

Ahlâkî Evrenselcilik ve Kültürel Farklılık¹

Chandran Kukathas

London School of Economics, Siyaset Bilimi Profesörü

Liberal Düşünce, Cilt 14, Sayı: 55, Yaz 2009 S.: 7-22

Çeviren: Mustafa Erdoğan

1. Ahlâkî Problemin Kaynakları ve Mahiyeti

Avrupalıların 16. Yüzyıl'da yeni dünyanın halklarıyla karşılaşmasından bu yana kültürel çeşitlilik üstüne düşünce Batı siyaset teorisinin önemli bir unsuru olmuştur (Pagden 1994). Özellikle Kuzey ve Güney Amerika'daki İspanyol keşifleri, başta ilahiyatçılar arasında olmak üzere, Atlantığın öte yakasındaki halkların insan olup olmadıkları üzerinde felsefî tartışmalara yol açmıştır. Karayiplier'deki ve Amerika kıtasındakiler kadar Doğu'daki ve Afrika'daki halkların da egzotik inanç ve pratiklerini ayrıntılı olarak anlatan seyyahların raporlarının ortaya çıkmasıyla birlikte beşerî âdetlerin çeşitliliğinin yol açtığı büyülenme artmıştır. İnsan tecrübesinin çeşitliliği filozoflar için ahlâkın evrensel standartlarının var olup olmadığı –veya, ahlâkın bir örf ve âdet meselesinden ibaret olup olmadığı– sorusunu tahrik etmiştir. Bu sorular sırf felsefî ilgiyi çekmemiştir. Aksine bunlar, oralara seyahat eden Avrupalıların, özellikle de prenslerin veya kilisenin temsilcileri olarak geldikleri zaman, uzak diyarların halklarına nasıl davranmaları gerektiği sorunuyla doğrudan doğruya ilgili olmuştur (Todorov 1992; Watner 1987). Juan Gines de Sepulveda'ya (1494-1573) bakılırsa, İspanyol sömürgeciler yerli Amerikalılara insan olarak değil fakat Avrupalılara göre daha aşağı olan doğal köleler olarak muamele etmekte haklıydılar; çocuklar ebeveynleri, kadınlar da erkekler karşısında nasıl idiyeler bunlar da Avrupalılar karşısında öyleydi ve bu vahşi insanlara karşı mutedil davranılmalıydı. Bu ilahiyatçı

¹ "Moral Universalism and Cultural Difference", *The Oxford Handbook of Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 581-98.

ve filozof 1550'de V. Charles'ın önünde yapılan Valladolid'deki münazarada Amerika yerlilerinin insan olduklarını ve köleleştirilmelerinin haklı olmadığını ileri süren Bartholome de las Casas'ın (1484-1566) iddialarına karşı bu görüşleri savunmuştu. Her ikisi de yerlilerin kendilerini yönetmelerine izin verilemeyeceğini düşünmelerine rağmen, Las Casas onların aynen İspanya halkı gibi doğal hukukun evrensel standartlarına göre yönetilmeleri gerektiğini düşünüyordu (Hanke 1991).

Dominik ilahiyatçı Francisco de Vitoria daha da ileri giderek, imparatorluğu genişletme arzusunun âdil savaş için bir temel olarak hizmet edemeyeceğini dile getirdi. Fetih yerlilerin putperestçe veya gayri tabii cinsel âdetlerine işaret ederek de meşrulaştırılamazdı. İspanyollar Amerikan yerlileriyle yasal ticaret yapma hakkına sahiptiler ama onların mülklerine el koyma diye bir hak olamazdı; dinî tebliğ yapılabilirdi, ama dinden döndürme hakkı yoktu; serbest geçiş hakkı vardı ama zarar verme hakkı olamazdı (Vitoria 1991).

Bu yazılar ve ihtilâflar Batı düşüncesi içinde bugün de hâlâ göze çarpan bir tartışmanın doğuşuna işaret etmektedir. Bunun nedeni, kısmen, yeni dünyanın halklarının statüsüne ilişkin tartışmaların uluslar arası hukukun gelişmesini fazlasıyla şekillendirmiş olmasıdır. Fakat daha genel olarak, bu tartışmalar bütün halkların küresel bir ahlâki toplumun –üyeleri değilse de– katılımcıları olarak görülmeleri gerektiği düşüncesini belirlemiştir: hepsinin evrensel hak ve yükümlülüklerinin tanınması gerekiyordu. Bu tartışmalar bir yandan uzak halkların insan oldukları fikrini, öbür yandan da bu halkların hakkında hiçbir şey bilmedikleri, serbest geçiş ve ticaret haklarına ilişkin evrensel yasalara uyma ödevini yerleştirmiştir. Avrupalı prenslere fetih hakkı tanımamakla, ilahiyatçılar ve filozoflar aynı zamanda yerli halklara ahlâki ayrılık veya bağımsızlık tanımayı da reddeden ahlâki ilkelere başvurmuşlardır.

16. Yüzyıl'da bu gibi anlaşmazlıkları ilk tahrik etmiş olan sorunlar farklı bir görünüm altında da olsa bugün de gayet canlıdır (Keal 2003). Dört yüzyıllık sömürgecilik farklı geçmişlerden gelen göçmenlerin akınını görmüş olan Batılı toplumların kültürel terkipteki önemli değişiklikler kadar, Asya'nın, Afrika'nın ve Amerika kıtasının iktisadî ve siyasî dönüşümüne de tanık olmuştur. Yine de, bu gelişmelere rağmen, ortak ahlâki standartlarda tam bir örtüşme olmamıştır. Örf ve âdetler farklılıklarını korumaktadır. Uluslararası insan hakları bildirilerine taraf olma veya onlara uyma baskısı karşısında bile, birçok devlet kendi ahlâki geleneklerinden ayrılmamakta ısrar etmektedir. Pek çok göçmen de ev sahibi toplumlarına uymak yerine kendi kültürel topluluklarının koyduğu ahlâki standartlara göre yaşamaya devam etmeye çalışmışlardır. Aynı zamanda, bütün dünyada yerli halkların sömürgecilere kaptırdıkları toprakların bir kısmını geri alma ve kendi yerli geleneklerinin ahlâki hayatîyetini ileri sürme taleplerinin dirilişine tanık olunmuştur. Geçen dört yüzyılın yerli halkları Hristiyan ahlâkının kendi ülkelerine girmesine –pek de başarılı olmayarak– direnmeye çalışmışken, şimdi de kültürel azınlıklar Batı liberalizminin ahlâkının kendi topluluklarına nüfuz etmesine direniyorlar. Bugün çağdaş

siyaset teorisinin önemli bir kısmı özgül kültürlerin taleplerinin evrensel ahlâkın gerekleriyle nasıl dengeleneceği problemiyle boğuşmaktadır (Benhabib 2002).

2. Farklılaştırılmış Haklar Çözümü

Bu probleme önerilen dikkate değer bir çözüm, bunu, kendilerine özgü âdet ve geleneklerini devam ettirmelerine imkân vermek üzere kültürel gruplara tanınacak özel hakları tanımlamak suretiyle aşmaya çalışır. Burada en iyi bilinen ve en etkili olan teori, kültürel azınlıkların liberal bir siyasî tasavvurun evrensel ilkeleriyle tutarlı olacak şekilde korunması yönünde bir tez ortaya atan Will Kymlicka tarafından geliştirilmiştir. Ona göre, liberaller, kendilerince değerli olan geleneklerine bağlı kalmak ve genel toplumun hâkim kültürüne asimile olmaktan kaçınmak isteyen kültürel azınlıkların taleplerini yeterince dikkate almamışlardır. Oysa, liberalizmin, evrenselciliğine rağmen, bunu problemlili görmesini gerektiren hiçbir neden yoktu; çünkü, liberalizm evrensel ahlâkî standartlara bağlılığını kültürel farklılığa saygıyla pekâlâ birleştirebilirdi (Kymlicka 1989, 1995, 2001).

Kymlicka'nın pozisyonunun kilit noktası, bütün insanlar için önemli olanın özerk olarak yaşayabilmek olduğu şeklindeki iddiasıdır. Ona göre, liberalizm daima özerklik önemini tanımıştır; liberalizm özerkliği herkesin eşit olarak talep edebileceği bir iyi olarak görür. Fakat, bu ise kültürel azınlıkların liberal devletlerdeki kozmopolitan tarzlara asimile edilmesini gerektirmez, aksine özerkliğe saygı ve özerklik kaygısı, özerklik kapasitesini geliştirmeyi sağlayacak şekilde kültürel topluluklara saygı ve ilgiyi gerektirir. Kültürel grupların tahribi, neyin değerli olduğunu ve tercihler yapma becerisini öğrenmeleri bu topluluklara bağlı olanların hayatları için sadece felâket anlamına gelebilirdi.

Kymlicka, kültürel azınlıkların korunması için gruplara göre farklılaştırılmış üç tür hakkın tanınmasını önermektedir: (1) *Kendi-kendini yönetme hakları*: Topluluk olarak kendi "toplumsal kültürleri" bulunan ve bağımsız siyasî yapılarını sürdürebilen yerli halklar gibi ulusal azınlıklar için, (2) *Polietnik hakları*: Kendi kendilerini yönetmelerine izin verilmesi gibi bir iddiaları olmayan ama kültürel miraslarını koruyabilmeleri için yurttaşlar olarak bazı genel yükümlülüklerden muaf tutulmalarını sağlayacak yasalara ihtiyaç duyan göçmenler ile, özel ihtiyaçları yasalarla tanınması gereken farklı dilleri konuşan veya farklı dinî inançlara sahip olan gruplar gibi etnik azınlıklar için, (3) *Özel temsil hakları*: Sayıları ve durumları siyasî sürece katılmalarını garanti etmek için özel hüküm konmasını haklı gösteren gruplara tanınması gereken *özel temsil hakları*. Kymlicka'ya göre, liberal bir toplumda bu haklarla donatılmış olan farklı gruplar böylelikle hem kendi özgül kültürel değerlerini koruyabilecek ve hem de liberal ulus devletin vatandaşları olarak yaşayabileceklerdir.

Bu çözüm ahlâkî evrenselcilikle kültürel farklılığı çok ilginç bir şekilde uzlaştırmaktadır. Kymlicka'ya göre, kendi kaynaşma ve bütünlüklerini sürdürebilmelerini

garanti etmek için kültürel grupların toplumdan gelecek dış müdahaleden korunmaları gerekir. “Dışsal korumalar” olmadan birçok grup kaybolup giderdi. Meselâ, kabile topraklarını yabancıların satın almasını kısıtlayan yasalar olmasa, kabilenin münferit üyeleri yüksek fiyatlar karşılığında kendi paylarından vazgeçmeye ayarlanabilir ve bu da bazı Amerikan yerli topluluklarının temeli sarsardı. Kendi topluluk hizmetlerini sürdürmek için mâli yardımlar olmasa, kimi kültürler kaybolurdu. Özel dil hakları olmasa, bazı gruplar kendi dillerinin yok olmasını ve kendi topluluklarının zararlı çıktığını görürlerdi. Mamafih Kymlicka aynı zamanda kültürel korumanın, toplulukların, evrensel toplumun üyeleri ve bütün yurttaşların yararlandığı hakların özneleri olarak kalması gereken kendi üyelerine “iç kısıtlamalar” getirmelerine yetki vermediğinde de ısrarlıdır. Böylece, kadınların ve kızların eğitimini kısıtlamak isteyen veya kendi aralarındaki muhâliflerin din özgürlüğünü reddetmeye kalkışan veya (“gayrı tabii” olmasa bile) liberalizmle bağdaşmayan (illiberal) kadın sünneti gibi cinsel uygulamalarda ısrar eden gruplar bireylerin evrensel ilkelere dayanan haklarını koruması gereken devlet otoritesinin düzenlemesinden kaçamazlar. Önerilen “dışsal korumalar” a rağmen bu standardın kültürel grupların hayatîyetini tehdit edebilecek olması, Kymlicka’ya göre, liberalizmin evrensel ilkelerinden daha esaslı bir ayrılmayı hoş görmeyi haklı göstermek için yeterli değildir. 16. Yüzyıl’ın İspanyol skolaistikleri gibi, Kymlicka da birçok azınlık halkının evrensel ahlâk yasasının korumasının kendilerine teşmil edilmesini hak ettiğini kabul etmektedir. Yine de, kendinden önceki Las Casas ve Vitoria gibi, Kymlicka onlara kendilerini bu yasanın otoritesinin dışına taşıma hakkını tanıyamamaktadır. Sonuç olarak, liberal bir toplum son derece illiberal unsurları kucaklayamaz: evrenselci ilke derin farklılığı hoş göremez.

3. Kozmopolitan Çözüm

Farklılaştırılmış haklar çözümü derin farklılığı hoş göremiyorsa da, onun yine de ilkeli bir temelde farklılıkla bir arada var olma konusunda daha önceki liberal teoriden daha da ileri giden bir girişim olduğu kaydedilmeğe değer. Hoşgörünün liberal adâletin evrensel standartlarıyla sınırlanması zorunlu olabilir. Yine de, en azından Kymlicka’nın teorisinde hoşgörünün bir yeri vardır. Fakat farklılaştırılmış hakları eleştiren bazıları için hoşgörünün iyi topluma ilişkin bir teoride Kymlicka’nın arzu edebileceği şekilde ilkeli bir temeli olamaz. Eğer ahlâkî standartlar hakikaten evrensel iseler, grup temelli farklılaştırma tezi, kültürel hoşgörünün temeliyle birlikte, zayıflar. Gruplara göre farklılaşan hakların bazı feministler ve eşitlikçi liberaller gibi muhtelif eleştircileri bu noktayı vurgulanmışlardır. Yine de bu eleştircileri, yerli Amerikalıları Avrupalılardan aşağı gören ve onların ancak köle olmaya uygun olduklarını düşünen Sepulveda’ya çok fazla benzetmek haksızlık olurdu. Eşitlikçi liberaller ve her türden feministler insan eşitliğinin ilkelerine güçlü bir şekilde bağlılardır. Bununla beraber, onların bu konuda Spulveda ile en azından çok ortak noktaları vardır: Onlar evrensel ahlâk ile (illiberal) grupların özgül ahlâkları arasındaki

mesafeyi ya grupların korunmasını ya da onların tarzlarının hoş görülmesini haklı göstermeyecek kadar büyük görürler.

Bu görüş, feminizmle çok-kültürcülüğün açıkça gerilim içinde olduğunu düşünen Susan Okin tarafından feminist bir bakış açısıyla özel bir canlılıkla savunulmaktadır (Okin 1998). Liberal devletin azınlık kültürlerini koruması gerektiği düşüncesine çok uzak olan Okin'e göre, liberal devlet muayyen kültürleri kendi geleneklerini devam ettirmekten pozitif tedbirlerle caydırmalıdır, çünkü bunlar kadına eşit onur tanımazlar veya kadınların kendilerini geliştirme ve serbestçe seçtikleri hayatlarını yaşama konusunda erkeklerle aynı fırsata sahip olması gerektiğini kabul etmezler. Azınlık grup hakları insanî gelişme problemini çözmekten ziyade ağırlaştırırlar:

Daha az ataerkil bir çoğunluk kültürü içindeki daha fazla ataerkil bir azınlık kültürü durumunda, bu kültürün kadın üyelerinin onun korunmasında açık bir çıkarı olduğuna ilişkin, kendine-saygı veya özgürlük temelinde hiçbir kanıt ileri sürülemez. Aslında, onlar eğer içine doğdukları kültür yok olsa (öyle ki, onun üyeleri çevrelerini kuşatan daha az cinsiyetçi kültüre entegre olsalar) veya tercihan kadınların eşitliğini güçlendirecek şekilde –en azından, bu değer çoğunluk kültüründe benimsendiği derecede– kendisini değiştirmeye teşvik edilirse çok daha iyi durumda olabilirler. (Okin 1999: 22-3)

Kadın sünnetini uygulayan, evleneceği eşini seçmede kadınlara veya kızlara söz hakkı tanımayan, yahut kadınları erkeklere hizmet etmek üzere yetiştiren kültürler korunmamalıdır. Onlara hoşgörü bile gösterilmemeli, aksine kendilerini ıslah etmeye teşvik edilmeli, hatta zorlanmalıdırlar. Okin için, ideal olarak bunun kadınlara kendi kültürel topluluklarının dönüştürülmesine katılma fırsatı verecek şekilde yapılması gerekir. (Okin bu noktada Shachar [2001] ve Friedman'ın [2003] tezlerine sempattir.) Okin, amacın baskıyı azaltmak olduğu zaman bile devlet gücünün kötüye kullanılmaya açık olduğunun pekâlâ farkındadır ama yine de kadınların çıkarlarının özgül kültürel grupların çıkarlarına bağımlı olmamasını sağlamak için bu gücün kullanılmasının zorunlu olduğuna kesinlikle kanidir. Ayrıca o, geniş toplumdan ve birbirlerinden her zaman kesin olarak ayrı olmayan kültürel toplulukların karmaşıklığını ve pek çok kadının birden fazla topluluğa mensup olduğunu kabul etmekle beraber, bu, kültürleri kendisinin önemli saydığı standartlarla yargılama ihtiyacını azaltmamaktadır. Bunlar, kabaca, liberal feminizmin ilkeleridir (ayrıca bkz. Okin 2002, 2005; eleştiri için bkz. Kukathas 2001).

Bu duruş, çok-kültürcülüğün taleplerinde farklılığa saygıyı değil de kültürel göreceliliğin iddialarını gören Brian Barry tarafından daha da keskin bir şekilde benimsenmiştir. Ona göre, eşitlikçi liberalizmin ilkeleri evrensel geçerliliğe sahiptir ve bütün toplumlar, kendi içlerindeki topluluklar dâhil, liberal standartlarla değerlendirilmelidir. Bunları karşılamadıkları ölçüde kültürel gruplar hoşgörüyü değil fakat daha az korumayı, hatta kınamayı hak ederler. Devlet gerektiğinde liberal ilkelere

riyeti sağlamak için bu gibi topluluklara müdahale etmelidir. Barry'nin dayandığı, John Stuart Mill'in düşüncesinde somutlaşan liberalizmdir (Barry 2001).

Bu görüşün pratik sonuçlar Barry tarafından ayrıntılı olarak ifade edilmiştir. Dinî azınlıklar çocuklarının daha genel –yani, liberal– bir eğitim almaları gereğinden muaf olmayı umamazlar; yaradılış bilimi gibi dinî doktrinlerin aşılmasının bu eğitimin yerine ikame edilmesi kabul edilemez. Katı davranış kodlarını toplumsal baskının gücüyle dayatmaya kalkışan kültürel gruplar eğer bu çok zarar veriyorsa veya cebredici ise kendi yaklaşımlarını yumuşatmak zorunda olacaklardır. Bunun için, meselâ, kendi topluluklarından ayrılanlardan uzak duran Amişler, eski komşularıyla alışveriş yapamamaları yüzünden geçimleri olumsuz etkilenenlerin durumunu tazmin etmeye zorlanmalıdırlar. Aksi hâlde, birçok kişi istedikleri için değil fakat çıkışın maliyeti çok yüksek olduğu için Amiş toplumunda kalacaktır. Müslüman ve Yahudi gruplar da keza kendi davranışlarını değiştirmek zorunda olacaklardır, çünkü onların sadece helâl veya koşer et tüketme arzuları insancıl hayvan kesimine ilişkin doğru standartları ihlâl etmeksizin kabul edilemez. Barry'ye göre dinî hayvan kesimi savunulamaz; onun için, uygun şekilde kesilmemiş hayvanların etini yemeyi yasaklayan kültürlerle mensup olanların vejetaryen olmaları gerekir (ayrıca bkz. Casal 2003; Barry'nin eleştirisi için bkz. Kukathas 2002).

Her eşitlikçi liberal çok-kültürcülüğe karşı yazmaktan Barry kadar hazzetmese de, birçoğu kültürün ve topluluğun önemi konusunda şüpheli olmuştur. Jeremy Waldron'un deyimiyle “kozmpolitan alternatif” sadece hayatın gerçekleştirilebilir bir yolu –kültürel topluluğun ahlâkından sakınan bir yol– değil, fakat birçok bakımdan modern dünyaya daha uygun düşen bir hayat biçimidir. Esasen, azınlık kültürlerinin taleplerine çok fazla önem vermek sadece kendine-hizmet etmez fakat aynı zamanda yıkıcıdır ve aksi hâlde istikrarlı olacak olan modern toplumların barışını tahrip edebilecek güçleri teşvik etme riski taşır (Waldron 1997). Kendi toplulukları sonradan gelen yerleşimciler tarafından tahrip edilmiş olan yerli kültürlerin kötü durumuna sempatik olmamız gerekir ama, burada duramayız. Siyaset teorisi geriye değil ileriye bakmalı ve hayat tarzları tehlikeye düşmüş olanların durumlarının nasıl telâfi edilmesi gerektiğinden çok adâletin bütün insanlara eşitler olarak nasıl hizmet edebileceğini düşünmeliyiz (Waldron 1992; tarihsel adâletsizliğin düzeltilmesi hakkında ayrıca bkz. Kukathas 2003a; Ivison 2006).

Kozmpolitan yaklaşımı benimseyenler için, kültürel azınlıkların talepleri göz ardı edilmemeli ama ne onlara azınlıkların kendilerinin istediği ne de Kymlicka gibi teorisyenlerin savundukları ağırlık verilmeli. Söz gelişi Joseph Raz gibi bazıları özerklik ahlâkının bireysel özerkliği ihlâl eden veya tanımayan toplumlara veya topluluklara hoşgörüyü izin veremeyeceğini ileri sürmektedirler. Eğer bu gibi toplumlara hoşgörü gösterilecekse, bunun tamamen pragmatik olarak meşrulaştırılması gerekir. Başka halkların veya toplulukların hayatlarına müdahale tehlikelerle dolu bir girişimdir ve hafife alınmamalıdır. Ahlâkî evrenselcilerin siyasette Jacobin

olmaları gerekmez (bkz. Raz 1985; Fitzmaurice 1993: 14; ayrıca bkz. Levy 2004). Yine de bu teorisyenler için müdahale etmemenin hiçbir ilkeli nedeni yoktur: evrensel ilkeler kültürel farklılıklara üstündür.

Mamafih, bazı kozmopolitanlar evrensel ilkenin kültürel özgüllüklere ağır basması gerekip gerekmediği meselesinin, özgül durumda neyin evrensel olduğunu keşfetme meselesi kadar önemli olmadığını iddia ederler. Martha Nussbaum bu görüşün en dikkate değer savunucusudur. Ona göre, hepsi değilse de çoğu kültürler belirli iyilerin herhangi bir kimsenin iyi bir hayat yaşaması için esaslı olduğunu kabul ederler (Nussbaum 1992, 1993, 1995). Böyle yapmaları ölçüsünde onlar bizim ortak insanîyetimizi ve hepimizin dünya vatandaşı olduğumuzu kabul edebilirler: kozmopolitanlar. Bundan dolayı her kültürün adâletsizlik ve baskıyı eleştirmeye ve bunlara saldırmaya dayanaklık edecek kendi içsel kaynakları vardır. Dolayısıyla, Üçüncü Dünyada, en az Birinci Dünyadaki kadar, kadınlar ve baskı altındaki azınlıklar kendi kültürlerine karşı koyabilir ve aynı anda hem evrensel olarak savunulabilir olan hem de yerel temeli olan adâlet taleplerinde bulunabilirler. Bununla beraber, Nussbaum'un evrenselciliğiyle ilgili problem, onun herhangi bir iyi hayat için arzu edilebilir olan kapasitelerin bir listesini çıkarmanın bütün toplumların paylaştığı evrensel değerlerin var olduğunu göstermek için yeterli olduğuna ilişkin yanlış bir varsayımda bulunmasıdır. Fakat, değer topluluklarını ayırt eden gerçek şudur ki, onlar hayat, hürriyet, bağlılıklar ve boş zaman değerlendirmenin önemli olduğuna ilişkin bir kanaati paylaşabilirler, ama bu değerleri çok farklı olarak yorumlayabilir ve derecelendirebilirler (tam bir eleştiri için bkz. Ackerly 2000: 102-10). Mamafih, Nussbaum'a haksızlık etmemek için, onun kültürel farklılık gerçeğini ve insanların kültürel geleneklere bağlılıkları olgusunu kabul ettiğini de belirtmek gerekir. Bundan başka, Nussbaum başka kültürlerle dönük uygun tutumun alçakgönüllülük olduğunu tutarlı olarak iddia eder (Nussbaum 1999). O bir kozmopolitan olsa da, kesinlikle bir Jakoben bir liberal değildir (Levy 2004).

Aralarındaki farklılıklara rağmen kozmopolitanlar evrensel ahlâkî yargılar verilebileceğine ve ahlâkın gereklerine uymamayı veya bunu reddetmeyi haklı göstermek için kültürel farklılıklara başvurulamayacağına ilişkin bir kanaati paylaşırlar. Hiçbir kimse evrensel ahlâkî topluma girme veya orada kalma konusunda bir isteksizliği ileri sürmekte haklı olamaz. İspanyol skolastikleri gibi onların duruşu da farklılığa en azından bu derecede hoşgörüsüdür: Hiç kimsenin reddedemeyeceği bir ahlâk standardının sınırları içinde kaldığı sürece farklılık hoş görülmelidir. Bu resimde hoşgörü her zaman adâlet gibi başka temel ilgilerle sınırlı olması gereken cüz'i bir erdemden ibarettir.

4. Farklılık ve Tanıma

Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, kozmopolitan görüş –ve daha genel olarak liberalizm– farklılık ve özgüllüğe hakkının verilmediğini düşünen teorisyenlerce eleştirilmiştir.

Söz gelişi Michael Walzer'a göre dünya vatandaşlığı fikrinin hiçbir anlamı yoktur, dolayısıyla kozmopolitan ideal pek anlam ifade etmez (Walzer 1996: 125-7). Daha genel olarak, o toplumların evrensel ahlâk nokta-i nazarından kolaylıkla yargılanabilecekleri veya eleştirilebilecekleri düşüncesini sorgular; çünkü ona göre ahlâkın büyük bir kısmı yerel anlayışlara ve anlamlara bağlıdır. Toplumsal eleştirinin en etkili olduğu zaman, onun içeriden, kendi toplumlarını anlayan ve onların uygulamalarında saklı olan anlamları kavrayan kişilerden geldiği zamandır. Ancak o zaman sahici bir eleştiri ve baskıyla ciddi bir yüzleşme olabilir (Walzer 1981, 1983, 1987, 1994). Her zaman özgül, "kabilevi" sadakatleri bastıracak daha büyük güçlerin bir çekiciliği olacaktır; ama gerçek şudur ki, bu topluluklarla birlikte yaşamak zorunda olunacaktır, çünkü bireylerin kendi tarih, kültür ve kimliklerine bağlılıkları nede niyle yerelciliğin veya toplulukçuluğun üstesinden gelinemez (Walzer 1994: 81).

Walzer aynı zamanda onların faaliyetlerine göz yummaya hazır herhangi bir toplumda siyasi avantaj peşinde oldukları sürece grupların sosyal uyumu bozma kapasitesi konusunda ihtiyatlı olsa da, onun eğilimi farklılığın hoş görülmesini savunmaktır (Walzer 1997a: 98). Fakat hoşgörünün sınırları vardır; özellikle de grup uygulamasının, neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin kendi ortak anlayışları olan ev sahibi toplumun normlarına aykırı olması ölçüsünde baskıcı olan gruplara hoşgörü gösterilemez (Walzer 1997b). Charles Taylor'a göre ise, hoşgörü önerisinin değeri, özellikle de liberal toplumlarda, genel olarak azdır; çünkü o grupların gerçekte ne istediklerini takdir edememiş ve vaad ettiğinden de azını vermekle sonuçlanmıştır.

Taylor'ın yazıları farklılıkla baş etme problemine önerilen liberal çözümlere bir meydan okuma niteliğindedir; çünkü o bu gibi bütün çözümlerin özgül grupların yaptıkları taleplerin mahiyetini kavramaktan uzak olduğunda ısrarlıdır. Grupların bir tür tanınma istediklerini anlayan liberal rejimler buna onlara eşitlik önererek cevap vermişlerdir: eşit haklar, eşit statü, hatta bir ölçüde maddi eşitlik ve en nihayetinde eşit onur. "Eşit onur siyasetiyle tesis edilen şey evrensel olarak aynı, aynı haklar ve muafiyetler sepetini amaçlamıştır." (Taylor 1994: 38). Ne var ki problem grupların istedikleri şeyin onların evrensel bir toplumun üyeleri olarak değil de başka herkesten ayrı bireyler ve gruplar olarak onurlarının tanınması olduğudur. Bu gruplar için ayrıma uğratılmama ve hoşgörü kâfi değildir; liberal devletin, bu grupların başka herkesle birlikte, farklılığı görmeyen ilkeler çerçevesinde kendilerini geliştirebilmelerine zemin oluşturan tarafsız bir çerçeve olarak görülebileceği fikri bir yanılısamadan ibarettir. Gerçek şudur ki, liberalizm bütün kültürlerin toplanma yeri değil fakat "başka alanlarla gayet bağdaşmaz olan bir alanın, bir kültürler alanının siyasi ifadesidir" (Taylor 1994: 62). Taylor için, Kymlicka'nın gruplara göre farklılaştırılmış haklar çözümü çok zayıftır, çünkü o grupların üyeleri için ne kadar önemli olduğunu kabul edecek kadar ileri gitmez. Farklı gruplara özgül kültürel iyileri izlemelerini mümkün kılmak üzere haklar tanımak ancak "kendilerini belli bir kültür içinde baskı altında hisseden ve onun içinde veya onsuz gelişebilen *mevcut* insanlar

için” işe yarar. “Fakat o belirsiz gelecek nesiller boyunca varlığını sürdürmeyi temin etmek üzere tasarlanmış tedbirleri temellendirmez” (Taylor 1994: 62).

Liberalizmin gruplara gerektiği ölçüde tanıma sağlamadığı eleştirisi, liberal dürtünün odağında asimilasyonun yattığı kanaatinde olan Iris Young tarafından da ileri sürülmüştür. Onun savunduğu “farklılık politikası” dışlanmışları ve baskı altındakileri siyasî sürecin içine alacak şekilde demokrasinin alanını genişletme peşinde olan bir ‘grup onaylama’ politikasıdır (Young 1999: 167). Baskıyı en çok güçlendiren dışlamadır. Liberal hümanizmle ilgili problem, bütün evrenselci iddialarına rağmen, onun, bireysel özgürlük ve tarafsızlık olarak adâlet adına da olsa mevcut tahakküm kalıplarını sürdürmesidir.

5. Müzakereci Demokrasi

Evrenselci bir ahlâkî ve siyasî teori perspektifi içinde farklılığa saygıya hak ettiği yer verilebilir mi? Müzakereci demokrasi teorisyenlerinin önerdiği demokratik çözüm bu soruya olumlu cevap verilebileceğini düşündürüyor. Özellikle Seyla Benhabib’in iddiasına göre, modern dünyada müzakereci demokrasi modeli modern toplumda kültürel farklılığın belirginleşmesiyle baş etmek için ihtiyaç duyulan türden kurumlar için en iyi açıklama ümidini sunmaktadır.

Benhabib’e göre, müzakereci demokrasi teorisinin ayırt edici yanı, “onun temel insan hakları, sivil, siyasal haklar ve hukuka uygunluğa liberal bağlılıkla ile sivil toplumdaki demokratik siyasî mücadeleler arasındaki etkileşim vizyonunda” yatmaktadır (Benhabib 2002: 114). Benhabib’in kendisi “çift-yollu” bir müzakereci demokrasi “modeli” önermektedir. Buna göre, kültürel anlaşmazlıklar devlet tarafından doğrudan ve dolaylı olarak, ama “çok-kültürlü demokratik bir toplum için esas olan sivil kamusal alan”ın belirgin bir özelliği olan “diyalog ve tartışma/yarışma”ya son vermeksizin düzenlenecektir (Benhabib 2002: 115). Meselâ kültürel azınlıkları düzenleyen yasalar üstünde uyuşmazlıklar ortaya çıktığında, grupların kültürel haklara sahip olması gerekir gerekmediğini tartışmak yeterli değildir. İhtiyaç olan şey, kültürel azınlıkların kendi davalarını siyasî süreç içinde ortaya koyabilmeleridir. Bu aynı zamanda, yelerinin değişim talep etmeleri yüzünden kendi gelenekleri çok defa baskı altında olduğundan, taleplerinin yalnız bırakılmayı istemekten ibaret olamayacağını azınlıkların kabul etmeleri anlamına gelmektedir. Kültürel toplulukların demokratik müzakereye ilişkin siyasî süreçte kendi yerlerini almaya istekli olmaları gerekir. Esasen, Benhabib için bu, söz konusu toplulukların kaçınamayacakları bir şeydir; çünkü onlar sabit ve mütecanis kimlikler olmayıp farklı ve rakip perspektiflerden oluşan gruplardır. Kültürel toplulukların tam da sınırları daimî olarak değişmez etmiş olmayıp, müzakereci süreçte yeniden şekillenebilir.

Müzakereci yaklaşıma yönelik iki itiraz vardır ki bunların ikisini de Benhabib reddeder. İlki, müzakereci modelin, inanca ve kültürel pratiğe ilişkin derin farklılıklarla

bağdaşmaması ölçüsünde taraflı olduğudur. Konsensüse ulaşılmasını talep ederken o, çok kere olduğu gibi, konsensüse ulaşmadığı zaman zor durumda kalacak olan birçok grubu fiilen dışlamaktadır. İkinci itiraz, müzakereci modelin kendisinin, çoğulcu kültürel iktidar-paylaşımı düzenlemelerine olan ihtiyaca ve ayrıca ayrılıkçı kültürel ve milliyetçi taleplere hakkını verirse üstesinden gelinemeyecek sınırları bulunduğudur (Benhabib 2002: 133-46; ayrıca bkz. Vladez 2001). Benhabib'e göre, konsensüse ulaşılabilir ve grubun kamu hayatından ayrılmasına direnilmesi gerekir. Konsensüsün önemini abartmamak gerekir, çünkü bazen evrensel adâlet adına ileri sürülen talepleri savunmak önemlidir. Aynı şekilde, "ahlâkın gereği ile uzlaşmanınkinin, Habermas'ın zaman zaman düşündüğü gibi, karşılıklı olarak birbirini dışlaması gerekmez" (Benhabib 2002: 145). Ahlâkî evrenselcilik ve kültürel farklılık gerilim içinde olabilir, ama mesele bunu demokratik bir siyasetle çözmektir.

6. Radikal Hoşgörü

Ahlâkî evrenselcilikle kültürel farklılık arasındaki gerilimi çözmek aslında zordur. Bazıları bunu evrensel ahlâkın kültürden kaynaklanan her talebe üstün olması gerektiğini iddia ederek hâletmeye, kimileri de evrensel bir ahlâkın ilkelerinde kültürel grupların taleplerine bir ölçüde ağırlık vermek için bir temel bulmaya çalışmışlardır. Başka bazıları ise evrensel ahlâk fikrinin kendisine şüphyle bakılması gerektiğini ileri sürmektedirler. Çünkü, onlara göre, evrensel ahlâka ilişkin en azından birçok iddia evrensellelikle maskelenmiş özgül ahlâklardan kaynaklanan iddialardan ibarettir ve ayrıca ahlâk insan aklıyla kabul edilebilir evrensel bir standart olmayıp toplumun veya topluluğun bir ürünüdür (özellikle bkz. Alasdair MacIntyre 2002). Anlaşmazlık bizatihi farklılığım olduğu kadar farklılık analizinin de bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır.

Ne var ki çağdaş tartışmalarda, en az 16. Yüzyıl'daki tartışmalar kadar, alternatif, daha radikal bir ahlâkî ayırım seçeneğine yeterince önem verilmemiştir. Doğal hukukun araştırılması yoluyla ahlâkî bilgiye ulaşabileceklerine kani olan İspanyol ilahiyatçılar başka halkları evrensel ahlâkın standartlarıyla yargulamaktan başka bir seçenek görmüyorlardı. Bu halkların ahlâkî yasayı takdir ettiklerini, hatta bildiklerini hiç göstermemiş olmaları onları ahlâkî sorumluluktan kurtarmazdı. Başkalarının vahşiler olarak gördükleri halkların insan olduğunda ısrar eden Vitoria ve Las Casas gibilerin önerdikleri gibi, Avrupalıların başka halkları kendi pratikleri ve gelenekleriyle baş başa bırakabilecekleri düşünülüyordu bile. Çağdaş siyaset teorisinde çoğu yazar bütün insanlar ve grupların eşitliğini vurgulamakla ve bundan dolayı onların tek bir ahlâkî topluluğun çerçevesine katılımcılar olarak nasıl dâhil edilebileceklerini sormakla ilgilidir. Yine de, sosyal birliğin önemli olmadığı ve gruplar arasında daha büyük ahlâkî mesafeyi korumanın daha iyi olabileceği düşüncesi önerilebilir.

Bu duruşu benimsemek grupların ve kültürlerin taleplerinin niteliği hakkında muayyen bir görüşü benimsemek anlamına gelir. Dünyanın, talepleri iktidardakiler

tarafından göz önüne alınması gereken sabit gruplardan oluştuğu düşünmekten ziyade, grupların kendilerinin daimî veya istikrarlı varlıklar olmayıp daha ziyade bireylerden oluşan az çok geçici birleşmeler (associations) olduklarını kabul ederek başlamalıyız. Bu birliklerin nasıl bir araya gelecekleri, kimlerden oluşacakları ve kimliklerinin ne kadar kuvvetli olacağı sadece onların “ortak” (paylaşılan) tarihleri tarafından değil fakat kendilerini içinde buldukları şartlar tarafından da belirlenir. Avustralya’nın Yerlileri şimdi kendilerini bir dereceye kadar ortak bir davaya sahip bir halk olarak birleşmiş olarak buluyorlarsa da, onlar Avrupalı yerleşimcilerin gelmesinden önce kendilerini tek bir halk olarak görmüyorlardı. Farklılıklar dinden dile ve etnisiteye kadar birçok boyuta göre tanımlanabilir ama bu boyutlardan herhangi biri kolaylıkla bir sosyal birlik biçiminin temelini oluşturabilir. İyi bir toplum, insanların kendi uygun gördükleri birlik biçimlerini oluşturmak ve devam ettirmekte serbest bırakıldıkları bir toplumdur.

Bu görüşe göre, kültürel haklar diye bir şey yoktur (Kukathas 1992a, 1992b). Gruplar uzak bir geleceğe kadar varlıklarının korunması veya garanti edilmesi hakkına sahip sabit varlıklar olarak değil, fakat eğer istiyorlarsa bir başkasıyla birlik hâlinde devam etmeye yetkili olan insanları oluşturdukları birlikler olarak görülürler. Her biri (birlikten) ayrılmakta serbesttir ve grubun liderlerinin otoritesi de sadece üyelerinin onların yönetimini kabul etmeye istekli olmalarına bağlıdır. Bununla beraber, dış dünyanın ne onların faaliyetlerine karışmaya yetkisi ne de bunları sürdürmekte onlara yardım etme yükümlülüğü vardır. Burada uygun duruş radikal hoşgördür: Pratikleri kendi içlerindeki muhâliflere son derece hoşgörüsüz olsa bile gruplar hoş görülürler. Grupların veya onların üyelerinin geniş toplumun standartlarına uyması gerektiğine ilişkin hiçbir istisna yoktur; ama gruplarından ayrılmak isteyenlerin bunu yapmalarını engellemek meşru değildir ve hiç kimsenin de gönülsüz üyelerini grupta tutma konusunda gruplara yardım etme yükümlülüğü yoktur.

Bu görüşte bir tür evrenselcilik saklıdır. Herkesin, meşru savunma durumu dışında, başkalarının işlerine karışmaktan kaçınma ödevi vardır. Fakat burada Vitoria ve Las Casas’ın düşünmekte isteksiz oldukları bir adım daha atılmakta ve bu evrensel ahlâki kabul etmeyenlerin onun alanından geri çekilebilmeleri ve kendi sınırlarının berisinde yaşamaya devam edebilmeleri önerilmektedir. Onların herhangi birinin hâkim toplumla birliğe girmeleri gibi bir yükümlülüğü yoktur. Böylece, iyi toplum insanların en derin bağlılıklarından bile ayrılmalarına izin veren toplumdur. Böyle bir toplum farklılıklara, bunlar hoş görülemez oldukları zaman bile hoşgörü gösterir (bu görüşün kapsamlı bir savunusu için bkz. Kukathas 2003b).

Bütün grupların tek bir ahlâki topluma uygun şekilde “tanınan” üyeler olarak *dâhil edilmesine* büyük önem verenler için bu cazip gelmeyecek olan bir duruştur. Bu görüşü, ahlâkın evrensel standartlarına uymadıkları için bazı grupları (tanınma şöyle dursun) hoş görülmeye bile değil fakat ahlâki kınanmaya müstahak görenler de reddedeceklerdir. Ne var ki, bu görüşün değeri, onun özgül grupların ahlâklarını

kabul etmeyenleri onları benimsemeye zorlamamasındadır. Bu görüş hâkim standartları onaylamayan grupları da reddettikleri standartları benimsemeye zorlamaz. Mamafih, bunun şöyle bir maliyeti vardır: Ne gruplara kendilerini idame ettireceklerine dair, ne de ahlâkî çoğunluğa evrensel ahlâkın evrensel olarak baskın olacağına dair bir güvence verilebilir.

Pratik olarak ifade etmek gerekirse, böyle bir görüşün çok taraftar bulacağını ummanın zor olduğunu kabul etmek gerekir. Bu, liberal demokratik olsun olmasın çoğu devletin sürdürmeyi zor bulacağı bir hoşgörü düzeyi gerektiren bir görüştür.

7. Uluslararası Boyut

Bazı bakımlardan, çağdaş tartışmanın yönü bunun tersi istikametindedir. Uluslararası siyaset teorisindeki dalga, adâletin evrensel standartlarının dünya çapında kabul edilmesi gerektiğini ve siyasî kurumların dağıtım eşitsizliklerini azaltmasını veya kaldırmasını sağlayacak şekilde kurulması gerektiğini ve baskıcı veya illiberal rejimlerin küresel ahlâk standartlarına uyma konusunda baskı altına alınması gerektiğini iddia edenlerden yanadır. Söz gelişi Charles Beitz'e göre, *A Theory of Justice*'de (Rawls 1971) John Rawls'ın savunduğu adâlet standartları sadece bütün toplumlar için değil fakat toplumlar arası adâlet için de bir standart olarak hizmet edebilir (Beitz 1979; ayrıca bkz. Pogge 1989, 2002) .

Kendisi bu görüşte olmayan Rawls ise *The Law of Peoples*'ta (Rawls 1999) adâletin ilkelerinin, tamamen farklı ilkelere bağlı olması gereken uluslararası topluma teşmil edilmemesini ileri sürmüştür. Mamafih, öyle görünüyor ki, bunu yapmakla Rawls ahlâkî evrenselciliğe olan bağlılığını terk etmiştir. Bu eserinde o, ahlâkî ilkeleri insan aklının gücüyle ulaşılan kavrayışlar olmaktan çok özgül ahlâkî toplulukların etik inançlarının billurlaşması olarak görmektedir. Adâletin ilkelerinin ulusal topluluklara bağlı olduğunu düşünen David Miller da böyle bir duruş geliştirmiştir (Miller 1995, 1999, 2001).

Bununla beraber, çoğu teorisyen Rawls'ın uluslararası düzenle ilgili bu görüşünü reddederek, adâletin küresel standartlarını zorla uygulayacak küresel kurumları savunmaya başlamıştır (Moellendorf 2002; Jones 1999). Söz gelişi Allen Buchanan uluslar arası düzen hakkındaki düşüncelerimizi kozmopolitan bir bakış açısının yönetmesi gerektiğini ve en âcil ihtiyacın küresel kurumların ahlâkın evrensel standartlarına uygun olacak şekilde yeniden yapılandırılması olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla, devletlere hâkim olması gereken kendi vatandaşlarının çıkarlarına ilişkin öncelikli bir ilgi değil, fakat doğal adâlet ödevi adına insan haklarının her yerde korunmasına bağlılık olmalıdır (Buchanan 2004). Eğer insan haklarının ülke içinde korunması önemli ise, tutarlılığın onların dünya çapında korunmasını gerektirdiği iddia edilmektedir. "Aslında, tıpkı bireylerin adâletsiz olmalarına izin veren bir düzenlemenin kurumlaştırılmasının adâletsizlikte saklı olduğunun görülebilmesi gibi,

baskıya izin veren uluslararası davranış ilkelerinin kurumlaştırılması da aynı şekilde baskıda saklı görülebilir” (Mollendorf 2002: 28).

Tutarlılık şüphesiz bir erdemdir ve baskıda suç ortaklığı da en azından şüpheli bir davranış biçimidir. Fakat saldırgan bir evrenselciliğin tehlikesinin açık seçik bir şekilde görülebileceği bir yer varsa, bu, siyasi kurumların nihai amacının belki de adâletin gerçekleştirilmesi değil fakat barışın idamesi olması gereken uluslar arası alanda olabilir (Kukathas 2006). Bana göre, tutarlılık bunu ülke içinde olduğu kadar uluslar arası alanda da izlememizden daha fazlasını gerektirmez. Bunun nedeni, hiçbir evrensel adâlet standardının var olmadığı değil, fakat barışın toplumsal kurumların gerçekten ilk erdemi ve her türden kültür ve topluluk tarafından en kolay benimsenebilecek evrensel standart olduğudur.

Referanslar

- Ackerly, B. A. (2000), *Political Theory and Feminist Social Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Barry, B. (2001), *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Oxford: Polity).
- Beetz, C. (1979), *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Benhabib, S. (2002), *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Buchanan, A. (2004), *Justice, Legitimacy and Self-Determination: Moral Foundations for International Law* (Oxford: Oxford University Press).
- Casal, P. (2003), “Is Multiculturalism Bad for Animals?”, *Journal of Political Philosophy*, 11 (1): 1-22.
- Fitzmaurice, D. (1993), “Autonomy as a Good: Liberalism, Autonomy and Toleration”, *Journal of Political Philosophy*, 1 (1): 1-16.
- Friedman, M. (2003), *Autonomy, Gender, Politics* (Oxford: Oxford University Press).
- Hanke, L. (1994), *All Mankind is One: A Study of Disputation Between Bartolome De Las Casas and Juan Gines De Sepulveda in 1550 on the Intellectual and Religious* (De Kalb: Northern Illinois University Press).

- Iverson, Duncan (2006), "Historical Injustice", Dryzek, J. S. & Honig, B. & Phillips, A. (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory* (Oxford University Press), 507-525.
- Jones, C. (1999), *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press).
- Keal, P. (2003), *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples: The Moral Backwardness of International Society* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kukathas, C. (1992a), "Are There Any Cultural Rights?", *Political Theory*, 20 (1): 105-39.
- _____ (1992b), "Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka", *Political Theory*, 20 (3): 674-80.
- _____ (2001), "Is Feminism Bad for Multiculturalism?", *Public Affairs Quarterly*, 5 (2): 83-98.
- _____ (2002), "The Life of Brain, or, Now for Something Completely Difference-Blind", in *Multiculturalism Reconsidered: Essays on Brian Barry's "Culture and Equality"*, ed. P. Kelly (Oxford: Polity).
- _____ (2003a), "Responsibility for Past Injustice", *Philosophy, Politics and Economics*, 2 (2): 165-88.
- _____ (2003b), *The Liberal Archipelago* (Oxford: Oxford University Press).
- _____ (2006), "The Mirage of Global Justice", *Social Philosophy and Policy*, 23 (1): 1-25.
- Kymlicka, W. (1989), *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Oxford University Press).
- _____ (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press).
- _____ (2001), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* (Oxford: Oxford University Press).
- Levy, J. (2004), "Liberal Jacobinism", *Ethics*, 114 (2): 318-36.
- MacIntyre, A. (2002), "Is Patriotism a Virtue?", in *Patriotism*, ed. Igor Primoratz, Amherst, NY: Humanity Books)
- Miller, D. (1995), *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press).

- _____ (1999), *Principles of Social Justice* (Mass: Harvard University Press).
- _____ (2001), *Citizenship and National Identity* (Cambridge: Polity).
- Mollendorf, D. (2002), *Cosmopolitan Justice* (Boulder, Colo.: Westview).
- Nussbaum, M. (1992), "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 20 (2): 202-46.
- _____ (1993), "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", pp. 324-35 in *The Quality of Life*, ed. M. Nussbaum and A. Sen, Oxford: Clarendon Press).
- _____ (1995), "Human Capabilities, Female Human Beings", pp. 61-104 in *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*. Ed. M. Nussbaum and J. Glover, (Oxford: Oxford University Press).
- _____ (1999), "A Plea for Difficulty", pp. 105-14, in *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. J. Cohen, M. Howard, and M. C. Nussbaum, (Princeton: Princeton University Press).
- Okin, S. (1998), "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions", *Ethics*, 108: 661-84.
- _____ (1999), "Is Multiculturalism Bad for Women?", pp. 9-24 in *Is Multiculturalism Bad for Women?* Ed. J. Cohen, M. Howard, and M. C. Nussbaum, (Princeton: Princeton University Press).
- _____ (2002), "Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit", *Ethics*, 112: 205-30.
- _____ (2005), "Multiculturalism and Feminism: No Simple Question, No Simple Answer", pp. 67-89 in *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*, ed. A. Eisenberg and J. Spinner-Hâlev (Cambridge: Cambridge University Press).
- Pagden, A. (1994), *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism* (New Haven, Conn.: Yale University Press).
- Pogge, T. (1989), *Realizing Rawls* (Ithaca, New York: Cornell University Press).
- _____ (2002), *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity).
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press).
- _____ (1999), *The Law of Peoples*, with "The Idea of Public Reason Revisited" (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

- Raz, J. (1985), *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press).
- Shachar, A. (2001), *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Taylor, C. (1994), "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. A. Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Todorov, T. (1992), *The Conquest of America: the Question of the Other*, trans. R. Howard (New York: HarperCollins)
- Valadez, J. (2001), *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies* (Bouldert, Colo.: Westview)
- Vitoria, F. DE, (1991), *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Waldron, J. (1992), "Superseding Historical Injustice", *Ethics*, 103 (1): 4-28.
- _____ (1997), "The Cosmopolitan Alternative", pp. 93-119 in *The Rights of Minority Cultures*, ed. W. Kymlicka (Oxford: Oxford University Press).
- Walzer, M. (1981), "Philosophy and Democracy", *Political Theory*, 9 (3): 379-99.
- _____ (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Oxford: Blackwell).
- _____ (1987), *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- _____ (1994), *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press).
- _____ (1996), "Spheres of Affection", pp. 125-7 in *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. J. Cohen (Boston: Beacon Press).
- _____ (1997a), *On Toleration* (New Haven, Conn.: Yale University Press).
- _____ (1997b), "Response to Kukathas", pp. 105-11 in *Ethnicity and Group Rights*, ed. W. Kymlicka and I. Schapiro, NOMOS XXXIX (New York: New York University Press).
- Watner, C. (1987), "All Mankind is One: The Libertarian Tradition in Sixteenth Century Spain", *Journal of Libertarian Studies*, VIII (2): 293-309.
- Young, I. (1990), *Justice and Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press).