geniş ölçüde göz ardı edilse de Yeni Sol’un demokratik liberalizm eleştirilerinin mirasçısı siyasal teorisyenler onları kucaklıyor ve artık Hannah Arendt, Jurgen Habermas ve Sheldon Wolin gibi alternatif teorisyenleri takdis ediyordu.¹⁰ Bu gibi bazı siyasal teori gelenekleri Rawls’a ya da takipçilerine dair söyleyecek bir şeyi olmamakla övünmesine rağmen geriye kalanlar ona doğrudan meydan okudu. Hâlâ anaakım olan, şimdi ise yönünü demokrasi ve topluluk fikirleri ile devlet iktidarına karşı bir liberal şüphecilğe çeviren normatif siyasal teorinin liberal tarafı için Rawls, eleştirilen liberal felsefenin tanımını simgeler oldu.¹¹

Bu nedenle Rawls’un teorisi, kendisinin karşı çıkmış olduğu birçok karakteristikle ilişkilendirildi. Onu eleştirenler, yüzyılın ortasına ait idari politikaya karşı kendi konumunu formüle ederken açılmadığı argümanları tekrar ele aldılar. Benlik ve topluluk fikirleri gibi erken dönem çalışmalarında asli olan soyutlamaları değerlendirdiler. Kimileri etik içindeki nesnellik problemlerini araştırarak ve Amerikan toplumuna yönelik olasılıkları yeniden tasavvur ederek onun adımlarını takip ettiler. Bunu gerçekleştirenken bazen dezavantajlı grupların savları ya da kültür problemleri gibi liberal

9 Strassfeld, “American Divide: The Making of ‘Continental’ Philosophy,” 1-34. Bu fikirlerin tarihi için, bkz. Stefanos Geroulanos, *An Atheism That Is Not Humanist Emerges in French Thought* (Stanford University Press, 2010); Warren Breckman, *Adventures of the Symbolic: Post-Marxism and Radical Democracy* (Columbia University Press, 2013). Kita-analitik ayrımının oluşması üzerine, bkz. Simon Critchley, *A Companion to Continental Philosophy* (Routledge, 1998), 3-6.

10 Bkz. örneğin, William E. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (University of Minnesota Press, 1991).

11 Etkin toplumsal ve siyasal teorisyenlerin (Rawls’un çalışması üzerine farklı derecelerde sempati duyan) Rawls’a dair çeşitli eleştirel yaklaşımlarının bir örneklemini için, bkz. Schaar, *Legitimacy in the Modern State*, 145-66; Pateman, *The Sexual Contract*, bölüm 3; Young, *Justice and the Politics of Difference*, bölüm 1 ve 4; Seyla Benhabib, “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy,” Benhabib, *Democracy and Difference* içinde, 67-94; Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* Expanded Edition (Princeton University Press, 2004), bölüm 14-15.

eşitlikçilerin ihmal ettiği arazilere giriş yaptılar. Başkaları totaliteryanizm analizine ve en başında Rawls'un toplumsal felsefesini yapılandıran ferdi analize geri döndü. 1980'lerin sonuna gelindiğinde komüniteryanizm ve anti-totaliteryan liberalizm, siyasal liberaller arasında liberal eşitlikçiliğin en etkin alternatifleri haline geldi. Liberal eşitlikçilerin, eşitliği teknik terimlerle tartışarak içe dönmeleriyle birlikte, eleştirmenleri geriye, savaş sonrası meselelere yöneldiler. Onlar yazdığı sırada dünya değişime uğruyor olsa bile savaş sonrası liberalizmden inşa edilen felsefi dünyanın içerisinde kalmayı sürdürdüler. Özgün entelektüel geleneklere başvurarak asli liberal öncüllere meydan okuyan siyasal teorisyenler seçkin kurumlarda benzer bir önemi nâdiren yakalıyordu. Liberal eşitlikçiliğin anaakım alternatifleri, savaş sonrası liberal paradigma içerisine uygun kılınabilen ve Rawls ile Rawlsçu liberalizmi hedef ya da gönderge olarak almaya devam eden alternatiflerdi. Genelde aynı üniversitede çalışan yakın meslektaşlar tarafından kaleme alınmışlardı. O nedenle bu teorilerin çoğu vaat ettikleri siyasal alternatifin değil liberal siyasal felsefenin bir yansımasını sağlıyordu. Siyasal teori, adalet teorisinin gölgesinde kalmayı sürdürüyordu.

1970'lerde halihazırda birtakım düşünürler ve siyasal teorisyenler, yeni liberal felsefenin belirli karakteristiklerine karşı çıkmıştı. Eleştirel kelimeler onun rasyonelliğe, kurallara, tarafsızlığa ve nesnellığe olan bağlılığına meydan okuyor ve Soğuk Savaş'ın "algoritmik rasyonelliğine" ve ayrıca bu rasyonelliği gerçekleştirmek için "akılcılık," "şekilcilik" ve davranışçılık taarruzuna dair endişeleri hatırlatıyordu. Stuart Hampshire, Vietnam Savaşı'ndaki rolünden dolayı sosyal bilimlere getirdiği eleştiride, örneğin, modern ahlak felsefesinin davranışsalcılıkla benzer problemlere sahip olduğunu iddia etmişti. "Hesaplanabilir" ahlaklar, ahlakın içindeki önermeye dayanmayan ve planlanmamış unsurları hepten ihraç etmişti, "hatalı bir biçimde bu unsurlarının tümünün etiketlenebileceğine ve hesaplamaların içine dahil edebileceğine itimat ediyorlardı." Akılcı "etikçiler" –eylemlerine nedenler sunabilen aktörler üzerindeki odaklarıyla– bilinçli bir şekilde eklemlemeyecek olan bu bakış açısını ihmal ediyor ve Hampshire'ın "tanımın tükenbilmesi" adını verdiği felsefi öncüle önem vermiyordu. Pratik ikilemler, rasyonel prensiplerin uygulanması aracılığıyla çözülemezdi. Keza yasal kararlar gibi, ahlaki ve siyasal kararların önüne geçen akıl yürütme süreçleri de kolayca "yeniden inşa edilebilir" değildi. Ahlaki yasalara dair bilgi, "tecrü-

beyle” elde edilen pratik aklın muadili değildi.¹² Liberal felsefenin kalbinde yatan teori ile pratik arasındaki ilişki nosyonu etik, toplumsal ve siyasal yaşamın neye benzediğini yakalamakta başarısızlığa uğradı.¹³

Kurallara bağlı ahlaklara yönelik eleştiri, 1980’lerdeki Rawlsçu felsefe eleştirisinin kilit bir parçası olacaktı. Bu eleştiri ise sosyal bilime ve faydacı ahlak felsefesine bir yanıt olarak başladı. 1972’de Bernard Williams faydacılığın insanları tutarsız bir yaşam sürmeye zorladığını savunmuştu.¹⁴ Aktörleri kendi yaşamlarına faydacı bir perspektiften bakmaya davet ederek, ahlaki duygularını “faydacı değerın salt nesneleri” olarak görmelerine ihtiyaç duyuyordu. Ancak “dünyayla olan ahlaki ilişkimiz kısmen bu duygulardan ve ‘neyle’ yaşayıp yaşayamayacağımıza dair bir algıdan ileri geldiği için, bu duyguları tamamen faydacı bir bakış açısından değerlendirmek... kişinin ahlaki benliğinin dışındaki hadiseler gibi, kişinin ahlaki kimliğine dair algısını kaybetmesi; en gerçek anlamda kişinin haysiyetini kaybetmesi anlamına gelir.” Williams’a göre faydacılık, bir bireyi kendi “ahlaki duygularına” ve eylemlerine yabancılaştırıyordu.¹⁵ “İhtiyatsız bir biçimde idari rasyonellik fikirlerine başvurarak” “modern dünyaya” “aşırı ve hiç farkında olmayarak yakalanıyordu.”¹⁶ Aktörün yaşamının nasıl olduğunu kaçırıyordu. Zamanla bu argümanlar faydacılığın ötesine doğru genişledi. Arzuları, inançları ve tikel insanların tasarılarını ihmal eden tek etik teori bu değildi. Rawls’un ardından deontolojik etiğin yükselişine şahit olan Williams, Kantçı ahlakın sözleşme ve yükümlülük felsefesini ele almak için eleştirilerine yeniden yön verdi. Benzer şekilde Kantçı etik de somut etik gerçekliklerle yeterince iç içe değildi. “Kural koyma işinin belirli bir kapsamına” dayanan rasyonel faillik kavramları, “Kantçı girişimin merkezinde” yer alıyordu.¹⁷ Ancak gerçek insanlar ahlaki kurallara ya da faydaya göre düşünmüyordu. Neo-Kantçı Rawlsçular, faydacılıktan sandıkları kadar uzağa gitmemişti.

1980’lerde Oxford eğitilmiş sosyal demokrat Williams, kamusal meseleler felsefesinin en bilinen eleştirmenlerinden biri haline geldi. Onun eleştirisi

¹² Hampshire, “Morality and Pessimism,” 18, 33.

¹³ Alasdair MacIntyre, “Moral Dilemmas,” *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990): 369-82.

¹⁴ Smart ve Williams, *Utilitarianism: For and Against*, 75, 108-18. Ayrıca bkz, Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Belknap Press of Harvard University Press, 1981); Richard Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge University Press, 1984).

¹⁵ Smart ve Williams, *Utilitarianism: For and Against*, 104.

¹⁶ Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 197.

¹⁷ A.g.y., 62.

bir nebze içseldi. Ancak paylaştığı kaygılara rağmen, ya da belki de onlardan dolayı, bu felsefenin güzergâhına derin itirazlar sundu. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985) kitabında faydacılığı, uygulamalı etiği ve adalet teorisine dayanak sağladığını düşündüğü tarafsız ahlaki kapsayan “ahlak sistemine” yaralayıcı bir karşılık getirdi. Söz konusu sistem kendi kendini aldatıyordu. Uygun etik anlayışının ve insanların etik bir yaşam sürme kapasitesinin önüne geçiyordu. Faydacıların mevcut durumlara ağırlık vererek failliği gölgede bıraktığı noktada deontologlar yükümlülük nosyonunun etik düşüncüyü yapılandırmasına müsaade ederek faillğe aşırı ahlakilik katıyordu. Bir yükümlülüğü yalnızca bir yükümlülüğün “alt edebileceğini” düşünmek hataydı.¹⁸ Üstelik Williams modern kabahat kurumunun/kaidesinin, “karakterin ve psikolojik ya da toplumsal kararlılığın kesintiye uğraması veya ne eksik ne fazla, kabahati ve sorumluluğu nihai olarak aktörün katılımını gözetken hakkaniyetli bir temele göre tahsis etmesi” anlamına gelen çürük bir iradecilik kavramına dayandığını iddia ediyordu. Bu bir illüzyondur. Ahlak felsefesinin “saflığı,” “ahlaki bilinci öteki türden duygusal reaksiyonlardan ya da toplumsal etkilerden soyutlama konusundaki ısrarı,” bir dizi uç tezatlık yaratmaya yaradı –kuvvet ile akıl, inandırma ile rasyonel ikna, suç ile utanç arasında. Fakat “iradeciliğin olmadığı yerde sadece kuvvetin olması,” ahlakın “çok özel bir yükümlülüğünün” olmadığı yerde “sadece hevesin” olması söz konusu değildi.¹⁹ Gerçek hayatta ahlaki yükümlülüğün kaçınılmazlığı ve bu genelde iyi bir şeydi. “Kıymetli insan yaşamlarının neredeyse hepsi ahlakın önümüze koyduğu aşırılıklar arasında yatar.”²⁰

Felsefe ahlak ile ahlak dışı arasındaki ikiliğe tutunarak çeşitli insan duygularını, etik davranışları ve ahlak etiketiyle karşılanamayacak ilişkileri görmezden geldi.²¹ Williams “ahlaki meseleleri asla” konuşmamak konusunda “yenilikçi” bulduğu yeni gelişmeler hakkında, en az savaş sonrası analitik felsefeye olduğu kadar iğneleyiciydi.²² Liberal felsefenin, insanların yaşamlarına dair beklentilerine ve inançlarına karşı aykırı cevaplara yol açarak prensiplerin kendi mantıksal sonuçlarının içine yerleştirildiği kötü ve “kazuistik” argümanlarla sonuçlanan bir mantık tiranlığı hastalığına tutulduğunu düşünüyordu. Çifte etki doktrininden kürtaşın ahlaki olarak bebek

¹⁸ A.g.y., 208.

¹⁹ A.g.y., 185-87.

²⁰ A.g.y., 194.

²¹ A.g.y., 205.

²² Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics* (Cambridge University Press, 1972), 9.

katilliğine eş olduğu savına kadar akılcı aşırılıklara davetiye çıkarmaya yönelik felsefi eğilim yaygındı.²³ Tüm bunlar, ahlakın “şansa karşı bir sığınak” sunabileceğine dair yanlış bir resim ortaya çıkardı.²⁴ Williams da liberal eşitlikçiler gibi şans ve talihle meşgul oluyordu ancak onların yaklaşımlarını ve çıkardığı sonuçları masaya yatırıyor. Ne kabahat pratiğinin ne de suçluluk ve pişmanlık gibi etik anlamda önemli duyguların yalnızca iradi kontrole bağlı olmadığını güçlü bir şekilde iddia etmişti. İnsanları sadece iradi olarak yaptıklarından dolayı değil aynı zamanda şans bakımından ne yaptıklarına bakarak ayıplıyoruz. Çoğu kez bir durumun nasıl sonuçlandığına göre eylemlerimizi temellendiriyor ve bazen insanları yaptıkları şey için değil kim oldukları için ayıplıyoruz. Buradan hareketle neticelerden dolayı fertlere ahlaki sorumluluk yüklemek, ahlaki şansın imkânsızlığı savına dayanarak ahlaki sistemin ima ettiğinden daha karmaşıktı.²⁵ Williams ahlak ikliminin fazla genişletilmiş olduğunu düşünüyordu. Öteki değerlemelere bırakmanın doğru olduğu alanları domine ederek hegemonikleştiği değer alanındaki sınırlarını bilmiyordu. Karakter ve tarih arazlarını anlamakta başarısız olduğu talih alanında da bu geçerliydi.

1980'lere girilirken gayrişahsi, sistematikleştiren ve kurala dayalı teorilerin dünyanın tikelliklerine anlam verebileceği inancını terk etmeyi savunan tek önemli düşünür Williams değildi. Fakat onun saldırıları hususi olarak belirgindi. “Basmakalıp felsefi teori” tarihsel, psikolojik ve siyasal manada spesifik durumlara uygulanamazdı.²⁶ Konu “etiğin uygulanması” olduğunda yaşamın tüm yönlerinin ve her bir profesyonel ahlakın farklı erdemleri ve psikolojileri vardı. Düşünürler genel ve geniş ölçüde uygulanabilir olmak için etik olarak “özel” ilişki modellerini –avukat ile müvekkil, doktor ile hasta– ele alırken hata yapmıştı. İhtiyaç duyulan kendi içerisinde etik pratiklere sahip politika hakkında siyasal sorular sormaktı, felsefenin öteki çehreleriyle önceden şekillenmiş sorular dayatmak değil. Bununla birlikte Alasdair MacIntyre da belirli uygulamalardan soyutlanmış olarak kuralları ve prensipleri kavramsallaştırma girişimini kafa karışıklığı olarak yorumlu-

²³ Bernard Williams, “Preface to the Canto Edition,” Williams, *Morality: An Introduction to Ethics* içinde, xii.

²⁴ Bernard Williams, *Shame and Necessity* (University of California Press, 1993), 251.

²⁵ Williams, “Moral Luck,” 115-35.

²⁶ Bernard Williams, “The Uses of Philosophy: An Interview with Bernard Williams,” *Center Magazine* (Kasım/Aralık 1983): 40-49.

yordu: kurallar kimi uygulama çeşitlerinden azade olarak var olmuyordu.²⁷ Bizzat Rawls bu tarz eleştirilerin bakış açılarına sempatik yaklaşıyordu. Fakat 1985 yılında özel olarak felsefenin kendi suretinde yeniden icat edilmesini kınıyordu. “Şu an,” diye yazıyordu Rawls H. L. A. Hart’a, “nispeten güncel olan siyasal felsefenin hedeflerinin ve metotlarının yanlış kavrandığına kaniyim.” Şöyle devam ediyordu, “kısmen farklı nedenlerle ve bir başka açıdan Bernard Williams’ın söylediklerine olumlu yaklaştığımı fark ettim.”²⁸

Rawls’un Harvard’dan meslektaşı Stanley Cavell da yine basit dil felsefesini, edebiyatı ve psikanalizi birleştiren (ve Rawls’un teorisi gibi tamamlaması yirmi yıldan fazla süren) *The Claim of Reason* (1979) kitabında baskın ahlak vizyonlarına karşı çıktı. Cavell’a göre, “ahlak yadsınmaya karşı kendisini açık tutmak zorundaydı.” “[Ahlak] çatışmanın çevrelenmesi” ya da “çözümlemesine *bir* imkân sunmaktadır;” gelgelelim başka imkânlar da vardı: “politika, din, sevgi ve merhamet, isyan ve vazgeçme.” “Ahlak değerli bir yoldur çünkü diğerleri çoğu zaman erişilmez ya da acımasızdır; ama her şey ondan ibaret değildir.”²⁹ Felsefenin büyük bir bölümü bunu anlamakta başarısız oldu. Genelde ahlakı bir oyun olarak düşünüyorlardı. Cavell, genç Rawls’un ahlak ve oyunlar analojisi kadar yine Rawls’un, savaş sonrası faydacılarla paylaştığı, ahlaka dair paradigmatic olarak sözünü yerine getirme kavramı üzerindeki saplantısına karşı çıkıyordu. Ayrıca yaşam pratiklerinin ve formlarının yerleşik kurumlara benzediği önermesine de itiraz ediyordu. Cavell için ahlak tam olarak bir oyuna benzemiyordu. “Ahlaki olarak tanımlanan yaşam biçimi,” bir ahlak “yasasıyla” aynı anlama gelmiyordu. Hiçbir kural “prensip olarak ahlaki yaşamda, Rawls’un ‘pratik’ kuralların işleyeceğini düşündüğü şekilde işleyemezdi.” İnsanların hangi eylemi seçmesi “gerektiğine” ya da seçmek “zorunda olduğuna” karar verdiğinde önlerinde duran alternatifler, “oyunların aksine,” “*sabit*” değildi.³⁰ Cavell’in görenekçi Wittgenstein okuması, Rawlsçu felsefenin kurumsalcı odağına karşı çıkmak için etkin bir yol sundu. Buradaki ironi söz konusu felsefenin pek çok bileşenine ait kökenlerin, Wittgenstein’in o dönemden bu yana terk edilmiş olan geç dönem fikirlerinin bir prosedürelci yorumunda da bulunmasıydı.

27 Alasdair MacIntyre, “Does Applied Ethics Rest on a Mistake?,” *Monist* 67, no. 4 (1984): 498-513.

28 John Rawls’tan H.L.A. Hart’a, 6 Mayıs 1985, Kutu 39, Dosya 34, JRP.

29 Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (Oxford University Press, 1979), 269.

30 A.g.y., 306, 309.

Judith Shklar'a göre, liberal felsefenin karşılaştığı zorluklardan biri kanuncu ahlak mefhumlarını göz ardı etmektir. Rawls ve Cavell'in yakın bir meslektaşları olan Shklar, 1980'lerde eleştirmenler kervanına katıldı. Shklar'a göre liberal felsefe genel prensipleri yüceltiyor ve aktörleri zamanın dışında soyut ahlaki bireyler, bir "kanuncu tecrübe sapmasına" yol açan bir hamle olarak görüyordu.³¹ Aktörleri "kati seçimlerin ve büyük kararların" dramatik anında var olacak şekilde tasvir ediyordu – ki bu Shklar'ın sadece "insanların kendilerini tamamen hayal dünyasında gördüğü imgesel yaşamlara uygun" fanteziler olarak tasvir ettiği, bununla birlikte "sarsıcı, kişisel ve olağanüstü kriz" durumlarında "ellerin kirlendiği" anlardı.³² Yasayı model alan teoriler, konsensüs telakki etme tuzağına düşüyordu. Kanunculuk ideolojisi üzerine eleştirilerinde Shklar, yasal sistemin toplumsal kaynaşmanın ve konsensüsün boyutlarını abarttığını öne sürmüştü.³³ Kanuncu felsefe de benzer bir hata yapıyordu. Ya hipotetik anlaşmanın potansiyeli hakkında tutarsız varsayımlara ya da farazi ahlaki konsensüse dayanıyor ve ahlaka zor vakalarda yargı belirtmeyi mümkün kılmak için gerekli, müşterek yasa bütünü olarak yaklaşıyordu.³⁴

Shklar aynı zamanda yükümlülüğe, otonomiye ve seçimin iradiliğine verilen önceliğe de karşı çıktı. Bu öncelik "refah devletinin harp devletine dönüşmesiyle" mümkün olan, sözleşme teorisinin yükselişinin bir sonucuydu. "Topluma dair yükümlülüklerin felsefi konuşmalarda yeniden saygın bir konu haline geliş toplumsal adaletin tarihselden ziyade ahlaki savlarda bulunduğu" döneme rastlıyordu.³⁵ Vietnam Savaşı'nın ardından düşünürler, "kişinin görece olarak adil bir devletin yasasına boyun eğeceği bir ilk ödevinin olup olmadığı hakkındaki oldukça ilgisiz bir tartışmayı" dışarıda bırakmış olan "vicdani ret ve haklı savaş teorisi konularına takılıp kalmıştı." "Hiç kimse karşılığında koşulsuz bir itaati savunmadığı için," diyordu, "bu noktadan ileriye çok gidilmedi," lakin felsefe o günden bu yana "dar bir sözleşmecî paradigma içerisinde" faaliyet göstermişti.³⁶ Düşünürler aşırı

31 Judith N. Shklar, *Ordinary Vices* (Harvard University Press, 1984), 24.

32 A.g.y., 243-44.

33 Judith N. Shklar, "In Defense of Legalism," *Journal of Legal Education* 19, no. 1 (1966): 57.

34 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 96-97; karşılaştırınız: MacIntyre, "Does Applied Ethics Rest on a Mistake?," 507.

35 Judith Shklar, "Conscience and Liberty," Berkeley, California, 22 Mart 1990, "Speeches, 1966-1990" içinde, Kutu 21, Judith Shklar Papers, Harvard University Archives HUGFP 118 (daha sonra JSP).

36 Judith N. Shklar, "Obligation, Loyalty, Exile," Shklar, *Political Thought and Political Thinkers* içinde, ed. Stanley Hoffmann (University of Chicago Press, 1998), 39.

derecede ahlaki ve kısıtlı bir şekilde siyasal yükümlülük yaklaşımları arasında yanlış bir seçim ortaya koyuyordu. İlişkileri kuralların, prensiplerin, sözleşmenin ve rızanın bakış açısından ele alıyor ve onları deneyimi ilga eden terimlerle yeniden tanımlıyordu. Örneğin, savaş teorisyenleri savaşa gösterdikleri rıza derecesi zemininde askerler ile sivilleri birbirinden ayırırken, “sivilleri harekâttan muaf tutanın, askere alınan birine ateş eden bir başka acemi askere atfedilebilecek türden bir rıza yoksunluğu değil, bu insanların çaresizliği” olduğunu görmekte zorlanıyordu. Belirli eylemlerin ahlaki olarak korkunç olmasının nedeninin genelde öncelikli ilişkilerle ve anlaşmalarla (ister hipotetik olsun ister başka türlü) çok az alakası vardı. Kişilerarası ilişkiler yerine bağlantılar aracılığıyla bakıldığında, iktidar kurumları ve ilişkileri yanlış anlaşılıyordu. Shklar zalimlikteki sorunun ne olduğunu açıklarken bunu bir başka açıdan şöyle belirtmişti: “insanın karakterini bozan bir yüce ya da insani kuralın çiğnenmesi değil yozlaşmaydı.”³⁷ Cavell da benzer savlar öne sürdü.³⁸ “Sözünü yerine getirmenin” temellendirilmesine duyulan ihtiyaçla başlayan problem, pek çok insanî bağlılığın aksine bu sözlerin “yasal sözleşmeleri” andırmasından ileri geliyordu. Bu durum, “tüm insan ilişkilerinin kişiselden *ziyade* sözleşmesel olarak resmedildiği, bütünsel bir toplum anlayışını içermektedir.”³⁹ Ancak etik yaşamın büyük bir bölümü yasaya benzemiyordu.

O halde etik yaşam nasıl anlaşılmalıydı? Bahsi geçen eleştiriler alternatifler sunmaya başladığında, sahip oldukları fikirler daha geniş bir dizi entelektüel gelişmeyle kesişiyordu. Her biri farklı yollarla “yaşanmış deneyimin” gerçekliklerini kavramak için farklı bir yaklaşımın gerekli olduğunu savunuyordu. SELF grubundaki eski üye arkadaşlarına karşı eleştiri tonu gittikçe yükselen Walzer için buna, siyasal eylem ve bölüşümün tarihsel ve sosyolojik vakaları ile örneklerine bakmak da dahildi.⁴⁰ Hampshire da benzer şekilde soyut akıl yürütme biçimlerinin psikolojik deneyimi, etik karmaşıklığı ve insan eylemlerine mana vermede pratik bilginin önemini ihmal ettiğini düşünüyordu.⁴¹ Prensipilere değil, “gerçek örneklerle” ve “doğrudan

37 Shklar, *Ordinary Vices*, 25, 9.

38 Stanley Cavell, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism* (University of Chicago Press, 1988).

39 Cavell, *The Claim of Reason*, 299.

40 Walzer, *Just and Unjust Wars*, xiii, xvi.

41 Stuart Hampshire, *Thought and Action* (Chatto and Windus, 1959).

deneyimle ortaya çıkan, fiilen zor kararları içeren olayların asıl hikâyelerine” başvurmayı savunuyordu.⁴² Bu anlatı ve yazınsal vurgu, etik çatışma ve müphemliği göz ardı etmesinden dolayı yeni liberal felsefeye karşı çıkan isimler arasında öne çıkmaya başladı. Shklar’ın *Ordinary Vices* (1984) kitabında yazdığı üzere, her ne kadar “yazın” ve “tarihsel anlatı” hiçbir zaman tamamen “kişisel deneyim gibi” olmasa da onu kavramayı felsefi prensiplerden daha iyi başarıyorlardı. “Hikâye anlatmanın” avantajı, “fiili deneyimin ve tarihin irrasyonelliğini rasyonel” hale getirmemesiydi. “Kararsızlık, uyumsuzluk ve tutarsızlık pürüzsüz hale getirilmiyor ya da parantez içine alınmıyordu. Tüm çatışmalarımız bütün sonuçsuzluklarıyla muhafaza ediliyordu.” “Hikâye anlatımı,” kamu sahnesindeki politikanın “ritüelini, görüntüsünü, toplumsal değişimini ve hareket tarzını” anlamak için hayatiydi.⁴³

Deneyim, teorinin kavramaya çalışmak zorunda olduğu özgün bir alan olarak görülüyordu. Siyasal teorisyenler kural ve yasaya dair eleştirilerini böylesi düşüncelerle aynı eksene getirince tüm insanlığı kapsayan bir deneyim çalışması yönelimine dahil oldular. 1960’ların sonlarına doğru kadın özgürleşmesi hareketinin feminist teorisyenlerinin kişisel olanın siyasal olduğunu savunması gibi kimi isimler, çeşitli psikanalitik ve Marksçı teorisyenlerin de kendi teorilerine entegre etmeye çalıştıkları deneyim politikasını ileri sürmüştü.⁴⁴ Takip eden yıllarda tarihçiler, antropologlar ve sosyal teorisyenler deneyci çerçevelere meydan okuyup günlük yaşamın önemini yüceltirken bazıları deneyimi bir yarı-normatif standarda ya da dayanağa dönüştürdü.⁴⁵ Bu durum anlam, açıklama ve yorum hakkında birçoğu yapısöküm ve postyapısalcı çerçeveler aracılığıyla ele alınan bir dizi kavramsal sorun ortaya çıkardı. Fakat söz konusu sorunlar aynı zamanda, başta fikirleri kültürlerarası ya da kişilerarası anlayış hakkında düşünce biçimleri sunan Wittgenstein’den etkilenen düşünürler olmak üzere, Anglofon sosyal

⁴² Hampshire, “Morality and Pessimism,” 39.

⁴³ Shklar, *Ordinary Vices*, 230-31.

⁴⁴ R. D. Laing, *The Politics of Experience* (Penguin, 1967). Bir eleştiri için, bkz. Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (Vintage, 1974), 236. Anglo-Marksist çevrelerdeki deneyim kavramı için, bkz. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*; karşılaştırınız: Stuart Middleton, “The Concept of ‘Experience’ and the Making of the English Working Class,” *Modern Intellectual History* 13, no. 1 (2016): 179-208.

⁴⁵ William H. Sewell Jr., *Logics of History: Social Theory and Social Transformation* (University of Chicago Press, 2005); Joan W. Scott, “The Evidence of Experience,” *Critical Inquiry* 17, no. 4 (1991): 773-97; Martin Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme* (University of California Press, 2005), 199-210, 241-55.

bilim düşünürlerini de meşgul ediyordu. 1950’lerde ve 1960’larda öteki zihinlere dair sorun ve bir başka insanın acısının nasıl anlaşılacağı hakkındaki tartışmalar yerini bir başka kültürün nasıl anlaşılacağı hakkındaki tartışmalara bırakmıştı.⁴⁶ Bunu yalnızca belirli bir pratiğin içindeki katılımcılar mı anlayabilirdi? Şayet önemli olan “edim,” pratiğin oturduğu “zemin” ve “entelektüel olarak kavranan” felsefi prensiplerin sona erdiği noktaysa ve geriye kalan şeyler birer “işleyişten” ibaretse gözlem, anlayışlı bir yeniden yapılanma ve hayal gücüyle bir hayat biçimini anlamak mümkün müydü?⁴⁷

İlk olarak sosyal bilim ve eylem düşünürleri, ardından antropologlar, sosyologlar ve tarihçiler, –Peter Winch, Thomas Kuhn, Clifford Geertz ve Quentin Skinner da dahil– eylemlere hükmeden kuralları anlamadan onları anlamamanın imkânsız olduğunu ileri sürdü.⁴⁸ Düşünürler arasında ontolojik statü ve eylemlerin açıklamaları hakkındaki tartışmalar sürerken, anlam teorisyenleri ile nedensellik yanlıları arasındaki çarpışma “pozitivizmi” reddeden, nesnel ve evrensel mukayese görüşüne meydan okuyan ve doğa bilimlerinin beşerî bilimler için bir model olduğu fikrine saldıran “yorumlamacı” bir sosyal bilimi doğurdu. Anlamı, çevirisi mümkün olmayan yaşam biçimleriyle ve kültürel kategorilerle sınırlı bir şekilde tanımlayan Winch’in *The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy* (1958) kitabı, ıraksak toplumları değerlendirme imkânına ve kültürlerin dışarıdan anlaşılıp anlaşılamayacağına yönelik tartışmaları şekillendirdi. Tüm bunların sosyolojik bilginin felsefi statüsü ve sosyal bilimlerin mutlak imkânı üzerinde etkileri vardı.⁴⁹ Ahlak düşünürleri için bu tarz savlar evrensel akıl yürütme formlarının imkânsızlığını ya da farklı dünya görüşlerinin değerlendirmeci karşılaştırmasını öneriyor ve görelilik tehdidini yükseltiyordu.⁵⁰ Bununla birlikte, örneğin prensiplerin uygulanması üzerinden değil vakalardaki alternatif akıl

46 Isaac, “Pain, Analytical Philosophy, and American Intellectual History,” 215.

47 Winch, *The Idea of a Social Science*; Philip Pettit, “Winch’s Double-Edged Idea of a Social Science,” *History of the Human Sciences* 13, no. 1 (2000): 63-77.

48 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, 1996); Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas,” *History and Theory* 8, no. 1 (1969): 3-53; Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Princeton University Press, 2000), ix-xii; karşılaştırınız: Joel Isaac, “Kuhn’s Education: Wittgenstein, Pedagogy, and the Road to ‘Structure,’” *Modern Intellectual History* 9, no. 1 (2012): 89-107.

49 Bryan R. Wilson, ed., *Rationality* (Basil Blackwell, 1970), viii.

50 Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, 149; karşılaştırınız: Bernard Williams, “Wittgenstein and Idealism,” Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980* içinde (Cambridge University Press, 1981).

yürütme biçimlerine dikkat çekiyorlardı.⁵¹ 1960'larda bu anlayışlar sosyal bilimlerde düşünürlerin karşılaştığı seçimleri şekillendirmişti: uygun çerçeve metodolojik ferdîyetçilik midir yoksa toplumsal bütüncülük müdür? Sosyal bilim doğa biliminin mi “birleşik” bilimin mi bir parçasıdır? Davranışçılık insan eylemine dair ikna edici bir görüş sunabilir mi yoksa eylem yalnızca sosyolojik gözlem ve tarihsel yeniden yapılanmayla –*Verstehen*, “yaratıcı yeniden canlandırma” veya onun antropolojik benzeri “yoğun betimleme” aracılığıyla– mı anlaşılabilir?⁵²

1970'lerin sonunda ve 1980'lerde bu fikirler liberal felsefenin nesnellik, tarafsızlık ve evrenselcilik iddialarına karşı eleştirilere adapte edildi. Doğallaştırıcı teorilere ve Aydınlanmacı liberalizm anlatılarını meşrulaştırmaya karşı, mevcut kavramsal çerçevenin durumsallığını ve sınırlarını, faillik ve özne hakkındaki liberal varsayımların mantıksızlığını, tüm bu varsayımların ne ölçüde iktidara bağlı olduğunu ve kolonyal modernitenin yapıları ile normları tarafından üretildiğini ortaya koyan feminist, postyapısalcı ve postkolonyal eleştirmenler tarafından sayısız farklı saldırı gündeme geldi.⁵³ Liberal düşünürler ve teorisyenler, teorisyenin pozisyonunu ve kategorilerini istikrarsızlaştıran, bu teorilerin daha radikal yönlerini reddettiler.⁵⁴ Buna karşılık kültür savaşlarında rakiplerinden gelen görelilik ve tarihselcilik suçlamalarına yol açarak edebiyat bilginlerinden, tarihçilerden ve antropologlardan fark, kimlik, taraflı bakış açısı ve yerel kültürler fikirlerini ödünç almışlardı.⁵⁵ Bu bağlamda birtakım hukukçular ve düşünürler,

51 Albert R. Jonsen ve Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning* (University of California Press, 1988); karşılaştırınız: Purcell, *The Crisis of Democratic Theory*, 66-73.

52 Alan Ryan, ed., *The Philosophy of Social Explanation* (Oxford University Press, 1973); Alan Ryan, *The Philosophy of the Social Sciences* (Macmillan, 1970); Martin Hollis ve Steven Lukes, *Rationality and Relativism* (MIT Press, 1982); karşılaştırınız: Isaac, *Working Knowledge*, sonsöz.

53 Bu fikirlerin ve yaklaşımların yarattığı etki elbette muazzamdı ancak çeşitli alanları şekillendiren anahtar metinler için, bkz. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Penguin Books, 1977); Edward Said, *Orientalism* (Vintage Books, 1979); Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?” *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, ed. Lawrence Grossberg ve Cary Nelson (University of Illinois Press, 1988), 271-316; Ranajit Guha ve Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies* (Oxford University Press, 1988); Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Routledge, 1990).

54 Michael Walzer, “The Politics of Michel Foucault,” *Foucault: A Critical Reader* içinde, ed. David Couzens Hoy (Basil Blackwell, 1986), 51-67; karşılaştırınız: ayrıca Quentin Skinner, ed., *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge University Press, 1985), introduction.

55 Görelilik üzerine, bkz. Clifford Geertz, “Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism,” *American Anthropologist* 86, no. 2 (1984): 263-78; Michael Krausz, ed., *Relativism: Interpretation and Confrontation* (University of Notre Dame Press, 1989); karşılaştırınız: David A. Hollinger,

ahlak ile anlama yerel ve tikel kültürlere ehemmiyet göstermeyi içinde barındıran yorumlama aracılığıyla ulaşılmasının zorunlu olduğunu savundu.⁵⁶ Yorumlamanın en önde gelen felsefi taraftarı, Hegel üzerine çalışmaları fenomenolojik geleneği analitik felsefeye tanıtmakta oldukça katkı sağlayan ve davranışsal siyasal bilimin tarafsızlık iddialarına yaptığı saldırı Rawls da dahil olmak üzere birçok teorisyen tarafından sempatiyle karşılanan Charles Taylor'dı.⁵⁷ Fakat tıpkı Rawlsçuların liberal kurumlarda tarafsızlığı tartışmaları gibi Taylor'ın bıraktığı yerden devam eden ve anlamların "oradalığına" –ister yorumlanmak, ister yaratılmak, isterse de keşfedilmek adına olsun– ses yükseltmek için nesnellik savlarına karşı yorumlama iddialarını yönelten, onun eleştirilenleriydi.

Bu argümanların tanınan taraftarlarından biri Richard Rorty'ydı. *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) isimli kitabında hakikat teorisinin uygunluğu ile doğa ve kültürü aşan hakikatlere ait rasyonel temellendirmeler inşa etme girişimine karşı çıkıyordu. Öznelerarası anlaşmaları önceleyen ve hakikati "*bizim* için inanması iyi olan" şey olarak gördüğü yeni-faydacı bakış açısı, nesnelliğe ve liberal felsefenin normları üzerine yaptığı saldırının temelini oluştuyordu.⁵⁸ Hakikat arayışı, diyordu Rorty, kişiyi içinde bulunduğu topluluktan uzaklaştırmanın bir yoludur. "Gerçek kişilerle" ilişkide olmak ve kendilerini "bir başka gerçek ya da hayali grubun üyesi" olarak düşünmek yerine düşünürler hatalı bir şekilde "Hakikat fikrinin" bağlanılacak bir şey olarak var olduğuna, "onun herhangi bir tikel kişiye

"How Wide the Circle of 'We'? American Intellectuals and the Problem of Ethnos since World War II," *American Historical Review* 98, no. 2 (1993): 317-37. Kültür savaşları üzerine, bkz. Hartman, *A War for the Soul of America*, 6. Antropolojik fikirlerin kavranışı üzerine, bkz. David Scott, "Criticism and Culture: Theory and Post-Colonial Claims on Anthropological Disciplinary," *Critique of Anthropology* 12, no. 371 (1992): 371-94.

56 Rosemary J. Coombe, "Same as It Ever Was': Rethinking the Politics of Legal Interpretation," *McGill Law Journal* 34 (1989): 603. Kültüre yönelime dair daha geniş bir bakış açısı için, bkz. William H. Sewell Jr., "The Concept(s) of Culture," *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture* içinde, ed. Victoria E. Bonnell ve Lynn Hunt (University of California Press, 1999), 35-36.

57 Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge University Press, 1975); Charles Taylor, "Neutrality in Political Science," Runciman ve Laslett, *Philosophy, Politics, and Society*, 3. baskı içinde, 25-57. Rawls'un Taylor üzerine görüşleri için, bkz. Rawls, "Justice as Fairness as an Approach to the Study of Politics, or to Political Theory, Seminar, UCLA, 1968 Spring," s. 5-7b, Kutu 8, Dosya 15, JRP.

58 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1979). Takip eden tartışma için, bkz. Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History* (Cambridge University Press, 1981).

referans vermeden tanımlanabileceğine” inanırlar.⁵⁹ Rorty’ye göre felsefi anlamda nesnellığe bağlı olmak topluluğa ve demokrasiye aykırıdır.⁶⁰

Bu yolla, yorumlama söylemlerine siyasal bir güç tanındı. Nesnellik karşıtı pozisyonun etkin bir savunucusu haline gelen Walzer için yorumlamaya başvurmak demokrasi adına liberal eşitlikçilik eleştirilerinin bir parçasıydı. Siyasal teorinin –o dönem Rawls ve takipçileriyle ilişkilendirdiği siyasal felsefeden farklı olarak– somut topluluk gerçekliklerinden hareket etmesi gerekiyordu. Yeni bir ahlak yaratamaz ya da keşfedemezdi ama halihazırda orada olanı “yorumlaması” zorunluydu. “Adalet ve eşitliğin,” diye yazıyordu, “felsefi eserler olarak işe yarayabilmesi muhtemeldir ancak adil veya eşitlikçi bir toplum için bu geçerli değildir. Eğer böylesi bir toplum halihazırda orada değilse –bir bakıma kavramlarımızda ve kategorilerimizde saklı değilse– hiçbir zaman onu somut bir biçimde bilemeyecek ya da gerçekte farkına varamayacağız.”⁶¹ Walzer yeni Rawlsçu liberalizm “okulunu”, demokratik yurttaşlardan ve komünal kategorilerden ziyade filozof krallara dayanan yanlış ve kötücül bir politikanın tasviri olarak tanımlıyordu. Rawls’a karşı Wittgenstein’dan şu alıntıyı yapıyordu: “Düşünür, hiçbir fikirler topluluğunun yurttaşı değildir.” Rawls’un fikirleri, bu fikirlerin demokratik olmayan özünden bahseden yurttaşlardan çok hukukçular ve ekonomistler arasında popülerdi. “Kurucu” bir felsefe olarak sahip olduğu çerçeveye ideal teori, doğası itibarıyla “otoriteran bir meseleydi.”⁶² Gerçek “toplumsal sürece” ya da “gerçek kadınlara ve erkeklere” önem vermiyordu ama “hâkimlerin/hakemlerin ilahlaşmasına” olanak sağlayan bir “prosedürel tasarı” felsefesi idi – Bruce Ackerman’ın tabiriyle “felsefe taşı” arayışı. Walzer’a göre “böyle bir şey yoktu.” “Felsefeye dair ileri sürülen iddialar ne kadar kuvvetliyse, demokrasiyi müdafaa etmek o kadar zorlaşır.” Rawlsçu felsefenin deneyimi reddetmesi, onun antidemokratik dayanaklarının amentüsüyüdü.⁶³

Buradaki deneyim çağırısı, tarihçilerin deneycilik karşıtı hareketini ve dilin, anlamın ve kültürün yorumlanmasına başvuran antropologları ta-

⁵⁹ Richard Rorty, “Solidarity or Objectivity?,” *Nanzan Review of American Studies* 6 (1984): 1-19.

⁶⁰ Richard Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy,” *Prospects for a Common Morality* içinde, ed. Gene Outka ve John P. Reeder Jr. (Princeton University Press, 1992), 254-78.

⁶¹ Walzer, *Spheres of Justice*, xiv.

⁶² Walzer, “Philosophy and Democracy,” 379.

⁶³ Michael Walzer, “Review: Social Justice in the Liberal State,” *New Republic* 183 (25 Ekim 1980): 41; karşılaştırınız: Michael Walzer, “Teaching Morality: Ethics Makes a Comeback,” *New Republic* 178 (10 Haziran 1978): 12-14.

kip ediyordu.⁶⁴ O dönem Geertz'e oldukça yakın olan Walzer, yine de tüm analiz kategorilerini bağlamsal, tartışmaya açık ve olumsal olarak kabul eden eleştirilere yakın durmadı.⁶⁵ Aksine deneyimi; onun nesnelci iddialarına ve liberal felsefenin meşrulaştırılmasına karşı yorumlarını benimsedi ve geliştirdi. Bir etik standart içerisinde “mevcut insanların” “gerçek deneyimlerine” dair geçmişteki bağlılığını genişletti.⁶⁶ Diğer isimler de aynı zamanda şimdi adalet teorisine karşı savaş sonrası ve Vietnam dönemlerinde faydacılığa odaklanan ya da deneyimin tikelliklerini ihmal ettiği için fayda-maliyet analizine yüklenen bürokrasi karşıtı argümanları kullanıyordu.⁶⁷ Wolin ve onun ömrü kısa süren *democracy* dergisiyle ilişkilendirilenler, Amerikan liberalizminin hukuki prosedüralizmi ile iktisadi verimlilik ideolojisinin demokrasiyi sıkıştırmış olduğunu iddia ediyordu.⁶⁸ Liberal eşitlikçilik, “prosedürel cumhuriyetin” bir teorisi olarak farz ediliyordu.⁶⁹ Kısmen geniş bir etki alanına sahip olması nedeniyle “siyasal olan” yok oluyordu. Buna karşılık kimileri yerel kültürleri ve pratikleri yüceltirken, geriye kalanlar uzmanlığın bir tezadı ve bir deneyimsel katılımcı demokrasi vizyonu olarak siyasal eğitimi savunuyordu.⁷⁰ Bürokratik iktidara karşı sağlam bir sivil toplum öne sürülüyordu.⁷¹ Kısa bir süre sonra post-Marksist düşüncenin içinden liberal felsefenin kalbinde yatan konsensüs vizyonunu reddeden özgün bir agonistik demokratik teori geliyecekti.⁷²

Yorumlamayı savunan herkes liberal eşitlikçiliği reddetmiyordu. Rawlsçu teoriye hiç de yabancı olmayacak bir biçimde siyasal felsefenin var olan ahlakın “keşfedilmesine” bağlı olduğu iddiası, onun siyasal felsefenin

64 Peter Novick, *That Nobel Dream: The Objectivity Question in the American Historical Profession* (Cambridge University Press, 1988), part 4.

65 Michael Walzer, “The Political Theory Licence,” *Annual Review of Political Science* 16 (2013): 9.

66 Erken tarihlere ait önermeler için, bkz. Walzer, *The Revolution of the Saints*, 316; Walzer, *Just and Unjust Wars*, 11-12. Olgun bir önerme için, bkz. Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Harvard University Press, 1987); ayrıca bkz. T. M. Scanlon, “Local Justice,” *London Review of Books* (1985): 17-18.

67 MacIntyre, “Utilitarianism and Cost-Benefit Analysis.”

68 Bkz. örneğin, William Connolly ve Michael Best, “The Decline of Economic Virtue,” *democracy* 1 (Ocak 1981): 104-15.

69 Michael J. Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self,” *Political Theory* 12, no. 1 (1984): 81-96.

70 Melvin Richter, ed., *Political Theory and Political Education* (Princeton University Press, 1980); Michael Walzer, “The New Masters,” *New York Review of Books*, 20 Mart 1980.

71 Charles Taylor, “Modes of Civil Society,” *Public Culture* 3, no. 1 (1990): 117.

72 Bkz. örneğin, Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Cornell University Press, 1993); Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (Verso, 2000).

görevine yönelik bakış açısında asliydi. Ne de olsa felsefeyi, belirli bir pratiğin içerisinde (sınırları tüm dünyaya kadar genişletilemeyen) halihazırda orada olan bir ahlaki araştırarak prensipler saptayacak şekilde ele alıyordu. Onun inşacılığı ayrıca pek çok tarihselciye de hitap ediyordu.⁷³ 1980'lerde bazı liberal düşünürler, özellikle Dworkin, yorumlama fikrini kendi teorilerine kattı.⁷⁴ Daha önceleri Dworkin, mahkemelerin rolünün önceden beri var olan yasaları “keşfetmek” ve uygulamak olduğunu savunmuş ve Rawls gibi mevcut ahlaki toplulukların önemini ön plana taşımıştı.⁷⁵ Şimdi ise mahkemelerin kanun yapma fonksiyonları lehine konuşarak, “bir ülkenin hukuki geçmişinin” yorumlanması çerçevesinde bir yargı faaliyeti görüşü varsayarak ve “hukuki iddialara yönelik ‘nesnel’ bir hakikatin öne sürülmesini ya da inkâr edilmesini” önemsizleştirerek liberal “akılcılığın” içinde yorumlamaya yer veriyordu.⁷⁶

Buna rağmen liberal eşitlikçilik eleştirileri sık sık akılcı felsefe ile demokratik deneyim arasındaki dikotomiye tekrarlıyor ve Rawlsçuları ilk gruba dahil ediyorlardı. Rawls'un liberalizminin sabit bağlılıklarını kabul edenler dahi Rorty'nin “nesnelligi” “dayanışmaya” tercih etmek adını verdiği önceliklendirmeye karşı çıkıyordu.⁷⁷ Buradaki tartışmalar bir nesnel etiğin imkânı hakkındaki ve genç Rawls'un üzerine düşündüğü etik karar prosedürleri hakkındaki geçmiş sorulara geri dönüyordu.⁷⁸ Hem liberal düşünürler hem de onların eleştirmenleri öncelikle toplumsal ve ahlaki sözleşmenin kaynaklarıyla meşguldü. Yaşam biçimlerine ve hayatı sürdürme yollarına başvurmak yeterli miydi yoksa muhakeme standartları sağlamak için prensipler gerekli miydi? Walzer yalnızca “paylaştığımız anlamlar” içinde olmak

⁷³ Thomas L. Haskell, “The Curious Persistence of Rights Talk in the ‘Age of Interpretation,’” *Journal of American History* 74, no. 3 (1987): 984-1012.

⁷⁴ Ronald Dworkin, “Law as Interpretation,” *Critical Inquiry* 9, no. 1 (1982): 179-200; Ronald Dworkin, “My Reply to Stanley Fish (and Walter Benn Michaels): Please Don't Talk about Objectivity Anymore,” *The Politics of Interpretation* içinde, ed. W.J.T. Mitchell (University of Chicago Press, 1983); karşılaştırınız: Sanford Levinson, “Law as Literature,” *Texas Law Review* 60 (1982): 373-404; Marshall Cohen, ed., *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence* (Rowman & Allanheld, 1984).

⁷⁵ Dworkin, “The Model of Rules”; Ronald Dworkin, “Hard Cases,” Dworkin, *Taking Rights Seriously* içinde; karşılaştırınız: Joseph Raz, “Professor Dworkin's Theory of Rights,” *Political Studies* 26, no. 1 (1978): 26.

⁷⁶ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Harvard University Press, 1985), 4, 158, 160.

⁷⁷ Karşılaştırınız: Rorty, “Solidarity or Objectivity?”; Richard Rorty, “The Contingency of Community,” *London Review of Books* 8, no. 13 (24 Temmuz 1986): 10-14.

⁷⁸ John Rawls, “Concept of Rational Choice and Understanding Explanation,” s. 6, Kutu 8, Dosya 12, JRP.

kaydıyla doğru ahlaki prensiplerin bulunabileceğini ileri sürdü.⁷⁹ Rorty'ye göre toplumsal anlaşmazlıkların genel prensipler aracılığıyla çözülebileceği fikri, gerilimlerin Dworkin'in tabiriyle "gelenek ve anekdota" başvurarak çözüldüğü demokratik yaşama dair bir yanlış anlaşılardan ibaretti. Demokratik söylem, diye yazıyordu Rorty, "Wittgenstein'in 'bir siyasal amacın hatırlatıcısı' –çeşitli pratiklerin geçmişteki etkileri ve bu pratiklerden bazıları değiştiği takdirde, ya da değişmezse, neler olacağına yönelik öngörüler hakkındaki anekdotlar– adını verdiği nosyonların mübadelesidir."⁸⁰ Siyasal problemler âdetlere, anlaşmalara ya da hayatı sürdürme yollarına bakarak çözülmeliydi. Rasyonelliğin "kriterden yoksun, düşe kalka bir işi başarmak" olarak anlaşılması gerekirdi. Rorty şu sözleri söylemekten memnuniyet duyuyordu ki "bizler," "liberal Rawlsçu konsensüs arayıcıları" etnosentrik olmak zorundayız ve "bizim" görüşlerimiz sadece "bugün yaşadığımız şekilde" temellendirilebilir.⁸¹

Genel prensipleri birinci sıraya koyanlar ile ona karşı çıkanlar arasındaki ayrım dolayısıyla ikinci grup tarafından etik normların uygulanmasına öncelik vermek ve yine bu kuralların oluşumunu ise geri plana atmak üzerine bir kavga olarak yeniden betimleniyordu. 1980'lerin ortalarına gelindiğinde temellendirme ve eleştiriye dair ayrılıklar sertleşmişti. Görelilik, yanlış yorumlama ve iki yüzlülük suçlamaları Dworkin, Walzer, Nagel, Rorty ve diğerleri arasında gidip geliyordu. Bu eleştirmenler liberal düşüncülerin konsensüse duyduğu bağlılığın ve demokratik denetimden ziyade bölüşümsel kararlar ve prosedür üzerindeki odak noktasının örtük bir teknokrasi ve eşitsizlik kabulünü ima ettiğini öne sürüyordu.⁸² Nesnellik ve gayrişahsi bilgi türleri antidemokratik uzmanlıkla ilişkilendirilir oldu. Yorumlama dili ve deneyim, liberal prosedürel devlet eleştirilerine katıldı.⁸³

⁷⁹ Walzer, *Spheres of Justice*, 313; karşılaştırmız: Joseph Raz, "Morality as Interpretation," *Ethics* 101, no. 2 (1991): 392-405.

⁸⁰ Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism," *Journal of Philosophy* 80, no. 10 (1983): 587.

⁸¹ Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?," Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1 içinde (Cambridge University Press, 1991), 28-29.

⁸² Sheldon Wolin, *The Presence of the Past: Essays on the State and Constitution* (Johns Hopkins University Press, 1989), 41, 81.

⁸³ Theodore M. Porter, *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life* (Princeton University Press, 1995), bölüm 8 ve 9.

Bu tartışmalardan, topluluğun daha genişçe bir savunusunda gömülü olan benlik ve kimliğe dair bir dizi özgün fikir doğdu. O yıllarda muhafazakârlar, 1960'lardaki toplumsal projeler ile insan haklarından ve kadın hareketleri tarafından kendini "geride bırakılmış" hisseden grupların hükümet karşıtı hınçlarına karşı topluluğa başvurudan istifade ediyordu.⁸⁴ Beyazlığın devlete karşı savların bariz temeli olmaktan çıkmasıyla birlikte, grup kimliği savlarının temelinde "ırkın" yerini topluluk, kültür ve etnisite aldı.⁸⁵ Bununla birlikte yönünü topluluğa çevirmenin liberaller arasında ve solda benzeşen yönleri bulunuyordu. Birçok kişi uzun süre boyunca hem bürokratik liberalizmin hem de bürokratik sosyalizmin ahlaki yalnızlık ve yabancılaşma (aynı zamanda maddi yoksunluk) deneyimleri türeterek topluluk ihtimalini inkâr ettiğini ifade etmişti.⁸⁶ Yeni Sol entelektüellerinin görevi, deneyimleri refah ve tekel kapitalizminin gayrişahsi yapılarının altına gömülmüş olan toplulukların iktidarını ve faillliğini sağaltmaktı ("ahlaki ekonomiler," gelenek, âdet ve katılım üzerine tarihsel araştırmalara varan bir görev).⁸⁷ Karar almaya dair neoliberal piyasa türlerinin yerleşmesiyle, piyasa düzeninin değişkenliği ve belirsizliğinden endişe duyan teorisyenler tekrar topluluğa başvuruyorlardı, ancak bu defa liberal kapitalist atomizme ve metalaştırmaya karşı piyasanın korunmasını savunurken Marx'ı değil, R. H. Tawney'yi ya da Karl Polanyi'yi kullanıyorlardı.⁸⁸ Walzer *Spheres of Justice* (1983) metnini yayımladığında piyasa temelli eşitsizliklerin, piyasa alanının sınırla-

⁸⁴ Muhafazakârlık üzerine, bkz. Joseph Crespino, *In Search of Another Country: Mississippi and the Conservative Counterrevolution* (Princeton University Press, 2009); Lisa McGirr, *Suburban Warriors: The Origins of the New American Right* (Princeton University Press, 2001).

⁸⁵ Rodgers, *Age of Fracture*, bölüm 6; Thomas J. Sugrue ve John D. Skrentny, "The White Ethnic Strategy," Schulman ve Zelizer, *Rightward Bound* içinde, 171-92. Irktan kültüre doğru değişim üzerine, bkz. Thomas C. Holt, *The Problem of Race in the Twenty-First Century* (Harvard University Press, 2000).

⁸⁶ Bkz. örneğin, Erich Fromm, *The Sane Society* (Routledge & Kegan Paul, 1956); Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Little, Brown and Co., 1960); Robert Paul Wolff, *The Poverty of Liberalism* (Beacon Press, 1968); Eric Hobsbawm, "The Idea of Fraternity," *New Society* 34 (Kasım 1975).

⁸⁷ Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," *The Invention of Tradition* içinde, ed. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger (Cambridge University Press, 1983); Rogan, *The Moral Economists*, bölüm 4.

⁸⁸ Amitai Etzioni, *The Moral Dimension: Toward a New Economics* (Free Press, 1988); karşılaştırınız: Fourcade ve Healy, "Moral Views of Market Society." Neo-Polanyici siyasal müphemlik üzerine, bkz. Brick, *Transcending Capitalism*, 260-65; Daniel Immerwahr, "Polanyi in the United States: Peter Drucker, Karl Polanyi, and the Midcentury Critique of Economic Society," *Journal of the History of Ideas* 70, no. 3 (2009): 445-66.

rını aşarak yurttaşlığın diğer “alanlarına” –eğitim, sağlık hizmetleri veya hut kamusal itibar– geçmesine müsaade edilmemesi gerektiğini dile getiriyordu.⁸⁹ Kendinden menkul komüniteryanlar, liberalizmin, toplumsal benliğin doğasını yanlış anladığını ve liberal öznenin tehlikeli ve yabancılaştırıcı bir toplumsal düzen yarattığını iddia etmeye başladı.⁹⁰ Liberal felsefi antropolojinin komünal ilişkilere uyum sağlamada zorluklar yaşadığı yeni bir iddia değildi ama şimdi ona natüralizm ve liberal tarafsızlık ile yerelci, demokratik bir Rawls eleştirisine karşı yorumlamacı bir eğilim ekleniyordu.⁹¹ “Soyut,” “ferdîyetçi,” hak temelli bir politikanın düşüşünü ve “vatanperverliğe,” “birincil topluluk bağına” ve “aileye” bir geri dönüşü ilan ederek, Kantçı evrenselcilığe Hegelyen bir karşıt nokta şekilleniyordu.⁹²

Liberal felsefenin komüniteryan eleştirmenleri arasında ilk kaygı benlik üzerindeydi. Bu bir nevi liberal eşitlikçilik içerisindeki cereyanlara, bilhassa Kantçı otonom ahlaki birey idealinin ve eşitlikçi çerçevede seçimin, sorumluluğun ve davranışın öne çıkmasının liberalizmde gittikçe merkezileşmesine bir yanıtı. Otonom birey olma hali fikirlerinin yerleşmesi, geleneksel kimlik kavramlarının eşzamanlı olarak söküme uğramasına ve modern öznenin toplumsal teorisyenler tarafından yeniden kurulmasına karşı Anglofon düşmanlığını işaret ediyordu. Derek Parfit’in, hemen hemen bu fikirlere benzer şekilde benliği şarta bağlı olarak ilişkili olan durumlar ve potansiyel anlamda tehdit altındaki liberal özne dizilimi olarak ayrıştıran teorisinin coşkulu okuyucuları dahi bu durumun radikal çıkarımlarını önemsiz gösteriyordu.⁹³ Rawlsçu liberallerin çoğu, ferdî bireylere ve onların yıllar içinde meydana gelen rasyonel yaşam planlarına bağlılığını koruyordu. Komüniteryanların başlıca hedefi haline gelen, işte bu bağlılıktı.

En etkin yorumlamacı benlik görüşlerini ve insani failliğin kurucu niteliklerini sunan Charles Taylor’dı. 1970’lerin sonunda hermenötik çerçevesi-

⁸⁹ Walzer, *Spheres of Justice*, 1-17.

⁹⁰ Bellah v.d., *Habits of the Heart*.

⁹¹ Alasdair C. MacIntyre, *A Short History of Ethics* (Routledge & Kegan Paul, 1967), 268; David B. Clark, “The Concept of Community: A Re-Examination,” *Sociological Review* 21, no. 3 (1973): 397-416; Raymond Plant, “Community: Concept, Conception, and Ideology,” *Politics and Society* 8, no. 1 (1978): 79-107.

⁹² Michael Sandel, “Morality and the Liberal Ideal,” *New Republic*, 7 Mayıs 1984, 15-17; Alasdair MacIntyre, “Is Patriotism a Virtue?,” Lindley Lecture, University of Kansas (1984). Haklar teorileri üzerine farklı bir mevcut eleştiri için, bkz. Mark Tushnet, “An Essay on Rights,” *Texas Law Review* 62, no. 8 (1984): 1363-403.

⁹³ Parfit, *Reasons and Persons*, 453-54; bkz. Anderson, “A Culture in Contraflow-II,” 100.

ni geliştirirken “sorumlu bir insani aktöre” dair farklı nosyonları birbirinden ayırdı.⁹⁴ Burada liberal ferdîyetçiliğin (ve varoluşçuluğun) “radikal seçicileri,” kendine has yorumları “nitel olmayan” iktisadi ve faydacı teorisinin “basit kantarı” ve “güçlü değerlendirici” başlıkları bulunuyordu. Güçlü değerlendirici temel alternatifler arasında seçim yapma davranış biçimlerini değerlendirerek değil, “nasıl bir yaşama sahip olmaları veya ne mizaçta bir aktör olmaları gerektiğiyle ilgilenen” daha derin bir “kimlik” ve “değer lügatine” başvurarak kararlar alıyordu.⁹⁵ Bu kimlik, “değerlendirmenin ufkunu” belirliyordu. Kendi kimliğini inkâr edenler, onlara “özgün” değerlendirmeler yapma şansı tanıyan temel uzvundan mahrum kalmış ve “sakat bırak[ıl]mış” olacaktı. Ahlaki aktörler prensipler ya da açık, radikal seçimler aracılığıyla kararlar almıyorlardı, “en öncelikli hesaplarına [güveniyorlar] ve dile getirmek istedikleri şeyi göz önünde bulunduruyorlardı.” Bu ifadeler betimlemelerden çok deneyimleri oluşturan öz-yorumlama faaliyetlerinden ibaretti. Onları çözümlemek, sabit bir “ölçüte” (faydacı ya da diğer prensiplere ait olması fark etmeksizin) referansla yapılan muhakemede olmadığı kadar “tüm benliği” ortaya çıkarıyordu. Bu değerlendirme biçimi, kişinin temel bir özelliği idi. Ancak Taylor’a göre söz konusu özellik, seçim yapma çerçevesinde özgürlüğe yaptığı vurgu ve ahlaki sorumluluğa dair güçlü yönüyle liberal teori tarafından göz ardı edildi. Taylor çeşitli determinizm ve materyalizm türlerinde ortak olduğu üzere kurucu benlik tanımını sabit/kararlı bir benlik tanımından ayırt etme taraftarıydı. İkinci tanımın aksine ilk tanım, ahlaki sorumluluğu ortadan kaldırmıyor, onu temel kılıyordu. Benliğimizin yansımasında, diye yazıyordu, kendimize dair sorumluluğu buluruz.⁹⁶

Taylor, buradaki kendine özgü benlik ile liberal “hakların hamili-ni” mukayese ediyordu.⁹⁷ Planlama kapasitesiyle –olasılıkları tasarlamak ve amaçlar (ve bu amaçların elde edilmesinin ihtimalleri ile olasılıkları) bakımından değer hesabı yapmak için stratejik güçlerle– tanımlanan “modern özne,” yaşam planlarını değerlendiren, seçen ve eyleyen bu güçlerin erdemini sonucu olarak saygıyı ele alan kişiydi.⁹⁸ Özne, yaşamın doğa ve nesnel

⁹⁴ Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 1, *Human Agency and Language* (Cambridge University Press, 1985) ve Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 2, *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge University Press, 1985).

⁹⁵ Charles Taylor, “What Is Human Agency?,” Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 1 içinde, 22-25, 34.

⁹⁶ A.g.y., 41-43.

⁹⁷ Charles Taylor, “The Concept of a Person,” Taylor, *Philosophical Papers* içinde, vol. 2, 97.

⁹⁸ A.g.y., 104.

inceleme tarafından belirlenen amaçlarını bağımsızca keşfediyordu. Özgürdü, seçiyordu ve kendi kendini tanımlıyordu ve “onun hakkında objektif, araçsal bir şekilde akıl yürüterek dünyayı nesneleştirme yeteneğine” sahipti. Hesaplama üzerindeki vurgusu, natüralist bir çerçevede ifade edilen amaçları ve tarafsız, “tercihler açısından yorumlamadan azade bireylerin seçimi üzerine görüşleriyle” birlikte faydacılık bu kapsamın bir ürünüydü.⁹⁹ Buna karşın kendine has benlik bir hesap makinesi değildi. Ona anlam bahşedilmişti; anlamla vücut bulmuştu. Gerçek aktörler seçimler yapmaya yönelik stratejik güçle değil, şeylerin önem arz ettiği varlıklar –değer sahibi, fark edebilen ve amaç ve gayeler belirleyebilen özneler– olarak tanımlanıyordu. “Değerlendirmenin özü” sadece “sabit gayelerin ışığındaki incelemelerde” bulunmaz, diye yazıyordu Taylor, bununla birlikte ve hatta daha fazla özel olarak insani gayelere dahil olan belirli standartların hassasiyetinde de mevcuttur. Benlik algısı, kişinin bu standartlara göre nerede durduğunun algısıdır ve uygun olan kişisel seçim bu standartların etkisiyle gerçekleşendir.¹⁰⁰

Liberal eşitlikçiliğin ahlaki bireyinin buradaki liberal seçici, modern kapitalist özne resminde bir yeri var mıydı? Kimileri var olduğunu düşünüyordu ama Rawls’un fert tasviri aynı zamanda uzun bir süredir, en kuvvetli eleştirilenleri tarafından bile muğlak olarak görülüyordu.¹⁰¹ C. B. Macpherson’a göre Rawls’un rasyonel insanı, maksimize eden bir kişiydi ama onun amaçları “burjuva sınıftan oldukça uzaktaydı.” Lakin Macpherson insanın buradaki ikiliğinin –aynı anda bir sınıf toplumunu devam ettirmek ve burjuvaziden farklı amaçlar gütmek– liberal kapitalizmde tipik olduğunu düşünüyordu: “belirsizlik” “burjuva insanın göstergesiydi.”¹⁰² Rawlsçu akılcılığın öteki eleştirileri, Rawls’un kişilere dair görüşlerine değil başlangıç durumundaki taraflar üzerine odaklanmıştı. Taylor buradaki farkı anlıyor ve eleştirilerini Rawls’a uygulamıyordu. Kurucu pratikler içerisinde eyleme geçen, sahip oldukları planlar sadece belirsiz bir şekilde kendileri tarafından yaratılan bir aktör anlayışı bakımından onunla ortak olduklarını biliyordu. Keza kurumsal öncesi haklar da Rawlsçu araçların temel bir unsuru değildi: Rawls’un fertleri, Taylor’da olduğu gibi, her zaman kurumsaldı ve yaşam türleri içerisinde konumlanmıştı.

⁹⁹ A.g.y., 112.

¹⁰⁰ A.g.y., 113.

¹⁰¹ Barber, “Justifying Justice,” 672.

¹⁰² Macpherson, “Rawls’s Model of Man and Society,” 346; karşılaştırınız: David Miller, “The Macpherson Version,” *Political Studies* 30, no. 1 (1982): 120-27.

Taylor liberal felsefeye karşı sosyal bilimler ve faydacılık eleştirilerine yeni bir yön verip hak temelli, “atomistik” vizyona ses yükselttiğinde dolayısıyla odak noktası Rawls’un pratiğe gömülü olan ahlaki bireylere dair bakış açısı değil, Nozick’in haklar ve hak sahiplikleri teorisiydi.¹⁰³ Elbette bu eleştiri Rawls’un çizdiği güzergâh, Taylor’ın iddialarını daha güçlü kıla- cık şekilde ferdileşmiş sahiplik ve seçime odaklanan şans-eşitlikçilerinden saptığında meydana geldi. Barry seçime yönelik bu eğilimi, özgürlüğü seçim yapma bakımından tanımlayan ve yaşam planları üzerine seçim yapma kapasitesini liberal kişilerin metafiziksel manada doğuştan sahip olduğu bir şey olarak (kolektif siyasal eylem aracılığıyla muhafaza edilen ya da iktidar tarafından üretilen bir şeyden ziyade) imleyen, “bir tür kanaatkâr liberal muhafazakârlık” çerçevesinde betimlemişti.¹⁰⁴ Hemfikir olanlar arasında Taylor’ın benlik görüşü ilgi kazandı.

Bazı komüniteryanlar Taylor’ın faillik ve yorumlama vizyonunu liberal seçim düşüncelerine, piyasaya ve sivil topluma dair müzmin eleştirilerle birleştirmeyi denedi. Burada en provokatif olan Michael Sandel’in eleştirisiydi. Taylor’ın ve Dworkin’in eski bir öğrencisi olan Sandel, Rawlsçu yıllarının zirvesinde Harvard’da eğitim veriyordu. Hedefinde Rawls’un özne anlayışı vardı ki bunu, “seçim yapma kapasitesi onun için her şeyden önemli olan,” “seçtiği amaçlardan” evvel “başından beri bireyleşmiş irade sahibi özne” olarak ifade ediyordu.¹⁰⁵ Sandel’a göre bu “kısıtlanmamış benlik” Rawls’un teorisinin merkezinde yatıyordu. Başlangıç durumunun rasyonel, bedensiz ruhlara sahip seçicilerinde bu durum açıklanmıştı, keza Rawls’un bölüşümcü adaletin temelleri olarak istihkakı ve liyakati reddetmesinde de öyle. Taylor’ın Nozick’te gördüğü atomistik benliği, Sandel, Rawls’a atfe- diyordu. Ayrıca eşitlikçilerin işaret etmeye çalıştığı meselelerin üzerinde du- ruyordu: pek çok kişinin Rawls’un cezalandırıcı adalet görüşünde (“kötü karakterin” bir sonucu olarak sorumlu aktörlerin yaptırımı hak edebileceği) değil, bölüşümcü adalet görüşü (“karakterin” ahlaki olarak gelişigüzel oldu- ğu ve emtianın bölüşümünde önemsiz olduğu) içinde onun istihkakı, sorum- luluğu ve failliği önemsizleştirmesinde sezinlediği uyuşmazlık.

¹⁰³ Charles Taylor, “Atomism,” *Powers, Possessions, and Freedom: Essays in Honour of C. B. Macpherson* içinde, ed. Alkis Kontos (University of Toronto Press, 1979), 39-61, şurada yeniden basıldı: Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 2, 187-210.

¹⁰⁴ Barry, “And Who Is My Neighbor?,” 651.

¹⁰⁵ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 54-65.

Rawls'un teorisi, liberal atomizme karşı daha genel bir reddiyenin parçası olarak onun istihkakı önemsizleştirmesine dair kimi itirazlarla birlikte bu kavramın daha sıkı komüniteryan ve dayanışmacı toplumlardaki yerindeliğine nazaran piyasa toplumlarındaki geçerliliği hakkında bir tartışmayı alevlendirmişti.¹⁰⁶ Taylor ahlaki değer ve tanınma fikirlerinin yerinden edilmesine eşlik ettiği için istihkakı ve yardımcı prensipleri ortadan kaldıran teorileri eleştirmişti ancak Rawls'un cezalandırıcı ve bölüşümcü adalet sorumluluğu ve karakteri hakkındaki muhakemelerin birbirinden ayrı konumdaki geçerliliğine dair görüşüne itiraz etmiyordu (bunun nedeni belki de Taylor'ın bu görüşü, pratiklerin karşılaştırılmazlığı hakkında güçlü bir yorumlamaya bağlamasıydı). Ancak Sandel için Rawls'un, doğal ve toplumsal varlıkların ahlaki olarak gelişigüzel olduğu iddiasına dayanarak istihkak ve liyakat savlarını değerden düşürmesi, onun bir kişinin "sıfatları ile bileşenleri" arasında çok kuvvetli bir farklılığa işaret ettiğini gösteriyordu. Talihin gelişigüzelliği nedeniyle Sandel Rawls'u şu şekilde okuyordu ki "benim' varlıklarım en kurucu anlamda bana ait değildir," bu yüzden dürüst bir biçimde onları hak ettiğimi söyleyemem.¹⁰⁷ Rawls'un "benlik ve onun çeşitli iradeleri" arasındaki ayrımının kişiliği ve elde tutma hakkını ihlal ettiğini söyleyen Nozick gibi Sandel da benlik ile onun iradeleri ayrımının savunulamaz olduğunu öne sürüyordu. Rawls benliğin toplumsal olarak yerleşmiş doğasını ve onun tarihsel ve kültürel olarak meydana gelen kimliği için doğal ve toplumsal varlıkların önemini yanlış anlamıştı.¹⁰⁸

Sandel'in eleştirisi, meritokrasi ve ayrımcılık üzerine liberal saldırıların karakter ve ahlaki değer nosyonlarından kurtulma çabasında "bireyin kendisini yok edecek" kadar ileri gittiğini öne sürerek Daniel Bell'in argümanını genişletiyordu. "Kalan, sadece sıfatlardan" ibaretti.¹⁰⁹ Rawls'un teorisini kendisinden kurtarmak için –özellikle fark prensibinden– Sandel "öznelerarası mefhumun" kısıtlanmamış benliğin yerini olmak zorunda olduğunu savunuyordu. Ferdî kimliklerin yurttaşlar ile seçilmiş değil keşfedilmiş cemiyetler arasındaki ilişkilerle şekillendiği bir kurucu topluluk mef-

¹⁰⁶ Miller, *Social Justice*, 332; Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (University of Notre Dame Press, 1981), bölüm 16.

¹⁰⁷ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 85.

¹⁰⁸ Liberal eşitlikçilik içerisindeki ahlaki gelişigüzellik savı için, bkz. Nelson, *The Theology of Liberalism*, bölüm 4-6.

¹⁰⁹ Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, 419; Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 144; karşılaştırınız: Sandel, "Morality and the Liberal Ideal."

humu öneriyordu. Belirli durumlarda, diye yazıyordu, ilgili benlik tasviri “ampirik anlamda ferdileşmiş tek bir şahıstan fazlasını kucaklayacaktır.”¹¹⁰ Benliği iradeden ayırmak yerine başından beri değerlere sahip olan benliği toplumsallaştırıyordu. Bu tüzel faillik ya da kolektif eylem problemlerine bir geri dönüşten çok, siyasal teoriye yeniden odaklanmaya işaret ediyordu, yani ilgili öğeler belirli köklere sahip benlik ve onun topluluğuydu. “Toplumsal benlik” savunusu, komüniteryan liberalizm eleştirisinin inşa ettiği cephede anahtardı.¹¹¹

Gelgelelim siyasal anlamda bu eleştirisi birçok farklı yöne çekildi.¹¹² Kimi komüniteryanlar bir aile, kültür ve ulus müdafaası kurdu.¹¹³ Marksizmden Hristiyanlığa ve keskin bir modernlik reddiyesine doğru seyreden MacIntyre, toplumsal kimlikten yoksun, “duygusalcı benliği” (*emotivist self*) itham ediyor ve yakınlık bağlarıyla oluşan ve erdemle güdülenen modern öncesi ve Aydınlanma karşıtı bir benlik bakış açısını övüyordu.¹¹⁴ Rawlsçu özne eleştirisi ve ahlaki değer, sorumluluk, kültür ve karakter lügati aynı zamanda “teknokratik” “karşıt kültürün” ürettiği türden insanlara dair endişeleri temsil etmeye başladı.¹¹⁵ Bir zamanlar bürokrasi karşıtı sola has olan fikirler, bürokrasi karşıtı argümanları tüzel bürokrasiden ziyade devletin refah fonksiyonlarını hedef almaya odaklanan neo-muhafazakâr sağ tarafından kullanılıyordu.¹¹⁶ Komüniteryanizm dili, hem refah hakları ve yoksulluk çevresinde irksal kodlara sahip söylemlerde muhafazakâr amaçlar

¹¹⁰ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 79.

¹¹¹ Karşılaştırınız: James Livingston, *Pragmatism, Feminism, and Democracy: Rethinking the Politics of American History* (Routledge, 2001), bölüm 3.

¹¹² Amy Gutmann, “Communitarian Critiques of Liberalism,” *Philosophy and Public Affairs* 14, no. 3 (1985): 308-22; Christopher Lasch, “The Communitarian Critique of Liberalism,” *Soundings* 69, nos. 1/2 (1986): 60-76; Alfonso J. Damico, ed., *Liberals on Liberalism* (Rowman & Littlefield, 1986).

¹¹³ Clarke E. Cochran, *Character, Community, and Politics* (University of Alabama Press, 1982). Ayrıca bkz. daha sonra, David Miller, *On Nationality* (Oxford University Press, 1995).

¹¹⁴ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (University of Notre Dame Press, 1988), 19.

¹¹⁵ Michael Novak, “Toward a Liberal Morality,” “‘Liberalism and Community’: A Symposium,” içinde *New Republic*, 9 Mayıs 1988, 21. Daha önceki yinlemeler için, bkz. Daniel Bell, “The Cultural Contradictions of Capitalism,” *Journal of Aesthetic Education* 6, nos. 1/2 (1972): 16; Lionel Trilling, *Beyond Culture* (Viking Press, 1965); karşılaştırınız: Howard Brick, *Daniel Bell and the Decline of Intellectual Radicalism: Social Theory and Political Reconciliation in the 1940s* (University of Wisconsin Press, 1986), 199-211.

¹¹⁶ Daniel Rodgers, *Age of Fracture*, bölüm 6; karşılaştırınız: Toby Reiner, “The Sources of Communitarianism on the American Left: Pluralism, Republicanism, and Participatory Democracy,” *History of European Ideas* 37, no. 3 (2011): 293-303.

için hem de sonraları *The Responsive Community* gibi Üçüncü Yol dergilerinde kendine yer bulmuş, sağın söylemlerinin pek çok öncülünü kabul eden ve meşru kılan liberal reaksiyonlarda kullanıldı.¹¹⁷ Soldaki bazı isimler bunu net bir şekilde görmüştü: Barbara Ehrenreich, Sandel'ı Yeni Sağ'ın ırkçılığı ve ahlaki bir anlam arayışının otoriteryanizmi konusunda hata yapmaması, bununla birlikte bir sağ komüniteryanizmin liberal "konforuna" da müsaa-de etmemesi hakkında uyarıyordu.¹¹⁸

Komüniteryan eleştirinin muazzam etkisi kısmen bu değişen koşullara uyum sağlayabilme yetisinin bir işleviydi.¹¹⁹ Fakat komüniteryanizm aynı zamanda siyasal teori içinde de etkinlik kazandı, çünkü savaş sonrası liberal düzenin varsayımlarını ciddi manada tehdit etmiyordu. Yeni Sol'un topluluk teorisyenleri de benzer şekilde tekel kapitalizmini ve bürokratik devleti eleştirirken kültürel dönüşümün ardından gelen toplumsal benlik söylemi daha çok, ahlaki iklimin, piyasa ve sözleşmesel ilişkiler ile evrensel prensipler ve seçim sahibi bireylere karşı saldırı tarafından kirletilmiş olmasından duyulan endişeyle hareket ediyordu. İyiye dair komüniteryan arayış, Yeni Sağ'ın bürokrasi karşıtı liberteryanizminin aksiydi: prosedürel hakları ve "deontolojik cumhuriyet" tarafından siyasal "yabancıların" icadını tüzel güçten çok bir tehdit olarak ele alıyordu.¹²⁰ Kimi komüniteryanlar eşitlikçiliğin seçim ve sorumluluğa yöneliminin sosyalist birlik ve topluluk değerini baltaladığından endişe etmesine rağmen sosyalist prensipleri terk eden pek çoğu, sahipliğin, servetin ve iktidarın toplumsallaşmasını talep etmiyor, onun yerine geleneklerin, "müşterek anlayışların" ve kimliklerin korunması-

¹¹⁷ Amitai Etzioni tarafından kurulan *The Responsive Community* dergisi 1990 ile 2004 yılları arasında George Washington Üniversitesi'nin Komüniter Politika Çalışmaları Enstitüsü'nde yayımlanmıştır. 1990'ların İngilteresi'nde komüniteryanizme paralel bir güzergâh için, bkz. Sarah Hale, *Blair's Community: Communitarian Thought and New Labour* (Manchester University Press, 2006).

¹¹⁸ Barbara Ehrenreich, "Another Communitarianism," "Liberalism and Community": A Symposium," içinde *New Republic*, 9 Mayıs 1988, 21; karşılaştırınız: Robert B. Reich, "A Question of Geography," a.g.y. içinde, 22-23.

¹¹⁹ Komüniteryanizmin çeşitleri için, bkz. Robert Booth Fowler, *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thoughts* (University Press of Kansas, 1991); Shlomo Avineri ve Avner De-Shalit, ed., *Communitarianism and Individualism* (Oxford University Press, 1992); C. F. Delaney, ed., *The Liberalism-Communitarianism Debate* (Rowman & Littlefield, 1994); Stephen Mulhall ve Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Wiley-Blackwell, 1996).

¹²⁰ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 185; Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," 81-96.

na ve genişletilmesine öncelik veriyordu.¹²¹ Sahiplik hakkındaki tartışmalar, eşitlikçiler arasında büyürken bölüşümcü paradigmaya karşı komüniteryan mukabele ahlaki anlama odaklanmak üzerineydi. Yine de birkaç komüniteryan, eleştirdikleri liberaller gibi siyasal eylem ya da denetim problemlerini ön plana çıkardı. Sandel'in güçlü eleştirisinde politika, son demlerindeki bir *deus ex machina*,¹²² politika aracılığıyla "tek başımıza bilemeyeceğimiz bir iyiyi müştereken bilebileceğimize" yapılan bir çağrı mahiyetinde görünüyordu.¹²³ Ancak bu politikanın neye benzeyebileceği ve liberal eşitlikçilerin öngördüklerinden nasıl ayrılabilceği sorusu nadiren etraflıca düşünülmüştü. Dahası topluluğun düşüşünün ve anomi ile yabancılaşmanın genişlemesinin yasını tutanlar, bu hikâyeyi bir kültürel ya da yarı-metafizik bir anlatı olarak ele alma eğilimindeydi. Çok az kişi birliklerin ve toplulukların çöküşüne dair bu hikâyeyi kasti siyasal eylemlerin bir ürünü veyahut devlet zorunun bir sonucu olarak anlatıyordu. Demokrasinin bakış açısından liberalizme karşı eleştiriler geliştiren ve sayıları gittikçe artan teorisyenlerin aksine komüniteryanlar arasında kolektif politika talepleri tanınmış ama sorgulanmamıştı.¹²⁴

Bu nedenle liberal komüniteryanizm eleştirmenlerinin de tekrarladığı gibi komüniteryanizmin pek çok özelliği liberal siyasal felsefe paradigmasının içerisine yerleştirilebilirdi.¹²⁵ Bu çerçevede hem daha radikal liberal benlik eleştirileri –söylemsel, terbiye edilmiş özneye odaklanan ya da özneyi tamamen parçalarına ayıran ve köklere sahip olmasına rağmen otonom failliğe dair komüniteryan görüşlere çok az yer bırakan eleştirileri– ve sözleşme liberalizmin cinsiyetçi erkek öznesine meydan okuyan ve bir yandan özel ile kamusal arasındaki liberal tasnife, diğer yandan ise komüniteryanizmin aile gibi küçük cemiyetlere gösterdiği bağlılığa itiraz eden feminist teoriler

¹²¹ David Miller, "The Incoherence of Luck Egalitarianism," 148-49; Lyla A. Downing ve Robert B. Thigpen, "Beyond Shared Understandings," *Political Theory* 14, no. 3 (1986): 451-72.

¹²² Beklenmedik, yapay kudret. (ç.n.)

¹²³ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 185; John R. Wallach, "Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory," *Political Theory* 15, no. 4 (1987): 581-611.

¹²⁴ Liberalizme, komüniteryanizme ve sosyalizme demokratik alternatifler sunan, aralarından bazılarının Rawls'u da hedef aldığı kişiler için, bkz. Bowles ve Gintis, *Democracy and Capitalism*; William E. Connolly, *Politics and Ambiguity* (University of Wisconsin Press, 1987); Benjamin Barber, *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times* (Princeton University Press, 1988).

¹²⁵ Nancy Rosenblum, *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstitution of Liberal Theory* (Harvard University Press, 1987); Stephen Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism* (Oxford University Press, 1990).

ayrı tutuluyordu.¹²⁶ Buna karşın komüniteryan eleştiriler, Rawlsçu vizyonun kilit özelliklerine dokunmamıştı. Aralarında ailevi bir yakınlık vardı. Yorumlamacı komüniteryanizm Rawls'un teorisiyle benzer Wittgensteinci dönemden geliyordu. Walzer, MacIntyre, Taylor ve Sandel, Rawls'un Kantçılığına karşı bir Hegelci mukavemet olarak görülüyordu: Bernard Williams'ın eleştirel sözlerine göre onlar "Sağ-Hegelci maksatlarla" geç dönem Wittgenstein'i kullanıyordu.¹²⁷ Fakat bunu yaparken Rawls'un ilk baştaki kaygılarını yeniden ele aldılar. Nasıl ki müzakereci demokrat teorisyenler Rawls'un başlangıcını yapmış olduğu Tocquevilleci yerel meclis toplantılarına dönerek bölüşümcü adalet teorisinin demokratik eksikliklerine işaret ediyorsa, komüniteryanlar da yönünü Hegel'e, Wittgenstein'a ve Rawls'un gençliğiyle de özdeşleşen topluluk fikirlerine çevirdi.

Bu, komüniteryanlar ya da Rawls'un kendisi için bir kayıp değildi. Sandel, Rawls'un nazarında benliğini tanımak için toplumsal birliğin önemini ve Rawls'un "benlik, pek çok benliğin eylemlerinde tanınır" savını tartıştığı yerlerde "öznelerarası bir tınıya sahip paragrafları" kabul ediyordu.¹²⁸ Kısıtlanmamış benlik teorisi göz önüne alındığında bu savların Rawls'un temel bir tutarsızlığını gösterdiğini düşünüyordu.¹²⁹ Ancak Rawls'un "öznelerarası bir tınıya sahip paragrafları" "metafor" değildi. Onun kişiler ve toplum anlayışında ve seçilmiş bir şey olarak değil keşfedilmek üzere eklentiler olarak kimliklere ve ahlaklara yönelik bakış açısında topluluğun merkezi konumunu tasvir ediyordu. Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* kitabında da yazdığı üzere, "yaşam planımızı kaleme alırken sil baştan başlamayız."¹³⁰ Sandel gibi Rawls da önceleri çoğulcu grup faillğine kapı aralamak için benliğin

¹²⁶ Bu dönemde kamusal/özel ayrımı ve toplumsal cinsiyete dayalı benlik anlayışları hakkında feminist felsefi bir tartışma için, bkz. Pateman, "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy," 281-303; Linda Alcoff, "Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory," *Signs* 13, no. 3 (1988): 405-36. Topluluk hakkında feminist bir tartışma için, bkz. Iris Marion Young, "The Ideal of Community and the Politics of Difference," *Social Theory and Practice* 12, no. 1 (1986): 12-13; Marilyn Friedman, "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community," *Ethics* 99, no. 2 (1989): 275-79; Susan Hekman, "The Embodiment of the Subject: Feminism and the Communitarian Critique of Liberalism," *Journal of Politics* 54, no. 4 (1992): 1098-119. Aile hakkında, karşılaştırmız: Okin, *Justice, Gender, and the Family*, bölüm 3; Walzer, *Spheres of Justice*, bölüm 9.

¹²⁷ Bernard Williams, "Pluralism, Community, and Left-Wittgensteinianism," Williams, *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* içinde (Princeton University Press, 2005), 34.

¹²⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, 565.

¹²⁹ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 80-81.

¹³⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, 563-64.

sınırlarını gevşetmişti.¹³¹ Dahası Sandel sahiplenici ferdîyetçilik gibi bir teoriyi Rawls'a atfederken tam da genç Rawls'un reddettiği atomistik, egoist sözleşme teorisini başlangıç noktası olarak alıyordu.¹³² Her ne kadar aynı şekilde hatırlamıyor olsalar da Rawls ve eleştirmenleri aynı tarihe sahipti.

Rawls, fikirlerinin muhafazakârlığa doğru eğildiğini düşündüğü komüniteryan eleştirmenler tarafından yanlış lanse edildiğini belirtiyordu. “Güncel felsefi manzarayı” tasvir eden 1986 yılına ait bir derste Walzer, MacIntyre ve Sandel’i “uç yordakçı” olarak tanımlıyordu (Taylor’ı da bunlara dahil etmeyi düşünmüş ama son kararını vermemişti).¹³³ Öteki düşüncüler de liberal eşitlikçiliğin aslında aynı zamanda faydacılığın ferdîleştirilen ve idareci yönelimine karşı çıktığını ve teknokrasi altında yabancılaşma hususundan endişe duyduğunu belirterek Rawls’un yanlış lanse edilmesini protesto ediyordu.¹³⁴ Nihayet Rawls *Siyasal Liberalizm* kitabını yayımladığında, beklenmedik bir fikir değişikliği önerisiyle komüniteryanlara yanıt verdi.¹³⁵ Kitap, Rawls’un hoşgörü sorunu ile çoğulculuk, demokrasi, kamusal akıl ve temellendirme üzerinde kurduğu odak noktasına dair yeni tartışmalar doğuruyordu. Pek çok kişi onu evrenselcilikten komüniteryanizme bir geri dönüş olarak okumuştur.¹³⁶ Bununla birlikte Rawls’un, komüniteryanizmin savunduğu zeminle her zaman ortak bir paydası olmuştu. Muhakeme ve temellendirme problemlerinde kendini gösteren boşluk hâlâ önem taşıyordu: Rawls varolan değerler ile pratikleri etik bir çerçevede birbirinden ayırmak için geliştirdiği teorik araçlardan asla vazgeçmedi.¹³⁷ Ancak komüniteryanlardan sürekli rahatsızlık duyuyordu: Öne sürdüğü teorinin, komüniteryanların sorunlarına ne ölçüde bir cevap olabileceği konusunda yanılıyorlardı. Walzer gibi Rawls’un da amacı halihazırda orada olanı yorumlamak ve or-

¹³¹ Rawls, “Justice as Fairness” (1958), Rawls, *Collected Papers* içinde.

¹³² Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*.

¹³³ John Rawls, “[Philosophy 272] Contemporary Political Philosophy Bibliographies (1986),” Kutu 53, Dosya 11, JRP.

¹³⁴ Gutmann, “Communitarian Critics of Liberalism” ve Charles Taylor’ın yanıtı, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate,” *Liberalism and the Moral Life* içinde, ed. Nancy L. Rosenblum (Harvard University Press, 1989); Michael Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism,” *Political Theory* 18, no. 1 (1990): 6-23.

¹³⁵ Rawls, *Political Liberalism*, 27.

¹³⁶ Tekrar etmek gerekirse Rawls’un fikrini değiştirip değiştirmediğine yönelik tartışma oldukça geniştir. Konuya dair yazılan erken bir çalışma için, bkz. Patrick Neal, “Justice as Fairness: Political or Metaphysical?,” *Political Theory* 18, no. 1 (1990): 24-50. En güçlü görüş için, bkz. Weithman, *Why Political Liberalism?*

¹³⁷ Rawls, *Political Liberalism*, ders IX.

taya çıkarmaktı. Bu iki isim, modern öznelerin nasıl bir yapıya sahip olduğu ve anlamın nerede kurulduğu gibi konularda da ortak fikirleri paylaşıyordu. İkisi de ahlaki anlamda bir öneme sahip olan cemiyetlerin, devlet tarafından yaratılmadığı ya da kuşatılmadığı fakat devletin tabanında gelişen bir kişiler topluluğunun içerisinde teşekkül ettiği bir demokratik çoğulcu topluluk tasavvur ediyordu. Walzer'ın eleştirisi, diye yazıyordu Rawls 1983 yılında, “genellikle ya doğru değil ya da kusurlu. Pek çok durumda AT’de [*Bir Adalet Teorisi*] yer alan görüşlerin ne kadar doğru anlaşıldığından, onun söylemek istediklerinden veya asli sorular üzerinde ulaşmak istediği sonuçlardan ne ölçüde *farklılık* gösterdiğinden emin değilim.”¹³⁸

Liberal eşitlikçiliğe yönelen komüniteryan eleştiri, kültürel sapma ve “atomizm” hoşnutsuzluğundan destek alan tek eleştiri değildi. Geleneğe bir geri dönüşe ve geçmişi yeniden tahayyül etmeye yer veren başka isimler de vardı. Kimileri dostane bir şekilde liberalizmde değişiklikler öneriyordu: örneğin hukuk düşünürleri bir sivil cumhuriyetçilik ve piyasadan Tocquevilleci foruma eşitlikçi bir değişim arayışındadır.¹³⁹ Daha eleştirel olanı, sivil cumhuriyetçi ideolojinin tarihçilerinden gelen iyileştirmeydi ki buna liberal ulusal anayasalara ve prensiplere dair çalışmalar üzerindeki vurguyu kaldırmak da dahildi.¹⁴⁰ J. G. A. Pocock, Quentin Skinner ve siyasal düşünce tarihinin Cambridge Okulu’yla ilişkilendirilenler, liberalizmin muzafferane anlatılarını, özellikle hak teorilerinin, tahakkümün yokluğu ve bağımsızlık gibi cumhuriyetçi özgürlük idealleri özelinde iyileşmesinin bir parçası olarak evrensel ve ebedi konum iddialarını yıkma çabasında olanlar arasındalardı.¹⁴¹ Amerikan yurttaşlığı ve Amerikan geleneğinin yorumlaması

¹³⁸ Walzer üzerine, bkz. John Rawls, “Seminar 8, Dec. 1 1983,” “Walzer, Michael, 1983, Fall,” Kutu 48, Dosya 5, JRP.

¹³⁹ Ackerman, “The Storrs Lectures: Discovering the Constitution”; Elster, “The Market and the Forum.”

¹⁴⁰ Joyce Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination* (Harvard University Press, 1992); Daniel T. Rodgers, “Republicanism: The Career of a Concept,” *Journal of American History* 79, no. 1 (1992): 11-38.

¹⁴¹ J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton University Press, 1975); Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge University Press, 1979); Quentin Skinner, “The Republican Ideal of Political Liberty,” *Machiavelli and Republicanism* içinde, ed. Gisela Bock, Quentin Skinner ve Maurizio Viroli (Cambridge University Press, 1990), 293-309; karşılaştırınız: Samuel James, “J.G.A. Pocock and the Idea of the ‘Cambridge School’ in the History of Political Thought,” *History of European Ideas* (2018).

hakkındaki tartışmalarda yorumlamacı yaklaşımlara yakın olan tarihçiler ve teorisyenler, temelci olmayan bir Rortyci “etnosentrizmi” savunmak için yaşam biçimlerinin karşılaştırılamazlığına dair argümanları kullanıyordu.¹⁴² Siyasal teorisyenler, genelde trajik bir tınıya sahip olan prosedürel cumhuriyetin gerileme (declinist) tarihlerini yazmaya başladı. “Göçün,” “ulusun genişleyen çeşitliliğinin” ve “yükselen tüketim toplumunun” cumhuriyetçi otonomi anlayışlarını imkânsız hale getirmesiyle bu tarihlerde, özgürlüğe dair müstakil fikirler ve devletin tarafsızlığına yönelik mitler yaratıldı.¹⁴³

Bu tür anlatılar, muhakemenin nesnel temellerini reddeden ve yerel kültürleri evrenselleştirici liberelizmin üzerinde konumlandırıan komüniteryanlar için normatif bir işlev görüyordu. Walzer her ne kadar liberal refah anlayışının sivil erdem siyasetine bir geri dönüşü mantıksız ve nahoş kıldığını öne sürmüş olsa da uzun süre yurttaşlık görüşünü grup bağlılığına ve bir kurucu benlik çerçevesine dayandırmıştı. Şimdi ise önceki fikirlerine siyasal dayanışmayı ve komünal ve kültürel tecrübelerden yola çıkan ezilen grupların etiğini ekliyordu. Walzer “ulusal-halkı temel alan bir tarzda” toplumsal eleştiride ısrarcı oldukça bu anlatı, Rorty’nin temellendirilebilir olarak gördüğü türden bir etnosentrizme yaklaşıyordu.¹⁴⁴ Bu durum, topluluğa riayetin Walzer’ı aykırı düşen gelenekler ile oldukça önem verdiği solcu politikaları savunabileceği birkaç temel arasında sınırlı seçeneklere mahkûm edeceğini öne süren liberal düşünürler arasında bir tepkiye (Walzer bunun onu bir “mürtet” yaptığını söylüyordu) yol açmıştı.¹⁴⁵ Bilhassa o dönem refah devletinin yeniden dirilen bir sağın kuşatması altında olduğu düşünülürse böylesi bir riayet muhafazakârlığa eğilimli değil midir? Walzer, çalışmasına yönelik bu tarz bir okumayı gidermek için çok uğraşmıştı. Sahip olduğu toplumsal eleştiri anlayışının hâlâ eleştiriye çeşitli zeminler sağladı-

¹⁴² Rorty’nin düşüncesine dair bir düzenleme için, bkz. Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind* (Verso, 1995). Rorty’nin tarihçiler üzerindeki etkisi için, bkz. John Pettegrew, ed., *A Pragmatist’s Progress? Richard Rorty and American Intellectual History* (Rowman & Littlefield, 2000). Yurttaşlık tartışması için, bkz. Will Kymlicka ve Wayne Norman, “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory,” *Ethics* 104, no. 2 (1994): 352-81.

¹⁴³ Michael J. Sandel, *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Harvard University Press, 1998), 56; Michael J. Sandel, “A Reply to My Critics,” *Debating Democracy’s Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy* içinde, ed. Anita L. Allen ve Milton C. Regan Jr. (Oxford University Press, 1998), 320.

¹⁴⁴ Michael Walzer, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (Peter Halban, 1989), 233.

¹⁴⁵ Bkz. örneğin, Brian Barry, “Social Criticism and Political Philosophy,” *Philosophy and Public Affairs* 19, no. 4 (1990): 360-73; Michael Walzer, Katrina Forrester’la görüşme, 21 Ocak 2011.

ğı hususunda oldukça katıydı ve insan hakları ile bir “ahlaki minimuma” gösterdiği bağlılığın, radikal yorumlamacıların ve tarihselcilerin yapamadığı bir muhakeme standardı –yorum akışında bir evrensel temel– sağladığına ısrarcıydı.¹⁴⁶ Walzer’ın eleştirisi ikna edici değildi. Teorisinde işleyen bir “ilerlemeci teleoloji” var gibi görünüyordu. Bir ideal teori olmadan (ve hiçbir tarih felsefesi onun içkin eleştirisine katkı sağlamıyorken) Walzer’ın temellendirici çerçevesi, kendi “ulusal tarihi ve kültürü” içerisinde çözümler bulma arayışında olan Amerikan yönetiminin demokratik doğasına yönelik temelsiz bir inanca dayanıyordu.¹⁴⁷ Prosedürel devletin genişlemesine ve etik yaşamın metalaşmasına karşın Amerikan demokrasisinin tarih boyunca gelişim gösterdiği varsayılabilirdi.

Demokratik Amerika’ya dair yapılan bu yeniden yorumlamalar, insan hakları hareketinin şafağında Rawls’un onayladığı anayasal değişim anlatısına hitap ediyordu. Hem Rawls hem de onun eleştirmenleri örtük bir biçimde demokratik kaynaştırmaya ve bir anayasalci, mutabakata dayalı ideale dahil olmaya gidecek kademeli bir yol öngören –biri liberal diğeri sivil– böylesi bir teleolojiye dayanıyordu.¹⁴⁸ 1990’ların ilk yıllarında hızla çoğalan bu anlatılarda Amerika bir demokratik tasavvur mahalliydi. “‘Bize’ dönüş” değişim ve reform için gerekli olan temeli sağlayacaktı.¹⁴⁹ Bu tür anlatılar aynı zamanda gündelik yaşamdaki demokrasinin devletin, piyasanın ve mahkemelerin teknokrat kurumlarının genişlemesinden azade kalan yerel topluluklara yönelik bir normatif görüş sunma amacı taşıyordu. Kimileri Amerikan toplumundaki eşitsizlikleri ve kendiliğinden varolan hiyerarşileri merkeze alsa da yine de pratik arızalarını fark ettikleri alanlarda dahi Amerikan değerlerinin ve kurumlarının ideallerini tasdik ediyorlardı.¹⁵⁰ Bu nedenle söz konusu anlatılar, farklı açılardan, toplumsal ve irksal çatışmanın, içerisinde liberal ve komüniteryan çoğulculuğun bulunduğu Amerikan rüyasını nasıl biçimlendirdiği, bu çatışmaları görmezden gelmek pahasına istikrarın

¹⁴⁶ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*; Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (University of Notre Dame Press, 1994).

¹⁴⁷ Richard Bellamy, “Gramsci, Walzer, and the Intellectual as Social Critic,” *Philosophical Forum* 29 (1998): 138-59; Walzer, *The Company of Critics*, 233-34.

¹⁴⁸ Bruce Ackerman, *We the People*, vol. 1, *Foundations* (Harvard University Press, 1991).

¹⁴⁹ Amitai Etzioni, *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society* (Touchstone Press, 1993).

¹⁵⁰ Judith N. Shklar, *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (Harvard University Press, 1991); Rogers M. Smith, *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in US History* (Yale University Press, 1997).

nasıl takip edildiği ve rüyanın kendisinin dışlayıcı olmakla kalmayıp nasıl hem içerde hem de dışarda hiyerarşi, eşitsizlik ve yeni tahakküm formları yarattığı gibi soruları geçiştiriyordu.¹⁵¹ Madunluk tarihini önemsizleştirerek, umutları ırk, sınıf ya da toplumsal cinsiyet dışlamalarından etkilenmemiş tekdüze bir demokrat faile bağlayarak ve siyahi köle tarihine tekil bir ilk günah ya da beklenmedik bir sapma olarak yaklaşılarak Amerikan özgüçlüğü'nün eski modellerini tekrarlıyorlardı.¹⁵² Muhtemel ya da fiili olarak ahlaki konsensüs üzerine kurulu bir toplum görüşü hiç de uzakta değildi.

Bu anlatılarda liberaller ile onların komüniteryan eleştirmenleri arasındaki köprüler yıkılıyordu. Ancak ikisi arasındaki karşıtlık hâlâ mevcuttu ve siyasal teori içerisindeki ayrılıklara temel teşkil etmeyi sürdürüyordu. Komüniteryanlar insanların neye sahip olduğuna ya da ne yaptığına değil kim olduklarına odaklanıyordu. Bu bakımdan da kendine özgü kaygılara sahipti. Aslında, grup haklarının merkezi olarak bireylere odaklanan anaakım liberal siyaset teorisinde bir yer bulması topluluk hakkındaki tartışmalar aracılığıyla oldu. Rawls kendi karar sürecini sınıf çıkarını ve grup önyargısını ortadan kaldırmak üzere tasarlamıştı ve Rawlsçu çerçeve grubun dezavantajından ziyade geniş ölçüde fertlerle ilgileniyordu. Madun grupların mücadelesine ve ezilen azınlıkların faillğine çok az önem gösterilmişti: kadının özgürleşmesine dair siyasal talepler, sömürgecilik karşıtlığı ve siyahi özgürlük hareketleri, ayrımcılık karşıtı ve pozitif ayrımcılık prensipleri biçiminde kurumsal eşitlikçilikle uyumlu hale getirilmediği müddetçe anaakım felsefede kendine yer bulamamıştı.¹⁵³ Fakat şimdi grup hakları eşitlik, tahakküm ve dezavantaj hakkındaki tartışmalar aracılığıyla değil kurucu toplumsal anlam kategorileriyle idrak edilen komünal tecrübe, gelenek ve kimliklere başvurulması yoluyla komüniteryan çerçeveye giriyordu. Artık siyasal teorisyenlerin üzeri-

¹⁵¹ Bizzat liberalizmin dışlayıcı temeli için, bkz. Uday S. Mehta, "Liberal Strategies of Exclusion," *Politics and Society* 18, no. 4 (1990): 427-54; Marc Stears, "The Liberal Tradition and the Politics of Exclusion," *Annual Review of Political Science* 10 (2007): 85-101.

¹⁵² Singh, *Black Is a Country*, giriş bölümü; Aziz Rana, *Two Faces of American Freedom* (Harvard University Press, 2010). Bu kronolojiye dair farklı bir eleştiri için, bkz. Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World* (Columbia University Press, 2004), 27-41. Kölelik ve direniş tarihlerini susturma biçimlerine dair, bkz. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Beacon Press, 1995), 95-107. Başlı başına geçmişin susturulmasının bir yolu haline gelen dini oluşum için, bkz. Susan Buck-Morss, "Hegel and Haiti," *Critical Inquiry* 26, no. 4 (2000), 845.

¹⁵³ Ezilen azınlıkları liberal eşitlikçiliğin merkezine taşımaya yönelik güncel çabalara dair daha çok bilgi için bkz. Elizabeth Anderson, *The Imperative of Integration* (Princeton University Press, 2013). Ezilen azınlıkların failliklerine odaklanan çalışmalar için, bkz. Shelby, *Dark Ghettos*.

ne eğildiği grup hakları, kültürel farklılığın tanınmasını talep ediyor ve Walzer ile özellikle Taylor'ın ışık tuttuğu tanınma teorisinin bir parçası olarak Rawls'a getirilen komüniteryan ve çoğulcu eleştirileri benimsiyordu.¹⁵⁴ Bu durum ezilen grupların siyasetine yönelik yeni meseleleri gündeme getirdi. Ancak yine de onları depolitize etme riski taşıyordu: doğuştan edinilen kimlikler kurumsal iktidarın ürettiği kategoriler ya da aşılması gereken iktisadi madunluğun biçimleri olarak sabit değildi ancak diğerleriyle kurulan diyalogik ilişkiler aracılığıyla “müzakere ediliyor,” “keşfediliyor” ve doğallaştırılıyordu.¹⁵⁵

Bu nedenle liberal-komüniteryan tartışma yavaş yavaş gözden kaybolursa dahi onun bir başka versiyonuna tekrar dönülüyordu. Hegelci tanınma teorisi bilinçli bir biçimde, Rawls'un nihai Kantçı yeniden bölüşüm liberalizmine bir karşıt nokta haline geldi.¹⁵⁶ Bölüşüm teorilerinin, refah devletinin olduğu toplumlarda temel ekonomik ve sosyal ihtiyaçlar karşılansa dahi sürmeye devam eden sakatlıkları –bağımlılık veya “yanlış tanınma”– açıklamadaki yetersizliklerine bir yanıt oluşturunuyordu.¹⁵⁷ Taylor için kimliğin tanınması bir “hayati insani ihtiyaçtı.”¹⁵⁸ Adaletsiz muamele tecrübesinden ileri gelen “incinmiş duyguları” kendine başlangıç noktası olarak alan tanınma mücadelesinden kolektif bir direniş inşa etmek mümkündü.¹⁵⁹ Bu fikirler, çokkültürlülük savunuları ve farklılığın tanınmasına eşlik edecek eşit yurttaşlığın olumlanması tartışmaları için zemin yaratıyordu.¹⁶⁰ Aynı zamanda kişilerin ahlaki kozmopolitanizmine ve kültürel milliyetçilik savunularına, “etnik çoğulculuğa” ve yerli halkların haklarına dair bir ilkeye duyduğu bağlılıkla yükselen küresel adalet teorisine de bir karşı argüman sunuyor-

¹⁵⁴ Walzer, *Spheres of Justice*, bölüm 11.

¹⁵⁵ Charles Taylor, “The Politics of Recognition,” *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* içinde, ed. Amy Gutmann (Princeton University Press, 1992), 34; karşılaştırınız: David Scott, “Culture in Political Theory,” *Political Theory* 31, no. 1 (2003): 92-115.

¹⁵⁶ Nancy Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist Age,’” *New Left Review* 212 (Temmuz/Ağustos 1995): 68-93.

¹⁵⁷ Peter Berger, “On the Obsolescence of the Concept of Honour,” *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy* içinde, ed. Alasdair MacIntyre (University of Notre Dame Press, 1983), 172-81.

¹⁵⁸ Taylor, “The Politics of Recognition,” 26; karşılaştırınız: Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Harvard University Press, 1989).

¹⁵⁹ Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (Polity, 1995), bölüm 8-9, 163.

¹⁶⁰ Young, *Justice and the Politics of Difference*, bölüm 1; Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford University Press, 1989); Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford University Press, 1995).

du.¹⁶¹ Ancak pek çok liberal eşitlikçinin bakış açısından tanınma çerçevesi, madunluğa dair tanılarını “eşitlik” yerine Barry’nin “kültür” sahası adını verdiği mefhumla sınırlandırma riski taşıyordu (ve Rawls’un özsaygının toplumsal tabanları görüşüne eklediği pek bir şey yoktu.)¹⁶² Tanınma teorilerinin köklerinin tahakküm eleştirilerinde bulunmasına rağmen, bölüşümcü teorisyenler, onun mirasçıları olan çokkültürlülük ve farklılık teorisyenlerinin yetersiz kaldığını ifade ediyordu.¹⁶³ Ezilen gruplara yönelik siyasetin siyasal teoriye tanınma tartışmalarıyla girmiş olduğu gerçeği, eşitlikçi teorisyenlerin bölüşümcü adaletle yeteri kadar ilgilenmeyerek onları önemsemediği anlamına geliyordu.

Topluluk ve grup tecrübesine yönelim, bugün iki cephede birden savaş veren bir diğer liberal eleştiri çerçevesine bir yanıt teşkil ediyordu. Neo-Kantçı bireyselliğe karşı mukavemet bir yandan öz-yorumsal kurucu faillik ve toplumsal benlik bakış açısını üretirken, diğer yandan hem Rawlsçulara hem de onların komüniteryan eleştirmenlerine meydan okuyan alternatif bir liberal fert görüşünü ortaya çıkarıyordu. Siyasal teorisyenlerin yeniden benlik üzerine odaklanmasıyla birlikte liberal eşitlikçiliğin konsensüs anlayışını, bölüşümcü paradigmasını ve müzakereci rasyonalitesini sorgulayan, Hegel’den ziyade Humecu çizgiye yakın, minimalist bir liberalizm meydana geldi. 1980’lerde eşitlikçiliğin en büyük evrenselleştirici savları parçalarına ayrılıyordu – örneklerini Fransız sosyalistlerin yönelim değişiminde ve İngiliz İşçi Partisi ile Sosyal Demokratlar’ın kopmasında bulan anaakım Avrupa solunun sosyalizmden uzaklaşmasıyla ivme kazanan süreç.¹⁶⁴ Walzer’in “soğuk savaş ruhunu diriltmek” adını verdiği girişimle en kötü senaryolara dair realist politika geri döndü ve anti-totaliteryanizmin formları yeniden canlandı.¹⁶⁵ Sağ hakkındaki endişeler liberal bir solculuk karşıtlığını teşvik ederken

¹⁶¹ James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge University Press, 1995); Duncan Ivison, Paul Patton ve Will Sanders, *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples* (Cambridge University Press, 2000); Miller, *On Nationality*.

¹⁶² Brian Barry, *Culture and Equality* (Polity Press, 2001).

¹⁶³ Söz konusu eleştiri için, bkz. Smith, *Civic Ideals*, 484-87.

¹⁶⁴ Moyn, *The Last Utopia*; Rodgers, *Age of Fracture*; Crewe ve King, *SDP*. İngiltere ve Fransa’da neoliberal ekonomi politikalarına geçiş üzerine, bkz. Eric Helleiner, *States and the Reemergence of Global Finance: From Bretton Woods to the 1990s* (Cornell University Press, 1994), bölüm 6 ve 7. Fransa’da anti-totaliteryanizminin karmaşıklığı ve kökenleri üzerine, bkz. Sawyer ve Stewart, *In Search of the Liberal Moment*.

¹⁶⁵ Michael Walzer, “On ‘Failed Totalitarianism,’” *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century* içinde, ed. Irving Howe (Harper & Row, 1983).

pek çok liberal kendi teorisini tekrar düzenledi ve güçlü siyasal kuvvetlere karşı fertlerin haklarını yeniden değerlendirerek yönünü bölüşümcülüktен insan odaklı haklara çevirdi.¹⁶⁶

Kanundan yana tavır alan, soyut ve bölüşümcü liberalizme karşı yaşanmış tecrübelerin ve öykücülüğün önemini vurgulamış olanlar şimdi ise etik ve siyasal yaşamın karmaşıklıklarını yakalayan ve yaşamın bir bütün olarak yaşandığına yönelik bir perspektifi benimseyen farklı türden bir ferdî aktörü, ahlak teorisinin ve siyasal teorinin içerisine yeniden yerleştirmeye çalışıyorlardı. Bernard Williams ahlaki sistemin kalbindeki gerçekçi olmayan benlik ve kimlik portresini sorgulamak için kendi felsefesini, insanı merkez alan bir ahlak psikolojisine dahil etti. Richard Wollheim'in *The Thread of Life* (1984) eserinde yaptığı gibi Cavell da "yaşam sürecinin" devamlılığını öne çıkarmak için psikanalitik benlik anlayışlarını benimsedi.¹⁶⁷ Fertleri daha tekil ve iradi eyleme daha az kabiliyetli olarak ele alırken, onların kötü yapılandırılmış ve etik anlamda katı olmayan kapsamlar içerisinde faaliyet gösterdiğini düşünüyorlardı. Shklar kendi siyasal teorisine, seçme kapasitesi tarafından değil "seçememe başarısızlığı" tarafından şekillenen, zamandan münezze bir çelişkili, yabancılaşmış ve "ikircikli" benlik görüşü etrafında yeniden yön verdi.

Shklar için deflasyonel sorumluluk anlayışının eşlik ettiği bu benlik, onun felsefi liberalizmin akıl veren, karar alıcı benliğine yönelik itirazlarının merkezinde yatıyordu.¹⁶⁸ Kurumsallıktan arınmış ferdîyet nosyonları ile ferde yönelik kurumsal kapsamlarından ve sözleşmecî paradigmadan soyutlanmış fikirlere önem veriyordu. 1980'lerin ilk yıllarında siyasetin insancıl bir kimlik kazanmasına ve "insanî gayelerin politik olmadığına" dair savlara karşı çıkmıştı. Shklar'a göre kendisi "sosyalizmin ardından gözyaşları dökmese de," Tawney'nin "asude insanlık hali" adını verdiği tanıma onun hiç yapmadığı kadar baş kaldırıyordu.¹⁶⁹ Bedeni, yalnızca "sade yaşamın" ko-

¹⁶⁶ Moyn, *The Last Utopia*. En belirgin biçimde Fransa'da meydana gelen fakat farklı yerlerde de yansımalarını gösteren bu değişime dair bir görüş için, bkz. Christofferson, *French Intellectuals against the Left*.

¹⁶⁷ Wollheim, *The Thread of Life*; Stanley Cavell, *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Harvard University Press, 1981). Williams şurada psikanalitik teorileri reddediyor, Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 45. Sunduğu görüşlerin psikanalizle nasıl bir uzlaşa sağlayabileceğine dair, bkz. Jonathan Lear, "Psychoanalysis and the Idea of a Moral Psychology: Memorial to Bernard Williams' Philosophy," *Inquiry* 47, no. 5 (2004): 515-22.

¹⁶⁸ Shklar, "Rousseau's Two Models," 49.

¹⁶⁹ Judith Shklar'dan Daniel Bell'e, 28 Aralık 1981, Kutu 2, JSP.

runması için düzenlenmiş bir minimal kurumlar siyasetinin temeline yerleştirmeye karşıydı.¹⁷⁰ Shklar başta yurttaşlıktan atılanlar olmak üzere kurumsal manada korumasız olan aktörlere odaklanıyor ve dahiliyet sorunlarını görmezden geldiği için yeni küresel adalet teorisini topa tutuyordu: “yabancıları dışlama meselesi,” diye yazıyordu 1983 yılında, “Barry ve Beitz’in üzerine eğildiği uluslararası yeniden bölüşüme dair genel sorun” tarafından göz ardı edilmiştir.¹⁷¹ Shklar’ın odak noktasında mülteciler kadar iç sürgünler, adaletsizlik kurbanları ve hukuki ve siyasal sistemlerden dışlananlar da bulunuyordu. Yayınlanmamış bir makalesinde, “saf bir vicdan” sahasını – prensiplere ya da topluluğun “biz” mefhumuna dayanarak verilen kararlara çelişik olarak– ayırtırmaya çalışıyor ve liberal eşitlikçilerin onlarca yıl önce adalet prensipleri için vicdan savlarına sırtını döndüğü bir dönemde, vicdani ret hakkındaki tartışmalarda terk ettiği fikirlere geri dönüyordu.¹⁷²

Bir sonraki on yıl boyunca bölüşümsel adaletin ötesine bakmaya yönelik bu girişimler Shklar’ı, önceden kaçındığı bir insancıl fikre sürükledi. Shklar’ın aktörleri, kendisine insanlık bahşedilmiş, psikolojik tecrübeleri bedensel tecrübeleriyle uyumlu olan yaratıklardı. Fertlerin fiziksel ihtiyaçlarını psikolojik ihtiyaçlarla aynı düzeye çıkarıyor ve bunların muhafaza edilmesine dayalı bir negatif politika tasarlıyordu. Önemli olan kişilerin en iyi olduğu durum ya da muhtemel gelecekleri değil nefes alan, yaşayan, gerçek hayattan aktörlerin kendisiydi. Siyasetin görevi onları kollamaktı. Beden hakları ile işkence ve zulümden korunma hakkı, Shklar’ın iradi “beka” siyasetinin yapıtaşlarıydı.¹⁷³ Bu, bolluk çağının iyimser dengesinin yerini bekayı gözetken karamsarlığın almasının akabinde ferdi aktörlerden oluşan insanlığı korumak için oluşturulmuş bir minimalizmdi. Shklar’ın beka anlayışı, anti-totaliteryan bir liberalizme geri dönüşün göstergesiydi. Yazar, herkesçe bilindiği üzere bunu “Korku Liberalizmi” olarak tanımlıyordu.¹⁷⁴

Korku liberalizmi, liberal eşitlikçiliğe etkili bir alternatif haline geldi. Merkezinde liberalizmin, fertleri zulümden, korkudan ve kurumsal gücün

¹⁷⁰ Bkz. Shklar, *Ordinary Vices*; Shklar, “Torturers,” İnceleme: Elaine Scarry, *The Body in Pain* *London Review of Books* 8, no. 17 (October 1986): 26-27; ayrıca bkz. Samuel Moyn, “Taboo and Torture: On Elaine Scarry,” *Nation*, 5 Şubat 2013.

¹⁷¹ Judith Shklar’dan Frederick Whelan’a, 12 Ocak 1983, Kutu 2, JSP.

¹⁷² Judith Shklar, “Conscience and Liberty,” Berkeley, 22 Mart 1990, “Speeches, 1966-1990” içinde, Kutu 21, JSP.

¹⁷³ Judith Shklar, “Ideology Hunting: The Case of James Harrington,” Shklar, *Political Thought and Political Thinkers* içinde, 231-32.

¹⁷⁴ Judith Shklar, “The Liberalism of Fear,” Shklar, *Political Thought and Political Thinkers* içinde.

suiistimallerinden korumak için var olduğu argümanı bulunuyordu. Shklar'ın fertlerin kırılganlığına yönelik hayat boyu süren portresi, yaşamının daha sonraki yıllarında anti-totaliteryan Soğuk Savaş liberalizminin temeli haline geldi.¹⁷⁵ Williams, Rorty ve diğerleri Shklar'ın düşüncesini ele alırken ferdi insan hakları, yeterlilik ve bekaya dair minimalist siyasete öncelik veriyordu. Her ne kadar tümü de farklı sertlik derecelerinde Kantçı akıl arayışına saldırmış olsa da her biri korku liberalizmini nasıl kullandıklarını farklı biçimlerde anlatıyor ve temellendiriyordu. Rorty'nin nesnel hakikat arayışını reddi, "liberallerin" –"yapabileceğimiz en kötü şeyin zulüm olduğunu düşünenler" olarak tanımlananların– "zaman ve şanstın" dolayı koşula bağlı olarak inandığı şey kapsamındaki korku liberalizminin bir savunusuna sebep oluyordu.¹⁷⁶ Buna karşın Williams, Nietzscheci ve Foucaultcu anlamda Aydınlanma ideallerine yönelik bir kuşku ile bu ideallerin savunusu (ki bu onu Rorty de dahil olmak üzere faydacıları "hakikat inkârcıları" olarak itham etmeye götürüyordu) arasında bir yol açtı. Siyasetin gerçekliklerini öne çıkaran, "aşağıdan yukarıya" bir anti-evrenselci "evrenselcilik" olarak korku liberalizmini savunuyordu.¹⁷⁷ Önemli olan ferdi yaşamı ve Williams, alternatiflerine nazaran liberalizmin fertlerin anlamlı, "sahici" yaşamlar sürmesi adına daha uygun olduğunu düşünüyordu. Bu, toplumsal demokratik kurumları gerektiren bir liberalizmdi, bundan fazlasına gerek yoktu. Williams bahsi geçen kurumları emniyete almak için bir kolektif siyaseti desteklemiyordu: 1980'lerde İngiliz solundaki karmaşa sırasında, geleneksel anlamda sosyalizmin artık uygulanabilir olmadığı konusunda net davranmıştı.¹⁷⁸ Shklar gibi o da beklentilerini düşürüyordu.

Bu minimalist liberalizmlerin yapıtaşlarını biçimlendiren ferdi aktörlerin, karşıt oldukları Kantçı kişilerden daha sıradan, daha az ahlaklı ve daha az soyut olmaları gerekiyordu. Onlar, liberal felsefenin Kantçı eğili-

175 Katrina Forrester, "Experience, Ideology, and the Politics of Psychology," *Between Utopia and Realism: Judith N. Shklar* içinde, ed. Samantha Ashenden ve Andreas Hess (University of Pennsylvania Press, 2019).

176 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge University Press, 1989), xv.

177 Bernard Williams, "The Liberalism of Fear," Williams, *In the Beginning Was the Deed* içinde, 61; Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton University Press, 2002); karşılaştırınız: Bernard Williams, "Getting It Right," *London Review of Books* 11, no. 22 (23 Kasım 1989): 3-5; Richard Rorty, "To the Sunlit Uplands," *London Review of Books* 24, no. 21 (31 Ekim 2002): 13-15.

178 Williams, "'Taking Sides: The Education of a Militant Mind,' by Michael Harrington" *New York Times Book Review* (1986), Bernard Williams, *Essays and Reviews: 1959-2002* içinde (Princeton University Press, 2015), 255-56.

minin Humecu muadilleriydi. Bu itibarla genelde ahlaki terimlerden ziyade biyografik ve tarihsel terimlerle açıklanıyorlardı. Kişisel tarihleri, toplumsal benliklerin komünal geçmişlerinin ve mal ve yaşam planlarıyla dolu soyut ahlaki bireylerin temiz geleceklerinin ötesine gidiyordu. Yine de bu liberalizm aynı zamanda kuvvetli bir realizme bağlıydı. Shklar ve diğerlerinin insan ruhunun kırılğanlığı, sıradan kusurlar ve insanlık üzerine yaptıkları vurgu, fertleri korumak amacıyla iyi huylu bir kurumsal siyaseti hedefliyordu. Ancak korkuya yapılan çağrı, kendi başına bir olağanüstü siyasete yol açıyordu. Hoşa gitmeyen, hakkaniyetsiz, adaletsiz ve sömürücü pek çok türden yerel ve uluslararası siyasal düzenleme, fertleri korkularından korumak başlığı altında temellendirilebilirdi: kötünün iyisi adına razı olunan insani müdahaleler, savaş ve adaletsizlikler.¹⁷⁹ Ahlakçı liberalizmin yeniden siyallaşmasına yönelik bir girişimden doğan korku liberalizmi, bu nedenle evrensel ilkelere değil tarihe başvuran, sivri uçların törpülendiği farklı türden bir ahlakçılığa neden olabiliyordu.¹⁸⁰ Birçok ütopyacılığın içerdiği gaddarlığın görmezden gelinmemesi konusunda uyarıyor ve siyasetin “korkutucu yanlarını unutmama ya da onlar hakkında yalan söylememe” görevlerini ihmal eden filozoflara meydan okuyordu.¹⁸¹ Bu akımın yazarlarının niyetleri ne olursa olsun korku liberalizminin ezgileri, “dönüştürücü siyasete” ve radikalizmin nelere mal olabileceğini unutanlara karşı terbiye edici bir hamle haline geliyordu.¹⁸²

Burada tarih hem ders veren hem de ikaz edendi. Tarihin kullanımı, tarih yazımına bir çağrı ya da bir açıklama prensibi veya analiz aracı olarak zamanı siyasal teoriyle kaynaştırmaya yönelik bir girişim değildi. Yirminci yüzyılın korkularını dikkate almaya bir davetti ve çoğunlukla düşünürlerin daha büyük eşitlikçi şemalarının felaketle sonuçlanabileceğini ifade eden tu-

¹⁷⁹ Corey Robin, *Fear: The History of a Political Idea* (Oxford University Press, 2004).

¹⁸⁰ John Dunn, “Hope over Fear: Judith Shklar as Political Educator,” *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, içinde ed. Bernard Yack (University of Chicago Press, 1996), 52.

¹⁸¹ Judith Shklar, “Putting Cruelty First,” *Daedalus* 111, no. 3 (1982): 17-27; Bernard Williams, “The Women of Trachis: Fictions, Pessimism, Ethics,” Williams, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy* içinde (Princeton University Press, 2006), 55-58.

¹⁸² Williams, “The Liberalism of Fear,” 55; karşılaştırınız: Judith Shklar, “What Is the Use of Utopia?,” Shklar, *Political Thought and Political Thinkers* içinde, 190. Sola karşı tarihselcilik üzerine, ayrıca bkz. J.G.A. Pocock, “Political Ideas as Historical Events: Political Philosophers as Historical Actors,” Richter, *Political Theory and Political Education* içinde, 157-58.

tarsız argümanların dile getirilmesini içeriyordu.¹⁸³ 1990'larda ve sonrasında tarih ve savaş hafızası hakkındaki bu iddialar insancıl müdahalelere dair temellendirmelere zemin teşkil edecekti.¹⁸⁴ Yine de bazı liberal teorisyenler, liberal eşitlikçiliğin "zamandan münezze" niteliğine karşı başkaldırının bir parçası olarak daha geniş anlamda tarihe başvuruyordu.¹⁸⁵ Komüniteryanlar, geleneğe ya da yaşanmış tecrübelerin anlatılarına yönelmenin bir parçası olarak tarihi ele alırken, liberal eşitlikçiliğin minimalist eleştirisi karmaşıklığa, durumsallığa ve belirsizliğe dair daha geniş bir söylemin bir yanı olarak tarihi kullanıyordu. Kimi zaman insan doğasının siyasal değişime getirdiği sınırlamaları ispatlamak için tarihsel vakaları gündeme getirerek, bir uyarıdan çok siyasal kısıtlama işlevi gören dersler çıkarıyorlardı. Farklı açılardan liberal felsefenin akılcı prensiplere gösterdiği bağlılığı, insan ruhundan ve siyasal değişimden uzaklaşmayı ya da kaçınmayı sağlayan bir tür yerinden etme olarak gören Shklar, Williams ve Rorty gibi isimler için tarih, bu gerçeklikleri yaşamın içerisine yerleştirmenin bir yoluydu.¹⁸⁶ Ahlaki inançların durumsallığını ortaya koyduğu kadar, her siyasal prensibin pratiğe dökülüşüne eşlik eden belirsizliği ve karmaşıklığı da gösterebilirdi.¹⁸⁷

Durumsallık, karmaşıklık ve belirsizliğe dair bu fikirler, adalet kadar meşruiyete de odaklanan bir siyasal felsefeyi temellendirmek adına gün geçtikçe benimseniyordu.¹⁸⁸ Rawls durumsallığın kolektif yaşam üzerindeki etkilerini sınırlandırmak için adalet prensiplerini seçmişti. Yüzyıl ortasına ait anti-totaliteryanizmle şekillenmiş düşüncelerinde, anayasal demokrasilerin kırılğanlığını ve bir demokraside doğmanın getirdiği şansı vurguluyordu. Yeni anti-totaliteryan eleştirilerin elinde durumsallığa yapılan başvuru, liberal eşitlikçiliğin güvencini reddetmenin ve çok daha evrenselleştirici sav-

183 Bkz. örneğin, Stuart Hampshire, *Innocence and Experience* (Harvard University Press, 1991), giriş ve bölüm 2; karşılaştırınız: Şuradaki klasik önerme, Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," Berlin, *Four Essays on Liberty* içinde (Oxford University Press, 1969).

184 Robert Meister, *After Evil: A Politics of Human Rights* (Columbia University Press, 2012).

185 Bernard Williams, "Review, 'A Matter of Principle,' Ronald Dworkin," Williams, *Essays and Reviews* içinde, 257.

186 Katrina Forrester, "Hope and Memory in the Thought of Judith Shklar," *Modern Intellectual History* 8, no. 3 (2011): 591-620.

187 John Dunn, *The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics* (HarperCollins, 2001); Williams, "Getting It Right," 3-5.

188 Adalet teorisyenleri ve diğerlerinde meşruiyet için, bkz. Thomas Nagel, "Moral Conflict and Political Legitimacy," *Philosophy and Public Affairs* 16, no. 3 (1987): 215-40; Bernard Manin, "On Legitimacy and Political Deliberation," *Political Theory* 15, no. 3 (1987): 338-68 ve daha sonra, Williams, *In the Beginning Was the Deed*, bölüm 1.

larını zayıflatmanın bir yolu haline geldi.¹⁸⁹ Bu tarz başvurular, daha önce tarihsel materyalizm ya da indirgemeci tarih görüşlerinin eleştirilerinde olduğu kadar yapının karşısında failliğin konumunu yükseltme veya özneyi kavramsallaştırma zeminini sarsma arayışında olan sosyal teorilerde kullanılmıştı.¹⁹⁰ Ayrıca liberal eşitlikçiliğin belirliliklerine karşı da bundan faydalanılıyordu. Rorty'nin ellerinde durumsallık, liberalizmi ve sosyal demokrasiyi tarih ötesi bir biçimde adil olarak temellendirmeye karşı neo-faydacı bir araçtı.¹⁹¹ Williams'a göre tarih bir kere inançların durumsallığını ortaya çıkardığında liberalizme dair temellendirme bir tür "güvenç" gerektiriyordu (ki bu da incelediği evrenselleştirici felsefenin temellendirmesiyle bağdaşıyordu).¹⁹² Tarihselciliğin ve durumsallığın böylesi ifadeleri genelde Shklar gibi liberal teorisyenlerin ortaya koyduğu tarih ötesi ahlak psikolojileriyle gerilim halindeydi. Söz konusu liberaller radikal durumsallık teorisyenlerini her anlamda takip etmiyordu: Aydınlanmacı liberalizmi alaşağı etmeyi değil, düşünürler arasında basit bir konsensüsün ya da ideolojik birliğin meydana gelişini engellese dahi bu liberalizmin savunusuna temelci olmayan dayanaklar bulmayı amaçlıyordu.

Temellendirme gayesi taşıyan bu çalışmayı gerçekleştirmek için liberal teorisyenler yönünü farklı bir dizi tarihsel anlatıya –Amerikan demokrasisi ya da refah devletinden çok liberalizmin kökenleri hakkında– döndü. Komüniteryanizmi ve farklılık mücadelelerinin yayılımını reddederek, ilk olarak Soğuk Savaş'ın erken dönemlerinde dile getirilen haklı çıkarma odaklı tarihlere başvuruyorlardı.¹⁹³ Liberalizmi sosyalizmin panzehiri olarak nitelendirmek yerine, liberalizmin çoğulcu çatışmalar arasında hoşgörünün bir zaferi olduğunu vurguluyorlardı. Liberalizmin kurucu anı devrimler çağı, kapitalizmin doğuşu ya da refah devletinin ortaya çıkmasından ziyade din savaşlarıydı. Bu yargı, totaliteryanizmin mutlakçılığına ve bir "inanç birliği" "dayatma" girişiminde bulunan nesnelci ahlak teorilerine karşı çeşitliliği benimseyen savaş

¹⁸⁹ Dunn, *The Cunning of Unreason*.

¹⁹⁰ Sheila Fitzpatrick, "What's Left?," *London Review of Books* 39, no. 7 (30 March 2017); karşılaştırınız: Moïse Postone, "Critique and Historical Transformation," *Historical Materialism* 12, no. 3 (2004): 56.

¹⁹¹ Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Harvard University Press, 1998); Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (Penguin, 1999).

¹⁹² Edward Hall, "Contingency, Confidence, and Liberalism in the Political Thought of Bernard Williams," *Social Theory and Practice* 40, no. 4 (2014): 545-49.

¹⁹³ Gunnell, *The Descent of Political Theory*; Bell, "What Is Liberalism?," 699-705; Katrina Forrester, "Liberalism Doesn't Start with Liberty," *Nation*, 22 Aralık 2014.

sonrası demokratik teorinin bir kinayesiydi. 1990'lara girilirken benzer bir hamle, yalnızca muhalifler tarafından değil aynı zamanda çokkültürlülüğün zorluklarına karşı verilen yanıtın bir parçası olarak liberal eşitlikçiliği savunanlar tarafından tekrar gerçekleştirildi. Liberalizm anlayışları farklı bir yönden kendine özgü biçimlerde pekişen Rawls, Barry ve diğerleri için din savaşları, görevi grup yaşamını olduğu kadar piyasayı ya da solu da dizginlemek olan seküler, çoğulcu bir liberalizmin kurucu anı haline geldi.¹⁹⁴

Korku liberalizmi, siyasal felsefeyi somutlaştırarak ve iktidarın sözü konusu olduğu bağlamlarda fertlerin kırılganlığını ortaya çıkararak onu politikleştirmeye yönelik çeşitli girişimler üretiyordu. Bununla birlikte radikallikten arındıran bir yönü de vardı. Durumsallık ve çatışmaya dair liberal eğilim kolektif bir politika adına değil insan ruhundaki bir çatışmanın sınıf ya da grup mücadelesinden daha çok önem arz ettiği ferdileştirici politika adına uygulamaya sokuluyordu. Tarih, dönüşüm imkânlarını kısıtlandıran bir rol oynadığında, tarihe yapılan çağrılar muhafazakâr bir yönelime sahipti. Dahası dışlama, sömürü ya da el koyma tarihleri ya görmezden geliyor –tarihsel argümanın normatif uyumluluğuna dair Rawlsçu reddiyede olduğu gibi– ya da bizzat liberal fikirlerin bir sorunu olmaktan çok, uygulama hatalarını imleyen bir gösterge olarak anlaşılıyorlardı. Bunlar doğrudan imparatorluk ve sermaye, biriktirme ya da güç tarihlerine bağlı olmayan liberal tarihlerdi. Onun yerine hem farklılığa karşı bir set çekmek hem de bölüşümcü teorilerde eşitliğin yoksulluğu azaltmak üzerindeki önceliğini sorgulamak için insanlık fikrine başvurma eğilimindelerdi.¹⁹⁵ Korku liberalizmi, bölüşümcü paradigmanın aşırı büyümesine karşı bir endişeyi ifade ediyordu.¹⁹⁶ Bu tarz endişeler ise yeni değildi: Williams onlarca yıl önce bölüşümcü eşitliğe gönülden bağlılığa, bilhassa onun geniş devlet müdahalesini gerektirdiği düşünülürse kişilere eşit saygı gibi bir diğer eşitlik fikriyle çatışacağı temeline dayanarak böylesi bir bağlılığın sınırlarına dikkat çekmişti. Fakat bahsi geçen endişeler, çoğulculuk ve değer çatışmaları hakkında kaygı duyan ve devlet ile yürütme erkine liberal eleştiriler getiren isimler tarafından yenilenmiş bir itkiyle tekrar dile getiriliyordu.¹⁹⁷ Zaman içerisinde bu

¹⁹⁴ Shklar, *Ordinary Vices*, 5; Rawls, *Political Liberalism*, xxiv; Barry, *Culture and Equality*, 21, 195; Wolin, *The Presence of the Past*, 4.

¹⁹⁵ Moyn, *Not Enough*, bölüm 6.

¹⁹⁶ Karşılaştırınız: Young, *Justice and the Politics of Difference*, bölüm 1.

¹⁹⁷ Williams, "The Idea of Equality."

noktadan Rawlsçuluğa dair yeni bir eleştiri inşa edildi: hem muhafazakâr hem de solcu biçimlere bürünen ve bölüşümcü adaletin önkoşulu olan kurucu bir meşruiyet siyasetine dayanan bir “siyasal realizm” çağrısı.¹⁹⁸ Bölüşüm yerine istikrar tekrar sahneye çıkıyordu.

Buradaki ironi, söz konusu tartışmaların da Rawls’un geçmişte izlediği adımların üzerinden geçmesiydi. Aslında liberal ya da muhalif olsun, bu asal pozisyonu sürdüren düşünürlerin ortak bir noktası bulunuyordu: belirli açılardan Rawls’un geride bıraktığı ya da dışladığı fikirlere geri dönüyorlardı. Rawls hem komüniteryan hem de insancıl anlamda benliğin problemleleriyle ve onun toplumsal ilişkileriyle başlangıç yapmıştı. İlk yıllarına ait toplumsal teori çalışmaları, devleti ve onun siyasalarını desteklemek için siyasal seçim bölgeleri oluşturma görevinin en başından başarılı olacağı farz edilen bir dönemde, totaliteryanizmin ve savaşın gölgesinde, müdahaleci devletin güçlerini sınırlandırmak amacıyla tasarlanmıştı. Tahayyül ettiği küçük cemiyetler siyasetle değil, gelenekler etrafında toplanmış topluluklar, aileler ve kiliseler aracılığıyla –yeni komüniteryan çoğulculukların pek çoğunda var-sayılanlara benzer olarak– meydana gelmiş gruplardı. Aynı zamanda devlet iktidarından çekinen ve yeniden bölüşümü birinci önceliği haline getirmeyen minimalist, kemik bir liberalizmden yola çıkıyordu. Bu nedenle liberalizmin en belirgin alternatifleri yerel devletçilik karşıtlığı, ahlaki bir psikolojik liberalizm ve Wittgensteinci komüniteryanizmdi – ki bu alternatif fikirler genç Rawls’un önemsiz addettiği, yahut gözden çıkardığı fikirlere benzerdi.

Rawlsçu liberalizmin sahip olduğu genişlik, alternatifleri kontrol altına alma ve çözümleme kapasitesi, ideolojik sahanın daralmasına yol açtı. Liberal düşünürlere alternatif teorileriyle bir diğer taraftan ahlak ve benlik sahasına giren muhalif kalemler, onların ahlaki odaklarının birer yansıması gibiydi. Kurucu sorunları merkeze alan bölüşümcü adalet teorisi siyasal denetim, kolektif faillik ve kurumsal iktidar mekanizmaları gibi problemleri göz ardı etme eğilimine girmişti. Ancak şimdi komüniteryanlar da benzer şekilde davranıyordu. Nasıl ki Marksizm etkisizleştirilerek liberalizmle uyumlu bir hale getirildiyse, grubun dezavantajına dair siyaset de artık komüniteryan kimlik kaygılarının altında sınıflandırılıyordu. Minimalist liberaller kırılğan bireyleri savunuyor, bununla birlikte işyerinde ya da tüzel

198 Williams, *In the Beginning Was the Deed*; Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics* (Princeton University Press, 2008). Siyasal realizm üzerine bir araştırma için, bkz. Enzo Rossi ve Matt Sleat, “Realism in Normative Political Theory,” *Philosophy Compass* 9, no. 10 (2014): 689-701.

oluşumlarda nadiren olmak üzere devletin ve topluluğun her noktasında güç suiistimalleri görüyordu. Topluluk ve korkuya yapılan göndermeler yeniden bölüşümü önemsizleştirdi. Ne liberal eşitlikçiler ne de onların en öne çıkan eleştirmenleri, farklı toplumsal ve ekonomik yaşam biçimlerine ya da onların potansiyel dönüşümüne dair geniş anlatılar sunabiliyordu. Bu anlatılar, solun ve anaakım siyasal felsefenin dışında kalanların faaliyet alanında kalmayı sürdürdü. Dolayısıyla söz konusu tartışmaların mirası, sahip olduğu psikolojik ve etik kapsamı genişletse dahi siyasal psikoloji politikasını kısıtlamaktı. Bu yalnızca eski bir komüniteryan ve anti-totaliteryan bir dünya görüşüne dönüş değil, aynı zamanda bir tür geri hamleydi. Rawlsçu liberalizmin realist ve komüniteryan eleştirilerinin çıktısı, kırılgan bireylerden ve toplumsal benliklerden oluşan etik bir bakış açısıydı. Bir diğer çıktısı ise daha az iddialı bir menzil alanına sahip bir felsefe ve politikaydı.

Sonsöz

S oğuk Savaş'ın sona ermesinin ardından Rawlsçu liberalizm, Üçüncü Yol olarak bilinen, liberal ideolojinin birkaç adım solunda yer alan bir konumu işgal etmeye başladı.¹ İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde birçok kişi ideoloji çağının sona erdiğini düşünürken Rawls adım adım adalete yaklaşan toplumların kademeli reformlarını muhakeme etmek için bir eleştirel çerçeve sunmak istiyordu. Nihayet tarihin sonu olarak adlandırılan zamanda liberal eşitlikçilik, tıpkı liberal demokrasi gibi, hegemonik görünüyordu.² Şans-eşitlikçi tartışmalar sürmeye devam etti.³ Kamusal akıl ve müzakereci

-
- 1 Anthony Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Stanford University Press, 1994); Michael Freeden, *Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth Century Progressive Thought* (Princeton University Press, 2004), 173-203.
 - 2 Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. Çoğu siyasi tartışmanın artık "liberal gelecek" içinde gerçekleştiği görüşü için, bkz. Thomas Nagel, "Rawls and Liberalism," *The Cambridge Companion to Rawls* içinde, ed. Samuel Freeman (Cambridge University Press, 2003), 62. Felsefi liberalizmin hâkimiyeti için, bkz. Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (Clarendon Press, 1996), 226-75.
 - 3 John E. Roemer, "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner," *Philosophy and Public Affairs* 22, no. 2 (1993): 146-66; Arthur Ripstein, "Equality, Luck, and Responsibility," *Philosophy and Public Affairs* 23, no. 1 (1994): 3-23; Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Harvard University Press, 2000); Samuel Scheffler, "What Is Egalitarianism?," *Philosophy and Public Affairs* 31, no. 1 (2003): 5-39, 190-98; Derek Parfit, "Equality or Priority?," *The Ideal of Equality* içinde, ed. Matthew Clayton ve Andrew Williams (St. Martin's Press, 2000).

demokrasi hakkındaki tartışmalar çoğaldı.⁴ Pek çok kişi eşitlikçiliğin kurumsal odağına ve onun yöntemsel olarak siyasal göz ardı etmesine karşı çıksa dahi, geriye kalanlar bu odağın bölüşümcü ilkelerini toplumsal ve etik yaşamın tüm kesimlerine kadar genişletti. Öyle ki artık o bir uluslararası düzen teorisi haline geliyordu. 1993 yılında Rawls, çok sayıda düşünürü küresel bölüşümcü adalet ve kozmopolitizm ihtimalini incelemeye teşvik eden *Halkların Yasası* kitabını yayımladı. Irak ve Yugoslavya Savaşları sırasında bu düşünürler insani müdahale konusunu tartışıyordu.⁵ Özellikle Kanada, Avustralya ve Avrupa’da görev alan, yerli halkların hak iddialarına ve Maasticht Antlaşması’ndan sonra Avrupa entegrasyonuna karşı reaksiyon geliştiren birçok düşünür çokkültürlülük, federal anayasalcılık ve küreselleşme sorunlarını inceledi. Başka yazarlar ulus devleti toplulukların, kimliklerin, birlikteliğin ve çeşitliliğin olduğu kadar eşitliğin de koruyucusu şeklinde betimleyerek çeşitli türden milliyetçilikleri ve yurtseverlikleri savunuyorlardı.⁶ İklim değişikliğine duyulan endişelerle daha fazla kişi yönünü kuşaklararası adalet, kimliksizlik problemi ve geleceği önceden düşünme meselesine çevirdi.⁷ Bu esnada Rawls’un teorisi tadil ediliyor ve sorgulanıyordu. Sonuç olarak Rawls –ya da en azından ortaya koyduğu fikir– felsefi tartışmalar da gölgesini hissettirmeyi sürdürüyor ve takipçilerine olduğu kadar eleştir-

4 Rawls, *Political Liberalism*; Habermas, *Between Facts and Norms*; Gerald Gaus, *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory* (Oxford University Press, 1996); Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited.”

5 Thomas Pogge, “Cosmopolitanism and Sovereignty,” *Ethics* 103, no. 1 (1992): 48-75; Daniele Archibugi, David Held ve Martin Köhler, ed., *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy* (Stanford University Press, 1998); John Rawls, “The Law of Peoples,” *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993* içinde, ed. Stephen Shute ve Susan Hurley (Basic Books, 1993), 41-82; Thomas W. Pogge, “An Egalitarian Law of Peoples,” *Philosophy and Public Affairs* 23, no. 3 (1994): 195-224; Nagel, “The Problem of Global Justice,” 113-47.

6 David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Stanford University Press, 1995); Miller, *On Nationality*; Martha Nussbaum vd., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. Joshua Cohen (Beacon Press, 1996); Charles Taylor, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* (McGill-Queen’s University Press, 1993); Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, 1993); Margaret Canovan, *Nationhood and Political Theory* (Edward Elgar, 1996); Kymlicka, *Multicultural Citizenship*.

7 Andrew Dobson, ed., *Fairness and Futurity: Essays on Environmental Sustainability and Social Justice* (Oxford University Press, 1999); Nick Fotion ve Jan C. Heller, ed., *Contingent Future Persons: On the Ethics of Deciding Who Will Live, or Not, in the Future* (Kluwer Academic Publishers, 1997); Laslett ve Fishkin, *Justice between Age Groups and Generations*; John Broome, “Discounting the Future,” *Philosophy and Public Affairs* 23, no. 2 (1994): 128-56. Güncel bir genel değerlendirme için, bkz. Melissa Lane, “Political Theory on Climate Change,” *Annual Review of Political Science* 19 (2016): 107-23.

menlerine de referans sağlıyordu. 1990'larda gittikçe yaygınlaşan agonistik demokrasi teorilerinde dahi durum böyleydi.⁸ Birçok seçkin üniversitede siyasal felsefeye giriş yapmanın bedeli, hâlâ Rawlsçuluğa ya da onun sempa-tizani alternatiflere bir yatkınlık gerektiriyordu.

Liberalizm siyasal anlamda muzaffer olabiliirdi ancak liberal eşitlikçi düşünürlerin çoğu tarihin sona erdiğini düşünmüyordu. Rawls, teorisinin sadece bugün gelecekleri emniyet altındaymış gibi görünen kapitalist refah devletlerini meşrulaştırdığına yönelik görüşten hoşnut değildi. 2002'deki vefatından önce teorisinin son anlatısı *Justice as Fairness: A Restatement* (2001) kitabında, "mülk sahibi olunabilen demokrasiye" yönelik vizyoonunun refah devleti teorisinin solunda kaldığını iddia ediyordu.⁹ Rawls, 1980'lerde fikirleri üzerine gerçekleşen mülkiyet sahipliği hakkındaki tartışmalar sırasında ortaya konan solcu yorumlardan çok şey almıştı. Karma bir mülkiyet rejimi sağlayan Rawls'un teorisine bu bakış, erken dönemde oyunun başlangıç noktalarına dair yaptığı vurguyu görünür kılıyor ve teorisini, mülkiyet sahipliğinin geniş bir biçimde yayılımını sağlamak amacıyla mülkiyet ile kabiliyet dağılımlarının –miras yasaları, tasarruflar ve eğitim siyasaları– başlangıç bölüşümlerini eşitleyen bir stratejiye dayanacak şekilde resmediyordu.¹⁰ Üçüncü Yol'un başarısızlığını takip eden dönemde "ön bölüşüm" hakkındaki bu fikirler, onun eşitlikçi alternatifi olarak görülüyordu.¹¹ Son yıllarında Rawls, bunun geçmişte de böyle olduğunda ısrar ediyordu. Yaşamı boyunca, bir kapitalist refah devletinden fazlasını istemişti.

Pek tabii Rawls özgün olan bir şey arıyordu. Fakat bu kitapta anlatılan hikâyenin hedeflerinden biri, süregiden zaman içerisinde Rawls'un savının ne kadar ödün verdiği ve ne kadarını gölgede bıraktığını göstermektir. Muhtemelen herkes gibi Rawls da kendi geçmişi hakkında kısmen haklı kısmen haksızdı. *Siyasal Liberalizm*'e yönelimine dair standart anlatı-

⁸ Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*; Fraser, "From Redistribution to Recognition," 71-72; Chantal Mouffe, "Democracy, Power, and the 'Political,'" Benhabib, *Democracy and Difference* içinde, 245-56.

⁹ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 135-79.

¹⁰ Richard Krouse ve Michael McPherson, "Capitalism, 'Property-Owning Democracy,' and the Welfare State," Gutmann, *Democracy and the Welfare State* içinde; Krouse ve McPherson, "A 'Mixed'-Property Regime"; Elster ve Moene, *Alternatives to Capitalism*.

¹¹ O'Neill ve Williamson, *Property-Owning Democracy*; Martin O'Neill ve Joe Guinan, "The Institutional Turn: Labour's New Political Economy," *Renewal: A Journal of Social Democracy* 26, no. 2 (2018): 5-16; Alan Thomas, *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy* (Oxford University Press, 2017).

nın ortaya koyduğundan çok daha büyük ölçüde kendi fikirlerinde kararlı ve istikrarlıydı. Bununla birlikte Rawls'un fikirlerinin zamanla dönüşüme uğrayan ideolojik ve siyasal anlamları vardı. Mülk sahibi olunabilen demokrasi fikri, Jefferson'dan Thatcher'a çeşitli değerliklere sahipti ve farklı şekillerde kullanılıyordu.¹² Sonraları ön bölüşüm teorileri olarak açıklanan fikirlerini savunmak, Büyük Buhran'ı ve İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde Yeni Sağ'ın ve demokratik devlet kurumlarına yapılan neoliberal saldırının başarı kazanmasının ardından gelen süreçten farklı anlamlar ifade ediyordu. Yüzyılın ortasında, minimalist liberallerin dahi üretken varlıkların kamu mülkiyetinde bir fırsat gördüğü günlerde genç Rawls'un devlet müdahalesinden öne bölüşüme odaklanan "*prenez-garde*" devleti devletçilik karşıtı anlayışlar sergiliyordu. Rawls'un teorisi, kapitalizme üstün gelmesi muhtemel olan sanayi sonrası toplumlara dair mefhumlarla diyalog halinde doğmuştu ama aynı zamanda gücün merkezileşmesine temkinli yaklaşan ve istikrar sağlayan bir sistemi istikrarsızlaştırmaktan kaçınmayı hedefleyen bir liberal müdahalecilik karşıtlığıyla şekillenmişti. Benzer şekilde *laissez-faire* anlayışında temkinli bir minimal refahçılık ortaya koyan ve sermaye haklarını savunmak ve piyasaları korumak dışında ekonomide devlet müdahalesi karşıtlığına bağlılıklarıyla yüzyılın ortalarına ait konsensüsten ve onun devlet kontrolüyle olan kısa süreli birlikteliğinden ayrılan erken dönem neoliberallerle bazı ortak noktaları bulunuyordu.¹³

Çarpıcı olan nokta, anaakım liberal iktisadi ve siyasal düşüncenin yüzyıl ortası konsensüsünden ne kadar uzaklaştığıdır. Rawls ilk başlarda devlet müdahalesine karşı şüpheciydi fakat konsensüsten plansız eşitlikçilik temelinde bir savaş sonrası liberalizm savunusuna yönelerek fikrini değiştirdi. Bununla birlikte konsensüsün kendisi de değişmiş ve onun fikirlerinden ayrılmıştı. 1940'ların aykırı düşünceleri olan neoliberal fikirler, yirminci yüzyılın sonuna gelindiğinde yeni normaldi. Ağırlık merkezi sağa kaydıkcı, Rawls ve onun vizyonuna sadık olan takipçileri sol liberalizmin tanımı haline geldi. Liberal şüphecilik ve İşçi Partisi revizyonizminden 1960'ların sivil liberteryen toplumsal liberalizmi ve 1980'lerin eşitlikçiliğine kadar liberal düşünürler, zihinlerindeki meşguliyetleri, değişen manzaraya uyum sağlamak için adapte ettiler ancak temel meselelerinden vazgeçmediler.

¹² Ron, "Visions of Democracy in 'Property-Owning Democracy.'"

¹³ Burgin, *The Great Persuasion*; Jackson, "At the Origins of Neo-Liberalism"; Werner Bonefeld, "Freedom and the Strong State: On German Ordoliberalism," *New Political Economy* 17, no. 5 (2012): 633-56.

Diğer yandan Rawls'un orijinal bakış açısının hedeflediği kadar adapte etmediler. Halihazırda var olan bir şeyle –zamanla değişen ve teorilerin temelini biçimlendiren mevcut sezgilerden– başladılar. Temellendirme görüşünün gerektirdiği gibi, Rawls'un ilkeleri topluma bağlı kaldı. Fakat birkaç isim, altı çizilen toplum vizyonunu güncelledi. Rawls'un inşa ettiği, sadece danışılması gereken bir doktrin değil aynı zamanda bir ideolojinin felsefi mimarisi olan araçlar, merkezde aynen kendini koruyordu. Konsensüse dayalı bir merkez tarafından karakterize edilen toplum görüşü her zaman bir idealizasyondur fakat gerçeklik dönüşüme uğrayınca onunla olan bağı kaybetmişti. Rawls, teorisine yerleşen varsayımların, ondan ne tür fikirlerin çıkacağını sınırlayacağını tamamen hesaplamıştı. Ancak liberal eşitlikçiliğin dayandığı noktaların idealizasyonları, sonraki dönemlerle çok az ortak noktası bulunan bir toplumu ifade ediyordu. İstikrarlı büyümenin, düşük ekonomik eşitsizliğin, yüksek sendika yoğunluğunun ve refah sisteminin geniş bir meşruiyeti olmasına rağmen dışlayıcı, düzensiz ve istikrarsız olan büyük ırk ve cinsiyet eşitsizliğinin olduğu bir toplumdur bu. Ayrıca bu toplum savaş ve imparatorlukla şekillenmiş, Soğuk Savaş'la yapılmış ve ani ekonomik kalkınma ve Bretton Woods düzeniyle desteklenmişti. Ortaya çıkardığı siyasal teori, adli kurumlar ile yasama kurumlarına odaklanan ve öteki toplumsal, siyasal ve uluslararası kurumlara daha küçük bir rol veya daha az değer atfeden müzakereci bir siyaset anlayışına dayanıyordu. Ekonomik ve toplumsal yaşamın daha geniş dinamikleri ve oluşumlarından ziyade emtia bölüşümüne önem veriyordu.

Liberal eşitlikçilikte devletin göreceli yokluğu, kısmen Rawls'un devlet ve toplum mefhumlarını ilkinin ikincisinin sınırlarını ihlal etmesinden çekindiği dönemde kavramsallaştırmaya giriştiği gerçeğiyle açıklanabilir. Lakin Rawlsçu liberalizmin en büyük ironilerinden biri, mevcut siyasal teoriler arasında en devletçi ve yöntemsel teori olup çıkmasıdır. En azından öne çıkan rakipleriyle karşılaştırıldığında –ister komüniteryan, insan odaklı, kozmopolitan, anti-totaliteryan ya da anaakım siyasal felsefede ve siyasal teoride egemen olan realist teorisyenler olsun; ister disipline edici çerçeveye tanımlanan devlete dair postyapısalcı, siyahi, feminist ve postkolonyal eleştiriler olsun; isterse de Nozick ve analitik Marksistlerin üzerine eğildiği konuları miras alan sağ ve sol liberterienler olsun– liberal eşitlikçiler türünün son örneği evrenselleştirici, yeniden bölüşümcü ve devlet odaklı bir politikanın savunucusu haline geldi. Keza liberal eşitlikçiler de öteki teorilere nazaran

faillik ve karakterle daha az alakadar gibi görülür oldu. Erken dönemde Rawls'un fertlerin ötesinde toplumsal aktörlere ve kurumlara duyduğu ilgiye rağmen bu aktörler ve kurumlar yazarın nihai bakış açısında sönümlendi. Nihayetinde okuyucuları bu tanımları ehemmiyetsiz olarak addetti. Rawls'la sosyalist etkileşimin ardından, kamusal akıl teorisi 1990'larda felsefi tartışmayı domine etmeye başladığında düşünürler müzakereyi politikanın açık modeli haline getirdi. Bu, eşitlikçi bir bakış açısından zorlu, bir başka açıdan ise apolitikleştiriciydi. Toplumsal aktörlere ve devlet dışı kurumlara yönelim ikincildi. Korporasyonlara, sendikalara ve mücbir grup faillğine muhalif olarak öne çıkan bir siyasal felsefenin toplumsal hareketlerden kopuk bir ideal söylev politikasına dönmesi tamamen sürpriz değildi. Bölüşümcü ve kurumsal olan siyasal olandan ayrılıyordu. Grupların önemini kaybetmesi ve ahlaka başvurunun ideoloji ve çıkarın kuvvetine üstün gelmesiyle birlikte geriye kalan, liberal kurumlar içerisindeki fertler arası konuşmalardı.

Genç Rawls toplumsal güç ve denetim fikirlerine karşı hassas davranırken, ele aldığı bölüşümcü felsefenin dönüşümü her ikisinden de kendini çeken, kolayca Rawls'un bir zamanlar hedef aldığı teknokratik yönelimlerle suçlanabilecek teoriler üretiyordu.¹⁴ Rawls'un çerçevesi tabandan muhalefet görüyordu: temel yapının kapsamı ve kavramsallaşması, toplumsal tahakkümün devlet dışı ilişkilerini belirsizleştirdiği için saldırıya tutuldu.¹⁵ Fakat tam da Rawslçuluğun yönetsel bir teori olarak görülmesinden ötürü nâdiren tavana dair itirazlar yükseliyordu: birkaç kişi onun devlet üzerine ve güç yapılarını sağlamlaştırmada ve yeniden üretmede devletin rolü üzerine görüşlerini ya da devletin siyasal ve idari fonksiyonlarını kimin kontrol ettiği hakkındaki varsayımlarını sorguluyordu. Savaş sonrası liberalizm çözüldüğünde birçok isim, topluluk, insan hakları ve kimlik adına prosedüralizme ve piyasalaşmaya meydan okudu. Ancak neoliberal vârislerinin devleti nasıl değiştirdiğini –kamusal refah hizmetlerini dış kaynağa bağlayarak ya da özelleştirerek, devletin hapsedme fonksiyonlarını ve kamu yönetimine erişimini genişleterek ve rekabeti, deregülasyonu ve klientalizm ile yönetişimin

14 Dworkin'in "idari eşitlik mefhumu" üzerine bir eleştiri için, bkz. Scheffler, "What Is Egalitarianism?"

15 Temel yapı kapsamı ve alanına karşı itirazlar için, bkz. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, bölüm 2; Cohen, "Where the Action Is," 3; Mills, *The Racial Contract*. Temel yapı kavramsallaştırmasına karşı itirazlar için, bkz. Liam Murphy, "Institutions and the Demands of Justice," *Philosophy and Public Affairs* 27, no. 4 (1999), 260-1; Chiara Cordelli, "Justice as Fairness and Relational Resources," *Journal of Political Philosophy* 23, no. 1 (2015): 86-110.

yeni biçimlerini takdim ederek– nadiren fark ediyorlardı.¹⁶ Liberal siyasal düşünürler de bir istisna değildi.

Buna rağmen liberal eşitlikçiler, savaş sonrası liberal düzenin çözülüşünden sağ kurtuldu. Bir ölçüde bunu, parçalarına ayırma eğilimi ve sahip olduğu çerçeve içerisinde yeni “kamusal meseleleri” barındırabilme kapasitesi sayesinde gerçekleştirdi. Bu nedenle liberal eşitlikçilik her zaman bir tarihsel başarıydı. Fakat her başarı gibi onun da maliyetleri vardı. Rawls’un teorisi başlı başına savaş sonrası liberalizmin tezatlıklarını, hem zaferlerini hem de sınırlarını, yansıtıyordu. Kamusal meseleler felsefesinin kurulduğu dönemde rüştünü ispatlayan düşünürlerin bakış açısı, insan hakları reformları ve savaş sonrası bolluk çağında biçimlendi. Bu düşünürler ortaya koydukları sorulara ikna edici yanıtlar veriyordu. Fakat sormadıkları sorular bulunuyordu çünkü genelde onların tahayyülünde bu sorular tatmin edici bir şekilde yanıtlanmıştı: mesela tam manasıyla ahlaki ve siyasal eşitlik ve insan hakları öngörülüyordu. Öteki sorular felsefi anlamda kafa karıştırıcı ya da siyasal olarak ivedi değildi: ekonomik kararların siyasallaştırılmasına gerek olup olmadığı gündemlerinde yoktu. Bu bakımdan siyasal felsefenin ele aldığı meseleler sahip olduğu ideolojik kapsamla şekilleniyor ve bakış açısı, tüm tarihsel aktörler gibi, yazarlarının siyasal çevreleri hakkında anlamaları mümkün olan şeylere sabitleniyordu. 1960’lar bolluk, insan hakları ve Büyük Toplum çağıydı ama aynı zamanda bir kentsel kriz ve kitlesel kapatılma periyoduna ve yeni bir sanayisizleşmenin ve kamu yatırımlarının azaltıldığı ve emek hareketinin ezildiği finansallaşmış kapitalizmin yeni aşamasının başlangıcına işaret ediyordu.¹⁷ Liberal düşünürler muzaffer olacaklarını farz ediyorlardı ancak henüz maliyetleri öngöremiyorlardı.

Sahip oldukları kavramsal kaygıların siyasal felsefenin şekli için daha geniş sonuçları vardı. Yirminci yüzyılın son on yılında liberal fikirler genişledi, münazara edildi ve birçok ahlaki ve siyasal durum ile çıkmaza uygulandı. Liberal eşitlikçilik, ahlaki ve siyasal konsensüs zeminine oturan bir teori olarak tanımlanmaya başlandı. O, tarihsel olmayan, kurumsal ve fer-

16 Richard Robison, “Neo-Liberalism and the Market State: What Is the Ideal Shell?,” *The Neo-liberal Revolution: Forging the Market State* içinde, ed. Richard Robison (Palgrave Macmillan, 2006).

17 Sugrue, *The Origins of the Urban Crisis*; Hinton, *From the War on Poverty to the War on Crime*; Schickler, *Racial Realignment*; Judith Stein, *How the United States Traded Factories for Finance in the 1970s* (Yale University Press, 2010); Gary Gerstle, “The Rise and Fall (?) of America’s Neoliberal Order,” *Transactions of the Royal Historical Society* 28 (2018): 241-64.

dileştiren, anlaşmanın sağlanabileceği kişilerarası ahlak vizyonuna bağlı bir teoriydi. Baskın odak noktası bölüşüm ve sahiplik sorunu üzerineydi. Zamanla varsayımları sorgulamaya daha kapalı hale geldi. Kurucu unsurları, Rawlsçu anlayışın içerisine dahil edilebilecek türden politikaları sınırlandırdı. Tarihsel argümanlar reddedildi. Yalnızca belirli biçimde soyut ve ahlaka dayalı olmak kaydıyla geleceğe dair fikirler kabul edildi. Liberal felsefenin daha büyük soyutlama ve karmaşa yönündeki mantığı, düşünürleri felsefi açmazlara –örneğin aşırı nüfusu çevreleyen açmazlar gibi– meydan okumak konusunda özen göstermeye ve bugünü esas alan teorilerde geleceğe yönelik kararları barındırabilmek için her çareye başvurmaya zorluyordu. Fakat bu durum tarihsel eşitsizlik ve tazminat problemleri gibi, eşit derecede kafa karıştıran fakat daha politikleşmiş, düşünürlerin önünü alması gereken diğer problemlerin göz ardı edilmesini beraberinde getirdi. Liberal eşitlikçilik tarihinde takip edilmeyen pek çok yol vardı. Rawls’un teorisinin kavramsal yapısı sık sık düşünürlerin seçimlerini meşrulaştırıyor ve onun liberalizminin el değmeden kalmasını sağlayacak mekanizmalar sunuyordu.¹⁸

Bu çerçevenin hâkimiyetinin liberal felsefe eleştirileri üzerinde de bir etkisi vardı. Felsefi anaakımın sınırlarında konumlanan birçok kişi, Rawlsçu çerçeveyi kullanarak öne sürdüğü iddialara bir tür meşruiyet katabileceklerini anladılar.¹⁹ Genelde sadece ya liberal eşitlikçilik formunu ya da onun anaakımdaki alternatiflerini benimseyerek, liberal eşitlikçilik çatısından dışlanmış temel fikirler –Marksçı, feminist, eleştirel ırk, sömürgecilik karşıtı ya da başka türlü– dikkate alınıyordu. Örneğin, temel yapı, aile ve emtianın bölüşümüyle birlikte Rawlsçu bir düşüncenin ya da piyasalar ve metalaşmayla birlikte komüniteryan bir düşüncenin parçası olarak resmedilince, liberal düşünürler feminist kaygıları ciddiye almaya başladı.²⁰ İdeolojik kümelenmenin başarısı, anlamlı alternatiflere dair potansiyeli kısıtlıyordu. Farklı siyasal yönlerde çekilmiş fikirler liberal düşünürler tarafından ele alındığında, bunlar daha geniş bir çerçeve içerisinde sınıflandırılabilir fikirlerdi. Beka yanlısı görüşün liberal formları, istikrar teorilerine dahil edildi. Marksizm bir mülkiyet bölüşümü teorisi olarak okunabildiği ölçüde, analitik Mark-

¹⁸ Forrester, “Reparations, History, and the Origins of Global Justice Theory.”

¹⁹ Smith, “Okin, Rawls, and the Politics of Political Theory.”

²⁰ Bkz. örneğin, Elizabeth S. Anderson, “Is Women’s Labor a Commodity?,” *Philosophy and Public Affairs* 19, no. 1 (1990): 71-92; Debra Satz, “Markets in Women’s Reproductive Labor,” *Philosophy and Public Affairs* 21, no. 2 (1992): 107-31.

sizm eşitlikçiliğin içerisinde kabul ediliyordu. Konuşma ve müzakere teorileri içine sıkıştırılabilecek demokratik fikirler de öyle. Barry'nin pervasız bir şekilde netleştirdiği üzere, Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen savlarının adalet teorisi ilkelerine uyum sağlaması için “ehlileştirilmesi” gerekiyordu.²¹

Bu kitap, bahsi geçen ilkeleri ve çağdaş liberal felsefenin daha geniş mimarisini tabii durumundan çıkarmayı ve bağlamının dışında ele almayı amaçlamıştır. Bu mimarinin inşasına dair hikâye, siyasal yönelim ve siyasal düşüncenin şekli için önemli etkilere sahip felsefi seçimlerin toplandığı bir hikâyedir. Öne sürdüğü nokta ise, bu liberal formun inşasında yapılan seçimlerin –politikadan Rawls’un bizzat gerçekleştirdiğinden farklı şeyler isteyenler tarafından yapılsa bile– felsefenin içinde tutulan ya da dışında bırakılan unsurları üzerinde kalıcı etkilere sahip olduğudur. Rawlsçu çerçeve, ne tür bir kavramsallaştırmanın yapılabileceği ve ne tür bir politikanın tasavvur edilebileceği üzerinde bir baskı aracı olarak işliyordu. Bu kitap, liberal felsefi fikirlerin yalnızca siyasal etkilerini değil, aynı zamanda siyasal kökenlerini de tespit etmeye çalışmıştır. Bu yalnızca basit bir düşüşün hikâyesi –refahçılığın ferdîyetçiliğe, demokrasinin neoliberalizme doğru kırılması– değildir.²² Bu, hikâyenin bir parçasıdır fakat düşüşü esas alan bir bakış, hiçbir yalın suretle refahçı ya da yeniden bölüşümcü olmayan bir geçmişin önüne geçer ve fikirler düzeyinde doğruyu yansıtmayan bir keskin dönüşüm ortaya koyar. Ayrıca liberal eşitlikçiliğin, adaletsizliğe ve eşitsizliğe karşı radikal bir suçlamaya dayanak sağladığı zamanları ve bunu gerçekleştirmek için her zaman bir potansiyele sahip olduğunu görmezden gelir.

Yirmi birinci yüzyılın ilk on yıllık diliminde liberal düşünürler, sefaletlerinin rafa kaldırdığı fikirlere geri dönmeye başladı. Rawlsçu tertibatın çekirdeğindeki toplumsal anlayış, hiç olmadığı kadar fazla baskı altına alındı. Aile, bir süredir mücadelenin bir öznesiydi. Kilise ve şirket, uzun zaman önce çoğulculuk müessesesinin içindeki yerini kaybetmişti. 2007-2008 krizinin ardından bazı yazarlar adalet teorilerinin kabul edilebilir birimleri olarak yönünü korporasyona, işyerine, emek piyasasına ve sendikaya çevirmeye başladı.²³

²¹ Barry, “Do Countries Have Moral Obligations?,” 28.

²² Rodgers, *Age of Fracture*.

²³ Samuel Arnold, “The Difference Principle at Work,” *Journal of Political Philosophy* 20, no. 1 (2012): 94-118; Lucas Stanczyk, “Productive Justice,” *Philosophy and Public Affairs* 40, no. 2 (2012): 144-64; Elizabeth Anderson, *Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It)* (Princeton University Press, 2017); Julie L. Rose, *Free Time* (Prin-

Diğerleri para ve finans felsefesine önem veriyor ya da bölüşümcü teorileri tamamlamak için sömürünün ve tahakkümün cumhuriyetçi emek teorilerini farklı amaçlara uygun hale getiriyordu.²⁴ Gittikçe artan sayıda siyasal düşünür agonistik, realist, ideal olmayan ve kurumsal çizgilerin beraberinde siyasal felsefenin yeniden politizasyonunu savunuyordu.²⁵ Adalet teorisinin tarihsel olmayan tabiatı tarafından men edilen problemler ve temel yapının kavramsal odağı sorgulanıyordu. Kimileri kolonyalizmin yapısal miraslarının ortaya koyduğu etik sorunları yeniden ele alıyor ve tarihsel adaletsizlik, tüzel sorumluluk ve telafi teorilerini araştırıyordu.²⁶ Geriye kalanlar ise temel yapının tutarlılığını sıkıştırmaya ve Rawls'un soyutlamalarının güncel siyasal kurumları

- ceton University Press, 2016); Hélène Landemore ve Isabelle Ferreras, "In Defense of Workplace Democracy: Towards a Justification of the Firm-State Analogy," *Political Theory* 44, no.1 (2016): 53-81; Martin O'Neill, "Philosophy and Public Policy after Piketty," *Journal of Political Philosophy* 25, no. 3 (2017): 343-75; Pablo Gilabert, "Dignity at Work," *Philosophical Foundations of Labour Law* içinde, ed. Hugh Collins, Gillian Lester ve Virginia Mantouvalou (Oxford University Press, 2018): 68-86. Korporasyon, Hobbes ve devlet üzerindeki odağı nedeniyle Cambridge siyasal düşünce tarihi okuluyla ilişkilendirilen siyasal teorisyenlerin normatif çalışmasında bir dönem kendine yer bulmuştu. Bkz. Runciman, "Is the State a Corporation?"; Melissa Lane, "The Moral Dimension of Corporate Accountability," *Global Responsibilities: Who Must Deliver on Human Rights?* içinde, ed. Andrew Kuper (Routledge, 2005), 229-50; Christian List ve Philip Pettit, *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents* (Oxford University Press, 2011); Quentin Skinner, *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics* (Cambridge University Press, 2018).
- 24** Tom Sorell ve Luis Cabrera, ed., *Microfinance, Rights and Global Justice* (Cambridge University Press, 2015); Boudewijn de Bruin, Lisa Herzo, Martin O'Neill ve Joakim Sandberg, "Philosophy of Money and Finance," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/money-finance/> (10 Kasım 2018 tarihinde erişildi); Alex Gourevitch, "Labor Republicanism and the Transformation of Work," *Political Theory* 41, no. 4 (2013): 591-617; K. Sabeel Rahman, "Democracy against Domination: Contesting Economic Power in Progressive and Neorepublican Political Theory," *Contemporary Political Theory* 16, no. 1 (2017): 41-64.
- 25** Artık bu literatürlerin her biri çok geniş. Etki kazanmış önermeler için, bkz. William Galston, "Realism in Political Theory," *European Journal of Political Theory* 9, no. 4 (2010): 385-411; Bonnie Honig ve Marc Stears, "The New Realism: From Modus Vivendi to Justice," Floyd ve Stears, *Political Philosophy versus History?* içinde, 177-205; Valentini, "Ideal vs. Non-Ideal"; Jeremy Waldron, *Political Political Theory* (Harvard University Press, 2016). Karşılaştırınız: Ayrıca Lorna Finlayson, *The Political Is Political: Conformity and the Illusion of Dissent i Contemporary Political Philosophy* (Rowman & Littlefield, 2015).
- 26** Iris Marion Young, "Responsibility and Global Labor Justice," *Journal of Political Philosophy* 12, no. 4 (2004): 365-88; Cecile Fabre, *Justice in a Changing World* (Polity, 2007); Lea Ypi, Robert E. Goodin ve Christian Barry, "Associative Duties, Global Justice, and the Colonies," *Philosophy and Public Affairs* 37, no. 2 (2009): 103-35; Catherine Lu, "Colonialism as Structural Injustice: Historical Responsibility and Contemporary Redress," *Journal of Political Philosophy* 19, no. 3 (2011): 261-81; Anna Stilz, "Collective Responsibility and the State," *Journal of Political Philosophy* 19, no. 2 (2011): 190-208; Jacob T. Levy ve Iris Marion Young, ed. *Colonialism and its Legacies* (Lexington Books, 2011); Lea Ypi, "What's Wrong with Colonialism?," *Philosophy and Public Affairs* 41, no. 2 (2013): 158-91.

temsil edip etmediğini ya da devlet ile bürokrasinin doğasını, güzergâhını ve özelleşmesini yeterince ele alıp almadığını değerlendirmeye başladı.²⁷ Birtakım düşünürlerin eleştirel ırk teorisi, feminizm ve Marksizm çerçevesinden felsefi anaakıma içgörüler kazandırmasının ardından ideoloji çalışmasına dair bir canlanma meydana geldi.²⁸ Siyasal düşünürler, atalarının ideolojik kör noktalarını tespit etmenin yollarını bulmuş gibi görünüyordu. Veyahut belki de bu atalar kendi sorularını o kadar kapsamlı bir şekilde yanıtlamıştı ki, yeni gelen kuşak yeni bir alana hareket edebilmişti.

Gelgelelim, eski siyasal felsefe çerçevesi devamlılığını korur. Pek çok beşerî bilimde olduğu gibi ve kısmen, profesyonelleşmiş ve gittikçe belirsizleşen bir akademik sistemin sınırları nedeniyle siyasal felsefe, sistematik toplumsal ve siyasal teoriden ziyade belirli problemleri çözmeye yönelik olmaya devam etmektedir. Önem arz eden yeni konuların felsefe sahasına girmesiyle siyasal düşünürlerin temel kaygıları değişmeye başlasa da birçok tartışma hâlâ bir başka çağın varsayımlarını yansıtan bir dizi fikrin gölgesinde kalmaktadır. 2008 krizini takip eden değişim periyodu, liberal eşitlikçiliğin kalbinde yatan siyasal paradokslara önemli ölçüde ışık tutmuştur. Bir açıdan bugün liberal eşitlikçilik, tarihin sonunu işaret eden dönem için mükemmel bir sol liberalizm gibi görünür. Politikanın teknokratik bir hal aldığı, bölüşümsel kararlarla alakadar olduğu ve yeni bir konsensüsle şekillendiği, görece durgun ve liberal anlamda iyimser bu zaman aralığında, Rawls'un savaş sonrası dönemde umduğu gibi temel olgulara eğilmek için felsefe terk edilebilirmiş gibi görünüyordu. Buradaki görev, sanki zaten başarılı olan bir liberalizmi reforme etmek gibiydi. Tarihin sonu iddiaları, yalnızca kayıtsız olmakla kalmayıp aynı zamanda hatalı olduğu için söz konusu felsefi liberalizmin siyasal rolü ya da muhakeme kapasitesi pek net değildir.

Rawlsçu vizyonun birçok yönü –bu, ister metot, ister kapsam isterse de amaç olsun– bahsi geçen eleştirel kalemlerin ortaya koyduğu gibi felsefi liberalizmi mevcut siyasal durumla başa çıkamayacakmış gibi göstermektedir. “İdeal olmayan” gerçekliklerin, çıkarların ve ideolojilerin uzun süreli ihmalinin savunulamaz olduğu belirtilmiştir. Anlaşma ile konsensüs varsayımı

²⁷ Zacka, *Where the State Meets the Street*; Cordelli, *The Privatized State* (yayın aşamasında).

²⁸ Tommie Shelby, “Ideology, Racism, and Critical Social Theory,” *Philosophical Forum* 34, no. 2 (2003): 153-88; Mills, “‘Ideal Theory’ as Ideology”; Sally Haslanger, “‘But Mom, Crop-Tops Are Cute!’ Social Knowledge, Social Structure, and Ideology Critique,” *Philosophical Issues* 17, no. 1 (2007): 70-91; daha güncel olarak, bkz. Jason Stanley, *How Propaganda Works* (Princeton University Press, 2015).

ve hedefi, fikir ayrılığının sürekliliği her yerde su yüzüne çıktıkça ulaşılmaz görünür.²⁹ Verili bir paradigmaya uymayan gerçekliklerden kavramsal problemler yaratmaya yönelik felsefi eğilim, kriz anlarında verimsizdir, hele de bu paradigma, konsensüsü esas alıyorsa. Bu nedenle ideolojik ayrılıklar, üzerine çalışılacak varsayımlardan çok çözülmesi gereken bilmeceler halini alır ki, bu bilmeceler siyasal olarak ayrılık yaratan anlara anlam vermeyi güçleştirir – bilhassa tüm topluluğun değerlerinin temsilcisi olarak ferdi sezgileri ya da grup sezgilerini liberal manada yeniden ele almanın problemin bir parçası olabildiği durumlarda. Bir çıkar, kolektif eylem, kontrol, sınıf, kriz –ve onun potansiyel değer konsensüsü, sürekli büyüme ve kalıcı istikrara dair varsayımı– olmadan Rawlsçu anlayış, taraftarlarının karşı karşıya gelebilecekleri iç siyasal vakalar pahasına uluslararası ve ekolojik etiği tetkik ettiği 1970’lerdeki krizlere ait konjonktürü tamamen akla yatkın hale getirirse de güncel konjonktürde artık bunu gerçekleştirmeye muktedir görünmemektedir.

Ancak bir diğer açıdan liberal eşitlikçiliğin talep ettiği bölüşümcü düzenlemeler radikal görünür. Bazı isimler, birçok kişi tarafından şaşkınlıkla karşılanan, İngiliz ve Amerikan solundaki sosyalist özlere göre güncel uyanışına kurumsal yol haritaları önerebileceklerini savunmaya başlamıştır.³⁰ Bu meyanda liberal siyasal felsefenin savaş sonrası liberalizmin ötesine geçmediği ve 1970’ler sonrası çağa kendisini tamamen uyarlamadığı gerçeği, onun sahip olduğu güçlü noktalardan biridir. Her ne kadar savaş sonrası liberalizm, içerisinde yer yer eşitsizlikler barındırıyor ve savaş ve imparatorluktan ileri geliyor olsa da şimdi bu liberalizmin çehreleri çekici gelmektedir, özellikle de kendi sonundan ziyade bir reformun başlangıcı olarak anlaşıyorsa. Dolayısıyla liberal felsefenin kimi yönleri 2008 krizinin ardında yatan siyasal yapının içine gömülü gibi görünse de geriye kalan kısımların evrenselleştirici prensiplere hasret bu dramatik eşitsizlik sürecine çözümler sunmak için yeterince uygun olduğu söylenebilir. Her şeyden önce liberal eşitlikçilik, mülkiyet bölüşümünü düzenleyip temellendirmek ve eşitsizliği sınırlandırmak adına yapılan tasarımlar için emsalsiz bir kaynaktır. Üçüncü Yol’la geçen yıllar boyunca eşitsizlik problemi politikada sıklıkla ihmal ediliyordu ama düşünürler bu problemi hiçbir zaman göz ardı etmedi.

²⁹ Alternatif bir bakış açısı için, bkz. Jonathan White ve Lea Ypi, *The Meaning of Partisanship* (Oxford University Press, 2016).

³⁰ Ypi, “The Politics of Reticent Socialism.”

Dahası tüm insanlık boyunca siyasal felsefe, yirminci yüzyılın ikinci yarısında kendine zemin bulmuş, tabii durumun dışına çıkaran, tikelleşiren ve özcülük karşıtı hale getiren entelektüel hareketlerden kendine has bir biçimde etkilenmiştir. Buradaki kopukluk çelişkili bir şekilde amaçlarını hiza-ya getirmesi, temellendirmeler sunan zırhlarının bazılarında vazgeçmesi ve evrensellik ile eşitlikçiliğe dair kaygıların kolayca destek verebileceği türden eleştirel ve özgürleşimci programlara yönelmesi için siyasal felsefeye yeterli bir alan açar. Bir zamanlar yoksulluk olan, bir fayda halini alır: doğallaştırıcı varsayımlardan vazgeçerek ve geçmişte kalan bir siyasal sürece bağlı belirli argüman ve temellendirme biçimlerini inceleyerek felsefe, yeni siyasal bir çalışma –sadece temellendirme değil ikna– ortaya koyabilir. Felsefenin ahlaklaştığı alan evrensel ve maksimalist prensipleri, bireysel olduğu kadar kolektif olarak da düşünülen insanların ne olduğuna dair psikolojik manada gerçekçi açıklamalara bağlayarak eleştirmenlerinden öğrendiği gibi politize edilebilir. O zaman düşünürler, sınıflı toplumlarda evrensel adalet ilkelerini uygulamak için gerekli olan demokratik siyaset türlerinin neden önemli olduğunu açıklamakta özgür olabilirler. Liberal eşitlikçilikten atılması gereken unsurlar olmakla birlikte muhafaza edilmesi gereken unsurlar da vardır.

Tüm felsefenin soyutlamalara dayalı oluşu bir malumun ilamıdır, tıpkı tüm toplumsal kuramlarda olduğu gibi. Liberal felsefe uzun bir süre kökenleri Rawls'un çabalarında yatan kabul görmüş soyutlamalardan ve Buhran ile İkinci Dünya Savaşı'nın ardından ferdi ve devleti yeniden oluşturmaya çalışan öteki tanımlardan yararlanmıştı. O dönem Rawls'un fark ettiği üzere, soyut olgulara yönelik arayış çatışma zamanlarında olduğu kadar konsensüsün sağlandığı zamanlarda da önemliydi.³¹ Bu kitabın verdiği derslerden biri, siyasal konsensüs dünyası ile kendi dünyamız arasında uzanan siyasal mesafeyi genelde hafife aldığımızdır. Rawls'un başlangıçta yaptığı gibi bugün siyasal düşünürler yeni baştan hukuka ve ekonomiye olduğu kadar toplumsal teoriye, tarihe ve siyasal mücadeleye de önem veren bu arayışa girişmekle iyi bir adım atabilirler. Farklı türden sorular sorabilir ve Rawls'un bu soruları araştırmanın ötesinde konumlandıran çerçeveyi inşa ettiği dönemden bu yana gerçekleşen toplumsal ve siyasal dönüşümlerin –devletin, kapitalizmin gölgesinde failliğin, cinsiyetçi iktidarın ve ırk-

31 Rawls, "Nature of Political and Social Thought and Methodology (1960-1964)," s. 6, Kutu 35, Dosya 10, JRP.

sal eşitsizliğin doğasında gerçekleşen– bir kısmına odaklanabilirler. Liberal eşitlikçiliğin yükselişe geçtiği yıllardan beri devlet genişlemiş fakat aynı zamanda özelleşmiştir. Kapitalizmin ve çalışmanın doğası dönüşüme uğramıştır ve muhtemelen dramatik ve beklenmedik şekillerde uğramaya da devam edecektir. En kötü durumdakinin belirlenmesi yeniden ele alınmıştır ve bir meta alıcısından ziyade değişimin aktörü olarak bu kişinin hem mahiyetinin hem de konumunun tekrar sorgulanmasına ihtiyaç vardır. Sorumsuz finans kuruluşlarının, yeni medya platformlarının, teknolojik dönüşümün ve iklim değişikliğinin şekillendirdiği bir sahada radikal hareketlerle yeni oligarklar kavgaya tutuştukça politika değişmektedir. Liberal düşünürler bu değişikliklerle başa çıkmak için kimi araçlara sahiptir ama ortaya koyduğumuz sorular, içinde bulunduğumuza pek benzemeyen bir ideolojik çatışmalar periyodunda yaratılan çerçeveden uzak yeni yapılar gerektirmektedir. Belki de yirminci yüzyılın geç dönemlerinde hâkim olan felsefi liberalizmi, siyasal düşünürlerin başat kaynağı olarak değil, pek çok doktrin arasından yalnızca biri olarak görmenin ve Rawls’un teorisini siyasal düşünce tarihinin münferit bir bölümü –kullanılabilir geçmişimizin bir parçası ve tüm siyasal teoriler gibi kendi zamanının bir ürünü– olarak kavramanın zamanı gelmiştir.

Dizin

1945 Tam İstihdam Kanunu 22
1946 İstihdam Yasası 22
1964 Medeni Haklar Yasası 74
1965 Oy Hakkı Yasası 74
1967 Arap-İsrail Savaşı 118
1975-1977 Hindistan'da olağanüstü hal
268

A Theory of Justice (ayrıca bkz. *Bir Adalet Teorisi*) xvii, xviii, 1, 2, 26, 38, 39, 49, 51, 53-55, 103, 108, 115, 139, 151, 153, 155, 157, 159, 160, 164, 167, 168, 171, 172, 174, 175, 180, 197, 201, 214, 221, 255, 256, 259-261, 263, 276, 288, 373

Ackerman, Bruce 283, 339, 343, 360, 375, 377

açık toplum 25, 26, 34, 40, 41, 43

Adams, Brooks 16

adil tasarruf prensibi 256, 257, 259, 261, 289

Afroamerikalılar 16, 39, 70, 75, 85, 88, 90, 91, 94, 131, 160, 193, 199

ahlaki bakış açısı 176, 178

ahlaki ikilem 109, 110, 122, 124, 147

ahlaki minimum 228, 334, 377

ahlaki mutlakçılık 107, 119, 142, 146

akıl yürütme 10, 11, 13, 40, 45, 46, 129, 306, 349, 355, 357, 358

Albritton, Rogers 114

Almanya 137, 245

Althusser, Louis 313

Amerikan Ekonomi Topluluğu (AEA) 169

Amerikan Felsefe Cemiyeti 37, 60, 68, 270

Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği (ACLU) 77

Amerikan Siyasal Bilimler Derneği (APSA) 170

Amerikan Siyasal ve Hukuki Felsefe Topluluğu 65, 146, 311

Amerikan yerlileri 195

analitik etik 32, 65, 122, 156

analitik siyasal felsefe 146, 347

anayasa hukuku xxiii, xxvi, 62, 63, 87, 173, 345

anayasalcılık 48, 107, 156, 158, 168, 169, 173, 179, 377, 392

Anderson, Elizabeth 198, 309, 328, 378, 398, 400

Anderson, Perry 177, 274, 310, 313, 365

Anscombe, Elizabeth 13, 28, 32, 46, 120-124

antikolonyalizm xxv

anti-totaliteryanizm 23, 154, 244, 380, 385

antropoloji 42, 43, 358, 359, 365

araz 167, 194, 308, 352

Arendt, Hannah xxviii, 88, 110, 130, 131, 133, 348

aristokrasi 16, 26, 51

Arneson, Richard 314, 317

Arrow, Kenneth 43, 160, 161, 163, 174, 225, 228, 254, 259, 261, 297, 298, 301

askerler 83, 116, 118, 134-136, 355

askerlik hizmeti xxiii, 76, 107, 114

aşk 274

ataerkillik 53, 260, 324, 327, 332

Atkinson, Anthony 158, 301, 319

Austin, J.L. 12, 28, 46, 126, 144

Avrupa merkezli 208

Aydınlanma 10, 358, 370, 383, 386

Ayer, A.J. 31, 120

Aykırı Sonuç 271

azınlıklar 39, 54, 86, 99, 278, 378

bağımlılık teorisi 209, 210, 212, 217, 218, 232, 238, 333

bağımlılık xxxi, 156, 210, 212, 216-218, 231, 241, 324, 330-334, 379

bağış 54, 162, 224-226, 230, 234, 299, 332

Baier, Kurt 13, 50, 67, 133, 238

Bakke kararı (1978) 196, 201

Balibar, Étienne 313

Bangladeş 203, 206, 213, 231

- Barry, Brian xvii, xxiv, 127, 129, 130, 146, 155, 160, 162, 164-167, 173, 175-180, 182, 183, 191, 195, 203, 205, 213, 214, 220, 221, 230-240, 268-270, 273, 284-290, 294, 309, 338, 339, 368, 376, 380, 382, 387, 399
- başlangıç dağılımı 317, 326, 344
- başlangıç durumu xxi, 1, 4, 52, 55, 115, 125, 168-170, 174, 176, 190, 200, 213, 214, 243, 255, 256, 260, 269, 270, 287, 289, 302, 340, 341, 367, 368
- Batı Avrupa xxvii, 244
- Baumol, William 18, 258, 259
- Bayles, Michael D. 124, 267, 270, 271, 273, 278
- Bedau, Hugo 68, 77, 82, 87, 88, 95, 126, 191, 193, 194, 227, 279
- Beer, Samuel 79, 346
- Beitz, Charles xxiv, 205, 213-223, 228, 229, 231, 234, 235, 237, 240-242, 277, 382
- beka 250, 252, 274, 278, 280-283, 290, 291, 318, 382, 383, 398
- belirsizlik xxvii, 41, 125, 130, 157, 174, 176, 188, 254, 255, 282, 283, 285, 339, 367
- Bell, Daniel 29, 30, 177, 251, 293, 369, 370, 381
- Benlik 98, 164, 173, 174, 176, 271, 275, 347, 348, 364-373, 376, 380, 381, 384, 388, 389
- Bentham, Jeremy 18
- Berkeley Konuşma Özgürlüğü Hareketi (FSM) 71
- Berkeley Okulu 72
- Berle, Adolf 15, 29, 179
- Berlin, Isaiah 28, 31-33, 35, 61, 120, 385
- Bevancı sol 30
- beyaz üstünlükçülüğü 200
- beyazlık 364
- Biafra 204
- Bir Adalet Teorisi* (ayrıca bkz. *A Theory of Justice*) xvi, xxii, xxiii, xxxii, 1-3, 53, 64, 153, 159, 168, 169, 178, 188, 206, 261, 263, 269, 292, 308, 326, 340, 373, 375
- bireysel çıkar 208, 339
- Birleşik Devletler (ABD) i, xvi, xviii, xix, xxvii, xxxiii, 23, 27, 30, 33, 39, 44, 67, 70, 82, 103, 105, 112, 113, 117, 126, 162, 177, 182, 183, 203, 205, 207-209, 210, 219, 221, 229, 231, 244, 268, 277, 293, 297, 310, 318, 330
- Birleşik Devletler (Amerikan) Anayasası 98, 339
- Birleşik Devletler Enformasyon Dairesi 221
- Birleşik Devletler v. Mitchell* (1966) 111
- Birleşik Devletler v. Seeger* (1965) 76
- Birleşmiş Milletler (BM) 134, 204, 210, 211, 277
- Birleşmiş Milletler Genel Kurulu 211, 234
- Birleşmiş Milletler Ticaret ve Kalkınma Konferansı (UNCTAD) 209
- Black Atlantic 210
- Black Power 82-84, 90, 91, 99, 102, 193
- Black, Max 13
- Bloom, Allan 172
- bolluk 29, 153, 168, 181, 203, 208, 251, 297, 346, 382, 397
- Boulding, Kenneth 250, 277, 278
- Bowles, Samuel 75, 332, 372
- Boxill, Bernard 70, 99, 193, 194, 201
- bölüşümcü adalet xvi, xxvi, xxxiii, 31, 37, 56, 65, 108, 159, 166, 184, 186, 189, 194, 195, 199, 213, 218, 219, 228, 236, 238, 239, 246, 316, 323, 327, 328, 368, 369, 373, 380, 388, 392
- Brandt Raporu 212, 238, 282
- Brandt, Richard B. 13, 43, 45, 50, 56, 65, 106, 142, 152, 165
- Braverman, Harry 314
- Brenner, Robert 311, 312
- Bretton Woods 203, 261, 380, 395
- Brierly, J. L. 115
- Briggs v. Duke Power* 195
- British Journal of Political Science* 129, 249, 320, 337
- Brown v. Eğitim Kurulu* 98, 198
- Brown, Peter 205, 224, 225
- Buchanan, James 156-159, 178, 233, 296, 338
- bugünün önyargısı 257, 260, 290
- Bundy, McGeorge 141

- Burnham, James 29, 30
busing (otobüsle taşıma) 193, 198
 bürokrasi 15, 16, 20, 30, 32, 49, 72, 110, 120, 138, 140, 157, 159, 171, 295, 307, 318, 321, 324, 332, 342, 343, 361, 370, 371, 401
 Büyük Buhran 394
 Büyük Toplum xxii, xxiv, 3, 61, 62, 82, 100, 140, 153, 154, 189, 397
- Calabresi, Guido 306, 307
 Callahan, Daniel 266, 267, 273, 278, 279
 Cambridge Okulu 375
 Cambridge Yeni Sol Kulübü 79
 Camus, Albert 145
 Cavell, Stanley xii, 46, 74, 345, 353, 355, 381
 cehalet perdesi xxii, 1, 52, 53, 115, 174, 200, 256, 257, 303
 cemiyetler xxi, xxv, 11, 14-18, 23, 24, 26, 27, 41, 48, 49, 52, 53, 56, 68, 81, 170-172, 176, 207, 243, 369, 372, 375, 388
 cezalandırma 36, 84, 127, 146, 165, 328
 Chomsky, Noam 114, 118, 136
 Coase, Ronald 22, 297, 305
 Cohen, Carl 77, 91
 Cohen, G. A. xxvi, 49, 130, 175, 187, 192, 233, 294, 298, 299, 301, 311-314, 316, 317, 319, 321-324, 326, 328, 344, 396
 Cohen, Joshua 7, 342, 392
 Cohen, Marshall 60, 87, 94, 95, 97, 106, 119, 147, 173, 195, 199, 268, 277, 362
 Cole, G. D. H. 28
 Columbia Üniversitesi xi, 86, 205
 Corwin, Edward 6, 16
 Coser, Lewis 78
 Crosland, Anthony 28, 30, 31, 33, 35, 36
 Crossman, Richard 30
 cumhuriyetçilik 339, 340, 375
- çeşitlilik 52, 198, 320, 333
 çevrecilik 250
 çevrekırım 136
 çıkar teorileri 163, 274, 287, 290
 çifte etki 120-125, 127, 130, 135, 279, 351
- çoğulculuk xx, xxii, 15, 24, 31, 48, 52, 56, 79, 81, 84, 86, 245, 274, 374, 377, 379, 387, 388, 399
 çokkültürlülük 379, 380, 387, 392
- Dahl, Robert 42, 48, 320
 Daly, Herman 250, 277
 Daniels, Norman xvi, 175, 179, 191, 197, 207, 241
 Dasgupta, Partha xii, 171, 261, 263, 264, 270, 305
 Davidson, Donald 121
 Davis, Angela 90
 davranışsal bilim 8, 359
 davranışsalcılık 291
 dayanışma xii, 15, 137, 161, 162, 179, 212, 232, 336, 337, 339, 362, 369, 376
 dekolonizasyon xxix, 67, 115, 117, 203, 205, 208
democracy (dergi) 361
 demokratik sosyalizm 179, 300, 311, 320
 Demokratik Toplum Yolunda Öğrenciler (SDS) 113
 Detroit xviii, 86
 devletçilik karışıklığı xx, xxi, xxx, 3, 5, 6, 10, 21, 23, 30, 76, 120, 139, 171, 296, 388, 394
 devletleştirme 28
 Devlin, Patrick 67
 devrim xv, 32, 62, 74, 80, 85, 86, 88, 92, 212, 255, 302, 310, 317, 386
 Dewey, John 6, 10, 17
 dış yardım 208, 209, 227, 234, 279
 diğerkâmlık 18, 35, 153, 160-165, 168, 177, 184, 187, 205, 207, 208, 226, 257, 309, 331, 336, 337, 339
 dilbilimsel analiz 28, 61, 120, 148
 dilbilimsel felsefe 66, 72
Dissent i, 78, 79, 115, 218
 doğal hukuk 6, 65, 66, 87
 doğum kontrolü 124
 durumsallık 1, 26, 36, 38, 75, 169, 243, 385-387
 Dünya Bankası 209
 dünya sistemleri teorisi 216

- düşünce deneyi 122, 123, 279, 302, 309, 317
- Dworkin, Gerald 60, 186, 187, 226, 238
- Dworkin, Ronald xxiii, xxvi, 60, 61, 63, 87, 92-94, 141, 147, 148, 154, 158, 175, 189, 192, 193, 298, 301-309, 317-319, 321, 322, 328, 362, 363, 368, 385, 391, 396
- Ehrenreich, Barbara 332, 333, 371
- Ehrlich, Anne 250, 283
- Ehrlich, Paul 250, 283
- Eichmann, Adolf 110
- Eisenhower, Dwight 4, 115
- ekonomi (bilim) 3, 18, 31, 156, 169, 171, 173, 175, 176, 185, 245, 274, 305, 306, 380
- eleştirel hukuk teorisyenleri 306
- eleştirel ırk teorisi 401
- Ellsberg, Daniel 105, 130
- Elster, Jon 311-314, 318, 323, 325, 341, 342, 375, 393
- Ely, Richard 16
- emek hareketi 302, 397
- emek piyasası 49, 296, 314, 315, 399
- Emmanuel, Arghiri 210, 232, 234
- emperyalizm 195, 212, 218, 316
- endüstrileşme 208
- endüstrileşmiş ülkeler 209
- endüstriyel kapitalizm 16
- enerji siyasası 291
- enflasyon 249, 296, 298, 330, 338
- English, Jane 176, 283
- erdem 19, 161, 162, 166, 322, 352, 366, 370, 376
- eşitlik prensibi 2, 37, 99
- Etik ve Hukuk Felsefesi Topluluğu (SELF) 60, 78, 87, 94, 107, 118, 119, 123, 198, 214, 329, 355
- etkin diğerkamlık 207
- etnisite 364
- etnosentrizm 376
- evrensel prensipler 347, 371
- evrenselcilik 14, 242, 245, 288, 346, 358, 365, 374, 383
- eylem faydacılığı 144
- Fabian toplumu 28, 319
- Fabianci 32
- Falk, Richard 111, 114, 130, 136, 137, 281
- fark ilkesi xxii, 2, 158, 159, 170, 177-179, 186, 195, 197, 213-216, 260, 270, 283
- faşizm 23
- faydacılık 9, 45, 54, 55, 69, 107, 119, 120, 122-124, 127-129, 132, 141-145, 160, 169, 177, 184, 186, 207, 223, 262-266, 269-271, 273, 275, 283, 285, 350, 351, 361, 367, 368, 374
- federal anayasalcılık 392
- Feinberg, Joel 102, 133, 165, 166, 191, 192, 238, 239, 267, 273
- Felsefe ve Kamu Politikası Enstitüsü 205, 227, 242
- Felsefe ve Kamusal Meseleler Topluluğu 60, 89, 94, 114, 117, 118
- feminizm i, 84, 313, 323, 327, 346, 401
- ferdiyetçilik xvii, 79, 176, 328, 338, 358, 366, 374, 399
- fırsat eşitliği 2, 23, 31, 33, 35, 36, 38-40, 56, 159, 169, 177, 197, 199, 200, 233, 234, 289, 301
- Firth, Roderick 13, 50, 74
- Fiss, Owen 60, 63, 87, 198, 199
- Foot, Philippa 13, 14, 121-123, 127
- Fortas, Abe 90
- Foucault, Michel 22, 254, 263, 305, 358
- Frank, Andre Gunder 210, 216, 217
- Frankena, William 13, 65, 68, 152, 165
- Fransız sosyalistleri 380
- Freud, Sigmund 14, 22, 53
- Fried, Charles 60, 89, 123, 149, 187, 279
- Friedman, Milton 76, 157, 295, 331
- Friedman, Wolfgang 68, 77
- Friedrich, Carl 6, 7, 56, 65, 74, 152
- Fuller, Lon 65, 66
- G-77 ülkeleri 211
- Gaitskell, Hugh 28, 31
- Galbraith, John Kenneth 39, 42, 274
- Gandhi, M. K. 78
- Geertz, Clifford 18, 357, 358, 361
- gelecek nesiller 22, 251, 253, 257, 274
- gelir 17, 20, 25, 34, 35, 38, 43, 69, 160, 170, 191, 197, 206, 222, 301, 314, 318, 323, 326, 330, 339

- gelişmiş ülkeler 213
 genel hukuk 306, 308
 genetik 53, 263, 267, 274
 gıda krizi 204, 224, 225, 276
 Gilder, George 331
 Girişimciler 41, 171, 178, 190, 254
 Golding, Martin 282, 285
 Goldwater, Barry 76
 Goodin, Robert 161, 191, 221, 222, 241, 324, 328-330, 332-335, 337, 339, 400
 Goodman, Paul 111
 Gould, Bryan 318, 319
 Gramsci, Antonio 71, 377
 Gray, John 287, 320
 grev i, 84, 85, 100, 222
 Griswold, Erwin 90

 Habermas, Jurgen xxiv, 152, 249, 310, 340, 341, 348, 392
 hak sahipliği 167, 187, 189, 191, 199, 225, 226, 233, 234, 236, 240, 330, 368
 hakkaniyet olarak adalet 1, 37, 100, 103, 292
Hakkaniyet Olarak Adalet (ayrıca bkz. *Justice As Fairness*) 152
 hakkaniyetli oyun 66, 68-70, 80, 85, 89, 91, 92, 94, 96, 101, 157, 231, 333
 haklı savaş teorisi xxiii, 76, 107, 111-119, 206, 354
 haksız fiil hukuku 10, 306
Halkların Yasası 392
 Hampshire, Stuart 28, 106, 109, 120, 127, 141, 151, 177, 254, 349, 350, 355, 356, 385
 Hardin, Garrett 250, 277, 278, 280, 282, 283
 Hare, Richard 28, 142, 207, 268, 269
 Harman, Gilbert 123
 Harrington, Michael 112, 153, 193, 383
 Harsanyi, John 50, 169, 174
 Hart, H. L. A. 18, 28, 31, 33, 47, 65-69, 92, 127, 129, 132, 135, 165, 177, 233, 270, 285, 353
 Hartz, Louis 79
 Harvard Okulu 79
 Hastings Toplum, Etik ve Yaşam Bilimleri Enstitüsü 123
 Hayek, Friedrich 6, 21, 30, 157, 159, 163, 297, 331
 “hayli el” problemi 335
 hayvan hakları 250, 251
 Hegel, G. W. F. xxvii, xxxiv, 3, 4, 310, 359, 373, 378, 380
 Hegelcilik 4, 13, 44, 242, 365, 373, 379
 Heilbroner, Robert 274
 Held, Virginia 84, 100, 107, 113, 118, 119, 126, 133, 137, 327
 Hersh, Seymour 117
 Hristiyan sağ 331
 Hristiyanlık 370
 Hobbes, Thomas 47, 285, 400
 Hobson, J. A. 160
 Hoffman, Stanley xii, 74, 226, 229, 235, 237, 354
 Hollis, Martin 274, 358
 Honoré, Tony 132
 Hook, Sidney 68, 71, 77, 89, 90
 Howe, Irving 78, 380
 hukuk bilimi 3, 65, 66, 92, 301
 hukuki prosedüralizm 361
 hukuki realizm 92
 “Hukuki Yaptırım ve Irka Dayalı Kültürel Gerilimler” konferansı 72
 Hume, David xxvii, xxxiv, 3, 18, 19, 40, 50, 162, 240, 285, 288
 Humecu gelenek 162, 288
 Huntington, Samuel 152, 220
 hususi psikolojiler 40, 41, 52, 55
 hümanizm 165, 168, 181, 188, 205, 229, 230, 234, 235, 237, 245, 276, 290, 319

In the Name of America 117
 Irak Savaşı 392
 ırk ayrımı 61, 64, 70, 79, 158, 193, 196, 198
 ırkçılık 200, 252, 276
 ırksal adaletsizlik 70, 200
 ırksal liberalizm xxiv, 11, 76, 98

 ideal konuşma 340, 342
 ideoloji 3, 10-12, 15, 27, 29, 57, 106, 110, 120, 152, 155, 172, 236, 245, 293, 313, 346, 354, 361, 375, 391, 395, 396, 401

- ihtiyaçlar xxxii, 34, 35, 159, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 178, 181, 190, 208, 209, 224, 225, 228, 229, 238, 309, 329, 330, 332, 336, 339, 379, 382
 İkinci Dünya Savaşı xvii, xix, xx, xxii, xxxiii, 2-4, 62, 107, 110, 131, 391, 394, 403
 İkinci Vatikan Konsili Dinsel Özgürlük Bildirgesi 112
 İktisatçılar xxvii, xxviii, 18, 33, 50, 75, 169, 174, 205, 208, 218, 224, 249, 254, 255, 257-259, 274, 278, 285, 291, 296, 297, 301, 305, 318, 336
 İmkânsızlık Teoremi 160
 İngiliz İşçi Partisi 4, 28, 31, 297, 380
 İngiltere i, xvi, xviii, xxi, xxvii, xxxiii, 4, 5, 27, 28, 30, 33-35, 67, 130, 154, 160, 162, 164, 177, 178, 204, 228, 249, 288, 297, 302, 318, 319, 339, 371, 380
 insan doğası 37, 173, 174, 385
 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 243
 insan hakları hareketi xxiii, xxxii, xxxiii, 39, 60, 61, 64, 68, 70, 86, 88, 97, 98, 154, 158, 172, 244, 377
 insan hakları xxii-xxv, 62, 64, 65, 69, 70, 77, 81, 82, 84, 85, 88-90, 92, 97, 99, 100, 145, 152, 154, 156, 158, 204, 205, 215, 221, 227-229, 237-241, 244, 245, 279, 364, 377, 383, 396, 397
 insaniyet düşüncesi 228-230, 239, 243, 279, 280, 334
 insanlık xxv, xxix, 17, 165, 223, 230, 287, 381, 382, 384, 387, 403
 iradi eylem 165, 185, 381
 iradilik prensibi 161, 162, 166, 293
 istihdam 22, 29, 34, 43, 159, 193, 243, 331
 işbirliği 69, 86, 93, 95, 211, 214, 217, 237-240, 277, 289
 işbölümü 64, 108, 180, 216, 218, 316
 işçi sendikaları 17, 30, 88, 170
 işçi sınıfı 80, 84, 180, 232, 297, 310
 işçiler 16, 190, 191, 292, 315, 320, 342
 işkence 145, 147, 382
 işyeri 99, 196, 316, 342, 388, 399
 İtalya 220
 Jacobson, Norman 72
 Japonya'ya atom bombası atılması 121
 Jaspers, Karl 131
 Jay, Douglas 31, 35
 Jefferson, Thomas 16, 25, 26, 53, 156, 394
 Jenkins, Roy 297
 Jim Crow Yasaları 61, 70, 131, 193
 Johnson, Lyndon xxii, 89, 100, 140, 153
Justice as Fairness (ayrıca bkz. *Hakkaniyet Olarak Adalet*) xxi, 4, 8, 37, 46, 47, 49, 54, 55, 103, 152, 157, 200, 214, 270, 319, 359, 374, 393, 396
 kabahat 112, 132, 133, 135-137, 141, 351, 352
 kadın özgürleşmesi hareketi 356
 kadınlar 53, 102, 199, 268, 360
 Kahn, Herman 282, 283
 kalkınma iktisatçıları 205, 208, 218, 224
 kalkınma teorisi 260, 263, 292
 Kalkınma xxii, 29, 154, 178, 203, 205, 208-210, 212, 216, 218, 220, 221, 224, 228, 238, 250, 251, 256-261, 263, 277, 278, 282, 284, 286, 290, 292-294, 297, 299, 318, 330, 336, 395
 kamu malları 159, 190, 306
 Kamusal Seçim Çalışmaları Merkezi 157
 kamusal seçim teorisi 156, 295
 Kanada 392
 Kant, Immanuel xxvii, xxxiv, 3, 4, 12, 28, 139, 242-244, 246
 Kantçılık 175, 176, 238, 240-243, 276, 280, 289, 327, 340, 347, 350, 365, 373, 379, 383
 kanunculuk 354
 kapitalizm i, xxvi, xxx, 16, 19, 29-32, 43, 154, 158, 172, 179, 182, 190, 191, 212, 219, 240, 241, 245, 254, 278, 285, 292, 297-299, 310, 311, 314-317, 319, 325, 328, 330-332, 364, 367, 371, 386, 394, 397, 403
 Kara Panterler 89
 karar alma xxi, 42, 46, 50, 63, 86, 87, 120, 123, 142, 147, 157, 176, 254, 273, 296, 364
 karar teorisi xvi, 312
 karşıdevrim 338
 karşılıklı avantaj 54

- karşılıklı kişisel çıkar 260
 karşılıklı yarar 2, 164, 214, 217, 219
 karşılıklı yardım 161, 231
 karşılıklılık xxix, 51, 70, 71, 103, 164, 166, 189, 208, 217, 219, 231-234, 240, 241, 255
 kartelleşme 232
 Katolik 76, 112, 116
 Kaufman, Arnold 77, 83, 91, 193, 343
 Kavka, Gregory 147, 269, 273, 288, 289
 Kelsen, Hans 66
 kendi kaderini tayin hakkı 204, 208, 211, 220, 222, 239
 Kennedy, Robert 86
 Keynes, John Maynard 22, 28, 29, 40, 255, 283
 Keynesyencilik 22, 186
 kıskançlık 40, 52, 53, 55
 kıtlık xxxii, 52, 203, 207, 223-225, 231, 233, 250-252, 276, 278-281, 288, 290, 292
 kilise 9, 17, 56, 81, 170, 388, 399
 kimlik 198, 200, 219, 237, 270, 271, 273, 291, 358, 365, 366, 369-371, 373, 378, 379, 381, 388, 392, 396
 King Jr., Martin Luther 77, 78, 86, 89
 kirli eller ikilemi 142, 146, 147, 335
 Kissinger, Henry 107, 141
 kişilere etki eden teoriler 291
 Klein, Melanie 14
 Knight, Frank 19, 20, 25, 33, 36, 37, 40, 157, 163
 kolektif denetim 343
 kolektif eylem xxx, 180, 284, 311, 339, 343, 370, 402
 kolektif pazarlık 15
 kolektif sorumluluk 110, 121, 134
 kolektiviteler 200, 236-239, 254, 274
 kolonyalizm 195, 218, 225, 244, 400
 komüniteryanizm 147, 349, 370-374, 386, 388
 komünizm xxi, 16, 23, 326
 konsensüs xx, xxi, xxii, xxxi, 4, 8-12, 22, 27, 33, 54, 56, 57, 62, 64, 67, 70-72, 88, 93, 94, 102, 103, 108, 149, 153, 158, 203, 212, 218, 245, 295, 299, 326, 341, 347, 354, 361, 363, 378, 380, 386, 394, 395, 397, 401-403
 Konuşma Özgürlüğü Hareketi 71, 72
 korku liberalizmi 382-384, 387
 kozmopolitanizm 219, 220, 237, 239, 241, 280, 334, 379, 392
 kölelik 5, 6, 51, 193, 278
 Krouse, Richard 319, 393
 Kuhn, Thomas xxviii, 357
 kurumsal adalet xxi, xxiii, xxiv, 124, 167
 kurumsal bölüşümcü teori 110
 kuşaklararası adalet xxv, xxxii, 251, 252, 290, 292, 392
 Küçümseme 40, 41, 52
 kültür savaşları 244, 358, 359
 küresel adalet xxv, xxxi, xxxii, 205, 217, 226, 242, 243, 245, 246, 379, 382
 küresel alan 214
 küresel güney 205, 206, 209-211, 230, 232, 238, 268
 küresel kuzey 205, 209, 223, 268
 küresel ticaret 210, 217, 232
 kürtaç 122, 267-269, 351
laissez-faire 23, 29, 35, 226, 244, 275, 296, 394
 Lasswell, Harold 5, 138
 Latin Amerika Ülkeleri Ekonomi Komisyonu (CEPAL) 210
 Layard, Richard 318
 Levinson, Sanford 140, 141, 146, 362
 Lévi-Strauss, Claude 14
 Lewis, Arthur 28
 liberal eşitlikçilik xvi, xviii, xxv, xxx, xxxii, 149, 205, 219, 224, 228, 232, 233, 236, 239, 250, 300, 301, 311, 347, 360-362, 365, 369, 391, 395, 397, 398, 401-403
 liberteryenizm xxv, 64, 139, 156, 184, 186, 218, 295, 326, 338, 371
 Lipmann, Walter 21
 Little, Ian 31
 liyakat 7, 37, 55, 127, 131, 160, 163, 168, 197, 199, 368, 369
 Locke, John 69, 178, 233
 Londra Ekonomi Okulu xi, 319
 Londra Şartı 110
 Lynd, Robert 16
 Lyons, David 70, 173, 175, 191, 194, 195

- Maastricht Antlaşması 392
 Macdonald, Dwight 131
 MacIntyre, Alasdair 32, 120, 152, 345, 350, 352, 354, 361, 365, 369, 370, 373, 374, 379
 Macpherson, C. B. 180, 343, 367, 368
 mahkemeler 47, 76, 81, 87, 93, 100, 107, 110, 111, 136, 137, 141, 145, 187, 195, 335, 362, 377
 mahkûm 221, 346, 376
 mahremiyet i, 149
 makroekonomi 158, 251
 maksimin 170, 174, 182, 257, 261
 Makyavelci aktör 145
 Malcolm, Norman 13
 Malthusçuluk 264, 283
 Mansbridge, Jane 343
 Mansfield, Harvey xii, 74, 75
 mantıksal pozitivizm 6, 13
 Marcuse, Herbert 111, 310
 Marglin, Stephen 75, 258, 259
 Marksizm 71, 84, 132, 200, 310-313, 315, 316, 323, 328
 Marshall, T. H. 35
 Marx, Karl 32, 35, 191, 207, 310, 311-313, 324, 364
 Maryland Üniversitesi 205
 Mason, Alpheus 15
 materyalizm 284, 366
 McCarthycilik xx, 20, 27, 154
 McGovern, George 130, 149
 McNamara, Robert 141, 209, 224
 McWilliams, Wilson Carey 83
 Meade, James 25, 29, 171, 301, 318, 319
 Means, Gardiner 15, 29
 mecburi hizmet (askerlik) 75-77, 82, 83, 88, 134, 138, 140
 Mecburi Hizmet Merkezinde Ulusal Konferans 76
 medeniyet 8, 221, 252, 278
 Menzel, Paul T. 107, 126
 merhamet 13, 51, 276, 280, 353
 meritokrasi 38, 160, 177, 197, 369
 Merkez Bankası 159
 merkezileşme 17, 23, 47, 56, 157, 316, 365, 394
 merkezsizleşme 26, 33, 42, 320
 “Meşru Olmayan Otoriteye Direniş Çağrısı” imzası 111
 meta 34, 182, 301, 309, 377, 398, 404
 metalaştırma 208, 228, 297, 364
 Michelman, Frank x, 60, 87, 158, 181, 339
 militarizm 110, 120, 139
 Mill, John Stuart 19, 132, 292, 321
 Miller, David xi, 164, 165, 177, 178, 298, 319, 320, 323, 324, 328, 337, 367, 369, 370, 372, 380, 392
 milliyetçilik 237, 379, 392
 Mills, C. Wright 32, 80, 131
 miras hukuku 25
 miras xxx, 20, 36, 40, 66, 143, 154, 159, 180, 191, 193, 208, 218, 226, 228, 234, 244, 253, 267, 288, 322, 348, 380, 389, 393, 395, 400
 Mitchell, David Henry 111
 modernizasyon 8, 208, 209, 216
Monthly Review 210, 310
 Moody-Adams, Michele 201
 Moore Jr., Barrington 79
 Morgenbesser, Sidney 89, 107, 117, 118
 Morgenstern, Oskar 18
 Morgenthau, Hans 130
 Moskos, Charles 138
 Moynihan Raporu 75
 Muhafif xvi, xxvi, 55, 69, 71, 113, 119, 142, 153, 170, 232, 283, 308, 318, 387, 388, 396
 muhtaç yabancılar 332, 334
 Murdoch, Iris 31-33
 Murray, Charles 331
 Murray, John Courtney 68, 111-113
 Musgrave, Richard 43, 157, 158
 mülk sahibi olunabilen demokrasi xvi, xxii, 3, 24, 25, 36, 43, 170, 171, 319, 325, 393, 394
 mülkiyet hakları 31, 185-187, 190, 212, 214, 225, 232, 233, 281, 285, 298, 299, 305-308, 316, 317, 325, 327, 328
 My Lai Katliamı 105, 117, 129, 130, 133, 135
 Myrdal, Gunnar 40, 98, 212

- Nagel, Thomas xii, xxiii, 7, 60, 106, 107, 123, 127-129, 133, 141-144, 148, 164, 175, 184, 195, 199, 200, 205, 225-227, 275, 276, 281, 324, 363, 385, 391, 392
- Narveson, Jan 238, 264-266, 270, 272, 273
- Nazi liderleri 105
- nedensellik 132, 134, 185, 357
- neo-emperyalist 139
- neo-Kantçı xvi, 280, 350, 380
- neo-Keynesyen 43, 158, 161
- neoklasik iktisatçılar 257, 305
- neokolonyalizm 82, 106, 117, 218
- neoliberalizm xvii, xviii, xxxiii, 156, 157, 186, 295, 308, 399
- neo-Lockeçu teori 184, 191, 193, 194
- neo-Malthusçuluk 251, 264, 277
- neo-Marksizm 180, 210, 306
- neo-muhafazakârlık 90, 331, 370
- Neumann, Franz 68
- Neumann, John von 18
- New England bölgesi 16
- New German Critique* 310
- New Left Review* 32, 177, 210, 306, 310-313, 315, 323, 379
- New York Review of Books* 89, 92, 93, 106, 112, 151, 184, 204, 225, 302, 361
- Newark'ta karışıklık 86
- Nielsen, Kai 68, 84, 89, 117, 179, 180, 191, 205, 240, 313, 327
- Nietzsche, Friedrich 380
- Nixon, Richard 89, 149, 330
- niyetler 23, 34, 91, 121, 124, 135, 278, 384
- Nozick, Robert xxiii, xxiv, 60, 143, 144, 156, 184-194, 226, 231-233, 240, 280, 285, 298, 308, 312, 321, 350, 368, 369
- Nussbaum, Martha xxii, 317, 392
- nüfus etiği xxxiii, 266, 270, 273, 276
- nükleer karşıtı hareket 67, 76
- nükleer savaş 112, 113, 147
- Nürnberg Mahkemeleri 118, 135, 137, 140, 145
- Nürnberg Prensipleri 105, 110-112, 114, 115, 117, 134
- O'Neill, Onora 276-281
- Okin, Susan Moller xxxii, 53, 176, 238, 327, 373, 396, 398
- Ordoliberalizm 22, 394
- ordu 24, 75, 76, 82, 110, 138, 139
- ortak iyi xvii, 37, 340
- otonomi 71, 163, 212, 229, 234-239, 241, 320, 354, 376
- otoriteryanizm 20, 245, 371
- oturma eylemleri 59, 64, 68, 84, 96, 97
- öjeni 252, 262, 276
- öldürmek 123, 279
- önyargı 3, 11, 12, 27, 102, 200, 208, 242, 257, 260, 264, 287, 290, 307, 378, 406
- ötenazi 267
- özelleştirme xxvi, 300, 327, 329
- özzerklik 84
- özgürlük prensibi 2, 37, 100, 177
- Özgürlük Yürüyüşleri 79
- özne 80, 112, 135, 237, 255, 265, 274, 322, 358, 359, 365-375, 386, 399
- öz-sahiplik 321, 326
- Pareto verimliliği 169, 305
- Parfit, Derek xxxiii, 252, 258, 270-276, 284, 319, 327, 365, 391
- Parijs, Philippe Van 191, 293, 311, 326
- pasifizm 107, 112, 114, 119, 121, 122, 124
- Passmore, John 282, 283, 285
- paternalizm 120
- Pentagon Belgeleri 136
- Petrol 203, 204, 211, 213, 232, 238
- Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü (OPEC) 203, 211
- Pettit, Philip xvi, 9, 161, 334, 357, 400
- Phelps, Edmund 257, 258
- Philosophy and Public Affairs* 49, 60, 95, 106, 108, 116, 123, 127, 128, 132, 134, 140, 142, 144, 147, 163, 173, 177, 179, 196, 198, 199, 206, 213, 226, 267, 268, 275, 283, 288, 299, 302, 307, 313, 314, 321, 325, 327, 328, 341, 344, 370, 376, 385, 391, 392, 396, 398, 399, 400
- Piaget, Jean 14, 18
- Pigou, A. C. 160, 163, 258

- Pitkin, Hanna Fenichel xii, 72-74, 80
 Piyasa Dışı Karar Alma Komitesi 157
 piyasa ekonomisi 28, 226, 307, 320
 piyasa liberalizmi 175, 302
 piyasa sosyalizmi 171, 180, 312, 316, 320,
 321, 325, 338
 piyasalaştırma 187
 Plamenatz, John 33, 80
 Pocock, J. G. A. 339, 375, 384
 Pogge, Thomas xii, xvi, 2, 161, 205, 242-
 246, 392
Political Liberalism (ayrıca bkz. *Siyasal Li-
 beralizm*) xxii, 50, 103, 292, 341, 374,
 387, 392
Political Theory xxvii, xxviii, xxxiii, xxxiv,
 78, 175, 179, 180, 372, 374, 379, 385,
 300
 Popper, Karl 18
 Posner, Richard 306, 307
 post-Keynesyen 33
 postkolonyal 204, 208, 211, 219, 221,
 346, 358, 395
 post-Marksizm xxiv, xxviii, 346, 348, 361
 postmodernizm 241, 363
 postyapısalcılık xxiv, 274, 346, 356
 Pound, Roscoe 167
 pozitif ayrımcılık 198, 200, 378
 pozitivizm 66, 92, 357
 pratikler xxxiii, 45-49, 56, 65, 66, 68-70,
 73, 81, 92, 93, 127, 147, 187, 198,
 233, 239, 246, 281, 288, 299, 302,
 326, 338, 352, 353, 361, 363, 367,
 369, 374
 Prebisch, Raúl 209, 211
 prosedürel cumhuriyet 361, 376
 prosedürelcilik 47, 353
 Protestanlık xxi, 8, 112, 113, 116
 Protestolar xxii, xxiii, 59, 62, 64, 65, 67,
 69, 71, 74, 76, 84, 86, 88, 90-92, 99,
 100, 106, 107, 112, 114, 173
 Przeworski, Adam 311, 313, 333
 psikanaliz i, 12, 14, 353, 381
Public Choice 157
 Putnam, Hilary 74, 359
 Ramsey, Frank 258
 Ramsey, Paul 113, 114, 126
 Raphael, D. D. 33, 166
 rasyonel beklentiler 255, 295
 rasyonel egoist 26, 52
 rasyonel seçim 53, 169, 175, 312, 313
 rasyonel seçim teorisi xvi, 8, 51, 312
 rasyonellik 6, 164, 270, 274, 275, 308,
 349, 350, 363
 Rawlsçular/Rawlsçuluk xiii, xxiv-xxvi, xx-
 viii, 155, 181, 185, 187, 189, 191-201,
 217, 218, 220, 222, 228, 231, 236,
 238, 239, 249, 252, 275, 280, 283,
 297-299, 312, 214, 323, 326, 327,
 336, 338, 340, 341, 343, 344, 348,
 349, 350, 353, 359-363, 365, 367-378,
 370, 373, 380, 387-389, 391, 393,
 395, 398, 399, 401, 402
 Raz, Joseph 238, 270, 319, 362, 363
 Reagan, Ronald 295, 297, 331
 realizm 92, 106, 107, 119, 211, 384, 388
 refah 28, 34, 35, 45, 107, 139, 159, 168,
 169, 181, 183, 186, 188, 208, 212,
 226, 228, 258, 259, 262-264, 266,
 269, 271, 287, 295, 296, 300, 301,
 304-306, 309, 317, 324, 329, 330,
 335, 337, 339, 370, 376, 395, 396
 refah anneleri 331
 refah devleti xvi-xviii, xxvi, xxxiii, 16, 39,
 43, 63, 81, 85i 139, 154, 160-169,
 172, 173, 177-180, 224, 228, 293,
 299, 301, 302, 309, 319, 324, 328-
 339, 344, 346, 354, 376, 379, 386,
 393
 refah ekonomisi xxvi, 4, 18, 31, 153, 161,
 163, 169, 185, 224, 301, 305, 317
 refah hakları 158, 181, 228, 306, 370
 refah kapitalizmi 364
 refahçılık 394, 399
 rekabet 31, 160, 173, 194, 253, 296, 320,
 330, 396
 rıza 9, 66, 69, 72, 80-83, 90, 96, 158, 185,
 187, 215, 277, 305, 319, 340, 355
 Richards, David 238, 240, 241, 269, 289
 Riesman, David 29
 Robbins, Lionel 21, 22, 31
 Robinson, Joan 33, 259
 Rockefeller Vakfı 65, 211
Roe v. Wade (1973) 267

- Roemer, John 191, 298, 305, 311, 312, 314-317, 325, 391
- Rogin, Michael 72
- Roma Kulübü 259
- Rorty, Richard 359, 360, 362, 363, 376, 383, 385, 386
- Rostow, Walt 208, 220
- Rothschild, Emma 204, 224, 279
- Rousseau, Jean-Jacques 4, 14, 15, 28, 40, 53, 181, 381
- Runciman, W. G. xii, 61, 159, 161, 165, 178, 359
- Russell, Bertrand 105, 106, 117
- Rustin, Bayard 88, 115
- sahiplik xx, 25, 185, 192, 194, 298, 300, 311, 313, 314, 317, 319, 321, 329, 335, 338, 342, 343, 368, 372, 398
- Samuelson, Paul 159, 258
- Sandel, Michael xxvi, 176, 345, 361, 365, 368-374, 376
- Sartre, Jean Paul 105, 106
- savaş karşıtı hareket 61, 82, 90, 106, 112, 114, 117, 136, 172
- savaş suçları 105, 110, 111, 115, 117, 118, 131-135, 137, 140, 142, 146
- “Savaş ve Ulusal Sorumluluk” konferansı 130, 136, 138
- Scanlon, T. M. x, xii, xxiii, 60, 106, 133, 176, 187, 190, 195, 207, 213, 226, 277, 312, 317, 322, 340, 361
- Schaar, John 72, 151, 153, 172, 175, 348
- Scheffler, Samuel 127, 191, 223, 241, 247, 391, 396
- Schell, Jonathan 130
- Schumacher, E. F. 284
- Schumpeter, Joseph 3, 29
- Searle, John 46
- Seçimli Hizmet üzerine Ulusal Danışma Komisyonu 76, 77
- sempati xxviii, 13, 19, 40, 51, 218, 257, 348, 359
- Sen, Amartya 161, 171, 190, 225, 233, 258, 259, 274, 301, 317, 319
- sendikalar 6, 17, 30, 81, 85, 86, 88, 100, 170, 196, 223, 296, 302, 314, 336, 339, 395, 396, 399
- Sermaye 11, 25, 40, 56, 179, 190, 212, 300, 310, 320, 342, 387
- sermaye birikimi 219, 222, 257
- sermaye hakları xx, 186, 233, 331, 394
- servet xxvii, 10, 36, 38, 43, 159, 167, 170, 194, 215, 218, 225, 226, 259, 301, 317, 323, 336, 371
- “Sessiz Kalma Suçuna karşı Fertler” kampanyası 111
- sezgi pompaları 251, 367
- sezgicilik 34, 54, 61, 172
- sezgiler 122-124, 290, 395, 402
- Shelby, Tommie 78, 86, 99, 201, 378, 401
- Sherman, William T. (General) 118
- Shklar, Judith xiii, xxvi, 29, 30, 53, 74, 79, 110, 111, 118, 135, 137, 345, 353-356, 377, 381-387
- Sıfır Nüfus Artışı 250, 280
- sıradan insan 6, 7, 11, 12, 53, 80, 303
- Sidgwick, Henry xxxiv, 151, 262
- sigorta piyasası 303, 307, 330
- Sikora, Richard I. 162, 268, 270, 273
- Simon, Julian 282, 283
- Singer, Hans 209
- Singer, Peter 102, 163, 184, 187, 206-209, 213, 216, 219, 223, 225, 228, 231, 251, 265, 270, 281, 310
- sivil itaatsizlik xxiii, xxxii, 59, 61, 63, 64, 67-69, 72, 77, 78, 83, 85-91, 93-95, 97, 99, 102-104, 108, 142, 145, 147, 152, 172, 207, 242
- sivil liberteryenizm 64, 139
- sivil toplum xx, 15, 48, 49, 71, 81, 95, 104, 138, 152, 175, 207, 227, 246, 293, 326, 346, 361, 368
- siviller 116, 134, 355
- siyah ulusalcılık 98
- siyasa xxvi, xxviii, xxix, 8, 17, 48, 55, 69, 76, 90, 93, 106, 138, 160, 161, 170, 183, 229, 280, 291
- Siyasal Düşünce Çalışmaları Uluslararası Konferansı 347, 348
- siyasal düşünce tarihi xii, xv, xvii, xxviii, xxxiv, 253, 375, 400, 404
- Siyasal Liberalizm* 340, 374, 393
- siyasal teori xvii, xxii, xxviii, xxxiii, 3, 4, 30, 49, 63, 64, 78, 99, 103, 183, 182, 236, 284, 326, 347-349, 360, 370, 371, 378, 380, 381, 384, 395, 401, 404

“Siyasal Yükümlülük ve Sivil İtaatsizlik”
paneli 68

Siyonizm 79

Skinner, Quentin ix-xii, xxxiv, 47, 237,
253, 334, 357, 358, 375, 400

Smith, Adam xxvii, 18, 40, 162, 311

Soğuk Savaş xix-xxi, xxviii, xxix, xxxiii, 4,
8, 27, 30, 41, 62, 72, 106, 117, 170,
172, 203, 220, 230, 244, 254, 297,
300, 325, 344, 346, 349, 380, 383,
386, 395

Sokrates 78

Solow, Robert 257, 258, 260, 261

Sontag, Susan 111

sonuççuluk 107, 119, 121, 148

sorumluluk xxiii, xxvii, 60, 70, 75, 76,
81, 105, 106, 108-110, 119-121, 123,
125-127, 130-142, 144, 145, 147, 149,
156, 165, 176, 185, 197-199, 210,
234, 239, 246, 266, 296, 298, 299,
304, 307-309, 311, 320-322, 324, 328,
331, 332, 335, 338, 344, 352, 370,
381, 400

sosyal adalet xxi, 4

sosyal bilimler x, xxiv, 7, 8, 39, 169, 170,
311, 349, 357, 358, 368

sosyal demokrasi xxiv, 173, 238, 244, 293,
302, 318, 324, 386

sosyal güvenlik 161, 162, 185, 337

sosyal sigorta 35, 127, 330, 331

Sosyalist Felsefe Grubu 319

sosyalizm xxv, xxx, 19, 28, 30-33, 43, 44,
51, 154, 163, 168, 171, 172, 179, 180,
190, 210, 212, 245, 297, 299-301,
310-312, 316-321, 325, 326, 328, 336,
338, 339, 342, 343, 346, 364, 372,
380, 381, 383, 386

sosyoloji xx, 3, 4, 33, 47, 48, 151, 160,
161, 240, 314, 315

soykırım 105, 126

sömürü 40, 180, 191, 212, 218, 225, 226,
231, 313-317, 322, 333-335, 387, 400

sözleşme 1, 7, 19, 21, 53-55, 66, 72, 80,
125, 126, 153, 157, 166, 174, 184,
186, 190, 191, 194, 219, 231, 241,
255, 257, 266, 269, 289, 298, 306,
308, 326, 327, 340, 350, 354, 355,
362, 371, 372, 374, 381

sözleşme teorisi 125, 126, 157, 255, 257,
327, 354, 374

sözleşmecilik 289, 340

Stace, Walter 7

statüko xvii, 73, 101, 102, 173, 178, 182,
242, 287

Steiner, Hillel 311, 326, 333

Sterilizasyon 252, 268, 280

Stevenson, Adlai 277

Stigler, George 157, 307

Strauss, Leo xxviii

Strawson, Peter F. 126, 127

Sunstein, Cass 291, 339, 340

şans eşitlikçiliği xxxiii, 328, 368, 391

Şans xi, xii, xxvii, xxxiii, 2, 20, 25, 26, 36,
38, 47, 52, 56, 98, 102, 131, 167, 169,
194, 213, 234, 253, 303, 304, 308,
309, 321, 322, 324, 328, 344, 352,
366, 368, 383, 385, 391

Şili 245

tahakküm xvii, 70, 108, 182, 210, 315,
326, 333, 334, 375, 378, 380, 396, 400

talih xxvii, 38, 40-42, 52, 53, 56, 75, 103,
127, 131, 167, 168, 170, 179, 198,
243, 255, 257, 278, 304, 309, 323,
328, 333, 352, 369

tanınma teorisi 379

Tanner, Michael 124

tarafsızlık 304, 308, 322, 358, 359, 365

tarihsel materyalizm 312, 315, 386

tasarruf oranı 256, 258-260, 263, 286

tasarruflar 186, 257, 260, 283, 284, 393

Tawney, R. H. 31, 33, 35, 162, 173, 177,
364, 381

Taylor, Charles xxvi, 32, 345, 359, 361,
365-369, 373, 374, 379, 392

tazminat 167, 197, 234, 290, 398

tecrübe 26, 41, 146, 180, 237, 271, 337,
343, 347, 354, 376, 378, 379-382, 385

tekel 32, 40, 159, 305, 318, 333, 364

teknokrasi 310, 363, 374

teknoloji transferi 211

teknolojik determinizm 313, 324

telafi 56, 143, 185, 190, 193-200, 210,
214, 218-220, 225, 226, 231, 232,
234, 290, 301, 303, 304, 306-308,
322, 330, 400

- teleoloji 33, 212, 292, 377
- temel yapı xxi, xxv, xxxi, 4, 47-50, 52, 55, 65, 69, 76, 96, 98, 100, 107, 170, 175, 182, 184, 185, 187, 188, 192, 197, 203, 214, 215, 217, 226, 233, 239, 244, 298, 299, 323, 326, 327, 334, 335, 344, 396, 398, 400
- terk edilmiş ada düşünce deneyi 302
- teşvikler x, 26, 167, 178, 323
- Thatcher, Margaret 302, 318, 394
- Thatcherizm 338
- The Ecologist*, "Blueprint for Survival" 250
- The Law of Peoples* (bkz. *Halkların Yasası*) 293, 392
- The Responsive Community* 371
- Theory and Society* 310, 317, 326
- Thomas, Laurence 201
- Thompson, Dennis xii, 335, 341
- Thompson, E. P. 71, 162, 313, 356
- Thoreau, Henry David 71, 78
- Thurrow, Lester 75
- Titmus, Richard 35, 39, 160-163, 166, 173, 177, 207
- Tocqueville, Alexis de 3, 5, 11, 15, 16, 25, 33, 39, 54, 82, 341, 373, 375
- topluluk xx, xxix, 7, 13, 14, 34, 39, 54, 71, 81, 92, 95, 102, 104, 108, 116, 131, 146, 147, 153, 155, 161-163, 168, 172, 208, 214, 215, 220, 246, 253, 262, 291, 335, 346-348, 359, 360, 362, 364, 365, 369, 371-373, 375, 377, 378, 380, 388, 389, 392, 396
- toplumsal cinsiyet 344, 373, 378
- toplumsal liberalizm 154, 394
- toplumsal minimum 41, 43, 181, 256
- toplumsal seçim teorisi 161-163
- toplumsal sözleşme 1, 7, 126, 166, 194, 326
- totaliteryanizm xx, 5-8, 11, 30, 71, 245, 349, 386, 388
- Toulmin, Stephen 13, 45, 46, 65, 57, 357, 358
- Tullock, Gordon 156, 157, 178, 258, 259, 296
- tüketici 18, 23, 29, 33, 34, 175, 204, 207, 284
- tüketim 208, 235, 257-259, 264, 279, 286, 290, 293, 346, 376
- tüketimcilik 71, 293
- ulus devlet 392
- ulusal güvenlik 62, 75
- ulusal kaynaklar 211
- Ulusal Öğrenci Birliği 76
- Ulusal Sağlık Hizmeti 164
- uluslararası adalet 217, 219, 229-231, 233, 239, 241, 242, 244, 255, 289
- Uluslararası Çalışma Örgütü 209, 224
- uluslararası düzen 209-212, 216, 228, 233-235, 239, 244
- uluslararası hukuk 107, 110, 111, 113-115, 119, 125, 134, 136, 206, 211
- uluslararası politika 114, 139, 203-205, 208, 209, 225, 227, 230, 234, 238, 242
- Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi 105, 117
- uluslararasıılık xxiv, 346
- ulusların kendi kendine yeterliliği 210, 214, 215
- Universities and Left Review* 32, 78
- utanç 14, 40, 41, 52, 146, 265, 351
- uygulamalı etik xxv, xxvi, xxxii, 107, 109, 142, 14, 205, 229, 241, 251, 266
- ücretler 34
- Üçlü Komisyon 211
- Üçüncü Dünya 172, 212, 227, 238
- Üçüncü Yol 343, 371, 391, 393, 402
- üniversiteler xix, xxiii, xxviii, xxxiii, 8, 17, 59, 72, 74, 86, 110, 170
- üretim 20, 35, 179, 190, 226, 240, 243, 284, 307, 314, 315, 323
- üretken varlıklar 315, 319, 325, 394
- ütopya xv, xvii, 184, 244
- ütopyacı sosyalizm 28
- ütopyacılık 384
- vagon problemi 122, 247, 251
- Van der Veen, Robert 155, 325, 326
- varlıklı toplum 44, 152
- varsayımsal anlaşma 190, 241, 299
- varsayımsal konsensüs 299

- varsayımsal rıza 72, 80, 340
varsayımsal seçim xxi, 146, 289
varsayımsal sözleşme 241
vatanperverlik 365
vergilendirme 28, 99, 235, 318, 335
verimlilik 31, 35, 36, 43, 44, 101, 180, 293, 303, 306, 307, 325, 331, 361
vicdan 14, 68, 69, 71, 74, 76-78, 80, 83, 84, 87, 94, 95, 98, 110, 112, 114, 137, 323, 382
vicdani ret 76, 112, 172, 354, 382
vicdani ret, seçimli 76, 112, 114
vicdani retçi 76, 77, 111
Vietnam Savaşı xix, xxiii, xxv, xxxii, xxxi-ii, 59, 60, 74, 76, 91, 105, 109, 111, 113, 114, 119, 120, 137, 140, 155, 189, 195, 206, 242, 151, 281, 324, 349, 354
Vietnam'da Barış için Washington'a Yürüyüş Çağrısı 113
Viner, Jacob 18
Virginia Tech 157
Virginia Üniversitesi Thomas Jefferson Merkezi 156
Wallerstein, Immanuel 216, 311
Walzer, Michael xii, xxiii, 60, 61, 74, 78-87, 100, 106, 107, 115-119, 144-147, 175, 185, 215, 279, 285, 320, 332, 342, 345, 355, 358, 360-365, 373-377, 379, 380
Warren Mahkemesi xxiii, 62, 63, 158, 338
Wasserstrom, Richard 67, 70, 106, 114, 116, 118, 119, 134-136, 142
Wechsler, Herbert 63, 68
White, Morton 74
Williams, Bernard xxvi, 119, 124, 133, 143, 144, 165, 271, 275, 319, 324, 345, 350-354, 357, 373, 381, 383-387
Winch, Peter 47, 124, 357
Wittgenstein, Ludwig xiii, xxi, 3, 12-14, 18, 19, 27, 28, 40, 44-47, 73, 123, 147, 163, 353, 356, 357, 360, 363, 373, 388
Wolfendon Raporu 67
Wolff, Robert Paul 79, 81, 155, 175, 179, 180, 182, 310, 313, 364
Wolin, Sheldon xxviii, 30, 72, 310, 311, 348, 361, 363, 364, 387
Wollheim, Richard 32, 33, 350, 381
Wright, Erik Olin 311, 312, 315
yabancılaşma 32, 39, 79, 85, 315, 316, 364, 372, 374
Yahudiler 16, 131
yapısöküm 346, 356
yardımseverlik 161, 162
yasal süreç teorisi 87
yasalar 9, 47, 61, 67, 69, 70, 74, 80, 82, 85, 88, 89, 91-98, 100, 104, 113, 114, 119, 127, 131, 134, 135, 142, 145, 174, 175, 193, 196, 198, 214, 283, 335, 349, 362, 393
Yeni Mutabakat xx, xxx, 3-6, 62, 154, 189, 243, 244, 338
Yeni Sağ xxv-xxvi, xxix, xxxiii, 233, 276, 295, 297, 298, 300, 318, 329, 332, 344, 345, 371, 394
Yeni Sol xxii, xxviii, 32, 61, 64, 71, 77-79, 82, 84, 86, 87, 92, 102, 120, 138, 154, 172, 183, 191, 212, 295, 310, 313, 315, 343, 348, 364, 371
Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen (NIEO) xxxii, 210-213, 217, 21220, 222-224, 230, 232, 233, 236-239, 244, 246, 399
yeniden bölüşüm xxix, 5, 23, 25, 26, 31, 38, 41, 43, 64, 100, 152, 158, 160, 165, 177, 178, 184, 185, 195, 204, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 220, 221, 222, 223, 226, 234, 237, 244, 260, 261, 281, 283, 297, 298, 299, 300, 303, 309, 319, 322, 325, 330, 331, 337, 379, 382, 388, 389, 395, 399
yerel meclis toplantıları 54, 339, 373
yerliler 195, 268, 379
yetenek 20, 25, 26, 35, 36, 37, 38, 41, 52, 110, 169, 170, 198, 226, 303, 309, 320, 322
yeterlilik 171, 210, 267, 281, 290, 339, 383
yokluk 240, 279
yoksul ülkeler 216-218, 222, 225, 232, 235
yoksulluk xxi, 34, 35, 39, 75, 99, 160, 184, 209, 218, 224, 225, 301, 330, 331, 370, 403

- Yoksullukla Savaş 160
yorumlama 78, 92, 172, 191, 271, 357-362, 365-369, 374-377
Young, Michael 35, 38, 160
Yugoslavya 220, 221, 392
Yugoslavya Savaşları 392
yurttaşlık 35, 61-63, 76, 81, 99, 107, 116, 138, 161, 227, 376, 382
yükümlülük xxiii, xxxii, 44, 60, 61, 63, 65, 66, 68, 70, 72-74, 78-82, 84-86, 89, 91, 94, 96, 101, 137, 143, 144, 156, 205, 213, 215, 218, 229, 246, 251, 276, 279, 284, 350, 351, 354
yükümlülükler xv, 59, 61, 62, 64-66, 68, 69, 72, 73, 80, 81, 85, 86, 92, 94, 96, 104, 133, 134, 143, 185, 213, 215, 216, 218, 223, 226, 246, 251, 255, 256, 266, 267, 269, 272, 273, 279, 281, 282, 284-287, 289, 290, 335, 354
zengin ülkeler 204, 210-212, 216, 218, 223, 227, 231, 234, 279
Zinn, Howard 90

Bir Adalet Teorisi, 1971'de yayımlandığında, yazarı John Rawls'u İngilizce konuşulan ülkelerin en ünlü siyasal düşünürü haline getirmişti. *Adaletin Gölgesinde: Savaş Sonrası Liberalizm ve Siyasal Felsefeyi Yeniden Şekillendirmek*, liberalizmin yükselişi ve Anglo-Amerikan siyaset felsefesi üzerindeki John Rawls etkisi üzerine kapsamlı bir çalışma.

Kitap, liberal siyaset felsefesinin yirminci yüzyılın ikinci yarısında nasıl dönüştüğüne odaklanıyor. Katrina Forrester, adalet, eşitlik, yükümlülük ve devlet üzerine bir fikirler dizisi olarak liberal eşitlikçiliğin, savaş sonrası ABD ve İngiltere'nin siyasi ve ideolojik bağlamında nasıl ortaya çıkıp baskın hale geldiğini gösteriyor. Sivil haklar hareketi ve Vietnam Savaşı'nın ardından Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*, belirli bir tür liberalizmi siyaset felsefesi için gerekli kılmıştı. Forrester, kapsamlı bir arşiv çalışması eşliğinde, yüzyıl ortasında Amerikan devlet karşıtları ve İngiliz eşitlikçileri arasında alevlenen tartışmaların kökenlerini inceleyerek bu liberalizm biçiminin yükselişini ve mirasını ele alıyor. 1960'lı yıllardan başlayarak, adalet, eşitsizlik, sivil itaatsizlik, haklı savaş, küresel ve nesiller arası adalet ile nüfus etiği üzerine çağdaş teorilerin izini sürüyor. Bu yıllarda, siyaset felsefecileri, hem soldaki hem de sağdaki meydan okuma ve alternatiflere cevap ararken bu liberalizmi genişletip geliştirmiş ve yeniden şekillendirmişti. Bu düşünürler, siyaset felsefesinin gidişatını değiştirmede önemli bir rol oynadılar.

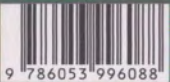
Liberalizmin ihtirasına ve sınırlarına dair titiz bir inceleme olan *Adaletin Gölgesinde*, geç yirminci yüzyılın siyasi düşünce tarihini yeniden yazarken dönemin önde gelen siyaset felsefesi düşünürleri ve katkıları hakkında yeni yorumlar ve bakış açıları getiriyor.

SIYASET BİLİMİ



KAPAK: LOUIS DORIGNY, *ADALET ALEGORİSİ*, 1701-11, FRESK, PALAZZO REPETA, VICENZA.

ISBN: 978-605-399-608-8



₺ 160.00



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI