

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

JOHN STUART MILL'DE ÖZGÜRLÜK VE POLİTİKA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)
SELİN AKTUYUN

FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI

TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. KURTUL GÜLENC

HAZİRAN – 2018

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

JOHN STUART MILL'DE ÖZGÜRLÜK VE POLİTİKA

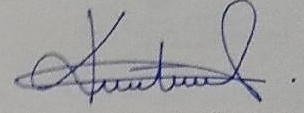
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)
SELİN AKTUYUN

FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI

TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. KURTUL GÜLENC

HAZİRAN – 2018

Selin AKTUYUN tarafından hazırlanan JOHN STUART MILL'DE ÖZGÜRLÜK VE
POLİTİKA adlı bu tezin yüksek lisans tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.



Doç. Dr. Kurtul GÜLENC

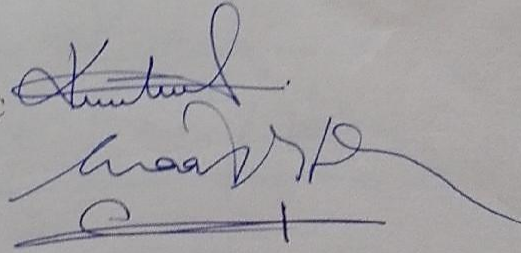
Tez Danışmanı

Bu çalışma jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman : Doç. Dr. Kurtul GÜLENC

Üye : Prof. Dr. Kaan ÖKTEN

Üye : Doç. Dr. Metin BAL

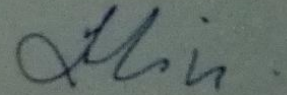


Bu Tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak yazılmıştır.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.



İÇİNDEKİLER

	Sayfa no.
ÖNSÖZ.....	V
ÖZET	VI
SUMMARY.....	VII
GİRİŞ.....	1
1. JOHN STUART MILL; <i>ÖZGÜRLÜK ÜZERİNE</i>	4
1.1 Burjuva Felsefesinin Doğuşu: Liberal Teoriye Giriş.....	4
1.1.1 John Locke, Liberalizm ve Doğal Hukuk.....	6
1.2 John Stuart Mill'in Özgürlük Anlayışının Farklı İçerimleri.....	15
1.2.1 Wilhelm von Humboldt'ta Modern Birey.....	15
1.2.2 Alexis de Tocqueville'de Demokrasi.....	19
1.3 John Stuart Mill'in Liberal Politikası ve Özgürlük Düşüncesi.....	24
2. JOHN STUART MILL; <i>FAYDACILIK</i>	38
2.1 Faydacılığın Tarihsel ve Felsefi Kökenleri.....	38
2.1.1 Aristippos ve Kirene Okulu: Anlık Hazlar.....	38
2.1.2 Epikuros: Zevkli Yaşam.....	40
2.1.3 Aristoteles: <i>Eudaimonia</i> Bağlamında Hazcılık Soruşturması.....	42
2.2 David Hume'da Duygudaşlık Bağlamında Haz-Acı İlişkisi.....	46
2.3 Jeremy Bentham: Hukuki Pozitivizm ve İngiliz Faydacılığı.....	50
2.3.1 Hukuki Pozitivizm.....	51
2.3.2 İngiliz Faydacılığı.....	53
2.4 John Stuart Mill'in Faydacılık Öğretisi.....	70
2.4.1 Adalet-Fayda İlişkisi.....	86
SONUÇ.....	97
KAYNAKLAR.....	100
ÖZGEÇMİŞ.....	104

ÖZET

Bu çalışma John Stuart Mill'in faydacılık öğretisiyle birlikte politika anlayışını incelemeyi ve Mill'in yaşadığı dönemin tarihsel özellikleri içinde onun politik ve ahlaki sisteminin ayrıntılı bir araştırmasını yapmayı ve özellikle özgürlük-fayda-adalet ilişkisini sorgulamayı amaçlamaktadır; çünkü özgürlük ve adaletin birbirini gerektirdiği ve bunun faydacılıkla mümkün olacağı düşüncesi Mill'de öne çıkmaktadır. Ona göre adalet bireyin özgürlüğünün korunması için bir teminat vazifesi üstlendiği gibi, özgürlüğü sağlamak için de gereklidir. Çalışmayla, liberal teorinin merkezinde bulunan özgürlük meselesini ve faydacılık öğretisindeki adalet anlayışını Mill açısından ele almak ve çağdaşı filozoflardan farklı olarak, içinde bulunduğu dönemin şartlarında sıra dışı kabul edilen kimi düşünceleri bile ateşli bir şekilde savunan bu filozofun görüşlerini doğru bir şekilde anlamak ve tartışmak hedeflenmiştir. Toplam mutluluğu artırmanın faydacılıkla sağlanacağı yönündeki düşüncesi Mill'i bu üç kavramı birbirine bağlamaya, hatta birbirini gerektiren bir konuma yerleştirmeye itmiştir. Nihayetinde Mill'in sistemi yaşamın her alanını kapsayan, sadece pratik bir sistem olmanın ötesinde, nasıl bir birey sorusunun da öne çıktığı modern dönemde, bu problemin tüm açılarıyla cevaplanmaya çalışıldığı bir sistemdir.

ANAHTAR KELİMELELER: Faydacılık, fayda, John Stuart Mill, özgürlük, adalet, liberalizm, Locke, Bentham

SUMMARY

This work aims to examine the understanding of politics with John Stuart Mill's utilitarianism doctrine and to conduct a detailed study of his political and moral system with historical features of Mill's time and to question particularly the relation of freedom-utility-justice; because in philosophy of Mill, freedom and justice required each other and according to him this is possible with utilitarianism. For him justice is a necessity for freedom as well as a guarantee for the protection of the freedom of the individual. It is aimed at examining the problem of freedom which is at the center of liberal theory, and the concept of justice in the utilitarianism from the perspective of Mill. This study tries to elaborately understand and discuss to views of philosopher, that as opposed to contemporary philosophers clearly advocates even some thoughts considered unusual in the circumstance of the time. The idea that total of happiness in Mill is to be achieved by means of utilitarianism has led him to connect these three concepts together and even place them in a position of necessity for each other. Ultimately, Mill's system is a system that covers all aspects of life, not just a practical system, but also an attempt to answer all the aspects of the problem of individual which appears at first in the modern period.

KEYWORDS: Utilitarianism, utility, John Stuart Mill, Freedom, Justice, liberalism, Locke, Bentham

GİRİŞ

Felsefe tarihinde çoğunlukla gölgede kalmış bir filozof olduğu düşünülen John Stuart Mill, (1806-1873) aslında on dokuzuncu yüzyılın en önemli filozoflarından biridir. Metafizik, epistemoloji, etik, sosyal felsefe, politika felsefesi, din felsefesi ve eğitim felsefesinin de içinde olduğu pek çok alanda çalışmış ve aynı zamanda fiili olarak politikanın içinde bulunmuş olması nedeniyle de döneminin etkili kişilerinden biridir. Nicholas Capaldi'nin deyişiyle o “felsefesinin tamamına yönelik bütünsel bir bakış ortaya koyup, düşüncelerinin teorik ve normatif boyutlarını doğrudan ilişkilendiren son büyük İngiliz Filozofu”dur.¹

Mill pek çok imkâna sahip bir çocuk olarak varlıklı bir ailede doğmuştur. Günümüz deyiimiyle bir “proje çocuk” olarak yetiştirilen Mill çok erken yaşta, belki de gereğinden fazla bilgiyle donatılmıştı. Bu onun için bir fırsat olmasının yanında bir açıdan da laneti olmuştur. Babası James Mill'in özellikle planlayıp gerçekleştirdiği bu yoğun eğitim süreci sonucunda Mill, daha üç yaşındayken Grekçe'yi, sekiz yaşında ise Latince'yi klasik eserleri okuyup yorumlayabilecek mükemmellikte öğrenmişti. Mill'in aldığı sadece akademik bir eğitim değil, tümüyle entelektüel olarak bir plan dahilinde verilen ve hatta Mill'in eğitiminin de bir parçası olarak kardeşlerinin eğitimini de üstlendiği, hem öğrenci hem öğretmen olduğu bir eğitim biçimidir. Mill'in sahip olduğu bu entelektüel donanım, onun yirmi yaşında büyük bir bunalım yaşamasına sebep olmuştur. Bir filozofun düşüncelerinin, onun yaşamından bağımsız değerlendirilemeyeceğini, tarihi bağlamının yanında, kişisel tarihi bağlamının da arka planda değerlendirmeye alınmasının doğru olduğunu düşünmem nedeniyle, bu çalışmada Mill'in öne sürdüğü düşünceleri, bu düşüncelerin gelişimini, birbirleriyle ilişkilerini ve çelişkilerini incelerken yaşam tecrübelerini de göz önünde bulundurmaya özen gösterdim.

Bu çalışmanın amacı, liberal teorinin merkezinde bulunan özgürlük meselesini ve faydacılık öğretisindeki adalet anlayışını Mill açısından ele almak ve çağdaşı filozoflardan farklı olarak, içinde bulunduğu dönemin şartlarında sıra dışı kabul edilen kimi düşünceleri bile ateşli bir şekilde savunan bu filozofun görüşlerini doğru

¹ Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011, s. ix.

bir şekilde anlamak ve tartışmaktır. Mill'in içinde bulunduğu dönemin koşullarındaki liberal düşüncenin ve bu koşullarda verilen özgürlük mücadelesinin doğru anlaşılması, düşünürlerin ve düşüncelerin tarihsel bağlamından bağımsız anlamayacağı görüşüyle sıkı sıkıya bağlıdır. Mill'in özgürlük anlayışı sadece onun politika felsefesinde değil, faydacılık öğretisiyle birlikte ahlak alanında da görülmektedir. Liberalizmin, monarşiye karşı yurttaş merkezli ve bireysel özgürlüklerin arzulandığı bir durumdan, meta merkezli ve sözde bireysel özgürlüklerin hakiki özgürlüğün yerini aldığına öne sürüldüğü bir duruma evrilişinin anlaşılmasında, kanımca Mill'in düşünceleri oldukça değer taşımaktadır.

Tam da bu nedenle bu çalışmayla, John Stuart Mill bağlamında Özgürlük-Fayda-Adalet ilişkisini ele almayı amaçladım. Çoğunlukla acımasız eleştirilere maruz kalan Mill'in, hem liberal anlayışını hem de faydacılık öğretisini detaylı bir incelemeye tabi tutarken, etkilendiği filozofları ve kendi görüşlerinin de bu doğrultuda şekillenmesini görmek ve onun politik ve etik anlayışını incelemenin önemli olduğunu düşünüyorum.

Mill hem politik düşüncesinde hem de ahlak alanındaki çalışmalarında insanı temel alan bir filozoftur. O modern bireyin ahlaki olarak da modernleşmesi gerektiğini ve bu düşünceyle inancın ve inanç farklılıklarının bireyin ahlaki üzerindeki etkilerini en aza indirecek ve belki de günümüzde çokça sözü edilen "dünya yurttaşlığı" kavramının ahlaki temelini de sağlamış bir düşünürdür. Bu açıdan, özgürlük birey için, hem devlet içinde fiili olarak, hem de ahlaki olarak duygu/inanç bağlamında sahip olunacak bir şeydir. Mill'in aydınlanmacı yaklaşımı burada açığa çıkar. Bireyin özgürleşerek tebaadan yurttaş konumuna çıkması yetmez, birey aynı zamanda ahlaki olarak da aydınlanmalı ve ergin insan durumuna gelmelidir. Mill için bu da ancak ahlakiliğin dışsal olandan çekilip, insana, insanın tür olarak sosyalliğine ve diğer türdeşleriyle ilişkilerine ve onlara olan etkilerine dayandırılmasına bağlıdır.

Bu çalışmanın ilk bölümünde Mill'in liberal düşüncesinin aldığı yolu, gelişimini, bu süreçte hangi düşünürlerden etkilendiğini, John Locke'un liberalizm ve doğal hukuk anlayışının, Alexis de Tocqueville'in özellikle Amerika'daki gözlemleri ve demokrasinin oradaki gelişiminin Mill üzerindeki etkisini, Wilhelm von Humboldt'un eğitim ve bu yolla oluşturulacak modern bireye dair görüşlerini ve bu

görüşlerin Mill üzerindeki etkilerini ve bununla birlikte Mill'in liberalizm anlayışı ve özgürlük-fayda ilişkisi bağlamında düşüncelerini ve bu düşüncelere getirilen eleştirilere verdiği cevapları ele almayı amaçladım.

İkinci bölümde ise faydacılıkla olan ilişkisi bağlamında hazcılığın tarihsel kökeninin, David Hume'un özellikle duygudaşlık bağlamında haz-acı ilişkisine bakışının ve insan merkezli ahlak anlayışının ve elbette Jeremy Bentham'ın hukuki pozitivizmi ve faydacılığının ayrıntılı bir incelenmesinin yapılması amaçlanmıştır. Sonrasında Bentham'ın Mill üzerindeki etkileriyle Mill'in Bentham'dan devraldığı faydacılığa katkılarını ve faydacılığın kapsamını genişleterek, hem politik hem de ahlaki olarak modern bireyi ve modern bireyin modern devlet içindeki yerini nasıl konumlandığına araştırılması yapılacaktır. Son olarak Mill'in bir ahlak sistemi olarak kurduğu öğretisinin özellikle kendi anlatısıyla, ona getirilen eleştirilere verdiği cevapların incelenmesi amaçlanmıştır.

Sonuç olarak, bu çalışma John Stuart Mill'in yaşadığı dönemin tarihsel özellikleri içinde onun politik ve ahlaki sisteminin ayrıntılı bir araştırmasını yapmayı ve özellikle özgürlük-fayda-adalet ilişkisini sorgulamayı amaçlamaktadır; çünkü özgürlük ve adaletin birbirini gerektirdiği ve bunun faydacılıkla mümkün olacağı düşüncesi Mill'de öne çıkar. Ona göre adalet bireyin özgürlüğünün korunması için bir teminat vazifesi üstlendiği gibi, özgürlüğü sağlamak için de gereklidir. Toplam mutluluğu artırmanın faydacılıkla sağlanacağı yönündeki düşüncesi Mill'i bu üç kavramı birbirine bağlamaya, hatta birbirini gerektiren bir konuma yerleştirmeye itmiştir. Nihayetinde Mill'in sistemi yaşamın her alanını kapsayan, sadece pratik bir sistem olmanın ötesinde, nasıl bir birey sorusunun da öne çıktığı modern dönemde, bu problemin tüm açılarıyla cevaplanmaya çalışıldığı bir sistemdir.

BİRİNCİ BÖLÜM

JOHN STUART MILL; ÖZGÜRLÜK ÜZERİNE

1.1 Burjuva Felsefesinin Doğuşu: Liberal Teoriye Giriş

On sekizinci yüzyıl Avrupa'sında, Aydınlanma hareketinin yarattığı köklü değişim daha sonradan *dünyanın büyüünün bozulması*² olarak adlandırılmıştır. Öncesindeki iki yüzyıl boyunca süregelen Rönesans ve Reform hareketleri, bunlarla birlikte evrene ilişkin varsayımları sarsan çok önemli bilimsel keşifler; Kopernik devrimi ve Newton örneğinde olduğu gibi insanın dünyayı anlamlandırmasını kökten değiştirmiştir. Bu da o zamana kadarki metafizik kurguyu yerle bir etmiş ve eski zamanların büyüdü dünyası yıkılmıştır.

Doğru bilgiye aklın doğru şekilde kullanılmasıyla ulaşılacağına olan inancın yerleşmesi, aklın önemini ve buna bağlı olarak akıl sahibi olan insanın önemini artırmıştır. Bu süreç, bireyin toplum içindeki yerini, siyaset kurumlarıyla ve devletle olan ilişkisini sorgulamasına sebep olmuştur. Birey kendi değerini, aklı ve emeği üzerindeki hakkıyla belirlemek istediğinde bireysel haklar, toplumsal haklar ve devletin yetki alanlarının sorgulanmasına yönelik talepler ortaya çıkmıştır. Öncesinde sadece belli bir zümrenin sahip olduğu mülkiyet hakkı, gelişen teknolojinin yeni üretim araçlarına ve yeni ticaret alanlarına imkân tanınması sonucu oluşan burjuva sınıfının da talep ettiği en temel hak halini alır; çünkü bu süreçte zanaatın sanayiye evrilmesi, üretimi yapanlar üretim araçlarına sahip olanlar arasındaki farkı doğurmuştur. Bu araçları elinde bulunduran burjuva sınıfı, varlığını sürdürebilmek için ihtiyaç duyduğu güvenceyi devletten talep eder. Nihayetinde burjuva sınıfının iktisadi ve toplumsal olarak gelişimi ile birlikte kamusal hayatın dönüşümü gerçekleşirken, bu dönüşümden nasibini alan devlet de iktidar sorunsalı açısından kendini devşirecek ve artık varlığını sağlam bir biçimde ortaya koyan burjuvaya yönetimden bir pay vermek zorunda kalacaktır. Aristokrasi ve din

².Max Weber, *Essays in Sociology*, H.H. Gerth ve C. Wright Mills, Çev. ve Ed., Oxford University Press, New York, 1946, ss. 129-56.

adamlarının baskıları altında ezilen ve engellenen burjuva, özgürlüğünü iktisadi gücünden alarak talep etmiş ve bu gücü görmezden gelemeyen ve bu güce ihtiyacı olan devlet, bu yeni rejime uygun bir hukuk veya bu çerçevede eskisine göre daha adil bir siyasi rejimi oluşturmak zorunda kalmıştır.

Giderek artan mali yük ve bunun karşılanmasında yaşanan zorluklar devletin burjuvayla olan ilişkisini belirliyor ve kaçınılmaz olarak yeni bir devlet düzenini gerektiriyordu. Modern devletlerin oluşmasını sağlayan bu süreç hızla bürokratik kurumları meydana getirirken, kaynak ihtiyacının da vergiler aracılığıyla sağlanmasının yolunu açmaktaydı. “Modern devlet her şeyden önce bir vergi devletidir; mali idare de onun genel idaresinin çekirdeğidir.”³ İşte burjuvanın elindeki bu güç özgürlük taleplerinin altyapısını oluşturmakta, sadece ekonomi ve politika alanında değil, her alanda belirgin olmaktaydı. İnsanlar özgürce düşünmek, düşündüklerini ifade etmek, doğru bilgi almak ve bu bilgileri yaymak istiyorlardı, bunlar elbette ilk defa isteniyor değildi, ama artık bu taleplerin bir *güvence* altına alınması dillendiriliyordu.

“Bireysel özgürlüğü ısrarla savunan liberal düşünce bireyin önemine dair inancı ifade eder. Liberal bakış açısına göre bireyler akılcı varlıklardır ve aynı ülke vatandaşlarının özgürlüğü ile uyum içinde olacak şekilde en fazla özgürlüğü hak ederler. Klasik liberalizm, işlevi sadece ulusal düzeni ve şahsi güvenliğı sağlamakla sınırlı “küçük” devlete vurgu yapar. Klasik liberallere göre insanlar aslen bencil ve büyük ölçüde kendi kendilerine yeterli varlıklardır; mümkün olduğunca kendi yaşamlarından sorumlu olmalıdırlar. Sonuç olarak liberaller ödülleri bireysel beceri ve çok çalışma esasına göre dağıtıldığı liyakat esaslı bir toplum hedeflerler. Klasik liberalizm iktisadi yaşamda devlet müdahalesini hem gereksiz hem de tehlikeli bulur ve kendi kendini düzenleyen piyasanın erdemlerini yüceltir. Bazı doğal hak teorileri ve faydacılık kanalıyla dile getirilen klasik liberal düşünceler liberteryan siyasi geleneğin de köşe taşı olmuştur.”⁴

Aydınlanma sürecinin sadece birtakım bilimsel keşiflerin ya da naif hak taleplerinin bir sonucu olmadığı, büyük ölçekte iktisadi temellere dayandığı görülmektedir. Aslında bu üçünü birbirinden keskin bir şekilde ayırmak da mümkün değildir. Hümanist düşüncenin gelişimiyle birlikte merkezde insanın olduğu, çevresindeki her

³ Jürgen Habermas, *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İletişim Yay., İstanbul, 2014, s. 79.

⁴ Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, Çev. Hızır Murat Köse, Küre Yay., İstanbul, 2014, s. 36.

şeyin kendisi için şekillendirilebileceğine derinden inanılan bu dönem, Ada toplumunda da yoğun etkiler meydana getirmiştir. Özgürlük talepleri politik yansımaları liberalizmde bulurken, iktisadi yansıması da mülkiyet hakkı ve serbest piyasa ekonomisinde ortaya çıkmaktaydı. İngiltere, imparatorluğun genişlemesi ve sömürge faaliyetleri sayesinde zenginleşmekte, buna bağlı teknolojik gelişmelerle iktisadi bir yeniliğe de geçmekteydi. Fabrikalar ve büyük çiftlikler, bunlara sahip olan burjuva sınıfının taleplerini belirlemekteydi. Bu dönemde Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği* adlı eserindeki fikirleri İngiliz iktisadi anlayışının da temelini oluşturmuştur. Bireyciliğin iktisadi temelde yer bulmasıyla birlikte İngiliz liberalizmi birçok açıdan eleştirilmesine neden olan şekle de bürünmüştür. "Bireyciliğe dayalı, devletin müdahalesini gerektirmeden giderek zenginleşen yeni bir dünya doğuyordu."⁵

Devlet anlayışındaki bu köklü değişim İngiliz Aydınlanması'nda çok önemli bir aşamadır. Özellikle iktisadi alanda devletin neredeyse hiç müdahale etmemesi gerektiği şeklindeki görüş son derece etkili olmuş ve İngiliz toplumunda tam bir kabul görmüştür. Bu çerçevede ilk olarak, liberal teorinin temellerini atmış olan John Locke' un doğal hukuk anlayışı ile birlikte politika felsefesini ele alacak ve klasik liberal teorinin modern liberalizme evrilişini açıklayacağım. Ardından bu geniş konuyu bir noktada sınırlandırmak amacıyla, devamında John Stuart Mill üzerinde derin etkileri bulunan Wilhelm von Humboldt'u birey, özgürlük, mülkiyet ve Alexis de Tocqueville'i de özgürlük, demokrasi ve toplum kavramları üzerinden politik ve iktisadi görüşlerini ve son olarak Mill'in liberal görüşleriyle, özgürlük-fayda ilişkisini ele alacağım.

1.1.1 John Locke, Liberalizm ve Doğal Hukuk

Yukarıda kısaca açıkladığım bu gelişmeler, özgürlük ve hak talepleri, özellikle mülkiyet hakkı, John Locke tarafından savunulan ve *libertas* (özgürlük) sözcüğünden türetilerek liberalizm adı verilen politikanın temelini oluşturur. John Locke (1632-1704) İngiltere Wrington'da doğmuştur ve hukukçu bir babanın oğludur. Oxford

⁵ Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, Çev. Haldun Derin, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2011, Gülten Kazgan, "Giriş", s. IX.

Üniversitesi'nde "Moral Felsefe" kürsüsünde otuz yılını geçirir. Bunun dışında tıp eğitimi de alarak hekimlik lisansına da sahip olmuştur.⁶ Empirizmin kurucusu olan Locke'un bilgi felsefesi alanındaki çalışmalarından ziyade, benim burada ele almak istediğim Locke'un ahlak ve politika felsefesidir. Aslında Locke için önemli olan mutlak monarşi ile olan mücadelesidir; o özellikle soy temelli monarşi sisteminin tabi olacağı, daha net bir ifadeyle bir noktada gücünün sınırlanacağı bir sistem arzulamıştır. Mutlak yönetici tarafından, keyfi kararlarla bireylerin özgürlüklerinin ve mülkiyetlerinin ihlal edilmeyeceği bir sistem, onun için ancak haklı bir yasama ve hakiki bağımsız bir yargıyla olabilirdi. Yasaları parlamentonun yaptığı bir durumda doğal denetleme ve gücün sınırlanması mümkün olacaktı:

"Kendi ayakları üzerine kurulu ve doğasına göre davranan, yani toplumu korumak için davranan bir ulusta *tek bir egemen güç*, ki bu geri kalan her şeyin ona tabi olduğu ve olması gereken *yasamadır*, olmasına rağmen, yasama gücü sadece belli amaçlar doğrultusunda davranan, emaneten verilmiş bir güç olduğundan, *yasa koyucunun* kendisine duyulan güvene zıt şekilde davrandığını gözlemlediklerinde, *yasa koyucuyu* ortadan kaldırma ve *değiştirme üstün gücü halktadır*. Çünkü bir amacı gerçekleştirmek için *güvenilerek verilen bir güç*, bu amaçla sınırlıdır; her ne zaman bu *amaç* açıkça ihmal edilir veya bu amaca karşı davranılırsa, *verilen güven* zorunlu olarak *geri çekilmelidir* ve bu güç onu verenlerin ellerine geri dönmelidir, ki onlar onu kendi güvenlik ve emniyetleri için en iyi olarak gördükleri yeni birilerine verebilir. Böylece *toplum* kendisini herhangi bir insanın, hatta yasa koyucuların, uyruklarının özgürlük ve mülklerine karşı planlar yapıp uygulayacak kadar aptal veya kötü olduklarında, girişim ve planlarına karşı koyma *üstün gücünü daimi olarak korur*.⁷"

Görülüyor ki Locke modern devletin temellerini atarken aristokrasinin gücünü sınırlama ve burjuvayı güçlendirmeyi amaçlar ve doğa yasasından türeterek *doğal* hakları belirler. Thomas Hobbes ile Locke arasındaki en önemli fark burada ortaya çıkar; Hobbes'da doğal haklar önce gelir ve doğa yasası ondan türer; Locke'da ise doğa yasası/akıl önceliklidir, doğal haklar bu yasadan türer, bu nedenle Locke politika teorisinde rasyonalisttir. "Doğanın ışığı ile, yani aklımız ile, Tanrı'nın yasasına uyan moral kuralları bulabileceğimizi öne sürmektedir."⁸ Doğal haklar

⁶ Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2010, s. 49.

⁷ John Locke, *Hükümet Üstüne İkinci Tez*, Çev. Aysel Doğan, İlya İzmir Yay., İzmir, 2010, § 149.

⁸ Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 69.

düşüncesi, modern doğal hukuk kavramının da yolunu açan temel yaklaşımlardan biri olmuştur.

Başka bir ifadeyle, Locke’a göre ahlaki ve hukuki yasalar Tanrı veya doğa tarafından halihazırda verilidir, vardır, insanın yapması gereken onları akıl yardımıyla bulmak, ortaya çıkarmaktır. Bu da doğal haklara “Tanrı’nın isteği” şeklinde bir kutsallık yükler. Hukukun zaten var olduğu, insanların akıl yardımıyla çıkardıkları yasalar yoluyla uygulandığı öne sürülür. Bu şekilde bir kabul, değiştirilemez, kaldırılamaz belli yasaların varlığını hem gerektirir hem de temellendirir.

Locke bir empirist olarak doğuştan gelen bilgi olmadığı gibi doğuştan gelen ahlakın da olmadığını, ahlaki hakikatlerin deneyimle edinildiğini öne sürer. Diğer bir ifadeyle, Locke ahlaki olanı deneyimlerin, yani eylemlerin sonuçlarından çıkarır, bunu da haz ve acı kavramları üzerinden gerçekleştirir. Bununla ilgili olarak; *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’de Locke’un haz ve acı kavramlarını nasıl değerlendirdiğine değinmek yerinde olacaktır. Locke, bunları iç ve dış duyumdan edinilen yalın ideler olarak belirler ve haz ve acının bizdeki iyi ve kötüyü belirlediğini belirtir. Diğer bir ifadeyle, bir durumdan hoşnut ve hoşnutsuzluk haz ve acıyı belirlemektedir. “Haz ve acı, hoşnutluk ve hoşnutsuzluk dediğimde bizce hissedilen hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk, refleksiyon (iç duyum) ya da (dış) duyum kaynaklı olmak açısından yalnızca bedensel acı ve haz diye anlaşılmamalıdır.”⁹

Haz ve acıyı duyumla edinilen yalın ideler olarak tanımladıktan sonra, aklın bunlar üzerindeki denetimini sağlamak için arzu kavramını kullanır. Locke’a göre haz ve acı, arzudan kaynaklanır ve arzuyu sıkıntı olarak tanımlar; yani arzu bir durumun sonucunda gerçekleşir, bu nedenle arzu dizginlenmesi, kontrol edilmesi gereken bir duyumdur. “Bir insanın, varlığı kendisinde hoşnutluk yaratan bir şeyin yokluğu üzerine duyduğu sıkıntıya *arzu* diyoruz ki o sıkıntının şiddeti ölçüsünde arzu artar ya da azalır.”¹⁰ “Arzu niyetlenen iyinin erişilemezliği ya da imkânsızlığı sanısıyla rahatlanıldığı ölçüde de dizginlenir ya da dindirilir.”¹¹ Locke için akıl, arzular üzerinde denetim sahibi olmalı ve arzuların akıl tarafından eğitilmesi

⁹ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, The Buffet, Londra, 1689.

¹⁰ A.g.e., s. 303.

¹¹ A.g.e., s. 304.

sağlanmalıdır. Aklın kontrol edeceği arzu tam da aklın kurgusuyla dizginlenir.

Locke ahlakı akla bağlarken aynı zamanda Tanrı'nın varlığını ve bu nedenle Tanrısai yasa kavramını da kabul eder. Böylece bu, onun hazzı geleneğe dahil edilmesini engeller; çünkü Tanrısai yasaya uygunluğu şeklinde değerlendirmesi nedeniyle hazzı hazzılığa karşıt bir konumda tutar. Locke'un hazzılıktan ayrıldığı yer Tanrısai yasaya uygunluk noktasıdır ama aynı zamanda rasyonellikten de uzaklaştığı yönündeki eleştirilerin de nedeni tam da bu iddiasıdır.

Locke'da özgürlük kavramını ele alacak olursak; özgürlük Locke'ta bireyin kendini gerçekleştirme için bir koşul olarak ele alınmaz. Locke özgürlüğü bir eyleme hali özgürlüğü şeklinde, çok daha somut bir biçimde ele almaktadır. Diğer bir deyişle, Locke'un özgürlüğü mülkiyet üzerinden belirlediği söylenilebilir. Bu noktada Locke, mülkiyet derken kast ettiğinin sadece taşınmaz maddi mülk olmadığını, bunun aynı zamanda *özgürlük* ve *yaşamı* da içerdiğini söylese de¹² özgürlük ve yaşamın mülkiyet olarak tanımlanması biraz garipsenebilir. Ancak bu iddianın altında yatan, o dönemde kölelik sistemi olması ve öncelikle kişinin kendisi üzerinde mülkiyet sahibi olması gerekliliğidir. “Kendinin sahibi olmak serf değil, efendi olmak demektir. Kendinin sahibi olmak özgür ve eşit bir insan olmak demektir; araç değil, amaç olmak demektir.”¹³ Ona göre devlet, yurttaşlarının mülklerini korumakla yükümlü olmakla; sadece maddi mülkü değil, yurttaşın kendisini, bedenini, özgürlüğünü de korumakla yükümlüdür, çünkü yurttaş da devletin bir mülküdür. Devlet de içindekilerle yani yurttaşlarıyla birlikte Tanrı'nın mülküdür. Locke doğa yasasını Tanrı'nın yasası olarak tüm insanlığı bağlayan bir yasa olarak görür. Doğa durumu tam bir serbestlik durumu değildir.¹⁴ Herkesin tabi olduğu bir doğa yasası vardır ve bu aynı zamanda Tanrı'nın da yasasıdır. Doğal hukuku da bu doğa yasasından türetir. Locke'da mülkiyetin önemi, ilk önce Tanrı'nın sahipliğinde kendini gösterir, sonra sırasıyla devlet ve bireyde mevcut olur.

Temelde klasik liberalizmin altyapısını “emek, mülkiyet, özgürlük” ilişkisinin oluşturduğu düşünülürse, Locke'ta emeğin yeri liberal teörinin yapıtaşını oluşturur. Mülk sahipliği, bunun bir toprak parçası olduğunu düşündüğümüzde, o toprak

¹² John Locke, *Hükümet Üstüne İkinci Tez*, § 123.

¹³ Jeffrey Abramson, *Minerva'nın Baykuşu, Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yay., Ankara, 2013, s. 247.

¹⁴ John Locke, *Hükümet Üstüne İkinci Tez*, s. 12.

parçasını eken yani emeğiyle işleyen ve üretenin emeğinin de sahipliği anlamına gelir. Bu durumda emek, mülkiyete karşılık gelmez. “(...) Buna göre, atımın beslendiği otlar; hizmetçimin kestiği çimler; ve başkalarıyla ortak hak sahibi olduğum herhangi bir yerden çıkardığım maden cevheri, kimsenin tayini ya da onayına gerek olmadan benim *mülküm* olur. Bana ait olan emeğim, karıştığı şeyleri içinde bulundukları ortak durumdan çıkarır ve benim onlardaki mülkiyet hakkımı sabitleştirir.”¹⁵ Ellen Meiksins Wood bu duruma ilişkin şu açıklamayı getirir;

“[...]Bu ‘çimen’ pasajının en çarpıcı yanı ‘Hizmetkârımın biçtiği çim’ ile ‘kazdığım Metali’ eşit görmesidir. Bunun anlamı sadece ben efendi olarak hizmetkârımın emeğine el koyuyorum değil; bu el koymanın ilkesel olarak hizmetkârın emek faaliyetinden farklı bir şey olmadığına da işaret etmektir. Benim kazmam ve hizmetkârımın biçmesinin meyvelerine el koymam, hangi açıdan bakılırsa bakılsın aynı şeydir. Ancak Locke sadece pasif biçimde el koymayla ilgilenmiyordu. Ana nokta, toprağını üretken biçimde işleyen ve geliştiren toprak sahibinin, başkasının emeğini kullanarak da olsa –belki de– çalışan hizmetkârından daha çalışkan olduğuydu.”¹⁶

Locke için emeğin kendisinin bir mülk olarak kabul edilmesi ve buna bağlı olarak emek harcayanın da mülkünün bir başka mülkiyet sahibinde olması, kendi içinde özgürlük anlayışının bir belirlenimini de verir. Özgürlük, mülk sahibinin bir hakkı olarak görülerek, böylece mülk sahipliği özgür olmanın bir şartı gibi görünür ve bu vesileyle de mülkiyet kendi içinde onanmış olur. Bu yaklaşıma göre ne kadar özgür olmak istiyorsam, o kadar mülk sahibi olmalıyım. Bunun tersini de düşünecek olursak; yani ne kadar mülk sahibi olursam o kadar özgür olurum şeklinde bir düşünce de mümkün olmalıdır. Ancak, mülkiyetle edinilen servetin insanı özgürleştirmekten daha çok mülkünün kölesi haline getirdiği yönündeki eleştiri oldukça haklıdır. Sahiplik, kendi içinde sahipliğin kaybedilmesi olanağını da barındırır. Ne kadar çok mülk sahipliğim varsa o kadar da kaybetme korkusu yaşarım ve bu da beni mülk[lerimin] kölesi haline getirir. Bunun sonucunda artık bir köle olmak bakımından özgür değilimdir.

¹⁵ A.g.e., § 28.

¹⁶ Ellen Meiksins Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet*, Çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2012, s. 305.

“‘Özgürlük’ sözcüğünün ‘pozitif’ anlamı bireyin kendi kendisinin efendisi olma isteğinden kaynaklanır. Hayatımın ve kararlarımın dış güçlere değil, kendime bağlı olmasını isterim. Başkalarının değil, kendi irademın aracı olmak isterim. Nesne değil, özne olmak isterim; beni dışarıdan etkileyen nedenlerle değil, kendime ait gerekçeler ve bilinçli amaçlar doğrultusunda davranmak isterim. Hiç kimse değil, birisi olmak isterim; hakkında karar verilen biri değil, kendi kararlarını kendisi veren ve eyleyen biri olmak isterim; insan yerine konmayan, kendine ait amaçlar ve politikalar üretip bunları uygulamaya koyma yeteneğinden yoksun bir şey, bir hayvan ve bir köle gibi görüldüğüm için dış çevrenin ve başka insanların hakkımda kararlar vermesini değil, kendi kendimi yönlendirmek isterim. Akıllı bir varlık olduğumu söylediğim zaman demek istediğim şey büyük ölçüde budur ve beni diğer varlıklardan ayıran şey aklımdır. Her şeyin ötesinde kendimi, düşünen ve irade sahibi, yaptığım seçimlerin sorumluluğunu taşıyan ve bunları kendi seçimlerim ve amaçlarım doğrultusunda açıklama yeteneğine sahip aktif bir varlık olarak algılamak isterim. Kendimi bütün doğru bunlar olduğu ölçüde özgür, doğru olmadığı ölçüde de tutsak hissederim.”¹⁷

Berlin’in verdiği bu özgürlük tanımı nihayetinde Locke’un liberalizmiyle uyuşmamasının yanında daha da korkutucu bir şekilde Locke’un öncelediği İnsan Hakları kavramının sadece soyut olarak kalmasına sebep olmaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi Locke doğal hakları doğa yasasından türetir ve İnsan Haklarını da birey hakları olarak doğal haklara, nihayetinde doğa yasasına dayandırır. İnsan Hakları Locke için, bir devletin varlığında bireyin doğal olarak sahip olduğu hakların yasal olarak korunmasının sağlanmasıdır.

“Kendi kendimin efendisi olmak anlamındaki özgürlük ile başkalarının yapmak istediğim seçimlere karışmaması anlamındaki özgürlüğün ilk bakışta birbirlerine mantıksal olarak çok uzak olmayan kavramlar olduğu düşünülebilir. Sanki aynı şeyin negatif ve pozitif açılardan dile getirilmesi gibi görünebilir. Oysa ‘pozitif’ ve ‘negatif’ özgürlük kavramları tarihsel olarak farklı yollardan gelişmiş ve sonunda birbirlerine tamamen zıt iki kavram haline gelmiştir.”¹⁸

Böylece Haklar Bildirgesinin de içeriği belirlenmiş olur. Locke’un doğal haklar üzerine çalışmalarının hem Amerikan hem de Fransız Devrimlerinde temel haklar ve özgürlükler adına esinlenilen bir saygınlığı vardır. Locke’un etkisi Amerikan Bağımsızlık Beyannamesi’nde anayasal güçler ayrılığı ve Haklar Bildirgesi’nde

¹⁷ Isaiah Berlin, “İki Farklı Özgürlük Kavramı” *Siyasal Düşünce*, Der. Michael ROSEN ve Jonathan WOLFF, Çev. Sevdâ Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2006, s. 178.

¹⁸ A.g.e., s. 178.

görülür. İnsan Hakları Beyannamesi'nde "Tüm insanlar eşit ve bağımsızdır, hiç kimse bir diğerrinin canına, sağlığına, özgürlüğüne ya da malına zarar veremez" maddesi Locke tarafından katı bir şekilde tanımlanmıştır.

Burada Locke'a getirilebilecek eleştiri bu hakların kimler için geçerli olduğu sorusudur; köleliği kabul ediş ve bu hakları insanların bazılarına verirken diğerr bir kısmını bu haklardan mahrum bırakması eşitlik açısından bir tezat oluşturmaktadır. Hatırlanacak olursa düşünürün temel sorunu *monarşiy*leydi; "hak" kavramına verdiği bu yüksek değerin altında monarşi karşıtlığı ve burjuva sınıfına verdiği açık destek görölmektedir; çünkü Locke katı bir şekilde iktidarın kalıtım yoluyla geçmesine itiraz etmektedir. O, monarşiyi oluşturan politik hanedanlarla mücadele ederken, burjuvazinin kurduğu ekonomik hanedanları (miras yoluyla nesiller boyu süren zenginlik) görmezden geldiği yönünde de eleştirilir. Bu haksız bir eleştiri değildir; çünkü bugünden baktığımızda dünyanın önemli zengin aileleri çoğunlukla iktidarlari belirleme gücüne sahip olmuşlardır.

Locke'un mülkiyet edinme ve koruma hakkına aşırı önem vermekle eleştirilmesi aslında Locke'a yönelik yukarıda sözü geçen diğerr iki eleştiriyle doğrudan bağlantılıdır. Köleliği savunması ve insanlari eşit görmeyişi temelde mülkiyet sahibi olma ile ilişkilidir, mülkiyet sahibi olmayan (kadınlar) yahut olamayanların (köleler) mülk sahibi olanlarla aynı haklara sahip olmamasının temelinde kişinin kendi kendisinin efendisi olması düşüncesi yatar, bunu da sağlayacak olan mülktür, neticede mülkün (kazancın) sahibi olan aynı zamanda efendi olandır. Bu noktada ikinci eleştiriye de cevap verilmiş oluyor; Locke'un mülkiyet sahipliği üzerinden burjuva sınıfına verdiği önem ve değerr, aristokrasiden farklı olarak üretim sürecine katılıyor olmasından dolayı saygı da göstererek ve yine buna bağlı olarak emekle edinilen zenginliğin burjuvanın hakkı olduğu düşüncesiyle bu zenginliğin nesilden nesile geçişini uygun bulmasını sağlar. Bu eleştiriler temelde liberalizmin *özgürlük* ve *eşitlik* kavramlari ile çelişse de Locke'un liberalizmiyle çelişmez.

Locke Hobbes'tan devraldığı toplumsal sözleşme düşüncesini doğal haklar bağlamında devam ettirir. Bu hakların korunabilmesi için insanların toplumsal olarak anlaşmaya vardıkları şeklindeki bu düşünce, yani toplumsal sözleşme düşüncesi Locke için temelde mülkiyetin korunmasına yöneliktir. Bununla birlikte sözleşme çoğunluğun bunu onayladığı şeklinde bir ön kabulü içerdiğinden bu noktada

düşünüre yöneltilen bir diğer eleştiri de sözleşme anlayışının çoğunluk tiranlığına (zorbalığına) yol açtığı yönündeki eleştiridir. Bireysel hakların korunması çoğunluğun dışında kalan bireyler için geçerli olabilecek midir? Genelin düşüncesine uymayanların hakları nasıl korunacaktır?

“Fakat insanlar bir topluma girdiklerinde, eşitlik, özgürlük ve doğa durumunda sahip oldukları doğa yasasını uygulama güçlerini toplumun eline bıraksalar ve toplumun çıkarı öyle gerektirdiğinden yasa koyucuya teslim olsalar da, bu sadece herkesin kendisini, özgürlüğünü ve mülkünü daha iyi korumak niyetiyle yapılır (çünkü hiçbir rasyonel yaratığın içinde bulunduğu koşulu daha kötü olmak niyetiyle değiştirdiği düşünülemez). Toplumun veya toplum tarafından oluşturulan yasa koyucunun yetkisinin asla kamu yararı için gerekli olandan ötesine geçmesi düşünülemez. Fakat yasa koyucu doğa durumunu bu kadar güvensiz ve zor yapan yukarıda sözü edilen üç kusura karşı tedbir alarak her bireyin mülkünü emniyete almak zorundadır.”¹⁹

Bu pasajla ilgili değinilebilecek iki önemli nokta var. İlki; Locke’un bu soruna getirdiği çözümün tatmin edici olmadığı yönündedir, çünkü Locke herkesin hedefini aynı noktaya, mülkiyet amacına bağlar ve bu uğurda bireylerin aynı çıkar uğruna hareket edeceklerini öngörür. Nihayetinde kendisi de zaten belli azınlıkları yurttaş olarak görmediği için, genelin çıkarlarının örtüşeceğini varsayar. Bireyin *doğal haklarının* hiçbir şartta engellenemeyeceğini savunurken ve bu hakların doğal hukukun temeli olduğunu ve pozitif hukukun da bunu temel alması gerektiğini iddia eder (Locke doğal hukukun doğa durumunda olduğunu ancak sözleşme –bir devlet içinde– yasalaştırılarak uygulanabileceğini belirtir).

Ancak buna getirilen ilk eleştiri faydacılardan yükselir: Bu eleştiri doğal hakların gerçekte olmadığı ve insanlar tarafından uydurulduğu yönündedir, ikinci eleştiri ise bazı durumlarda toplumun iyiliği için bireysel haklardan feragat edilebileceği ve hatta bunun gerekli olduğu yönündedir. Nihayetinde Locke’un çoğunluk tiranlığına kendince getirdiği bu çözümün yeterli olmadığı Tocqueville ve Mill’in de bu konuya dikkat çekmelerinden ve konuyu derinlemesine ele almalarından da anlaşılmaktadır.

İkinci nokta ise; Locke’da bireyciliğin, bireyin kendi mülkiyetine sahip olması şeklinde görülmesiyle ilgilidir. Bu, “mülkiyetçi bireycilik” olarak adlandırılmakta, bu bağlamda bu tarz bireycilik bireyin özgürlükler vasıtasıyla herhangi bir gelişim

¹⁹ John Locke, *Hükümet Üstüne İkinci Tez*, § 131.

göstermesinden ziyade, sadece sahip olma hakkı, hatta bencil olma hakkı diyebileceğimiz kapitalist bir bireyciliktir. Bu, bireyin potansiyelini gerçekleştirme veya geliştirmesi anlamı taşımaz. Locke *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*'ta verdiği tanımı bireycilik anlayışını açıklar; “Devlet, bana göre, sadece kendi *sivil çıkarlarını* tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan toplumdur. *Sivil çıkarlarla* kast ettiğim şey, hayat, özgürlük, sağlık ve beden dinlenmesi; ve para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri dışsal şeylerin mülkiyetidir.”²⁰ Düşünür, bireyciliği, bireysellik olarak bireyin gelişimi açısından değil, dışsal olarak diğer bireylerle ilişkisi açısından ele almaktadır. Sadece sınırlı bir alanda; din alanında hoşgörünün bireyi hakikate ulaştırmada yardımcı olabileceğini ifade eder. “Locke’un temel iddiası insanın akılcılığına dayanır. ‘Hakikat’ sadece düşünce ve inançlar arasındaki serbest rekabetten doğar ve bu nedenle bunun ‘kendi akışına’ bırakılması gerekir. Dini hakikatler sadece bireylerin kendileri tarafından tespit edilebilir; öğretilemezler ve devlet tarafından dayatılmamalıdır. Locke’a göre dini hakikatler bilinebilecek olsalar bile dini inanç şahsi iman meselesi olduğu için muhalif olanlara dayatılmamalıdır.”²¹

Hoşgörü üzerine en geniş ve temelli savunmayı yapan John Stuart Mill olmuştur. Bu konuya çalışmanın ilerleyen kısımlarında değinilecektir, ancak Locke’un bunu ele alış biçimi liberal teori için önemlidir. Nihayetinde özgürlükler, karşılıklı tahammül gereksinimini doğurmakta ve bireyler birbirlerinin seçimlerine anlayış göstermek zorunda kalırlar. Hoşgörüye bağlı özgürlük Locke’da oldukça dışsaldır. Sadece olması gereken olarak değerlendirilmiştir, etkileri bakımından ele alınmamıştır.

“Ne var ki, Locke’un hoşgörü kuramı ciddi sınırlılıklara sahiptir. Katolikler, Müslümanlar ve Ateistler söz konusu olduğunda Locke, devletin, bu grupların doktrinlerinin onları kamusal düzene bir tehdit haline getirdiği yolunda olgusal kanıtlara sahip olduğunu düşünüyordu. [...]Dolayısıyla Locke’un toplum sözleşmesinde din özgürlüğü yönünde yeterince güçlü ya da

²⁰ John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*’tan, [Çev. Melih Yürüşen, Liberal Düşünce Topluluğu (Siyasal Kitabevi, Ankara, 1995)], alıntıl原因: Michael Rosen ve Jonathan Wolff, *Siyasal Düşünce*, Çev. Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2006, s. 199.

²¹ Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, Çev. Hızır Murat Köse, Küre Yay., İstanbul, 2014, s. 328.

istikrarlı “hak” yoktur. Bireyin din özgürlüğü olumsaldır: sivil otoritelerin belli bir dinin belli bir zamanda kamu düzenine tehdit oluşturduğu yönündeki empirik bulgularına açıktır.”²²

Oysa özgürlüklerin bireye sağlayacağı en önemli yarar olarak görülen yeteneklerin ortaya çıkması ve bu sayede gelişen bireyler ve buna bağlı olarak gelişen toplum düşüncesi kendini özellikle Humboldt ve Mill’in görüşlerinde gösterir. Locke sadece bireyin özgür eyleyebilmesine odaklanmış, bu özgür eylemenin birey üzerindeki etkilerini ele almamıştır. Bu anlamda Locke’daki liberalizm, monarşi karşıtlığı ve mülkiyet edinme hakkı çevresinde sınırlı kalmış gibi görünse de, yönetenle yönetilen arasındaki ilişkiyi yasalara bağlayarak bireyi modern liberal devletin bir yurttaşı ve temel haklara sahip bir birey haline getirmiştir.

1.2 John Stuart Mill’in Özgürlük Anlayışının Farklı İçerimleri

John Locke’un liberalizmi monarşiye karşı, mülkiyet özgürlüğüne dayanan pratik bir yaklaşımı içeriyorken, devamında liberalizmin talep ettiği özgürlük, bireyin kendini var etmesi yönünde bir değer kazanmıştır. Özellikle özgür eyleyen bireyin yaptığı seçimler yoluyla kendini geliştirdiğine, bu seçimlerinin sonuçları iyi ya da kötü de olsa bunlardan edindiği derslerin önemine vurgu yapılmıştır.

Bir sonraki bölümde değineceğimiz, Mill’in bireysel kendiliğindenliğe verdiği önem ve birey anlayışı *Bildung* kavramı altında kendini gösterir. Bu bölümde bu süreci, kavrama liberal teori içerisinde özel bir önem atfeden ve Mill’in de etkileşim içerisinde olduğu Wilhelm von Humboldt ve Alexis de Tocqueville üzerinden sınırlayarak ele almak istiyorum.*

1.2.1 Wilhelm von Humboldt’ta Modern Birey

Wilhelm von Humboldt (1767-1835) aristokratlarda adet olduğu üzere, üniversiteye gitmemiş, özel hocalardan klasik filoloji ve felsefe eğitimi almıştır. Üç

²² Jeffrey Abramson, *Minerva’nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 266.

* Bildung kavramının, özellikle Hegel, Fichte, Kant, Novalis, Goethe ve daha birçok filozofta yer aldığını bilmekle beraber konuyu çok dağıtmamak maksadıyla bu düşünörlere çalışmada değinmeyeceğim.

kısa kamu görevliliği dışında bağımsız olarak kendi araştırmalarını yürütmüştür. Humboldt çok yönlü bir düşünür ve bilginidir; temsili demokrasi üzerine ilk yazanlardan biridir ve ayrıca ilk liberal siyaset düşünürlerinden birisi olduğu kadar, modern hermeneutik yaklaşımının da, tarihselciliğin de kurucularındandır.²³

J.W. Burrow'un yaklaşımı çerçevesinde *Bildung* kavramı için;

"[...] birey ile çevresi arasında ve bireyin kendi doğasının çekişen çeşitli yönleri arasındaki yaratıcı gerilimin sınırsız olduğunun kabulünden ve sayısız geçici uzlaştırmalardan ibaret, yarı-organik ve diyalektik bir süreç tanımlaması yapılabilir. Hem organik hem de estetik metaforlar, bu sürecin anlaşılmasına katkıda bulunabilir. Bizzat Humboldt, *Bildung*'a başarıyla vakfedilmiş bir hayatın kendisinin de bir sanat eseri olduğu kanısındaydı. Çünkü *Bildung* faydacı veya ticarî kriterlerle hükmedilme biçiminde değil, hem kendinde bir amaç olma ve hem de ham tecrübeyi ve doğal, kendiliğinden hayatiyeti doyurucu, uyumlu bir tutarlılık kalıbına dökme konusundaki gereklilikleri karşılıyordu."²⁴

Bu tanıma ek olarak Humboldt'daki *Bildung* kavramının kökenine ilişkin David Sorkin'in makalesindeki açıklama oldukça ilginçtir:

"Humboldt'un bireye ilişkin benimsediği görüş Leibniz'den miras aldığı, Leibniz'in sisteminin temel problemi olan *mutatis mutandis*dir. Leibniz'in bireysel monadlar kavramı evrenin "önceden belirlenmiş uyum"unun dayandığı metafizik önkoşuldur. Sadece böyle bir metafizik uyum kavramıyla Leibniz bireysel monadların etkileşimini açıklamak için –gerçi onların "pencereleri yoktur"– yine de birleşik bir dünya mefhumunu devam ettirir. Humboldt'un *Bildung* teorisi aynı uyum kavramını gerektirir, *Bildung* için bireylerin yer değiştirmesi gerekir. Henüz Humboldt için bu uyum ne metafizik ne de önceden varsayılmıştır: bu modern devlette olması gereken politik ve toplumsal uyumdur."²⁵

Humboldt'daki uyum arayışı, bireyin kendisiyle ve toplumla uyum içinde yeteneklerini geliştirmesi olarak kendini gösterir. Bu uyum *Bildungun* ön koşulu gibidir. Ancak Max Horkheimer'in buna getirdiği haklı eleştiri, sürecin Humboldt'un

²³ Tansu Açık, "19. Yüzyılda *Bildung* Çağı?", *Paylaşımlar Üniversite, Bilgi, Üretim*, Der. Barış Mücen, Çağatay Topal ve Erdoğan Yıldırım, İletişim Yay., İstanbul, 2016, s. 238-9.

²⁴ Wilhelm von Humboldt, *Devlet Faaliyetinin Sınırları*, Çev. Bahattin Seçilmişoğlu, Liberte Yay., Ankara, 2004, J.W. Burrow, önsöz, s. 25.

²⁵ David Sorkin, "Wilhelm von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (*Bildung*), 1791-1810", *Journal of the History of Ideas*, Cilt 44, No. 1 (Ocak-Mart, 1983), s. 59-60.

umduğu gibi ilerlemediğini bize gösterir, o hem içsel hem de dışsal bir uyum düşünürken “penceresiz monadlar” olan atomize bireyler toplumsal uyumu elde edememişler ve gittikçe yalnızlaşmışlardır. “Leibniz’e göre monadın yazgısı kendisine bağlıdır, gelişme aşaması, mutluluğu ve mutsuzluğu kendi iç dünyasının dinamiğine dayanır. Bu anlayış ile kavramsallaştırılan burjuva bireyi artık sadece kendisine bırakılmıştır. [...]Yalnızlaştırılmış birey aynı zamanda bencil bir bireydir.”²⁶

“Humboldt’un *Devlet Faaliyetinin Sınırları*’nda hem manevi hem de yurttaşlıkla ilgili Bildung düşüncesi bulunur, ve ikisinin de ayırt edilir bir işlevi olmasına rağmen bu iki düşünce sıkı sıkıya birleşmiştir. [...]Süreç olarak Bildung, Humboldt’un düşüncesindeki ahlaki ve politik içeriği meşrulaştırmaya hizmet eder. Onun düşüncesinde Bildung her zaman kendinde bir son olarak görünür; gerçi kendini biçimlendirme süreci dünya ile ilişkide vuku bulur ve kendi amacı için vardır.”²⁷

Bu, temelde Humboldt’un etik anlayışını da bize verir. Kantçı etikle yakınlaştığı yönünde yorumların sebebi tam da budur; o Bildung’u, bireyin özsel bir gelişimle, hem aklî hem manevi olarak bütünlüklü bir gelişimi olarak düşünüyordu. Sadece hazlar için ahlaki eylem Bildung düşüncesinden oldukça uzaktı.

“Kantçı etik ile Humboldt’un tamamen bütünleşmiş, uyumlu kişilik konusundaki hümanist ideali, kesinlikle ortak birtakım şeylere sahiptir. Meselâ her ikisi de, faydacılığın tersine, sadece soyut memnurlukları veya tatminleri elde eden değil, daha ziyade ahlaki bütünler olarak düşünülen kişilerle ilgilenir. [...]Ona göre, bir kimsenin kendini makul ölçüde emin hissedebilmesi olan “uyum”, kişinin, bir kript-Benthamite hesabıyla avantajları hesaplaması gibi değil, tat veya dokunma yoluyla güzelliği algılaması gibi bir kişisel estetik konusuydu. Yeteneklerin azamî ölçüde gerçekleştirilmesine benzeyebilirdi, ama mantıksal olarak onun karşılığı değildi. [...]Humboldt, salt hesapçı bir yaklaşımı benimseyemedi, çünkü son tahlilde o, soyut hazlardan biraz daha fazla soyut tecrübelerle değil, sürekli değişiyor olsalar da psikik bütünler olarak kabul edilen kişilerle ilgileniyordu.”²⁸

²⁶ Kurtul Gülenç, *Frankfurt Okulu Eleştirisi, Toplum ve Bilim*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2015, s. 146.

²⁷ David Sorkin, s. 68.

²⁸ Wilhelm von Humboldt, *Devlet Faaliyetinin Sınırları*, J.W. Burrow, önsöz, ss. 42-4.

Humboldt *Devlet Faaliyetinin Sınırları*'nda liberalizmi sadece pratik açıdan ele almamış, *Bildung* kavramıyla, hangi devletin bireye kendini gerçekleştirme olanağı tanıyacağına ve özgürlüklerin hak olmaları bakımından değil, sadece özgürlük olması bakımından, bu özgürlüklerin birey için taşıdığı öneme de değinmiştir. Fakat burada dikkat çeken, bireysel ama bireyci olmayan yaklaşımıdır. O, bireyin kendini ancak diğer bireylerle etkileşim içerisinde geliştirebileceğini söylerken kendini gerçekleştirme etiğine yaklaşır. “Bu her bir bireyin ayrı, ama yine de iç içe geçmiş olduğu bir arkadaşlık idealidir.”²⁹ “[...]Doğru sosyal ilişki yönteminin esası, bir başkasının en içteki bireyselliğini kavramayı, ötekinin bireyselliği olarak ona azami saygı ile nüfuz ederek ondan yararlanmayı ve buna uygun davranmayı gerektiren biteviye bir çabada yatar.”³⁰

Bu, kendi içinde derin bir çelişki taşıyor gibi görünse de Humboldt romantik bir yaklaşımla birbirleriyle etkileşim içinde, birbirlerinden öğrenen ve bu yolla kendilerini de geliştiren özgür bireylerin olduğu bir devlet kurgulamıştır. Olabildiğince edilgin hatta neredeyse tembel olan bu devlet, sınırlı yapısıyla gerekli olduğu noktada gerekli miktarda müdahaleyi asla aşmayacak ve hatta hantal bürokrasiden de olabildiğince kaçınacaktır.

Humboldt, devletin her şeyi kapsayan kurumları vasıtasıyla yurttaşlarının hayatını belirlemesine karşı çıkmakta, kurumların etkileri arttıkça bireysel gelişimin kaybolduğunu öne sürmektedir. Devlet memurlarının sayısı arttıkça bireylerin teslimiyetçi bir yapıyla, kendilerini sistem içinde eriteceklerini iddia eder: “[...]hep devletten yardım beklemek, özgüven yokluğu, yersiz bir kendini beğenmişlik, ilgisizlik ve hatta yetersizlik. Bu zararlı sonuçları doğuran aynı kötülükler, doğrudan doğruya ve birbiri ardınca bu kişiler tarafından üretilir.”³¹

Tam da bu noktada devletin sınırlandırılmasının bireye olan olumlu etkisinin yanında, yine de bireyin gelişimi, hatta *Bildung* açısından devlete olan ihtiyacın hâsıl olduğu görülür. Devletin hiç olmaması durumunda bireyin yeteneklerinin kendiliğinden ortaya çıkıp çıkmayacağı sorusunu sorarken buna net bir cevap hazırlamadığı eleştiri konusudur. Üstü kapalı olarak bireyin yeteneğini bulacağı işin

²⁹ A.g.e., s. 50.

³⁰ A.g.e., s. 103.

³¹ A.g.e., s. 106.

ancak devletin sağladığı imkânlarla tabi olduğuna değinir. Burada klasik liberal görüşle uyum içinde mülkiyeti savunur, ancak temel bir farkla; bireyin amacı mülkiyet değil, yapmayı sevdiği uğraşı olmalıdır, bu da ancak özgürce karar verdiğinde mümkündür, o halde; mülkiyet bir amaç değil, bireyin kendini geliştirmesi için bir araç olmalıdır. “Şu hâlde, sırf faaliyet –fakat yalnızca kendiliğinden olması ölçüsünde faaliyet– sebebiyle ortaya çıkan bu şey, insan doğası için, salt servet sahibi olmaktan daha çekicidir. Çalışmamayı mecburî çalışmaya tercih ettirecek kadar şiddetli ve enerjik bir şeydir. Dahası mülkiyet fikri, sadece özgürlük fikri eşliğinde gelişir ve en yoğun faaliyetimizi borçlu olduğumuz da işte bu mülkiyet arzusudur.”³²

Humboldt mülkiyet arzusunun insanın arzularını kamçıladığı, bu motivasyonun sonucunda sahip olduğu yetenekleri, ona bu yeteneklerini gösterme imkânı tanıyan devlet içerisinde sergileyeceği ve bu sayede kendi varoluşunu, bir anlamda Bildung’u gerçekleştireceği, özgürlüklerin geniş olduğu, yetkileri sınırlandırılmış bir devlet portresi çizer. “Onunki son tahlilde, basiretli kurallara değil, ahlâkî teşvike dayanır; insanlar için ideal olarak, başkalarının eşit hakları hususunda Bildung’u kabul etmek ve bu ilkelerin gerektirdiği her uygulama kuralının ve düzenlemenin kabulü...”³³

1.2.2 Alexis de Tocqueville’de Demokrasi

Buna karşın, Mill’i etkileyen bir diğer düşünür olan Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim* adlı eseriyle, Fransız Devrimi sonrası Fransa’da kurulan yeni düzeni incelemesi ve *Amerika’da Demokrasi* adlı eseriyle de toplum ve siyaset ilişkisini ve Amerikan demokrasisinin Avrupa’dakinden farklı uygulanışını özellikle ele almış ve Mill’i toplumsal örgütlenme, çoğunluk tiranlığı, ekonominin siyaset üzerindeki etkisi gibi konularda etkilemiştir.

Tocqueville’in liberal yaklaşımında en göze çarpan nokta, Humboldt’un aksine eşitliğe özgürlükten daha çok önem veriyor ve bireyselliği de Humboldt kadar değerli bulmuyor olmasıdır. İlkinden başlayacak olursak, o özgürlüğü eşitlikle birlikte düşünür. Ona göre özgürlüğü kalıcı ve değerli kılacak olan eşitliktir.

³² A.g.e., s. 113.

³³ A.g.e., J.W. Burrow, önsöz, s. 49.

“[...]İnsanlar bütünüyle eşit oldukları için mükemmel bir özgürlüğe kavuşurlar; bütünüyle özgür oldukları için de mükemmel bir eşitliğe kavuşurlar. Tocqueville için eşitliğin yeryüzünde alacağı en mükemmel şekil budur. Bir toplumu oluşturan bütün bireyler, sınıfsal bakımdan herhangi bir ayrım güdülmeksizin, bulundukları toplum içinde eşit iseler, o toplum demokratik bir örgütlenmeye sahiptir. Bu siyasal yapının olmazsa olmaz ilk ilkesi halkın yönetime katılım özgürlüğüdür.”³⁴

Görüldüğü gibi Tocqueville, özgürlüğü, bireyin sosyal yaşam içerisinde kendini var edebilmesini sağlayan bir şey olarak değil, eşitlik ilkesi eşliğinde siyasi bir yapı içinde kaderini belirleme hakkı olarak ele almaktadır. Humboldt’daki romantik *Bildung* arayışını Tocqueville’de görmeyiz. O, bireyleri bireysellikleri içindeki gelişimlerinde değil, bireyin sahip olduğu haklar bakımından devlet içindeki konumları açısından ele alır. Nihayetinde bireyselliğe olan karşı duruşu da bunu destekler niteliktedir. Tocqueville’e göre, kişisel refah kaygısıyla takınılan bencil tavır, toplumsal sorumluluklar karşısında kayıtsız kalınmasına ve nihayet bu da, bireylerin merkezi denetimin yarattığı güvenlik yanılsamasıyla giderek her şeye boyun eğdiği yeni bir toplumsal despotizm şekline yol açmaktadır.³⁵

Humboldt özellikle kendi içindeki potansiyeli ortaya çıkarma anlamında düşündüğü bireysellik ile salt kendi çıkarı yönünde eyleme anlamındaki bencilliği birbirinden ayırır. Düşünür, bireyin kendini devlete teslim ettiği bir yapıyı onaylamaz ama bireyin hem toplumla iç içe olduğu hem de içindeki kendine has bireyselliğe sahip çıkarak, yeteneklerini geliştireceği, bir anlamda *Bildung*’u var edeceği bir sistem öne sürer. Tocqueville’de bunun olmadığını görürüz, Humboldt’daki romantik yaklaşım onda yoktur; o bireysellik ve bencilliği aynı anlamda düşünür ve bireyselliği kamu yaşamına bir tehdit olarak görür. “[...]bireysellik, kişinin büyük insan kitlelerinden kendisini ayırıp ailesi ve arkadaşlarından örülmüş küçük bir çevreyle yetinmesine ve toplumu terk etmesine sebep olur.”³⁶ Bu “kendi içine kapalı” bireyler, yönetim onlara özel yaşamları için ihtiyaç duydukları araçları

³⁴ Kubilay Aysever, “Alexis De Tocqueville”, Der. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2013, s. 393.

³⁵ Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011, s. 132.

³⁶ Kubilay Aysever, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, s. 396.

sağladığı sürece, evlerinde oturup özel yaşamlarının keyfini sürecektir, çok az insan yönetim faaliyetine katılmak isteyecektir.³⁷ Bunun sonucunda toplumsal olarak güçsüz bir topluluk oluşacak ve bu topluluk hakiki bir toplum olma vasfını yakalayamayacaktır ona göre. “Tek tek bireylerin zayıf olduğu ve herhangi bir ortak çıkar etrafında birleşmediği bir ülkede zorbalığa karşı nasıl direnilebilir?”³⁸

Mill’in de Tocqueville’den belki de en çok etkilendiği kısım ve düşünürün yazılarında gerçekten de en dikkat çeken nokta demokrasi ile ilgili görüşleridir. Tocqueville aristokrasiyle kıyaslayarak demokrasinin avantajlarını gösterir, ancak demokrasinin içerdiği sorunlara yüzeysel olarak değindiği söylenebilir. Kaynağını tüm yurttaşlardan alması nedeniyle demokratik yasaların aristokratik yasalara göre daha yararlı olduğunu savunur, çoğunluk yanlısı da bilerek kendi çıkarına karşı bir yasa çıkarmayacaktır, ancak aristokratlar serveti ve gücü istemeleri nedeniyle her zaman azınlıklardır ve çıkardıkları yasalar da bu nedenle çoğunluğun değil, kendilerinin yararına olacaktır. “O halde, genel olarak, demokrasinin yasaları yaparken izlediği amaçlar, aristokrasinin izlediği amaçlara kıyasla, insanlık için daha yararlıdır diyebiliriz.”³⁹

Bu paragrafta Tocqueville’in hem aristokrasiyle demokrasi kıyaslamasını, hem çoğunluk tiranlığının altyapısını hem de demokrasiyi faydacı bir yaklaşımla ele aldığını görebiliriz. Bu noktada Locke’a dönecek olursak, monarşi ve aristokrasi karşıtlığının bu iki düşünürde ortak olduğunu söyleyebiliriz ancak ortaklık sadece bununla sınırlı kalır, çünkü eşitlik ve buna bağlı özgürlük Tocqueville’de, Locke’da asla göremeyeceğimiz bir önem arz eder. Tocqueville, Amerika’da demokrasiyi incelerken, bunun en etkin yönetim biçimi olduğunu savunmaz ama bir noktada daha adil olduğunu savunur.

“Demokratik bir sistemde önemli olan, büyük bir yapı olarak kamusal yönetimin yaptıkları değil, ondan bağımsız ve onun dışında yapılanlardır. Demokrasi halkın sahip olabileceği en becerikli yönetim biçimi değildir; fakat en yetenekli yönetimin bile çoğu zaman yapamadığı şeyleri başarır. Toplumsal yapının her alanında hararetle bir devinim, taşkın bir güç ve kendisinden

³⁷ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 16.

³⁸ Alexis De Tocqueville, *Amerika’da Demokrasi I*, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yay., Ankara, 2015, s. 161.

³⁹ A.g.e., s. 353-4.

bağımsız var olamayacak bir enerji yaratır ve bunlar, koşullar az çok elverişli olduğu müddetçe, büyük harikalar yaratabilir. Demokrasinin gerçek avantajları bunlardır.”⁴⁰

Mill’in de üzerinde duracağı şekilde Tocqueville de, demokrasilerde kurumların yozlaşabileceğine dikkat çeker. Bunun önlenebilmesi için gerekli olan bir liberal kültürden bahseder. Demokrasinin çoğunluk tiranlığı gibi oluşabilecek olumsuzluklarını bertaraf edebilmenin yolunu arar. “Yönetim konusunda, toplumun çoğunluğunu oluşturanlar her şeyi yapma hakkına sahiptir düşüncesini kabul edilemez buluyorum. Bununla birlikte, çoğunluğun iradesini bütün erklerin kaynağı olarak görüyorum. Peki, böyle düşünmekle kendimle çelişiyor muyum?”⁴¹

Tocqueville bu soruyu kendine sorarken aslında çok hassas ve sınırlanması gereken bir güce işaret eder. Nasıl sınırlanacağına ilişkin şu öneriyi getirir. “Çoğunluğu temsil edecek şekilde oluşturulan ama onun isteklerinin kölesi olmak zorunda kalmayan bir yasama erki; kendisine özgü bir gücü olan bir yürütme erki ve bu ikisinden bağımsız bir yargı erki farz edelim; bu durumda, elinizde gene demokratik bir hükümet olacaktır, ama despot bir rejim şansı olmayacaktır.”⁴²

Görüldüğü üzere düşünürün sunduğu öneri *kuvvetler ayrılığı*dır, ancak sadece şeklen değil, özellikle vurguladığı bağımsız ve etki altında kalmadan işleyebilecek kuvvetler; çünkü Tocqueville’in asıl kaygısı bu kurumların varlığı ya da çıkarılan yasaların adil olması değil, bunların fiili olarak uygulanabilmesi, toplum tarafından saygıyla kabul edilmesidir. Buna dair verdiği bir örnekte, Pensilvanya’da yasal olarak siyahların oy kullanma hakları olmasına rağmen, bu haklarını bilinçli olarak kullanmadıklarını; çünkü beyazların kendilerine göstereceği tepkiden, kendilerine kötü davranmalarından korktuklarını ifade eder.⁴³ Yani yasa çıkarılmıştır, geçerlidir ama uygulanamaz. Bu durum çoğunluk tiranlığının kendini en açık şekilde gösterdiği belki de çözümü en zor sorundur. Tocqueville buna bir çözüm getirmese de şu öneriyi sunar: “Yaşadığımız dönemde, Amerika’da sık sık zorbalıkla karşılaştığımızı söylemiyorum; ama zorbalığa karşı hiçbir güvence bulunmadığını ve demokratik

⁴⁰ A.g.e., s. 371.

⁴¹ A.g.e., s. 379.

⁴² A.g.e., s. 383.

⁴³ A.g.e., bölüm VII, dipnot 4.

sistemin yumuşaklığının nedenlerini yasalardan ziyade koşullarda ve değer yargılarında aramak gerektiğini söylüyorum.”⁴⁴

Tocqueville’in *değer yargıları* kavramına önem verdiği görülmektedir. O, deneyimle gelişen değer yargılarının bireyleri ve bu vesileyle toplumu, demokrasiyi anlama ve uygulama konusunda eğittiğine inanır. Kendi deyişiyle;

“Demokrasi yavaş yavaş yaşam tarzlarına, alışkanlıklara ve düşüncelere nüfuz etmiştir; yasalar içerisinde olduğu gibi, toplumsal yaşamın bütün ayrıntılarında demokrasiyi buluruz. Halkın teorik ve pratik eğitimi burada en yetkin halini almış ve din özgürlüklerle en ileri düzeyde birleşmiştir. Bütün bu alışkılar, düşünceler teamüller benim *değer yargıları* dediğim şeyden başka ne olabilir ki? [...]Avrupa’da bir ülkenin coğrafi konumunun demokratik kurumların yaşam süresi üzerindeki etkisi abartılmaktadır. Yasalara çok değer verilirken, değer yargıları yeterince önemsenmemektedir. Hiç kuşkusuz bu üç büyük faktör, yani coğrafi konum, yasalar ve değer yargıları, Amerikan demokrasinin biçimlenmesine ve yönetilmesine hizmet etmektedir. Fakat bu faktörleri sıralamak gerekirse, değer yargılarının yasalardan ve yasaların da fiziksel koşullardan daha etkili olduğunu söylemek isterim.”⁴⁵

Buradan da anlaşıldığı üzere Tocqueville, yurttaşlar arasında ortak değer yargıları vasıtasıyla bir bütünlük sağlamayı, demokrasinin değerlerini içselleştirmiş bireylerin oluşturduğu toplumların, çoğunluk tiranlığından bu vesileyle kaçınabileceğini anlatmaktadır. “Halkın yönetime katılmasını sağlamak zordur; fakat iyi bir yönetim sergilemek için gerekli deneyimleri halka kazandırmak ve henüz sahip olmadığı duyguları ona aşlamak çok daha zordur.”⁴⁶ Söz konusu değer yargılarının hoşgörü kavramı altında toplandığı ileri sürülebilir. Tocqueville’in kendisi doğrudan hoşgörü kavramını kullanmasa da değer yargıları derken bunu kast ettiği iddia edilebilir.

“Bununla birlikte, demokratik kurumları yavaş yavaş bizim toplumlarımıza aktarmayı ve nihayetinde hayata geçirmeyi başaramazsak; öncelikle yurttaşları özgürlüğe hazırlayacak ve ardından özgürlüğü yaşamalarına imkân verecek düşünce ve duyguları bütün yurttaşlara aşlamaktan vazgeçersek; hiç kimse için, ne burjuvalar ne soylular ne yoksullar ne de zenginler için özgürlük diye bir şey olmayacak, herkes eşit bir zorbalığa maruz kalacaktır. Ve öyle tahmin

⁴⁴ A.g.e., s. 383.

⁴⁵ A.g.e., s.459-60.

⁴⁶ A.g.e., s.469.

ediyorum ki, eğer bizim toplumlarımızda çoğunluğun barışçıl hâkimiyetini kurmayı başaramazsak, er ya da geç tek bir kişinin sınırsız iktidarıyla baş başa kalacağız.”⁴⁷

Nihayetinde Tocqueville’de ağırlıklı olarak vurgulanan demokrasi, onun da kabul ettiği gibi, kusurlu da olsa, olabilecek en iyi yönetim biçimidir. Özellikle Amerika incelemesi Mill’in oldukça ilgisini çekmiş ve düşünürün bu incelemesinde çoğunluk tiranlığını öngörmesi, azınlıkların bireysel haklarının korunmasına yönelik endişeleri eşitlik ve özgürlük ile ilgili görüşlerini çok daha derinlemesine ele almasına zemin hazırlamıştır.

1.3 John Stuart Mill’in Liberal Politikası ve Özgürlük Düşüncesi

Daha iyi bir yaşam sağlayan liberalizm nasıl olabilir? Mill’in cevap aradığı soru buydu. Mill özgürlüğü en temel hak olarak görüyor ve Locke’un mülkiyet sahipliği üzerinden burjuva sınıfına tanıdığı hakların, Mill herkese tanınması gerektiğine vurgu yapıyordu. Köleliği onaylamayışı ve kadın hakları konusundaki mücadele edişi bunu göstermektedir. Mill de Locke gibi mülkiyet edinme hakkını savunuyordu ama bu hakları yurttaş olmanın, yani hak sahibi olmanın şartı olarak görmüyordu. Bu konuya Habermas da değinerek, “Mill, paraya, cinsiyete ve deri rengine dayalı bir aristokrasiye, mülk sahiplerinin azınlık demokrasisine, büyük burjuvazinin plütokrasisine karşı ayaklanan bütün hareketleri açıkça onayladı”⁴⁸ der. Mill bu konuyu şu şekilde ele alır:

“Kabul edilmelidir ki, özgürlüğün çıkarları –şimdiye değinki yararlanış biçimi göz önünde tutulursa– ayrıcalıklarından toplumun ancak bir bölümünü yararlandırarak elde edilmiştir; yan tutmadan, herkesi bunlardan yararlandıran bir hükümet ise henüz giderilememiş bir eksikliklerdir. Buna her yaklaşımın başlı başına bir değeri olmasına rağmen, bugünkü genel ilerleme durumu içinde çoğu kez bir yaklaşımdan fazlası da söz konusu olamayacağına göre, herkesin bu çıkarlara katılması özgür hükümetin ülküsel olarak mükemmel biçimidir. Kim olurlarsa olsunlar, bazılarının dışta bırakılması oranında, dışta bırakılanların çıkarları, ötekilerine tanınmış olan teminattan yoksun bırakılmış olur ve kendilerinin de toplumun iyiliği yönünde harcanacak

⁴⁷ A.g.e., s.470.

⁴⁸ Jürgen Habermas, *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İletişim Yay., İstanbul, 2014, s. 237.

erkeleri, öyle olmasaydı, bulabilecekleri fırsat ve isteklendirmeden daha yoksun kalır. Oysa, genel refah her zaman bununla oranlıdır.”⁴⁹

Düşünür, on dokuzuncu yüzyılı, yani içinde yaşadığı çağı, “Çağın Ruhu” isimli makalesinde bir geçiş çağı olarak nitelendirir ve şöyle söyler; “İnsanoğlu eski kurumları ve eski öğretileri aşmış, ancak henüz yenilerini geliştirememiştir.”⁵⁰ Mill’in kastettiği geçiş, feodalizmden, liberal kültürün (bireysel haklar, hukukun üstünlüğü, serbest piyasalar vs.) gelişiminin eşlik ettiği bir endüstri ve ticaret toplumuna geçiştir. Parlamento ile Anglikan Kilisesi’nin de aralarında bulunduğu eski kurumlar artık yeni olanı anlayamıyor, açıklayamıyor veya yönetemiyorlardı. Tüm bu değişimi yorumlarken Mill, bazı kaygılarını da dile getirir. Mevcut kültür değerlerinin yitirilişi yeni kurulmakta olan düzenin hangi değerlerin üzerine inşa edileceği sorununu da yaratıyordu. Yine aynı makalede düşünür şöyle söyler; “Yanlış kanaat sahibi olmak bir sorundur; ama kuvvetli veya köklü hiçbir kanaat sahibi olmamak korkunç bir sorundur. Bir kişi veya kuşağı önyargılarından kurtulduğu için övmeden önce, bunların yerine ne koyduklarını öğrenmeye bakalım.”⁵¹

Capaldi’nin dediği gibi Mill’in tarih felsefesinde hem evrensel hem bağlamsal bir öge vardır. Mill benimsenmiş öğretileri önemser ve insanın tarihte adım adım ilerlemesini savunurken, tarihsel dönemleri kendi içinde değerlendirmek ve bugünden yargılamamak gerektiğini savunur. Bu noktada da içinde bulunduğu çağda –ki bu çağ geçiş çağı olarak nitelendirir– kurulmakta olan yeni yönetim biçiminin eski değerleri tümüyle dışlayan değil, içine alıp geliştiren bir kültürü olması gerektiğini düşünür.

“Uygarlığın geleceği, halk kitlelerinin güçlerini, uygarlığın nimetlerinden yararlanmayı sürdürebileceğimiz şekilde bir sorumlulukla kullanmasına bağlıdır. Mill bunun kendi kendine olacağına inanmıyordu. Kitleler liberal kültürün ahlaki temellerini anlayıp takdir etmediği sürece uygarlık yaşayamazdı. Hem Felsefi Radikaller gibi klasik liberallerden hem de Ortodoks

⁴⁹ J.S. Mill, “Temsili hükümet Üstüne Düşünceler”, Çev. Sina Akşin, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2008, s. 90-1.

⁵⁰ J.S. Mill, “Çağın Ruhu”, Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011, s. 139.

⁵¹ A.g.e., s. 140.

Marksistlerden farklı olarak Mill, ekonomik determinist değildi. Ahlaki dünya salt maddi güçlerin bir ürünü değildi. Ekonominin bizatihi işleyişi belli erdemleri gerektirmekteydi.”⁵²

Mill liberal düşüncenin ahlaki eksiklik anlamına gelmediğini, karşıt bir şekilde liberalizmin savunduğu özgürlüğün bireysel ahlak anlayışıyla beraber düşünülmesi gerektiğini savunur. Mill’in bireyselliğe verdiği önemin, fayda ahlakıyla da birleşerek, onun özgürlük çerçevesini belirlediği söylenebilir, ama bu Locke’un bireyselliğe verdiği önemden oldukça farklıdır. Locke özgürlüğü somut bir şekilde, özellikle de “mülkiyet hakkı” bağlamında ele alırken, Mill için özgürlük bireyin kendini var etmesi yolundaki en önemli gerekliliktir ve düşünür bu yolda hem *pozitif* hem *negatif* özgürlüğü önemser ama özellikle negatif özgürlüğe vurgu yapar. Yukarıda İsaiah Berlin’in açıklamasıyla pozitif özgürlüğe değinmişim. Bununla beraber olabilecek en sınırlı müdahale içinde düşünme, karar verme ve eyleyebilme hakkının, kişinin sahip olması gereken en önemli hak olarak tanımlandığı negatif özgürlük de yine Berlin’e göre;

“Normal olarak, hiçbir kimse veya grup benim eylemlerime müdahale etmediği ölçüde özgür olduğum söylenir. Bu anlamda siyasî özgürlük, bir kimsenin, başkaları tarafından engellenmeden içinde hareket edebildiği alandan ibarettir. Aksi halde yapabilecek olduğum şeyi yapmaktan başkaları tarafından alıkonursam, o ölçüde özgür değilimdir; ve eğer bu alan başkaları tarafından belli bir asgarî düzeyin altına indirilirse, cebre maruz kalmış veya köleleştirilmiş olarak tanımlanabilirim. Mamafih, cebir muktedir olmamanın (bir şeyi yapamamanın) her biçimini kapsayan bir terim değildir.”⁵³

Bireylerin ve bu bireylerin oluşturduğu toplumun gelişmesi özgürlük olmadan olmaz, ancak ve ancak özgürlüğün merkeze alındığı bir yönetim biçimi sayesinde olur. Bu da bireyin, devlete öncelendiği bir sistemdir Mill’e göre. “Düşünce ve tartışmanın karşılaştırılmasında, eylem olarak özgürlük, bireyselliğin kazanılmasında başlıca [esas] olan şeydir, çok yönlü hakikatin yani kendi doğası ya da karakterinin canlı, hayat dolu bir şekilde sürdürülmesinin gereğinin takdir edilışıdır.”⁵⁴

⁵² A.g.e., s. 144.

⁵³ İsaiah Berlin, “İki Farklı Özgürlük Kavramı”, s. 118-34.

⁵⁴ Jonathan Riley, *Mill On Liberty*, Routledge Philosophy Guide Books, ABD ve Kanada, 1998, s. 74.

O Bentham'dan devraldığı faydacılık öğretisini geliştirmiş ve Bentham'a getirilen birçok eleştiriyi de saf dışı bırakmayı amaçlamıştır. John Stuart Mill, Bentham'ın kabaca formüle edilmiş, basit ve katı olmakla eleştirilen öğretisini geliştirmiş ve çok önemseydiği fayda-özgürlük ilişkisini bireyin kendini gerçekleştirmesi bağlamında ele almıştır. En yüksek mutluluğu hedeflerken bu mutluluğun ancak, bireylerin sahip oldukları özgürlük sayesinde ve bu özgürlük alanı içerisinde kendilerini geliştirmeleri yoluyla elde edilebileceğini ifade etmiştir. “Faydadan bağımsız bir şey olarak soyut hak fikrinden türetililecek herhangi bir avantajın benim argümanımı desteklemesini istemiyorum. Ben faydayı bütün etik sorunların üstünde nihai bir cazibe merkezi olarak görüyorum. Ama bunun, ilerici bir varlık olarak insanın değişmez çıkarlarına dayanan geniş anlamda bir fayda olması gerekir.”⁵⁵ Kymlicka, bu noktada faydacı siyasete bir eleştiri getirir;

“[...]küçük, ayrıcalıklı bir seçkinler kesimi karşısında, ezilen çoğunluğu savunup savunmayacağımız sorusuna açık, ilerici bir yanıt vermektedir. Ama geniş, ayrıcalıklı bir çoğunluk karşısında bastırılan azınlığı savunup savunmayacağımız sorusuna, kısa ve uzun vadeli etkileri nasıl tanımladığımıza ve nasıl tartıştığımıza bağlı olarak belirsiz, birbiriyle çatışan yanıtlar vermektedir.”⁵⁶

Faydacı siyasetin güç kazandığı dönemi dikkate aldığımızda, bir grup seçkinin, çoğunluğun hak, refah ve özgürlüklerini hiçe sayarak sadece kendi çıkarları doğrultusunda kararlar aldığı ve bu doğrultuda devleti şekillendirdikleri düşünüldüğünde, faydacıların, ezilen çoğunluğu ilk başta korumaya ve onlara haklarını teslim etmek istemeleri gayet anlaşılırdır. Fakat, zamanla çoğunluğun güçlenmesi *çoğunluk tiranlığı* denen duruma yol açmaktadır. Her ne kadar Mill, bunun önüne geçmek için özgürlüklere ve özellikle de güçlü muhalefete vurgu yapsa da, bu alanda başarılı olunamayan birçok tarihsel durumla karşılaşmıştır. Bu noktada benim yorumumla Mill, özellikle eğitimi vurgulayarak özgürlüğü içselleştirmiş, hayatına yerleştirmiş ve sadece kendisinin değil, bir diğerrinin özgürlüğünü de saygıyla kabul etmiş bireylerden oluşan entelektüel bir toplum hedeflemiştir. En

⁵⁵ Capaldi, s. 266.

⁵⁶ Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006, s. 70.

azından sistemin işleyebilmesi için gerekli olanın bu olduğunu belirtmiştir.

Bu açıdan baktığımızda Mill'in faydacılığı ve özgürlüğe/bireyselliğe verdiği önem, tek tek bireylerin özgürlüğü ve bu sayede potansiyellerini ortaya çıkarmalarıyla, bu potansiyelin hem kendilerine hem de özellikle içinde bulundukları topluma getireceği fayda düşüncesi açısından tutarlıdır. Ancak, faydacılıkla ilgili ikinci bölümde çok daha kapsamlı bir araştırma sunulacağı için meseleyi şimdilik sadece özgürlükle ilişkisi bakımından ele alalım:

“Mill, özgürlük konusunda kendi savusunun, Bentham'ın haklı bir şekilde gömmüş olduğu ‘haklar’ hayaletinin yeniden diriltilmesini gerektirmediği kanısındadır. O, özgürlüğün, daha çok, kendisinin mutlulukla özdeşleştirdiği kas gücüne dayanan ve enerjik bireyselliğin zorunlu koşulu olduğunu göstermeye soyunur. Ne ki, Mill'in *Özgürlük Üstüne*'de savunduğu özgürlük davası, nihayetinde, bütünüyle araçsal değildir; özgürlük kendinde bir amaç olarak ortaya çıkmaktadır; o, insan haysiyetinin ihlal edilemez özüdür.”⁵⁷

Nasıl ki bir çocuğun büyüme sürecinde, ebeveynleri tarafından hareket alanı daraltılarak kendi başına karar almasına müsaade edilmediği bir durumda deneyimle öğrenme süreci eksik kalacaktır, bireylerin de yanlış da olsa belli kararları almalarının ve bunların sonucunda da zarar bile görseler bunun o bireylerin gelişimine olan yararlı etkisi Mill için oldukça önemli olacaktır. Bireyi geliştiren tüm yaşamışlıklar ve bunların sonucunda edindiği tecrübeler hem birey hem de bu bireylerden oluşan toplum için bir ilerleme ve olgunlaşma sağlayacaktır.

“Kişiliğin özgür gelişmesinin mutluluğun başta gelen temel koşullarından biri olduğu, bunun uygarlık, eğitim, öğretim, kültür kelimeleriyle ifade edilen bütün şeylerle salt aynı değerde bir öge olmayıp, aslında bütün bu şeylerin zorunlu bir parçası ve koşulu olduğu kavransa, özgürlüğe sahip olduğundan daha az kıymet verilme tehlikesi hiç var olmaz ve özgürlükle toplumsal denetim arasındaki sınırların ayarlanması hiçbir olağanüstü güçlük göstermezdi.”⁵⁸

O *özgürlük* sayesinde *özgünlüğün* meydana geleceğini savunur. Bireylerin tektipleşmesinin önündeki engel bireysellik ve bunu sağlayacak olan da özgürlüktür.

⁵⁷ Jeffrey Abramson, *Minerva'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yay., Ankara, 2012, s. 344.

⁵⁸ John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, Çev. Alime Ertan, Belge yay., 4. Baskı, Haziran 2014, s. 89.

“Her bireyin doğasına adil bir olanak vermek için, çeşitli kişilerin ayrı biçimde yaşamalarına izin verilmesi zorunludur.”⁵⁹ Bireysel farklılıkların buna bağlı yeteneklerin oluşması, özgün bireyler oluşturacak ve ona göre toplumu ileri taşıyacak ve oluşabilecek sorunlara karşı da –törenin zorbalığı gibi– koruyacaktır. Mill’in kendi açıklamasıyla;

“Törenin zorbalığı her yerde insanlığın ilerlemesinin karşısına dikilen bir engeldir; çünkü töreden daha iyi olan ve yere, zamana göre kâh özgürlük ruhu kâh ilerleme veya reform ruhu denen bir şeyi hedeflemekle durup dinlenmeyen bir düşmanlık hâlinedir. Gelişme ruhu her zaman bir özgürlük ruhu olmaz, çünkü gelişme, isteksiz bir halka, zorla kabul ettirmek amacını güdebilir; özgürlük ruhu da, böyle girişimlere karşı koyduğu oranda, gelişme karşıtlarıyla yer yer ve geçici bir şekilde uyuşabilir; fakat gelişmenin tek şaşmaz ve sürekli kaynağı özgürlüktür, çünkü özgürlük sayesinde, ne kadar birey varsa o oranda alabildiğince çok sayıda bağımsız gelişme merkezleri oluşur.”⁶⁰

Onun karşı çıktığı tektipleşmenin sonucunda, gelişimi sağlayacak bireysel farklılıklar ortadan kalkacak ve nihayetinde toplumun hakiki gücü olduğunu düşündüğü bu bireysel farklılıklara bağlı yetenekler kaybedilecektir. Sonunda geriye tekdüze, hiçbir özelliği ve özgünlüğü bulunmayan yığınların oluşturduğu bir toplum kalacak ve işte tam da bu, çoğunluğun zorbalığının asıl nedeni olacaktır. Bu düşüncesini politik görüşlerine ve yönetim biçimi önerilerine de yansıtan Mill parlamenter demokrasiyi en iyi yönetim biçimi olarak savunur ve şöyle der;

“Bir çağı başkalarıyla değil de, aynı çağda birlikte var olan hükümetleri karşılaştırsak, özgür devletlerin aleniyeti içinde abartmanın var olduğunu ileri sürdüğü düzensizlik bile, bir an için olsun, hükümdarlık ülkelerinin bütün yaşamını kaplayan, insan yığınının aşağılanarak çiğnenmesi ile ya da mali düzen diye adlandırdıkları talan sistemlerinde ve korkunç adalet mahkemelerinin gizliliği içinde, günlük olaydan bile daha sık olagelen iğrenç kişisel zulüm ile karşılaştırılmaz.”⁶¹

⁵⁹ A.g.e., s. 98.

⁶⁰ A.g.e., s. 108.

⁶¹ A.g.e., s. 181-2.

Burada üzerinde durulan husus parlamenter demokrasinin olabilecek en adil, en az zarar veren yönetim şekli olduğudur. Bireyin potansiyelini ortaya çıkarabileceği özgürlüğün ancak parlamenter demokrasiyle sağlanabileceğini belirtmesine rağmen Mill'in bu noktada bir eleştirisi yükselir; o bu yönetim şeklini her ne kadar olabileceklerin en iyisi diye nitelendirse de bu yönetim şekline ilişkin çekincelerini açıkça dile getirmekten de kaçınmaz; çünkü düşünüre göre bu idare biçimi toplumun önemini artırırken bireyselliğe zarar verebilmektedir. “Uygarlığın doğal gelişimiyle, iktidar bireylerden kitlelere geçerken, bir bireyin ağırlık ve önemi kitlelere göre gitgide daha da önemsizleşir.”⁶² “Hiç olmazsa arada sırada hükümette görev yüklenmeli” dediği işte tam da bunu içerir; o edilgin bireylerden oluşan bir toplum yapısına karşıdır, etkin bireyler, yerini edilgin olanlara bıraktıkça o toplum sahip olduğu özgürlüğü de kaybeder. “Ülküsel olarak en iyi hükümet biçiminin, egemenliğin ya da son kertede en üst denet erkinin, toplumun tüm topluluğunda bulunduğu ve her yurttaşın o en son egemenliğin kullanılmasında yalnız söz sahibi değil, fakat hiç olmazsa arada sırada, yerel ya da genel bir kamu görevini kişisel olarak, yerine getirmek üzere, hükümette gerçek bir görev yüklenmeğe çağrıldığı hükümet olduğunu göstermekte bir zorluk yoktur.”⁶³

Farklılıkları destekleyişi ve bireyin kendindeki potansiyeli bulması, onun ortaya çıkmasını engellememesi içindir, tektipleştirmeye zemin hazırlayabilecek yönetim biçimlerinden özellikle kaçınır; bu sebeple komünizmi kabul edebilmesi mümkün değildir ve şöyle eleştirir: “Soru, komünizmde karakterin bireyselliğine yer olup olmayacağı, kamuoyunun zorba bir boyunduruk oluşturup oluşturmayacağıdır; her birinin diğerlerine mutlak bağımlılığı, her birinin diğerleri tarafından denetlenmesi nihai olarak insanları düşünce, duygu ve eylemde renksiz bir aynılığın ortaya çıkacağı bir değirmenin içine atmaz mı?”⁶⁴ Bu soruyu sormasının sebebi bir açıdan kahramanların değerine ve gerekliliğine inanmasıdır. Bu inancı Carlyle'ın kahramanlığı anlayışı gibi değildir, o bir kahramana toplumun teslim olmasından çok, özgürlük sayesinde o toplumda potansiyel bir sürü kahraman çıkmasını kasteder.

⁶² J.S. Mill, “Uygarlık”, Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011, s. 144.

⁶³ J.S. Mill, *Özgürlük Üstüne*, s. 177-8.

⁶⁴ A.g.e., s. 215.

“[...]İnsanlığın genel iyiliği için iki genel karakter tipinden hangisinin ağır basması daha istenmeye değerdir –etkin tip mi, yoksa edilgin tip mi, kötülöklere karşı savaş mı, yoksa onlara katlanan mı; koşullar karşısında eğilen mi, yoksa koşulları kendine uydurmak için uğraşan mı? Ahlakçıların beylik sözleri ve insanlığın genel duygudaşlığı edilgin tipten yanadır. Erkeli karakterlere hayran olunabilir, fakat söz dinleyenleri, boynu eğikleri insanlar kişisel olarak yeğlerler. [...]Hoşnut bir karakter, tehlikeli bir rakip değildir. Fakat insan işlerinde düzeltmeler bütünüyle hoşnutsuz karakterlerin işi olduğundan, üstelik, etkin bir kafa için sabrın erdemlerini kazanmanın, edilgin biri için erkenin erdemlerini elde etmekten daha kolay olduğundan daha kesin herhangi bir şey gösterilemez.”⁶⁵

Bu açıklamasıyla Mill’in Scruton’un eleştirisine kısmen bir karşılık vermiş olduğu iddia edilebilir; o Mill’in bireysellik anlayışının edilgin bireye yol açacağını ve bunun sebebinin de onun özgürlük anlayışının hatalı oluşu olduğunu öne sürüyordu.

“Bazı arzular benliği, özne olarak sahip olduğu egemen konumdan çıkartıp onu bir nesne konumuna düşürür ve bazı durumlarda kendini gerçekleştirmesini olanaksızlaştırabilen bir edilginliğin kurbanı haline getirir. Mill, bu düşünceleri insanı kendi arzuları arasındaki arabulucu ya da hakem gibi betimlemesini mümkün kılacak bir zihin felsefesine sahip olmadığı için fark edemedi. Sonuç itibarıyla Mill’in “bireyin özgür gelişimi” anlayışı, kimi zaman bireysel anarşiden –yani kişiliğin dürtü ne olursa olsun onu emir addetmeye hazır olmasından– çok az farklılık göstermektedir. Böyle bir ölkü yalnızca itici değildir. Kesinlikle bir özgürlük ölküsü de değildir.”⁶⁶

Şu nokta hassastır; Mill, bireyin özgür gelişiminin bireyin kendini gerçekleştirme yolunda en gerekli olan şey olduğunu söylerken, elbette hedeflediği, arzularının kurbanı olmuş bireyler değildi. O, özgür olmadığı için potansiyelini açığa çıkaramayan, ama buna sahip olanlardan bahsediyordu ve kanımca bunun için bir entelektüel seviye de belirliyordu. Ama kaçınılmaz olarak şu tehlike hep vardır; insan arzularının peşinde koşmakta ve sadece bunların tatminiyle mutlu olmayı yeterli saymaktadır. Burada önemli olan bu arzuların neler olduğu sorusudur. Özgürce kendini gerçekleştirme için imkânını bulmuş ya da bu yolda ilerleyen bir

⁶⁵ J.S. Mill, “Temsili hükümet Üstüne Düşünceler”, Çev. Sina Akşin, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Der. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2008, s. 91.

⁶⁶ Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, Çev. Utku Özmakas ve Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yay., 2015, s. 248.

bireyin arzularıyla, bu özgürlüğe sahip olmadığı için ona sanki kendi arzularıymış gibi gelen ama aslında öyle olmayan arzular arasında büyük bir fark vardır. Buna bağlı olarak bu arzuların tatmininin getirdiği mutluluk arasında da o oranda bir fark vardır. Mutluluğun dereceleri, Mill'in faydacılık öğretisinde üzerinde durduğu bir konudur. Bu konuyu sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağım.

Bununla beraber, değişen kamusalılıkta temel bir sorun olarak edilgin çoğunluğun, etkin bireyleri baskı altına alması ve hükümdar gücünün yerini kamu gücünün alarak Mill'in hiç de istemediği tektip, edilgin ve hoşgörüsüz bireylerin oluşturulmasıdır. "Mill'e göre 'bireysellik' hem bağımsızlık anlamında özgürlük, hem de kendini geliştirme anlamına gelmektedir."⁶⁷ Çoğunluk egemenliğinin oluşturduğu kamu baskısını "Çoğunluk Egemenliği ve Muhalefet" isimli yazısında da eleştirmiş ve buna çözüm olarak hem sıradışılığın yaygınlaşmasını hem de güçlü bir muhalefeti gerekli görmüştür.

"Hükümdarlık iktidarının yerini, görünüşe göre ondan daha az keyfi olmayan kamuoyu iktidarının alması durumunda; hoşgörüsüzlük suçlaması, egemen Kanaat (oy) haline gelmiş olan kamuoyuna yönelecektir. Hoşgörü talebi, kamuoyuna yöneltilir; bir zamanlar onu baskı altında tutmuş olan denetçilere değil. Düşünceyi özgürce ifade etme hakkı, artık kamusal topluluğun eleştirel muhakemesini polisin müdahalesinden değil, muhalifleri bizzat kamusal topluluğun müdahalesinden koruyacaktır."⁶⁸

Mill'in Tocqueville ile aynı görüşü paylaştığı nokta çoğunluğun tiranlığının sadece, yine o çoğunluğun çıkardığı yasalar aracılığıyla olmayacağı, bundan daha fazlasının olabileceğidir. Toplumun, yazılı olmasa ve herhangi bir cezai yaptırım olmasa da bireyler üzerinde baskı kurabileceği belli normlar vardır ve Mill'e göre bu daha da problemlidir; çünkü bunlar bireyin kendi gelişimini engeller: "[...]çünkü bu toplumsal zorbalık, her ne kadar alışıldığı gibi öyle şiddetli cezalarla ayakta tutulan bir zorbalık değilse de, hayatın ayrıntılarına çok daha derin bir biçimde işleyerek bizzat ruhun kendisini tutsaklık altına aldığı için, bireye daha az kurtuluş yolu bırakır."⁶⁹

⁶⁷ Capaldi, s. 265-6.

⁶⁸ Habermas, s. 241.

⁶⁹ J.S. Mill., *Özgürlük Üstüne*, s. 16.

O, toplumun belli bir yasal altyapısı olmayan gelenek kökenli kurallarının, bireyin gelişiminin önündeki en büyük engel olduğunu söyler. Bunun yerine birbirine hoşgörüyü, tahammülü, özgürlüğü içeren bir insan ve demokratik toplum modelini öngörür. Bu tıpkı Tocqueville'in *değer yargılarına* benzer. O da, demokrasinin ancak bu değer yargılarını içselleştirmiş toplumlarda sağlıklı işleyebileceğini söylüyordu. Burada ahlaki bir yapıdan çok etik bir toplum öngörülüyor gibi görünmektedir. Herkesin birbirine kendi ahlaki yargılarını dayatmasından ziyade, etik bir yaklaşımla birbirine müdahaleyi olanaksız kılacak bir toplum arzulamaktadır. Bu noktada Mill sürekli asıl sorunun göz ardı edilip, kuru bir ahlakçılıkla belli bir ahlaki yasalar içeriği belirlendiği tespiti yapar ve bunu sert bir şekilde eleştirir. "Toplumun beğendiği ya da beğenmediği şeylerin bireyleri için bir yasa olması gerekip gerekmediğini soruşturmaktan çok, toplumun neleri beğenip neleri beğenmemesi gerektiğini araştırmakla uğraşmışlardır."⁷⁰

Görüldüğü gibi Mill'in itirazı gelenekçi ahlak kurallarına ve bunların bir yasa olarak toplum tarafından bireylere dayatılmasınadır. Bu dayatma bireyin özgürce eyleyip kendi bireysel oluşumunu sağlamasını, yeteneklerini geliştirmesini ve hatta hata yaparak bu hatalarından ders çıkarmasını toptan engelleyen bir yaklaşımdır. "Herhangi bir bireyin davranışından topluma karşı sorumlu olabileceği kısım, o hareketin başkalarını ilgilendiren kısmıdır. Yalnız kendisini ilgilendiren kısmında, onun bağımsızlığı hak olarak mutlaklıktır. Kendisi üzerinde, bizzat kendi vücudu ve beyni üzerinde, birey, başına buyruktur."⁷¹

Mill için bağımsızlık ölçütü tüm sistemin temelidir. O her şeyden önce bireylerin bağımsızlığına önem verir ve tüm özgürlükleri, liberal siyaset anlayışını ve hatta faydacılık yorumlamasını bile bu çerçevede sürdürür.

"Mill'in idealinde, *Bildung*'u insan ideali olarak savunan kurumlar yatmaktadır. Devlet böyle bir kurumdur. Yani söz konusu kurumların böyle bir ideale hizmet etmek üzere bütünleşmesidir. Mill devlete özel işlevler yüklemekte isteksizdir. O daha çok, bu işlevi yerine getirmek için ihtiyaç duyulan kural veya düzenlemelerin geçerli bağlam içinde belirlenmesinden yanadır.

⁷⁰ A.g.e., 19.

⁷¹ A.g.e., 23.

Bireyselliği (*Bildung* ve bağımsızlık) nihai hedef yaparak, otoriter ve totaliter topluma karşı gerekli önlemleri almış olur.”⁷²

Mill’in *Bildung* anlayışı Humboldt’un *Bildung* anlayışına yakın bir duruş sergiler. İkisi de devletin etkinliğini minimum ölçüde tutmayı hedeflemiş ve ikisi de devletin ve onun kurumlarının asıl amacının bağımsız ve *bildung* sahibi bireyler oluşturulması gerektiğini savunmuşlardır. Mill, devleti ya da devletin kurumlarını değil, bağımsızlığı önemsemesi sebebiyle; “Demokratik kurumlar bağımsızlığı koruduğu ve geliştirdiği sürece onlardan yanaydı. Kurumsal düzenlemeler özgür ve sorumlu davranışın önüne geçtiği sürece onlara karşıydı.”⁷³

Mill, hükümetin yapması gereken ya da tam tersine bireylere bırakılması gereken işlere değinir ve hükümetin gücünü ve karar alanını sınırlamak amacıyla olması sebebiyle (tıpkı Humboldt gibi) üç nedene dikkat çeker.

İlki; yapılacak bir işin bireyler ya da bireylerin özel iştirakleri tarafından yapılmasının daha kolay olması halinde; hükümetin müdahalesinin gereksiz olduğu yönündedir. Bu konunun serbest piyasa ekonomisi ile olan ilgisi bellidir; küçük devlet anlayışı devletin tüm kurumlarını kapsar, böylece devlet birçok işi özel iştirakler aracılığıyla yapar; yani onlara yaptırır. İş sadece o işi yapmak olan bir iştirak aynı işi, her şeye yetmeye ve her işi yapmaya çalışan bir devletten daha kolay yapacaktır. Bunun da ekonomiyi geliştireceğini düşünür ancak asıl amacı bu değildir, asıl amaç *küçük devlettir*.

İkinci nedenle devam edersek; Mill bir işi hükümet daha iyi yapacak olsa da o işin yine bireyler tarafından yapılmasının, bireylerin gelişimi açısından önemine vurgu yapar. “[...]o işin hükümet tarafından yapılmasındansa onlar tarafından yapılması, onların düşünsel eğitimlerine yaraması bakımından, yani onların etkin yetilerini güçlendirmenin, uslamalarını çalıştırmanın, onlara uğraşılması bu şekilde kendilerine bırakılan konularla yakınlık yaratmanın bir yolu olarak, arzu edilir.”⁷⁴

Görüldüğü gibi Mill sürekli bireylerin gelişimine, *Bildung*’a bir yol açmaya, bunun sağlanması için imkân yaratmaya çabalamaktadır. Hatta aynı Tocqueville’in

⁷² Capaldi, s. 266-7.

⁷³ A.g.e., 380.

⁷⁴ J.S. Mill, *Özgürlük Üstüne*, s. 166.

de onayladığı gibi jüri sistemini örnek verir ve bireylerin devlet içinde belli noktalarda aktif katılım ve karar alma süreçlerine dâhil olmasının önemine dikkat çeker.

“Jürilik sistemi halkın yargılarını biçimlendirmede ve doğal yeteneklerini geliştirmede büyük rol oynar. Bana göre bu sistemin en büyük avantajı budur. Jürilik kurumunu herkese açık ve ücretsiz bir okul gibi görmek gerekir. Her jüri üyesi buraya gelerek kendi haklarını öğrenir; üst sınıflardaki en aydın ve en bilgili üyelerle iletişim kurar; yasaları pratik bir şekilde öğrenir; avukatların yardımıyla, yargıçların görüşleriyle ve farklı tarafların eğilimleriyle bu yasaları içselleştirme imkânı bulur.”⁷⁵

Mill, Tocqueville’in bu görüşüne tamamen katılmaktadır. Ona göre de jüri uygulaması bireylerin hem özsel gelişimleri hem de yurttaşlık bilinci açısından gelişimlerinin bir gereğidir. Bu, bireylerin kendi bencilliklerinden çıkarak bir yurttaş olarak kamu yararına düşünmelerini ve davranmalarını da sağlayacak alışkanlıkları verecektir. Hatta düşünöre göre “bu alışkanlıklar ve güçler olmadıkça, özgür bir anayasa ne yapılabilir ve ne de korunabilir...”⁷⁶

Üçüncü nedense; ki Mill’e göre bu en güçlü nedendir, hükümetin gücünün artırılmasıdır. Ona göre bunun sebep olacağı sonuçlar en tehlikelileridir.

“Hükümet tarafından zaten yapılmakta olan görevlere eklenen her yeni görev, hükümetin, kendisinden iyilik ve kötülük bekleyenler üzerindeki etkinliğinin daha geniş bir şekilde yayılmasına neden olur ve gitgide halkın aktif ve hırslı kısmını hükümetin ya da hükümet mevkiine göz dikmiş bir partinin çanak yalayıcıları hâline getirir. [...]Halk yapacağı tüm şeylerde yönelmek veya emir almak için, yetenekliler ve gözü ilerde olanlarsa kişisel ilerlemeleri konusunda, hep yalnız bunların eline bakardı. Bu bürokrasinin safları arasına kabul edilmek ve kabul edilince de onun içinde yükselmek, herkesin peşinde koştuğu biricik emeller olurdu.”⁷⁷

Her şeye hâkim, aşırı güçlendirilmiş bir devlet Mill için olabilecek en büyük tehlikedir. O, devletin bireye müdahalesini olabilecek en alt seviyede tutmayı amaçlar. Nihayetinde Mill için kilit nokta bağımsızlıktır ve bunu sağlayacak olan ise gücü en az seviyede kısıtlanmış devlettir. Müdahaleci devlet tipi bireylerin

⁷⁵ Tocqueville, *Amerika’da Demokrasi*, s. 413.

⁷⁶ J.S. Mill, *Özgürlük Üstüne*, s. 166.

⁷⁷ A.g.e., s. 167, 168-9.

gelişiminin önündeki en büyük engeldir, tıpkı aşırı kontrolcü bir ebeveynin, çocuğunun -başta biraz beceriksizce olsa da- bir şeyleri yapmasını ve bu sayede öğrenmesine izin vermemesi, imkân tanımaması, buna tahammül edememesi gibi. Kötülük, hükümetin bireylerin ve bireysel kuruluşların faaliyet ve güçlerini harekete geçireceğine bunların yerine kendi faaliyet gücünü geçirmesiyle; bilgi ve öğüt verecek ve ara sıra da uyarılarda bulunacak yerde, onları ellerini kollarını bağlayan sınırlamalar altında çalıştırınca ya da onlara kenara çekilmelerini emredip onların işlerini onların yerine kendisi yapınca başlar.⁷⁸ Bağımsızlıkla ilişkili olarak düşünce, ifade ve tartışmanın özgürce yapılabilmesi bağımsızlığın, buna bağlı bireyselliğin ve nihayetinde *Bildung*'un oluşması için en temel gerekliliklerden biridir ona göre. Bireylerin ve toplumun demokrasiyi hakiki olarak içselleştirmesinin sağlanması için olması gerekendir. “Bağımsız birey, kendini yönetebilen kişi demektir. [...]Kendi kendilerini yöneten bireyler kendi başlarına düşünebilen kişilerdir. Bu da, hoşgörü ve hayat deneyimi gerektirir.”⁷⁹

Mill için düşünceler yanlış olsa dahi onların ifade edilip tartışılması oluşacak dogmaları engelleyecek ve bu yolla aklın üstünlüğünde doğru düşüncelere ulaşılması da mümkün olacaktır. “Düşünme özgürlüğü, yalnız ya da başlıca, büyük düşünürler yetiştirmek için gerekli değildir. Tam tersine, düşünce özgürlüğü, ortalama insanların düşünsel olarak ulaşmak yeteneğinde oldukları çapa varabilmelerini olanaklı kılmak için de yine o kadar, hatta daha bile çok gereklidir.”⁸⁰ Mill için düşünce ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğü mutlulukla doğrudan bağlantılıdır, hatta insanların diğer tüm mutlulukları da buna bağlıdır. Düşünceler yanlış bile olsa onların ifade edilmesi, o düşüncelerin hiç açıklanmamasından çok daha değerlidir.

Sonuç olarak, bu bölümde liberalizmin kilit kavramları, Locke, Humboldt ve Tocqueville'deki yorumları ve Mill'in düşüncelerinin bu yorumlarla paralellik arz ettiği ya da ters düştüğü noktalar ele alınmaya çalışılmıştır. Kanımca Mill, özgürlük, bağımsızlık, bireysellik ve mutluluk kavramlarına verdiği önemle kendi liberal düşüncesini oldukça açık bir biçimde ortaya koymuştur. Sonraki bölümde amaçlanan öncelikle *fayda ahlaki* ya da *Faydacılık* öğretisinin bir incelemesini yapmak

⁷⁸ A.g.e., s. 174.

⁷⁹ Capaldi, s. 306-7.

⁸⁰ J.S. Mill, *Özgürlük Üstüne*, s. 56.

ardından, Faydacılıkla Mill'in liberal teorisindeki kavramların ilişkilerini, uyumunu ya da uyumsuzluğunu ve ona bu eksenle yöneltilen eleştirilerle birlikte fayda-adalet ilişkisini nasıl kurduğunu ortaya koymaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

JOHN STUART MILL; FAYDACILIK

2.1 Faydacılığın Tarihsel ve Felsefi Kökenleri

2.1.1 Aristippos ve Kirene Okulu: Anlık Hazlar

Faydacılığın tarihsel bağlamda hazcılık (hedonizm) ile ilişkilendirildiği görülmektedir, kurulan bu ilişki de özellikle faydacılığa getirilen eleştiriler açısından ele alındığı için önemlidir. Bu tartışma bağlamında öncelikle Kirene (Kyrene) Okulu'nu sonrasında ise Epikürosçuluğu açıklamak yararlı olacaktır. Böylece ilerleyen aşamada hem faydacılığı daha iyi anlayabilmek hem de faydacılığa yöneltelen eleştirilerin incelemesini daha net yapabilmek mümkün hale gelecektir. Hazcılığın haz ve acı, iyi ve kötü kavramlarını ele alış şekillerinin faydacılık bağlamında nasıl bir şekle büründüğü ve söz konusu kavramların geçirdiği değişimin incelenmesi, Mill'in faydacılığının anlaşılması için gereklidir.

Bilindiği üzere Hazcılık ilk olarak Aristippos'la (İÖ yak. 435-365) anılmıştır. Aristippos, Kirene okulunun kurucusu ve Sokrates'in öğrencilerinden biridir. Mutluluk ve iyi kavramlarını ele alarak buna uygun bir yaşam öğretisi kurmayı amaçlamış ve buradan yola çıkarak Hazcılık öğretisini oluşturmuştur. Her canlının doğumundan itibaren hazzı aradığı ve acıdan kaçındığı doğrudur, ancak bunun nasıl bir haz olduğu önemlidir. “An içinde yaşanandır, yani şimdiye aittir, bireyseldir ve maddi ya da manevi oluşunun, sürekli olup olmayışının bir önemi yoktur. Haz salt haz olduğu için önemlidir.”⁸¹ Bu ifadede şu nokta dikkat çeker; haz bireyseldir; çünkü haz bireysel olarak duyumlarla algılanan bir şeydir. O halde; “Sadece bizim kendi bireysel duyumlarımızı bildiğimize göre, ancak onları eylemlerimizin normu yapabiliriz. Bu eylemler de ancak bireysel olan ve elbette hoş olan duyumları erek

⁸¹ Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a bir Düşünce Serüveni*, Alfa Yay., İstanbul, 2014, s. 167.

yapacaklardır kendilerine.”⁸² Bu yaklaşımda öne çıkan hazzın bireyselliği vurgusu faydacılığın ve liberal siyasetin bireysellik anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Bu benzerliğe hem bu bölümün ilerleyen sayfalarında hem de Mill’in faydacılığının incelendiği son bölümde değinilecektir.

Aristippos’un Sokratesçi olarak nitelendirilebileceği düşünülmektedir; bunun nedeni hazcı amaca ulaşmak için bilgiyi gerekli görmesidir.⁸³ Ancak yine de; “Aristippos’un haz anlayışını, Sokrates’in ruhun sürekli huzuru ve uyumu olan hazzıyla (*eudaimōnia*) karıştırmamak gerekir.”⁸⁴ O dönemde bir diğer Sokratesçi okul olan Kynik Okulu’nun öğretisinin –ki onlar hazlardan sonuna kadar kaçınmak gerektiğini düşünüyorlardı– tam tersi bir öğreti olan Hazcılık, mutluluğun ancak ve ancak yaşamdaki anlık hazların elde edilmesiyle ve bu yolda bir yaşam sürülmesiyle mümkün olabileceğini öne sürer. Asıl amaç anlık hazlardır. Geçmişteki hazların bir etkisi ve bir değeri yoktur, tıpkı gelecekteki hazların (ya da haz beklentisinin ki bu Bentham’da mevcuttur) da bir değeri olmadığı gibi; “çünkü geçmiş artık yoktur, gelecek de henüz gelmemiştir, burada değildir.”⁸⁵ Bununla birlikte, bilgi önemlidir, bu sadece hazlara ulaşmak için kullanılabilme özelliğine sahip olduğundan dolayı böyledir. Kirene (Kyrene) Okulu’nun takipçileri, bedensel ya da manevi hazları birbirinden ayırmadan yaşamın ve bu dünyanın sağlayabileceği tüm anlık hazlara ulaşmanın nihai hedef ve mutlak mutluluk kaynağı olduğunu düşünürlerdi. “Anlık haz kendisi için istenmelidir; mutluluk ise kendisi için değil bu anlık hazlar için istenmelidir.”⁸⁶ Görüldüğü gibi zamansız ve kapsayıcı bir mutluluktan ziyade, tam anlamıyla anlık ve bedensel haz amaçlanmaktadır. Manevi haz ancak bedensel haz yoluyla elde edilebilmekte ya da ancak o zaman mümkün olabilirmiş gibi görülmektedir.

“Hazlar arasında fark yoktur ve bir haz ötekinden daha hoş değildir; bütün canlılar hazzı arar, acıdan kaçarlar. Bununla birlikte ulaşılabilecek son erek olan bedensel haz acının ortadan kalkmasıyla oluşan sakin haz ya da Epikuros’un kabul ettiği ve son erek olarak koyduğu

⁸² Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Yay., İstanbul, 1998, s. 58-9.

⁸³ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 56.

⁸⁴ Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a bir Düşünce Serüveni*, s. 167.

⁸⁵ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 60.

⁸⁶ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2003, s. 99.

rahatsızlık duymama durumu değildir. Onlar ulaşılabilecek son ereğin mutluluktan farklı olduğunu düşünürler. Nitekim onlar için son erek, bir anlık hazdır, mutluluk ise bu anlık hazların birleşimidir: Geçmiş ve gelecek hazlar da bunun içinde sayılırlar.”⁸⁷

Aristippos’un hazzın kendi başına bir amaç olarak görüldüğü bu hazcılık anlayışına getirilen en büyük eleştiri, kişiyi erdemden uzaklaştıracağı ve bu kişinin hazlarının peşinde sürüklenirken hem hazların hem de bu hazlara ulaşabilmek adına diğer insanların kölesi olacağı yönünde olmuştur. Bu eleştiri haksız sayılmaz; çünkü düşünürlere göre hazzın kaynağının ne olduğu ya da hazzı ortaya çıkaran şeyin ne olduğu önemli değildir, sadece hazza yol açması yeterlidir.

Aslında yükseltelen eleştiriler bu bağlamda hazza ulaşmak için her türlü yolu meşru gören bu öğretinin kişiyi, başkalarına acı verme pahasına kendi hazlarının peşinde koşarak hem erdemden uzaklaştıracağı hem de bireyselliğin yanlış bir halini meydana getirebileceği yönündedir. Benzer eleştirilerin Faydacılığa da getirildiği görülmektedir, bu da aslında hazcılık ile faydacılık arasındaki ayrımın iyi yapılmadığı ve söz konusu eleştirileri getirenlerin bu iki öğretinin haz anlayışının aynı olduğunu varsaydıklarının bir göstergesidir.

2.1.2 Epikuros: Zevkli Yaşam

Epikuros’a (İÖ yak. 341-271) gelince Aristippos’unkinden farklı olarak; onda hazza ulaşmaktan ziyade acıdan azade olmanın getirdiği haz hali mevcuttur. “Gerçekten de, hazzın olmayışından acı duyduğumuz zaman hazza gerek duyarız; <ama acı duymadığımız zaman> artık hazza gerek yoktur. İşte bu yüzden hazzı mutlu yaşamın ilkesi ve ereği olarak tanımlıyoruz; çünkü bunu yaratılıştan gelen ilk iyi olarak tanıyoruz, seçmemiz ve kaçınmamız gereken her şeyi bundan başlatıyor, her türlü iyi hakkında karar verirken, haz ve acı duygularını ölçü alıp gene buna geliyoruz.”⁸⁸ Epikuros’a göre haz, ona getirilen eleştirilerin tersine her türlü hazzı kapsar ve en büyük haz da acısızlık (*ataraksia*) halidir. O kendi deyişiyle “yoldan

⁸⁷ A.g.e., s. 99.

⁸⁸ A.g.e., s. 518-9.

çıkılmış insanların hazlarını ya da cinsel hazları”⁸⁹ kastetmez, ruhun herhangi bir ıstırap içinde olmaması zaten başlı başına bir haz halidir. “İyi kötülükten kurtuluştan başka bir şey değildir.”⁹⁰

Epikuros’un öğretisinin temel kavramı sağduyudur, ona göre zevkli yaşam basit hazlarla edinilmez, sağduyu sahibi bir kişinin muhakeme gücü onun sahip olduğu erdemdir; bu erdem ruhun iyi ve doğruya sağduyu sayesinde ulaşacağı zevkli yaşamı getirir. Bu nedenle zevkli yaşam sağduyu olmadan olmaz, ancak sağduyu da zevkli yaşamda var olur; “(...) çünkü erdemler zevkli yaşamın içinde onunla birlikte var olurlar, zevkli yaşam da bunlardan ayrılamaz.”⁹¹ Kısaca ona göre bedensel düzeyde hiçbir acı çekmeme ve ruhsal olarak hiçbir ıstırap duymama hali gerçek anlamda hazdır. O Aristippos’un anlık hazları önceleyen öğretisinin aksine, yaşam boyu sürecek bir haz hali (zevkli yaşam) düşünür. Sağduyu ve muhakemenin erdemliliği ürettiği bu düşünce şekliyle, acıdan azade bir yaşamın elde edildiği ve bu acısızlığın da hazzın kendisi olduğu bir düşünme ve yaşama şekli olduğunu öne sürer. İyiliğin bilgelik olduğunu; çünkü bu sayede acısız bir yaşamın mümkün olabileceğini iddia eder. Epikuroşçulardan bahsederken Cicero da bunu vurgular; “Şimdi [Epikuroşçular] bilge insanın iyi olduğunu öne sürüyorlar, sadece kendileri için iyilik ve adaletten memnun olmaları nedeniyle değil, çünkü iyi insanların hayatları korku, endişe, kaygı ve tehlike içermez.”⁹² Anlık hazların peşinde koşmak acı olasılıklarını da artırmaktır ona göre; sağduyulu ve erdemli bir insan acıdan kaçınacak ve böylece kovaladığı hazlar kalıcı ve acı verme ihtimalinden en uzak hazzardan olacaktır. “Bilge insan gereksinimlerini çoğaltmayacaktır, çünkü bu acı kaynaklarını çoğaltırlar: Tersine gereksinimlerini bir en aza indirgeyecektir.”⁹³

Bu noktada Epikuros’un hazlar arasında ayırım yapması daha önceki hazzılardan farklı bir yerde konumlanmasına neden olmuştur. Anlık hazlar yerine kalıcı, sürekliliği olan hazları yeğlemesi daha sonra bu öğretiyi benimseyenlerin öğretiyi gerekçelendirme sürecinde daha kabul edilebilir bir alanın ortaya çıkmasına

⁸⁹ A.g.e., s. 519.

⁹⁰ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 98.

⁹¹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 520.

⁹² Marcus Tullius Cicero, *On the Commonwealth*, Çev. Georg Holland Sabine ve Stanley Barney Smith, A Liberal Arts Press Book, Bobbs-Merrill Company, New York, 1929, s. 212.

⁹³ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Helenistik Felsefe*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1996, s. 33.

yol açmıştır. Ona göre bedensel hazlar kısa sürer, buna karşılık manevi hazlar uzun süreli ve kalıcıdır. Aynı şekilde manevi acılar da daha şiddetli ve daha yoğundur; “çünkü vücut yalnızca şimdiki kötülüklerden acı çeker, ruhsa geçmiş ve gelecektekilerden de.”⁹⁴ Düşünür, anlık ama yüksek bir hazdan ziyade belki daha düşük ama sürekli bir haz halini tercih eder. “Epikuros bu iki hazdan ikincisini aramanın daha akıllıca olduğunu savunur; çünkü katışıksızdır ve bir arzu uyarıcısı olarak acının varlığına dayanmaz.”⁹⁵

Epikuros için toplumsal anlamda değerli olan haz ise dostluktur. O dostluğu en güvenli toplumsal haz olarak nitelendirir. Dostlarını karşılıksız sevmiş ve bir beklenti ummamış olsa da kendi felsefesine uygun olarak onların da tüm insanlar kadar bencil olduğuna inanmıştır.⁹⁶ “Bilgeliliğin tüm yaşamı mutlu kılmak için sağladığı şeyler arasında en büyüğü, dostluk kazanmaktır.”⁹⁷ Bunlara rağmen yine de zevk ve sefa peşinde, erdem yoksunu olmakla eleştirilen hazcılarının yerini ilerleyen zamanda bu öğretiyi daha büyük insan toplulukları açısından ele alan, geliştiren ve uygulanabilirliğini inceleyerek kendi öğretisini oluşturan modern filozoflar almıştır.

2.1.3 Aristoteles: *Eudaimonia* Bağlamında Hazcılık Soruşturması

Ancak modern filozoflardan önce Antik dönemde son olarak Aristoteles’in iyi yaşam, yani *eudaimonia* öğretisine, özellikle *Nikomakhos’a Etik* ve *Politika* eserlerindeki mutluluk, erdem ve adalet kavramlarını değerlendirmesine de değinmek gerekir; ancak bu çalışmanın konusunun dışına çıkmamak için bu kavramları, sadece Mill’in faydacılığıyla ilişkisi bağlamında ele alacağım.⁹⁸

Aristoteles için mutluluk en “iyi” şey ve insani “iyi” de ruhun erdeme uygun etkinliğidir, o halde iyi yaşam öğretisini erdemli bir ruhun –dışsal koşullardan bağımsız bir şekilde– etkinliği olarak tarif eder. Erdemli olma hali ve bunun yarattığı mutluluk, halihazırda hazdır. “Erdemi sevenlerin yaşamı, bir takı gibi hazza ayrıca

⁹⁴ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 99.

⁹⁵ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: İlk Çağ Felsefesi*, Cilt 1, Çev. Ahmet Fethi, Alfa Yay., İstanbul, 2016, s. 440.

⁹⁶ Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Russell & Russell, New York, 1964, s. 524.

⁹⁷ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 525.

⁹⁸ Aristoteles hazcılara karşıt bir konumda durmasına rağmen mutluluk, ölçülülük ve iyi yaşam kavramlarının faydacı öğretide ne şekilde karşılık bulunduğunu kısaca inceleyeceğim.

gereksinim duymaz, hazzı kendi içinde taşır.”⁹⁹ Aristoteles için erdeme uygun eylemler iyi, güzel, hoş eylemlerdir ve mutluluk da iyi, güzel ve hoş olandır, öyleyse mutluluk olabilen “en iyi” hazdır. Başka bir ifadeyle, Aristoteles’te haz mutluluk demek değildir ama mutluluk en iyi hazdır, yani erdem mutluluğa, mutluluk da hazzla yol açar ve bu haz en iyi hazdır.

“Her huyun engellenmeyen etkinlikleri varsa, gerek her huyun gerekse onlardan birinin etkinliği, engel olmamak koşuluyla, mutluluk olabiliyorsa, bunun en çok tercih edilecek şey olması zorunlu, işte bu haz. Dolayısıyla çoğu hazlar kötü olsa bile, herhangi bir haz, denk gelirse, saltık anlamda “en iyi” olabilir. Bunun için herkes mutlu yaşamın hoş olduğunu düşünüyor ve hazzın mutluluğa bağlanması da yerinde. Nitekim engellenmiş hiçbir etkinlik tam değildir, oysa mutluluk tam/mükemmel şeylerden.”¹⁰⁰

Mutluluğun nihai amaç olduğu iyi yaşam öğretisi Aristoteles’te, ruhun yüceliği anlamında bir erdem düşüncesini gerektirir, dışsal koşullardan bağımsız, her durum için geçerli, içkin bir erdem anlayışı. Ancak pratikte *phronesis* kavramıyla ifade ettiği; eylemin bağlam içerisinde değerlendirilerek buna göre gerçekleştirilmesi şeklinde açıklanabilecek bu eylem biçimi bir anlamda faydalı olanı eyleme olarak anlaşılabilir. Orta nokta şeklinde de ifade edilen ölçülü olarak doğru eylemde bulunmak nihayetinde iyi yaşamın da gerekliliğidir. Bu anlamda bağlama göre doğru eylemin belirlenmesi konusunda Mill ile paralellik gözlenebilmektedir. Fakat Mill erdemli eylemi fayda açısından belirlemek ve soyut erdem kavramını kullanmaktan kaçınmış, bunun yerine eylemi fayda açısından değerlendirerek nesnel bir uygulanabilirlik sağlanmaya çalışmıştır. Aristoteles’te erdem bir anlamda soyut bir konumdadır ancak yukarıda sözü edilen *phronesis*’e uygun eylemde bulunmak erdemli bir davranıştır. Aristoteles için mutluluğun en iyi ve erdemli eylemin de en iyi eylem olduğunu düşündüğümüzde, hazlar iyi ve kötü olmaları nedeniyle, bunlara duyulan arzu sürekli bir “ölçülülük”le dengelenmelidir. Bu “altın orta” kendine egemen olma şeklinde açıklanır. “Ölçülü kişi hazzlardan kaçır, akli başında kişi hoş

⁹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., 2. Baskı, 2009, Birinci Kitap, 1099a15.

¹⁰⁰ A.g.e., Yedinci Kitap, 1153b10.

olanın değil acı vermeyenin peşindedir.”¹⁰¹ Bu ölçülülüğü Mill’de de görmemiz mümkündür, ancak o bunu erdemle değil, faydayla açıklar.

Buna karşın Aristoteles’teki bir eylemin sadece erdemli bir eylem olmasından dolayı gerçekleştirilmesi anlamındaki, “amacını kendinde taşıyan erdem” düşüncesini Mill’de göremeyiz. Aristoteles’in amacını kendinde taşıyan erdemli eylemi, sonucuna bakılmaksızın, sadece erdemli bir eylem olması bakımından ele alınır. Oysaki Mill, erdemli eylemi, eylemin diğerlerine olan etkisi ve eylemin sonucu açısından değerlendirir.

Bu noktada Aristoteles’te adalet kavramına değinmek yerinde olacaktır; çünkü erdemle ilişkilendirdiği “adil olan”ın yanı sıra yasal anlamda “adalet” kavramının farklı olduğu görülmektedir. İlki iyi insan olmakla ilişkiliyken ikincisi iyi yurttaş olmakla ilişkilidir, yani ilki özel adalet ikincisi genel adalet kavramına karşılık gelir.

“Aristoteles’in adalet erdemin veya adil olmayı ‘en çok kendine yeten’ ve bütün diğer erdemleri ‘içine alan’ bir erdem olarak görmesidir. Diğer erdemlerin erdemli bir insanın kendi özel iyisi olmasına, kendisini ilgilendirmesine, kendisine dönük olmasına karşılık adalet, hem kişinin kendisini, hem de başkasını ilgilendirir. Aristoteles’in özel olarak vurguladığı gibi adaleti başkasına dönüktür, başkasının iyiliğidir, kısaca toplumsal iyidir. Adil bir adamın adillığının sonucu bir başkasında iyilik meydana getirmektir.”¹⁰²

Aristoteles’te genel adalet kavramı incelendiğinde, dağıtıcı ve düzeltici/denkleştirici adalet olarak iki biçimde değerlendirildiği görülmektedir.

“Aristoteles adalet kavramı içinde iki çeşit ayrıma gitmektedir. İlk olarak sonradan ‘genel adalet’ olarak adlandırılacak olan, kelimenin içinde tüm erdemleri kapsadığı bir anlam ile siyasal kurumlara ve hukuki kararlara uygun düşen daha bir ‘özel adalet’i birbirinden ayırır. İkinci olarak terimin bu ikinci anlamında, ‘dağıtıcı adalet’ ile ‘düzeltici adalet’i de birbirinden ayırır.”¹⁰³

¹⁰¹ A.g.e., Yedinci Kitap, 1151b30.

¹⁰² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, Eylül 2007, 263-4.

¹⁰³ Samuel Fleischacker, *Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi*, Çev. Gökhan Murteza ve Eylem Yolsal Murteza, Pinhan Yay., İstanbul, Ocak 2013, s. 40-1.

Dağıtıcı adalet; kişinin devlet ve buna bağlı toplum içinde payına düşeni *olabildiğince* eşit bir şekilde alması şeklinde açıklanabilir. Diğer bir ifadeyle, kişilerin toplum içindeki konumlarına göre bir dağıtım olduğu, herkesin eşit pay almadığı da görülmektedir. *Nikomakhos'a Etik*'te bunu şöyle ifade eder; “Ayrıca ‘değere uygun yararlanma’ sözünde de bu açık görünüyor, nitekim paylaştırmalardaki hakkın bir değere uygun olması gerektiğini herkes kabul ediyor.”¹⁰⁴

“Aristoteles, bir ara, dağıtıcı adalete ne tür meziyetin uygun sayılacağına insanların uyuşamayabileceklerini belirtse de (örneğin, oligarklar zenginlik ve doğuştan soyluluğu vatandaşlık için uygun meziyet sayarlarken, aristokratlar sadece mükemmelliğin kişiye vatandaşlık hakkı tanıyabileceğini ve demokratlar ise, köle değil de özgür bir insan olmanın vatandaşlığı hak etmeye yettiğini söyleyeceklerdir) bu tartışmada taraf olmaktan kaçınır.

Böylece Aristoteles, dağıtıcı adalet hakkında tam oturmuş bir anlam değil, biçimsel bir anlam üretme derdinde olmuştur ve meziyet burada esas noktadır.”¹⁰⁵

Düzeltilici adalette ise, kişilerin toplum içinde herhangi bir suçun cezalandırılması veya tazmin edilmesi gibi durumlarda, bu kişilerin adalet önünde eşitliği savunulmuştur; dağıtıcı adalette sözü edilen kölelik ve kadınlar konusundaki eşitsizlik burada da mevcut olmasına karşın, kişilerin toplum içindeki konumları nedeniyle ortaya çıkan eşitsizlik ortadan kaldırılır. “Nitekim doğru bir kişinin kötü birini ya da kötü birinin doğru birini dolandırması ve doğru birinin ya da kötü birinin zina yapması arasında hiç fark yoktur; yasa yalnızca zararın farkına bakar ve onlara eşit muamele yapar.”¹⁰⁶

“Demek ki, adalet en toplumsal, en politik erdemdir. O sitenin uyumlu ve istikrarlı bir şekilde tesis edilmesini ve devamını mümkün kılar; politik iyyinin kişisel veya bireysel iyiyle ilişkisi neyse, en yüksek politik erdem olan adaletin diğer erdemlerle olan ilişkisi odur. Politikanın ahlakla ilişkisi neyse, adaletin diğer erdemlerle ilişkisi odur.”¹⁰⁷

¹⁰⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Beşinci Kitap, 1131a25.

¹⁰⁵ Samuel Fleischacker, *Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi*, s. 41.

¹⁰⁶ A.g.e., Beşinci Kitap, 1132a5.

¹⁰⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, s. 264.

Aristoteles, “politikayı ‘ilimlerin efendisi’ şeklinde tanımlar; buna göre insan kamusal alanda (özel alanda değil) adalet ve ‘iyi yaşam’ peşinde koşar. Aristoteles’in rejim çeşitleri sınıflamasında genel çıkarın şahsi çıkara öncelendiğini, demokrasi ve oligarşinin karışımı olan *polity*’nin tavsiye edildiğini görmekteyiz.”¹⁰⁸ Bunun sonucunda adil kavramı ile ilgili olarak Aristoteles, adil kavramını erdemin gereklerinden sayar ve ona göre ölçülü olmak adil olmayı da içerir ve adalet de ortak faydadır:

“Her bilim ve sanatta amaç iyi bir şey olduğu için, en büyük ve en iyi şey hepsinin üzerinde en fazla yetkiye sahip bilim veya sanatın amacıdır ve bu politik kapasitedir. Ama politik iyi adalettir ve adalet ortak faydadır.

[...] Herkes, adil olanın bir tür eşitlik olduğunu ve ahlak konularıyla ilgili felsefi çalışmalarımızdaki tespitleri (en azından bir dereceye kadar) kabul eder. Çünkü adil olan şeyin belli bir şey ve belli kişilere dair olduğunu ve eşit olanlara eşit bir şey olması gerektiğini söylerler. Fakat neye dair eşitlik ve eşitsizlik konusu göz ardı edilmemelidir. Çünkü bu politik felsefeyi ilgilendiren bir sorundur.”¹⁰⁹

“[...] En iyi rejimi doğru bir şekilde incelemek isteyen kişi öncelikle hangi yaşamın en tercihe layık olduğunu belirlemelidir, zira bu belli değilse en iyi rejimin ne olduğu da belirsiz kalmalıdır. En iyi rejimde yaşayanların şartların izin verdiği ölçüde ve makul beklentilerin tersine bir şey olmaması durumunda iyi bir yaşam sürmeleri uygundur.”¹¹⁰

Bu noktada Aristoteles’te faydacı bir yaklaşım görmek mümkündür, genelin iyiliği düşüncesi; iyi yaşam ve mutlulukla birleştirilmiş ve adil bir toplum içinde yerini bulmuştur. Aristoteles için adaletin en yüksek politik erdem ve aynı zamanda ortak fayda olduğunu göz önünde bulundurarak, mutlu yaşamın da erdeme uygun bir yaşam olduğunu söylediğini de düşündüğümüzde, kanımca bu benzerliği görmek mümkündür. Şimdi bu konuyla ilgili olarak David Hume’un görüşlerine değinmek yerinde olacaktır.

2.2 David Hume’da Duygudaşlık Bağlamında Haz-Acı İlişkisi

¹⁰⁸ Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 84-5.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Politika*, Çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yay., Ocak 2018, 3. Kitap, 12. Bölüm, 1282b14/1282b18.

¹¹⁰ A.g.e., 7. Kitap, 1. Bölüm, 1323a14.

David Hume için ahlaki olarak iyi ve kötü olanı belirleyen, deneyimler sonucunda edinilen izlenimlerin haz veya acı vermesidir. Hazzın tercih edilen, acının ise kaçınılan olduğu düşünüldüğünde Hume’a göre iyi ve kötü, doğru ve yanlış, eylemin, sonucunda, haz ya da acıya yol açmasına göre belirlenir. Düşünür, ahlaki olarak iyi ve kötünün belirlenmesinde aklın değil, duyguların egemen olduğunu belirtir ve bu nedenle yapılan eylem birey tarafından verdiği haz veya neden olduğu acıya göre değerlendirilir. “Hume’a göre ahlaki bir yargının işlevi son derece basit ve açıktır; ahlaki yargılar davranışlara rehberlik eder, ancak aklın burada (rehberlik etmek bağlamında) hiçbir işlevi olamaz. Akıl hiçbir zaman bize ne yapacağımızı, ne türden ahlaki tercihlerde bulunmamız gerektiğini bildiremez.”¹¹¹ Kişinin bireysel olarak ahlakiliğini ve verdiği haz ya da neden olduğu acı açısından da mutluluğunu belirleyen bu ölçüt, toplumsal ölçekte de mutluluğu getirecek duyguları kapsar.

Ahlaka dair kanaatlerin akıl yoluyla değil, duygular yoluyla oluştuğunu öne süren Hume için, hem toplumsal huzur açısından hem de insanların bireysel olarak mutluluğu yakalamaları açısından “duygudaşlık” (sempati) en önemli ahlak ilkesidir. İnsanın bireysel olarak kendi mutluluğunun peşinde, sadece kendi mutluluğuna odaklanmasından ziyade diğer insanları da gözeterek, böylece birlikte yaşamayı da kolaylaştırarak ve güzelleştirerek yaşamasının yolu budur. “Hume için duygudaşlık her şeyden önce bir izlenimin bir düşünceye dönüştürülmesidir. Bir başka insanın mutluluğunun gözlemlenmesi yoluyla o insanın mutluluğunun düşüncesini de üretmiş oluruz.”¹¹² O, bir eylemi duygudaşlık ilişkisi bağlamında ahlaki olarak onaylanması ya da onaylanmaması açısından eler alır. Hume’un bu düşüncesi faydacılığın, ahlaki eylemlerin genel iyiye göre belirlenmesi yaklaşımının bir noktada temelidir.

“Fayda [Yararlılık]* hoş a gider ve takdirimizi kazanır. Bu günlük gözlemce doğrulanan bir olgudur. İyi de, *faydalı* derken neyi kastederiz? Ne için faydalı? Birinin çıkarlarına tabi. Peki kimin çıkarlarına? Sadece bizim değil: Çünkü takdirimiz çoğunlukla daha da ileri gider. O

¹¹¹ Kurtul Gülenç, “Etik Sübjektivizmin Felsefi Temelleri Üzerine Bir Soruşturma”, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, sayı: 7/1, Ocak 2014.

¹¹² Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun ve Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003, s. 694.

* Alıntıda “utility” her ne kadar “yarar” ya da “yararlılık” olarak çevrilmiş olsa da metin bütünlüğü açısından ben “fayda” ya da “faydacılık” kavramlarını kullanacağım.

yüzden bu, onaylanan kişi ya da eylemin hizmet ettiği kimselerin çıkarları olmalıdır; ve bu kişilerin, her ne kadar bize uzak olsalar da, bizimle tamamen ilgisiz olmadıkları vargısına ulaşabiliriz.”¹¹³

Hume toplumdan bağımsız bir mutluluk düşüncesini benimsememektedir. Onun için bir eylemin ahlakiliği, vereceği anlık hazdan ziyade hem daha çok kişiye olan etkisiyle hem de o kişinin bu etki vasıtasıyla da alacağı hazza olan etkisiyle belirlenir. Ona göre toplumsal faydaya yönelik bir eylem huzur ve barış getireceği için erdemlidir ve bizi kişisel çıkarımızın peşinde bencil davranışlara yönlendirmez.

“Öz-sevgi, insan doğasında böylesine yaygın bir enerjinin temelini oluşturur ve her bireyin menfaati genel olarak topluluğun menfaatiyle yakından ilişkilidir, böylece o filozoflar, genelin iyiliği ve mutluluğuna ilişkin endişelerimizin kendi mutluluğumuz ve korunmamız için duyduğumuz ilgiyle çözülebileceğini düşündükleri için mazur görülebilirler. Her ânı, bir onay ya da kusur durumu, karakterlere ve eylemlere yönelik tatmin ya da hoşnutsuzluk olarak gördüler; bu duyguların nesnesini erdemler veya kötülükler olarak adlandırdılar; birincisinin mutluluğu ve ikincisinin de insanlığın sefaletini artırma eğiliminde olduğunu gözlemlediler; toplum için herhangi bir genel endişeye sahip olmamızın ya da başkalarına bir zarar verildiğinde tarafsız bir şekilde bu duruma içerlemenin mümkün olup olmadığını sordular; tüm bu duyguları öz-sevginin değişik bir hali olarak nitelendirmeyi daha kolay buluyorlardı; ve en azından bu birlik ilkesi için, toplum ve her birey arasında gözle görülür bir biçimde menfaat birliği olduğu bahanesini keşfettiler.”¹¹⁴

Bunun Hazcı filozoflara yönelik bir eleştiri olduğu açıktır, o bireyin öz-sevgisinin genelin iyiliğiyle buluşacağını ve bireyin bu öz-sevgisi sayesinde kendi hazlarını kovalarken bunun genelin mutluluğuna da yol açacağı yönündeki görüşü eksik bulur ve eleştirir. Bireyin menfaatinin genelin menfaatiyle örtüşeceği yönündeki görüşün, yani bahsettiği menfaat birliğinin geçersiz olduğunu öne sürer. Açıkça düşünülebilir ki bencil bir bireyin de öz-sevgisi gayet yerindedir; menfaatlerinin genelin menfaatleriyle örtüşmeyeceği binlerce durum sayılabilir. Özellikle menfaat birliği düşüncesinin bir bahane olarak keşfedilişi tam da modernizmle birlikte dışsal

¹¹³ Örsan K. Öymen, *HUME Fikir Mimarları Dizisi*, Der. Derya Önder, Say Yay., İstanbul, 2010, s. 331.

¹¹⁴ David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, üçüncü baskı, Oxford University Press, 1975, s. 218-9.

olandan kopuşla ilgilidir. Hume'un duygudaşlığa verdiği önem bu kadar açıkken, kanımca düşünür modernizmin yarattığı bireycilik anlayışının bu bahanenin nedeni olduğunu öne sürmektedir.

Hume buna karşı duygudaşlık kavramını ön plana çıkarır. Hakiki bir duygudaşlık hissettiğimizde eylemlerimizin diğerleri üzerindeki etkisini düşünme, hissetme ve bu yolla bu eylemlerimizi buna göre belirleme isteği duyarız. Kanımca bu da, eylemin faydasının genele olan etkisi üzerinden ölçülmesini getirir; yani Hume için erdem ve kötülük sadece bireyin davranışları üzerinden değil, bu davranışların genele olan etkisi üzerinden de belirlenir. “Bütünün üzerinde, o halde, herhangi bir insanın üzerinde yardımseverlik duygusundan daha yüksek derecede bir erdem bahşedecek hiçbir şey olamayacağı inkâr edilemez görünüyor; ve bu erdemin en azından bir bölümü, türümüzün menfaatlerini destekleme ve insan toplumuna mutluluk verme eğiliminden kaynaklanıyor.”¹¹⁵

Fakat ahlaki yargıların farklılık gösterdiği durumların da sıklıkla meydana geldiği doğrudur. Bazı durumlarda duygudaşlığın önüne kültürel farklılıklar ve bu farklılıkların birey üzerindeki etkileri geçer. Bu da aynı olgunun farklı bireyler tarafından farklı şekilde değerlendirilmesine ve farklı ahlaki yargılarla karşılanmasına neden olmaktadır. Burada daha önce Locke kısmında da sözü edilen hoşgörü kavramı devreye girer ve bu, farklılıkların ahlakın öznel olduğunu ve sadece duygularla ilişkili olduğunu öne süren Hume için de geçerli bir kavrama dönüşür. Ancak Locke'un hoşgörü kavramının kapsamına haklı eleştiriler getirilmiştir. Ancak aynı kavram faydacılık geleneği içinde kendisine yer bulduğunda bu eleştirilere de cevap vermiş olur. Hoşgörünün herkesi kapsayacak şekilde olması, hem bireyin hem de genelin mutluluğunun artmasına katkı sağlayacaktır. Öyleyse, ahlaki yargıların farklı toplumlar ve kültürler içindeki değişkenliğini kabul etmek durumunda kalırız. O halde, farklılıkları korumak adına farklı ahlak ilkelerini de kabul etmek gereklidir. Bu türden farklılıkları da liberal politika içinde çoğulculuk olarak nitelendirebiliriz.¹¹⁶ Çoğulculuğun değerli, gerekli ve korunması gereken olduğunu düşündüğümüzde hoşgörü de faydacı bir kavram olmuş olur; çünkü hem bireylerin

¹¹⁵ A.g.e., s. 181.

¹¹⁶ Kurtul Gülenç, “Etik Sübjektivizmin Felsefi Temelleri Üzerine Bir Soruşturma”, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, sayı: 7/1, Ocak 2014, s. 28-54.

hem de genelin mutluluğunu amaçlar ve sadece belli bir topluluğun değil, evrensel ölçekte bir genel mutluluğu amaçlar.

Hume için ahlaki eylemin değeri yararı ve zararına göre ölçülmektedir. Başkalarının eylemlerinin duygudaşlık [sempati] yoluyla genelin iyiliğine yaptığı etki üzerinden ölçüldüğünü, bunun da nihayetinde bireylerin kendi eylemlerini ölçmede kullandığı bir yola dönüştüğünü söyler. Bu değerlendirmelerin en genel adının da *vicdan* olduğunu ifade eder. Hume vicdanın insana baştan verilmiş bir şey olmadığını, bunun duygudaşlık yoluyla toplum içinde geliştiğini öne sürer. Onun için öncel olan duygudaşlıktır, vicdan sonradan meydana gelir.¹¹⁷

Görüldüğü gibi Hume bireylerin birbirleriyle olan ilişkileri ve bu yolla toplumsal yaşamın ahengi üzerine düşünmüş ve bu yolda belirli kavramları diğerlerinin önüne almak ya da gerekli kılmak suretiyle ahlak üzerine görüşlerini ortaya koymuştur. Onun için de mutluluk önemlidir ve bunu basit hazzan ayırmak için duygudaşlık kavramını kullanır. İnsan başkalarıyla olan bağları ölçüsünde hazzını çoğaltır ve bunun yolu da duygudaşlıktan geçer. Daha önce denildiği gibi bu da fayda ilkesiyle uyum içerisindedir. O halde, bunun uygulamada nasıl bir yol izleyeceğini görmek için Bentham'ın fayda ilkesini pratik bir yapıda ele almasını ayrıntılı bir biçimde incelemek gerekir; çünkü Mill'in faydacılık anlayışını oluşturan ve geliştirerek kendi sistemini ortaya koymasını sağlayan da temelde Bentham'ın yaklaşımı olmuştur.

2.3 Jeremy Bentham: Hukuki Pozitivizm ve İngiliz Faydacılığı

Aslen bir hukukçu olan Jeremy Bentham mesleğini uygulamaktan ziyade hukukun kendisine özgü problemleriyle ilgilenmiş ve buna bağlı olarak da en yüksek sayıda insanın mutluluğu olarak tarif edilen faydacı ahlak sisteminin kurucusu olarak düşünce tarihindeki yerini almıştır. Aslında bir önceki kısımda gördüğümüz gibi Hume da bu yaklaşıma yakın durmaktaydı, ancak bunu hakiki liberal bir yaklaşımla yasama faaliyetinin içine taşıyan ilk düşünür Bentham olmuştur; çünkü Bentham insanların ahlaki standartlarını, alışkanlıklarını değiştirme amacını taşıyordu. “Bentham Hume’un yolundan gidemez, çünkü Hume’un pek az önem verdiği bir şey

¹¹⁷ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Yay., İstanbul, 1998, s. 167.

yapmak istiyor; insanların onaylama ve onaylamama alışkanlıklarını değiştirmek istiyor. Ahlaki yargıların ne olduğunu ve onları nasıl yaptığımız gibi şeyleri açıklamaktan fazlasını yapmak istiyor; ahlaki standartlarımızı değiştirmek istiyor.”¹¹⁸ Liberal bir yaklaşım olarak nitelendirmemdeki asıl neden özgürlüğü önceleyen bakış açısıdır. Her türlü ahlak sisteminin özgürlüğü kısıtladığı doğrudur, ancak Bentham deneyimi temel alarak hazzın artırılması ve acının azaltılması yönündeki fayda ilkesinin, özgürlüğün kısıtlanmasının kötülüğünü aşacak bir iyilik olduğunu göstermeye çalışır.

“Şu veya bu fiilden, acının veya hazzın şu izdüşümü ileri gelir. Bana inanmayın, deneyime ve özellikle de kendinizinkine inanın. İki karşıt davranma biçimi arasında, yeğ tutmanın neye bağlı olduğunu mu öğrenmek istiyorsunuz? İyilikteki ve kötülükteki etkilerini ölçün ve en büyük saadet toplamını vaat edenin lehine tercihte bulunun.”¹¹⁹

Hem ceza hukuku üzerine incelemeleri ve bu alandaki bazı devrim niteliğinde görüşleri, hem de faydacı ahlak sisteminin uygulanmasına yönelik pratik düzenleme çalışmalarıyla takipçilerine büyük oranda uygulanabilir bir sistem bırakmıştır. Analitik bir yaklaşımla acı ve hazzı, belli bir ölçme sistemi geliştirerek, hesaplanabilecek şekilde düşünmüş ve bunun için belli formüller ortaya koymuştur. Ancak bu formülleştirmelere geçmeden önce hukuk felsefesi içinde Bentham’ın konumunu anlamak ve doğal hukuk düşüncesine karşı faydacılığın yer aldığı hukuki pozitivism görüşünü açıklamak gerekmektedir.

2.3.1 Hukuki Pozitivism

Locke’da sözü edilen; hukukun doğal olarak var olduğu ve insanların onu arayıp bulduğu/bulacağı bir şey olduğu düşüncesi hukuki pozitivismde tümüyle reddedilir. “Diğer bir ifadeyle doğal hukuk kuramcıları ‘olan hukuk’ ile ‘olması gereken hukuk’ meselelerini birlikte ele alırken, kanuncu pozitivistler iki meseleyi tamamen ayrı değerlendirirler.”¹²⁰

¹¹⁸ John Plamenatz, *Man and Society*, Cilt 2, Longman Group Limited, Londra, 1963, s. 6.

¹¹⁹ Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, Çev. Barkın Asal, On İki Levha Yay., İstanbul, 2011, s. 111.

¹²⁰ Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 194.

“Basitçe söylemek gerekirse, hukuki pozitivizm, bilimsel pozitivizm gibi, –doğal hukukçular tarafından benimsenen– hukukun insanların yaptığı yasalardan bağımsız olarak var olduğu görüşünü reddeder. [...]Hukuki pozitivistler arasındaki en büyük ortak payda şudur ki; hukukun yasalaşmış hali ile hukukun ahlaki olarak olması gereken halinin (çalışma ve analiz amacıyla) ayrı tutulması gerekir. Başka bir deyişle, ‘olması gereken’ (ahlaki olarak arzu edilen) ile ‘olan’ (bilfiil var olan) arasında açık bir ayrım yapılmalıdır.”¹²¹

Bu ayrım hukuki değerlendirmelerin ahlaki değerlerden bağımsız olduğu anlamını taşımaz, ancak hukuki pozitivistler için öncelikle incelenecek, aydınlatılacak olgunun değerlendirilmesi sürecinde ahlaki değerlerin “askıya alınması”¹²² gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, ahlak hukukun belirleyicisi olmayacak ama hukuk da ahlaki denetimden tamamen bağımsız olmayacaktır. Ahlakın belli inanç sistemleri üzerinde temellendiği de göz önüne alındığında, öznel ve her zaman dilimi için güncelliği tartışmalı olacak bir hukuk anlayışı yerine, olguların fayda ilkesi gözetilerek değerlendirildiği bir sistem amaçlanmıştır.

“Hukuku mistikliğinden çıkarmayı, maskesinin arkasında neyin bulunduğunu, karakteristik işleyici tarzıyla göstermeye çalıştı. Ona göre doğal hukuka yapılan atıflar, ‘gizlenmiş gizli kanaatler’den veya ‘insanların, yasama organı içinde düpedüz kendilerince oluşturdukları kanaatler’den fazlası değildi.”¹²³

Bentham için hukuku öznel değerlendirmelerden kurtarmanın ne kadar önem taşıdığı, kodifiye edilmiş hukuk sistemi düşüncesinde kendini göstermektedir. Hukuku, sadece analiz ve çözümleme kısmında değil, fiili olarak uygulamada da öznellikten kurtarmayı ve kapsamlı bir kodifikasyonla hukukçuların (hâkim, savcı, avukat) da öznel değerlendirmelerinin etkisini olabildiğince azaltmayı amaçlamıştır.

Ancak doğal hukuk destekçileri tarafından getirilen eleştirilere de zemin hazırlayan bu yaklaşım, en basit ifadesiyle hukukun insanlar için önemini ve insanlar üzerindeki etkisini azalttığı yönünde eleştirilmiştir. Eleştirenler hukukun sadece

¹²¹ Raymond Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, Çev. Engin Arıkan, Tekin Yay., İstanbul, Eylül 2017, s. 61-2.

¹²² A.g.e., s. 62.

¹²³ A.g.e., s. 63.

kodifiye bir sistem haline dönüştürülmesinin onun “içinin boşalması”na¹²⁴ neden olduğunu öne sürmüşlerdir.

Bentham’ın hukuki pozitivist olarak durduğu yerin ve onun faydacılık öğretisinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak olan hukuk, özellikle ceza hukuku çalışmasına dayanır. Yukarıda sözü edilen kodifikasyon sistemine kısaca değinmenin bu çerçevede yararlı olacağına inanıyorum.

Bentham ceza hukuku üzerine yazarken elbette suçu işleyen ve suça maruz kalan üzerinden meseleyi ele alır fakat düşüncesinin odaklandığı suça maruz kalan değildir.* Bu, tarihte o zamana kadarki cezalandırma uygulamalarında devrim sayılabilecek bir yaklaşımı içerir; çünkü suçlunun da suçun mağduru kabul edilerek düzeltilmesi ve eğitilmesi amaçlanmıştır. Bu da ceza ve cezanın infazı açısından yeni yaklaşımları ve uygulamaları getirmiştir. “Bentham Fransız filozof Helvétius’un insanın eğitim yoluyla yeniden şekillendirilebilirliği görüşünü izleyerek, suçluyu *homoeconomicus*’a dönüştürmenin yollarını aramıştır.”¹²⁵ Daha önceki dönemler boyunca suçlunun bir intikam alma şeklinde cezalandırıldığı düzen artık suçlunun karakterinin eğitimle yeniden yapılandırılması yönünde evrilmiştir. Bentham’ın hiç uygulanamamış olsa da bütünü gözlemlemek anlamına gelen Panopticon* çizimi hapishane modeli dikkate değerdir. Aslında bu model bireye sürekli izlendiği hissini vererek daimi bir otokontrol içinde olmasını sağlar. Böylece suçlunun kendini belli bir davranış kalıbına adapte etmesi amaçlanmaktadır. Bu, Bentham’ın suçlu bireyin ıslahına yönelik bir çalışmasıdır ve bu çalışma daha önceki intikam merkezli cezalandırma pratiği açısından bir dönüşüme işaret eder.

2.3.2 İngiliz Faydacılığı

¹²⁴ A.g.e., s. 66.

* Suça maruz kalan ifadesinin yerine suçun mağduru dememeyi özellikle tercih ettim; çünkü Bentham için suçu işleyen de o suçun mağdurdur.

¹²⁵ A.g.e., s. viii.

* Merkezde bir kulenin olduğu ve çevresinin daire, beşgen ya da altıgen modelde çevreleyen hücrelerin oluşturduğu bir yapıdır. Hücredeki mahkûmlar kuledeki görevliyi yani izleyeni görmez ama sürekli izlendiğini düşünmesi sağlanır.

Bentham için güvenlik özgürlükten çok daha önemlidir. “Savaşları ve fırtınaları okumak en iyisidir, ama barışa ve sükûnete katlanmak daha iyidir.”¹²⁶ Hukukçu olmasının da etkisiyle o, insan davranışlarının net bir şekilde belirlendiği, haz ve acının eşit olarak karşıt konumlarda hesaplandığı bir ahlak sistemi kurmak istemiştir. Hâlihazırda var olan faydacılık yaklaşımını sistemleştirerek ve formülleştirerek uygulamaya geçirmeyi amaçlamıştır. Eşitliğe verdiği öncelik onu her açıdan daha demokrat bir yaklaşım içinde olmaya yönlendirmiş (kadınlara oy hakkı tanınması, kalıtsal aristokrasi karşıtlığı vb.) ve rasyonel olmaya olan inancı ve rasyonel açıklama olmadan herhangi bir şeye inanmaya sıcak bakmaması, Tanrı inancını da reddetmesine neden olmuştur. Temelde süregelen geleneksel değerleri de kabul etmemiş, bunların rasyonel bir temele oturtulmadıkça geçerli olmadığını öne sürmüştür.

Genel geçer bir ahlak sistemi ve bu sistemin hukuka da temel olacağı şeklinde bir ilkeler düzeni kurmak isteği Bentham’ın amacıdır. Bunun da ölçütünün *genel fayda* olduğunu öne sürer. Bu ilkenin hem ahlak, hem politika ve böylece hukukun da belirleyici ilkesi olduğunu düşünür ve bunun evrensel, geçerli ve sürdürülebilir olmasını amaçlar. Bunu da iyi ve kötü, yani haz ve acı kavramları üzerinden fayda ilkesine bağlayarak gerçekleştirir.

“*Fayda ilkesinin* taraftarları açısından, erdem, kendisinden türeyen hazlar nedeniyle sadece bir iyiliktir; erdemsizlik ise, onu takip eden acılar sebebiyle sadece bir kötülüktür. Ahlaki iyilik, sadece fiziki iyilik doğurması eğilimi nedeni ile *iyidir*; ahlaki kötülük ise, sadece fiziki kötülük doğurması eğilimi sebebiyle kötüdür. Ama ben fiziki derken, duysal acı ve hazları olduğu kadar, ruhsal zevk ve acıları da anlıyorum. Ben, insanı güncel oluşu içinde düşünüyorum.”¹²⁷

Keyfilik ilkesi ya da sempati ve antipati ilkesi olarak adlandırdığı durumda Bentham, bu ilkelere göre verdiğimiz kararların öznelliğine vurgu yaparak, bunun genel geçer bir sistemi sağlayamayacağını belirtir. “*Seviyorum, nefret ediyorum* sözcükleri bu prensibin eksenini oluşturur.”¹²⁸ Öznel değerlendirmeler, yani bizim beğenilerimiz üzerinden yaptığımız değerlendirmeler bazı hallerde fayda ile örtüşse de (ki

¹²⁶ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: İlk Çağ Felsefesi*, Cilt 3, s. 494.

¹²⁷ Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, s. 3.

¹²⁸ A.g.e., s. 8.

çoğunlukla çelişir) bunun bir ilke olarak geçerliliği sorgulanmaya açıktır. Bentham'ın buna yönelik eleştirisi bu öznel kararların duygular ve inançlar üzerinden belirlendiği yönündedir ve bu, bazı hallerde geçerli gibi görünse de çoğunlukla batıl inançlara, dine vb. şeylere bağlı olabilir. Böyle bir durumda fayda ilkesi ortadan kalkar ve öznel beğenilerin dayatıldığı bir durum ortaya çıkar, tıpkı *çilecilik ilkesinde* olduğu gibi. Bentham çilecilerin hazzı ele alış biçimlerinin hatalı olduğunu vurgular. Bu, faydadan bağımsız bir haz düşüncesinden kaynaklanır ve genel faydaya hizmet etmeyen haz anlayışının da yine öznel bir durumdan kaynaklandığını ve aynı soruna sebebiyet verdiğini söyler.

Sempati ve antipatiye dönecek olursak, bu noktada Bentham hayattaki en büyük sempatinin aile ve yakın arkadaş çevresini içeren bireyler topluluğuna duyulduğunu belirtir. Bizim için bu bireylere olan sempatimizin onun deyişiyle “Genel etkisi, hem acıya hem de hazzı olan duyarlılığı arttırmaktır.”¹²⁹ Başka bir deyişle; bizim için onların duyduğu acı ya da hazzın bizde bir etki yaratmaması mümkün değildir. Bu bize onların hissettiklerini sanki tek bir bilinç gibi hissetmemizin nedenini verir. Bentham sempatiyi tıpkı Hume'daki duygudaşlık gibi genel olarak ve genel etkileri ve etkilendikleri açısından ele alsa da, bu sempati türü onun için en önemli sempati türüdür. Bu sempatinin etkisi için de şöyle der: “[Böylece] *ben*, daha geniş bir erim kazanır, yalnızlığına son verir ve kolektif hale gelir.”¹³⁰ Bu sempati türünün yasa ve yasa koyucular üzerindeki etkisine de değinerek, aile sahibi olanların bekâr olanlara göre ve çocuk sahibi olanların da çocuk sahibi olmayanlara göre daha tercih edilir olmasının nedeninin de bu sempatiler aracılığıyla yasanın etkisinin ve gücünün artması olduğunu öne sürer. Kısacası bu iddia şu yaklaşımı içeriyor denebilir; *kaybedecek neyi var ki?* Gerçekten de derin bir sempatiyle ve sevgiyle bağlı olduklarımız, bizim yasaya uymamızın da büyük oranda nedenidirler. Mill'in *Faydacılık*'ta derin bir şekilde eleştirdiği ödev ahlakının, burada da aynı eleştiriye maruz kaldığı görülebilir. İlkesel olarak belirlediğimiz ya da belirlemediğimiz davranış ve kararlarımızın bu ilkelerden ziyade, Bentham'ın sempati dediği, Mill'in doğrudan fayda başlığı altında topladığı; hazzı yakın acıdan uzak olma amacından kaynaklandığı dikkat çekmektedir.

¹²⁹ A.g.e., s. 46.

¹³⁰ A.g.e., s. 46.

Antipati ile ilgili olarak ise Bentham şöyle der; “Ne mutlu ki, sempati nedenleri doğal ve değişmez; antipati sebepleri ise, tesadüfi ve geçicidir.”¹³¹ Antipatinin altı sebebi olduğunu öne sürer, bunlar: “1) *Duyular Tarafından İğrenç Bulunma*, 2) *Gururun İncinmesi*, 3) *Geri Tepen Kuvvet*, 4) *İnsanların Gelecekteki Tutumlarına Karşı Azalan veya Ortadan Kalkan Güven*, 5) *Yanıtlanmış Bir Oybirliği Arzusu*, 6) *Kıskançlık*.”¹³² İlkinde Bentham; duyularımız yoluyla antipatik bulduğumuz bir şeyin bizde ahlaki olarak da antipati uyandırdığını söyler, alışık olmadığımız bir şeyin nefret ve antipati uyandırdığından bahseder. İkincisi; bir kişinin görüşünü kabul etmeyen ya da karşı çıkan kişiye o kişinin bir antipati duyması şeklindedir. Üçüncü; kendi gücümüzün diğerleri yoluyla sınırlandırılması ve böylece hükümlüğümüzün çevrelenmesidir. Dördüncü; güvendiğimiz insanların bize ters ya da saçma gelen davranışları sonucunda onlara olan güvenimizin sarsılması şeklinde açıklanabilir. Beşincisi; insanların bizimle aynı fikirde olmalarından duyduğumuz hoşnutluğun karşıtı şeklindedir. Son olarak altıncı sebep ise; başkalarının aldığı zevklere ulaşamıyor olmanın yarattığı kıskançlık duygusudur. Bentham kıskançlığın insanları çilecilğe götürdüğünü söyler;

“tüm insanlar, yaş, konum ve zenginlik farklılıkları sebebiyle eşit zevk alamazlar; ama yoksun kılma konusundaki baskı onları aynı seviyeye getirebilir. Böylece kıskançlık, haz oranının düşürülmesi için bir araç olarak, bizi ahlakta sert spekülasyonlara meylettirir: diğerlerine göre fazladan bir haz organına sahip olarak doğmuş bir insanın*, bir hilkat garibesı gibi kovalanacağı sağduyuyla söylenir.”¹³³

Daha önce de belirtildiği gibi *erdemî faydanın* karşısına koymak yerleşmiş bir itiraz olarak karşımıza çıkar. Faydalı olanın erdemli olmadığı; çünkü erdemin hazla olan ilişkisinin yine bir çilecilik bağlamında ele alındığından bahseder Bentham. Başkalarına zarar veren hazların peşinde erdemden uzak olunacağını kabul eder ancak burada basit bir hata yapıldığını öne sürer. Bu kötü bir hesaptır ve “eğer bir

¹³¹ A.g.e., s. 15.

¹³² A.g.e., s. 13-4.

* Bentham *Yasamanın İlkeleri*’nde daha önce vermiş olduğu hermafrodit örneğine gönderme yapmaktadır.

¹³³ A.g.e., s. 15.

adam kötü hesap yapıyorsa, bu aritmetiğin hatası değildir, bizzat onun hatasıdır.”¹³⁴ Fayda ilkesinin yerine konabilecek olan ilkelerin körü körüne itaat gerektiren durumlara yol açacağını öne sürer. Neticede düşünür genel geçer bir ilkenin despotik olabileceği gibi, öznel duygulara dayalı ilkelerin de değişken ve düzensiz olacağını belirtir.

Bu noktada fayda ilkesine dair haz ve acı kavramlarının Bentham’ın ahlak anlayışındaki yerlerini belirlemek gerekiyor. Bentham haz ve acıları hem belli bir hiyerarşi içerisinde hem de birbirleriyle olan ilişkileri içerisinde düzenlemiştir. Öncelikle basit hazlar ile basit acıları belirledikten sonra bunları yaptırım açısından etkilerine ve güçlerine göre sınıflandırır. Ancak önce bu haz ve acıların neler olduklarına değinmek gerekmektedir.

Bentham’ın basit hazlar olarak nitelendirdikleri: “1) *Duyusal Hazlar* (tat, koku, görme, duyma dokunma), 2) *Zenginlik Hazzı*, 3) *Beceri Hazzı* (bir enstrüman çalmak vb.), 4) *Arkadaşlık Hazzı*, 5) *İyi Bir Ünün Verdiği Haz*, 6) *İktidar Hazzı*, 7) *Mütedeyyinlik Hazzı* (ilahî haz, cennet), 8) *İyi Yüreklilik Hazzı*, 9) *Zalimlik Hazzı* (antipati, huysuzluk tutkusu), 10) *Anlık [zekâ] Hazzı* (bir buluş yapma vb.), 11) *Hafıza Hazları* (anılar), 12) *Hayal Gücü Hazları*, 13) *Umut Hazları* (gelecek bir hazzın beklentisi), 14) *Birleşme Hazları* (talih oyunları, kazanma hazzı), 15) *Kurtulma veya Dinme* (acının dinmesi vb.) *Hazları*.”¹³⁵ Bentham bunların bazen tek bazense bileşik olarak bulunabildiğini ve bunları ayırt etmenin zamana ihtiyaç duyduğunu belirtir. Gerçekten de bazı durumlarda farklı hazları aynı anda yaşayabiliriz. Örneğin güzel ve tanıdık bir koku duyduğumuzda hafızamızda bir anı canlanabilir ve o anıdaki bizi mutlu eden bir arkadaşımızı tekrar görme isteği duyabiliriz. Bu örnek aynı anda dört hazzı da barındırır; duyusal, hafıza, arkadaşlık ve umut hazzı. Bunun gibi birçok örnek vermek mümkündür ve Bentham’ın dediği gibi bu hazların hangisinin hangisine üstün olduğu her örnekte değişebilir ve her bir bireyde farklı etkiler yaratabilir. Bu noktada ilk kısımdaki hazzcılık anlayışının sadece anlık hazların olduğunu öne süren, ve geçmiş ile geleceğin haz yaratabileceğini reddeden görüşe karşın Bentham’ın *hafıza* ve *umut hazları* bunun tam tersi bir düşünceyi barındırır.

¹³⁴ A.g.e., s. 21.

¹³⁵ A.g.e., s. 27-30.

Şimdi de basit acılara değinelim: “1) *Mahrum Kalma Acısı* (boşa bekleme, hayal kırıklığı, üzüntü, can sıkıntısı), 2) *Duyusal Acılar* (açlık, susuzluk, tat, koku, dokunma, görme, duyma, soğuk, sıcak ve fiziki yorgunluk), 3) *Beceriksizlik Acısı*, 4) *Düşmanlık Acısı* (nefret edilme), 5) *Kötü bir ünün verdiği acı*, 6) *Mütedeyyinlik Acısı* (dini korku, batıl itikat) 7) *İyi Yüreklilik Acısı* (sempati acıları) 8) *Kötü Yüreklilik Acısı* (antipati, anti-sosyal bağlılık) 9) *Hafıza Acıları*, 10) *Hayal Gücü Acıları*, 11) *Korku Acıları*.”¹³⁶ Görüldüğü üzere Bentham acıları da kategorilendirirken aynı sistemi kullanmıştır ve hazlar için olduğu gibi acılar için de aynı şartlar geçerlidir. Aynı anda birden fazlası geçerli olabileceği gibi birbirlerine baskın çıktıkları durumlar da oluşabilir. Ona göre tüm ahlak ve yasama sistemi bu haz ve acıların bilgisine dayanır ve erdemli ya da erdemsiz, masum ya da suçlu eylemler ve ödül ve ceza sistemleri de bu bilgiye dayalıdır. Bentham’ın kendi deyişiyle; “Basit *haz* ve *acı* kelimelerine çevrilemeyen yasama ve ahlak muhakemeleri, kaale alınamayacak karanlık ve sofistik muhakemelerdir.”¹³⁷

Bentham’ın bu haz ve acı kategorilendirmelerinin bu derece ayrıntılı olmasının altında, hukukçu kimliğiyle hukuku bilimselleştirme çabasının yattığı açıktır. O, sisteminin her ne kadar ahlak sistemi olduğunu söylese de bu derece yoğun kategorilendirme ve kural koyma isteği; Bentham’ın asıl amacının hukuki olarak çerçevesi kesin bir şekilde çizilmiş bir sistem inşa etmek olduğunu gösterir. Özellikle ceza hukuku üzerine yaptığı çalışmaların izlerini Bentham’ın fayda öğretisinde görmek mümkündür. O ayrıntılı bir formülleştirmeye sistemi özellikle hukuki uygulama açısından ele almaya meyletmıştır. Hukuk pratik bir alandır; hâlihazırda Bentham’ın sistemi de öyledir.

Bu haz ve acıların bir hukuki buyruk ve yaptırım olarak bireyler üzerinde etkiye bulunabileceği dört eksen belirlemiştir. Bunlar: fiziksel, ahlaki, politik ve dini’dir. Bazı haz ve acıların tamamen fiziksel ya da doğal; yani herhangi bir insani etki olmadan meydana gelmesi halini fiziksel olarak nitelendirir. Ahlaki olan ise; insanların birbirlerine hissettirdiği haz ve acılardır (halk yaptırımları). Politik olan; yasalar yoluyla olan haz ve acılardır. Son olarak dini olan da; dinin emrettiği ya da yasakladığı ve gerçekleştirilmesi emredilen dini yaptırımlara bağlı haz ve acılardır.

¹³⁶ A.g.e., s. 30-3.

¹³⁷ A.g.e., s. 33.

Bentham bu dört yaptırımın her birey üzerinde aynı derecede baskın olmayabileceğini söyler. Sadece politik olanlar herkes için eşit derecede uygulama zorunluluğu barındırsa da diğerleri insanlara farklı derecelerde etki edebilirler veya söz konusu birey için farklı derecelerde önem taşıyor olabilirler. Örneğin; bir birey dini yaptırımların verdiği haz ve acıları çok önemsemiyor olabilir ve pekâlâ fiziksel yaptırımların etkisine de ömründe çok az girmiş ya da hiç girmemiş olabilir. Buna karşın başka bir birey dini yaptırımların verdiği haz ve acılara son derece bağlı ve onların etkisi altında, aynı zamanda fiziksel yaptırımlara da daha fazla maruz kalıyor olabilir. Ancak Bentham, insanlara en çok zarar verenin; bu yaptırımların birinin diğerine üstün tutulması; kendi deyişiyle “bu veya diğer müeyyidenin mutlak yeğ tutulması”¹³⁸ olduğunu söyler. Ona göre bunlardan birinde yapılan hata diğerlerine de sıçrar ve böylece fayda ilkesinden uzaklaşmış olur, bu nedenle hepsine eşit derecede önem vermek gerekmektedir.

Bu noktada Bentham’ın haz ve acıları nasıl bir değerlendirmeye tabi tuttuğuna değinmemiz gerekmektedir. Bu değerlendirme onun sisteminin pratik yanını bize verir. Aslında sisteminin önemini sağlayan da bu yanıdır. Bentham bu değeri ölçerken bunun yedi koşula bağlı olduğunu öne sürer. Düşünür bir “haz kalkülü” geliştirerek hazzın ilişkin yedi koşul belirler: Bunlar hazzın “1) *Yeğlinliği*, 2) *Süresi*, 3) *Teminatı*, 4) *Yakınlığı*, 5) *Verimlilik*, 6) *Saflık*, 7) *Erimi*”¹³⁹dir. Bentham tüm eylemlerin bu hesaba göre değerlendirilebileceğini ve bu yolla hem ahlaki hem de hukuki açıdan bir hükme varılabileceğini öne sürer.

“Bir eylem mi değerlendirilmek isteniyor? Henüz işaret ettiğimiz bütün işlemlerin ayrıntılı bir şekilde takip edilmesi gerekir. Bunlar ahlaki hesabın öğeleridir ve yasa koyma [böylece] bir aritmetik işi haline gelir. Cezalandırdığımız kötülük, sarfıyat; doğurttuğumuz iyilik ise, hasılattır. Bu hesabın kuralları diğer bütün hepsiyle aynıdır.”¹⁴⁰

Görüldüğü üzere Bentham katı bir aritmetik hesaplamayla tüm ahlak ve hukuk sisteminin düzenlenebileceğini savunmakta ve bunu fayda ilkesi ve haz kalkülü üzerine inşa etmektedir. Ayrıca hazlar ve acılar tamamen bireysel ve bireye olan

¹³⁸ A.g.e., s. 38.

¹³⁹ A.g.e., s. 39-40.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 40.

etkisi üzerinden ele alınmış olduğu için, halihazırda kişisel bir haz saikiyle hareket edildiğini varsayar. Toplumsallık konusunda ve genelin iyiliği anlayışında eksiklik vardır, bu durum muhtemelen hukukçu oluşunun getirdiği yaklaşımla ilişkilidir; çünkü modern hukuk anlayışında suçun bireyselliği esastır. Bu durumda hazlar ve acılar da bireysel ve kişiye özel olmalıdır. Genel fayda anlayışı bu noktada bir açıdan mevcuttur ancak eksiktir ve bu eksiklik Bentham'ın faydacılığının en çok eleştirildiği noktalardan biri olmuştur. İnsanların kişisel haz isteği doğrultusunda hareket ettiği varsayımı Bentham'ın fayda anlayışının zayıf yönünü oluşturmuştur.

Bu noktada Bentham'ın her haz ve acının her bireyde aynı etkiyi yaratmadığına dair görüşleri önem arz eder. O, Mill'in daha sonra öne süreceği gibi yüksek ve düşük hazlar arasında hem nitelik hem de nicelik bakımından bir fark oluşturmamıştır.¹⁴¹ O daha çok *duyarlılık farkındalığı*¹⁴² dediği ayrımları belirlemiştir. “Bu farklılık, derecede veya türde [söz konusu olur]: Birçok birey üzerinde aynı sebebin etkisi tek biçimli ama eşitsiz olduğunda, [farklılık] derecede; aynı sebep birçok insana karşıt heyecanlar hissettirdiğinde, [farklılık] türdedir.”¹⁴³

Duyarlılık farklılıkları bireylerin içinde oldukları bazı koşullara ve sahip oldukları bazı özelliklere bağlıdır. Bentham'a göre bu koşullar duyarlılığı doğrudan etkileyen koşullardır. Bunlar: “1) *Mizaç* (zekâ, fiziksel etkenler), 2) *Sağlık*, 3) *Güç* (sağlığa bağlı olmadan; zayıflık gibi), 4) *Vücut Kusurları*, 5) *Aydınlatma Derecesi* (aydın ya da cahil olma hali), 6) *Entelektüel Hassaların Gücü* (hafıza, dikkat, hayal gücü), 7) *Ruhun Salabeti* (derhal olan bir haz veya acıdan uzak ve belirsiz olana göre daha az etkilenme hali), 8) *Sebat*, 9) *Temayül Sath-ı Maili* (bir acı veya hazzın önceden oluşturulmuş fikrinin etkisi), [Bentham sonraki dört koşulun bu maddenin alt başlıkları olduğunu belirtir.] 10) *Onur Kavramları*, 11) *Dini Kavramlar*, 12) *Sempati Duyguları* (arkadaşlık, merhamet, grup ya da parti ruhu, kamunun ruhu veya yurtseverlik), 13) *Antipatiler*, 14) *Delilik veya Akli Dengesizlik*, 15) *Nakdi Koşullar*.”¹⁴⁴

Bentham'ın temel olarak bu koşulların duyarlılığı doğrudan etkilediğini öne sürdüğünü belirtmiştik. Bunlara ek olarak düşünür bir de tali koşullardan bahseder ve

¹⁴¹ Capaldi, s. 274.

¹⁴² Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, s. 41.

¹⁴³ A.g.e., s. 41.

¹⁴⁴ A.g.e., s. 42-8.

bu koşulların diğer birçok düşünür tarafından duyarlılık üzerinde daha etkili olduğunun düşünüldüğünü söyler ve ekler; “bütün bunlar, duyarlılıktaki değişik olguları açıklamak için çok müsait, gözlemlenmesi çok kolay ve çok görünürdürler.”¹⁴⁵ Bunu söylerken aslında vurgulamak istediği; tali koşulların kendilerinin bir neden olamayacağı, bunların ancak asli koşullar vasıtasıyla açıklanabileceğidir; yani “her bir tali koşul kendinde birçok asli koşul içerir.”¹⁴⁶ Şimdi bu açıklamaların ışığında tali koşulları ele almak gerekmektedir, bunlar: “*Cinsiyet, yaş, sınıf, eğitim, alışkanlık halindeki meşgalesi, iklim, ırk, hükümet ve din mesleği*”¹⁴⁷dir.

1) *Cinsiyet*: Döneminin çoğu düşünürü gibi (Mill’in aksine) Bentham’ın da kadınlar hakkındaki düşünceleri oldukça taraflı ve kabul edilebilir değildir. Özetle, kadınların hem fiziksel hem de zihinsel olarak daha aşağı bir konumda olduklarını öne sürer ve bu sebeple de fayda ilkesiyle de daha bağdaşmaz olduklarını söyler. Bunun nedeni; sempati ve antipatilerin kadınlar üzerindeki etkilerinin daha derin olması, bu sebeple de kamunun ve ülkenin iyiliğini düşünmenin kadınlar için oldukça ender rastlanabilecek bir durum olmasıdır. Bentham kadınları batıl itikata meğilli, kendi hayal güçleri ve kaprisleriyle kişisel menfaatlerine daha yatkın olanlar olarak nitelendirir. Ona göre kadınlar geneli (kamuyu) düşünemeyecek kadar bencildirler.

2) *Yaş*: Bu konuyla ilgili olarak Bentham, hayatın her döneminin bireyin duyarlılıklarında, yine asli koşullar üzerinden etkili olduğunu söyler. Entelektüel hassaların gücü yaşa bağlı olarak son derece değişkendir. Özellikle zekâdaki dönemsel değişimlerin (zekâ burada akıl olarak kullanılmaktadır) önemine değinir. Yaşa bağlı olarak artan ihtiyatlı düşünmeye vurgu yapar. Yaşanmışlıkların ve tecrübenin duyarlılığımız üzerindeki etkisinin aslında yaş almak sebebiyle değil, yaş almanın içinde barındırdığı asli koşullar sebebiyle olduğunu söylemektedir.

3) *Sınıf*: Bentham için evrensel bir sınıf anlayışı bulunmamaktadır. O sınıfların devletlerin politik olarak oluşum süreçlerine bağlı olduğunu öne sürer. Ancak alt

¹⁴⁵ A.g.e., s. 48-9.

¹⁴⁶ A.g.e., s. 49.

¹⁴⁷ A.g.e., s. 59-53.

sınıflara göre üst sınıftakilerin duyarlılıklarının daha fazla olduğunu, bunun da saygınlık hislerine bağlı olduğunu ifade eder.

4) *Eğitim*: Fiziksel, entelektüel ve ahlaki olmak üzere üç ekseninde belirlediği eğitimin her ayağının farklı asli koşullara bağlı olduğunu belirtir. İlki; sağlık, güç ve dayanıklılık ile ikincisi; bilgilerin niceliği, niteliği ve ruhun salabeti ve sebatıyla, üçüncüsü ise temayül sath-ı maili, onur ve dini düşünceler ve sempati duygularıyla ilişkilidir. Ancak bütün eğitimin de meşgaleler, keyif, bağlantılar ve harcama alışkanlıklarıyla ilgili olduğunu öne sürer.¹⁴⁸ Burada şuna değinilmesi gerekir ki Bentham'da eğitime özel bir vurgu yapılmamıştır. Daha önce Humboldt ve Mill'de öne çıkan eğitimin ve özellikle kişinin kendini geliştirmesi bağlamında ve Mill'de de neredeyse faydacılığın uygulanabilmesinin de bir koşuluymuşçasına önemsenen eğitim ve *Bildung* kavramına ya da buna benzer bir anlayışa Bentham'da rastlamayız. Ancak aşağıda hükümet maddesinde belirttiği; eğitim “mizaç, ırk ve iklim haricinde neredeyse her şeye sirayet eder, ya da daha çok her şeyi kucaklar”¹⁴⁹ söylemi, eğitimi bireysel bir gelişimden ziyade politik bir mesele, ulusal bir etki bağlamında ele aldığını gösterir.

5) *Alışkanlık Halindeki Meşgalesi*: Belirli bireylerde özellikle de bazı mesleklerle uğraşanlarda bir ortak durum olarak ele alınan keyfin ve seçimin üzerinde bir güç sahibi olunması halidir. Başka bir deyişle, hem bir meslek yani meşgale hem de belirleyici bir meşgaledir, tüm asli koşulları içerirler. Bentham bu mesleklere örnek olarak; din adamı, asker, denizci, avukat, bürokrat vs. verir.

6) *İklim*: Bentham bu maddede iklimin eskiden sanıldığı ya da ona atfedildiği kadar önemli bir etkide bulunabilecek bir koşul olmadığını söylese de, bir çeşit antropolojik yargılarda bulunmaktan da geri durmaz. Bu yargıların da sadece genel ölçekte, ulus bazında olabileceğini ifade eder. Örneğin daha sıcak iklimlerde yaşayanların daha tembel ve gevşek olduklarını, bunun sebebinin de sıcak bir iklimde toprağın bereketinin fazla olması nedeniyle daha az uğraşın yeterli gelmesi olduğunu söylemiştir. Ancak önyargılı ve küçümseyen ifadeler de kullanmamış değildir. Sıcak iklimlerde yaşayanlara yönelik şu sözleri bunu ispatlar niteliktedir.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 51.

¹⁴⁹ A.g.e., s. 52.

“Bütün duyarlılıkları çok coşkulu, hayal güçleri çok canlı, zekâları tez ama daha az parlak ve sebatlıdır.”¹⁵⁰

7) *Irk*: Bu konuda da ırkın sadece doğal bir sermaye olabileceğini ama aslında bireyin ırkı ne olursa olsun onun duyarlılığını belirleyen ve oluşturanların içinde yetiştiği toplum ve o toplumun sempati, antipati, dini ve ahlaki değerleri olduğunu belirtir.

8) *Hükümet*: Bentham bu koşulun eğitimle aynı etkiye sahip olduğunu belirtir. “Yüksek bürokratlar, ulusal ilkokul öğretmeni gibi telakki edilebilir; hatta, dikkatli ve öngörülü bir hükümetin [yönetiminde], özel hoca ve babanın kendisi, söylenmesi gerekirse, yalnızca yüksek bürokrasinin temsilcisi, vekilidir.”¹⁵¹ Hükümetin, bürokrasinin iyi yönetilmesinin eğitim dışında, halkın kaynaklarının kamu mutluluğu için harcanması, dinin batıl inançlardan ve hurafelerden uzak tutulması ve bilimle ulusun gelişiminin desteklenmesinin, o hükümetin yönetimindeki insanların duyarlılığını etkilemesi açısından önemli olduğunu düşünür. Daha meşakkatli bir yol olsa da asli tüm koşulları içinde barındırır. Yurttaşlarına onurlu davranan bir hükümet bu yolla sahip olduğu onurlu yurttaşlarıyla ulusal menfaat için çalışmış olacaktır.

9) *Din Mesleği*: Dini duyarlılığın sempati, antipati, erdem, onur gibi koşulların hepsini taşıdığını belirtir. Ancak vurgu yaptığı nokta farklıdır; o etkisi azalmış da olsa ya da çok sınırlı sayıda inananı da olsa her dinin kamu önünde öğretilmesinin gerekli olduğunu savunur. Bunu bir hoşgörü olarak değil, bu inanca önceden mensup olan ancak sonra vazgeçmiş olanların da içinde eski alışkanlıklarına olan bağlılıklarının ve sempatilerinin ve karşıt olanlarda da antipatinin olduğunu belirtir ve sırf bu sebeple bile bu inançların öğretilmesi gerektiğini öne sürer.

Bentham’ın buraya kadar duyarlılık ve onu etkileyen koşulları, bu koşulların kendi içlerindeki derece farklılıkları ve hatta kapsamsal olarak birbirlerine yönelik kapsayıcılıklarını oldukça ayrıntılı bir biçimde ele aldığını gördük. Ancak şimdi tüm bu koşulların ışığında bu teoremin uygulaması nasıl olacaktır? Bentham için bu oldukça göreceli olan koşulların tümünü dikkate alarak, adil bir yasa yapmak oldukça önemlidir. Bu noktada özellikle ceza hukukundaki uygulama sürecine ve

¹⁵⁰ A.g.e., s. 51-2.

¹⁵¹ A.g.e., s. 52.

suçun değerlendirilmesine değinir. Bentham için ceza zaten kendinde kötüdür, cezanın amacı caydırıcılığdır. O cezalandırmada da haz ve acı ölçütlerini kullanarak en az acıyla en fazla faydayı sağlayacak bir sistem amaçlamaktadır.¹⁵² Bunu dört başlıkta inceler, bunlar: “*Bir suçun kötülüğünün değerlendirilmesi, mağdur bireye münasip bir tazminin tedarigi, suçlular üzerinde cezaların izdüşümü ve gücünün kıymeti ve bir ülke yasasının başka [bir ülke] tarafından iktibas edilmesi*”¹⁵³ şeklindedir. Şimdi bunları kısaca açıklamak yerinde olacaktır.

1) *Bir suçun kötülüğünün değerlendirilmesi*: Bentham bu noktada aynı suçun farklı bireylerde farklı etkiler yaratabileceğini öne sürer ve suçun buna göre değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Örneğin kadına karşı işlenen suçla erkeğe karşı işlenen suç ya da mağdurun durumunun bu suçtan etkilenme derecesi gibi. Bu çoğu durumda ceza hukukunda gözetilen bir etkidir.

2) *Mağdur bireye münasip bir tazminin tedarigi*: Bunda da mağdur olan bireyin durumuna, konum ve mevkiine bağlı olarak tazminin belirlenmesi gerektiğine değinir.

3) *Suçlular üzerinde cezaların izdüşümü ve gücünün kıymeti*: Bu noktada sürgün ve hapis şeklindeki cezalandırmaya değinerek bunun da cezalandırılan birey üzerindeki etkilerine ve bu bireyin durumuna önem vermektedir. Cezalandırılan birey için içinde bulunduğu koşullar onun bu cezadan etkilenme derecesini belirler ve örneğin yoksul bir aile babasını hapsedmenin, nihayetinde onun ailesini de geçim sıkıntısına düşürmek suretiyle etkilediğini ifade eder.

4) *Bir ülke yasasının başka [bir ülke] tarafından iktibas edilmesi*: Bu noktada Bentham toplumların yaşayış, örf ve adet farklılıklarına değinir ancak bunu doğuyu medeni olmamakla itham ederek yapar. Ona göre doğulu kadınlar bir hareme kapatılmaya ve köleliğe hazırlanırlar, bu nedenle “batıdaki yasalar doğu toplumları için bir felaket olur”¹⁵⁴ gibi bir açıklamada bulunur. Gördüğümüz gibi Bentham için evrensel bir yasa anlayışı yoktur, o ceza yasalarının içinde bulunulan topluma ve o toplumun geleneklerine göre belirlenmesini uygun görür.

¹⁵² Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Yarırcılık ve Pragmatizm*, Çev. Deniz Canefe, İdea Yay., İstanbul, 2000, s. 19.

¹⁵³ A.g.e., s. 54-5.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 55.

Bu maddeler ışığında Bentham'ın evrensel bir yasa sistemini olumlamadığı açıktır. O özellikle aynı suçlar için aynı cezalar anlayışının asıl adaletsizliğin nedeni olduğunu savunur. Yasaların esnekliği onların adil oluşunun teminatıdır ona göre. Çelişkinin eşitlikten kaynaklandığını ve asıl adaletsizliğin burada olduğunu belirtir. Şöyle der;

“Esnek olmayan yasa, bireylerin ne dinini, ne ahlaki önyargılarını, ne eğitimi, ne sınıfını, ne servetini, ne yaşını, ne de cinsiyetini göz önünde bulunduran yasa, ya etkisiz ya da despotça olması nedeniyle, iki açıdan kusurlu olabilir. Biri için çok sert, diğeri için çok hoşgörölü, [ama] her zaman noksanlık veya aşırılıkla malul [yasa] görünüşteki eşitliğin altında, en canavarca eşitsizliği saklayabilir.”¹⁵⁵

Bentham'ın yaklaşımının altında fayda ilkesinin yattığını görmek zor değildir. O cezalandırmada da bireyin durumunu göz önüne alarak sonuçta en faydalı olacak cezanın belirlenmesine uğraşmaktadır. Nihayetinde bir ceza verilecektir ama ona göre; bunun cezalandırılacak kişinin durumuna göre verilmesi, hem cezanın kendisi açısından hem de mağdurun verilen cezadan tatmini açısından en yüksek faydada olmalıdır. Elbette bunun uygulamada özellikle yargıçlar açısından zorluk yaratacağını ve birçok durumda oldukça keyfi sonuçlar oluşturabileceğini kabul eder; çünkü asli koşulların tümünün incelikli bir değerlendirmeye tam olarak belirlenmesi mümkün olamayacak kadar zordur. Bu nedenle de asli koşulların yerine tali koşulların değerlendirme için uygun olduğunu belirtir. “(...) inkâr edilen ilke değil, imkânsız olduğuna inanılan uygulamasıdır.”¹⁵⁶ Bu uygulama zorluğuna; yani asli ilkeleri tam ve kesin olarak değerlendirme zorluğuna karşın, tali koşullar asli koşullara göre açık, sınırlı ve ispat açısından olanaklıdır.

Daha sonra Bentham iyilik ve kötülükleri inceleme işine girer ve bunların toplum içinde nasıl yayıldığını açıklar. Kötülüğün değişik biçimlerde olduğunu ve hatta bazı hallerde iyiliğin kötülüğe ve kötülüğün iyiliğe yol açtığı durumlar olduğunu ifade eder. Öncelikle kötülükten başlar, kötülüğü; *birincil, ikincil ve üçüncül düzenden kötülük, asli ve türev kötülük, doğrudan ve sonuç olarak kötülük,*

¹⁵⁵ A.g.e., s. 56.

¹⁵⁶ A.g.e., s. 57.

yaygın ve *bölünebilir kötülük* ve son olarak *daimi* ve *geçici kötülük*¹⁵⁷ olarak sınıflandırır.

Şiddet, hakaret veyahut da hırsızlık gibi bir suça maruz kalan bir birey için bu eylemler neticesinde yaşadığı tüm acılar *asli kötülüğü* oluşturur. Bununla birlikte bireyin başına gelen bu durumdan bireyin ailesi ve arkadaşları da etkilenecektir. Ayrıca birey gördüğü zarar nedeniyle işini aksatacak ya da bir borcunu ödeyemeyecektir. Dolayısıyla hem bireyin hem de bu insanların tümünün maruz kaldığı bu kötülük *birincil düzenden kötülük*tür. Bununla beraber, bu suç duyulacak ve o toplum içerisinde belli bir korku yaratacaktır. Bu vesileyle *tehlike* düşüncesi ve *uyarı* oluşacaktır. Bu da *ikincil düzenden kötülüğü* meydana getirir. Eğer bu bireye yapılan kötülük belli bir sınıfı ya da belli bir grubu etkiliyorsa bu *yaygın* bir kötülüktür ve etkilediği kişi sayısı oranında artar ya da bireyin gördüğü kötülük örneğin bir hırsızlık sonucu çalınan miktar sadece bireye değil bir şirkete veya devlete aitse bu durumda o kayıp *bölünebilir* ya da *dağıtılabilir* kötülük olur ve aynı oranda da azalır. Bu kötülüğün sonucunda o birey işinden olmak ya da evliliğinin sonlanması gibi bir başka kötülüğe maruz kalırsa bu da *sonuç olarak kötülük* olur. Bireyin uğradığı bu kötülük sakat kalma gibi kalıcı bir kötülükse bu *daimi*, tamamen telafi edilebilen bir kötülükse o zaman *geçici* kötülük adını alır.¹⁵⁸

Bentham tali koşullar açısından uğranılan kötülüğü böyle bir örnekle açıklamış ve bu yolla suçlar arasında bir derecelendirme yapılabileceğini öne sürmüştür. Eğer kötülükler uzun süre cezasız kalır ve bu, bir şekilde söz konusu durumun kabulü gibi bir hal alırsa o zaman toplumsal düzenin etkileneceğini ve bunun da *üçüncü düzenden kötülük* olduğunu ifade eder. Aslında cezalandırmanın temel amacı Bentham için caydırıcılığdır ve fayda ilkesine özünde uygun olan da budur. Bu caydırma sayesinde genelin mutluluğu sağlanacaksa o zaman cezanın içinde barındırdığı kötülük göze alınabilir olacaktır.

Düşünür kötülük için geçerli olan tüm bu durumların iyilik için de geçerli olduğunu belirtir. “İyiliğin yayılımı kötülüğünkine göre daha yavaş ve daha az gözle görülürdür. (...) Ama bu fark gani gani telafi edilir: çünkü kötülük tesadüfi olarak ve ara sıra meydana gelirken, iyilik her zaman gerçekleşen doğal nedenlerin zorunlu bir

¹⁵⁷ A.g.e., s. 61.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 63-5.

sonucudur.”¹⁵⁹ Bu şekilde iyiliğin zayıf yayılımı dengelenmiş olur. Bazı hallerde de kötülüklerin toplumda bazı gelişmelere yol açması nedeniyle, tıpkı aşı gibi daha büyük iyiliklere sebep olduğunu belirtir. Ancak nihayetinde iyiliğin sürekli meydana geliyor olduğunu ve toplumun her bir bireyinin kendi mutluluğu için uğraşırken aslında genelin mutluluğuna da katkı sağlıyor olduğunu da ifade eder. Bu düşünce Mill’de daha da önemli olacak ve fayda sisteminin neredeyse bel kemiği haline gelecektir.

Bentham’ın kötülük meselesi bağlamında erdem kavramıyla ilgili görüşü şu şekildedir: “Erdem veya erdemsizlik olarak isimlendirilen her şeyi yabancı addediyorum. İnsan eylemlerini yalnız ve yalnız kötülük veya iyilik şeklindeki etkileriyle telakki etmeye çağrıldım. [Bu durumda] iki hesap açarım. Bütün hazları net kâra, bütün acıları da zarara yazarım.”¹⁶⁰ Burada bir eylemin erdemli olmasının bir sonuç olduğu söylenmektedir. Eylemler haz ve acıya göre belirlenir ve erdemli olarak kategorilendirilen bir eylem, içinde, hem haz hem acı barındırır. Ancak bunlar arasında bir derece farkı vardır ve daha yüksek bir haz için düşük bir hazzı reddeden, ya da küçük bir acıya, bazen de daha yüksek bir haz için daha büyük bir acıya katlanan kimse erdemli bir davranış sergilemiştir. “Böyle bir kimse artık mutluluğunu rastlantıya değil, kendi akıllılığına ve kendi eylemine borçludur.”¹⁶¹ Başka bir deyişle, sadece erdemli olduğu için bir eylemde bulunmak ya da sadece erdemsizlik olacağı için o eylemden kaçınmak Bentham için rasyonel değildir; çünkü o her eylemin haz ve acı içerdiğini belirtirken bunu her tür eylemi içerecek şekilde söyler. O halde haz ve acıdan bağımsız bir eylem yoktur ve erdem veya erdemsizlik bu eylemin sadece sonucunda oluşacak bir değerlendirmedir.

Bu noktada Bentham yasa ile ahlaki nasıl ayıracağımız sorusunu sorar. Ahlakın en büyük mutluluğu üretmek için insanların eylemlerini belirlediğini söylerken yasanın da aynı amaca hizmet ettiğini belirtir. Ancak ikisi de aynı amaca hizmet ediyor olmalarına rağmen etki alanlarının ve etkileri ile kapsamlarının farklılıklarına vurgu yapar.

¹⁵⁹ A.g.e., s. 67.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 69.

¹⁶¹ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 169.

“Özel olsun, kamusal olsun bütün eylemler, ahlakın yetkisi içindedirler. [Ahlak], el gibi, bireyi, hayatının bütün ayrıntılarında, benzerleriyle olan tüm ilişkilerinde yönlendirebilen bir rehberdir. Yasama bunu yapamaz; yapabilseydi, insanların davranışlarında doğrudan ve devam eden bir müdahaleyi icra etmek zorunda olmazdı. (...)Hakikaten tek kelimeyle yasama ahlakla aynı merkeze sahiptir ama çevresi aynı değildir.”¹⁶²

Bu farklılığın iki nedeni olduğunu belirtir; daha önce de değinildiği gibi ceza hâlihazırda kendinde bir kötülüktür ve bu nedenle cezalandırmanın titizlikle uygulanması gerekir. Yasama sadece ceza yoluyla var olabileceği için ve cezanın yasayı ihlal eden kötülükten daha fazla acıya sebep olması kötülüğü arttıracığı için, fayda ilkesiyle çelişmemesi sağlanacak şekilde uygulanmalıdır. İkinci olarak da; suçlu aranırken masuma zarar verilme tehlikesi yasanın uygulanışını zora sokar. Bu yüzden düşünür bu ayrımı daha da belirgin kılmak için ahlaki ödevleri belirlemek gerektiğini öne sürer. *Kendine karşı ödevler* ve *başkasına karşı ödevler*; ilki *namusluluğu* ikincisi ise *hayırseverliği* oluşturur.¹⁶³ Kişinin kendine karşı ödevi olan namusluluğun bir şeyi azaltmak doğrultusunda gerçekleştirdiği için olumsuz bir durum olduğunu iddia eder ve başkasına karşı ödevi olan hayırseverliğin de diğer başka bir şeyi artırmak doğrultusunda gerçekleştirdiği için olumlu bir durum olduğuna işaret eder.

Bu aşamada da ihtiyat kavramını ele alır ve bireyin ihtiyatlı olması ve bunun gerekliliği üzerinde durur. İhtiyatlı bir birey, davranışlarının doğuracağı iyilik ve kötülükleri tartar ve cezaların da bilincinde olarak doğru davranışta bulunur. İhtiyatlı olma fırsatı tanınmadığında; yani bireylerin eylemleri belirli bir yasa bağlamında belirlendiğinde bunun sonucunun bir ulusu sersemleştirmek¹⁶⁴ olacağını ve hatta bazı ülkelerde hâlihazırda bunun olduğunu ifade eder. Bu noktada genel bir kural belirler:

“Bireylere bütün koşullarda, yalnızca kendi kendilerine zarar verebilecekleri, en geniş davranış özgürlüğünü tanıyın; çünkü menfaatlerinin en iyi hâkimleri onlardır. Eğer yanılırlarsa, yanılıklarını hissettikleri anda, bunda ayak diremeyeceklerini varsaymak zorundayız. Birbirlerine

¹⁶² A.g.e., s. 75.

¹⁶³ A.g.e., s. 76-7.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 79.

zarar vermelerini engellemek için yalnızca yasaların kuvvetiyle müdahale edilmesini sağlayın.”¹⁶⁵

Bentham bireylerin kendi iyilikleri ya da kötülükleri üzerinde karar verme yetilerinin kendilerinde olması gerektiğini belirtir. Bu noktada önemli bir probleme değinerek; eğer ki bir yasa açıkça fayda ilkesine ters düşüyorsa yasaya uymak mı gerekir yoksa tam tersi bir tutum mu sergilenmelidir gibi bir soru ortaya atar ve bu soruyu şu şekilde cevaplar: “Bu problemin çözümünün, iyi yüreklilik ve namusluluk görüşlerinden çıkartılması zorunludur: Yasaya uyulmasına göre yasanın ihlal edilmesinde daha büyük bir tehlike olup olmadığının; itaatin olası kötülüklerinin, itaatsizliğin olası kötülüklerinden daha az olup olmadığının incelenmesi gerekir.”¹⁶⁶ Bentham bu sorunun yine fayda ilkesi üzerinden ele alarak çözülmesi gerektiğini öne sürer. Şunu görmek mümkündür; bir yasa sadece yasa olduğu için kayıtsız şartsız itaate tabi değildir; yasa, fayda ilkesine uyduğu ve açıkça engellediği kötülüğün, yasanın varlığının oluşturduğu kötülükten fazla olduğu sürece geçerlidir. Başka bir deyişle; yasa zaten özgürlüğü engellediği için ve o oranda kötüdür, o halde yasanın içkin olarak sahip olduğu bu kötülüğü aşan bir faydaya (bir iyiye) hizmet etmesi gerekmektedir.

Bentham’ın hukukçu olmasının da etkisiyle; fayda ahlakını daha çok hukuk üzerinden ele aldığı görülmektedir. Bentham’a yöneltilen, sisteminin çelişkiler barındırdığı yönündeki eleştiri tesadüfi değildir. Bununla ilgili olarak Alasdair MacIntyre şöyle söyler;

“Kimi zaman Bentham moral vokabülerdeki terimlerin anlamıyla değil, fakat yalnızca ahlâkî –ve politik– bir kriterin ifâdesiyle ilgilenir görünür. Kimi zaman bize gerçekten bir tanım sunar, fakat bir îzâhtan ziyâde bir öneri formunda. Aslında, *iyi*’yi ve *doğru*’yu, azamî sayıda azamî mutluluk kavramı çerçevesinde tanımlayabileceğimizi ya da tanımlayamayabileceğimizi; fakat onları bu şekilde tanımlamadıkça anlamsız konuşuyor olabileceğimizi söyler. Ve kimi zaman da bu görevleri ayırdetmez görünür. Kendi amaçlarından dolayı bunları ayırdetmek ihtiyacı da duymaz. Çünkü Bentham’ın merkezî önerisi, eyleme yol göstermek için eldeki tek rasyonel ve tutarlı

¹⁶⁵ A.g.e., s. 79.

¹⁶⁶ A.g.e., s. 81, dipnot 17.

kriterin herhangi bir eylemin haz ve acı veren sonuçlarının dökümünü çıkarmak olduğu ve değerlendirci ifadelerin anlamının yalnızca bu bağlamda anlaşılabilceğı iddiasına varır.”¹⁶⁷

Nedeni sadece bu olmasa da, pek çoğı bu nedenle dolaylı ya da dolaysız olarak ilgili olan birçok eleştiri oldukça yerinde tespitleri içermektedir. Bu eleştirileri değerlendiren ve kendisi de çoğuna katılmakla beraber kendi kişisel felsefi eleştirilerini de dile getiren Mill’in cevapları ve fayda ilkesini geliştirerek inşa ettiğı felsefi nokta sonraki bölümde ele alınacaktır. Bu bağlamda çalışmanın son bölümünde Mill’in bir filozof olarak faydacılığa çizdiği çerçeve ve Bentham’ın “kuru” olarak nitelenen sistemini insanileştirmeye çalışırken bunu insani duyguları/inançları da içerecek şekilde nasıl geliştirdiğı ve adalet düşüncesini faydacılık bağlamında nasıl ele aldığı sorusu incelenecektir.

2.4 John Stuart Mill’in Faydacılık Öğretisi

Mill’in faydacılık öğretisi ya da onun deyişiyile mutluluk teorisi; ne daha önce açıkladığımız hazcılıkla ne de Bentham’ın faydacılığıyla, onun bu öğretiyi ele alış biçimi açısından tam bir örtüşme göstermez. Mill hem uygulanabilir (pratik) bir sistem, hem de bir noktada erdem ahlakı olarak adlandırılabilcek teorik bir öğreti hedefliyordu. Faydacılığa getirilen eleştirilerden biri de budur. Mill’in faydacılığının pratik normatif etik mi yoksa teorik normatif etik mi olduğu tartışmalı bir konudur.¹⁶⁸ O Bentham’ın ceza hukuku uygulamaları üzerinden formülleştirdiğı faydacılığı –ki bu öğretiye getirilen en büyük eleştiriler bu yönde olmuştur– genel bir ahlak sistemi haline getirmeyi hedeflemiştir. Bununla birlikte, bu ahlak sisteminin, özellikle hazcılık eleştirisi bağlamında basit olmakla suçlanmasına ve değerleri basitleşmiş insanlar meydana getireceğı yönündeki eleştirilere ve faydacılığın bu şekilde değerlendirilmesine de cevap vermeyi amaçlamıştır. Mill’in faydacılığı “genelin iyiliğı” kavramının öncelendiğı bir sistemdir. En can alıcı ve bu yüzden belki de en

¹⁶⁷ Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, Şubat 2001, s. 263.

¹⁶⁸ Fred Feldman, *Etik Nedir?*, Çev. Ferit Budak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2013, s. 66. Bu ayrımın net olmamasının eleştiriler üzerindeki etkilerine zaman konusunun incelendiğı bölümde değinilecektir.

eleştirilen noktası budur. Belli durumlarda “doğru olan”ı yapmak genel iyiyle çeliştiğinde “doğru olan” nedir?

“Açıkça tanımlanmış nihai bir standardın eksikliği, insanlığın ahlaki inançlarını bozabilir ya da onları belirsiz hale getirebilir; öte yandan bu eksikliğin kötü etkileri pratikte hafifletilmiş olabilir. Bu işlerin ne kadar geçmişe uzandığı ve sonrasında ne kadar yol kat ettiğinin belirlenmesi için, geçmiş ve şimdideki etik öğretinin tam olarak eleştirel bir incelemesinin yapılması gerekir. Her ne kadar insanlığın ahlaki inançları istikrara ya da tutarlılığa ulaşmış *olsa* da, bunun esasen henüz, bilinçli olarak, tanınmamış bir standardın örtük etkisi nedeniyle olduğunu göstermek zor olmayacaktır. Kabul edilmiş bir ilk ilkenin yokluğunda etik, insanların ahlaki görüşlerini biçimlendiren, fiilen sahip oldukları bu görüşlerin kutsayacakları bir kılavuz değildir; ama insanların görüşleri –hem yandaş hem de karşıt– sahip olduklarını varsaydıkları şeylerin *mutlulukları üzerindeki etkilerinden* büyük ölçüde etkilenmiştir; ve böylece fayda [utility] ilkesi –ya da Bentham’ın nihayetinde dediği gibi “en yüksek mutluluk ilkesi”– onun otoritesini en çok küçümseyenlerin bile ahlak öğretilerini büyük oranda şekillendirmiştir. Ve *her* düşünce okulu ahlakın çoğu ayrıntısında eylemlerin mutluluk üzerindeki etkisinin çok önemli ve hatta baskın bir düşünce olduğunu kabul eder, ancak ahlakın temel ilkesi ve ahlaki bir yükümlülük olarak mutluluk üretimini sağlamakta isteksiz olabilirler.”¹⁶⁹

Mill’in burada üzerinde durduğu husus, ahlakın amacını belirlemede, diğer ahlak sistemlerinden farklı bir bakış açısına sahip olduğunu bize gösterir. Çoğu ahlak öğretisi mutluluğu ahlakın amacı olarak ele almaz, mutluluk eylemlerin belli bir ahlaki davranış şekline uygunluğuna göre kendiliğinden ortaya çıkan bir şey olarak düşünülür. Doğru eylem zaten mutluluğu getirir düşüncesi, ahlaki genel yasalar koymanın ve tek bir doğru olduğunu öne sürmenin de altında yatan düşüncedir. Evrensel bir doğru-yanlış ölçütünün imkânsızlığını gözden kaçırarak ve uygulamada çok daha büyük zararlar verebilecek bir anlayışı içermektedir. Düşünür, bununla ilgili olarak Kant’ı ve onun *Ahlak Metafiziği*’nden şu çok bilinen evrensel ilk ilkeyi örnek olarak verir: “Öyle eyle ki eyleminin kuralı tüm rasyonel varlıklar tarafından bir yasa olarak kabul edilebilsin.”¹⁷⁰ Bununla ilgili olarak Mill de şu karşı argümanı ortaya koyar;

¹⁶⁹ John Stuart Mill, *Faydacılık*, Çev. Selin Aktuyun, Alfa Yay., İstanbul, 2017, s. 53-4.

¹⁷⁰ Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, Der. Paul Guyer ve Allen W. Wood, *Grundwork of the Metaphysics of Morals* (1785), Cambridge University Press, 12. Baskı, 2008, s. 73.

“Fakat o ne zaman ahlakın herhangi bir fiili ödevini bu ilkedен türetmeye başlarsa, en insafsız ahlak dışı davranış kurallarının tüm rasyonel varlıklar tarafından benimsenmesinde bir çelişki – mantıksal imkânsızlık ya da en azından fiziksel bir imkânsızlık– olacağını göstermede, neredeyse tuhaf bir şekilde başarısız olur. Onun tüm gösterdiği şey, bu kuralların evrensel olarak benimsenmesinin kimsenin başına gelmesini istemeyeceği sonuçları doğuracağıdır.”¹⁷¹

Ancak Mill, bu konuda daha derin bir tartışmaya girmekten kaçınır, faydacılığın doğru bir açıklamasının gerekli cevapları vereceğini düşünür. Onun mücadele ettiği şey, faydacılığın tam olarak bilinmemesinden kaynaklı olarak, önyargılarla yanlış değerlendirilmesidir. Ona göre faydacılığa karşı çıkanların büyük bir kısmı faydacılığın ne olduğunu bilmemektedir. O halde Mill’in faydacılığı nedir? Onun eleştirdiği temel noktalardan biri haz kavramının oldukça basit bir yorumlanmasıyla faydacılığın da yüzeysel bir hazcılık olarak değerlendirilmesidir. Bununla ilgili olarak Capaldi şöyle der;

“Mill’in faydacılığı insan yararını oluşturan bazı şeyleri ortaya koyan bir faydacılıktır. “Faydacılık” bir hareket olarak genellikle, yalnızca biçimsel fayda ölçütleriyle değil, aynı zamanda neyin faydalı, yani haz veya acı verici olduğunu da anlatan özel bir öğretiyile de özdeşleştirilmiştir. Mill, biçimsel ölçütün fayda olduğu görüşünü desteklemekle birlikte, faydalı olan şeyin mutluluktan oluştuğu görüşüne de katılmaktaydı.”¹⁷²

Bu noktada Mill, hazzı açıklarken Epiküros’a ve kısmen Bentham’a da getirilen; hazların nitelik veya nicelik açısından değerlendirilmesi yönündeki eleştirileri de cevaplamak adına hazları, yüksek ve düşük hazlar olarak derecelendirir. Elbette ki, Mill bir insanla bir domuzun aynı şeylerden haz duyacağını¹⁷³ düşünmüyordu, ki hâlihazırda bunun üzerine düşündüğümüzde insanın doğasının ve yaşamda haz duyduğu şeylerin ve bu yolla edinebileceği mutluluk kaynaklarının kısır bir bakış açısıyla oldukça basit hazlara indirgenmesi, kanımca akla uygun düşmemektedir. Bu

¹⁷¹ John Stuart Mill, *Faydacılık*, s. 55.

¹⁷² Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011, s. 275.

¹⁷³ John Stuart Mill, *Faydacılık*, s. 62.

nedenle bu, Mill'in de belirttiği gibi bu onun öğretisini anlamak istememenin bir sonucudur.

Öncelikle insanı ele aldığımıza göre; Mill için insanın bedensel ve zihinsel olarak arzuladığı hazlar vardır ve bunları da kendi içerisinde nitelik ve nicelik olarak ayırmak gereklidir. Mill'in zihinsel hazları yüksek hazlar olarak nitelendirdiği doğrudur; çünkü bu hazlar insanın insan olmasından kaynaklı olarak sahip olduğu duygulara dokunur ve çok daha uzun süreli ve daha yoğun bir mutluluğa yol açar. Mill'in kendi deyişiyle;

“İnsan denilen yaratıkların birkaçı bile, hayvani hazların tümüne sahip olacakları sözü verilse de, düşük bir hayvan olmayı kabul etmeyeceklerdir; hiçbir akıllı insan aptal olmaya razı olmaz, hiçbir aydın kişi cahil olmayı tercih etmez, hiçbir duygu sahibi ve vicdanlı kişi bencil ve sığ olmayı istemez, hatta ahmak, cahil ya da alçak olanların hayatlarının onlarınkinden çok daha tatminkâr olduğuna ikna edilseler bile...”¹⁷⁴

Başka bir deyişle, insan hangi hazların düşük veya hangilerinin yüksek olduğuna, ikisini de deneyimlediğinde, karar verebilecek akla sahiptir ve insan olmaktan kaynaklanan ve başka hiçbir canlının elde edemeyeceği hazları elde edebiliyor olmak, insan için başlı başına bir mutluluktur. İnsan, insan olmağının getirdiği hazların mutluluğundan, insan olmağının dışlamadığı sürece vazgeçmeyecektir. Kitap okuyabilmenin ve üzerine düşünebilmenin verdiği hazzı hiçbir düşük haz ne nitelik ne de nicelik bakımından geçemeyecektir. Mill bu noktada yüksek yetilere vurgu yapar ve gelişmiş bir bireyin mutluluğunun çitasının daha yüksekte olduğunu söyler.

“Yüksek yetileri olan biri mutlu olmak için daha fazla şeye ihtiyaç duyar, muhtemelen şiddetli ıstırap çekmeye daha meyillidir, ve daha aşağı tipte olan birine göre birçok noktada kesinlikle acıya karşı daha savunmasızdır; ama tüm bu dezavantajlara rağmen hiçbir zaman o gerçekten de daha düşük derecede bir varoluşun hissiyatına girmek istemez.”¹⁷⁵

¹⁷⁴ A.g.e., s. 65.

¹⁷⁵ A.g.e., s. 65-6.

Mill'in yüksek yetilere sahip insan olarak örneklendirdiği birey, kanımca tam da ilk bölümde sözü edilen *bildung* sahibi bireye göndermede bulunmaktadır. Bireyin kendini oluşturma sürecinde edindiği yetiler, onun mutluluk çitasını yükseltir ve haz aldığı şeylerin fiziksel ve zihinsel nitelik ve niceliğini belirler ve faydacılık ancak belli bir bireysel ve toplumsal deneyim ve birikim sonucunda uygulanabilir. Mill bu yüksek yetilere sahipliğin oranıyla *haysiyet duygusu*¹⁷⁶ dediği şeyin doğru orantılı olduğunu ve bu *haysiyet duygusu* her ne kadar her insanda olsa da, “bir kişide bunun ne kadar güçlü olacağı, ona bahsedilen yüksek yetilerin ne kadar iyi olduğuyula kabaca orantılıdır. Güçlü bir haysiyet duygusuna sahip olanlarda, haysiyetleri mutlulukları için öyle zorunludur ki, bir an bile onunla çelişen herhangi bir şeyi istemezler.”¹⁷⁷

Görünen o ki Mill, faydacılığı anlatırken aslında *bildung* sahibi bireyin de tanımını vermektedir. Mill'in ahlaki bir düzenden ziyade, etik yaşamı önemseydiği ve bireyin etik bir anlayış sonucunda kendi ahlaki anlayışını oluşturmalarının önemini vurguladığı görülmektedir. O halde, bir birey yüksek yetilere sahip ve haysiyet duygusu da oldukça güçlü olmasına rağmen neden düşük hazlara yönelir? Ya da neden kendisi için kötü ya da zararlı olduğunu bildiği halde belli davranışları sürdürür? Mill için bunun cevabı memnuniyet ve mutluluk kavramlarının sıkça karıştırılıp birbiri yerine kullanılıyor olması ve insanların daha kolay; yani daha el altında olan hazları tercih ediyor olmalarıdır.

“Birçok insan asil olan her şeye bir gençlik hevesiyle başlar, yaşlandıkça da tembellik ve bencilik içine düşerler. Evet, bu çok yaygın bir değişim: Ancak ben onların bu düşük hazları yüksek olanlara gönüllü olarak tercih ettiklerini düşünmüyorum. İnaniyorum ki kendilerini yalnızca bu düşük hazlara adamadan önce zaten yüksek olanlara ulaşmada yetersiz hale gelmişlerdir. Çoğu insanda bu asil duygulara liyakat, yalnızca düşmanca etkilerle değil, sadece gıda eksikliğiyle bile kolayca solabilecek çok hassas bir bitkidir ve gençlerin çoğunda eğer iş ve sosyal hayatları bunu yüksek kapasitede kullanmaya elverişli değilse bu bitki kolayca solar gider. İnsanlar entelektüel beğenilerini kaybettikçe yüksek tutkularını da kaybederler, çünkü onları memnun etmek için zaman veya fırsatları yoktur ve kendilerini daha düşük hazlara bağımlı kılarlar, bu sadece onları bilerek ve isteyerek tercih etmeleri yüzünden değil, aynı zamanda elde edebilecekleri ya da hâlâ keyif alabilecekleri tek haz şekli olmaları yüzündendir. İki tür hazza da

¹⁷⁶ A.g.e., s. 66.

¹⁷⁷ A.g.e., s. 66.

eşit derecede yatkın bir kişinin bilerek ve soğukkanlı bir şekilde düşük olanı tercih edip etmeyeceği sorgulanabilir; yine de yüzyıllar boyunca ikisine de aynı anda sahip olmak için beceriksiz bir girişimde bulunurken çoğu insan yıkılmıştır.”¹⁷⁸

Mill’in dokunaklı bir şekilde ifade ettiği bu durum yüksek yetilerin ve bu yetiler vasıtasıyla mutluluğun politik iktisadi koşullarla sıkı sıkıya ilişki içerisinde olduğunu gösteriyor bize. Mill’in *Politik Ekonominin İlkeleri*’nde¹⁷⁹ de belirttiği gibi genel olarak toplumun refahı bireylerin yüksek yetilere sahip olmasının da önkoşuludur, ancak belli bir refah seviyesi sağlandığında bireylerin de mutluluk kaynakları artacaktır. Düşünür, asgari fiziksel koşullar sağlanmadan, bireylerin zihinsel hazzardan mutluluk duymalarının mümkün olmadığını belirtir. “Çünkü faydacı standart failin kendisinin en yüksek mutluluğu değildir, ama azami toplam mutluluk miktarıdır; ve hatta asil bir karakterin asaleti nedeniyle her zaman daha mutlu olup olmadığından şüphe edilse bile, böyle bir karakter kesinlikle diğer insanları daha mutlu eder ve dünya genel olarak onun varlığından son derece kazançlı çıkar.”¹⁸⁰ Görüldüğü üzere, Mill’in faydacılığın bencil bir bireyselliğe yol açacağı yönündeki eleştirilere cevap niteliğindeki bu sözleri, aynı zamanda onu faydacılığın genelin mutluluğu için de en geçerli sistem olduğu yönündeki görüşünü desteklemektedir. Onun için mutluluk hem genel hem de özel anlamda amaçtır ve bu mutluluk amacına erişilmesi de ancak fayda ahlakı ile mümkündür.

Mill için mutluluk temelde iki kavrama dayanır; *huzur* ve *heyecan*. “Birçok insan şunu keşfetmiştir; çokça huzur bulmuş olanlar, pek az hazla memnun olabilir ve bolca heyecana sahip olanlar da önemli bir miktarda acıya katlanabilirler.”¹⁸¹ Başka bir deyişle, insanlar huzur için pek çok haz kaynağından feragat etmeye ve heyecan duyduğu şeyler için ise acı çekmeyi göze alırlar. Özellikle huzur için şunu diyebiliriz ki, sürekliliği olan ama daha az bir mutluluk için, anlık olup da daha çok olabilecek hazzardan feragat ederler. Mill için mutlu bir yaşamın altında yatan bu iki kavramın belli bir denge içerisinde ve birlikte olması hem mümkün hem de mutluluğun anahtarıdır.

¹⁷⁸ A.g.e., s. 68-9.

¹⁷⁹ John Stuart Mill, *Principles of Political Economy* (1848), Der. Donald Winch, Penguin Books, İngiltere, 1970.

¹⁸⁰ John Stuart Mill, *Faydacılık*, s. 70.

¹⁸¹ A.g.e., s. 74.

“Kesinlikle, bir insanın –hatta insanlığın büyük bir kesiminin– *huzur* ve *heyecan*ın ikisine de sahip olması mümkündür. Birbirleriyle uyumsuz olmaları bir yana, onlar doğal müttefiklerdir; herhangi birinin uzaması diğeri için bir hazırlıktır, onun için istek yaratır. İnsanlar sessiz sakin bir dönemden sonra heyecan isteği duymuyorlarsa tembellikleri *kötülük* miktarına ulaşmıştır ve sadece heyecanın peşine düşüp huzurdan hoşlanmayanların –önceden yaşadıkları heyecana oranla, keyifsiz, sıkıcı ve yavan bulurlar– heyecan ihtiyacı bir *hastalıktır*.”¹⁸²

Huzur ve heyecan dengesini ayarlamanın en önemli altyapısının zihinsel gelişim ve fedakârlık olduğunu öne sürer. Bireyde heyecan yaratacak ve kötülük miktarına ulaşmış bir tembellikten onu koruyacak olan, bireyin heyecan duyacağı birtakım ilgilerinin olması gerekliliğidir ve bununla birlikte bireyi, aşırı heyecan peşinde koşmaktan ve bu vesileyle bencillikten de koruyacak olan fedakârlıktır. Mill insanın doğası gereği “bencil bir egoist”¹⁸³ olduğunu düşünmez. Ona göre düzgün yetişmiş her insan toplum ve toplumun diğer üyelerinin iyiliği için samimi bir duygulanım ve ilgi hisseder ve bu da hem genel mutluluğun artırılması hem de bireyler için yüksek zihinsel hazların elde edilmesi açısından önemlidir. Hatta yoksulluğun da tamamen ortadan kaldırılabilceğini öne sürer ve şöyle der: “Her anlamda ıstıraba işaret eden *yoksulluk*, toplumun bilgeliğiyle birlikte bireylerin sağduyu ve cömertliğiyle tamamen ortadan kaldırılabilir.”¹⁸⁴ Bu her ne kadar inanılması zor ve karşı çıkılmaya meyyal bir söylem olsa da, Mill *Politik Ekonominin İlkeleri*’nde buna oldukça kapsamlı bir iktisadi çözüm sunmaya çalışmıştır.

Fedakârlık ile ilgili olarak Mill, kavramın fayda ahlakındaki yerini özellikle belirtir ve genelin iyiliği için kendini feda etme ile ilgili örneği verirken bunun faydacılıkla ters düşmediğini, tersine faydacılığın bunu kabul ettiğini söyler. “Faydacı ahlak insanların kendi en büyük iyiliklerini, diğerlerinin iyiliği için feda edebileceğini kabul eder; sadece bu fedakârlığın *kendinde* bir iyi olduğunu kabul etmeyi reddeder.”¹⁸⁵ Bu Mill’in, ödev ahlakına itiraz noktalarından biridir; çünkü o kendinde iyi kavramının daha önce de belirtildiği gibi uygulamada pek çok zarara sebep olacağını öne sürer. “Mutluluğun toplam miktarını artırmayan ya da artırmaya

¹⁸² A.g.e., s. 74.

¹⁸³ A.g.e., s. 76.

¹⁸⁴ A.g.e., s. 77.

¹⁸⁵ A.g.e., s. 81.

meyletmeyen bir fedakârlık *heba olmuş* sayılır. Kendini feda etme yalnızca mutluluğa olan bağlılıkta ya da diğerlerinin mutluluk vasıtası olmada alkışlanır...”¹⁸⁶ Nihayetinde kendini feda eyleminin nafile bir eylem olup olmayacağı belli değildir. Çok miktarda mutluluk ortaya çıkması mümkün olduğu gibi tam tersi de mümkündür. Öte yandan şu da doğrudur ki nafile eylemlerde bir zorunluluk olması mümkün görünmemektedir. Bununla ilgili olarak Fred Feldman şöyle söyler; “[n]afile eylemler genellikle çok zor ve çoğu zaman da imkânsız olduğundan, bunları gerçekleştiremeyen insanları suçlamayız. Belki de kişinin yerine getirebildiği her durumda nafile eylemi yapmanın ahlaken zorunlu olduğunu hissetsek de, bunun yapılmasının talep etmenin hiçbir anlamı yoktur, çünkü kişi istese bile yapamayacaktır.”¹⁸⁷

Ancak genelin mutluluğu düşüncesinin dinde halihazırda içerilmiş olduğunu hatırlatır ve İncil’den bir alıntı yapar ve şu bilinen kuralı söyler; “Sana davranılmasını istediğin gibi davran ve komşunu kendini sevdiğin gibi sev.”¹⁸⁸ Ve bu kuralın “faydacı ahlakın ideal mükemmelliğini”¹⁸⁹ teşkil ettiğini belirtir. Bunun gerçekleşmesi için iki komuta uyulması gerektiğini söyler; ilki yasalar ve toplumsal düzenlemelerin bireylerin mutluluğunun genelin mutluluğuyla uyumlu olması gerektiğidir. İkinci olarak ise; eğitim ve kanaat oluşturma yoluyla her bir bireyin kendi mutluluğu ile genelin mutluluğu arasında bir bağ kurmasını sağlamaya çalışmaktır, “özellikle kendi mutluluğu ile evrensel mutluluğa vesile olan davranış biçimlerinde (her ne yapıyor ya da yapılmasına izin veriyorsa).”¹⁹⁰

Aslında bu noktada Mill faydacılığa getirilen eksik ve erdem açısından zayıf olduğu yönündeki eleştirilere cevap vermektedir; çünkü ona göre eğer bu yukarıda belirtilen şekilde bir davranış insanlar tarafından kabullenilir ve uygulanırsa Mill bunun iki önemli sonuca yol açacağını belirtir. Neticede bu durumda “[b]irey genel iyiye karşıt bir şekilde davrandığında, bizzat kişisel olarak mutlu olma ihtimalini düşünemez.”¹⁹¹ Ve asıl önemli olan her insanın içinde genel iyiyi destekleyecek bir dürtü olduğunu ve bu dürtünün bireyin varoluşunda çok önemli bir yer tuttuğunu

¹⁸⁶ A.g.e., s. 81.

¹⁸⁷ Fred Feldman, *Etik Nedir?*, s. 79.

¹⁸⁸ A.g.e., s. 81.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 81.

¹⁹⁰ A.g.e., s. 82.

¹⁹¹ A.g.e., s. 82.

belirtir; yani genel iyiyi gözetmek insanın doğasında vardır, varoluşunda önemli bir yer tutar ve bu da “faydacı ahlakın hakiki karakteridir.”¹⁹²

Buraya kadar Mill, faydacılığa getirilen eleştirilerin bir yönünü yanıtlamaya çalışmıştır. Ancak tamamen farklı yönde bir eleştiri daha vardır ki, o da faydacılığın uygulanmasının neredeyse imkânsıza yakın olduğu yönündedir. Bu eleştiriye getirenlere göre faydacılığın standartları çok yüksektir. Ancak Mill buna cevap olarak, ortada temel bir yanlış anlama olduğunu öne sürer; bu “eylem kuralıyla, davranış dürtüsünü karıştırmaktır.”¹⁹³ Ona göre neden, eylemin ahlakiliğiyle ilgili değildir, failin değeriyle ilgilidir. “Faydacılıktan doğru eylemlerin her zaman övgüyü hak ettikleri, yanlış eylemlerin ise suçlanmayı hak ettikleri sonucunu çıkartmayız.”¹⁹⁴ Mill’in buna verdiği örnek özetle; boğulan bir kişiyi kurtaran birinin kurtarma eylemini hangi amaçla yaptığı o eylemin ahlaki olarak doğruluğunu değiştirmez, ancak boğulan kişiyi kurtaranın değerini belirler. Sonuçta eylem doğrudur, her ne amaçla yapılırsa yapılsın.

Diğer bir eleştiri konusuysa; “faydacılığın insanları soğuk ve sempati yoksunu yaptığı, bireylere yönelik onların ahlaki duygularını samimiyetsiz kıldığı; bunun da onları sadece eylemlerinin sonuçlarını kuru ve sert bir değerlendirmeye tabi tutan, bu eylemlerden doğan kişisel niteliklerin ahlaki kıymetine önem vermeyen varlıklara dönüştürdüğü”¹⁹⁵ şeklindedir. Mill buna, eylemlerin bireylerin nitelikleriyle bağdaştırılması durumunun zaten hiçbir ahlak sisteminde olmadığı cevabını verir; yani kişilerin yaptıkları iyi ya da kötü eylemlerin, o kişilerin iyi ya da kötü olmalarıyla bir ilgisi yoktur. Nihayetinde herkesçe bilinir ki, doğru bir eylem mutlaka erdemli bir karakteri işaret etmez ve sıklıkla kabahatli eylemler de övgüye layık kişilerden çıkabilir.¹⁹⁶ Ve burada Mill yine aynı cevabı verir: “Böyle herhangi bir özel durum ortaya çıktığında, faydacının takdiri eylemde değil, ama failde değişikliğe uğrar.”¹⁹⁷

Bununla ilişkili olarak, ahlakın ve ahlaki eylemlerin Tanrı inancıyla doğrudan ilişkili olduğunu ve faydacılığın Tanrı inancını tanımadığı ya da Tanrı’yı toptan

¹⁹² A.g.e., s. 82.

¹⁹³ A.g.e., s. 84.

¹⁹⁴ Fred Feldman, *Etik Nedir?*, s. 62.

¹⁹⁵ A.g.e., s. 86.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 87.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 87.

dışarıda bıraktığına yönelik eleştirilere cevabı oldukça kısa ve aslında oldukça da açıktır. Şöyle der Mill, “Her şeyden önce eğer Tanrı’nın tüm yaratıklarının mutluluğunu istediği doğruysa ve onları yaratmaktaki amacı da buysa, o zaman faydacılık, tanrıtanımaz bir öğreti olmaktan çok, hepsi arasında en köklü dindar öğretilerdir.”¹⁹⁸ Başka bir ifadeyle, iyi ve doğru eylemleri Tanrı’nın vahyi olduğu için yapmakla, faydalı olduğu için yapmak arasında eylem açısından değişen bir şey yoktur, bir önceki paragrafta belirtildiği gibi bu failin kendisiyle ilgilidir ve fayda ahlakı inançlı olan ya da olmayan gibi bir farkı içermez; aslında iki durumu da kapsar. Genelin iyiliği için doğru davranışta bulunan bireyin bu davranışı inancı gereği yapması eylemde değil, o bireyde farklılık gösterir.

Faydacılığa getirilen bir diğer ve –en popüler– eleştirilerden biri olan menfaat konusu; ahlakı, ilkeler vasıtasıyla kuranlar tarafından öne sürülen eleştirilerden biridir. Faydacılık hatalı bir şekilde bireysel fayda anlayışı üzerinden yorumlandığında ve Mill’in genelin iyiliği düşüncesi yeterince anlaşılmadığında ya da özellikle anlaşılmak istenmediğinde ortaya çıkan bu eleştiri; Mill için oldukça zayıf bir eleştiridir. Bireysel menfaatin genel faydayla ters düşmediği hallerin dışındaki her durum faydacılık öğretisinin dışındadır. Nihayetinde Mill, değişmez ilkeler yoluyla uygulanan ahlak sistemlerinin her durumu, her olasılığı değerlendiremediği gerçeğini düşünerek ve sırf bu ilkeler yüzünden çok daha zararlı eylemlerin meydana gelmesi nedeniyle, yine çok daha zararlı sonuçlar doğuracağına dikkat çeker. Belirli bir ilkenin her durumda uygulanması; bu ilkenin içeriğinin düşünülmesinden ziyade, körü körüne bir uygulamayı ve insanın içinde bulunduğu eşsiz durumu yorumlamasına imkân vermeyerek insan iradesini etkisiz kılacaktır. Nihayetinde bazı hallerde yalan söylemek çok daha yararlı bir davranış olabilir. Mill burada özellikle yararlı sözcüğünü kullanır; çünkü yalan söylemek hiçbir zaman faydalı bir davranış değildir. Genel ahlakı bozucu olması sebebiyle böyledir, ancak belirli bir durumda yalan yararlı olabilir; bu durum yarar ve zarar durumunun belli bir hesapla değerlendirilmesini gerektirir. Örneğin; bir suçluya yalan söyleyerek bir suçun engellenmesi –her ne kadar yalan genelin ahlakı için zararlı olsa da– çok daha

¹⁹⁸ A.g.e., s. 89-90.

büyük bir zararın önlenmesini amaçladığından göze alınabilir bir zarar olur. Mill için önemli olan bireysel ve toplumsal olarak bunun farkında olunmasıdır.

Hemen akabinde bu duruma dair şu eleştiri getirilir; “Harekete geçmeden önce, herhangi bir davranışın genelin mutluluğu üzerindeki etkilerini hesaplamak ve tartmak için *zaman* yoktur.”¹⁹⁹ Mill’in sisteminin pratik normatif etik mi yoksa teorik normatif etik mi olduğu sorunu burada öne çıkar; çünkü teorik olarak ele alındığında bu eleştiri yersiz kalır. Eylemin doğru bir eylem olması yeterlidir, ancak uygulamadaki zorluğu hatta neredeyse imkânsızlığı nedeniyle bu durumda söz konusu eleştiri gerçekten haklı bir eleştiri olur. Öyleyse Mill’in daha önce sözü edildiği gibi, kimi zaman pratik normatif etiğe kimi zaman ise teorik normatif etiğe dahil edilmesi gerektiği görülmektedir. Mill’in deyişiyle bunun en kısa yolu da sağduyudur. İnsanlığın tarih boyunca deneyim yoluyla hangi eylemlerin hangi sonuçları doğuracağına dair edindikleri fikirler –ki bu bireysel olarak da geçerlidir– her seferinde her şeyi baştan hesaplamak gibi bir durumun oluşmasındaki engeldir. Nihayetinde şu örneği verir; “Harekete geçmeden önce, her defasında Eski ve Yeni Ahit’i okumak için zaman yoktur; o halde bizim için davranışlarımızı Hristiyanlığın rehberliğinde yürütmek de imkânsızdır.”²⁰⁰ Bu açıdan bakınca aslında hiçbir ahlak sisteminin bu eleştiriden kurtulamayacağı açıktır. Mill’in faydacılığı sürekli kuru bir hesaplamayla, neredeyse robotlaşmış insanlar demek değildir. Tam tersine, sağduyusuyla, tecrübeleriyle, aklı ve vicdanıyla karar veren bireylerin, bu kararlarını genelin iyiliğini gözeterek vermeleridir; çünkü Mill der ki, “*Mutluluğun ahlakın ereği ve amacı olduğu* önermesi, bu hedefte hiçbir yolun belirlenmemesi ya da bu insanları bir yönden diğer yöne çekmek için tavsiyede bulunulmaması gerektiği anlamına gelmez.”²⁰¹ Başka bir deyişle; ahlak her bireyin sürekli yeniden kurduğu ve tarihten ve deneyimden bağımsız bir şey değildir; kanımca çok ender durumlar dışında sürekli bir hesaplama yapmak gerektiğini söylemek insanın ve insanlığın hafızasını yok saymaktır.

Mill buraya kadar faydacılığı açıklamak ve faydacılığa getirilen eleştirileri cevaplama gayretini göstermiştir. Bu noktada da şu soru gündeme gelir; faydacılığın

¹⁹⁹ A.g.e., s. 93.

²⁰⁰ A.g.e., s. 93.

²⁰¹ A.g.e., s. 95.

yaptırım nedir? Neden fayda ahlakına riayet edilmelidir? Mill bu soruların cevaplanmasını ahlak felsefesi için kaçınılmaz olduğunu söyler ve şöyle devam eder;

“Kendinde *içsel bir yükümlülük* olma duygusu ile kendini zihne sunan tek ahlak, eğitim ve düşünceyle kutsanmış geleneksel ahlaktır ve bir kişinin gelenek tarafından aynı hâle ile çevrilmemiş bazı ilk ilkelerden gelen *bu* ahlaktan doğan yükümlülüklerle inanması istendiğinde, o bu talebi paradoksal bulur; bu varsayımın doğal sonucu özgün teoriden daha bağlayıcı bir güç olarak görünür; bu üstyapının, varsayılan temelle olduğundan daha sağlam durduğu görünür.”²⁰²

Mill ahlaki duyuya dair sıkıntıların sadece fayda ahlakıyla sınırlı olmadığını, nihayetinde tüm ahlak sistemlerinde aynı sıkıntının bulunduğunu öne sürer. En temelde neden bir ahlak sistemine ihtiyaç duyarız sorusunun cevaplanması gerektiğini belirtir.

“Fayda ilkesi, başka herhangi bir ahlak sisteminin sahip olduğu tüm yaptırımlara ya sahiptir, ya da tam olarak sahip *olabilir*. Bu yaptırımlar ya dışsal ya da içseldir. Dışsal yaptırımlar için uzun uzadıya zaman harcamaya gerek yok. Türdeşlerimizi ya da evrenin hükümdarını memnun etme umudu veya gücendirme korkusu, yani onlara [türdeşlerimize] sempati ya da sevgi, ona [Tanrı] ise aşk ve saygı, hangi duyguyu besliyor olursak olalım, bencil sonuçlarından bağımsız olarak, bu bizi onların ya da onun isteklerini yapmaya doğru yönlendirir.”²⁰³

Anlaşılabacağı üzere Mill, fayda ahlakının diğer ahlak sistemlerinden daha alt ya da daha düşük bir sistem olduğu yönündeki eleştirileri aslında herhangi bir ahlak sisteminin kaynağı nedir sorusuna bağlar. Nihayetinde tüm ahlaki yaptırımın zihinde kurulduğunu öne sürerken diğer ahlak sistemlerinden farklı olmayan bir şekilde, faydacılığın da yaptırımının insanlığın vicdani duyguları olduğunu belirtir.²⁰⁴ Burada tekrar ödev ahlakına dönerek kendisine yöneltilen eleştiriyi, aslında ödev ahlakının kendisinin içerdğine yönelik çelişkiyi gösterir.

“Bazı insanların, ahlaki yükümlülükleri transendental bir olgu ve kendinde şeyler alanının nesnel gerçekliğine ait olarak gören bir kişinin, ahlaki yükümlülüğe itaat etme ihtimali, bunun yalnızca insan bilincinde kökleşmiş tamamen öznel bir şey olduğuna inanan birinden daha fazladır. Ancak

²⁰² A.g.e., s. 100.

²⁰³ A.g.e., s. 101.

²⁰⁴ A.g.e., s. 103-4.

bir kişinin görüşü ontolojik boyutta ne olursa olsun, onu *gerçekten* zorlayan güç kendi öznel duygularıdır ve bu gücün şiddeti kesinlikle duyguların sağlamlığıyla ölçülür. Kimsenin ödevin nesnel bir gerçeklik olduğuna olan inancı, Tanrı'nın nesnel gerçekliğine olan inançtan daha sağlam değildir; bununla birlikte Tanrı *inancının*, fiili bir ödül veya ceza beklentisinden ayrı olarak, davranışlara etkisi sadece öznel dini *duygularla* ve bu duygularının sağlamlığıyla orantılıdır. Bu yaptırım, karşılık beklemeden olduğu sürece, daima zihnin kendisindedir; öyleyse tartıştığım transendental ahlakçıların düşünceleri şöyle olmalıdır:

Zihin *dışında* kökleri olduğuna inanılmadıkça bu yaptırım zihin *içinde* de var olamayacaktır. Eğer bir kişi kendi kendine Şimdi beni kısıtlayan –*vicdanım* denilen şey– sadece benim zihnimdeki duygulardır diyebilirse, duygu sona erdiğinde yükümlülüğün de sona ereceği, bu duyguyu zahmetli bulursa onu göz ardı edebileceği ve ondan kurtulmayı deneyebileceği sonucunu çıkarabilir.”²⁰⁵

Başka bir ifadeyle, Mill'in vicdanın manipüle edilebileceğinden bahsederken demek istediği, temelde vicdanı manipüle etmek istediğimizi bilmemiz ve bunu yapmamızın nedeni de vicdanın bizde yarattığı acı veren duyguları uzaklaştırma ve/veya kendimizi vicdani yargımızda rahatlatarak karşılıklar, telafiler bulmaya çalışıyor olmamızdır. Oysa ki, azap çektiğimiz duyguları kabul ederek bunların vicdani ağırlığını yaşama cesaretini gösterebilecek bir birey olabilme ideali, yüksek yetilerin geliştirilmesi yoluyla Mill'in geniş ölçekli *Bildung* anlayışına götürmektedir bizi.

Mill'in faydacılığının diğer ahlak öğretilerinden farklı olarak zihin dışında bir referans noktası koymamış olması, faydacılığın standartlarının yüksek olduğu yönündeki eleştirinin kaynağıdır. Hâlihazırda Tanrı inancı ve dini duyguları son derece güçlü olsa da, pek çok insan arzu edilen davranış biçimini gerçekleştiremezken, zihin dışı yaptırım kaynağı olmadan bu sistem uygulamada nasıl başarılı olabilecektir? Mill buna verilebilecek cevabın insanın toplumsallığı olduğunu öne sürer ve şöyle der;

“Toplumsal durum, insan için öyle doğal, öyle gerekli ve öyle alışılmış bir şeydir ki, bazı olağandışı koşullar ya da zahmetli bir düşünce deneyi dışında, insan asla kendini topluluğun bir üyesi olmaktan başka düşünemez ve insanlık vahşi özgürlük durumundan uzaklaştıkça bu

²⁰⁵ A.g.e., s. 104-5.

birliktelik daha da güçlenir. Böylece, bir toplum durumu için gerekli olan her koşul gittikçe artarak *insanın içine doğduğu şeylerin durumu ve onun kaderinin*, ayrılmaz bir parçası olur.”²⁰⁶

Bu toplumsallık nedeniyle ahlak duygusunun doğuştan ya da sonradan edinilmiş olması –ki Mill bu duyguların sonradan edinilmiş olduğunu savlamaktadır– arasında uygulamada bir fark olmayacaktır. Ancak bu noktada yine de faydacılığın doğuştancı düşünceye karşıt olduğu yönündeki eleştiriye; “bize doğuştan verilenlerin ahlakın detayları değil –sezgisel algısına sahip olduğumuz– ahlak ilkeleri olduğunda hemfikirler. Tüm bunlarda doğuştan gelen bir şey varsa, ben bu doğuştan gelen duygunun diğerlerinin hazları ve acıları için bir ilgi duygusu olmaması için bir neden göremiyorum”²⁰⁷ cevabını verir. Gerçekten de eğer doğuştan gelen duygular olduğunu kabul edeceksek, bu derece güçlü bir toplumsallığa sahip bir tür olan insanın başkaları için refah arama yükümlülüğünün²⁰⁸ doğuştan gelen bir duygu olmadığını söylemek; çok daha genel bir ilkeyi dışarıda bırakıp ve bu yolla pek çok vicdani yükümlülükten de kaçınmanın bir yolu gibi görünmektedir.

Öte yandan, ahlak duygularının doğuştan değil de sonradan edinildiğini kabul ettiğimizde doğuştancıların, bu duyguların doğuştan olmaları sebebiyle doğal olduğunu öne sürmelerine karşı çıkarak, bu duyguların sonradan edinilmeleri durumunda da en az diğer durumda olduğu kadar doğal olduğunu öne sürer; “Ahlak duyguları gerçekten de hepimizin içinde mevcut olma anlamında bizim doğamızın bir parçası değildir. [Ancak] (...)doğamızın bir parçası değilse de onun doğal bir sonucudur. (...)belli bir ölçüde kendiliğinden türeyebilir ve eğitimle yüksek derecede gelişimi sağlayabilir.”²⁰⁹ Mill’e göre, artık insanlık toplumsallığından vazgeçemez ve bu durum genelin iyiliği düşüncesini zorunlu kılmaktadır. İnsan türdeşlerinin menfaatini gözetmeden ve herkesin menfaatlerinin eşit bir şekilde dikkate alındığı bir durum oluşmadan, insanların mutluluğundan söz edilemeyeceğini belirtir.

Mill bu açıklamasıyla daha önce de sözü edilen, faydacılığın bireyselliği ve bu yolla bencil birey kavramını meydana getireceği yönündeki eleştirilere de cevap vermiş olur. Mill için toplumsallık vazgeçilmezdir ve gitgide daha da vazgeçilmez

²⁰⁶ A.g.e., s. 108-9.

²⁰⁷ A.g.e., s. 106.

²⁰⁸ A.g.e., s. 106.

²⁰⁹ A.g.e., s. 107.

olacaktır. Burada Hume’a gönderme yaparak duygudaşlık kavramının önemine ve duygudaşlığın tıpkı bir salgın²¹⁰ gibi toplumda bir bireyden diğerine geçen bir duygu olarak değerine vurgu yapar. “İnsan zihni geliştikçe, her bireyde diğerleriyle bir birlik duygusu oluşturma eğiliminde olan etkilerde istikrarlı bir artış olur; kusursuz durumda olan bir duygu, bir kişiyi, eğer diğerlerinin tümünün yararıyla ilişkili değilse kendi yararını asla düşünmeyeceği ya da istemeyeceği bir hale getirir.”²¹¹

Bu noktada Mill; mutluluğun neden nihai amaç olduğunu açıklamaya girişir. Bunu faydacı ahlak karşıtlarının öne sürdüğü erdem kavramı üzerinden yapar. Faydacılık erdemın arzulanmaya değer ve arzulanır bir şey olduğuna karşı çıkmaz. “Aksine! O erdemın sadece arzulanır olmasını savunmuyor, daha ötesi hiçbir menfaat gözetmeden kendisi için arzulanması gerektiğini iddia ediyor. Faydacı ahlak savunucuları, eylem ve eğilimlerin, sadece erdemden başka bir amacı desteklediklerinde erdemli olduğuna inanırlar; böylece bu bizim *neyin* erdemli olduğuna karar vermemizin temelidir.”²¹² Şu açıktır ki Mill’in sürekli üzerinde durduğu en önemli noktalardan biri; eylemlerimizin nedenleriyle sonuçları arasındaki ayırımın iyi yapılması gerektiğidir. Mill erdemın nihai amaç olan mutluluğun bir parçası olmadığını ama *öyle olmaya uygun*²¹³ olduğunu söyler ve erdemın mutluluğun bir aracı olarak değil, mutluluğun bir parçası olduğunda bunun hakiki bir erdem olduğunu söyler.

“Bu başlangıçta arzulan bir şeyin aracıydı ve eğer hiçbir şeyin aracı olmasaydı kimsenin de ilgisini çekmezdi; ama bu kendisi için arzulan şey aracıyla birleşir ve gerçekten de son derece yoğun bir şekilde arzulanır. Aklımda olan şey *paradır*. Esas olarak parada bir yığın parlak çakıl taşından daha fazla arzulanır hiçbir şey yoktur. Onun değeri sadece satın alacağı şeylerin değeridir; ona olan arzu onun sağladığı şeylere olan arzudur. Bununla birlikte para sevgisi yalnızca insan hayatının en sağlam itici güçlerinden biri değildir, birçok insan parayı para olarak arzular; ona *sahip olma* arzusu çoğunlukla onu *kullanma* arzusundan daha güçlüdür, kişi paranın araç olabileceğini düşündüğü tüm arzularını yitirdiğinde bile daha da güçlenmeye devam eder. Böylece para bir amaç uğruna değil, amacın bir parçası olarak arzulanır demek doğrudur.

²¹⁰ A.g.e., s. 110.

²¹¹ A.g.e., s. 111.

²¹² A.g.e., s. 117.

²¹³ A.g.e., s. 118.

Mutluluğun bir aracı olmaktan, bireyin mutluluk anlayışının temel bir unsuru haline gelmiştir.”²¹⁴

Mutlu olma amacımıza hizmet eden bir araç olan para, kendi başına amaç halini aldığıında bu, faydacılıkla örtüşen bir durum değildir. Bunun nedeni bu durumun genelin iyiliğine karşıt olmasıdır. Paranın amaç olduğu durumda, bu elde edilmediğinde mutsuzluk yaratmasının yanında, bireyde yaşamdaki diğer ve daha yüksek mutluluk kaynaklarının kaçırılması ve/veya yetersiz gelmesi nedeniyle de mutsuzluk yaratması ve bunun kümülatif etkisinin yanında mutsuzluğun mutsuzluğu doğurması gündeme gelir. Mill bunun sadece para da değil, güç ve şöhret gibi soyut kavramlarda da olduğunu söyler. Bir önceki alıntıda belirtildiği gibi para, arzulanan şeylerin aracı olmaktan çıkıp kendinde bir amaç halini aldığıında soyut hale gelir. İşte erdem bu durumun tam zıttına bir örnektir; çünkü erdem başta hazzla olanak sağlaması ve acıdan koruması²¹⁵ nedeniyle arzulansa da, erdem tam da bu nedenle kendinde iyi olarak arzulabilir.

“Erdem arzusu para, güç ve şöhret aşkıdan farklıdır: Bu üçü kişiyi ait olduğu toplumun diğer üyelerine karşı sıklıkla zararlı yapar, hâlbuki erdemın karşılıksız sevgisi onu diğerleri için bir nimet yapar –başka bir şey değil! Dolayısıyla faydacı standart, edinilmiş diğer arzuları genel mutluluk için iyi olmaktan çok zararlı olacağı bir noktaya çıkana kadar hoş görürken ve onaylarken, erdem sevgisinin mümkün olduğu kadar geliştirilmesini talep eder, çünkü bu genel mutluluk için her şeyden daha önemlidir.”²¹⁶

Mill bu düşüncelerden hareketle tekrar mutluluktan başka arzulanan bir şey olmadığı sonucuna varır. Her eylemi bizde oluşturduğu haz ya da acı üzerinden değerlendiririz. Erdem de aynı yolu izler. Birey deneyim yoluyla, haz ile “doğru yapma”yı ve acı ile de “yanlış yapma”yı bağdaştırdığında ve bundan etkilendiğinde onda *erdemli olma istencinin* uyandırılmasının mümkün olduğunu ve bu istencin bireyin yapısına/karakterine yerleştiği durumda artık o bireyin haz veya acıyı düşünmeden hareket edeceğini belirtir.²¹⁷ Bu durumun oluşması için başka önemli

²¹⁴ A.g.e., s. 119.

²¹⁵ A.g.e., s. 121.

²¹⁶ A.g.e., s. 121.

²¹⁷ A.g.e., s. 125.

bir kavramı ele alır Mill; irade. Edilgin bir duyarlılık hali olan arzudan farklı olarak irade etkin bir fenomendir.²¹⁸ “(...) [B]aşlangıçta bir *arzudan* filizlenen bu *irade* zamanla kök salabilir ve kendisini gövdeden ayırabilir.”²¹⁹ Bu sürecin alışkanlık yoluyla olduğunu öne sürer. Başlangıçta arzudan filizlenen irade zamanla alışkanlığa ve deneyimle elde edeceği farkındalık sonucunda da bilinçli bir istenç halini alabilir. Böylece fayda ahlakı için bu durumun bir çelişki yaratmadığını göstermek ister. Nihayetinde erdemli olma istencine sahip olunmasa da, sadece haz vermesi ya da acıyı azaltması sebebiyle de erdemli bir eylemde bulunulduğunda bu fayda ahlakına uygundur. Mill’in daha önce sözünü ettiği gibi, bu sadece bireyin değerini belirler.

2.4.1 Adalet-Fayda İlişkisi

Faydacılığın son bölümünde Mill fayda ile adalet arasındaki bağlantıyı incelemeye girişir. Adaletin bir duygu/inanç olarak insanda hâlihazırda bulunduğu yönündeki görüşlere ve adil olanın doğada mutlak bir şey olarak bulunması gerektiği ve bunun yararlı olandan özü itibarıyla tamamen farklı olduğunun gösterilmesi gerektiğini öne süren düşünürlere göre adalet menfaatle çatışır. Ancak uzun vadede adaletle şahsi menfaatin bir araya geldiğini de kabul ederler.²²⁰ Mill’in burada değindiği nokta yine; adalet duygu/inancının kökeninin doğal olması ya da olmamasının eylemde hiçbir önemi olmamasıdır.

“Adalet duygusu özel bir içgüdü olabilir (ve dolayısıyla doğa tarafından verilen), ve aynı zamanda tıpkı diğer içgüdülerimiz gibi daha yüksek bir aklın kontrolüne ve aydınlatmasına ihtiyaç duyabilir. Eğer belirli bir şekilde *eylememizi* sağlayan hayvani içgüdüler gibi, bizi belirli bir şekilde *düşünmeye* sevk eden entelektüel içgüdülere sahipsek, entelektüel olanların kendi alanlarında, hayvani olanların kendi alanlarında olduğundan daha yanılmaz olmaları gerekmez; tıpkı hayvani içgüdülerin yanlış eylemlere yol açabileceği gibi, entelektüel içgüdüler de bazen yanlış kararlara [ve/veya inançlara] yol açabilir.”²²¹

²¹⁸ A.g.e., s. 124.

²¹⁹ A.g.e., s. 124.

²²⁰ A.g.e., s. 128.

²²¹ A.g.e., s. 128.

Bu noktada Mill, böyle bile olsa; yani adalet bizde doğal bir duygu olarak mevcut olmuş olsa bile, bunu davranışlarımızın nihai ölçütü olarak kabul etmemiz²²² ilkesini ele alarak, bir eylemin adil ya da adaletsiz oluşunun incelenmesi gerektiğini öne sürer. Ona göre;

“bir eylemin adil ya da adaletsiz oluşunun tümüyle başlı başına özel bir nitelik olup olmadığının ve eylemlerin diğer tüm niteliklerinden ayrı olarak, ya da daha ziyade, bir eylemin adil ya da adaletsiz oluşunun görünen ya da düşünülen bazı belirli niteliklerin özel bir şekilde bileşimi olup olmadığının keşfedilmesidir. Adil ve adaletsiz *duygularının* –daha genel bir şey için özel bir durum olarak değil– aynı bizim renk ve tada (bir şeyin *tadının tatlı* olması) dair algılarımız gibi *nev’i şahsına münhasır (sui-generis)* duygular mı oldukları, ya da daha doğrusu adil ya da adaletsiz *duygularının* diğer duyguların bileşiminden (bir şeyin *tadının bayat* olanla karşılaştırılması gibi) oluşmuş duygulardan mı türetilmiş olduğunun incelenmesidir.”²²³

Mill bunun için, adalet ve adaletsizlik açısından sınırların ne olduğunun belirlenmesi gerektiğini öne sürer. Bir eylemin adil ya da adaletsiz olarak nitelendirilmesinde, insanlar arasında ortak bir adil ya da adaletsiz duygu/inancının mevcut olup olmadığının cevaplanması gerektiğini söyler ve evrensel olarak adil ya da adaletsiz olarak kabul edilen beş eylemi inceler.

Bunlardan ilki; bir kişinin –bir cezalandırma yöntemi olarak uygulanmasının dışında– kişisel özgürlüğünden, mülkünden ya da yasal olarak sahip olduğu herhangi bir şeyden mahrum bırakmaktır. Bu bize evrensel olarak kabul edilen bir adil ve adaletsiz durum örneği sunar. “*Herhangi birinin yasal haklarına saygı göstermek adil, bunları ihlâl etmek de adaletsiz olandır.*”²²⁴

İkincisi bir öncekiyle bağlantılı olarak, “(...) bir kişiden ahlaki olarak hakkı olan bir şeyi almak ya da onu ondan mahrum bırakma olduğunu söyleyebiliriz”²²⁵ derken ifade ettiği; kötü bir yasa nedeniyle adaletsizliğin meydana gelmiş olmasıdır. Burada Mill, “kötü bir yasaya itiraz edilmeli mi” tartışmasına girer ve kötü bir yasayı ihlal etmenin adil ya da adaletsiz olduğu yönündeki bilinen iki bakış açısını yorumlar. İlk

²²² A.g.e., s. 129.

²²³ A.g.e., s. 129-30.

²²⁴ A.g.e., s. 132.

²²⁵ A.g.e., s. 134.

olarak yasa kötü bile olsa, yurttaşın bu yasayı ihlal edemeyeceği, ancak düzeltilmesi ya da değiştirilmesi için yetkili olanlara itiraz edebileceği yönündeki görüştür. Mill'in buna cevabı şu şekildedir: “Bu görüş insanlığa en çok iyilikte bulunan tanınmış kişilerin birçoğunu mahkûm eder, ve sıklıkla bu koşullarda onlara karşı başarı elde edebilecek tek silaha karşı bu zararlı kurumları korur. Bu görüşe *sahip* olanlar onu yararlı olduğu gerekçesiyle savunurken, insanlığın genel menfaati için *yasaya boyun eğme* duygu/inancını bozulmamış bir şekilde muhafaza etmenin ilkesel olarak önemine inanırlar.”²²⁶ Karşıt görüşte olanların öne sürdüğü ise; herhangi bir yasanın kötü olması durumunda bu yasaya itaat etmenin suç olmaması gerektiğidir; çünkü onlara göre, “[a]daletsiz yasalar olabilir; öyleyse hukuk adaletin nihai ölçütü değildir.”²²⁷

Üçüncüsü; *hak etme* kavramıdır. Bir kişinin iyiliğe karşı iyilik, kötülüğe karşı kötülüğü hak ettiği üzerine olan bu düşüncenin, “*hak edişi oluşturan nedir?*”²²⁸ sorusunu ortaya çıkardığını ifade eder. Fakat bununla ilgili olarak Mill, “‘Kötülüğe iyilikle karşılık ver!’ emri hiçbir zaman adaletin yerine getirilmesi için uygun bir durum olarak görülmemiştir, ama diğer düşüncelere itaat etmek için bu adalet iddiası bir kenara bırakılmıştır” derken kanımca, Hristiyan geleneğindeki, “Fakat ben size derim: Kötüye karşı koma; ve senin sağ yanağına kim vurursa, ona ötekini de çevir”²²⁹ öğretisine bir gönderme yapmaktadır. Daha önce de tartışıldığı gibi, Mill'in fayda öğretisiyle amaçladığı; ahlakı dıșsal olandan bağımsız, bireydeki içsel duygularla belirlenecek bir sisteme oturtma hedefi burada da ortaya çıkmaktadır.

Dördüncü olarak; bir kimseye karşı *sözünde durmamak*, verilen bir sözün tutulmaması denilen adaletsizlik durumunu örnek verir ve bunun nihayetinde karşı tarafta oluşturduğu hak kaybı nedeniyle taşıdığı adaletsizlikten bahseder.

Son olarak ise; *tarafgirlik*; yani bir durumda bir kişinin diğerine karşı kollarılması durumuna değinir. Ancak bununla ilgili olarak, bunun kendinde bir görev değil başka bir görevin gerekli bir parçası olduğunu belirtir. Başka bir deyişle; bir kişinin konumu –örneğin bir yargıç olması gibi– tarafsızlığını belirleyen ve bu tarafsızlığı gerekli kılan bir durumdur; çünkü Mill der ki,

²²⁶ A.g.e., s. 133.

²²⁷ A.g.e., s. 134.

²²⁸ A.g.e., s. 134.

²²⁹ *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, Matta 5:39.

“Bir kişi diğer görevlerinden hiçbirini ihlal etmeden, bir şekilde ailesini ya da arkadaşlarını yabancılara karşı kollayabilir, eğer bunu *yapmazsa* takdir görmek yerine suçlanır. Hiç kimse, bir kişi diğerini, bir arkadaş, bir dost, bir eş olarak tercih etmeyi seçti diye bunun adaletsiz olduğunu düşünmez. Haklarla ilgili bir durumda, tarafsızlık elbette yükümlülüktür, ama bu daha genel bir yükümlülük olan herkese hakkı olanı verme yükümlülüğünden gelir.”²³⁰

Bu noktada Mill, eşitlik kavramıyla adalet kavramının birbiriyle olan ilişkisine ve çoğunlukla eşitliğin adalet için temel teşkil ettiği yönündeki görüşlere değinir. “Herkesin haklarına eşit derecede koruma sağlayan adalet, insanların sahip olduğu haklar arasında en aşırı eşitsizlikleri destekleyenler tarafından korunmaktadır.”²³¹ Burada bahsettiği köleliktir. Köleliğin olduğu toplumlarda kölelerin haklarının eşit bir şekilde korunması şeklindeki bir adalet anlayışının barındırdığı ironiye değinir. Köleliğin baştan kabul edildiği bir durumun, bireysel menfaatler doğrultusunda belirlenmiş bir eşitlik anlayışının olduğunu görmek mümkündür. İlk bölümde değinildiği gibi Mill’in kölelikle ilgili görüşleri oldukça katı bir biçimde kölelik karşıtlığını içermektedir. Adalet konusundaki görüş farklılıklarının nedeninin menfaat hakkındaki görüş farklılıkları olduğunu söyler ve farklı görüşlerin aynı anda doğal adalet duygusuyla desteklenebileceğini savunur.

“Bazı komünistler ortak emeğin ürünlerinin tam olarak eşit paylaşılmadığı her durumu adaletsizlik olarak tanımlarlar; diğerleri ise, en çok ihtiyacı olanın en fazlasını almasının adil olan şey olduğunu düşünüyorlar; bir yandan diğerleri de en çok çalışanın ya da en çok üretenin ya da verdiği hizmetin değerin en çok olanın, ürün paylaştırılırken daha büyük bir pay alma iddiasında bulunmalarının adilane olduğunu öne sürerler. Bu görüşlerin her biri makul bir şekilde doğal adalet duygusuyla desteklenebilir.”²³²

Aslında Mill’in dikkat çekmek istediği adalet ile ahlaki yükümlülük düşüncelerinin birbirinden ayrılması gerekliliğidir. Adalet kavramının hukuk ve bu yolla yasa düşüncesinde egemen olduğunu belirtir ve şöyle der; “(...) hatta şu an fiilen

²³⁰ John Stuart Mill, *Faydacılık*, s. 136.

²³¹ *A.g.e.*, s. 137.

²³² *A.g.e.*, s. 138.

yürürlükte olan yasaların bir standart olarak kabul edilmesinden vazgeçilse bile”²³³ bu anlayış devam edecektir. Ancak buradaki sorun yasaların ve bu yolla hukukun adalet adına bireylere müdahalesinin sınırlarının ne olacağıdır. Daha çok hukuk felsefesi içerisinde ele alınan bu kadim tartışmayı Mill, ilk bölümde ele alınmış olan politik görüşünün de etkisiyle negatif özgürlük bağlamında tartışır. Bir ceza hukuku gerekliliğini göz ardı etmez, ancak bireylerin her davranışının yasayla belirlendiği bir durumun yanlışlığı ve hatta imkânsızlığını belirtir. Nihayetinde herkes adaletsiz eylemlerin cezalandırıldığını bilmek ister ancak buradaki problem ahlak dışı olanla adaletsiz olan arasındaki ayrımdır. Bu, Mill için toplumun tümünü ilgilendiren ve ancak gelişmiş bir toplumda doğru bir şekilde ayrımı yapılabilecek olan bir olgudur.

“Gerçek şu ki, hukukun özü olan *cezai yaptırım* [*penal sanction*] fikri, sadece adaletsizlik kavramı içine girmekle kalmaz, her türlü yanlış kavramının içine de girer. Bir şeye yanlış dediğimizde bunu yapan kişinin bir şekilde cezalandırılması gerektiğini kastederiz; yasayla olmazsa; diğer insanların gözünde; o da olmazsa kendi vicdanının melametiyle alsın.”²³⁴

Mill cezalandırma kavramı üzerinden adalet ve ahlakilik ayrımını yapar ve ona göre gelişmiş bir toplum ve iyi şekilde yapılmış yasalar bu ayrımı gözetecektir. Mill’in faydacılığının temelini oluşturan; dışsal bir şeye bağlanmamış bir ahlak düşüncesi tam da bu ayrımın doğru bir şekilde yapılabileceği bir sistemdir ona göre. Fayda üzerinden ele alındığında cezai yaptırımın –ki ona göre hukukun özüdür– uygulanmasındaki bireysel ya da toplum içinde belli toplulukların aralarındaki farklı görüşler sebebiyle oluşan sorunlar ortadan kalkacaktır. Ahlak dışı bir eylemin adaletsiz olup olmadığının ve böylece suç olup olmadığının belirlenmesindeki temel ölçüt ancak fayda olduğunda; yani bireyler ve topluluklar arasındaki ahlaki farklılıkların fayda ölçütüyle ortadan kalktığı bir durumda adalet eşit olarak sağlanabilir. Ancak bu durumda da Mill; “(...) bir kişi için filanca şeyi yapmasının doğru olup olmadığını, yaptığı şeyi onun için sadece arzu edilen ya da takdire şayan olduğu için yapmasından ziyade, görmek istediğimiz bu kişinin buna ikna edildiği ve zorlandığı için değil, bu yolda hareket etmeye kendini mecbur [*compelled*] hissettiği

²³³ A.g.e., s. 140.

²³⁴ A.g.e., s. 142.

için yapmasıdır”²³⁵ dediğinde kanımca fayda ahlakını sığ olmakla suçlayanlara yeniden cevap vermiş olur.

Mill, adaletle ahlak arasına sınır çizerken yükümlülük kavramını ele alır; kesinlikle yapmakla yükümlü olunan eylemler ve bir yükümlülük olduğu halde bunun zamanı ve şeklinin kişiye bağlı olduğu yardımseverlik ya da hayırseverlik gibi eylemler. Mill, bu noktada hak kavramını öne sürer. “Adalet hakkındaki çeşitli genel düşüncelere dair incelemelerimde, bu terimin genellikle bir ya da daha çok bireyin iddiası olarak, mülkiyet ya da diğer hukuki haklar gibi yasanın sunduğu, kişisel *hak* [*right*] fikrini içerdiği görülür.”²³⁶ Bir diğerinin hakkının korunması ve bir kişinin bir diğerinin hakkını gasp etmesi sonucu bir ceza kavramı ve böylece de hukuki yaptırım ortaya çıkar. Her iki durumda da ahlaki yükümlülük mevcuttur, ancak bu durumun yardımseverlikten ayrıldığı en belirleyici nokta “bir kişinin ahlaki yükümlülükle doğru bir karşılıklı ilişkiye sahip olma”²³⁷ özelliğidir. Bir kişinin yardımseverliğinde ve/veya cömertliğinde bir diğerinin hakkı yoktur, bu nedenle bu eylemleri uygulama zorunluluğu da yoktur. Buna karşı farklı bir görüş öne sürenler için Mill şöyle söyler;

“Bazı ahlakçılar, bizim yardımseverliğimizin belirli bir *bireyin* [*individual*] hakkı olmasından ziyade, onlar için yapabileceğimiz tüm iyiliğin *genel olarak insanlığın* [*mankind in general*] hakkı olduğunu iddia etmeye çalışmışlardır. Bunu belirli bir düzende devam ettiren biri, otomatik olarak adalet kategorisinin içinde cömertlik ve yardımseverliği barındırıyor demektir. O en yüksek çabalarımızı türdeşlerimize *borçlu* [*owe*] olduğumuzu söylemekle yükümlüdür; böylece bu çabalar bir *borç* [*debt*] olarak benimsenir; ya da bu en yüksek çabalarımız toplumun bizim için yaptıklarına uygun bir karşılıktan daha azı olamaz, böylece ikisi de adalet olarak kabul edilen bir durum olur ve *minnettarlık* [*gratitude*] sınıflandırmasına girer. Nerede bir hak varsa bu bir adalet durumudur, yardımseverlik *erdem* [*virtue*] değildir. Eğer adalet ile ahlak arasında benim çizmiş olduğum gibi genel bir sınır çizmezseniz, hiçbir sınır çizmemiş ve tüm ahlaki adaletle birleştirmiş olursunuz.”²³⁸

Her ahlaki eylemden bir hak çıkarmak, sonunda her ahlaki eylemin hukuki bir yaptırımı olması sonucunu doğurur. Adalet düşüncesinin özgün unsurlarının²³⁹

²³⁵ A.g.e., s. 143.

²³⁶ A.g.e., s. 144.

²³⁷ A.g.e., s. 145.

²³⁸ A.g.e., s. 145-6.

²³⁹ A.g.e., s. 146.

belirlenmesi Mill için oldukça önemlidir; çünkü bu unsurların doğru belirlenmesi ceza kavramının hangi durumlarda hangi eylemlere yüklenmesinin adil olacağını ya da tam tersi bir durumda adalet duygusunun hem bireysel hem de toplumsal olarak hangi oranda zarar göreceğinin belirlenmesini sağlar. Mill’e göre öncelikle bir bireyin ya da o bireyin yakınlarının kötülüğe uğraması sonucu, ona kötülük edenin cezalandırılmasını istemesi gayet doğal bir duygudur. Bu meşru müdafaa ve duygudaşlık kavramlarıyla açıklanır. Bir kötülüğe karşı kin duymak veya öç almak istemek sadece insanda değil hayvanlarda da olan bir duygudur ve son derece doğaldır. Bu noktada Mill’e göre insan hayvanlardan iki açıdan ayrılır; sadece yakınlarına ve hatta türdeşlerine değil, *hissedebilen*²⁴⁰ tüm canlılara duygudaşlık hissetmesi ve kendisiyle içinde yaşadığı toplum arasındaki *menfaat ortaklığı* düşüncesi; çünkü insan içinde yaşadığı toplum, insanlık hatta gezegenin iyi olma haliyle kendi iyi olma halinin birbirine bağlı olduğunu bilir ve eylemlerini buna göre belirleyecek algıya sahiptir. Günümüzdeki çevreci yaklaşımlar insanın sadece kendi toplumu ve/veya kendi türdeşlerinin iyiliğinin ötesini görmesine bir örnek teşkil eder. Ancak burada genel menfaat işin içindedir; yani dünyanın menfaati için olanı isterken bunu kendi menfaatimizden bağımsız düşünmeyiz, ama Mill’in daha önce de belirttiği gibi bu yapılan eylemin değerini düşürmez ancak bireyin değeriyle ilgili bir fikir verebilir.

Bununla ilgili olarak Mill bir eylem, bir birey tarafından sadece kendisine olan etkisi açısından değerlendiriliyorsa; yani genele olan etkisi duygudaşlık hissi vasıtasıyla hissedilmiyorsa bu kişi, “bilinçli bir şekilde adil değildir; kendi eylemlerinin adaletli olup olmadığıyla ilgili değildir”²⁴¹ demektedir. Burada tekrar Kant’a dönerek şöyle söyler;

“Öyle eyle ki senin eyleminin kuralı tüm rasyonel varlıklar tarafından bir yasa olarak kabul edilebilsin’ ilkesini ahlakın temel ilkesi olarak öne sürdüğünde, eyleminin ahlakiliğine vicdanen karar verirken, insanlığın menfaatinin o kişinin zihninde olması gerektiğini esas itibarıyla kabul ediyordu. Eğer Kant’ın demek istediği bu değilse, anlamsız sözcükler kullanıyor demektir: Çünkü tam bencillik kuralının, tüm rasyonel varlıklar tarafından benimsenmesinin mümkün olmadığı, eşyanın doğasının bu kuralın benimsenmesine aşılamayacak bazı engeller koyduğu

²⁴⁰ A.g.e., s. 147.

²⁴¹ A.g.e., s. 149.

iddia edilemez. Kant'ın ilkesine herhangi bir anlam vermek için şu şekilde söylemeliyiz, tüm rasyonel varlıkların *onların kolektif menfaatleri yararına* olarak benimseyebilecekleri bir kurala göre davranışlarımızı şekillendirmeliyiz.²⁴²

Adalet düşüncesinin incelemesini sonlandırırken Mill, adalet düşüncesinin davranış kuralı, bu kuralı tasdik eden ve bu kuralı ihlal edenlerin cezalandırılmasına yönelik arzu duygu/inanç kuralı ve belirli bir kişinin bu ihlalden zarar gördüğü düşüncesini içerdiğini belirtir. Başka bir deyişle adalet duygu/inancı; herkesi kapsayacak şekilde genişlemiş olan kendini ya da yakınlarını inciten veya zarar verene karşı koyma ya da misilleme yapma hayvani arzusundan eşsiz etkileyiciliğini ve psikolojik gücünü alırken, insanın duygudaşlığı genişletme kabiliyeti ve akıllı bencillik anlayışından da ahlaki konumunu alır.²⁴³

Mill'in duygudaşlığa verdiği önem, bunun fayda ahlakının temeli olan genelin iyiliği düşüncesinin uygulanabilmesi için vazgeçilmez bir unsur olmasından ileri gelmektedir. Mill genel menfaat anlamında en önemli olanın güvenlik konusu olduğunu belirtir. Mill için beslenme ikinci sıradadır; çünkü güvenlik olmazsa mutluluğumuzun sürekliliği olmaz ve diğer temel ihtiyaçlarımızı karşılasak bile bu mutluluk duygusunun anlık olacağı ve bireysel ya da ortaklaşa olarak üretilen hiçbir şeyin anlık mutluluktan fazlasını vermesi mümkün olamayacaktır. Güvenliğin olmadığı bir durumda sürekli bir kaybetme ve/veya zarara uğrama durumu ve en azından zarara uğrama korkusu olacak ve bunun yarattığı kaygı mutluluğu engelleyecektir. Başka bir deyişle, Mill güvenlik gerekliliğinin, fiziksel gereklilikler kadar güçlü bağlayıcılığı olduğunu öne sürer. Bu, Mill'in adalet kavramının faydadan bağımsız düşünülmemeyeceğini, adalet fikrinin zihnin sadece kendisine bakarak fark edilebilecek bağımsız olarak var olan bir standart²⁴⁴ olarak kabul edilmesi durumunda herhangi bir olgunun adil ya da adaletsiz olduğunun değerlendirilmesinin mümkün olmadığını belirtir.

“Sadece farklı uluslar ve farklı bireyler farklı adalet kavramına sahip değildirler; bir ve aynı bireyin zihninde de adaletin tek kuralı [rule], ilkesi [principle] ya da maksimi [maxim] yoktur,

²⁴² A.g.e., s. 149-50.

²⁴³ A.g.e., s. 151.

²⁴⁴ A.g.e., s. 154.

buna karşın, daima onların emirleriyle uyuşmayan ve bireyin tercihi ya kendi kişisel eğilimleri ya da dışarıdan gelen bir standartla belirlenen birçok kural, ilke ya da maksim vardır.”²⁴⁵

Bu noktada Mill adaletin uygulamadaki farklılıklarını daha iyi göstermek amacıyla cezalandırma kavramına geri döner. Bir suçun cezalandırılmasının adil ölçülerde olmasının hesabı nasıl yapılacaktır ve bir suçu işleyen cezalandırılmasının altındaki amaç nedir ve diğerlerinin suçluyu cezalandırma hakkı nereden gelmektedir? Bunu birkaç açıdan görmek gerekmektedir. İlk olarak Bentham’ın sisteminin incelendiği bölümde de ele alındığı şekilde; cezalandırmanın kendisinin bir örnek teşkil ettiği ve caydırıcı olarak değerlendirildiği bir görüş mevcuttur. Buna karşısında cezalandırmanın sadece mağdurun uğradığı kötülüğün karşılığı olarak adil olacağı görüşü bulunur. Diğer yandan suçlu bireyin suçu işlemesine sebep olan, o bireyin suçlu olmasını sağlayan toplumsal etkiler denilen çevre etkisi nedeniyle cezalandırmanın adil olmayacağı görüşüne karşın, kötülük içeren eylemi suçlu bireyin tamamen kendi iradesiyle yaptığı ve bu nedenle cezalandırılması gerektiği yönündeki görüş öne çıkar. “Hiç kimse kendi adalet kavramını, eşit derecede bağlayıcı olan diğer bir adalet kavramını çığnemediği uygulamaz.”²⁴⁶

Bu farklılıklarla ilgili olarak Mill, bunların üstesinden gelmenin zorluklarının farkında olan insanların, onun deyişiyle bunların çevresinden dolanmak için²⁴⁷ araçlar icat ettiğini söyler. “(...) Bilinmeyen bir dönemde toplumun tüm üyelerinin yasalara itaat etmeyi vaat ettikleri ve onlara karşı herhangi bir itaatsizliğin cezalandırılmasına razı olunan bir sözleşme. Bu sözleşme yasa koyuculara aksi durumda sahip olamayacakları bir hakkı, suçluları kendi iyilikleri ya da toplumun iyiliği için cezalandırma yükümlülüğünü verdi.”²⁴⁸ Başka bir deyişle, herkes baştan sözleşmeyi kabul etmiş sayıldığı için nihayetinde suçlu da bu sözleşmeyi kabul etmiş varsayılır ve böylece bu cezadan zarar görecektir kişinin (suçlunun) rızası olduğu için cezalandırılmasının adaletsiz olmadığı kabul edilir. Böylece cezalandırma meşrulaştırılmış olur. Ancak Mill buna karşı çıkarak şöyle söyler: “Özellikle belirtmeliyim ki, bu rıza sadece bir kurgu değilse bile, bu maksim, yerine geçtiği

²⁴⁵ A.g.e., s. 155.

²⁴⁶ A.g.e., s. 156.

²⁴⁷ A.g.e., s. 157.

²⁴⁸ A.g.e., s. 157.

diğerlerinden daha fazla otoriteye de sahip değildir. Aksine, sözde adalet ilkelerinin ortaya çıktığı gevşek ve düzensiz bir tutuma öğretici bir örnek teşkil eder...”²⁴⁹

Bir diğer problem cezalandırmanın derecesi problemidir. Hangi suça hangi ağırlıkta bir ceza verilmesinin adil olacağı ve bunun derecesinin belirlenmesi problemine ilişkin Mill, “Bu konuda hiçbir kural, ilkel ve kendiliğinden adalet duygusuna göze göz dişe diş (*lex talionis*) kadar güçlü bir şekilde çekici gelmez.”²⁵⁰ Buna Yahudi ve Müslüman hukukunu örnek vererek bu ilkenin her ne kadar Avrupa’da uygulanması son bulmuş olsa da, bunun çoğu bireyin zihninde arzu ettiği bir şey olarak bulunduğunu belirtir. “(...) Ve bu misilleme suçluya kusursuz bir biçimde denk düştüğünde, ortaya çıkan genel tatmin hissi bu çeşit bir karşılığı onaylayan duygu/inancın ne kadar doğal olduğunu gösterir.”²⁵¹ Tüm ahlaki standartların bunu ölçmek için olduğunu söyler ve bu ölçütün, hem suçluları suç işlemekten caydıracak seviyede hem de cezalandırılan suçlunun cezanın orantısızlığı yüzünden bir mağduriyet yaşamasının önüne geçecek seviyede olmasının önemine değinir.

Adalet kavramının faydadan bağımsız düşünülemeyeceğine dair verdiği bir diğer örnek de ücret ya da bir işin bedelinin adil belirlenmesi ve vergilendirme konusudur. Ücretle ilgili olarak; bireysel yetenek ve becerilerin bireye daha fazla kazanç olarak dönmesi gerektiği ya da eşit işe eşit ücret yaklaşımı sonucu bu bireysel yetenek ve becerilerin kazanç üzerinde etkisi olmaması gerektiğini öne süren yaklaşım. Mill, ilk durumu savunanların bireyin topluma daha fazla hizmet ettiğini ve bu nedenle daha fazlasını hak ettiğini öne sürdüğü ve karşıt konumdakilerinse, bireyin zaten daha yetenekli ve becerikli olmasından ötürü “uyandırdıkları hayranlık, kişisel nüfuzları, ve bunlarla birlikte gelen içsel tatmin kaynakları”²⁵² birtakım başka avantajlar edindiğini ve bu nedenle daha fazla kazancın adaletsiz olacağını savunduğu iki görüşe de kısaca açıklama getirir. Tartışmaya, “bunların arasında *adalet temelinde* [*on grounds of justice*] yapılacak bir seçim tamamen keyfî olmak zorundadır. Tercihi yalnızca toplumsal fayda [*social utility*] belirleyebilir” şeklinde bir çözüm getirir. Benzer durum vergilendirme için de geçerlidir ve herkesten eşit vergi alınması ya da

²⁴⁹ A.g.e., s. 157.

²⁵⁰ A.g.e., s. 158.

²⁵¹ A.g.e., s. 158.

²⁵² A.g.e., s. 159.

zenginliğe bağı olarak kademeli vergi uygulaması için de çözümün yine faydacılıkta olduğunu ifade eder.

“Faydaya dayanmayan hayali bir adalet standardı üzerine kurulmuş herhangi bir teörin iddialarına itiraz ederken, faydaya dayanan adaletin esas parça, tüm ahlakın eşsiz bir biçimde en kutsal ve bağlayıcı parçası olduğunu düşünüyorum. Adalet insan refahının özünü daha yakından ilgilendiren ve dolayısıyla yaşamın yönlendirilmesi için diğer herhangi bir kuraldan çok daha bağlayıcı olan belirli çeşitteki ahlak kurallarının ismidir; ve adalet fikrinin özü olarak bulduğumuz bu kavram –bir bireyde bulunan bir haktaki– daha bağlayıcı bu yükümlülüğü içerir ve sınırlar.”²⁵³

Daha önce de konu edildiği üzere, Mill’in faydacılığının temelinde dışsal ahlaki yaptırımların yerine birey ve toplumun faydasının gözetildiği bir ahlak anlayışının bulunduğu görülmektedir. O, duygudaşlık kavramıyla birbirlerinin menfaatini gözeten bireylerin toplum içinde birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen ve hem özel hem genel anlamda mutluluğu amaçlayan bir sistem ortaya koymayı amaçlamıştır. Getirilen eleştiriler her ne kadar sadece Mill’in faydacılığına değil, – Mill’in ifadesiyle kendi sisteminin doğru anlaşılammış olmasından ileri gelen eleştiriler– hazcılık ve Bentham’ın fayda öğretisine de getirilmiş olsa da, Mill bu eleştirilere cevap vermiş ve ahlakı doğal olana, insanın kendisine, türüne bağlamıştır. Mutluluğu insanın amacı olarak yaşamın kendisinde, yaşayışın içinde, bu hayatta aramıştır. İlahi olanla uğraşanlara karşı dünyevi olanı göstermiştir.

²⁵³ A.g.e., s. 162-3.

SONUÇ

John Stuart Mill özgürlük kavramını oldukça geniş kapsamda ele alan; hem politik hem de ahlaki olarak felsefi sisteminin merkezine koyan bir düşündürdür. Onun politik yaklaşımında özgürlük o zamana kadar savunulan liberal teorilerdeki konumundan daha kapsamlı bir alana yayılır. Özgürlüğe dayalı eşit yurttaş anlayışı kölelikle olan mücadelesinde ve kadın haklarına dair düşüncelerinde kendini gösterir. Ahlaki yaklaşımında ise özgürlüğün sınırları dışsal ahlaki öğretiler yerine fayda-zarar ilişkisiyle belirlenen bir biçim almıştır.

Mill için özgürlük ile politika ilişkisinde sınırı belirleyen ahlaki öğreti faydacılıktır. Faydacılık, pratikte hukuk, özellikle ceza hukuku alanında kendine yer bulmuş bir öğretilerdir. Nihayetinde hukuk, eylemleri erdemli olup olmamaları bakımından değil, sonuçları ve etkileri bakımından değerlendiren bir konumdadır; yani hukuk eylemlerin etkilerini fayda ve zarar kavramları üzerinden değerlendirmektedir. Liberalizm nasıl ki aydınlanma ile özgürleşen aklın, pratikte vücut bulmuş hali olma amacını taşıması bakımından düşünülebilirse, faydacılık da ahlakı, dışsal olanın temel alındığı bir durumdan kurtarıp bireye ve bireyin diğerleriyle olan ilişkisine dönüştürme amacı taşımaktadır.

Her bir pratik durumun fayda ve zarar bağlamında ele alınması gibi genelin iyiliği düşüncesinin de çokça suiistimale açık olduğu doğrudur. Ancak yine de din gibi dışsal bir ahlak kavramının temel alınmadan, inançlar arası farklılıkları da ortadan kaldıracak ve herkesi kapsayacak bir ahlak sisteminin amaçlanmış olması nesnel bir ahlak ve adalet sistemi açısından önem taşımaktadır. Fayda kavramı ve genelin iyiliği düşüncesiyle onun öğretisi, ne dine karşıt ne de ona ihtiyaç duyar bir yapıdadır. Öğreti insan temellidir ve tam da bu nedenle inançlı olanı da olmayanı da kapsar bir konumdadır. Diğer bir ifadeyle, kendi üzerindeki tasarrufunu Tanrı'dan alıp kendine veren birey. Dinin, “bize borç olan bu hayatı ve bu bedeni ödünç aldığını bilerek yaşa”, şeklinde ifade ettiği kulluk hali ve buna karşıt olarak kendini doğanın bir parçası gören, kendi hayatını aldığı hazzardan ötürü içsel bir pişmanlık duymadan yaşayan birey. Dindeki kuldan bireyliğe geçişle, devletteki tebaadan yurttaşlığa geçiş benzerliği modern devlet insanında vücut bulmuştur.

Pek çok açıdan gündelik yaşamda verdiğimiz birçok kararın ardında fayda ilkesinin olduğunu görmek zor değildir; bundan da öte yaptığımız eylemlerin de haz ve acı bağlamında şekillendiğini görürüz. Erdem arayışıyla eylemlerin hangi amaçla yapıldığına o kadar çok dikkat gösteririz ki, çoğu zaman eylemlerin sonuçlarının etkilerini gözden kaçıırız. Bu açıdan Mill, faydacılığın da nihayetinde erdemden yoksun olmadığını, ancak bir eylemin erdemli olup olmamasına dair değerlendirmelerin, eylemin sonucundan bağımsız olarak ele alınmaması gerektiğini belirtirken bireylerin öznel ahlaki durum veya aldıkları konumdan bağımsız, nesnel bir değerlendirme yöntemi geliştirmeyi amaçlamıştır. Bentham'ın hukuki pozitivizminin Mill'de devam ettiği görülür ancak Mill, Bentham kadar (bir hukukçu olmamasının etkisiyle) kodifikasyon çabasına girmemiştir, bunun yerine o faydacılığın ahlaki bir açıklamasını vermeyi, sistemin kendisini açıklamayı amaçlamıştır.

Bununla birlikte, Mill için özgürlük temel bir gerekliliktir ve hak kavramını bu gerekliliğe dayandırır. Özgürlüğün, adil ve yaşanabilir bir toplum için şart olduğunu öne sürer ve bu adil toplumun da faydacı öğretiyi yoluyla sağlanacağını belirtir. Ona göre bu, bireyler arasındaki farklılıklardan kaynaklanan öznel değerlendirmeleri ve dışsal etkileri dışarıda bırakarak, genelin iyiliği düşüncesiyle olacaktır. Bu vesileyle Mill için hukuk sadece, bireyin eylemlerinin diğerlerini ilgilendirdiği/etkilediği durumlarda geçerlidir. Mill “zarar ilkesi”ni temel alarak, eylemin sadece bireyin kendisini etkilediği durumlarda bireye dair hukuki bir kısıtlamayı kabul etmez. Neticede onun için birey ancak bireysel özgürlüğünün serbestliği içerisinde gelişebilir. Verilen iyi ya da kötü tüm kararlar ve bunların zarar veren sonuçları da bireyin kişiliğinin gelişimi için esastır.

Ancak bu derece bireysel özgürlüklerin serbestliği, genelin iyiliği düşüncesiyle çelişmektedir. Bireysel olarak kendine zarar verme özgürlüğü içindeki birinin, başkalarına etkisi olmadığı düşüncesi tartışmalıdır. Bu noktada hem ahlaki hem ekonomik olarak toplumu etkilediği öne sürülebilir. Örneğin, emniyet kemeri takmayan bir kişi, kaza sonucu yaralandığında ve devletin sağladığı sigorta yoluyla tedavisi karşılandığında bu, topluma etki etmekte ve toplumun vergi yükünü arttırmaktadır. Bu nedenle, günümüzde önleyici/koruyucu yasalar halihazırda mevcuttur. Ancak bu da karşıt konumdaki diğer bir temel problemi ortaya

çıkarmaktadır: Sınır problemi, yani bu yasaların ne dereceye kadar ilerleyeceği, artacağı problemi. Önleyici/koruyucu yasaların eksikliği yukarıdaki eleştirilere sebep olmaktadır, kanımca bu yasaların fazlalığı da otoriterliğe yol açacaktır. Bu Mill'in özgürlük anlayışı için kabul edilemez bir durumdur; çünkü Mill için özgürlük Locke'ta olduğu kadar mülkiyete bağımlı değildir. Çok daha genel bir kapsayıcılıkta ve birey için her anlamda bir gereklilik konumundadır. Adalet bu özgürlüğün korunmasına hizmet eder ve özgürlük adil bir toplum içerisinde mümkün olur.

Sonuç olarak Mill, iyi yaşamı genelin iyiliği düşüncesiyle bağdaştırmış ve faydacı bir hesaplamayla mutluluğu artırmayı ve mutsuzluğu azaltmayı amaçlamıştır. Adaletin insanın mutluluğunun özünü oluşturduğuna dair düşüncesi ve bunun faydacı ilkelerden başka bir şekilde gerçekleştirilemeyeceğine dair inancı açık şekilde görülmektedir. Özgürlüğü temel gereklilik olarak görmüş ve adil olana fayda ilkeleriyle ulaşılabileceğini düşünmüştür. Mill'in bu görüşünün fazla özveri gerektirdiği ve bireylerin, başkalarının faydasını düşünmesini beklemenin abartılı bir iyimserlik içerdiği yönünde eleştirilmesinin nedeni de, kanımca Mill'in hümanistliğinin ve belki de romantik akımın etkisidir. John Stuart Mill için özgürlük ve fayda ahlakının adalet için gerekliliği ve aynı şekilde adaletin de özgürlükten bağımsız düşünülemeyeceği görüşü ve ancak bu yolla bireyin ve toplumun mutluluğunun sağlanacağı düşüncesi, onun politik düşüncesinde ve etik anlayışında esas noktayı teşkil etmektedir. Mill'de bu kavramlar birbirlerinden bağımsız düşünülemez ve dahası birbirlerini gerektirirler.

KAYNAKLAR

Yararlanılan Kitaplar

- ABRAMSON, Jeffrey, *Minerva'nın Baykuşu, Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yay., Ankara, 2013.
- AKARSU, Bedi, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Yay., İstanbul, 1998, s. 58-9.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., 2. Baskı, 2009.
- ARİSTOTELES, *Politika*, Çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yay., Ocak 2018.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, Eylül 2007.
- BAILEY, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus*, Russell & Russell, New York, 1964.
- BENTHAM, Jeremy, *Yasamanın İlkeleri*, Çev. Barkın Asal, On İki Levha Yay., İstanbul, 2011.
- CAPALDI, Nicholas, *John Stuart Mill*, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011.
- CICERO, Marcus Tullius, *On the Commonwealth*, Çev. Georg Holland Sabine ve Stanley Barney Smith, A Liberal Arts Press Book, Bobbs-Merrill Company, New York, 1929.
- COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi: Helenistik Felsefe*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1996.
- COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi: Yararcılık ve Pragmatizm*, Çev. Deniz Canefe, İdea Yay., İstanbul, 2000.
- DE TOCQUEVILLE, Alexis, *Amerika'da Demokrasi I*, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yay., Ankara, 2015.
- DÜRÜŞKEN, Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a bir Düşünce Serüveni*, Alfa Yay., İstanbul, 2014.
- FELDMAN, Fred, *Etik Nedir?*, Çev. Ferit Budak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2013.

- FLEISCHACKER, Samuel, *Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi*, Çev. Gökhan Murteza ve Eylem Yolsal Murteza, Pinhan Yay., İstanbul, Ocak 2013.
- GÜLENÇ, Kurtul, *Frankfurt Okulu Eleştiri, Toplum ve Bilim*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2015.
- GÜÇLÜ, Abdülbâki, UZUN, Erkan, UZUN, Serkan ve YOLSAL, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003.
- HABERMAS, Jürgen, *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İletişim Yay., İstanbul, 2014.
- HEYWOOD, Andrew, *Siyaset Teorisine Giriş*, Çev. Hızır Murat Köse, Küre Yay., İstanbul, 2014.
- HUME, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, üçüncü baskı, Oxford University Press, 1975.
- KANT, Immanuel, *Practical Philosophy*, Der. Paul Guyer ve Allen W. Wood, *Grundwork of the Metaphysics of Morals (1785)*, Cambridge University Press, 12. Baskı, 2008.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit.*
- LOCKE, John, *Hükümet Üstüne İkinci Tez*, Çev. Aysel Doğan, İlya İzmir Yay., İzmir, 2010.
- LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, The Buffet, Londra, 1689.
- KYMLICKA, Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006.
- LAERTIOS, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2003.
- MACINTYRE, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, Şubat 2001.
- MEIKSINS WOOD, Ellen, *Özgürlük ve Mülkiyet*, Çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2012.
- MILL, John Stuart, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, Çev. Alime Ertan, Belge yay., 4. Baskı, Haziran 2014.
- MILL, John Stuart, *Faydacılık*, Çev. Selin Aktuyun, Alfa Yay., İstanbul, 2017.
- MILL, John Stuart, *On Liberty*, Penguin Books, 1859.

- MILL, John Stuart, *Principles of Political Economy* (1848), Der. Donald Winch, Penguin Books, İngiltere, 1970.
- MÜCEN, Barış, TOPAL, Çağatay ve YILDIRIM, Erdoğan, *Paylaşımlar Üniversite, Bilgi, Üretim, İletişim Yay.*, İstanbul, 2016.
- ÖYMEN, Örsan K., *HUME Fikir Mimarları Dizisi*, Der. Derya Önder, Say Yay., İstanbul, 2010.
- PLAMENATZ, John, *Man and Society*, Cilt 2, Longman Group Limited, Londra, 1963.
- RILEY, Jonathan, *Mill On Liberty*, Routledge Philosophy Guide Books, ABD ve Kanada, 1998.
- ROSEN, Michael ve WOLFF, Jonathan, *Siyasal Düşünce*, Çev. Sevdâ Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2006.
- RUSSELL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi: İlk Çağ Felsefesi*, Cilt 1, Çev. Ahmet Fethi, Alfa Yay., İstanbul, 2016.
- RUSSELL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi: İlk Çağ Felsefesi*, Cilt 3, Çev. Ahmet Fethi, Alfa Yay., İstanbul, 2016.
- SCRUTON, Roger, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, Çev. Utku Özmakas ve Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yay., 2015.
- SMITH, Adam, *Milletlerin Zenginliği*, Çev. Haldun Derin, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2011.
- TAYLOR, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995.
- TUNÇAY, Mete, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev. Sina Akşin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2008.
- TUNÇEL, Ahu ve GÜLENÇ, Kurtul, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2013.
- WACKS, Raymond, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, Çev. Engin Arıkan, Tekin Yay., İstanbul, Eylül 2017.
- VON HUMBOLDT, Wilhelm, *Devlet Faaliyetinin Sınırları*, Çev. Bahattin Seçilmişoğlu, Liberte Yay., Ankara, 2004.
- ZELYÜT, Solmaz, *Dört Adalı*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2010.

Yararlanılan Makaleler

AÇIK, Tansu, “19. Yüzyılda *Bildung* Çağı?”, *Paylaşımınlar Üniversite, Bilgi, Üretim*, Der. Barış Mücen, Çağatay Topal ve Erdoğan Yıldırım, İletişim Yay., İstanbul, 2016.

AYSEVENER, Kubilay, “Alexis De Tocqueville”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Der. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yay., Ankara, 2013.

BERLIN, Isaiah, “İki Farklı Özgürlük Kavramı” *Siyasal Düşünce*, Der. Michael ROSEN ve Jonathan WOLFF, Çev. Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2006.

GÜLENÇ, Kurtul, “Etik Sübjektivizmin Felsefi Temelleri Üzerine Bir Soruşturma”, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, sayı: 7/1, Ocak 2014.

LOCKE, John, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*’tan, [Çev. Melih Yürüşen, Liberal Düşünce Topluluğu (Siyasal Kitabevi, Ankara, 1995)], alıntıl原因: Michael Rosen ve Jonathan Wolff, *Siyasal Düşünce*, Çev. Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2006.

MILL, John Stuart, “Çağın Ruhı”, Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011.

MILL, John Stuart, “Temsili hükümet Üstüne Düşünceler”, Çev. Sina Akşin, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2008.

MILL, John Stuart, “Uygarlık”, Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011.

WEBER, Max, *Essays in Sociology*, H.H. Gerth ve C. Wright Mills, Çev. ve Ed., Oxford University Press, New York, 1946.

SORKIN, David, “Wilhelm von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (*Bildung*), 1791-1810”, *Journal of the History of Ideas*, Cilt 44, No. 1 (Ocak-Mart, 1983).

ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında İstanbul’da doğdu. İlköğretimi İstanbul’da, ortaöğretim ve lise eğitimini Ankara’da tamamladı. 2014 yılında Eskişehir Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü’nden mezun oldu. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans çalışmasına devam etmektedir.

