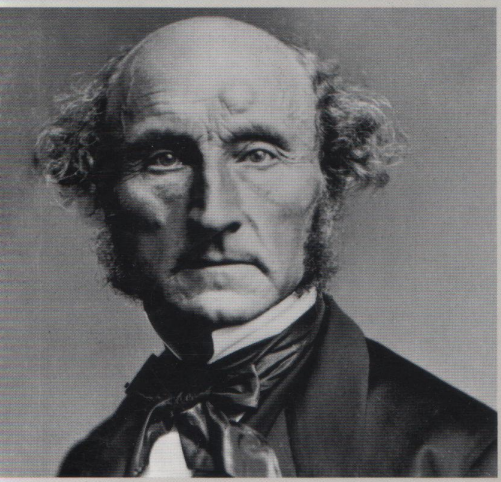


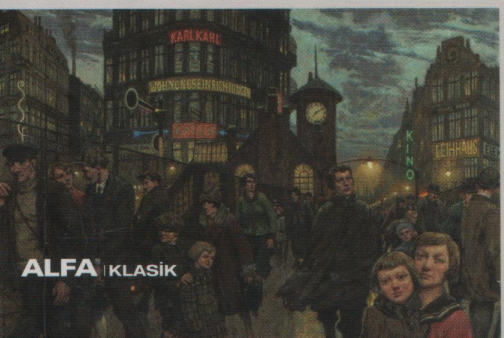


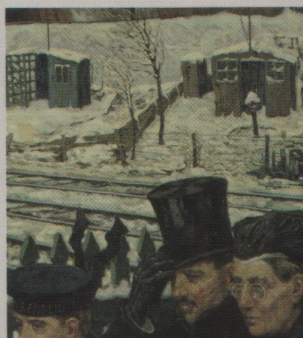
JOHN STUART MILL



İngilizceden Çeviren
SELİN AKTUYUN

FAYDACILIK





ALFA KLASİK

Utilitarianism: Faydacılık
© 2017, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Kitabın Türkçe yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kitap Editörü Güçlü Ateşoğlu
Basıya Hazırlayan Kurtul Gülenç
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Mürüvet Durna

ISBN 978-605-171-490-5
1. Basım: Mayıs 2017

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika No: 10905

JOHN STUART MILL

FAYDACILIK

İngilizceden Çeviren
SELİN AKTUYUN

ALFA KLASİK

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü, 7
Sunuş, 9
Kaynakça, 47

Bölüm I
Genel Düşünceler , 49

Bölüm II
Faydacılık Nedir?, 59

Bölüm III
Fayda İlkesine Uymamız İçin Bizi Ne Motive Edecektir?, 99

Bölüm IV
Fayda İlkesine Ne Çeşit Kanıtlar Verilebilir?, 115

Bölüm V
Fayda ile Adalet Arasındaki Bağlantı, 127

Çevirenin Önsözü

Faydacılık (*Utilitarianism*), faydacılığın ahlak alanında klasik bir açıklaması ve savunmasıdır. İlk olarak 1861'de üç makale halinde *Fraser's Magazine*'de yayımlanmış ve bu makaleler daha sonra birleştirilerek 1863'te tek bir kitap haline getirilerek basılmıştır. Mill'in bu kitapla amaçladığı, faydacılığın ne olduğunu açıklamak, bunun neden en iyi ahlak teorisi olduğunu göstermek ve hem bu teoriye getirilen eleştirilere cevap vermek hem de teoriyi yanlış anlaşıldığı noktalarda savunmaktır.

Düşünce tarihinde temel bir eser olmayı hak eden *Faydacılık*, Şahap Nazmi Coşkunlar'ın kaleminden ilk defa Türkçeye 1946 yılında çevrilmişti (2. Baskı 1965; 3. Baskı: 1986). Kullanılan dildeki tercihlerin günümüz Türkçesinde yeterli olmayışı, halihazırda daha zengin bir felsefi terminolojinin yaygın olarak kullanılması ve nihayetinde, Özgürlük Üstüne başlıklı eseriyle birlikte Mill'in en önemli çalışması olması gibi sebeplerden dolayı bu eseri dilimize çevirmenin doğru olacağını düşündüm. Çe-

viride 1879 yılında yayımlanmış olan yedinci baskıyı temel aldım. Metni daha iyi anlamaya faydası olduğunu düşündüğüm için Jonathan Bennett'ın dipnotlarından ve bölümleri ayırdığı ara başlıklardan yararlandım, bunu da ilgili yerlerde belirttim.

Kavramların uygun bir biçimde Türkçede yaşam bulmasında, çevirinin hem aslına sadık hem de leziz olmasında desteğini esirgemeyen Sevgili Hocam Kurtul Gülenç'e ve Mill'in düşüncesini anlamımıza önemli katkılar sağladığını düşündüğüm makalesiyle kitabı zenginleştiren Sayın Yıldız Silier'e teşekkürü bir borç bilirim.

Bu çeviriyi annem Hâle Sermet Aktuyun'un güzel hatırasına adıyorum.

Selin Aktuyun
14.02.2017
İstanbul

Sunuş*

Liberalizmin anayurdu İngiltere'de on yedinci yüzyılda John Locke (1632-1704), on dokuzuncu yüzyılda ise John Stuart Mill (1806-1873) liberal teorinin ahlaki temelleri ve politik hedeflerini en yetkin biçimde dile getirdiler. Çalışmaları epistemoloji ve politika felsefesi alanlarında yoğunlaşan ve toplum sözleşmesi teorisyenlerinin önde gelenlerinden olan Locke'a göre devletin varlık nedeni ve temel görevi, bireylerin doğal hakları olan; yaşam, özgürlük ve özel mülkiyet haklarını güvence altına almaktı. Etik ve politika felsefesi arasında köprüler kurmaya çalışan (Locke'un savunduğu toplum sözleşmesi ve doğal haklar çerçevesini reddeden) Mill'in temel problemi ise, modern toplumda tehdit altında olduğuna inandığı bireyselliğin kapsamlı bir savunusunu yapmak-

* Bu makalenin ilk kez yayımlandığı yer için bkz. *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yay., Ankara, 2013, s. 406-424. Makalenin bu kitapta yer almasına izin veren Sayın Yıldız Silier'e ve Doğu-Batı Yayınevi Genel Yayın Yönetmeni Sayın Taşkın Takış'a müteşekkirim –çn.

tı. Bu makalede, Mill'in üç temel eserindeki (*Özgürlük Üstüne*-1859, *Faydacılık*-1863 ve *Kadınların Köleleştirilişi*-1869) anahtar kavramlar olan; bireysellik, özgürlük ve mutluluk kavramlarına odaklanarak, Mill'in bireysellik düşüncesi aracılığıyla bireyin özgürlüğü ve toplumun mutluluğunu nasıl birleştirmeye çalıştığını ele alacağım.[1]

Üç yaşında Eski Yunanca, sekiz yaşında Latince, geometri ve cebir öğrenen, on yaşında Platon'un eserlerini, on üç yaşında mantık, tarih ve ekonomi politik kitapları okuyan, babası tarafından evde özel eğitim verilerek bir "dâhi çocuk" olarak yetiştirilen John Stuart Mill, 21 yaşındayken geçirdiği bunalım sonucunda entelektüel olarak fazla geliştiğini ama artık hiçbir şey hissedemediğini, estetik ve duygusal açılardan çok yetersiz olduğunu fark edip, babasının sıkı eğitim yöntemini sorgulamaya başlar. Bu sorgulama esnasında romantik dönem şairlerini keşfeder ve bireyselliğin ancak entelektüel, duygusal ve estetik yetilerin geliştirildiği, çok yönlü bir şekilde elde edilebileceği fikrine ulaşır. Goethe ve Schiller gibi Alman idealizminin önde gelen düşünürlerinin yanı sıra, 1851'de evlendiği Harriet Taylor'la 1830'da tanışmasından sonra feminizme ve Fransız

1 Bu makaleyi okuyup, değerli görüşlerini benimle paylaşan Prof. Dr. Gürol Irzık ve Yrd. Doç. Dr. Ayşen Candaş'a teşekkür ederim.

ütopik sosyalistlerine de ilgi duymaya başlar. En beğendiği kitabı olan *Özgürlük Üstüne* eserini eşiyle ortak yazdığını belirten Mill, bu kitabı 1858'de ölen Harriet'e adar.[1] 1823'te girdiği Doğu Hindistan Kumpanyasında, teftiş bürosu başkanlığı görevine kadar yükselir ve 35 yıl burada çalışır. 1865'te milletvekili seçilir, üç yıl boyunca parlamentoda görev yaparken özellikle kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınması için mücadele eder. 1867'de Edinburgh'daki Saint Andrew Üniversitesine rektör olur. Mill'in faydacılıktan sosyalizm sempatizanlığına uzanan kişisel gelişim öyküsü, Aydınlanmacı gelenekle romantik geleneği uzlaştırma çabası olarak da yorumlanabilir.[2]

Özgürlük: Düşünce, Eylem ve Seçme Özgürlüğü

Mill, *Özgürlük Üstüne* eserinin ilk sayfalarında, bu kitabın temel meselesinin toplumun

1 John Stuart Mill, *Autobiography*, Oxford: Oxford University Press, 1952, s. 161, 204-205, 212-214, 225. Çoğu eleştirmen, Mill'in bu kitabı eşiyle ortak yazdığı iddiasını önemsemez ve Mill'in Harriet'in kitaba katkısını abarttığını düşünür. Feminist teori geliştikçe, Harriet Taylor da dahil olmak üzere birçok kadının ihmal edilen emeği su yüzüne çıkmaya başlar. Bu konuda ilginç bir çalışma için, bkz. Jo Ellen Jacobs, *The Voice of Harriet Taylor Mill*, Bloomington: Indiana University Press, 2002, s. 195-253.

2 John Skorupski, *Why Read Mill Today?*, London: Routledge, 2006, s. 2-4.

birey üzerinde uygulayabileceği meşru gücün sınırlarını belirlemek olduğunu söyler. Başka bir deyişle, bireyin davranışlarında tamamen özgür olacağı ve kimsenin kendisine karışamayacağı alan nedir? Bu soruyu cevaplamanın çağdaş toplumda ne kadar gerekli olduğunu anlatırken, bireyselliğin hangi açılardan tehdit altında bulunduğunu analiz eder. Tarihsel olarak, bireyin özgürlük talebinin nasıl farklı biçimlere büründüğünü, toplumsal gelişmenin dört aşaması arasında bir ayrım yaparak ele alır.[1]

Önceleri, bireyin özgürlüğü ile toplumun otoritesi arasındaki mücadele, yöneticiler ile yönetenlerin ilişkisinde ortaya çıkar. Eski Yunan'daki bazı demokratik şehir devletleri haricinde, yönetenlerin ve yöneticilerin çıkarları arasında bir çatışma olduğu için, bireyin özgürlük talebi, toplumun politik baskıya karşı kendisini nasıl koruyabileceği meselesine odaklanır. Bu görüşün başlıca temsilcilerinden olan John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* (1690) adlı eserinde, hükümetin vatandaşlarına karşı temel görevlerinin ne olduğunu, kuvvetler ayrılığı yoluyla hükümetin gücünü kötüye kullanmasının nasıl denetlenebileceğini ve halkın genel ayaklanma hakkının hangi koşullarda doğacağını ele alır.

1 Jonathan Riley, *Mill on Liberty*, London: Routledge, 1998, s. 39-42.

İkinci aşamada, özgürlük ile otorite arasındaki mücadele başka bir biçime bürünür. Artık hedef, yöneticilerin iktidarını sınırlamak değil, yöneticilerle yönetilenler arasındaki çıkar ayrılığını gidermek, yani halkın kendi kendini yöneteceği bir politik sistem yaratmaktır. Fransız Devriminde en güçlü biçimiyle ortaya konan bu talebin teorik temellerini, Jean Jocques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* (1762) eserinde bulabiliriz.

Üçüncü aşamada, hükümetin halkın çoğunluğu tarafından kontrol edildiği durumlarda bile, bunun her bireyin kendi kendini yönetmesi değil, diğerleri tarafından yönetilmesi anlamına geldiği ortaya çıkar. "Çoğunluk diktatörlüğü"nün azınlıklara baskı yapmasını engellemek için hükümetin mutlak gücünün sınırlanması gerektiği idrak edilir. Bunun sonucunda, 1776'da Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ile tescillenen ve bugün liberal demokrasi olarak adlandırdığımız, anayasal denetimle yetki sınırları belirlenmiş, demokratik bir hükümet talep edilir. Ancak bu tür yönetim biçimlerinde bireysel özgürlüklerin (özellikle, din, vicdan ve düşünce özgürlüğünün) garanti altına alınabileceği iddia edilir.

Halbuki toplumun, siyasi otoritenin baskısına karşı kendini daha iyi korumasını sağlayan bu tarihsel ilerleme aşamalarının göz ardı ettiği nokta, toplumsal baskılar karşısında bireyselliğin nasıl korunabileceği meselesidir.

Mill, bireysel özgürlüğün mümkün olabilmesi için, bireyin hem siyasi hem de toplumsal baskılara karşı koyabilmesini sağlayan, kimsenin müdahale edemediği bir "özel alan"a sahip olması gerektiğini savunur.

Mill'e göre, içinde yaşadığı Victoria Dönemi İngiltere'sinde özgürlüğü ve bireyselliği en çok tehdit eden unsur, teknoloji ve iletişimdeki gelişmelerin de etkisiyle orta sınıfın gücünün giderek artması, bu sınıfın normlarının ve değer yargılarının ("ticari karakter") tüm topluma yayılmasıdır. Mill, Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* (1835) eserinin modern toplumda özgürlüğü tehdit eden yeni koşulları en yetkin şekilde değerlendirdiğini iddia eder. Buna göre, liberal demokrasi hem çağımızın vazgeçilmez siyasi rejimidir hem de özgürlüğe ilişkin yeni tehlikeler barındırır. Tocqueville'in kitabına dair, 1840'ta *Edinburgh Review* dergisinde yazdığı eleştiri yazısında Mill, bu yapıtın en büyük eksikliğinin "çoğunluğun zorbalığı"nı fazla örnek vermeden, çok soyut ele alması olduğunu söyler. Toplum baskısı, beden üzerinde değil, ruh üzerinde zorbalığa yol açar; çoğunluğun düşüncesini ya da dini inancını sorgulamaya cüret edenlerin maruz kalacağı baskıların yanı sıra, kimsenin kamuoyunun görüşlerini eleştirmeye cesaret edemediği bir dalkavukluk iklimi yaygınlaşır:[1]

1 John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, çev. Alime Ertan, Belge Yay., İstanbul, 2005, s. 185.

> (...) devlet yöneticilerinin diktatörlüğüne karşı korunma yeterli değildir. Egemen düşünce ve duygunun diktasına karşı da korunma gereklidir; toplumun kendi düşünce ve uygulamalarını bunlara karşı çıkanlara, uygar cezalar dışındaki araçlarla, davranış kuralları olarak zorla kabul ettirmek eğilimine; kendi gidişine uymayan herhangi bir kişiliğin gelişmesini kösteklemek ve mümkünse oluşmasını önlemek, insanların hepsini toplumun örneğine uymaya zorunlu kılmak eğilimine karşı da bir korunma ister.[1]

Mill, toplumun bireye karşı zorlama ve denetim uygulamasının meşru olduğu tek durumun başkalarına gelecek zararı önlemek olduğunu savunur. Düşünüre göre, tüm yetişkin bireyler, sadece davranışlarının başkalarını ilgilendiren kısmından dolayı topluma karşı sorumludur; hayatlarının yalnız kendilerini ilgilendiren kısmında ise mutlak şekilde bağımsızdırlar. "İnsan özgürlüğünün özel alanı", vicdan, düşünce, duygu özgürlüğünü, düşüncelerini söyleme ve yayma özgürlüğünü içerir. Mill, özgürlüğü kişisel özerklikle özdeşleştirerek, şöyle tanımlar: "Özgürlük demeye layık biricik özgürlük, başkalarını mutluluklarından yoksun bırakmaya ya da onların mutluluğa

1 *A.g.e.*, s. 15.

ulaşma çabalarına engel olmaya kalkışmadığımız sürece, kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda arama özgürlüğüdür."[1] Bu nedenle, kişiye özel davranışların kamu otoritesi yoluyla düzenlenmesi ahlaki açıdan yanlıştır. *Özgürlük Üstüne* kitabında özgürlük; düşünce özgürlüğü, eylem özgürlüğü ve seçme özgürlüğü üzerinden ele alınır. Mill bireylerin düşünce özgürlüğünün neden hiçbir şekilde sınırlandırılmaması gerektiğine dair üç argüman geliştirir.

İlk olarak, başkalarının görüşlerini bastırmaya çalışanlar, dogmatik biçimde kendi görüşlerinin doğru olduğuna inanırlar; yanılmazlık taslayıp, kendi fikirlerini başkalarına empoze etmeye çalışırlar.[2] Oysa, tarih bize tüm düşüncelerin yanılma payı barındırdığını öğretir; eğer bastırılan görüş doğruysa, çok şey kaybederiz. Şu anda erdemli insan deyince ilk aklımıza gelen kişilerden olan Sokrates'in, çağdaşları tarafından tanrıtanımazlık ve gençleri yoldan çıkarmakla suçlanarak ölüme mahkûm edilmiş olması, farklı düşüncelere karşı tahammülsüzlüğün yol açabileceği zulmün tarihteki en iyi örneklerindendir ve "tarih zulümle susturulmuş gerçek örnekleriyle doludur".[3]

İkinci argüman, şu varsayıma dayanır: Hakikate ulaşmanın tek yolu, bir konu hakkındaki

1 *A.g.e.*, s. 21, 24.
2 *A.g.e.*, s. 30.
3 *A.g.e.*, s. 39, 43.

karşıt görüşlerin tartışılmasıdır, çünkü insanların yanılgılarını tartışma ve deneme yoluyla düzeltme yeteneği vardır. Kendi savunduğu görüşün karşıtlarını, bunları en iyi savunanların ağzından dinleyip, üzerine düşünmemiş birisi, aslında kendi savunduğu tezi biliyor sayılamaz.[1] "Düşünme özgürlüğü, yalnızca 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."[2]

Mill üçüncü olarak, düşünce özgürlüğünü engelleyenlerin, aslında kendi kuyularını kazdıklarını, çünkü istemeden de olsa kendi savundukları görüşlerin anlamını ve canlılığını yitirmesine yol açtıklarını iddia eder. Tartışıldığı sürece canlı olan fikirler, mutlaklaştırıldıkları için, körü körüne inanılan dogmalara dönüşür.

Günümüzde, özgürlük ve demokrasi gibi kavramların içinin boşaldığından yakınırken, Mill'in aktif kamusal tartışma ortamlarının var olmasının önemine dair sezgisinin hâlâ ne kadar güncel olduğunu anlarız. İnsanlar bazı fikirleri kanıksadıkça, onlar üzerinde düşün-

1 *A.g.e.*, s. 33, 34, 53.
2 *A.g.e.*, s. 50.

meyi bırakır ve eleştirel olarak yeniden değerlendirilmeyen, kalıplaşmış görüşler hâkim hale gelir. Serbest tartışma ortamının olmadığı yerlerde, insanların zihinsel yetilerinin önemli bir kısmı da kulllanılmadığı için körelir ve insan doğası yoksullaşır. Ayrıca, kendi düşüncelerini oluşturamayan kitleler, güce tapar hale gelip kolayca manipüle edildiği için de demokrasi zayıflar.

Mill, eleştirel düşünme yeteneğinin, özgürlüğün önkoşullarından biri olduğunu iddia ettiği için, düşünce ve tartışma özgürlüğünün olmadığı toplumlarda bireysel özgürlüğün mümkün olamayacağını savunur:

> (...) ırkın daha ergenlik çağına gelmemiş sayılabileceği o geri toplum hallerinde (...) uygar olmayanları yönetmede istibdat meşru bir yönetim biçimidir, yeter ki gaye onların düzeltilmesi olsun (...) özgürlüğün, bir ilke olarak, insanların serbest ve eşit tartışmayla düzelebilir hale gelmelerinden önceki herhangi bir durumda asla uygulama yeri yoktur. O zamana kadar, onlar için, o da eğer böyle birini bulacak kadar şansları varsa, bir Ekber'e, bir Charlemagne'a kesin olarak boyun eğmekten başka yapacak bir şey yoktur.[1]

1 *A.g.e.*, s. 22.

Günümüz çerçevesinden bakıldığında, "paternalizm" olarak adlandırılıp, eleştirilebilecek bu görüşlerin temelinde, özgürlüğün ancak kendi kendini yönetebilme yeteneğine sahip olanlara uygun olduğu fikri yatar. Nasıl ki, çocuklar ve zihinsel özürlüler kendileri için neyin iyi olacağına karar veremezlerse, "geri" ülkelerin halkları da, yüzyıllardır otoriteye boyun eğmeye koşullandırıldıkları için, kendi akıllarını kullanma yeteneğini henüz geliştirmemişlerdir. Bu yüzden, Rousseau'nun ideal yasa koyucusuna benzeyen bir liderin, onları eğitim yoluyla demokrasiye hazır hale getirmesi lazımdır. Mill'in bu görüşlerinin, onu İngiltere'nin Hindistan'ı yönetmesinin meşru ve gerekli olduğu fikrine götürdüğünü hatırlatmakta yarar var.[1] Öte yandan, bireyselliğin gelişmediği bir toplumda tam anlamiyla bireysel özgürlüğün de (az sayıdaki istisnai birey haricinde) mümkün olamayacağı fikrinin sağduyuya ters düşmediği söylenebilir.

Mill'in özgürlük ilkesi (birey, başkalarına zarar vermedikçe her istediğini yapabilir) aslında bireysel özgürlüğün ne olduğunu değil, eylem özgürlüğünün sınırlarının nasıl çizilmesi gerektiğini belirtir. Mill'e göre, ancak düşünme ve seçme özgürlüğüne sahip olanların (yani özgür bireylerin) eylem özgürlüğü bu il-

1 John Skorupski, *Why Read Mill Today?*, s. 89.

keyle belirlenebilir. Mill, bütün ahlaki sorunlarda "ileri bir yaratık olarak bir insanın daimi çıkarlarına dayanan fayda"yı başvurulacak en yüksek ölçüt olarak öne sürer.[1] Buna göre, bireyselliğini geliştirememiş, "kul mantığı"nı içselleştirmiş kişilerin, kendileri için neyin en doğru olduğu konusunda yanılma ihtimalleri büyük olduğu için, özgürlük ilkesi doğrudan onların davranışlarına uygulanırsa, kısa vadeli çıkarlarının peşinden giderek, uzun vadeli çıkarlarını ihmal edebilirler. Öte yandan, Mill'in seçme özgürlüğüne dair görüşlerine baktığımızda, kişinin hata yaparak öğrenmesi gerektiğini ve kendine zarar verme hakkının da olduğunu öğrendiğimiz için, "geri" ülke halklarına diğerlerine uygun olan eylem özgürlüğünü tanımamasında bir çelişki olduğu görülebilir.

Kişinin kendisine zarar verme hakkının da olması gerektiğini savunan Mill, bugün "doğal" kabul ettiğimiz bir uygulamaya karşı çıkıp, sürücülere emniyet kemeri zorunluluğu getirilmesinin yanlış olduğunu söylemesi muhtemeldir.[2] Öte yandan, "gelişmiş" ülkelerde devletin, evlenmek isteyenlere ancak çocuklarına yeterli maddi koşullar sağlayabileceklerse, evlilik izni

1 John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 22.
2 John Skorupski, *Why Read Mill Today?*, s. 46. Öte yandan, bu konu Mill'in faydacılığı ile bireysellik kavramı arasındaki gerilime de işaret ediyor olabilir. Toplumsal faydayı artırmak için, bireyin belirli özgürlükleri kısıtlanabilir.

verilmesi gerektiğini savunması, Mill'in başkalarına "zarar" vermemek ilkesini, bugün bizim devletin özel alana müdahalesi olarak göreceğimiz bir şekilde, fazlasıyla genişlettiğini gösterir. "Dünyaya getirilecek çocuğa arzu edilir bir yaşayışın hiç değilse olağan şartlarını olsun sağlamadan bu sorumluluğu yüklenmek (...) o çocuğa karşı bir suçtur." Mill'e göre, bu tür yasalar, özgürlüğe bir saldırı değil, devletin başkalarına zarar veren bir eylemi yasaklamak için yaptığı bir müdahaledir.[1]

Mill, düşünce özgürlüğünün mutlak olması gerektiğini ama düşünceleri ifade etme özgürlüğünün, eğer başkalarına zarar verme ihtimali varsa, kısıtlanması gerektiğini belirtir. Seçme özgürlüğü ise esasen, düşünce ve eylem özgürlüğünün sentezi ve bireysel özgürlüğün temelidir. Bireyin kendi değer ve düşüncelerini belirleyip, bunlara uygun bir yaşam sürebilmesinin, yani nasıl bir yaşam biçimini seçeceğine kendisinin karar vermesinin önündeki en büyük engel, geleneklerin baskısıyla insan doğasının deforme olmasıdır:

> Töreler alışılmış koşullar ve alışılmış karakterler için yapılmıştır; bireyin koşulları ya da karakteriyse alışılmışın dışında olabilir (...) töreye salt töre olduğu için uymak, bireye hiçbir şey öğretmez (...)

1 John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 143.

> Kavrayış, yargılama, ayırt etme duygusu (...) ve hatta ahlaki tercih gibi insana özgü olan yetiler ancak bir tercih yapmakta kullanılırlar. Herhangi bir şeyi töredir diye yapan kimse hiçbir tercih yapmış olmaz (...) Adale gücü gibi, zihni ve manevi güçler de salt kullanılmakla geliştirilebilir (...) Kendi yaşama planını seçmeyi topluma ya da kendi çevresinde bulunanlara bırakan kimsenin, maymun gibi taklit etme yetisinden başka hiçbir yetiye gereksinimi yoktur. Kendi planını kendi seçen kimse bütün yetilerini kullanır.[1]

Bireyselliğin Önündeki Engeller

Mill'in bireysellik hakkındaki görüşlerini en kapsamlı ve etkileyici biçimde sergilediği yer, *Özgürlük Üstüne* kitabının, "Mutluluğun Öğelerinden Birisi Olarak Bireysellik" adlı üçüncü bölümüdür. İnsan doğası hakkındaki düşünceleri, onun bireysellik kavramını biçimlendirir. Bu idealin temelindeyse, Aristoteles'in *eudaimonia* (mutluluk ya da insanın serpilmesi) anlayışı, Schiller'in duyuların eğitilmesi fikri ve romantiklerin benimsediği çok yönlü insan doğası kavrayışı yatar.[2] "İnsan yapısı, bir modele göre yapılıp kendisine emredilecek işi harfi

1 *A.g.e.*, s. 81.

2 John Skorupski, *Why Read Mill Today?*, s. 26-28, 30-31.

harfine görmeye koşullandırılacak bir makine değildir, kendisini canlı bir varlık yapan iç kuvvetlerin eğilimine göre enine boyuna gelişmek ve büyümek isteyen bir ağaçtır."[1]

Mill, bireyselliğin çok yönlü gelişmesi için insanın bireysel yanı (güçlü arzular sayesinde özgünlüğünü ifade etmesi) ile toplumsal yanının (güçlü vicdan sayesinde bireyin kendi yararını toplumsal yararla birleştirebilmesi) denge içinde olmasının gerektiğini düşünür. Bireye sadece kendisini ilgilendiren konularda güçlü arzular, başkalarını ilgilendiren konularda ise güçlü vicdanı hâkim olmalıdır. Böylece, onun deyimiyle pagan kendini ortaya koyma pratiği ile Hıristiyan ahlakının temelindeki kendini yadsıma eğiliminin sentezi olan (ikisinin de tek taraflı ve eksik yanlarını aşan) Perikles gibi ideal bir karakter ortaya çıkabilir. Mill, yaşadığı dönemin İngiltere'sinde dinin ve ticari ruhun etkisiyle insanlarda dış normlara uygun davranma eğiliminin yaygınlaştığını, güçlü arzuların sadece iş alanında, ticaret tutkusu biçiminde var olabildiğini iddia eder.[2]

Hiyerarşik toplumlarda töreler ve geleneklerin baskısı; eşitlikçi ve demokratik toplumlarda ise özellikle kamuoyu görüşünün ağırlık

1 John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 82.

2 Jonathan Riley, *Mill on Liberty*, s. 78, 79, 82; John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 95.

kazanması bireyselliği baskı altına alır. Wilhelm von Humboldt'un, insan gelişmesinin zorunlu koşullarının özgürlük ve durumların çeşitliliği olduğu tezini kabul eden Mill'e göre, "durumların çeşitliliği" İngiltere'de günden güne azalmaktadır. Eskiden çeşitli gruplar ve meslek sahipleri ayrı âlemlerde yaşardı. Oysa şimdi herkes "aynı şeyleri okuyor, aynı şeyleri dinliyor, aynı şeyleri görüyor, aynı yerlere gidiyorlar; umutları, korkuları aynı şeylere yönelik, sahip oldukları haklar ve özgürlükler aynı, bunlara sahip çıkmak için ellerindeki araçları gene aynıdır (...) Çağımızın bütün siyasi değişiklikleri, hepsi de aşağıda olanları yükseltmeye ya da yukarıda olanları aşağıya indirmeye çalışır oldukları için (...) eğitim, insanları ortak etkilerin altına soktuğu için" ve ulaşım araçları, ticaret ve üretim artışının sonucunda "tıpkılaştırma" ilerlemektedir; "yükselme isteği artık belirli bir sınıfın özelliği olmaktan çıkarak bütün sınıfların niteliği oluyor."[1]

Böylelikle, kapitalizmin gelişmesiyle bireyin ön plana çıktığı ve bireyselliğin arttığı iddialarına karşı çıkan Mill'e göre, eskiden daha yaygın olan bireysellik, özellikle modern toplumda tehdit altındadır. Peki neden? Bu tezin kaynağında, Nietzsche'nin de benimsediği

1 John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 99.

"sürü ahlakı"nın ya da kitle kültürünün, dehanın gelişmesini zorlaştırdığı görüşü yatar:

> Kendiliğindenlik ve bireysellik öğesinin aşırı halde olduğu, toplumsal ilkenin onunla çetin bir mücadele yapmak zorunda bulunduğu bir dönem olmuştur (...) Fakat şimdi toplum, bireyselliği adamakıllı alt etmiştir; artık insan bünyesini korkutan tehlike, kişisel dürtülerin ve tercihlerin aşırılığı değil, yetersizliğidir (...) Çağımızda, toplumun en yüksek sınıfından tutun da en alt tabakasına kadar her birey, insana kötü kötü bakan bir sansürün gözetlemesi altında yaşıyor gibidir (...) Onlar kendilerine şunları soruyorlar: Benim konumuma yakışan nedir? Benim durumumda ve mali koşullarımda bulunan kimseler alışıldığı üzere ne yapıyorlar? Ya da (daha kötüsü) benimkinden daha üstün bir durumda ve halde bulunan kimseler alışılmış olarak ne yapıyorlar? (...) bunların zevklerinde artık bireysellik yoktur, sürü halinde davranış vardır; sadece herkes tarafından yapılan şeyler arasından birini seçerler (...) bizzat kendi doğalarına uymaya uymaya, sonunda kendilerine uyacak doğa kalmaz; insani kapasiteleri solar (...) düşünce ve duyguları kalırsa bile bunlar onların asıl kendi düşünce ve duyguları olmaz.[1]

1 *A.g.e.*, s. 83-4.

Mill'e göre uygarlık geliştikçe, siyasal ilerlemeler sonucunda sınıflar ve gruplar arasındaki eşitsizlikler azaldığı için, iktidar, bireylerin kontrolünden çıkıp, kitlelerin eline geçmiştir. Böylece birey kalabalıklar içinde kaybolmuş, kahramanlık azalmış ve sıradanlık artmıştır.[1] Toplumun aykırı bireyler üzerindeki tahakkümünün artması eğilimini dengelemek için Mill eğitimlilerin çift oy kullanması gerektiğini savunur ve mesleklere göre bir ayrım yapar; ona göre genelde işveren, işçiden daha zekidir, bankacı ise esnaftan daha zekidir, çünkü mesleği gereği daha karışık işlerle ilgilenmesi gerekir. Mill'in eğitimlilerin kamu yararı konusunda tarafsız olacağına fazla bel bağladığı, iyi eğitimin ahlaki gelişkinlik için hem gerekli,

1 John Robson, "Civilization and Culture as Moral Concepts", *The Cambridge Companion to Mill* içinde, John Skorupski (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 351-352. Mill'in deyimiyle, "Şimdi bireyler kalabalık içinde kaybolmuşlardır (...) Güç demeye layık biricik güç, kitlelerin gücüdür ve kendilerini o yığınların eğilimlerinin ve içgüdülerinin icra aracı kıldıkları sürece de, hükümetlerin gücüdür (...) Düşünceleri halkoyu diye anılan kimseler (...) Amerika'da beyazlardır; İngiltere'de başlıca orta sınıftır. Fakat her zaman bir kitledir, yani *kolektif sıradanlıktır.*" Ama şimdi kitle, düşüncelerini "kiliseden ya da devletin seçkin önderlerinden" almıyor; "onlara çok benzeyen adamlar, o anının güdülerine göre, gazeteler aracılığıyla onlara seslenerek ya da onlar adına konuşarak oluşturuyorlar." John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 90.

hem de yeterli olduğunu varsaydığı iddia edilebilir.[1] Mill'in eğitimlilerin çift oy kullanmasını savunması onun seçkinci yanına işaret etmektedir.

"Deha ancak bir *özgürlük atmosferi* içinde rahat nefes alabilir. Deha sahibi insanlar (...) herhangi bir başka insandan daha bireydirler (...) gerçek anlamda deha, düşünce ve eylemde özgünlüktür."[2] Mill'in esas hedefi sadece deha sahibi azınlığı, çoğunluğun toplumsal baskısından korumak değil; çoğunluğun da geleneksel hayat biçimlerinin ötesine geçen alternatif yaşama biçimlerinin farkına varmasını, farklı rol modellerini seçme özgürlüklerini genişletebilmesini sağlamaktır. Herkesin bireyselliğe sahip olacağı bir toplum, gerçekleştirilmesi ne kadar zor olsa da, gelecek bölümde ayrıntılarını göreceğimiz gibi, Mill'in "toplumun mutluluğu"ndan bahsederken kastettiği idealdir. Günümüzde, bireysellik ve bireycilik kavramları çoğunlukla birbirine karıştırılıyor. Mill'in bireysellik kavramı, bireycilikten çok farklıdır; çünkü bireysel özgürlük ile toplumsal işbirliğinin bir arada gelişmesini içerir ve sınıf at-

1 C.L. Ten, "Democracy, Socialism, and the Working Classes", *The Cambridge Companion to Mill*, John Skorupski (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 381, 382, 384.

2 John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 88-9.

lama hırsının egemen hale gelmesini eleştirir. Sonuç olarak, Mill'e göre özgürlük, bireysellik için elzemdir; bireysellik ise mutluluk ve toplumsal ilerlemenin önkoşuludur.

Mutluluk ve Bireyselliğin Önkoşulları

Mill, özgürlük ve mutluluğun önündeki engellerin aynı olduğunu düşünür. Bunlar, törelerin baskısı, kolektif sıradanlığın gitgide hâkim hale gelmesi ve farklı yaşam biçimlerine tahammülsüzlüktür. Özgürlüğün bireysellik için neden gerekli olduğu açık şekilde görülse bile, bireyselliğin mutluluk için neden şart olduğu pek açık değildir. Sağduyuya göre, mutluluğa ulaşmak için sağlık, maddi olanaklar, iyi bir aile, yakın arkadaşlar vs gerekse de, gelişkin bir bireysellik gerekmez. Hatta geleneklere ve toplumda yaygın olan düşüncelere başkaldırıp, eleştirel bir yaklaşım benimseyenlerin, genellikle toplumdan dışlandıklarına ya da başkaları tarafından anlaşılmadıkları için mutsuz olacaklarına inanılır. Oysa, Mill bunun aksini iddia ettiği için, genelgeçer mutluluk anlayışıyla da hesaplaşır. 1863'te yazdığı *Faydacılık* eserinde, Bentham'ın faydacılığına getirdiği eleştirilerin üzerine kendi alternatif mutluluk kavramını inşa eder.

Bentham'ın faydacılık felsefesi üç ilkeye dayanır. Önce, bireyin mutluluğu, aldığı zevklerin artması ve çektiği acıların azalması ola-

rak tanımlanır. Sonra, birey için nihai iyinin mutluluk olduğu iddia edilir (yani, insanların mutluluğun yanı sıra istedikleri başka şeyler, aslında mutlu olmak için istedikleri araçlardır).[1] Her bireyin aslında istediği mutluluksa, toplum için en iyi olan da, en çok sayıda insanın mutlu olacağı bir düzendir. Bir başka deyişle, En Büyük Mutluluk İlkesi'ne göre en çok sayıda insanın mutluluğunu sağlayan eylemler doğrudur, bunun tersine yol açanlar ise yanlıştır. Faydacıların amacı, bu ilkelere dayanarak, çoğunluğun mutluluğunu artıracak politik reformların yapılmasını sağlamaktır. Bentham'a göre her bireyin öznel mutluluğu, nesnel bir şekilde (zevklerin yoğunluğuna, süresine vs bakılarak) ölçülebilir ve toplumun mutluluğu hesaplanırken, her bireyin mutluluğu eşit olarak değerlendirilmelidir. Örneğin, bir çobanın mutluluğu, bir felsefecinin mutluluğundan daha değersiz değildir. Mill'in Bentham'a ilk eleştirisi, bu konuda yoğunlaşır. Mill'e göre mutluluk kavramı sadece zevklerin niceliğiyle değil, niteliğiyle de ilgili olduğu için, çobanın "tatmin olması" ile filozofun "mutluluğu" aynı

1 Mill, otobiyografisinde Bentham'ın ilkelerini sorgulamaya başladığı dönemi anlatırken, mutluluğun doğrudan onu amaç edinerek değil, ancak dolaylı olarak, insanın hayatını anlamlı kılan başka uğraşların sonucunda elde edilebileceğini düşündüğünü söyler. John Stuart Mill, *Autobiography*, s. 120-1.

kefeye konulamaz. Başka bir deyişle, ancak bireyselliği gelişkin olan kişiler için gerçek mutluluktan söz edebiliriz.

Çoğunluk (ya da sağduyu) mutluluğu sadece tatmin olma durumuna indirgese bile, aslında yanılıyor olabilir. Mill, tam da bunu iddia ederek, mutluluk ve tatmin olma kavramlarını birbirinden ayırır; insanın mutluluğunu, hayvanın tatmininden ayırmak gerektiğini söyler. Örneğin, çamur banyosu yapan bir domuzun aldığı zevkin miktarının, gitar çalmayı öğrenen birinin aldığı zevkin miktarından daha fazla olması mümkündür. Bu örneği, kaygan zemine basmadan biraz daha ilerletelim. Sıradan zevkleri olan (fast food atıştırmak, TV'de sadece futbol ya da bir sürü dizi izlemek, bol bol dedikodu ve alışveriş yapmak) biriyle kendini farklı açılardan geliştirmeye çalışan birisini karşılaştırırken, sadece farklı şeylerden mutlu olduklarını mı söylemeliyiz? Yoksa, ikincisinin mutluluğunun daha "kapsamlı", "yetkin", "gelişmiş" vb olduğunu savunabilir miyiz? Sadece zevkler ve renklerin değil, ahlaki değerlerin de tümüyle göreli olduğunun düşünüldüğü, alaycılık, kayıtsızlık ve şüpheciliğin zirveye çıktığı postmodern bir atmosferden bakıldığında, Mill'in savunduğu tezi, önyargısız algılamak bile epey zor.

Mill'e göre insan, doğuştan gelen entelektüel, ahlaki ve estetik kapasitelerini toplumsal

olanaklar ve özellikle de iyi bir eğitim sayesinde geliştirdiği ölçüde serpilir, yetkinleşir ya da insanlaşır.[1] Bu yüzden, insana yaraşır bir mutluluktan bahsedebilmek için, eleştirel düşünme yeteneğinin, vicdanın, duyuların gelişmesi ve zevklerin çeşitlenmesi gerekir. Mill'in ağaç metaforunu kullanırsak, dalları daha yükseklere ve kökleri daha derinlere ulaşan bir insanın, mutluluğu da daha kuşatıcı ve kapsamlı olur. Hatta, fazla gelişkin olması nedeniyle, kendisini bazen mutsuz hissetse bile, asla "onlardan biri" olmayı tercih etmez. Mill'in, Sokrates ile bir aptalın mutluluğunu karşılaştırdığı şu ünlü sözleri, bu tartıştığımız düşünceleri veciz bir şekilde ifade eder:

> Daha yüksek yetilere sahip olanların mutlu olmaları için daha fazla şeye ihtiyaçları vardır ve daha sık, daha büyük acılar hissedebilirler. Ama yine de, daha aşağı bir varoluş aşamasına dönmeyi hiçbir zaman gerçekten arzulamazlar (...)

1 Mill'in kendini geliştirme ideali, birçok açıdan Marx'ın kendini gerçekleştirme kavramına benzese de, Mill'in buna ulaşmak için politik reformları ve eğitimi, Marx'ın ise kapitalizmin körüklediği yabancılaşmanın aşılmasını vurgulaması, aralarındaki önemli farklara işaret eder. Mill, Marx, Nietzsche, Kant ve Sartre'ın ahlak üzerine görüşlerinin, Sokratik diyalog biçiminde kısa bir karşılaştırması için, bkz. Yıldız Silier, *Oburluk Çağı: Felsefe ve Politik-Psikoloji Denemeleri*, İstanbul: Yordam Kitap, 2010, s. 60-69.

> Bu tercihlerinin, mutluluğu feda etmek anlamına geldiğini düşünenler, aslında birbirinden çok farklı iki kavramı, yani mutluluk ve tatmin olmayı birbirine karıştırırlar. Zevk alma kapasiteleri aşağı olanların, bunları tümüyle tatmin etme olasılığı tabii ki daha fazladır (...) Tatmin olmuş bir domuz olmaktansa, tatmin olmamış bir insan olmak, tatmin olmuş bir ahmak olmaktansa, tatmin olmamış bir Sokrates olmak yeğ tutulur. Ve eğer ahmak ya da domuz farklı bir kanıdaysa, bu onların konunun sadece tek yönünü bilmeleri nedeniyledir.[1]

Tıpkı, bir konu hakkında en iyi karar verebilecek olanların, o konudaki karşıt görüşlerin en güçlü argümanlarını bilenler olması gibi, hangi zevkin daha değerli olduğuna karar verebilecek olanlar, iki zevki de tatmış ve ikisinden de haz alacak yetkinliğe sahip olanlardır.[2] Mill, bu fikre karşı çıkacak olanların eleştirisini öngörerek hemen yanıt verir:

> İki tür hazzı da bilenlerin kimi zaman aşağı hazları tercih ettiği söylenerek itiraz edilebilir; gençliğinde soylu şeylere heves duyanların, yıllar içinde uyuşukluk ve bencilliğe düştüklerinden bahsedilebilir.

1 John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2007, s. 8.

2 *A.g.e.*, s. 7.

> Soylu duyular hissetme yeteneği çok kırılgan bir bitkiye benzer, düşmanca etkiler ve besin yetersizliğinden kolayca ölebilir. Çoğu gencin iş koşulları bu yüksek kapasiteyi kullanmalarına izin vermezse, entelektüel beğenilerini geliştirme zamanı ve olanağı bulamadıklarından bunları yitirirler ve ulaşabildikleri tek zevk olan daha aşağı zevklere bağımlı hale gelirler.[1]

Mill'in bu tespitinin günümüzde de tamamen geçerli olduğunu düşünüyorum. Özellikle rekabetçi iş koşullarında, haftada bir günlük tatil elde etmek için, altı gününü yabancılaştığı bir iş ortamında geçiren bireylerin, entelektüel kapasitelerini, estetik beğenilerini ve ahlaki duyarlılıklarını geliştirmelerinin ne kadar zor olduğu açık değil mi?

Mill'e göre mutluluk, sadece üstün yetenekleri olan, az sayıda kişinin tekelinde değildir; uygun toplumsal düzenlemelerle herkesin mutluluğu artırılabilir. Mutluluktan kastedilen anlık yoğun zevklerin daha kalıcı hale getirilmesi değil, az sayıda ve geçici acı ile çok sayıda ve çeşitlilikte zevkleri barındıran bir hayattır. Bunun tüm insanlarca elde edilmesini engelleyen "sadece berbat bir halde olan eğitim ve rezil toplumsal koşullardır."[2] Mill, tatmin olmuş bir yaşamın temel iki öğesinin huzur ve heyecan

1 *A.g.e.*, s. 9.
2 *A.g.e.*, s. 11.

olduğunu düşünür. Çoğu kez bunlardan biri bile mutluluk için yeterlidir. Huzurun hâkim olduğu bir yaşam tarzı sürenler, çok az zevkle bile tatmin olabilirler; yoğun heyecan içeren bir hayata sahip olanlar ise acıya büyük ölçüde dayanıklı hale gelirler. İnsanların çoğunun hayatlarında huzur ve heyecanı birleştirmesi mümkündür; çok fazla huzur sonunda heyecan arayışını getirir ve fazla heyecan yaşandıktan sonra huzur özlenir:[1]

> Maddi olanaklar bakımından şanslı olanların yaşamlarını değerli kılacak yeterince lezzet bulamamalarının nedeni, genellikle kendilerinden başka kimseyi umursamamalarıdır (...) Oysa kişisel, duygusal yakınlıklar ve insanlığın kolektif çıkarlarına dair ortak bir his geliştirebilenler, yaşlandıklarında bile hayat dolu kalırlar. Hayatın tatmin edici olmamasının temel sebebi bencillik ve ruhsal gelişimin yetersiz olmasıdır. Yetişkin bir zihin, çevresindeki her şeye bitip tükenmez bir ilgi gösterir; doğadaki nesneler, sanatsal başarılar, şiirin hayal gücü, tarihte olanlar, insanlığın geçmişi, bugünü ve yarını... Bunların binde birini bilmediği halde tüm bunlara kayıtsız kalanlar, baştan beri insani bir ilgiden yoksun olanlardır.[2]

1 *A.g.e.*, s. 11
2 *A.g.e.*, s. 12.

Mill, kişinin kendi çıkarına aykırı olsa bile toplumun mutluluğunu gözetebilmesi için, diğer insanlarla birlik duygusunu içselleştirmesi gerektiğini ve bu konuda eğitimin rolünün büyük olduğunu düşünür. İnsanlar, "vahşilerin bağımsızlığından kurtulup toplumsallaştıkça" ve diğer insanlarla işbirliği yaptıkça, toplumsal hisleri de geliştiğinden, başkalarının çıkarlarına tümüyle kayıtsız kalamaz hale gelirler.[1] Mill, rekabetçi bir iktisadi düzenin, başkalarının sırtına basarak yükselme hırsını nasıl körüklediğini görmezden geliyor gibidir. Oysa, aynı eserinde; para, ün ve güç sevdasının çoğu kez bireyi, toplumun diğer üyeleri için tehlikeli hale getirdiğinden bahseder ve toplumun mutluluğu için en önemli şeyin, erdemli davranışların geliştirilmesi olduğunu söyleyerek, ahlaki bir çözüm önerisi sunar.[2]

Mill, bireyselliğin gelişmesinde eğitimin rolünün çok büyük olduğunu savunur.[3] İdeal eğitimin, aile içinde toplumsallaşmanın ve po-

1 *A.g.e.*, s. 23, 27.

2 *A.g.e.*, s. 32, 33.

3 Mill'e göre genel eğitim zorunlu olmalı ama büyük bir kısmı devlet elinde olmamalıdır; çünkü genel bir devlet eğitimi herkesin tektipleştirilmesine yol açar. Ebeveynler, eğitimi "beğendikleri yerden beğendikleri biçimde elde etmeli" ve çocukların bilgilerinin değerlendirilmesi her yıl değişik konulardan girecekleri genel sınavlar aracılığıyla olmalıdır. John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 139-140.

litik kurumlara katılımın amacı, insanları üç açıdan dengeli bir biçimde geliştirmek olmalıdır. Mill, "yüksek" zevklere sahip, "tarafsız" hakemlerden bahsederken, aklında bu üç yönü birleştiren karakterler vardır.[1]

- Entelektüel gelişim (eleştirel düşünce): Bireysel yanın gelişmesi (kişisel özerklik),
- Ahlaki gelişim (başkalarıyla çıkar birliği hissi): Toplumsal yanın gelişmesi (işbirliği),[2]
- Estetik gelişim (duyguların çeşitlendirilmesi ve yüksek zevklerin geliştirilmesi).

Bu noktada, Mill'in görüşleri arasında bir çelişki sezebiliriz. Mill, bir yandan, herkes için iyi yaşam idealinin, yukarıda anlattığımız üç öğeden oluştuğunu savunurken, öte yandan aşağıdaki alıntıda vurguladığı gibi, farklı bünyeler için ideal hayatın da çok farklı olabileceğini ve hatta bireylerin kendilerini geliştirme koşullarının birbirine zıt olabileceğini iddia eder. Belki de, Mill'in mutluluk ilkesi onu tek bir insani gelişim idealine sürüklerken, be-

1 Mill'in bu üç eğitim arasındaki ayrımı en net yaptığı yer, "Inaugural Address at St. Andrews" konuşmasıdır. Bkz. John Robson, "Civilization and Culture as Moral Concepts", *The Cambridge Companion to Mill*, s. 349.

2 Wendy Donner, "Mill's Utilitarianism", *The Cambridge Companion to Mill* içinde, John Skorupski (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 276.

nimsediği özgürlük ilkesine göre, başkalarına zarar vermedikçe her eylem meşru olduğu için, farklı hayat biçimleri arasında normatif bir karşılaştırma yapılamayacağı sonucuna götürür:[1]

> Bir kimsenin, kabul edilebilir bir miktarda sağduyusu ve tecrübesi bulunmak koşuluyla, kendi yaşayışını kendi bildiği gibi düzenlemesi, en iyi düzenleme olduğundan dolayı değil fakat onun kendi yolu olduğu için en iyisidir. İnsanlar koyun gibi değildir; üstelik koyunlar bile ayırt edilemez şekilde birbirinin tıpkısı değillerdir (...) nasıl bütün bitki çeşitleri aynı fiziksel ortam ve iklim içinde yaşayamazlarsa, onlar da aynı manevi ortam ve iklim içinde sağlam bir biçimde yaşayamazlar. Bir kimsenin doğasının yüksek yönlerinin gelişmesine destek olan şeyler bir başkası için buna engel oluştururlar (...) İnsanlar arasında, zevklerinin kaynakları, elem duyma yetenekleri ve çeşitli maddi ve manevi etkenlerin onlara etki edişi bakımından, var olan farklar öyledir ki, yaşam biçimlerinde bunu karşılayan

1 Mill'in bütünsel insan anlayışını oluşturan unsurlardan, ahlaki gelişim sabit olsa bile, entelektüel ve estetik gelişim kategorilerinin içini, farklı bireyler farklı şekillerde doldurabileceği için, Mill'in özgürlük ve mutluluk idealleri arasındaki gerilim büyük ölçüde aşılabilir.

> bir çeşitlilik olmadıkça, ne mutluluktan tam paylarını alırlar ne de doğalarının yetenekli bulunduğu çapta bir düşünsel, ahlaki ve estetik boyuta erişebilirler.[1]

Son olarak, Mill'in Bentham'a ikinci eleştirisinden de kısaca bahsedelim. Ona göre Bentham, çoğunluk ilkesini mutlaklaştırdığı için, çoğunluğun mutlak otoritesine tabi olan bir toplumda, bireyselliğin gelişmesinin engellenebileceğini göz ardı eder. Bentham, kamu yararının tek garantisinin temsili demokrasi içinde çoğunluğun egemenliği olduğunu savunur. Oysa, Mill 1838'de yayımlanan Bentham üzerine makalesinde, kamuoyunun despotizmi tehlikesine dikkat çeker.[2] Bu eleştirisi, bize, *Özgürlük Üstüne* kitabında düşünce özgürlüğüyle ilgili argümanlardaki bir temayı hatırlatır. Buna göre, halkın çoğunluğu, geleneksel düşünceleri hiç sorgulamadan benimser ve dogmatik bir şekilde yanılmazlık taslayıp, aykırı düşünceleri bastırmaya meyillidir. Farklı düşüncelerin ifade edilmesi ve farklı yaşam biçimlerine hoşgörü gösterilmesi, seçme özgürlüğünü ve dolayısıyla bireyselliği korumak için şarttır.

---

1 John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 93.

2 *A.g.e.*, s. 179.

Kadınların Özgürleşmesi

Birey-toplum çelişkisi, Mill'in şu ana kadar açıkladığımız görüşlerine damgasını vurmuş gibidir. Harriet Taylor'la ilişkisinin de etkisiyle Mill sonraki yıllarda feminizme ve sosyalizme ilgi duymaya başlar. Özellikle *Kadınların Köleleştirilişi* eserinde, cinsiyetler arasındaki iktidar ilişkilerinin ve erkek tahakkümünün kadınların özgürleşmesini ve bireyselleşmesini nasıl zedelediğine odaklanır. Mill, kadınların eşitlik hakkını hem bir adalet prensibi olarak savunur hem de cinsiyetler arasındaki ilişkilerin eşitlikçi hale gelmesinin toplumun genel mutluluğunu nasıl artıracağını ele alır.

Mill için toplumsal ilerleme, önce köle-özgür, soylu-serf ayrımlarını yok ettiği gibi, şimdi de ten rengine dayalı, ırksal ve cinsiyetler arası eşitsizlikleri giderme yolundadır.[1] "Kadınların köleliği"nin diğer tahakküm ilişkilerine göre daha köklü ve dayanıklı olmasının nedeni, diğer ezilme biçimlerinde sadece azınlığın çıkarı söz konusuyken, kadınların ezilmesinden nüfusun yarısının (yani tüm erkeklerin) kişisel çıkar elde etmesidir:

> Bu iktidarın özlemi, her eve sızmıştır; her aile babasının ya da aile babası olmak isteyen her erkeğin gönlünde yatar. Bu öyle bir iktidardır ki, köylü de bu iktidar-

1 John Stuart Mill, *Utilitarianism*, s. 54.

> dan, en üst mertebedeki soylu kadar eşit bir pay alır. Ayrıca bu durumda iktidar hırsı en üst düzeyine varmıştır; çünkü bu iktidarı isteyen herkes, onu, kendisine en yakın olan, hayatını birlikte geçirdiği, onunla en fazla ortak şeyi paylaşan, yani otoritesinden bağımsızlaşacak olsa kişisel tercihlerini en çok etkileyecek olanlar üzerinde kullanmak ister.[1]

İnsanların toplumsallaşma biçimleri, onların doğalarını biçimlendirir. Örneğin, kadınlar bin yıllardır erkek egemen toplumlarda yaşayıp, genellikle kendilerine biçilen rolleri içselleştirdikleri için, günümüzde "kadın doğası"ndan bahsederken sadece deforme edilmiş, "yapay" bir olgu gözlemlenir ve buradan yola çıkarak yanlış genellemeler yapılır. Oysa, kadın doğasının tüm potansiyelleriyle anlaşılabilmesi, ancak kadınlar farklı mesleklerde çalışmaya başlayıp, kendilerini ifade yolları çeşitlendikten ve aile kurumu eşit bireylerin dostluğuna dayanan bir biçime büründükten sonra mümkün olabilir.[2] Mill, diğer hâkimiyet ilişkilerinde ezenlerin, ezilenlerin karakterini

---

1 John Stuart Mill, "Kadınların Köleleştirilişi", (*Feminizm*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Afa Yayınları, 1990), *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar* içinde, İstanbul: Belge Yayınları, 2005a, s. 164.

2 John Stuart Mill, *On the Subjection of Women*, New York: Appleton and Company, 1870, s. 38, 41-3.

bu denli değiştiremediğini iddia eder ve bunu şöyle açıklar:

> Efendileri kadınlardan yalnızca hizmet değil, onun ötesinde bir şey beklemektedir. Erkekler kadınların yalnızca onlara boyun eğmelerini değil, onların duygularını da istiyorlar. En kaba olanları bir yana bırakılırsa, tüm erkekler, onlara en yakın olan kadınlardan, zorla köle olmalarını değil, gönüllü olarak köle olmalarını; yalnızca bir köle değil, bir cariye olmalarını beklemektedir. Bu yüzden de onların gözünü bağlamak, akıllarını köleleştirmek için ellerinden geleni yapmışlardır (...) Tüm kadınlar en erken yaştan itibaren, olmak istedikleri ideal karakter, erkeklerinkinin tam zıddıymış gibi bir inançla yetiştirilirler; onlar için ideal, iradeye, kendi kendini yönetme gücüne sahip olmak değil, boyun eğmek ve başkalarının denetimine girmektir. Tüm ahlaki değerler onlara, kendileri için değil, başkaları için yaşamaları gerektiğini söyler.[1]

Mill, aile içinde cinsiyetçi rollerin yeniden nasıl üretildiğini anlatırken, erkeklerin bencilliğinin ve iktidar hırsının kaynağının da aile kurumunda aranması gerektiğini dile ge-

1 John Stuart Mill, "Kadınların Köleleştirilişi", *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar* içinde, s. 167.

tirir. Şu çarpıcı sözleriyle ailenin aslında bir "despotizm okulu" olduğunu iddia eder:

> Eğer aile, en iyi biçimde, çoğu zaman söylendiği gibi bir sevgi, şefkat ve kendini sevgiyle ifade edebilme okuluysa, daha sık olarak hiç değilse aile reisiyle ilgili durumlarda, bir hırs, başkalarına yüklenme, kendine her şeyi sınırsız biçimde hak görme okulu ve göz boyayıcı, idealize edilmiş bir bencilliktir. O kadar ki, fedakârlık bile orada çok özel bir biçim alır: karısının ve çocuklarının sorumluluğunu yüklenmek, erkek için, salt kendi çıkarlarını ve ona ait olan şeyleri korumak anlamını taşır; onların bireysel mutlulukları erkeğin en ufak kaprisine kurban edilir (...) Aile bir despotizm okuludur (...) Bir oğlan çocuk olmanın ve erkek olarak büyümenin ne demek olduğunu düşünün bir! Hiçbir özel yeteneği, erdemi olmasa ve olabildiğince boş, cahil, geri kafalı olsa da, salt dünyaya erkek olarak gelmiş olmak, ona insanlığın öbür yarısından (...) daha üstün olma hakkını bağışlamaktadır.[1]

Mill, kendi zamanı için bu kadar radikal bir biçimde kadınların eşitliğini ve özgürlüğünü savunup, tüm mesleklerin ve eğitim kurumlarının kadınlara açık olması gerektiğini, kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmesini

1 *A.g.e..*, s. 175-6.

savunduktan sonra, birdenbire, evli kadınların esas mesleğinin ev kadınlığı olması gerektiğini ima ederek bizi şaşırtır. Erkeğin para kazanıp, kadının evle ilgili harcamalara göz kulak olduğu işbölümünün iki kişi arasındaki en uygun işbölümü olduğunu söyler. Eğer kadın çalışıp aile bütçesine katkıda bulunursa, küçük yaştaki çocukların bakımı ve eğitimi zaten tümüyle onun sorumluluğunda olduğu için ve kimse çocuklarına onun kadar iyi bakamayacağından, evin düzeni bozulur. Bu yüzden "adil bir düzende evli ve çocuk sahibi kadınların çalışması bence arzu edilebilir bir âdet değildir" der. Kendine ait mülkü olmayan kadının onuru için, para kazanma gücüne sahip olmasının çok önemli olduğunu, ama evli kadınların çalışması için bir sebep olmadığını iddia eder.[1] Tam, Mill'in ev içindeki cinsiyetçi işbölümünün kadınlara zararlı yanlarını görmezden geldiğini düşündüğümüz sırada, bizi yine şaşırtır. Ona göre felsefe, bilim ve sanatta birinci sınıf işler çıkartan hiçbir kadın olmaması, onların daha yeteneksiz olduğunu göstermez; çünkü bunun temel nedeni eğitim ve zaman eksikliğidir. Kadınların zamanlarının çoğu ev işleri, çocuk bakımı ve kendilerini güzelleştirmeye gitmektedir; oysa felsefe, sanat ve bilimde en üst düzey

1 John Stuart Mill, *On the Subjection of Womens*, s. 87-9.

yaratıcılık için yoğunlaşacak ve pratik yapacak zamana ihtiyaç vardır.[1]

* * *

Mill, siyasi ilerlemenin her adımının, çıkar çatışmalarının kaynağını yok ettiğini, yani sınıflar, bireyler arasındaki yasal ayrıcalıkları yok ederek, eşitliği artırdığını iddia eder.[2] Böylelikle, genellikle siyasi ilerlemelerle eş zamanlı olan iktisadi ilerlemenin, zengin-fakir uçurumunu derinleştirdiğini ve sınıflar arasındaki çelişkileri yok etmediğini göz ardı eder. 1879 yılında, Mill öldükten sonra yayımlanan "Chapters on Socialism" adlı makalesinde onun sadece kadın meselesinde değil, sosyalizmle ilgili görüşlerinde de çelişkiler olduğunu görürüz. Bu makalede, önce en önemli çağdaş sosyalist argümanları özetleyeceğini söyler. Fourier, Blanc ve Owen'dan uzun alıntılar yapar ama aynı yıllarda İngiltere'de yaşayan Marx'a hiç atıfta bulunmaz; oysa *Kapital*'in ilk cildi 1867'de yayımlanmıştır. Mill, bir yandan ütopik sosyalistlerin görüşlerini benimser, bir yandan onların kapitalizme temel eleştirisini (rekabetin herkesi birbirine düşman yaptığı, işçilerin ücretlerini düşürdüğü ve tekelciliği artırdığı görüşlerini) reddederek,

1 *A.g.e.*, s. 136-9.
2 John Stuart Mill, *Utilitarianism*, s. 28.

rekabetçi piyasa sisteminin herkesin iş olanaklarını artırdığını ve tüketiciye yararlı olduğunu vurgular.[1] Kapitalizm geliştikçe, adaletsizliğin yavaş yavaş azalacağına inanır.[2] Öte yandan, farklı yaşam biçimleri ve alternatiflerin ortaya çıkması için, deneysel komünlerde yapılan ortaklaşa üretimi destekler; bunlar diğer üretim biçimleriyle rekabet ederek kendilerini ispat ederse, sosyalizmin yaygınlaşabileceğini iddia eder. Ama devrimci sosyalizm, devletin gücünü artıracağı için, bireyselliği bastırır ve her zaman kötüdür.[3] Mill'e göre sosyalizm halka değil sadece elitlere uygundur, çünkü ancak insanlar bencil olmadığı zaman sosyalizm uygulanabilir.[4]

Mill, otobiyografisinde yaşadığı kişisel dönüşümü anlatırken, eskiye göre daha az demokrat olduğunu "çünkü eğitimin bu kadar acınacak halde yetersiz olmaya devam etmesi durumunda, kitlenin bilgisizliğinden, özellikle de çıkarcılığı ve zalimliğinden ürktüğünü" ama daha çok sosyalist olduğunu belirterek, şunları söyler: "Geleceğin toplumsal problemini biz,

1 John Stuart Mill, "Chapters on Socialism", *Essays on Economics and Society* içinde, Toronto: University of Toronto Press, 1967, s. 729.

2 *A.g.e.*, s. 736.

3 *A.g.e.*, s. 737, 746, 749.

4 John Stuart Mill, "Temsili Hükümet Üzerine Düşünceler", *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, çev. Alime Ertan, Belge Yay., İstanbul, 2005, s. 157.

en yüksek bireysel hareket özgürlüğünün, dünyadaki hammaddelerin ortak mülkiyeti ve birleşmiş emeğin bütün kazançlara ortaklığıyla nasıl bağdaştırılabileceğinde görüyoruz."[1]

Mill'in görüşleri, on dokuzuncu yüzyılın yükselen orta sınıfının çelişkilerini de yansıtır. Bir yandan, tarihsel ilerlemeye ve kapitalizme duyulan iyimser inanç, öte yandan yeni toplum modellerini deneme hevesi; hem bireyin potansiyellerinin yüceltildiği bir hümanizm hem de demokrasinin ilerleyişiyle kitlelerin yükselişinden duyulan endişe... Mill'in liberalizmin en renkli ve kapsamlı savunusunu yapmış olduğu iddia edilebilir. Tüm zaaf ve eksikliklerine rağmen Mill, bireyselliğe yönelik tehditleri ve gittikçe yaygınlaşan vasatlığı eleştirmesi, bugün "mahalle baskısı" üzerine tartışmalarda değinilen çoğunluğun baskısını, kapsamlı biçimde ele almasıyla, günümüzde de önemini sürdürmektedir.

YILDIZ SİLİER

1 John Stuart Mill, *Autobiography*, s. 182.

Kaynakça

Donner, Wendy, "Mill's Utilitarianism", *The Cambridge Companion to Mill*, ed. John Skorupski, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Jacobs, Jo Ellen, *The Voice of Harriet Taylor Mill*, Indiana University Press, Bloomington, 2002.

Mill, John Stuart, *On the Subjection of Women*, Appleton and Company, New York, 1870.

Mill, John Stuart, *Autobiography*, Oxford University Press, Oxford, 1952.

Mill, John Stuart, "Chapters on Socialism", *Essays on Economics and Society*, University of Toronto Press, Toronto, 1967.

Mill, John Stuart, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, çev. Alime Ertan, Belge Yay., İstanbul, 2005.

Mill, John Stuart, "Kadınların Köleleştirilişi", çev. Şirin Tekeli, *Feminizm*, Afa Yayınları, 1990), *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, Belge Yay., İstanbul, 2005.

Mill, John Stuart, "Temsili Hükümet Üzerine Düşünceler", *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, çev. Alime Ertan, Belge Yay., 2005.

Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, Dover Publications, Mineola, 2007.

Riley, Jonathan, *Mill on Liberty*, Routledge, Londra, 1998.

Robson, John, "Civilization and Culture as Moral Concepts", *The Cambridge Companion to Mill*, ed. John Skorupski, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Silier, Yıldız, *Oburluk Çağı: Felsefe ve Politik-Psikoloji Denemeleri*, Yordam Kitap, İstanbul, 2010.

Skorupski, John, *Why Read Mill Today?*, Routledge, Londra, 2006.

Ten, C.L., "Democracy, Socialism, and the Working Classes", *The Cambridge Companion to Mill*, ed. John Skorupski, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Bölüm I
Genel Düşünceler

*Doğru ve yanlışın ölçütü*nün ihtilafına ilişkin karar vermeye yönelik tartışmada ancak ufak bir ilerleme kaydedilmiştir. Günümüz şartlarındaki insan bilgisinin tüm olguları arasında, bu ihtilafın durumu beklenenden çok farklıdır ve bu geri kalmışlığın en belirgin göstergesi de, en önemli konuların teorileştirilmesi yolunda hâlâ can çekişilmesidir. *Ne kadar* da ufak bir ilerleme kaydedilmiş! Felsefenin doğuşundan beri *summum bonum*[1] ya da ahlakın temeline ilişkin soru, spekülatif düşüncede ana problem olarak kabul edilmiş, en yetenekli zihinleri meşgul etmiş ve onları, birbirlerine karşı şiddetle savaşan mezhep ve okullara ayırmıştı. Ve iki bin yıldan uzun zamandır aynı tartışma hala sürmekte! Filozoflar hâlâ aynı karşıt savaş-bayrakları altına dizilmiş durumdalar, ne düşünürler ne de genel olarak insanlar genç Sokrates'in ihtiyar Protagoras'ı din-

1 En yüksek iyi anlamına gelir. (J. Bennett)

lediği ve sofistlerin genel [popular] ahlakına karşı, faydacılık [utilitarianism] teorisini öne sürdüğü zamandan beri bu konuda hemfikir olmaya yaklaşabilmiştir (burada Platon'un bu diyaloğunun gerçek bir konuşmaya dayandığını varsayıyorum).[1]

Benzer karışıklık ve belirsizlik ve bazı durumlarda benzer anlaşmazlıklar, tüm bilimlerin temel ilkelerinde –hatta içlerinde en kesin olduğu düşünülen matematikte bile– bu bilimlerin vardıkları sonuçların güvenilirliğine fazla zarar vermez, çoğunlukla *hiç* zarar vermez. Bu tuhaf görünür, ama açıklanabilirdir: Genellikle bilimin detaylı öğretileri ilk ilkelerden çıkarılmaz ve bunları apaçık yapmak için ilk ilkelere ihtiyaç da duyulmaz. Eğer böyle olmasaydı, hiçbir bilim daha güvenilmez olmazdı ve hiçbirinin sonuçları *cebir*den çok daha zayıf bir temele dayandırılmış değildi. Bu, kesinliğini hiçbir şekilde öğrencilere genel olarak öğretilen unsurlardan ya da ilk ilkelerden almaz; çünkü bunlar en seçkin öğretmenlerin bazılarının da belirttiği gibi, İngiliz hukuku kadar kurgu ve teoloji kadar da gizemle doludur. Bilimin *ilk* ilkeleri olarak nihai kabul edilen bu hakikatler, gerçekten bilimin temel kavramları üzerine yapılmış metafizik çözümlemelerin en

1 Burada "popular", "halka dair" anlamında kullanılmıştır, "hoşlanılan" anlamını içermez. (J. Bennett)

son sonuçlarıdır. Bunların bilimle olan ilişkisi, bir binanın temelleriyle olandan ziyade, bir ağacın kökleriyle olan ilişkisi gibidir; bu kökler sökülmediği ve gün ışığına maruz kalmadığı sürece işlerini gayet iyi bir şekilde yaparlar. Fakat bilimde belirli hakikatler genel teoriyi öncelese de, ahlak ve hukuk gibi pratik sanatlarda bunun tersi beklenebilir.[1] Tüm eylemler sonunda bir amaç uğrunadır ve eylemin kurallarının, sonunda hangi eylem hedeflenmişse onun tüm karakterini ve rengini alması gerektiğini varsaymak doğal görünüyor. Bir şeyin peşine düştüğümüz zaman, ihtiyaç duyduğumuz ilk şey, sabırsızca aradığımız son şey yerine, peşinde olduğumuz şey *ne* ise ona dair açık ve kesin bir kavram olmalıdır. Doğru ve yanlışın sınama ya da ölçütünün neyin doğru ve yanlış olduğunun saptanmasının bir aracı olması gerektiği düşünülür, zaten saptanmış olanın sonucu değil.

Bu güçlükten, bizi doğru ve yanlış hakkında bilgilendiren doğal, ahlaki bir *yeti* [faculty], bir duygu ya da içgüdü olduğu yönündeki genel [popular] teoriyle kaçınılamaz. Evvela, bu ölçüt tartışması, böyle bir ahlaki içgüdünün *olup olmadığı* hakkındaki tartışmayı içerir. Ve, yine de, buna inananlar içinde *herhangi* bir felsefi

1 Burada sanat, [art] bir kurallar ya da teknik gerektiren her eylem için kullanılmıştır, pratiğin [practical] anlamıysa insanın iradesiyle yapılanlardır. (J. Bennett)

becerisi olanlar neyin doğru neyin yanlış olduğunu seçmemizde, somut halde gerçekten var olan ışığı ya da sesi ayırt eden duyularımız gibi, bir şey –ahlaki yeti, ahlaki duyu ["moral sense"] ya da ahlaki sezgi– olduğu düşüncelerini terk etmek zorunda kalmışlardır. Kendilerini düşünür olarak adlandıran bu arkadaşların hepsine göre; ahlaki yetilerimiz bize sadece ahlaki yargıların genel ilkelerini verir, bu *duyu-algısı*na [*sence-perception*] değil *akla* [*reason*] dairdir, ondan bekleyebileceğimiz özel somut durumlardaki ahlak algısı değil, ahlakın soyut öğretileridir. Sezgici [intuitionist] etik okulu da tıpkı tümevarımsal okulun yaptığı gibi (böyle etiketleyebiliriz) genel yasaların gerekliliğinde ısrar eder. İkisi de, bireysel bir eylemin ahlakiliğinin bilinmesinin doğrudan algı meselesi değil, ama bir yasanın bireysel bir duruma uygulanmasıyla ilgili olduğu konusunda hemfikirdir. Bu iki okul çoğunlukla hangi ahlak yasalarının tanınacağında hemfikirdir; ancak bu ahlak yasalarını apaçık kılan ve onlara otoritelerini veren şeyin ne olduğu konusunda ayrılırlar.

Sezgicilere göre, ahlak ilkeleri *a priori olarak* apaçıktır; eğer ifade ettikleri bu terimlerin anlamlarını biliyorsanız, onları kabul etmeniz gerekir. Tümevarımcılara göre doğru ve yanlış da tıpkı hakikat ve yalan gibi gözlem ve deneyimin meselesidir. Ancak her iki okul da ahlakın

ilkelerden çıkartılması gerektiğini eşit derecede savunur ve sezgici okul bir ahlak biliminin olduğunu tümevarımsal okul kadar güçlü bir şekilde onaylar –yani, geri kalanının kesin olarak çıkartılabileceği temel aksiyomları içeren düzenli bir sistem. Ancak onlar, bu bilimin öncüllerine hizmet etmesi için *a priori* ilkelerin bir listesini hazırlamaya nadiren girişirler ve onlar bu çeşitli ilkeleri tek bir ilk ilkeye veya ortak yükümlülük zeminine indirgemeye neredeyse hiçbir zaman çaba harcamazlar. Bunun yerine, ya sıradan ahlaki emirler *a priori* bir otoriteye sahipmiş gibi davranırlar ya da bu maksimlerin ortak zemini olarak kabul ettikleri için maksimlerin kendisinden açıkça çok daha az otoriter ve hiçbir zaman yaygın olarak kabul edilmemiş genel ahlaki ilkeler öne sürerler. Ancak iddialarını desteklemek için tüm ahlakiliğin kökünde temel bir ilke ya da yasa olmalıdır ya da bunlardan birkaçı varsa, bunların birbirleriyle ilişkileri açıkça düzgün-derecelendirilmiş olmalıdır ve özel bir durumda çeliştiklerinde aralarında karar verilebilecek *kendinde-apaçık* [*self-evident*] bir ilke ya da kural olmalıdır.

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 katettiğinin 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 etkileri*nden 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. Çok daha ileri gidebilir ve *a priori* ahlakçıların faydacı argümanlar olmadan yapamayacağını söyleyebilirim (Tartışmaya hiç ihtiyaç duymadığını düşünenlerden söz etmiyorum!). Benim şimdiki amacım bu düşünür-

leri eleştirmek değil; ama *a priori* ahlakçıların en ünlülerinden biri olan Kant'ın sistematik bilimsel bir tez oluşturan *Ahlak Metafiziği*'ni örnek olarak sunmaktan geri duramam. Bu olağanüstü adam, ki onun düşünce sistemi uzun süre felsefi düşün tarihinin dönüm noktası olarak kalacaktır, o eserinde ahlaki yükümlülüğün kaynağı ve temeli olarak evrensel bir ilk ilke belirliyor:

> Öyle eyle ki, eyleminin kuralı
> tüm rasyonel varlıklar tarafından bir
> yasa olarak kabul edilebilsin.

Fakat o ne zaman ahlakın herhangi bir fiili ödevini bu ilkeden 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 [*consequences*] doğuracağıdır.

Bu çalışmada şimdilik, diğer teoriler üzerinde daha ileri bir tartışmaya girmeden, Faydacılık veya Mutluluk teorisinin anlaşılması ve değerinin bilinmesine yönelik hangi kanıtların verilebileceğini göstermeye katkıda bulunmaya çalışacağım. Açıkçası bu, sözcüğün

sıradan ve popüler anlamında kanıt olmaz. Nihai amaçlarla ilgili sorular doğrudan kanıtla çözülemez. Bir şeyin iyi olduğunun kanıtını sadece, iyi olduğu kanıt gerekmeksizin kabul edilen bir şey vasıtasıyla gösterebilirsiniz. Tıp (zanaatı), sağlığa katkıda bulunarak iyi olduğunu kanıtladı, ama sağlığın iyi olduğunu kanıtlamak nasıl mümkün olabilir? Müzik sanatı iyidir, çünkü (diğer nedenlerin yanı sıra) haz üretir, ama hazzın iyi olduğuna dair hangi kanıt verilebilir? Dolayısıyla, kendinde iyi olan her şeyi içeren geniş kapsamlı bir formül bulunduğu ve iyi olan her şeyin bir amaç olarak iyi değil, ancak formül tarafından içerilen şeyin bir aracı olduğu iddia edilirse, bu formül kabul edilebilir... Ancak bu çoğunlukla kanıt olarak adlandırılarak sunulamaz. Fakat bunun kabul ya da reddinin kör bir içgüdüye veya keyfi bir seçime bağlı olması gerektiği sonucunu çıkarmamalıyız. Bu sorunun, felsefenin tartışmalı diğer sorularından herhangi biri kadar etkili olan kanıt sözcüğünün daha geniş bir anlamı vardır. Bu konu aklın yetileri içerisinde kavranabilir, sezgicilerin inandığı gibi salt ahlaki sezgilerle başa çıkılamaz. Bu öğretiyi kabul etmeyi ya da etmemeyi belirleyen aklın becerisine dair görüşler sunulabilir ve bu *kanıt*lamakla eşdeğerdir.

Şimdi bu görüşlerin ne tür şeyler olduğunu ve eldeki soruna nasıl uygulandıklarını ince-

leyeceğiz. Bunu yaparken faydacı formülün kabulü veya reddi için hangi rasyonel gerekçelerin verilebileceğini soruşturacağız. Ama eğer bu, rasyonel olarak kabul veya reddedilecekse bile, *ilkin* formül doğru anlaşılmalıdır. Faydacı ilkenin kabul edilmesindeki başlıca engel, insanların onun anlamını tam olarak kavrayamamış olması ve bu yanlış anlaşılmalar –ya da sadece çok bariz olanlar– açıklığa kavuşturulabildiği takdirde, sorunun adamakıllı sadeleştirilebileceğine ve zorlukların büyük oranda kaldırılabileceğine inanıyorum. Bu yüzden faydacı standardı kabul etmek için verilen felsefi gerekçelere girişmeden önce, öğretinin kendisi hakkında bazı açıklamalar sunacağım; niyetim, bunun ne olduğunu daha anlaşılır bir biçimde göstermek, ne olmadığını ayırt etmek ve anlamının hatalı yorumlanmasıyla yakından ilişkili pratik itirazları bertaraf etmektir. Böylece zemini hazırladıktan sonra, bir felsefi teori olarak nitelendirerek, sorunun üzerine elimden geldiğince ışık tutmaya çalışacağım.

Bölüm II
Faydacılık Nedir?

Bazı insanlar, faydayı doğru ve yanlışın bir sınaması olarak savunanların bu terimi, faydanın hazzın karşıtı olacak şekilde kısıtlı ve sadece amiyane anlamında kullandıklarını sanıyorlar. Bu cahil budalalara sadece birkaç söz söyleyip geçmek yeterli olur.[1] Faydacılığa felsefi olarak karşı *çıkan*lara, bu çok saçma yanlış anlama becerisini gösterenlerle sadece kısa bir süre için bile olsa aynı gözle baktığım için bir özür borçluyum. Hepsinden daha fevkalade bir diğer budalalık da, faydacılığa karşı yöneltilen yaygın bir *muhtelif suçlama* olan her şeyin hazda temellendirildiği fikridir (oldukça kaba bir anlayış). Yetenekli bir yazarın işaret ettiği gibi aynı çeşit kişiler ve sıklıkla aynı kişiler, teoriyi "fayda" sözcüğü "haz" söz-

1 Muhtemelen bunun nedeni, diğer şeylerin yanı sıra, Dickens'ın güzel romanı *Zor Zamanlar*'daki okul müdürünün, eğitime yaklaşımında neyin yararlı [useful] olduğu üzerinde ısrar etmesi ve her çeşit hazzın düpedüz karşısında durmasına karşı bir protestodur. (J. Bennett)

cüğünden önce geldiğinde "uygulanamayacak kadar kuru" ["impracticably dry"] ve "haz" sözcüğü "fayda" sözcüğünden önce geldiğinde ise, fazlasıyla şehvetle [voluptuous] uygulanabilir olmakla suçluyorlar. Bu konu hakkında bir şey bilenler farkındadırlar ki; Epikuros'tan Bentham'a kadar fayda teorisini savunan her yazar, bunu hazza karşıt bir şey olarak değil, acıdan azade, kendiliğinden haz olarak anlamışlardır, ve hemfikir olunabilen [agreeable] ya da cafcaflının [ornamental] karşıtı olarak yararlıyı [useful] anlamak yerine, yararlının daima diğer başka şeyleri de içerdiğini kabul etmişlerdir. Hatta yazarlar sürüsünü de içeren bu genel sürü –sadece gazete ve dergilerde değil, entelektüel olarak iddialı *kitaplar* yazanlar da– sürekli bu sığ hataya düşüyorlar. Onlar, işittikleri tınısından başka hakkında hiçbir şey bilmedikleri faydacı sözcüğünü ele alıp, âdet olduğu üzere *hazzın* güzellik, süs ve eğlence gibi bazı biçimlerini yok sayarak ifade ederler. Ve fayda terimi bu şekilde cahilce yanlış kullanıldığında, bu her zaman faydacılığın bir eleştirisi değildir; ara sıra faydacılık *övüldüğünde*, faydanın hafiflikten ve anlık geçici zevklerden daha üstün bir şey olduğu fikri açığa çıkar, halbuki gerçekten de bunları içerir. Fayda sözcüğünün bu sapkın anlamı halk arasında bilinen tek kullanımıdır ve gençler de artık nosyonun bu yegâne anlamını ediniyor. Bu sözcüğü tanıtan,

ama uzun yıllardır onu bir öğretiye ait nitelendirme olarak kullanmayı bırakanlar, onu yeniden kullanmaya başlarlarsa kendilerini iyi hissedebilirler, eğer bunu yaparlarsa, böylece onlar, büsbütün aşağılık durumdan onu kurtarmaya yönelik ufacık bir katkı sunduklarını umabilirler.[1]

Faydayı ya da en yüksek mutluluk ilkesini ahlakın temeli olarak kabul eden bu öğreti, eylemlerimizi mutluluğun gelişimine yol açtığı oranda doğru, mutluluğun tersini ürettiği oranda da yanlış bulur. Mutluluk acının yokluğu ve haz anlamına gelir, mutsuzluk ise hazzın yokluğu ve acıdır. Bu teori tarafından kurulan ahlaki standarda dair açık bir görüş sunabilmek için, özellikle haz ve acı düşünceleriyle ilgili olarak bu öğretinin ne içerdiği ve açık bir soru olarak buna ne dereceye kadar izin verdiğiyle ilgili söylenecek daha çok şey var. Fakat

1 "'Faydacı'" sözcüğünü genel kullanıma dahil eden ilk kişi olduğuma inanmak için mantıklı bir nedenim var. Ben icat etmedim ama Mr. Galt'ın *Annals of the Parish*'inde geçen bir ifadeden benimsedim. Birkaç yıl bir nitelendirme olarak kullandıktan sonra, o ve diğerleri onu terk ettiler, çünkü bir işarete benzeyen ya da bir cemaati işaret eden şeylere ilişkin hoşnutsuzlukları artıyordu. Fakat bir isim olarak tek bir kanıyı, bir kanılar takımını değil –faydayı bir standart olarak tanımlamak için, standart uygulamanın hiçbir özel yolu olarak değil– bu terim dildeki bir boşluğu doldurur ve birçok durumda yorucu uzun soluklu ifadelerden kaçınmak için uygun bir yol sunar." (J.S. Mill)

bu ilave açıklamalar bu ahlak teorisinin temelini oluşturduğu hayat teorisine etki etmez – yani hazzın ve acıdan azade olmanın *nihayetinde arzulanan amaçlar* olduğu ve her şeyin ya haz o şeyin doğasında olduğu için ya da o şey acının önlenmesi ve hazzın artırılmasının bir aracı olduğu için, her zaman arzulanandır tezi. (Faydacı sistem diğer bütün ahlak teorilerinde olduğu gibi, öyle ya da böyle arzulanan birçok şeyi barındırır.)

Şimdi, böyle bir hayat teorisi pek çok zihinde, duygu ve amaç açısından en saygıdeğer olanların bazıları da dahil olmak üzere katıksız bir nefret uyandırır. Bu görüşe göre, hayatın (onların ifadesiyle) *haz*dan daha yüksek bir amacı olmadığını –takip edilecek daha iyi ve asil bir arzu nesnesi olmadığını– tamamıyla aşağılık ve rezil, sadece domuzların layık olduğu bir öğreti olduğunu ifade ederler. Epikuros'un takipçileri küçültücü bir şekilde domuzlarla karşılaştırıldılar, erken ve modern zamanda faydacı öğretinin sahipleri Alman, Fransız ve İngiliz karşıtları tarafından eşit derecede nazik karşılaştırmalara maruz kaldılar.

Yüksek ve Düşük Hazlar

Bu şekilde saldırıya uğradıklarında Epikurosçular daima, kendilerinin değil ama onları suçlayanların insan doğasını onur kırıcı bir hafifliğe düşürdükleri cevabını vermişler-

dir, çünkü bu suçlamalar insanın meylettiği hazların, domuzların meylettiği hazlarla aynı olduğunu ima eder. Eğer bu doğru olsaydı, bu suçlamaya karşı bir savunma olmaz, böylece bir *suçlama* da olmazdı; zira hazzın kaynakları insanlar ve domuzlar için tam tamına aynı olsaydı, hayatın kuralına göre *onlar* için yeterince iyi olan *bizim* için de yeterince iyi olurdu. Epikurosçu yaşamın hayvanlarınkiyle karşılaştırılması kesinlikle onur kırıcı hissettirir, çünkü hayvanların hazları insanın mutluluk anlayışını tatmin *etmez*. İnsanların hayvan iştahlarından daha yüksek yetileri [faculties] vardır ve bir kez bunların farkına vardıklarında memnuniyet içermeyen hiçbir mutluluğa itibar etmezler. Hiç kuşkusuz Epikurosçular faydacı ilkenin sonuçlarının taslağını çizerken kusursuz olmaktan oldukça uzaktılar; bunu layıkıyla yapmak için –ki onlar bunu yapmadılar– birçok Stoacı ve bazı Hıristiyan unsurları içermesi gerekirdi. Fakat bildiğimiz her Epikurosçu yaşam teorisi aklın, duyguların, hayal gücünün ve ahlaki duyuların hazlarına, o önemsiz duyumlara [sensation] kıyasla çok daha yüksek bir değer tahsis eder. Ancak faydacı yazarlar zihinsel hazların bedensel olanlardan daha iyi olduğunu söylediklerinde, temel dayanaklarının zihinsel hazların daha kalıcı, güvenli ve düşük maliyetli vb olmaları olduğu kabul edilmelidir –yani onların içkin

doğalarından ziyade koşullara bağlı avantajlarına bakarlar. Faydacılar davalarını tüm bu noktalarda tamamen kanıtlamışlardır; ama onlar temel ilkeleriyle oldukça tutarlı bir şekilde, –bizim daha önce dediğimiz gibi– daha yüksek bir yer tutan diğer hattı da ele *geçirebilirlerdi*. Bir takım hazların diğerlerinden daha arzulanır ve daha değerli olduğu, fayda ilkesiyle pekâlâ uyumludur. Herhangi bir şeyin değerini hesaplarken, nicelik kadar niteliği de hesaba katıyoruz, öyleyse hazların değeri belirlenirken yalnızca niceliğe bağlı kalınması saçma olurdu.

"'Hazlarda nitelik farkı' derken ne demek istiyorsun? Sana göre, eğer daha büyük miktarda değilse, sadece bir *haz* olmak bakımından, bir hazzı diğerinden daha değerli yapan nedir?" Bunun olası tek bir cevabı var.

Birinci haz, H_1 diyelim, eğer ikinci hazdan H_2'den daha arzulanır bir haz ise; ikisini de deneyimlemiş insanların tümü ya da neredeyse tümü hiçbir duyguya bağlı kalmaksızın tercih yapmaları gerektiğinde, tercihlerini H_1'den yana *kullanmaları gerekir*.

Eğer bu iki hazza da yetkin bir şekilde aşina olanların, büyük miktarda hoşnutsuzluk getireceğini bilmelerine rağmen, tercih ettikleri H_1, H_2'ye göre açık ara öndeyse ve H_2'nin sahip olabileceği herhangi bir nicelik için ondan vazgeçmiyorlarsa, biz H_1'e üstünlük atfetmek-

te haklı çıkarız, *nitelik niceliğ*ten büyük oranda ağır bastığında, nicelik bir dereceye kadar göz ardı edilebilir.

Artık, yüksek yetilerin kullanıldığı bir yaşam biçiminin, her ikisini de eşit derecede tanıyan ve her ikisini de eşit derecede takdir eden ve tadını çıkarabilen insanlar tarafından, yalnızca düşük olanlara hitap eden yaşam biçiminden daha fazla tercih edilmesi tartışılmaz bir gerçektir. 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... Eğer düşünürlerse, sadece aşırı bir mutsuzluk durumundan kaçmak için, kendi durumlarında neredeyse her şeyi değiştirebilirler, ancak bu durumda bile bu diğerleriyle bu değişimi kabul etmeyeceklerdir. 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. Bu isteksizliği nasıl memnun edeceğimizi açıklayalım! Bunu *gurur*a [*pride*] dayandırabiliriz, bu ayrım gözetmeksizin insanların sahip olduğu, bazılarının *en çok* bazılarınınsa *en az* takdire şayan olduğu duyguya verilen addır; *özgürlük aşkı ve kişisel bağımsızlık* [*love of liberty and personal independence*] (Stoacılar için bu, insanların daha yüksek hazları değerlendirebileceği en etkili araçlardan biriydi) ya da ikisinin de bunda gerçekten rol oynadığı *güç aşkı* [*love of power*] veya *heyecan aşkı* [*love of excitement*].

Ancak en uygun nitelendirme *haysiyet duygusu*dur [*sense of dignity*]. Tüm insanlar şu veya bu şekilde bu duyguya sahiptir ve bir kişide bunun ne kadar güçlü olacağı, ona bahşedilen yüksek yetilerin ne kadar iyi olduğuyla kabaca orantılıdır. Güçlü bir haysiyet duygusuna sahip olanlarda, haysiyetleri mutluluklarını için öyle zorunludur ki, bir an bile onunla çelişen herhangi bir şeyi istemezler.

Bu tercihin mutluluğun feda edilmesiyle gerçekleştiğini düşünenler –üstün varlığın, diğer şeyler neredeyse eşit olduğunda, düşük olandan daha mutlu olduğunu inkâr edenler– çok farklı iki düşünceyi, *mutluluk* [*happiness*] ile *memnuniyet*i [*contentment*] birbirine karıştırıyorlar. Kuşkusuz, zevk alma kapasiteleri düşük olan varlıkların, onları tamamen tatmin

edebilmek ve böylece memnun olmak için en yüksek şansa sahip oldukları doğrudur; bununla birlikte yüksek varoluş bahşedilen, bu dünyanın verebildiği herhangi bir mutluluğu ararken bunun kusursuz olmayacağını her zaman hissedecektir. Fakat eğer katlanılabilirse, o kendi kusurlarına katlanmayı öğrenebilir ve bunlar onun kusurlarının bilincinde olmayan kişiyi kıskanmasına yol açmayacaktır, çünkü o kişi bu kusurların kusur olduğuna dair bir algıya sahip değildir. Örneğin, bir kişi zaten müzikten zevk almıyorsa, düşük kalitede icra edilmesi de onu rahatsız etmeyecektir. Halinden memnun bir domuz olmaktansa memnuniyetsiz bir insan olmak, mutlu bir aptal olmaktansa mutsuz bir Sokrates olmak daha iyidir. Ve eğer aptal ya da domuz aksini düşünürse bunun nedeni sorunun sadece kendileriyle ilgili tarafını bildikleri içindir. Diğeri ise iki tarafı da bilerek karşılaştırabilir.

Ancak yüksek hazlara muktedir birçok insan bazen, cezbedici etkileri altında daha düşük olanları tercih ederler. Evet, ama bu, yüksek olanların gerçek üstünlüğünün tam olarak takdir edilmesiyle oldukça uyumludur. İnsanlar karakter zayıflığı nedeniyle sıklıkla *daha değerli* [*more valuable*] olana göre iyiye *yakın* [*nearer*] olanı seçerler ve onlar bunu sadece iki bedensel haz arasında değil, bedensel hazla zihinsel olan arasında tercihte bulunurken ya-

pıyorlar. Sağlığın yüksek iyi olduğunu bilmelerine rağmen, kendi sağlıkları pahasına bedensel hazların peşinden koşarlar, çünkü bedensel hazlar daha *elinin altındadır* [*nearer*].

Birçok insan asil olan her şeye bir gençlik hevesiyle başlar, yaşlandıkça da tembellik ve bencillik içine düşerler. Evet, bu çok yaygın bir değişim: Ancak ben onların bu düşük hazları yüksek olanlara gönüllü olarak tercih ettiklerini düşünmüyorum. İnanıyorum 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 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.

Sadece yetkili yargıçlar tarafından verilmiş bu karara herhangi bir itiraz getirilebileceğini düşünmüyorum! Bu iki hazdan hangisinin değerli olduğu ya da bu iki hayat tarzından hangisinin duygulara hoş geleceği yönünde bir soru üzerine (ahlaki özelliklerinden ve sonuçlarından ayrı olarak) nihai karar ikisinin de bilgisine sahip olanların yargısı olmalıdır –ya da kararları kendi aralarında farklı ise, çoğunluğun yargısına olanların uyulmalıdır. Ve hazların *niteliğ*ine [*quality*] ilişkin bu yargıyı tereddütsüz kabul edebiliriz, çünkü aslında *nicelik* [*quantity*] sorununda bile başvuracak başka bir mahkeme yoktur. İki acıdan hangisinin daha şiddetli olduğuna ya da iki duygudan hangisinin daha yoğun haz içerdiğine, bu ikisine de aşina olanların ortak görüşünden başka hangi vasıtayla karar verebiliriz? Şimdi nicelikten niteliğe doğru geri gidersek: Acının farklı türleri ve hazzın farklı türleri vardır ve her acı her hazdan farklıdır. Hangi belirli türde bir hazzın hangi belirli türde acıyı belli bir bedele satın almaya değip değmediğini, her ikisini de tecrübe etmiş olanların duygu ve yargılarından başka ne belirleyebilir? Bu nedenle, bu duygular ve yargılar, yüksek yetilerden elde edilen hazların, yoğunluk sorunundan ayrı olarak, yüksek yetilere sahip ol-

mayan hayvanların aldığı keyiften daha tercih edilir bir türde olduğu beyan edildiğinde, onların bu konuyla ilgili görüşlerine saygı duyulmalıdır.

Bu nokta üzerinde durdum, çünkü eğer insan davranışını yöneten kural olarak kabul edilen fayda ya da mutluluğun, mükemmel şekilde sağlam bir kavrayışına sahip olacaksınız, bu noktayı anlamanız gerekir. Fakat yüksek hazlardan keyif alan insanların almayanlardan daha mutlu olduğunu kavramaksızın, faydacı standardı rasyonel olarak kabul edebilirsiniz. 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. Dolayısıyla faydacılık nihayetinde ancak karakter asaletinin genel olarak geliştirilmesiyle kendi amacına ulaşabilir, hatta her birey sadece diğerlerinin asaletinden yararlansa, bununla kendi asaleti onun kendi mutluluğunu *eksiltme*ye [*reduce*] hizmet etse bile. Fakat bu son varsayımın hemen yukarıda belirtilen önemsiz ifadesi bile bunun saçmalığını o kadar açık bir şekilde ortaya koyuyor ki, buna karşı çıkmak için bana ihtiyaç yoktur.

Bir Amaç Olarak Mutluluk

Açıklamış olduğum bu en yüksek mutluluk ilkesine göre, nihai amaç... diğer tüm arzu edilir şeylerin hakkı için (hem kendi iyiliğimizi, hem de diğerlerinin iyiliğini düşünürken) acıdan mümkün olduğunca azade ve keyiften mümkün olduğunca zengin bir varoluş, bir yaşamdır. Bunun anlamı nicelik ve nitelik bakımından zengin olmasıdır; niteliğin sınanması ve niceliğe karşı bir ölçüm kuralı koyulması için bu karşılaştırmayı yapabilecek en donanımlı olanların tercihleri belirleyicidir, – yani deneyimlerinin çeşitliliği ve öz-bilinç ve öz-gözlem alışkanlıklarına göre donatılmışlardır. Eğer herkesin en yüksek mutluluğu (faydacı görüşün dediği gibi) insan eylemlerinin amacıysa, bu aynı zamanda bir ahlak standardı olmalıdır; bu nedenle şu şekilde tanımlanabilir: İnsan davranışlarına ilişkin kurallar ve emirler öyledir ki; onlara riayet edilmesi, tüm insanlık ve hatta doğaları izin verdiği ölçüde tüm duyarlı yaratıklar için, demin tanımlandığı şekliyle bir varoluş için olabilecek en mümkün güvenceyi sağlar.

Bununla beraber, bu öğretiye karşı insan hayatının ve eylemlerinin rasyonel amacının hiçbir şekilde *mutluluk* olamayacağını söyleyen başka bir muhalif sınıf ortaya çıkıyor. Evvela, bu elde edilemez, derler ve küçümser bir

şekilde sorarlar: "*Sen* hangi hakla mutlu olmalısın?" Bay Carlyle da şu soruyla pekiştiriyor: "Hatta, kısa süre önce hangi hakla *var oldun*?" Aynı zamanda insanların mutluluk olmadan yapabileceğini söylüyorlar; böylece tüm asil insanlar, *feragat* [*renunciation*] dersini öğrenmeyi kabul etmeden asil olamayacaklarını hissetmiş durumdalardır. Onlar, bu dersi iyice öğrenmenin ve kendini adamanın tüm erdemin en başta gelen ve en gerekli şartı olduğunu söylüyorlar.

Eğer bu itirazların ilki doğru olsaydı, meselenin köküne kadar giderdi; çünkü insanlar herhangi bir mutluluğa sahip *olamazlarsa*, mutluluğa ulaşmak ahlakın ya da herhangi bir rasyonel davranışın amacı olamaz. Yine de insanlar mutlu olamasa bile, faydacı teori hakkında hâlâ bir şeyler söylenebilir, çünkü fayda salt mutluluk arayışını değil, aynı zamanda mutsuzluğun önlenmesi ya da azaltılmasını da içerir; eğer önceki amaç yanıltıcıysa, sonraki için daha fazla faaliyet alanı –ve ihtiyaç– olacaktır. Hiç olmazsa, insanlık yaşamını sürdürmeye kararlı olduğu sürece bu doğru olacaktır ve Alman şair Novalis'in belli koşullar altında önerdiği eşzamanlı intihar eylemine sığınmayacaklardır. Ancak ne zaman biri insan hayatının mutlu olmak için imkânsız olduğunu kesin olarak öne sürerse, bu sözel bir kelime oyunu gibi bir şey değilse de en azından mübalağadır.

Eğer mutluluk *yüksek hazların heyecanıyla sürekli devam eden bir durum* olarak anlamlandırılırsa, bunun imkânsız olduğu yeterince açıktır. Coşkun bir haz durumu ancak dakikalarca ya da –bazı durumlarda birkaç kesintilerle– saatler ya da günlerce sürebilir. Böyle bir deneyim, keyfin nadiren oluşan görkemli bir pırıltısıdır, kalıcı ve sabit bir alevi değildir. Mutluluğun hayatın amacı olduğunu öğreten filozoflar da, onlarla alay edenler kadar bunun tam olarak farkındaydılar. Ancak onların kastettiği mutluluk esrime, bir hayat boyu kendinden geçiş [rapture] demek değildi; ama hayat bazı esrime, birkaç kısa acı ve çok sayıda çeşitli haz anlarını içerir; hayat edilgin olmaktan çok etkindir; hayat onun sağlayabileceğinden daha fazlasını beklenmemek üzerine kuruludur.

Bu bileşenlerden oluşan bir hayat her zaman, onu elde edebilen, yeterince talihli olanlar için mutluluk olarak adlandırılmaya değer görünür. Ve şimdi bile pek çok insan hayatlarının önemli bir kısmında böyle bir yaşama sahiptir. Bugünkü sefil eğitim ve sefil toplumsal düzenlemeler, neredeyse herkes tarafından ulaşılabilir olan bu durumun önündeki tek gerçek engeldir.[1]

---

1 Mill'in zamanında eğitim bugün olduğundan çok daha geniş bir anlama sahip olma eğilimindeydi ve genç bir kişinin yetiştirilmesinin her yönünü kapsıyordu. (J. Bennett)

Eğer insanlara mutluluğu hayatın amacı olarak görmeleri öğretilirse, büyük ihtimalle bu kadar ölçülü bir paylaşımla tatmin olmaz gibi görünüyorlar. Tam tersine, birçok insan çok daha azıyla tatmin olmuştur! Tatmin edilmiş bir yaşamın iki temel bileşeni varmış gibi görünüyor ve bunların her biri, kendi başına bu amaç için çoğu kez yeterli bulunmuştur. Bunlar *huzur* [*tranquillity*] ve *heyecan*dır [*excitement*]. Birçok insan şunu keşfetmiştir; çokça huzur bulmuş olanlar, pek az hazla memnun olabilir ve bolca heyecana sahip olanlar da önemli bir miktarda acıya katlanabilirler. 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 [restful] bir dönemden sonra heyecan isteği duymuyorlarsa tembellikleri *kötülük* [*vice*] miktarına ulaşmıştır ve sadece heyecanın peşine düşüp huzurdan hoşlanmayanların –önceden yaşadıkları heyecana oranla, keyifsiz, sıkıcı ve yavan bulurlar– heyecan ihtiyacı bir *hastalık*tır [*disease*]. İnsanlar maddi durumları açısından hayli talihli olduklarında, yaşamı onlar için değerli kılacak yeterince keyif bulmuyorlarsa, genellikle bunun nedeni kendilerinden başka kimseyi önemse-

memeleridir. Eğer birinin genel ya da özel duygulanımları yoksa bu, hayatının içerebileceği heyecanı büyük miktarda azaltır ve tüm bencil menfaatlerin sona erdiği ölüm yaklaştıkça, sahip *olduğu* her bir heyecan da daha çok değer kazanacaktır. Öte yandan, arkalarında kişisel duygulanım nesnelerini bırakanlar, özellikle de bir bütün olarak insanlığın menfaatleri için ortak-duygu geliştirmiş olanlar, ölümlerinin arifesine kadar gençlik ve sağlıklarının coşkusuyla hayata olan ilgilerini canlı tutacaklar. Bencilliğin yanında, hayatı yetersiz kılan başlıca neden zihinsel olarak yetişmenin eksikliğidir.[1] Burada söylediğim şey, bir filozofunki gibi gelişmiş zihinler hakkında değil, ancak bilgi kaynaklarına daima açık olan ve yetilerini *kullanmaları* için makul miktarda yardım almış olan basit zihinler hakkındadır. Bu anlamda yetiştirilmiş bir zihin onu çevreleyen her şeyde tükenmez ilgi kaynakları bulabilir –doğanın nesnelerinde, sanatsal başarılarda, şiirin imgelerinde, tarihsel vakalarda, insani olayların geçmişte ve bugünde olduğu kadar gelecekteki ihtimalleri. Hatta biri henüz bunların binde birini bile tüketmediğinde, tüm bunlara kayıtsız kalmak *mümkün*dür; ancak bu sadece baştan beri bu gibi şeylere ahlaki veya insani bir ilgi duymayan, onlara sadece

1 Zihinsel gelişim. (J. Bennett)

merakını gidermek için bakan biri için geçerli olabilir.

Mutluluğun bu iki temel gereksiniminin –zihinsel gelişme ve fedakârlık– sadece şanslı bir azınlık için mümkün olduğu düşünülmemelidir. Medeni bir ülkede doğan herkesin doğal olarak bilim, şiir, sanat, tarih vb konulara zekice bir ilgi gösterecek bir miktar zihinsel kültür mirasına sahip olmaması için hiçbir neden yoktur; daha fazlası, hiçbir insanın kendi sefil bireyselliğinin merkezinde sadece kendi duygu ve kaygılarıyla bencil bir egoist olması için doğasından gelen hiçbir gereklilik yoktur. Şimdi bile, insan türünün ne olabileceğine dair kâfi miktarda bulgu verebilecek yüksek nitelikli kişiler vardır. Her doğru yetiştirilmiş insanın, kapsamları farklı olsa da, toplumun iyiliği için samimi şahsi duygulanımların ve samimi bir ilginin olması mümkündür. Bizi ilgilendiren, keyiflendiren ve düzeltilmesi ve geliştirilmesi gereken bunca şeyin olduğu bir dünyada, bu ahlaki ve entelektüel gereksinimlere –yetişmeye dayalı görgü– makul miktarda sahip olan herkes *imrenilecek* [*enviable*] bir yaşama sahip olabilir ve böyle bir kişi; kötü yasalar ve kölelik koşulları nedeniyle ulaşabileceği mutluluk kaynaklarını kullanmaktan alıkonmadığı sürece ve hayatın hakiki kötülüklerinden –fiziksel ve zihinsel ıstırabın büyük kaynaklarından– örneğin yoksulluk, hastalık ve arkadaşları ve

sevgililerine dair talihsizlikten (ona sırt çevrilmesi, değersiz olduğunun kanıtlanması ya da genç ölmesi) kaçarak bu imrenilir yaşamını kesinlikle sürdürecektir.

Dolayısıyla sorunun ana itici gücü bu felakete karşı savaşta yatıyor. Bugünkü mevcut durumda, yoksulluk ve hastalık vb şeyler ortadan kaldırılamaz ve çoğunlukla daha fazla azaltılamaz da; bu sıkıntılardan tamamen kurtulmak nadir bulunan bir talihtir. Bununla beraber üzerinde düşünülen bu görüşün hakkını verenler, dünyanın büyük hakiki kötülüklerinin çoğunun kendiliğinden ortadan kalkabileceği ve (insan gidişatı gelişmeye devam ederse) eninde sonunda bunların oldukça küçük bir şeye düşürüleceğinden şüphe etmezler. Her anlamda ıstıraba işaret eden *yoksulluk* [*poverty*], toplumun bilgeliğiyle birlikte bireylerin sağduyu ve cömertliğiyle tamamen ortadan kaldırılabilir. Hatta en inatçı düşman, *hastalık*, iyi bir fiziksel ve ahlaki eğitimle ve zararlı etkilerin[1] uygun şekilde kontrol altına alınmasıyla, süresiz olarak azaltılabilir; bu süreçte bilimin katettiği ilerleme bu nefret edilen düşmanın üzerinde daha doğrudan zaferler vaat ediyor. Ve bu yöndeki her ilerleme hayatımızı kısaltacak –ya da bizim için daha da önemlisi– mutluluğumuzun sarmalandığı diğerlerinin yaşam-

1 Hava ve su kirliliği. (J. Bennett)

larını sonlandıracak olayların olma olasılığını azaltır. Talihin iniş çıkışları ve dünyevi koşullarla bağlantılı diğer hayal kırıklıklarına gelince, bunlar ekseriyetle büyük bir akılsızlığın, kontrol edilemeyen arzuların ya da kötü veya kusurlu toplumsal kurumların etkisidir.

Kısacası, insan ıstırabının hemen hemen tüm kaynaklarının, büyük bir oranda –birçoğunun neredeyse tamamının– insani özen ve çabayla üstesinden gelinebilir. Bunların giderilmesi üzücü bir şekilde yavaştır ve bu savaşta birbirini izleyen nesiller fetih tamamlanana kadar helak olacaklardır ve eğer bunu gerçekleştirmek için istek ve bilgi sahibi olsaydık, bu dünya kolaylıkla *olabileceği* hale gelirdi. Yine de buna rağmen, yeterince zeki ve cömert bir şekilde bu çabanın bir parçası olan her zihin (küçük ve önemsiz de olsa) bu mücadelenin kendisinden asil bir keyif alacaktır –bu keyiften onu, bencil bir hoşgörü biçiminde hiçbir rüşvet vazgeçmeye zorlayamaz.

Böylece bu bizi karşıtların, mutluluk olmadan yaşayabileceğimiz ve yaşamamız gerektiği yönündeki itirazlarına, doğru cevabı vermeye götürür. Kesinlikle, mutluluk olmadan yaşamak *mümkün*dür; insanlığın onda dokuzu böyle yaşamaya mecburdur, hatta günümüz dünyasında barbarlığın yoğunluğunun en az olduğu bölgelerinde bile. Ve sıklıkla bir kahraman ya da şehit, bireysel mutluluğundan, daha

fazla değer verdiği bazı şeyler uğruna vazgeçmektedir. Ancak başkalarının mutluluğu ya da onların mutluluğu için gereken bir şey değilse bu bazı şeyler nedir? Kendi mutluluk payından ya da ihtimalinden tümüyle vazgeçebilmek asil bir davranıştır, ancak hiç kimse fedakârlık yapmak için fedakârlık yapmaz! Bunun için bir erek ya da amacı olmalıdır. Diyebilirsiniz ki: Bu fedakârlığın amacı kimsenin mutluluğu için değil; mutluluktan daha iyi olan *erdem* içindir. Buna şu soruyla cevap veririm: Eğer kahraman ya da şehit bu yaptığının diğerlerini benzer fedakârlıklar yapma zorunluluğundan kurtarabileceğini düşünmeseydi, bu fedakârlık yapılır mıydı? O mutluluğundan feragat etmesinin kendi durumu dışında başka bir canlı için herhangi bir sonuç üretmeyeceğini, onları da kendisi gibi mutluluktan feragat etmiş bir duruma koyacağını düşünseydi bu fedakârlığı yapar mıydı? Dünyadaki toplam mutluluk miktarının artışına layık olduğu şekilde katkıda bulunurken, kendileri için hayatın kişisel zevklerinden vazgeçenlere saygılarımız sonsuz; fakat bunu herhangi *başka* bir amaçla yapan ya da yaptığını iddia eden kişi, çıplak ayakları üzerinde asetik bir yaşam benimseyen birine gösterilenden daha fazla takdir hak etmez. O, bir insanın ne *yapabileceğ*inin heyecan verici bir kanıtı olabilir, ama kesinlikle ne yapmaları *gerektiğ*ine bir örnek değildir.

Fedakârlık

Ne var ki dünya oldukça kusurlu durumdayken, birinin diğerlerinin mutluluğuna hizmet edebilmesi için en iyi ihtimal, kendi mutluluğunun mutlak fedakârlığı yoluyla olabilir; ancak dünya *böylesi bir durumda iken*, böyle bir fedakârlık yapmaya hazır olmanın bir insanda bulunabilecek en yüksek erdem olduğunu tamamen kabul ediyorum. Paradoksal görünse de bir şey daha eklemek istiyorum: Yani dünyanın bu mevcut kusurlu koşullarında, mutluluk olmadan yaşayabilme bilinci mutluluğun ulaşılabilir olduğuna dair en iyi umudu veriyor. Bu bilinçten başka hiçbir şey insanı kader ve kısmetin dışında –bırakın en kötüsünü yapsınlar!– onu kontrol edecek hiçbir gücü olmadığını hissettirerek hayattaki ihtimallerin üzerine yükseltmez. Bir kez *bunu* hissettikten sonra, bu onu, hayatın kötülükleri hakkındaki aşırı kaygıdan kurtarır (Roma İmparatorluğunun en kötü zamanlarındaki birçok Stoacı gibi) ve bu belirsizliğin ne kadar süreceği ya da ne zaman biteceğine ilişkin kaygı duymadan, onun için uygun olan tatmin kaynaklarını sakince geliştirmesini sağlar.

Bu arada, faydacıların *fedakârlık ahlakı*na [morality of devotion to a cause] Stoacılar ya da transendental düşüncenin savunucularının [Transcendentalist] olduğu kadar kendilerinin de sahip olduğu iddiasını sürdürmekten vaz-

geçmelerine asla izin vermeyin. Faydacı ahlak insanların kendi en büyük iyiliklerini, diğerlerinin iyiliği için feda edebileceğini kabul *eder*; sadece bu fedakârlığın *kendinde* bir iyi olduğunu kabul etmeyi reddeder. Mutluluğun toplam miktarını artırmayan ya da artırmaya meyletmeyen bir fedakârlık *heba olmuş* sayılır. Kendini feda etme yalnızca mutluluğa olan bağlılıkta ya da diğerlerinin mutluluk vasıtası olmada alkışlanır...

Faydacılık karşıtlarının yeterince adil bir şekilde nadiren kabul ettikleri şu noktayı da tekrar etmeliyim, yani doğru davranışın ne olduğu biçimindeki faydacı standartta mutluluk, yalnız failin [agent] kendi mutluluğu değil, fakat eylemle ilgisi olan herkesin mutluluğudur. Faydacılık, kendi mutluluğu ve diğerlerinin mutluluğu arasında, karşılık beklemeyen ve yardımsever bir izleyici olarak, kesinlikle tarafsız olunmasını gerektirir.[1] Nasıralı İsa'nın altın kuralında, faydacı etiğin tam bir ruhunu okuruz.

"Sana davranılmasını istediğin gibi davran ve komşunu kendini sevdiğin gibi sev" kuralı, faydacı ahlakın ideal mükemmelliğini teşkil

1 Burada ve her yerde Mill, disinterested sözcüğünü onun doğru kullanımıyla karşılık beklemeyen anlamında kullanır, bir sonucun *birinin kendi refahı* üzerindeki etkisinin göz önüne alınmasının etkileyerek yönlendirmesi anlamında değil. (J. Bennett)

eder. Bu ideale olabildiğince yakınlaşmak için uygulanacak yolda fayda etiğinin şu iki komutuna uymak gerekir. **(1)** İlk olarak, yasaların ve toplumsal düzenlemelerin her bireyin mutluluğunun (ya da pratik amaçlar için *menfaat* diyebileceğimiz) mümkün olduğunca genelin menfaatiyle uyum içinde olmasını sağlamalıdır. **(2)** İnsan karakteri üzerinde böylesine muazzam bir güce sahip olan eğitim [education] ve kanaat [opinion], her bireyin zihninde kendi mutluluğuyla bütünün iyiliği arasında kopmaz bir bağ kurmak için kullanılmalıdır; özellikle kendi mutluluğu ile evrensel mutluluğa vesile olan davranış biçimlerinde (her ne *yapıyor* ya da yapılmasına *izin veriyor*sa). Eğer **(2)** düzgün yapılırsa iki sonuca yol açacaktır: **(2a)** Birey genel iyiye karşıt bir şekilde davrandığında, bizzat kişisel olarak mutlu olma ihtimalini *düşünemez*. **(2b)** Her bireyin içinde genel iyiyi destekleyecek doğrudan bir dürtü, eylemlerinin alışagelmiş nedenlerinden [habitual motives of action] biri olacaktır ve bu dürtüye bağlı duygular onun duygusal varoluşunda büyük ve önemli bir yer tutacaktır. Bu faydacı ahlakın hakiki karakteridir. Eğer faydacılığa saldıranlar bunun *böyle* olduğunu görürlerse, diğer bazı ahlak teorilerinin hangi iyi özellikleri faydacılığın eksikliklerini söyleyebilirdi, insan doğasına dair daha güzel ya da daha yüksek gelişmeler için hangi etik sistemi desteklemek

gerekir ya da diğer sistemlerin emirlerinin etkisine sırtlarını dayadıkları, faydacılığa uygun olmayan hangi eylem dürtüleridir, bilmiyorum.

Standart Çok mu Yüksek Belirlendi?

Faydacılığın karşıtları onu her zaman küçük düşürücü bir hafiflik içinde sunmakla suçlanamazlar. Tam tersine, onun karşılık beklemeden eyleyebilme özelliğine dair doğru bir fikir sahibi olan karşıtlar bazen, faydacılığın standardının insanlık için çok yüksek olduğuna ilişkin büyük bir hata bulurlar. Onlar, insanlardan, davranışlarını her zaman toplumun genel menfaatini destekleme dürtüsüyle belirlemelerini beklemenin, çok şey talep etmek olduğunu söylerler. Ama bu, ahlaki standardın anlamlandırılması açısından bir hatadır ve eylem kuralıyla, davranış dürtüsünü karıştırmaktır. Etiğin işi bize ödevlerimizin ne olduğunu ya da onları bilebilmemizin ölçüsünün ne olduğunu söylemektir; ancak hiçbir etik sistem yaptığımız her şeyin tek dürtüsünün ödev duygusu olmasını gerektirmez; aksine, tüm eylemlerimizin yüzde doksan dokuzu diğer dürtülerle yapılır ve eğer ödev kuralı onları mahkûm etmiyorsa *doğru olarak* yapılmışlardır. Faydacılığa özellikle bu istisnai yanlış anlama temelinde karşı çıkmak haksızlıktır, çünkü faydacı ahlak savunucuları neredeyse herkesten öte, nedenin *eylemin ah-*

lakiliği [*morality of the action*] ile hiçbir ilgisi olmadığını, daha çok *failin değeri*yle [*worth of the agent*] ilgili olduğunu iddia ederler. Bir kimseyi boğulmaktan kurtaran kişi bunu ödev dürtüsüyle de ya da ödüllendirilme beklentisiyle de yapmış olsa, eylemi ahlaki olarak doğrudur; bir arkadaşının güvenine ihanet eden kişi, hatta bunu kendini çok daha yükümlü hissettiği başka bir arkadaşına yardım etme amacıyla yapmış bile olsa suçludur.

Şimdi, doğrudan faydacı ilkeye itaat eden, ödev dürtüsüyle yapılan eylemlere bakalım: İnsanların zihinlerini, her şey için tüm *dünya ya da toplumun geneli kadar* geniş ölçekte düzeltmeleri gerektiğini ima etmek, faydacı düşünme şeklini yanlış anlamaktır. İyi eylemlerin büyük çoğunluğu, tüm dünyanın yararı için değil, ancak dünyanın bir *parçası*nın iyiliği, yani bireylerin yararı için tasarlanmıştır. Ve bu vesileyle en erdemli insanın düşünceleri belirli kişilerin kaygılarının ötesine geçmemelidir, bunun kapsamı ancak, bireylerin yararını gözetirken hiç kimsenin haklarını (yani yasal ve izin verilmiş beklentiler) ihlal etmediğinden emin olmak için esnetilebilir. Faydacı etiğe göre erdemin nesnesi mutluluğun çoğalmasıdır; herhangi bir kişi (binde biri dışında) bunu geniş ölçekte yapacak güce sadece istisnai durumlarda sahip olur, yani bir kamu hayırseveri [*public benefactor*] olur ve yalnızca bu durum-

larda kamusal faydayı gözetme şartı aranabilir; diğer her durumda sadece kişisel faydasıyla, birkaç kişinin menfaati veya mutluluğuyla ilgilenecektir. *Toplumun geneli* kadar büyük bir konuyla düzenli olarak ilgilenmeye ihtiyaç duyanlar, eylemlerinin bu kadar geniş bir etkisi olan az sayıda kişidir. Herkesin ahlaki görüşünde yeri olan *genel* refah hakkındaki düşüncelerden *kaçınma* [refrainings] durumu, –ahlaki nedenlerle insanları bunu yapmaktan alıkoyan şeyler– böylece belirli durumlarda yararlı sonuçlar doğurabilir. Bu durumlardaki düşünce şu şekildedir: Bu şekilde davrandıysam ve eğer eylemim genel olarak uygulanırsa, çoğunlukla zararlı olur ve bu nedenle bunu yapmamalıydım, şeklindeki bir eylem sınıfına dahil olur. Zeki bir failin bu düşüncelerin bilinçli olarak farkında olmaması ona yakışmayan bir durum olur. Ancak bu tür bir düşüncede kastedilen kamu menfaatine duyulan saygının miktarı, her ahlak sistemi tarafından talep edilenden daha büyük değildir, zira onlar açıkça toplum için zararlı olabilecek her şeyden sakınılmasını talep ederler; bu nedenle burada özellikle faydacılığa yönelik eleştiriler için hiçbir temel bulunmamaktadır.

Faydacılık Samimiyetsiz midir?

Aynı düşünceler faydacı öğretiye karşı, doğru ve yanlış sözcüklerinin ahlak standar-

dındaki amacı ve anlamlarının hâlâ kocaman bir yanlış anlamaya dayandığı başka bir suçlamayla ortaya atılır. Sıklıkla 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 söylenir.

Eğer bunun anlamı, bir eylemin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında yargıda bulunurken, onu yapan kişinin nitelikleriyle ilgili görüşlerin göz önüne alınmadığı yönündeyse, bu sadece faydacılığa karşı değil, her ahlak standardına karşı bir şikâyettir; kesinlikle bilinen hiçbir etik standart bir eylem iyi ya da kötüdür çünkü onu yapan kişi iyi ya da kötüdür şeklinde bir beyanda bulunmaz, çünkü yapılan şey, sevimli, cesur ya da yardımsever bir insan, veya düşmanca, korkak ya da anlayışsız bir insan tarafından yapılmıştır. Kişisel erdeme dair bu düşünceler *kişiler*i [*persons*] nasıl takdir edeceğimizle ilgilidir, *eylemler*i [*actions*] değil; ve aslında faydacı teoride kişilerin eylemlerinin doğruluğu ve yanlışlığı dışında bizi ilgilendiren diğer şeylerin de olması hiçbir çatışma yaratmaz. Gerçekten de, Stoacılar, sistemlerinin bir parçası olan ve kendilerini, tek ilgilerinin *erdem* olduğu bir seviyeye yükseltmeye uğ-

raştıkları dilin paradoksal olarak yanlış kullanımıyla; erdeme sahip olan, her şeye sahip olandır; bu erdemli adamdır ve *sadece* erdemli adam, zengin olan, güzel olan, bir kraldır; şeklinde ifade etmekten hoşlanıyorlardı. Fakat faydacı öğreti erdemli insan üzerine böyle bir iddiada bulunmaz. Faydacılar erdemin yanında başka arzulanan iyeliklerin [possessions] ve niteliklerin [qualities] olduğunu gayet iyi bilirler ve onların hepsine tam değerlerini vermek için tamamen isteklidirler. Aynı zamanda doğru bir eylemin mutlaka erdemli bir karakteri işaret etmediğinin ve sıklıkla kabahatli eylemlerin de övgüye layık kişilerden çıktığının farkındadırlar. Böyle herhangi bir özel durum ortaya çıktığında, faydacının takdiri eylemde değil, ama failde değişikliğe uğrar. Uzun vadede iyi bir karakter için en iyi kanıtın iyi eylemler olduğunu savunurlar ve baskın eğilimi kötü davranış üretmek olan herhangi bir zihinsel mizacı göz önünde bulundurmayı da kararlı bir şekilde reddederler. Bu, hiçbir baskı altında kalmadan onaylıyorum ki, faydacıları sevilmeyen insanlar yapar; ancak bu sevilmemezlik durumunu doğru ve yanlış arasındaki ayrımı ciddiye alan herkesle paylaşmaları gerekir ve bu eleştiri vicdanlı bir faydacının savuşturma endişesi yaşayacağı bir şey değildir.

Eğer itiraz sadece şu anlama gelirse: Faydacıların çoğunun, faydacı standarda göre öl-

çülen eylemlerin ahlakiliğine baktığı, aynı zamanda dışlayan bir tutumla, onu sevimli ya da övgüye değer bir insan yapan, karakterindeki diğer güzelliklere yeterince önem vermediği söylenirse, bu kabul edilebilir. Duygudaşlık ya da sanatsal algılar içermeyen ahlak duyguları besleyen faydacılar, aynı şartlar altında tüm diğer ahlakçıların da düştüğü bir hatanın içine *düşüyorlar*. Diğer ahlakçılar için dile getirilen mazeret faydacılar için de eşit derecede geçerlidir, yani eğer birisi bir yanlış yaparsa, sevimliliğini önemsemek vb ve eylemlerin ahlakiliğini inkâr etmek yerine, yanlış tarafa gitmek daha iyidir. Doğruyu söylemek gerekirse faydacılar, bu bağlamda diğer sistemlerin taraftarlarına benzerler: Doğru ve yanlışın standartlarını nasıl uygulayacaklarına dair akla gelebilecek her derecede katılık [rigidity] ve ihmalkârlık [laxity] vardır: Bazıları bağnazca katıyken, diğerleri her günahkâr [sinner] ya da duygucunun [sentimentalist] isteyebileceği kadar bağışlayıcıdır! Fakat neticede, ahlaki yasaları ihlal eden davranışların engellenmesi ve önlenmesinde insanlık yararını vurgulayan bir öğreti, kamuoyunun gücünü bu gibi ihlallere karşı döndürmek gibi iyi işler de yapabilir. "Ahlak yasasını ne ihlal *eder*?" sorusunun, farklı ahlak standartlarını kabul edenlerin şimdi ve sonra da üzerinde farklılık gösterecekleri bir soru olduğu doğrudur. Ancak *bu*

faydacılığa karşı bir duruş değildir; ahlaki sorular üzerindeki görüş farklılıkları dünyaya ilk defa faydacılıkla sunulmamıştır! Ve bu öğreti bu gibi farklılıkları belirlemek için –her zaman kolay olmasa da– somut [tangible] ve anlaşılır [intelligible] bir yol sağlar.

Tanrıtanımaz Faydacılık

Faydacı etiğe dair yaygın yanlış anlamalara ilişkin birkaç yorum daha yapmaya değer, hatta bunlar o kadar apaçık ve kabadır ki herhangi bir hakkaniyetli ve zeki kişinin bu yanlış anlamalara düşmesi imkânsız görünebilir. İmkânsız *görünebilir* ama ne yazık ki öyle *değil*: Etik öğretilerin en basit yanlış anlamalarıyla, hem yüksek ilkeye hem de felsefeye yönelik en büyük iddiaları olanların akla uygun yazılarında bile sürekli karşılaşılır. Bunun nedeni, insanların –hatta en yetenekli olanlarının bile– sahip oldukları önyargı nedeniyle herhangi bir görüşün muhtemel etkisini anlamakta sıklıkla sıkıntı yaşamaları ve bu bilinç dolu cehaletin bir kusur olarak farkında olmamalarıdır. Faydacılık öğretisinin *tanrıtanımaz* [*godless*] bir öğreti olarak kınandığını sıklıkla duyarız. Buna bir cevap vermek için sadece bir *varsayım*da bulunursak, diyebiliriz ki bu sorun tanrısallığın/Tanrı'nın ahlaki karakterinin biçimine dair sahip olduğumuz fikre bağlıdır. 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 öğretidir. Eğer faydacılık en yüksek ahlak yasası olarak *vahyedilmiş* Tanrı iradesini tanımamakla suçlanıyorsa, buna cevabım, Tanrı'nın mükemmel iyiliğine ve bilgeliğine inanan bir faydacının her ne olursa olsun, Tanrı'nın ahlak konusundaki tüm vahiylerinin faydacılığın en yüksek şartlarını karşıladığına da inandığıdır. Faydacıların yanı sıra diğerleri de buna dayanmıştır: Hıristiyan vahiy insanlığın, *kendileri için* neyin doğru olduğunu bulmalarını sağlayacak bir ruhu kalplerine ve zihinlerine getirmek için amaçlanmıştır (ve donatılmıştır) ve onlara doğrunun ne olduğunu anlatmak yerine –oldukça genel bir açıklama haricinde– doğruyu bulduklarında onu yapmaya yöneltir. Ve bizim Tanrı'nın iradesinin ne olduğunu bilmemiz için dikkatle, harfi harfine inceleyecek bir Etik öğretiye ihtiyacımız var.

Bunun doğru olup olmadığını burada tartışmaya gerek yok; çünkü dinin –doğal ya da vahyedilmiş– etik araştırma sağladığı herhangi bir yardıma faydacı ahlakçı da en az diğerleri kadar açıktır. O, elbette eylemlerin yararlı veya zararlı oluşuyla ilgili Tanrı'nın vahyinden bahsetme hakkına sahiptir, tıpkı diğerlerinin yarar veya zararla hiçbir bağlantısı olmasa da transendental yasayı göstermek için bahsettikleri gibi.

Menfaat

Yine, faydacılık sıklıkla, kendisine "Menfaat" ["expediency"] lakabı takılarak ve bu terimin "İlke" ["principle"] kavramıyla karşıtlık taşıyan yaygın kullanımı vasıtasıyla gayriahlaki bir öğreti olmakla yaftalanır [stigmatized]. Ancak, menfaat doğrunun karşıtı olduğunda, genelde *failin kendisinin özel menfaati için en yararlı olan nedir* anlamına geliyor, örneğin bir resmi görevlinin kendi konumunu korumak için ülkesinin çıkarlarını feda etmesi gibi. Bundan daha iyi bir kullanımda, *acil geçici bir amaç için, uyulması çok daha yararlı olan bir kuralın ihlali yararlı olabilir* anlamına gelir. *Bu* anlamda yarar, kullanışlı [useful] olanla aynı şey olmak yerine, zararlı [hurtful] olanın bir dalıdır. Örneğin; geçici bir zorluktan kaçmak için ya da kendimizin veya diğerlerinin hemen işine yarayacak bir şeyi elde etmek için yalan söylemek sıklıkla *yararlı* olabilir. Fakat (1) tüm mevcut toplumsal refahın temel desteği, insanların bir diğerinin iddialarına güvenme becerileridir ve bu güvenin eksikliği kadar başka hiçbir şey medeniyeti, erdemi, büyük oranda insan mutluluğunun bağlı olduğu her şeyi bu kadar geriletemez. Dolayısıyla (2) doğru sözlülük [truthfulness] konusundaki hassas duygularımızı geliştirmek teşvik edilecek en yararlı davranış şeklidir ve en zararlı olan da bu duyguların zayıflamasıdır. Son

olarak, (3) doğrudan herhangi bir sapma –istemeyerek bile olsa– insanın iddia ettiği şeyin güvenilirliğini zayıflatmaya yönelik bir şeydir. Bu nedenlerle sanıyoruz ki, (4) hemen bir avantaj elde etmek için böylesine kuvvetli bir biçimde yararlı olan bir kuralı ihlal etmek *yararlı değildir* ve bu şekilde davranan biri insanlığı iyilikten mahrum etme yolundadır ve bu kişi birbirimizin sözcüklerinde yer bulan güven ilişkisini az ya da çok zarara uğrattığında, böylece bu davranış insanlığın en kötü düşmanlarından birinin davranışıymış gibi olur. Bununla beraber doğruyu söylemek konusunda, bu kuralın kutsallığına rağmen tüm ahlakçılar bazı istisnaların mümkün olabileceğini kabul ederler. Başta gelen; bir hakikatin birinden saklanması, bir bireyi (özellikle kendisi dışında birisini) büyük ve haksız bir kötülükten koruyabilir ve bunun tek yolu da bu konuda yalan söylemektir. (Örneğin: Bir suçludan silahın nerede olduğuna dair bilgi saklanması, tehlikeli derecede hasta birinden kötü haberlerin gizlenmesi gibi.) Fakat bu doğruyu söyleme kuralıyla ilgili istisnalar ihtiyacın ötesine doğru genişletilmemeli ve doğruyu söylemeye olan güvenin zayıflamasının mümkün olan en düşük etkisinin bile *farkına varılmalı* ve mümkünse bunun sınırları tanımlanmalıdır ve eğer fayda ilkesi bir şey için iyiyse, bu faydaların birinin diğeriyle olan çelişkisini

tartmak ve birinin diğerlerine baskın olduğu alanın sınırlarının çizilmesi iyi olacaktır.

Hesaplamaya Zaman Var mı?

Yine, fayda savunucuları sıklıkla kendilerini şu tür itirazlara cevap verirken bulurlar: Harekete geçmeden önce, herhangi bir davranışın genelin mutluluğu üzerindeki etkilerini hesaplamak ve tartmak için *zaman* yoktur. Bu şunu demek gibidir: Harekete geçmeden önce, her defasında Eski ve Yeni Ahit'i okumak için zaman yoktur; o halde bizim için davranışlarımızı Hıristiyanlığın rehberliğinde yürütmek de imkânsızdır. Bu itirazı cevaplandırmak için *bol bol zaman olmuştur*, yani insan türünün geçirdiği tüm süreç boyunca. Tüm bu zaman boyunca, insanlık muhtemel eylemlerinin hangi çeşit sonuçları olacağını yaşayarak öğrenmiştir, tıpkı sağduyu [prudence][1] gibi tüm yaşam ahlakı buna bağlıdır. Karşıtlar, deneyim sürecinin başlangıcının şimdiye kadar ertelenmiş olduğunu söylüyorlar, bu nedenle bir insan bir başkasının malına ya da canına kastetmek için cezbedilmiş hissettiğinde, hemen o anda *ilk kez* [*for the first time*] hırsızlığın ya da cinayetin insan mutluluğuna vereceği zararı gözden geçirmeli! Eğer durum böyle olsaydı bile, bu

1 Neyin daha fazla kendi çıkarlarına uygun olacağı hakkındaki kararlar. (J. Bennett)

insanın bu sorunu çok da kafa karıştırıcı bulacağını sanmıyorum...

Eğer insanlık faydayı bir ahlak sınaması olarak dikkate almayı kabul ettiyse, *elbette* onların –bunu inkâr etmek adeta bir hayal olurdu– neyin yararlı olduğu konusunda bir anlaşmaya varmaları gerekir ve bunun hakkında yasa ve içtihatla tanzim edilmiş kendi kavramlarını düzenlemeyi gençlere öğreteceklerdir. Eğer müşterek bir *evrensel ahmaklığı* varsayarsak her etik standart kolayca kötü çalışır gösterilebilir! Bunun dışında herhangi bir varsayımda, insanlık tarafından bu zamana kadar eylemlerin mutluluk üzerindeki etkilerine dair olumlu düşünceler edinilmiş olunmalıdır ve böylece insanlığın deneyiminden bize gelen bu düşünceler, insanlığın geneli için *ahlak kuralları*dır –ve daha iyisini bulmakta başarılı olana kadar filozof için de geçerlidir. Kabul ediyorum, ya da daha doğrusu filozofların kolayca, hatta birçok konuda şimdi bile daha iyi bir şeyler bulabileceğini kuvvetle iddia ediyorum; etiğin kabul edilmiş kodları Tanrı tarafından verilmiş değildir ve insanlığın çok çeşitli eylemlerinin genel mutluluk üzerindeki etkisi hakkında öğrenecekleri daha çok şey vardır.

Fayda ilkesinin doğal sonuçları, her uygulamalı sanat dalında olduğu gibi, sonsuz olarak geliştirilebilir ve insan zihni ilerledikçe bunlar da durmaksızın gelişir.

Ancak aracı ahlak kurallarını kanıtlanamaz olarak görmek bir şey; onları tamamen göz ardı etmek, her bireysel eylemi doğrudan ilk ilkeye göre sınamaya çalışmak başka bir şeydir. Keza ilk ilkeye sahip olmanın ikincil ilkelere sahip olmakla tutarsız olması tuhaf bir düşüncedir. Bir gezgine gitmek istediği yerin konumunu söylerken, onu yol boyunca yön işaretlerini ve tabelaları kullanmaktan men etmezsiniz! *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. İnsanların gerçekten bu konu üzerinde bu türde *saçma* konuşmaları bırakmaları lazım, –böyle saçmalıkları hemen hemen hiç önemli olmayan diğer konularda ne dile getirdiler ne de dinlediler. Kimse gemiciliğin astronomiye dayanıp dayanmadığını tartışmaz, çünkü denizciler yönlerini hesap etmek için Denizcilik Yıllığı'nı bekleyemezler. Gemiciler rasyonel yaratıklar oldukları için, halihazırda yapılmış hesaplamalarla denize açılırlar ve *tüm* rasyonel yaratıklar da hayat denizine *doğru ve yanlış* gibi ortak soruların yanında, *bilgelik ve ahmaklık* gibi çok daha zor sorulara dair hesaplamalarla açılırlar. Öngörü insani bir nitelik olmaya devam ettikçe bunu yapmayı sürdüreceklerini varsayabiliriz. Biz ahlakın temel ilkesi olarak neyi kabul edersek

edelim, onu uygulamak için tali ilkelere ihtiyaç duyarız; onlara olan mutlak ihtiyaç *tüm* ahlak sistemlerinin bir özelliğidir, bu nedenle belirli herhangi bir sisteme karşı herhangi bir karşı argümanı desteklemez. Bunu ciddiyetle tartışmak şunları varsayar: Bu türden ikincil ilkelere sahip olunamayacağı ve geçmişte ve gelecekte insan hayatının deneyimlerinden herhangi bir genel sonucun asla çıkarılamayacağı varsayımı tamamen saçmadır, felsefi tartışmada bundan daha ileri bir saçmalığa varılabileceğini düşünmüyorum.

Kötü Kader

Faydacılığa karşı standart argümanların geri kalanı, çoğunlukla insan doğasının genel zayıflıklarından ve vicdanlı kişilerin hayatın seyri içinde şekillenen dertlerinin genel zorluklarından dolayı onu teoriyi suçlamaktan ibarettir. Bize göre, bir faydacı kendi özel durumunda ahlak kurallarında bir istisna yapmaya meyilli olacaktır ve yanlış bir şey yapmak cazip geldiğinde bunu yapmamaktansa yapmayı daha faydalı görecektir. Ancak yaptığımız kötülüklere bahane bulan ve kendi vicdanımızı aldatmamızın aracı olan yalnızca fayda ahlakı mıdır? Elbette değildir! Birbiriyle çelişkili düşüncelerin varlığını bir ahlak unsuru olarak kabul eden tüm öğretiler böyle bir bahane bolluğu sağlamaktadır ve aklı başında

her insanın inandığı tüm öğretiler tarafından kabul *edilmiştir*. Bu herhangi bir inancın değil, davranış kurallarının herhangi bir istisna içermeyecek şekilde formüle edilemediği insan ilişkilerinin karmaşık doğasının bir kusurudur ve neredeyse hiçbir eylemin her zaman zorunlu ya da her zaman kınanabilir olduğu güvenle belirtilemez.

Her etik inanç kendi yasalarının katılığını, ahlaki olarak sorumlu olan faile, koşulların özel niteliklerine davranışlarını uyumlu kılacak az çok özgürlük vererek yumuşatır ve her inançta, bu kapı bir kez açılınca kendini kandırma ve ikiyüzlülük içeri girer. *Her* ahlak sistemi belli durumlarda çelişkili yükümlülüklere izin verir. Bunlar hem etik teorinin hem de vicdanlı yaşamın pratik kişisel konularında düğüm noktaları, hakiki zorluklardır. Uygulamada kişinin zekâsına ya da erdemine bağlı olarak, az çok bunun üstesinden gelirler; ama çelişkili haklar ve ödevlerle başa çıkmak için, nihai bir standarda sahip olmanın, kişiyi daha *az* nitelikli yapacağı iddia edilemez! Eğer fayda, ahlaki yükümlülüklerin temel kaynağıysa, çelişkili talepleri olan yükümlülükler arasında karar vermek için faydaya başvurulabilir. Fayda standardının uygulanması zor olsa da bu hiçbir standart olmamasından daha iyidir. Diğer sistemlerde, ahlak yasaları tümüyle bağımsız bir otorite olduklarını iddia ederler, do-

layısıyla aralarındaki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturacak yetkili bir ortak hakem yoktur; bunlardan birinin diğerinden üstün olduğu iddia edildiğinde, bunun için temel, safsatadan azıcık da olsa daha iyi olan, kişisel arzu ve tercihlere özgür faaliyet alanı sağlamalarıdır (faydaya ilişkin düşüncelerin kabul edilmemiş etkisi çözülmedikçe, bu çatışma çözülmez). Sadece ikincil ilkeler arasında çatışma olduğu durumlarda ilk ilkelere başvurmaya ihtiyaç vardır. Her ahlaki yükümlülük durumu bazı ikincil ilkeleri içerir ve sadece bir tane varsa, bu ilkeyi tanıyan biri için nadiren bunun hangisi olduğuna dair gerçek bir şüphe olur.

Bölüm III
Fayda İlkesine Uymamız İçin Bizi Ne Motive Edecektir?

Bu sıklıkla sorulan bir sorudur ve herhangi bir varsayılan ahlaki standartla ilgili olarak yerinde bir sorudur, yaptırımı nedir?[1] Buna riayet etmenin nedenleri nelerdir? Ya da daha spesifik olarak, yükümlülüğünün kaynağı nedir? Onun bağlayıcı gücü nereden gelmektedir? Bu soruya cevap vermek ahlak felsefesi için kaçınılmazdır. Bu sık sık özellikle faydacı ahlaka karşı bir itiraz şeklini alır, sanki özellikle buna uygulanabilirmiş gibi; oysa bu *tüm* standartlar açısından ortaya çıkar. Aslında bu, birisi ne zaman kendisi için yeni bir standart kabul eder ya da alışkın olduğunun yerine yeni bir ahlaki temel koyarsa açığa çıkar. Kendinde *içsel bir yükümlülük* olma duygusu ile kendi-

1 Buna riayet etmenin ödülü ve/ya etmemenin cezası nedir? (J. Bennett)

ni 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 yükümlülüklere 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. Kendi kendine der ki: "Hırsızlık ya da cinayet, ihanet ya da aldatmayla bir bağım olmadığını hissediyorum; ama neden genelin mutluluğunu desteklemek zorundayım? Eğer benim kendi mutluluğum başka bir şeylere bağlı ise neden önceliği *ona* vermemeliyim?"

Eğer faydacı felsefenin ahlaki duyunun doğası hakkındaki görüşleri doğruysa, ahlaki karakteri oluşturan etkiler, sonuçlarının bazılarını almış oldukları ilkeye de aynı şekilde bağlı kaldıkça bu zorluk her zaman kendini gösterecektir. Eğitimin geliştirilmesinin, İsa'nın da kesinlikle öngördüğü gibi bir şey getirdiği, diğer bir deyişle, karakterimizde diğer canlılarla derin bir şekilde kökleşmiş birlik duygusu olması gerektiğini ve bunun normalde iyi yetişmiş bir gencin içindeki suç korkusu gibi doğamızın tamamen bir parçası olduğunu hissettiğim zaman o zamandır. O günün gelmesini beklerken ki zorluk, sadece fayda öğretisine özel bir uygulama değildir, ancak ahlakı ince-

lemeye ve ilkeler altında düzenlemeye yönelik her girişiminin doğasında bu zorluk vardır. İlk ilke halihazırda insanların zihninde herhangi bir uygulama kadar kutsallık içermediği sürece, bu süreç her zaman uygulamaları kutsallıklarının bir kısmından mahrum bırakmış görünür.

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.

Açıkçası tüm bu ahlak ilkelerine uyma nedenlerinin hepsinin, kendilerini tamamen ve diğerlerine olduğu kadar, güçlü bir şekilde faydacı ahlaka da bağlamamaları için hiçbir sebep yoktur. Gerçekten de, türdeşlerimize atıfta bulunanların, bağlantıyı kuracak kadar yeterli akla sahip olmaları nedeniyle bunu yapacaklarına *eminiz*. Bunun nedeni şudur. Genel mutluluktan başka herhangi bir ahlaki yükümlülüğün temelleri olsun ya da olmasın, insanlar mutluluk *isterler* ve belirli bir kişinin

davranışı kusurlu da olsa, diğerlerinin tüm davranışlarının *onun* kendi mutluluğunu geliştirmesini arzular ve takdir eder. Dini nedenlerle ilgili olarak: Eğer insanlık Tanrı'nın iyiliğine inanıyorsa (çoğunun inandığını söylediği gibi), genelin mutluluğuna olanak sağlayanın da bu iyinin *öz*ü [*essence*] ya da en azında iyinin *ölçüt*ü [*criterion*] olduğunu düşünenler, aynı zamanda genelin mutluluğunun da Tanrı tarafından onaylanan bir şey olduğuna inanmak zorundalar. Dolayısıyla ister Tanrı'dan ister diğer insanlardan gelsin ve isterse fiziksel isterse ahlaki olsun, tüm dışsal ödül ve cezaların yaptırım gücü, insan doğasının Tanrı'ya ve diğer insanlara karşılık beklemeden fedakârlıkla yapabildiği her şey, bir yaptırım olarak faydacı ahlaka itaate zorlamak için, bu ahlakla uyum içinde kullanılabilir. Daha fazla eğitim ve genel gelişim bu işe yönlendirildiğinde, yaptırımlar daha güçlü olacaktır.

Dışsal yaptırımlar hakkında bu kadarı yeterlidir. İçsel ödev yaptırımı, bizim ödev standardımız ne olursa olsun bir ve aynıdır. Ödevin ihlalleriyle gelen şey, az ya da çok yoğunlukta bir acı veren, kendi zihnimizdeki bir duygudur ve düzgün gelişmiş bir ahlaki doğalarda ise bu duygu ihlalin imkânsızlığa çekildiği daha ciddi bir duruma yükselir. Bu duygu bazı özel biçimler ya da sadece yardımcı koşullar olmadan, saf *ödev* [*duty*] fikriyle bağlı olarak kar-

şılık beklemeden yapıldığında, *vicdan*ın [*conscience*] özüdür; gerçi bu karmaşık fenomen aslında duygudaşlık, aşk ve hatta korkudan; dini duyguların tüm biçimlerinden; çocukluk anılarımız ve tüm geçmiş yaşamımızdan; kendi özsaygımız ve başkalarından saygı duyma arzusu ve hatta nadiren kendini alçaltma, gibi iç içe geçen duygulardan türetilmiş ve genellikle bunların tümüyle kaplanmış saf vicdanın basit hakikati olarak var olur. Bana öyle geliyor ki bu aşırı karmaşıklık, sözde gizemli bir yasayla mevcut deneyimimizde onu uyandırmak için bulunanlar hariç, ahlaki yükümlülük fikrine bağlanmış ve insanları ahlaki yükümlülük fikrini düşünmeye yönlendiren, kendini hiçbir amaçla birleştiremeyen, bir tür mistik karakterin kökenidir. Bununla beraber, bağlayıcı gücü, kendi doğru standardımızı ihlal etmek için *parçalanması* gereken bir *duygu kütlesi*nin varlığından oluşur ve eğer buna rağmen bu standardı ihlal edersek, sonradan muhtemelen bu duygularla vicdan azabı olarak karşılaşılması gerekecektir. Vicdanın doğası ya da kökeni hakkında hangi teoriye sahip olursak olalım, özünde vicdan budur.

Tüm ahlakın nihai yaptırımı (dışsal nedenlerden ayrı olarak) kendi zihnimizde öznel bir duygu olduğundan, faydacı için Faydacı standardın yaptırımı nedir? sorusunda hiçbir gariplik görmüyorum. Buna diğer tüm ahlaki

standartların aynısı, –yani insanlığın vicdani duygularıdır cevabını verebiliriz. Şüphesiz bu yaptırımın, başvurulacak bu gibi duygulara sahip olmayan kişiler için hiçbir bağlayıcı gücü yoktur; ama *bu* insanlar herhangi bir ahlak ilkesine faydacı ilkeye ettiklerinden daha fazla itaat etmeyeceklerdir. Dışsal yaptırımlar dışında onlar üzerinde *hiçbir* ahlakın etkisi yoktur. Bu arada, duygular vardır, bu insan doğasının bir hakikatidir ve deneyim onların gerçek olduğunu ve layıkıyla gelişmiş olan insanlar üzerinde büyük bir güçle etki edebildiklerini gösterir. Diğer ahlak kurallarıyla olduğu kadar bunların yüksek yoğunlukta neden faydacı kuralla da bağlantılı olarak da geliştirilemediğine dair şimdiye kadar hiçbir neden gösterilmemiştir.

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 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 ger-

* Bennett metafizik terimini kullanıyor, ancak ben Mill'in kullanımına sadık kalmayı tercih ettim –çn.

çeklik 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 *duygular*la 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.

Ancak bu tehlike faydacı ahlakla mı sınırlıdır? Ahlaki yükümlülüğün zihin dışında olduğu inancı yüzünden mi bu duygulardan kurtulma hissi bu kadar kuvvetlidir? *Tüm* ahlakçılar olguların başka türlü olduğunu ve çoğu insanın zihninde vicdanı susturmanın ya da bastırmanın ne kadar kolay olduğunu kabul eder ve hayıflanırlar. Fayda ilkesini hiç duymamış olan insanlar da en az faydacılar kadar sıklıkla kendilerine Vicdanıma itaat etmeli miyim? diye sorarlar. Vicdani duyguları bu soruyu sor-

malarına izin vermeyecek kadar zayıf olanlar, buna Evet cevabını veriyorlarsa eğer, bu transendental teoriye inandıkları için değil, dışsal yaptırımlar nedeniyledir.

Mevcut amaçlar için ödev duygusunun doğuştan mı geldiği yoksa sonradan mı edinildiğine karar vermek gerekli değildir.[1] Doğuştan olduğunu varsayarsak, o zaman hangi ödevlerin duygusu doğal olarak kendisine bağlıdır sorusu ortaya çıkar; doğuştancılık teorisinin felsefi destekçileri, bize doğuştan verilenlerin ahlakın detayları değil –sezgisel algısına sahip olduğumuz– ahlak ilkeleri olduğunda hemfikirdirler. 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. Herhangi bir ahlak ilkesi sezgisel olarak zorunluysa, onun *bu* olduğunu söylemeliyim. Eğer böyleyse sezgisel doğuştancı [innatist] etik faydacı etikle örtüşür ve aralarında daha fazla tartışma kalmaz. Bu durumda bile, sezgisel ahlakçılar diğer sezgisel ahlaki yükümlülüklerin olduğuna inanmalarına rağmen, halihazırda bunun –başkaları için refah arama yükümlülüğü– tek olduğuna inanırlar; çünkü onlar için ahlakın büyük bir bölümünü türdeşlerimizin

1 Diğer bir deyişle, doğal olarak bizim doğuştan gelen bir parçamız ya da eğitimimiz yoluyla edindiğimiz bir şey veya her ne ise olup olmadığı. (J. Bennett)

çıkarlarına dair düşünceler tutar. Öyleyse, ahlaki yükümlülüklerin transendental kökeni olduğu inancı içsel yaptırımlara herhangi bir ek güç sağlıyorsa, bana öyle görünüyor ki faydacı ilke zaten onun yararınadır.

Diğer taraftan, ahlak duyguları doğuştan değil de sonradan edinilmişse (benim düşündüğüm gibi), bu onları daha az *doğal* yapmaz. İnsan için konuşmak, akıl yürütmek, şehirler kurmak, toprağı işlemek sonradan edinilmiş beceriler olsa da doğaldır. Ahlak duyguları gerçekten de hepimizin içinde mevcut olma anlamında bizim doğamızın bir parçası değildir; fakat bu duyguların transendental kökenine en şiddetli şekilde inananlar tarafından kabul edilen üzüntü verici bir olgudur. Daha önce değindiğim diğer yetenekler gibi, ahlak yetisi de, doğamızın bir parçası değilse de onun doğal bir sonucudur. Onlar gibi, belli bir ölçüde kendiliğinden türeyebilir ve eğitimle yüksek derecede gelişimi sağlanabilir. Maalesef, bu –dışsal yaptırımların ve ilk izlenimlerin gücünün yeterli bir şekilde kullanılmasıyla– *neredeyse her yönde* geliştirilebilir; böylece saçma ya da zararlı hemen hemen hiçbir şey yoktur, çünkü bu etkiler vicdanın tüm yetkileriyle insan zihninde bir eylemde bulunamaz. İnsan doğasında temeli olmasa bile, aynı gücün aynı araçlarla fayda ilkesine verilebileceğinden şüphe etmek, tüm deneyimlerimizi hiçe saymak olurdu.

Fakat aklın kültürleşmesi ilerledikçe, tamamen yapay ahlaki bileşimler *çözümleme*nin [*analysis*] dağıtıcı gücüyle yavaş yavaş dağılırlar. Böyle bir durumda: Faydayla ilişkili ödev duygusu diğerlerinden herhangi biri kadar keyfi görünür; doğamızın öne çıkan bir tarafı, bu duyguyla uyum sağlayan, kendimizden hoşnut hissettiren ve başkaları tarafından cesaretlendirilmemizi sağlayacak (kendimize ait bencil nedenlere sahip olduğumuz için) ve aynı zamanda kendi içimizde değerlendirecek güçlü bir duygu sınıfı yoktur; kısaca, faydacı ahlakın duygularımızda *doğal* bir temeli yoktur, *bu* durumda ödevin fayda ilişkilendirilmesinin eğitim yoluyla yerleştirildikten sonra bile çözümlenmesi mümkün olabilir. Ancak bu güçlü doğal duyguların bir temeli *vardır* ve genelin mutluluğu etik standart olarak kabul edildiğinde, bu, fayda ahlakının *gücünü* [*strength*] oluşturacaktır. İnsanlığın toplumsal duygularının sarsılmaz temeli budur; türdeşlerimizle birlik içinde olma arzusu. Bu halihazırda insan doğasında etkili bir güçtür ve neyse ki medeniyetin ilerlemesinin etkisiyle –açıkça öğretilmediği halde– daha da güçlenme eğiliminde olanlardan biridir. 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 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.

Artık toplumun, insanlar arasında –köle efendi ilişkisi dışında– *herkesin menfaatleri dikkate alınmadıkça* başka bir temele oturması açıkça imkânsızdır. Eşit insanlardan oluşan bir toplum yalnızca herkesin menfaatleri eşit olarak dikkate alındığı bir anlayış üzerinde var olabilir. Ve tüm medeniyetlerde mutlak bir hükümdar dışında herkes eşittir, herkes bir *diğeri*yle bu şartlar altında yaşamak zorundadır ve bir her çağda *herhangi biri*yle eşit şartlar dışında kalıcı olarak yaşanmasının imkânsız olacağı bir duruma doğru biraz daha ilerlenecektir. Böylece insanlar diğer insanların menfaatlerini tamamen göz ardı ederek yaşayabilecekleri bir durumu düşünemeyeceklerdir. En azından tüm zararlı suçlardan kaçınmak *zorunda oldukları*nı göz önünde bulunduracaklar (sadece kendi güvenlikleri için bile olsa) ve bu suçlara karşı daimi bir itiraz durumunda yaşayacaklardır. Aynı zamanda, bireysel olarak kendilerininkilerden ziyade, (en azından şimdilik) grubun menfaatleri için diğerleriyle işbirliği yapma ve birlikte hareket etmeleri gerçeğiyle yüz yüzeler. İşbirliği içinde

oldukları sürece, kendi amaçları diğerlerinin amaçlarıyla özdeşleşmiştir; başkalarının menfaatlerinin kendi menfaatleri olduğuna dair en azından geçici bir duygu edineceklerdir. Toplumsal bağların kuvvetlendirilmesi ve toplumun sağlıklı bir şekilde büyümesi her bireye, başkalarının refahı için hareket ettiğinde güçlü bir kişisel menfaat sağlar ve aynı zamanda onu gitgide duygularını diğerlerinin iyiliğiyle tanımlamaya yönlendirir ya da en azından eylemleri için daha yüksek derecede endişe duyar. İçgüdüsel olarak, bilinçli bir şekilde diğerlerini önemseyen bir varlık haline gelir. Başkalarının iyiliği, varlığımızın herhangi bir fiziksel durumu gibi *doğal ve zorunlu olarak* dikkate alınacak bir şey haline gelir. Şimdi, bir kişi bu duygulara az ya da çok sahip olduğunda, *duygularını davranışlarıyla ifade etmek* ve başkalarını da teşvik etmek adına elden gelen her şeyi yapmak için hem menfaat hem de duygudaşlık gibi güçlü nedenleri vardır ve *onda* bu duyguların hiçbiri yoksa bile bir başkasınınkinin onda olduğu gibi onun menfaatleri de *başkalarının* elindedir. Sonuç olarak, bu duygunun en küçük tohumları duygudaşlık salgını[1] [contagion] ve eğitimin etkileriyle

1 "Salgın"la [contagion] ilgili olarak Mill'in demek istediği, duygudaşlığın adeta bir kişiden diğerine *geçebilen* salgın gibi yayılan bir duygu olduğudur. (J. Bennett)

beslenir ve birikerek devam eder ve dışsal yaptırımların güçlü etkisi etrafında desteklenen birleşme tümüyle bir ağ ile örülmüş olur.

Medeniyet ilerledikçe, kendimiz ve insan yaşamı hakkındaki düşünme biçimimiz gittikçe daha doğal olarak hissedilir. Politik gelişmelerdeki her adım, çıkar çatışmasının kaynaklarının ve bireyler veya sınıflar arasındaki yasal statü eşitsizliklerinin ortadan kaldırılmasıyla olur; çünkü hâlâ insanlığın büyük bir bölümünün mutluluğunu göz ardı etmek mümkündür.

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. Şimdi varsayalım ki durum *böyle*: Birlik duygusu bir din olarak öğretildi. Eğitimin, kurumların ve görüşlerin tüm gücü, –din durumunda olduğu gibi– her insanı bebeklikten yetişkinliğe kadar her yönden birlik duygusuna sahip, onu dile getiren ve ona göre hareket eden insanlarla çevrelenmiş bir birey inşa etmeye yapmaya yönelir. Bu düşünceyi gerçekleştirebilecek herhangi birinin[1] mutluluk ahlakının nihai yaptırımının yeterli-

1 Zihninden başlayarak bunu gerçekleştirenlerin. (J. Bennett)

liği hakkında herhangi bir şüphesi olacağını sanmıyorum. Bunun gerçekleşmesinin zor olduğunu düşünen herhangi bir etik öğrencisine,[1] Auguste Comte'un iki temel eserinin ikincisinden, *Traité de politique positive*'den yardım almasını öneririm. Bu kitapta sunulan politik ve ahlak sistemine karşı güçlü itirazlarım var; ama bir dinin hem psikolojik gücünden hem de toplumsal etkisinden ve Tanrı inancından yardım almadan, *insanlığa hizmet etme*nin imkânını layıkıyla gösterdiğini düşünüyorum; bu eser insan yaşamını ve duygu, düşünce ve eylemlerinin tüm renklerini herhangi bir dinin şimdiye kadar yapabildiğinden daha fazla, en ince ayrıntısına kadar kavramayı başarmıştır; ancak var olan tehlike bunun yetersiz olabileceğinde değil, insan özgürlüğüne ve bireyselliğine gereğinden fazla müdahalede aşırıya kaçabileceğindedir.

Faydacı ahlakın, onu kabul edenler üzerindeki bağlayıcı gücünü oluşturan bu birlik duygusu herkes buna sahip olana kadar... beklemek zorunda değildir. Şu anda insani ilerlemenin nispeten erken bir durumunda yaşadığımız doğrudur, bir kişi henüz diğerlerinin menfaatlerine aykırı herhangi bir şey *yapamayacak* kadar *tam* duygudaşlık hisse-

1 Diğer bir deyişle, yukarıdaki senaryo gerçekleştiğinde *bunun nasıl bir şey olabileceğini*: Sözcüğün hakiki anlamında anlayamayan herhangi biri. (J. Bennett)

demez; ancak şimdiden toplumsal duyguları *tümüyle* gelişmiş bir kişi bile, diğer türdeşlerini mutluluğun aracı olarak mücadele edeceği birer rakip olarak gördüğü, bu rakiplerin kendi amaçlarında mağlup olduklarını görmeyi isteyerek böylece kendisinin başarılı olabileceği bir duruma kendini getirmeyi düşünemez. Her birey kendisinin toplumsal bir varlık olduğuna dair derin kökleşmiş bir kavrayışa sahiptir, şu anda bile, duyguları ve amaçlarının diğer canlılarla uyumlu olması gerektiği şeklindeki *doğal isteklerinden biri* olarak bunu hissetme eğilimindedir. (Eğer görüş farklılıkları ve zihinsel kültür farklılıkları hakiki duygularının birçoğunu paylaşmayı imkânsız kılıyorsa –bir ihtimal bu duyguları alenen suçlayan ve onlara meydan okuyan biri olsa bile– yine de *gerçek* amacının onlarınkiyle çatışmadığını ve onların *gerçekten* [*really*] diledikleri şeyin yani kendi iyiliklerinin karşısında duran değil, teşvik eden olduğunun farkına varması gerekir.) Çoğu bireyde birlik duygusu bencil duygularından bile daha zayıftır ve genellikle tamamen eksiktir. Fakat sahip olanlar için bu duygu, doğal bir duygunun tüm izlerini taşır. Bu, onların zihinlerinde batıl inanç [superstition] olarak ya da toplumun gücüyle zorlanmış bir yasa olarak bulunmaz, eksikliğinin onlar için kötü olabileceği bir nitelik olarak bulunur. *Bu inanç en yüksek mutluluk ahlakının nihai*

yaptırımıdır. Başkalarına özen göstermek için de görünüşte nedenlere karşı değil, benim dışsal yaptırımlar olarak adlandırdığım nedenlere karşı iyi gelişmiş duygularla işleyen bir zihni oluşturan şey budur ve bu yaptırımlar yoksa ya da tam ters yönde hareket ediyorsa, kişinin karakterinin duyarlılığı [sensitiveness] ve düşünceliliğiyle [thoughtfulness] orantılı bir sağlamlıkta kendi içinde içsel bir bağlayıcı güç oluşturur. Zihninde ahlaki bir boşluk olanların dışında, pek az insan kendi menfaatlerine hizmet edecek olmasının haricinde, hayatlarını diğerlerine hiçbir önem vermeden geçirme planına dayandırırlar.

Bölüm IV
Fayda İlkesine Ne Çeşit Kanıtlar Verilebilir?

Üçüncü sayfada belirttiğim gibi nihai amaç sorunu bu terimin sıradan anlamını kanıtlamaya imkân vermez. Tüm ilk ilkelerin –bilgimizin olduğu kadar davranışlarımızın da ilk öncüllerinin– akıl yürütmeyle kanıtlanamayacağı doğrudur. Ancak bilgimizin ilk ilkeleri, olgu sorunları olarak, olguları muhakeme eden yetilerimize, yani bizim duyularımız ve içsel bilincimize doğrudan bir başvurunun konusu olabilir. Pratik amaçlar soruları hakkında aynı yetilere başvurulamaz mı?[1] Eğer başvurulamazsa, onları tanımak için hangi *başka* yeti [faculty] kullanılmalı?

Amaçlar hakkındaki sorular, diğer bir deyişle, *arzulanır* şeylerin neler olduğu sorularıdır. Faydacı öğretide mutluluk bir amaç olarak tek arzulanır olandır, öyle ki; bu amacın bir aracı olmayan hiçbir şey arzulanır değildir. Bu öğ-

1 Neyi amaçlamamız gerektiğine dair sorular. (J. Bennett)

retinin inanılır olma iddiasını haklı çıkarmak için –hangi şartlar yerine getirilmeli– neler yapılmalıdır?

Bir nesnenin görülebilir olduğunun yegane kanıtı, insanların onu gerçekten görüyor olmalarıdır. Bir sesin duyulabilir olduğunun yegane kanıtı da, insanların onu duyuyor olmalarıdır; ve deneyimlerimizin diğer kaynakları için de bu, aynı şekildedir. Benzer bir şekilde, arzulanır olan için verebileceğimiz tek kanıtın da, insanların onu gerçekten arzulaması olduğunu anlıyorum. Eğer faydacılık öğretisinin önerdiği mutluluk amacının kendisi, teoride ve pratikte bir amaç olarak tanınmazsa, hiçbir şey kimseyi bunun bir amaç olduğuna ikna edemez. Ulaşılabilir olduğunu düşündüğü sürece herkesin, kendi mutluluğunu arzuladığı olgusu dışında genel mutluluğun neden arzulanır olduğuna dair hiçbir neden gösterilememektedir. Ancak bu bir olgudur; böylesine bir önerme için sadece olabilecek tüm kanıtlara sahip değiliz, aynı zamanda muhtemelen talep edilebilecek tüm kanıtlara da sahibiz, şöyle ki mutluluk iyidir, her bir kişinin mutluluğu o kişi için de iyidir, ve buna bağlı olarak genel mutluluk tüm insanların toplamı için iyidir. Mutluluk, davranışın amaçlarından biri ve sonuç olarak ahlak ölçütlerinden biri olduğu iddiasını iyi şekilde ispatlamıştır.

Fakat bu, tek başına, yegane [sole] ölçüt olduğunu kanıtlamaz. Aynı şekilde bunu kanıtlamak için, öyle görünüyor ki, sadece insanların mutluluğu arzuladıklarını değil, mutluluktan başka hiçbir şeyi arzulamadıklarını da göstermemiz gerekir. Ancak günlük dilden keskin bir şekilde mutlulukta ayırdığı şeyleri de arzuladıkları aşikârdır. Örneğin, erdemi ve kötülüğün yokluğunu arzularlar ve bu arzuları, hazza ve acının yokluğuna duydukları arzu kadar *gerçek*tir. Erdem arzusu mutluluk arzusu kadar evrensel değildir, ama en az mutluluk kadar otantik bir *olgu*dur. Dolayısıyla faydacı standardın karşıtları, mutluluğun yanında insan eyleminin *başka* amaçları olduğunu ve onaylama [approval] ya da onaylamamanın [disapproval] mutluluğun standardı olmadığı sonucunu çıkarma hakkına sahip olduklarını düşünüyorlar.

Fakat faydacı öğreti insanların erdemi arzuladığını inkâr mı ediyor yoksa erdemin arzulanır bir şey olmadığını mı *savunur*? Aksine! O erdemin 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. Ancak bütün bunlar bir yana; fayda-

cılar, erdemi, nihai amacın aracı olan iyi şeylerin en başına koymaya açıklardır. Aynı zamanda onlar, bireyin bunun ötesinde başka hiçbir amaç gütmeden erdemi kendinde iyi olarak görebileceğini psikolojik bir hakikat olarak kabul ederler ve şöyle devam ederler: Zihin bu şekilde erdemi kendi içinde arzulanan bir şey olarak sevmediği sürece, genel mutluluğa olanak sağlayan durumda değildir, faydayla tutarlı bir durumda değildir, doğru bir durumda değildir. Bu görüş mutluluk ilkesinden en ufak bir şekilde ayrılmaz. Mutluluğun *bileşenleri* çok çeşitlidir ve sadece her biri bir bütüne eklenen bir şey olarak nitelendirilmeleri nedeniyle değil, kendilerinde arzulanırlar. Fayda ilkesi, herhangi bir verilmiş hazzın (örneğin müzik) ve herhangi bir acıdan muafiyetin (örneğin sağlık), sadece mutluluk adı verilen kolektif bir şeyin *aracı* olarak bakılmasını ve sadece bu hesapla arzulanmasını istemez. Onlar kendileri için arzulanan ve arzulanabilir olanlardır; amacın *aracı* [*means*] olmasının yanında amacın bir *parçası*dırlar da. Faydacı öğretiye göre, erdem doğal olarak ve aslen amacın (mutluluk) bir parçası değildir ama *öyle olmaya uygundur* ve onu bencil olmayan bir şekilde sevenlerde erdem bu hali alır ve mutluluğun bir aracı olarak değil, mutluluklarının bir parçası olarak o arzulanır ve ona değer verilir.

Bunu daha fazla açıklamak için, bu bağlamda erdem gibi başka bir şeyi dikkate alalım

ki, bu da şöyle bir şeydir: Bu başlangıçta arzulanan bir şeyin aracıydı ve eğer hiçbir şeyin aracı olmasaydı kimsenin de ilgisini çekmezdi; ama bu kendisi için arzulanan şey aracıyla birleşir ve gerçekten de son derece yoğun bir şekilde arzulanır. Aklımda olan şey *para*dır. 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. Mutluluğun bir aracı olmaktan, bireyin mutluluk anlayışının temel bir unsuru haline gelmiştir. İnsan hayatının çoğu büyük amaçları için de aynı şey söylenebilir –örneğin güç ya da şöhret gibi; bunların her biri en azından onlara doğal olarak içkin *görünen* belli bir miktardaki dolaysız hazla gelir, oysa para için böyle bir şey söylenemez. Buna rağmen güç ve şöhretin en güçlü doğal cazibesi, diğer isteklerimize ulaşmamız için sağladıkları muazzam destektir; bu, onlarla arzuladığımız tüm nes-

neler arasında güçlü bir ilişki oluşturur ve bu ilişki güç ya da şöhretin yoğunluğu için sıklıkla dolaysız bir arzu verir ve böylece bazı insanların içinde bu arzular diğer tüm arzulardan daha güçlüdür. Bu gibi durumlarda araçlar amacın bir *parça*sı haline gelmiş ve bunların aracı olan şeylerin hepsinden daha önemli bir parçası olmuştur. Bir zamanlar mutluluğu elde etmeye yönelik bir yardım olarak arzulanan şey, sadece kendi uğruna mutluluğun bir parçası olarak arzulanır olmuştur. Kişi sadece gücü ya da şöhreti elde ettiğinde mutlu olduğunu ya da olabileceğini düşünürse, elde etmekte başarısız olduğunda mutsuz olur. Buna olan arzusu, mutluluğa duyduğu arzudan, müzik sevgisinden veya sağlıklı olma arzusundan farklı bir şey değildir. Bunlar mutluluğa dâhildir. Mutluluk arzusunun oluşturduğu unsurlardan bazılarıdır. Mutluluk soyut bir fikir değil, bütünüyle somuttur ve bunlar onun bazı parçalarıdır. Ve faydacı standart böyle olmalarını sağlar ve onaylar. Eğer doğa özünde ilgisiz şeyleri bu şekilde düzenlemeseydi, hayat mutluluk kaynaklarını oldukça yetersiz bir şekilde sağlamış zavallı bir şey olurdu, ancak temel arzularımızın tatmin edilmesine yol açar ya da onlarla ilgili bir şey olursa, haz kaynaklarının kendileri temel hazlardan daha değerli, daha kalıcı ve daha yoğun hale gelirler.

Erdem faydacı anlayışa göre bunun iyi bir tanımlamasıdır. Başlangıçta bunun istenme-

sinin tek nedeni hazza olanak sağlaması ve özellikle acıdan korumasıydı. Ancak erdem ile haz ve acının yokluğu arasında oluşturulan bu ilişki sayesinde erdem, kendinde iyi olarak hissedilebilir ve başka herhangi bir şey kadar yoğun olması arzulanabilir. Erdem arzusu para, güç ve şöhret aşkından farklıdır: Bu üçü kişiyi ait olduğu toplumun diğer üyelerine karşı sıklıkla zararlı yapar, halbuki erdemin 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.

Önceki satırlardaki düşüncelerden çıkan sonuç gerçekten mutluluk dışında arzulanan hiçbir şeyin olmadığıdır. Kendinden başka bir amaçla arzu edilen herhangi bir şey mutluluğun bir *parça*sı (ve nihai olarak mutluluğun bir aracı) olarak arzu edilir ve böyle oluncaya kadar kendisi için arzu edilmez. Erdemi erdem olduğu için arzulayan kişiler ya erdemin bir haz olarak bilincinde olmaları nedeniyle, ya da erdemin yokluğunun bir acı olduğunun bilincinde olmaları nedeniyle ya da iki nedenin birlikteliğinden dolayı arzularlar. Aslında bu haz ve acı nadiren ayrık olarak vardırlar,

ama neredeyse her zaman birliktedirler: Bir kişi erdemin belli bir derecesini elde etmekten haz ve daha fazlasını elde edememekten de acı duyar. Eğer bunlardan biri ona haz, diğeri de acı vermezse, erdemi sevmez ya da arzulamaz, sadece onun kendisine ya da önemsediği diğer kişilere sağladığı yararları arzular. Şimdi böylece şu soruya bir cevabımız var: Fayda ilkesine ne çeşit kanıtlar verilebilir? Şimdi açıkladığım bu görüş psikolojik olarak doğruysa –eğer insan doğası mutluluğun bir parçası olarak ya da onun için bir aracı olmayan hiçbir şeyi arzulamayacak şekilde oluşturulmuşsa– sadece bunların arzu edilir şeyler olduğuna dair başka bir kanıta ne sahip olabiliriz ne de ihtiyaç duyarız. Eğer öyleyse, mutluluk insan eyleminin tek amacıdır, ve *tüm insan davranışları*nı [*all human conduct*] değerlendirmek için desteklenecek tek ölçüttür; parçanın bütüne dâhil olması nedeniyle, zorunlu olarak izlenmesi gereken tek *ahlak* [*morality*] ölçütüdür.

Peki, gerçekten öyle mi? İnsanlar kendisi için hazdan ya da acının yokluğundan başka hiçbir şey arzu etmiyorlar mı? Biz şimdi olgu ve deneyim sorunuyla karşı karşıyayız ki, bu gibi soruların tümü *kanıta* [*evidence*] dayanmaktadır. Bu sadece kişisel farkındalık [self-awareness] ve kendini gözlem [self-observation] uygulamalarıyla ve diğerlerinin gözlemlerinin yardımıyla cevaplanabilir. İnanıyorum ki, bu

kanıt kaynakları herhangi bir önyargı [bias] olmadan dikkate alındığında, bir şeyi arzulamak ve onu hoş bulmak birbirinden tamamen ayrılmaz fenomenlerdir ya da daha ziyade bir şeyden hoşlanmamak ve onun acı verici olduğunu düşünmek gibi aynı fenomenin iki parçalarıdırlar. Açık konuşmak gerekirse, aynı psikolojik [psychological] olgunun adlandırılmasının iki farklı yolu vardır; bir nesneyi arzu edilir bir şey olarak düşünmek (bir araç olarak olmadığı sürece) ve onun hoş olduğunu düşünmek bir ve aynı şeydir; onun hoş olduğu fikriyle orantısız bir şekilde herhangi bir şeyi arzulamak fizik ve metafizik bir imkânsızlıktır.

Bu bana beklediğimden çok daha açık bir şekilde, neredeyse hiç tartışılmayacak bir şey olarak görünüyor. Yapılması gereken itiraz, arzunun eninde sonunda haz ve acıdan yoksun olma dışında başka bir şeye yönlendirilebileceği değil, *irade*nin [*will*] *arzu*dan [*desire*] farklı bir şey olduğu yönündedir ve kati bir şekilde erdemli olan bir kişi ya da sabit amaçları olan bir kişi amaçlarını tasarlarken ya da gerçekleştirirken hiçbir haz düşüncesine sahip olmayacaktır; hatta bu hazlar onun karakterindeki değişimlerle ya da edilgin duyarlılıklarının (yani arzularının) zayıflaması nedeniyle büyük ölçüde azalmış olsa bile veya amaçlarının peşinden koşmanın ona getireceklerinden ziyade vereceği acıların daha ağır basması halinde

bile amaçları doğrultusunda hareket etmeye devam edecektir.

Bunları tümüyle kabul ediyorum ve bunu hiç kimsenin olmadığı kadar olumlu ve kararlı bir şekilde her yerde belirtmiş bulunuyorum. *İrade* etkin bir fenomendir ve edilgin bir duyarlılık hali olan *arzu*dan farklı bir şeydir. Gerçi başlangıçta bir *arzu*dan filizlenen bu *irade* zamanla kök salabilir ve kendisini gövdeden ayırabilir; öyle ki alışılmış bir amaç söz konusu olduğunda, bir şeyi arzuladığımız için istememizin yerini sıklıkla o şeyi istediğimiz için arzulamamız almıştır. Ancak bu sadece aşina olunan bir fenomen örneği, yani *alışkanlığın gücü*dür ve erdemli eylemlerle sınırlanmış bir durum değildir. **(1)** İnsanlar ilk başta bir çeşit güdüyle yaptıkları birçok sıradan şeyi alışkanlıkla yapmaya devam etmişlerdir. Bazen kişi bilinçsizce yaptığı bir şeyin eylemden sonra farkına varır; diğer zamanlarda bilinçli bir istençle [volition] yapılır, ancak istenç [volition] alışkanlık haline gelir ve alışkanlığın gücüyle faaliyete geçirilir. **(2)** Bu, kişinin kasıtlı tercihine karşıtlık içinde olabilir, sıklıkla kötü alışkanlıklar edinmiş ya da zararlı bir şekilde kendi isteklerine düşkün olanlarda vuku bulduğu gibi. **(3)** Ya da bireysel durumda iradenin alışılmış eylemi, diğer zamanlarda egemen olan genel yönelimle değil, ama onun uygulanmasıyla çelişmiyor olabilir.

Erdemli olduğu onaylanmış bir kişi için ve kasıtlı ve istikrarlı bir şekilde belirli bir amacı takip eden herkes için durum böyledir. İrade ve arzu arasındaki ayrım anlaşıldığı gibi, özgün ve çok önemli psikolojik bir gerçektir; fakat aslında bizi oluşturan tüm diğer parçalar gibi alışkanlığa bağlıdır, böylece kendinde arzulamadığımız bir şeyi alışkanlık yüzünden isteyebiliriz ya da sadece istediğimiz için arzularız. Başlangıçta, arzunun tamamen, hazzın çekici etkisini artırmak ve acının itici etkisini azaltmak isteğiyle üretildiği doğrudur. Şimdi doğruyu yapma isteğinin onaylandığı kişiyi bir kenara bırakalım ve erdem iradesi hala zayıf, cezbedilerek ele geçirilebilir olan, ve kendisine bütünüyle güvenilmeyecek bir kişiyi düşünelim; bu [erdem] onun içinde nasıl güçlendirilebilir? Erdemli olma iradesi yeterli güce sahip değilse, bu ona nasıl aşılanabilir ya da onda uyandırılabilir? Bu kişinin erdemi arzulaması için sadece onun varlığının hoşa giden bir aydınlık ya da yokluğunun acı verici olduğunu düşünmesini sağlamalıyız. Doğru-yapmayı hazla ve yanlış-yapmayı da acıyla bağdaştırarak ya da hazzın doğru-yapmayla ya da acının yanlış-yapmayla doğal olarak ilişkili olduğunu kişinin kendi deneyimleriyle görmesini ve bundan etkilenmesini sağlayarak onda *erdemli olma istenci*ni [*will to be virtuous*] uyandırmak mümkündür; bu, kişinin

yapısına sıkıca yerleşmiş olduğunda, artık ne haz ne de acıyı düşünmeden hareket eder. İrade arzunun çocuğudur ve sadece alışkanlıkların [habits] kontrolü altına girdiğinde ebeveynlerinin [parents] kontrolünden çıkar. Bir şeyin alışkanlığın sonucu olması onun özünde iyi olarak sayılmasını sağlamaz ve erdemin amacının alışkanlık haline getirilerek haz ve acıdan bağımsız olmasının istenmesinin tek nedeni, erdemli davranışa neden olan haz ve acının birlikteliğinin etkisi alışkanlığın desteğini alana kadar, eylemin şaşmaz tutarlılığına bağlı olamaz. Duygu ve davranış kalıplarını *kesin* kılan tek şey alışkanlıktır ve başkalarının, birinin duygu ve davranışlarına mutlak suretle güvenebilmesinin önemi ve bunun *kendisi için* [*to oneself*] önemi nedeniyle, doğruyu yapma isteği bu *alışkanlık bağımsızlığının* [*habitual independence*] içinde büyümelidir –bu arzudan *bağımsızlık* [*independence*] alışkanlıkla kazanılmıştır. Diğer bir deyişle, iradenin bu erdemli durumu özünde iyi değildir, iyi için bir araçtır; ya kendisinin hoşa gitmesi ya da hazzı elde etmenin veya acıdan kaçınmanın bir aracı olan şeylerden başka hiçbir şey insan için iyi kapsamına girmez diyen öğretiyle de çelişmez. Ancak bu öğreti doğruysa fayda ilkesi kanıtlanmış demektir. Öğretinin doğru olup olmadığı artık dikkatli okuyucunun kararına bırakılmalıdır.

Bölüm V
Fayda ile Adalet Arasındaki Bağlantı[1]

Çağlar boyunca, fayda ya da mutluluğun doğru ve yanlışın ölçütü olduğu yönündeki öğretiye getirilen en sert itirazlardan biri *adalet* [*justice*] fikrine dayanmaktadır. Bu sözcük, bir içgüdüyü andıran bir çabukluk ve kesinlikle, güçlü bir duygu/inanç ve görünüşte açık bir

1 Mill bu bölümde sık sık "sentiment" sözcüğünü kullanır. Onun kullanımında, "sentiment" inanç [belief] ya da bir duygu [feeling] olabilir. Bu iki anlamlılık şunu yapar: Mill "Bu haksızlık!" derken söyleyenin duygularını ifade ettiğini düşünür, ama karşıtlarının çoğu söz konusu eylemin nesnel olarak belli bir içkin niteliğe sahip olduğuna olan inancını ifade ettiğini düşünür. "Sentiment"e gelince bu ifade iki görüş arasında tarafsız kalmanın bir yoludur. Bu bölümün mevcut versiyonunda "sentiment" her zaman (ve sadece) Mill'in kullandığı gibi ve "feeling" de her zaman (ve sadece) onun kullandığı gibi kullanılacaktır. (J. Bennett)
Dilimizde hem duygu hem de inancı aynı anda barındıran bir sözcük olmadığından, Mill'in "sentiment" sözcüğünü kullandığı yerlerde "duygu/inanç" olarak kullanacağım –çn.

düşünceyi akıllara getirir, düşünürlerin çoğu için şeylerin içkin niteliğine işaret etmesi, *adil olan*ın [*what is just*] doğada mutlak bir şey olarak var olması gerektiği, her çeşit *yararlı olan*dan [*what is expedient*][1] özü itibariyle farklı olduğunun gösterilmesidir. Adalet kavramı (onların düşündükleri gibi) *menfaat* [*expediency*] kavramıyla çatışır, ancak genelde adalet ve şahsi menfaatin uzun vadede bir araya geldiğini kabul ediyorlar.

Bu ahlaki duygu/inanç durumunda (tüm diğerlerinde olduğu gibi) köken sorunuyla bağlayıcı güç sorunu arasında hiçbir zorunlu bağ yoktur. Bize bu duygunun doğa tarafından verilmiş olması, mutlaka bizden bekleneni yapacağımız anlamına gelmez. 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 *eyleme*mizi sağlayan hayvani içgüdüler gibi, bizi belirli bir şekilde *düşünme*ye sevk eden entelektüel içgüdülere sahipsek, entelektüel olanların kendi alanla-

1 *Expedient* sözcüğü iki anlama gelmektedir. İlki; özünde uygun olmayan ama amaca ulaştırması bakımından kullanışlı olan bir yarar kavramına işaret etmektedir. İkincisiyse; elverişli, kullanışlılık anlamında uygun anlamına gelmektedir. Metinde bazen ilk bazen de ikinci anlama gelmektedir –çn.

rında, hayvani olanların kendi alanlarında olduğundan daha yanılmaz olmaları gerekmez; tıpkı hayvani içgüdülerin yanlış eylemlere yol açabileceği gibi, entelektüel içgüdüler de bazen yanlış kararlara[1] yol açabilir. Ancak bununla beraber bizim adalete dair doğal duygularımız olduğuna inanmak bir şey, onları davranışlarımızın nihai ölçütü olarak kabul etmek başka bir şeydir, aslında bu iki görüş *olgu* aşamasında birbirlerine yakından bağlıdır. İnsanlık başka bir şekilde açıklayamadığı her öznel duygunun kimi nesnel gerçekliğin bir açımlaması [revelation] olduğunu düşünmeye meyillidir. Şimdi yapmamız gereken, adalet duygusuna karşılık gelen gerçekliğin herhangi bir özel tutumda ifşa edilmesinin gerekli olup olmadığının belirlenmesidir. Yani 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.[2] Bu araştırmayla amaçlanan gerçekte adil ve adaletsiz *duygu*larının –daha genel bir şey için özel bir durum olarak değil– aynı bizim renk ve tada

1 Yanlış inançlar. (J. Bennett)

2 Bu Mill'in bir sonraki sayfada ana problem olarak nitelendireceği şeydir. (J. Bennett)

(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 *duygu*larının diğer duyguların bileşiminden (bir şeyin *tadının bayat* olanla karşılaştırılması gibi) oluşmuş duygulardan mı türetilmiş olduğunun incelenmesidir.

Buna daha yakından bakmak özellikle önemlidir; şundan dolayı: (1) İnsanlar genellikle **nesnel olarak** [**objectively**] *adalet* [*justice*] emirlerinin *genel menfaat* [*general expediency*] alanının bir kısmıyla örtüştüğünü kabul etmeye yeterince heveslidirler, yani sıklıkla *adil* [*just*] eylem aynı zamanda genelin baktığı noktadan en *yararlı* [*expedient*] eylem olacaktır. **(2)** Ancak **öznel** zihinsel adalet duygusu genellikle basit şahsi menfaatle [expediency] kendini hissettiren duygudan farklıdır ve aşırı şahsi menfaat [expediency] durumları dışında adalet duygusu, taleplerinde, çok daha fazla buyurucudur [imperative]. **(3)** Böylece insanlar adaletin, genel faydanın sadece belli bir çeşidi ya da dalı olduğunu görmekte zorlanırlar ve bu büyük bağlayıcı gücün tamamen farklı bir kökene sahip olması gerektiğini düşünürler.

Bu soruna ışık tutmak için özel adalet ya da adaletsizlik açısından sınırların ne olduğunu bulmaya çalışmalıyız. (Adaletsizlik terimini buraya koydum çünkü adalet, diğer birçok ahlaki sıfat gibi en iyi şekilde karşıtı taraftan

tanımlanır.) Eylemler adaletsiz olarak nitelendirildiğinde, bu eylemleri hepsine birden atfedilebilen, onaylanmayan ama adaletsiz de olarak da dile getirilmeyen eylemlerden, ayıracak bir nitelik var mıdır? Eğer varsa, bu hangi niteliktir? İnsanların geleneksel olarak adil ya da adaletsiz olarak adlandırdıkları her şeyde daima ortak bir nitelik (ya da nitelikler toplamı) varsa, bizim duygusal yapımızın genel yasalarının bu belirli niteliğinin (ya da nitelikler bileşiminin) adil ya da adaletsiz duygu/inancının özel karakterde ve yoğunlukta bir duygu/inancı oluşturmaya olanak verip vermeyeceğine ya da bunun yerine adil ya da adaletsiz duygu/inancının açıklanamayan ve doğanın bize diğer hükümlerden bağımsız olarak sağladığı bir şey olarak görülüp görülemeyeceğine karar vermemiz gerekir. Eğer durum ilk söylenense, *bu* soruyu cevaplarken ana problemi de çözmüş oluyoruz. Eğer ikinciyse, ana problemin üstesinden gelmek için bazı başka yollar aramak zorundayız.

Çeşitli nesnelerin ortak niteliklerini bulmak için nesneleri kendiliğinden somut[1] olarak gözlemlemeye başlamalıyız. Bu nedenle, eylemimizin çeşitli hallerine ve evrensel ya da en azından geniş çapta adil ya da adaletsiz olarak

1 Nesnelerin kısmi tanımlamaları değil, tüm nitelikleriyle birlikte nesnelerin kendilerinin gerçeklik içinde oldukları halleriyle tanımlanmaları. (J. Bennett)

nitelendirilmiş insan ilişkilerinin düzenlenmesine, her bir seferde bunlardan birini ele alarak, dikkatimizi yoğunlaştırmamıza izin verin. Bunlarla birlikte duygu/inançları uyandıran şeylerde büyük bir çeşitlilik olduğu gayet iyi bilinir. Herhangi bir özel sıralama yapmadan bunların beşini hızlıca inceleyeceğim.

(1) Genellikle birisini kişisel özgürlüğünden, mülkünden ya da yasal olarak ona ait olan herhangi bir şeyden mahrum bırakmak adaletsizlik olarak nitelendirilir. Bu bize adil ve adaletsiz terimlerinin gayet kesin bir anlamda uygulanabileceği bir örnek verir: *Herhangi birinin yasal haklarına saygı göstermek adil, bunları ihlal etmek de adaletsiz olandır.* Ancak adil ve adaletsiz kavramlarının belirlediği diğer hallerden kaynaklanan bazı istisnalar vardır. Örneğin, haklarından mahrum bırakıldığı için acı çeken bir kişiye (denildiği gibi) bu mahrumiyet [deprivation] ceza olarak verilmiş [forfeited] olabilir. Bu duruma daha sonra tekrar döneceğim.

(2) İkinci tür durum bu paragrafın son cümlesinde dile gelecektir; ilk sıraya alınması gereken bir ön madde. Birinin yasal haklarından mahrum bırakılması ilk başta bu haklara sahip olmaması gerektiği için olabilir, yani ona bu hakları veren yasa belki de kötü bir yasadır. Böyle *olduğu*nda ya da (bizim amacımız için aynı şeydir) böyle olduğu *varsayıldığın*-

da, yasayı ihlal etmenin adil ya da adaletsiz olduğuna ilişkin görüşler farklılaşacaktır. Bazıları, hiçbir yasaya, kötü de olsa, bireysel olarak yurttaş tarafından itaatsizlik edilemeyeceğini savunur; eğer yurttaş buna itirazını göstermek istiyorsa, bunu sadece yetkili olanlar tarafından yasanın değiştirilmesini sağlamak için yapmalıdır. 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. Diğer insanlar doğrudan karşıt bir görüş benimserler, şöylė ki herhangi bir yasanın kötü olduğuna hükmedilmişse ona itaat etmemek suç olmayabilir, hatta adaletsiz olduğuna hükmedilmemiş, ancak uygunsuz olduğu düşünüldüğünde; birileri sadece adaletsiz yasalara itaatsizliğe izin verirken, diğerleri de tüm uygunsuz yasaların zaten adaletsiz olduğunu söylerler, çünkü her yasa insanlığın doğal özgürlüğüne bazı kısıtlamalar getirir ve bu kısıtlamalar insanların iyiliğine yönelerek meşrulaştırılmış olmadıkça adaletsizliktir. Bu görüş farklılıkları içerisinde evrensel olarak kabul edilenin daha çok şu olduğu görünüyor:

Adaletsiz yasalar olabilir; öyleyse hukuk adaletin nihai ölçütü değildir.

Adaletin hükmüyle bir yasa bir kişiye yarar sağlayabilir, ya da bir başkasına zarar getirebilir. Ancak bir yasanın adaletsiz olduğu düşünüldüğünde, her zaman öyle olduğu görünür; çünkü birinin hakkının ihlal edildiği düşünülür (tıpkı yasa çiğnendiğinde bunun adaletsizlik olması gibi). Çünkü bir kişinin hakkını ihlal ettiği düşünülen şey bir *yasa*dır [*law*], *yasal* [*legal*] bir hak olamaz, böylece bu farklı bir şekilde isimlendirilir ve ahlaki hak [moral right] adını alır. O halde ikinci bir adaletsizlik durumunun, bir kişiden ahlaki olarak hakkı olan bir şeyi almak ya da onu ondan mahrum bırakma olduğunu söyleyebiliriz.

(3) Evrensel olarak *adil*; herkesin hak ettiğini (iyi ya da kötü) alması gerektiği ve *adaletsizlik* de; birinin hak etmediği bir iyiliği elde etmesi ya da bir kötülüğe maruz kalması olarak ifade edilir. Bu belki de adalet fikrinin insanların geneli tarafından kavranmasının en net ve etkili biçimidir. Bu *hak etme* [*desert*] kavramını içerdiğinden, ortaya şu soru çıkar, *hak edişi oluşturan nedir?* Genel olarak, bir kişi doğru yaptığında iyiyi *hak eder*, yanlış yaptığında da kötüyü *hak eder* şeklinde anlaşılır ve daha özel bir anlamda, birinin birisine yaptığı ya da yapmış olduğu iyiliklerden iyiliği ve aynı şekilde birisinin birisine yapmış olduğu kötü-

lüklerden de kötülüğü hak ettiğidir. "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.

(4) Bir kimseye karşı *sözünde durmamak* [*break faith*], yapacağımızı söylediğimiz ya da açıkça ima ettiğimiz bir şeyi yapmakta başarısız olmak ya da davranışlarımızla büyüttüğümüz beklentileri, en azından büyüttüğümüzü bildiğimiz beklentileri boşa çıkarmanın adaletsizlik olduğunda hemfikiriz. Halihazırda bahsetmiş olduğum adaletin diğer yükümlülükleri gibi, bu da mutlak değildir. Daha ziyade, diğer tarafta daha güçlü bir adalet yükümlülüğü varsa, bunun geçersiz kılınabileceği düşünülür ya da diğer kişi bizi ona karşı olan yükümlülüklerimizden kurtaracak bir eylemde bulunduğunda, onun beklentisinin nedeni olan menfaatte bir hak kaybı oluşturur.

(5) Herkes adaletin *tarafgirlik*le [*partial*] bağdaşmaz olduğunda hemfikirdir, bir durumda, bir kişiyi diğer bir kişiden daha fazla kollamak ya da imtiyaz tanımak doğru bir uygulama değildir. Ancak tarafsızlık kendinde bir görev olarak değil, daha ziyade başka bir görevin gerekli bir parçası olarak görülüyor; bu nedenle kıyak yapma [favour] ve imtiyaz [preference] tanımanın her zaman kusurlu bir durum ol-

madığı, aslında onların kınandığı durumların kuraldan çok istisnai haller oldukları kabul edilmektedir. 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. Örneğin, bir tahkim mahkemesi [*arbitration court*] tarafsız olmalıdır, çünkü diğer tüm görüşleri bir kenara bırakarak ihtilaflı olan şeyle ilgili taraflardan hangisi haklıysa onun lehine hüküm vermek zorundadır. Diğer bazı durumlarda tarafsızlık *sadece hakkını vermenin* [*desert*] *etkisinde kalmış olmak* anlamına gelir; ödül veya ceza uygulama yetkisi olan yargıç, öğretmen ya da ebeveyn gibi. Yine diğer bazı durumlarda da tarafsızlık *sadece kamu yararı endişesinin etkisinde kalmış olmak* anlamına gelir, bir devlet işi için adaylar içerisinden seçim yaparken olduğu gibi. Kısaca adaletin bir yükümlülüğü olarak nitelendirilen tarafsızlık, sözü edilen anlamda *sadece konu ya da durumla ilgili dikkate alınan (varsayılan) düşüncelerin etkisinde kalmalıdır ve bu düşüncelerin emrettiğinden farklı bir davranışa*

yönlendirecek herhangi bir güdünün çekimine karşı koymalıdır.

Tarafsızlık fikrine yakinen bağlı olan fikir, birinin adalet düşüncesinde ve adil eylemlerde bulunmasında sıklıkla yer alan *eşitlik* [*equality*] fikridir. Birçok insan bunun adaletin özü olduğunu düşünür. Ancak bu bağlamda, hatta diğerlerinden daha bile fazla, adalet kavramı kişilere göre değişir, bu çeşitlilik onların farklı *fayda* [*utility*] kavramlarıyla uyum içindedir, yani uygun olan neyse onunla. Herkes şahsi menfaatin eşitsizliği gerektirdiği yerler dışında, eşitliğin adalet tarafından talep edildiğini savunur. Herkesin haklarına eşit derecede koruma sağlayan adalet, insanların sahip olduğu haklar arasında en aşırı eşitsizlikleri destekleyenler tarafından korunmaktadır. Köleliğin olduğu ülkelerde bile kölenin hakİarının, köle olarak, efendilerininki kadar kutsal olması gerektiği teorik olarak kabul edilir ve bunu onlara eşit bir katılıkta zorlamakta başarısız olan bir mahkeme, adalet yoksunudur; buna karşın aynı zamanda köleye neredeyse hiçbir hak tanımayan toplumsal düzenlemelerin adaletsiz olduğu düşünülmüyor, çünkü bu düşüncenin uygunsuz olduğu akla gelmiyor. Faydanın sınıf ayrımını gerektirdiğini düşünenler zenginliğin ve toplumsal ayrıcalıkların eşit olmayan bir şekilde dağıtılmasının adaletsizlik olduğunu düşünmüyorlar; ama aynı zamanda bu eşit-

sizliğin uygunsuz olduğunu düşünenlere göre bu adaletsizliktir. Devletin gerekli olduğunu düşünenler, onun bir eşitsizliğin içinde yer almasını; yargıçlara [magistrate] diğer insanlara vermediği bir gücü vermesini adaletsizlik olarak görmüyorlar. Hatta tüm toplumsal ayrımların kaldırılması gerektiği yönündeki öğretileri savunanlar arasında bile, adalet konusunda birçok soru var, çünkü menfaat hakkında görüş ayrılıkları var. 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 değerinin 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.

Adalet teriminin birçok farklı kullanımı arasında (muğlak bir sözcük olarak değil!), onları bir arada tutan ve ahlak duygusunun/inancının özü itibariyle ilişkili olduğu zihinsel bağlantıyı yakalamak biraz zordur. Belki bu sorunla ilgili olarak, etimolojisinin gösterdiği gibi sözcüğün tarihinden yardım alabiliriz.

Hepsinde olmasa da dillerin çoğunda, etimolojik olarak "adil"e karşılık gelen sözcüğün

kökeni belirgin bir şekilde *yasa*yla [*law*] ilişkilidir.[1] Bir sözcüğün özgün anlamının devam etmesi gerektiğini varsaymak gibi bir yanlışa düşmeyeceğim. Etimoloji bir sözcüğün *şimdi* hangi anlama geldiğine dair bize çok az kanıt sunar, ancak bu sözcüğün nasıl ortaya çıktığına dair en iyi kanıtlara sahiptir. Adalet kavramının oluşumundaki özgün öğenin, yasaya uygunluk fikri olduğundan şüphe edilebileceğini düşünmüyorum. Hıristiyanlığın doğuşuna kadar İbraniler [Hebrews] arasında tüm adalet fikrini oluşturan buydu; kuralların rehberliğine ihtiyaç duyan her konuyu yasalarla

1 Mill, bunu gösterirken Latince, Yunanca, Almanca ve Fransızcayı referans alır. (J. Bennett)
"Emredilmiş olan anlamına gelen *Justum* sözcüğü, *Jussum* sözcüğünün bir biçimidir, *Jus* ile aynı kökten gelirler. *Dichanou, Dichae*' den gelir, ilkesel anlamda, en azından Antik Yunan'da yasaya uymak anlamına gelirdi. Aslında gerçekten, sadece bir şeyi yapmanın yolu ya da usulü anlamına gelirdi, ancak zaman içinde patriarkal, hukuki ya da siyasi olarak otoritesi tanınmış olanların uygulayabileceği anlamını almıştır. *Recht, right* ve *righteous* sözcüklerinden gelir ve yasayla eş anlamlıdır. Aslında *recht* sözcüğünün anlamı köken olarak yasayı değil, fiziksel doğruluğu işaret eder; tıpkı *yanlış* sözcüğünün Latince karşılığının *çarpık* ya da *çapraşık* olduğu gibi; tartışılan, doğru sözcüğünün köken olarak yasa anlamına gelmediği, tam tersine yasa sözcüğünün doğru anlamına geldiğidir. Fransızcada *adalet, yargıçlık* sözcüğünden kurulmuş bir terimdir..."
Bu bölümü özellikle çevirerek Mill'in kendisinin verdiği örnekleri göstermek istedim –çn.

kaplamaya çalışan ve bu yasaların doğrudan Tanrı'dan geldiğine inanan insanların durumunda beklenebilecek olan budur. Fakat diğer milletler (özellikle Yunanlar ve Romalılar), yasalarının ilk başlangıçta da sonrasında da *insanlar tarafından* yapıldığını biliyorlardı, insanların kötü yasalar yapabileceğini kabul etmekten korkmuyorlardı; bir şey, yasanın izni olmadan bireyler tarafından yapıldığında insanlar bunu hukuka uygun hale getirseler bile, bu *adaletsizlik* olarak adlandırılabilir. Böylelikle bu adalet duygu/inancı tüm yasalara değil, ama var olması gerektiği için var olan yasaların ihlaline, var olması gereken ama var olmayan yasaların ihlaline ve ne yasa *olmalı* sorusuna karşıt olan yasaların kendilerinin ihlaline bağlanmış olur. Bu yolla *hukuk* [*law*] ya da *yasalar* [*laws*] fikri hâlâ adalet kavramında egemendir, hatta şu an fiilen yürürlükte olan yasaların bir standart olarak kabul edilmesinden vazgeçilse bile.

İnsanlığın, adalet fikrini ve onun yükümlülüklerini yasayla düzenlenmemiş –kimsenin bunu düşünmesinin gerekmediği– birçok şeye uygulanabileceğini düşündüğü doğrudur. Hiç kimse özel hayatının ayrıntılarına yasayla müdahale edilmesini istemez, bununla beraber herkes, bir kişinin gün boyunca hem adil hem de adaletsiz davranışlar gösterebileceğinde hemfikirdir. Fakat burada bile neyin *yasa dışı*

olması gerektiği fikri hâlâ değiştirilmiş bir biçimde kalır. Adaletsiz olduğunu düşündüğümüz eylemlerin cezalandırılması, gerçi her zaman bunun mahkemeler tarafından yapılması gerekliliğinin yararlı olduğunu düşünmesek de, bu yine de her zaman bize haz verir ve neyin *uygun* [*fit*], münasip [appropriate] ya da yerinde [suitable] olduğu hakkındaki duygularımızla uyuşur. Bu memnuniyetten [gratification] verdiği birtakım zahmetler nedeniyle vazgeçtik. Bireylerin üstünde sınırsız gücü olan kanun adamlarına güvenmekten korkmuyoruz, hatta hayatlarımızdaki en küçük ayrıntılarda bile olsa, adil davranışların uygulandığını ve adaletsiz olanların da baskı altına alındığını görmekten mutluluk duyarız. Bir kişinin bir şeyi yaparken *adalete bağlı olduğu*nu [*bound in justice*] düşündüğümüzde, bunun yapılması gerekiyor deyimi dilde sıradan bir kullanım olur. Bu yükümlülüğün bunu uygulayabilecek gücü olan herhangi biri tarafından uygulandığını görmekten memnun oluruz. Eğer bunun yasayla uygulanmasının yararsız olduğunu görürsek, yasayla uygulanamıyor olmasına üzülürüz [regret], ceza görmeyen kişiyi kötü olarak nitelendiririz, ve suçluyu hem kendimiz hem de halkın onaylamadığına dair güçlü bir ifadeye maruz bırakarak, bu durumu telafi [amends] etmeye çalışırız. Böylece *yasal sınırlama* [*legal constraint*] fikri hala *adalet* kavramını

oluşturan fikirdir, ancak gelişmiş bir toplum düzeyinde var olan adalet kavramı olarak gün yüzüne çıkmadan evvel, birkaç değişim geçirecektir.

Üstteki hesaplaşmanın esasen adalet fikrinin kökeni ve gelişimiyle ilgili doğru bir hesaplaşma olduğunu düşünüyorum. Fakat henüz bu yükümlülük genel olarak ahlaki yükümlülükten ayırt edilecek bir şey içermiyor. 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. Yasal yaptırım fikriyle olan ilişki, *ahlakilik* [*morality*] ile *basit menfaat* [*simple expediency*] arasındaki ayrımın hakiki dönüm noktası olarak görünmektedir. Bir kişi *yasal olarak ödevini yerine getirmeye zorlanabilir*, tıpkı yasal olarak borcunu ödemeye zorlanabileceği gibi, bu her şekilde *ödev* [*duty*] kavramının bir parçasıdır. Eğer belirli bir şeyi bir kişiye yaptırmaya hakkımız olduğunu düşünmeseydik, buna ödev demezdik. Sağduyuyla ilişkili [prudence] gerekçeler ya da diğer insanların menfaatleri bu zorlamayı [compulsion] kullanmaktan alıkoyabilir, fakat açıkça anlaşılıyor ki bu kişinin –eğer buna

mecbursa– şikâyet etmeye hakkı yoktur. Buna karşılık, insanların yapmalarını istediğimiz ve bu yaptıkları için onları sevdiğimiz ya da hayranlık duyduğumuz başka şeyler var, belki de yapmadıkları için onları sevmiyor ya da hor görüyoruz, ama henüz bunu yapmak *zorunda* [*bound*] olmadıklarını itiraf edemiyoruz. Bu *ahlaki* [*moral*] yükümlülük durumu değildir, onları *suçlama*yız [*blame*], yani onların cezalandırılmaya uygun olduklarını düşünmeyiz. Cezayı hak etme ya da etmeme fikrini nasıl edindiğimizi daha sonra açıklığa kavuşturacağız; ama bu ayrımın doğru ve yanlış kavramlarının altında yattığına dair hiçbir şüpheye yer olmadığını düşünüyorum; biz bir davranışa yanlış demekten ziyade, yapan kişinin cezalandırılması gerektiğini ya da gerekmediğini düşünmemize bağlı olarak nefret edilesi [dislike] ya da yüzkarası [discredit] terimlerini kullanıyoruz ve 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 için yapmasıdır.

O halde *cezalandırılabilirlik* [*fitness to be punished*] kavramı, menfaat ve layık olmanın sahasının dışında kalan (adaletin değil, ama) genel olarak ahlakın sınırlarını çizmenin ken-

dine özgü ayrımıdır; bu yüzden biz hâlâ ahlakın diğer dallarından adaleti ayıracak kendine özgü olanı arıyoruz. Bilindiği gibi etik yazarlar ahlaki görevleri kötü seçilmiş bir isimlendirmelerle tam yükümlülük ödevleri ve eksik yükümlülük ödevleri olarak iki sınıfa ayırmışlardır. İkincisinde, *bu eylem* [*act*] bir yükümlülük olduğu halde, *bunun uygulanacağı belirli durumlar* bizim seçimimize bırakılmıştır. Örneğin, mutlaka yapmamız gereken, ama herhangi belirli bir kişiye ya da zamana bağlı olmayan hayırseverlik ya da yardımseverlik gibi eylemlerdir. Hukuk teorisyenlerinin daha kesin dilinde, tam yükümlü ödevler bazı kişi veya kişilerde karşılıklı bir *hak* [*right*] doğuran yükümlülüklerdir; eksik yükümlü ödevler ahlaki yükümlülüklerdir ve hiçbir hak doğurmazlar. Bu ayrımın adalet ve diğer ahlaki yükümlülükler arasındaki ayrımla tam olarak örtüştüğünü düşünüyorum. 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. Adaletsizlik bu beş durumdan herhangi birinin varlığında meydana gelir;[1*] **(1)** ve **(2)** bir kişiyi sahip olduğu bir şeyden mahrum bırakmak ya da **(4)** [birine sözünü

1 * Bu maddeler bölümün başında açıklanmıştı –çn.

tutmayarak] o kişinin inancını kırmak ya da **(3)** hak ettiğinden daha kötü davranmak, daha az değer vermek ya da **(5)** [bir şeyin üzerinde] ondan daha fazla hakka sahip olmayanlara göre ona daha kötü davranmaktır, her durumda varsayımlar iki şeyi işaret eder –yapılan bir yanlış ve yanlış yapılan belirli bir kişi. Bir kişiye diğerlerinden daha *iyi* [*better*] davranmak da adaletsizlik olabilir, fakat bu durumda yanlış yapılan diğer insanlar, onun rakipleridir.

Bana öyle görünüyor ki bu durumda bu özellik –**bir kişinin ahlaki yükümlülükle doğru bir karşılıklı ilişkiye sahip olması**– adaletin cömertlik ya da yardımseverlikten ayrıldığı belirleyici farkı oluşturmaktadır. Adalet sadece doğruyu yapmayı ve yanlışı yapmamayı değil ama aynı zamanda bazı insanların bizden ahlaki hak olarak talep edebilmesini imler. Kimsenin bizim cömertliğimiz [generosity] ya da yardımseverliğimizde [beneficence] bir ahlaki hakkı yoktur, çünkü bizim bu erdemleri hiçbir bireyle alakalı pratik etmek gibi bir ahlaki zorunluluğumuz yoktur. Bununla *her* [*every*] doğru tanımda olduğu gibi, çelişkili görülen belirli durumlar bunu en çok onaylayan durumlardır. 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*** [***dept***] 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*i [*virtue*] değildir. Eğer adalet ile ahlak arasında benim çizmiş olduğum gibi genel bir sınır çizmezseniz, hiçbir sınır çizmemiş ve tüm ahlakı adaletle birleştirmiş olursunuz.

Adalet fikrini oluşturan özgün unsurları keşfetmeye başladık, şimdi bu soruların doğru cevabını aramaya hazırız: Adalet fikrine eşlik eden doğanın özel bir hükmüyle ona bağlanmış bir duygu var mıdır? Bu duygu insan doğası hakkında bilinen bazı yasalarla uyumlu fikrin kendisinden çıkabilir mi? Eğer ikinci sorunun cevabı Evet ise, o zaman daha özel bir soru ortaya çıkar: Bu duygu genel menfaat düşüncesinden kaynaklanıyor olabilir mi? Bu duygunun/inancın kendisi, yaygın ya da doğru bir şekilde menfaat ["expediency"] fikri olarak adlandırılacak herhangi bir şeyden kaynaklan-

masa da fakat onun [sentiment] kendisinde ahlaki olan ne varsa ondan [expediency] *kaynaklanır*. Gördüğümüz gibi, adalet duygu/inancının iki ana içeriği, kötülük yapmış bir kişiyi cezalandırma arzusu ve bu kötülükten zarar görmüş belirli bir bireyin ya da bireylerin olduğuna dair bilgi [knowledge] ya da inançtır [belief].

Şimdi bana öyle geliyor ki, bir bireye kötülük eden birini cezalandırma arzusu, tümüyle doğal bu iki duygu/inancın kendiliğinden sonucudur ve bunlar ya içgüdüdür ya da içgüdüye benzer. Bunlar meşru müdafaa [self-defence] ve duygudaşlık [sympathy] dürtüsüdür.

Kendimize veya yakınlarımıza yapılmış ya da teşebbüs edilmiş herhangi bir kötülüğe karşı kin duymak [resent] ve onu geri püskürtmek [repel] veya öç almak [retaliate] gayet doğaldır. Bu duygu/inancın kökenini burada tartışmamız gerekmiyor. İçgüdünün ya da zekânın bir sonucu olsa da, bunun tüm hayvan doğasında ortak olduğunu biliyoruz; her hayvan kendisini veya yavrularını inciten ya da bunu düşünen diğer bir hayvanı incitmeye çalışır. Bu konuda insan diğer hayvanlardan iki açıdan ayrılır: **(1)** Sadece yavrularına ya da (daha asil hayvanların bazıları gibi) kendilerine nazik (şefkatli) yaklaşan bazı üstün hayvanlara değil, tüm insanlara –hatta *hissedebilen* [*sentient*] tüm varlıklara yakınlık duyabilmeye yeteneklidir. **(2)**

Onlar kendilerine ya da yakınlarına dair tüm duygu/inançlara geniş bir menzil sağlayan çok daha gelişmiş bir zekâya sahiptirler. Bu üstün zekâsı nedeniyle, hatta büyük duygudaşlık menzilinden ayrı olarak, insan kendisiyle kendisinin de bir parçası olduğu toplum arasındaki *menfaat ortaklığı* [*community of interest*] fikrini anlayabilir, böylece toplumun güvenliğini tehdit eden herhangi bir davranış genel olarak onun kendine mahsus güvenliğine de bir tehdit oluşturur ve kendini savunmak için (böyle denebilir) içgüdülerini ortaya çıkarır. Genel olarak insanlarla yakınlaşma gücüyle birleşen zekâ üstünlüğüyle, insan, aile, memleket ya da insanlık gibi kolektif fikirleri kabul edebilir, böylece onları incitecek herhangi bir eylem onun duygudaşlık içgüdüsünü uyandırır ve onu direnmeye zorlar.

Adalet duygu/inancının bir unsuru da cezalandırma arzusudur. Kanaatime göre, bu toplumun genelini ve böylece bizi de yaralayan zararlara karşı, zekâ ve duygudaşlıkla uygulanan doğal intikam duygusu ya da öç alma sürecidir. Bu duygu/inancın kendisinde ahlaki bir şey yoktur; ahlaki olan sadece onun *toplumsal* [*social*] duygudaşlığa hizmet eden saf varoluşudur, bu yüzden sadece çağırıldığında harekete geçer. *Doğal* [*natural*] duygu ayrım gözetmeksizin bizim için kabul edilmez olan her şeye karşı öfkelenmemizi sağlar; ama bun-

lar toplumsal duygular tarafından *ahlakileştir*ilince, sadece genel iyiye uygun bir şekilde hareket eder. Adil bir kişi, kendisi doğrudan zarar görmese de, topluma verilmiş bir zarara öfkelenir, bununla beraber bu ıstırap ancak onun kendisinin olduğu kadar toplum da bu çeşit bir zararı önlemeyi istediği sürece vardır.

Bu öğretiye itiraz etmek isteyebilirsiniz: Ne zaman adalet duygu/inancımızın zedelendiğini hissedersek, bir bütün olarak toplumu ya da kolektif bir menfaati değil, sadece bireysel durumumuzu düşünürüz. Pekâlâ, birinin acı çektiği için yalnızca hınç [resentment] hissetmesi –gerçi bu övgüye değer olanın [commendable] tam tersidir– kesinlikle yeterince yaygındır; ancak hıncı aslında ahlaki duygu olan bir kişi, yani hınçlanmadan evvel o eylemin kusurlu olup olmadığını dikkate alan biri, toplumun menfaatini savunduğunu açıkça *kendine söylemese* [*say to himself*] de, kesinlikle bu *duygu*nun [*feel*] onun kendi yararına olduğu kadar başkalarının yararına da olduğunu iddia eder. Eğer bunu hissetmiyorsa –bu eylemin sadece ona olan bireysel etkisini dikkate alıyorsa– bilinçli bir şekilde adil değildir; kendi eylemlerinin adaletli olup olmadığıyla ilgili değildir. Hatta bu faydacılık karşıtı ahlakçılar tarafından da kabul edilir. Kant (üçüncü sayfada söylediğim gibi) "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 itibariyle 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 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.

Özetlemek gerekirse: **Adalet fikri** iki şeyi içerir: Davranış kuralı ve bu kuralı tasdik eden duygu/inanç. Bu kural tüm insanlık için ortak olmalı ve onların iyiliği için tasarlanmış olmalıdır. Bu duygu/inanç, kuralı ihlal edenlerin cezalandırılmasına yönelik bir arzudur. Aynı zamanda üçüncü bir şeyi de içerir, yani belirli bir kişinin bu ihlalden zarar gördüğü –birinin haklarının çiğnendiği düşüncesidir. ***Adalet duygu/inancı*** da bana öyle geliyor ki: **(1)** kendini ya da yakınlarını inciten veya zarar verene karşı koyma ya da misilleme yapma hayvani arzusu, herkesi kapsayacak şekilde genişlemiş ve **(2)** insanın duygudaşlığı genişletme kabi-

liyeti ve akıllı bencillik anlayışıyla genişletilmiştir. Duygu, (1) den eşsiz etkileyiciliğini ve psikolojik gücünü alırken, (2) den de ahlaki konumunu alır.

Zarar görmüş kişinin *hak* [*right*] fikrini ve bu ihlal edilen zararı, bu fikrin ve duygu/inancın oluşumunda ayrı bir unsur olarak değil, diğer iki unsurun kendilerinin büründüğü bir biçim içinde ele aldım. Bu unsurlar; kişi veya kişilere yüklenebilecek bir zarar ve ceza talebidir. Kendi zihinlerimizin bir incelemesi, öyle sanıyorum ki, bu iki unsurun hak ihlali [violation of a right] dediğimiz zaman ne demek istediğimizi tümüyle içerdiğini bize gösterecektir. Bir şeye bir kişinin hakkı dediğimiz zaman, onun o şeydeki iyeliğinin korunmasını istemek için, toplum üzerinde geçerli bir iddiası mevcuttur, ister yasanın gücüyle ister eğitim ve kanaatlerle. Her ne sebeple olursa olsun, o kişinin bir şeyinin toplum tarafından güvence altına alınması için yeterince güçlü bir iddiaya sahip olduğunu düşünüyorsak, onun buna hakkı olduğunu söyleriz. Eğer bir şeyin hak olarak o kişiye ait *olmadığını* kanıtlamak istersek, topluluğun onu güvence altına alacak önlemleri *almaması* gerektiği, buna karşın onu talihine [chance] ya da kendi çabalarına [efforts] bırakması gerektiği düşüncesini en kısa sürede kabul ederiz. Bu nedenle, bir kişinin adil profesyonel bir rekabet içinde elinden geldiği kadar

kazanmaya *hak*kı olduğu söylenir, çünkü toplum herhangi birinin bu kişiyi kazanabileceği kadarını kazanmayı denemekten alıkoymasına izin vermemelidir. Ancak kazancı öyle olsa bile, yılda üç yüz pound kazanmaya hakkı yoktur; çünkü toplum onun bu miktarı kazanmasını sağlamak zorunda değildir. Diğer taraftan, on bin pound değerinde devlet tahvili edinmişse, yüzde üçten yılda üç yüz pound almak hakkıdır, çünkü toplum bu miktarda gelir sağlamakla yükümlüdür.

Düşündüğüm gibi, o zaman benim için bir hak sahibi olmak bir şeyin iyeliği içinde olmaktır, toplum benim iyeliğimi savunmalıdır. Peki, bunu hangi sebeple yapmalıdır? Verebileceğim tek sebep *genel fayda*dır. Eğer bu ifade yükümlülüğün ne kadar *güçlü* [*strong*] olduğuna dair yeterince iyi bir anlam ifade etmiyor gibi görünüyorsa –yani bu duygunun özel *enerji*sini [*energy*] hesaba katacak kadar iyi görünmüyorsa– bunun nedeni, bu duygunun bileşiminin sadece rasyonel bir unsuru değil, aynı zamanda hayvani bir unsuru, öç alma ihtirasını da içermesidir ve bu ihtiras, yoğunluğunu, ahlaki gerekçelendirmeden olduğu kadar, onunla ilişkili fevkalade önemli ve etkileyici bir çeşit faydadan [utility] da almaktadır. Bu genel menfaat, tüm menfaatler içinde herkes için en yaşamsal olan ve böylece herkesi ilgilendiren *güvenlik* [*security*] konusudur. Di-

ğer tüm dünyevi yararlar bir kişi için gerekli olabilir de olmayabilir de ve gerektiğinde onsuz keyifli de olunabilir ya da başka bir şeyle değiştirilebilir; ama hiçbir insanın güvenlik olmadan yapabilmesi mümkün değildir. Hepimiz için kötülükten korunma buna bağlıdır. Ve biz şu anın ötesine geçen her bir şeyin değeri için ona güveniyoruz; çünkü o an bizden daha güçlü herhangi biri tarafından hemen akabinde herhangi bir şeyden yoksun bırakılsaydık, o durumda bizim için anın keyfi dışında başka hiçbir şeyin bir değeri olmazdı. Yiyecek ve içecek sadece ikinci sıradadır, güvenlik hayatın tüm gereksinimleri için olmazsa olmazdır; ve bunu meydana getiren ve sürekli işlemesini sağlayan düzenek olmadan bu mümkün değildir. Bu yüzden bizim iddia ettiğimiz düşünceye göre, türdeşlerimizin [yaşamı] daha güvenli yapmak için buna katılımı, bizim varlığımızın en temel duygu birikimleridir, sıradan fayda çeşitlerinin herhangi birinden çok daha derindir. Bu çok *daha* derin olan derece farkı (psikolojide sıklıkla olduğu gibi) gerçek bir tür farkı halini alır. Böylece bu iddia, diğer düşüncelerle karşılaştırılamayacak şekilde, doğru ve yanlış duygusuyla, sıradan yararlı ve yararlı olmayanı ayıracak mutlaklık [absoluteness], belirgin bir sonsuzluk [apparent infinity] kazanır. Bu duygular öyle kuvvetlidir ve kesinlikle diğerlerinde de bu duyarlı duyguları bulacağımıza

öyle güveniyoruz ki (çünkü herkesin menfaati söz konusudur), bunlar kesinlikle *olmazsa olmaz* hale gelir ve *zaruret* [*indispensability*] olarak kabul edilerek *ahlaki bir gereklilik* [*moral necessity*] halini alır ve genellikle *fiziksel gerekliliğe* [*physical necessity*] benzer ve fiziksel gereklilikler kadar güçlü bağlayıcılıkları vardır.

Eğer bu çözümleme ya da bunun gibi bir şey adalet kavramının doğru bir açıklaması değilse, eğer adalet faydadan tamamen bağımsızsa ve zihnin basitçe kendisine bakarak fark edebileceği bağımsız olarak var olan bir standartsa, bu iç ilhamın neden böyle belirsiz olduğunu ve durumun [üzerine düşen] ışığa bağlı olarak adaletli da da adaletsiz göründüğünü anlamak zordur.

Bize sürekli faydanın her farklı kişinin başka biçimde yorumladığı belirsiz ve güvenilmez bir standart olduğundan, ancak kendinde apaçık, görüş farklılıklarından bağımsız, değiştirilemez, ortadan kaldırılamaz ve şüphe götürmez adalet emirlerinin böyle olmadığından söz ediliyor. Bu, adalet sorunu üzerinde herhangi bir tartışmanın olamayacağını düşündürür; eğer *bunu* kural olarak kabul edersek –sözüm ona şüphe götürmez adalet emirinin– herhangi bir davaya nasıl uygulayacağımız sorunu matematiksel ispatla kanıtlanmış gibi kesin bir şekilde cevaplanabilirdi. Topluma neyin yarar-

lı olduğu gibi, toplum için neyin adil olduğu hakkındaki anlaşmazlıklar ve tartışmalar da bu duruma gelmekten *çok uzak*tırlar. 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, 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.

Cezalandırma

Örneğin, bazıları **(1)** herhangi birinin diğerlerine bir örnek teşkil etmesi için cezalandırılmasının adil olmadığını; cezalandırmanın [punishment] sadece mağdur [sufferer] olanın iyiliğine yönelik olduğunda adil olduğunu söylüyorlar. Diğerleri bunun tam tersini savunarak, **(2)** yetişkinleri kendi yararları için cezalandırmak zorbalıktır, adaletsizliktir, söz konusu sadece onun kendi iyiliğiyse hiç kimsenin onun kendi kararlarını kontrol etmeye hakkı yoktur, ancak başkalarına yapılan bir kötülüğün önlenmesi için adil bir şekilde cezalandırılabilir, bu yasal olarak meşru müdafaa hakkının kullanılmasıdır demektir. Bay Owen **(3)** cezalandırmanın tümüyle adaletsiz olduğunu ileri sürüyor; çünkü suçlu kendi karakterini yaratmamıştır; onu yetişme şekli ve çev-

resi suçlu yapmıştır ve o bunlardan sorumlu değildir. Tüm bu görüşler son derece makul ve adaletin temelini oluşturan ve onun otoritesinin kaynağı olan ilkelere girmeden, basitçe adalet sorunu tartışıldıkça, mantıklı düşünen herhangi birinin bunları [görüşleri] çürütebileceğini sanmıyorum. Gerçekten üçü de hiç kuşkusuz doğru kabul edilen adalet kuralları-na dayanmaktadır. **(1)** Birini seçip kendi rızası olmadan diğer insanların yararına onu feda etmek şeklinde bilinen adaletsizliğe başvurur. **(2)** Kendini savunmanın kabul edilegelen adaletine ve bir kişinin kendisi için iyi olanı başka birinin nosyonlarına uydurmaya zorlamanın adaletsiz olduğunun kabulüne dayanır. **(3)** Owenciler birini engel olamayacağı bir şey için cezalandırmanın adaletsizlik olarak kabul edildiği ilkenin yardımına başvururlar. Her ahlakçı kendi seçtiğinin dışında herhangi bir adalet maksimini değerlendirmeye zorlanmadığı sürece muzaffer olmuştur; fakat onların (ahlakçıların) farklı maksimleri yüz yüze getirilmedikçe her tartışmacının, diğerlerinin *kendileri* için söylemeleri gerektiği kadar, kendisinin de kendi için söyleyecek sözü varmış gibi görünüyor. Hiç kimse kendi adalet kavramını, eşit derecede bağlayıcı olan diğer bir adalet kavramını çiğnemeden uygulayamaz.

İşte bunlar zorluklardır; her zaman bu şekilde hissedilmişlerdir ve onların *üstesinden*

*gelmek*tense [*overcome*] çevresinden dolanmak için araçlar icat edildi. (3) numaralı maddeden kurtulmak için insanlar "irade özgürlüğü" olarak adlandırdıkları şeyi tasavvur ederek, önceki koşulların onun bu duruma gelmesinde hiçbir rol oynamadığını düşünmedikçe, iradesi tamamen tiksindirici bir halde olan bir kişiyi dahi cezalandırmayı haklı çıkaramayacaklarını düşünüyorlardı. Diğer zorluklardan kaçınmak için en gözde araç bir sözleşme kurgusuydu – 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. Bu güzel fikrin tüm zorlukları ortadan kaldırdığı ve kabul edilmiş başka bir adalet maksiminin üstünde cezanın infazını meşrulaştırdığı düşünülüyordu,[1] yani bir şey bundan incinecek olan kişinin rızasıyla yapılırsa adaletsiz değildir. Özellikle belirtmeliyim ki, bu rıza sadece bir kurgu değilse bile, bu maksim, yerine geçtiği diğerlerinden daha fazla otoriteye de sahip değildir. Aksine, sözde adalet ilkelerinin ortaya çıktığı gevşek ve düzensiz bir tutuma öğretici bir örnek teşkil eder...

1 Volenti non fit injuria.

Ayrıca *bazı* cezaların verilmesi meşru kabul edildiğinde, birçok çelişkili adalet anlayışının *ne olduğu* insanlar tartıştıkça aydınlanır, başka bir ifadeyle bu, suçların cezalarının uygun paylaştırılmasının tartışılmasıdır. Bu konuda hiçbir kural, ilkel ve kendiliğinden adalet duygusuna göze göz dişe diş (*lex talionis*) kadar güçlü bir şekilde çekici gelmez. Yahudi ve Müslüman hukukunun bu ilkesi her ne kadar Avrupa'da pratik bir maksim olmaktan çıkmışsa da, çoğu zihinde gizli bir özlem olarak bulunduğundan şüpheleniyorum 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. Birçok kişi için bu alanda adaletin sınanması, cezanın suçla *orantılı* [proportional] olması gerektiğidir, bunun anlamı sanığın ahlaki suçunun tam olarak ölçülmesi gerektiğidir (standartlar, ne olursa olsun *bunu* ölçmek içindir). Bu insanlara göre, potansiyel suçluları suçtan caydırmak için ne miktarda ceza gereklidir? Sorusu adalet sorunuyla ilgili değildir, oysa diğer insanlar için tüm mesele bu sorundur. Onlara göre, insanın kendi türdeşine suçu ne olursa olsun, onun kötü davranışı yinelemesine ve diğerlerinin de onu taklit etmesine engel olmaya yeterli olan ıstırabın ötesinde herhangi bir miktarda ıstırap çektirmesi adil değildir. (*İnsanlar* bunu

adilane yapamazlar; Tanrı'nın adilane bir şekilde neler yapabileceği hakkında farklı görüşlere sahip olabilirler.)

Ücret

Daha önce değindiğim bir konudan başka bir örnek alalım. Bir kooperatif sanayi ortaklığında, birinin yeteneği ya da becerisinin ona daha yüksek ücret alma hakkını tanıması adil midir yoksa değil midir? Soruya olumsuz cevap verenler şunu öne sürüyorlar; elinden gelenin en iyisini yapan eşit derecede hakka sahip olmalıdır ve kendi hatası olmadıkça daha kötü bir konuma getirilmesi adil olmaz; üstün yetenekler halihazırda yeterli olandan fazla avantaj sağlar –uyandırdıkları hayranlık, kişisel nüfuzları, ve bunlarla birlikte gelen içsel tatmin kaynakları– bir de buna dünyanın mallarından büyük bir pay eklemeden ve bunu daha da kötüleştirmeden, toplum bu avantajların haksız eşitsizliğini daha az avantajlı olana tazmin etme adaletine mecburdur. Karşı tarafta ise, toplumun daha verimli çalışandan daha fazla aldığı savunulmaktadır; hizmetlerinin daha yararlı olması nedeniyle toplum ona daha büyük bir geri ödeme borçludur; bu ortak sonucun en büyük payı aslında onun eseridir ve bundan hakkını almasına izin vermemek bir tür soygunculuktur; eğer sadece diğerleri kadar alırsa, haklı olarak sadece gerektiği kadar

üretir ve büyük verimine oranla daha küçük miktarda zaman ve çaba gösterir. Bu çelişkili adalet ilkelerinin hangisine başvurulacağına kim karar verecek? Bu durumda adaletin uyum içinde olamayan iki tarafı vardır ve iki tartışmacı karşıt tarafları seçmişlerdir –birine göre bireyin alması adil olandır, diğerine göre ise toplumun vermesi adil olandır. Her biri kendi bakış açısından çözümsüzdür ve bunların arasında *adalet temelinde* [*on grounds of justice*] yapılacak bir seçim tamamen keyfi olmak zorundadır. Tercihi yalnızca toplumsal fayda [social utility] belirleyebilir.

Vergilendirme

Bununla birlikte insanların vergilendirme [taxation] tartışmalarına getirdiği adalet standartlarının ne kadar bağdaşmaz olduğunu düşünün. Bir görüşe göre, devlete ödemenin o kişinin zenginliğiyle sayısal olarak orantılı olması gerekir. Diğerleriyse, adaletin kademeli vergilendirmeyi gerektirdiğini, dedikleri gibi daha fazla parası olandan daha yüksek yüzde alınması gerektiğini düşünürler. Doğal adaletin ışığında, zenginliği tamamen göz ardı etmek ve ödeyebilecek herkesten aynı kesin meblağı almak güçlü bir görüş olabilir –tıpkı bir derneğin ya da kulübün üyelerinin aynı ayrıcalıklar için aynı meblağı ödemeleri gibi, aynı derecede paraları olsa da olmasa da. (Şöyle de

söylenebilir) Yasa ve hükümetin sağladığı koruma, herkese sağlandığı ve herkes tarafından eşit talep edildiği için, bunların hepsinin aynı fiyata alınmasında hiçbir adaletsizlik yoktur. Bir esnafın tüm müşterilerinden aynı şey için aynı fiyatı talep etmesinde, onların ödeme araçlarına göre fiyatı değiştirmemesinde bir *adaletsizlik* yoktur, hatta bu adaletli olarak kabul edilir. Aslında kimse bu öğretinin vergilendirmeye uygulanmasını savunmuyor, çünkü bu, insanın toplumsal menfaat ve insanlık ile ilgili duygularıyla güçlü bir şekilde çelişir; ancak bu üzerinde durduğu adalet ilkesi ona karşı duran adalet ilkeleri kadar hakiki ve bağlayıcıdır. Buna bağlı olarak, vergilendirmenin tahakkukunun diğer yolları için kullanılan savunma hatlarını sessizce etkisi altına alır. İnsanlar, [zenginlerden] daha fazla alınmasının gerekçesi olarak, *devlet*in *zenginlere yoksullara olduğundan daha fazlasını* yaptığını iddia etme zorunluluğunu hissederler (gerçekte bu doğru olmamakla birlikte, eğer hiçbir yasa ya da hükümet olmasaydı zenginler kendilerini yoksulların koruyabileceğinden çok daha iyi koruyabilirlerdi ve aslında yoksulları kendi köleleri yapmakta da muhtemelen başarılı olurlardı). Bununla beraber diğerleri aynı fiyata aynı mal şeklindeki adalet anlayışına riayet ederek, herkesin de kendi şahsi koruması (bu herkes için eşit değerdedir) için eşit vergi ver-

mesi gerektiğini, ve mülkiyetlerinin korunması için eşit olmayan (bunun değeri eşit değildir) bir vergi ödenmesini savunurlar. Bu önerinin muhalifleri, benim sahip olduğum *her şey*, sizin sahip olduğunuz *her şey* kadar değerlidir, hatta benden daha fazlasına sahip olsanız bile. Kendimizi bu karışıklıklardan kurtaracak tek yol faydacılığın yoludur.

Öyleyse, *adil* [*just*] ve *uygun* [*expedient*] olan arasındaki sınır sadece hayali bir ayrım mıdır? İnsanlık adaletin politikadan daha kutsal bir şey olduğunu düşünerek aldatılmış mıydı ve adaletin talepleri yerine getirilinceye kadar politik düşüncelerine kulak verilmemesi mi gerekir? Katiyen. Adalet duygu/inancının doğası ve kökeni hakkında verdiğim açıklama gerçek bir farkı tanımlar. Bu adalet/uygunluk ayrımına önem veriyorum –en azından eylemlerinin *sonuçları*nı [*consequences*] ahlakiliklerinin bir unsuru olarak, gösterişli bir şekilde tam bir küçümsemeyle ifade eden ahlakçılar kadar! Faydaya dayanmayan hayali bir adalet standardı üzerine kurulmuş herhangi bir teorinin 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 çe-

şitteki ahlak kurallarının ismidir ve adalet fikrinin özü olarak bulduğumuz bu kavram –bir bireyde bulunan bir haktaki– daha bağlayıcı bu yükümlülüğü içerir ve sınar.

İnsanlığın birbirini incitmesini yasaklayan ahlak kuralları (içinde diğerinin özgürlüğüne haksız bir müdahalenin daima bulunduğunu hatırlayarak) herhangi bir maksimden ziyade insan mutluluğu için çok daha hayatidir, ancak önemi sadece insan ilişkilerinin bazı yönlerini idare etmenin en iyi yoluna işaret etmesidir. Aynı zamanda, insanlığın toplumsal duygularıyla ilgili herhangi bir şeyin olduğundan daha fazla özel vasfa da sahiptirler. Onlara uyulması insanlar arasındaki barışı koruyan tek şeydir: Eğer bunlara itaat kural ve itaatsizlik de kuraldışı bir durum olmasaydı, herkes herkesi kendisini sürekli olarak koruması gereken bir düşman olarak görürdü. Neredeyse aynı derecede önemli olan bir şey de, bu kuralların insanlığın birbirini kabul etmesi için en güçlü ve en doğrudan nedenler olmalarıdır. Sadece birbirlerine sağduyu talimatı [instruction] ya da tavsiyesi [exhortation] vererek, hiçbir şey elde edemezler (ya da elde edemeyeceklerini düşünürler). Herkesi, diğerlerine olumlu bir cömertlik gösterme ödevini yerine getirmeye zorlamanın herkesin menfaatine olduğu aşikârdır, ancak hiçbir şey herkesi diğerlerine adalet sağlama ödevini yerine getirmeye zorlamaktan

daha *güçlü* [*strong*] bir menfaat sağlamaz: Bir kişinin diğerlerinin ona yapacağı yardıma ihtiyacı olmayabilir ama her zaman diğerlerinden zarar görmemeye ihtiyaç duyar. Bu nedenle, her bireyi diğerlerinden zarar görmekten ve doğrudan ya da aksatma yoluyla kendi iyiliğini sürdürme özgürlüğünün engellenmesinden koruyan ahlakilikler, hem yürekten sahiplenilir hem de duyurulması ve uygulanmaya zorlanması en güçlü menfaati sağlar. Bir kişinin *bunlara* riayet etmesiyle, onu sınarız ve insanlarla birlik içinde yaşayıp yaşayamayacağına karar veririz, çünkü bu onun irtibata geçtiği kişilere zararlı olup olmayacağını belirler. Şimdi, bunlar adalet yükümlülüklerini öncelikli olarak oluşturan ahlakiliklerdir. En göze çarpan adalet dışı durumlar –bu duygu/inancı belirleyen nefret hissine *ton*unu [*tone*] veren– haksız yere saldırganlık ya da birinin üzerinde haksız yere güç uygulama eylemleridir; bir diğeriyse, bir kişiye borçlu olduğu bir şeyi vermemeye dayanan haksız fiillerdir; her iki durumda da kişi ya doğrudan bir ıstırap biçiminde ya da makul bir zeminde sahip olduğu mallarından yoksun bırakılarak fiziksel ya da toplumsal güven açısından belirgin bir zarara uğrar.

Bu temel ahlakiliğe uymamızı emreden aynı güçlü güdüler, onları ihlal eden insanları cezalandırmamızı da söylüyor. Kendini savunma dürtüsü, diğerlerinin savunması ve bazı insan-

lara karşı intikamı çağırır ve bu nedenle *misilleme* [*retribution*] ve *kötülüğe karşılık kötülük* [*evil for evil*] adalet duygu/inancıyla yakından bağlantılıdır ve herkesin adalet fikrini içerir. *İyiliğe karşılık iyilik* [*good for good*] de adaletin emirlerinden biridir. Bu belli ki, toplumsal açıdan yararlıdır ve doğal insani bir duygu taşır; ancak ilk bakışta adalet duygu/inancının karakteristik yoğunluğunun kaynağı olan *zarar* ya da *hasar*la bariz bir bağlantıya sahip değildir ve adaletli ve adaletsize dair en temel davalarda mevcuttur. Ancak zarar ve hasarla olan bağlantı daha az açık olmakla birlikte, daha az gerçek değildir. Yardımları kabul eden ve diğerlerinin ihtiyacı olduğunda yardım etmeyi reddeden biri, çok doğal ve makul bir beklentiyi hayal kırıklığına uğratarak gerçekten zarar vermiş olur –bu beklenti en azından üstü kapalı bir teşvik oluşturur, aksi takdirde (çoğu durumda) daha ilk başta bu yardımlar sunulmuş olmazdı. Beklentiyi hayal kırıklığına uğratmak insanın kötülüklerinin ve yanlışlarının arasında en üst sırada yer alır, bunun nedeni son derece gayrı ahlaki iki eylemin –dostluğun çiğnenmesi ve sözün tutulmaması– temel suçunu oluşturmasıdır. Bir insanın ihtiyacı olduğunda, daima tereddüt etmeden güvendiği bir kişi tarafından yalnız bırakılmaktan daha büyük çok az acı vardır ve hiçbiri daha fazla incitmez ve bu iyiliği esirgemekten daha büyük çok az yanlış vardır;

hiçbiri ıstırap çeken kişide veya yakınlık duyan bir izleyicide daha fazla gücenme uyandırmaz. Dolayısıyla şu herkese hak ettiğini verme ilkesi –yani *iyiliğe karşılık iyilik* olduğu kadar *kötülüğe karşılık da kötülük*– tanımladığım gibi sadece adalet fikrinin içine dahil değil, aynı zamanda insanları yalnızca uygun olandan daha yükseğe yönlendiren duygu/inanç *yoğunluğu*nun münasip bir nesnesidir.

Dünyada geçerli olan ve adaletle ilgili her yerde çoğunlukla müracaat edilen bu adalet maksimleri, benim bahsettiğim adalet ilkelerini yürürlüğe koymanın basit yollarıdır. Bunlar, bir kişinin ancak kendi isteğiyle yaptıklarından ve kendi isteğiyle kaçınabileceklerinden sorumlu olduğu, herhangi bir kişiyi duruşma olmadan mahkûm etmenin adaletsizlik olduğu, cezanın suçla orantılı olması gerektiği, ve bunun gibi, *kötülüğe karşılık kötülük* ilkesinin çarpıtılarak kötülüğü gerekçelendirmeden eziyet etme haline dönüşmesini önlemeye yönelik maksimlerdir. Bu ortak maksimlerin çoğu adalet mahkemelerinin uygulamalarıyla ortaya çıkmış olup, bu mahkemeler gereken cezaya çarptırma ve herkese hakkının verilmesi gibi ikili işlevi de yerine getirmek için gerekli olan kuralları da ortaya koymuştur. Bu kuralların başkaları tarafından görülebileceğinden daha kapsamlı bir tanıma ve detaylandırmaya yol açmaları oldukça doğaldı.

Hukuki erdemlerin birincisi olan *tarafsızlık* [*impartiality*], verilen nedenlerden dolayı kısmen bir adalet yükümlülüğüdür –yani diğer adalet yükümlülüklerinin yerine getirilmesi için gerekli olan koşuldur. Ancak *eşitlik* ve *tarafsızlık* [*equality and impartiality*] maksimleri insani yükümlülükler arasındaki yüksek statünün tek kaynağı değildir –bu maksimler, insanlığın ortak çalışmasıyla *ve* en aydınlanmış olanların adalet emirleri arasında yer alır. Bir açıdan bundan daha önce belirlediğim ilkeler gibi görülebileceği sonucu çıkabilir. Eğer herkese hak ettiğine göre davranmak bir ödevse, kötülüğe kötülükle olduğu gibi iyiliğe de iyilikle, mutlaka (daha yüksek bir ödev bunu yasaklamadığı sürece) bize aynı derecede iyilikle davranana, hak ettiği aynı derecede iyilikle davranma yolunu izlememiz gerekir, ve toplum onlardan eşit derecede iyilik hak edene eşit derecede iyilikle davranmalıdır –yani bu süreçte eşit olarak hak eden kimse ona. Bu toplumsal ve dağıtıcı adaletin en yüksek soyut [abstract] standardıdır. Tüm kurumların ve tüm erdemli yurttaşların çabaları mümkün olduğunca bu standarda yaklaşmak olmalıdır.

Fakat bu büyük ahlaki ödev, ikincil ya da türetilmiş öğretilerin sadece mantıksal bir çıkarımı değil, ahlakın ilk ilkesinin doğrudan bir sonucu haline gelerek daha derin bir temel üzerine dayanır. Fayda ya da en yüksek mutlu-

luk ilkesinin *anlamı*yla da yakından ilgilidir. Bu ilke, *bir kişinin mutluluğu bir diğerininkiyle eşit derecede sayılmazsa* (eşit derecede olduğu varsayılarak ve mutluluğun çeşitlerinin farklılıkları bakımından uygun bir hoşgörü gösterilerek) anlaşılır anlamı olmayan salt sözcükler biçiminden ibarettir. Bentham'ın herkes bir sayılmalı, kimse birden fazla sayılmamalı hükmü açıklayıcı bir yorum olarak fayda ilkesinin altına yazılabilir.[1]

---

1 "Faydacı sistemin ilk ilkesi olan kişiler arasındaki mükemmel tarafsızlığı, Herbert Spencer (onun *Social Statics*'inde) faydanın hak için yeterli bir kılavuz olduğu iddiasını çürütme iması olarak görür; çünkü (diyor ki) fayda ilkesi *herkesin mutlulukta eşit hakkı olduğu* temel ilkesini önceden varsayar. *Eşit miktarda mutluluğun* aynı veya farklı kişiler tarafından hissedilmesine rağmen, *eşit olarak arzulanır* olduğu varsayılsaydı daha doğru ifade edilmiş olurdu. Ancak bu fayda ilkesinin bir önkoşulu ya da bu ilkeyi savunmak için gerekli bir önkoşul değildir; aksine, bu ilkenin kendisidir; mutluluk ve arzulanır sözcüklerinin eşanlamlı terimler olduğu önermesi değilse, o halde fayda ilkesi nedir? Kastedilen temel ilke şudur: aritmetik doğrular tüm diğer ölçülebilir niceliklere olduğu gibi, mutluluğun değerlendirilmesine de uygulanabilir.
Spencer, önceki nota ilişkin bir mektupta faydacılığın muhalifi olarak tanımlanmaya karşı çıkar ve mutluluğu ahlakın nihai amacı olarak gördüğünü söyler; ancak bu amacın davranışın gözlemlenen sonuçlarından empirik genellemelerle sadece kısmen elde edilebildiğini, ve hangi eylemin *zorunlu olarak* mutluluk üretme eğiliminde olduğu ve hangisinin mutsuzluk ürettiğinin yalnızca yaşam yasalarından ve varoluş koşullarından çıkarılarak tam olarak elde edilebileceğini söyler.

Herkesin mutluluk hakkı (ahlakçıların ve yasa koyucuların görüşünde) mutluluğun tüm araçlarına da eşit hak talebini içerir, insan yaşamının kaçınılmaz koşulları ve genel menfaatin (her bireyin menfaatlerini içerir) sınırladığı maksim haricinde. Ve bu sınırlar belirlendiğinde kesin olarak açıklanmalıdır. Tıpkı diğer her adalet maksiminde olduğu gibi, bu evrensel olarak uygulanmaktan ya da uygulanabilir olmaktan çok uzaktır; tam tersine, daha önce de belirttiğim gibi, her insanın toplumsal menfaat fikrine göre esneyebilir. Fakat ne zaman tamamen uygulanabilir hale getirilirse, adaletin emrettiği bir şey olarak ele alınır. Bazı belir-

---

Zorunlu olarak ifadesi haricinde bu öğretiye tamamen katılıyorum ve bu ifade bir kenara alındığında, faydacılığın herhangi bir modern savunucusunun buna karşı çıkacağını düşünmüyorum. Spencer, *Social Statics*'te özellikle Bentham'ı seçmiştir. Ancak Bentham, insan doğasının yasalarından ve insan yaşamının evrensel koşullarından, mutluluk üzerindeki eylemlerin etkisini çıkarmaya tamamen isteklidir; başka hiçbir yazarın olmadığı kadar! O genellikle yalnızca tümdengelime dayanmakla ve Spencer'in faydacıların genel olarak kendilerini sınırladığını düşündüğü, özel deneyimin genelleştirilmesiyle olan bağını reddetmekle suçlanır. Benim kendi görüşüm (ve Spencer'ınkini topladığımda) bilimsel çalışmanın diğer tüm dallarında olduğu gibi, etikte de, herhangi bir genel önermeye bilimsel ispatı oluşturan kanıtın çeşidini ve derecesini vermek için gereken şey, bu iki işlemin sonuçlarının birbiriyle uyum içinde olması ve her birinin diğerini doğrulamasıdır." (J.S. Mill)

lenmiş toplumsal menfaatlerin aksini gerektirdiği zamanlar haricinde, tüm insanlara eşit muamele hakkı tanınır. Ve bu nedenle, herhangi bir toplumsal eşitsizlik menfaate uygun olmaktan çıkarsa, sadece uygun olmayan olarak değil *adaletsiz* [*unjust*] olarak da değerlendirilir. Böylece o kadar zalimce görünür ki, insanlar, diğer eşitsizlikleri hoş görenin kendileri olduğunu unutarak –aynı derecede hatalı menfaat kavramı altında– bunun nasıl hoş görülmüş olabildiğine hayret ederler; eğer düzeltilebilirlerse, insanların nihayetinde lanetlemeyi öğrendikleri [diğer eşitsizlikler] gibi canavarca görünürlerdi. Bütün bir toplumsal gelişme tarihi bir geleneğin ya da kurumun, toplumsal varoluşun bir ana gerekliliği olarak varsayılışından, evrensel açıdan zulüm ve adaletsizlik olarak lanetlendiği bir kategoriye geçtiği bir dizi dönüşümdür. Köleler ve özgür olanlar, soylular ve serfler, aristokratlar ve halk arasındaki ayrımlarla olmuş olan budur ve bu yüzden, bir kısmı zaten olmakta olan renk, ırk ve cinsiyet ayrımlarına da aynısı olacaktır.

Şimdiye kadar bahsettiklerimize göre adalet, ortaklaşa ele alınan, diğer toplumsal fayda ölçeklerinden daha yüksekte duran –bu nedenle çok daha zorunlu bir yükümlülüktür– belirli ahlaki gerekliliklerin bir adıdır; ancak buna rağmen diğer bazı toplumsal ödevlerin adaletin yaygın maksimlerinden birini geçersiz kıl-

mak için yeterince önemli olduğu özel durumlar oluşabilir. Bu maksimlerden herhangi biri bu yolla geçersiz kılınabilir. Nitekim, hoş görülebilir olmasa da, gerekli bir yiyeceği ya da ilacı çalmak veya zorla almak ya da yetkili bir medikal hekimi kaçırıp işini yapması için zorlamak, bir hayatı kurtarmak için ödevdir. Bu durumda adalet erdemden başka bir şey değildir; bu yüzden genellikle geçersiz kılındığı bu durumlarda adaletin yerini başka bir ahlak ilkesine bırakmasını söylemiyoruz, daha çok sıradan durumlarda adil olanın bu özel durumda adil olmadığını, bunun nedeninin de geçersiz kılınan ilke olduğunu söylüyoruz. Bu ifade şekliyle adaleti karakterini geçersiz kılamayacak bir şey olarak korumaya imkân tanırız ve adaletsizliğin bazen övgüye değer olduğunu savunmak gerekliliğinden de kaçınmış oluruz.

Öne sürdüğüm bu düşünceler, bana öyle geliyor ki faydacı ahlak teorisinin karşılaştığı tek gerçek güçlüğün çözümüdür. Açıktır ki her zaman tüm adalet vakaları aynı zamanda amaca uygunluk vakalarıdır: Fark ikinciye değil, ilkine bağlı olan özel duygu/inançtır. Eğer bu karakteristik duygu/inanç yeterince açıklanmışsa; kendine ait özel bir köken sahibi olma itibarına ihtiyaç yoksa; toplumsal iyilik talepleriyle birlikte geniş çaplı hale getirilerek ahlaki yapılan, basitçe doğal hınç duygusuysa; ve eğer bu duygu tüm sınıflarda sadece ada-

let fikrine karşılık gelen durumlarda var olur ve var olmaya mecbur olursa; o zaman adalet fikri artık faydacı etiğe engel teşkil etmez. Adalet belirli toplumsal faydalara uygun bir isim olarak kalıyor. Sözü edilen faydalar geniş çapta önemlidir, ve bu nedenle diğerlerinin ait olduğu gruba göre (gerçi bazı *özel durumlar*da diğerleri daha fazla olsa da) daha mutlak ve buyurucudurlar; dolayısıyla bunlar diğerlerinden sadece *derece* [*degree*] olarak değil *tür* [*kind*] olarak da farklı bir duygu/inançla (doğal olarak) korunmalıdır. Adalet duygu/inancı insan hazzını veya rahatlığını teşvik etmenin saf fikrine bağlı yumuşak bir duygudan, emirlerinin daha kesin doğası ve yaptırımlarının sert karakteriyle ayrılır.

FAYDACILIK

JOHN STUART MILL (1806-1873)

19. yüzyılın önemli iki felsefi radikali olan babası James Mill ve Jeremy Bentham tarafından özel olarak yetiştirilmiş olan Mill üç yaşında Yunan dili ve edebiyatı, altı yaşında Latince, mantık ve eski tarih okumaya başlamıştır. 1831 yılında, daha sonra birçok çalışmayı beraber yürüteceği Harriet Hardy Taylor ile tanıştıktan sonra düşünceleri büyük oranda değişmiştir. Harriet'in sosyalizme yakın duruşu Mill'in liberalizm anlayışını derinden etkilemiştir. Dönemin politik olaylarının içerisinde aktif olarak yer almış ve Harriet'in 1858'de Fransa'nın Avignon şehrindeki ölümünden sonra bir dönem parlamento üyeliği de yapmıştır. 1868 seçimlerinde başarılı olamayınca Avignon'a yerleşmiş ve bundan beş yıl sonra da hayatını kaybetmiştir. 19. yüzyılın en etkili İngiliz filozofu olan Mill'in düşünceleri hâlâ değerini korumakta ve özellikle ahlak ve siyaset felsefesi alanlarında etkisini sürdürmektedir.

En bilinen eserleri şunlardır: *System of Logic* (*Mantık Bilimi*, 1843), *Principles of Political Economy* (*Politik Ekonominin İlkeleri*, 1848), *On Liberty* (*Özgürlük Üstüne*, 1859), *Representative Government* (*Temsili Hükümet*, 1861), *Utilitarianism* (*Faydacılık*, 1863), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (*Sir William Hamilton'un Felsefesinin Bir İncelemesi*, 1865), *Auguste Comte and Positivism* (*Auguste Comte ve Pozitivizm*, 1865) ve *The Subjection of Women* (*Kadınların Köleleştirilmesi*, 1869).

SELİN AKTUYUN

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümünde *John Stuart Mill'de Fayda ve Özgürlük Problemi* üzerine yüksek lisans tezini yazmakta olan Selin Aktuyun'un, Immanuel Kant ve Karl Marx'tan çevirileri bulunmaktadır. Alfa Yayınevinden yayımlanan Nigel Warburton'un *Felsefe Okuma Rehberi* ve *Deneme Yazmanın Kuralları* kitaplarının kitap editörlüğünün yanı sıra birçok kitabın redaksiyonunu üstlenmiştir.

JOHN STUART MILL



FAYDACILIK

"Faydayı ya da en yüksek mutluluk ilkesini ahlakın temeli olarak kabul eden bu öğreti, eylemlerimizi mutluluğun gelişimine yol açtığı oranda doğru, mutluluğun tersini ürettiği oranda da yanlış bulur. Mutluluk acının yokluğu ve haz anlamına gelir, mutsuzluk ise hazzın yokluğu ve acıdır.

Şimdi, böyle bir hayat teorisi pek çok zihinde, duygu ve amaç açısından en saygıdeğer olanların bazıları da dahil olmak üzere katıksız bir nefret uyandırır. Bu görüşe göre, hayatın (onların ifadesiyle) hazdan daha yüksek bir amacı olmadığını –takip edilecek daha iyi ve asil bir arzu nesnesi olmadığını– tamamıyla aşağılık ve rezil, sadece domuzların layık olduğu bir öğreti olduğunu ifade ederler. Epikuros'un takipçileri küçültücü bir şekilde domuzlarla karşılaştırıldılar, erken ve m[illegible]manda faydacı [illegible]ipleri Alman, F[illegible]ve İngiliz karşıtları tarafından eşit derecede nazik karşılaştırmalara maruz kaldılar."

15.00₺

THG 0384096 GHR 2017 THG 4096 GHR

ALFA

www.alfakitap.com /alfakitap /alfakitap /alfakitap

ALFA KLASİK

ISBN 978-605-171-490-5