



Liberalizm

(Stanford Felsefe Ansiklopedisi)

Gerald Gaus, Shane D. Courtland ve David Schmidtz

Çevirmen: Fatih Köktemir

Editör: Hasan Ayer

İçindekiler

1. Özgürlük Üzerine Tartışmalar

1.1 Özgürlük Lehine Varsayım

1.2 Negatif Özgürlük

1.3 Pozitif Özgürlük

1.4 Cumhuriyetçi Özgürlük

2. 'Eski' ile 'Yeni' Arasındaki Tartışma

2.1 Klasik Liberalizm

2.2 'Yeni Liberalizm'

2.3 Liberal Sosyal Adalet Teorileri

3. Liberalizmin Kapsamı Üzerine Tartışmalar

3.1 Siyasi Liberalizm

3.2 Liberal Etik

3.3 Liberal Değer Teorileri

3.4 Liberalizmin Metafiziği

4. Liberalizmin Etki Alanı Üzerine Tartışmalar

4.1 Liberalizm her siyasi toplulukta meşru mudur?

4.2 Liberalizm teorisi kozmopolit midir yoksa devlet merkezli mi?

4.3 Liberal ve Liberal Olmayan Gruplar Arasındaki Etkileşim

5. Sonuç

Bibliyografya

Liberalizm

Liberalizm, tek bir şey olmanın ötesindedir. Yakından incelendiğinde, çoğunlukla birbiriyle bağlantılı olan ancak kimi zaman da birbiriyle çatışan görüşleri içerdiği görülebilir. Bu maddede, liberal gelenekteki tartışmaların üzerinde duracağız. (1) Liberalizmin özgürlüğe olan ana bağı üç farklı yorum üzerinden inceleyeceğiz. (2) ‘Eski’ ve ‘Yeni’ Liberalizmi karşılaştıracacağız. (3) Liberalizmin ‘kapsamlı’ mı yoksa salt ‘siyasi’ bir doktrin mi olduğunu sorgulayacağız. (4) Son olarak da liberalizmin ‘etki alanını’ tartışacağız: Liberalizm tüm insanlık için geçerli midir? Bir liberal tutarlı bir biçimde bu soruya hayır yanıtını verebilir mi? Bir liberal tutarlı bir biçimde bu soruya evet yanıtını verebilir mi?

1. Özgürlük Üzerine Tartışmalar

1.1 Özgürlük Lehine Varsayım

“Tanım gereği,” der Maurice Cranston, “bir liberal, özgürlüğe inanan kişidir.” Liberaller, siyasi bir değer olarak özgürlüğe iki farklı şekilde üstünlük tanır.

- (i) Liberaller insanların doğal olarak “uygun gördükleri biçimde ve başka birisinin iradesine yahut iznine bağlı olmaksızın eylemlerini gerçekleştirme hususunda tam bir özgürlük durumunda” olduklarını savunurlar (Locke, 1960 [1689]: 287). Mill de bunu, “ispat yükümlülüğü özgürlük karşıtlarında yani sınırlama ve yasaklama talep edenlerdedir. ... a priori varsayım, özgürlük lehinedir.” diyerek savunmuştur (1963, vol. 21: 262). Joel Feinberg (1984: 9), Stanley Benn (1988: 87) ve John Rawls (2001: 44, 112) gibi yakın dönemin liberal düşünürleri de bunu savunur. Buna *Temel Liberal Prensiptir* (Gaus, 1996: 162–166) de denebilir: Özgürlük, normatif olarak temeldir ve

dolayısıyla ispat yükümlülüğü güç kullanarak özgürlüğü kısıtlamak isteyenlerin üzerindedir. Siyasi otorite ve yasaların meşrulaştırılması gerektiği fikri de buradan çıkar zira bunlar bireylerin özgürlüğünü kısıtlarlar. Bu nedenle, liberal siyaset teorisinin temel sorunlarından biri de siyasi otoritenin meşruiyeti ve onun nasıl meşrulaştırılabileceği ile ilgilidir. Bu sebepten ötürü, Thomas Hobbes (1948 [1651]), John Locke (1960 [1689]), Jean-Jacques Rousseau (1973 [1762]) ve Immanuel Kant (1965 [1797]) tarafından geliştirilen toplum sözleşmesi teorisi, her ne kadar Hobbes ve Rousseau'nun siyasi düşünceleri liberal olmayan vasıflar taşısalar da, liberal kabul edilir. Toplum Sözleşmesi geleneği, başlangıç noktasını insanların özgür ve eşit olduğu bir doğa durumu olarak aldığı ve bu özgürlük ve eşitliğe getirilecek herhangi bir kısıtlamanın meşrulaştırılması (örneğin bir toplum sözleşmesi ile) gerektiğini savunduğu müddetçe, temel liberal prensibi yansıtır. Temel Liberal Prensip, özgürlüğe getirilen kısıtlamaların meşrulaştırılmasını zorunlu tutar. Kendisi bunu benimsediği için, Hobbes'u da liberal geleneğin içinde görebiliriz.

- (ii) Neredeyse hiç kimse Hobbes'u bir liberal olarak görmese de ona liberal felsefenin kışkırtıcısı diyebiliriz zira vatandaşların egemen güce hangi sebeplerden ötürü bağlı olduğunu ilk sorgulayan odur. Hobbes'un bu sorgusunda asıl ima edilen, vatandaşların kralın bir mülkü olduğu sanısının reddi ve bunun tam aksine kralın egemen vatandaşlara karşı sorumlu olduğudur. O dönemin kültüründe, kral ve vatandaşlar arasındaki bu ilişkinin fikri yüzyıllardır şekillenmekteydi. Magna Carta, Kral John ve baronları arasındaki mücadelelerin sonucunda ortaya çıkan, 1215'de başlayan bir anlaşmalar dizisiydi. Magna Carta nihayetinde kralın da kanunların egemenliğine bağlı olduğunu resmileştirdi. Fakat 1215'de Magna Carta tartışmanın sonunu getirmek yerine başlangıcını oluşturdu. 1300'lerin ortalarına gelindiğinde jüri önünde

yargılanma, yargı süreci ve kanun önünde eşitlik gibi bireysel hak kavramları iyice yerleşmişti. Magna Carta gitgide yalnızca soylulara değil “halka” da egemenlik yetkisi tanıyan gibi görünüyordu. 1400’lerin ortalarına gelindiğinde, 1442 ile 1461 yılları arası İngiltere’nin Baş Yargıçlığını yapmış olan John Fortescue, *The Difference Between an Absolute and Limited Monarchy* (Mutlak ve Meşruti Monarşi Arasındaki Farklar) adlı bir eser yazmıştı. Bu eser, meşruti monarşinin savunuculuğunu yaparken günümüzde İngiliz siyasi düşüncesinin başlangıç noktası olarak da görülür (Schmidtz and Brennan, 2010: chap. 2).

Hobbes genellikle ilk ve en önemli toplum sözleşmesi düşünürlerinden biri olarak görülür. Hobbes yine sıklıkla meşruti monarşinin bir savunucusu olarak da görülür. Onun teorisine göre, Leviathan’ın otoritesi başka bir boyutta tamamen mutlaktır, yani Leviathan, barışı korumak için yapılması gereken her şeyi yapma hakkına tamamen sahiptir. Bu özel amaç, özgürlüklerin büyük ölçüde kısıtlanması da dahil birçok yöntemi meşru kılmaktadır. Ancak burada kısıtlamaların amacın kendisinde ima edildiğine dikkat edilmelidir. Leviathan’ın amacı barışı sağlamaktır: yapılmaya değer her şeyi yapmak değil yalnızca barışı sağlamak. Meşhur bir mutlakiyet savunucusu olan Hobbes, aslında bu en önemli özelliği engelleyen bir hükümet sistemi geliştirmiştir.

Locke gibi paradigmatic liberaller, Temel Liberal Prensi savunmanın yanı sıra, özgürlüğe getirilen meşru sınırlamaların da oldukça ılımlı olduğunu söylerler.

Yalnızca sınırlı bir hükümet meşrulaştırılabilir; hükümetin temel görevi vatandaşların eşit özgürlüğünü korumaktır. Dolayısıyla Rawls’un paradigmatic olarak liberal olan ilk adalet prensibi şöyledir: “Her bireyin herkesinkine benzer, en geniş ve eşit temel özgürlüklere sahip olma hakkı vardır” (Rawls, 1999b: 220).

1.2 Negatif Özgürlük

Liberaler, özgürlük kavramı üzerinde fikir ayrılığı yaşarlar ve bireysel özgürlüğü koruma hususundaki liberal fikir, hükümetin görevleri konusunda farklı düşüncelere yol açabilir. Isaiah Berlin, negatif bir özgürlük algısını şöyle savunmuştur:

“Normalde, herhangi bir kimse ya da kurum benim faaliyetlerime müdahale etmediği ölçüde özgür olduğum söylenir. Bu anlamda siyasi özgürlük, basitçe başkaları tarafından engellenmeden hareket edebildiği bir alandan başka bir şey değildir. Yapabileceğim bir şeyi başkalarının engellemesi nedeniyle yapamıyorsa o ölçüde özgür değilimdir ve bu alan asgari bir sınırın ötesine geçerse, baskı altında bırakıldığım veya esir edildiğim söylenebilir. Ancak ‘baskı’, her türlü acizliği karşılayan bir terim değildir. Eğer üç metre yükseğe zıplayamadığımı ya da görme engelli olduğumdan ötürü okuyamadığımı söylersem bu, o ölçüde baskı altında olduğum ya da esir edildiğim anlamına gelmez. Baskı, başka türlü hareket edebileceğim bir alana başka insanlar tarafından kasten müdahale edildiğini ima eder. Eğer bir amaca ulaşmanız başka insanlar tarafından engelleniyorsa, siyasi özgürlükten yoksunsunuzdur (Berlin, 1969: 122).”

O halde, Berlin ve onun takipçilerine göre özgürlüğün özü başka insanlardan gelen baskının yokluğudur; bu sebeple, liberal devletin özgürlüğü korumadaki sorumluluğu, vatandaşların ikna edici bir sebep olmadan birbirlerine baskı uygulamalarını engellemektir. Anlaşıldığı üzere, negatif özgürlük bir olanak kavramıdır. Özgür olmak, bu seçenekleri nasıl değerlendireceğimizden bağımsız olarak bize hangi seçeneklerin bırakıldığı meselesidir (Taylor, 1979).

1.3 Pozitif Özgürlük

Birçok liberal, daha ‘pozitif’ özgürlük algılarından etkilenmişlerdir. Rousseau (1973 [1762]), kişinin yalnızca kendi öz iradesiyle hareket ettiği zaman özgür olduğunu söyleyen pozitif bir özgürlük algısını savunuyormuş gibi gözüксе de pozitif özgürlük kavramı en iyi biçimde 19. ve 20. yüzyılın İngiliz Yeni Hegelcileri tarafından (Thomas Hill Green and Bernard Bosanquet gibi) geliştirilmiştir. Green, “Terimin (özgürlük) bir kişinin başkalarıyla sosyal ya da siyasi ilişkileri dışında başka bir şeyi ifade etmek için kullanımı bir mecaz içerir... Ve daima bir başkasının baskısından serbestliği ima eder” demiştir (1986 [1895]: 229). Bununla birlikte Green, bir kişinin kontrol edemediği bir dürtü ya da arzuya bağlı olması durumunda özgür olmayabileceğini iddia etmiştir. Green’e göre böyle bir kişi “kendisinin değil başkasının iradesini taşıyan bir köle durumundadır” (1986 [1895]: 228). Bir kölenin *gerçekten* istediği şeyi yapmıyor olması gibi, örneğin bir alkolik de bir arzu tarafından asla bulamayacağı bir yerde tatmin aramaya yönlendirilir.

Green’e göre, bir insan ancak kendini yönetebildiği müddetçe özgürdür. Liberal siyaset teorisi, eylemleri bir şekilde kendisine ait olan özgür insan idealleriyle doludur. Bu bağlamda, pozitif özgürlük bir uygulama kavramıdır. Kişi, yalnızca kendini ve kendi hayatını belirlediği ölçüde özgürdür (Taylor, 1979). Bu kişi, baskılara tabi değildir, fikirlerini eleştirel biçimde dile getirir, düşüncesiz bir biçimde geleneği takip etmez ve kısa-sürelî zevkler için uzun-sürelî çıkarlarından vazgeçmez. Özgürlüğü otonomi olarak ele alan bu fikir yalnızca Rousseau ve Kant’ın siyaset teorilerinde değil aynı zamanda John Stuart Mill’in *On Liberty* (Özgürlük Üzerine) adlı eserinde de görülebilir. Pozitif özgürlükçülük, GS.I. Benn (1988), Gerald Dworkin (1988), ve Joseph Raz’ın (1986) eserlerinden de anlaşılacağı üzere günümüz liberalizminde baskın akım haline gelmiştir.

Green'in otonomi temelli pozitif özgürlük algısı, genellikle 'pozitif' bir özgürlük algısıyla birlikte işlenir: kişinin amaçlarını gerçekleştirmesinde yahut hareket etmesinde efektif güç olarak özgürlük. Dolayısıyla, İngiliz sosyalist R.H. Tawney'nin sözleriyle, özgürlük hareket edebilme özgürlüğü olarak anlaşılır (1931: 221). Bu pozitif algıya göre, bir golf kulübüne üye olması yasaklanmamış ancak üye olacak kadar parası olmayan bir kişi üye olma konusunda özgür değildir: hareket edebilmek için efektif bir güçten yoksundur. Hareket edebilmek için efektif güç olarak pozitif özgürlük, özgürlüğü maddi kaynaklara bağlı kılar. (Örneğin, herkesin kendini geliştirebilmesi için eğitim kolayca erişilebilir olmalıdır.) Hayek, "özgürlük ve zenginlik farklı şeylerdir... yine de ayrı dururlar" dediğinde aklındaki şey bu pozitif özgürlük kavramıdır (1960: 17–18).

1.4 Cumhuriyetçi Özgürlük

Son zamanlarda tekrardan ortaya çıkan eski bir özgürlük fikri de, kökenleri Cicero ve Niccolo Machiavelli'nin (1500 [1513]) yazılarına dayanan cumhuriyetçi ya da neo-Romacı özgürlük fikridir. Philip Pettit şöyle der,

"Romen, cumhuriyetçi gelenekte *liber* yani özgür kişinin karşısı *servus* yani köleydi ve en azından geçtiğimiz yüzyılın başlarına dek, köklü cumhuriyetçi geleneğin vurguladığı özgürlük kavramı, başkasının köleliği altında yaşamamayı, başkasının keyfi hegemonyasına bağlı olmamayı vurgulamıştır (Pettit, 1997: 67)."

Bu görüşte, özgürlüğün karşısı tahakkümdür. Özgür olmamak, "başkasının keyfi iradesine yahut yargısına bağlı olmaktır" (Pettit, 1997: 5). O halde, özgürlük-savunucusu ideal bir hükümetin görevi, kendisi de dahil hiçbir kişi ya da kurumun vatandaşlar üzerinde keyfi güce sahip olmamasını sağlamaktır. Bu da, gücün eşit bir

biçimde sarf edilmesiyle başarılıdır. Her bir kişi, başkalarının kendi eylemlerine keyfi biçimde müdahalesini etkisiz bırakacak kadar güce sahiptir (Pettit, 1997: 67).

Cumhuriyetçi özgürlük fikri, pozitif ve negatif özgürlük fikirlerinden kesin biçimde ayrılır. Greenci pozitif özgürlüğün aksine cumhuriyetçi özgürlük, rasyonel otonomi, kişinin kendi doğasını keşfetmesi ve üst benliğe ulaşması gibi şeylerle ilgilenmez.

Tüm egemen güç dağıtıldıktan sonra cumhuriyetçi teorisyenler bu amaçlar üzerine konuşmamayı tercih ederler (Larmore 2001). Negatif özgürlüğün aksine cumhuriyetçi özgürlük, “müdahalenin kendisinden çok, müdahaleye karşı savunmasız hassasiyete” odaklanır (Pettit, 1996: 577). Bu sebeple, tipik negatif özgürlük fikrinin tersine, cumhuriyetçi fikirde, keyfi bir müdahalenin *ihhtimali* dahi özgürlüğe karşı bir kısıtlama olarak kabul edilir. Böylece cumhuriyetçi özgürlüğün, müdahale ihtimaliyle ilgili model bir sav içerdiği görülebilir ve buna, karşıolgusal savlar üzerinden sıklıkla başvurulur. Bu savların layıkıyla yorumlanıp yorumlanamayacağı ise henüz net değildir (Gaus, 2003; cf. Larmore, 2004).

Quentin Skinner (1998: 113), Maurizio Viroli (2002: 6) ve Pettit (1997: 8–11) gibi bazı cumhuriyetçi teorisyenler, cumhuriyetçiliği liberalizmin bir alternatifi olarak görür. Cumhuriyetçi özgürlük piyasa özgürlüğünü ve piyasa toplumunu eleştirmek için kullanıldığında bu görüş makuldür (Gaus, 2003b). Ancak liberalizm daha kapsamlı bir biçimde anlaşıldığında ve negatif özgürlük ile piyasa toplumu gibi kavramlarla yakından ilişkilendirilmediğinde, cumhuriyetçilik liberalizmden ayırt edilemez duruma gelir (Ghosh, 2008; Rogers, 2008; Larmore, 2001; Dagger, 1997).

2. ‘Eski’ ile ‘Yeni’ Arasındaki Tartışma

2.1 Klasik Liberalizm

Bu durumda, liberal siyaset felsefesinin özgürlük anlayışı üzerinde ayrılıklar yaşadığı söylenebilir. Pratikte bir diğer kırılma noktası da özel mülkiyetin ve piyasa düzeninin ahlaki konumu ile ilgilidir. Klasik yani ‘eski’ liberallere göre özgürlük ve özel mülkiyet birbiriyle yakından bağlantılıdır. 18. yüzyıldan bugüne klasik liberaller, özel mülkiyet üzerine kurulu bir ekonomik sistemin bireysel özgürlüklerle eşsiz biçimde bağıntılı olduğunu ve kişinin, kendi sermayesini ve emeğini dilediği biçimde kullanmasını sağladığını söylemişlerdir. Klasik liberaller ve liberteryenler sıklıkla özgürlük ve mülkiyetin aynı şey olduğunu vurgulamışlardır; örneğin bazıları özgürlük hakları da dahil olmak üzere tüm hakların birer mülkiyet olduğunu savunurken bazıları da mülkiyetin kendi başına bir özgürlük olduğunu savunmuştur (Gaus, 1994; Steiner, 1994). Dolayısıyla özel mülkiyet üzerine kurulu bir piyasa da özgürlüğün vücut bulmuş hali olarak görülür (Robbins, 1961: 104). İnsanlar diledikleri gibi sözleşmeler yapıp emeklerini başkalarına satamadıkça, gelirlerini uygun gördükleri biçimde biriktirip yatırım yapamadıkça, sermayelerini yeni girişimler başlatmak için kullanamadıkça hiçbir zaman gerçekten özgür olamazlar.

Klasik liberaller ayrıca özgürlük ve özel mülkiyeti birbirine bağlayan ikinci bir argüman daha öne sürerler. Özel mülkiyet edinme ve kullanmanın bireysel özgürlüğün bir parçası olduğunu vurgulamak yerine, bu ikinci argüman özel mülkiyetin özgürlüğü efektif olarak koruduğunu ve özel mülkiyet olmaksızın hiçbir korumanın efektif olamayacağını savunur. Buradaki fikir şudur; özel mülkiyet üzerine kurulu bir serbest piyasa ekonomisinden kaynaklanan güç dağılımı, bireylerin özgürlüğünü devlet tecavüzüne karşı korur. Hayek bunu şöyle savunur, “Eğer basım araçları devletin kontrolündeysen basın özgürlüğü yoktur, eğer gerekli mevkiiler devletin elindeyse

meclis özgürlüğü yoktur, eğer ulaşım araçları devletin tekelindeyse hareket özgürlüğü yoktur” (1978: 149).

Klasik liberaller özel mülkiyetin özgür bir toplum için ne kadar önemli olduğu hakkında genel olarak hemfikir olsalar da klasik liberal gelenekte birçok farklı uçtan görüş bulunur. Bazıları neredeyse anarşizm taraftarı iken bazıları da ekonomik ve sosyal politikada devlete önemli bir konum atfeder. (bu spektrum için bkz. Mack and Gaus, 2004). Klasik liberal spektrumun aşırı ‘liberteryen’ ucunda devleti temel hakları koruyan meşru tekeller olarak gören fikirler vardır. Bu fikirlere göre vergilendirme, özgürlük ve mülkiyetin korunması için gerekli olduğunda meşrudur. Spektrumun daha ‘solunda’ ise eğitim, kamusal mallar ve sosyal altyapıyı fonlamak için vergilendirmeye onay veren klasik liberal görüşler vardır. Daha da ‘sola’ gidersek, bazı klasik liberal görüşlerin ılımlı bir asgari vergilendirmeye onay verdiği rastlarız (e.g., Hayek, 1976: 87). Birçok 19. yüzyıl klasik liberal iktisatçısı devlet politikalarının yalnızca suç yasalarını ve sözleşmelerin uygulanmasını değil aynı zamanda meslek sahiplerinin lisanslandırılmasını, sağlık, güvenlik ve yangın düzenlemelerini, bankacılık düzenlemelerini, ticari altyapıları (yollar, limanlar ve kanallar) da kapsamı gerektiğini ve hatta devletin bazen sendikalaşmayı desteklemesi gerektiğini savunmuştur (Gaus, 1983b). Klasik liberalizm günümüzde sıklıkla liberteryenizmle birlikte anılsa da, klasik liberal gelenek esasında işçi sınıfının, kadınların, siyahilerin ve göçmenlerin yaşam koşullarını iyileştirmekle de ilgilenmiştir. Bentham’ın da belirttiği gibi amaç, zenginleri fakirleştirmek değil fakirleri zenginleştirmektir (Bentham, 1952 [1795]: vol. 1, 226n). Dolayısıyla, klasik liberaller gelir ve zenginliklerin eşitlenmesini meşru devlet baskısının sınırları dışında tutmuştur.

2.2 ‘Yeni Liberalizm’

Yeni, revizyonist, refah devletçi ve belki de en çok sosyal adaletçi olarak tanınan bu liberalizm, bireysel özgürlük ile özel mülkiyet temelli piyasa düzeni arasındaki bağlantıya karşı çıkmıştır (Freedman, 1978; Gaus, 1983b; Paul, Miller and Paul, 2007).

Bu revizyonist teorinin yükselişini açıklamakta bize üç faktör yardımcı olur. İlk olarak, bu yeni liberalizm geç 19. ve erken 20. yüzyıllarda yani Lord Beveridge’in (1944: 96) tanımıyla serbest piyasanın ‘müreffeh dengeyi’ koruyup koruyamayacağına sorgulanmaya başladığı dönemde yükselişe geçmiştir. Keynes’in (1973 [1936]) de savunduğu gibi özel mülkiyet temelli piyasanın istikrarsız olabileceğine ya da yüksek işsizlik oranlarında sıkışıp kalınan bir denge durumu yaratmaya meyilli olduğuna inanan liberaller, ilk olarak ampirik nedenlerle klasik liberalizmin istikrarlı ve özgür bir toplum yaratabileceği konusunda şüpheye düşmüşlerdir. İkinci faktör de burada devreye girer; liberaller piyasaya olan inançlarını yitirmeye başladıkça, devlete iktisadi yaşamın bir denetimcisi olarak gitgide daha sıcak bakmaya başlarlar. Birinci Dünya Savaşı sırasında devletlerin iktisadi planlarının işe yarar gibi gözüktüğü dönemde edinilen tecrübeler burada kısmen rol oynamıştır (Dewey, 1929: 551–60); fakat daha da önemlisi, devletin bu yeniden değer kazanmasını asıl gerçekleştiren şey batı devletlerinin demokratikleşmesi ve seçilmiş görevlilerin tarihte ilk kez ‘toplumun temsilcileri’ olabilmeleriydi (Hobson, 1922: 49). D.G. Ritchie şöyle der:

“Dikkat ediniz, devletin tamamen ya da kısmen bir yönetici sınıfın elinde olduğu ve yönetim gücünün iyi ya da kötü biçimde babadan kalma otoriteyle gerçekleştirildiği yerlerde devlet faaliyetine karşı kullanılan argümanlar, bu devletin gittikçe halkın egemenliği tarafından ele geçirilmesiyle birlikte tesirlerini kaybederler” (1896: 64).

Yeni liberalizmin değerini vurgulayan üçüncü faktör ise muhtemelen aralarında en temel olandır: “diğer tüm hakların koruyucusu” (Ely, 1992: 26) olan mülkiyet haklarının adaletsiz bir güç eşitsizliğine neden olduğuna dair gittikçe büyüyen bir inanç. Mülkiyet hakları, işçi sınıfının ihtiyaç duyduğu eşit pozitif özgürlüğü sağlamakta sistematik olarak başarısız olan yalnızca görünürde bir eşitlik meydana getirirler. Bu konu, sivil ve siyasi özgürlüklerin desteklenmesi ile özel mülkiyete karşı umursamazlığın ve hatta düşmanlığın bir araya getirilmesiyle birlikte günümüz Amerikan siyasetinde ‘liberalizmin’ merkezini oluşturmuştur. Bu yeni liberalizmin tohumları, Mill’in *On Liberty*’sinde bulunabilir. Her ne kadar Mill ‘sözde serbest ticaret doktrininin’ ‘bireysel özgürlük prensibiyle’ eşit derecede sağlam temellere dayandığını söylese de (1963, vol. 18: 293), yine de kişisel özgürlük ile iktisadi özgürlüğün meşruiyetinin birbirinden farklı olduğunun üzerinde durmuştur. *Principles of Political Economy* (Politik Ekonominin Prensipleri) adlı eserinde Mill, ısrarla kişisel özgürlüklerin özel mülkiyet olmadan gelişip gelişemeyeceği sorusunun hala yanıtlanmamış olduğunu vurgulamıştır (1963, vol. 2; 203–210). Aynı görüşü bir asır sonra Rawls tekrar ileri sürmüştür (2001: Part IV).

2.3 Liberal Sosyal Adalet Teorileri

Rawls’un önemli eseri *A Theory of Justice*’in (1999 [ilk kez 1971’de yayımlandı]) bir sonucu da, ‘yeni liberalizmin’ bir sosyal adalet teorisi geliştirmeye odaklanmış hale gelmesidir. Rawls’un geliştirmekte olduğu teorisinin bazı parçalarını yayımlamaya başladığı 1960’lardan bu yana, liberal siyaset felsefecileri kendisinin ‘toplumun adil bir yapısının, sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri, en zayıf biçimde temsil edilen grubun en büyük avantajı elde edeceği biçimde düzenlemesi gerektiğini söyleyen’ (1999b:266) meşhur ‘fark prensibinin’ üzerine çalışmış ve tartışmışlardır. Rawls’a

göre, hâlihazırda olan şey gelir ve servetin eşit dağılımıdır fakat yalnızca en az avantajlı durumda olanların uzun-vadeli başarı olanaklarını arttıran eşitsizlikler adildir. Rawls'un görüşünde fark prensibi, karşılıklılık prensibinin toplumca tanınmasını sağlar: temel yapı öyle bir biçimde inşa edilmelidir ki hiçbir sosyal grup diğerlerinin pahasına ilerleyememelidir (2001: 122–24). Rawls'un birçok takipçisi eşitliğe olan bağlılıktan ziyade karşılıklılık idealine odaklanmıştır (Dworkin, 2000). Geçmişte 'refah devleti' liberalizmi olarak bilinen, günümüzde liberal eşitlikçilik olarak tanımlanmaktadır.

Özellikle bir açıdan bu çok uygundur: daha sonraki eserlerinde Rawls, refah devleti kapitalizminin adil bir temel sistem meydana getirmediğini vurgulamıştır (2001: 137–38). Eğer kapitalizmin bir versiyonundan adil olması bekleniyorsa, buna en uygunu, mülk sahipliğinin geniş çapta dağıtıldığı bir 'mülkiyet sahibi demokrasidir'; Rawls'a göre bir sosyalist piyasa rejimi, refah devleti kapitalizminden çok daha adildir (2001: 135-38). Çok da şaşırtıcı olmayan biçimde Hayek gibi klasik liberaller, 'sosyal adalet yanılısamasına' takıntılı olan liberal akımın, modern liberallerin özgürlüğün özel mülkiyet temelli bir piyasaya ne kadar bağlı olduğunu göz ardı etmesine neden olduğunu ve bunun genel sonuçlarının tahmin edilemeyeceğini söylerler.

Bu sebeple Robert Nozick (1974: 160ff), Rawls'un fark prensibini kalıba sokulmuş ancak tarihsel olmayan bir prensip olarak nitelendirir zira Rawls bir dağıtım olması gerektiğini söyler ancak dağıtılan malları kimin ürettiğine hiçbir ahlaki önem vermez. Bundan meydana gelen önemli bir fark da şudur: yeni liberalizmin adalet teorisi pastayla ne yapılması gerektiğini söylerken, eski liberalizmin adalet teorisi pastacılara nasıl davranılması gerektiğini söyler (Schmidtz, 2017: 231).

Kaliba sokulmuş prensiplerin sorunu, Nozick'in sözleriyle yanıtlamak gerekirse, özgürlüğün, kalıpları altüst etmesidir. "Hiçbir son durum adalet prensibi ya da dağıtımca kaliba sokulmuş adalet prensibi insanların yaşamlarına sürekli olarak müdahalede bulunmaksızın gerçekleştirilemez." Örnek vermek adına Nozick, herhangi bir prensip yoluyla kusursuz bir adalet kalıbı bulmayı başarmış bir toplum hayal etmenizi söyler. Bu toplumda birisi Wilt Chamberlain'e kendisini basketbol oynarken izlemek ayrıcalığı için bir dolar vermeyi teklif eder. Daha biz ne olduğunu anlamadan binlerce insan Wilt'e bir dolar ödüyor olacaktır. Wilt zenginleşir. Dağıtım artık eşit değildir ancak kimse bundan şikayetçi değildir. Nozick'in sorusu şudur: Eğer adalet herhangi bir anda ulaşılabilecek bir kalıpsa, mükemmeliyeti başardığınızda ne olur? Kusursuz kalıbı altüst etmemek adına her şeyi –tüketimi, üretimi, ticareti ve hatta dağıtımca- yasaklamalı ve durdurmalı mısınız? Dikkat edin, Nozick insanların mülkleriyle istediklerini yapabileceklerini varsaymaz ya da savunmaz. Nozick, mülkiyet haklarının özgürlüğe bağlanmasının liberalizmin klasik formunun oluşumuna yol açtığını hatırlatarak, eğer insanların yapabilecekleri herhangi bir şey varsa, özgürce yapabilecekleri tek eylem bir oyuncuya ya da sanatçıya bozuk para vermek bile olsa, bu en ufak özgürlüğün dahi zamanla tercih edilen kalıbı bozacağını söyler. Nozick, eğer farklı zaman dilimlerine odaklanırsak o anlarda takılı kalacağımızı ve asıl önemli olan insanların zaman içerisinde birbirlerine karşı davranış kalıpları iken bizim belirli anlardaki mevcutların kalıplarını daha fazla ciddiye alacağımızı söylerken haklıdır. En ufak özgürlükler bile statik bir anın kalıbını altüst eder. Ancak aynı şekilde, özgürlüğün mevcutta devam eden bir adil muamele kalıbını bozması için hiçbir neden yoktur. Örneğin, ırkçılığı yasaklayan bir ahlak prensibi, belirli bir son durumu önermez. Böyle bir prensip, Nozick'in deyimiyle zayıf

biçimde kalıba sokulmuş, tarihe duyarlı ve bir son durum dağıtımını önermeksizin insanlara nasıl muamele edilmesi gerektiğine dair bir fikir öneren bir prensiptir. Kalıbı etkiler ancak bir kalıp önermez. Irkçılığı yasaklayan bir prensip, bir toplumda hukuki müdahale yoluyla değil de kültürel gelişim yoluyla oturursa, bu durumda hiçbir müdahaleye gerek kalmaz. Dolayısıyla, Nozick bu eleştirisi tüm kalıplara uygulanabilirmiş gibi konuşsa da, kendisinin ‘zayıf’ kalıpların özgürlükle uyumlu olduğuyla ilgili itirafını ciddiye almalıyız. Bazı kalıplar, nasıl geliştikleri ve yerleştiklerine bağlı olarak, özgürlüğü teşvik edebilir.

Bu sebeple, zaman dilimi prensiplerinin günlük yaşama karşı sürekli ve hoş görülemez müdahalelere izin verdiği konusunda Nozick’i onaylasak da, Rawls’un böyle bir görüşü benimsediğinden şüphe etmek için önemli sebeplerimiz vardır.

Rawls, “bir durumun adilliğini onu yalnızca bir anda inceleyerek belirleyemeyiz” demiş ve yıllar sonra buna şunları eklemiştir, “Bireylerin değişken görelî konumlarına odaklanmak ve her biri izole ve tekil birer hareket olarak algılanması gereken her değişimin kendi içinde adil olmasını zorunlu tutmak bir hatadır. Genel bir bakış açısıyla yargılanması gereken şey, temel yapının düzenlenmesidir.” Dolayısıyla Rawls’a göre, temel yapının görevi bu izole hareketlerin ne işçi sınıfının ne de herhangi başka bir sınıfın avantajına olmasını sağlamak değildir. Rawls, bundan daha gerçekçiydi. Bunun yerine, işçi sınıfına bir sınıf olarak fayda sağlaması gereken şey bütün bir toplumun zaman içindeki eğilimidir. Muhakkak ki Rawls bir eşitlikçiydi ancak onun teşvik ettiği kalıp bir eşit statü kalıbıydı ve ne dağıtıma ne de mevcuttaki ilişkilere dokunmuyordu. Nozick, Wilt Chamberlain’i daha güçlü bir konumda farklı bir kişi olarak betimleyerek Rawls’un da onaylayabileceği alternatif teori gösterir.

Nozick’e göre, Wilt’in avantajları masada buldukları değil masaya getirdikleridir. Ve

Wilt'in masaya getirdiklerine saygı göstermek, ona farklı bir kişi olarak saygı göstermekle aynı niteliği taşır. Biraz da Nozick'in sayesinde günümüz eşitkçileri, zaman dilimi dağıtımının bir ürünü olarak adaletin daha az üstünde dururlar ve daha çok insanlara nasıl muamele edildiğiyle, yani katkılarının karşılığını nasıl aldıklarıyla ve nasıl zamanla ödüle layık katkılar yapabilecek imkanlar bulduklarıyla ilgilenirler (Schmidtz ve Brennan, 2010: chap.6).

3. Liberalizmin Kapsamı Üzerine Tartışmalar

3.1 Siyasi Liberalizm

Rawls (1996: 5ff), çalışmalarını ilerlettikçe kendi liberalizminin genel bir değer teorisi, etik teori, epistemoloji ve toplum ile bireylerin diğer tartışmalı metafizik konuları üzerine önerilerde bulunmayan ve dolayısıyla 'kapsamlı' olmayan bir liberalizm doktrini olduğunu belirtmiştir. 'Makul bir çoğulculukla' karakterize edilmiş modern toplumumuz zaten böyle doktrinlerle doludur. 'Çoğulcu liberalizmin' amacı bunların yanına bağınaz bir doktrin eklemek değil, bize onlarca tartışmalı doktrin arasında tarafsız bir siyasi çerçeve sağlamaktır (Larmore, 1996: 121ff). Eğer liberalizm batı toplumlarında halk düşüncesinin temelini oluşturacaksa, kapsamı da bu vatandaşların üzerinde ortak kaniya varabilecekleri siyasi prensiplerle sınırlı olmalıdır. Rawls'un salt siyasi liberalizm düşüncesi, yukarıda bahsedilen, yalnızca bireysel özgürlük ve demokrasi gibi değerleri savunan anayasal prensiplerle sınırlı geleneksel liberal teorilerden daha sade görünür.

Gaus'un (2004) da savunduğu gibi, 'siyasi' ve 'kapsamlı' liberalizm arasındaki ayırmda birçok şey gözden kaçırılır. Liberal teoriler geniş bir süreklilik oluştururlar ve buradan bazısı değer ve iyi teorisine dayanan, bazısı doğru teorisine dayanan ve hatta

bazısı da salt siyasi teoriler olmaya çabalayan onlarca felsefi sistem geliştirirler. Yine de, liberalizm esasen bir siyaset teorisi olsa da, çok daha geniş kapsamlı etik, değer ve toplum teorileriyle ilişkilendirildiğini anlamak önemlidir. Birçok kişi liberalizmin tartışmalı metafizik (Hampton, 1989) ve epistemoloji (Raz, 1990) konularından uzak duramayacağına inanır.

3.2 Liberal Etik

On Liberty adlı eserinde Mill, Wilhelm von Humboldt'un (1993 [1854]) ayak izlerini takip ederek, özgürlüğü teşvik etmenin *bir* yolunun (Mill bunun birçok yolu olduğunu düşünür) bireyselliği geliştirmek ve kabiliyetleri arttırmak olduğunu söyler:

“Bireysellik, gelişim ile aynı şeydir fakat ... gelişmiş insanlar yetiştirmenin tek yolu bireyselliğin arttırılmasıdır...insan ilişkileri hakkında, onların insanları olabilecekleri en iyi hale getirdiği dışında ne söylenebilir ki? Ya da iyiliğe konulan engeller hakkında, onların bu iyileşmeyi önlediğinden daha kötü ne söylenebilir ki? (Mill, 1963, vol. 18: 267).”

Bu, yalnızca siyasetle ilgili bir teori değildir; iyiyle ilgili tözel, mükemmeliyetçi ve ahlaki bir teoridir. Bu görüşte, yapılacak olan doğru şey gelişimi ve mükemmelliği teşvik etmektir ancak bunu yalnızca özgürlükleri kapsamlı biçimde sağlayabilen bir rejim başarabilir (Wall, 1998). İnsan mükemmelliği ve gelişimi ile ilgili bu ahlaki ideal, 19 ve 20. Yüzyılın büyük bölümünde liberal düşünceye hakim olmuştur.

Yalnızca Mill değil, T.H. Green, L.T. Hobhouse, Bernard Bosanquet, John Dewey ve hatta Rawls bile bu mükemmeliyetçi etiğin varyasyonlarına bağlılık göstermiş ve bunun bir liberal rejim için iyi bir temel sağladığını savunmuşlardır (Gaus, 1983a). Bu ideal, yukarıda bahsettiğimiz liberal otonomi taraftarları için de, William Galston (1980) gibi ‘liberal erdem’ teorisyenleri için de oldukça önemlidir. İyi bir yaşamın,

kişinin kendi yaşam planı çerçevesinde kabiliyetlerini özgürce geliştirebildiği bir yaşam olduğu görüşü, geçtiğimiz yüzyılın liberal etiğindeki baskın görüştür. Mill'in mükemmeliyetçiliğine en büyük meydan okuma 'ahlaki sözleşmecilik' tarafından gelmiştir. Bu sözleşmecilik kabaca 'Kantçı' ve 'Hobbesçu' olarak adlandırılan iki farklı yoruma sahiptir. Kantçı sözleşmeciliğe göre, "her biri kendi amaçlarına, çıkarlarına ve 'iyi' anlayışlarına sahip bireylerin çoğulluğundan oluşan toplumun en iyi yönetimi, kendi 'iyi' anlayışını şart koşmayan prensiplerle sağlanır" (Sandel, 1982: 1). Bu görüşte, diğerlerinin bireyselliğine saygı duymak bizi, kendi iyi yaşam anlayışımızı onlara dayatmaktan alıkoyar. Her kişinin bireyselliğine saygı duyan prensipler, yalnızca herkes tarafından meşru görülenlerdir. Bu şekilde, toplum sözleşmesini yalnızca devlet bağlamında değil ahlaki meşrulaştırma bağlamında da ele alan son dönem liberal teorilerine de tanık oluruz (Reiman, 1990; Scanlon, 1998). Bireylerin üzerinde hemfikir olabilecekleri bir ahlak yasası, doğal olarak meşru bir ahlak olacaktır.

Bunun tam tersine, Hobbesçu sözleşmecilik yalnızca insanların çıkarıcı olduğunu söyler ve her bireyin kendi çıkarlarını toplumsal yaşamı yapılandıran ve toplumsal işbirliğinin ürünlerini bölen normlar çerçevesinde daha iyi biçimde sürdürebileceğini belirtir (Gauthier, 1986; Hampton, 1986; Kavka, 1986). O halde ahlak, her bireyin kendi çıkarlarını arttıran ortak bir çerçevedir. Hobbesçu sözleşmeciliğin liberal bir ahlak anlayışı olduğu fikri, bireysel özgürlük ve mülkiyetin ortak bir çerçevede olmasından kaynaklanır. İddia edilene göre, yalnızca bireylerin özgürce çıkarlarını sürdürmelerine imkan sağlayan norm sistemleri çıkarıcı bireyleri bir araya getirebilir (Courtland, 2008; Gaus 2003a: chap. 3; Gaus, 2012; Ridge, 1998; Gauthier, 1995). Hobbesçu sözleşmeciliğin mevcuttaki en büyük sorunu, 'kaytarıcılığın' bariz biçimde

rasyonel bir davranış olmasıdır. Eğer herkes sözleşmenin şartlarına uygun biçimde davranıyorsa ve toplumsal düzen sağlanmışsa, bu düzenden kaytarıp ahlaksızca davranarak çıkar sağlamak oldukça rasyonel görünür. Hobbes'un 'aptal kişi' argümanının temelini oluşturan da esasen budur ve Hobbes'tan (1948 [1651]: 94ff) Gauthier'e (1986: 160ff) tüm Hobbesçu düşünürler bunu yanıtlamaya çalışmışlardır.

3.3 Liberal Değer Teorileri

Doğruluktan iyiliğe geçişte üç ana liberal değer teorisi saptayabiliriz. İlkinden zaten bahsetmiştik: mükemmeliyetçilik. Mükemmeliyetçilik bir doğru eylem teorisi olduğundan ahlaki bir beyan olarak görülebilir. Ancak elbette, bir değer ya da iyi teorisini varsayan bir doğruluk beyanıdır, yani nihai insani değer gelişmiş bir kişilik ya da otonom bir yaşam olduğunu söyler. Bu objektivist değer teorisinin karşısında iki farklı liberal düşünce daha vardır: çoğulculuk ve sübjektivizm.

Meşhur negatif özgürlük savonusunda Berlin, değerlerin ve amaçların çoğul olduğunu ve bunların arasında hiçbir meşru derecelendirme yapılamayacağını söylemiştir.

Dahası, Berlin bir amaca ulaşılmanın muhakkak ki diğer amaçlara ulaşamayacağı anlamına geldiğini savunur. Bu bağlamda amaçlar birbirine zıt düşer. Ekonomik bakımdan, bir amaca ulaşılmanın ardından daha az önemli olmadığı ispatlanmayacak, kaçınılmaz bir meşgale olan fırsat maliyeti gelir. Amaçları derecelendirmek için herkesin meşru göreceği hiçbir yol yoktur ve aynı zamanda bu amaçların hepsine ulaşılması da imkansızdır. Her kişi, diğer kişileri hiçe saymak uğruna bazı amaçlara adanmak zorundadır. O halde çoğulculara göre otonomi, mükemmeliyet veya gelişmişlik; hedonistik zevklerden, doğanın korunmasından ya da ekonomik eşitlikten daha yüksekte derecelendirilemez. Bunlar ölçülemez olduğundan, hiçbir seçim herkes için meşru olamaz.

Bir plüralist, sübjektivist değildir. Değerlerin çok ve ölçülemez olması onların sübjektif tecrübelerle bağlı olduklarını ima etmez. Ancak bir kişinin değer verdiği şeylerin tecrübelerle dayalı olduğu ve kişiden kişiye değiştiğini belirten argüman, liberal geleneğin uzun zamandır bir parçası olmuştur. Hobbes’a göre, kişinin değer verdiği şeyler onun arzularına bağlıdır (1948 [1651]: 48). Locke, bir ‘lezzet’ değer teorisi öne sürer:

“Aklın farklı hazları vardır, damağın da öyle; ısrarla ve başarısız bir biçimde insanları zenginlik ve şöhretle doyurmaya çalışırsınız, tıpkı onların midelerini peynir ve istakozla doyurmaya çalışır gibi. Bunlar bazılarının hoşuna gitse ve onlara lezzetli gelse de, bazılarının hoşuna gitmez. Bazıları, kimilerine ziyafet gibi gelen bu yemeklere dokunmaktansa aç kalıp sancı çekmeyi yeğler. Dolayısıyla bana kalırsa, eski dönemin filozofları *Summum bonum*’un zenginliklerden mi, hazlardan mı yoksa erdemden mi meydana geldiği konusunda boşuna kafa yormuşlardır. Bunun yerine makul bir biçimde en büyük hazzın elmalarda mı, eriklerde mi yoksa fındıklarda mı olduğunu tartışabilir ve bunlar üzerinden farklı mezheplere bölünebilirlerdi. Zira lezzetler nesnelere kendisine değil, onları tadan damağın onları beğenip beğenmediğine bağlıdır” (1975 [1706]: 269).

Mükemmeliyetçiler, çoğulcular ve sübjektivistler, ortak bir konuda anlaşılır: insanların farklı yaşam biçimleri sürdürmesi, değerlerin doğasında vardır.

Mükemmeliyetçiler için bunun nedeni her bireyin farklı biçimlerde geliştirerek yaşamına değer katabileceği farklı kabiliyetlere sahip olmasıdır; çoğulcular için bunun nedeni değerlerin çok ve çelişkili olması ve hiçbir yaşamın bunların tamamını içerememesi ya da bunlar arasından herkes için meşru bir tercih yapılamamasıdır; sübjektivistler için ise bunun nedeni bireylerin farklı haz ve arzulara sahip olması ve

değerli olarak gördüğümüz şeylerin de bunlardan meydana gelmesidir. O halde her üç görüş de en temel liberal fikir olan insanların rasyonel biçimde farklı yaşamlar sürdürdüğü fikrini benimserler. Ancak kendi içinde ‘iyi’ üzerine öne sürülen bu argümanların hiçbiri tam anlamıyla bir liberal etik değildir zira liberal değerleri, eşit özgürlük normlarına bağlayan ikinci bir argümana ihtiyaç duyarlar. Berlin, bunun basit bir argüman olduğunu düşünür: amaçların doğal çoğulculuğu, özgürlüğün siyasi üstünlüğüne dikkat çeker (bkz. Gray: 2006). Berlin’in savunusuna göre, her birey için bir ölçüde negatif özgürlük sağlamak, olabilecek en insani idealdir zira bu şekilde ‘insanların amaçlarının çeşitli olduğu’ ve herkes için doğru olan bir seçim yapılamayacağı kabul edilmiş olur (1969: 171). Bu noktada subjektivistler ve çoğulcular ahlaki sözleşmeciliğin bazı yorumlarına bel bağlarlar. Liberalizmin kaçınılmaz olarak nihilist olduğunu söyleyenleri, bu geçişin başarılı bir şekilde yapılamayacağını söylüyorlarmış şeklinde anlayabiliriz. Liberaller subjektivist ya da çoğulcu bir değer teorisine takılıp kalmışlardır ve bundan hiçbir ‘doğru’ yorumu meydana gelemez.

3.4 Liberalizmin Metafiziği

Geçtiğimiz yüzyıl boyunca liberalizm, bir tarafında ‘bireycilerin’ diğer tarafında ise ‘kolektivist’, ‘komüniteryen’ ve ‘organikçilerin’ bulunduğu iki tarafın arasında tartışma konusu olmuştur. Bu belirsiz ve kapsayıcı tanımlamalara birçok alanda başvurulmuştur; biz ise burada (i) toplumun doğasını ve (ii) doğanın benliğini konu alan tartışmalar üzerinde duracağız.

Muhakkak ki liberalizm en çok toplumun bireyci analizleriyle ilişkilendirilir. Mill şöyle der, “Toplumdaki bireyler, doğanın bireysel insan yasalarından kaynaklananlar dışında başka hiçbir mülke sahip değildirler (1963, Vol. 8: 879; ayrıca bakınız

Bentham: 1970 [1823]: chap. I, sec. 4). Herbert Spencer buna katılır ve ekler: “toplumun malları, onu oluşturanların özelliklerine bağlıdır” (1995 [1851]: 1). 19. Yüzyıl boyunca bu bireyci görüş, özellikle idealist felsefeden etkilenenler tarafından gittikçe artan biçimde saldırılara maruz kalmıştır. Spencer’ın bireyci liberalizmini eleştiren D.G.Ritche, toplumun yalnızca bir bireyler ‘yığını’ olduğu fikrini reddeder ve onun daha çok karmaşık bir iç sisteme sahip bir organizmaya benzediğini söyler (1896: 13). L. T. Hobhouse ve Dewey gibi liberaller, Bernard Bosanquet’nin (2001) savunduğu radikal kolektivist düşünceleri benimsemeyi reddetmişlerdir ancak aynı zamanda Bentham, Mill ve Spencer’ın öne sürdüğü radikal bireyciliği de inkar etmişlerdir. 20. Yüzyılın ilk yarısının büyük bölümünde bu gibi ‘organik’ toplum analizleri iktisat da dahil olmak üzere tüm liberal teorilere egemen olmuştur (bkz. A.F Mummery and J. A. Hobson, 1956: 106; J.M. Keynes, 1972: 275).

İkinci Dünya Savaşı sırası ve sonrasında, liberalizmin toplumdaki bireylerin doğal bireycilikle analiz edilmesi olduğu fikri tekrardan yükselişe geçti. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (Açık Toplum ve Düşmanları (1945)) adlı eserinde, Hegelci ve Marxist teorileri ve onların kolektivist, tarihselci ve bağınaz toplum anlayışlarını eleştirmiştir. Liberal teoride iktisadi analizlerin tekrardan yükselişe geçmesi ile tam bir metodolojik bireycilik gün yüzüne çıkmıştır. 1960’ların başında James Buchanan ve Gordon Tullock, her türlü ‘organikçiliğe’ karşı ‘bireyci postulatı’ savunmuştur: “Bu (organikçi) kolektivite teorisi ya da yaklaşımı... bireyin esas felsefi varlık olarak kabul edildiği Batı felsefesi geleneğine temelden karşıdır” (1965: 11–12). Buchanan ve Tullock, yalnızca bireylerin seçim yapma ve karar verme hakkına sahip olduğunu ve onların tercihlerinin hem özel hem kamusal faaliyetleri belirlediğini belirtmişlerdir. Geç 20. Yüzyılın tekrardan yükselişe geçen bireyciliği,

Hobbes'un liberal pantheon'a eklenmesiyle yakından bağlantılıdır. Hobbes'un oldukça bireyci toplum görüşü ve devletin doğası üzerine yaptığı analizin oyun teorisine modellenme şekli, liberal devlet ve liberal ahlak üzerine son derece bireyci bir analizin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Çoğu kişinin bildiği gibi, son 25 yılda liberal toplum üzerine yapılan kolektivist analizlerde büyük bir artış gerçekleşti (her ne kadar 'kolektivist' terimi yerine artık 'komüniteryen' kullanılıyor olsa da). 1985'de Amy Gutmann şunları yazmıştır, "Liberal siyaset felsefesine karşı komüniteryen eleştirilerin yeniden doğuşuna tanıklık ediyoruz. 1960'ların eleştirmenleri gibi 1980'lerin eleştirmenleri de liberalizmi yanlış bir şekilde bireyci olmakla suçluyorlar" (1985: 308). Michael Sandel'in (1982) meşhur Rawls eleştirisiyle başlayan süreçte birçok eleştirmen liberalizmi şununla suçlamışlardır: liberalizm, bireylerin değerlerinin, bağlılıklarının ve kaygılarının benliğin bir parçaları olduğu ancak benliği oluşturmadığı soyut bir birey anlayışını temel almaktadır. Liberal-komüniteryen tartışması toplumların doğası ve bireylerin hak ve sorumlulukları hakkındaki birçok ahlaki, siyasi ve sosyolojik konuyu içinde barındırır da tartışmanın özünü liberal benliklerin doğası oluşturuyordu. Sandel'e göre Rawls'un liberalizminin en büyük hatası salt otonom seçim yapıcı olarak öne sürülen soyut benlik teorisidir. Sandel, Rawls'un insanları salt seçim yapma kapasitesiyle özdeşleştirdiğini ve bu salt seçim yapıcıların her türlü değer ve bağlılığı reddetse bile kimliklerini koruyabileceğini söyler.

1980'lerin ortasından itibaren birçok liberal, liberalizmin nasıl kültürel üyelik ve diğer seçilmemiş bağlılıkların da içinde bulunduğu bir benlik teorisini savunabileceğini göstermeye çalışmıştır (Kymlicka, 1989). Liberal teorinin büyük bir bölümü, otonom seçmenler olarak kendi yaşamımızı özgür biçimde inşa ederken nasıl aynı anda kültür

ve diğerk geleneklerin birer üyesi olan sosyal varlıklar olabileceğimiz meselesinin üzerinde durmaya başlamıştır.

4. Liberalizmin Etki Alanı Üzerine Tartışmalar

4.1 Liberalizm, her siyasi toplulukta meşru mudur?

On Liberty adlı eserinde Mill şunu savunur, “Bir prensip olarak özgürlüğün, insanların özgürce ve eşit bir şekilde tartışma ile gelişebilir hale gelmelerinden önceki durumda uygulanabilmesi mümkün değildir” (1963, vol. 18: 224). Dolayısıyla, “Eğer sonucunda gelişme kaydedilecekse, Despotizm, barbarlarla baş etmede meşru bir yönetim biçimidir” (1963, vol. 18: 224). 19. Yüzyıl emperyalizminin ruhunu yansıtan bu alıntı, çoğu zaman Mill’in savunucuları tarafından utançla göz ardı edilir (Parekh, 1994; Parekh, 1995; Mehta, 1999; Pitts, 2005). Fakat Mill’in bu gibi pasajlarını savunanlar da yok değildir (Örn. bkz. Inder Marawah (2011)). Fakat yine de, günümüzde hala liberalleri bölmekte olan bir sorun ön plana çıkar: liberal siyaset prensipleri her siyasi toplum için meşru mudur? *The Law of Peoples* adlı eserinde Rawls, bu soruya hayır yanıtını verir. Rawls’a göre, tüm insanları özgür ve eşit gören liberal bir anlayışa değil de insanları ‘kendi gruplarının sorumlu ve işbirliği içindeki ancak eşit olmayan üyeleri’ olarak gören bir anlayışa sahip ‘düzgün hiyerarşik bir toplum’ var olabilir (1999a: 66). Bununla birlikte, tam liberal bir adalet anlayışı bu halkın paylaştığı ortak fikirlerden meydana getirilemez, fakat yine de sosyal işbirliği yapısının özünde yatan temel insan hakları tüm insanlar için geçerlidir. David Miller (2002) bu anti-evrensel pozisyonu farklı bir biçimde savunurken, Thomas Pogge (2002: ch. 4) ve Martha Nussbaum (2002) gibi bazıları da Rawls’un pozisyonunu

reddeder ve bunun yerine ahlaki evrenselciliğin farklı bir versiyonunu savunarak, liberal ahlak prensiplerinin tüm devletler için geçerli olduğunu savunurlar.

4.2 Liberalizm teorisi kozmopolit midir yoksa devlet merkezli mi?

Liberal prensiplerin tüm siyasi topluluklara uygulanıp uygulanamayacağı üzerine yapılan tartışmalar ile liberalizmin devlet merkezli bir teori mi olduğu yoksa tüm insanlık için geçerli olan kozmopolit bir siyaset teorisi mi olduğu üzerine yapılan tartışmalar birbirine karıştırılmamalıdır. Bir ahlaki evrenselci olan Immanuel Kant, her devletin kendi vatandaşlarının özgür ve eşit bireyler olduğuna saygı duyması gerektiğini söyler ancak tüm insanlığın tek bir siyasi topluluk olduğu fikrini reddeder. Dolayısıyla Kant, her biri adil anayasalara sahip ve barışı sağlamak adına bir konfederasyon altında birleşmiş bir dünya devletleri topluluğunu savunan evrensel, kozmopolit ve liberal bir siyasi topluluk idealini reddetmiştir (1970 [1795]). Klasik liberal bir teoride, liberal toplumlardan oluşan bir dünya ile liberal bir dünya toplumu arasında esasen çok da önemli bir fark yoktur. Bir toplumda devletin amacı vatandaşları için temel özgürlük ve mülkiyet haklarını sağlamak olduğundan, klasik liberalizmde devletlerarası sınırların büyük bir ahlaki önemi yoktur (Lomasky, 2007). Bunun tam aksine sosyal adalet için yeniden dağıtımcı programları vurgulayan ‘yeni’ liberalizmde ahlaki ya da siyasi topluma kimin kabul edildiği oldukça önemlidir. Eğer liberal prensipler büyük çaplı bir yeniden dağıtım gerektiriyorsa, bu prensiplerin yalnızca belli toplumlarda mı yoksa dünyanın tamamında mı uygulandığı meselesi oldukça önemlidir. Dolayısıyla Rawls ve onun bazı takipçileri arasındaki temel bir tartışma da, bu prensiplerin yalnızca ABD gibi liberal devletlerde mi yoksa dünyanın her yerinde mi uygulanması gerektiği üzerinedir (Rawls, 1999a: 113ff; Beitz, 1973: 143ff; Pogge, 1989: Part Three).

4.3 Liberal ve Liberal Olmayan Gruplar Arasındaki Etkileşim

Liberal siyaset teorisi, özgürlükçü olmayan politikaları ve değerleri (kültürel, dini vb.) teşvik eden gruplara karşı gösterilmesi gereken tepki konusunda da ayrılığa düşmüştür. Bu grupların bazıları kendi üyelerinin eğitim hakkını elinden alabilir, kadın sünnetini savunabilir, dini özgürlükleri engelleyebilir veya değişmez bir kast sistemini savunabilir. Liberal bir grup, özgürlükçü olmayan bir grubun iç meselelerine müdahalede bulunmalı mıdır? Ve eğer bulunmalıysa bunu ne zaman yapmalıdır? Özgürlükçü olmayan bu grubun siyasi bir topluluk ya da devlet olduğunu varsayalım. Liberaller, liberal olmayan devletlerin meselelerine müdahale edebilir mi? Mill, bu soruya ‘A Few Words on Non-Intervention’ adlı 1859 tarihli makalesinde karmaşık bir cevap verir. *On Liberty*’deki medeni ve medeni olmayan milletlere farklı davranılması gerektiği yönündeki argümanını tekrarlayan Mill şunları söyler, “barbarların, olabilecek en erken dönemde bir ulus olmalarını sağlayacak bir muamele hakkı dışında, bir *ulus* olarak hiçbir hakları yoktur. Medeni ve barbar birer devletin arasındaki ilişki için geçerli olan tek ahlaki kanun, iki insan arasında geçerli olan evrensel ahlak kanununun aynısıdır” (1963, vol. 21: 119). Bu, bugün bize uygunsuz ve emperyalist bir görüş gibi gelse de (ve kesinlikle öyledir de), Mill’in sonuç argümanı çok daha karmaşıktır: Mill, uluslararası ahlakın temelini karşılıklılığa dayandığını ve bu karşılıklılık bakımından güvenilemeyecek ‘barbar’ devletlerin ‘devlet’ olarak hiçbir hakka sahip olmadığını söyler. Buna karşın Mill, ‘medeni’ halklara karşı yapılan müdahaleler konusuna geldiğinde bir devletin liberal prensipleri korumak adına diğer bir devlete müdahalede bulunması hakkında oldukça sofistike düşünceler geliştirir. Bu noktada Mill müdahaleye genellikle karşıdır. “Bunun nedeni şudur; müdahalelerin, başarılı olsalar dahi, halkın iyiliğine olacaklarını garanti etmenin bir

yolu yoktur. Bir halkın, halkçı kurumlar için uygun hale gelip gelmediğini anlamamızı sağlayan tek uygun test yöntemi, bu halkın yeterli sayıda mensubunun özgürlükleri için emek verip, tehlikeye girmeyi göze alıp almayacağına bakmaktır” (1963, vol. 21: 122).

Halkların ya da grupların kolektif self determinasyona sahip olması hususundaki fayda sorunlarına ek olarak, liberal bir grubun liberal olmayan bir topluma liberal prensipler dayatmak için müdahalede bulunması ahlaki olarak uygunsuz olacaktır. Liberaller, tıpkı bireylerde olduğu gibi, halkların ya da grupların da kendi kolektif meselelerini halletmede hata yapma özgürlüğüne sahip olduklarını düşünebilirler. Eğer insanların benlik algısı, parçası oldukları bu gruba bağlıysa, özgürlükleri elinden alınmış olanlar bile liberal prensiplerin dayatılmasına karşı çıkar (Margalit and Raz, 1990; Tamir, 1993). Dolayısıyla, birçok liberal bir *müdahale* doktrininden ziyade, özgürlükçü olmayan halk ve kültürlerin ne dereceye kadar hoş görülmesi gerektiğini belirleyen bir dizi *hoşgörü* doktrini önerir. Her zamanki gibi Rawls’un bu konudaki düşüncesi oldukça zekice ve aydınlatıcıdır. Liberal halkların dış işleri meselelerinde Rawls, liberal halkların, liberal olmayan ancak ‘düzgün’ toplumlarla ‘haydut’ devletleri birbirinden ayırt etmesi gerektiğini savunur; Bunların ilki liberal halklar tarafından hoş görülmeyi hak ederken, ikinci gruptakiler bunu hak etmez (1999a: 59–61). Rawls, düzgün halkların insan haklarını ihlal eden haydut devletleri hoş görmediğini söyler. Bu haydut devletler, güçlü yaptırımlara ve hatta müdahalelere uğrayabilir (1999a: 81). Bunun tam aksine Rawls, liberal halkların ‘liberal olmayan ancak düzgün’ halkları teşvik etmesi gerektiğini ve onları ‘her halkların liberal olması gerektiğini söyleyerek’ tahrik etmemesi gerektiğini söyler (1999a: 62). Görüşlerini klasik gelenekten alan Chandran Kukathas (2003), bu hakkın herhangi bir anda iptal

edilebilmesi hakkını şart koşarak liberal olmayan toplumların neredeyse eksiksiz bir hoşgörüyü hak ettiğini söyler.

5. Sonuç

Liberalizmin birçok konuda (özgürlüğün doğası, mülkiyetin konumu, adil bir toplumda demokrasi, liberal idealin kapsamı ve etki alanı gibi) keskin ayrımlara düştüğü gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda, birçok kişi 'liberalizmi' tartışmanın ne önemi olduğunu sorgulayabilir. Ancak bütün bu teorilerin temel siyasi değer olarak özgürlüğü ele alması önemsiz ya da küçük bir şey değildir. Radikal demokratlar eşitliğin ağır basan değerine vurgu yaparlar, komüniteryenler güvenlik ihtiyacının özgürlüğe ağır bastığını savunurlar ve muhafazakârlar da liberalizmin özgürlüğe olan bağlılığının geleneksel değer ve erdemleri ve dolayısıyla sosyal düzeni baltaladığını düşünürler. İç çatışmalar bir kenara bırakıldığında, tüm liberaller bütün bu politik doğru algılarını inkâr etmekte hemfikirdirler.

Bibliyografya

- Anderson, Elizabeth S. (1999). 'What Is the Point of Equality?' *Ethics*, 109: 287–337.
- Andersson, Emil (2011). 'Political Liberalism and the Interests of Children: A Reply to Timothy Michael Fowler,' *Res Publica*, 17: 291–96.
- Beitz, Charles (1997). *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press.
- Benn, Stanley I. (1988). *A Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bentham, Jeremy (1952 [1795]). *Manual of Political Economy in Jeremy Bentham's Economic Writings* W. Stark (ed.), London: Allen and Unwin.
- — (1970 [1823]). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, J. H. Burns and H. L. A. Hart (eds.), London: Athlone Press.
- Berlin, Isaiah (1969). 'Two Concepts of Liberty,' in his *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press: 118–72.
- Beveridge, William (1944). *Full Employment in a Free Society*, London: Allen and Unwin.
- Bird, Colin (1999). *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brighouse, Harry (1998). 'Civic Education and Liberal Legitimacy,' *Ethics*, 108: 719–45.
- Bosanquet, Bernard (2001 [1923]). *Philosophical Theory of the State in Philosophical Theory of the State and Related Essays*, Gerald F. Gaus and William Sweet (eds.), Indianapolis: St. Augustine Press.
- Buchanan James M. and Gordon Tullock (1966). *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Chapman, John W. (1977). 'Toward a General Theory of Human Nature and Dynamics,' in *NOMOS XVII: Human Nature in Politics*, J. Roland Pennock and John W. Chapman (eds.), New York: New York University Press: 292–319.
- Christman, John and Joel Anderson, eds. (2005). *Autonomy and Challenges to Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cranston, Maurice (1967). 'Liberalism,' in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), New York: Macmillan and the Free Press: 458–461.
- Courtland, Shane D. (2007). 'Public Reason and the Hobbesian Dilemma,' *Hobbes Studies*, 20: 63–92.
- — (2018). *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, New York: Routledge.

- Dagger, Richard (1997). *Civic Virtue: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Dewey, John (1929). *Characters and Events*, Joseph Ratner (ed.), New York: Henry Holt.
- Dworkin, Gerald (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald (2000). *Sovereign Virtue*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Eberle, Christopher J. (2002). *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ely, James W. Jr (1992). *The Guardian of Every Other Right: A Constitutional History of Property Rights*, New York: Oxford University Press.
- Feinberg, Joel (1980). ‘The Child’s Right to an Open Future,’ in *Whose Child? Children’s Rights, Parental Authority, and State Power*, William Aiken and Hugh LaFollette (eds.), Totowa: Rowman & Littlefield; reprinted in Feinberg (1992), *Freedom & Fulfillment*, Princeton: Princeton University Press: 76–97.
- — (1984). *Harm to Others*, Oxford: Clarendon Press.
- Fowler, Timothy Michael (2010). ‘The Problems of Liberal Neutrality in Upbringing,’ *Res Publica*, 16: 367–81.
- Freedman, Michael (1978). *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Oxford: Clarendon Press.
- Galston, William (1980). *Justice and the Human Good*, Chicago: University of Chicago Press.
- — (1995). ‘Two Concepts of Liberalism,’ *Ethics*, 105: 516–34.
- — (2003). ‘Parents, Governments and Children: Authority Over Education in the Liberal Democratic State,’ in *NOMOS XLIV: Child, Family and The State*, Stephen Macedo and Iris Marion Young (eds.), New York: New York University Press: 211–233.
- Gaus, Gerald F. (1983a). *The Modern Liberal Theory of Man*, New York: St. Martin’s Press.
- — (1983b). ‘Public and Private Interests in Liberal Political Economy, Old and New,’ in *Public and Private in Social Life*, S.I. Benn and G.F. Gaus (eds.), New York: St. Martin’s Press: 183–221.
- — (1994). ‘Property, Rights, and Freedom,’ *Social Philosophy and Policy*, 11: 209–40.

- — (1996). *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, New York: Oxford University Press.
- — (2000). *Political Concepts and Political Theories*, Boulder, CO: Westview.
- — (2003a). *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, London: Sage Publications Ltd.
- — (2003b). ‘Backwards into the Future: Neorepublicanism as a Postsocialist Critique of Market Society,’ *Social Philosophy & Policy*, 20: 59–92.
- — (2004). ‘The Diversity of Comprehensive Liberalisms,’ in *The Handbook of Political Theory*, Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (eds.), London: Sage, 100–114.
- — (2012). ‘Hobbes’s Challenge to Public Reason Liberalism,’ in *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, S.A. Lloyd (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 155–77.
- Gaus, Gerald F., and Kevin Vallier (2009), ‘The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: The Implications of Convergence, Asymmetry, and Political Institutions,’ *Philosophy & Social Criticism*, 35(1): 51–76.
- Gauthier, David (1986). *Morals By Agreement*, Oxford: Oxford University Press.
- — (1995). ‘Public Reason,’ *Social Philosophy and Policy*, 12: 19–42.
- Ghosh, Eric (2008). ‘From Republican to Liberal Liberty,’ *History of Political Thought*, 29: 132–67.
- Gray, John (2006). *Isiah Berlin*, Princeton: Princeton University Press.
- Green, Thomas Hill (1986 [1895]). *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Essays*, Paul Harris and John Morrow (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenawalt, Kent (1995). *Private Consciences and Public Reasons*, New York: Oxford University Press.
- Gutmann, Amy (1985). ‘Communitarian Critics of Liberalism,’ *Philosophy & Public Affairs*, 14: 308–22.
- Hampton, Jean (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- — (1989). ‘Should Political Philosophy be Done without Metaphysics?’ *Ethics*, 99: 791–814.
- Hayek, F.A. (1960). *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press.
- — (1976). *The Mirage of Social Justice*, Chicago: University of Chicago Press.

- — (1978). 'Liberalism,' in his *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Hobbes, Thomas (1948 [1651]). *Leviathan*, Michael Oakeshott, ed. Oxford: Blackwell.
- Hobhouse, L. T. (1918). *The Metaphysical Theory of the State*, London: Allen and Unwin.
- Hobson, J.A. (1922). *The Economics of Unemployment*, London: Allen and Unwin.
- Kant, Immanuel, (1965 [1797]). *The Metaphysical Elements of Justice*, John Ladd (trans.), Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- — (1970 [1795]). 'Perpetual Peace,' in *Kant's Political Writings*, Hans Reiss (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kavka, Gregory S. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.
- Keynes, John Maynard (1972). 'The End of *Laissez-Faire*,' in his *Essays in Persuasion*, London: Macmillan.
- — (1973 [1936]). *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London and Cambridge: Macmillan and Cambridge University Press.
- Kukathas, Chandran (2003). *The Liberal Archipelago*, Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press.
- Larmore, Charles (1996). *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- — (2001). 'A Critique of Philip Pettit's Republicanism,' *Noûs* (Supplement): 229–243.
- — (2004). 'Liberal and Republican Conceptions of Freedom,' in *Republicanism: History, Theory, and Practice*, D. Weinstock and C. Nadeau (eds.), London: Frank Cass, 96–119.
- Locke, John (1960 [1689]). *The Second Treatise of Government* in *Two Treatises of Government*, Peter Laslett, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 283–446.
- — (1975 [1706]). *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- Lomasky, Loren E. (1987). *Persons, Rights, and the Moral Community*, New York: Oxford University Press.

- — (2007). ‘Liberalism Without Borders,’ in *Liberalism: Old and New*, Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul (eds.), New York: Cambridge University Press, 206–233
- Macedo, Stephen (1995). ‘Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?’ *Ethics*, 105: 468–96.
- Machiavelli, Niccolo (1950 [1513]). *The Prince And the Discourses*, L. Ricci and C.E. Detmold (trans.), New York: Random House, Inc.
- Mack, Eric and Gerald F. Gaus (2004). ‘Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition,’ in *The Handbook of Political Theory*, Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (eds.), London: Sage, 115–130.
- Margalit, Avishai, and Joseph Raz (1990). ‘National Self-Determination,’ *Journal of Philosophy*, 87: 439–61.
- Marwah, Inder (2011). ‘Complicating Barbarism and Civilization: Mill’s Complex Sociology of Human Development,’ *History of Political Thought*, 32: 345–66.
- Mehta, Uday Singh (1999). *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mill, John Stuart (1963). *Collected Works of John Stuart Mill*, J. M. Robson (ed.), Toronto: University of Toronto Press.
- Miller, David (2002). ‘Two Ways to Think about Justice,’ *Politics, Philosophy and Economics*, 1: 5–28.
- Mummery A. F. and J. A. Hobson (1956). *The Physiology of Industry*, New York: Kelly and Millman.
- Narveson, Jan (2018). ‘Hobbes and the Welfare State,’ in Courtland 2018: 198–213.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha (2002). ‘Women and Law of Peoples,’ *Politics, Philosophy and Economics*, 1: 283–306.
- Okin, Susan (2002). ‘Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit,’ *Ethics*, 112: 205–30.
- Parekh, Bhikhu (1994). ‘Decolonizing Liberalism,’ in *The End of ‘Isms’?: Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism’s Collapse*, Alexander Shtromas (ed.), Cambridge, MA: Wiley-Blackwell: 85-103.
- — (1995). ‘Liberalism and Colonialism: A Critique of Locke and Mill,’ in *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*, Jan Nederveen Pieterse and Bhikhu Parekh (eds.), London: Zed Books: 81–98.
- Paul, Ellen Frankel, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, eds. (2007). *Liberalism: Old and New*, New York: Cambridge University Press.

- Perry, Michael J. (1993). 'Religious Morality and Political Choice: Further Thoughts— and Second Thoughts — on *Love and Power*,' *San Diego Law Review*, 30 (Fall): 703–727.
- Pettit, Philip (1996). 'Freedom as Antipower,' *Ethics*, 106: 576–604.
- — (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press.
- Pitts, Jennifer (2005). *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton: Princeton University Press.
- Pogge, Thomas W. (1989). *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press.
- — (2002). *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, UK: Polity Press.
- Popper, Karl (1945). *The Open Society and its Enemies*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Rawls, John (1996). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- — (1999a). *Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- — (1999b). *A Theory of Justice*, revised edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- — (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly, ed. New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph (1986). *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- — (1990). 'Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence,' *Philosophy & Public Affairs*, 19: 3–46.
- Reiman, Jeffrey (1990). *Justice and Modern Moral Philosophy*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Ridge, Michael (1998). 'Hobbesian Public Reason,' *Ethics*, 108: 538–68.
- Ritchie, D.G. (1896). *Principles of State Interference*, 2nd edn., London: Swan Sonnenschein.
- Robbins, L. (1961). *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*, London: Macmillan.
- Rogers, Melvin (2008). 'Republican Confusion and Liberal Clarification,' *Philosophy & Social Criticism*, 34: 799–824.
- Rousseau, Jean-Jacques (1973 [1762]). *The Social Contract and Discourses*, G.D.H. Cole (trans.), New York: Dutton.
- Sandel, Michael. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Scanlon, Thomas (1982). ‘Contractualism and Utilitarianism,’ in *Utilitarianism and Beyond*, Amartya Sen and Bernard Williams (eds.), Cambridge: Cambridge University Press: 103–28.
- — (1998). *What We Owe Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schmitz, David (2017). ‘Ecological Justice,’ in *Philosophy: Environmental Ethics*, David Schmitz (ed.), Farmington Hills, MI: MacMillan Cengage.
- Schmitz, David, and Jason Brennan (2010). *A Brief History of Liberty*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Sen, Amartya (1992). *Inequality Reexamined*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spencer, William (1995 [1851]). *Social Statics*, New York: Robert Schalkenback Foundation.
- Skinner, Quentin (1998). *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spector, Horacio (1992). *Autonomy and Rights: The Moral Foundations of Liberalism*, Oxford: Clarendon.
- Steiner, Hillel (1994). *An Essay on Rights*, Oxford: Basil Blackwell.
- Stolzenberg, Nomi (1993). ‘He Drew a Circle That Shut Me Out: Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of Liberal Education,’ *Harvard Law Review*, 106: 581–667.
- Swaine, Lucas (2006). *The Liberal Conscience*, New York: Columbia University Press.
- Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Tawney, R. H. (1931). *Equality*, New York: Harcourt. Brace.
- Taylor, Charles (1979). ‘What’s Wrong with Negative Liberty,’ in *The Idea of Freedom*, A. Ryan (ed.), Oxford: Oxford University Press: 175–93.
- — (1992). *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Viroli, Maurizio (2002). *Republicanism*, A. Shugaar (trans.), New York: Hill and Wang.
- von Humboldt, Wilhelm (1993 [1854]). *The Limits of State Action*, Indianapolis: Liberty Press.
- Waldron, Jeremy (2001). ‘Hobbes and the Principle of Publicity,’ *Pacific Philosophical Quarterly*, 82: 447–474.
- Wall, Steven (1998). *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.