



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

HERBERT SPENCER'DA RASYONEL FAYDACILIK

Tuncay BÜYÜK

Doktora Tezi

Ankara, 2024

HERBERT SPENCER'DA RASYONEL FAYDACILIK

Tuncay BÜYÜK

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2024

KABUL VE ONAY

Tuncay BÜYÜK tarafından hazırlanan "Herbert Spencer'da Rasyonel Faydacılık" başlıklı bu çalışma, 22.01.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Örsan Öcal AKBULUT (Başkan)

Prof. Dr. Bican ŞAHİN (Danışman)

Doç. Dr. Mümin KÖKTAŞ (Üye)

Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER (Üye)

Dr. Öğr. Üyesi Seval YAMAN (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan "**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**" kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

27/02/2024

Tuncay BÜYÜK

¹"*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*"

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir. Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Bican ŞAHİN** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Tuncay BÜYÜK

TEŞEKKÜR

Doktora eğitimim süresince ve tez danışmanın olarak değerli yardım, öneri ve katkılarıyla bana rehberlik etmiş olan hocam Prof. Dr. Bican ŞAHİN'e teşekkür ederim. Tez sürecinde yardım ve önerilerinden yararlandığım Tez İzleme Komitesi Üyeleri Doç. Dr. Mümin KÖKTAŞ ve Prof. Dr. Aylin ÖZMAN hocalarıma, tez savunma sınavımda bulunan değerli hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Seval YAMAN, Prof. Dr. Örsan Öcal AKBULUT ve Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER hocalarıma şükranlarımı sunarım.

ÖZET

BÜYÜK Tuncay. *Herbert Spencer'da Rasyonel Faydacılık*, Doktora Tezi, 2024.

Bu tez, Herbert Spencer'in felsefi düşüncesini faydacılık ve doğal hukuk – doğal hak öğretileri çerçevesinde değerlendirme amacını gütmektedir. Dönemin önemli düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Spencer, ortaya koyduğu sentetik felsefe içerisinde faydacılık ve haklar arasında felsefi bir sentez oluşturmaya çalışmıştır. Bununla birlikte siyasal düşünce literatürü içerisinde ortaya çıkan bir tartışma, düşünürün nihayetinde doğal hukuk-hak ve faydacılık öğretilerinden hangisine daha yakın olduğuna ilişkindir. Bu tez, Spencer'da doğal hukuk ve doğal haklar düşüncesinin önemli olmakla birlikte faydacılık düşüncesinin ağır bastığını savunmaktadır. Bunu göstermek için çalışmanın ilk bölümünde düşünürün doğal hukuk-haklar ve faydacılık söylemleri ayrı ayrı ortaya konmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünde Spencer'da rasyonel yöntem, ampirik faydacılık eleştirisi ve düşünürün kendi rasyonel faydacılığı ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ahlak duygusu kavramı, doğal hukuk ve faydacılık öğretisi içindeki farklı anlamlarıyla tanıtılmakta ve Spencer'ın bu kavrama yüklediği faydacı, sonuçsalcı, ampirik ve doğalcı nitelikler açıklanmaktadır. Çalışmanın dördüncü bölümünde Spencer'ın yeni ya da sosyal liberalizm karşısında klasik liberal bir bakış açısıyla ve rasyonel faydacı gerekçelerle ortaya koyduğu eleştiri ve çözümler tartışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Herbert Spencer, Faydacılık, Doğal hukuk, Doğal Haklar

ABSTRACT

BÜYÜK, Tuncay. *Rational Utilitarianism in Herbert Spencer*, Doctoral Thesis, Ankara, 2024.

This thesis aims to evaluate Herbert Spencer's philosophical thought within the framework of utilitarianism and natural law-natural rights doctrines. Spencer, who is considered one of the important thinkers of the period, tried to create a philosophical synthesis between utilitarianism and rights within the synthetic philosophy he put forward. However, a debate that arises within the political thought literature is about which of the two doctrines the thinker is ultimately closer to. This thesis argues that although the idea of natural law and natural rights is important in Spencer, the idea of utilitarianism predominates. To demonstrate this, in the first part of the study, the thinker's natural law-natural rights and utilitarian discourses are presented separately. In the second part of the study, the rationalist method in Spencer, his criticism of empirical utilitarianism and the thinker's own rational utilitarianism are discussed. In the third part, the concept of moral sense is introduced with its different meanings within the doctrine of natural law and utilitarianism, and the utilitarian, consequentialist, empirical and naturalistic qualities that Spencer attributes to this concept are explained. In the fourth part of the study, the criticism and solutions that Spencer puts forward with a classical liberal perspective and rational utilitarian reasons against new or social liberalism are discussed.

Keywords: Herbert Spencer, Utilitarianism, Natural Law, Natural Rights

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: SPENCER, DOĞAL HAKLAR VE FAYDACILIK	15
1.1. SPENCER, DOĞAL HUKUK VE DOĞAL HAKLAR	15
1.1.1. Doğal Hukuk.....	15
1.1.2. “Doğal Hukuk”tan “Doğal Haklar”a.....	17
1.1.3. Doğal Haklar, Doğal Hukuktan mı Türer?	20
1.1.4. Spencer’da Doğal Hukuk ve Doğal Haklar.....	25
1.2. SPENCER VE FAYDACILIK	30
1.2.1. Tanımlar, Kavramlar ve Yöntemler.....	30
1.2.1.1. Tanımlar ve Kavramlar.....	30
1.2.1.2. Deontoloji Karşısında Sonuçsalcılık.....	35
1.2.2. Fayda - Özgürlük (Hak) İlişkisi.....	40
1.2.2.1. Britanyalı Klasik Faydacılar.....	41
1.2.2.2. Spencer’da Genel Fayda Adına Özgürlüğün Sınırlanması.....	44
1.2.2.3. “Mülkiyet Hakkı”nda Faydacı Öğeler.....	46
1.2.2.4. Siyasal Toplumun Kökeni: Sözleşme Kuramı Karşısında Fayda İlkesi.....	48
2. BÖLÜM: SPENCER’DA RASYONEL YÖNTEM VE RASYONEL FAYDACILIK	52
2.1. RASYONEL YÖNTEM: DOĞAL HAKLAR VE SPENCER	53
2.1.1. Doğal Hakların Türetilmesinde Tümdengelimsel Akıl Yürütme ve Rasyonel Yöntem.....	53
2.1.1.1. Tümdengelimsel Akıl Yürütme ve Rasyonel Yöntem.....	54
2.1.1.2. Doğal Hakların Doğal ve Toplumsal Şartlardan Türetilmesi.....	57

2.1.2. Spencer'in Eşit Özgürlük Yasası ve Doğal Hakları Tümdengelimsel Yöntemle Türetmesi.....	59
2.1.2.1. Adaletin Pozitif Bileşeni.....	59
2.1.2.2. Adaletin Negatif Bileşeni.....	62
2.1.3. Spencer'in Akıl Yürütmesindeki Faydacı Varsayımlar.....	64
2.2. RASYONEL YÖNTEM: SPENCER'DA RASYONEL FAYDACILIK.....	65
2.2.1. Klasik Faydacılarda Ampirizm.....	67
2.2.2. Spencer'in Ampirik Faydacılık Eleştirisi.....	71
2.2.3. Bilimlerde Rasyonel Yöntem.....	74
2.2.4. Rasyonel Ahlak Bilimi.....	77
2.2.5. Spencer'da Rasyonel Faydacılık.....	81
2.2.5.1. Eylem Faydacılığı ve Kural Faydacılığı.....	82
2.2.5.2. Terminolojiye İlişkin Bir Değerlendirme.....	84
2.3. RASYONEL FAYDACILIKTAKİ "RASYONELLİK": DOĞAL HUKUKU YENİDEN DEĞERLENDİRMEK.....	86
2.3.1. Bilimsel Yasalar ve Doğal Hukuk Arasındaki Fark.....	88
2.3.1.1. Rasyonalizm ve Ampirizmde Aklın Rolü.....	90
2.3.2. Olan – Olması Gereken Sorunu.....	91
2.3.3. Olan – Olması Gereken Sorunu ve Spencer'in Rasyonel Faydacılığı.....	94
3. BÖLÜM: AHLAK DUYGUSU.....	97
3.1. DOĞAL HUKUK GELENEĞİNDE AHLAK DUYGUSU KAVRAMI.....	98
3.1.1 Doğal Hukuk-Ahlak Duygusu Bağlantısı: Antik Dönem ve Orta Çağ Felsefesinde <i>Instinctus Naturae</i> ve <i>Synderesis</i>	98
3.1.2. Doğal Hukuk Geleneğinde Modern Ahlak Duygusu Kuramı.....	102
3.1.2.1. Shaftesbury.....	102
3.1.2.2. Hutcheson	106
3.1.2.3. Ahlaki İçgüdü.....	110
3.1.3. Spencer'da Ahlak Duygusu Kavramı.....	112
3.1.3.1. Ahlak Duygusu ve Ahlaki Sezgi.....	112
3.1.3.2. Ahlak Duygusunun Faydacı-Sonuçsalcı Olmayan Niteliği	114
3.1.3.3. Spencer'da Ahlak Duygusu - Doğal Hukuk / Doğal Haklar Bağlantısı.....	116
3.1.3.4. İdeal İnsan ve Pozitif Özgürlük.....	118

3.2. SPENCER'DAKİ AHLAK DUYGUSU KAVRAMININ RASYONEL FAYDACI NİTELİKLERİ.....	122
3.2.1. Tanrısal Köken Varsayımına Karşı Doğalcılık.....	122
3.2.2. Evrensellik Varsayımına Karşı Görecelilik	124
3.2.3. Ahlak Duygusunun Evrimi.....	126
3.2.4. Ampirik Faydacılarda Ahlak Duygusu ve Doğalcılık.....	128
3.2.5. Spencer'ın Ahlak Duygusu Kuramını Rasyonel Faydacı Yapan Özellikler.....	131
4. BÖLÜM: SPENCER'DA KLASİK LIBERALİZM.....	135
4.1. YENİ LIBERALİZM.....	136
4.1.1. Liberal Düşünce İçinde Haklar Söyleminde Yaşanan Değişmeler.....	136
4.1.2. Spencer'da Yeni Liberalizm Eleştirisi.....	141
4.2. EGALİTERYANİZM	145
4.2.1. Egaliteryan Faydacılar.....	145
4.2.2. Spencer'ın Egaliteryanizm Eleştirisi ve Görüşleri.....	150
4.2.3. Spencer: Mutluluk Meziyete Göre Dağılmalıdır.....	153
4.2.4. Egaliteryanizm Karşısında Evrimci Gerekçe: Spencer, Lamarck ve Darwin.....	155
4.2.4.1. Lamarck ve Darwin'in Evrim Kuramı.....	156
4.2.4.2. Spencer'da Evrim - En Büyük Mutluluk Bağlantısı.....	159
4.2.5. Egaliteryanizm Eleştirisi: Yoksullar Yasası.....	162
4.2.6. Spencer ve Sosyal Darwinizm.....	165
SONUÇ.....	169
KAYNAKÇA.....	185
EK 1. ORJİNALLİK RAPORU.....	198
EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU.....	200

GİRİŞ

18'inci ve 19'uncu yüzyıl liberal düşüncesi üzerinde önemli etkilerde bulunmuş olan iki önemli felsefe geleneği vardır. Bunlardan biri, insan eylemlerini, yasaları ve kurumları, en büyük mutluluğa ya da faydaya sunduğu katkıya göre değerlendiren faydacılık öğretisidir. Diğeri ise eylemleri, yasaları ve kurumları değerlendirirken esas alınması gereken ölçütün, bunların doğayla, doğanın ortaya koyduğu niyetle, erişmeye çalıştığı amaçla ya da doğanın akıl tarafından kavranabilen “yetkinlik düzeniyle” uygunluğu olduğunu iddia eden doğal hukuk ya da doğal haklar geleneğidir (Vergara, 2014, s. 40).

Kökenleri Antik Yunan ve Roma düşüncesine kadar inen fayda ve doğal hak (ya da doğal hukuk) kavramları, modern dönemde özellikle liberalizmin ortaya çıkması ve yükselişiyle birlikte devlet gücü karşısında bireysel özgürlüğün meşrulaştırılması amacına hizmet etmek açısından ortak noktaya sahiptir. Bununla birlikte temel aldıkları varsayımlar, benimsedikleri yöntemler ya da ilişkilendirildikleri tarihsel süreçler bakımından aralarında önemli zıtlıkların bulunması, bu iki öğretiyi de zaman zaman birbirine rakip hale getirmiştir.

Liberal siyasal düşünce ve pratiğine etkileri bakımından doğal haklar öğretisinin faydacılıktan bir parça daha önce geldiğini söylemek mümkündür. Clark (1900, s. 36), doğal haklar doktrinini milattan önce 4'üncü ve 5'inci yüzyıllardaki Yunan filozoflar ve Sofistlere kadar götürmekle birlikte modern bir siyasal proje olarak özellikle Amerikan ve Fransız Devrimlerinde ortaya çıkan haklar bildirgelerine işaret etmektedir. Haziran 1776 tarihli Virginia Haklar Bildirgesi, onu takiben Temmuz 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve takiben 1789 Fransız Devrimi ile ortaya çıkan İnsan Hakları Bildirgesi, tüm insanlarda ortak olarak bulunan ve doğuştan gelen haklardan bahsetmektedir. Bu bildirgeler, devletin ortaya çıkma amacını halkın çıkarlarına, muhafazasına ve güvenliğine hizmet etmek olarak tarif etmektedirler.

Bununla birlikte doğal haklar kuramı 19'uncu yüzyılın başlarından itibaren liberal düşünce ve pratikte daha baskın hale gelen faydacılık öğretisi tarafından başta Britanya olmak üzere İngilizce konuşan ülkelerde ikinci plana itilmeye başlamıştır. Faydacılık; doğal hukuk ve haklar söylemindeki metafizik tonlamalardan ve devrim fikrine ilişkin çağrışımlarından uzak, dingin ve bilimsel bir alternatif olarak görülmüştür (Hudelson,

1999, s. 28). Waldron'un (2009, s. 1-18), ayrıntılı şekilde açıkladığı gibi doğal haklar kuramının, özellikle Fransız Devrimi'nin şiddetli toplumsal eylemleriyle ilişkilendirilmek suretiyle yıkıcı bir düşünce olarak görülmeye başlanması, henüz 18'inci yüzyılın sonlarından itibaren olmuştur. Doğal haklar, felsefi açıdan da giderek yetersiz bulunmaya başlanmıştır. Bunda birkaç neden vardır. Birincisi, milliyetçilik, çoğunlukçu demokrasi, sosyalizm ya da toplumculuk gibi giderek yükselen kolektivist akımlar karşısında doğal haklar kuramının temelde birey merkezli bir ideoloji olmasıdır. Haklar kuramı, toplumun farklı form ve yönlerinin iyi bir izahını sunma noktasında yetersiz bulunmuştur. İkincisi, doğal haklar kuramı tüm zamanlara ve toplumlara aynı ve değişmez haklar ve sorumluluklar sunması bağlamında evrenselci bir kuramdır. Fakat toplumların izlediği tek ve standart bir toplumsal değişim ve gelişim yörüngesinin olmadığı giderek daha net şekilde görülmeye başlanmıştır. Diğer taraftan doğal haklar kuramı, akılcılığın keskinlikle ödün vermeyen bir kuram olarak eleştirilmiştir. 18'inci yüzyıldan itibaren doğal haklar, bazıları açısından bir çeşit ateizm veya dine yönelik saldırı olarak görülen özgür düşünce akımıyla ilişkilendirmiştir. Ayrıca, 19'uncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde liberaller doğal hakları, kurulu düzeni savunmak için muhafazakârlar tarafından kullanılan bir araç olarak görmeye başlamıştır. Bu dönemde liberallerin gündemi, ülkedeki siyasal, toplumsal ve ekonomik gücün daha geniş halk çoğunluğunu içerecek şekilde yeniden dağıtılmasına yönelik radikal reformlara doğru kaymaya başlamıştır. Siyasal gündemlerini gerçekleştirmek adına liberaller, devlete yeni görevler yükleme noktasında doğal haklardan daha kullanışlı başka kuramlara yönelmeleri gerektiğinin farkına varmıştır. İngiltere'de Jeremy Bentham, James Mill ve John Stuart Mill gibi faydacılar, yeni ilerici siyaset felsefesinin merkezini meydana getirmiştir.

Özellikle, faydacılık felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Bentham'da doğal hukuk ve doğal haklar kuramlarına yönelik muhalefet çok belirgindir. Bentham (1843a, s. 501) doğal haklar kuramını bir "saçmalık" olarak nitelemektedir. Onun yerine insanın doğasına ilişkin daha bilimsel ve nesnel olduğunu iddia ettiği fayda ilkesini koymaktadır. İnsanlar, haz ya da mutluluğun peşinden giden ve acıdan kaçınan varlıklar olarak toplam faydalarını azami seviyeye çıkarma güdüsüyle hareket etmektedir (Bentham, 1876, s. 1-2). Eylemlerin ve kurumların doğruluğu ya da iyiliği, katkı yaptıkları toplam mutluluğa göre ölçülmelidir. Her politikanın, toplumun genelinde yol açtığı net faydalar

hesaplanmalı ve en çok sayıda insan için en büyük mutluluk hedeflenmelidir (Heywood, 2013, s. 63). Bentham ve diğer faydacı düşünür ve politikacıların elinde bu söylem kısa sürede İngiltere’de politik ve hukuki alanda hızlı bir reform dalgası yaratmış ve özellikle yükselen orta-sınıfların, geleneksel aristokrasi karşısında siyasetin karar alma süreçlerine daha fazla katılımını mümkün kılan 1832 tarihli Büyük Reform Yasası benzeri yasaların kabul edilmesine yol açmıştır. 19’uncu yüzyılın genel olarak ilk yarısında radikal reformların genel karakteri, geleneksel aristokrasinin kontrolündeki devleti, orta sınıfların egemen olduğu toplumsal ve ekonomik hayat karşısında geriletmektir. Bu, ekonomik, toplumsal, kültürel ya da dini alanlarda daha fazla bireysel özgürlük ve daha az devlet müdahalesi demektir.

Bununla birlikte orta sınıfın daha az devlet müdahalesine yönelik talebi, 19’uncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren işçi ve yoksul kesimlerin daha çok devlet müdahalesine (yardımına) yönelik taleplerine eşlik etmeye başlamıştır. Bu dönüşümde etkili olan nedenlerden birisi, yüzyıl boyunca yaşanan hızlı ve kurlsız endüstrileşmenin yarattığı toplumsal sorunlarla baş edebilme çabasındır. Köyden kente göçle birlikte nüfusu hızla artan ve çarpık şekilde büyüyen şehirler, zor şartlarda ve düşük ücretle çalışan işçilerin yaşadığı ekonomik, kültürel ve toplumsal sorunlar, gelir eşitsizliğinin yol açtığı rahatsızlıklar, yoksulluk, işsizlik ve benzeri meseleler, çözüm için devletin yeni işlevler ve roller üslenmesi gerektiği yönündeki fikirleri beslemiştir. Bunun yanında 1860’lardan itibaren gerek Liberal gerekse Muhafazakâr Parti liderleri, alt sınıfların desteğinin iktidara gelmek için önemli bir etmen olduğunu anlamış ve o zamana kadar bir orta ve üst sınıf ayrıcalığı olan oy kullanma hakkını hızlı şekilde alt sınıflara doğru genişletmiştir. Yeni seçmenin tercihi ise daha eşitlikçi refah politikalarının hayata geçirilmesi yönünde olmuştur. Önemli bir başka neden, 19’uncu yüzyılın başlarında devlet idaresinde yer edinmeye çalışan orta sınıfın, 19’uncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren parlamento başta olmak üzere devlet kurumlarına egemen olmasıdır. Bu durumda orta sınıflar açısından devlet bir rakip olmaktan çıkıp bir ortak haline gelmiştir.

Toplumsal ve ekonomik hayata ilişkin devlet denetimi, düzenlemesi ve müdahalesini öngören ve 1860’lardan itibaren ivme kazanan reformlar, felsefi açıdan faydacılık öğretisinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Faydacılıktaki “en çok sayıda insanın en büyük mutluluğu” düşüncesi ve özellikle bunun “en çok sayıda insan”la ilgili olan kısmı,

egaliteryan politikalara haklılık kazandırmıştır. Toplumun çoğunluğunu meydana getiren alt sınıfların mutluluğu teminat altına alınmadan, en büyük mutluluk amacına da ulaşılmasının mümkün olmadığı söylenmiştir. Bu söylem karşısında doğal hukuk ve haklar geleneğinin devlet karşısında bireysel özgürlüğe vurgu yapan boyutları, devletin tekrar büyümesinden endişe duyan klasik liberaller arasında tekrar dillendirilmeye başlanmıştır. Buna, bazı muhafazakârlar da katılmıştır. Kuralsız ve aşırı bir faydacılık anlayışının, İngiltere'nin sosyalizme ve militarizme dönüşmesine yol açacağı endişesi ifade edilmiştir. Bu endişeyi seslendirenlerden birisi de 19'uncu yüzyılın önemli filozoflarından olan İngiliz Herbert Spencer'dır. Spencer, 19'uncu yüzyılın son çeyreğindeki reform hareketlerinin aşırı, sınırsız, kuralsız ya da ilkesiz bir yöntemle takip edilmesini eleştirmiş ve İngiltere'nin sosyalizme doğru evrilmekte olduğu uyarısında bulunmuştur. Bireysel özgürlüklerin çiğnenmemesi gerektiğini savunmuştur. Düşünür, adalet ve savunma gibi temel görevleri dışında devletin toplumsal ve ekonomik hayata müdahil olmaması gerektiğini savunan klasik liberal düşüncenin temsilciliğini yapmaya devam etmiştir.

Herbert Spencer, 1820 yılında İngiltere'nin Derby şehrinde dünyaya gelmiştir. İçinde yetiştiği aile, İngiliz orta sınıfına mensup, yerleşik Anglikan kilisesine muhalif ve politik olarak da liberal radikalizme yakın bir ailedir. Babası ve amcasındaki yenilikçiliğin, Spencer'ı aynı doğrultuda etkilediği anlaşılmaktadır. Liberal radikalizm, 1830'ların İngiltere'si bağlamında muhafazakarlığa muhalif, radikal reform taraftarı ve yenilikçi bir siyasal akımdır. Talepleri arasında seçim sisteminde reform, oy kullanma hakkının genişletilmesi, aristokratik ayrıcalıkların kaldırılması, toprak reformu ve sekülerleşme vardır. Spencer'ın babası, geometri üzerine bir kitabı da bulunan bir öğretmendir. Amcası, Cambridge'de eğitim almış reformcu bir din adamıdır. Kilise ve devletin ayrılmasını savunmaktadır. Spencer on yedi yaşındayken mühendis olarak çalışma hayatına girmiştir. Ne var ki dört yıldan sonra bu mesleğe olan ilgisini kaybetmiş ve daha çok ilgisini çeken doğa bilimleri, etik ve matematik gibi entelektüel konularla meşgul olmaya başlamıştır. Oldukça saygın *Economist* dergisinin Londra şubesinin editörlüğünü yapmıştır. Felsefi düşüncelerini geliştirmeye ve yayımlamaya başlamasıyla birlikte filozofluk ve yazarlık kariyeri, profesyonel bir boyut kazanmıştır. Ne var ki bu işler henüz kendisine yeterli maddi geliri sağlamaktan uzaktır. Bu sebeple demiryollarında denetçi olarak çalışmaya devam etmiştir (Cooley, 1920, s. 129-131).

Spencer, 1840'lardan itibaren dergilerde yayımladığı makaleler ve yazdığı kitaplarla 19'uncu yüzyıl boyunca İngiliz ve Amerikan siyasal düşüncesine etki yapmıştır. Çok yönlü bir düşünür olarak farklı disiplinler arasında bir sentez kurmaya çalışarak "sentetik" olarak ifade ettiği bir felsefe geliştirmeye çalışmıştır. Üç ciltlik *Principles of Sociology*'de (*Sosyolojinin İlkeleri*) geliştirdiği fikirleriyle sosyolojinin kurucuları arasında sayılmaktadır. Biyoloji üzerine yaptığı çalışmalar, düşünürdeki evrim kuramının temelini oluşturmaktadır. Çoğu kez Charles Darwin'e atfedilen "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması" (survival of the fittest) kavramı Spencer'a aittir. Darwin, bu kavramı, "bizim büyük filozofumuz" olarak bahsettiği Spencer'dan ödünç almıştır. Spencer, evrim kuramının ilkelerini sosyolojiye uyarlamak suretiyle (kendisi dışında) "sosyal Darwinizm" olarak adlandırılan kuramın ortaya çıkmasına katkı sunmuştur. Döneminin neredeyse her alandaki bilimsel bilgi birikimine hâkim bir filozof olarak bilim ve felsefe arasında bir sentez oluşturmaya çalışmıştır. Düşünür, 1903 yılında Brighton'da ölmüştür. Spencer'ın liberalizmin klasik ilkelerini savunma ısrarı, 19'uncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren popülerliğinin azalmasına ve 20'nci yüzyılın sonlarına kadar göz ardı edilmesine yol açmıştır. Bununla birlikte 1980'lerden günümüze Spencer'a karşı yeni bir ilginin genel olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Bu tez çalışmasının konusunu, Spencer için merkezi öneme sahip iki öğretisi olan doğal haklar ve faydacılık öğretilerinin, düşünürün felsefesine yaptığı katkılar oluşturmaktadır. Çalışmada özellikle sorulan ve cevabı aranan soru, Spencer'ın, son tahlilde, doğal haklar ve faydacılık öğretilerinden hangisine dahil olduğudur. Düşünürün eserleri incelendiğinde kendisinin bir taraftan faydacı bir düşünür olduğu izlenimi veren çok sayıda görüş ve ifadeye rastlanmaktadır. Diğer taraftan yazılarında doğal hak söylemi de oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. Spencer üzerine yazılmış olan ikincil kaynaklara bakıldığında orada da benzer bir durumla karşılaşılmaktadır. Bazı yazarlar Spencer'ı bir doğal hak kuramcısı, diğerleri ise faydacı bir düşünür olarak tanımlamaktadır. Örneğin Taylor'a (2007, s. 117-118) göre eğer doğal haklar kuramı derken anlaşılan şey, bireylerin, pozitif hukuk ya da gelenekten bağımsız olarak birtakım haklara sahip olduğu fikri ise Spencer'ın bir doğal haklar kuramcısı olduğu çok açıktır. Benzer şekilde Merquior (1991, s. 73-74), Spencer'ın faydacılıktan ziyade bir hak kuramcısı olduğu fikrini savunmaktadır. Rothbard ise (1998, s. 22) Locke tarafından genişletilen ve billurlaştırılan liberteryen doğal haklar kuramının, 19'uncu yüzyılda Herbert Spencer gibi

düşünürlerin elinde zirve noktasına çıktığını iddia etmektedir. Rothbard (1991, s. 217), Spencer’ın “saf ve tutarlı” felsefesini faydacı Mill’in “kafası karışık ve tutarsız” felsefesinin karşısına yerleştirmektedir. Spencer’ın (1898a, s. 57) kendisi de Mill tarafından anti-faydacı bir düşünür olarak görüldüğünü belirtmektedir. Buna karşın Mill’e yazdığı bir mektupla bunun doğru olmadığını izah etmeye çalışan Spencer, kendisini “rasyonel faydacı” olarak tanımlamaktadır. Dönemin önemli bir başka faydacı düşünürü olan Sidgwick’e göre de Spencer, ampirik bir faydacı olarak düşünülmelidir (Taylor, 2007, s. 122). Bununla birlikte Mingardi (2013, s. 47), Spencer’ın faydacılığının hala tartışmalı bir konu olmaya devam ettiğini belirtmektedir. Örneğin Gray’e (1982, s. 481) göre Spencer’ın siyasal düşüncesi, dolaylı faydacılığa dayanmaktadır. Bir taraftan adaletin faydacı terimlerle savunulabileceği ya da meşrulaştırılabileceğini göstermek isteyen Spencer, diğer taraftan da adaletin, fayda arayışlarına makul denetimler ve sınırlamalar koyma noktasında vazgeçilmezliğini vurgulamaktadır (Gray, 1982, s. 466, 471). Benzer şekilde Weinstein (1998, s. 104), Spencer’ı en az Mill kadar bilinçli bir faydacı olarak görmektedir. Ona göre Spencer, hakları, mutluluğun azami seviyeye çıkmasını sağlayan araçlar olarak değerlendirmektedir. Bu açıdan Spencer, “hak-yönelimli, dolaylı faydacılık lehinde oldukça ikna edici bir görüş sunmaktadır” (Weinstein, 1998, s. 104).¹

Vergara’nın (2017, s. 21) belirttiği gibi, hayatta birçok şeyin iyi (ya da kötü) olması gibi, bir düşünürün de iyi olarak nitelediği değerlerin birden fazla olması son derece doğaldır. Örneğin, hem özgürlüğün hem de mutluluğun tüm insanlar için arzulanan şeyler olduğunu ve özgürlüğü ya da mutluluğu arttıran eylemlerin ve yasaların, doğru sıfatını hak ettiğini savunmak mümkündür. Bununla birlikte hayat, “iyi”lerin birbiriyle çeliştiği ya da çatıştığı örneklerle doludur. Bir düşünce sisteminin, hangi kategoriye girdiğini tespit etmenin yolu, çatışan iki “iyi” arasından hangisini diğerine göre daha üstün gördüğünü tespit etmektir. Örneğin bir salgın durumunda halkın sağlığı açısından bireylerin özgürlüğüne yönelik sınırlamalar getirilmesi (karantina önlemleri vb.) meşru mudur? Bu soruya verilecek yanıt, genel fayda (halkın sağlığı) ve özgürlük (karantina) arasında bir tercih yapmayı gerektirmektedir. Vergara’nın (2014, s. 22) belirttiği gibi “filozoflara göre, bir seçim yapılması gerektiğinde *daima tercih* edilmesi gereken bir *en üstün iyi* ya

¹ Aksi belirtilmedikçe İngilizce kaynaklardan yapılan çeviriler yazara aittir.

da *egemen iyi* ya da *summum bonum* vardır.” Bunu, “en üstün amaç”, “en üstün ölçüt” ya da Locke’un dediği gibi “mihenk taşı” olarak da ifade etmek mümkündür. Genel fayda ve bireysel hakların çatıştığı vakalarda bir düşünürün tutarlı şekilde yaptığı tercihler, o düşünürün faydacılık ve doğal haklar arasında hangisini daha temel aldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Spencer’in faydacılık ve doğal hukuk-haklar öğretileri arasındaki konumunu doğru tespit edebilmek, düşünürün felsefesinde en üstün *iyi*’yi ya da en üstün değeri doğru şekilde tespit etmeyi gerektirmektedir.

Genel olarak bir düşünürün hangi felsefi kategori içine düştüğü noktasında yaşanan yanılgıların merkezinde o düşünürdeki değerler sıralamasını, yeterince iyi tespit etmemek vardır. Wolfe’un (2003, s. 39) belirttiği gibi doğal hukuk geleneğinde pek çok düşünür için haz, ulaşılması gereken bir amaç olarak “iyi” şeklinde telaffuz edilmekle birlikte bu yalnızca ikinci dereceden ya da türevsel bir iyidir. Onlara göre hazzın tek başına elde edilmeye çalışıldığı “başı başına” bir amaç haline gelmesi, insanlar arasında düzensizlik ve kaosu ortaya çıkma nedenlerinden biridir. Örneğin Thomas Aquinas’ı değerlendirirken buna dikkat edilmelidir. Murphy’nin (2019) işaret ettiği gibi doğal hukukçu Thomas Aquinas’ın düşüncesinin modern kategorik ayrımlarla kolayca örtüşmemesi, onu, felsefi araştırmanın ilgi çeken bir konusu haline getirmektedir. Aquinas, bir taraftan doğru davranışın ölçüsünü “iyi ilkesi”ne (ya da yarar ilkesine: “principle of good”) dayandırmakta ve daha büyük bir iyiye (greater good) ulaşma amacını, pratik aklın bir gereği olarak kabul etmektedir. Bu anlamda düşünürü, Kant’ın karşısında ve faydacılık ve sonuçsalcılığın yanında değerlendirme imkânı doğmaktadır. Ne var ki gerçekte Aquinas’ın felsefesi, iyinin azami dereceye çıkarılması ilkesini reddetmektedir. Düşünüre göre kötü niyetle yapılan davranışın sonucunda bir iyilik ortaya çıksa dahi o davranış meşru değildir. Bu bakış açısı, Aquinas’ı sonuçsalcı ya da faydacı bir düşünür olarak kategorize etmeye imkân vermemektedir. Onu örneğin, Kant’la yakınlaştırmaktadır.

Felsefedeki önemli bir başka ayırım olarak örneğin, rasyonalizm ve ampirizm bağlamında da filozofları tek bir kategoriye indirgemek çok kolay değildir. Markie ve Folescu’nun (2023), işaret ettiği gibi gerçekte “rasyonalist” düşünürlerde ampirist taraflar olabileceği gibi “ampirist” kabul edilen düşünürlerde de rasyonalist yanlar bulunabilmektedir. Örneğin ampirizmin önemli temsilcilerinden sayılan Locke, rasyonalizmin “doğuştan

gelen bilgi” ya da “doğuştan gelen fikir” tezini reddetmektedir. Fakat diğer taraftan düşünür, ahlak ve matematik alanlarında ya da Tanrı’nın varlığının ispatı konusunda rasyonalizmdeki “sezgi-tümdengelim” tezini kullanmaktadır.

Francis Hutcheson bir başka örnektir. Düşünür, faydacı öğretinin bir temsilcisi olarak sunulabildiği gibi doğal hukuk eğilimli bir ahlak duygusu kuramcısı olarak da nitelenebilmektedir. Hutcheson’un faydacı varsayımlardan hareket ettiği çok açıktır. “En çok sayıda insanın en büyük mutluluğu” (the greatest happiness for the greatest number) ifadesini, davranışların ahlaki amacını tarif etmek üzere Bentham’dan önce kullanmıştır. Ne var ki Vandenberg’in (t.y.) belirttiği gibi Hutcheson’un felsefesinde ahlaki duygu yetisi, faydacılığa nazaran son tahlilde normatif açıdan daha üstün bir konumdadır. Düşünüre göre ahlak duygusu, örneğin, iyilik yapan iki kişi hakkında bir değerlendirmede bulunurken o kişilerin gerekçelerine bakmaktadır. Yaptıkları iyiliğin (faydanın) miktarı eşit olsa dahi, bunu kendi çıkarını ilerletmek yerine gerçekten iyiliksever duygularla yapan kişi, ahlak duygusu tarafından daha değerli bulunmaktadır (Kauppinen, 2022).

Spencer bağlamında doğru bir sınıflandırma yapmayı zorlaştıran nedenlerden birisi, düşünürün eserlerinde “en üstün iyi” niteliğinde iki farklı kavramın tespit edilebilmesidir. Spencer (1898b, s. 61) bir taraftan, doğal haklara riayet anlamına gelen ve “eşit özgürlük yasası” olarak isimlendirdiği ilkeyi en üstün ahlaki otorite şeklinde tarif etmektedir: “Eşit özgürlük yasasını, diğer tüm [otoriteleri] aşan bir otoriteye sahip, nihai bir etik ilke olarak kabul etmekteyiz.” Diğer taraftan ise mutluluğa, aynı derecede bir ahlaki üstünlük vermektedir: “[E]n büyük mutluluğun üretimi ahlakın gerçek amacıdır” (Spencer, 1851, s. 458).

Spencer bağlamında doğru bir sınıflandırma yapmayı zorlaştıran bir diğer faktör, düşünürdeki faydacı varsayım ve söylemlere, rasyonalist yöntemin eşlik etmesidir. Rasyonalizm, genelde doğal hukuk ve haklar öğretilerinin benimsediği bir yöntemdir. Bu durum örneğin, doğal hukukun temel ilkelerinin keşfedilmesinde *a priori* düşüncenin ve tümdengelimsel akıl yürütmenin öneminin vurgulanmasında kendini göstermektedir. Benzer şekilde doğal hukuk geleneği, doğal hukukun ilkelerini, insanlara (ve hayvanlara) bildiren bir yeti olarak doğuştan gelen ahlak duygusu ya da içgüdüsünden bahsetmektedir. Bunların her ikisi de (tümdengelim ve ahlak duygusu) Spencer’da vardır. Buna ek olarak, Spencer’ın Bentham, Mill ve Sidgwick gibi 19’uncu yüzyılın faydacı düşünürlerine

yönelik geliştirdiği sert eleştiriler ve doğal haklara ilişkin kullandığı pozitif söylem, düşünürün, faydacılık karşısında doğal hukuk-haklar öğretisinin bir temsilcisi olduğu izlenimini doğurabilmektedir.

Bu tez çalışmasının iddiası, bu izlenimin yanlış olduğu, Spencer’ın felsefesinin temelde faydacı bir felsefe olduğu, daha net olarak ifade etmek gerekirse düşünürün, faydacılığın bir türü olan rasyonel (ya da dolaylı) faydacılık² öğretisinin bir temsilcisi olduğudur. Spencer özelinde rasyonel ya da dolaylı faydacılığın temel niteliği, mutluluğu, insan davranışının nihai amacı olarak kabul etmesi, eşit özgürlük yasasını (ya da doğal hakları) ise bu amaca ulaşmanın yolu, koşulu ya da aracı olarak görmesidir. Bu anlamda rasyonel faydacılık, Spencer’ın yukarıda belirtildiği gibi doğal haklara ve mutluluğa aynı anda en üstün ahlaki değer yüklemesini açıklamaktadır. Zira mutluluğun bir *hedef olarak* en üstün hedef olduğunu, doğal hakların ise bu hedefe ulaşmak için *istisnasız şekilde riayet edilmesi ve izlenmesi gereken* kurallar (koşullar) olduğunu ifade etmektedir.

Rasyonel faydacılık ayrıca, Spencer’ın bir taraftan rasyonel yöntemi, diğer taraftansa faydacı söylemi aynı anda benimsemesini açıklamaktadır: şöyle ki, en büyük mutluluğun ulaşılması gereken amaç olması, bu “amaca ulaşmak için her yolun mübah olduğu” anlamına gelmemelidir. Mutluluğun azami seviyeye çıkması, ancak adaletin (örneğin doğal hukukun) temel ilkelerine (örneğin doğal haklara) riayet etmekle mümkündür. Kamusal fayda adına izlenen aşırı, sınırsız, ilkesiz ya da pragmatik yöntemlere riayet edilmemelidir. Kısacası, rasyonel faydacılıktaki “rasyonel”lik; kurallılığı, ilkeliliği ve tutarlılığı ifade etmektedir.

Rasyonel faydacılık aynı zamanda, doğal hukukun doğada tespit ettiği bilinçli niyeti ve amacı, faydacılıkla birleştirmektedir. Buna görüşe göre, doğanın kendisinde, insanları en büyük mutluluk hedefine götürmek isteyen bir niyet ve amaç vardır. Yapılması gereken şey, varlıkların ve özellikle insanın doğasındaki bu amacı tespit etmek, “varoluş koşullarından ve hayat kanunlarından”, insanları nihai mutluluk hedefine götüren bu şartları “doğru davranış kuralları” olarak netleştirmektir. Bunu, ampirizmin deney, gözlem ve tümevarım yöntemiyle tespit etmek mümkün değildir. Onun yerine rasyonalizmin kullanılması (*a priori* varsayım, tümdengelim, akıl yürütme)

² “Rasyonel faydacılık” ve “dolaylı faydacılık” bu çalışmada birbirinin yerine kullanılacaktır.

gerekmektedir. Rasyonel yöntem bu kuralları, adalet, eşit özgürlük yasası ve doğal haklar olarak tespit etmektir. Bu bakımdan mutluluğun (örneğin kamu politikalarıyla) doğrudan arttırılması değil, adaletin doğrudan elde edilmesi (tesis edilmesi) hedeflenmelidir. En büyük mutluluk, bireysel eylemlerin dolaylı sonucu olarak kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu, Spencer'ın rasyonel faydacılığının *dolaylı* bir faydacılık olduğunu göstermektedir.

Tez çalışmasının amacı, Spencer'ın temelde faydacı bir düşünür olduğunu göstermeye çalışmaktır. Bu amaca ulaşmak için düşünürün kullandığı faydacı söylem, kavram ve varsayımların ortaya konması gerekmektedir. Bunun yanında düşünürün doğal hukuk ve doğal haklar doğrultusundaki görüşleri ve söylemi açıklanmalı ve bu görüş ve söylemin gerisindeki faydacı gerekçeler, varsayımlar ve motivasyonlar tespit edilmelidir. Ayrıca Spencer'ın felsefesinde yukarıda kısaca özetlendiği şekilde bir rasyonel faydacılığın varlığını gösteren görüş ve ifadeleri ortaya konmalıdır.

Bu amaç doğrultusunda öncelikle Spencer'ın felsefesindeki doğal hukuk – faydacılık ikiliği ele alınmaktadır. Birinci bölümüm ilk kısmında Spencer'ın, doğal hukuk ve haklar paralelinde geliştirdiği söylem ve görüşlere yer verilmektedir. Doğal hukuk geleneğinin tarihsel ve kuramsal niteliklerine değinilmekte ve modern doğal haklar öğretisi ile olan tarihsel ve kuramsal bağlantısı açıklanmaya çalışılmaktadır. Daha sonra Spencer'ın görüşlerine geçilmekte, pozitif hukuk karşısında doğal hukuka verdiği öncelik, adaletin tarifi olarak eşit özgürlük ilkesi ve bu ilkedен türeyen doğal hakların bir listesi sunulmaktadır. Söz konusu haklar incelendiğinde bunların klasik liberal düşünceye uygun olarak negatif özgürlük anlayışını yansıttıkları görülmektedir. Bölümün ikinci kısmında ise Spencer'ın faydacılık öğretisi dahilinde değerlendirilmesi gereken söylem ve ifadelerden örnekler verilmektedir. Öncelikle faydacılık kuramının temel nitelikleri, kavramları ve tanımlamalarına ilişkin bir değerlendirme yapılmakta, daha sonra Spencer'la olan benzerlikler üzerinde durulmaktadır. Ayrıca faydacılık felsefesinin deontolojik görüş karşısında sonuçsalcı niteliği ve Spencer'daki paralel yaklaşım gösterilmeye çalışılmaktadır. Son olarak faydacılığın, bireysel özgürlük karşısında kamusal faydayı önceleyen niteliği ele alınmakta ve benzer bir bakış açısının Spencer'da da mevcut olduğu açıklanmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde öncelikle Spencer'ın doğal haklara yönelik görüşleri, bu hakların kökenini tespit etmeye yönelik olarak kullandığı rasyonel yöntem incelenmek suretiyle ele alınmıştır. Spencer, özellikle insanın sosyal doğasına, hayatın varoluş koşullarına ve toplumsal düzenin muhafazasına ilişkin ortaya koyduğu varsayımlardan hareket ederek tümdengelimsel bir akıl yürütmeye doğal hakları, doğal düzenin bir parçası olarak tespit etmektedir. Bu yöntem, doğal haklar öğretisinin de genel olarak benimsediği yöntemdir. Bununla birlikte Spencer'ın tüm akıl yürütme sürecine eşlik eden faydacı nitelikteki varsayımların çokluğu dikkat çekmektedir. Bu varsayımlar, özellikle insanın fayda arayışında bir varlık olduğu, doğal özgürlüğünün temelinde mutluluğun peşinden gitme arzusunun yattığı, toplumsal yaşamı, daha faydalı olduğu için tercih ettiği ve toplumsal yaşamının dağılmadan devam etmesinin, bireylerin mutluluk ve fayda arayışlarına saygı gösteren bir adalet anlayışını gerektirdiği şeklindedir. Bu da göstermektedir ki Spencer'ın doğal haklar söyleminin gerisinde faydacı varsayımlar yatmaktadır.

İkinci bölümün ikinci kısmında Spencer'ın rasyonel faydacılık anlayışının genel nitelikleri anlatılmaya çalışılmıştır. Spencer; Bentham, Hume ya da Sidgwick gibi 19'uncu yüzyılın önemli faydacı düşünürlerine ve genel olarak faydacılık anlayışına önemli eleştiriler getirmektedir. Bu eleştirileri, genelde, doğal haklar söylemi içinde kurgulaması, düşünürünün faydacılık karşısında doğal haklar tezini benimsediği şeklinde bir izlenim ortaya çıkarmaktadır. Buna karşın Spencer'ın eleştirileri, faydacılığa değil, onun bir versiyonu olan ampirik faydacılığadır. Spencer, en büyük mutluluk amacının en ulvi ahlaki amaç olduğu noktasında ampirik faydacılardan farklı düşünmemektedir. Bu bakımdan bir faydacı olduğu açıktır. Faydacıları eleştirmesinin nedeni, benimsedikleri ampirizm yöntemidir. Spencer, yöntem olarak rasyonalizm yönteminin uygulanmasından yanadır. Rasyonalizm, kamu düzenlemeleri ve politikalarıyla en büyük mutluluğu doğrudan elde etmeye çalışmaktan ziyade devletin, adaleti sağlamaya odaklanması gerektiğine işaret etmektedir. İnsanların, birbirlerinin mutluluğun peşinden gitme özgürlüklerine (doğal haklarına) saygı gösterdikleri bir çerçevede en büyük mutluluk, bireysel eylemlerin doğal bir sonucu olarak dolaylı şekilde ortaya çıkmaktadır.

İkinci bölümün üçüncü kısmında gösterildiği gibi Spencer, mutluluk amacını, yalnızca insanın öznel dünyasında deneyimlenen bir amaç olarak değil, aynı zamanda insanın

dışında, doğada, gerçek ve nesnel bir ilke ve niyet olarak görmektedir. Bu bakış açısı, genel olarak doğal hukuk geleneğinin doğaya birtakım değerler, ahlaki anlamlar ve hedefler yükleme alışkanlığıyla paralellik göstermektedir. Bu anlamda Spencer, doğal hukuk geleneğinin izinde gitmekle birlikte doğada en önemli ve nihai etik ilkelerin, örneğin “hazzın evrensel olarak iyi olduğu” ya da “en büyük mutluluğun en önemli ahlaki amaç olduğu” şeklindeki faydacı ilkeler olduğuna işaret etmek suretiyle doğal hukuk anlayışının temelinde faydacı varsayımların yattığını göstermektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Spencer’deki rasyonel faydacılık, düşünürün felsefesinde merkezi bir yere sahip olan ahlak duygusu kavramı üzerinden gösterilmektedir. Spencer’da ahlak duygusu kavramı, bu kavramın doğal hukuk geleneğinde sahip olduğu bazı özellikleri göstermektedir. Öncelikle bu özellikler ele alınmıştır. Örneğin düşünüre göre ahlak duygusunun verdiği hükümlerin başında insanların özgürlüğünün eşit değerde olduğu, adaletin temel ilkelerine ve diğer insanların doğal haklarına saygı gösterilmesi gerektiği vardır. Ayrıca ahlak duygusu, bu hükmü verirken söz konusu kurallara riayet etmenin daha fazla mutluluk üreteceği (faydacı) gerekçesinden hareket etmemektedir. İnsandaki pek çok yeti gibi spontane, organik ve içgüdüsel şekilde faaliyet göstermektedir. En önemlisi, ahlak duyguları, insanın doğuştan sahip olduğu duygulardır. Buna karşın söz konusu özelliklerin, düşünürün doğal hukukçuluğundan ziyade rasyonel faydacılığında kaynaklandığını tespit etmek mümkündür. Spencer’ın ahlak duygusunun kökenine ilişkin değerlendirmelerine bakıldığında düşünürdeki faydacılık ve sonuçsalcılık kendini göstermektedir. Zira düşünüre göre ahlak duygusunun davranışlar hakkında verdiği ahlaki hükümlerin temelinde bu davranışların yol açtıkları faydalı ya da zararlı sonuçların deneyimlenmesi yatmaktadır. Bu anlamda Spencer, 19’uncu yüzyılın diğer faydacı düşünürleri gibi ahlak duygularının, insanda haz ve acıya ilişkin deneyimler neticesinde şekillendiğini düşünmektedir. Ayrıca Spencer, ahlak duygularının oluşumunu evrimsel sürece bağlamaktadır. Bu anlamda ahlak duygusu, insanlığın nesiller boyunca tecrübe ettiği deneyimlerin bir sonucudur. Spencer’daki bu bakış açısı, ondaki rasyonel faydacılığı yansıtmaktadır. Zira düşünüre göre ahlak duygusu, evrim sonucunda ortaya çıkmasından dolayı nesilden nesile biyolojik olarak aktarılabilen kalıtsal bir özellik kazanmıştır. Bu bakımdan verdiği ahlaki hükümler, insanların atalarından miras kalan ve doğuştan sahip oldukları bir ahlaki bilgiyi ifade etmektedir. Bu bakış açısı, ampirizmden oldukça farklıdır. Zira ampirizm, bilginin doğuştan değil deneyimler sonucunda sonradan

öğrenildiği tezini savunmaktadır. Kalıtsallık, Spencer'ı doğal hukuk geleneğinden de ayırmaktadır. Zira doğal hukukçulara göre ahlaki içgüdüler Tanrı tarafından bahşedildiği için doğuştandır. Kısacası, Spencer'ın ahlak duygusunun kökenleri bağlamındaki düşünceleri, doğal hukuk geleneği ya da ampirik faydacılığı değil, rasyonel faydacılığı yansıtmaktadır.

Dördüncü bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi Spencer, yeni ya da sosyal liberalizm olarak isimlendirilen eşitlikçi ve sosyal refahçı politikaları eleştirirken, negatif özgürlük ve minimal devlet anlayışını yansıtan doğal haklar söyleminden hareket etmektedir. Ne var ki düşünürün bu eleştiriler bağlamında sunduğu faydacı gerekçeler daha belirleyicidir. Özellikle Spencer, evrim fikrinden hareketle, mutluluğun vatandaş arasında meziyete göre ve eşitsiz şekilde dağılmasının, en büyük mutluluk hedefine daha iyi hizmet edeceğini belirtmektedir. Bu bağlamda özetlemek gerekirse Spencer'a göre egaliteryan politikalar hem pratik olarak uygulanmaya müsait değildir hem de uygulandıkları vakit, en büyük mutluluğu üretmeleri mümkün değildir. Bunun bir nedeni mutluluğun tanımlanmaya, nesnel şekilde ölçülmeye, karşılaştırılmaya, toplanmaya ya paylaştırılmaya müsait bir doğasının olmamasıdır. İkincisi, bu yapılabilsede dahi en büyük mutluluğu üretmekte başarısız olacaktır. Zira bireylerin aynı şeylerden aldıkları mutluluk miktarı aynı değildir. Onun yerine Spencer'a göre en büyük mutluluk amacını temin eden koşul, mutluluğun, mutluluk araçlarının ya da refahın, vatandaşlar arasında eşitsiz şekilde dağılmasıdır. Bunun için devlet, eşit özgürlük yasasını garanti etmenin dışında hiçbir şey yapmamalıdır. Eşit özgürlük yasasının sağladığı adil zeminde rekabet eden bireyler arasından topluma en çok faydayı sağlayan (örneğin refaha en çok katkıyı sağlayan) kişiler, en çok faydaya ya da mutluluk araçlarına sahip olmalıdır. Bu durum, çalışkan ve üretken insanların sayısının giderek artmasına ve başarısız ya da tembel kişilerin sayısının azalmasına yol açacaktır. Başarılı, çalışkan ve diğer insanların özgürlüğüne saygı duyanların sayısı arttıkça o toplumdaki toplam mutluluk da artmış olacaktır. Ayrıca bu süreç, mutluluğun en önemli kaynağı olan zihinsel, ahlaki, duygusal ve bedensel yetilerin bireylerde gelişmesine yol açması bakımından da önemlidir. Bu bakımdan evrimsel sürece devlet tarafından dışarıdan müdahale edilmemesi gerekmektedir.

Tezin sorunsalı, Herbert Spencer'ın felsefi düşüncesi üzerine odaklandığı için tezde düşünürün eserleri, kitapları ve makaleleri birincil kaynak olarak kullanılmaktadır.

Siyasal düşünce tarihi, liberal düşüncenin genel hatları, kavramsal ve kuramsal çerçevenin oluşturulması adına bu konular ve Spencer üzerine yazan yazar ve düşünürlerin kitap ve makaleleri ise ikincil kaynak olarak kullanılmaktadır.

1. BÖLÜM

SPENCER, DOĞAL HAKLAR VE FAYDACILIK

Spencer'in eserlerinde hem bir doğal hukuk ve doğal hak söylemi hem de bir faydacılık söylemi tespit etmek mümkündür. Bu durum, siyasal düşünce tarihi literatüründe Spencer'in felsefesinin bu iki etik öğretilerden hangisini esas aldığı noktasında henüz sonuçlanmamış bir tartışma yaratmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde hedeflenen, düşünürün bir taraftan doğal hukuk – doğal haklar kuramı, diğer taraftansa faydacılık kuramı dahilinde sayılabilecek görüşlerini ve ifadelerini betimlemek ve Spencer'in felsefesindeki bu ikili boyutun varlığını ortaya koymaktır. Bölümün “Spencer, Doğal Hukuk ve Doğal Haklar” başlıklı ilk kısmında doğal hukuk ve doğal haklar öğretilerinin genel nitelikleri aktarılmakta ve Spencer'in görüş ve ifadelerinde bu öğretileri yansıtan bakış açısı ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bölümün “Spencer ve Faydacılık” başlıklı ikinci kısmında ise özellikle 18'inci ve 19'uncu yüzyıl İngiliz klasik faydacı geleneğin kavramsal ve yöntemsel nitelikleri çerçevesinde Spencer'daki faydacılık düşüncesini yansıtan görüş ve ifadelerden örnekler verilmektedir.

1.1. SPENCER, DOĞAL HUKUK VE DOĞAL HAKLAR

1.1.1. Doğal Hukuk

Doğal hukuk, “temelleri en genel anlamda tabiatta yatan, kaynağı ampirik olarak (yasama organı, yargıç, toplum) teşhis edilemeyen hukuktur” (Keyman, 1998, s. 17). Kökleri Antik Yunan ve Roma Dönemlerine kadar giden doğal hukuk öğretisinin geleneksel temsilcileri arasında Cicero (M.Ö. 106-43) ve Aquina'lı Thomas (ya da Thomas Aquinas) (1225-1274) sayılmaktadır (Erdoğan, 1997, s. 9-11). Cicero'ya göre doğada akılla erişilebilen, evrensel, sabit ve değişmez bir hukuk vardır. Farklı uluslar tarafından farklı dönemlerde ortaya çıkan ve uygulanan hukuk sistemlerine karşın doğal hukuk, tüm uluslar ve tüm zamanlar için geçerli ve bağlayıcı olan temel ilkeler ortaya koymaktadır. Bu ilkelerin kaynağını ise her şeyin yaratıcı olan Tanrı meydana getirmektedir. Benzer şekilde Thomas Aquinas'a göre doğal hukuk Tanrı'nın eksiksiz bilgeliğini yansıtmaktadır. Düşünür, içinde bulunduğu Hristiyan Orta çağ şartlarına uygun olarak doğal hukuk ve Hristiyan öğretisi arasında bir sentez kurmaya çalışmıştır. Bu anlamda doğal hukuk ilkelerini insana

bildiren en önemli kaynaklardan birisi olarak ilahi vahiyleri görmüştür. Buna karşın Aquinas için rasyonel insan doğasının rolü de önemlidir.³ Doğal hukuktan beşerî yasalara ulaşmayı sağlayan şey akıldır. Akıldan sapan hukuk, adaletsizliği temsil etmekte ve gerçek anlamda hukuk olma vasfını kaybetmektedir. Akla uygun olduğu sürece beşerî yasalar meşrudur ve bunun ölçüsü, toplumun ortak iyiliğini ve refahını gözetmesi ve insanları erdemli ve ahlaklı bir yaşama yöneltmesidir (Erdoğan, 1997, s. 11).

Doğal hukuk söylemi, Rönesans ve sonrası dönemde Tanrısal ve ilahi niteliklerinden kısmen uzaklaşarak daha seküler bir nitelik kazanmıştır (Erdoğan, 1997, s. 12). Bu anlamda doğal hukuk, aklın bir gereği olarak daha fazla değerlendirilir olmuştur. Örneğin, Hugo Grotius (1583-1645), Tanrı var olmamış olsaydı dahi doğal hukukun, insanın rasyonel doğasının diktaları olarak yine de var olacağını belirtmektedir.⁴ Düşünür, tüm insanları bağlayan ve tüm toplumların kendi pozitif hukuklarının geri planında ortak bir kaynak olarak yatan temel bir hukukun izlerini bulmak üzere Hristiyanlık öncesi Yunan ve Roma felsefesine yönelmiştir (Spellman, 2011, s. 82). Doğal hukuk söylemini gayri-teolojik bir söylem haline dönüştürmeyi başaran bir diğer etkili filozof, Alman Samuel Pufendorf (1632-1694) olmuştur. Otuz Yıl Savaşları'nın (1618-1648) sonrasında yazan Pufendorf, toplum, hukuk ve tarih çalışmalarını, kutsal ve teolojik anlatılardan temizlemeyi amaçlamıştır. Bu alanların, fiziksel doğadaki gözlemlenebilir olgular gibi bilimsel nesnellikle ele alınmasına çalışmıştır (Spellman, 2011, s. 82). Aynı dönemde yaşayan İspanyol Cizvit rahibi ve filozof Francisco Suarez (1548-1617) ise insana, doğru ve yanlışın ne olduğunu gösteren doğal hukuk etiğinin pek çok Skolastik düşünür açısından Tanrı'nın iradesine dayanmadığına işaret etmiştir (Rothbard, 1998, s. 4). Bu Skolastik düşünürlere göre bir Tanrı var olmamış olsaydı dahi insan, kendisine doğru yolu

³ Aquinas'a (t.y., I-II, 91, 2) göre Tanrı'nın inayetinde tabi olan her varlık, ebedi yasa tarafından yönetilmekte ve ondan pay almaktadır. Rasyonel ve sosyal bir doğaya sahip olmak bakımından diğer varlıklardan ayrılan insan da ebedi akıldan pay almakta ve tüm varlıklar arasında Tanrı'nın inayetinde en mükemmel şekilde tabi olmaktadır. İnsanın "kendisine uygun olan eyleme ve amaca yönelik doğal bir eğilim göstermek suretiyle ebedi yasadaki pay almasına, doğal hukuk denilmektedir" (Aquinas, t.y., I-II, 91, 2). "İlahi ışık" ve bu ışığın insanın içine işlemiş şekli olan "doğal aklın ışığı" sayesinde insanın ebedi yasadaki pay alması ve böylece iyiyi kötüden ayırt etmesi, doğal hukuku anlatmaktadır.

⁴ Grotius'a (2005, s. 23) göre Tanrı'nın sahip olduğu gücün dahi "erişemediği belirli şeyler vardır." Doğal hukukun değişmezliği, evrenselliği ve kesinliği, Tanrı tarafından değiştirilmesini imkânsız hale getirmektedir. Bu, örneğin, ikiyle ikinin toplamının dört olduğu şeklindeki matematiksel kesinlikteki ilişkilerde böyledir. Tanrı'nın ikiyle ikinin toplamını dörtten farklı bir sayıya eşitlemesi mümkün değildir. Fakat aynı kesinlik, etiğin konusuna giren konularda da geçerlidir. Tanrı "doğası itibarıyla kötü olanı, kötü olmaktan çıkaramaz" (Grotius, 2005, s. 23).

gösteren bir doğru akla sahip olması sayesinde doğal hukuk ilkelerine her zaman ulaşabilirdi. Bu dönemde ortaya çıkan bir başka yenilik, bireysel doğal hakların türetilmesinde ve meşrulaştırılmasında, devletin otorite ve işlevlerinin sınırlandırılmasında ve uluslararası hukuk kuramının geliştirilmesinde doğal hukuk söyleminin kullanılmaya başlanmasıdır (Erdoğan, 1997, s. 12).

1.1.2. “Doğal Hukuk”tan “Doğal Haklar”a

Spellman’ın (2011, s. 98) işaret ettiği gibi, doğal haklar söylemi, aydınlanma çağının önemli ilkeleri olarak ve 18’inci yüzyılın son çeyreğinde Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi’ne önemli katkılarda bulunarak popüler ve entelektüel tartışmaların merkezine oturmuş durumdadır. Yazara göre doğal haklar söyleminin temelinde geleneksel doğal hukuk öğretisi yatmaktadır. Doğal hak kavramının kökenini 12’nci ve 13’üncü yüzyıl Ortaçağ hukukçularına kadar götürmek mümkündür. Daha modern dönemde ise inanç ve ibadet özgürlüğüne ilişkin talepleriyle Protestan ve Katolik dini muhaliflerin (*dissenters*) geliştirdiği söylemler sayılabilir. Fakat köken ne olursa Aydınlanma süreci önemli bir dönüm noktasıdır. Herkes için geçerli olan ve evrensellik iddiasında bulunan doğal hukuk söylemi, Aydınlanma döneminde ağırlıklı olarak doğal haklar kuramıyla ilişkilendirilmeye başlanmış ve toplumdan önce ve ondan bağımsız olan evrensel haklar fikrine kaynaklık etmiştir. Böylece Ortaçağ’da genel kabul gördüğü şekliyle toplumun, kolektif olarak kendi idarecisini seçme ya da siyasal karar alma süreçlerine katılma “hakkı”ndan daha farklı bir hak kavramı ortaya çıkmıştır. Bu yeni kavram, hakları, topluma içkin bir nitelik olmaktan ziyade bireye has bir nitelik olarak görmüştür. Bunun ilk örneklerini, Hobbes’ta tespit etmek mümkündür. Bireyler, sivil toplumdan bağımsız, doğuştan gelen ve ellerinden alınamaz haklara sahiptir. Bu haklar, özellikle bireylerin kendini koruma ve muhafaza etme gücüne sahip olduğunu anlatmaktadır.⁵ Kısa süre sonra Locke, hakları, yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakları olarak tanımlamıştır.⁶ Burada

⁵ Hobbes’a (1929, s. 99) göre doğal hak, her insanın “kendi Yargısına ve Aklına göre” kendi hayatını korumak için “en uygun yol olduğunu düşündüğü herhangi bir şeyi... yapma özgürlüğüdür.”

⁶ Locke’a (1764, s. 197) göre doğa durumunda insanın kendi hayatını ve sahip olduklarını koruma özgürlüğü (*state of liberty*), aşırı serbestlik ya da kayıtsızlık (*state of licence*) olarak algılanmamalıdır. Özgürlük, kendisini ya da başkalarını yok etme özgürlüğü değildir. Doğa durumu, doğal hukuk, yani akıl tarafından idare edilmekte olup bu hukukun emrettiği temel ilke, “hiç kimsenin bir başkasının yaşam, sağlık, özgürlük veya mülküne zarar vermemesi gerektirir” (Locke, 1764, s. 197). Zira bireyler, eşit ve bağımsızdır.

özgürlük, devletin keyfi müdahalesinden azade olma, mülkiyet ise kişinin emeğinin ürününe sahip olması anlamına gelmektedir. Locke'a göre insanlar, haklara, sivil toplumdaki önce ve ondan bağımsız olarak sahiptir. Doğa durumundan sivil topluma geçmeleri, söz konusu hakları ortadan kaldırmak bir tarafa onları korumak ve güvence altına almak amacını gütmektedir (Spellman, 2011, s. 99).

Doğal hukuktan, modern doğal haklar kuramına geçişe katkı sunan düşünürler arasında Grotius'un ismini tekrar anmak gerekmektedir. Miller (2021), Grotius'taki doğal haklar kavramı (*iura, rights*) ile geleneksel doğal hukuk öğretisindeki hak (*ius, right*) kavramı arasındaki önemli bir farka işaret etmektedir. Doğal hukuk geleneği içinde özellikle Thomas Aquinas'dan türeyen hak (*right, ius*) kavramı, şeylerle (eylemlerle, varlıklarla ya da durumlarla) ilişkilendirilen ve onlardaki adaletliliği ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Pratik olarak da bu, bahse konu olan şeylerin doğal hukuk ilkeleriyle uyumlu olduğunu anlatmaktadır. Bu anlamda Ortaçağ doğal hukuk geleneğinde hak, iki nedenden ötürü “nesnel” bir özelliktir. Birincisi, nitelediği ve ilişkilendirildiği şeyler, nesnelendir. İkincisi, nesnel ahlaki standartları ifade etmektedir. Bir şeyin “haklı” (*right, ius*) olarak nitelenmesi, o şeyin nesnel olarak, yani insan iradesinden bağımsız olarak doğal hukukun ahlaki norm ve koşullarını yerine getirdiğini anlatmaktadır. Öte taraftan Grotius'ta hak kavramı, bireyin kendi iradesiyle bir şeyi doğru yapmasına imkân veren ve birey tarafından sahip olunan kapasitedeki, güçteki, yetideki ya da yetenekteki ahlakiliği anlatmaktadır.⁷ Örneğin, bireyin kendini koruma hakkını ya da devlet ve benzeri otoritelerin iznine ihtiyaç duymadan bireyin kişisel çıkarını ilerletme gücünü yansıtmaktadır. Bu anlamda Grotius'ta doğal hak kuramı, hakkı, nesnelere ziyade bireylerle ilişkilendirmesi anlamında bir “öznel⁸ hak” kuramı olarak nitelenmektedir (Miller, 2021).

⁷ Grotius'a (2005, s. 19) göre hukuk, örneğin “barış hukuku” ya da “savaş hukuku” gibi ifadelerde geçtiği şekliyle “adil [ya da adaletli] olmaktan başka bir anlama gelmemektedir”. Hukuka uygun olmak, adaletsiz olmamak demektir. Bu anlamda adaletsizlik, örneğin, toplumun doğasına aykırı olan eylemleri kastetmektedir. Toplumsal düzenin ve onun sağladığı tüm kamusal faydaların ortadan kalkmasına yol açması bakımından hırsızlık, doğaya aykırıdır. Bununla birlikte düşünürün göre hukukun, bu ilk anlamından türeyen bir başka anlamı daha vardır. Bu anlamda hukuk, bireylerin sahip olduğu bir grup hakka atıf yapmaktadır. Bu anlamda hak, bireylere ahlaki bir nitelik kazandırmakta ve “yasal olduğu sürece bir şeye sahip olmayı ya da bir şeyi yapmayı mümkün kılmaktadır” (Grotius, 2005, s. 20).

⁸ Burada hak kavramının “öznel” olarak nitelendirilmesi, hakların, doğal haklar kuramlarına göre insan iradesinden bağımsız bir gerçeklik olarak var olmadıkları anlamına gelmemelidir. Doğal hak kuramcıları için doğal haklar, bireylerde öznel olarak sahip olunan kapasiteler olsalar dahi insan tarafından yaratılan,

Klasik doğal haklar söyleminin bireyci niteliğini Rothbard (1998, s. 21-22) da vurgulamaktadır. Yazara göre Plato, Aristoteles, Thomas Aquinas, Leo Strauss gibi doğal hukuk geleneğinin eski ve yeni çok çeşitli temsilcilerinin elinde doğal hukuk geleneği, bireyci bir felsefe olmaktan ziyade devletçi bir felsefe izlenimi vermektedir. Bu durumu değiştiren ve iyi ve erdemli eylemin aktörü ve merkezi olarak devletin yerine bireyi yerleştiren felsefe, modern doğal haklar kuramı olmuştur. 17'nci yüzyılda Düzleyiciler⁹ ve özellikle John Locke'ın elinde doğal hukuk doktrini, metodolojik ve politik bireyci bir boyut kazanmıştır. Düşünen, eylemde bulunan, hissedilen ve tercihte bulunan asıl aktör olarak bireyin devlet karşısında doğuştan sahip olduğu haklar üzerinde durulmuştur. Bu bireycilik felsefesi, Amerikan Devrimi'ne de ilham vermiş ve liberteryen siyasi düşüncenin Amerika'da gelişmesine katkı sağlamıştır. Liberteryen doğal hak kuramı, izleyen yüzyıl boyunca yaygınlaşmaya devam etmiş ve özellikle Herbert Spencer ve Lysander Spooner gibi düşünürlerin elinde zirve noktasına ulaşmıştır.

Belirtmek gerekir ki, doğal haklar öğretisine göre doğal haklar, tanım gereği sınırlı, kısmi ve eşit bir özgürlük fikrini içermektedir. Doğal haklar öğretisinin bireyci niteliği, bu öğretinin karşıtları tarafından zaman zaman sınırsız ya da mutlak bir bireysel özgürlük olarak görülmüş ve eleştirilmiştir. Doğal hakların, bireylerin tüm tutkularını etik bir sınırlamayla bağlanmadan bencil şekilde tatmin etme arzusunun yansıttığı iddia edilmiştir. Bu noktada Clark'ın (1900, s. 38) verdiği örneklerden birisi Bentham'dır. Mutluluk arayışının insanda bulunan doğal bir eğilim olduğunu, fakat bunun bir doğal hak olarak değerlendirilemeyeceğini belirten Bentham (1871, s. 86), suikastçı örneğini vermektedir. Suikastçı, kendisine mutluluk verdiği ya da öyle olduğunu sandığı için insanları öldürmektedir. Bu durumda eğer mutluluğun peşinden gitmek bir hak ise suikastçının işlediği cinayetler de bir hak mıdır?¹⁰ Clark'ın (1900, s. 38-39) işaret ettiği gibi doğal

üretilen, kurgulanan, icat edilen vs. şeyler olarak değil, nesnel bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda örneğin haklardan bahseden ama bunları bir çeşit gelenek, kullanışlı birer toplumsal icat ya da ahlaki duygular olarak niteleyen faydacı düşünürleri, doğal haklar kuramcılarından ayırmak gerekmektedir. Hume ve Mill gibi pek çok faydacı düşünür için haklar, "gerçekten" var olan ahlaki normlardan ziyade toplam faydaya katkı sağladıkları sürece bir anlam ve değer taşıyan uygulamalar, duygular, tutumlar vs.'dir.

⁹ Levellers. 17'nci yüzyılda İngiltere'de radikalizm, cumhuriyetçilik, evrensel oy, dini hoşgörü, halk egemenliği gibi talepleriyle ön plana çıkan bir siyasi hareket.

¹⁰ Bentham (1871, s. 86), doğal haklar kuramının varsayımlarından hareketle suikastçının öldürme hakkı olduğu şeklindeki çelişkili varsayımların ortaya çıkmasını, bu kuramın savunucularının kavramları yeterince sorgulamadan kabul etmesine bağlamaktadır. Örneğin Turgot'yu eleştirmektedir. Her ne kadar

haklar öğretisi, doğal hakları, Bentham'ın ima ettiği şekilde mutlak bir özgürlük olarak hiçbir zaman almamıştır. Tam tersine Amerikan ve Fransız Devrimi'ne ait insan hakları Beyannameleri, hayat hakkının doğuştan gelen, vazgeçilemez, doğal ve kutsal bir hak olarak tüm insanları *eşit şekilde* kapsadığını ve bağladığını belirtmektedir. Bu bakımdan suikastçının cinayet işlemesi bir hak değildir. Zira bunu yaparak bir başka kişinin en az kendisinininkine kadar kutsal ve vazgeçilmez olan doğal hakkını ortadan kaldırmaktadır. Bunun aksini iddia etmek ve suikastçının kendi mutluluğunu arttırmak adına diğer insanların doğal haklarını ortadan kaldırmasının meşru olduğu tezini savunmak, ancak suikastçının mutluluk hakkının diğer insanların yaşam hakkından daha üstün bir hak olduğunu kabul etmekle mümkündür. Fakat bu, doğal hakların insanlar arasındaki *eşitliği ilkesi* ile çelişmektedir. Oysa yukarıda işaret edildiği gibi eşitlik ilkesi, doğal haklar kuramının ve haklar beyannamelerinin merkezinde yer alan bir fikirdir (Clark, 1900, s.40)

1.1.3. Doğal Haklar, Doğal Hukuktan mı Türer?

Bu tez çalışması, doğal hak öğretisini, doğal hukuk öğretisinin bir parçası, onun modern bir dönüşümü olarak kabul etmektedir. Bu, kuşkusuz, doğal haklar kuramıyla doğal hukuk kuramının aynı şey olduğu anlamına gelmemektedir. Doğal hukuk kuramı, kökleri antik Yunan felsefesine kadar uzanan daha eski ve daha kapsamlı geleneksel bir öğretiyi anlatmaktadır. Doğal haklar öğretisi ise, en azından bu tezde ele alındığı şekliyle, doğal hukuk felsefesi temelinde yükselen ve 17'nci ve 18'inci yüzyıllarda gelişen liberal düşünce geleneği içerisinde devlet otoritesi karşısında evrensel, vazgeçilmez ve doğuştan gelen bireysel haklara vurgu yapan söylemi ifade etmektedir. Bu bakımdan doğal hukuk ve doğal haklar öğretilerinin birbirine benzeyen ve birbirinden farklılaşan taraflarının olması kaçınılmazdır. Ne var ki, doğal hakların genel anlamda ve köken olarak doğal hukuk geleneğine dayandığı fikri, yukarıda çeşitli düşünür ve yazarların ifadeleriyle de paralel olarak literatürde sıklıkla karşılaşılan bir fikirdir. Bu bakımdan bu çalışma kapsamında doğal haklar, doğal hukukun bir parçası, uzantısı ya da en azından onun modern döneme uyarlanması anlamında bir devamlılığı ifade etmektedir.

“büyük bir insan” olsa da Turgot için “Devredilemez ve doğal haklar, uygulamak istediği despotizm veya dogmatizmi” yansıtmaktadır (Bentham, 1871, s. 86).

Bununla birlikte literatürde doğal hakların doğal hukuktan türediği, doğal hakların doğal hukuktan türemediği ve birbirlerinden farklı olduğu ya da doğal hukukun doğal haklardan türediği şeklinde farklı görüşlere rasgelmek, iki öğretiy arasındaki ilişkinin niteliği konusunda kesin bir uzlaşmaya varılmadığını da göstermektedir. İki kuram ya da kavram arasındaki benzerlik ve farklılık ilişkileri, bu tez çalışmasının konusu değildir. Bununla birlikte literatürdeki bu tartışmalara ilişkin birkaç örneğe değinmekte fayda vardır.

Örneğin, Blake'e (1925, s. 87, 89) göre nasıl ki pozitif haklar, pozitif hukuktan türemekteyse doğal haklar da belirli doğal yükümlülüklerle ilintili olan doğal hukuktan türemiştir. Doğal hukuk, esasında, belirli özgürlükler, haklar ve ayrıcalıkların belirli bireylere ve gruplara ait olduğu iddiasını ortaya koyan bir kavramdır. Bu kavram, beşerî ya da ilahi otoritelerin keyfî emirleri ne olursa olsun onlardan bağımsız ve onlar karşısında gerçekliğini ve geçerliliğini koruyan ilkeleri ifade etmektedir. Doğal hukukun, pozitif hukuk karşısında daha yüksek geçerliliğe ve üstünlüğe sahip olması gibi doğal haklar da pozitif haklar karşısında daha yüksek geçerliliğe ve üstünlüğe sahiptir.

Benzer şekilde Rothbard (1998, s. 22-23), doğal hukuk ve doğal haklar arasında yakın ilişki kuran 19'uncu yüzyılın önemli doğal hak kuramcısı düşünürlerinden örnekler vermektedir. Bunlardan birisi olan Alman asıllı Amerikalı düşünür Francis Lieber'e göre doğal hukuk, insanın asli doğasından hareketle ulaşılan haklar bütünüdür. William Ellery Channing, tüm insanların aynı akli ve vicdani güce sahip olduğunu ve hayattaki amacın bu yetilerin geliştirilmesinden alınan mutluluk olduğunu belirtmektedir. Bir diğeri, Elisha P. Hurlbut ise pozitif hukukun, yalnızca doğal hakların (ya da doğruların) bir ifadesinden ibaret olması gerektiğine işaret ederek, doğal hukuka riayet etmeyen yasaların kabul edilmesinin hukuki tiranlığa yol açtığını savunmaktadır.

Diğer taraftan Black (1990, s. 184), doğal hukuk ve doğal haklar arasında ciddi farklar bulunduğunu belirtmektedir. Buna karşın iki kuramın en azından toplumsal pratikler bağlamında iş birliği yapan ve birbiriyle bağdaşan kuramlar olduğunu söylemek mümkündür. Black'in (1990, s. 183) işaret ettiği gibi özellikle Leo Strauss'un 1953'te yayımlanan *Natural Rights and History* isimli eserinin yarattığı etkiyle birlikte doğal hukukçular arasında yaygın olan kanaat, doğal hukukta 17'nci yüzyılda radikal bir dönüşümün yaşandığıdır. Bu dönüşüm, doğal hukukun geri dönülmez şekilde doğal haklar söylemine tahvil olduğu, hatta doğal hakların doğal hukukun yerine geçtiği

şeklinde değerlendirilmektedir. Özellikle doğal hakların doğal hukuktaki ayırt edici öge olan doğal teolojiyi dışlaması bunda etkili olmuştur. Black'in (1990, s. 184) dikkat çektiği nokta, Leo Strauss tarafından ortaya konulduğu gibi doğal hukuk geleneği her ne kadar devlet yetkilerinin sınırlaması fikrini barındırsa da devletin karşısında tanımlanan bir doğal haklar fikrini ileri sürüyor değildir. Diğer taraftan Black (1990, s. 184), yukarıda belirtildiği gibi, aradaki farklara rağmen doğal hukuk ve haklar kuramlarını birlikte düşünmek gerektiğini iddia etmektedir. Doğal hukuk geleneğinin çalışma şekli çok büyük bir değişim geçirmiş değildir. Geçmişteki ve modern çağdaki temel iddiası, toplumsal yaşam içinde bir arada yaşayan insanlara insani erdemlerin öğretilmesi ve geliştirilmesinin, devlet otoritesi karşısında bir sınırlama ve denetim olarak işlev göreceğidir. Doğal hakları, doğal hukuktan doğrudan türeyen bir uzantı olarak görmekten ziyade devletin sınırlanması doğrultusunda ahlaki duyarlılığın bir gelişimi olarak değerlendirmek daha doğrudur. Aynı şekilde doğal hukuk, insanların birbirilerinin haklarına daha fazla saygı gösterdiği ve bunun mecburi kılındığı bir toplumun ortaya çıkmasına fikirsel ve pratik olarak katkı sağlayan bir öğretiyi olarak değerlendirilmelidir.

Zuckert ise (1997, s. 731), doğal hakların doğal hukuktan türemediğini belirtmektedir. Bu iddiasını desteklemek için özellikle Locke'dan örnekler kullanmaktadır. Zuckert (1997, s. 723), Locke'un doğal ahlaki standartların varlığını kabul ettiğini, fakat yasa-benzeri ve bağlayıcı nitelikteki ahlaki standartlar anlamında bir doğal hukuk fikrini kabul etmediğine işaret etmektedir. Bu nedenle Locke'a göre esas var olan şey, doğal hukuk değil, doğal haklardır (doğal özgürlükler). İnsanı, hak sahibi yapan şey ise kendi kendine sahip olmasıdır (self-ownership) (Zuckert, 1997, s. 726). "Ben", insana doğa tarafından hazır olarak verilen bir şey olmayıp, duygusal ve düşünsel kapasitelerin çalıştırılması sürecinde insanın "kendisi" (self) tarafından meydana getirilen bir oluşumdur (Zuckert, 1997, s. 728). Kendilik, yalnızca özbilince ek olarak insan bedenini de kapsamaktadır. İnsan bedeni, kendiliği (self) meydana getiren duyu-verilerinin kaynağını oluşturmakta ve onun belirli amaçlara yönelik bilinçli eylemlerinin enstrümanı olarak işlev görmektedir. Bu bakımdan Zuckert'in (1997, s. 729) işaret ettiği gibi "[Locke'a göre] Benliğim, mutluluğum ve mutsuzluğum, bedenim ve onun eylemleri, hepsi benimdir; öyle ki, onlar üzerindeki egemenliğim, başkalarının onlara yönelik benzer iddialarını zorunlu olarak ve fiilen dışlamaktadır." Bu şekilde münhasıran kendi kendine sahip olmak, Locke'a göre ilk ve birincil ahlaki ilkedir. Fakat insanın kendi üzerindeki söz konusu münhasırlık

iddiası, öncül bir yasadan ya da yükümlülükten türeyen bir şey değildir. Tam tersine yükümlülüğü ortaya çıkaran şeydir (Zuckert, 1997, s. 730). Başka bir ifadeyle, adaletin temelinde doğal haklar, doğal hakların temelinde ise insanın kendine sahip olması vardır. Adalet (örneğin, doğal hukuk), bu bakımdan doğal haklar karşısında daha türevseldir. Zira adalet, tanımı gereği bir kimsenin payına düşeni (“hak ettiğini”) almasıdır. Eğer her insan doğası gereği kendi kendine sahipse ve kendi varlığı üzerinde mülkiyeti varsa, bu durumda adalet, doğanın bir gereği olarak vardır. Bu anlamda adalet, bireylerin kendilerine sahip olmalarına ya da kendileri olmalarına (ownness) ilişkin taleplerini ima etmekte ve bu talebi tesis etmektedir (Zuckert, 1997, s. 727). Adaletin doğal standartları, diğer insanların sahip oldukları şeylere ya da mülkiyetine saygı göstermek ya da başka bir ifadeyle insanların hayat, özgürlük ve mutluluğun peşinden gitme hakkını tanımaktadır (Zuckert, 1997, s. 730). Buradan hareketle Zuckert (1997, s. 731), Locke’daki doğal hakların geleneksel doğal hukuk öğretisini temsil eden Aquinas doğal hukukundan oldukça farklı olduğunu belirtmektedir. Kısaca doğal hakların önceliği ve doğal hukukun türevselliği söz konusudur ve açıktır ki doğal haklar doğal hukuktan türememektedir.

Diğer taraftan Tierney’e göre (2002, s. 405) doğal hakları doğal hukuktan ya da doğal hukuku doğal haklardan türetmeye çalışmaya gerek yoktur. Onun yerine her ikisinin de insandaki özgür tercihte bulunma kapasitesinin bir gereği olan bireysel otonom alanın mevcudiyetini insan doğası ve eğilimlerinden hareketle ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Tierney (2002, s. 390, 399), ilk olarak, John Finnes’in, doğal haklar kuramını, Thomas Aquinas’ın doğal hukuk kuramından türetme çabasını ikna edici bulmadığını belirtmektedir. Aquinas’ın kullandığı şekliyle “doğal hak” kavramı, bireyin sahip olduğu öznel güç anlamındaki modern doğal hak kavramını karşılamamaktadır. Zira Aquinas’ta *ius* (hak, right), adil ya da doğru olan anlamına gelmekte ve (adaletsiz) gücün sınırlanması fikrini içermektedir (Tierney, 2002, s. 391). Modern anlamda hak sözcüğü (right), tanımlanmış belirli bir alan içinde eylemde bulunma ya da bulunma üzerine bir tercih yapma özgürlüğünü ifade etmektedir. Oysa Aquinas’taki *ius* terimi, kişinin hakkı olandan

pay alması gerektiği şeklinde bir anlama sahiptir. Bu anlamda kişinin, örneğin “hak ettiği” şey, bir ceza da olabilir (Tierney, 2002, s. 392).¹¹

İkinci olarak Tierney, Hobbes’un, doğal hak fikrini temel kabul ettiği ve doğal hukuk kuramını doğal haklardan türettiği iddiasını da tatmin edici bulmamaktadır. Hobbes, doğal hukuku davranışın sınırlandırılması veya engellenmesiyle ilgili bir kavram olarak ele almaktadır. Doğal hak ise ona göre sınırlanmamış davranışı ifade etmektedir. Bu bakımdan Hobbes açısından birbirine tezat iki kavramdan hareketle birini diğerinden türettiği iddiası da güçlü bir argüman değildir (Tierney, 2002, s. 396).¹²

Buna karşın, doğal hukuk ve doğal haklar kavramlarının yüzyıllarca birbiriyle ilişkilendirildiği de açıktır. Tierney’e göre (2002, s. 399-400) doğal hukuk ve doğal hak arasındaki ilişki sorununun çözmenin yolu, doğal hukukun yalnızca *didaktik* bir kavram değil, fakat bir tarafıyla da *müsamahakâr* (izin verici, *permissive*) bir kavram olduğunu hatırlamaktır. Doğal hukuk en azından 12’nci yüzyıldan itibaren yalnızca belirli bir davranış tarzını dayatan, emreden ya da yasaklayan değil, fakat aynı zamanda meşru ya da izin verilir bir davranış alanı tanımlayan bir öğretilerdir. Hak sahiplerine saygı duyulmasını ve hak sahiplerinin de diğer hak sahiplerinin hakkını ihlal etmemesini salık vermek suretiyle müsamahakâr doğal hukukun, doğal hakların kaynağını oluşturduğunu

¹¹ Aquinas’a (t.y., II-II, 57, 1) göre adalet, diğer erdemlerden farklı olarak, kişinin yalnızca kendisiyle olan ilişkisini değil, fakat diğer kişilerle olan ilişkisini de niteleyen bir kavramdır. Bunu, adalet kelimesinin “bir çeşit eşitliğe” işaret etmesinde ve “şeyler, birbirine eşit yapıldığında ayarlanmış [adjusted] olurlar” şeklindeki ifadelerde görmek mümkündür. Örneğin, işçinin verdiği hizmet karşılığında ona hak ettiği ücreti ödemenin adaletli bir iş ya da eylem olduğu söylendiğinde bu, iki şey (hizmet ve ücret) ya da iki kişi (hizmet alan ve veren) arasında kurulan ilişkinin eşitlik ilkesine dayandığını anlatmaktadır. Bu bağlamda “Adaletin... kendine özgü uygun bir nesnesi vardır ve bu nesneye adil denilmektedir ki bu, ‘hak’ ile aynı anlama gelmektedir” (Aquinas, t.y., II-II, 57, 1).

Aquinas’taki “doğal hak” ve “pozitif hak” kavramları da modern doğal ve pozitif hak kavramıyla farklılık göstermektedir. Düşünürün belirttiği gibi “hak” (*right*) ya da “adil”lik (*just*), “bir tür eşitliğe göre ayarlanma”dır (Aquinas, t.y., II-II, 57, 2). “Doğal hak”, verilen bir şeye karşılık olarak eşit değerinde bir başka şeyi alınması örneğinde olduğu gibi işin doğasından kaynaklanan bir ayarlanmadır. “Pozitif hak” ise “anlaşma yoluyla” ayarlanmanın bir türüdür. Bu durumda, verilen bir şeye karşılık olarak hangi değer alınması gerektiğine tüm toplum ya da onun adına hareket eden kral karar vermektedir. Kralın bu yöndeki talimatına “pozitif hak” denilmektedir (Aquinas, t.y., II-II, 57, 2).

¹² Hobbes’a (1929, s. 99) göre doğal hak (the right of nature) ya da *Jus Naturale*, insanın kendini, mülkünü ya da hayatını muhafaza etmek adına gücünü kullanma özgürlüğünü ve bu özgürlüğün dışarıdan engellenmemesi gerektiğini anlatmaktadır. Diğer taraftan doğal hukuk (law of nature) ya da *Lex Naturalis*, bir kimsenin kendi hayatını ve bu hayatı muhafaza etme yollarını ortadan kaldırmasını yasaklayan talimat (precept) anlamına gelmektedir. Düşünür, bu iki kavramın (hak (*Jus*) ve hukuk (*lex*)) birbiriyle karıştırılmaması gerektiğini belirtmektedir. Hak, bir şeyi “yapma ya da yapmama özgürlüğünü” ifade ederken doğal hukuk, “yükümlülüğü”, “bağlayıcılığı” ya da “tayin ediciliği” anlatmaktadır. Dolayısıyla doğal hak ve doğal hukuk birbiriyle “bağdaşmazdır” (Hobbes, 1929, s. 99).

düşünmek pekâlâ mümkündür (Tierney, 2002, s. 401). Örneğin Padovalı Marsilius (1270-1342), mülk edinme hakkını ve tüm mülkiyeti yadsıma hakkını (keşişler gibi) müsamahakâr doğal hukuktan türetmekte ve bu hakları, doğal hukukun yapılmasını emrettiği davranışlar ve yapılmasını yasakladığı davranışların çizdiği sınırlar dışında kalan ve kişilerin herhangi bir davranış tarzına mecbur bırakılmadığı bir alan olarak değerlendirmektedir (Tierney, 2002, 401). Diğer taraftan Francisco de Vitoria (1483-1546), doğa durumunda bireylerin yeryüzündeki her şeye sahip olduğu ve dilediği şeyi alıp kullanabileceği şeklindeki geleneksel görüşe sıklıkla getirilen bir sınırlama olarak “diğer insanlara zarar vermemek şartıyla” hükmüne dikkat çekmektedir. Bu hükmün, müsamahakâr doğal hukukun bir örneğini teşkil ettiğini belirtmekte ve özel mülkiyetin felsefesi kökeninde bu anlayışın yattığına işaret etmektedir (Tierney, 2002, s. 402). Benzer şekilde Francisco Suarez, özel mülkiyet hakkını açıklarken, müsamahakâr doğal hukukun insanların kendi tercihlerine göre özgürce eylemde bulunabilecekleri bir hareket alanı tanımladığını ve bu bireysel alanın diğer bireyler tarafından ihlal edilmesini yasakladığını düşünmektedir (Tierney, 2002, s. 403). Tierney’e göre (2002, s. 404) böyle bir hak kavramı, Aquinas’taki nesnel hak tanımına göre daha öznel (ör, özel bireysel alan) bir içerik sunmakta ve Hobbes’taki gibi “her şeyin üzerinde, hatta başka bir kişinin bedeni üzerinde” hak iddia eden anlayışa göre daha sınırlandırılmış bir tarif yapmaktadır. Kısacası, Tierney için müsamahakâr doğal hukuk, doğal hukuk ve doğal hak arasındaki ilişki sorunsalına bir yanıt verebilmektedir.

1.1.4. Spencer’da Doğal Hukuk ve Doğal Haklar

Spencer’a (1898b, s. 54) göre doğal hukuk geleneği, her biri kendi çapında en üstün hukuki otorite olan monarşik, oligarşik ya da parlamenter otoritenin tabi olması gereken başka bir otoritenin varlığını kabul etmektedir. Bu otorite, gücünü ve meşruiyetini insan yapımı yasalardan değil, o yasaların üzerindeki bir kaynaktan almaktadır. Söz konusu kaynak, eğer ilahi yasalar değilse, “varlıkların doğasına” atıf yapmaktadır. “Bu kuramlara biraz saygı göstermek, mantıksız bir saflık gibi durmamaktadır. Biçimsel olarak ne kadar eleştiriye açık olursa olsun, bunların özünde doğru olduğunu makul şekilde düşünmek mümkündür” (Spencer, 1898b, s. 54). Bu bağlamda düşünür, doğal hukukun pozitif hukuk karşısında üstünlüğünü vurgulamaktadır. Doğal hukukun nesnel, evrensel ve değişmez niteliklerini ve insan doğasıyla olan doğrudan ilişkisini dile getiren

hukukçulardan örnekler vermektedir. Spencer'ın (1898b, s. 53-54) aktardığına göre örneğin, Henry Maine (1822-1888) Roma hukukuna da atıfta bulunarak doğal hukuktan, sivil hukukun üzerinde bulunan mükemmel hukuk olarak bahsetmektedir. Roma hukukundan esinlenen Henry Hobart (1560-1625), doğal eşitlikle çelişen parlamento yasalarının hükümsüz olması gerektiğine işaret etmektedir. William Blackstone (1723-1780) ise Tanrı tarafından dikte edilen doğal hukukun, insanla yaşıt olduğunu, tüm hukuk türlerinin üstünde bulunduğunu ve onunla çelişen hiçbir insan yapımı yasanın geçerliğinin bulunmadığını belirtmektedir. Nihayet James Mackintosh (1765-1832) doğal hukukun, insanın doğal karakteriyle olan uyumuna dikkat çekmekte ve doğal hukukun bilgeliğinin, genel insan doğasında temellendiğine inanmaktadır.

Spencer, doğal hukuk geleneğine uygun olarak doğal hakların, varlıkların doğasından (constitution of things) türediğini düşünmektedir. Bu bağlamda doğal hakların karakteristik özelliği, hayat kanunlarından türemeleri ve toplumsal düzenlemelerden tamamen bağımsız olmalarıdır (Spencer, 1898b, s. 176). Toplumsal düzenlemelerin doğal haklara riayet ediyor olması ya da görmezden gelmesi bir tarafa, onları “yaratma” gücü yoktur. Toplumsal düzenlemenin hükümet olarak isimlendirilen kısmı ise hakların muhafazası için yalnızca bir araçtan ibarettir. Hükümetlerde “doğru” ya da “haklı” olarak nitelenmeye değer bir özellik eğer varsa bu, hakları koruma konusunda gösterdiği başarıdan kaynaklanmaktadır. Spencer (1898b, s. 222) bir başka yerde şöyle demektedir: “Haklar, varlıklarını, devletin otoritesine borçlu değildir; fakat devlet hakları korumanın bir aracı olarak vardır. Dolayısıyla [devlet], hakları korumak yerine onlara tecavüz etmekteyse, yanlışları önlemek yerine yanlışlar yapıyor demektir.”

Spencer, klasik liberalizmdeki negatif özgürlük anlayışına uygun olarak adaleti, bireylerin doğal haklarının ihlal edilmemesi ve devlet tarafından garanti altına alınması olarak görmektedir. Bu anlamda adalet, bireysel özgürlüğe atıf yapmaktadır. Düşünür için adaletin bir diğer ismi *eşit özgürlük yasası*dır. Eşit özgürlük yasasına göre “her insan, başkasının eşit özgürlüğünü ihlal etmemek koşuluyla, istediğini yapmakta özgürdür” (Spencer, 1898b, s. 46). Spencer (1898b, s. 61) için eşit özgürlük yasası o denli merkezi bir öneme ve ahlaki otoriteye sahiptir ki ondan daha yüksek bir etik hüküm yoktur: “Eşit özgürlük yasasını, diğer tüm [otoriteleri] aşan bir otoriteye sahip, nihai bir etik ilke olarak kabul etmekteyiz.” Bu nedenle “doğru bir adalet sisteminin dayanacağı yasa olarak bu

eşit özgürlük yasasını bütünüyle kabul etmemiz gerekmektedir” (Spencer, 1851, s. 103). Doğal haklar ise eşit özgürlük yasasının (adaletin) çeşitli ve karmaşık vakalara uygulanmasıdır ve eşit özgürlük yasasından tümdengelimsel çıkarımlar yoluyla türetilen mantıksal çıkarımlardır (Spencer, 1898b, s. 63).

Spencer’a göre (1898b, s. 62-63) “hak” terimi zaman içinde çok sayıda yanlış kullanım şekli kazanmıştır. Örneğin kralların taht haklarından, işçilerin çalışma hakkından ya da insanların bilgiye ulaşma haklarından bahsedilegelmiştir. Faydacı öğretinin temsilcisi olan Bentham, devletin koyduğu haklar dışında başkaca hakkın mevcut olmadığını savunmuştur.¹³ Oysa Spencer için bir hakkın gerçekliğinin ölçüsü, eşit özgürlük yasasından türeyip türemediğidir. Türüyorsa o hak gerçektir. Türemiyorsa hatalı olarak hak şeklinde nitelenmektedir. Eşit özgürlük yasasının mantiki sonucu olan hakların iki temel özelliği vardır. Birincisi, temel ahlak ilkelerle uyumluluk göstermeleridir. İkincisi, haklar, hükümlerini pozitif hukuktan türemesine değil, pozitif hukuk, sahip olduğu hükmü, doğal haklardan türemesine borçludur.

Spencer (1851, s. 207) bir başka yerde William Blackstone’un (1723-1780) doğal hukukun, insan yapımı yasalar karşısındaki üstünlüğünü ifade eden sözlerine atıf yapmakta ve onaylamaktadır. Blackstone’a göre doğal hukukla çelişen hiçbir insan yapımı yasanın geçerliliği yoktur ve tüm pozitif yasalar geçerliliklerini ve otoritesini doğal hukuktan almaktadır. Spencer için bu bakış açısı, geçmiş ve güncel çoğu düşüncüyü gölgede bırakmaktadır. Bu haliyle parlamentoya “tapan” kimselere, bu kurumların sonuçta insan yapımı kurumlar olduklarını ve “yeryüzündeki Tanrımız” olmadıklarını hatırlatmaktadır. Sahip oldukları gücün bir şekilde sınırlanması ve denetlenmesi gerekmektedir. Varoluşun (ya da yaratılışın), insanlığı ona doğru sürüklediği ve hem bireylerin hem de toplumun eksiksiz bir yaşama kavuşacağı ideal durum yasasını, yani eşit özgürlük yasasını, “doğanın yasası” (law of nature) olarak düşünmek son derece uygundur (Spencer, 1851, s. 462).

¹³ Bentham’a (1843b, s. 221) göre devletin yaptığı “gerçek” yasaların hükümsüzlüğünü göstermek amacıyla doğal hukuk ve doğal haklardan bahsetmenin bir faydası yoktur. Zira doğal haklar ve doğal hukuk, “hayalidir” ve “kurgudur.” Pozitif hukuk tarafından yaratılan “resmi hakların” (legal rights) dışında, öncesinde ya da onların üzerinde doğal haklar mevcut değildir. Haklar, yalnızca devletin koyduğu yasaların “meyveleridir.”

Spencer, devlete tahsis ettiği minimum görev tanımlarıyla da doğal hakların klasik liberal bakış açısını yansıtmaktadır. Düşünürü göre devletin iki temel görevi vardır. Tarihsel olarak daha önce ortaya çıkması bakımından ulusal savunma, devletin birincil sorumluluğudur (Spencer, 1898b, s. 204). Devletin, ikinci görevi ise vatandaşlar arasında adaleti sağlama ve onları birbirinin saldırılarına karşı korumadır. Uygarlığın gelişmesine bağlı olarak devletin birincil işlevinin azaldığı ve ikincil işlevinin giderek genişlediği ve daha etkin hale geldiği unutulmamalıdır (Spencer, 1898b, s. 208). Eksiksiz şekilde gelişmiş bir endüstriyel toplumda devletin asli amacı olan adalet, vatandaşların haklarını diğer vatandaşlara karşı korumak anlamına gelmektedir (Spencer, 1898b, s. 190). Bu bağlamda bireysel “hayat ve mülkün muhafazası, sözleşmelerin yerine getirilmesi ve ikinci derecedeki diğer hakların uygulanması” gerekmektedir (Spencer, 1898b, s. 191).¹⁴

Spencer’a (1898b, s. 214) göre devletin bu iki temel işlevi ile insanların devlete yükledikleri diğer tüm işlevler arasında kalın bir çizgi vardır. Temel işlevler, hayatın olağan akışında devam etmesi için gerekli olan koşulların muhafaza edilmesiyle ilgilidir. Diğer işlevler ise hayatın olağan akışına müdahale etmekle ilgilidir. Bu müdahaleler, vatandaşlara yardım etmek, onları bir doğrultuya yöneltmek ya da hareketlerini sınırlamak gibi farklı motivasyonlarla yapılabilmektedir. Devletin bu tarz işleri yapması, adalet ilkesine uygun değildir: Devletin sınırlarının ne olması gerektiği “sorunu, devletin adaleti korumanın ötesinde, adaleti ihlal etmeden başka herhangi bir şey yapıp yapamayacağı sorusuna dönüşmektedir. Düşündüğümüzde bunun mümkün olmadığını göreceğiz” (Spencer, 1898b, s. 222).

Spencer’ın tespit ettiği doğal haklara kısaca göz atıldığında bunların, negatif özgürlük anlayışını ve klasik liberal bakış açısını yansıttığı kolaylıkla görülmektedir. *Fiziki bütünlük hakkı*, eşit özgürlük yasasından çıkan ilk sonuçtur. Her bireyin eylemlerinin, diğer bireylere fiziki zarar vermeyecek ölçüde sınırlandırılması gerekmektedir (Spencer, 1898b, s. 64). *Hayat hakkı*, fiziki bütünlük hakkının bir parçasıdır (Spencer, 1898b, s. 65). Cinayet, adam öldürme, sakat bırakma, tecavüz ve kişilerin fiziki bütünlüğüne zarar

¹⁴ Spencer saldırı savaşına tamamen karşıdır. Kısmen meşru olan, yalnızca savunma savaşıdır. Bu bağlamda vatandaşların toptan ya da kısmen ortadan kaldırılmasını engellemek adına bireysel hakların savunma savaşları adına kısmen askıya alınması meşrudur. Düşman toplumların düşmanlığı ve saldırısı altında bulunan bir toplumda devletin zorlayıcı (coercive) yapısına ihtiyaç vardır. Bu yapı, her ne kadar mutlak anlamda doğru olmasa da mevcut şartların izin verdiği ölçüde görece doğru ya da en az kötüdür (Spencer, 1898b, s. 189).

veren her türlü eylem, doğal sınırları ihlal etmeleri bakımından suçtur (Spencer, 1898b, s.70). *Serbest hareket ve gezinme hakkı*, her bireyin uzuvlarını serbestçe kullanma ve engelsiz şekilde bir yerden başka bir yere gitme hakkıdır (Spencer, 1898b, s. 72). Spencer'a göre (1898b, s. 73-76) insan özgürlüğü kavramı, ahlaki algılarda ve yasama alanında tarihsel bir gelişim süreci içerisindedir.

Doğal ortamı kullanma hakkı, her bireyin insanlığın ortak malı olan kaynakları (örneğin, güneş ışığı, hava ve toprak gibi kimsenin özel mülkü olmayan kaynakları), diğer bireylerin aynı hakkına zarar vermemek koşuluyla kullanma özgürlüğüne sahip olması demektir. Bununla beraber aynı şeyi, halihazırda özel mülkiyete dönüşmüş olan toprağın paylaşımı konusunda söylemek mümkün değildir. Spencer'a (1898b, s. 94) göre mülk edinmeye müsait maddi objeler bu ya da şu şekilde topraktan elde edildiğine göre *mülkiyet hakkı* temelde toprağı kullanma hakkına bağlıdır. Mülkiyet hakkını, Spencer (1898b, s. 94-95), Locke'tan almaktadır. Fakat hiç kimsenin, orijinal olarak tüm insanlığa ait olan bir şeyi, o insanlığın rızasını almadan toplama ya da ona emeğini katma hakkı yoktur. Bununla beraber her birey, belirli bir toprak parçasını, toplumdan kiralama hakkına sahiptir (Spencer, 1851, s. 128). Spencer (1898b, s. 107), telif hakkını, bir çeşit *gayri maddi mülkiyet hakkı* olarak eşit özgürlük yasasının bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Benzer şey, icatlar için de geçerlidir. Mucidin, kendi icadı üzerindeki hakları saklıdır (Spencer, 1898b, s. 109). Spencer'ın gayri maddi mülkiyetler arasında ele aldığı bir başka hak, kişilerin toplum nezdindeki itibarıdır. İtibar, gayri maddi bir mülkiyettir (Spencer, 1898b, s. 114-115). Düşünüğe göre herhangi bir mülk üzerindeki mutlak sahipliğin göstergesi, o mülkü başka bir kişiye devredebilme, yani *hediye verme hakkıdır*. (Spencer, 1898b, s. 118). *Vasiyet*, geciktirilmiş hediye başka bir şey değildir ve *bir haktır* (Spencer, 1898b, s. 119).

Serbest mübadele hakkı, mülkiyet hakkının bir gereğidir (Spencer, 1898b, s. 127). Zira bir kişiye, onun bize verdiği bir şey karşılığında, kendimize ait olan başka bir şeyi veremiyorsak (mülkiyetini devretme gücüne sahip değilsek), o eşya üzerindeki sahipliğimiz aslında tam değil, eksiktir. Spencer'a (1898b, s. 129) göre *serbest sözleşme hakkı* ise serbest mübadele hakkının bir gereğidir (1898b, s. 129). *Serbest çalışma hakkı*, her insanın, diğer insanların haklarını ihlal etmemek kaydıyla kendi mesleğini, dilediği ve en iyi olduğunu düşündüğü tarzda icra etme özgürlüğüdür (Spencer, 1898b, s. 133).

Bireysel özgürlükleri genel olarak en fazla tanıyan devletler, serbest çalışma özgürlüğünü de kabul etmeye de en meyilli olanlardır (Spencer, 1898b, s. 135).

Serbest inanç hakkından kasıt, kişinin inancını serbestçe ifade edebilmesidir (Spencer, 1898b, s. 136). Ancak diğer insanlara kendi inancını dayatmaya çalışan kişi, eşit özgürlük yasasını ihlal etmektedir. İnsanlık tarihi boyunca sınırlamaya en çok maruz kalan ve siyasal ve dini otoriteleri en çok rahatsız eden inanç türleri, politik ve dini inançlar olmuştur. Buna *serbest ibadet hakkı* da dahildir (Spencer, 1898b, s. 137). Spencer'a (1898b, s. 141) göre herkesin, düşünce ve inançlarını yayma hakkı vardır. Fakat başkalarına iftirada bulunulması ve bunun basım-yayım neşriyatının yapılması, *serbest konuşma ve yayım hakkının* ihlalidir (Spencer, 1898b, s. 142). Spencer'a göre (1898b, s. 1142-143) serbest konuşma ve yayım hakkına karşı çıkanların öne sürdüğü gerekçe güvenliktir. Fakat pek çok yeni düşüncenin toplumda alarm ve güvensizlik duygusuna yol açması doğaldır.

Politik haklar dışında *kadınların hakları*, erkeklerin haklarıyla aynıdır. Bu bakımdan meslek, meşguliyet ya da kariyer hedefleri konusunda kadınların engellenmesi adaletsizliktir. Kadınlar kendilerini yetiştirmek, eğitimlerinin ve yeteneklerinin kendilerine sağlayacağı tüm faydalara sahip olmak konusunda erkeklerle aynı özgürlüğe sahip olmalıdır (Spencer, 1898b, s. 160). Bununla birlikte kadınların seçme ve seçilme hakkı gibi politik hakları elde edebilmesi için, erkeklerin yüklendiği sorumlulukları da eşit şekilde yüklenmesi gerekmektedir. (Spencer, 1898b, s. 165-166). Çocukların da hakları vardır. Spencer (1898b, s. 167) her çocuğun hayatta kalması ve büyümesi için gerekli olan maddi gereklilikleri ve yardımları alma hakkı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, fiziksel, zihinsel ya da duygusal yetilerini kullanmaya ve geliştirmeye izin veren ve onları yetişkinlik hayatına hazırlayan eylem alanları, fırsatlar ve yardımlar, ebeveynlerin sorumluluğu ve çocukların hakkıdır (Spencer, 1898b, s. 168).

1.2. SPENCER VE FAYDACILIK

1.2.1. Tanımlar, Kavramlar ve Yöntemler

1.2.1.1. Tanımlar ve Kavramlar

En genel anlamda faydacılık, bireysel ya da kamusal eylem ve politikaların ahlaki amacının, en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlamak olduğunu söyleyen öğretilerdir (Kymlicka, 2002, s. 10). Faydacılığın ilk dikkat çeken yanı, varsayımlarındaki sadeliktir. Pek çok felsefi öğretinin merkezinde yer alan metafizik kavram ve tartışmalardan ziyade insanların gündelik hayatının parçası olan mutluluk, fayda ya da refah elde etme çabasına odaklanmaktadır. Yalnızca, mutluluk ve fayda elde etme çabasının, tarafsızca ve herkesin mutluluğu ve faydasını düşünerek yapılması gerektiğine işaret etmektedir (Kymlicka, 2002, s. 11).

Faydacılıkta, faydanın ya da mutluluğun (bu terimler bu tez çalışmasında birbirinin yerine kullanılacaktır) bir araya getirilmesi (toplanması) ve azami seviyeye çıkartılması (maksimize edilmesi) esastır. Bu esasa, “fayda ilkesi” (principle of utility) denilmektedir. Fayda ilkesine göre ahlaki olarak yapılması gereken şey, alternatif eylem ya da politika seçenekleri arasından mutluluğu azami seviyeye çıkaracak olanı (ya da çıkartacağı düşünüleni) seçmek ve onu icra etmektir. Bu anlamda faydacılık, fayda ilkesini etiğin en temel ilkesi olarak kabul eden felsefi kurama verilen isimdir (Hudelson, 1999, s. 22).

Köken ve kullanım olarak oldukça eskiye gitmekle birlikte fayda ilkesini ve faydacılık fikrini sistematik olarak ele alan ilk düşünür, Jeremy Bentham olmuştur. Bentham, faydayı hem bireylerin özel yaşamlarında hem de yasa koyucuların oluşturdukları siyasalarda esas alınması gereken temel yol gösterici olarak tarif etmiştir (Hudelson, 1999, s. 23). Bentham için faydacılık, herşeyden önce, doğal hukuk ve doğal haklar öğretilerine karşı radikal bir alternatiftir. Düşünüre göre Amerikan Bağımsızlık Bildirisi’nde (1776) ya da Fransız Haklar Bildirisi’nde (1789) öne sürülen evrensel doğal hak söylemi, gerçek içerikten yoksun boş sözlerdir. Doğal hukuk ve doğal haklar, “bir toplu iğnenin ucunda aynı anda kaç meleğin dans edebileceği” tartışması kadar metafizik, anlamsız ve boştur (Aktaran: Hudelson, 1999, s. 23). “Doğal hak bir saçmalaktır, doğal ve yok edilemez haklar boş laftır; saçmalığın dik alasıdır” (Bentham, 1843a, s. 501). Onun yerine insanoğlu için özgün olan yalnızca iki değer vardır. Negatif değere sahip acı ve pozitif değere sahip haz. “Doğa, insanı iki egemen efendinin idaresi altına yerleştirmiştir, acının ve hazzın. Ne yapmamız gerektiğini işaret eden ve ne yapacağımızı belirleyen de bunlardır... Yaptığımız tüm işlerde ve düşündüğümüz her şeyde bizi bunlar idare etmektedir” (Bentham, 1876, s. 1). Yasa koyucular, toplumdaki mutluluğu azami

seviyeye çıkarmak üzere bir politika oluştururken, o politikanın insanlarda yol açtığı hazzın yoğunluğunu ve kalıcılığını hesaplamalıdır. Daha sonra aynı hesabı politikanın yol açtığı zararlar için yapmalıdır. Eğer ortaya net bir haz fazlası çıkmaktaysa politika iyi bir politika, net bir acı fazlası çıkmaktaysa politika kötü bir politikadır (McClelland, 2009, s. 461). Mill'in (2001, s. 10) belirttiği gibi “Ahlakın temeli olarak Faydacılık veya En Büyük Mutluluk İlkesi'ni kabul eden inanç, eylemlerin mutluluğu artırma eğiliminde olduğu ölçüde doğru, mutluluğun tersini üretme eğiliminde olduğu ölçüde yanlış olduğunu savunmaktadır.”

Bununla birlikte belirtmek gerekir ki fayda ya da mutluluk kavramlarını, en üstün amaç olarak gören her öğretiyi, faydacılık değildir. Örneğin Spinoza, “iyi” terimini, “yararlı” kavramıyla açıklarken aslında faydacıların kullandığı şekliyle mutluluğu değil, insanı Tanrı'ya yaklaştıran şeyleri kastetmektedir. Benzer şekilde Stoacıların ulaşmak istediği amaç, sonsuz ya da gerçek mutluluktur. Fakat bu “mutluluk”, “dünyadaki değişimler karşısında ideal bir mutlak duygusuzluk durumu”dur (Vergara, 2014, s. 75).

Eudaimonistic bir öğretiyi olan Stoacılık'taki nihai amaç (telos), *eudaimonia*, yani mutluluk ya da gelişmedir. Buna karşın doğa ile uyumlu şekilde yaşamak olarak tanımlanan bu *telos*, doğanın karmaşık ve çok-anlamalı bir kavram olması nedeniyle, karmaşık ve belirsizdir (Stephens, t.y.). Kısacası, pek çok öğretiyi kendi mutlak “iyi”sinden, ulaşılması gereken bir “faydalı sonuç” ya da “mutluluk” olarak bahsetmesine karşın faydacılık öğretisine dahil edilmemektedir.

Bu bağlamda faydacıların, özellikle de klasik faydacıların ayırt edici özelliği, fayda ya da mutluluktan bahsederken oldukça istikrarlı şekilde *zevkler*, *hazlar* ve *eğlenceler* gibi belirli sözcükleri kullanmalarıdır (Vergara, 2014, s. 75). Örneğin haz, mutluluk ve fayda terimlerini birbirinin yerine kullanan Bentham (1876, s. 2), “Fayda kelimesi ile bir nesnenin yarar, avantaj, haz, iyilik, ya da mutluluk üretme eğilimi kastedilir” demektedir. Bir başka önemli faydacı olan John Stuart Mill (2001, s. 10), *Utilitarianism* isimli eserinde fayda ve mutluluğu, haz ve acı terimleriyle şu şekilde ifade etmektedir: “Mutluluktan kasıt zevktir ve acının olmamasıdır; mutsuzluktan kasıt ise acıdır ve zevkin olmamasıdır.” Aynı şekilde bir başka önemli faydacı Henry Sidgwick (1893, s. 413), “en büyük mutluluk” olarak, toplam hazdan toplam acının çıkartılmasıyla elde edilen haz fazlasını kastetmektedir. Düşünüme göre eşit miktarda acı ve zevkin, etik hesaplama

yaparken birbirlerini iptal ettiğini düşünmek gerekmektedir. Mulgan'ın (2007, s. 61) işaret ettiği gibi klasik faydacıların şu ya da bu şekilde hedonizmin bir versiyonunu benimsemiş olduğunu söylemek mümkündür. Daha modern faydacılar, mutluluk kavramının hedonizmi çağrıştırmamasından dolayı daha farklı terimler kullanmaya yönelmişlerdir. Bunlar arasında örneğin, esenlik ya da iyilik anlamında *well-being*, refah (*welfare*) ya da “hayatı yaşamaya değer kılan şeyler” gibi kavramlar sayılabilir (Mulgan, 2007, s. 61). Kuşkusuz terminolojik açıdan değilse de mutluluk kavramının içeriğini yeniden tanımlamak açısından ilk değişimlere henüz Mill'de rastlanmaktadır. Mill, Bentham'ın ham hedonizminden kendisini ayırtmaya çalışmıştır. “İdeal faydacılık” ya da “liberal faydacılık” olarak isimlendirilen felsefesinde örneğin, bilgi, erdem, kültürel ilerleme, insani gelişme, bireysel özgürlük gibi olguları, mutluluğun ve faydanın bileşenleri olarak değerlendirmiştir (Häyry, 1994, s. 10-11). Kuşkusuz faydacılık öğretisi yalnızca fayda ilkesinden ya da mutluluğun tanımlanmasından ibaret değildir. Sadeliğinin ve çekiciliğinin yanında faydacılık, oldukça geniş bir felsefi ve toplumsal düşünce geleneğini temsil etmektedir (Mulgan, 2007, s. 1). Bentham, Mill, Sidgwick ya da daha modern düşünürlerin görüşleri, çok sayıda farklı faydacı görüş arasından yalnızca bazısıdır. Fakat hepsinde ortak olan nokta, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, mutluluğun, faydanın, refahın, esenliğin insan hayatının ulvi amacı olduğu ve insan eyleminin ahlaki niteliğini, bu hedefi ilerletmedeki başarısının belirlediğidir.

Faydacılığın bu genel niteliği düşünüldüğünde Spencer'da faydacılığın önemli bir temel teşkil ettiği açıktır. Gray'ın (1988, s. 260) belirttiği gibi gençlik yıllarında Spencer, en büyük mutluluğu, yaratıcının insanlar için tasarladığı nihai amaç olarak tanımlamaktadır. Tanrı'nın insanlara bahsettiği ahlak ve en büyük mutluluk, bir elmanın iki yarısı gibidir. Ahlakın temelinde mutluluk yatmaktadır. Olgunluk dönemlerinde her ne kadar Tanrı fikrinde bazı değişimler yaşasa da Spencer'ın faydacılığa olan inancı devam etmiştir. Düşünürü göre iyi ve kötü davranışların temelinde bu davranışların sırasıyla yol açtığı zevk ve acı verici sonuçlar vardır. Etiğin konusu olan doğru yaşam kuralları, özelde ya da genelde, doğrudan ya da dolaylı olarak toplamda insan mutluluğuna katkı sunan kurallardır.

Bu bağlamda Spencer'ın (1898a, s. 32-40), insan davranışının nihai amacını mutluluk dışında başka kavramlarda arayan ahlak okullarını eleştirdiği görülmektedir. Düşünür,

bunları dörde ayırmaktadır. Birincisi, karakterdeki mükemmelliği (insan tabiatındaki kusursuzluğu) nihai etik amaç olarak alan ve Platon'un da genel olarak dahil olduğu okuldur. İkincisi, Aristoteles'in dahil olduğu ve davranışın nihai amacını erdem ve erdemli davranışta bulan okuldur. Üçüncüsü, insandaki doğru ve yanlış ayırt etme yeteneğinin Tanrı tarafından bahşedilmiş sezgilere dayandığını iddia eden sezgici okuldur. Dördüncüsü ise nihai amacın Tanrı'nın takdisine mazhar olmak olduğunu savunan okuldur. Spencer (1898a, s. 45), bu ahlak okullarını ayrı ayrı değerlendirmekte ve (kendileri reddetse de) hepsinin temelinde aslında mutluluğa ulaşma amacının yattığını belirtmektedir: “mükemmellik, erdem, doğruluk tanımları, temel fikir olarak bir biçimde bir zamanda birileri tarafından tecrübe edilen mutluluğa bizi zorunlu olarak götürmektedir.”

Spencer'in mutluluk ya da fayda kavramlarını 19'uncu yüzyıl faydacıları ile aynı tarzda ve istikrarlı şekilde *zevkler*, *hazlar* ve *eğlenceler* gibi belirli sözcüklerle tanımladığı da görülmektedir. “Bu duygular hangi isimle anılırsa anılsın- tatmin, zevk, mutluluk.... etiğin kaçınılmaz bir parçasıdır” (Spencer, 1898a, s. 46). Spencer (1898a, s. 26), kişinin kendi hayatına, çocuklarının hayatına ya da vatandaşlarının hayatına katkı sunan ve bu hayatları, uzunluk ve yaşam aktivitelerindeki çeşitlilik açısından azami seviyeye çıkaran davranışları iyi; bunu engelleyen davranışları ise kötü olarak nitelendirmektedir. Bu üç tür amacın sıklıkla birbiriyle çatıştığı göz önünde bulundurulursa, *en iyi* davranışların, her üç amaca da aynı anda katkı sağlayan davranışlar olduğunu belirtmektedir. Hayata katkı sunan eylemleri iyi; hayata zarar veren eylemleri ise kötü olarak nitelerken Spencer, temel bir varsayımdan hareket ettiğini belirtmektedir. Bu varsayım, hayatın iyi bir varoluş olduğudur. Bunun gerekçesini ise ortalama bir hayatta canlının (örneğin insanın) tecrübe ettiği toplam hazzın toplam acıdan fazla olmasıyla açıklamaktadır (Spencer, 1898a, s. 27). Spencer (1898a, s. 28) şöyle demektedir: “Yaşama hizmet eden davranışları iyi diye isimlendirirken ve onu engelleyen ya da yok eden davranışları kötü olarak nitelendirirken... şunu iddia etmiş oluyoruz: Davranış, toplam etkilerinin haz verici ya da acı verici olmasına göre iyi ya da kötüdür.” Buradan hareketle hayatın muhafaza edilmesi gerektiği şeklindeki düşüncüyü meşrulaştıran tek varsayım, “hazzın evrensel olarak iyi olduğu” varsayımıdır (Spencer, 1898a, s. 30).

Spencer'in mutluluğu haz ve zevk gibi sözcüklerle ifade etme eğilimi, düşünürün örneğin Aristoteles'teki mutluluk tarifine yönelik eleştirisine yansımıştır. Aristoteles'e (1893, s. 15) göre mutluluğun kesin bir tarifini yapabilmek için öncelikle insana doğa tarafından verilen işlevin ne olduğu sorusuna yanıt vermek gerekmektedir. Bu işlevi tespit edebilmek için insan hayatının, bitki ve hayvan hayatıyla ortak olan boyutlarını ihmal etmek gerekmektedir. İnsan, bitkilerden farklıdır: İnsan için "hayat, yalnızca beslenme ve büyüme" değildir. İnsan hayvanlardan da farklıdır: İnsan için hayat, yalnızca duyulardan ibaret değildir (Aristoteles, 1893, s. 15). Bu durumda yalnızca insana özgü bir nitelik olarak geriye kalan şey, insanın "rasyonel doğası"dır. Öyleyse insanın işlevi, "hayati fakültelerini [ruhunu]... akla itaat ederek kullanmak" ve "çok çeşitli eylemlerini... akılla icra etmektir" (Aristoteles, 1893, s. 16). Böylece insan hayatındaki "iyilik" ya da "mutluluk", insanın işlevini ve yetilerini, "iyi, güzel [ya da asil] bir şekilde", "mükemmellekle ya da erdemle uyumlu olarak icra etmesi" anlamına gelmektedir (Aristoteles, 1893, s. 17, 30). Ne var ki Spencer'a göre (1898a, s. 35-36) Aristoteles'in sunduğu bu mutluluk tanımı eksik bir tanımdır. Bunun nedeni Aristoteles'in, mutluluğu, tüm insan eylemleriyle ilişkilendirmek yerine yalnızca zihinsel kapasiteyle ilişkilendirmesidir. Bitkilerle ortak saydığı "yalnızca yaşamının" gerektirdiği çok sayıda eyleme eşlik eden haz verici duyguları ihmal etmektedir. Benzer şekilde hayvanlarla ortak gördüğü harici algıların ürettiği hazları, mutluluktan saymamaktadır. Spencer'a göre bu yanlıştır. Zira "Cesaret, Ölçülülük, Geniş Görüşlülük, Yüce Gönüllülük, İhtişam, Uysallık, Cana Yakınlık ya da Samimiyet, Doğruluk, Adalet" gibi Aristoteles'in saydığı erdemleri erdem yapan şey, onlara has ortak bir içsel özellik değil (her tür erdem içerik olarak birbirinden farklıdır), fakat ortak dışsal bir özelliktir (Spencer, 1898a, s. 37). Bu ortak dışsal özellik, her türlü erdem için mutluluğa yol açmasıdır. Bu bakımdan asıl olan, mutluluğa yol açmaktır. İnsanın, bitkilerle ve hayvanlarla ortak olarak hayatta kalmakla ilgili yetilerini ve duyuusal algılarını kullanması da mutluluk üretmektedir. Dolayısıyla bunların, mutluluk tanımı içinde yer alması gerekmektedir.

1.2.1.2. Deontoloji Karşısında Sonuçsalcılık

Faydacılık felsefesinin ayırt edici bir özelliği, sonuçsalcı bir felsefe olmasıdır. Faydacılığın kurucuları olan Jeremy Bentham, J. S. Mill ve Henry Sidgwick gibi düşünürler aynı zamanda sonuçsalcılığın tipik savunucularıdır. "Sonuçsalcılık, normatif

niteliklerin yalnızca sonuçlara dayandığı görüşüdür” (Sinnott-Armstrong, 2023). Sinnott-Armstrong’un (2023) belirttiği gibi yaygın kullanımında “sonuçsalcılık” terimi, klasik faydacılığın soyundan gelen bir kavramdır. Pek çok açıdan faydacılık ile olan ailevi bağlarını sürdürmekte ve onunla benzerlik göstermeye devam etmektedir. Genelde faydacılığa atıfta bulunmak amacıyla kullanılmaktadır. Bu bakımdan gerek sonuçsalcılıkta gerekse faydacılıkta bir eylemin ahlaki açıdan doğruluğu ya da yanlışlığı, o eylemin ya da o eylemi vaaz eden kuralın yol açtığı sonuçlara dayandırılmaktadır (Sinnott-Armstrong, 2023).

Bu pragmatik özelliği, Kymlicka’ya (2002, s. 11) göre faydacılığı çekici bir öğreti haline getiren nedenlerden biridir. Gündelik ve toplumsal hayatta yaşanan pek çok etik tartışmada insanlar, kendi görüşlerini sıklıkla keyfi yargılarla savunmaktadır. Oysa faydacılık, savunulan şeyin kendisinden ya da içkin ahlaki karakterinden ziyade onun insanların hayatlarını netice itibariyle iyileştirip iyileştirmediğine odaklanmakta ve böylece iyi ve kötünün ölçüsünü daha pratik şekilde tanımlanabilir kavramlara indirgemektedir. Diğer pek çok ahlaki öğretisi, faydacılıktan farklı olarak, sonuçları ne olursa olsun belirli bir kurallar setine sadık kalınmasını vaaz etmektedir. Oysa faydacılık, insan tutum ve eylemlerine ilişkin bir dizi emirler ve yasaklar ilan etmekten ziyade, bu emir ve yasakların gerçekten insan hayatı için kullanışlı bir işlevi olup olmadığına bakmaktadır (Kymlicka, 2002, s. 11)

Spencer, açık şekilde sonuçsalcıdır. Bu, iki anlamda böyledir. Birincisi, Spencer’a (1898a, s. 56) göre evrende ve doğada evrensel ve değişmez neden-sonuç ilişkilerinin olması gibi insan davranışlarına da aynı nedensellik ilişkileri egemendir. Belli bazı tür davranışlar zararlı sonuçlara yol açmakta; diğer belli tür davranışlarsa faydalı sonuçlara yol açmaktadır. Davranışların sonuçları vardır. Mill’e yazdığı mektupta Spencer (1898a, s. 57) davranışların “iyi ve kötü *sonuçlarını*, tesadüfi şeyler olarak değil, eşyanın tabiatından kaynaklanan zorunlu *sonuçlar* olarak düşünmek gerektiğini” belirtmektedir.¹⁵ İkincisi, düşünür, tüm ahlaki kuralları, sonuçlardan hareketle türetmek gerektiğine işaret etmektedir. Etiğin görevi, davranışlar ve onların sonuçları arasındaki evrensel ve değişmez sebep sonuç ilişkilerini ortaya koymak suretiyle bireysel ve kamusal aktörlerin

¹⁵ Vurgu yazara aittir

eylemlerine rehberlik etmesi gereken davranış ilkelerini tespit etmektir (Spencer, 1898a, s. 57).

Spencer'daki bu sonuçsalcılığı, çeşitli ahlak okullarına yönelik geliştirdiği eleştirilerde gözlemlemek de mümkündür. Bu okullar arasında teolojik, politik ve sezgici olarak nitelediği ahlak okullarından bahsetmektedir. Teolojik okul, doğru ve yanlışın ayırt edilmesinde Tanrı'nın hükümlerini esas almakta; politik okul, devletin yasalarını ya da konvansiyonu (anlaşma, uzlaşma, uyuşma vs.) esas almakta; sezgici okul ise insanda doğuştan bulunduğunu düşündüğü ahlak duygularını esas almaktadır. Oysa Spencer'a göre bir eylem, sırf din, devlet ya da duygular öyle dediği için doğru ya da yanlış değildir. Tam tersine devlet, din ya da ahlaki duygular tarafından doğru ya da yanlış bulunan eylemler, esasen sırasıyla faydalı ve zararlı oldukları için doğru ya da yanlış kabul edilmektedir. Dolayısıyla "...eylemlerin doğruluğu ya da yanlışlığı... onlardan çıkan sonuçlardaki iyilik ya da kötülük tarafından belirlenmelidir" (Spencer, 1898a, s. 56).¹⁶

Spencer'ın Kant ve kendisi arasındaki felsefi farka ilişkin ifadeleri, düşünürün sonuçsalcı ve faydacı yanına işaret etmektedir. Spencer (1898b, s. 438), kendi özgürlük kavramı olan *eşit özgürlük yasası* ile Kant'ın özgürlük anlayışının birbirine benzediğini belirtmektedir.¹⁷ Fakat arada önemli bir fark da vardır. Kant, özgürlük fikrini, saf akıl temelinde kurmakta ve onu, ahlak metafiziğinin bir parçası şeklinde ele almaktadır.¹⁸ Spencer'ın kendisi ise özgürlük kavramını, toplumda en büyük mutluluk amacına (sonucuna) ulaşmanın bir ön şartı olarak kurmaktadır. Spencer'a göre Kant, özgürlüğü "faydalı amaçları hiçbir şekilde hesaba katmadan" *a priori* bir gereklilik olarak telaffuz etmektedir. Oysa kendisi özgürlüğü, toplum durumunda faydalı amaçlara ulaşmak adına uyulması gereken bir gereklilik olarak değerlendirmektedir (Spencer, 1898b, s. 438).

¹⁶ Vurgu yazara aittir.

¹⁷ Kant'taki özgürlük ve hak anlayışının, Spencer'daki "eşit özgürlük yasası"yla olan benzerliği aşıkardır. Kant'a göre (1887, s. 45) diğer insanların özgürlüğüyle birlikte var olabilen her eylem "haktır." Burada önemli olan nokta, kişinin dışsal eylemlerinin diğer kişilerin özgürlüğünü ihlal etmemesidir. Bu bağlamda "hakkın evrensel yasası"nı şu şekilde ifade etmek mümkündür: "Dışardan öyle bir şekilde hareket edin ki, evrensel bir Yasa uyarınca İradenizin özgürce uygulanması diğer herkesin Özgürlüğüyle bir arada var olabilsin" (Kant, 1887, s. 46).

¹⁸ Kant'a (1887, s. 44) göre pozitif hukuk hükümlerinin altında yatan esaslara ve ilkelere ulaşabilmek için ampirik yöntemden ziyade "saf Akılda araştırmaya" ihtiyaç vardır.

Spencer'in Kant ve kendisi arasında olduğunu düşündüğü bu fark, esasında daha genel olarak sonuçsalcılık öğretisi ile deontolojik öğretisi arasındaki farka işaret etmektedir. Gray'in (1988, s. 261) belirttiği gibi Spencer'in sonuçsalcı öğretilerine karşılık Kant'ın öğretisi, deontolojik bir nitelik arz etmektedir. Geleneksel olarak Kant, deontolojik (ödev bilimsel) öğretinin temsilcilerinden kabul edilmektedir. Zira Kant, eylemlerin ahlaki değerini belirleyen faktörün, eylemin sonuçlarından ziyade eylemi gerçekleştirendeki “iyi irade” ya da “iyi niyet” (*guten willen, good will*) olduğunu düşünmektedir. Kant'a (2002, s. 9) göre evrensel ölçekte kayıtsız şartsız iyi olarak nitelenmeye layık tek şey, “iyi irade”dir. Cureton ve Johnson'un (2022) işaret ettiği gibi Kant için iyi irade, “iyi insan” ya da “iyi iradeye sahip insan” kavramlarına oldukça yakın bir anlama sahiptir. Bunun da anlamı, bir konuda karar alırken temel ahlaki ilkeleri esas alan ve yalnızca değerli olduğuna inandığı ahlaki ilkeler üzerinden hareket eden bir iradeye sahip olmaktır (Cureton ve Johnson, 2022).¹⁹ Kant'a (2002, s. 10) göre “İyi irade, sonuca vardığı ya da başardığı şeyle ya da hedeflenen herhangi bir amaca ulaşmadaki etkinliğiyle değil, yalnızca kendi iradesiyle, yani kendi başına iyi olmasıyla iyidir.” İyi irade, herhangi bir heves ya da eğilim doğrultusunda gerçekleşmesini sağladığı her türlü şeyin, örneğin yol açtığı “faydanın ya da faydasızlığın” üzerinde, onlardan bağımsız bir değere sahiptir (Kant, 2002, s. 10). Kötü şans sonucunda gerçekleştirmeyi hedeflediği amaçlara ulaşması mümkün olmasa ve tüm çabasına rağmen umduğu başarıyı elde edemese ve elde geriye yalnızca bu “iyi irade” kalsa dahi “tüm değeri kendinden kaynaklanan bir mücevher gibi tek başına parlamaya” devam edecektir (Kant, 2002, s. 10).

Kant'ın evrenselleştirme ilkesi ya da *kategorik imperatif* kavramı da bu deontolojik bakış açısıyla yakından ilişkilidir. Kant'a (2002, s. 15-16) göre bir eylemin ahlaki niteliği ve değeri, o eylemle hedeflenen amaçların elde edilmesinden ziyade eylemin temel aldığı maksimde (davranış ilkesinde) yatmaktadır. Eyleme yön veren ve temel teşkil eden şey, “irade ilkesi”dir (*principle of the volition, principle of the will*). Kant'a göre iradeyi, kayıtsız ve mutlak şekilde iyi hale getiren şart, dayandığı maksimin evrensel bir yasa haline getirildiği durumda kendisiyle çelişkiye düşmemesidir. “Bu ilke, [iyi iradenin] en

¹⁹ Bu noktada Kant için “ödev” kavramının önemini de belirtmek gerekmektedir. İyi iradenin, ahlaki ilkelere yönelik bağlılığı, “ödev” (duty) fikrini içinde barındırmaktadır. Eyleme, ahlaki niteliğini kazandıran, ödev fikrinden hareket etmesidir. Kant'ın (2002, s. 13) belirttiği gibi “eylemlerimizin tüm değerine ilişkin değerlendirmelerin başında duran... iyi irade kavramını geliştirebilmek için... iyi irade [kavramını] da içeren ödev kavramını önümüze koymamız gerekmektedir.”

üstün yasadır: ‘Her zaman bir yasa olarak evrenselliğini isteyebileceğiniz maksim uyarınca hareket ediniz’” (Kant, 2002, s. 55). *Kategorik imperatif* olarak isimlendirilen bu kavram, Bykvist’in (2010, s. 26) işaret ettiği gibi, Kant’ın felsefesinde doğru davranışın temel niteliğini ortaya koymaktadır. Bir eylemi ahlaki açıdan caiz kılan koşul, o eylemin temel aldığı maksimin herkes tarafından “tutarlı ve rasyonel bir şekilde” uygulanmasını istemektir. Örneğin, - bir arkadaştan bir şey ödünç aldığımda, onu geri iade etmeliyim - şeklindeki bir maksim, böyle bir maksime örnektir. Zira bu maksimin, herkes tarafından temel alınmasını tutarlı ve rasyonel şekilde arzulamak anlaşılır bir şeydir. Öte taraftan - ne zaman bir işin yapılmasına ihtiyaç duysam, seni köleleştirmeliyim - şeklindeki bir maksimin evrensel bir maksim olarak kabul görmesini, tutarlı ve rasyonel şekilde istemek olanağı yoktur. Zira bu durumda herkesin birbirini kendi kölesi yapması gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır ki bu mümkün değildir (Bykvist, 2010, s. 27).

Bykvist (2010, s. 26) sonuçsalcı ve Kantçı düşünce arasındaki farkı şu şekilde açıklamaktadır: Örneğin faydacı ya da sonuçsalcıların sorduğu bir soru şu şekilde olabilir: “Eğer herkes vergileri ödemekten kaçınmanın uygun olduğunu düşünürse ne olurdu?” Aynı sorunun Kantçı versiyonu ise şuna benzer olacaktır: “Herkesin vergileri ödemekten kaçınmanın uygun olduğunu düşünmesini, tutarlı ve rasyonel bir şekilde diler miydin?” İlk soruda vurgu sonuçlardadır (ne olurdu?). İkinci sorudaki vurgu ise konunun neden ve nasıldadır (“tutarlı ve rasyonel olarak diler miydin”). Ahlaki meselelere ilişkin bu tarz bir bakış açısı, daha genel olarak deontolojik kuramlara bir örnek teşkil etmektedir. Bykvist’in (2010, s. 25) belirttiği deontolojik öğretiler, eylemlerin sonuçlarını, etik değerleri açısından tamamen yadsımaktan ziyade, eylemlerin gerisindeki gerekçe ve motivasyonlara odaklanmaktadır. Örneğin, pek çok deontolojik düşünür “zarar vermek” ve “zarara izin vermek” arasındaki ayrımı ahlaki açıdan değerli bir ayırım olarak nitelemektedir. “Zarara izin vermek”, örneğin yoksul bir ülkeye yardım etmeyerek açlıktan ölmelerine göz yummak, müsamaha edilebilir bir davranış olabilir. Fakat “zarar vermek”, örneğin yoksul ülkeye bilinçli olarak zehirli besin göndererek insanları öldürmek, müsaade edilemez bir eylemdir. Dikkat edilirse, faydacılar için bu ayırım, anlamsız bir ayırımdır. Zira her iki durumda da sonuç (insanların ölmesi - zarar, acı vs.) aynıdır (Bykvist, 2010, s. 26).

Deontolojik öğretileri bir başka tanımlama şeklini Vergara (2014, s. 73) yapmaktadır. Buna göre deontolojik öğretiler, eylemlerin iyi ya da kötü olduklarını, yol açtıkları iyi ya da kötü sonuçlara bakarak değil, onlardan daha üstün bir kurala ya da kurallara uygun olup olmadıklarına bakarak tespit etmektedir. Örneğin, doğal hukuk öğretileri bu tarzdadır. Bu öğretiye göre toplumun ve devletin üzerinde evrensel ve değişmez kanunlar vardır. Yasa yapıcıya düşen görev, pozitif yasaların doğal hukuk ilkelerine uygun olmasını sağlamaktır. Vatandaşların doğuştan sahip oldukları doğal haklar, en üstün ahlaki normlar olarak, yarattıkları haz ve acı verici sonuçlara bakılmaksızın uygulanmalıdır.

Deontoloji ve faydacılık arasındaki farkı şu şekilde ifade etmek mümkündür: Deontolojik bakış, eylemlerin doğasına odaklanmaktadır. Bu bağlamda örneğin sonuçlarına bakılmaksızın başkalarına zarar veren eylemler yanlış kabul edilmektedir. Diğer taraftan faydacı bakış, eylemlerin sonuçlarına odaklanmaktadır. Dolayısıyla başkasına zarar veren bir eylem, aynı anda daha çok sayıda insanda daha fazla toplam refah artışı sağlıyorsa kabul edilebilirdir (Conway ve Gawronski, 2013, s. 1).

Spencer'a (1898a, s. 30-31) göre davranışların taşıdığı ahlaki değer, o davranışların özünden ya da kendine içkin doğasından kaynaklanmamaktadır. İnsanlar bir amaca ulaşmanın araçlarıyla öylesine meşgul hale gelmektedir ki nihayetinde bu araçların elde edilmesi gereken asıl amaç olduğunu düşünme hatasına düşmektedirler. Yalnızca mutluluğa katkı sağladığı için tercih edilen bir davranış ya da ilke, bir müddet sonra, kendi başına tercih edilir hale gelmektedir. Örneğin adalet ya da özgürlük (eşit özgürlük yasası) böyledir. Gerçekte adalet ve özgürlük, tek başlarına değil, en büyük mutluluk hedefine katkı sağlamaları açısından değerlidir. Toplumsal yaşam içinde her birey kendi mutluluğunun peşinden gitme özgürlüğünü kullanırken, diğer bireylerin eşit özgürlüğünü ihlal ettiği sürece, en büyük mutluluk hedefine ulaşmak mümkün değildir. Bu bakımdan bir siyasal toplumda adaletin ve eşit özgürlüğün tesisi, daha öncelikli, acil ve yakın hedefler olmakla birlikte, önemli olan, onların sonuca (mutluluğa) yaptıkları katkıdır: "Şunu aklımızda tutmalıyız ki yakın hedef olmasa da en büyük toplam mutluluk, uzak hedefdir" (Spencer, 1898b, s. 46).

1.2.2. Fayda-Özgürlük (Hak) İlişkisi

Spencer'in Kant ile olan farkını ortaya koyduğu yukarıdaki ifadeler önemlidir. Zira 19'uncu yüzyıl liberal düşüncesinin iki temel kavramı olan bireysel özgürlük ve fayda arasında düşünürün kurduğu ilişkiyi yansıtmaktadır. Spencer, yukarıdaki ifadelerde faydayı (ya da mutluluğu), ulaşılması gereken nihai amaç olarak; özgürlüğü ise o amaca ulaşmanın bir aracı olarak ele almaktadır. Faydanın, nihai amaç ve en büyük değer; özgürlüğün (ya da fayda dışında diğer değerlerin) ise o amaca ulaşmanın birer aracı olarak kabul edilmesi, faydacılığın genel bir özelliğidir. Bu bakış açısı, düşünürün gençlik yıllarından itibaren bir devamlılık arz etmektedir. Örneğin 1851 yılında henüz kariyerinin başında yayımladığı ve ilk önemli eseri sayılan kitap, *Social Statics: or The Conditions Essential To Human Happiness Specified* başlığını taşımaktadır. (*Sosyal Statik: ya da İnsan Mutluluğu için Gerekli olan Şartların Belirlenmesi*). Bu başlıkta Spencer'in "şartlar" olarak kastettiği şey, temel olarak doğal haklardır. Aşağıda fayda - özgürlük (ya da fayda - doğal hak) ilişkisi bağlamında Spencer'in özgürlük karşısında faydayı önceleyen görüşlerinden örnekler verilmiştir. Fakat ondan önce faydacılığın söz konusu özelliğinin, 18'inci ve 19'uncu yüzyıl Britanyalı faydacılar arasındaki yaygınlığını belirtmek gerekmektedir.

1.2.2.1. Britanyalı Klasik Faydacılar

Özgürlüğün, en büyük mutluluk adına sınırlanabileceği fikri, 18'inci ve 19'uncu yüzyıl faydacı liberallerde yaygın bir görüştür. Nitekim, Vergara'nın (2014, s. 17, 23, 59) işaret ettiği gibi David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham, David Ricardo ya da John Stuart Mill gibi faydayı ya da kamu yararını en büyük etik ilke olarak (*summum bonum*) kabul eden faydacılar, fayda ve özgürlük çatıştığında faydaya öncelik vermişlerdir. Bu, mutluluğun en üstte bulunduğu ve özgürlük dahil diğer değerlerin ikinci planda kaldığı hiyerarşik bir ilişkidir. Liberal faydacılar pek çok alanda özgürlükçü olduğu için söz konusu hiyerarşinin varlığı, yalnızca fayda ve özgürlüğün birbiriyle çeliştiği sayılı örnekte kendini göstermektedir. Fakat çelişki durumunda mihenk taşının her zaman "en büyük mutluluk" olduğu görülmektedir. Bu durum, yeri geldiğinde toplumsal hayata devletin müdahalesi ya da özgürlüğün kamu yararı adına sınırlanması anlamına gelmektedir.

Bunu, örneğin, ismi geleneksel olarak *laissez-faire* ilkesi ile özdeşleşmiş Adam Smith'in iktisadi düşüncelerinde görmek mümkündür. Adam Smith'in genel hatlarıyla özgürlükçü

ve “doğal özgürlük sistemi” olarak adlandırdığı bir ekonomik rejim savunduğu doğrudur. Fakat bu rejim, devletin, gerektiğinde kamu yararı adına ekonomiye müdahalesini de içermektedir. Vergara’nın (2014, s. 82-83) işaret ettiği gibi Smith, örneğin, girişimcilerin yatırım motivasyonlarını arttırmak için devletin bazı durumlarda ticari tekelleri tanınmasını savunmaktadır. Bankalarca sunulan kredi olanaklarının, maceraperest girişimcilerin riskli yatırımlarına gitmesini önlemek ve bu kredinin ihtiyatlı yatırımcıda kalmasını sağlamak için devletin faiz oranlarında bir üst sınır belirleyebileceğini söylemektedir. Diğer taraftan bankacıların bono çıkarma özgürlüğünün sınırlanabileceğini düşünmektedir. Smith, ayrıca, ülke şartları gerektirdiğinde tahıl ihracatının devlet tarafından yasaklanmasını haklı bulmaktadır. Bunun yanında sermaye piyasalarına müdahale ve Britanya’nın deniz üstünlüğünü sürdürmek adına yabancı ticarete devletin müdahalesi meşrudur (Stark, 1941, s. 59).

Devlet tarafından bireysel özgürlüklere ya da toplumsal / ekonomik yaşamın *doğal işleyişine* yönelik müdahale fikrini, John Stuart Mill’de gözlemlemek de mümkündür. Mill’in zorunlu kamu eğitimi savunma gerekçeleri arasında örneğin, erken evliliklerdeki kötülüğün, doğum kontrolünün öneminin ya da boşanmalardaki yanlışlığın topluma öğretilmesi kaygısı vardır. Cohen-Almagor’un (2012, s. 560) belirttiği gibi bu kaygı, Mill’in insanlara güvenmediğini; kişisel hayatlarını düzenleme konusunda insanların yeterince rasyonel davranmayan varlıklar olduğuna inandığını anlatmaktadır. Böyle bir inanç ise bireyin özel yaşamının nasıl düzenlenmesi gerektiği konusunda devleti (örneğin, zorunlu kamu eğitimi yoluyla) göreve çağırabilmektedir.²⁰ Diğer taraftan Gaus’a (2016, s. 11) göre Mill için devletin bireysel özgürlüklere müdahalesi, bir fayda meselesidir ve bu anlayış, düşünürün *On Liberty*’deki özgürlük doktriniyle aslında çelişmektedir. Örneğin Mill’e göre ticaret, bireysel olmaktan ziyade kamusal bir eylem

²⁰ Mill (1909, s. 953), *The Principles of Political Economy*’de *laissez-faire* ya da devletin “müdahil olmaması ilkesi”ne dair istisnaları ele aldığı 11. Bölüm’de (5. Kitap) kamu eğitimine değinmektedir. Düşünürü göre konu, materyal ihtiyaçların tatmini olduğunda tüketiciler, kendi ihtiyaçları hakkında en iyi yargıçlardır. Bu bakımdan maddi ürünler bağlamında piyasanın, arz ve talep koşulları içerisinde en iyi sonuçları vermesi doğaldır. Ne var ki piyasanın, tüketicilerin eğilimlerine ve yargılarına terk edilmemesi gereken; terk edildiği takdirde başarısız olacağı alanlar da mevcuttur. Bu alanların başında eğitim ya da “insanoğlunun karakterinin yetiştirilmesi” gelmektedir. Zira toplumda eğitime en çok ihtiyacı olanlar, eğitimi en az talep edenlerdir. “İyi yetiştirilmemiş olanların, yetiştirme konusunda yeterli yargıçlar olması mümkün değildir” (Mill, 1909, s. 953). Bu bakımdan eğitimin, devlet tarafından üstlenilmesi kabul edilebilirdir. Bu konu, devletin müdahil olmaması gerektiği şeklindeki *laissez faire* ilkesinin “zorunluluğuna ve evrenselliğine” istisna teşkil eden bir alandır (Mill, 1909, s. 954).

kabul edilmelidir ve bu nedenle bireysel özgürlük ilkesinin dışında değerlendirilmelidir. Jonathan Riley, benzer şekilde, Mill'in bahsettiği istisnai durumların, *laissez-faire*'i tanınmaz hale soktuğunu ve bunun bireysel özgürlük fikriyle çeliştiğine işaret etmektedir (Aktaran: Gaus, 2016, s. 11). Bir başka bağlamda Mill (1909, s. 977), kamusal faydaya katkı sunan bir girişimin, özel şahıslar ya da kuruluşlar için parasal anlamda yeterince ödüllendirici bulunmadığı zamanlarda hükümet tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Böyle bir tercihte bulunurken o işin hükümet tarafından yapılmasının, bireyler tarafından yapılmasına göre daha iyi ve etkin olup olmadığı da hesaba katılmalıdır.

Benzer şekilde Bentham, faydacılık ilkesi devlet müdahalesini gerektirdiğinde, *laissez-faire* politikalarının terk edilebileceğini düşünmektedir. Hükümetin görevleri arasında iç ve dış güvenlik, eğitim ve sağlık, yollar ve köprüler yapmak kadar sosyal refah politikaları (örneğin yoksullara yardım) izlemek de vardır. Düşünür, bireysel özgürlük ve devlet müdahalesinin sınırları konusunun, teorik ve soyut bir mesele olarak alınmaması, *duruma ve şartlara göre* değerlendirilmesini savunmaktadır (Ebenstein, 2009, s. 293).

Faydacı düşünürlerin özgürlük karşısında faydayı öncelikleme eğilimlerini, doğal haklara yönelik yaklaşımlarında görmek de mümkündür. Bu düşünürlerden pek çoğu doğal hak kavramını benimsemekte ve önemsemektedir. Bentham, haklar teorisini kökten reddetmektedir (Rosen ve Wolff, 2006, s. 237). Fakat örneğin Mill, Bentham gibi değildir. Mill'in, doğal haklara önem verdiği bir gerçektir. Düşünüre göre bir insanın bir hakka sahip olması, o insanın sahip olduğu şeyin toplum tarafından kanun gücüyle savunulması ve muhafaza edilmesi yönünde meşru ve yeterli bir talebinin olması demektir (Mill, 2001, s. 52). Bununla birlikte düşünür, doğal haklar kuramcılarından farklı olarak hakları, toplumdan önce ve ondan bağımsız olan şeyler olarak değil, yalnızca toplumsal açıdan faydalı uygulamalar şeklinde değerlendirmektedir: Bir kişinin hakkını toplumun neden koruması ve muhafaza etmesi gerektiği kendisine sorulacak olsa "genel fayda dışında hiçbir gerekçe ileri süremeyeceğini" belirtmektedir (Mill, 2001, s. 52). Hakların sağladığı en büyük fayda, insanın ve toplumsal yaşamın varoluşunun temelinde yatan güvenlik ihtiyacını karşılamasıdır. Mill'e benzer bir tutumu, David Hume'da görmek mümkündür. Faydacılığın öncülerinden olan Hume, doğal hakçılardan farklı olarak, doğal hukuk ya da ondan türetilen doğal hakların nesnel birer ahlaki standart

olmadığını düşünmektedir. Buna karşın, bu kavramlar, faydalıdırlar. Ortaya çıkmalarının ve gelişmelerinin altındaki neden de insan refahına katkı sağlamalarıdır (fayda ilkesi) (Nelson, 1996, s. 281-282). Dolayısıyla Mill ya da Hume gibi faydacı düşünürlerin haklardan bahsetmesi ve önemsemesi, bu hakları faydalı buldukları sürece geçerlidir. Hakların, duruma göre ya da kamu yararına bağlı olarak esnetilebileceği fikrini içermektedir.

Görüldüğü gibi fayda temelinde düşününen yazarlar arasında haklardan olumlu bir tonla bahsedenler dahi bu hakları, en yüksek etik değer olarak gördükleri için değil, fayda ilkesine yaptığı katkılar nedeniyle olumlamaktadır. Bu düşünürlerden biri de Fransız düşünür Emile de Laveleye'dir (1822-1892). De Laveleye, bir taraftan hak kavramını savunmaktadır. Diğer taraftansa kamusal faydayı, bireysel haklar karşısında öncelemektedir. Düşünürün hak savunusu, faydacı Bentham'ı eleştirmeye kadar gitmektedir. De Laveleye'ye göre (1885, s. 488) Bentham ve takipçileri bireysel hakların devlet tarafından verildiği şeklindeki "absürt" bir düşünceyi savunmaktadır. Bentham'ın bu düşüncesine göre halk tarafından yaratılan devlet, daha sonra hakları yaratmış ve bu hakları (kendisini yaratan) egemen halkın bireyleri arasında dağıtmıştır. Oysa gerçek şudur ki haklar devletten önce vardır. Devlet yalnızca hakları tanımlamak, yaptırımlarla korumak ve kamu gücünü kullanarak onlara saygı duyulmasını sağlamaktadır. Bu bakımdan de Lavleye'ye göre (s. 488) devletin gücü sınırlanmalı, bireylerin özgürlük alanları korunmalı ve onlara her zaman saygı duyulması gerekmektedir. Ne var ki düşünüre göre bireylerin özgürlük alanlarının sınırlarını belirlenirken "kamusal refaha" en çok katkıyı sunacak şekilde hareket edilmelidir.

1.2.2.2. Spencer'da Genel Fayda Adına Özgürlüğün Sınırlanması

Spencer'da çok sık olmasa da genel fayda adına bireysel hak ve özgürlüklerin sınırlanmasını meşru kabul eden görüşlerine rastlanmaktadır. Burada birkaçına değinmekte fayda vardır. Örneğin Spencer (1898b, s. 6), grubun muhafazası, grup üyelerinin muhafazasından önce geldiği zaman grubun muhafazası adına üyelerin feda edilebileceği fikrindedir. Düşünüre göre bu evrensel bir gerekliliktir. Hayvan türleri için geçerli olduğu kadar insan toplumları için de geçerlidir. Grup refahı ve bireyin refahı "çatıştığı durumlarda, bireyin muhafazası, *duruma göre* değişen şekillerde türün

muhafazası amacına tabi olmak zorundadır” (Spencer, 1898b, s. 6).²¹ Bu fedakârlık, yabancı düşman gruplardan (ülkelerden) korunma ihtiyacından doğmaktadır (Spencer, 1898b, s. 21-22). Düşman güçler karşısında ulusu savunmak için bireylerin kendilerini feda etme gerekliliği, yaşama hakkının ikinci plana atılmasına yol açmaktadır. Bu, aynı zamanda zorunlu askerlik hizmeti ve tabiiyetinin, özgürlük hakkını ikinci plana attığı bir durumdur (Spencer, 1898b, s. 101-102).

Bunun yanında düşünür, iç ve dış güvenliği ya da toplumsal bütünlüğü korumak için gerekli harcamaları karşılamak adına mülkiyet hakkının kısıtlanabileceğini belirtmektedir (Spencer, 1898b, s. 101). Özellikle savaş durumunda masrafları karşılamak için bireylerin mallarının ve kazançlarının belirli bir kısmına devlet tarafından el konulması meşrudur (Spencer, 1898b, s. 102). Ayrıca, başta mülkiyet hakkı olmak üzere, eşit özgürlük yasasının öngördüğü diğer tüm hakların korunmasından sorumlu olması gereken kamu idarelerinin finanse edilmesi her zaman önemlidir. Bu amaç doğrultusunda vatandaşın vergi toplanması bir zorunluluktur (Spencer, 1898b, s. 102)

Gray’in (1996, s. 50-51) işaret ettiği gibi Spencer, ekonomik refahın artırılması bağlamında devletin özel mülkiyete müdahalesine izin veren bazı görüşlere de sahiptir. Örneğin, toprağın nasıl kullanılması gerektiği ya da nasıl yeniden dağıtılması gerektiği noktasında devlet, bireyler üzerinde kontrol sahibi olmalıdır. Spencer’a (1914, s. 223) göre geniş arazilerin tek bir kişinin elinde bulunması ve bu arazilerin bu kişiler tarafından kamusal çıkarla uyuşmayan amaçlarla kullanılması büyük bir kötülüktür. Bu kötü sistemin bir an önce ilga edilmesi ve akılcı şekilde bir arazi transferinin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Tek bir kişinin elinde bulunan büyük arazilerin, ortak ölçekli arazilere bölünerek birden fazla kişiye dağıtılması daha uygun ve mantıklıdır. Düşünürün böyle bir işlemi, ekonomik nedenlerle (doğal hakçı bir söylemden ziyade) desteklediği açıktır: Toprağın büyük ölçekte işlenmesi, sermaye yatırımını kolaylaştırmak ve gelişmiş araç gereçlerin kullanımına imkân vermek suretiyle her ne kadar üretkenliği ve verimliliği arttırsa da orta ölçekli işletmeler sayesinde benzer bir üretkenlik ve verimliliğe ulaşmak mümkündür (Spencer, 1914, s. 223). Bu bakımdan Spencer aslında toplam fayda

²¹ Vurgu yazara aittir.

(ekonomik büyüme) adına en azından büyük toprak sahiplerinin özel mülkiyet hakkının sınırlanabileceği fikrine kapı aralamış olmaktadır.

1.2.2.3. “Mülkiyet Hakkı”nda Faydacı Öğeler

Kamu yararı adına özel mülkiyet hakkının sınırlanabileceği fikri, bir ölçüde Spencer’ın özel mülkiyet kuramından kaynaklanmaktadır. Bu kurama kısaca değinmek, Spencer’ın toprağın yeniden dağıtımını konusundaki yukarıdaki fikirlerinin tesadüfi olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken nokta, Spencer’daki mülkiyet kuramının doğal hak terminolojisi çerçevesinde kurgulanmış olmasına karşın, faydacı sonuçlara ve uygulamalara kapı araladığıdır (toprağın yeniden dağıtımını konusunda olduğu gibi).

Spencer (1898b, s. 94-95), Locke gibi, tüm insanların başlangıçta yeryüzünün tüm doğal zenginlikleri üzerinde ortak hakkı olduğunu düşünmektedir. Benzer şekilde, kişinin, tüm insanların ortak kullanımına açık olan doğadan, kendi gayretiyle elde edebildiği şey, o kişinin kendi malı sayılmalıdır. Zira kişi, doğadan çekip çıkardığı ürüne, emeğini, yani kendinden bir parçayı katmaktadır. Fakat, Locke’dan farklı olarak, kişi, o malın herhangi bir parçasına kendi emeğini katarak sahiplenmeden *önce* diğer insanların iznini (rızasını) almak zorundadır. Bu izin kişi ve toplum arasında yapılan bir kira sözleşmesinde kendini göstermelidir. Sözleşmede kişi, emeğini kattığı toprak parçasından elde ettiği ürünün belirli bir kısmını topluma vergi (kira)²² olarak ödemeye razı olacaktır. Toplum ise bunun karşılığında kişinin elinde geriye kalan kısmı, dilediği gibi kendine mal etmesine izin verecektir (Spencer, 1898b, s. 94-95; 1851, s. 128-129).

Spencer, “toplumsal rıza” koşunu öne sürmek suretiyle, bilinçli ya da bilinçsiz olarak faydacı uygulamalara teorik olarak kapı aralamaktadır. Zira Spencer’ın özel mülkiyet hakkını toplumsal rızaya dayandırması ve toplumsal sözleşmeden türetmesi, bu hakkın bir *doğal hak* olarak değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Onu, *toplum tarafından verilmiş* bir hak haline getirmektedir. Toplumsal rıza sağlanmak suretiyle elde edilen özel mülkiyetin, mutlak bir hak niteliğinde değerlendirilmesi güçtür. Düşünüre göre toprağın gerçek sahibi kolektif olarak toplum olmaya devam etmektedir. Bireyler, kişisel gayretleri

²² Spencer bu satırlarda “kira” ve “vergi” terim arasında kavramsal bir ayrım yapmamakta, ikisini birbirinin yerine kullanmaktadır.

sonrası tarıma elverişli hale getirdikleri toprak parçasının mutlak mülkiyetini değil fakat yalnızca kullanım hakkını elde etmektedirler (Spencer, 1898b, s. 81). Fakat eğer bir hak, toplum tarafından verilmekteyse, mantık gereği, toplum tarafından ya da onun adına hareket eden devlet tarafından kamusal fayda adına geri de alınabilir ya da sınırlanabilir. Devletin bunun için yapması gereken tek şey, mülk sahibine piyasa değerine yakın bir tazminat ödemesidir. Nitekim Spencer'a göre özel mülkiyet, teoride ve pratikte aslında hiçbir zaman tamamlanmamış bir süreçtir. Bunun böyle olduğunun en önemli göstergesi, devletin, mevcut sahiplerine uygun bir miktar tazminat ödemek suretiyle kamu adına arazilerini ellerinden alma ve kullanma yetkisine sahip olmasıdır (Spencer, 1898b, s. 90). Spencer'ın devlet yetkisinden bahsetmesi önemlidir. Zira düşünür, toplumun toprak üzerinde sahip olduğu üstün sahipliğin, onun adına devlet tarafından icra edildiğini birkaç kez tekrarlamaktadır. Eskiden bu otorite, devleti temsil eden kraldır. Demokrasiyle birlikte üstün otorite ve nihai mülkiyet parlamentoya geçmiştir (Spencer, 1898b, s. 90). Bunun sonucunda parlamento mevcut toprak sahiplerine piyasa değerine uygun bir tazminat ödemek suretiyle o toprağı kamu yararı (toplum) adına kullanabilmektedir (Spencer, 1898b, s. 91).

Spencer, mülkiyet hakkındaki fikirlerini, *Principles of Ethics*'de doğal haklar sınıflandırması içinde ve *The Right of Property (Mülkiyet Hakkı)* başlıklı kısımda izah etmektedir. Bunu yaparken "hak" ya da "özgürlük" terimlerini sıklıkla kullanmaktadır. Fakat düşünür burada doğal haklar öğretilerinden uzaklaşmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi doğal haklar öğretisi, tipik olarak bireysel hakların toplumdaki ve devletten bağımsız olduğunu ortaya koymak suretiyle, bu haklara doğal, değişmez ve evrensel bir nitelik kazandırmaktadır. Böylece toplumsal ve siyasal kurumların, kamu çıkarı iddiasıyla bireysel özgürlüğe yönelik sınırlamalarına karşı çıkabilmektedirler. Fakat Gray'in (1996, s. 50) de işaret ettiği gibi Spencer'ın toplumsal rıza şartı, toprakta mülkiyet hakkı kavramının altını oymaktadır. Ernest Barker da aynı yargıyı paylaşmaktadır. Barker'a (1915, s. 85) göre toplumsal rıza şartı, Spencer'ın tüm doğal haklar kuramını yıkmaktadır. Spencer bir taraftan mülkiyet sevgisinden insanda doğuştan sahip olunan bir nitelik olarak bahsetmekte, diğer taraftan ise doğal olması gereken mülkiyet hakkını "toplumsal" bir hak olarak tanımlamaktadır. Bu kendi içinde çelişkili bir durum yaratmaktadır. Fakat nihayetinde Spencer'ın kamu yararı adına özgürlüğün sınırlanabileceği yönündeki fikirlerine bir örnek teşkil etmektedir.

1.2.2.4. Siyasal Toplumun Kökeni: Sözleşme Kuramı Karşısında Fayda İlkesi

Spencer'in faydacılığına işaret eden noktalardan birisi de düşünürün siyasal toplumun ve siyasal iktidarın kökenine ilişkin ortaya koyduğu fikirlerdir. Spencer, pek çok ifadesinde insanların toplumsal hayatı tercih edişi ve siyasal iktidarın oluşumunu, doğal özgürlüklerin (hakların) korunması anlamında adaletin tesisine değil, insanlardaki fayda arayışına (fayda ilkesine) bağlamaktadır.

Genel olarak siyasal toplumun kökenini fayda ilkesine dayandıran görüşler, mantıken, devletin birincil görevini de faydanın muhafaza edilmesi ya da ilerletilmesine bağlamaktadırlar. Bu da en iyi ihtimalle, devletin bireylerin haklarını korumak anlamında adaleti sağlama sorumluluğunun bulunmadığı ya da eğer böyle bir sorumluluk yüklenmekteyse bunu (devlet ya da toplum açısından) yalnızca faydalı bulduğu için yaptığı görüşünü beraberinde getirmektedir. Spencer, *etik bir sorumluluk olarak*, siyasal iktidara kamusal faydanın korunması gibi sorumluluk yüklememektedir. Ne var ki siyasal iktidarın ortaya çıkışını ve yakın zamana kadar gelişini, *tarihsel bir vaka olarak* fayda ilkesiyle açıklaması, klasik faydacılık öğretisiyle paralellik göstermektedir. Düşünürün görüşlerine daha ayrıntılı olarak bakmakta fayda vardır.

Spencer'a (1898a, s. 134) göre insanların toplum olarak bir araya gelişinin temelinde "tatmin edici bir hayat" (more satisfactory living) arayışı yatmaktadır. Düşünüre göre mantıklı olan görüş, siyasal tabiiyetin temelinde de fayda ilkesinin olduğu görüşüdür. Egemen gücü ortaya çıkararak amaç, aynı zamanda, egemen gücün gerçekleşmesi için kendini ve eylemlerini tabi kılması gereken amaçtır: "Eğer genel iyilik, refah veya fayda en yüksek amaç ise; ve eğer Devlet kanunları bu yüce amacın aracı olarak meşrulaştırılıyorsa; o halde, Devlet kanunları yalnızca bu yüce amaca yardımcı olmaktan kaynaklanan bir otoriteye sahiptir" (Spencer, 1898a, s. 53).

Siyasal toplumun ve iktidarın kökenini fayda ilkesine dayandıran faydacı düşünürler, genel olarak, toplumsal sözleşme kuramına yönelik muhalif bir tutum içindedirler. Örneğin Bentham, Hume'dan etkilenmek suretiyle liberal düşünce geleneğinin temelini, doğal hak ve sözleşme kuramlarından çıkarıp fayda ilkesi temelinde yeniden inşa etmeye çalışmıştır (Nelson, 1996, s. 281-282). Bentham, sözleşme kuramcılarının bahsettiği anlamda bir doğa durumu – toplumsal durum ayırımına katılmamaktadır. Düşünüre göre

insan her zaman belirli bir toplumsal yaşam içinde var olagelmıştır. İlk başta, henüz siyasal bir liderin ortaya çıkmadığı durumda bir “doğal toplum” vardır. Fakat zamanla toplum üyelerinin itaat etmesi gereken bir siyasal otoritenin ortaya çıkmasıyla birlikte doğal toplum, siyasal toplum halini almıştır. Siyasal toplumda vatandaşların siyasal otoriteye yönelik gösterdikleri itaatin ilk nedeni, itaat etmedikleri takdirde karşılaştıkları cezalandırılma korkusu olmuştur. Zamanla toplumsal yaşamın, toplumsal olmayan bir yaşama göre daha faydalı olduğunun anlaşılmasıyla birlikte siyasal otoriteye olan itaat, yalnızca korku değil fakat bir alışkanlık ve eğilim halini almıştır (Parekh, 1973, s. 17-21). Bu bakımdan Bentham’a göre siyasal bir toplumda vatandaşların siyasal otoritenin koyduğu yasalara saygı göstermesi ve uymasının nedeni, o yasaların bireyler ve toplum için faydalı olduğunu düşünmeleridir. Sözleşme kuramcılarının iddia ettiği gibi vatandaşları yasalara bağlayan faktör, geçmişte ataları tarafından imzalanan bir toplumsal sözleşme değildir. Böyle bir sözleşme var olmamıştır. Fakat eğer olmuş olsaydı dahi geçmişte başka kişilerce yapılan bir sözleşmenin, bugünkü insanları bağlaması söz konusu olmazdı (Brown, 1920, s. 97)

Bu bağlamda Spencer’a baktığımızda onda da Bentham ve faydacıların genelinde olduğu gibi toplumsal sözleşme kuramına yönelik bir muhalefet kendini göstermektedir. Düşünürü göre ister Rousseau ister Hobbes’taki gibi olsun toplumsal sözleşme kuramı temelsizdir (Spencer, 1916, s. 189). Özellikle Hobbes’taki gibi kronik bir çatışmadan kaçmak adına toplumun bir çeşit sözleşme yaptığı fikri, “savunulamaz bir varsayımdır” (Spencer, 1916, s. 183). İnsanların özgürlüklerini bir tür egemen güce teslim etmesini öngören Hobbes’un sözleşme kuramı, “asılsız ve temelsiz bir kuramdır.” (Spencer, 1898a, s. 53).²³

²³ Spencer’ın Hobbes’taki faydacı tutumun mevcudiyetini kabul ettiğini belirtmek gerekir. Spencer’ın ifadelerinden anlaşılmaktadır ki Hobbes’a göre de insanların toplum durumuna geçmesi, hayattan daha fazla tatmin elde etmek amaçlıdır. Fakat bunun ötesinde Spencer’ın, Hobbes’u faydacı bir düşünür olarak değerlendirdiği sonucuna varılmamalıdır. Tam tersine Spencer’a göre Hobbes, doğru ve yanlış ölçüsü olarak devletin çıkardığı yasaları göstermesi bakımından, faydacılığa zıt bir pozisyona sahiptir (Spencer, 1898a, s. 51). Ayrıca, Driver’ın (2022) işaret ettiği gibi Hobbes’taki psikolojik egoizmi, faydacılık öğretisi ile bağdaştırmak çok zordur. Hobbes’un insan doğasını egoizm çerçevesinde tasvir etmesi bağlamında Bentham gibi faydacıları etkilemiş olduğu bir gerçektir. Fakat Hobbes’taki psikolojik egoizm, faydacılığın herkesin toplam refahını arttırmayı amaçlayan evrenselci perspektifiyle çelişmektedir. Egoizmde böyle bir perspektif mümkün değildir. Kişinin kendi çıkarına zarar verdiği durumlarda diğer insanların refahını arttırmak gibi bir ahlaki yükümlülüğü yoktur.

Spencer, toplumun ortaya çıkış sürecini fayda temelinde açıklamaktadır. Düşünürce göre ilkel insanların çoğalmas ve sayılarının artması ister istemez bunları birbirinin huzurunda yaşamaya mecbur bırakmıştır (Spencer, 1851, s. 67). Aynı ayrı yaşamak yerine birlikte yaşamının ortalamada her birine daha fazla fayda sağladığı bu şekilde görülmüştür. Dolayısıyla bireyler, kendilerine daha fazla fayda ve tatmin sağlayacağını düşündüğü için birlikte yaşamayı tercih etmiştir (Spencer, 1898a, s. 134). Bu bakımdan insanların toplumsal yaşama geçmesi, “en büyük yaşam” ve “en büyük mutluluk” amacını gerçekleştirmenin bir ön koşulu olarak görülmelidir (Spencer 1851, s. 67). Zira toplumsal hayatın sunduğu fayda, bir taraftan, düşmanlara karşı birlik olup genel güvenliği tesis etmekle ilgilidir. Diğer taraftansa hayatta kalmak ve besin ve barınma gibi geçim ihtiyaçlarını daha kolay karşılamak adına tarımsal ve endüstriyel iş birliğine girmek anlamına gelmektedir (Spencer, 1898b, s. 19-20). Bu bakımdan insanoğlunun toplumsal hayata geçiş motivasyonu daha fazla faydaya (mutluluğa, hazza vs.) ulaşma arzusunun kaynaklanmıştır.

Spencer’a (1898a, s. 118; 1900, s. 449) göre siyasal otoritenin ortaya çıkması ve oluşmasının temelinde de fayda-zarar dinamikleri yatmaktadır. Toplumsal evrim önceden tasarlanarak değil umulmayan ve beklenmedik yollardan ilerlemiş ve gelişmiştir. İlk toplumlarda siyasal liderin ortaya çıkması ve ona itaat edilmesi, savaşdaki üstün yeteneği ve gücüyle ön plana çıkan bir kimsenin, daha zayıf kişileri çevresine toplamasıyla olmuştur. İzleyen savaşlarda onun katkısı ve liderliğiyle elde edilen başarılar, bu otoritenin yerleşmesine katkı sağlamıştır. Böylece “şeflik” ortaya çıkmıştır. Siyasal yöneticilerin emirlerine itaat edilmesine ilk başta neden olan faktör, idarecilerin doğruluğuna ya da dürüstlüğüne inanılması değil, yalnızca ona yapılan bir itaatsizliğin cezayla sonuçlanacağını bilmesidir (zarardan kaçınma).

Hobbes’un hayal ettiğinin tersine, devletin kuruluş ve gelişme aşamasında vatandaşlar arasındaki adaletin muhafazası, zaruri ve öncelikli bir mesele olarak telakki edilmemiştir (Spencer, 1898b, s. 204). Vatandaşları, yöneticinin otoritesine itaate iten birincil motivasyon, iç barış ve adalet beklentisi değildir. Yöneticiler de uzun çağlar boyunca böyle bir amacı gerçekleştirmeye yönelik bir çaba göstermemiş, basit ya da kompleks pek çok toplum, devlete bu sorumluluğu yüklememiştir (Spencer, 1898b, s. 204). Politik otoritenin olmadığı basit kabile toplumlarında her kabile üyesinin kendi hakkını kendi

başına savunması ve başka bir kabile üyesi tarafından yaralandığında intikamını kişisel olarak alması şeklindeki kaba adalet anlayışı, politik otoritenin kurulmasından sonra da uzunca süre geçerliğini korumuştur (Spencer, 1898b, s. 205). İngiltere’de soylular arasında 12’nci ve 13’üncü yüzyıllara kadar süren kişisel savaş hakkı, “yanlışların kişisel olarak düzeltilmesi” anlayışının feodal dönemde de geçerli olduğunu göstermektedir. Feodalizmi sonlandıran merkezi devletlerin kurulmasından sonra dahi, özel şahıslar arasında yapılan düelloların uzunca süre devam etmesi bu geleneğin bir parçasıdır (Spencer, 1898b, s. 206-207).

Spencer’a göre yöneticilerin vatandaşlar arasında adaleti sağlamaya yönelik ilk teşebbüsleri, onlar arasında eşitlikçi ilişkiler tesis etme arzusundan kaynaklanmamıştır. Siyasal lider, barış zamanlarında otoritesini sürdürmenin yolunun, vatandaşların birbirine zarar vermesini önlemek ve toplum dahilinde düzen ve istikrarı sağlamak olduğunu anlamıştır. Zira iç karışıklık ve düzensizlik, kabilenin güçsüz düşmesi ve savaşlarda başarısız olması anlamına gelmektedir. Böylece siyasal otorite, vatandaşların eylemlerini diğer vatandaşlara zarar vermeyecek şekilde sınırlamayı öngören kurallar ve bunlara uyulmaması durumunda karşılaşılabilecek cezalar tesis etmiştir (Spencer, 1898b, s. 30). Bunun yanında toplum içinde düşman gruplar arasında hakemlik yapmak, bu gruplar tarafından otoritesinin tanınmasına ve böylece askeri otoritesinin yanında adli ve yasal güçler kazanmasına katkı sağlamıştır (Spencer, 1898b, s. 207-208).

2. BÖLÜM

SPENCER'DA RASYONEL YÖNTEM VE RASYONEL FAYDACILIK

Çalışmanın bu bölümünde Spencer'ın doğal hukuk – doğal haklar söyleminin gerisinde faydacı bir öğretinin bulunduğu ve bunun, faydacılığın bir türü olan rasyonel (ya da dolaylı) faydacılık olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Spencer, doğal hukuk ya da haklar kuramcısından ziyade bir rasyonel faydacı düşünür olarak değerlendirilmelidir.

Bölümün ilk kısmında ilk olarak doğaya ve özellikle insanın sosyal doğasına ilişkin *a priori* önermelerden hareketle doğal hakların tümdengelimsel türetme yöntemi ele alınmaktadır. Bu rasyonalist yöntemin, doğal hakların rasyonalist geleneğine has, karakteristik bir özellik olduğu söylenebilir. Daha sonra Spencer'ın kendi felsefesi içinde insanın sosyal doğası hakkında yaptığı tespitlerden (varsayımlardan) hareketle eşit özgürlük yasası ve doğal hakları tümdengelimsel olarak türetme süreci anlatılmaktadır. Düşünürün benimsediği rasyonalist yöntemin, doğal hukuk-haklar öğretisine has bir yöntem olması, Spencer'ın bu öğretinin bir temsilcisi olduğu izlenimini güçlendirmektedir. Ne var ki, düşünürün eşit özgürlük yasası ve doğal hakları türetme sürecine daha ayrıntılı bakıldığında, tüm izahatına sirayet etmiş olan faydacı bir söylem tespit edilebilmektedir. Spencer'ın tümdengelimsel çıkarımlar yapmakta kullandığı *a priori* varsayımların, merkezi değerler olarak fayda ve mutluluk kavramlarını temel aldığı görülmektedir. Kısacası, Spencer'ın doğanın işleyişine ilişkin varsayımlardan başlayarak ve insanın toplumsal doğasının sonuçlarını takip ederek ulaştığı eşit özgürlük yasası ve doğal haklar, klasik bir doğal hukuk-doğal haklar kuramı izlenimi vermesine karşın, temelde faydacı bir söyleme ve faydacı varsayımlara dayanmaktadır. Bu durum, Spencer'ın faydacılık öğretisinin bir temsilcisi olduğuna işaret etmektedir.

Bölümün ikinci kısmında Spencer'ın rasyonel faydacılığının genel nitelikleri açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak rasyonel faydacılığın, ampirik faydacılıktan farkları ele alınmıştır. Bunun için ampirizmin genel nitelikleri ve ampirik faydacılığın temel varsayımları, Locke, Hume ve Mill gibi ampirizmin temsilcisi olan düşünürlerden hareketle gösterilmiştir. Daha sonra Spencer'ın ampirizm ve ampirik

faydacılığa yönelik eleştirilerine yer verilmiştir. Spencer'a göre ampirik faydacılık, en büyük mutluluğa yol açan kişisel ya da kamusal eylemlerin ne tür eylemler olduğunu, eylemlerin faydalı ya da zararlı sonuçlarını gözlemleyerek ve bu gözlemlerden tümevarımsal genellemeler üreterek tespit etmektedir. Daha sonra faydaya yol açtığını tespit ettiği türde eylem ve politikaları tekrarlayarak aynı faydalı sonuçlara ulaşabileceğini varsaymaktadır. Mutluluğu ya da faydayı, doğrudan ulaşılacak hedefler olarak görmektedir. Spencer ise kendi rasyonel faydacılığında, en büyük mutluluğa götüren eylem ve politikaları değil en büyük mutluluğa götüren kuralları ve ilkeleri, rasyonel yöntemle tespit etme çabası içindedir. Bu kuralların adalet, eşit özgürlük yasası ve doğal haklar gibi temel ahlaki prensipler olduğu anlaşılmaktadır. Spencer'a göre mutluluk, temel ahlaki ilkelere riayet etmek suretiyle dolaylı şekilde ulaşılması gereken bir hedeftir. Düşünürdeki bu faydacılık, dolaylı, sınırlı ya da kurallı bir faydacılık anlayışını yansıtmaktadır.

Bölümün üçüncü kısımda Spencer'daki doğal hukuk söyleminin, düşünürdeki rasyonel faydacılığın "rasyonel" niteliğini belirlediği ya da bu yönden önemli katkılar yaptığı gösterilmeye çalışılmaktadır. Spencer, doğal hukuk geleneğiyle paralel olarak doğayı yalnızca nötr bir olgular dünyası şeklinde değil, belirli ahlaki değerleri ve hedefleri içinde barındıran bir üstün akıl olarak görmektedir. Bu akılın insan için taşıdığı niyete ulaşmanın yolu, insanın kendi aklıdır. Sezgisel *a priori* düşünceler insana, doğada içkin olarak bulunan ahlaki "iyi"leri ve değerleri anlama yeteneği sağlamaktadır. Bu sezgisel düşüncelerin başında "hazzın evrensel olarak iyi olduğu" ya da "en büyük mutluluğun nihai amaç olduğu" şeklinde faydacı nitelikteki sezgiler gelmektedir. Bu da göstermektedir ki Spencer için fayda ya da mutluluk hedefi, doğal hukukun ahlaki ilkelerinin de temelinde yer almaktadır.

2.1. RASYONEL YÖNTEM: DOĞAL HAKLAR VE SPENCER

2.1.1. Doğal Hakların Türetilmesinde Tümdengelimsel Akıl Yürütme ve Rasyonel Yöntem

Vergara'ya göre (2014, s. 125-126) doğal hukukun kaynağı olarak birbirinden bağımsız üç yöntemden bahsetmek mümkündür: Bunlar, tanrısal esin, insan aklı ve ahlak duygusudur. Bir doğal hukuk kuramında bu yöntemlerin tamamını olmasa da en azından

bir ya da ikisinin tespit edilmesi gereklidir. Spencer (1898a, s. 50) tanrısal esin fikrini (örneğin, vahiy, kutsal metinler vs.) en başından reddetmektedir. Fakat düşünürde son iki yöntemi, rasyonalizmi ve ahlak duygusunu tespit etmek mümkündür. Dolayısıyla Spencer için insan aklı ve ahlak duygusu, insanoğlunun doğal hukuka ve haklara ilişkin sahip olduğu bilginin kaynağını teşkil etmektedir (Ahlak duygusu konusu üçüncü bölümde ele alınmaktadır). Bu bakımdan düşünür, tümdengelsel akıl yürütme yoluyla adalet ve doğal haklara ulaşırken bir rasyonalisttir.

2.1.1.1. Tümdengelsel Akıl Yürütme ve Rasyonel Yöntem

Rasyonalizm, geniş anlamli bir kavramdır. O bakımdan rasyonalizmi, daha geniş anlamda kullanılan rasyonalizmden ayırt etmek gereklidir. Geniş anlamda rasyonalizm, örneğin Aydınlanma dönemi düşünürlerinin akılcı felsefesini tarif etmek için kullanılan bir terimdir (Markie, 1998). Bu geniş anlamıyla rasyonalizm “bir bilgi kaynağı olarak imana ve kurumsal otoritenin körü körüne kabulüne karşı, insan aklının gücüne duyulan genel bir güvendir” (Markie, 1998). Fakat böylesine geniş bir rasyonalizm tarifinin içerisine örneğin ampirizm de girmektedir. Zira bilimsel bilgiye ulaşma yolunda deney, gözlem ve tümevarımsal metoda dayanan ampirizm de netice itibariyle kör inanç ya da kurumsal otoriteye sorgusuz sualsiz itaati reddetmektedir. Bu bakımdan ampirizm de genel anlamıyla rasyonalist (akılcı) bir metottur. Ne var ki iki düşünce akımını (rasyonalizm ve ampirizm), bilgiye ulaşma aracı olarak sırf insan aklını kullandıkları için aynı kategoriye indirgemek mümkün değildir. Ampirizm ve rasyonalizm, batı felsefesindeki en büyük ayrışmalardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu ayrışmanın bir tarafında Descartes, Spinoza ya da Leibniz gibi rasyonalistler, diğer tarafında ise Locke, Berkeley ve Hume gibi ampiristler bulunmaktadır (Markie, 1998).

Bu nedenle daha spesifik bir rasyonalizm tanımına ihtiyaç vardır. Doğal hukuk ve haklar bağlamında Spencer'daki rasyonalizmi daha iyi ifade eden tanım, Vergara'nın (2014) liberal haklar öğretisini doğuran rasyonalist akım hakkında söylediği şeye çok yakındır:

Akıllı, insan doğası hakkındaki bazı genel aksiyomlardan tümdengelim yoluyla, adil yasaları ve kurumları adil olmayanlardan ayırt etme olanağı verir. Dolayısıyla doğal hukuk bir bilim ve hatta tümdengelimli bir bilimdir. Doğal hukukun 'rasyonalist' akımının ileri sürdüğü budur ve 18. yüzyılda yararlı olmayan liberalizmi, daha çok insan hakları öğretisi adıyla bilinen... liberalizmi doğuran işte bu akımdır (s. 126).

Böyle bir rasyonalizmin deneye ve tümevarımsal metoda dayanan ampirizm karşısındaki ayırt edici özelliği, apaçık önermelerden hareketle yapılan tümdengelimsel akıl yürütmelere dayanmasıdır. Bu anlamda rasyonalizm, gerçekleri akılla kavramaktır (Markie, 1998). Akıl tarafından bu şekilde üretilen bir bilgi, deneyle ispat edilmeye ihtiyaç duymayan apaçık önermelerin, tümdengelimsel akıl yürütmeyle ulaşılan mantıki sonuçlardır. Markie ve Folescu (2023), rasyonalizmin bu özelliğini “sezgi/tümdengelim tezi” (the intuition/deduction thesis) şeklinde ifade etmektedir. Bu ifadede sezgi (intuition) kavramı, akıl tarafından kavranan, izahata ihtiyaç duymayan apaçık gerçekleri anlatmaktadır. Bunlar doğrudan ve anlık olarak algılanan bir tür içgörüler olarak tarif edilebilir (Markie ve Folescu, 2023). Tümdengelim (deduction) ise yukarıda belirtildiği gibi sezgisel önermelerden hareketle akıl yürüterek mantıklı sonuçlar türetmek anlamına gelmektedir. Böylece “Sezgi/Tümdengelim tezi, bazı önermeleri sezgiyle ve daha da fazlasını ise tümdengelim yoluyla bilebileceğimizi iddia etmektedir” (Markie ve Folescu, 2023). Örneğin, “üç sayısı bir asal sayıdır ve ikiden büyüktür” şeklindeki bir önermeden hareketle, “ikiden büyük bir asal sayı mevcuttur” şeklinde bir akıl yürütme, tümdengelim bir örnektir. Eğer, baştaki önerme doğruysa (üç sayısı bir asal sayıdır), o önermeden hareketle akıl yürüterek varılan sonuç da (ikiden büyük bir asal sayı mevcuttur) doğrudur. “İkiden büyük bir asal sayı mevcuttur” şeklindeki sonucun doğruluğunu ispatlamak için deney ve gözleme ihtiyaç yoktur (Markie ve Folescu, 2023).

Rasyonalistlerde genel olarak tümdengelim yönteminin uygulama alanı, matematik, aritmetik ya da geometri gibi fikirsel ilişkiler kadar metafizik, etik, dış gerçeklik ya da olgusal ilişkileri de kapsamaktadır. Bu bağlamda rasyonalist düşünürlere örnek olarak Leibniz gösterilebilir. Leibniz’in duyular, deneyimler ve tümdengelimini yetersiz bulması yalnızca matematik gibi soyut alanlarla sınırlı değildir. Göksel cisimler arasındaki olgusal ilişkilerin anlaşılması noktasında deney-tümevarımın önemli işlevleri olmakla birlikte, bunlardan daha güvenilir bir bilgi kaynağına ihtiyaç duymaktadır. Leibniz’e göre (1934, s. 143) bu kaynak insanın iç dünyasıdır: “ruh, dış nesnelerin zaman zaman hatırlattığı çeşitli kavram ve doktrin ilkelerini en başından beri içermektedir.” Söz konusu ilkeler farklı çağlarda ve farklı disiplinlerde farklı isimlerle anılmıştır. St Paul, “Tanrı’nın kanunu insan kalbine yazılmıştır” derken onlardan bahsetmektedir. Stoacılar, temel ve önceden bilinen önermeler anlamında onları *proleses* şeklinde adlandırmıştır. Modern filozoflardan Julius Scaliger ise “içimizde saklı olan yaşayan ateşler” olarak tarif

etmektedir (Leibniz, 1934, s. 143). Bu bağlamda matematik ve benzeri bilimlerde olduğu kadar teolojiden gelen metafizik ve doğal hukuktan gelen ahlaktaki soyut gerçekler ve fikirler, insanda doğuştan sahip olunan içsel ilkelerden gelmektedir (Leibniz, 1934, s. 144). Bir başka örnek, Descartes'tır. Descartes gibi rasyonalistlere göre dış gerçeklik (external reality-world) hakkındaki bilgi, örneğin Tanrı'nın var olduğu, dünyayı yarattığı, insan bedeni ve zihninin birbirinden ayrı varlıklar olduğu ya da özgür iradenin varlığına ilişkin bilgi, sezgi ve tümdengelimle keşfedilmeye müsaittir.

Doğal Hukuk geleneğinin önemli temsilcilerinden Hugo Grotius'da da benzer bir rasyonalizmi tespit etmek mümkündür. Grotius'a göre doğal hukuka ilişkin ispatlar, kuşku duyulmayan belirli temel kavramlara dayanmaktadır (Spellman, 2011, s. 82). Doğal hukukun varsayımları, "kimsenin inkâr edemeyeceği" derecede aşikâr ve açıktır.²⁴ Rönesans'ın da etkisiyle felsefi düşünce içinde hız kazanan gayri-teolojik ve seküler eğilimler, doğal hukuk öğretisi içindeki rasyonalist söylemleri daha da belirginleştirmiştir. Grotius'un bir örneğini meydana getirdiği bu rasyonalizm, Spellman'ın (2011, s. 82) belirttiği gibi bir zamanlar Tanrı'nın yasası olarak kabul gören doğal hukuku, şimdi, yerçekimi kanununa benzer şekilde "doğru aklın" sarsılmaz bilimsel emirleri olarak görmektedir. Grotius (2005, s. 22) için doğal hukuk "bir eylemin, rasyonel doğaya uygun olup olmamasına bağlı olarak ya ahlaki gereklilik ya da ahlaki alçaklık niteliği taşıdığına işaret eden doğru aklın emridir." İlk durumda (rasyonel doğaya uygunluk durumunda) eylem, doğanın ve onun yaratıcısı olan Tanrı'nın bir emridir. İkinci durumda ise eylem, yasaktır.

Tümdengelimsel yöntemin, olgular arasında nedensellik ilişkileri kurmaya uygun olduğu yönündeki rasyonalist görüşlere ek olarak bu yöntemin çoğu durumda etik ilişkiler kurmaya da uygun olduğu yönünde görüşler mevcuttur. Örneğin doğal haklar geleneğinin bir temsilcisi olan Condorcet gibi rasyonalist bir düşünürü göre "ellerimle imal ettiğim bir nesneyi tüketme hakkım vardır" şeklindeki bir önermeden hareketle "o nesneyi hediye etme hakkım da vardır" şeklindeki bir sonuca varmak son derece mümkündür. Böyle bir

²⁴ Grotius'un doğal hukukun temel ilkelerine ulaşma yöntemi, apaçık önermelerden hareketle tümdengelimsel akıl yürütmeye dayanmaktadır: "[D]oğal hukuka ilişkin şeylerin kanıtlarını, sorgulanamaz bazı temel kavramlara atfetmeyi kendime görev edindim" (Grotius, 2005, s. 12). Düşünürü göre doğal hukukun temel ilkeleri, "hiç kimsenin reddedemeyeceği ölçüde" "aşikâr ve berrak" ilkelerdir. Antik Yunanlı ozan Euripides'in belirttiği gibi "Bilgeye de cahile de aynı şekilde aşikârdır" (Aktaran: Grotius, 2005, s. 12).

çıkarım, matematikte ikinin ikiyle toplanmasının dörde eşit olması kadar kesindir (Vergara, 2014, s. 152-153).

2.1.1.2. Doğal Hakların Doğal ve Toplumsal Şartlardan Türetilmesi

19'uncu yüzyılın son sistematik doğal hak kuramcılarında sayılan Theodore Woolsey'in (Aktaran: Rothbard, 1998, s. 23) belirttiği gibi doğal haklar kuramı, insanın fiziksel, ahlaki, toplumsal ve dini karakterine ilişkin varsayımlardan hareketle ona doğa tarafından verilen amaçlarını gerçekleştirebilmesi için sahip olması gereken hakların çıkarımsal olarak tespit edilmesidir. Doğal hak geleneğindeki rasyonalistlere göre ‐ahlak (ya da doğal hukuk), ‐basit‐, ‐kendi içinde apaçık‐, ‐su götürmez‐ ya da ‐sarsılmaz‐ belirli sayıda aksiyomdan ya da ilkeden tümdengelim yoluyla ulaşılan gerçekler bütününe oluşturduğu *bir bilimdir.*‐ (Vergara, 2014, s. 128)

Doğal haklar geleneği içinde temel önermelerin, aksiyomların ya da ilkelerin neler oldukları; onlardan hangi doğal hakların türetildiği ve bu hakların sayılarının kaç olduğu noktasında düşünürler arasında varılmış bir uzlaşma yoktur. Ne var ki doğal haklar öğretisinde başlangıç noktası olarak yaygın şekilde kullanılan aksiyomların başında insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu şeklindeki önerme gelmektedir. Daha sonra bu önermenin mantıki devamı olarak düzenli ve istikrarlı bir toplumu ortaya çıkaran ve onu muhafaza eden koşulların ne olması gerektiği üzerinde akıl yürütmede bulunmaktadır. Rasyonalist savunucularına göre ‐Doğal hukuk, *toplumun düzenli ve huzurlu bir halde varolabilmesi için insanların saygı göstermeleri gereken haklar ve ödevler bütünüdür*‐ (Vergara, 2014, s. 129). Örneğin, Rönesansın önemli doğal hukukçu düşünürü Hugo Grotius doğal hakları, insanın toplumsal doğasından türetmektedir. Grotius, Aristoteles'ten esinlenerek insanın doğası gereği sosyal bir varlık olduğunu belirtmektedir. Ayrıca insan, doğası gereği kendi varlığını muhafaza etme yönünde güçlü arzulara sahiptir. Doğal hukukun bu vazgeçilmez iki ilkesinden türeyen iki ardışık sonuç ise insanların birbirini incitmemesi²⁵ ve birbirlerinin mallarına el koymaması²⁶

²⁵ Grotius'un (2005, s. 32) belirttiği gibi toplum içinde bireylerin kendi çıkarlarının peşinden gitmesi ve kişisel çıkarlarını geliştirmek adına sahip oldukları gücü kullanması, diğer bireylerin haklarını ihlal etmedikleri sürece toplumsal yaşamın varlığıyla uyumsuz ya da adaletsiz değildir.

²⁶ Grotius'a (2005, s. 31) göre ‐doğru akıl‐ ve ‐toplumun doğası‐, vatandaşların birbirlerinin haklarına zarar vermesi gibi toplumsal uyum ve istikrarla çelişen güç kullanımını yasaklamaktadır. Zira sahip oldukları varlıklarını ve emeklerini bir araya getirerek toplumu meydana getiren insanların bunu yapmadaki

gerektiğidir. “Adalet, herkesin topluma olan doğal özlemine uygun davranmasıyla sağlanmaktadır” (Spellman, 2011, s. 82). Cicero’ya göre de hile ve hırsızlığın doğal hukuka ters düşmesinin nedeni, bu tarz eylemlerin toplumsal bağlara verdiği zarardır (Nederman ve Peterson, 2022, s. 31). Cicero, erdemın doğası ve bunun toplumsal sonuçlarının ne olduğunun bilgisinin doğada olduğunu düşünmektedir. Doğa, insanlara uymaları gereken davranış kuralları ve sabit ve istisna kabul etmeyen yükümlülük setleri empoze etmektedir. Adalet, doğal hukuktan türemektedir. Hırsızlık ya da hilekarlığın adaletsizlik olarak tanınmasının nedeni, insan doğasıyla en uyumlu şey olan insan toplumunun ortaya çıkmasına zarar vermeleridir.

Doğal haklar ve insanın toplumsal doğası arasındaki ilişkiyi farklı bir açıdan Machan (1982, s. 63-66) da ele almaktadır. Yazara göre doğal hakların ahlaki temelinde insanların ahlaki açıdan iyi hayatlar sürme amacını gerçekleştirmeye elverişli insan toplulukları vardır. İyi toplumlar, bireylerin ahlaki açıdan mükemmel bir hayata kavuşmasını mümkün kılan toplumlardır. Doğal haklar, “toplumsal yaşamın ilkeleri” ve insan doğasının bir gereği olarak her üye tarafından benimsenen ve herkesin diğerlerinden farklı olan ahlaki doğasına ve tercih ettiğı yaşam biçimine saygı gösterilmesi ve gözetilmesini ifade etmektedir. Machan’daki bu doğal hak yorumu kuşkusuz Vergara’nın ya da Cicero’nun yukarıda bahsedilen bakış açılarından farklıdır. Fakat nihayetinde doğal hakların, köken ve hedef açısından ahlaki bir oluşumu ifade eden toplumsal yaşamın ortaya çıkması ve muhafazası için gerekliliğı üzerinde durmaktadır.

İnsanın toplumsal doğasından hareket etmek, doğal haklar öğretisinin kullandığı tek yöntem değildir. Doğrudan toplumsal istikrara referans vermeden yapılan akıl yürütmelere de rastlanmaktadır. Örneğın yaşam hakkına, insan biyolojisi ve doğa arasındaki uyumdan da ulaşılabilir. Bu akıl yürütmeye önce insanın sahip olduğu organların ve bedensel yetilerin doğayla uyumlu olduğu tespit edilir. Bu uyumdan hareketle doğanın niyetinin insanın ölmesi değil, tam tersine insanın yaşaması olduğu sonucuna varılır. Zira doğanın, hayatta kalma konusunda bu denli gelişmiş bir organizma

amacı, mülklerini koruma altına alma arzudur. Düşünre göre özel mülkiyet kurumunun insan iradesinin bir ürünü olması onun, doğal hukukun konusu dışında olduğu anlamına gelmemektedir. Doğal hukuka göre “mülkiyetine tabi olan bir şeyi senin isteğın dışında almak benim için yanlıştır” (Grotius, 2005, s. 23). Düşünürün belirttiğı gibi Julius Paulus, Ulpian ya da Euripides gibi pek çok Antik Yunan ve Roma Dönemi düşünürü, hırsızlığın doğal hukuk gereğı yasak, aşagı ve nahoş olduğuna işaret etmiştir (Grotius, 2005, s. 23).

ortaya çıkarmış olmasının mantıklı bir başka açıklaması yoktur. Öyleyse yaşam hakkı, insanın sahip olduğu yetilerinin mantıklı bir sonucudur. Benzer şekilde mülkiyet hakkına doğrudan yaşam hakkından ulaşan argümanlar vardır: İnsanın yaşama hakkı olduğuna göre, yaşamasını sürdürmek için beslenmeye de hakkı vardır. Bu durumda topladığı meyveleri ve yakaladığı hayvanları tüketme hakkına sahiptir. Fakat bunları tüketmeyip, başka kişilerle başka ürünler karşısında takas edebilmesi de mümkündür. Öyleyse bu ürünler üzerinde mülkiyet hakkına da sahiptir. (Vergara, 2014, s. 132-134).²⁷

2.1.2. Spencer'in Eşit Özgürlük Yasası ve Doğal Hakları Tümdengelsel Yöntemle Türetmesi

Spencer, eşit özgürlük yasasını ve doğal hakları doğal ve toplumsal şartlardan tümdengelsel yöntemle türetmektedir. Bu anlamda izlediği yöntem doğal hukuk ve doğal haklar geleneğiyle paralellik göstermektedir. Düşünürün, doğal ve toplumsal hayata ilişkin yaptığı varsayımlardan ve tespit ettiği varoluş koşullarından hareketle ve akıl yürütmeyi kullanarak doğal haklara nasıl ulaştığını özetlemekte fayda vardır.

2.1.2.1. Adaletin Pozitif Bileşeni

Spencer'in eşit özgürlük yasasına (adalet) ve doğal haklara ulaşmak üzere başlangıç noktası olarak aldığı önermelerden birisi ve belki de en önemlisi, evrensel bir doğa yasası

²⁷ Doğal hukuk geleneğinde ayrıca doğal hukuk ilkelerinin yalnızca insanlar için değil ama tüm canlılar için geçerli olduğu fikri de vardır. Spencer'in, doğal hukuk geleneğiyle uyumlu olarak, doğal hukuk hükümlerinin etkinlik alanını (yani, ahlaki ilkelerin kapsamını) insan davranışları ve ilişkileri yanında örneğin hayvanlar alemine de genişlettiğini görmek mümkündür. Doğal hukukun kaidelerinin tüm canlılar üzerinde ortak olarak hüküm sürdüğünü ve tüm canlıların da bu hükümlerden haberdar olduğunu düşünen doğal hukukun önemli temsilcisi Ulpian ile Spencer arasında bu anlamda paralellik vardır: Ulpian'a göre örneğin, doğal hukukun evrensel kuralları insanlara ve hayvanlara, kadın ve erkeğin birleşmesini, çocuk yapımını ve onların yetiştirilmelerini emretmektedir (Greene, 1997, s. 174). Spencer (1898a, s. 132) ise Ulpian'ı andırır şekilde ifadeler kullanmaktadır: Her canlı türü, hayatta kalmak ve hayatını ilerletmek adına kendi doğası ölçüsünde belirli bir takım eylemleri yerine getirmelidir. Hayvanların da insanlar gibi gıdaya, ısınmaya, barınmaya, eylemde bulunmaya ve dinlenmeye ihtiyacı vardır. Kısacası, her canlı türü için, en doğru şekilde yaşamayı anlatan bir ahlak sistemi tarif etmek mümkündür (Spencer, 1898a, s. 132).

Bununla birlikte doğal hukukun ve Spencer'in felsefesinin asıl ağırlık noktasını insan davranışlarının toplum içindeki boyutları, insanın akıl ve duygu sahibi bir varlık olarak bencil ve dar görüşlü duygularının, akıl tarafından ya da ahlaki duygular tarafından kontrol edilmesi meydana getirmektedir. Gerek akıl gerekse ahlaki duyguların oynadığı bu rol hayvanlarda yoktur. Kuşkusuz, Spencer ya da Ulpian'ın doğal hukukun alanını hayvanlar alemine kadar genişletmesi bu hukukun epistemolojik kaynağında içgüdülerin oynadığı rolün önemini göstermektedir. Zira hayvanlar, insanlardaki gibi bir akıldan ziyade içgüdüsel ve sezgisel şekilde doğal hukukun ilkelerine riayet etmektedirler. Ne var ki bu hayvani sezgiler, ahlak duygusunun ve sezgilerinin insanın ahlaki davranışları üzerindeki etkisi şeklinde bir etki değildir (Ahlak duygusunun doğal hukuk genelinde ve Spencer özelindeki rolü üçüncü bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır).

niteliğindeki bir önermedir. Bu önerme ya da yasa, toplumsal duruma olduğu kadar toplum öncesi duruma da egemen olan ve yalnızca insan yaşamını değil fakat aynı zamanda tüm hayvan yaşamını da düzenleyen bir yasadır: *Davranış ve sonuç arasındaki ilişki yasası (the law of relation between conduct and consequence)*, düşünürün felsefesinde merkezi bir öneme sahiptir. “Her bireyin kendi doğasından kaynaklanan iyiyi [elde etmesi] ve kötüye [razı olması] gerektiği şeklindeki ilkeyle ifade edilmektedir” (Spencer, 1898b, s. 15). Hiç kimse, kendi eylemlerinin normalde sağladığı bir faydadan mahrum edilmemelidir. Aynı şekilde bir kimsenin kendi davranışlarının doğal sonucu olarak maruz kalacağı zarar başka kimselere yüklenmemelidir (Spencer, 1898b, s. 17).²⁸

Spencer’a (1898a, s. 56) göre doğada evrensel ve değişmez nedensellik ilişkilerinin olması gibi insan davranışlarına da nedensellik ilişkileri egemendir. Çevrenin talep ettiği ve bu çevreyle uyumlu olan davranışları sergileyebilen bireyler, doğal olarak o davranışlardan kaynaklanan faydalar elde etmektedir. Çevreye uyum sağlayamayan bireylerin çevreyle uyumsuz eylemleri ise onlar için zarara yol açan sonuçlar doğurmaktadır. Bu bağlamda “davranış ve sonuç arasındaki ilişki yasası”, varoluş şartlarına uyum sağlamış bireylerin, bundan elde ettiği faydaların engellenmemesi, o faydaların ellerinden zorla alınmaması anlamına gelmektedir. Benzer şekilde varoluş şartlarına uyum göstermeyen bir kimsenin bunun sonucunda maruz kaldığı zararlar, başka kimselerin üzerine yıkılmamalıdır.

Spencer’a (1898b, s. 17) göre hayat ve onun ilerleme şekli olan evrim, bu temel ilke üzerinden hareket etmektedir. Çevreyle uyumlu bireylerin hayatta elde ettiği avantajlar (kazançlar, faydalar vs.), onların hayatta kalmasını mümkün kılmakta, çevreyle uyumsuz bireylerin maruz kaldığı dezavantajlar (kayıplar, zararlar vs.) ise bu bireylerin elenip gitmesine yol açmaktadır. Davranış ve sonuç arasındaki ilişki yasası, uyumlu bireylerin

²⁸ Doğal süreçlere ilişkin bir yasanın, ilk bakışta *a priori* bir varsayım olmadığı düşünülebilir. Zira doğadaki süreçler ve ilişkilerin gözlenmesi ve deneyimlenmesi ve bunun sonucunda birtakım genellemelere (yasalara) ulaşılması, tümevarımsal *a posteriori* bilgi üretmenin bir örneği olarak kabul edilir. Ne var ki Spencer örneğinde davranış ve sonuç arasındaki ilişki yasanının, Spencer’ın deneyler ve gözlemler yaparak ulaştığı bir yasa olmadığı açıktır. Daha ziyade “davranışların faydalı ya da zararlı sonuçları vardır” tarzında bir *a priori* önermedir. Oysa, örneği kütle çekim yasası gibi gerçek bir bilimsel yasa, kütlelerin büyüklüğü, uzaklığı ve çekim gücü arasında niceliksel ve matematiksel anlamda kesin ilişkiler ve formülasyonlar kuran türdendir. Davranış ve sonuç arasındaki ilişki yasında bu niceliksel ve matematiksel kesinlik yoktur. Onun yerine çevreyle uyumlu hareket eden bireylerin bundan kazançlı çıkacağı gibi temel önermeler içermektedir.

alması gereken kazançları almasını ve uyumsuz bireylerin maruz kalması gereken zarara maruz kalmasını sağlamaktadır. Böylece davranış ve sonuç arasındaki ilişki yasası, “üstün” davranışların ve bireylerin, hayatta kalmasını; üstün olmayanların ise doğal rekabet içerisinde zamanla elenip kaybolmasını garanti etmektedir. Spencer için “üstünlük”, çevrenin canlılardan talep ettiği davranışlar ve yapıya sahip olmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla davranış ve sonuç arasındaki ilişki yasası, “en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması” (survival of the fittest) ilkesinin pratiğe dönüşmesini sağlamaktadır. Yetişkinler arasındaki rekabet insanoğlunun türsel ve toplumsal gelişimini mümkün kılmaktadır (Spencer, 1898b, s. 5).

Spencer’a göre davranış ve sonuç arasındaki ilişki varsayımı, *özgürlük* varsayımını doğurmaktadır. Burada söz konusu olan özgürlük, bireylerin serbestçe eylemde bulunmaları ve hareket edebilmeleridir. Eylemlerin faydalı ya da zararlı sonuçlarını alabilmek için öncelikle o davranışlarda bulunmak gerekmektedir. İnsanlar kendi tercihleri olan davranışları özgürce sergileyebilmelidir ki bu davranışların doğal sonucu olan olumlu ya da olumsuz etkiler (fayda ya da zararlar) ortaya çıkabilsin ve her birey karşılaşacağı sonuç her neyse (fayda ya da zararlar) onunla karşılaşabilsin.

Spencer (1916, s. 204-205) *Great Political Superstition* isimli makalesinde hareket etme özgürlüğüne biraz daha farklı fakat temelde benzer bir akıl yürütmeye varmaktadır. Bu akıl yürütme, başlangıç önermesi olarak hayatın iyi bir varoluş olduğu ön kabulünden hareket etmektedir. Hayat iyi bir varoluş ise hayata katkı sunan davranışların da meşru olduğu kabul edilmelidir. Hayata katkı sunan davranışlar meşru ise kişilerin kendilerinin ya da yavrularının hayatını muhafaza etmek için yaptıkları eylemlerin engellenmemesi gerektir. Başka bir ifadeyle insanlar, kendileri ya da yavruları için kazançlı sonuçlar doğuran ve onların hayatta kalma amacına hizmet eden davranışları yapmakta özgür olmalıdır. Böylece hareket etme özgürlüğü ya da kısaca özgürlük, bir doğal hak olarak ortaya çıkmaktadır. Düşünürü göre “doğal haklar’ kavramı..., yaşamın korunması için gerekli olan eylemlerin gerçekleştirilmesinde... bir meşruiyet bulunduğu gerçeğinin kabulünden kaynaklanmaktadır” (Spencer, 1916, s. 204-205).

Spencer buna benzer fakat bu defa Tanrı’nın ilahi niyeti ya da amacını da içeren bir akıl yürütmeyi, *Social Statics*’te yapmaktadır (Düşünür bu ilk kitabındaki Tanrı fikrini, daha sonraki eserlerinde terk etmiştir. Denilebilir ki Tanrı’nın yerini “Doğa” almıştır.)

Düşünürün akıl yürütmesi şu şekildedir: Tanrı'nın insanlar hakkındaki niyeti ve amacı, onların mutlu olmasıdır. İnsanlar ancak sahip oldukları yetilerini kullanmak suretiyle mutlu olabilirler (hem bu yetilerin sağlayacağı faydalardan alınan mutluluk hem de bizatihi yetilerin kullanılmasına eşlik eden mutluluk). Öyleyse, Tanrı'nın insanlar hakkındaki niyeti ve amacı, insanların sahip oldukları yetileri kullanmasıdır. Fakat insanlar yetilerini kullanabilmek için o yetilerin insanı teşvik ettiği eylemlerde bulunma özgürlüğüne sahip olmalıdır. Öyleyse Tanrı'nın niyeti, insanların böyle bir özgürlüğe sahip olmasıdır. Dolayısıyla insanın o özgürlüğe *hakki* vardır (Spencer, 1851, s. 77).

İster Tanrı'nın insanlar hakkındaki niyeti temel alınsın, ister davranış ve sonuç arasındaki ilişki ilkesinden hareket edilsin, isterse hayatın iyi bir varoluş olduğu önermesiyle başlayan akıl yürütme yolu izlensin, sonuç olarak ortaya hareket etme özgürlüğü fikri çıkmaktadır. Spencer (1898b, s. 37, 45) bu tür bir özgürlüğü, adaletin pozitif ögesi olarak tanımlamaktadır. Kuşkusuz burada Spencer için “pozitif” ibaresinin, sınırlanmamış bir özgürlük fikrini yansıttığı görülmelidir (Bu anlamda örneğin Isaiah Berlin'in tanımladığı pozitif özgürlük kavramından farklı bir anlam içerdiği açıktır).

2.1.2.2. Adaletin Negatif Bileşeni

Ne var ki insanlar doğaları gereği toplumsal varlıklardır. Toplumsal hayatın düzenli ve istikrarlı şekilde devam etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu noktada toplumsal koşullar altında doğal özgürlük fikrine ne olacağı sorusu akla gelmektedir. Yukarıda işaret edildiği gibi doğal hak geleneğinde doğal haklar, toplumsal hayatın devamı için gerekli şartların mantıki devamı olarak görülmektedir. Spencer'ın da meseleyi böyle gördüğü açıktır. Düşünüre göre sosyolojik açıdan etik, toplumsal yaşamla en çok uyumlu davranış formlarının bir tasvirinden ibarettir (Spencer, 1898a, 133). Bu bakımdan düzenli, istikrarlı ve huzurlu bir toplumsal hayatın şartlarını ortaya koymak, etiğin (örneğin doğal hakları anlamının) bir ön koşuludur. Spencer (1914, s. 110), *Principles of Ethics*'in *Sociological View* bölümünde “bireysel özgürlüğe getirilen belirli sınırların, toplumsal koşullar altında yürütülen yaşam yasalarından nasıl türetilbileceğini göstermeye” çalışmıştır. Bunun yanında düşünür *The Man Versus The State* isimli kitapta “her insanın, benzer ihtiyaçları karşılamak zorunda olan diğer insanların huzurunda karşılamak zorunda olduğu yaşamsal ihtiyaçlardan hareketle ‘doğal haklar’ olarak adlandırılan şeylerin tündengimsel olarak türetilmesini göstermeye” çalışmıştır (Spencer, 1914, s. 111).

Spencer (1898a, s. 132-149), *Principles of Ethics*'de *The Sociological View* başlıklı bölümünde toplumsal istikrar ve gelişmeye katkı sunan şartları analiz etmektedir. Burada insanların birbirine karşı giriştiği cinayet, saldırı, hırsızlık, iftira, mülke zarar ve benzeri saldırıların olumsuz sonuçlarından bahsetmektedir. Bu tür saldırılar, bir taraftan ve doğrudan bireysel yaşamlardan çalmakta, diğer taraftan ve dolaylı olarak ise toplumsal yaşamda istikrarsızlığa yol açmaktadır. Bu tarz hareketlerin yaygınlaşması, toplumun üyeleri arasında düşmanlığa ve toplumsal uyumun zayıflamasına vesile olmaktadır. O bakımdan toplumsal entegrasyonu sağlamanın yolu, her biri kendi amacını gerçekleştirmeye çalışan bireylerin bunu, diğer bireylere *doğrudan zarar vermeden* (cinayet, saldırı, hırsızlık vs.) yapmasını sağlamaktır. (Spencer, 1898a, s. 138). Açıktır ki bireysel özgürlüklerin, bu şekilde belirli bir sınırlamaya tabi olması gerektiğini belirten “ahlaki yasaların, sosyal koşullar altında sürdürülen eksiksiz yaşamın doğal sonuçları olduğu görülmektedir” (Spencer, 1898a, s. 138).

Spencer'ın yalnızca toplumsal mevcudiyeti muhafaza etmek değil fakat aynı zamanda toplumsal yaşamı ilerletmek adına ileri sürdüğü bir başka şart, sözleşmelere riayettir. Düşünüre göre hem toplumsal yaşamın ortaya çıkış nedeni hem de toplumsal ilerlemenin temel dinamiği, endüstriyel iş birliğidir. Endüstriyel iş birliği, bireyler arasında en basitinden en karmaşığına kadar ekonomi, üretim ve paylaşımına ilişkin her türlü yardımlaşmayı, iş bölümünü ve uzlaşmayı ifade etmektedir. Basit avcılık ve toplayıcılıktan başlayarak ve tarımsal süreçlere olduğu kadar modern endüstrileşme dönemine de eşlik ederek insan ihtiyaçlarının tatmin edilmesini mümkün kılmaktadır. Bu bakımdan endüstriyel iş birliğinin ortadan kalkması, toplumsal yaşamın varlık nedeninin ortadan kalması demektir (Spencer, 1898a, s. 138).

Uyumlu bir toplumsal birlikteliğin bu iki şartını, daha genel bir bakış açısıyla yeniden ifade etmek gerekirse şunları söylemek mümkündür. Spencer'a (1898b, s. 12, 20) göre insanları toplum olarak bir arada yaşamaya iten şey, toplumsal yaşamın insanların hayatına sağladığı avantajlardır. Ne var ki toplum içinde bir arada yaşamak, her biri kendi bireysel amaçları ve çıkarları peşinden giden insanların birbirinin yoluna çıkmasına ve çıkarlarının çatışmasına yol açmaktadır. Bu şekilde insanlar birbirine doğrudan ya da dolaylı olarak zarar verebilmektedir. İnsanlar arasındaki çatışma, engelleme ve ortaya çıkan zarar çoğaldıkça, toplumsal yaşam bir avantajdan çok bir dezavantaja

dönüşmektedir. Ortak yaşamın devam edebilmesi ancak bireylerarası çatışma ve karşılıklı engellemelerin azaltılmasıyla mümkündür. Bu ise bireylerin, hareketlerini, diğer bireyler karşısında belirli ölçüde sınırlamasını zorunlu kılmaktadır. Spencer böylece bireylerin toplum öncesinden gelen doğal (pozitif) özgürlüklerinin sınırsız şekilde kullanımının, toplumsal yaşam altında çatışmaya yol açtığını ortaya koymaktadır. Toplumsal yaşamın istikrarlı ve düzenli bir şekilde devam ettirilmesi, bu özgürlüğün karşılıklı şekilde sınırlanmasına bağlıdır. Her birey kendi fayda ve çıkar arayışını, diğer bireylerin fayda ve çıkar arayışını engellemeden yapmak zorundadır (Spencer, 1898b, s. 12). Bu ilke, adaletin negatif bileşenidir. Adaletin pozitif bileşeni için zaman zaman birincil yasa ifadesini kullanan düşünür, özgürlüğün toplumsal durumda sınırlandırılmasını vaaz eden ilkeyi (negatif bileşen) ise “ikincil yasa” olarak ifade etmektedir.

Böylece Spencer, birincil ve ikincil yasaları bir araya getirmek suretiyle adaletin nihai formülüne ulaşmaktadır. Adaleti toplumsal hayatın muhafazası için nesnel bir koşul olarak ortaya koyduktan sonra yapılması gereken şey, adaletin kesin bir tanımına varmaktır (Spencer, 1898b, s. 45). Her bireyin özgürlüğünü, diğer bireylerin eşit özgürlüğüyle sınırlayan kesin adalet tanımı şudur: “Her insan, başkasının eşit özgürlüğünü ihlal etmemek koşuluyla, istediğini yapmakta özgürdür” (Spencer, 1898b, s. 46). Spencer, buna “eşit özgürlük yasası” demektedir. Eşit özgürlük yasası böylece, daha evrensel olan ham özgürlüğün, toplumsal yaşam içinde eşit özgürlüğe dönüştürülmesi anlamına gelmektedir. Spencer (1898b, s. 61) için eşit özgürlük yasası o denli merkezi bir öneme ve ahlaki otoriteye sahiptir ki ondan daha yüksek bir etik hüküm yoktur.

Spencer’ın (1898b, s. 63) belirttiği gibi eşit özgürlük yasasının (adaletin formülünün) çeşitli ve karmaşık insan eylem ve ilişkilerine kılavuzluk edebilmesi için ondan bu durumlara uygulanabilecek şekilde tümdengelimsel çıkarımlar yapmak gerekmektedir. Doğal haklar, eşit özgürlük yasasından türetilen mantıksal çıkarımlardır.

2.1.3. Spencer’in Akıl Yürütmesindeki Faydacı Varsayımlar

Anlaşıldığı üzere Spencer’ın doğal haklara, doğaya ve topluma ilişkin varoluş koşullarından hareketle ve tümdengelimsel akıl yürütmeye ulaşması, doğal haklar geleneğiyle yöntemsel olarak uyumaktadır. Ne var ki Spencer’ın yaptığı akıl yürütmede doğal hak kuramları için alışılagelenin ötesinde bir faydacılık söyleminin varlığı dikkat

çekmektedir. Yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü gibi Spencer, örneğin, faydayı ve zararı, canlıları (ve insan türünü) hayatta tutan temel etmen ve canlıların da ulaşmaya çalıştıkları (ya da zarar örneğinde olduğu gibi sakınmaya) temel hedefler olarak anlatmaktadır. Bu bakımdan doğal özgürlüğün meşruiyeti, canlıların fayda arayışını mümkün kılmasından ve garanti etmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı şey toplumsal hayat içinde de böyledir. Spencer, insanları toplumsal yaşama girmeye yönelten motivasyon olarak mutluluk ve faydadan bahsetmektedir. Benzer şekilde insanların toplumsal yaşam içinde azami seviyeye çıkarmaya çalıştıkları hedefler ya da toplumsal yaşama uyum sağlamanın getirdiği ödüller devamlı surette mutluluk ve fayda terimleriyle ifade edilmektedir. Toplum bir arada tutan şey, üyelerinin, toplumsal hayattan ortalamada aldıkları faydaların, birbirlerine verdikleri toplam zarardan fazla olmasıdır. Bu bağlamda eşit özgürlük yasası, vatandaşların mutluluğun peşinden gitme özgürlüklerini, diğer bireylerin eşit özgürlüğünü engellemeden sürdürmelerini anlatmaktadır. Faydacı terminoloji tüm söyleme sirayet etmiş durumdadır.

Dolayısıyla açıktır ki Spencer'ın doğanın işleyişine ilişkin varsayımlardan başlayarak ve insanın toplumsal doğasının sonuçlarını takip ederek ulaştığı eşit özgürlük yasası ve doğal haklar, klasik bir doğal hukuk-doğal haklar kuramı izlenimi vermesine karşın, faydacı varsayımlara dayanmaktadır.

2.2. RASYONEL YÖNTEM: SPENCER'DA RASYONEL FAYDACILIK

Spencer'ın belirgin bir doğal hukuk-doğal haklar söylemine sahip olmakla birlikte faydacılık öğretisinin varsayımlarından hareket ettiği açıktır. Buna karşın bu, tek başına, Spencer'ın *ne tür bir faydacı* olduğunu ve *fayda – hak ilişkisini nasıl kurduğunu* açıklamaya yetmemektedir. Spencer'ın faydacılığının daha spesifik niteliklerini anlayabilmek için düşünürün “ampirik faydacılar” olarak nitelediği faydacılara yönelik eleştirilerine ve bu eleştiriler neticesinde kendi faydacılık anlayışının nitelikleri hakkındaki değerlendirmelerine bakmak gerekmektedir. Bölümün bu ikinci kısmında Spencer faydacılığının *rasyonel* nitelikleri gösterilmeye çalışılmaktadır. Spencer'ın felsefesinin temelinde faydacılık vardır ve bu faydacılığı, (birbiriyle yakın anlamlara gelen) rasyonel, dolaylı ya da sınırlı faydacılık olarak nitelemek gerektir. Bunun için öncelikle Hume, Bentham ve Mill gibi klasik faydacılardaki ampirik yöntemin genel nitelikleri ve Spencer'ın ampirik faydacılığa ilişkin eleştirileri ve farkı ele alınmaktadır.

Bu eleştirilerin temelinde ampirik yöntemin en büyük mutluluk hedefine ulaşma konusunda yetersiz olduğu fikri vardır. Zira ampirik faydacılığın yaptığı gibi, bir eylemin ya da politikanın yol açacağı faydalı ya da zararlı sonuçların tahmin edilebilirliğini ya da ölçülebilirliğini savunmak ve mutluluğu, “doğrudan” elde edilebilir bir hedef olarak düşünmek, Spencer’a göre yanlıştır. Hayat, bunu yapmaya izin vermeyecek ölçüde karmaşıktır. Onun yerine Spencer, aşağıda “Bilimlerde Rasyonel Yöntem” ve “Rasyonel Ahlak Bilimi” başlıklı kısımlarda gösterilmeye çalışıldığı gibi, mutluluğa ulaşma koşullarını rasyonel yöntemle tespit etmek gerektiğini belirtmektedir. Bunun için yapılması gereken şey, ideal bir toplumun niteliklerine ilişkin varsayımlardan hareketle doğru davranış kuralları ya da ilkelerini türetmektir. İdeal toplum, tanım gereği, mutluluğun azami seviyede olduğu toplumdur. En büyük mutluluk ancak uyumlu bir toplumsal iş birliği ile sağlanabilir ve uyumlu bir toplumsal iş birliği ancak bireylerin birbirlerinin haklarına saygı duymasıyla mümkündür. Bu bakımdan Spencer’a göre adalet ya da eşit özgürlük yasası, en büyük mutluluk hedefine ulaşmanın ön koşuludur. Bu durumda açıklığı ki düşünür, en büyük mutluluk hedefini nihai hedef olarak, eşit özgürlük yasası ya da doğal hakları ise o hedefe ulaşmanın araçları olarak görmektedir. Bunun da anlamı Spencer’da mutluluğun ya da faydanın, özgürlük ya da haklara göre daha üstün bir ”iyi” olduğudur. Ayrıca aşağıda “Spencer’da Rasyonel Faydacılık” başlıklı kısımda açıklandığı gibi, Spencer, doğal haklara riayet koşulunun, istisnasız uygulanması gerektiğine işaret etmektedir. Bu “istisnasızlık” Spencer’ın aynı anda hem eşit özgürlük yasasını hem de en büyük mutluluk hedefini en üstün ahlaki ilkeler olarak nasıl niteleyebildiğini açıklamaktadır. En büyük mutluluk, ulaşılmaması gereken nihai hedef olarak “en üstün”dür. Eşit özgürlük ilkesi ise o hedefe ulaşma yolları arasında “en üstün” yoldur. Ayrıca bu “istisnasızlık”, Spencer’ın faydacılığına “rasyonel” boyut kazandıran şeydir. Zira “rasyonel”, en büyük mutluluk koşullarını rasyonel yöntemle tespit etmek kadar, tespit edilen koşullara riayet etmedeki ilkeliliği, tutarlılığı ve istikrarlılığı ifade etmektedir. Keyfilikten, pragmatizmden ve “hedefe ulaşmak adına her şey mübahtır” anlayışından uzak durmayı anlatmaktadır. Bu nedenle Spencer’ın “rasyonel” olarak tanımladığı faydacılık anlayışına ilişkin genel literatürde, kurallı faydacılık, sınırlı faydacılık ya da dolaylı faydacılık şeklinde nitelemeler yapılmaktadır. Bu ayırım aşağıda “Kural ve Eylem Faydacılığı” ve “Terminolojiye İlişkin Bir Değerlendirme” kısımlarında ele alınmaktadır. Tüm bu noktalara daha ayrıntılı olarak değinmekte fayda vardır.

2.2.1. Klasik Faydacılarda Ampirizm

Ampirizme göre bilgi, gözlem ve deneyimlerden tümevarımsal olarak türetilir. Markie ve Folescu'nun (2023) belirttiği gibi ampirizme göre ister duyuşsal isterse düşünşel olsun tüm bilgi, yalnızca deneyimler tarafından tetiklenmekle kalmaz fakat aynı zamanda deneyimler yoluyla kazanılır. Bu bakımdan fikirlerin tek kaynağı deneyimdir. Ampirizm, bilginin deneyimlerden bağımsız olduğunu ve saf akla ve tümdengelimle dayandığını iddia eden rasyonalizmin rakibidir. Hossain'in (2014, s. 225) belirttiği gibi bilginin tamamen duyuşsal deneyimden geldiğini iddia eden ve duyuşsal algıya dayanan delillere odaklanan ampirizm, epistemolojik olarak "içgüdüsel fikir" kavramına karşıdır. Bu bakımdan "bilginin toplanması ve analizinde a priori akıl yürütmenin kullanımını tamamen (ya da büyük ölçüde) reddetmektedir. Aklın bilginin nihai kaynağı olduğunu savunan rasyonalizme rakiptir" (Hossain, 2014, s. 225).

Ampirizmde tüm bilgi türleri gibi, neden ve sonuç ilişkilerine dair bilgi de deney, gözlem ve tümevarıma dayanmaktadır. Örneğin, İngiliz ampirizminin ve ampirist faydacı okulun önde gelen düşünürleri, genel olarak doğadaki neden-sonuç ilişkilerine dair insanın ulaşabileceği bilgiyi, deneyim, gözlem ve tümevarıma dayandırmaktadır. Ampirizmin önde gelen temsilcilerinden olan Locke (1825, s. 217) nedensellik kavramının insan zihninde oluşmasını duyuşlarla ve gözlemle açıklamaktadır: "[G]özlemden sebep ve sonuç fikirlerimizi elde ederiz. Herhangi bir basit veya karmaşık fikri üreten şeyi neden, üretilen şeyi sonuç olarak adlandırırız."

Bu bağlamda Hume'un düşüncelerine de bakmakta fayda vardır. Hume, ampirizmin önemli bir düşünürüdür ve faydacılık felsefesine olan katkısı göz ardı edilmemelidir. Modern faydacılığın kurucusu kabul edilen Bentham, Sweet'in (t.y.) belirttiği gibi Locke ve Hume gibi ampirist düşünürlerden aldığı ilhamla insan doğasına ilişkin ampirist bir bakış açısı geliştirmiştir. Hume'a göre birbirine eşlik eden farklı olayların tekrarlanması sonucu insan zihni bu olayları birbiriyle ilişkilendirmektedir. Öyle ki bir olay ortaya çıktığında, onunla ilişkilendirilen diğer olayın da ortaya çıkacağına dair bir beklenti oluşmaktadır. Bunun sonucunda bu iki olay arasında zorunlu bir bağlantı (neden-sonuç ilişkisi) olduğu fikri doğmaktadır. "O halde öyle görünüyor ki, olaylar arasındaki zorunlu bağlantı fikri, bu olayların sürekli bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir dizi benzer örnekten kaynaklanmaktadır" (Hume, 1900, s. 77).

Hume'a göre bir obje (örneğin A objesi), devamlı olarak bir başka objeden (örneğin B objesinden) önce ortaya çıktığında ve B'ye benzeyen tüm objelerin ortaya çıkışı, A'ya benzeyen tüm objelerin ortaya çıkışını devamlı olarak takip ettiğinde A objesi insan zihni tarafından “neden” olarak kabul edilmektedir (Hume, 1900, s. 79). Dolayısıyla Markie ve Folescu'nun (2023) da belirttiği gibi neden-sonuç ilişkisine ilişkin ulaşılan bilgi, Locke için olduğu gibi Hume için de esasen bir beklentidir. Başka bir ifadeyle gözlem ve deneylerden hareketle olaylar ya da objeler arasında kurulan neden-sonuç ilişkilerinin (genellemelerin), gelecekte de benzer şekilde ortaya çıkacağına dair bir tahmin ve beklenti söz konusudur.

Hume, yukarıda açıklandığı şekliyle rasyonel yöntemin (örneğin sezgi/tümdengelim tezinin) sınırlılığına vurgu yapmaktadır. Rasyonel yöntemin matematik ve benzeri alanlara uygun olmakla birlikte, olgusal ve etik ilişkiler kurma konusunda uygun olmadığını düşünmektedir. Bu iki noktayı kısaca özetlemek gerekirse, düşünüre göre geometri, matematik ya da aritmetik bilimlerinde genel ilkelere, deney ve gözleme ihtiyaç olmadan ve tümdengelimsel çıkarımlar yapmak suretiyle ulaşmak mümkündür. Zira geometri, cebir ya da aritmetik gibi bilimler, fikirler (idea'lar) arasındaki ilişkileri (örneğin sayılar ya da geometrik şekiller arasındaki ilişkileri) keşfetmeye yönelik uğraşlardır. Fikirsal ilişkiler, duyusal bilgiye ihtiyaç duyulmaksızın keşfedilmeye müsaittir.

Hume'a göre (1976, s. 20-22) insan aklının soruşturmasına konu olan bütün meseleleri iki sınıfta toplamak mümkündür: Fikirsal ilişkiler (idea ilişkileri) ve olgusal ilişkiler (Olgu Sorunları). İlk sınıfa dahil olan alanlar arasında geometri, cebir ve aritmetik sayılabilir. Bu bilimlerde hakikatler ya sezgi ya da tanıtlama (kanıtlama) yoluyla kesin olarak ortaya konulabilmektedir. Örneğin hipotenüsün karesi, üçgenin iki kenarının karelerinin toplamına eşittir şeklindeki bir ilişki, bir fikirsal ilişki olarak deney ve gözleme ihtiyaç duymadan yalnızca soyut düşünceyle ispatlanabilir (Hume, 1976, s. 22). Buna karşın Hume için sezgisel önermelerden tümdengelimsel çıkarımlar yapmak, yalnızca matematik ve benzeri alanlarda kabul edilebilir bir yöntemdir. Onun dışında olgusal ilişkileri açıklamak için rasyonalist yöntem uygun değildir (Hume, 1976, s. 22). Bunun nedeni, Batuhan'ın (1959, s. 124-127) belirttiği gibi, Hume'a göre olgulara ilişkin önermelerin matematik vb. önermeler gibi kesin ve apaçık olmamasıdır. Örneğin “yarım

güneş doğacaktır” önermesi, kendisinin karşıtı olan “yarın güneş doğmayacaktır” önermesi gibi yalnızca bir olasılıktır. Kesin değildir. Yarın güneşin doğacağı, kuvvetle muhtemeldir. Fakat doğmaması da pekâlâ mümkündür. Bu bakımdan olgular arasındaki ilişkiler (örneğin güneşin yarın doğup doğmayacağı), fikirler (örneğin matematik sayılar) arasındaki ilişkiler gibi kesin değil, yalnızca muhtemeldir (probable). Bu sebeple olgusal ilişkileri yalnızca soyut akıl kullanılarak keşfetmek mümkün değildir. Doğayı gözlemlemeye ve deneyimlemeye ihtiyaç vardır. Doğadaki olgular arasındaki neden-sonuç ilişkileri hakkında insanların kurduğu bağıntılar, esasen geçmiş deneyim ve gözlemlerinden hareketle geliştirdikleri birtakım iddialardır, inançlardır. Bir olgunun düzenli olarak diğerini takip ettiğine dair tümevarımsal olarak oluşturulan beklentiler ve alışkanlıklardır.

Meseleye aynı pencereden bakan önemli bir başka ampirist, aynı zamanda bir faydacı da olan J. S. Mill’dir. Mill’e göre doğada gerçek bir düzenliliğin mevcut olduğunu, deneye dahi ihtiyaç duymaksızın yalnızca gözlem yaparak keşfetmek mümkündür. Fakat deneyler bu düzenliliğin anlaşılmasını daha büyük bir kesinlikle ortaya çıkarmaktadır. Deney ve gözlemler, öncüllerle karşılaşmamızı ve bu öncüllerden sonra gelenleri ya da onların sonuçlarını görmemizi sağlamaktadır. Mill’in tümevarım yöntemine verdiği önem de belirgindir. Düşünüre göre bilim tarihinin gelişimi, tümevarımsal akıl yürütmenin gelişimi ile paraleldir. Mill, doğanın genel kanunlarına ancak tümevarım yönetiminin istikrarlı uygulanmasıyla ulaşılabileceğini düşünmektedir. Doğanın kanunlarının birer düzenlilik olduğu noktasında Hume’un bir takipçisidir (Macleod, 2020).

Bu bağlamda deneyimlerden bağımsız olarak sezgisel önermelerden tümdengelsel akıl yoluyla gerçeğe ulaşma çabasının, J. S. Mill tarafından eleştiri konusu edilmesi şaşırtıcı değildir. Her şeyden önce Mill, kendi tümevarımsal düşünce tarzını ve ampirist yöntemini ortaya koyduğu *System of Logic* eserini, *a priori* düşüncenin karşısında konumlandırmaktadır. Düşünüre göre *System of Logic*, ahlaki ya da entelektüel tüm bilgiyi deneyimden ve çağrışımlardan (association) türeten bir kuram geliştirmektedir (Mill, 1874, s. 225). Öte yandan kaynağı hatırlanmayan inançlar ya da duygular, sezgici okul (ör, sezgi-tümdengelim tezi) tarafından gerçek bir analize dahi tabi tutulma ihtiyacı duymamaktadır. Bu inanç ya da duygular, kendi kendilerinin gerekçeleri haline dönüştürülerek meşru ve doğru sayılmanın kolay yolunu bulmuştur. Mill’in (1874, s. 225)

belirttiği gibi “Zihnin dışındaki gerçeklerin gözlem ve deneyimden bağımsız olarak sezgi veya bilinç yoluyla bilinebileceği fikrinin, bu zamanlarda yanlış doktrinlerin ve kötü kurumların büyük entelektüel desteği olduğuna ikna oldum.” Mill’e göre bu “sahte felsefenin” geri planında matematiğe has yöntemlerin, ahlak, siyaset ve dinle ilgili konulara uyarlanabileceği iddiası vardır. Matematiksel kanıtlamaya duyulan geleneksel saygı nedeniyle sezgici okulu (sahte felsefeye) çürütme çabaları başarısız olmuştur. Ne var ki *System of Logic*, sezgiciler tarafından deneyimin dışında daha derin bir kaynaktan geldiği iddia edilen ve “zorunlu gerçekler” olarak isimlendirilen ilişkilerin de gerçekte deneyim ve çağrışıma dayandığını ortaya koymayı başarmıştır. Böylece sezgici teoriyi çürütmeyi başarmıştır (Mill, 1874, s. 226).

Son olarak, ampirizm konusunda değinilmesi gereken bir diğer nokta, yukarıda Hume’un görüşlerini aktarırken ima edildiği gibi, ampirizmin, içinde kuşkuculuk düşüncesini barındırmasıdır. Ampirizmin neden-sonuç ilişkilerine dair bilgiyi beklentisel ve tahminsel bir bilgi olarak değerlendirmesi, kuşkuculuk düşüncesine de kapı aralamaktadır. Bu kuşkuculuk, ampirik olarak varılan neden-sonuç ilişkilerinin, kaçınılmaz ve zorunlu ilişkiler olarak değil, fakat beklentisel ya da tahminsel ilişkiler olarak kurulduğuna işaret etmektedir. Ampirizmde bilgi, *yalnızca* deneyimler yoluyla elde edilebilir. Fakat Markie ve Folescu’nun (2023) belirttiği gibi bilginin yalnızca deneyimler yoluyla elde edilmesi, ampirizme göre bilginin *kesinlikle* elde edilebilir bir şey olduğu anlamına da gelmemektedir. Doğrusu, ampiristlere göre bilgi, *eğer elde edilebilirse*, bunun yolu yalnızca deneyimlerdir. Nitekim bazı ampiristler, bazı konularda deneyimler yoluyla dahi ampirizmin kesin bilgiye ulaşamayacağını kabul etmektedir (kuşkusuz o bilgiye rasyonalist yolla da ulaşılması mümkün değildir). Bu da beraberinde kuşkuculuğu getirmektedir. Örneğin, Hume'a göre nedensellik ilişkileri, gerçekte bilinemez ilişkilerdir. Bunlar, gerçek oldukları yalnızca varsayılan ve zihnimiz öyle alıştığı için bize gerçekmiş gibi gelen ilişkilerdir (Markie ve Folescu, 2023). Hossain (2014, s. 226) da Hume hakkında benzer bir noktaya dikkat çekmektedir. Yazara göre Hume, sebep-sonuç ilişkilerinin zorunlu ilişkiler değil, yalnızca olası ilişkiler olduğuna inanmaktadır. Geçmiş deneyimlerden hareketle genellemelere ulaşma yöntemi olan tümevarım yöntemi, gelecekle ilgili yalnızca olası yargılarda bulunmaya izin vermektedir.

Görüldüğü gibi Hume, tümevarımsal akıl yürütmeden açıkça kuşku duymakta ve geçmiş deneyimlerden hareketle geleceğe ilişkin yapılan projeksiyonların yalnızca bir *ihtimal* tutacağını düşünmektedir. Ona göre sebep sonuç ilişkileri, zorunlu değil yalnızca olası ilişkilerdir. Başka bir ifadeyle kurulan ilişki, değişkenlerden birinin, diğer değişkenin nedeni olduğunu ve *kaçınılmaz olarak* o değişkene yol açtığını iddia ediyor değildir.

Nedenselliğe ilişkin bu kuşkucu bakış açısı, 20'nci yüzyıl ampirist ve faydacı düşünürlerde görülmeye devam etmiştir. Bunlar arasında Bertrand Russell sayılabilir. Alan Wood'un işaret ettiği gibi felsefesi, *a priori olan*'dan ziyade *ampirik olan*'a dayanan Bertrand Russell'ın politik düşüncesi de ampiriktir (Aktaran: Irvine, 2022). Russell, aynı zamanda kendisini (en azından gençlik yıllarında) tutkulu bir faydacı olarak tanımlamaktadır (Russell, 1998, s. 39). Bu bağlamda Russell'a göre tümevarım, duyularla elde edilen bilgiden hareketle çıkarımlarda bulunma yöntemidir. Örneğin, “yarın güneş doğacaktır” ifadesi, geçmiş duyu-verilerinden (sense-data) hareketle ulaşılan bir bilgidir. Ne var ki bu bilgi, kesin değildir. Yalnızca bir olasılıktır. Yarın güneşin doğmama ihtimali hala vardır. Dolayısıyla “hem Hume hem de Russell, bilimsel bilginin kesinliğini (sebeptonuç ilişkisini) reddederek şüphecilığe kapı aralamışlardır” (Aktaran: Hossain, 2014, s. 227).

2.2.2. Spencer'in Ampirik Faydacılık Eleştirisi

Spencer (1898a, s. 56-57), ampiristler ve ampirik faydacılar tarafından izlenen yöntem hakkında benzer tespitlerde bulunmaktadır: Ampirik faydacılık, deney ve gözleme dayanmaktadır. Yeterli sayıda olayın deneyimlenmesi ve gözlenmesi sonucunda belirli tür eylemlerin zararlı sonuçları olduğu, belirli eylemlerin ise faydalı sonuçlara yol açtığı şeklinde tespitler yapılmaktadır. Tümevarım yoluyla geçmiş gözlem ve deneyimlerden hareketle ulaşılan bu genellemelerin, gelecekte de tutacağı kabul edilmektedir. Bu sebeple bir politika oluştururken ya da bir yasal düzenleme yaparken bu genellemelerden hareketle o politikanın ya da düzenlemenin şu ve şu tür sonuçlara yol açacağı hesaplanmaktadır. Başka bir ifadeyle o politikanın ya da düzenlemenin sonuçları hakkında doğrudan bir “tahmin”de (estimation, prediction, guess) ve “çıkarım”da (inference) bulunmaktadır (Spencer, 1898a, s. 56-57; 1851, s. 10). Ampirik faydacılık (expediency-philosophy), hükümetlerin en büyük mutluluk hedefini gerçekleştirmek

adına ulusal yaşamın bütün olaylarını inceleyip en uygun ve faydalı düzenlemeleri tespit edebileceğini iddia etmektedir (Spencer, 1851, s. 11-12).

Spencer'ın bu noktadaki görüşleri rasyonalist ekolün önemli temsilcilerinden Leibniz'in görüşleriyle paralellik göstermektedir. Leibniz'e (1934, s. 143-144) göre duyular eksiksiz bir bilgiye ulaşmak için yeterli değildir. Zira duyular tikel gerçeklerden öte bir bilgi sunamamaktadır. Düşünüre göre duyuların sağladığı tikel örnekler (ör. gözlemler, deneyimler vs.), sayıları ne kadar çok olursa olsun evrensel ve genel ilkeler kurmak için yeterli değildir. Zira geçmişte gerçekleşen olayların gelecekte de aynı şekilde meydana geleceğinin hiçbir garantisi yoktur. Örneğin insanlığın bilinen ilk dönemlerinden beri gözlemlendiği şey, bir günün yirmi dört saat olduğudur. Fakat daha sonra bu kuralın Nova Zembla'da²⁹ tutmadığı görülmüştür. Benzer şekilde yirmi dört saat kuralı, sonsuza kadar geçerli de değildir. Zira bir gün gelecek ve güneş ve dünya yok olacaktır (Leibniz, 1934, s. 144). Rasyonalizm ise deneysel duyu verilerine dayanmayan, deneyimden bağımsız bir bilgiye ulaşmaya imkân sağlamaktadır. Bu tarz bir bilgi, Kant'tan itibaren *a priori* bilgi olarak isimlendirilmektedir (Markie ve Folescu, 2023).

Spencer'a göre ampirist tahmin ve çıkarımlar sıklıkla hatalı ve kusurlu olabilmektedir. Bunda en önemli neden, tahmin ve çıkarımların dayandıkları ampirik genellemelerin (neden-sonuç ilişkilerinin) çoğu durumda hatalı ve kusurlu olmasıdır. Düşünüre göre toplumsal hayatın dinamikleri, doğrudan gözlem ve deneyimlerden hareketle çözülemeyecek kadar karmaşıktır. Kuşkusuz geri planda işlemeye devam eden evrensel yasaların sağladığı bir düzenlilik vardır. Fakat bu düzenliliğin yüzeyindeki gözlemlenebilir, somut ve gerçek toplumsal hayat ve etkileşimler, girift ve karmaşık ilişkiler ağı içerisinde yürümektedir. Ne kadar çok sayıda gözlem ve deneyimden istifade edilirse edilsin, bu sayı kesin nedensellik ilişkileri kurmak için hiçbir zaman yeterli olmayacaktır. "İnsanoğlu, Tanrı'nın bu büyük Dünyası'nı beyninin küçük bir kısmıyla tarama iddiasından ne zaman vazgeçecektir?" (Spencer, 1851, s. 50).

Ampirist yöntem, bu karmaşıklığı çözümlemede yeterli değildir. Spencer'a (1851, s. 44) göre geleceğin ne getireceği, insanın sahip olamayacağı bir bilgidir. Sürekli değişen ve çeşitlenen bir varoluş içinde cereyan eden olaylar ve eylemler ağına dair mükemmel bir

²⁹ Kanada - Nunavut'un Qikiqtaaluk bölgesindeki gayrimeskun bir ada.

bilgiye ulaşmak insan için mümkün değildir. Fakat *expediency-hipotezi* (ampirik faydacılık), bu gerçeği inkâr etmektedir. İnsana, topluma, kurumlara ve insan varoluşunun çok çeşitli ve her yönlü olgularına ilişkin eksiksiz bir bilgiye ulaşılabilceğini düşünmektedir. Bu bilgi yoluyla gelecekte yaşanacak gelişmelerin tahmin edilebilirliğine inanmaktadır.

Spencer'a göre empirizm yöntemiyle birtakım genellemelere ulaşmak kuşkusuz imkânsız değildir ve bazı genellemelerin doğru olması da söz konusudur. Fakat hangi tür eylemlerin zararlara yol açtığı, hangi tür eylemlerin ise faydalı sonuçlar ürettiğine ilişkin empirik genellemeler, modern istatistik terminolojisiyle ifade etmek gerekirse birer korelasyondan ibaret olup gerçek nedenleri açıklamaktan uzaktır (Spencer "korelasyon" tabirini doğrudan telaffuz etmese de kastettiği şey büyük ölçüde budur).³⁰ Belirli tür eylemler (ör, politikalar) neticesinde belirli etkilerin (örneğin faydanın) gözlenmesi, bu ikisi arasında muhakkak bir nedenselliğin olduğunu ispatlamamaktadır. Zira söz konusu iki değişken (eylem ve fayda) arasında gözlenmesi mümkün olmayan pek çok başka faktörün devreye girmiş olması pekâlâ mümkündür. Toplumsal hayatta her etkinin ve bunun yol açtığı tepkilerin tek tek gözlemlenmesi mümkün olmadığından, araya giren çeşitli faktörlerin neler olduğunu kesin olarak tespit etmek ve ölçmek de mümkün değildir. Gelecekteki olayların olasılıklarını tahmin etmeye çalışırken insanların genel ve bireysel karakterlerinin, dinlerin, geleneklerin, ön yargıların ya da toplumda yaygın olan düşünsel eğilimlerin etkilerini hesaplamak noktasında insan aklı yeterli değildir (Spencer, 1851, s. 12).

Dolayısıyla empirik faydacılığın "şu ve şu zararların ya da faydaların şu ve şu eylemlere eşlik ettiğini tümevarım yöntemiyle ortaya koyması", bu ilişkilerin gelecekte de geçerli olacağı anlamına gelmemektedir (Spencer, 1898a, s. 57). Ampirik faydacılık "eşlik

³⁰ Korelasyon ilişkileri, değişkenler arasında bir paralellik olduğunu söyleyen fakat bir değişkenin, diğer değişkenin *nedeni* olup olmadığını *söylemeyen* ilişkilerdir. Örneğin, ıhlamur tüketimi ve vahşi hayvan saldırıları arasında doğrusal bir ilişki vardır. Bu bir korelasyondur. ıhlamur tüketimi arttığında, insanlara yönelik vahşi hayvan saldırılarının sayısı artmakta, ıhlamur tüketimi azaldığında saldırıların sayısı azalmaktadır. Ne var ki böyle bir ilişkinin olması, vahşi hayvan saldırılarının, insanların daha fazla ıhlamur tüketmesi *sonucunda* arttığı anlamına gelmemektedir. Bu, daha çok, kış mevsiminin gelmesiyle ilgilidir. Kış, insanları ıhlamur gibi sıcak ve sağlıklı içeceklerle yönlendirmektedir. Diğer taraftan vahşi hayvanlar çetin kış şartlarında yiyecek bulamadıklarında insan yerleşimlerine inmeye zorlanmakta ve insanlarla karşılaştıklarında onlara saldırabilmektedir. Dolayısıyla hayvan saldırıları ve ıhlamur tüketiminin aynı zamanda artması bu değişkenler arasında bir korelasyon olduğunu göstermekte fakat bir neden-sonuç ilişkisinin varlığına kanıt teşkil etmemektedir.

etmeyi” hatalı şekilde “nedensellik” olarak kabul etmektedir. Bu sebeple ampirik faydacıların ampirik genellemelerden hareketle ulaştıkları çıkarımlar gerçek anlamda *nedensellik ilişkileri* değildir. Ampirik faydacıların, eylemler ve sonuçlar hakkında gözlemlerden hareketle ulaştıkları genellemeler, iki değişken (eylem ve sonuç) arasında bulunan yalnızca *birtakım ilişkilerin* toplamından ibarettir. Fakat *ilişkinin kendisi* değildir (Spencer, 1898a, s. 57). Dolayısıyla ampirik genellemelerden hareketle hangi düzenlemelerin en büyük mutluluk hedefine katkı sağlayacağına dair yapılan tahminler de sıklıkla hatalı olabilmektedir.

2.2.3. Bilimlerde Rasyonel Yöntem

Spencer için rasyonel yöntemin ampirik yöntemden farkı, neden sonuç ilişkilerini, soyut gerçeklerden tümdengimsel olarak türetmesidir. Başka bir ifadeyle rasyonel yöntem, neden-sonuç ilişkilerine ulaşmak adına yalnızca gözlemlenebilir ya da deneyimlenebilir somut vakalardan faydalanmaz. Asıl olarak, soyut ve ideal gerçeklerden yine soyut ve ideal sonuçlar çıkarmaya çalışır. Bu konuda birkaç örnek vermek ve daha sonra rasyonel etik (ya da rasyonel faydacılık) konusunda Spencer’ın düşüncelerine değinmekte fayda vardır.

Spencer’ın (1898a, s. 269) verdiği örneklerden birisi, mekanik alanında kaldıraçların çalışma dinamiği ile ilgilidir. Yalnızca ampirik yöntem kullanılarak, kaldıraçların çalışma prensipleri hakkında bazı ilkelere ulaşmak gerçekten de mümkündür. Örneğin, kuvvet uygulanan nokta, dayanak noktasından ne kadar uzak olursa, karşı uçtaki ağırlığı kaldırmak o derece kolay olmaktadır. Böyle bir sonuca varmak için kaldıraç üzerinde çeşitli sayıda deney ve gözlemde bulunmak yeterlidir. Ne var ki kaldıraçın çalışma mekaniği hakkında matematik formüller şeklinde daha mutlak ilişkilere ulaşmak, ancak ve ancak kaldıraçın parçalarını da soyut, “ideal” ya da “mükemmel” şekilde tahayyül etmeyi gerektirir: “Rasyonel mekanik bilimi, bu tür ideal gerçeklerden oluşan ve ancak bu şekilde ideal örnekler üzerinde çalışılmasıyla ortaya çıkabilecek bir bilimdir” (Spencer, 1898a, s. 269). Mekanik bilimi örneğin, kaldıraç kolunun mutlak şekilde bükülmez olduğunu varsaymaktadır (Oysa gerçek hayatta her tür kaldıraçın kolu şu ya da bu ölçüde bir esneklik arz etmektedir). Benzer şekilde kaldıraçlara ilişkin formüller, kaldıraç kollarının ağırlıklarını; en, boy ve yükseklik gibi özelliklerini yok saymaktadır (Oysa gerçek hayatta üç boyutlu her cismin bir ağırlığı vardır). Bunun dışında örneğin

gerçek hayatta dayanak, kaldıraç koluna bir yüzey boyunca temas etmekte; kaldırılan yükün kaldıraca uyguladığı ağırlık o yükün temas yüzeyine dağılmaktadır. Fakat matematik formüller geliştirmek adına mekanik bilimi, dayanağın tek bir noktada temas ettiğini ya da yükün kaldıraca tek bir noktada ağırlık uyguladığını varsaymaktadır. Kısacası, dayanağın konumu, yükün ağırlığı ve kola uygulanan kuvvet gibi değişkenler arasında mutlak ve soyut ilişkiler geliştirmek için mutlak, soyut ve mükemmel vakalar üzerinden hareket etmektedir. Spencer'ın (1851, s. 57) belirttiği gibi kendileri mutlak olmayan gerçeklerden, mutlak gerçekler türetmek imkansızdır.

Spencer'a göre gözlemlenebilir dünyadaki canlı ve cansız varlıkların, bunların hareketlerinin ve sergiledikleri ilişkilerin kusurlu doğasından hareketle kusursuz ilişkilere ulaşmak mümkün değildir. Kusursuz ilişkilere ulaşmak için önce, canlı ve cansız varlıkları, bunların hareketlerini de kusursuz olarak ele almak gerekmektedir. Örneğin, gerçek hayatta fırlatılan bir cismin (taş, ok, roket vs.) şekline bağlı olarak rotasında sapmalar meydana gelmekte ya da karşılaştığı rüzgâr direnci nedeniyle hareketinde bozulmalar oluşmaktadır. Bu nedendir ki mekanik bilimi, fırlatılan cisimlerin hareketlerine ilişkin kesin bağıntılara ulaşmaya çalışırken önce bu ve benzeri sapmaları ya da “kusurları” göz ardı etmek zorundadır. Bunun için fırlatılan cisimlerin örneğin vakum ortamında hareket ettiği hayal edilmekte ve böylece cismin şeklinden kaynaklanan sapmalar ya da karşılaştığı hava direnci yok sayılmaktadır (Spencer, 1898a, s. 269-270).

Spencer'ın (1898a, s. 57) ampirik ve rasyonel yöntem arasındaki farka ilişkin verdiği örneklerden bir diğeri astronomidir. Yalnızca ampirik yöntem kullanmak ve göksel cisimlerin hareketlerini gözlemlemek ve kataloglamak suretiyle birtakım genellemelere ulaşmak kuşkusuz mümkündür. Astronomi tarihinin ilkel safhalarında gözlemciler örneğin, göksel cisimlerin belirli zamanlarda belirli göksel konumlarda olduğunu ortaya koyabilmiştir. Ne var ki önemli olan şey, göksel cisimlerin belirli bir zamanda buldukları konumda *neden kaçınılmaz olarak bulunmak zorunda* olduğunu açıklamaktır. Nitekim Spencer'a (1898a, s. 273-274) göre gezegensel astronominin *gerçek bir bilim* haline gelişi, Kopernik, Kepler ve Newton gibi düşünürler sayesinde olmuştur. *Principia*'da Newton, yerçekimi yasasına ulaşmak adına göksel cisimlerin devinimlerini gerçek devinimlerinden ziyade ideal halleriyle tasvir etmeye çalışmıştır (Spencer, 1898a, s. 274). Örneğin güneş sistemine ilişkin muhtelif problemleri çözmeye

çalışırken, problemlerin her birini diğerlerinden suni şekilde kopartarak (izole ederek) ayrı ayrı ele almıştır. Belirli farazi varsayımlarda bulunmuş, örneğin her bir cismin kütlelerini, o cismin ağırlık merkezi olan noktada toplanmış şekilde kabul etmiştir. Bu yöntem sayesinde ki Newton, matematiksel kesinlikte bir yerçekimi yasasına ulaşabilmiştir. Yerçekimi yasası sayesinde cisimlerin hangi zamanda hangi konumda ve neden kaçınılmaz olarak bulunması *gerektiği* kesin olarak bilinir hale gelmiştir (Spencer, 1898a, s. 57). Yerçekimi yasası, hareketlerin gerisindeki *nedenleri* ortaya koyabilmiştir (cisimler, birbirini, kütlelerinin çarpımı ile doğru, aralarındaki mesafenin karesi ile ters orantılı olarak çeker).

Spencer'in (1898a, s. 276; 1851, s. 57-58) bu bağlamda verdiği bir başka örnek, fizyoloji ve patolojiye ilişkindir. Fizyoloji ve patoloji arasındaki fark, önce ideal olan durumun bilgisine sahip olmadan, gerçek hayata ilişkin karmaşık sorunları çözmenin mümkün olmadığını anlatmaktadır. Fizyoloji, organların işlevlerini ve yaşama sundukları katkılarını inceleyen bilim dalıyken patoloji, bu işlevlerdeki anormallikleri incelemektedir. Fizyoloji, organların ideal çalışmalarını ve organlar arasındaki ideal ilişkileri tanımlamaktadır. Patoloji ise bu "normalleri" temel alarak vücutta neyin yanlış gittiğini ve karşılaşılan sorunların çözülmesine odaklanmaktadır. Spencer'a göre fizyoloji, normal olanın ne olduğunu tanımlamadan, patolojinin yanlış olanın ne olduğunu söylemesine ve dolayısıyla yanlışları düzeltmesine imkân yoktur. Her bir organın hayatını tesis ve muhafaza eden ideal hareketlerine ilişkin bilimsel bilgiye, eksik çalışan organların hareket ve ilişkilerini gözlemleyerek varmak mümkün değildir (Spencer, 1898a, s. 276-277). Böylesi bir işe kalkışmak, örneğin, doğrular, paraboller ya da üçgenlere ilişkin geometrik formüllere, gerçek hayatta doğruya, parabole ya da üçgene benzeyen cisimleri gözlemleyerek varmaya çalışmak gibidir (ampirik yöntem). Geometrik formüllere, gündelik hayatta karşılaşılan şekillerden hareketle ulaşmak imkansızdır. Zira gerçek hayatta sonsuza kadar uzanan kusursuz doğrular; eni, boyu ve yüksekliği olmayan eğriler ya da üçgenler yoktur. Bir geometricinin, üzerinde çalışabileceği mükemmel "doğruluktaki" doğrulara, kesin olarak tanımlanabilen eğrilere ve formüle edilmeye müsait parabolere ihtiyacı vardır. Aksi takdirde önüne konulan bir problemi çözmesi mümkün değildir. "Bir geometrici için "eğri büğrü doğrulardan ya da beli-kırık eğrilerden meydana gelen bir dizi problemi matematiksel olarak çözmeye çalışmak" imkansızdır (Spencer, 1851, s. 57).

2.2.4. Rasyonel Ahlak Bilimi

Görüldüğü gibi Spencer'a göre bilimsel gerçeklere, "kusurlu" vakalardan hareket ederek ulaşmak mümkün değildir. Bilim, varlıkları, hareketleri ve ilişkileri ideal halleriyle ele almak ve çıkarımlarını bu ideal hallerden hareketle yapmak zorundadır. "Her türdeki bilimsel gerçeklere, bozucu veya çelişkili etmenleri eleyerek ve yalnızca temel etmenleri ayırt ederek ulaşılır (Spencer, 1898a, s. 268). Düşünürü göre aynı ilke, bir "bilim" olarak etiğin (ya da ahlak biliminin) yöntemini de tayin etmektedir. Nasıl ki doğa bilimleri, tekil vakalara has özel koşulları göz ardı ederek ve temel ilişkilere odaklanarak mutlak genellemelere ulaşmaktaysa, benzer şekilde "ampirik etiğin, rasyonel etiğe doğru evrimleşebilmesi için önce tüm çetrefilli vakaları ihmal etmesi ve [sonra] doğru eylem yasalarını, hususi koşulların belirsiz etkilerinden ayrı olarak formüle etmesi gerekir" (Spencer, 1898a, s. 270-271). Etik bilimi, konu olarak insanı, insan davranışlarını ve insan ilişkilerini ele almaktadır. Ulaşmayı amaçladığı şeyse, insanlar ve onların davranışlarına dair doğru davranış kuralları ya da ilkelerini ortaya koymaktır. İdeal ya da mükemmel davranış ilkelerine, ideal ya da mükemmel olmayan insanların davranışlarını ve sonuçlarını gözlemleyerek ulaşmak mümkün değildir. Gerçek vakaları gözlemleyerek hangi tür eylemlerin zararlı; hangi tür eylemlerin ise faydalı sonuçlara yol açtığı yönünde genellemelere varmaya çalışmak ampirizmdir. Ampirik etik (ampirik faydacılık), etiğin daha gelişmiş formu olan rasyonel etiğin (rasyonel faydacılığın) yalnızca başlangıç safhasını meydana getirmektedir (Spencer, 1898a, s. 57-58). En gelişmiş haliyle rasyonel etik, doğru davranış kurallarındaki mükemmelliğe ve idealliğe yanıt verecek şekilde mükemmel ve ideal insandan hareket etmek zorundadır. Geometricinin, mükemmel "doğruluktaki" doğrulara ihtiyaç duyması gibi, filozofun da ihtiyaç duyduğu şey, mükemmel "doğruluktaki"³¹ insandır. Filozof, "doğru" insanın davranışlarını, diğer "doğru" insanlarla girdiği sosyal ilişkiler bağlamında açıklamak amacını gütmektedir (Spencer, 1851, s. 57). Nasıl ki bir geometrici için eğri büğrü doğrulardan meydana gelen bir problemi matematiksel olarak çözmek imkansızsa, aynı şekilde bir ahlak bilimci için mükemmel insan karakterinden en küçük bir sapma, etiğin konusu dışındadır. Kusur, ideal

³¹ Spencer burada "doğru" için "straight" kelimesini kullanmaktadır. "Straight", kelimesi, Türkçe'deki "doğru" kelimesi gibi hem geometrik bir anlam taşımakta (ör. doğru, düz çizgi) hem de insani bir karakter özelliğini anlatmaktadır (Doğru, dürüst insan anlamında). Böylece düşünür, yukarıdaki örneklerde geometrinin konusu olan mükemmel doğruyla, mükemmel karaktere sahip ideal insan arasında paralellik kurmaktadır.

insan davranışlarını tamamen bozan bir varsayımdır (Spencer, 1851, s. 57). “Sahtekâr”³² insan fikrini içeren her etik problem, tamamen çözümsüzdür.

Spencer’a (1851, s. 15) göre bir bilim dalı olarak etik ya da “mutlak etik”, “akla gelebilecek en yüksek mükemmellikteki insanlığın yönlendirilmesi için... geçerli olan... doğru kurallar kodudur.” Ahlak yasası, mükemmel insanın yasasıdır (Spencer, 1851, s. 55). Bu anlamda ahlak, “insanlar arasında *var olması gereken* davranışların düzenlenmesini sağlayan bir kurallar kodudur” (Spencer, 1851, s. 55).³³ Nihayet etik, insanoğlunun mükemmel halinde bir arada uyum içinde yaşamayı başardığı toplumsal şartların ayrıntılı bir izahatıdır (Spencer, 1851, s. 56).

Spencer’a (1851, s. 15, 55-56, 1898b, 23-24) göre bir bilim dalı olarak etik ya da “mutlak etik”, ideal insan için geçerli olan doğru davranış kurallarıdır. Buradan anlaşıldığı gibi “ideal insan” fikri, “ideal bir toplum” fikrini gerektirmektedir. Bu iki nedenden dolayı böyledir. Birincisi, insan karakterinin çevresel şartlar (ör. toplum) tarafından şekillenmesi hayatın bir gereğidir. Öyleyse, ideal bir insanın, kendisi gibi ideal olmayan bireylerden meydana gelen bir toplumda ortaya çıkması (ör. yetişmesi) mümkün değildir. İkincisi, böyle bir şey mümkün olsa dahi, ideal bir insanın, ideal olmayan insanlar arasında kusursuz davranması kendi istese de mümkün değildir (Spencer, 1898a, s. 127-280).

Spencer’ın (1851, s. 56) ideal toplum fikriyle neyi kastettiği böylece biraz daha netleşmektedir. İdeal toplum, ideal insanlardan meydana gelen ve kusurların ve yetersizliklerin mevcut olmadığı toplumdur. Mutlak ya da saf etik, yalnızca ideal toplumda eksiksiz şekilde uygulandığına göre saf etiğin tanımı, aslında ideal toplumsal şartlardan ne anlamak gerektiğini söylemektedir: Saf etik, kötülüğü, yanlış, haksızlığı ya da suçu tanımayan ve bunlar hakkında herhangi bir izahat sunmayan bir etikdir (Spencer, 1851, s. 56).

³² Spencer burada Türkçe “sahtekâr” için “crooked” kelimesini kullanmaktadır. “Crooked” kelimesi İngilizce’de hem geometrik bir anlamı hem de bir karakter özelliğini anlatmaktadır. Geometrik anlamda eğri büğrü, deforme olmuş ya da çarpık anlamına gelmektedir. Kişilik özelliği olarak ise sahtekâr, dolandırıcı, hileci anlamında kullanılmaktadır. Kısacası ahlaki açıdan, ideal olmayan; “kusurlu” olan insana işaret etmektedir.

³³ Vurgu yazara aittir.

Spencer'in insana ve topluma yüklediği idealliği, haz-acı terimleriyle ifade etmek de gerekmektedir. Bunu yapmak için düşünürün mutlak etik olarak isimlendirdiği kavramı biraz daha detaylandırmak ve açıklamakta fayda vardır. Daha önce gösterildiği gibi Spencer (1898a, s. 260-261), insan davranışlarını hazza ya da acıya yol açmalarına göre iyi ya da kötü olarak sınıflandırmaktadır. Örneğin kötü ya da yanlış davranışlar, bir şekilde acı fazlasına yol açan davranışlardır. Doğru ya da iyi davranışlar ise bir şekilde haz fazlası meydana getiren davranışlardır. Doğru ya da iyi olarak isimlendirilen davranışların büyük bir kısmı şu ya bu ölçüde, şu ya da bu kişide bir acıya da yol açtığı için Spencer bunlara "görece doğru" davranışlar demektedir. Bunlar haz fazlasına yol açsa dahi acının bir şekilde eşlik ettiği davranışlar olarak yine de "mükemmel olmayan" davranışlar olarak değerlendirilmelidir. Diğer taraftan doğru davranışlar arasında hiçbir şekilde acıya yol açmayan ve saf haz meydana getiren davranışlar bulunmaktadır. Spencer, bunlara mutlak iyi ya da mutlak doğru davranışlar demektedir.³⁴ Mutlak iyi ve doğru davranışlar, mutlak etiği meydana getirirken, görece doğru davranışlar, göreceli etiği oluşturmaktadır (Spencer, 1898a, s. 261). Bu tanımdan hareketle, mutlak etiğin tarif ettiği ideal insan davranışları, hiçbir acının karışmadığı, katıksız haz üreten davranışlar olarak anlaşılmalıdır. Aynı mantıkla, ideal toplum, ideal insan davranışlarından meydana geldiğine göre, toplam acının en az olduğu ve hazzın, mutluluğun ya da faydanın en büyük değere ulaştığı durumu anlatmaktadır. Bu durum, faydacı öğretinin nihai hedef olarak belirlediği en büyük mutluluktan başka bir şey değildir. Daha önce işaret edildiği gibi etiğin (mutlak etiğin) amacı, ideal insan ilişkilerine egemen olan doğru davranış kurallarını ortaya koymaktır. Şimdi gösterildiği gibi bu doğru davranış kurallarına riayet, en büyük mutluluğu temin etmek anlamına gelmektedir. Öyleyse etiğin amacı, en büyük mutluluğa katkı sağlayan davranış kurallarını ortaya koymaktır: "Yaşam yasalarından ve varoluş koşullarından, ne tür eylemlerin zorunlu olarak mutluluk üretme eğiliminde olduğunu ve ne tür eylemlerin mutsuzluk ürettiğini ortaya çıkarmanın ahlak biliminin işi olduğunu düşünüyorum" (Spencer, 1898, s. 57).

³⁴ Spencer, insanlığın mevcut halinde mutlak iyi olarak nitelermeye değer davranışlarının sayısının çok az olduğunu, iyi davranışların büyük çoğunluğunun görece iyi nitelikte bulunduğunu belirtmektedir. Fakat düşünürü göre örneğin anne ve bebeği arasındaki sağlıklı ilişki mutlak iyi davranışa bir örnektir. Bu ilişkide bebek, başta sevgi olmak üzere hayat ihtiyaçlarını alarak haz elde etmekte, anne ise bebeğine bakmakla ve onunla ilgilenmekle annelik içgüdülerini tatmin etmekte ve haz almaktadır.

Burada Spencer'in kullandığı “yaşam yasaları ve varoluş koşulları” ifadesi, ahlak bilimcinin bir bütün olarak üstesinden gelmesi gereken külliyyatın geniş ve neredeyse sınırsız kapsamını göstermektedir. Fakat tartışılan konu bağlamında ve daha dar anlamda düşünüldüğünde kastedilen şey, ideal toplumsal yaşamın koşullarıdır. Sosyolojik açıdan etik, tüm bireylerin yaşamlarının en üst seviyeye ulaştığı bir toplumsal yaşamda hüküm süren davranış biçimlerinin bir tasviridir (Spencer, 1898a, s. 133). Spencer'a (1851, s. 67) göre etik biliminin her şeyden önce tespit etmesi gereken şey, ideal toplumun en büyük mutluluğa yol açan temel koşullarıdır.

Herşeyden önce şu açıktır ki “*en büyük mutluluğun üretimi ahlakın gerçek amacıdır*” (Spencer, 1851, s. 458)³⁵ Yeryüzündeki her bir toplumun içinde bulunduğu özel şartlar birbirinden farklı olabilmekle birlikte en büyük mutluluğu elde etmek için yerine getirmeleri gereken şartlar hepsinde aynıdır ve evrenseldir (Spencer, 1898a, s. 169-170). Nasıl ki insanlar elle tutulur gözle görülür birtakım özelliklere sahipse, içinde yaşadıkları çevrede de bir takım değişmeyen, temel zorunlulukların olması kaçınılmazdır. En büyük mutluluk hedefine ulaşmak için bu zorunlu koşulların tespit edilmesi gerekmektedir (Spencer, 1851, s. 67).

Yukarıda adaletin pozitif bileşeni açıklanırken değinildiği gibi, öncelikle toplumsal bir varoluşun kendisi, en büyük mutluluğun olmazsa olmaz koşuludur. Toplumsal yaşam, ondan birtakım faydalar ve avantajlar elde etmek, “en büyük toplam hayatı desteklemek” için vardır (Spencer, 1851, s. 67). Fakat toplumsal hayatla birlikte vatandaşların bireysel mutluluk arayışlarını, diğer bireylerin eşit değerdeki mutluluk arayışları ile sınırlamaları gerektir. Bu şartın sağlanması, Spencer'a göre (1851, s. 68) en büyük mutluluğun elde edilmesinin en önemli koşuludur ve *adalet* olarak isimlendirilmesi gereken şey budur. Düşünür, benzer noktalara *Principles of Ethics*'te de değinmektedir (Spencer, 1898a, s. 169-170): En büyük mutluluk ancak uyumlu bir toplumsal işbirliği ile sağlanabilir ve uyumlu bir toplumsal işbirliği ancak bireylerin birbirlerinin haklarına saygı duymasıyla mümkündür. Başka bir ifadeyle cana ve mala yönelik doğrudan saldırıların ve dolaylı saldırı olarak isimlendirebileceğimiz sözleşme ihlallerinin olmaması gerektir. Öyleyse,

³⁵ Vurgu yazara aittir.

“insanlar arasında adil ilişkilerin sürdürülmesi, tüm toplumlarda en büyük mutluluğa ulaşmanın koşuludur” (Spencer, 1898a, s. 170).³⁶

Spencer, adaleti, kendi tabiriyle “eşit özgürlük yasası” olarak tanımlamaktadır. “Doğru toplumsal ilişkiler yasası” olan eşit özgürlük yasası, “her insanın başkasının eşit özgürlüğünü ihlal etmemek koşuluyla, istediği her şeyi yapma özgürlüğüne sahip olduğunu” söylemektedir. Bu bakımdan en büyük mutluluk hedefine ulaşılmanın temel koşulu, eşit özgürlük yasası olarak belirlemektedir (Spencer, 1851, s. 103, s. 457). Düşünür, daha önce işaret edildiği gibi eşit özgürlük yasasının hayatın farklı alanlarına ilişkin boyutlarını, doğal haklar olarak adlandırmaktadır. Bu bakımdan en büyük mutluluğu sağlayan temel toplumsal koşul, nihayetinde, doğal haklara riayet etmektir.

2.2.5. Spencer’da Rasyonel Faydacılık

Görüldüğü gibi Spencer, en büyük mutluluk hedefinin gerçekleştirilme şartını, adalete ya da doğal haklara riayet edilmesine bağlamaktadır. Bu da göstermektedir ki bir sonuçsalci ve bir faydacı olarak Spencer, davranışların faydalı ya da zararlı sonuçlarını değerlendirirken, tikel davranışlara değil, birtakım kurallara (adaletin ilkesine, doğal haklara vs.) odaklanmaktadır. Tikel davranışları iyi ya da kötü (doğru ya da yanlış) olarak değerlendirirken, o davranışın doğrudan yol açtığı fayda zararlara değil, davranışın adaletin ilkelerine ve doğal haklara riayet edip etmediğine bakmaktadır. Bu, düşünürün deontolojik öğretiyi esas aldığı anlamına gelmemelidir. Her ne kadar davranışların ahlaki değerini, onların kurallara uygunluklarıyla ölçse de o kuralların meşruiyetini, sonuçta yol açtıkları mutluluğa dayandırmaktadır. Dolayısıyla Spencer’ın görüşleri, faydacılığın bir türü olarak kabul edilen ve dolaylı, kurallı ya da sınırlı faydacılık gibi isimlerle anılan faydacılıkla uygun düşmektedir. Bu faydacılık türünün karşısında eylem, dolaysız ya da aşırı gibi terimlerle anılan bir başka tür bulunmaktadır. Spencer’ın bir taraftan doğal hukuk-haklar öğretisinin söylem ve yöntemlerini kullanması, diğer taraftansa faydacılığın dolaysız ve “aşırı” türüne yönelik eleştirilerinde oldukça sert olması, çeşitli yazarların onu bir doğal hukukçu olarak sınıflandırmasına yol açan temel nedendir.

³⁶ Vurgu yazara aittir.

Weinstein'ın (1998, s. 68) belirttiği gibi Spencer'ın doğal haklar kuramı, geleneksel doğal haklar kuramı gibi değildir. Kuşkusuz Spencer, Bentham gibi de değildir. Bentham gibi, doğal hakları, tamamen anlamsız ve zararlı fikirler olarak bir kenara atmamaktadır. Ne var ki hakları, doğal haklar geleneğinde olduğu gibi “doğru aklın metafizik emirleri” olarak da görmemektedir. Onun yerine haklar, düşünürün ilk eserlerinden beri zihninde barındırdığı faydacı eğilimleri haklılaştırmasının bir aracıdır. Doğal haklara saygı, nihayetinde faydalı olduğu için önemlidir. Başka bir ifadeyle, varılması gereken en ulvi hedef olan genel mutluluğa sunduğu katkıdan dolayı saygıyı hak etmektedir (Weinstein, 1998, s. 69).

2.2.5.1. Eylem Faydacılığı ve Kural Faydacılığı

Daha önce değinildiği gibi faydanın, nihai amaç, özgürlüğün (ya da fayda dışında diğer değerlerin) ise o amaca ulaşmanın birer aracı olarak kabul edilmesi, faydacılığın genel karakteristiğidir. Fakat özgürlüğün (ya da herhangi bir aracın) *istisnasız uygulanması gereken bir araç mı olduğu, yoksa duruma göre ve gerektiğinde göz ardı edilebilecek bir araç mı* olduğuna bağlı olarak faydacılıkta iki farklı bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Faydacılıktaki bu iki farklı bakış açısını geçmişten ve günümüzden farklı terimlerle ifade etmek mümkündür. Örneğin günümüzde kullanılan eylem ve kural faydacılığı tabirleri, faydacılıktaki söz konusu iki bakış açısını analiz ve tarifleme açısından oldukça kullanışlıdır.

Kısaca belirtmek gerekirse, eylem faydacıları, bir eylemin etik açıdan doğru mu yoksa yanlış mı olduğuna, o *tekil eylemin* yol açtığı net faydaya bakarak karar vermektedir. Bir durumda birden fazla eylem seçeneği varsa, en büyük net faydayı yaratacak eylemin seçilmesi gerektir. Doğru olan eylemler, diğer mevcut eylemlere göre toplamda daha fazla fayda sağlayan (yani daha fazla refah yaratan) eylemlerdir (Nathanson, t.y.). Fakat, en büyük net faydayı sağlamak, duruma göre, örneğin bazı kişilerin özgürlüğünden feragat etmeyi de gerektirebilir. Dolayısıyla bu faydacılık türüne göre doğru kabul edilen eylem, duruma göre bazı kişi ya da kişilerin özgürlüğünü sınırlayabilir ya da ihlal edebilir. Örneğin, varlıklı bir kişiden rızası olmadan alınan belirli miktar paranın yoksul bir kişiye verildiği teorik bir durumda, yoksulun elde edeceği mutluluk, varlıklı kişinin maruz kalacağı mutsuzluktan fazlaysa, toplam mutluluk artmış olur. Bu durumda varlıklı kişinin

özgürlüğü (örneğin, mülkiyet hakkı) ihlal edilmiş olmasına karşın eylem faydacılık açısından yapılan iş doğru kabul edilir.

Diğer taraftan kural faydacıları, ahlaki *kuralların* önemini vurgulamaktadır. Bu faydacılık türünde bir eylemin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu gösteren şey, o eylemin haklı bir ahlaki kurala uyup uymadığıdır (Nathanson, t.y.). Buna göre bir eylem, örneğin bir hırsızlık vakası, *şu ya da bu durumlarda* doğrudan net fayda getirse dahi yanlış kabul edilmelidir. Hırsızlığı kimin yaptığı, hangi şartlarda yaptığı, kimin için yaptığı, hatta o an için kısa vadede taraflara sağladığı fayda ve zararların net toplamının ne olduğu gibi soruların bir önemi yoktur. Örneğin aç kalmamak için ekmek çalan bir kimsenin ekmekten elde edeceği fayda, fırıncının uğrayacağı zarardan fazla olsa ve böylece hırsızlık sonucunda toplam mutluluk artsa da, kural faydacılar için yapılan davranış yanlıştır. Zira kural faydacılar, tikel eylemlerin tikel sonuçlarından ziyade o eylemin ve aynı türdeki benzer eylemlerin genel ve uzak etkilerine odaklanmaktadırlar. Örneğin, kural faydacılar için hırsızlığın yol açtığı tek zarar, fırıncıyla sınırlı değildir. Göz yumulan ya da cezalandırılmayan her hırsızlık, hırsızlığın toplumda yaygınlaşmasına yol açmaktadır. Hırsızlığın yaygınlaşması ise toplumsal güvensizliği arttırmakta, toplumsal istikrarı bozmakta ve birlikte yaşam arzusunu zayıflatmaktadır. Bu da daha büyük sorunların ve zararların yaşanmasını beraberinde getirmektedir. Kısacası kural faydacılar için fayda ilkesi (fayda hesabı), doğrudan bireysel eylemlerin değerlendirilmesinde değil, kuralların değerlendirilmesinde uygulanmalıdır. Tekil vakalar, o an için yol açtığı fayda-zarar hesabına göre değil ama kurallarla (örneğin, “hırsızlık yapma”) çelişip çelişmediklerine göre doğru ve yanlış kabul edilmelidir.

Kuşkusuz, kural faydacılığın, temel özgürlük ve hakları muhafaza eden kurallara öncelik vermesi, faydadan ziyade özgürlüğe öncelik verdiğini *göstermemektedir*. Kural faydacılara göre bir kuralın etik açıdan “doğru”luğu, o kurala tavizsiz riayet etmenin, onu bazı durumlarda ihlal etmeye oranla toplamda daha fazla fayda getirmesinden kaynaklanmaktadır. Kural faydacılık, deontolojik bir öğreti değil, faydacı-sonuçsalıcı bir öğretilerdir. Eylem faydacılığı gibi kural faydacılığı da gelenek, görenek, siyasal lider ya da doğaüstü güçlerden türeyen ahlaki kodları veya sistemleri reddetmek noktasında ortaktır (Nathanson, t.y.). Bu bakımdan kural faydacılıkta örneğin hırsızlığın istisnasız her durumda kınanması, özel mülkiyet hakkının vazgeçilmez, ihlal edilemez, evrensel bir hak

olduğu varsayımından türüyor değildir. Nathanson'ın (t.y.) belirttiği gibi, kural faydacıları, adalet, haklar ya da liyakat gibi kavramları, yalnızca, faydanın maksimize edilmesi için birer araç olarak görmektedir.

2.2.5.2. Terminolojiye İlişkin Bir Değerlendirme

Bu noktada terminolojiyle ilgili bir değerlendirme yapmakta fayda vardır. 19'uncu yüzyıl faydacıları için eylem ve kural faydacılığı terimleri bilinmemektedir. Bu terimler ilk kez Richard Brandt tarafından 1950'lerin sonlarında ortaya konulmuştur. Bununla birlikte o zamana kadar benzer bir ayrımın farklı terimlerle de olsa yapıldığı görülmektedir. Örneğin eylem faydacılığına benzeyen terimler olarak, “doğrudan” ve “aşırı” faydacılık; kural faydacılığı için ise “dolaylı” ve “sınırlı” faydacılık şeklindeki nitelermeler kullanılmaktadır (Nathanson, t.y.). Spencer, eserlerinde faydacılık bağlamında “doğrudan – dolaylı” ve “aşırı – sınırlı” nitelermelerinde sıklıkla bulunmaktadır. Bunlara bir de “ampirik faydacılık” ve “rasyonel faydacılık” ayrımını eklemektedir. Bu tez çalışmasında eylem, dolaysız (doğrudan), aşırı ve ampirik terimleri, birbirine yakın ya da benzer faydacılık anlayışları olarak değerlendirilmektedir. Bunların ortak noktası, Spencer'ın faydacılıkta büyük ölçüde muhalif olduğu ve eleştirdiği boyutları yansıtmalarıdır. Benzer şekilde kural ya da kurallı, dolaylı, sınırlı ya da rasyonel nitelermeleri, Spencer'ın desteklediği ve savunduğu faydacılığın niteliklerini ifade etmektedir. Bu bakımdan bu faydacılık anlayışları, birbirini tamamlayan ya da birbirine paralel nitelikler olarak aynı grup içinde değerlendirilmektedir.

Spencer'daki faydacılık anlayışını tek bir terimle ifade etmek zordur. Gerçi düşünür kendi faydacılığını en açık şekilde “rasyonel faydacılık” olarak tarif etmektedir. Fakat bu durumda düşünürün muhalif olduğu faydacılık türlerini tek bir çatı altında “ampirik faydacılık” olarak mı nitelermek gerekmektedir? Bu çok mümkün gözükmemektedir. Zira rasyonel ve ampirik kavramları, Markie'nin (2004) de belirttiği gibi etiğin bilgisine ulaşmada duyusal verilere ne derece ihtiyaç duyulup duyulmadığıyla ilgili (yani metotla ilgili) terimlerdir. Rasyonalistler, kavramların ve bilginin, duyu deneyimlerinden bağımsız olarak elde edilebildiği çok sayıda yöntemin varlığını vurgulamaktadırlar. Öte yandan ampiristler, duyu deneyimlerinin, tüm kavramların ve bilginin mutlak kaynağı olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda rasyonel ve ampirik terimleri, Spencer'ın lehinde ve aleyhinde olduğu faydacılık türlerinin epistemolojik niteliklerini anlamaya

yardımcı olmakla birlikte, örneğin dolaylı-dolaysız, eylem-kural, aşırı-sınırlı gibi boyutları tek başına anlatmakta yetersiz kalmaktadır. Bu bakımdan bu tez çalışmasında düşünürün savunduğu ve eleştirdiği faydacılıklar, tek bir terimle tanımlanmaya çalışılmamıştır. Bununla birlikte eğer muhakkak bir tanımlama yapmak zorunda kalınırsa, Spencer'a sadık kalarak, savunduğu faydacılığın “rasyonel faydacılık”, eleştirdiği faydacılığın ise “ampirik faydacılık” olduğunu söylemek mümkündür.

Bu tez çalışmasında aksi belirtilmediği sürece eylem, dolaysız, doğrudan ve sınırsız kavramları birbirinin yerine kullanılmaktadır. Benzer şekilde kural, kurallı, dolaylı ve sınırlı faydacılık nitelendirmeleri birbirinin yerine kullanılmaktadır. Rasyonel ve ampirik terimleri, yukarıda belirtildiği gibi metoda ilişkin taşıdığı anlamlardan dolayı daha çok metotla ilgili tartışmalar içinde Spencer'ın savunduğu ve eleştirdiği faydacılık türlerini nitelendirmek için kullanılmaktadır.

Bu hatırlatmayı yaptıktan sonra Spencer'ın dolaylı ve rasyonel faydacılığın temel niteliğine ilişkin ifadelerine göz atmakta fayda vardır. Örneğin, *Social Statics*'te düşünür şöyle demektedir: “En büyük mutluluğun yaratıcı amaç olduğunu savunmak bir şeydir, en büyük mutluluğun insanın acil amacı olması gerektiğini savunmak ise oldukça farklı bir şeydir. Bu konuları karıştırmak, [dolaysız faydacı] filozoflarının ölümcül hatası olmuştur” (Spencer, 1851, s. 66). Başka bir yerde Spencer (1851, s. 69) en büyük mutluluk amacını gerçekleştirmek isteyen herkesin, herşeyden önce adaletin ilkelerine uymaları gerektiğini vurgulamaktadır. Adaleti ve doğal hukukun diğer ahlaki ilkelerini kastederek “Her şey, onlara uygunluğu veya uyumsuzluğu ölçüsünde iyi veya kötü, doğru veya yanlış olarak değerlendirilmelidir” demektedir (Spencer, 1851, s. 69). Bu ifadeler, Spencer'ın kurguladığı bağlamın dışına çıkartılarak aktarılacak olsa, kolayca Spencer'ın doğal hukukçuluğuna ve hakçılığına ilişkin bir delil olarak sunulabilirdi. Ne var ki yukarıda gösterildiği gibi bu ifadeler dolaylı-rasyonel faydacılığın bir gereğidir. Düşünürün bu cümleleri kurarken karşısına aldığı görüş faydacılık değil, onun bir türü olan dolaysız-ampirik faydacılıktır: “Her düzenlemenin amaca uygunluğunu araştırarak, nihai sonuçlarının tüm sonsuz ayrıntılarının izini sürmeye çalışarak kendimizi şaşırtmamıza gerek yoktur- buna girişmek boş bir görevdir” (Spencer, 1851, s. 69). “Ahlak biliminin” amacı, mutluluk üreten davranış türlerini keşfetmektir. Bu kurallar keşfedildikten sonra “onlardan yapılan tümdengelimsel çıkarımlar, davranış yasaları

olarak kabul edilmelidir ve *mutluluk ya da acıya ilişkin doğrudan tahminlerden bağımsız olarak uygulanmalıdır*” (Spencer, 1898a, s. 57).³⁷ Spencer (1898a, s. 162), *The Principles of Ethics*’te daha nettir: “Ampirik faydacılığın, rasyonel faydacılığın öncülü olduğunu iddia ederken, rasyonel faydacılığın, yakın amaç olarak refahı almadığına, onun yerine yakın amaç olarak belirli ilkeleri [adaletin ilkeleri] aldığına işaret etmişim. Bu ilkeler, eşyanın tabiatı gereği, refahın ortaya çıkmasına neden olur.”

Bu konu bağlamında son not olarak bir noktaya daha dikkat çekmekte fayda vardır. Çalışmanın birinci bölümünde, fayda-özgürlük ilişkisi bağlamında Spencer’ın kamu refahı adına özgürlüklerin sınırlanabileceği yönündeki ifadelerine yer verilmişti. Oradaki ifadelerin, rasyonel faydacılık ile bir çelişki içinde olmadığını görmek gerekmektedir. Bunun için düşünürün mutlak etik ve göreceli etik arasında yaptığı ve yukarıda aktarılan ayırım göz önünde bulundurulmalıdır. İlk bölümdeki o ifadeler, göreceliği etiğin konusuna girmektedir ve insanın mevcut kusurlu doğasının yol açtığı kötülüklerin bertaraf edilmesiyle ya da sorunların çözülmesiyle ilgilidir. Bu bakımdan özgürlüğün doğrudan kamusal fayda elde etmek uğruna ihlal edilebileceği yönündeki ifadeler, gerçek anlamda Spencer’ın ahlak felsefesinin bileşenleri olarak değerlendirilmemelidir ve Spencer’ın mutlak etiğinin bir parçası olarak düşünülmemelidir. Zira yukarıda belirtildiği gibi Spencer için gerçek etik, ideal insan davranışlarını konu alan mutlak etikdir. Benzer şekilde toplumun kökenini Spencer’ın fayda ilkesiyle açıklaması, ideal toplumu değil, insanlığın ilkel ve militan toplumsal dönemini izah etmektedir. Geçmişte insan toplumlarının fayda ilkesi temelinde kurulduğuna ve kayda değer bir süre bu ilke temelinde ilerlediğine yönelik tarihsel bir değerlendirmeden hareketle Spencer’ın, adaletin temel ilkelerini, ideal toplumda istisnasız izlenmesi gereken kurallar olarak görmediğini söylemek mümkün değildir.

2.3. RASYONEL FAYDACILIKTAKİ “RASYONELLİK”: DOĞAL HUKUKU YENİDEN DEĞERLENDİRMEK

Çalışmanın bu kısmı, Spencer’ın rasyonel faydacılığının “rasyonel” niteliğini yansıtan bir özellik olarak *a priori* önermelerin düşünürün felsefesinde oynadığı önemli role değinmektedir. Bu özellik, düşünürün felsefesinin temelde faydacı ve özelde rasyonel

³⁷ Vurgu yazara aittir.

faydacı bir felsefe olduğunu doğrulamaktadır. Çalışmanın bu kısmında ele alınan konuları mantık silsilesi içinde özetlemek gerekirse şunları söylemek mümkündür.

Birincisi, aşağıda “Bilimsel Yasalar ve Doğal Haklar Arasındaki Fark” başlıklı kısımda daha ayrıntılı olarak açıklandığı gibi, doğal hukuk (natural law); bilimsel (scientific) ve doğal yasalardan (laws of nature) farklıdır. Bilimsel ve doğal yasalar, doğadaki olguları ve olgusal ilişkileri değer yargılarından bağımsız olarak açıklama eğilimindedir. Oysa doğal hukuk felsefesi, doğaya, doğadaki ilişkilere ve süreçlere, en baştan, bir takım değer yargıları, ahlaki anlamlar ya da ahlaki hedefler yüklemekte ya da zaten mevcut olduğunu düşündüğü bu ahlaki nitelikleri keşfetmeye çalışmaktadır. Doğal hukuk anlayışına göre doğanın bir akı, niyeti ya da planı vardır. Canlılar da yalnızca hayatta kalmaya çalışan varlıklar değil ama kendi varoluş nedenlerini gerçekleştirme gayreti içinde olan varlıklardır.

İkincisi, doğal hukuk öğretilerinde gerek doğadaki gerekse insana ilişkin hedefleri kavramının yolu deney ve gözlemden ziyade akıldır. Aşağıda “Rasyonalizm ve Ampirizmde Akılın Rolü” başlıklı kısımda belirtildiği gibi ampirizmin, keyfi hedeflere en etkin ve hızlı ulaşılmasının bir aracı olarak ele aldığı akıl, rasyonalizmde ahlaki hedefler koyma, anlama, bilme ya da idrak etmenin temelini meydana getirmektedir.

Üçüncüsü, Spencer’ın felsefesi, doğal “olan” a ve doğadaki olaylara, süreçlere ve ilişkilere ahlaki değer yargıları yükleyen bir felsefedir. Bunu akıl kaynaklı, *a priori* varsayımlar yoluyla yapmaktadır (Örneğin doğada evrim vardır ve evrim, iyidir). Olan’dan “olması gereken” e, apaçık *a priori* önermeler yoluyla geçmektedir. Düşünürün genel felsefesinde sirayet eden en yaygın önermelerden biri hayatın iyi bir varoluş olduğu önermesidir. Fakat bakıldığında bu önermenin de gerisinde yatan bir başka *a priori* varsayım vardır. Bu varsayım, hayatın, acıdan ziyade haz fazlası üreten bir varoluş olduğu için iyi olduğu varsayımdır.

Dolayısıyla, Spencer’ın felsefesi, özellikle ampirik faydacı düşünür Hume’dan hareketle doğal hukuka yakıştırılan “olan-olması gereken sorunsalını” içermesi bakımından, ilk bakışta, doğal hukukun bir parçası olarak gözükmektedir. Düşünürün doğadaki “olan” a aklın *a priori* önermelerinden hareketle iyi, kötü, yanlış ya da doğru gibi “olması gereken” nitelikler yüklemesi, bu görüşü kuvvetlendirmektedir. Ne var ki bu önermeler arasından

“son derecede önemli” olan ve hepsinin temelinde yatan önerme, “hazzın iyi olduğu” varsayımdır. Bu durum, Spencer’ın doğal hukuk görünümlü felsefesinin temelinde faydacılık öğretisinin varsayımlarının bulunduğu ve bu faydacılığın ampirik olarak değil rasyonel (akılcı) faydacılık olarak nitelenmesi gerektiğini göstermektedir. Zira “hazzın evrensel olarak iyi olduğu” ya da “mutluluğun en büyük amaç olduğu” şeklindeki hedefler, insan aklı tarafından kavranan doğadaki bilinçli niyeti yansıtmaktadır. Bu noktalara aşağıda daha ayrıntılı olarak değinmekte fayda vardır.

2.3.1. Bilimsel Yasalar ve Doğal Hukuk Arasındaki Fark

Spencer’ın doğal hukuku, ideallığın ve rasyonelliğin bir bileşeni olarak değerlendirmesi, doğal hukuk geleneğinin temel varsayımları incelendiğinde şaşırtıcı değildir. Chloros’un (1958, s. 609) belirttiği gibi doğal hukuk geleneğinde doğal hukuk “ideal yasa” olarak görülmekte ve insanlığın ulaşmak için çabaladığı “ahlakın en yüksek ilkelerinden” meydana geldiği düşünülmektedir. Bu geleneğe göre doğal hukuk, insan yapımı yasalar karşısında akıl ile keşfedilmeye müsait “mutlak hukuku” simgelemektedir. Bu özellik ona ideallığın yanında rasyonellik niteliğini kazandırmaktadır.

Yukarıda gösterildiği gibi Spencer, ahlakı ya da etiği bir bilim olarak nitelemekte ve bu bilimin, diğer bilimlerle ortak olarak rasyonalist ve tümdengelimsel yöntemi kullandığını (kullanması gerektiğini) düşünmektedir. Fakat doğal hukukun taşıdığı rasyonellik ve ideallik ışığı altında Spencer’ın ahlak felsefesindeki “bilimselliği”, örneğin doğa bilimlerini tasvir etmek için kullanılan “bilimsellik”le karıştırmamak gerekmektedir.

Bu farkı tespit edebilmek için öncelikle, doğal hukuku (natural law), “bilimsel yasalar” (scientific laws) ya da “doğa yasaları” (laws of nature) gibi farklı kavramlardan ayırmak gerektir. Bilimsel yasalar, bilim insanlarının doğadaki yasaları ifade etme çabasının bir sonucudur. Bu anlamıyla bilimsel yasalar, doğadaki düzenlilikleri ve birbirine benzerlikleri ifade etmeye ve betimlemeye yönelik ortaya konulan genellemelerdir. Bunları, doğadaki olgusal hareketleri düzenleyen ya da yöneten ilkelerin keşfedilme çabası olarak nitelemek de mümkündür (Swartz, t.y.). Doğal hukuk ise hem bir ahlak kuramı hem de bir hukuk kuramıdır. Bir ahlak kuramı olarak doğal hukuk, “insan davranışını düzenleyen ahlaki standartların... dünyanın ve insanoğlunun doğasından... türetilmesini” savunmaktadır (Himma, t.y.). Bir hukuk kuramı olarak ise “hukuki

standartların otoritesinin... bu standartların ahlaki değerleriyle ilgili düşünsel değerlendirmelerden kaynaklandığını” ileri sürmektedir (Himma, t.y.). Bu anlamda bilimsel yasalar “olanı”, doğal hukuk ise etik açıdan “olması gereken”i ve ideali temsil etmektedir. İnsanlar tarafından yapılan yasaların kusurluluğu ve değişkenliği karşısında evrenselliği, eğilmezliği ve mükemmelliği simgelemektedir. Erdoğan’ın (2017, s. 9) işaret ettiği gibi doğal hukuk anlayışına göre pozitif kanunların, bir üstün hukuk standardı olan doğal hukukun ahlaki ilkelerine uygun olması gerektir. Yürürlükteki yasalar, meşru yöntemlerle ve meşru otoriteler tarafından yapılsalar dahi doğal hukukun ahlaki ilkelerine uygun olmadıkları ve onları ihlal ettikleri sürece ahlaki bağlayıcılıktan yoksundur. Doğal hukukun (toplumsal ve ahlaki ilkelerinin) insan doğasının temel eğilimlerinden hareketle akıl yoluyla keşfedilebilmesi, bu ilkelerin mutlak, değişmez ve evrensel geçerliliğe sahip olduğunun göstergesidir (Rothbard, 1998, s. 17). Bu anlamda doğal hukukun nesnel etik ilkeler ortaya koyması, onun tüm insanlık, tüm toplumlar ve tüm dönemler için geçerli olduğunu anlatmaktadır. Bu özellik, doğal hukuku, pozitif hukuktan ayıran en önemli özelliğidir.

Keyman’ın (1998, s. 22-24) işaret ettiği gibi doğal hukuk akımına göre, klasik Yunan doğal hukuk felsefesinde de görüldüğü gibi, gözlemlenebilir doğa, yalnızca doğa yasalarının ve neden-sonuç ilişkilerinin ifade ettiği düzenliliklerden ibaret bir varoluş değildir. Bu, modern bilim ile doğal hukuk öğretisini birbirinden ayıran önemli bir özelliktir. Modern bilim, yalnızca doğadaki olay, olgu ve varlıklar arasındaki neden-sonuç ilişkilerini ortaya koymaya çalışmakta ve doğayı sahip olduğu “değer”den soyutlamaktadır. Oysa doğal hukuk akımı, insan bilincinin ve aklının dışındaki dünyadaki varlıklarda ve olaylarda birtakım değerler görmektedir. Varlıklar, yalnızca varlıklarını sürdürmeye yönelmiş şeyler değildir. Bunun ötesinde her biri “kendilerine uygun bir amacı ifade eden ve mükemmeliyet diye nitelediğimiz bir azami şartlar bütününe ulaşmayı amaçlamaktadır” (Keyman, 1998, s. 22). Bu bakış açısına göre varlıklara ve vakalara “iyi” ve “olması gereken” sıfatını kazandıran şey, doğa tarafından verilmiş amaçlarını gerçekleştirme doğrultusunda ilerlemeleridir. Bitkilerin amacı büyümek, çiçek ve meyve vermektir. Hayvanların amacı hayatta kalabilmek, beslenmek ve türünü devam ettirmektir. Doğal hukukun amacı da insanların nihai amaçlarının ne olduğunu ve bu amaca ulaşmak üzere izlemesi gereken yolları tespit etmektir. Örneğin insanlar, akli ve ahlaki potansiyellerini geliştirmek amacına sahiptir (Keyman, 1998, s. 23-24). Wolfe’un

(2003, s. 39) işaret ettiği gibi doğal hukuk ve doğal haklar kuramcıları açısından gelişen ve serpilerek bir insan hayatı, genellikle bir taraftan bilgelik, diyalektik ya da tefekkür gibi zihinsel erdemlere ulaşmak, diğer taraftansa ihtiyat, adalet, sebat ya da ölçülülük gibi baş ahlaki erdemlere kavuşmaktır.

Bu bağlamda Spencer'ı örneğin Comte'un pozitivizminden bir ölçüde ayırmak gerekmektedir. Spencer'ın Comte'dan ve pozitivist görüşlerinden etkilendiği kuşkusuz doğrudur. İlk kitabının başlığı dahi (*Social Statics (Sosyal Statik)*), toplum olgusunu ve toplumsal yasaları, fizik bilimine ait bir terimle (statik) açıklama gayesini yansıtmaya bakıldığında bu etkinin izlerini taşımaktadır. Coser'in (1971, s. 99) dikkat çektiği gibi Spencer, toplumsal yasaların varlığına ve bu yasaların tabiat yasaları kadar deterministik bir nitelikte olduklarına inanma noktasında Comte ile aynı çizgidedir. “Başka alternatif bulunmamaktadır. Toplumsal yasalar ya vardır ya da yoktur... Eğer varsa, bunlar evrenin diğer yasaları gibi, kesin, eğilmez, her daim etkin ve istisnasızdır” (Spencer, 1851, s. 42). Ritzer ve Goodman ise (2004, s. 107, 113), Spencer'ın, Comte gibi kendisini bir pozitivist olarak tanımladığından ve toplumsal sorunları, doğa bilimlerinde kullanılan bilimsel metotla açıklamak noktasında Comte'un sosyoloji görüşlerini paylaştığından bahsetmektedir. Ne var ki bu benzerliği gereğinden ileri götürmemek gerektir. Zira Spencer, Taylor'un belirttiği gibi (2007, s. 44) Comte'dan farklı olarak normatif bir doğa ve (dolayısıyla toplum) algısına sahiptir. Bu normatif boyut, kendisini en açık şekilde düşünürün doğal hukuka ilişkin görüşlerinde göstermektedir. Spencer, doğayı ve yasalarını yalnızca olgular arasındaki ilişkilerin bir tasviri olarak görmemektedir. Onun yerine bu yasaları, belirli ödüller ve cezalarla insanların (ve diğer canlıların) eylemlerini “düzenleyen” bir evrensel ilkeler seti olarak değerlendirmektedir. Oysa Comte, duyu verilerinin (sensory experience) ve ampirik olarak gözlenebilir verilerin haricinde teleolojik (erekbilimsel) tarzda ve mekanik olmayan şekilde faaliyet gösteren neden-sonuç ilişkilerini dışlamaktadır. Olgular arasındaki nedenselliği, “varlıkların doğasına” indirgeyen yaklaşımlardan ziyade ampirik olarak doğrulanabilen ve gözlemlenebilir özelliklerle sunulan açıklamaları benimsemektedir (Guillin, 2016, s. 19-20).

2.3.1.1. Rasyonalizm ve Ampirizmde Aklın Rolü

Yukarıdaki tespitlerin bir devamı olarak Spencer'ın rasyonel faydacılığındaki “rasyonalizmin”, ampirizm karşısında bir diğer ayırt edici özelliğine daha değinmek

gerekmektedir. Ampirizmde akıl, ahlaki hedefler için bir araç olarak görülmektedir. Rasyonalizmde ise akıl hem ahlaki hedefler koyan hem de hedefe ulaştıran araçları belirleyen bir kapasite olarak değerlendirilmektedir.

Ampirik faydacılık öğretisi içerisinde sıklıkla yer bulan “rasyonellik” söylemini, gerçek anlamdaki rasyonalizmle karıştırmamak gerektir. Faydacılar, toplam faydayı maksimize etmek adına izlenmesi gereken en “rasyonel” yoldan sıklıkla bahsetmektedir. Bu faydacı bağlamda rasyonellik, en büyük fayda amacına ulaştıran alternatif yollar arasında en mantıklı olan yolu tespit etmektir. Scarre (1996, s. 54), örneğin Hutcheson’daki faydacılığı, bu tarz bir “sonuçsalıcı akıl yürütme” olarak tanımlamaktadır. Benzer şekilde Elton’a (2008, s. 85) göre Hutcheson için akıl, ahlaki hedefleri bilme yetisine sahip değildir. Chloros’ın (1958, s. 612) belirttiği gibi Hume’dan bugüne kadar pek çok ampirik düşünür, aklın yapabileceği tek şeyin, bir amaca ulaşmak için izlenmesi gereken en doğru yolu tespit etmek olduğunu iddia etmiştir.

Rasyonalizmde ve doğal hukukun rasyonalist geleneğinde ise akıl, araçsal işlevlerden ziyade bilgiye ulaşmanın (örneğin, doğal hukuk ilkelerini keşfetmenin ya da ahlaki hedefleri tespit etmenin) kaynağı olarak görülmektedir. Rothbard (1998, s. 4) doğal hukuk geleneği içinde aklın bu rolüne vurgu yapmaktadır. Yazara göre doğal hukukun önemli bir temsilci olan Thomas Aquinas, ahlaki hedeflerin nesnel şekilde akıl tarafından kavranabileceğini düşünmektedir. Bu aynı zamanda “doğru aklın” insanı, nesnel iyiliğe yönlendirebileceği ve bu amaca ulaşmak için hangi araçları kullanması gerektiğini gösterebileceği anlamına gelmektedir (Rothbard, 1998, s. 6-7). Bu bakımdan doğal hukuk felsefesi, Hume sonrası felsefesinden oldukça farklıdır. İnsana, izlemesi gereken amaçları ve o amaçlara ulaşması için gerekli araçların ne olduğunu dikte eden şey, “doğru akıl”dır. Doğal hukuk geleneğine göre ahlakın genel yasaları, her biri kendi doğası ve kendi ahlaki amaçları bulunan varlıkları yöneten doğal hukukun bir parçasıdır. İnsanları, hayvanlardan ayıran en önemli özellik, ahlaka sahip olmaları ve akıl ve özgür irade ile ahlaki amaçlarının peşinden gidebilmeleridir (Rothbard, 1998, s.7).

2.3.2. Olan – Olması Gereken Sorunu

Doğal hukuk geleneğinin, doğaya, doğadaki canlı ve cansız varlıklara, vakalara, davranışlara ve nedensellik ilişkilerine ahlaki değerler yüklemesi ve bu değerlerden

hareketle başka bir takım ahlaki çıkarımlarda bulunması, zaman zaman eleştiri konusu olmuştur. Bu eleştiriler literatürde genel olarak olan-olması gereken (is-ought) sorunsalı olarak ifade edilmektedir. Bu eleştirilerde bulunanlar, kendi başına bir ahlaki değer ya da ahlaki anlam taşımadığını iddia ettikleri doğal özelliklerden (“olan”dan) hareketle, ahlaki ve değer yargıları içeren sonuçlara (“olması gereken”e) ulaşmanın bir yanılgı olduğu dillendirmektedir. Keyman’ın (1998, s. 28-29) belirttiği gibi bu düşünürlere göre doğadaki yasalar ve insan davranışını düzenlemesi öngörülen normatif yasalar arasında uçurum vardır. Örneğin insanın doğada var olduğu tespitinden hareketle, insanın var olmasının “iyi” bir şey olduğu sonucu çıkartılamaz. Benzer şekilde insanın toplum içinde yaşayan sosyal bir varlık “olduğuna” bakarak, insanın toplum içinde yaşamasının “iyi” bir şey olduğu ve insanın toplum içindeki görevlerini yerine getirmesi “gerektiği” sonucuna varmak mümkün değildir.

Olan-olması gereken ikilemine yönelik eleştirinin ilk örneklerini, doğal hukuk karşıtı bir ampirist ve faydacılığın öncülerinden sayılan David Hume’da görmek mümkündür. Hume (1896, s. 469) insanla ilgili meselelere dair olağan ve nötr gözlemler yapanların birdenbire şöyle olmalı ya da böyle olmamalı şeklindeki normatif yargılara varmalarını şaşkınlıkla karşıladığını belirtmektedir. Zira “olmalı” ya da “olması gerekir” şeklindeki ifadeler, “olan”a dair önceki ifadelerden farklı türde ve tamamen yeni bir ilişki ve iddia ortaya koymuş olmaktadır. Dolayısıyla bu yeni ilişki ve iddia, gözlemlenmeye ve açıklanmaya muhtaçtır. Ayrıca bu geçişi izah eden ve olağan değerlendirme ve gözlemlerden “olması gerekir”e geçişe dair bir mantık sunmak gerekmektedir. Fakat bunun yapılmaması, ortaya olan-olması gereken sorununu çıkarmaktadır.

Hume’dan itibaren benzer bir felsefi sorunla meşgul olan düşünürler arasında en önemlilerden biri G. E. Moore’dur. Moore’un *Principia Ethica*’da meseleye ilişkin doğalcılık yanılgısı (naturalistic fallacy) şeklindeki formülasyonu, Hume’un dile getirdiği olan-olması gereken ikileminin daha ayrıntılı ve geliştirilmiş bir halidir (Stilley, 2010, s. 2). Moore’un doğalcılık yanılgısı olarak isimlendirdiği şey, doğal olanı (örneğin daha evrimleşmiş olanı) otomatikman iyi ya da doğru olarak kabul etme yanılgısıdır. Zira iyi ya da doğru gibi kavramlar, son derece basit ve başka kavramlara indirgenmesi mümkün olmayan kavramlardır. Ridge’in (2019) belirttiği gibi örneğin haz-verici olmanın doğal bir özellik olduğu ön kabulünden hareketle içki içmek, zevk verici bir aktivite olduğu için

iyidir şeklinde bir sonuca varmak bir doğalcılık yanılığdır. Moore'a göre iyi ya da kötü gibi yargı içeren ifadeler ya da sonuçlara, ancak iyi ya da kötü şeklinde yargılar içeren önermelerden varmak mümkündür. Objelerin doğal niteliklerine ilişkin olgusal ya da maddi önermeler, iyi ya da kötü gibi değer yargılarına sahip değildir. Değer yargısı taşıyan önermeler için sezgilere başvurmak gerektir. Moore açısından etiğin bilgisine ulaşmayı saylayan şey, insandaki sezgisel kapasitenin hiçbir gerekçe göstermeksizin temel etik gerçekleri kavramasıdır (Baldwin, 2010). Esasında Moore, çıkış noktalarından birisi olarak Spencer'ı almakta ve dolayısıyla “yanılgı” içinde olan kişinin Spencer olduğunu iddia etmektedir. Moore'a göre Spencer'daki tipik “yanılgı” örneklerinden biri, düşünürün “daha evrimleşmiş” olanı, otomatikman daha “iyi” ya da daha “üstün” olarak kabul eden ifadeleridir (Fieser, 1993, s. 271). Moore için Spencer'ın evrim gibi doğada gözlenen bir olguya (ve dolayısıyla hayata), iyi (ya da kötü) gibi değer yargıları yüklemesi bir yanılığdır. Zira “iyi” terimi, doğal-olmayan bir terimdir ve evrimsel süreçler gibi doğal özelliklere sahip olgular cinsinden tanımlanması bu nedenle yanlıştır. Ayrıca “iyi” terimi, örneğin “sarı” terimi gibi daha küçük parçalara bölünemeyen bir kavramdır. Dolayısıyla “evrimleşmiş davranış” gibi başka kavramlar cinsinden tanımlanması bu açıdan da mümkün değildir (Fieser, 1993, s. 272).

Doğal hukuk geleneğindeki düşünürlerin doğadaki fiili vakalara “iyi” ve “kötü” şeklinde bir takım değer yargıları *yüklediği* açıktır. Ne var ki Keyman'ın (1998, s. 29) da işaret ettiği gibi doğal hukuk kuramcılarının, değeri, doğal olgulardan *türettikleri* doğru değildir. Doğal hukukçular, değerlere, fiili vakalardan ve olgulardan ziyade başka değer yargılarından hareketle ulaşmaktadır. Örneğin, insan doğasını yalnızca nötr gözlemler ve betimlemeler yoluyla değil, fakat ona peşinen bir takım olumlu ya da olumsuz anlamlar yükleyerek ele almaktadırlar. Daha sonra bu olumlu ya da olumsuz değer yargılarından diğer başka değer yargıları türetmektedirler. Bu bakımdan doğal hukukçuların başlangıç noktasını, doğaya ilişkin nötr gözlemler değil, doğaya yükledikleri *a priori* anlamlar meydana getirmektedir. Bu özellik doğal hukuku, bilimsel yasalardan ya da “doğal yasalar”dan ayıran önemli bir özelliktir. Aynı noktaya Blake (1925, s. 87) de dikkat çekmektedir. Doğal hukukun “doğal yasaları”, fiziki, kimyasal ya da biyolojik olgulara ilişkin yapılan genellemeler değildir. Doğal hukuk, değer yargılarından soyutlanmış değildir. Tam tersine değerler konusu, doğal hukukun temel ilgi alanıdır. Amacı, bireylerin ya da grupların ne tür haklara sahip olması gerektiğini saptamaktır. Bu da

göstermektedir ki doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki temel fark, doğal hukukun, “doğal ahlakın temel ilkelerini” ortaya koymasındadır (Blake, 1925, s. 88).

2.3.3. Olan – Olması Gereken Sorunu ve Spencer’ın Rasyonel Faydacılığı

Bu çerçevede Spencer’a bakmakta fayda vardır. Öncelikle belirtmelidir ki düşünür gerçekten de doğal olgulara, kötü ve iyi şeklinde bir takım değer yargıları yüklemektedir. Burada bununla ilgili iki örnek verilebilir. Birinci örnekte Spencer, canlılarda daha evrimleşmiş davranışlara “iyi”, daha az evrimleşmiş davranışlara ise “kötü” sıfatını yakıştırmaktadır: “iyi adını verdiğimiz davranış, nispeten daha gelişmiş davranıştır ve kötü, nispeten daha az gelişmiş olan davranışa verdiğimiz isimdir” (Spencer, 1898a, 25). İkinci örnek ise düşünürün “en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması” (survival of the fittest) yasasını açıklama şeklindedir. Spencer, en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması ilkesini, doğada gerek hayvanlarda gerekse insanlarda tür hayatının muhafazasını temin eden bir ilke olduğunu belirtmektedir. Bu ilkeye ya da doğal yasaya göre hayatta kalan tür üyeleri, varoluş koşullarına en iyi uyum sağlayan bireylerdir ve hayatta kalmada başarılı olamayanlar, varoluş şartlarına en az uyum sağlayanlardır. Bu tespitten hemen sonra düşünür, tamamen etik bir yargı cümlesi kullanmaktadır: “*Etik açıdan bakıldığında bu yasa, her bireyin kendi doğasının [getirdiği] yararları alması ve zararlara katlanması gerektiğini* ima etmektedir” (Spencer, 1898b, s. 17).³⁸

Her iki örnek de Spencer’ın “olan”dan “olması gereken”i türettiği izlenimi yaratmaktadır. Ne var ki böyle bir izlenim hatalıdır. Zira Spencer, değer yargılarına (iyi, kötü, olması gerekir vs.), evrim yasası ya da en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması gibi kendi başına etik değer taşımayan doğal olgulardan hareketle varıyor değildir. Düşünür, değer yargılarına (iyi, kötü, olması gerekir), doğal olgulardan tamamen bağımsız olan bir başka değer yargısından hareketle ulaşmaktadır. Bu yargı, “hayatın iyi bir varoluş olduğu” varsayımdır. Bu varsayım, “aşırı derecede önemli” olup “tüm ahlaki tahminlerin temelinde yatan bir varsayımdır” (Spencer, 1898a, s. 26). Bu durumda evrimin iyi olmasının nedeni, canlıların hayatta kalmalarını sağlayan davranışlar geliştirmesini sağlamaktadır. Benzer şekilde bireylerin var oluş şartlarıyla uyum sağlaması iyidir çünkü bu uyum, bireylerin hayatta kalmasına (iyiye) katkı sağlamaktadır (en iyi uyum

³⁸ Vurgu yazara aittir.

sağlayanın hayatta kalması). Fakat düşünürre göre hayatın iyi olduğu şeklindeki varsayımın da temelinde bir başka varsayım yatmaktadır. Bu bağlamda kötümser görüş, hayatın bir fayda değil ama bir talihsizlik olduğunu, bu bakımdan hayatı uzatan davranışların arzulanmayan davranışlar olduğunu düşünmektedir. İyimser görüş ise kötülükten daha çok iyilik sunduğu için hayatın bir nimet olduğunu ve ona katkı sağlayan eylemlerin arzulanır eylemler kabul edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Fakat iyimser görüş bu iddiasını, hayatın, ortalamada, acıdan çok haz getirdiği kabulünden hareketle yapmaktadır. Bu bakımdan hayatın iyi bir varoluş olarak kabul edilmesinin nedeni hazzın iyi olarak kabul edilmesidir (Spencer, 1898a, s. 27, 30). Öyleyse, “davranış, toplam etkisi, haz verici ya da acı verici olmasına bağlı olarak sırasıyla iyidir ya da kötüdür” (Spencer, 1898a, s. 28). Zira “iyi, evrensel olarak, haz verendir” (Spencer, 1898a, s. 30).

Bu noktada Blake’in doğal hakları fayda ilkesiyle sentezlediği değerlendirmelerine, Spencer’daki benzer pozisyonu anlamak adına göz atılabilir. Blake’in (1925, s. 92-95) akıl yürütmesi şu şekildedir: Doğa bilimlerinin, doğayı çalışırken değer yargılarını bir tarafa bırakması, doğada kendine özel değer yargıları bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Mutluluk ve tatmin gibi pozitif değer yargılarının ya da mutsuzluk, sefalet ve tatminsizlik gibi negatif değer yargılarının, yalnızca bilinçli deneyimlere has özellikler olduğu önermesi yanlıştır. “Sefalet başlı başına kötüdür” ya da “mutluluk başlı başına iyidir” şeklindeki önermeleri, örneğin “ateş yanar” önermesi gibi “varlıkların doğal düzeni hakkındaki gerçekler” olarak kabul etmek pekâlâ mümkündür. Benzer şekilde - insanlar bir tercihte bulunurken, en büyük net mutluluğu üreten tercihlerde bulunmaları *iyidir* – tarzında bir önermede bulunmak son derece doğaldır. Öyleyse, bireylerin sahip *olması gereken* doğal haklar, kendi adlarına mutluluğu azami seviyeye çıkarma ya da acıyı azami seviyeye indirme gayelerini gerçekleştirmelerinin bir ön koşulu olarak değerlendirilmeli ve bu haklara “doğal hukukun” ya da “doğal ahlak yasalarının” bir gereği olarak bakılmalıdır.

Spencer’in bakış açısı, Blake’in bakışı açısıyla oldukça benzerdir. En büyük mutluluk hedefi, insan zihninde ya da duygu dünyasında tesadüfen ortaya çıkan keyfi bir amaç değildir. Doğadaki düzenin bir parçası, varlıkların doğasında içkin olarak bulunan bir özelliktir. Bu anlamda en büyük mutluluk hedefi, insanların kendi öznel duygu ve

düşünce dünyalarında ürettikleri bir şey değil, insanı ve onun dışındaki dünyayı da kapsayan doğada nesnel bir gerçeklik olarak bulunan bir hedeftir.

Belirtmek gerekir ki genel olarak nesnellik iddiası, doğal hukuk kuramının ayırt edici özelliklerinden birisidir. Ahlaki objektivizm olarak da isimlendirilen bu iddiaya göre ahlaki önermeler, nesnel gerçeklikleri ifade etmektedir ve ahlaki önermelerin nesnel olarak doğru ya da yanlış şeklinde ortaya konması mümkündür (Himma, t.y.). Wolfe’a göre (2003, s. 38) doğal hukukun farklı versiyonlarında dahi ortak olan en genel nitelik, akıl tarafından bilinebilir bir takım nesnel ahlaki yasanın mevcudiyetine olan inançtır. Normlar ve ahlaki standartlar, insan iradesinin dışındadır ve ondan bağımsızdır. Hittenger’in (aktaran: Wolfe, 2003, s. 38) belirttiği gibi doğal hukukçulara göre “değerler, dünyanın dokusuna sıkıca örülmüştür.” Bu nedendir ki değer yargılarının ve ahlaki standartların (örneğin “iyi”lerin), kendi iç dünyasında insan tarafından yalnızca “icat edilmiş” öznel beyanlar olarak görülmesi mümkün değildir. Benzer şekilde Paul Sigmund, *Natural Law and Political Thought* isimli çalışmasında doğada ve insanın doğasında akli bir düzenin mevcut olduğunu belirtmektedir (Aktaran Wolfe, 2003, s. 39): Bu düzen, “evrensel şekilde uygulanabilir, içerik açısından mutlak ve evrensel ve ahlaki açıdan zorunlu” değer-beyanlarını, insan iradesinden ya da niyetinden bağımsız olarak sunmasıdır.

Spencer’in faydacılığında en büyük mutluluk hedefinin, bu anlamda evrensel, mutlak, ahlaki açıdan zorunlu, nesnel bir hedef olduğu açıktır ve insanın bu hedefi kavraması akılla olmaktadır. Spencer’a (1898b, s. 57-59) göre hazzın iyi olduğu ya da insan eyleminin amacının en büyük mutluluk olduğu şeklindeki varsayımlar, gözlem ve deneye dayanmamakta; ampirik ya da tümevarımsal olarak ulaşılan *a posteriori* bir bilgiyi yansıtmamaktadır. Onun yerine bu varsayımlar, “*a priori* bir sezgi” (a priori intuition), “bilincin anlık bir hükmü” ya da “*a priori* bir kavrama”dır (cognition). Bu nedenle açıktır ki Spencer’in faydacılığı, *rasyonel* bir faydacılıktır.

3. BÖLÜM

AHLAK DUYGUSU

Spencer'ın, ahlak duygusunu, doğuştan sahip olunan; davranışlar hakkındaki hükümlerini, sonuçlara ilişkin bilinçli fayda-zarar hesaplamalarından bağımsız olarak veren; spontane ve içgüdüsel bir yeti olarak tarif etmesi, doğal hukuk geleneğiyle uyumluluk göstermektedir. Buna karşın ahlak duygusunun, insan davranışlarının yol açtığı faydaların ve zararların deneyimlenmesi sonucunda ortaya çıktığını savunması açısından sonuçsalcı, faydacı ve ampirik bir bakış açısını da yansıtmaktadır. Bu noktada Spencer; Hume, Bentham ve Mill gibi sonuçsalcı, faydacı ve ampirik düşünürlerin doğalcılığıyla benzerlik göstermektedir. Ne var ki evrim kuramı çerçevesinde düşünüldüğünde, Spencer bu sonunculardan da ayrılmaktadır. Zira ahlak duyguları Spencer'a göre insanın bireysel deneyimleri neticesinde değil, türün kümülatif deneyimleri neticesinde evrimsel süreç içerisinde ortaya çıkmakta ve kalıtsal olarak yeni nesillere aktarılmaktadır. Bu nedenle, insan, geçmiş sayısız neslin yaşadığı kümülatif deneyimleri yansıtan bir ahlak duygusuyla doğmaktadır. Bu bakımdan doğal hukukçuların iddia ettiği şekilde doğuştan gelen bir ahlaki duygu vardır, fakat bunu insana bahşeden, Tanrı değil, evrimsel süreçtir. Dolayısıyla Spencer'da ahlak duygusu kuramı, doğuştan gelen bir yeti olması nedeniyle düşünürün rasyonalizmine işaret etmektedir. Fakat insan türünün evrimsel gelişimi içinde fayda-zarar deneyimlerinden türemesi bakımından, faydacılık düşüncesini yansıtmaktadır. Bu ikisinin birleşmesi, ahlak duygusu kavramının, Spencer'daki rasyonel faydacılığın bir sonucu olduğunu göstermektedir.

Ayrıca ahlak duygusu kavramının Spencer'da kazandığı bu yeni anlam, Darwin ya da Wilson'daki evrim düşüncesiyle benzerlik göstermekle birlikte, kendine has teleolojik bir boyut taşımaktadır. Zira Spencer, evrimi ve daha genel olarak doğal süreçleri, tesadüfi (*random*) süreçler olarak değil, doğal hukukçu bir bakışla görmektedir. Doğaya ve evrime birtakım amaçlar ve ahlaki değerler yüklemektedir. Spencer'a göre evrimin yönü tesadüfi ya da rastgele (*random*) değildir. Evrim insan toplumunu ve insan doğasını (örneğin, ahlak duygusunu), kusurlu hallerinden ayıklayarak, mükemmel ya da ideal bir hale dönüştürme doğrultusunda ilerlemektedir. Bu ideal halin özelliği, kalıcı ve evrensel

dünya barışıyla tanımlanan bir uluslararası düzende toplumsal hayatın barışçıl endüstriyel ilişkiler temelinde en büyük mutluluğu gerçekleştirmesidir. Bu bakımdan Spencer'in ahlak duygusu kuramı, bu açıdan da düşünürün rasyonel faydacılığını yansıtmaktadır. Rasyonel (akılcı) faydacılıktaki “akıl”, Doğa'nın aklıdır. “Fayda” ya da en büyük mutluluk, bu aklın koyduğu hedeftir.

Çalışmanın bu bölümünde bu noktalar ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Bölümün “Doğal Hukuk Geleneğinde Ahlak Duygusu Kavramı” başlıklı ilk kısmında ahlak duygusu ya da ahlaki içgüdü kavramlarının doğal hukuk geleneği içinde taşıdığı genel özellikler ele alınmaktadır. Ayrıca Spencer'daki ahlak duygusu kavramının, doğal hukuk geleneğindeki ahlak duygusu kavramıyla olan benzerliklerine değinilmektedir. “Spencer'daki Ahlak Duygusu Kavramının Rasyonel Faydacı Nitelikleri” başlıklı ikinci kısımda öncelikle, Spencer'in ahlak duygusu kavramındaki faydacı, sonuçsalıcı, ampirik ve doğalcı boyutlar incelenmektedir. Özellikle ahlak duygusunun evrimsel kökenleri açıklanmaktadır. Ayrıca, düşünürün ahlak duygusunu doğuştan sahip olunan kalıtsal bir yeti olarak değerlendirdiği gösterilmekte ve Spencer'in ahlak duygusu kuramına rasyonel faydacı bir nitelik katan özelliklere değinilmektedir.

3.1. DOĞAL HUKUK GELENEĞİNDE AHLAK DUYGUSU KAVRAMI

3.1.1 Doğal Hukuk-Ahlak Duygusu Bağlantısı: Antik Dönem ve Orta Çağ Felsefesinde *Instinctus Naturae* ve *Synderesis*

İnsan doğası, yalnızca akıldan ya da akıl yürütmeden ibaret değildir. Bilgelere ve filozoflara has entelektüel uğraşlara girmeksizin doğal hukukun ahlaki ilkelerini ortalama insana bildiren ve onu ahlaki yönde hareket etmeye iten bir takım başka doğal özelliklerin olması gerektir. Akıl (reason), zihin (intellect), akli ya da zihinsel akıl yürütme ya da kavrama gibi yolların yanında duyu, duygu, içgüdü, sezgi, vicdan, eğilim vb. vasıfların insan doğasının bir parçası olduğu ve doğal hukukun temel ilkelerinin bunlar yoluyla da bilinebildiği şeklindeki argüman, doğal hukuk geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır.

Greene'in (1997) *Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense* isimli makalesi, doğal hukuk geleneğinin ahlaki duygular ve ahlaki içgüdüler ile olan bağlantısını ortaya koyması bakımından önemli ve istisnai bir çalışmadır. Bu çalışmada doğal hukuk

geleneğinin önemli düşünürlerinin bu yöndeki fikirleri ayrıntısıyla ele alınmaktadır. O bakımdan yazarın ortaya koyduğu bulguları burada biraz da ayrıntılı olarak aktarmakta ve değerlendirmekte fayda vardır.

Greene'e (1997, s. 173) göre Roma döneminden bu yana doğal hukuk geleneğinin önemli kavramlarından birisi, *synderesis* kavramı olmuştur. Bu kavram, doğal hukukun ilk pratik temel ilkelerinin herhangi bir akıl yürütme ya da entelektüel süreçlere başvurmaksızın anlık olarak kavranmasını ifade etmiştir. Bazı düşünürler bu kavrayışı daha ziyade *zihinsel (intellectual)* bir anlık kavrayış olarak ortaya koymuş; diğerleri ise bunun *duygusal (affective)* bir kavrayış olduğunu belirtmiştir. Fakat özellikle 13'üncü yüzyılda St. Bonaventura'yla (1217-1274) birlikte *synderesis*'in duygusal ve içgüdüsel bir tabiatla olduğu fikri daha baskın ve belirgin hale gelmeye başlamıştır. Böylece "synderesis'ten, akıl yürütmeye elde edilmeyen [non-discursive] ve doğası gereği sezgisel olan bir şey olarak söz edilmeye başlanmış, hiçbir nedenle gerekçelendirilmeyen, bir şekilde duygusal insan deneyiminden gelen bir kavrama" olarak anlaşılmıştır (Greene, 1997, s. 173).

Doğal hukuk geleneğinde *synderesis* gibi bir başka önemli kavram da *instinctus naturae* (natural instinct – doğal içgüdü) olmuştur. Zamanla *synderesis* kavramının özellikle duygusal (affective) boyutuyla oldukça yakın anlamlar ifade etmiştir. *Instinctus naturae*, 7'nci yüzyılda yaşayan Sevilalı İsidor Hispalensis'in (Isidore of Seville) (ö. 636) doğal hukuk tanımının önemli bir parçasını meydana getirmektedir. İsidor'a göre kaynağını insan yapımı kanunlardan ziyade "doğanın içgüdü"nden alan doğal hukuk, tüm toplumlar için geçerli bir hukuktur (Greene, 1997, s. 176).

Instinctus naturae'da geçen *instinctus* teriminin Klasik Roma ya da Orta Çağ'da iki anlamı vardır. Birinci anlam, dürtü, tahrik, tetikleme, harekete geçiren uyarıcı etki şeklindedir. İsidor'da ve onu izleyen doğal hukukçu düşünürlerde olduğu gibi ikincil anlam ise insana Tanrısal bir kaynaktan gelen ilham, kehanet, ilahi bir etki ya da dürtüdür (Greene, 1997, s. 176-177). *Synderesis* kavramının, 12'nci yüzyıldaki kullanımlarında benzer ilahi-dini motifleri gözlemlemek mümkündür. Bu örneklerden birisi, 12'nci yüzyılın önemli hukukçularından olan İtalyan Rufinus'un 1157-1159 yılları arasında derlediği *Summa*'dır. Burada Rufinus, ileride *synderesis* ile ilişkilendirilecek olan metaforlar ve ifadeler kullanmaktadır. Rufinus'a göre insanoğlu, Âdem ve Havva'nın Cennet Bahçesi'ndeki meyveyi yemesi ve Tanrı tarafından buradan kovulmalarına

rağmen iyi ve kötünün bilgisini muhafaza etmiştir. Rufinus, insanın “zihnine nakşedilmiş olan doğal düzen bilgisi”nden bahsetmektedir. Düşüş’ten (Cennet’ten kovulma) sonra dahi bu bilgi yok olmamıştır. İnsanın “içinin derinliklerindeki sönmemiş doğal güçle” bir köz gibi yanmaya devam etmekte ve etrafa “adalet kıvılcımları” saçarak, “davranışın ahlaki kaidelerini” meydana getirmeyi sürdürmektedir (Aktaran: Greene, 1997, s. 179).

Doğal hukuk geleneğinin önemli temsilcilerinden bir diğeri de Thomas Aquinas’tır (1225-1274). Aquinas, doğal hukuk kuramını geliştirirken insandaki doğal eğilimleri (*inclinatio*) merkeze almıştır. *Inclinatio*, tıpkı *instinctus* gibi insan doğasının akıl, zekâ, akıl yürütme ya da argümantasyonla ilgili kısmından ziyade içgüdüsel, duygusal ve gayri-ihiyari boyutuyla ilişkilidir (Greene, 1997, s. 181-182).³⁹ Düşünür, *inclinatio* teriminin yanında *instinctus* terimini de kullanmaya devam etmiştir. Aquinas’ın *instinctus* kavramını kullanım şekli, “doğal hukuk içinde yalnızca eğilimsel bir öge değil ama gayri ihtiyati ve içgüdüsel bir ögenin de varlığını kabul ettiğini” göstermektedir (Greene, 1997, s. 183). Aquinas, doğal hukuk kaidelerinin sonradan öğrenilen şeyler olmayıp, doğal içgüdülerden (*naturali instinctu*) doğduğunu belirtmektedir. Devlet kurulmadan ve pozitif yasalar yapılmadan önce insanları Tanrı’ya ibadet etmeye ve doğal hukukun kaidelerine uymaya iten şey yalnızca insanlardaki dahili içgüdüler olmuştur (*solo interiori instinctu*).

St Bonaventura, yukarıda belirtildiği gibi, *synderesis* kavramını insan doğasının duygusal tabiatıyla (akli-zihinsel tabiatından ziyade) eşleştirme konusunda en büyük katkılardan birini yapmıştır. Bu bağlamda “synderesis artık insan ruhunun ağırlık veya sıcaklık gibi doğrudan deneyimlenen duygulanımsal kısmı için kullanılan bir terim haline gelmiştir” (Greene, 1997, s. 187). Örneğin, Ockham’lı Nicholas (1245-1320) *synderesis*’in bir taraftan ahlakın pratik ilkelerini anlamayı sağlayan zihinsel bir güç olduğunu kabul

³⁹ Aquinas’ta eğilimlerin yanında akıl hala çok önemlidir. Düşünür, örneğin *synderesis* kavramını, insan doğasının duygusal boyutuyla değil, rasyonel ve zihinsel boyutuyla ilişkilendirmektedir. Bu anlamda Aquinas’ın, *synderesis*’i, aklın sezgisel bir kapasitesi ve akıl yürütmenin önemli bir parçası olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Düşünür’e göre insandaki akıl yürütmenin başlangıç noktasını, “akıl tarafından herhangi bir tahkikata uğramaksızın doğal olarak bilinen” bazı temel ilkelerin “anlaşılması” meydana getirmektedir (Aquinas, t.y., I, 79, 12). (Daha sonra, bu temel ilkelerden hareketle yapılan akıl yürütme sonucunda yeni başka anlayışlara ulaşılmaktadır). Pratik aklın ortaya koyduğu bilgi, “bize doğa tarafından bahşedilmiş olan... pratik ilkeler”de yatmaktadır. “Özel bir doğal alışkanlık” olarak ifade edilebilen bu pratik ilkelere, “*synderesis*” denilmektedir. Böylece *synderesis*’i, insanı iyiye sevk eden ve kötülükten uzak tutan bir doğal alışkanlık olarak tarif etmek mümkündür (Aquinas, t.y., I, 79, 12).

etmekte, diğer taraftansa ruhun duygusal kısmının bir hareketi olduğunu düşünmektedir. Zihinsel ve duygusal bu iki güç birleştiğinde insanı kötülükten kaçınmaya ve iyiliğe yönelmeye iten bir doğal içgüdü ortaya çıkmaktadır (Greene, 1997, s. 188-189). Benzer şekilde Edward Herbert’a göre (1583-1648) *instinctus naturae*, insan ruhuyla Tanrı’nın bilgeliği arasındaki metafizik ve teolojik bağlantıyı, akıl yürütme ve argümantasyondan bağımsız olarak kendi kendine yeterli ve apaçık kanaatler şeklinde kurmaktadır. Doğal ahlaki içgüdü, insana hangi tür davranışları yapmak, hangi tür davranışlardan ise kaçınmak gerektiğine işaret etmektedir (Greene, 1997, s. 191-192). Matthew Hale’in (1609-1676) geliştirdiği “rasyonel içgüdü” (rational instinct) kavramı ise Hutcheson’ın ahlak duygusu kuramının habercisi olarak belirmektedir. “Rasyonel içgüdü”, bir taraftan insan zihnine sıkıca kazınmış ahlaki idealardan (innate moral ideas) bahsetmekte, diğer taraftan ruhun, tatma ya da görme duyusunu andırır şekilde doğruyu ve iyiyi “görme”; onlara karşı “iştah duyma” ve onları “tatma” arzusunu ya da kapasitesini anlatmaktadır (Greene, 1997, s. 194).

Francis Hutcheson’ın (1694-1746), ahlak duygusu (moral sense) kuramı, *synderesis – instinctus naturae* geleneğinin daha modern bir devamı olarak düşünülebilir. Hutcheson, örneğin Hobbes ve Pufendorf gibi doğal hukuk yorumcularından farklı olarak insanın doğal motif ve içgüdülerini, kişisel çıkarıcılığa indirgememekte, sosyal ve ahlaki dürtülerin ya da içgüdülerin varlığından ve oynadıkların rolün öneminden de bahsetmektedir. Düşünürü göre içgüdülerin insan davranışı üzerindeki etkisi yalnızca çıkarıcı hazza ulaşma ve acıdan kaçınma şeklindeki faydacı bir etki değildir. İnsanda doğuştan sahip olunan ve ahlak duygusu olarak ifade edilen bir yeti mevcuttur. Bu yeti, “Doğa’nın bir tür İçgüdüdür, bizimle Hemcinslerimiz arasında gizli bir Bağdır” (Hutcheson’dan aktaran: Greene, 1997, s. 195). İçgüdüğü sayesinde insan yalnızca kendisinin değil ama diğer insanların refahına karşı da duyarlıdır.⁴⁰ Greene,

⁴⁰ Hutcheson’a göre (2004, s. 112), insanın, diğer insanları sevmeye, saymaya ve onların mutluluğunu gözetmeye yönelik doğal ve içgüdüsel bir ahlak duygusuna sahip olduğu fikri bazı düşünce okulları açısından oldukça “garip” bulunmaktadır. Bu okullar arasında başta gelenler, insan eylemindeki yegâne motive edici gücün, bireyci öz-sevgi olduğunu savunan okullardır. Oysa insandaki “çıkarcı olmayan Sevgi”nin (“disinterested Affection”) kapsamı evrenselidir. Erdemli davranışın doğasına ilişkin ortaya atılan tüm “yanlış” kuramlar bir tarafa bırakılmalıdır. Doğrusu, insan doğasında mevcut olan ve “tüm Akıl ve Çıkardan önce gelen bir tür İçgüdü... bizi diğer insanları Sevmeye yönlendirmektedir... Ahlak duygusu... kendimize ve diğer insanlara ilişkin Sevgiden kaynaklanan Eylemleri onaylamamızı sağlamaktadır” (Hutcheson, 2004, s. 112).

Hutcheson'daki ahlak duygusunun bir çeşit ahlaki içgüdü olduğunu ve Aquinas'taki (ve diğer doğal hukuk geleneği temsilcilerindeki) *synderesis*'in modern bir devamı ve onunla eş anlamlı olduğunu teyit etmektedir (Elton, 2008, s. 82). Greene'in (1997, s. 195) işaret ettiği gibi, hayırseverlik içgüdüğü ya da insanları birbirini sevmeye yönlendiren içgüdüleri gibi çıkarıcı akıldan bağımsız duyguları yeniden gündeme getiren “*Hutcheson'un amacı, bu kavramları doğal hukukun meşru unsurları olarak yeniden tesis etmektir.*”⁴¹

3.1.2. Doğal Hukuk Geleneğinde Modern Ahlak Duygusu Kuramı

3.1.2.1. Shaftesbury

Ahlak duygusu kuramı bağlamında Hutcheson'dan da önce akla gelmesi gereken isim, Anthony Shaftesbury'dir (1671-1713). Shaftesbury, insan doğasının büyük oranda çıkarıcı olduğu⁴² ve doğa durumunda iyi ve kötünün göreceli olduğu⁴³ şeklindeki Hobbesçu fikre karşı çıkmıştır. Hutcheson gibi o da Leviathan'daki insan tasvirine karşı bir yanıt geliştirme çabası içindedir. Ahlaki duygu kuramı, bu çabanın bir sonucudur (Taylor, 1998).

McAteer'ın (t.y.) işaret ettiği gibi Shaftesbury'deki ahlaki duygu kavramının altında *sensus communis* kavramı yatmaktadır. *Sensus communis*, İngilizce *common sense* ya da kamu menfaati hissi (a sense of the common good) anlamında Klasik Roma felsefesinden gelmektedir. *Sensus communis*, bir tarafta özel fayda ya da iyilik diğer tarafta ise kamusal ya da ortak fayda (ya da iyilik) arasındaki ayrımı yansıtmaktadır.⁴⁴ Shaftesbury'ye göre

⁴¹ Vurgu yazara aittir.

⁴² Hobbes'a göre bir insanın bir diğerine verdiği ve karşılıksız gibi görünen hediyelerde dahi çıkarıcı bir motivasyon aranmalıdır. Düşünürü göre bir insan bir diğerine bir şey vermekteyse, bunu muhakkak kendisi için bir iyilik elde etme maksadıyla yapmaktadır. “Hediye Gönüllüdür; ve tüm Gönüllü Eylemlerin Amacı, insanın kendi İyiliğidir” (Hobbes, 1929, s. 116). Bir başka yerde düşünür, insanlardaki barış tutkusunun dahi kişisel zararlardan kaçınma ya da kişisel faydalar elde etme eğilimine dayandığını belirtmektedir. Ölüm korkusu yanında insanları barışa sevk eden temel etkenler arasında konforlu bir yaşamı ve onu mümkün kılan şeyleri çalışarak elde etme isteği vardır (Hobbes, 1929, s. 98).

⁴³ Hobbes'a (1929, s. 98) göre doğa durumunda herkesin herkesle savaşta olduğu şartlar altında hiçbir şey adaletsiz değildir (varlığını muhafaza etmek adına yapılan hiçbir şey suç sayılmaz): “Doğru ve Yanlış kavramlarının, Adaletin ve Adaletsizliğin burada bir yeri yoktur.”

⁴⁴ Bu bağlamda Shaftesbury (2001a, s. 65) örneğin Claudius Salmasius'un (1588-1653) Antik Yunanca “kamusal duyarlılık” kelimesine ilişkin yorumunu referans almaktadır. Bu bağlamda Salmasius, *sensus communis*'i, “bir dereceye kadar kamu yararını gözetken ve her şeyi kendi kişisel çıkarına bağlamayan bir insanın ılımlı, geleneksel ve sıradan eğilimi” olarak yorumlamaktadır. Mahiyetinde bulunanların iyiliğini gözetken böyle bir insan, mütevazı bir özgüvene sahiptir.

insanın özel çıkarının peşinden gitme isteği ve kişisel amaçlarına ulaşma çabası doğaldır. Aşırıya kaçmadığı sürece bencillik olarak tasvir edilmesine gerek yoktur. Ne var ki gerçek iyilik (real good) ve erdem, kişisel çıkar ve kamusal çıkar arasında bir denge ve uyumu sağlayabilmektir.⁴⁵

Ahlaki duygu kuramı, “ahlaki algılamada, davranışın ve karakterin değerlendirilmesinde, düşünüp taşınma ve motivasyon bağlamında hislere ve duygulara merkezi bir rol” vermiştir (Taylor, 1998). Burada söz konusu olan özellikle sosyal karakterdeki hisler, duygular ve muhabbetlerdir. Hobbes, insanların kendi öz-çıkarları ve diğer insanlara (örneğin topluma) karşı sorumlulukları arasında bir çatışma olduğunda doğal olarak kendi çıkarlarını öncelediğini iddia etmiştir.⁴⁶ İnsanlar sözleşme yaparak toplum durumuna girdiklerinde ve bu sözleşme vasıtasıyla ahlaki kurallar tesis ettiklerinde, onları bu kurallara uymaya iten şey yine kişisel çıkarlarını ilerletme motivasyonudur (Taylor, 1998).⁴⁷ Oysa Shaftesbury’ye göre erdemlilik, bir konvansiyona (insanlar arasındaki uzlaşmaya ya da sözleşmeye) itaat etmekten ziyade, bir karakter meselesidir. Erdemli insan, kişisel çıkarları ve topluma karşı sorumluluk hisleri arasındaki dengeyi, devlet (dışardan) öyle dayattığı için değil, ama kendi (ahlaki) duyguları bunu onayladığı için yapmaktadır. İnsanın diğer insanlara karşı sorumluluk hissi ve muhabbeti, Hobbes’un varsaydığı kadar zayıf değildir. Tam tersine ahlaki duygu sayesinde insan diğerkâm tutum ve davranışlarından da tatmin olabilmekte, onlardan haz alabilmektedir.⁴⁸ Böylece

⁴⁵ Shaftesbury’ye (2001b, s. 13) göre insanın kendi özel iyiliğine yönelik duyduğu sevgi ve saygı, normalin ötesinde ve ölçsüz bir derecede ise kamusal çıkar ile uyumsuzluğa bir işarettir. Böyle bir duygu “bencillik” olarak nitelenen şeydir ve “sağlıksız ve kötü” olarak kabul edilip kınanmalıdır. Buna karşın kamusal iyi ile çelişmeyen ve ona bir ölçüde de olsa katkı sağlayan, “ılımlı, uygun şekilde kıvama getirilmiş ve yatıştırılmış” bir öz-sevginin ve kişisel iyilik arayışının, “bir Canlıyı İyi yapmak için kesinlikle gerekli olduğu kabul edilmelidir” (Shaftesbury, 2001b, s. 13).

⁴⁶ Kişisel ve kamusal çıkarın çatışması durumunda kişisel çıkarın baskın gelmesi, bir kral için dahi geçerlidir. Hobbes’un (1929, s. 144) belirttiği gibi bir kral, kamu çıkarı ile kişisel çıkarı arasında bir çatışma yaşadığı pek çok durumda kişisel çıkarına öncelik vermektedir. Zira “insanların Tutkuları çoğunlukla Akıllarından daha nüfuzludur” (Hobbes, 1929, s. 144).

⁴⁷ Hobbes’a (1929, s. 101) göre kişinin hakkını gönüllü olarak devretmesi ya da ondan feragat etmesi, her gönüllü eylem gibi bir fayda arayışının sonucudur. Burada amaçlanan şey, devredilen hakkın karşılığında kendisine bir başka hakkın ya da farklı tür bir faydanın verilmesidir.

⁴⁸ Shaftesbury (2001b, s. 57-58), mutluluğun temelini teşkil eden hazları ve doyumları, bedensel ve zihinsel olarak ikiye ayırmakta ve zihinsel mutluluğun, bedensel mutluluğa göre daha büyük ve üstün olduğunu belirtmektedir. İnsanların birbirlerine karşı duyumsadığı sevgi, cömertlik, merhamet, yardımseverlik gibi her türlü doğal duygunun (natural affection) insan zihninde yarattığı zevkler ve hazlar, zihinsel mutluluklar arasındaki en yüksek mertebeyi meydana getirmektedir (Shaftesbury, 2001b, s. 59). Bu doğal duyguların insan zihninde yarattığı mutluluğun etkileri arasında diğer insanlarla kurulan iyi iletişimin verdiği haz, onlarla paylaşılan iyilikler ve onların sevgisine, saygısına ve övgüsüne layık olmanın getirdiği olumlu

topluma karşı hissedilen sorumluluk ve muhabbet, öz-çıkarla tamamen çelişen bir şey olarak değil öz-sevginin bir uzantısı (kişinin ahlaklı davranıştan haz duyması) olarak görülmelidir (Taylor, 1998). Sonuçta her duygu gibi ahlak duyguları da hoşlanma ve hoşlanmama üzerine kuruludur. Gill'in (2021) belirttiği gibi, ahlaki duygular, insanlığın refahına katkı sağlayan tutum ve davranışlara yönelik duyulan pozitif hislerdir (beğenme duygusu). Benzer şekilde insanlığın refahına zarar veren tutum ve davranışlara karşı hissedilen negatif duygulardır.

Belirtmek gerekir ki, Shaftesbury'nin ahlak duygularını haz ve acı gibi kavramlarla ilişkilendirmesi, onun klasik anlamda bir faydacı ya da sonuçsalcı olduğu anlamına gelmemelidir. Düşünür için eylemin yol açtığı haz ya da acıdan çok, eylemin altında yatan gerekçe ve motivasyonlar önemlidir. Bu anlamda deontolojik bir yaklaşımın söz konusu olduğu söylenebilir.⁴⁹ Shaftesbury'nin ahlakı, insan tabiatında, duygularında ve doğal eğilimlerinde temellendirmesi, ahlakı ve erdemi insan karakterinin bir parçası olarak gördüğünü göstermektedir. Diğer insanlara ya da topluma karşı sergilenen iyi bir davranışın gerçekten iyi ve erdemli olarak adlandırılabilmesi için bunun içten gelen bir duyguyla ve bir tutkuyla yapılması gerekmektedir. Bir davranış, dışardan bakıldığında nesnel olarak kamusal faydaya pekâlâ katkı sağlayabilir. Fakat o anda kişinin iç dünyasını motive eden şey, kendi öz-çıkarını ilerletme kaygısı ise Shaftesbury için bu yeterli değildir. Gerçek anlamda erdemli ve iyi davranıştan ya da kişiden bahsedebilmek için, iyiliğe yönelik içten gelen bir sevgi ve iyiliği başlı başına arzulamak şarttır (McAteer, t.y.).⁵⁰ Bu bakış açısının Hobbes'un bakış açısından ne denli farklı olduğu açıktır. Hobbes için ahlak ya da adalet, ancak toplumsal sözleşmenin kurallarını bireylere dışardan dayatan zorlayıcı bir kuvvetin (devletin) varlığıyla mümkündür.⁵¹ Oysa açıktır ki

duygular sayılabilir (Shaftesbury, 2001b, s. 62). Düşünüre göre neşenin, diğer insanlarla paylaşılması, insanların mutlu ve mesut hallerine doğrudan ya da haklarında anlatılan hikayeler yoluyla dolaylı olarak tanıklık edilmesi, başlı başına birer haz kaynağıdır (Shaftesbury, 2001b, s. 62).

⁴⁹ Deontolojik felsefenin eylemlerin doğası ya da eylemi gerçekleştiren aktörün niyet ve motivasyonuna odaklanmasıyla ilgili olarak yukarıda 1. Bölüm'de *Deontoloji Karşısında Sonuçsalcılık* kısmına bakılabilir.

⁵⁰ Shaftesbury'ye (2001b, s. 14) göre yalnızca kişisel iyilik arayışı tarafından motive edilmiş olmakla birlikte diğer insanlara tesadüfi faydalar sağlayan davranışları, gerçek anlamda erdemli davranışlar olarak nitelenmek zordur. Diğer insanların iyiliğine katkı sağlayan davranışlarda bulunan bir kimse, bunu temelde bencil bir motivasyonla yaptığı sürece "hala kendi içinde kötüdür." Böyle bir kimsenin iyi olarak nitelenmesi için dışsal davranışlarından ziyade "huyunda bir değişikliğin" olması ve iyiliğe yönelik samimi bir duyguyla hareket eder hale gelmesi gerekmektedir (Shaftesbury, 2001b, s. 15).

⁵¹ Hobbes'un (1929, s. 110) belirttiği gibi ortada bir toplumsal sözleşme yokken herkesin her şeye hakkı vardır. Sözleşme yapıldıktan itibaren adalet, bu sözleşmenin hükümlerine riayet etmek, adaletsizlik ise

Shaftesbury için ahlakilik, kişisel çıkarlar ve toplumsal fayda arasındaki dengenin, dışardan dayatılan bir zorunlulukla değil, ama kişinin doğal mizacı ve eğilimlerinin (karakterinin) bir parçası olarak (ahlaki duygulara sahip olarak) kurulmasıdır. Bu, ahlaki tutum ve davranışın, fayda-zarar hesabına dayalı ve sonuçsalcı bir davranış olmadığını; onun yerine doğrudan, anlık ve spontane bir davranış olduğunu anlatmaktadır (McAteer, t.y.).

Shaftesbury'ye göre aklın (reason) ya da inancın (belief) ahlak duygusuna mukavemet etmeleri ya da ona üstünlük sağlamaları mümkün değildir. Ahlak duygusu, nihayetinde bir çeşit duygudur. Bir duyguya ancak başka bir duygu tarafından muhalefet edilebilir (üzerinde etki oluşturabilir) (Gill, 2021). Fakat belirtmek gerekir ki Shaftesbury'nin kuramında aklın rolü tamamen önemsiz değildir. Ahlaki duygular, mütefekkir (reflective) duygulardır (Taylor, 1998). Belirli davranış ve tutumlara ilişkin pozitif ve negatif duygular ve eğilimler hayvanlarda da mevcuttur. Fakat hayvanlar bu duyguları kendi zihinlerinde bilinçli şekilde gözleme (reflection) ve onlara onaylayıcı ya da yericici anlamlar yükleme yeteneğine sahip değildir. Bu nedenle hayvanlarda ahlaki duygular yoktur (Gill, 2021). İnsanın hayvanlardan farkı, akla sahip olmaları ve bu sayede doğal duygularını gözlemleyebilmeleri ve bu duygularına ilişkin olumlu olumsuz ikinci dereceden duygular-anlamlar yükleyebilmeleridir. Ahlaki duygular ikinci dereceden duygulardır.⁵²

Shaftesbury'ye göre ahlaki duygular, her ne kadar görme ya da işitme duyuları gibi doğal yetiler olsalar da bunlar gibi biyolojik ya da fizyolojik duygular değildir. Çalışma, eğitim, kültür ve entelektüel çaba ile geliştirilebilen ve yetkinliğini kaybedip bozulmaması için

hükümleri çiğnemek anlamına gelmektedir. Ne var ki bu anlamda adalet ve adaletsizliğin bir anlam ifade edebilmesi için “insanları... Sözleşmeyi eşit şekilde yerine getirmeye zorlayacak mücbir bir Güç var olmalıdır” (Hobbes, 1929, s. 110).

⁵² Shaftesbury'nin (2001b, s. 18) belirttiği gibi bir canlının cömert, nazik, sadık ya da merhametli olması, onun erdemli olarak nitelenmesi için tek başına yeterli değildir. Böyle bir canlının aynı zamanda kendisinin ya da başkalarının eylemleri üzerinde durup düşünme (to reflect on) yeteneğine sahip olması ve o eylemlerdeki “ahlaki değer farkına varabilmesi” gerekmektedir. Ahlaki duygu, bu farkındalığa yönelik geliştirilen bir sevgi (affection) olarak düşünülmelidir. Bir başka yerde Shaftesbury (2001b, s. 16), erdem ve fazilet gibi niteliklerin yalnızca insanoğluna has olduğunu belirtmektedir. Zira erdemli ya da faziletli olmaktan bahsedebilmek için acıma, nezaket, minnettarlık gibi eylemler ya da duygular hakkında “genel kavramlar oluşturma” ve bu kavramları zihinsel tefekkürün birer nesnesi haline dönüştürme yeteneğine ihtiyaç vardır. Bu “mütefekkir duyu” (reflected sense) sayesinde söz konusu eylem ve duygulara yönelik ikinci dereceden (beğenme ya da onaylama) duyguları ortaya çıkmakta ve bu, ahlak duygusunu meydana getirmektedir.

geliştirilmesi gereken tarzda duygulardır (Altunışık, 2020, s. 336; McAteer, t.y.). Hatta McNaughton (1998), Shaftesbury'nin santimentalist ekolden ziyade rasyonalist ekole dahil edilmesinin daha doğru olacağını düşünmektedir. McNaughton'a göre insan algısından bağımsız nesnel bir gerçeklik olarak ebedi ahlaki gerçeklerin mevcudiyetine ve bu gerçeklerin akıl yoluyla bilenebilirliğine inanması, Shaftesbury'yi rasyonalist geleneğe yaklaştırmaktadır. Ne var ki Gill'in (2021) belirttiği gibi aklın sahip olduğu bu öneme karşın Shaftesbury'nin ahlak duygusu kuramında ahlak, son tahlilde duyguları temel almaktadır. Zira düşünürü göre aklın insanlara ahlaki hedefler koyma (amaçları meşrulaştırma) ve onları o yönde motive etme özelliği yoktur. Aklın rolü yalnızca araçsaldır ve duyguların ortaya koyduğu hedefe uygun şekilde ulaşılmasına sağlamaktır.

3.1.2.2. Hutcheson

Francis Hutcheson'un (1694-1746) ahlaki duygunun çalışma dinamiğini açıklamak için kullandığı haz-acı söylemi ya da faydacı terminoloji, Shaftesbury'ye oranla daha belirgindir. Shaftesbury'den farklı olarak ahlaki duygudan bir yeti (faculty) olarak bahsetmesi de önemlidir. Bu, ahlaki duygu yetisi ile tatma, koklama, görme gibi beş duyu organı arasında daha sıkı bir paralellik ve ilişki kurmasına yol açmıştır. Hutcheson'a göre ahlaki duygunun belirli davranışları onaması, belirli davranışları ise kınaması temelde haz ve acı duygularıyla ilgilidir. Buna göre kişi, diğer kişilerin refahına katkı sağlayan ve onlar için faydalı sonuçlara yol açan davranışlardan, ahlak duygusu yetisi sayesinde haz almaktadır. Kişinin böyle davranışları etik açıdan onaylamasının altında yatan temel etmen de yine bu haz duygusudur. Benzer durum tersi davranışlar için de geçerlidir. Diğer insanlarda zarar ve acıya yol açan davranışlar, bu davranışta bulunan (ya da onu gözlemleyen) kişide ahlaki duygu yetisi yoluyla acıya yol açmaktadır. Bu da söz konusu davranıştan memnuniyetsizlik duyulmasına neden olmaktadır. Bu, örneğin, cisimlerden çıkan iyi ve kötü kokular karşısında burnun sırasıyla olumlu ya da olumsuz tepkiler vermesine benzemektedir. Ahlaki duygunun çalışma şekli, beş duyu organının çalışma şekliyle benzerlik göstermektedir. Hutcheson için bu yetinin insan doğasının ayrılmaz bir parçası olduğunu (duyu organları gibi doğuştan geldiğini) gösteren en önemli işaret (daha önce belirtildiği gibi), ondan bir içgüdü olarak bahsetmesidir. Ahlak duygusu, insandaki "doğal iyilikseverlik içgüdü"dür. Diğer insanların iyiliğine yönelik bir "arzu"dur (Vandenberg, t.y.).

Bununla birlikte Hutcheson’u bir faydacı olarak kategorize etme noktasında ihtiyatlı olunmalıdır. Kuşkusuz düşünürün faydacı görüşleri olduğu ve faydacılık felsefesine katkı sunduğu açıktır. Hutcheson “en çok sayıda insanın en büyük mutluluğu” (the greatest happiness for the greatest number) ifadesini Hume’dan önce kullanmıştır.⁵³ Ahlak duygusu açısından fayda ilkesinin önemli olduğu da doğrudur.⁵⁴ Ne var ki tüm bunlara karşın Vandenberg’in (t.y.) belirttiği gibi Hutcheson’un felsefesinde ahlaki duygu yetisi, faydacılığa nazaran son tahlilde daha üstün bir normatif konumdadır. Zira fayda ilkesinin ahlaki duygu için önemli olması, ahlaki duygunun *yalnızca* fayda ilkesiyle hareket ettiği anlamına gelmemektedir. Örneğin Hutcheson, hedonizmin, ahlak duygusuyla çelişen dört özelliğine dikkat çekmektedir (Kauppinen, 2022): Birincisi, ahlak duygusu, haz kaynağı olsalar dahi cansız cisimlere ilişkin ahlaki herhangi bir onaylama yapmamaktadır. İkincisi ahlak duygusu, bize iyilik yapan iki kişi hakkında bir değerlendirmede bulunurken o kişilerin gerekçelerine bakmaktadır. Her iki kişi tarafından yapılan iyiliğin (faydanın) miktarı eşit olsa dahi kişilerden biri bu iyiliği kendi çıkarını ilerletmek kaygısı ile yapmışsa ve diğer kişi bunu tamamen yardımseverlik duygusuyla yapmışsa, bu ikinci kişi övgüye daha çok değerlidir. Ahlak duygusu bu durumda iyiliksever kişiyi, çıkarıcı kişiye nazaran daha fazla takdir etmektedir. Üçüncüsü, eylemleri bize fayda sağlasa dahi sahtekâr kişilerin ahlak duygusu tarafından onanması mümkün değildir. Dördüncüsü, ahlak duygusu, çok uzakta ya da geçmişte gerçekleşmiş olmaları nedeniyle bize herhangi bir fayda sağlamayan iyiliksever insanları ya da davranışları da etik açıdan onaylayabilmektedir. Bu örneklerden anlaşıldığı gibi Hutcheson’da ahlak duygusu, bir davranış ya da kişi hakkında ahlaki bir değerlendirmede bulunurken bunu yalnızca fayda hesabına dayandırmamaktadır. O davranışın ya da kişinin gerçekte ürettiği faydadan

⁵³ Hutcheson’un eserlerinde faydacı bir söyleme rastlamak her zaman mümkündür. Bu, örneğin, düşünürün kamusal çıkar ya da fayda karşısında bireysel hakların sınırlanabileceği yönündeki fikirlerinde görülebilir. Bu haklardan birisi mülkiyet hakkıdır. Hutcheson’a göre (1755, s. 338) mülkiyet hakkı ilk defa elde edildiğinde mutlak ve sınırlanmamış bir haktır. Ne var ki bazen yasalar, insanlardaki bu hakları “adil şekilde” sınırlayabilir. Olağanüstü durumlarda “genel fayda”nın muhafazası, bireylerin “doğal özgürlüğünün” kısıtlanması için bir gerekçe olarak kabul edilebilir. Bu anlamda hakları muhafaza eden kurullarla normalde ters düşen uygulamalar haklı görülebilir (Hutcheson, 1755, s. 339).

⁵⁴ Hutcheson’a (2004, s. 125) göre davranışların ahlaki karakteri, o davranışların en çok sayıda insanın mutluluğuna yaptığı katkıyla orantılıdır. İnsanlar, karşılıklarına çıkan farklı eylem tarzları arasında bir seçim yapmak durumunda kaldıklarında “ahlak duygusu”nun rehberliğinde “en yüksek ahlaki mükemmelliğe” sahip olan eylem tarzının, genel mutluluğu azami seviyeye çıkaran eylem tarzı olduğunu tespit etmektedir. Örneğin, eşit miktarda mutluluğa yol açması beklenen iki eylem arasından daha çok sayıda insana etki eden eylem tercih edilmelidir. Bu bakımdan “en büyük Sayı için en büyük Mutluluğu üreten Eylem, en iyisidir” (Hutcheson, 2004, s. 125).

ziyade hangi motivasyondan hareket ettiğine bakmaktadır.⁵⁵ Bu nedenlerdir ki çok sınırlı imkanlarla yapılan küçük iyilikler, ahlak duygusu için büyük övgülere layık görülebilmektedir (Kauppinen, 2022). Hutcheson'un felsefesindeki bu deontolojik boyut, yukarıda Shaftesbury'de niyet ve motivasyona öncelik veren deontolojik görüşle paralellik göstermektedir.

Hutcheson'daki ahlak duygusunu, faydacılıktan farklı kılan özelliklerden bir diğeri ise dürtüsel-duygusal yargılarda bulunmasıdır. Oysa klasik anlamda faydacılıkta davranışlar hakkındaki yargılar o davranışların yol açtığı faydalar-zararlar (hazlar-acılar) hesaplanarak yapılmaktadır. Faydacılık bu anlamda rasyonel-bilinçli tercihlere dayanmakta ve sonuçsalcı bir bakış açısını yansıtmaktadır. Ahlaki duygunun verdiği hükümler spontane ve sezgisel bir nitelik arz etmekte ve sonuçsalcı olmayan bir bakış açısını yansıtmaktadır.⁵⁶ Hutcheson'ın (Aktaran: Kauppinen, 2022) belirttiği gibi ahlak duygusu, “zihnimizin, gözlemlediğimiz eylemlerle ilgili hoş ya da nahos fikirleri alma konusundaki kararlılığımızdır ve bunlardan kendimize aktaracağımız *herhangi bir avantaj ya da kayıp fikrinden önce gelmektedir.*”⁵⁷ Hutcheson'a göre insanlar, ahlaki onama ya da kınamalarını “seçerek” yapmamaktadır. Bu onama ve kınamalar (bir çeşit refleks gibi) kendiliğinden olmaktadır ve insanlar ancak bu olduğunda onlarına farkına varmaktadır (Vandenberg, t.y.).

Nihayet Hutcheson'un ahlak duygusu kuramını faydacılıktan farklılaştıran bir özellik de onun doğal hukuk geleneğindeki *instinctus naturae* ve *synderesis* kavramlarıyla olan

⁵⁵ Hutcheson'a (2007, s. 36) göre diğer insanlara fayda ve mutluluk getiren bir eylemin, eylemi yapan kişinin kendi öz-çıkarını ilerletme gayesine dayanması, örneğin, şan ve şöret arayışının bir parçası olması, onun değerini azaltmaktadır. Öte taraftan bir karşılık beklemeden ve öz-çıkar arayışına dayanmadan yapılan iyilikler, insanlar tarafından takdirle karşılanmaktadır. Erdemli bir davranışta önemli olan taraf, dışsal olarak sağladığı faydalardan ziyade “gerçek içsel iyiliğidir.” Bunun yanında örneğin, yapılan bir iyilik ne kadar çok emek ve çaba gerektirmişse insanlar tarafından o denli onurlu kabul edilmektedir. Kısacası, eylemleri erdemli hale getiren *tek şey*, eylemi yapan kişiye sağladığı faydalar olmadığı gibi eylemi onaylayan kişilere sağladığı avantajlar da değildir (Hutcheson, 2007, s. 36).

⁵⁶ Örneğin Hutcheson'un (2004, s. 147) “doğamızın içine sıkıca yerleştirilmiş, erdeme yönelik pratik eğilim” ya da “hayırseverlik içgüdü” gibi ifadeleri, ahlak duygusuna yüklediği içgüdüsel ve spontane nitelikleri yansıtmaktadır. Düşünüre göre insanı kendi öz-çıkarına yönlendiren etmen ile onu diğer insanlara saygı duymaya ve onlara karşı iyilik yapmaya iten etmen aynı kaynaktan beslenmektedir. “[K]endi Mutluluğumuzun peşinden gitmemize [ve diğer insanlara karşı duyduğumuz] Saygı ve Hayırseverliğe yol açan” bu etmen, “Doğamızın Çerçevesi”ni meydana getiren “bonkör İçgüdü”dür. Yeri geldiğinde bu içgüdü, insanı, kendi mutluluğunu gözetmeksizin diğer insanların mutluluğunu ilerletmeye sevk etmektedir (Hutcheson, 2004, s. 104).

⁵⁷ Vurgu yazara aittir.

akrabalıdır. Ahlak duygusu kuramı, yukarıda işaret edildiği gibi, *instinctus naturae* ve *synderesis* kavramlarını, özellikle Hobbes karşısında doğal hukukun meşru öğeleri olarak yeniden canlandırma amacını gütmektedir. Bu bağlamda Hutcheson için ahlak duygusu yetisinin Tanrı tarafından bahşedilmiş olması, faydacılıktan ziyade doğal hukuk geleneğiyle uyumludur. Ahlak duygusu kavramını, Hume ve Adam Smith gibi filozoflar da kullanmaktadır. Fakat onlar bunu ampirizm, natüralizm ve faydacılık temelinde yapmaktadır. Taylor'un (1998) belirttiği gibi onlar için ahlaki duyarlılık [moral sensibility], sonradan gayret ederek geliştirilen bir kapasite olarak deneyimlerden hareketle ve empati (sympathy) duygumuzun akıl ve düşünceyle uygun şekilde düzenlenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Oysa Hutcheson'da olduğu gibi Tanrı tarafından bahşedilmesi, ahlak duygusuna, doğuştan sahip olunan ve insan yaratılışının bir parçası olan bir yeti özelliği kazandırmaktadır. Bunun bir yansıması olarak ahlaki duygunun verdiği ahlaki hükümler kişilere, toplumlara, dönemlere göre fazla değişiklik göstermeyen bir istikrar ve aynılık sergilemektedir.⁵⁸ Hutcheson'a göre iyilikseverlik ve insaniyeti onaylayan Tanrı, insanları yaratırken benzer durumlarda benzer ahlaki-duygusal tepkiler vermelerini mümkün kılan bir ahlaki duygu yetisi sağlamıştır (Vandenberg, t.y.). Bu bakış açısı, ahlaki duyguları, haz-acı deneyimleri sonucu ortaya çıkan çağırışlar (associations) olarak tarif eden Hume ampirizminden farklıdır.

İnsan doğasının duygusal bir parçası olarak doğadaki evrensel ve değişmez ahlaki ilkelerden haber veren içgüdüsel bir yetiden bahsetmek, doğal hukuk geleneğine açıktır ki daha yakın bir duruştur. Hutcheson'daki bu duruşu, Aquinas'tan hatırlamak ve paralellik kurmak mümkündür. Aquinas için *synderesis*'in hükümleri, (yalnızca) bireysel-kişisel değildir. Tam tersine bu hükümler genel insanlık tarafından paylaşılmaktadır. Onları doğal hukukun temel ahlaki ilkeleri uyarınca iyiye yöneltmekte ve kötüden uzaklaştırmaktadır (Flannery, 2022, s. 68). Bu bağlamda Aquinas'ta adalet ve hak (ius), temelde ve birincil olarak nesneldir (objektif). Nesneldir çünkü herkesin hak ettiğini alması anlamında insanlar arasındaki eşitliğin tesis edilmesi (justari - adjusted), adaletin, insanın öznel dünyasının dışında bir olgusal gerçeklik olduğunu göstermektedir. Adaletin ve hakkın var olabilmesi için insanlar tarafından algılanmasına, teşhis

⁵⁸ Toplumlar tarafından onaylanan ya da kınanan tutum ve davranışların zamana ve mekâna göre değişiklik göstermemesi ve bu anlamda sergiledikleri evrensellik, Hutcheson'a (2007, s. 36) göre ahlak duygusunun, insanın içine doğa tarafından yerleştirilmiş olduğunu göstermektedir.

edilmesine ve tanınmasına ihtiyaç yoktur. Ne var ki adalet ve hak, ikincil olarak öznel (subjektif ya da kişiseldir). İnsanın içinde adaleti ve hakkı teşhis ve tespit edebilme yeteneği vardır. Bu, *synderesis*'tir. Synderesis, adaleti ve hakkı, bir erdem olarak insanın bir karakter özelliği haline getirmekte ve böylece ona (ikincil ve dolaylı da olsa) öznel bir nitelik kazandırmaktadır (Flannery, 2022, s. 70-71).

3.1.2.3. Ahlaki İçgüdü

Görüldüğü gibi Antik Dönem'den Orta Çağ'a ve oradan da Modern Dönem'e uzanan, doğal hukuk geleneğinden gelen ve ahlakın ilkelerini, akıldan ziyade (ya da aklın yanında) insanın duygusal-içgüdüsel doğasında bulan bir felsefi akım mevcuttur. Bu akım, farklı düşünürler ve farklı çağlarda farklı kavramları kullanmıştır- *synderesis*, *instinctus naturae* (doğal içgüdü), ahlak duygusu (moral sense), vicdan vb. Fakat her birinde ortak olan bazı karakteristik özellikler mevcuttur. Liangkang ve Xin (2009, s. 239), ahlaki içgüdü (moral instinct) terimini tanımlarken bu genel özellikleri toparlayıcı ve jenerik bir tanım sunmaktadır: Ahlaki içgüdü, "Doğaldır, doğuştandır... algısaldır, doğrudandır ve tartışılmaz; aynı zamanda 'ahlaki eğilim' veya 'sezgisel bilgi ve doğuştan gelen yetenek' olarak da adlandırılabilir... buna Adam Smith'i (Smith 1759) örnek alarak 'ahlaki duygular'... da diyebiliriz."

Yine Liangkang ve Xin'in (2009, s. 240) gündeme getirdiği bir başka jenerik tanım, Michael Oakeshott'ta (1901-1990) mevcuttur. Oakeshott, iki tür ahlak formundan bahsetmektedir: Konvansiyonel (conventional) form ve ideal form. Oakeshott'taki konvansiyonel ahlak formu, Liangkang ve Xin'in yukarıda tanımladığı ve ahlaki içgüdü olarak tarif ettiği şeye oldukça yakındır. Oakeshott, konvansiyonel ahlak formunun, "mütefekkir düşünce alışkanlığı"ndan ziyade bir duygu, davranış ve tutum alışkanlığı olduğunu düşünmektedir. Gündelik yaşamda sergilenen pek çok eylem, belirli bir davranış kuralının ya da ahlaki bir idealin bilinçli olarak takip edilmesinden değil, alışkanlıktan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda eylemlerimiz, duruma uygun çeşitli alternatif eylem seçenekleri arasından tefekkür ederek yapılan bilinçli bir seçimin, çözümün ya da yargının bir sonucu *değildir* (Aktaran Liangkang ve Xin, 2009, s. 240). Anlaşıldığı üzere Oakeshott'ın bu tanımlamasında ön plana çıkan şey, ideal ahlakı temsil eden herhangi bir kuralın tatbikine ve tatbikine dayanmayan, bilinçli bir tercihi,

tümevarımsal ya da tündengelimsel bir akıl yürütmeyi de içermeyen; onun yerine insanda duygusal-davranışsal bir alışkanlık olarak beliren bir ahlak formunun varlığıdır.⁵⁹

Liangkang ve Xin'e göre ahlaki içgüdü, doğadaki değişmez ve evrensel ahlaki ilkeler ile insanın içsel bağlantısını sağlamakta ve insanın tabiatına özsel bir istikrar kazandırmaktadır. Bu bakış açısının, yukarıda sunulan doğal hukuk - *instinctus naturae* geleneğini hatırlattığı söylenebilir. Bu bağlamda yazarlar, Michel de Montaigne'in (1533-1592) doğal hukuk karşıtı görüşlerini, Çinli düşünürler Mensiyus (MÖ 372 – MÖ 289), Wang Yangming (1472-1529) ve Wang Lonxi'nin (1498 - 1583) düşünceleriyle karşılamaktadır. Montaigne, doğal hukuk olarak isimlendirilen ve insanoğlunun varoluşsal bir parçası olarak değişmez, şaşmaz ve sabit nitelikler arz eden bir takım ahlaki ilkelerin varlığına kuşkuyla yaklaşmaktadır (Liangkang ve Xin, 2009, s. 242-243). Bunun karşısında Liangkang ve Xin (2009, s. 244) insandaki ahlaki içgüdünün istisnasız şekilde şaşmaz olmadığını, zaman zaman yolunu şaşırabildiğini ve çevresel şartlara bağlı olarak bulanıklaşabildiğini kabul etmektedir. Ne var ki bunun böyle olması, evrensel bir içgüdünün mevcut olduğu gerçeğini çürütmemektedir. Mensiyus, her insanda vicdanın aynı şekilde çalışmadığını farkındadır. Fakat bu, bir vicdanın olmadığı anlamına gelmemektedir. Wang Yangming ve öğrencisi Wang Longxi de benzer görüştedir. Wang Longxi'in belirttiği gibi, insanda bir vicdan mevcuttur ve bu vicdan doğası gereği iyidir. Neyin doğru neyin yanlış olduğu noktasında insanın kafası karıştığında ve doğru yoldan saptığında yapması gereken şey, kendi iç dünyasına dönerek tefekkür etmektir: “[B]ulut ve sis gittikten sonra güneş ve ay görünür ve hiçbir kayıp yaşanmaz” (Aktaran: Liangkang ve Xin, 2009, s. 244).

Vicdanın ya da ahlaki içgüdünün, güneş ve aya benzetilmesi ve bulutların geçiciliği karşısında güneş ve ayın gökyüzünde temsil ettiği sabitlik, değişmezlik ve evrensellik, Greene'in yukarıda tahlil ettiği doğal hukukçu düşünürler ile paralellik göstermektedir.

⁵⁹ Belirtmek gerekir ki Oakeshott, doğuştan gelen bir ahlak duygusu ya da içgüdü fikrini reddetmektedir. Her türlü ahlak formunun eğitime (sonradan öğrenmeye) dayandığını düşünmekte, konvansiyonel ahlaktaki spontaneliğin, muhakeme için yeterli zamanın ve fırsatın mevcut olmadığı acil durumlarda gelişen bir çeşit alışkanlık olduğunu belirtmektedir (Liangkang ve Xin, 2009, s. 241). Buna rağmen Liangkang ve Xin, Oakeshott'ın konvansiyonel ahlakı tarif ederken (istemedi de olsa) ahlaki içgüdü olarak kendi adlandırdıkları kavramın iyi bir tarifini sunduğuna inanmaktadırlar. Oakeshott ile Liangkang ve Xin arasındaki farkın, kavramın içeriksel tarifinden ziyade kaynağına– doğuştan mı geldiği yoksa sonradan mı edinildiğine – ilişkin olduğu anlaşılmaktadır.

Özellikle ama yalnızca onlarla sınırlı olmamak kaydıyla Âdem ve Havva'nın yasaklı elmayı yemesi ve Düşüş'ü, buna karşın doğru ahlakın bilgisinin bir köz şeklinde içlerinde yanmaya devam etmesi fikri, özünde insanın iyi olduğu fikrini yansıtmaktadır. Hayatın çeşitli vesilelerle onu yanıltması mümkündür. Fakat kendi içine yöneldiğinde kendisine yaratılışının doğal bir parçası olarak Tanrı tarafından bahşedilmiş olan iyiliği (synderesis, instinctus naturae, ahlaki içgüdü, vicdan, duygu vs.) bulması da mümkündür. Kısacası tüm bu bakış açıları, ahlaki içgüdünün, sonradan deneyimle ya da eğitimle öğrenilen değil fakat doğuştan sahip olunan bir özellik olduğuna işaret etmektedir.

3.1.3. Spencer'da Ahlak Duygusu Kavramı

Spencer'da faydacı, sonuçsalcı ya da ampirik özellikleri zorunlu olarak sergilemeyen; fakat onun yerine yukarıda gösterildiği gibi doğal hukuk geleneğinin ahlaki içgüdü ve ahlaki duygulara yüklediği anlamları barındıran bir ahlak duygusu - sezgisi söylemi mevcuttur. Spencer'ın çeşitli ifadelerinde doğal hukuk geleneğiyle bağlantılı (faydacı-ampirist-sonuçsalcı olmayan) böyle bir söylemi tespit etmek mümkündür.

3.1.3.1. Ahlak Duygusu ve Ahlaki Sezgi

Öncelikle belirtmek gerekir ki Spencer'ın kullandığı terimler çeşitlilik göstermektedir. Spencer, ahlak duygusu (moral sense) ya da sezgi (intuition) terimlerini istikrarlı şekilde kullanmakla beraber benzer anlamdaki başka kavramları da kullanmaktadır. Örneğin, ahlaki duygu (sentiment), dürtü (impulse), içgüdü (instinct) gibi doğal ahlaki yetilerden (faculty) ya da kapasitelerden (capacity) bahsetmektedir. Bu nedenle aşağıdaki açıklamalarda ve Spencer'dan yapılan aktarmalarda bu kavram çeşitliliğiyle karşılaşmak kaçınılmazdır. Bununla birlikte bir kuram ya da doktrin olarak düşünür, en çok, *ahlak duygusu kuramı* (*doctrine of moral sense*) ya da *sezgici kuram* (*intuitional theory*) tabirlerini benimsemiştir.

Spencer'ın ahlaki duygu ya da ahlaki sezgilerin varlığını tanıdığı ve bu kavramları sıklıkla birbiriyle aynı ya da yakın anlamlarda kullandığı anlaşılmaktadır.⁶⁰ Örneğin düşünüre

⁶⁰ Ahlak duygusu ve sezgi, belirli bir akıl yürütme sürecine ihtiyaç duymayacak şekilde anlık ve doğrudan olmaları ve içe doğma şeklinde ortaya çıkmaları açısından birbirlerine yakın şeyleri anlatmaktadır. Spencer, her iki kavramı bazen oldukça yakın hatta neredeyse benzer anlamlarda kullanmaktadır. Sezgi kavramını, zaman zaman düşünsel ve zihinsel (intellectual) bir kavrama şekli olarak kullansa da daha çok duygusal ve duygusal bir içerikte kullanmaktadır. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki genel literatürde sezgi

göre “Ahlak Duygusu doktrininin iddiaları gözden geçirildiğinde, toplumsal ahlakın ilk ilkesinin bireyin bazı duygularından, gücünden veya yetisinden kaynaklandığını ummak için... nedenlerin olduğu görülmektedir” (Spencer, 1851, s. 30). Düşünürün ahlak yasasının unsurlarını duygusal yetilerde araması, ahlakın sezgilerden türetilmesi gerektiğini düşündüğünü göstermektedir: “Hemcinsleriyle doğru ilişkiler kurmaya sevk eden... bir yetinin insanda var olduğunu ve bu yetinin... belirli *sezgiler* ürettiğini varsayarsak bu tür *sezgilerde* bir ahlaki kodun unsurlarını aramak yeterince makul

kavramın, duysal ya da duygusal bir içerikten ziyade zihinsel ve düşünsel bir kavrama şeklini ifade ettiği görülmektedir.

Öncelikle sezginin, “akıl yürütme”den farklı bir bilgi kaynağı olduğunu hatırlamak gerekir. Örneğin, rasyonel sezgiciliğin öncülerinden olan 18’inci yüzyıl düşünürü Richard Price, bir bilgi kaynağı olarak sezgiyi, “akıl yürütme”den ayırmaktadır. Akıl yürütme burada tümdengelim (deduction) anlamındadır ve (akıl ya da duygular tarafından) anlık olarak kavranan şeylerden hareketle tümdengelimsel mantık kullanılarak yeni bilginin türetilmesi sürecidir. Sezgicilik, Stratton-Lake’in (2020) işaret ettiği gibi temel ahlaki önermelerin apaçık (self-evident) olduğunu iddia etmektedir. Bir önermenin apaçık olması, onun doğruluğunu ispatlamak için herhangi bir akıl yürütme sürecine ya da delil sunmaya ihtiyaç duyulmaması demektir. Apaçık önerme, ispata gerek duymayacak şekilde açık, ortada ve belli olması nedeniyle kendi başına kabul edilebilirdir.

Buna karşın Price, sezgi kavramını, “anlık bilinç ya da duygu” olarak isimlendirdiği bilgi kaynağından da ayırmaktadır. Anlık duygu, tıpkı sezgi gibi anlıktır ve sunduğu bilgi, bir akıl yürütme sonucunda elde edilen bir şey değildir. Ne var ki anlık duygunun sağladığı bilgi, duygular yoluyla bir kavrama şekli olması bakımından sezgiden de farklıdır. Zira sezgi, “anlama” (understanding) yoluyla kavramadır ve daha çok zihinsel ve düşünsel düzeyde (intellectual) gerçekleşmektedir. Dolayısıyla sezgilerin anlık olarak kavradığı apaçık gerçekler, duygular değil ama genel ve soyut fikirler ya da kavramlardır (Stratton-Lake, 2020).

Ontoloji bağlamında sezgicilik, varlıkların ahlaki özelliklerinin doğal-olmayan (non-natural) özellikler olduğunu iddia etmektedir (Stratton-Lake, 2020). Doğalcı olmayan etiğin temel iddiası, etik önermeleri, etik-olmayan ya da doğal-olan önermelere indirgemenin mümkün olmadığıdır. Başka bir ifadeyle “iyi” ya da “doğru” gibi etik özellikleri, psikoloji, sosyoloji ve biyoloji tarafından üretilen bilgi cinsinden tanımlamak yanlıştır (Stratton-Lake, 2020). Benzer şekilde etik özellikleri, deneyimsel-duysal bilgi cinsine indirgemek de mümkün değildir. Diğer yandan etik gerçeklere ampirik bilgiyle ulaşılabileceğini iddia eden etik doğalcılığa göre etiğin tespit ettiği gerçekler doğal gerçeklerdir (Sturgeon, 1998).

Ridge’in (2019) işaret ettiği gibi doğalcı-olmayan felsefi düşünürler arasında akla ilk gelenlerden biri, G. E. Moore ve onun önemli eseri *Principia Ethica*’dır. Bu eserde “iyi” kavramına ilişkin değerlendirmelerin doğalcı-olmayan bir değerlendirme olduğu yaygın şekilde kabul edilmektedir. Moore’un doğalcılık yanlıgısı olarak isimlendirdiği şey, doğal olanı otomatikman iyi ya da doğru olarak kabul etme yanlıgısıdır. Düşünüre göre iyi ya da doğru gibi kavramlar, son derece basit ve başka kavramlara indirgenmesi (doğal olmayanlar da dahil) mümkün olmayan kavramlardır. Moore’a göre iyi ya da kötü gibi yargı içeren ifadelere ya da sonuçlara, ancak iyi ya da kötü şeklinde yargılar içeren önermelerden varmak mümkündür. Sezgi düşüncenin bir temsilcisi olan Price da etik kavramların, doğal-olmayan özellikler olduğunu ileri sürmektedir. Price, bilgiye ulaşma noktasında ampirizmi reddetmektedir. İster matematik ya da metafizik isterse etik alanında olsun rasyonel düşüncenin esasını meydana getiren gerçeklere, deneyime dayanan ampirizmle değil, akıl yürütme ve apaçık sezgilerle ulaşılmalıdır (McNaughton, 2019).

Özetlemek gerekirse gerek epistemolojik gerekse ontolojik özellikleri hesaba katıldığında görülmektedir ki sezgi kavramı, akıl tarafından kavranma, zekâ ve zihne atıf yapma, fikirselleşme ve düşünsel içeriğe sahip olma ya da doğal-olmayan özellikler gösterme gibi nitelikleriyle ön plana çıkmaktadır. Buna karşın Spencer, sezgi kavramını, yukarıda işaret edildiği gibi ahlak duygusu ya da ahlaki duygu kavramlarına yakın anlamda kullanmaktadır.

görülmektedir” (Spencer, 1851, s. 27).⁶¹ Spencer (1851, s. 38) için sezgiciliğin ve ahlak duygusunun benzer anlam ifade ettiğini gösteren başka bir örnek, düşünürün sezgici kuramdan, belirli eylemler bağlamında insanlardaki “hoşlanma ve hoşnutsuzluk duygularını” esas alan bir kuram olarak bahsetmesidir. Başka bir yerde Spencer (1898a, s. 123) ahlaki sezgiyi, “doğru ve yanlış davranışa tepki veren belirli hisler” olarak tarif etmektedir. Diğer bir yerde ise ahlaki duyguların (moral sentiments), eylemlerin gerisinde onları teşvik eden ya da caydıran vazgeçilmez motivasyon kaynakları olduğuna değinmekte ve bu duygulara karşılık gelen ahlaki sezgilerin, genel ahlaki otoriteler olarak saygı duyulmayı hak ettiğini belirtmektedir (Spencer, 1898a, s. 172). Benzer şekilde sezgilerin, ahlak duygusundan türediğine dikkat çekmektedir (Spencer, 1898a, s. 321). Ayrıca ahlak duygusunun (moral sense) varlığını kabul etmek bakımından “sezgici ahlak okulu”yla hemfikir olduğunu söylemektedir (Spencer, 1898a, s. 322). Bir başka yerde Spencer, ahlak duygusu kuramının önemli temsilcilerinden olan Shaftesbury okulunun temel varsayımlarına katıldığını belirtirken "içgüdü" terimini kullanmaktadır. Doğru olarak nitelenen davranışlara ilişkin duyulan onama duygusu ve kötü olarak nitelenen davranışlara ilişkin duyulan kınama duygusunu doğuran bir “egemen içgüdünün” insan doğasında olduğu doğrudur (Spencer, 1851, s. 29). Kısacası, Spencer, ahlak duygusu ya da ahlaki sezginin varlığını kabul etmekte, bu kavramları birbiriyle oldukça yakın anlamlarda kullanmakta ve bunların, ahlakın temelinde olduğuna, insana doğru ve yanlış gösterdiğine ya da onları doğru ve yanlış sevk ettiğine inanmaktadır.

3.1.3.2. Ahlak Duygusunun Faydacı-Sonuçsalcı Olmayan Niteliği

Spencer’a (1851, s. 18) göre ahlak duygusu ne soyut akılla ne de sonuçsalcı ve faydacı mantıkla çalışan, ama iştah ve üreme dürtüleri gibi insanda doğuştan bulunan dürtülere benzemektedir. Örneğin insana, yemek yemesi gerektiği, ne zaman yiyeceği, neyi yiyeceği ya da ne kadar yiyeceğini söyleyen açlık güdüsü (iştah), ne akıldan türetilen bir takım soyut kurallara göre ne de yenilen şeyin ne kadar fayda ve zarara yol açacağını hesaplayarak çalışmaktadır. Açlık güdüsünün, çalışması spontane ve doğaldır. Bununla birlikte, mükemmel olmasa da oldukça hassas ve isabetli bir yönlendirme sağlamaktadır. Spencer için bu dürtünün, hayatta kalmak için ne kadar önemli olduğu açıktır: İnsanlarda

⁶¹ Vurgu yazara aittir.

böyle bir güdü olmamış olsaydı ve hayatta kalmak için neyi ne zaman ne kadar tüketmeleri gerektiğini, akıldan türettikleri soyut ilkelerle belirlemek zorunda kalsalardı, ya da her durum için fayda-zarar hesaplaması yapmaları gerekseydi ne olurdu? Spencer'a göre bu durumda harcamak zorunda kalacakları zaman bir tarafa, büyük ihtimalle, açlık güdüsünün sağladığı ölçüde isabetli ve doğru kararlar dahi vermeleri mümkün olmazdı. Benzer şekilde çocuk bakımı, insanda doğal olarak bulunan ebeveynlik dürtülerine değil de insanlığın türsel devamlılığını sürdürme şeklindeki soyut bir fikre ya da ahlaki bir yükümlüğe bağlı bir iş olsaydı ne olurdu? Spencer'a göre böyle bir durumda da gelecek nesillerin bakılması ve yetiştirilmesinden beklenen faydalar karşısında çocukları yetiştirmek için harcanması gereken emeğin, katlanılması gereken stresin ve girilmesi gereken her türlü zorluğun büyüklüğü, insan neslinin tükenmesine dahi yol açabilirdi.

Spencer'a göre hayat, doğrudan-ampirik faydacıların varsaydığı şekilde işlememektedir. Çoğu davranış, fayda-zarar hesabıyla yapılmamaktadır. İnsanda hayatta kalması için gerekli her bir eyleme cevap veren ve "arzu" olarak adlandırılan bir yönlendirici mevcuttur: Yemek, uyku ya da ısınma gibi arzular, "yol açtıkları faydalardan oldukça bağımsız şekilde" çalışmaktadır (Spencer, 1851, s. 19). İnsan ırkının devamı, bu gibi sayısız ve çok güçlü arzulara ya da içgüdülere dayanmaktadır. Bunların sunduğu "emirler, akla itaat ederek değil, fakat çoğu durumda akla karşı gelerek takip edilmektedir." İnsanlar bu emirleri, yalnızca yol açtıkları "sonuçlara [ulaşmak] amacıyla" takip *etmemektedir* (Spencer, 1851, s. 19)

Bireysel ve türsel hayatın idamesi ve ilerletilmesini sağlayan doğal güdülerin varlığı, diğer bireylerin ya da toplumsal hayatın idamesi ve ilerletilmesine katkı sağlayan güdülerin de var olabileceğini göstermektedir. Öyleyse insan doğasında "ahlak dediğimiz şeyi içeren davranış biçimine bizi sevk eden benzer bir aracın var olduğunu ummak makul değil midir?" (Spencer, 1851, s. 19). Zira bireysel ve türsel hayat ne kadar önemliyse, toplumsal hayat da önemlidir. Eğer insanda ilk ikisini düzenleyen dürtüler mevcutsa, üçüncüsüyle ilgili (toplumsal, ahlaki) davranışlara rehberlik eden içgüdülerin oluşması da kaçınılmazdır (Spencer, 1851, s. 20) Spencer'a göre bu içgüdü, "ahlak duygusu" denilen şeydir. Yeme, içme ya da ısınmaya ilişkin arzular ya da duygular, bireylerin kendi faydasını gözetmektedir. Ahlak duyguları ise diğer bireylerin mutluluğunu ve faydasını gözetmektedir. İnsanları, diğer insanlarla olan ilişkilerinde doğruluğa, dürüstlüğe ve adalete

yöneltmekte ve bunu yapmaktan mutluluk duymalarına yol açmaktadır. Burada Spencer üzerindeki Hutcheson etkisi kolaylıkla görülmektedir: Diğer bireylerin refahına katkı sağlayan davranışların ahlak duygusu tarafından onanması, o tutum ve davranışların *sonucunda ortaya çıkan* net faydanın hesaplanması ve gözlenmesine değil fakat *bizzat o tutum ve davranışların kendisinden* alınan hazza dayanmaktadır. Spencer'in (1851, s. 25) belirttiği gibi faydalı sonuçlara yol açtıkları için doğru kabul edilen “davranışların [davranışı icra eden] *insanda oluşturduğu tatmin duygusuna*, o davranışın doğruluğuna ilişkin bir his [sense] eşlik etmektedir.”⁶² Spencer (1898a, s. 123) bu noktayı John S. Mill'e yazdığı mektupta tekrar vurgulamaktadır:

İnsan ırkında bazı temel ahlaki sezgiler vardır ve hala gelişmektedir ve... bu ahlaki sezgiler *bilinçli deneyimden oldukça bağımsız* hale gelmiştir... [Bunlar] içimizde belirli ahlaki sezgi yetileri haline dönüşmüştür- temelinde *bireysel fayda deneyimleri bulunmayan*, doğru ve yanlış davranışa cevap veren belirli duygular.⁶³

3.1.3.3. Spencer'da Ahlak Duygusu - Doğal Hukuk / Doğal Haklar Bağlantısı

Shaftesbury ve Hutcheson'da olduğu gibi Spencer'da da ahlak en başta çıkarıcı, dar görüşlü, a-sosyal ve bencil dürtülerin, toplumsal yaşam şartlarıyla uyumlu şekilde sınırlanması ve denetlenmesiyle ilgilidir. Shaftesbury ve Hutcheson'da ahlak duygusunun sağladığı bu işlev, Spencer'daki ahlak duygusunun da temel işlevidir. Yukarıda değinildiği gibi Shaftesbury ve Hutcheson, ahlak duygusu kuramını, Hobbes'un çıkarıcı ve bencil insan tabiatı varsayımına karşı geliştirmişlerdir. Shaftesbury ve Hutcheson'a göre bencil duygular kadar onları sınırlayan ahlaki duygular da insan tabiatının bir parçasıdır. Spencer'a göre de insanın eylemlerini, soyut akılla ulaşılan kurallar dışında sınırlandıran başka etmenlerin var olmadığını düşünmek, insan doğasına aykırıdır. İnsan, zihinsel yetiler kadar başka tür yetiler tarafından da yönetilmektedir: “Davranışlarının düzenlenmesi, felsefi sorgulamanın kazalarına terk edilmiş değildir” (Spencer, 1851, s. 90). Doğru ve yanlış birbirinden ayırt etmesine imkân veren ahlak duygusu, insanı, bilinçli bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymadan eylemlerini uygun şekilde kontrol etmeye sevk etmektedir.

⁶² Vurgu yazara aittir.

⁶³ Vurgu yazara aittir.

Spencer'in pek çok ifadesi, doğal hukuk-haklar geleneğinde ahlak duygusuna verilen bu rolü teyit eder niteliktedir. Gray'in (1998: 272/2) işaret ettiği gibi Spencer'ın bahsettiği en önemli ahlaki sezgiler, eşit özgürlük yasasının ve ondan türeyen doğal hakların varlığını yansıtmakta ve doğrulamaktadır. Örneğin Spencer'a (1851, s. 91) göre “birincil ve en temel yasa olan” ve her bireyin özgürlüğünün diğer bireylerin eşit özgürlüğü ile sınırlı olması gerektiğini söyleyen eşit özgürlük yasası, “ahlak duygusu tarafından sezilen ve zihin tarafından bilimsel etik olarak geliştirilen” bir gerçektir. Başka bir yerde düşünür, “ahlak duygusunu doğuran bileşik yetide insanı, eşit özgürlük yasasını takdir etmeye, sevmeye ve ona uygun hareket etmeye sevk eden bir etken” olduğunu belirtmektedir (Spencer, 1851, s. 239). Aynı düşünceye *Principles of Ethics*'te de rastlanmaktadır. Burada düşünür, eşit özgürlük fikrine iki ayrı yoldan ulaşılabileceğini göstermektedir. Bu yollardan biri, tümdengelimsel akıl yürütmedir. Hayatın genel ve toplumsal “yasalarından yapılan mantıksal çıkarımla”, eşit özgürlük yasasının “en üstün ahlak yasası” olduğunu tespit etmek mümkündür (Spencer, 1898b, s. 155). Fakat bunun yanında eşit özgürlük ilkesi, “insan şuurunun anlık bir hükmüdür” (Spencer, 1898b, s. 60).

Eşit özgürlük yasası ve adalet yanında doğal haklar da Spencer'a göre ahlaki duygu tarafından doğrudan ve anlık olarak kavranabilen sezgilerdir. Düşünür, yaşam hakkının, mantık kullanmaya ihtiyaç olmadan, “ahlak duygusu tarafından sunulan yeterince berrak bir duyumsama” olduğunu belirtmektedir (Spencer, 1851, s. 112). İnsanların eşit haklara sahip olduğu ve bu eşitliğin adaletin temelinde yer aldığı inancı da “sezgisel bir inançtır” (Spencer, 1851, s. 92). Benzer şekilde bir toplumda ahlak duygusunun eksikliği ya da zayıflığının belirtileri arasında doğal haklara yönelik ihlaller vardır. Bunlar arasında insan hayatına önem vermeme, kişisel özgürlükleri ihlal etme, hırsızlık ve sahtekarlık sayılabilmektedir (Spencer, 1851, s. 420-421).

Bu açıdan bakıldığında Spencer'daki ahlak duygusunun Hobbes'taki pozitif hukuk anlayışına karşı doğal hukukun bir savunusu olduğunu görmek mümkündür. Spencer'a göre ahlak, bencil insan doğasının devletin koyduğu yasalarla dışardan sınırlanması ve denetlenmesi değildir. Ahlak (ya da doğal hukuk), insanın, toplumsal ilişkilerini, içinden gelen ve doğuştan sahip olduğu vicdani hükümlerle (ahlak duygularıyla) düzenleyebilmesidir. Doğal hukukun toplumsal varoluşun koşulları olarak ortaya koyduğu doğal haklar, temelde, insanın kendini diğer insanların eşit özgürlüğü karşısında

sınırlaması gerektiğiyle ilgilidir. Bu bakımdan insanda doğal haklara yönelik saygıyı teşvik eden ve doğuştan gelen ahlaki duyguların varlığı, bu haklarının, köken olarak toplumdan (ya da siyasal otoriteden) önce doğaya ve insan doğasına dayandığını göstermektedir.

Ahlak duygusunun, doğal hukukun ilkelerini ya da doğal hakları insanlara bildiren ve motive eden bir güç olduğu, çeşitli doğal hakçı düşünürün benimsediği bir görüştür. Bu görüşe göre “Tanrı'nın insanın yüreğine yerleştirdiği *ahlak duygusu*, tıpkı dokunma duyumuzun bize soğuğu sıcaktan ayırt etme fırsatı vermesi gibi, iyiyi kötüden ayırt etmemize imkân” vermektedir (Vergara, 2014, s. 126). Bunu, örneğin Thomas Jefferson'ın ifadelerinde görmek mümkündür. Jefferson (1801, s. 178) Amerikan yerlilerinden bahsederken bunlardaki toplumsal kontrolleri ve insanlar arasındaki davranışları düzenleyen görgü kurallarını, ahlak duygusuna bağlamaktadır. Zira yerlilerin kendilerini tabi kıldıkları bir hukuk sistemi, devlet gibi cebri bir güç ya da hükümet tarzı bir oluşum mevcut değildir. “[D]oğru ve yanlış hakkındaki ahlak duygusu, tıpkı tatma ya da hissetme duygusu gibi her insanın doğasının bir parçasını meydana getirmektedir” (Jefferson, 1801, s. 178). Kabul edilen doğrulara saygısızlık edenler, topluluk tarafından yeri geldiğinde en ağır şekilde cezalandırılmaktadır.

3.1.3.4. İdeal İnsan ve Pozitif Özgürlük

Spencer'a göre ahlak duygusu, bir ahlaki yeti olarak, evrim yasalarına tabidir. İnsanlığın mevcut aşamasında belirli bir gelişmişlik göstermekle birlikte henüz ideal gücüne ulaşmış değildir. Bununla birlikte insan doğasının ve o arada insandaki ahlaki duyguların evrimi, toplumsal yaşamla eksiksiz bir adaptasyon kurma doğrultusunda ilerlemektedir (Spencer, 1898a, s. 275). Evrimin nihayete erdiği nokta, toplumsal yaşamın talep ettiği davranış şekillerinin, insan doğasının bir parçası haline geldiği durumdur. Bu durumda ideal insandan ve ideal bir ahlak duygusundan bahsetmek mümkündür. Ahlak duygusunun gerçek niteliğini (potansiyelini), insanlığın bugünkü ahlaki seviyesine bakarak değil, ama ideal toplumdaki ideal insanın davranışlarını düşünerek anlamak gerekmektedir.

Toplumsal yaşamın talep ettiği tutum ve davranışların ideal insanın doğasının bir parçası olması, söz konusu davranışların ideal insanın “normal” ve “spontane” davranışları haline gelmesi demektir (Spencer, 1898a, s. 77, 275). Bunun da anlamı, “Ahlaki duyguların

ürettiği zevklerin ve acıların, tıpkı bedensel zevkler ve acılar gibi, güçleri ihtiyaçlara göre ayarlanan teşvikler ve caydırıcılar haline dönüşmesi ve bunun, ahlaki davranışı doğal davranış haline getirmesidir” (Spencer, 1898a, s. 131). Başka bir ifadeyle ahlaki içgüdülerin; hayatta kalma, beslenme, barınma, ısınma gibi bedensel güdüler kadar güçlü bir arzu haline dönüşmesidir. Böylece toplumsal yaşamın insanlardan talep ettiği davranışlar (ahlaklı davranışlar, erdemler vs.), ahlak duygusu yetisini tatmin etmek anlamında birer haz kaynağına dönüşürler.

Ahlaki ya da erdemli davranışları, ideal insanın, doğal, normal ve spontane davranışları yapan bir başka etmen, söz konusu davranışların birer ahlaki yükümlülük olmaktan çıkmasıdır. Spencer’a göre insanlığın ideal olmayan (örneğin mevcut) durumunda ahlaki ya da erdemli tutum ve davranışlar şu ya da bu ölçüde bir bilinçli kontrol, denetim, zorunluluk ya da yükümlülük duygusunu barındırmaktadır (Spencer, 1898a, s. 113, 114, 118, 120, 124). Ahlak duygusuna devamlı olarak eşlik eden ve ona ahlaki sorumluluk niteliğini veren bu duygu, “doğru” olarak nitelenen davranışların hepsinde ortak olan bir özelliğe dayanmaktadır. Bu özellik, uzun vadede ve insanların genelinde daha büyük ve etkisi itibarıyla daha yaygın faydalar elde etmek uğruna daha kısa vadeli, anlık ve kişisel faydalardan feragat etmektir. Bunun da anlamı, doğru davranışların kaçınılmaz olarak mutluluktan feragat ya da birtakım acılara katlanmayı gerektirdiğidir. Bu durum, örneğin yardımseverlik, cömertlik, cesaret, doğruluk gibi erdemlerde daha belirgin olmakla birlikte adalet gibi daha temel erdemlerde de kendini göstermekte ve örneğin insanın özgürlüğünü toplumsal yaşam şartlarına uygun şekilde sınırlamasını içermektedir. Ne var ki ahlak duygusu geliştikçe ve bedensel dürtüler kadar güçlü bir dürtü halinde bir haz kaynağına dönüştükçe söz konusu denetim, kontrol ve yükümlülük hissi zayıflamakta ve nihayetinde tamamen ortadan kalkmaktadır. Erdemli davranış, bir feragat olmaktan çıkmakta, saf bir haz kaynağına dönüşmektedir. Spencer’ın (1898a, s. 129) belirttiği gibi, “toplumsal duruma tam uyum sağlanmasıyla birlikte ahlaki bilinçteki yükümlülük kelimesiyle ifade edilen unsur ortadan kalkacaktır... Ahlaki duygular... tıpkı şimdi duyuların yaptığı gibi, insanlara uygun ve spontane biçimde rehberlik edecektir”.

Ahlaki duygulara eşlik eden yükümlülük hissini ortadan kalkmasını, insanın özgürleşmesi olarak değerlendirmek gerekmektedir. İdeal insan bağlamında Spencer’ın özgürlük kavramı farklı bir boyut kazanmaktadır. İnsanlığın mevcut durumunda

Spencer'in tanımladığı özgürlük, yukarıda da belirtildiği gibi, negatif özgürlük tanımına uymaktadır. Eşit özgürlük yasası, bireylerin serbest hareket alanlarının ihlal edilmemesi gerekliliğini ifade etmektedir. Fakat Spencer'in ideal duruma ait özgürlük tasviri, insanın erdemli, mükemmel doğasına ulaşması anlamında kendini gerçekleştirme fikrini içermektedir. Carter (2022), "pozitif özgürlüğü", insanın "kendi yaşamının kontrolünü eline almasına ve kendi temel amaçlarını gerçekleştirmesine izin veren hareket imkânı" olarak tanımlamaktadır. Bu tanımdan hareketle ideal insandaki özgürlüğün, pozitif özgürlük niteliği gösterdiğini söylemek mümkündür.

Spencer'in ideal insan ve onun sahip olduğu ahlaki kapasite hakkında yaptığı bu tespitlerin, düşünürdeki doğal hukuk düşüncesinin bir parçası olduğu görülmelidir. Spencer'in Aristoteles'teki *telos* fikrini, evrim kuramıyla harmanlayıp yeniden yorumladığı söylenebilir. Varlıkların gerçek doğasını, karakteristik özelliklerini ve amaçlarını, ancak o varlıkların olgunlaşmış, mükemmelleşmiş hallerinde bulmak gerektiği yönündeki Aristoteles'in (1885, s. 8) sözleri hatırlanmalıdır: "Doğanın niyetlerini, bozulmuş şeylerde değil, doğasını koruyan şeylerde aramalıyız. Bu nedenle hem bedeni hem de ruhu en mükemmel durumda olan insanı incelemeliyiz." Aristoteles'teki bu bakış açısı, doğal hukuk geleneğinin bir parçasıdır. Rothbard'ın (1998, s. 11) belirttiği gibi doğal hukuk etiğine göre yeryüzündeki tüm canlı türleri için "iyilik", o canlı için en iyi olanın hayata geçirilmesidir. Cropsey (Aktaran: Rothbard, 1998, s. 11), benzer bir noktaya işaret etmektedir. Doğal hukuk geleneğinde her bir varlık, kendi türünün doğal olarak sahip olduğu donatıları en iyi şekilde kullandığı ölçüde mükemmeldir. Örneğin bir filin "iyi" olarak nitelenmesi, onun doğal bir varlık olmasından kaynaklanmadığı gibi ahlaki açıdan iyi bulunmasından da kaynaklanmamaktadır. Belirli bir fili "iyi" ya da "kötü" olarak nitelermeye izin veren ölçü, filin, doğasının mümkün kıldığı şeyleri başarması ya da başaramamasıdır. Başka bir ifadeyle sahip olduğu doğal yetilerini, eksiksiz şekilde kullanarak hayata geçirip geçirememesidir. Wolfe'un (2003, s. 39) belirttiği gibi doğal hukuk ve doğal haklar öğretilerinde ortak olan bu nokta, doğanın düzenli bir varoluş olduğu fikrini yansıtmaktadır. "Doğal düzen" fikri, doğada mevcut olan çok çeşitli varlığın, doğuştan sahip oldukları ve var oluşlarına içkin olan kapasitelerini, geliştirmek ve mükemmelleştirmek suretiyle kendilerini gerçekleştirme ve kemal erme amacını ifade etmektedir. Doğal hukukçular ve doğal hakçılar açısından doğayla uyum içinde yaşamak anlamına gelen "iyi hayat", özellikle insanın özünde bulunan kapasitelerinin

geliştirilmesi demektir. Bu bakımdan “bir varlığın doğası, onun eksiksiz şekilde gelişmiş zamandaki halidir” (Wolfe, 2003, s. 40).

Belirtildiği gibi Spencer’ın insanların kusurlardan arınmış ve mükemmelliğe ulaşmış doğasını keşfetmek üzere yöneldiği yer, insanın toplum öncesindeki doğası değildir. Onun yerine düşünür geleceğe, insanlığın evrimsel sürecinin sonunda ulaşacağını düşündüğü ideal insana gitmektedir. İnsanın ahlaki doğasını ve karakterini temsil eden, ideal insandır. Burada Spencer’ın doğal hukukçuluğu kendini tekrar göstermektedir. Spencer için insan “doğası”, insanın *ne olduğunun* bir betimlemesi değildir. *Ne olması gerektiğinin* bir tasviridir. Bu nedenle, yukarıda belirtildiği gibi, ahlak duygusunun, bir yeti olarak, gerçek niteliğini (potansiyelini), insanlığın bugünkü ahlaki seviyesine bakarak değil, ama ideal insanda kazanacağı seviyeye bakarak değerlendirmek gerekir.

Spencer’a göre ahlak duygusunun gelişmesiyle ortaya çıkan içsel özgürleşme, dışsal özgürleşmeyi de beraberinde getirmektedir. İdeal toplumda “eğer... tüm insanlar kendi kendilerini uygun şekilde yönetmekteyse, devlet gereksiz hale gelir ve tüm insanlar mükemmel şekilde özgürdür” (Spencer, 1851, s. 241). Düşünür’e göre devlet, insanlığın kusurlu dönemine ait bir kurumdur. İnsan, mevcut durumunda kusurlu bir doğaya sahip olduğu ve ahlaki duyguları yeterince gelişmediği için kötülük yapmakta ve suç işlemektedir. Devlet, “kötü insanlar için bir gerekliliktir. İyi insanlar için değildir” (Spencer, 1851, s. 14). Zira iyi insanın (örneğin ideal insan), adalete ve diğer insanların haklarına riayet etmesi ya da diğer erdemleri yerine getirmesi için devlete ihtiyacı yoktur. Bunları kendiliğinden yapmaktadır. Öyleyse ideal durumda devlete ihtiyaç yoktur. Başta hükümet olmak üzere kurumsal kontrol mekanizmaları gereksiz hale gelmektedir: Gerçek anlamda ideal insan, hukuki, dini ya da toplumsal baskı düşüncesinden azadedir (Spencer, 1898a, s. 128). Spencer’ın işaret ettiği gibi, toplumu uyumlu ve devleti gereksiz hale getiren “üstün ahlak duygusu”, “devletin varlığını imkânsız hale getirir derecede” azınlığın haklarına çoğunluk tarafından saygı duyulmasına yol açmaktadır (Spencer, 1851, s. 215).

Bu nokta Spencer’daki demokrasi anlayışıyla da ilgilidir. Düşünür’e göre demokrasinin tesisi ve yerleşmesi, ahlak duygusunun insanlarda gelişmesine bağlıdır (Spencer, 1851, s. 239). Spencer’ın demokrasi ve ahlak duygusu arasında kurduğu bağlantının temelinde Shaftesbury’ye benzer şekilde, gerçek ahlaklı davranışın, dışardan dayatılan değil ama

içten gelerek yapılan davranış olduğu görüşü vardır. Vatandaşlardaki ahlak duygusu ne kadar gelişkinse, o toplumun siyasal ve diğer kurumlarının işleyişine sirayet eden özgürlüğün derecesi de o denli yüksek olur (Spencer, 1851, s. 241). En büyük özgürlüğü barındıran bir demokrasinin ortaya çıkması ancak bu şekilde mümkündür. Bunun tersine ahlak duygusu bir toplumda ne kadar az gelişirse o toplumda barbarlık o denli yüksektir. Bireyler kişisel çıkarlarını diğer bireylerin haklarını gasp ederek ve onlara zarar vererek takip etmektedir. Ahlak duygusunun eksikliğinin ve zayıflığının bir göstergesi olan bu durum, otoriteye olan itaat ile karakterize edilir (Spencer, 1851, s. 420).

3.2. SPENCER'DAKİ AHLAK DUYGUSU KAVRAMININ RASYONEL FAYDACI NİTELİKLERİ

Çalışmanın bu kısmında Spencer'ın, faydacı, sonuçsalıcı, ampirik ve doğalcı bir perspektifle, ahlak duygusu kavramının doğal hukuk geleneği içinde taşıdığı çeşitli anlamlarına ve özellikle Shaftesbury ve Hutcheson'un ahlak duygusu kuramlarına karşı getirdiği eleştirilere yer verilmektedir. Düşününürün, ahlak duygusu ve ahlak sezgisi kavramlarının kökenine ilişkin sunduğu ve faydacı, sonuçsalıcı, ampirik ve doğalcı nitelik gösteren analizleri ele alınmaktadır. Bu analizler ile Spencer'ın ampirik ve doğrudan faydacılar olarak gördüğü Hume, Bentham ya da Mill gibi düşünceler arasındaki benzerlikler ortaya konmaktadır. Fakat özellikle Spencer'ın evrim kuramından faydalanmak suretiyle ahlak duygusunu kalıtsal bir yeti olarak değerlendirmesi ve bizzat evrim sürecinin kendisine ahlaki değerler yüklemesi, onun söz konusu faydacılardan da ayrıldığını göstermektedir. Spencer'ın ahlak duygusunun kökenlerini açıklamak bağlamında sergilediği faydacılık, evrim kuramıyla birleştiğinde, Spencer'ın yukarıda doğal hukuk geleneği içinde değerlendirilen düşüncelerinin, aslında rasyonel faydacılığının bir gereği olduğu netleşmektedir. Şimdi bu noktalara sırasıyla değinmekte fayda vardır.

3.2.1. Tanrısal Köken Varsayımına Karşı Doğalcılık

Doğal hukuk geleneğinde ahlak duygusu, Tanrı tarafından yaratılış fikrine dayanmaktadır. Yukarıda açıklandığı gibi bunu, Antik ve Orta Çağ doğal hukuk düşünürlerine ait *synderesis* ve *instinctus naturae* kavramlarında ve modern dönemde Shaftesbury ve Hutcheson'ın ahlak duygusu kuramlarında görmek mümkündür. Başka

bir ifadeyle ahlaki, insanın duygusal doğasında temellendiren tüm bu gelenek içinde ahlak duygusunun (içgüdüünün, sezgisinin vs.), “doğal” olarak nitelenmesine ve doğuştan geldiğine inanılmasına karşın aslında Tanrı tarafından bahşedildiği ve dolayısıyla doğaüstü bir kaynaktan geldiği kabul edilmektedir.

Spencer, yukarıda ifade edildiği gibi ahlak duygusu geleneginden büyük ölçüde etkilenmiş ve pek çok temel varsayımını benimsemiştir. Bununla birlikte düşünürü, farklılaştıran önemli bir yan vardır. Doğaüstücülüğü reddetmekte ve onun yerine ahlak duygusunun evrim soncunda ortaya çıkması anlamında doğalcı (natüralist) bir izahatı savunmaktadır. Ahlaki duyguyu kabul etmek noktasında sezgici kuramla uyuşmakta, fakat ahlaki duygunun kökeni bakımından ayrışmaktadır (Spencer, 1898a, s. 117).

Bu yüzden Spencer (1898a, s. 191), kendisinin geleneksel ya da “genelde kabul edildiği şekliyle” bir ahlak kuramcısı *olmadığını* belirtmektedir. Kuramsal ya da inançsal olarak insanın doğaüstü bir güç tarafından yaratıldığı hipotezine bağlı olanlar dışında herkes kabul etmektedir ki insanda yaratılıştan gelen bir vicdan yoktur (Spencer, 1898a, s. 191). Spencer için bu aynı zamanda bir itiraftır: Özellikle *Social Statics* isimli eserlerinde sezgici ahlakçıların öne sürdüğü ilkeleri kabul etmiş görünmektedir. Ne var ki zamanla onların açıkladığı şekilde bir ahlak duygusu doktrinini kabul etmenin mümkün olmadığını farkına varmıştır (Spencer, 1898a, s. 191).

Bu bakımdan Spencer, geleneksel sezgici (ve ahlak duygusu) kuramlarını en çok faydacılıkla ve sonuçsalcılıkla olan tezatlıkları çerçevesinde ele almaktadır. Bu kuramcılara göre ahlak duygusunun verdiği hükümler, yol açtıkları (faydalı ya da zararlı) sonuçlardan bağımsız olarak takip edilmelidir (Spencer, 1898a, s. 118). Oysa Spencer’a göre insanlardaki ahlak duygusu ya da sezgisinin bir davranışa ilişkin ortaya koyduğu onaylama ya da kınamanın temelinde o davranışın yol açtığı fayda ve zarar (haz ve acı) yatmaktadır (Spencer’ın bir önceki bölümde ahlak duygusunun davranışlar hakkında verdiği hükümlerin, o davranışların yol açtığı faydalı ya da zararlı sonuçlardan ya da bilinçli bir fayda-zarar hesabından bağımsız olduğu yönündeki fikirleri hatırlanmalıdır. Bu düşünüldüğünde şimdi, ahlak duygusunun kökenini, davranışların yol açtığı faydalı ya da zararlı sonuçlara dayandıran söylemi, ilk bakışta bir çelişki gibi gözükmektedir. Fakat aşağıda Spencer’ın düşünceleri daha ayrıntılı olarak açıklanmaya devam ettikçe bunun bir çelişki olmadığı netlik kazanacaktır)

Spencer'in eleştirileri özellikle Hutcheson'a yönelmektedir. Spencer, önde gelen ahlak duygusu kuramcıları arasında kabul ettiği Hutcheson'u analiz ederken, onun faydacı-sonuçsalcı felsefe ile olan farkını ortaya koymaktadır. Hutcheson ve diğer ahlak duygusu kuramcılarının savunduğu düşünce, belirli tür davranışlara ilişkin duyulan beğenme ya da kaçınma duygularının, sonuçların deneyimlenmesinden tamamen bağımsız olarak ilahi şekilde insana bahşedilmiş olduğudur (Spencer, 1898a, s. 38). Spencer'a göre Hutcheson, kendi dönemindeki pek çok düşünür gibi insanın özel olarak yaratıldığına ve ahlak duygusunun insana Tanrı tarafından özel olarak bahşedildiğine inanmaktadır. Hutcheson'a göre bu ahlak duygusu sayesinde insan, belirli duygu, tutum ve davranışların ahlaki vasfını doğal ve anlık olarak algılama mükemmelliği kazanmıştır. Hutcheson, her ne kadar ahlak duygusu tarafından onaylanan duygu ve davranışlardaki ortak özelliğin, onların genel mutluluğa yol açmaları olduğunu belirtmiş olsa da bu yalnızca tesadüfi (incidental) bir özelliktir: Hutcheson'ın kuramında duygu ve davranışlar, temelde mutluluğa yol açtıkları için iyi değildir. Tanrı ve ahlak duygusu tarafından iyi kabul edilen duygu ve davranışlar *aynı zamanda* mutluluğa da yol açmaktadır. Spencer'ın belirttiği gibi Hutcheson da dahil olmak üzere sezgicilere göre örneğin cinayetin kötülüğü, bir ahlaki sezgi vasıtasıyla bilinmektedir. İnsan zihni, ilk yaratılırken, böyle bir sezgi üretecek şekilde tasarlanmıştır. Bu nedenle sezgiciler, cinayetin kötü olarak kabul edilmesinin, cinayetin öldürülen kişide, yakın çevresinde ya da toplumun genelinde doğrudan ya da dolaylı olarak yol açtığı acı, mutsuzluk ve zarardan *kaynaklandığı* görüşünü en temelde kabul etmemektedir (Spencer, 1898a, s. 38-39).

3.2.2. Evrensellik Varsayımına Karşı Görecelilik

Spencer'a göre insanda ahlak duygusu vardır. Fakat evrensel olan ve yaratılıştan gelen bir ahlak duygusu mevcut değildir. Bunun en önemli kanıtı, yeryüzünün farklı dönemlerinde ve farklı toplumlarında kabul gören doğru ve yanlış tanımlamalarının birbirinden çok farklı, hatta zaman zaman taban tabana zıt olmasıdır (Spencer, 1898a, s. 331). Bu bakımdan Spencer'ın geleneksel sezgici - ahlak duygusu kuramına yönelik bir eleştirisi, bu kuramın evrensellik iddiasında olmasıdır. Düşünürün belirttiği gibi bu kuramı benimseyen yazarların ortak olarak kabul ettiği varsayım, ahlaki duygunun doğuştan geldiği, insan doğasının her yerde aynı olduğu ve dolayısıyla tüm insanlardaki ahlaki duygunun birbirine benzer ahlaki hükümler verdiğidir (Spencer, 1898a, s. 321).

Böyle bir evrensellik iddiası aslında sonuçsalcılığın reddedilmesinden kaynaklanmaktadır. Ahlak duygusu hükümlerinin vicdani birer hüküm (dicta of conscience) olduğu, bu vicdanın yaratılıştan geldiği ve kökeninin, doğaüstü ve ilahi bir kaynağa dayandığı, verdiği hükümlerin ise tüm fayda-zarar hesaplarının üzerinde bulunduğu şeklindeki varsayımlar, insan doğasının her yerde aynı olduğu sonucuna kaçınılmaz olarak götürmektedir. Bu ise tüm insanlardaki ahlak duygularının birbirine benzediği ve benzer davranışlar ve olaylar karşısında aynı tepkiyi ortaya koyduğu gibi bir sonuç doğurmaktadır (Spencer, 1898a, s. 321-322).

Oysa ahlak duygusu, toplumdan topluma ve aynı toplumun farklı tarihsel dönemlerine göre farklılık göstermektedir. Yerkürenin farklı çağlarında ve coğrafyalarında sosyolojik ve kültürel açıdan birbirinden çok farklı toplumlar vücuda gelmiştir. Fakat Spencer (1877, s. 576) toplumları genel olarak ikiye ayırmaktadır: Militan (muharip) toplumlar ve endüstriyel toplumlar. Her iki toplumda da değişen oranlarda militan ve endüstriyel ilişkiler vardır. Buna rağmen militan toplumlarda savaşçı militan ilişkiler, endüstriyel toplumlarda ise barışçıl endüstriyel ilişkiler egemendir. Militan toplumlarda, “ordu, mobilize olmuş ulus, ulus ise devinimsiz ordudur” (Spencer, 1877, s. 577). Bu bakımdan toplumsal örgütlenme, askeri örgütlenme temelinde kurulmuştur. Bunun tipik sonucu, merkezi kontrolü yüksek bir devlet tipinin ortaya çıkmasıdır. Bu, dini ve siyasi iktidarın tek merkezde birleşmesi anlamına gelmektedir (Spencer, 1877, s. 581). Ekonomik yaşama, merkezden empoze edilen yüksek bir disiplin egemendir (Spencer, 1877, s. 582). Diğer uluslarla olan ilişkilerdeki sürekli savaş durumu, vatandaşların, yalnızca topluma ve devlete koşulsuz hizmet ettiği bir yapı doğurmuştur. Bireysel özgürlükler değil, sorumluluklar ön plandadır (Spencer, 1877, s. 583). Diğer taraftan endüstriyel toplumlarda bireyler, askeri eylemlerinden ziyade endüstriyel eylemleriyle ön plana çıkmaktadır. Vatandaş arasındaki ekonomik ve ticari ilişkilerde serbest mübadele ilkesi esastır. Toplumdaki çok çeşitli etkileşimlere hâkim olan işbirliği türü, “gönüllü işbirliğidir” (Spencer, 1877, s. 589-590). Devlet ile vatandaş arasındaki ilişki, militan toplumdakinin tersidir: Vatandaşın koşulsuz şekilde devlete itaat etme gerekliliği, yerini vatandaşların bireysel iradelerinin üstün olduğu ve devletin bu iradeye göre hareket etme yükümlülüğüne bırakmıştır (Spencer, 1877, s. 588).

Her iki toplum türü de egemen davranış tarzlarıyla uyumlu ahlak duyguları ortaya çıkarmaktadır. Örneğin diğer toplumlarla saldırganlık ve savaş temelinde ilişki kuran militan toplumda, saldırganlık, soygun ya da intikam gibi davranışlar saygıdeğer bulunmaktadır. Yalan söylemedeki ustalık iyi bir yetenek olarak övülmektedir. Otoriter ve despotik liderlere yönelik itaat, sıradanlaşmaktadır (Spencer, 1898a, s. 467). Endüstriyel faaliyetlere ve adalete karşı nefret ortaya çıkmaktadır. Buna karşın, içişlerinde endüstri ve ticareti, dışişlerinde ise komşularla iyi ilişkileri hedefleyen endüstriyel toplumda soygun, yalan ve intikam itibarlı eylemler olmaktan çıkmaktadır. Vatandaşların birbiriyle olan ilişkilerinde adalet tesis edilmeye çalışılmaktadır. Despotik yönetimlere karşı olumsuz duygular beslenmeye başlamaktadır (Spencer, 1898a, s. 467). “Statü rejimi” olarak nitelenen militan ilişkilerin gerilemesi ve “sözleşme rejimi” olarak nitelenen endüstriyel ilişkilerin güçlenmesi neticesinde, “zorunlu iş birliğinin” vatandaşlar arasında ima ettiği hukuki eşitsizlik, yerini “gönüllü işbirliğinin” ima ettiği hukuki eşitliğe bırakmaktadır (Spencer, 1895, s. 530-531)

Kısacası, bir toplumda egemen olan duygu ve düşüncelerin temelinde o toplumda egemen olan ilişki türleri vardır. Komşu toplumlarla kötü ilişkilerin yürütülmesi, saldırganlığı ve fetih duygularını teşvik etmekte, dışarda ve içerde barışçıl ilişkilerin egemen olması, adalet, dürüstlük, doğruluk ve başkalarının haklarına saygıyı beslemektedir (Spencer, 1898a, s. 471).

3.2.3. Ahlak Duygusunun Evrimi

Spencer’a göre ahlak duygusunun verdiği ahlaki hükümlerin zamana ve mekâna göre değişiklik göstermesi, doğadaki her şey gibi ahlak duygusunun da evrim yasalarına tabi olduğunu göstermektedir. Evrimin temel ilkesi çevreye adaptasyondur. İnsanlardaki ahlak duyguları, içinde yaşadıkları toplumsal şartlar (çevre) tarafından şekillenmektedir (Spencer, 1898a, s. 322). Ahlak duyguları, içinde yaşanılan toplumun (ör, çevrenin) talep ettiği davranış türlerini onaylamak ve talep etmediklerini kınamak üzere evrimleşmektedir.

Spencer’a (1898a, s. 322) göre ahlak duygusunun, toplumsal şartlara adaptasyonunun temelinde fayda ve zarar faktörleri vardır. Bunu görmek için öncelikle çağrışımçılık (associationism) ilkesini anlamak gerekmektedir. Spencer, ampirik faydacı düşünürler

gibi çağrışımcılık ilkesini benimsemektedir. Bu ilkeye göre sonuçları itibariyle faydalı davranış ve tutumların defalarca deneyimlenmesi ve gözlemlenmesi sonucunda bu davranış ve tutumlara insan algısında haz duygusu eşlik eder hale gelmektedir. Benzer şekilde davranış ve tutumların yol açtıkları zararlı sonuçların ve acıların defalarca deneyimlenmesi, insan zihninde o davranışları ve tutumları acı duygusuyla eşleştirmektedir. Böylece, belirli davranış türlerinden haz duyan, diğerlerinden ise kaçınan ve buna göre sırasıyla onları onaylayan ya da kınamayan bir ahlak duygusu yetisi ortaya çıkmaktadır (Spencer, 1898a, s. 79, 120-124). Hangi tür davranış ve tutumların faydalı sonuçlara yol açacağını ise içinde bulunulan toplum türü belirlemektedir. Örneğin endüstriyel toplumsal ilişkiler, yukarıda işaret edildiği gibi, adalet, dürüstlük, doğruluk, bireylerin haklarına saygı, sözleşmelere riayet, iş ahlakı, iş disiplini, üretkenlik, tutumluluk, barışseverlik, sınırlı iktidara saygı şeklindeki davranışları ve tutumları talep etmektedir. Zira o toplumlarda bireyin kendisine ve diğer bireylere (genel olarak topluma) en çok faydayı sağlayan davranış ve tutumlar bunlardır. Ne var ki militan toplum için faydalı olan ve dolayısıyla bu toplum tarafından talep edilen davranış ve tutumlar tamamen farklıdır. Komşu ülkelerle ilişkisi, düşmanlık ve savaş temelinde yürüyen militan toplumlarda örneğin, toplumun bir bütün olarak muhafazası, tek tek bireylerin muhafazasından daha önce geldiği için toplumun refahına katkı sağlayan şey, diğer toplumların saldırganlığına karşı etkin ve hızlı eylemde bulunan liderlerin varlığıdır. Bu da vatandaşların, o liderin siyasal otoritesine boyun eğmesini gerektirmektedir. Sadakat ve itaat önemli erdemler haline dönüşmektedir (Spencer, 1898a, s. 133-135). Özellikle insanlığın erken dönemlerinde insanlık için faydalı olan ahlaki kodlar, militan “erdemler”dir. Bunun nedenini Spencer (1898b, s. 22-23), şu şekilde açıklamaktadır: (Toplumlardan birinin diğerine göre medeni anlamda daha gelişmiş olmaması şartıyla) savaşan iki toplumdan fiziksel ve zihinsel olarak daha kuvvetli bireylerden oluşan ve cesaret ve hinlikte daha ileri gitmiş olan toplum, o savaşta muzaffer olur. Bu olunca savaşı kazananlar hayatta kalıp, diğerleri ise elenir. Böylece güçlü cesur ve kurnaz olan insanların yeryüzündeki sayısı artar ve insan ırkı bu açıdan güçlenir. Bununla birlikte Spencer’a göre toplumlar ilerledikçe, hayata katkı sunan davranış formları ve erdem türleri değişmektedir (Spencer, 1898b, s. 23). Bir zamanlar faydalı görülen kaba güç, cesaret, sadakat, itaat ya da hinlik gibi erdemler genel mutluluğa zarar verir hale gelmektedir. Endüstriyel topluma has çalışkanlık, tutumluluk, adalet vb. erdemler ise

faydalı erdemler olarak ortaya çıkmakta ve önem kazanmaktadır. Bunun yanında örneğin, siyasal düzendeki çarpıklıklarla veya sınıfsal ayrıcalıklarla tarif edilebilecek adaletsizliklerin, yakın ve uzak vadede, bireylere ve toplumun genelinde yol açtığı zarar ve acıların deneyimlenmesi, bu tür ayrıcalıklar aleyhinde bir ahlak duygusunun ortaya çıkmasına yol açmaktadır (Spencer, 1898a, s. 120-124). Benzer şekilde deneyimler, en büyük mutluluk hedefine ulaşmak için adalet, eşit özgürlük veya doğal haklar gibi şartların gereğini ve önemini idrak eden bir ahlak duygusu doğurmaktadır (Spencer, 1851, s.102).

Tüm bu analizde Spencer'daki (1898a, s. 56) sonuçsalcılık çok açıktır: Davranışların doğruluğu ve yanlışlığı, nihayetinde o davranışların sırasıyla yol açtığı iyi ve kötü sonuçlardan türemektedir. Ahlak duygusunu insanda yaratılıştan gelen değişmez ve evrensel bir vicdan olarak gören sezgici kuramcılar da bu gerçeği kabul etmek zorundadır: “Eylemlerin iyiliği veya kötülüğüyle ilgili *tüm bu sezgilerin altında*, eylemlerin, toplu etkilerinin insanların mutluluğunu veya sefaletini artırmasına göre iyi veya kötü olduğu yönündeki temel varsayım yatmaktadır” (Spencer, 1898a, s. 40).⁶⁴

3.2.4. Ampirik Faydacılarda Ahlak Duygusu ve Doğalcılık

Ahlak duygusunu, doğaüstü bir temelden ziyade doğalcılık temelinde açıklama çabasını, Spencer'ın çağdaşı olan ve olmayan çeşitli düşünürlerde gözlemlemek mümkündür. Bu düşünürler, bir taraftan, aklın dışında (ya da yanında) ahlaki duygulara (içgüdülere, sezgilere, dürtülere, duyulara, alışkanlıklara vs.) vurgu yapmaktadır. Fakat diğer taraftan, söz konusu duyguları doğuştan gelen ya da Tanrı tarafından bahşedilen vasıflar olarak değil sonradan haz ve acı deneyimleriyle kazanılan özellikler olarak kabul etmektedir. Bu varsayım ahlaki duygu kavramını, faydacı, ampirik ve sonuçsalcı bir kuramsal bağlam içine sokmaktadır. Bu bakış açısı aynı zamanda doğal hukuk ve doğal hak geleneğine yönelik muhalif bir bakışı yansıtmaktadır. Ahlaki duyguların, insanın dışında var olan nesnel bir takım ahlaki ilkelerin ispatı değil, yalnızca insanın zihinsel ve duygusal dünyasında kurulan bağıntılar olduğunu göstermektedir.

⁶⁴ Vurgu yazara aittir.

Bu bağlamda verilebilecek örneklerden birisi Hume'dur. Hume'un genel felsefesi, Locke'daki *tabula rasa* kavramına dayanmaktadır. İnsanın sahip olduğu bilgi, doğuştan sahip olunan bir bilgi değildir. Tam tersine tüm bilginin kaynağında deneyimlerden hareketle elde edilen düşünceler yatmaktadır (Aktaran: Karlı, 2013, s. 102). Nelson'ın (1996, s. 281-282) belirttiği gibi Hume faydacılığı, tüm doğal hukuk – doğal hak geleneğine karşı cephe almıştır. Hume'a göre doğal hukuk ya da doğal haklar, insanlardaki ahlaki duygulardan ibarettir. Bu duygular netice itibarıyla insan refahına katkı sağladıkları (fayda ilkesi) için ortaya çıkmış ve gelişmişlerdir. Morris ve Brown'ın (2023) belirttiği gibi Hume geleneksel *a priori* metafizik karşısında ampirik bir alternatifle çıkmıştır. Hume, insan doğasının doğaüstü bir güç tarafından şekillendiği fikrini reddetmektedir. Bu anlamda doğalcıdır ve insan doğasının çalışma dinamiğini Newtoncu bir bakış açısıyla açıklamaya çalışmaktadır. Hume, ahlaki rasyonalizme karşı geliştirdiği argümanlarda Hutcheson'daki ahlak duygusu fikrinden faydalanmaktadır. Fakat bunu yaparken Tanrı vergisi fikrini reddetmekte ve böylece ahlak duygusu kuramını doğallaştırmaktadır (Morris ve Brown, 2023).

Bir başka örnek Bentham'dır. Düşünürün doğal hak kuramına yönelik eleştirileri çok açıktır. Doğal hukuk karşısında pozitif hukuk anlayışını savunmaktadır. Doğal hak olarak isimlendirilen uygulamalar, insanlara fayda sağladıkları ölçüde vardır. Mülkiyet ve benzeri "haklar"ın kaynağı, devlet ve onun koyduğu yasalardır.⁶⁵ Devlet olmaksızın, haklardan bahsetmek imkansızdır (Rosen ve Wolff, 2006, s. 237). Açıktır ki Bentham'daki bu düşünce tarzı, nesnel ahlaki ilkelerin var olmadığını ve dolayısıyla duyguların da doğal hukukun ilkelerini yansıtan bir epistemolojik kaynak olarak değerlendirilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bu, Bentham'ın duyguları önemsemediği ya da onların ahlaki vasıflara sahip olmadığını düşündüğü anlamına gelmemelidir. Düşünür duyguları, ahlakın önemli bir parçası kabul etmektedir. Fakat duyguları doğal haklarla değil, fayda kavramı ile ilişkilendirmektedir. Quinn'in (2021) işaret ettiği gibi Bentham için duygular, "fayda"ya ahlaki değer kazandırma noktasında önemlidir. Bentham'a göre akıl, davranışların yol açtığı fayda ya da zararların bilinmesi anlamında

⁶⁵ Bentham'a (1843b, s. 221) göre fayda iyi bir şeydir ve fayda ilkesiyle hareket eden iyi bir yasa koyucu, halkın faydasına olan iyilikleri üreten ve bunları vatandaşlara dağıtan bir kimsedir. Haklar, bu anlayış içinde yasa koyucu tarafından tesis edilen ve her insana, faydalı oldukları için verilen araçlardır: "Bu haklar... bir insanın hükümetten elde edebileceği her türlü mutluluğun araçlarıdır" (Bentham, 1843b, s. 221).

kullanışlı bir araç olmakla birlikte o davranışların ahlaki onanması ve kınanması noktasında tek başına yeterli değildir. İnsanlara mutluluğun iyi, mutsuzluğun ise kötü olduğunu bildiren şey duygulardır. İnsanlara zararlı amaçlara değil, ama faydalı amaçları yönelme misyonunu veren de duygulardır. Benzer şekilde diğer insanların mutluluğunun iyi bir amaç olduğunu ve onların sefaletinin kötü bir son olduğunu bildiren şey akıldan ziyade duygulardır.

Vergara'nın (2014, s. 156-157) işaret ettiği gibi faydacılara göre doğal hukuk geleneğinin iddia ettiği tarzda doğuştan sahip olunan, kutsal ve başkasına devredilemez doğal haklar mevcut değildir. Kimi toplumlarca kabul edilip, kimilerince kabul edilmemelerinin gösterdiği gibi bunlar evrensel ilkeler de değildir. Doğal hak olarak adlandırılan şeyler, insanlar tarafından icat edilmiş toplumsal kurumlardır. Meşruyetlerini ve otoritelerini, alışkanlıktan, kullanışlı olmalarından ve bireylere ve topluma sağladıkları faydadan almaktadırlar. Örneğin özel mülkiyet gibi bir uygulama, sağladığı faydalardan ötürü halk tarafından yaygın kabul gördüğünde ve arzulanır bir şey haline geldiğinde, ona karşı özel bir hassasiyet gelişmektedir. Bu hassasiyet ve saygı, o uygulamanın hak olarak değerlendirilmesine ve kurumsallaşmasına yol açmaktadır. Aynı uygulamanın ihlal edilmesi ise bir hoşnutsuzluk duygusu doğurmaktadır İnsanlar bu hoşnutsuzluğu "haksızlık" olarak nitelemektedir.

Mill de haklar ve adalet konusunda benzer bir bakış açısını taşımaktadır. Düşünür için hak ve adalet kavramlarının temelinde, bunların topluma ve bireylere sağladıkları fayda yatmaktadır. Mill'e (2001, s. 52-53) göre haklara, doğal hak söylemlerinde olduğu gibi, mutlaklık ve devredilmezlik gibi oldukça güçlü niteliklerin atfedilmesinin temel sebebi, insanların hak olarak isimlendirdiği bu şeylere çok güçlü ve hayati bir duygusallıkla bağlanmasıdır. Bu güçlü bağın altında yatan neden ise hakların, toplumun ve üyelerinin faydası için çok kritik ve hayati bir rol oynamasıdır. Daha önce belirtildiği gibi Mill'e (2001, s. 52) göre bir insanın bir hakka sahip olması, o insanın mülkiyetindeki şeyin toplum tarafından savunulması ve muhafaza edilmesi yönünde meşru ve yeterli bir talebinin olması demektir. Toplum tarafından bireye sağlanan bu koruma çok önemli ve çok büyük bir faydadır çünkü bireysel ve toplumsal güvenlik hissini tesis eden şey, bu korumadır. Güvenlik kaygısı, çıkarlar (faydalar) arasında en hayati olanıdır ve dolayısıyla güvenliğin sağlanması konusunda hissedilen duygusal itkiye "yoğunluğunu ve ahlaki

meşruiyetini” kazandıran şeydir. İnsanların, hayattaki pek çok ihtiyacını karşılamalarının alternatif yolları her zaman vardır. Fakat güvenlik ihtiyacının alternatifi bulunmamaktadır ve kötülüğe ve şerre karşı insanlığın korunmasının tek yoludur. Güvenlik, beslenme ihtiyacından sonraki en vazgeçilmez ihtiyaçtır. Ne var ki bu ihtiyaç, tek başına değil, ancak diğer insanlarla birlikte karşılanabilecek bir ihtiyaçtır. Bu bakımdan devamlı çalışan bir toplumsal mekanizma olmaksızın bireylerin haklarının korunması mümkün değildir. İnsanda “varoluşunun temelini meydana getiren” hakların güvenliğini sağlama arzusu, “faydaya konu olan diğer örneklerin tümünden daha yoğun duyguları çevresine toplamaktadır” (Mill, 2001, s. 53). Bu talebin ve duygunun yoğunluğu öylesine büyüktür ki “mutlaklık, açık bir sonsuzluk ve ölçülemezlik” karakteri kazanmaktadır. Hakkın korunması mevzusunu, “olmalı”dan (ought) olması gereken bir “zorunluluğa” (must) dönüştürmekte ve vazgeçilmez bir mahiyet kazandırmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki “adaleti, faydadan bağımsız ve zihnin basitçe kendi içine yönelerek farkına varabileceği haddi zatında bir standart olarak” düşünmek mümkün değildir (Mill, 2001, s. 53).

İnsanda zaman zaman bir refleks şeklinde anlık olarak sergilenen ahlaki davranışların, insana içkin, doğuştan gelen ya da Tanrı tarafından bahşedilen şeyler değil de sonradan öğrenilen ve eğitim yoluyla kazanılan ve dolayısıyla bireysel deneyimler sonucunda ortaya çıkan davranışlar olduğunu ileri süren düşünürlerden biri de Michael Oakeshott’dır. Oakeshott, ahlakın gelişimini dildeki gelişime benzetmekte ve her ikisini de eğitime ve geleneğe bağlamaktadır: Ahlaki hayatta ya da eğitimde sabit bir unsur yoktur. Değişime açıktır (Liangkang ve Xin, 2009, s. 244). Oakeshott, spontane ahlakiliği, eğitime (ve çevresel şartlara) dayandırmakla, ampirizm noktasında Hume’dan daha ileri gitmektedir (Liangkang ve Xin, 2009, s. 241).

3.2.5. Spencer’in Ahlak Duygusu Kuramını Rasyonel Faydacı Yapan Özellikler

Buraya kadarki örnekler ve ifadeler Spencer’in ahlak duygusu kavramının temelini faydacı, sonuçsalıcı, doğalcı ve ampirik bir dokuyla doldurduğunu göstermektedir. Bu bakımdan özellikle Hume, Bentham ya da J. S. Mill gibi faydacılığın ve ampirizmin temsilcisi olan düşünürlerle olan benzerliği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Spencer’in ahlak duygusu ve onun kökeni hakkındaki fikirleri bundan ibaret değildir. Doğalcılık ve

faıdacılık sınırları içerisinde kalmakla birlikte ampirizmin sınırlarının ötesinde rasyonalist boyuta geçtiğini görmek gerekmektedir.

Spencer'ın, kendi ahlak duygusu kuramını, geleneksel doğal hukukçu-ahlak duygucu bağlama geri dönmeksizin, ama ampirik faıdacılığa da indirgemeksizin rasyonel faıdacı bir boyuta taşınmasını mümkün kılan varsayım, evrim kuramındaki kalıtsallık ilkesidir. Bu ilkeye göre ahlak duygusunun deneyimler sonucunda oluştuğu doğrudur. Fakat bu duygular, bireysel hayatlar boyunca değil, fakat nesilden nesile tecrübe edilen deneyimlerin sonucunda oluşmaktadır (Spencer, 1898a, s. 120-124). Buna göre ahlak duyguları, bireylerin kısa yaşam süreleri boyunca ortaya çıkmaktan öte bireysel fayda deneyimlerinin nesilden nesile tekrar etmesi sonucunda türsel olarak gelişmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi çağrışımıcılık görüşünü benimseyen Spencer'a göre belirli davranış ve tutumları, haz ve onama duygularıyla ilişkilendiren; belirli davranış ve tutumları ise acı ve kınama duygularıyla eşleştiren faktör, o davranışların sırasıyla yol açtıkları faydalı ya da zararlı sonuçların deneyimlenmesidir (Spencer, 1898a, s. 79, 120-124). Ne var ki bu süreç ampirik faıdacılar için bireyin ömrüyle başlayan ve ölümüyle sonlanan bir süreç iken Spencer'da nesilden nesile aktarılan bir kümülatif süreçtir. Spencer'da bireysel hayatlarda bireysel deneyimlere bağlı olarak kazanılan ahlak duygusu ve onun sağladığı ahlaki hükümler, bir sonraki nesle kalıtsal olarak aktarılabilmektedir. "Bireylerde eylemler ile bunların sonuçları arasındaki ilişkilere dair deneyimler yoluyla... üretilen zihinsel çağrışımlar..., [gelecek nesillerde] bu tür eylemleri sevme veya sevmeme yönünde doğuştan eğilimler yaratabilmektedir" (Spencer, 1887, s. vi). Bu aktarımın nesilden nesile devam etmesi, türe has kalıtsal bir özelliğin (ahlaki yetinin) oluşmasını sağlamaktadır. Böylece ahlak duygusunun doğru ve yanlış hakkında sağladığı bilgi, doğuştan gelen (anne ve babadan çocuğa biyolojik olarak aktarılan) bir bilgiye dönüşmektedir. İnsan zihninin (ya da duygusunun) *tabula rasa* olmadığı varsayımı, Spencer'daki ahlak duygusu kavramını, ampirik faıdacılıktan rasyonel faıdacılığa taşıyan temel nedendir.

Ahlak duygusunun (sezgisinin, içgüdüsünün vs), doğaüstü güçler tarafından insan doğasına yerleştirilmediği, fakat doğal bir evrimsel sürecin sonucunda oluştuğu fikrini, Spencer'ın çağdaşı olan ve olmayan başka düşünürlerde de görmek mümkündür. Spencer'ın çağdaşı olan düşünürler arasında evrim kuramının önemli temsilcilerinden

olan Charles Darwin, bunlar arasında sayılabilir. Darwin'e göre (1889, s. 9), insan ve hayvan arasındaki en önemli fark, ahlak duygusu (moral sense) ya da vicdandır. Bu duygu, kısa ama amirane bir terim olan "yükümlülük" (ought) kelimesiyle özetlenebilir. Ahlak duygusu, insanın kendi hayatını, gerektiğinde diğer insanların hayatları için feda etmesine yol açması bakımından insandaki en asil vasıflar arasında sayılmalıdır. Darwin, ahlak duygusunun kalıtsal (doğuştan) olup olmadığı noktasında Mill'den ayrılmakta ve Spencer ile paralellik göstermektedir. Mill'e göre ahlak duygusu doğuştan gelen değil, sonradan kazanılan bir yetidir (Darwin, 1889, s. 98). Darwin bu pozisyonu eleştirmekte ve hayvanlarda sosyal duyguların doğuştan gelen içgüdüsel nitelikler gösterirken insanlarda göstermeme ihtimalinin düşük olduğunu belirtmektedir. (Darwin, 1889, s. 98). Öte taraftan "bizim büyük filozofumuz" olarak nitelediği Herbert Spencer'ın ahlak duygularını sinir sisteminde meydana gelen kalıcı yapısal değişikliklerle açıklayan yaklaşımına atıfta bulunmakta ve onu onaylamaktadır: "Bana öyle geliyor ki, erdemli eğilimlerin az ya da çok güçlü bir şekilde miras alınmasında en ufak bir olasılık dışılık yoktur" (Darwin, 1889, s. 123). Darwin'e göre (1889, s. 115) insan, vicdanı (ahlak duygusu, sezgisi vs.) sayesinde basit arzularını ve tutkularını, toplumsal gereklilikler karşısında çok zorlanmadan ve kendiliğinden kontrol edebilme yeteneğini ve alışkanlığını kazanmıştır. Böyle bir alışkanlığın kalıtsal olma olasılığı oldukça yüksektir.

Spencer gibi ahlak duygusunu, evrimsel süreç içinde oluşan, doğal ve kökeni faydaya dayanan bir yeti olarak açıklayan yazarlardan bir diğeri James Q. Wilson'dur. Wilson'a (1996, s. 71) göre bugün insanın sahip olduğu ahlaki duygular, on binlerce yıllık deneme ve yanılmanın bir sonucudur. Evrim mekanizması, bir taraftan evlatlarının bakımını en iyi şekilde yapan diğer taraftansa toplumsal hayatın taleplerine en iyi şekilde uyum sağlayan insanların hayatta kalmasını sağlamıştır. Bu kimseler, komşularına iyi davrananlar, toplumsal iş birliğine olumlu katkıda bulunanlar, davranışlarını toplumca belirlenen kurallara göre ayarlayan ve bencilliklerini sınırlayabilenlerdir. Diğer taraftan evlatlarını yetiştirme konusunda olduğu gibi, toplumsal kurallara uyma, pervasız arzularını ve bencilliklerini dizginleme konusunda başarısız olanlarsa hayatta kalmayı başaramamıştır. Böylece evrim, ilk gruptaki insanlarla birlikte onların davranış kalıplarını da hayatta tutmuş ve bunları ahlaki kurallar haline getirmiştir. Sinir sisteminde yarattığı yapısal değişiklikler marifetiyle söz konusu tutum ve davranışlara ilişkin güçlü eğilimlerin, insan doğasının bir parçası haline dönüşmesine yol açmıştır. Daha sonra

insanoğlu bu doğanın (ahlak duygusunun) vaaz ettiği ahlaki prensipleri siyasal, hukuki, kültürel, törensel vs. kurallar haline dntrmtr.

Özetlemek gerekirse insandaki ahlak duygularının, doğuştan gelen bir yeti olduğu; bu yetinin, insandaki biyolojik yetiler gibi insan doğasının bir parçasını meydana getirdiği; verdiği ahlaki hükümlerin bilinçli fayda-zarar hesaplamalarına dayanmadığı, spontane, refleksif ve anlık olduğu yönünde Spencer'ın ileri sürdüğü grler, ilk bakışta onu doğal hukuk söylemine yaklatırmaktadır. Ne var ki doğal duyguların kökenine ilişkin faydacı, sonuçsalcı, ampirik ve doğalcı açıklamalar getirmesi ve bunu evrim kuramı ve kalıtsallık ilkesiyle birleştirmesi, Spencer'ın bataki fikirlerinin doğal hukuk söyleminin değil, ama rasyonel faydacılık söyleminin bir parçası olduğunu göstermektedir. Faydacı temel üzerine inşa edilen doğal hukuk söylemi, faydacılığı ortadan kaldırmamaktadır. Faydacılığı, rasyonel faydacılık haline dntrmektedir.

4. BÖLÜM

SPENCER'DA KLASİK LIBERALİZM

Spencer'in rasyonel faydacılığının, yeni liberalizm ya da sosyal liberalizm karşısında klasik liberalizmin bir savunusu olduğunu söylemek mümkündür. 19'uncu yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve 20'nci yüzyılda etkinliği devam eden yeni liberalizm, kısaca ifade etmek gerekirse, sosyal refah, pozitif özgürlük, sosyal haklar ve sosyal güvenlik gibi daha egaliteryan düşünce ve politikalar merkezinde gelişen bir ideolojidir. Spencer, 19'uncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve özellikle 19'uncu yüzyılın son çeyreğinde güçlenmeye başlayan bu akıma tanıklık etmiş ve felsefi açıdan onu, dolaysız-ampirik faydacılığın bir yansıması olarak değerlendirmiştir. Düşünür, bu süreci İngiltere'nin sosyalizme doğru kayması olarak yorumlamış ve endişeyle izlemiştir. Spencer'in yazılarına bakıldığında dönemin “yeni” liberal politika ve düşüncelerine yönelik geliştirdiği eleştirileri görmek ve bunlardan “aşırı” ya da “sınırsız” faydacılığı sorumlu tuttuğunu tespit etmek mümkündür. Bununla birlikte yeni liberalizmin felsefi temellerinin, yalnızca faydacılık öğretilerine değil, aynı zamanda yeni bir doğal haklar söylemine de dayandığı açıktır. Bu haklar söyleminin temelinde bireyin, toplumun bir parçası olduğu, gerek maddi gerekse ahlaki ve insani gelişiminde topluma ihtiyaç duyduğu ve toplumun ürettiği tüm faydaları talep etmeye de hakkı bulunduğu düşüncesi yatmaktadır. Spencer'in rasyonel faydacılığı, yeni liberalizmi hem doğal hak temelli gerekçelerle hem de faydacı gerekçelerle eleştirmesine imkân vermektedir.

Çalışmanın bu bölümünde Spencer'in, klasik liberal bir bakışla, yeni liberal düşünce ve politikalar hakkında geliştirdiği eleştirilere ve egaliteryan faydacı argümanlara karşı verdiği yanıtlara yer verilmektedir. Bölümün “Yeni Liberalizm” başlıklı ilk kısmında öncelikle, liberal düşünce içindeki haklar söyleminin 19'uncu yüzyılın sonlarından 20'nci yüzyılın ortalarına kadar geçen sürede yaşadığı içeriksel ve şekilsel değişim anlatılmaktadır. Daha sonra Spencer'in, yeni liberalizmdeki müdahaleci ve düzenleyici sosyal devlet fikrine karşı klasik liberal doğal haklar temelinde yaptığı eleştirilere değinilmektedir. Ayrıca bu eleştirilerin dayandığı varsayımlardan hareketle Spencer'in oy hakkı, demokrasi, karma hükümet gibi konulardaki siyasal düşünceleri aktarılmaya çalışılmaktadır. Bölümün “Egaliteryanizm” başlıklı ikinci kısmında ise Spencer'in yeni

liberalizme yönelik faydacı gerekçelerle geliştirdiği eleştiri ve cevaplar üzerinde durulmaktadır. Özellikle egaliteryan (eşitlikçi) faydacılığın felsefi varsayımları ve politik olarak uygulanabilirliği konusunda düşünürün sunduğu itirazlar tartışılmaktadır. Doğrudan ve eşitlikçi faydacı bir anlayışla geliştirilen sosyal refah politikalarının, en büyük mutluluk hedefini gerçekleştirmede neden ve nasıl başarısız olduğunu izah eden Spencer, bu hedefe ulaşmanın yolunun doğadaki evrimin evrensel yasalarına riayet etmekten geçtiğini düşünmektedir. Doğada olduğu gibi toplumsal yaşam içinde de evrim, serbest rekabet sonucunda bireyler arasında mutluluğun meziyete göre dağılmasını teminat altına alarak ve insanlardaki gizil yeteneklerin ortaya çıkmasına katkı sunarak en büyük mutluluk hedefinin gerçekleşmesini temin etme yönünde faaliyet göstermektedir. Devletin dışardan bu doğal sürece hayırsever (egaliteryan) motiflerle müdahale etmesi, süreci geciktirmek ve hatta geriye döndürmek dışında bir etki yapmamaktadır. Bölümün ikinci kısmında Spencer'ın Lamarck ve Darwin'den etkiler taşıyan evrim düşüncesi ele alınmaktadır.

Bölümün her iki kısmında düşünürün ortaya koyduğu eleştiri ve çözümler, ondaki rasyonel faydacılığa işaret etmektedir. İlk kısımda yeni liberalizmin sosyal refah politikalarının ve kamusal faydayı arttırma çabasının, doğal haklar ve adalet ilkesiyle dengelenmesi gerektiğini savunurken Spencer, rasyonalist, sınırlı ve kural faydacıdır. İkinci kısımda ise en büyük mutluluğu temin etme noktasında doğadaki akli ve niyeti simgeleyen evrim yasalarının önemini vurgularken ve devletin bu yasalara riayet etmesi gerektiğini savunurken Spencer, yine bir rasyonel faydacıdır.

4.1. YENİ LİBERALİZM

4.1.1. Liberal Düşünce İçinde Haklar Söyleminde Yaşanan Değişmeler

Liberalizmin başlangıç ve klasik halinde devletin otoritesine, baskısına ya da müdahalesine karşı bireylerin özgürlüklerinin bir savunusu şeklinde gelişen doğal haklar söylemi, o haliyle (Isaiah Berlin'in terminolojisiyle ifade etmek gerekirse) negatif özgürlüklere vurgu yapmaktadır. Bireylerin devlet ve toplumdan bağımsız, devlet ve toplum tarafından bahşedilmiş değil ama doğuştan sahip olunan vazgeçilemez ve kutsal birtakım haklara sahip olduğu fikri, devletin ve toplumun bireyler üzerindeki otoritesini, denetimini ve gücünü sınırlamaya yöneliktir. Özellikle devletin ekonomik ve toplumsal

hayata müdahalesini aza indirmeyi amaçlamaktadır. Ne var ki 19’uncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren klasik liberalizmdeki negatif özgürlük talebinin popülerliği azalmıştır. Bunun bir nedeni, liberalizmin temsilcisi olarak orta sınıfın, eski düzen aristokrasisinin devlet üzerindeki egemenliğini ele geçirmesidir. Diğerisi ise sosyo-ekonomik açıdan dezavantajlı sınıfların siyasal hayata katılımının artmasıdır (oy hakkı, sendikalaşma, partileşme). Bunun sonucunda devlete egemen olan orta sınıf ve seçmen haline dönüşen alt sınıflar devletin, yeni ekonomik ve toplumsal işlevler yüklenmek üzere geri dönmesinde eskisi kadar bir sakınca görmemiştir. Daha önce ifade edildiği gibi bu süreç, “en büyük toplam faydayı” hedefleyen faydacılık öğretisinin liberal düşünce içerisindeki yükselişi kadar liberalizmin dışında ya da ona eklenen çoğulcu demokrasi, sosyalizm, milliyetçilik ve benzeri kolektivist ideolojilerin yükselişi de eşlik etmiştir. Bu gelişmeler, haklar söyleminin değişikliğe uğramasına yol açmıştır. Bu iki anlamda böyledir. Birincisi, doğal hak kavramı, daha pozitif ve idealist anlamlar kazanmıştır. İkincisi, 20’nci yüzyılda “doğal haklar” yalnızca içerik değil ama isim değiştirerek “insan hakları” olarak yeniden tanımlanmıştır.

Birinci olarak doğal hak kavramına 19’uncu yüzyıl boyunca ve özellikle 19’uncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha pozitif ve idealist anlamlar yükleyen düşünür ve akımlar ortaya çıkmıştır. Hatta bu düşüncenin erken örneklerini, İrlandalı filozof Edmund Burke (1729-1797) vermiştir. Fransız Devrimi’ne karşı istikrarlı muhalefetiyle bilinen Burke, devletten bağımsız hakların var olduğunu kabul etmekle birlikte, klasik liberallerden farklı bir tanımlama getirmiştir. Burke, “sahte haklar”ın karşısında “gerçek haklar”ı savunmuştur. Düşünür bu hakları, bireylerin toplumun ürettiği faydadan pay alma talebi olarak değerlendirmiştir. Bunu daha ziyade toplumun bireylere yönelik yerine getirmesi gereken sorumluluk olarak da düşünmek mümkündür. Burke’e göre eğer sivil toplum, bireylerin avantajı ve faydasını temin etmek amacıyla ortaya çıkmış bir oluşumsa, toplumun tüm gücüyle ve yetenekleriyle yarattığı tüm faydalar ve avantajlar bireylerin ondan talep ettiği birer hak olarak düşünülmelidir. Toplum bireylere bahşedebileceği tüm fayda ve avantajları onlara bahşetmelidir (Clark, 1900, s. 42).

Benzer bir bakış açısını 19’uncu yüzyılın ikinci yarısının önemli idealist düşünürlerinden kabul edilen İskoç düşünür David George Ritchie’de (1853-1903) görmek mümkündür. Clark’ın (1900, s. 45-46) işaret ettiği gibi Ritchie’ye göre doğal haklar, evrensel olarak

her toplumun üyelerine garanti etmesi gereken haklardır. Garanti edilmesi gereken şey ise “toplumsal fayda”dır. Ritchie, toplumu, yalnızca bireylerin toplamından ibaret saymamaktadır. Toplum, insana, düşünme, akıl yürütme ve ahlaki eylemde bulunma anlamında rasyonellik kapasitesini kazandıran şeydir. Bu bakımdan haklara sahip olan birey, toplumun bir eseridir. Toplum, bireyler bazında değerlendirmekten ziyade, bireyleri toplumun bütünlüğü temelinde değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla Ritchie için “toplumsal fayda” kavramının taşıdığı anlamın, refah artışının ötesinde “insan olma” gibi hedefleri içerdiği söylenebilir.

Clark’ın (1900, s. 46-47) dikkat çektiği bir diğer isim, İngiliz idealist Thomas Hill Green’dir (1836-1882). Green’e göre haklara “doğal” olma niteliğini kazandıran şey, onların geçmişten beri ve toplumdan bağımsız şekilde var olmuş olmaları değil, ama toplumun amaçlarını hayata geçirmek açısından bir zorunluluk olmalarıdır. Nihayet, Clark’ın (1900, s. 49) kendisi (1848-1907), doğal olarak nitelenmeye layık hakların, bireylerin halihazırda sahip oldukları ya da yükseltmeyi hedefledikleri refah standardını korumaya ya da arttırmaya imkân veren talepler olduğunu belirtmektedir.

Doğal haklar kuramının geçirdiği dönüşümün ikincisi ve daha önemlisi, “insan hakları” söyleminin gelişimidir. Shaw’ın (2011) belirttiği gibi insan hakları, devlet karşısında birey özgürlüğünü güvence altına alan haklardan ziyade bireylere devletler tarafından “bahşedilen” haklardır. Doğal haklar kuramında doğal haklar devletten türememektedir. Devlet, yalnızca bireylerin doğal haklarını kullanmasını mümkün kılan koşulları yaratmakla görevlidir. Devlet, bunu, insanların birbirlerinin hakkını gasp etmesini engelleyen kural ve düzenlemeler koyarak yapmaktadır. Böylece doğal hakları güvence altına almaktadır. Diğer taraftan insan hakları, insanların arzuladığı ve ulaşmak istediği pek çok şeyin devlet tarafından karşılanması gerektiğini ileri süren bir görüştür. Bu bağlamda doğal haklar, örneğin yaşam, özgürlük, mülkiyet ve mutluluğa ulaşma hakkı gibi sınırlı sayıda ve zamanla fazla değişmeyen sabit hakları ifade etmektedir. Barınma, dinlenme, istihdam edilme hakkı şeklindeki insan hakları ise ekonomik ve sosyal talepleri yansıtması ve bunların zamanla değişen niteliğine bağlı olarak zamanla değişen hakları anlatmaktadır.

Tarihsel olarak bakıldığında insan hakları söyleminin popülerlik ve politik etkinlik kazanması, özellikle İkinci Dünya Savaşı’nın bitimini izleyen yıllarda yeni bir

uluslararası sistem kurulmaya çalışıldığı yıllara denk gelmektedir. Myers'in (2017, s.12) belirttiği gibi İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, savaşın yarattığı şiddet, ölüm ve zulümlerle acı bir şekilde karşılaşan dünya, tüm insanlığa ait evrensel birtakım hakların önemini bir kez daha keşfetmiştir. Böylece gerek ulusal gerekse uluslararası arenada haklar söylemi hızlı bir yükselişe geçmiştir. Fakat bu sürecin yalnızca savaşta yaşanan acılara yönelik bir tepki olduğunu düşünmek yanlış olur. Zira devletin hayata geçirmesi gereken bir takım ekonomik ve sosyal talepler olarak insan hakları, 20. yüzyılın başlarındaki ilerici liberallerin görüşlerinden esinlenmiştir. Bu argümanı henüz 1932 yılında Demokrat Parti'de başkan adayı olan Franklin Roosevelt'in *New Deal* programının bir parçası olarak sunduğunu görmek mümkündür. Franklin Roosevelt, geçmiş yüzyılların sınırlı sayıdaki doğal haklarından farklı olarak genişletilmiş bir haklar vizyonu ortaya koymaktadır. Roosevelt'e göre devletin işleyişi, vatandaş ve hükümet arasındaki karşılıklı sözleşmeye dayanmaktadır. Devlet meşruiyetini vatandaşların talep ettiği hakları sağlamaktan almaktadır. Bu bağlamda devletin görevi, değişen ve gelişen bir toplumsal yaşam içerisinde söz konusu hakları devamlı olarak yeniden tanımlamaktır (Myers, 2017, s. 12). Yalnızca Amerikan toplumu değil dünyanın tüm ulusları yeni koşullarla karşı karşıyadır ve bu koşullar yeni bir toplumsal ve ekonomik düzen dayatmaktadır. Bu nedenle Roosevelt, Amerikan İnsan Hakları Bildirgesini "yeniden yazmak" işine koyulmuştur. Günün ekonomik gerçekleri, tüm bireylerin güvenliği ve refahını güvence altına alan yeni bir haklar bildirgesine ihtiyaç duymaktadır. Örneğin, insanların ülkedeki tüm endüstri dallarında, iş yerlerinde, çiftliklerde ve madenlerde iş bulma ve *çalışma hakkı* vardır. Tüm bireyler, yeterli miktarda yiyecek, giyecek ve rekreasyona izin verecek ölçüde bir *para kazanma hakkına* sahiptir. Kazanılan bu para insanların kendisine ve ailesi için insana yakışır bir yaşam sağlayacak düzeyde olmalıdır. Bunun yanında her ailenin düzgün bir *eve sahip olma hakkı*, yani barınma hakkı vardır. Benzer şekilde tüm insanların sağlıklı olma ve yeterli *tıbbi bakım alma hakkı* bulunmaktadır. Yaşlılık, hastalık, kaza ve işsizlik gibi ekonomik handikaplardan korunmak aynı şekilde bir haktır. Nihayetinde iyi bir *eğitim tüm bireylere sunulması gereken bir haktır* (Myers, 2017, s. 15).

Roosevelt'e göre tüm bu haklar yalnızca Amerikan toplumuna ya da Batı dünyasına has bir ayrıcalık da değildir. Dünyanın tüm ulusları aynı *evrensel haklara* sahip olmalıdır. Bu bakımdan devletlerin ve uluslararası teşkilatların en önemli görevi söz konusu hakları

hayata geçirmektir. Zira bunu hayat geçirmek dünya barışının da güvencesidir. Fakat daha da önemlisi söz konusu haklar birer özgürlük beyanıdır (Myers, 2017, s. 16).

Anlaşıldığı gibi 2. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan yeni dünya düzeninde yeni ismiyle insan hakları, liberallerin pozitif özgürlük anlayışının bir yansımasıdır. Amerika'nın dünya liderliğine yükselmesi, Roosevelt'in bu liberal gündeminin kısa bir süre sonra Birleşmiş Milletler tarafından da benimsenmesi anlamına gelmektedir. 1948'de ilan edilen Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin taslağını hazırlamak için 1946'da oluşturulan komisyonun başkanlığını Roosevelt'in eşi Eleanor Roosevelt üstlenmiştir. Bu beyanname ile Roosevelt'in pozitif özgürlük anlayışına sadık şekilde ve klasik liberal haklardan oldukça farklı ve kapsamlı olan bir dizi ekonomik ve sosyal hak ortaya konmuştur. Bu haklara bakıldığında aynı ilerici liberal perspektifi yansıttığı görülmektedir. 22. Madde, sosyal güvenlik hakkını tanımaktadır. Aynı maddeye göre her insan için ekonomik, sosyal ve kültürel haklarının hayata geçmesi, o insanın kişiliğinin özgür gelişimi için vazgeçilmezdir. Madde 23, çalışma hakkı, adil ve elverişli çalışma koşulları ve eşit iş karşılığında eşit ücret hakkından bahsetmektedir. Ayrıca çalışanların işsizlikten korunma, sendikalar kurma ve bunlara katılma hakkı vardır. Madde 24, çalışanların çalışma saatlerinin sınırlandırılmasını, dinlenme hakkını ve ücretli ve düzenli tatil yapma hakkını tanımaktadır. Madde 25'e göre kişinin belirli bir standardın üzerinde yaşama hakkı vardır. Kişiler yemek, giyim, tıbbi bakım ve sosyal güvenlik açısından kendisinin ve ailesinin sağlığını ve refahını koruma hakkına sahiptir. Ayrıca işsizlik, hastalık, sakatlık, dulluk, yaşlılık gibi durumlarda kişilerin sosyal güvenlikten faydalanma hakkı olmalıdır. Madde 26, çocukların parasız eğitim hakkını öngörmektedir. Nihayetinde madde 27'ye göre bireyler, kültürel hayata katılma, sanatlardan yararlanma ve bilimsel gelişmelerden pay alma hakkına sahiptir (Myers, 2017, s. 15-16).

Bu hakların, ekonomik ve sosyal hayatı yeniden düzenlemek adına devleti geri çağırdığını görmek mümkündür. Zira bahsedilen bu koşulların hayata geçmesi, devletin geri çekilmesi ile kendiliğinden olabilecek şeyler değildir. Devletin aktif olarak devreye girmesi gerekmektedir. Örneğin tıbbi bakım ya da eğitim imkanına kendiliğinden sahip olmayan kimselere bu hizmetleri kamunun sunması gerekmektedir. Her halükârda bu durum ekonomik ve toplumsal gücün yeniden dağıtımını adına devletin daha fazla harcama yapması ve bunu yapabilmek için daha fazla vergi toplaması anlamına gelmektedir.

Kısacası 20. yüzyıl insan haklarının, klasik liberalizmdeki doğal haklardan oldukça farklı bir ideolojiye sahip olduğunu görmek gerekmektedir.

Son olarak belirtmek gerekir ki gerek 19'uncu yüzyılın sonlarındaki idealist ve sosyal haklar kavramı gerekse 20'nci yüzyılın insan hakları kavramı, klasik liberal doğal haklar fikriyatının büyük ölçüde faydacılık felsefesiyle yoğrulması ve araçsallaştırılması olarak yorumlanabilir. Zira gösterilmeye çalışıldığı gibi her iki kavram da (maddi ve manevi) toplumsal faydadan bireyin pay alması düşüncesine dayanmaktadır. Bu anlamda faydacılığın “en çok sayıdaki kişinin en büyük mutluluğu” şeklinde ifade edilen eşitlikçi versiyonunu ahlaki anlamda meşrulaştırmaktadırlar.

4.1.2. Spencer'da Yeni Liberalizm Eleştirisi

Spencer için (1916, s. 9) liberalizmin (ya da tarihsel ismiyle *Whiggism*'in) gerçek özelliği, birey karşısında devlet gücünün sınırlandırılmasıdır. Whiglerin amacı, vatandaşlar üzerindeki cebri devlet gücünü zayıflatmak ve azaltmak olmuştur. Whiglerin, bireysel özgürlükleri güçlendirmek ve devlet iktidarını sınırlama misyonları, politikalarına yansımıştır (Spencer, 1916, s. 9-11). Örneğin, Habeas Corpus Yasaları, İnsan Hakları Bildirgesi, yürütme karşısında yasama ve yargı bağımsızlığı, Whig ilkelerine dayanmaktadır. Whigler, serbest ticaret önündeki engelleri ve tüccarların seyahat özgürlüğünü sınırlayan yasaları kaldırmış, Doğu Hindistan Şirketi'nin tekeline son vermiştir. Katoliklerin inançlarını güvence altına alan ve dini muhaliflerin (Dissenters) varlığını kabul eden dini özgürlükleri genişleten yasalar çıkartmışlardır. Reform Yasası ve Belediye Reformu, siyasal temsiliyeti halk kesimlerine doğru genişletmiştir. Tüm bu tutum ve politikalar, gerçek anlamıyla liberalizmin, vatandaşın özgür yaşam alanını genişleten ama aynı zamanda devletin otoritesini kapsam olarak daraltan bir arayış içinde olduğunu göstermektedir (Spencer, 1916, s. 11). Bu bakımdan geleneksel ve gerçek anlamıyla liberal sözcüğü, “devlet cebri karşısında bireysel özgürlüğü savunan” bir anlayışı temsil etmektedir (Spencer, 1916, s. 11).

Spencer için gerçek liberalizmin esas özelliği (içkin niteliği) özgürlükler önündeki engelleri kaldırmaktır. Bunun sonucunda oluşan genel refah ve mutluluk, liberalizmin yalnızca *sonucudur*. Dışsal ve görünürdeki özelliğidir (Spencer, 1916, s. 15). Ne var ki geçmişten bu yana uygulanan liberal politikalar, bireysel özgürlüklerin önündeki

engelleri kaldırmak suretiyle *dolaylı olarak* toplumsal refah ve mutluluğun artmasına vesile olmuştur. Bu nedenden ötürü liberalizm, pek çok kişinin gözünde (hatalı olarak) bu dış görüntüsüyle ilişkilendirilmiştir (Spencer, 1916, s. 15). Liberalizmin birincil amacı, bireysel özgürlüklerin önündeki engellerin kaldırılması ve devlet cebri karşısından bireysel hareket alanının genişletilmesi olarak değil de genel refah ve mutluluğun artırılması olarak algılanır hale gelmiştir. Böylece liberalizmi, içkin özelliğiyle (bireysel özgürlüğün genişletilmesi) değil fakat görünür özelliğiyle (toplam mutluluğu arttırmasıyla) değerlendirme alışkanlığı oluşmuştur.

Devletin temel sorumluluğunun adaleti (eşit özgürlük yasası ve doğal haklar) sağlamak olduğunu düşünen Spencer'a (1898b, s. 222) göre devletin, adaletin muhafazasını sağlamanın ötesinde (dış savunma hariç), adaleti çiğnemeksizin bir şey yapabilmesi mümkün değildir. Başka bir ifadeyle devletin, adaleti sağlama görevinin ötesine geçen eylemleri, kaçınılmaz olarak adaletle zarar verir niteliktedir. Örneğin, vatandaştan toplanan verginin, onun can, mal ve özgürlüğünü korumak yerine, rıza vermediği işlerde (ör. sosyal refah politikalarında) kullanılması buna bir örnektir. Devletin giderek artan ve çeşitlenen sosyal sorumluluklar üstlenmesi, daha çok memur istihdam etmesini ve daha büyük altyapı masraflarına girmesini gerektirmektedir. Bu anlamda artan vergiler, vatandaşın özgürlüğünü sınırlayan bir baskıdır (Spencer, 1916, s. 23). Zira devlet vatandaşa aslında şunu söylemiş olmaktadır: “Şimdiye kadar kazancının falanca miktarını gönlünden geçtiği gibi harcamakta *özgürdün*; fakat bundan sonra bu konuda *özgür değilsin*. Genel fayda adına o miktarı senin yerine biz harcayacağız” (Spencer, 1916, s. 23).⁶⁶

Spencer'a (1916, s. 7) göre kendisini liberal olarak adlandıran ve izledikleri politikaların liberalizm olduğunu düşünenlerin pek çoğu, liberalizme özden aykırı politikaların savunucuları ve uygulayıcıları haline gelmiştir. Spencer'a (1898b, s. 223) göre bu tarz politikaları haklılaştırmaya çalışanlar, vatandaştan toplanan vergilerin devletin sağladığı hizmetler olarak şu ya da bu şekilde onlara geri döndüğünü ve vatandaşın refahına katkı sunduğunu belirtmektedir. Ne var ki Spencer için mesele bir fayda meselesi değil, bir adalet meselesidir. Hükümetin vatandaştan topladığı vergiyle giriştiği kamu harcamaları

⁶⁶ Vurgular yazara aittir.

ve hizmetler, vatandaşa en çok faydayı sağlasa dahi (ki gerçekte durum hiç de böyle değildir), bunları adil olarak nitelemek mümkün değildir. Can, mal ve özgürlüğünü korumak dışında vatandaşa fayda getireceği varsayılarak girişilen kamu harcamaları ve hizmetleri, devletin kendi iradesini vatandaşa zorla dayatmasından başka bir şey değildir. Devletin kendi iradesini vatandaşa zorla dayatması, adil bir toplumsal düzenin temel ilkeleriyle çelişmektedir. Zira eşit özgürlük yasasını çiğnemektedir (Spencer, 1898b, s. 224). Gayretli, çalışkan, becerikli ve verimli çalışanların elde ettiği gelirin onlardan alınması ve daha az gayretli, daha az çalışkan, daha az becerikli ve daha verimsiz olanların cebine dolaylı yollardan aktarılması, eşit özgürlük yasasının çiğnenmesidir (Spencer, 1898b, 192). Önemli olan, bir eylemin hangi (iyiliksever ve cömert) motivasyonla yapıldığı değil, o eylemin, vatandaşın doğal haklarını ihlal edip etmediğidir (Spencer, 1898b, s. 224).

Spencer'a göre yeni liberal politikaları meşrulaştırma teşebbüslerinden bir diğeri, bu politikaların halk tarafından demokratik olarak seçilmiş parlamento ve sorumlu hükümetler tarafından takip edildiğidir. Politikaları ve yasaları yapan kurumların kaynağı meşru olduğuna göre bu politikaları ve yasaları baskıcı olarak nitelemek mümkün değildir. Bu görüş karşısında Spencer (1916, s. 24), önemli olan şeyin, bireysel özgürlüklere müdahale eden kurumların doğası (monarşik ya da temsili olması) değil, vatandaşların hayatlarına eskiye oranla daha fazla kısıtlama getirip getirmediği olduğunu düşünmektedir. Parlamentoların, halkın oylarıyla seçilmiş olması, yaptıkları yasaların özgürlükçü olacağına bir garantisi değildir. Zira insanlar yeri geldiğinde despotlar dahi seçebilmektedir (Spencer, 1916, 24). Çıkardıkları yasaların içeriğine bağlı olarak parlamentolar, yeri geldiğinde en az monarşik bir otorite kadar keyfi hale dönüşebilir. Gerçek liberalizm geçmişte "sınırsız monarşik otorite" fikrine itiraz etmiştir. Şimdi de "sınırsız parlamenter otorite" varsayımını sorgulaması gerekmektedir (Spencer, 1916, s. 25).

Düşünürün evrensel oy hakkına ilişkin olumsuz görüşleri, bu çerçevede değerlendirilmelidir. Spencer (1898b, s. 174-177), oy hakkını, gerçek anlamda bir hak olarak görmemekte, yalnızca asli doğal haklara ulaşmayı sağlayan ya da garanti altına olan bir takım yönetsel düzenlemeler, araçlar ya da enstrümanlar olarak

değerlendirmektedir.⁶⁷ Oy kullanma hakkı, hükümeti dengelemeye ve denetlemeye imkân vererek, seçmenin yaşamına doğrudan ve kendi başına değil, ama dolaylı olarak, gerçek hakların muhafazasına hizmet ederek katkıda bulunmaktadır. Bununla birlikte genel oy hakkının mevcudiyetinin, gerçek doğal hakların muhafaza edilmesini her zaman garanti altına almadığı da açıktır. Oy hakkının kısmen ya da tamamen tanındığı Fransa ya da Amerika Birleşik Devletleri gibi pek çok ülkede (gerçek) bireysel haklar doğrudan ya da refah politikalarıyla dolaylı olarak ihlal edilmektedir (Spencer, 1898b, s. 178). Düşünüre göre özgürlük ve eşitlik her zaman birlikte gelen olgular değildir. Doğal haklar “eşit özgürlüğü” sağlamaktadır. Fakat (sözde) oy hakkı, doğal haklar gibi değildir. Vatandaşların eşit politik güce sahip olması, (evrensel, eşit oy), otomatik olarak özgürlüğü de garanti altına aldığı anlamına her zaman gelmemektedir (Spencer, 1898b, s. 179). Örneğin, oy hakkının geniş bir toplumsal tabana yayılması, sınıfçı yasamaya yol açabilmektedir. Bu bağlamda evrensel oy hakkı, sayıca küçük sınıfların aleyhine, büyük sınıfların ise lehinedir. Geçmişte genel oy hakkını savunanların sığındığı temel argüman, yasamayı aristokrasi sınıfının elinde bir araç olmaktan kurtarmaktır. Fakat şimdi, oy hakkının genişletilmesiyle birlikte kamusal düzenlemeler, toplumun daha kalabalık sınıfı olan zanaatçı ve emekçilerin çıkarları doğrultusunda gerçekleşmektedir. Yasama, bu sınıfın temsilcilerinin etkisi altına girmiştir. Bunlar, toplumsal yapıyı, kendi faydaları ve diğer sınıfların zararına şekillendirmeye başlamıştır (Spencer, 1898b, s.192).

Spencer’a (1981, s. 56) göre Parlamento tarafından yapılan çok sayıda sosyalist düzenleme İngiltere’yi adım adım devlet-sosyalizmine götürmektedir. Vergi mükellefleri pahasına işçi sınıfının rahatı için yürürlüğe konan kamu uygulamaları artmaktadır (Spencer, 1981, s. 36). İşçinin konut, eğitim vb. pek çok ihtiyacını giderek artan oranda merkezi ve yerel yönetimler karşılamaktadır (Spencer, 1981, s. 37). Kamunun tek konut sahibi olduğu sosyalist tarzda bir topluma doğru yol alınmaktadır (Spencer, 1981, s. 57-58). Demir yollarının kamulaştırılmasına hız verilmektedir. Bunun gerçekleşmesi durumunda devlet yalnızca demir yollarının işletilmesini değil, ama onunla doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılı işletmelerin mülkiyetini de alacaktır (Spencer, 1981, s. 61-62). Toprağın kamulaştırılmasına yol hazırlayan gelişmeler, düşünürü kaygılandıran bir

⁶⁷ “Gerçek” haklar çalışmanın birinci bölümünde sayılanlardır. Spencer’a göre (1898b, s. 176) bunların dışında başkaca hak yoktur.

başka konudur. “[D]evlet kontrolü ve dayanışmacı ilkelere dayanan ziraat ve endüstri orduları” meydana getirilmek istenmektedir (Spencer, 1981, s. 59-60). Spencer’a (1981, s. 63) göre bu ve benzeri değişikliklerle birlikte yalnızca toprak, konut ve iletişim araçlarının değil ama tüm endüstri dallarının mülkiyeti ve işletmesi devlete geçecektir. Devletle rekabet etmesi mümkün olmayan özel firmalar ise yok olup gidecektir. Bu durumda çalışan toplum kesimleri, çeşitli kademedeki memurların kölesi haline gelecek demektir (Spencer, 1981, s. 65).

Spencer’a göre evrensel oy hakkından ziyade tercih edilmesi gereken şey, karma bir anayasal yönetimdir. Toplum, birbirinden farklı işleve sahip sınıflardan meydana gelmektedir. Söz konusu işlevler arasında bir dengenin kurulması gerekmektedir. Bu denge ancak her bir sınıfa, *işleviyle orantılı* bir gücün verilmesiyle mümkündür. Her bir sınıfı meydana getirenlerin sayısı, o sınıfın yerine getirdiği işlevin önemini ölçmek için doğru bir yöntem değildir (Spencer, 1898b, s. 192-193). Demokratik temsil, sınıfsal çıkarlara dayanmalıdır. Adaleti en iyi şekilde sağlayan yönetim şekli, “bireylerin temsilini değil, çıkarların temsilini” esas alan bir anayasal düzendir (Spencer, 1898b, s. 192).

4.2. EGALİTERYANİZM

Çalışmanın bu kısmında en büyük mutluluk hedefini temin etme konusundaki yetersizliği ve sakıncaları bağlamında egaliteryan doğrudan faydacılığa yönelik Spencer’ın geliştirdiği eleştiri ve itirazlar tartışılmaktadır. Bunun için öncelikle dolaysız ve ampirik faydacılığın bir versiyonu olarak egaliteryan faydacılığın temel varsayımları ve argümanlarına kısaca değinilmektedir. Daha sonra, mutluluk ya da faydanın, nesnel şekilde tanımlama, ölçme, nitelik ve nicelik olarak birbiriyle karşılaştırma ve parçalara bölünüp eşit şekilde paylaşmaya müsait olmayan doğasına dikkat çeken Spencer’ın egaliteryanizmin pratikte uygulanabilir olmadığı yönündeki görüşlerine yer verilmektedir. Son olarak Spencer’a göre en büyük mutluluğa ulaşmak için mutluluğun vatandaşlar arasında meziyetlere göre ve eşitsiz şekilde dağılması gerektiği ve bunun da evrim yasalarının toplumsal yaşam içindeki faaliyetlerine devletin müdahale etmemesiyle mümkün olduğu şeklindeki fikirlerine değinilmektedir.

4.2.1. Egaliteryan Faydacılar

Spencer'in doğrudan faydacılık olarak saydığı ve eleştirdiği uygulamalar arasında refahın yeniden dağıtımını amaçlayan egaliteryan düzenlemeler önemlidir. Bu düzenlemeler genel olarak yerel ve merkezi yönetimler tarafından toplanan vergilerce finanse edilen ve yine bu yönetimlerce sağlanan sosyal yardımlar, sosyal hizmetler ve sosyal refah politikalarıdır. Spencer'in eleştirdiği bu tür uygulamaların arka planında, toplam refahın vatandaşlar arasında daha eşit şekilde dağılmasının, diğer değişkenler sabit olmak üzere, toplam mutluluğunu azami seviyeye çıkartacağı şeklindeki egaliteryan görüş yatmaktadır. Bu görüşe göre, aynı miktar refahın aynı toplam içinde daha geniş şekilde dağılması, daha dar şekilde dağıldığı duruma göre daha fazla toplam mutluluk üretmektedir. Kuşkusuz böyle bir varsayım, sözü edilen uygulamanın, amaçlanan (en büyük mutluluk) hedefine ulaştıracığı yönünde bir kanaati yansıttığı kadar, tüm bu uygulamanın *pratik olarak da* mümkün olduğunu varsaymaktadır. Spencer her iki açıdan da eleştirmektedir. Daha büyük toplam mutluluk üretmeyi amaçlayan düzenlemeler, pratik olarak uygulanabilir değildir. Bunun yanında toplam mutluluğu arttırmaları da söz konusu değildir.

Spencer'in bu yöndeki eleştirilerine geçmeden önce, faydacılığa egaliteryan boyut kazandıran birkaç ilkedden ve tarihsel bağlamdan kısaca bahsetmekte fayda vardır. Scarre'nin (1996, s. 23) belirttiği gibi faydacılık öğretisi için geleneksel öneme sahip özelliklerden birisi, evrenselciliktir. Evrenselcilik fikri, *en çok sayıda insanın en büyük mutluluğu* ifadesinde geçen *en çok sayıda insan* kısmıyla ilgilidir. Bu kısım, faydacılığın amacının yalnızca en büyük toplam mutluluk olmadığını, fakat aynı zamanda bu mutluluğun toplum içinde mümkün olduğunca en geniş şekilde dağıtılması gerektirdiğini anlatmaktadır. Aydınlanmacı bir proje olarak ilk ortaya çıktığı dönemdeki tarihsel şartlar düşünüldüğünde evrenselcilik fikrinin, toplumsal ve siyasal eşitlik yönünde bir talebi yansıttığını söylemek mümkündür. McClelland'ın (2005, s. 452-453) işaret ettiği gibi 18'inci yüzyıl sonlarında Avrupa, üst tabakaları ve zenginleri kayıran, alt tabakaları ve yoksulları ise ikinci plana atan bir toplumsal-siyasal yapı arz etmektedir. Böyle bir toplum ve devlet, küçük mutlu bir azınlığın, fayda ve mükafatın çoğunu ele geçirdiği, geniş yoksul çoğunluğun ise bunun bedelini ödediği bir durumu ifade etmektedir. Böylece Bentham, toplumsal statüsüne, içinde yetiştiği aileye ya da siyasal gücüne bakılmaksızın her bireyin mutluluğunun eşit değerinde olduğu fikriyle ortaya çıkmıştır.

Bentham, kuşkusuz kesin bir eşitlik talebinde bulunmamış, ekonomik ya da başka türlü bir mutlak eşitlik sistemini önermemiştir. Düşünürü göre emeğiyle yükselmek isteyen bir kişinin mülkünün bir parçasını, daha yoksul bir kişiye vermek üzere elinden almak, o kişinin güvenlik algısını ve çalışma azmini ortadan kaldıracak bir olumsuzluktur (Stark, 1941, s. 74-75). Ne var ki fayda hesabı yapılırken herkesin mutluluğunun bir ve eşit sayılması yönündeki fikirleriyle Bentham'ın egaliteryan bir felsefe ortaya koyduğunu reddetmek de imkansızdır. Bu, düşünürü bir taraftan demokrasi gibi siyasal eşitlikçi fikirleri savunmaya itmiştir. Diğer taraftan ise özellikle hukukun “en çok sayıda kişinin en büyük mutluluğu” ilkesi doğrultusunda kapsamlı şekilde reforme edilmesi görevini, yasama organına vermesine yol açmıştır (Devlete sosyal görevler yükleme).

Bu bağlamda evrenselcilik fikrinin, faydacılık öğretisini, egoist etikten ayıran önemli bir özellik olduğunu belirtmek gerekir. Egoizmde önemli olan tek şey, eylemde bulunan kişinin kendi mutluluğudur. O eylemden etkilenen diğer kişilerin mutlulukları, eylemde bulunan kişiye olan katkıları ölçüsünde bir değere sahiptir. Bu bakımdan egoist öğretisi açısından amaç, her bireyin kendi mutluluğunu azami seviyeye çıkarmasıdır. Buna karşın faydacılık öğretisine göre her bireyin mutluluğu eşit önemdedir. Kişi bir eylemde bulunacağı zaman, bu eylemin yalnızca kendi mutluluğu üzerindeki etkilerini değil, fakat etkilenen tüm bireylerin mutlulukları üzerindeki etkilerini hesaba katmalıdır. Faydacılıkta amaç, kişinin kendisi dahil tüm bireylerin *toplam* mutluluğunu azami seviyeye çıkaran davranış şeklini benimsemektir (Hudelson, 2015, s. 25).

Faydacılık öğretisine egaliteryan nitelik kazandıran ve evrenselcilikle akraba olan bir başka ilke, tarafsızlık ilkesidir (*principle of impartiality*). Bu, bir eylemde bulunurken, bir karar alırken, bir yasa çıkartırken vs., bundan etkilenecek tüm insanların (hatta tüm canlı türlerinin) çıkarlarını eşit değerde hesaba katmak gerektiği fikridir. Bu fikir klasik faydacılıkta, örneğin Adam Smith ve ondan etkilenen Bentham'da “tarafsız gözlemci” olarak kavramsallaştırılmış daha sonra 20'nci yüzyılda hedonist anlamlarından arındırılarak Peter Singer tarafından “çıkarların eşit değerlendirilmesi ilkesi” şeklinde ifade edilmiştir (*the principle of equal consideration of interests*) (Guidi, 2008, s. 40, 42). “Tarafsız gözlemci” fikrinin anlattığı şey, kişinin kendini kayırmaması, yaptığı eylemin ya da aldığı kararın diğer insanlar üzerindeki etkilerini tarafsız bir gözlemci gibi önyargısız şekilde hesaplaması gerektiğidir. Benzer şekilde kamusal kararlarda da aynı

tarafsızlık korunmalıdır. Çıkarların eşit değerlendirilmesi fikri, Kymlicka'nın (2002, s. 32-33) ifade ettiği gibi, etik açıdan her bireyin hayatının eşit derecede önemli olduğu, içeriği ya da içinde bulunduğu şartlar ne olursa olsun, her bireysel tercihe eşit ağırlık verilmesi ve eşit saygıyla yaklaşılması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Bu bağlamda faydacılığın egaliteryan kaynaklarından birisini oluşturmaktadır.

Faydacılıktaki bu egaliteryanizm Bentham, Mill ve Sidgwick gibi 19'uncu yüzyıl düşünürlerinin eserlerinde kendini göstermekle birlikte Scarre (1996, s. 23), geleneğin daha eskiye dayandığını belirtmektedir: "Evrensel sevgi" talebi, ilk faydacı olarak kabul edilen Çinli düşünür Mo Tzu tarafından henüz milattan önce 5'inci yüzyılda dillendirilmiştir. 8'inci yüzyılda evrenselcilik, faydacılık düşüncesi içerisinde iyice yer etmiştir. Fransa'da Helvetius, hükümetlerin, vatandaşların mutluluk taleplerini, evrenselci ve eşitlikçi bir bakış açısıyla değerlendirmesi gerektiğini belirtmiştir. Francis Hutcheson, Bentham'ın bir habercisi olarak en çok sayıda kişinin en büyük mutluluğu terimini henüz 1725 yılında kullanmıştır. Kısa süre sonra Cesare Beccaria, en büyük mutluluk hedefinin gerçekleştirilebilmesi için mutluluğun en çok sayıda insan arasında paylaşılması gerektiğini vurgulamıştır.

Fakat Spencer'in, doğrudan referans vererek eleştirdiği düşünürler, özellikle Bentham, Mill ve Sidgwick'tir. Spencer (1898a, s. 220), Mill tarafından Bentham'a atfedilen "herkes bir sayılmalıdır, hiç kimse birden çok sayılmamalıdır"⁶⁸ sözünü sıklıkla hatırlatmak suretiyle, bunun saf altruizm (özgecilik) anlayışının bir yansıması olduğunu belirtmektedir. Scarre'nin (1996, s. 24) işaret ettiği gibi bu egaliteryan özdeyişte Bentham'ın "azalan marjinal verimler ilkesi"nden hareket ettiğini görmek mümkündür. Azalan marjinal verimler ilkesine göre bir kimsenin sahip olduğu mal miktarı ne kadar fazlaysa, o malın ek bir adedinin kişiye sağlayacağı ilave mutluluk miktarı azalmaktadır. Bentham (1818, s. 36-38), bunu şu şekilde ifade etmektedir: "[E]lli pound, bir Marlborough veya Bedford Dükü için tek bir şilinin pek çok insanın, hatta muhtemelen krallıktaki erkeklerin çoğunluğunun gözünde taşıdığı değerden daha az önemli bir miktardır." Bentham, ekonomik varlık açısından eşit olmayan kişiler için aynı miktar paranın eşit değerinde olmadığını, yoksul için daha önemli, zengin için ise daha az önemli

⁶⁸ Everybody to count for one, nobody for more than one

olduğunu düşünmektedir (Stark, 1941, s. 73). Başka bir ifadeyle eline fazladan elli pound geçen zengin kişiye, bu paranın sağladığı ek mutluluk, eline fazladan elli pound geçen yoksul kişiye o paranın sağladığı mutluluktan daha azdır. Bu bakımdan örneğin zenginden alınıp yoksula verilen elli poundun, yoksul kişide yaratacağı ek mutluluk, zengin kişinin duyacağı mutsuzluktan daha fazla olacaktır. Öyleyse elli poundun zenginden alınıp yoksula verilmesi, net mutluluğun artmasına yol açacaktır. Bentham'a (1871, s. 104) göre bireyler arasındaki zenginlik eşitlenmeye doğru gittikçe, toplumdaki toplam mutluluk artacaktır. Benzer şekilde vatandaşlar arasındaki gelir ve servet eşitsizliği ne kadar azaltılırsa toplumdaki toplam mutluluk miktarı o kadar artacaktır (Bentham, 1871, s. 105). Stark'ın (1941, s. 72-73) belirttiği gibi Bentham'ın tanıklık ettiği şekilde feodalizmin ortadan kalktığı ve kapitalizmin yeni yeni ortaya çıkmaya başladığı bir dönemde egaliteryanizm düşüncesi, faydacı düşünürler arasında genel kabul gören bir düşünce olmuştur.

Mill'in eşitlikçi görüşler konusunda Bentham'ı takip ettiğini göstermeye çalışan Spencer, Mill'in bazı ifadelerini buna delil olarak sunmaktadır. Örneğin, Mill'e (2001, s. 60) göre vatandaşların mutluluğunun birbiriyle aynı değerinde sayılmadığı bir durumda faydacılık ilkesinden bahsetmek imkansızdır. Ayrıca, Bentham'ın herkesin bir, hiç kimsenin birden fazla sayılmaması şeklindeki özdeyişi, faydacılık öğretisinin temelini oluşturmaktadır. Guidi'nin (2008, s. 51) işaret ettiği gibi bu ifadelerde dikkat çeken noktalardan birisi, Mill'in Bentham'a atfedilen eşitlikçi vecizeyi, faydacılık öğretilerine ilişkin bir dipnot olarak değerlendirmesidir: Çıkarların eşit değerlendirilmesi, faydacılıktan bağımsız bir ahlaki ilke değildir. En büyük mutluluk ilkesinin zaten ima ettiği bir düşüncedir: “[kusursuz tarafsızlık], fayda ilkesini desteklemek için gerekli bir öncül değildir, ilkenin kendisidir” (Mill, 2001, s. 62).

Spencer'a göre Mill, evrenselci tarafsızlık ilkesini benimsediğini gösteren bir başka ifadesinde Hristiyanlık felsefesindeki evrensel sevgi ve hayırseverliğe atıf yapmaktadır. İsa'nın öğretisi içinde mükemmel bir faydacı öğretinin izlerini bulmaktadır. O da Bentham gibi Spencer'ın mutlak ya da saf altruizm olarak isimlendirdiği görüşü bu şekilde desteklemiş olmaktadır. Mill'e (2001, s. 19) göre faydacılıktaki mutluluk yalnızca kişinin mutluluğu değil, herkesin mutluluğudur. Kendi mutluluğu ve diğer kişilerin mutluluğu arasında kişi, tam anlamıyla tarafsız bir tutum takınmak zorundadır. Böyle bir

tutumu ve yüce gönüllüğü, İsa'da görmek mümkündür. İsa, eksiksiz bir faydacıdır. Zira insanların diğer insanlara, kendine davranılmasını istediği şekilde davranmasını öğütlemekte ve komşuların birbirini sevmesini vaaz etmektedir.

Diğer bir faydacı düşürü olan Henry Sidgwick'in "rasyonel yardımseverlik" (rational benevolence) görüşünü de benzer paralelde değerlendirmek gerekmektedir. Crisp'in (2015, s. 90) işaret ettiği gibi Sidgwick, evrensel hedonizm olarak ifade ettiği faydacılıkta doğru davranışı, nesnel olarak en büyük toplam mutluluk üreten davranış olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte faydacılık kuramı içinde daha Bentham'dan başlayan ve toplam içinde mutluluğun bireyler arasında daha eşitlikçi şekilde dağılmasını öngören bir boyut olduğunu da belirtmektedir. Sidgwick'e göre Bentham'ın "herkes bir sayılır ve hiç kimse birden fazla sayılmaz" şeklindeki ifadesi, yalnızca toplam mutlulukla değil, "mutluluğun Adil ya da Doğru dağılımını" ifade etmesi bakımından "eşitlikçilikle" de ilgilidir. Bu eşitlikçilik, açıktan ya da üstü örtülü olarak çoğu faydacı için bir vakadır.

Crisp (2015, s. 89), Sidgwick'teki bu eşitlikçiliği, ondaki sezgiciliğe bağlamaktadır. Sidgwick, ampirik bir düşünür değildir. Onun yerine, ahlaki bilginin, apaçık, kurucu nitelikteki ve çıkarımlara dayanmayan sezgilerden türediğini kabul etmektedir. Sidgwick, faydacılığın böyle bir sezgiyle takviye edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu sezgi, her bireyin eşit ahlaki değerde olduğunu ve mantıklı olanın, insanlara eşit şekilde muamele etmek olduğunu söyleyen *rasyonel hayırseverlik* aksiyomudur. Rasyonel hayırseverlik, faydacılığa, rasyonel temelini kazandıran şeydir. Böylece Sidgwick'in faydacılığı, her ikisi de kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan iki sezginin, hedonizmin ve rasyonel hayırseverliğin, birleştirilmesiyle ortaya çıkmaktadır (Crisp, 2015, s. 93).

4.2.2. Spencer'in Egaliteryanizm Eleştirisi ve Görüşleri

Spencer, mutluluğun ya da mutluluk araçlarının Bentham, Mill ya da diğer faydacı düşünürlerin öngördüğü şekilde eşitlikçi olarak paylaşılması fikrine karşı çıkmaktadır. Bunu, mutluluğu *doğrudan* elde etmeye yönelik bir çaba olarak görmektedir. Düşünür için böyle bir çaba ne pratik olarak uygulanabilir ne de toplam mutluluğu bu şekilde arttırmak mümkündür.

Spencer'daki muhalif tutumu, Mill'in kendisi de gözlemektedir. Mill'e (2001, s. 62) göre tarafsızlık ilkesinin faydacılık öğretisine eklenmesi, Spencer için faydacılığı doğruluğun bir rehberi olmaktan çıkarmaktadır. Spencer'a göre faydacılar, *herkesin mutluluğa eşit hakkı olduğu* ilkesini, fayda ilkesinin ayrılmaz bir parçası olarak ele almakla yanlış yapmaktadır. Bu ilke, faydacılığın zorunlu bir bileşeni değildir. “En büyük mutluluk” ve “eşit mutluluk hakkı” ilkeleri, Spencer'a (1851, s. 94) göre birbirinden tamamen farklı ve bağımsız ilkeler olmak zorundadır: Birbiriyle çelişen bu ilkelerin bir araya getirilmeye çalışılması dahi “patlayıcı” ve “devrimci” sonuçlara yol açma potansiyeli taşımaktadır (Spencer'ın burada Fransız Devrimi'ne ve 19'uncu yüzyılın benzer devrimsel olaylarına atıf yaptığını söylemek mümkündür).

Spencer'ın (1851, s. 205) egaliteryanizme yönelik muhalif tutumu, eşit mutluluk fikrini “ultra demokratik bir dogma” olarak nitelemesinde de kendini göstermektedir. Düşünürü göre eşit mutluluk hakkının zorunlu olarak varacağı nokta, asıl görevi doğal hakları korumak olan hükümetin, bireylerin “eşit mutluluk hakkı”na hizmet eden bir mekanizmaya dönüşmesi olacaktır.

Spencer'ın “en büyük mutluluk” ve “eşit mutluluk” ilkelerini yan yana getirme konusundaki isteksizliği, eserlerine de yansımıştır. Eserlerinde söz konusu ilkelerin birleşik ifadesi olan “en çok sayıda insanın en büyük mutluluğu” tabirini, kendi felsefesinin bir parçası olarak hiç kullanmamıştır. Onun yerine en büyük mutluluk hedefinden bahsetmektedir. “En çok sayıda insanın en büyük mutluluğu” ifadesini yalnızca Bentham'a referans vererek ve onu eleştirmek için kullanmakta ve muhakkak tırnak içine almaktadır. Bu şekilde *Social Statics*'te 10 defa geçmekte, *Principles of Ethics*'in iki cildinde ise toplam 3 kez kullanılmaktadır.

Spencer'a (1851, s. 94) göre eşit mutluluk hakkı düşüncesini pratik olarak hayata geçirmenin önündeki en büyük engel, “mutluluğun ne olduğunu kesin bir şekilde tespit etmenin imkansızlığı ve... mutluluğu adilane dağıtmaya yarayan bir ölçünün mevcut olmayışıdır.” Tanımlanmaya ve ortak bir ölçekte birbiriyle karşılaştırılmaya müsait olmayan farklı tür mutlulukların, eşit dağıtılması da mümkün değildir. Oysa Bentham'ın özdeyişi (herkes bir sayılmalı, hiç kimse birden çok sayılmamalı), bir dağıtım fikrini içermektedir. Öyleyse Bentham'a göre dağıtılan bir şey ve dağıtılan bu şeyin alıcıları olmalıdır. Fakat dağıtılan şeyin tam olarak ne olduğu belli değildir. Eğer Bentham'ın

kastettiği şey, mutluluğun dağıtımını ise bu oldukça sorunlu bir düşüncedir. Zira mutluluğun, parçalara bölünebilir ve elden ele dağıtılabılır bir şey olmadığı açıktır (Spencer, 1898a, s. 222). Ayrıca bazı mutluluk türleri, doğaları gereği tamamen bireysel olarak deneyimlenmeye müsait olup, başka kişilere transfer edilmesi imkansızdır. Bu tür mutluluk türlerinin başında, bir işi başarmaktan duyulan mutluluklar gelmektedir. Bu duyguların büyük bir kısmı insanın bedensel, zihinsel ve duygusal yetilerini verimli şekilde çalıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir mutluluk türünü kişiden koparıp başkasına aktarmaya çalışmak mümkün değildir (Spencer, 1898a, s. 232).

Spencer'ın egaliteryan faydacılığa yönelik bir başka eleştirisi, fayda ya da mutluluğun ölçülmesindeki zorluğa ilişkindir. Ampirik doğrudan faydacılar, bir yasal düzenleme ya da politikanın yaratacağı faydaların (ya da zararların), ölçülebilir, hesaplanabilir, toplanabilir vb. bir miktar olduğunu varsaymaktadırlar. Bu varsayım, faydanın (mutluluk, haz vs.) ve zararın (mutsuzluk, acı vs) aynı zamanda birbiriyle karşılaştırılabilen değerler olduğunu da ima etmektedir. Spencer'a göre en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunu ölçme iddiasında bulunan Bentham'ın "mutluluk terazisi" (felicific calculus)⁶⁹ gerçek dışıdır (Merquior, 1991, s. 74). Spencer (1898a, s. 150-151) için fayda-zarar ya da haz-acı hesaplamaları yapmak pratik olarak mümkün değildir. Bu, düşünürün modern "bilinçli tercih" kuramıyla olan farkını da ortaya koymaktadır. Bilinçli tercih kuramı, fayda peşinden koşan bireylerin farklı tercihler arasından önem sıralaması yapabildiğini varsaymaktadır. Oysa Spencer, yukarıda görüldüğü gibi farklı tür hazların aynı terazide birbiriyle karşılaştırılmasının zor olduğunu düşünmektedir. Kymlicka (2002, s. 17) bilinçli tercih fikrini eleştirirken benzer bir noktaya değinmektedir. Örneğin bir tarafta kariyerde elde edilen başarı diğer tarafta romantik aşkın değerini ölçebilen tek bir ölçü

⁶⁹ Bentham'a (1876, s. 29-30) göre yasa yapıcının amacı, yaptığı yasalar aracılığıyla toplumda en büyük haz fazlasının oluşmasını sağlamaktır. Öyleyse hazı ve acıyı iyi ölçmesi, bunların değerini iyi anlaması gerekmektedir. Örneğin, bir haz ya da acının değeri; deneyimlenme yoğunluğuna, süresine, kesinliğine (ya da belirsizliğine) ve etkisinin yakınlığına (ya da uzaklığına) bağlı olarak artmakta ve azalmaktadır. Yapılan yasaların ve uygulanan politikaların üreteceği hazlar ve acılar tahmin edilirken bu değişkenler muhakkak hesaba katılmalıdır. Bunun dışında bir yasa ve uygulamanın "doğurganlığı" ya da "filizlenebilirliği", yani aynı türden sonuçları (örneğin mutluluğu) kendiliğinden yeniden ve devamlı olarak üretebilme (fecundity) kapasitesi dikkate alınmalıdır. Ayrıca ortaya çıkan mutluluk ya da acının "saflığı" da önemlidir. Örneğin, uygulama sonucunda ortaya çıkan mutluluk, acıdan ne kadar azade ise o kadar iyidir. Önemli bir başka nokta, üretilen mutluluğun kapsamı ve yasadan etkilenen insanların sayısıdır. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Özetle, mutluluk terazisinin temel mantığı, bir yasanın ürettiği "tüm hazların değerini [terazinin] bir tarafında toplamak ve acıların değerini, diğer tarafta toplamaktır" (1876, s. 31). Denge, eğer hazların lehineyse, yasa iyi bir yasadır.

birimi bulunmadığına göre bu iki mutluluk türünü birbiriyle kıyaslamak ne kadar mümkündür? Spencer'a göre (1898a, s. 164) birbirine benzemeyen ve aynı ölçekte değerlendirilmesi mümkün olmayan şeylerin (mutluluk, fayda vs.), yasama eylemlerinin doğrudan konusu da olmaması gerekir.

Scarre'ye (1996, s. 24) göre pek çok durumda, büyük bir popülasyona daha az bir miktarda fayda sağlayan bir eylem ile küçük bir popülasyona daha çok miktarda fayda sağlayan bir eylem arasında bir seçim yapılmak zorunda kalınmaktadır. Başka bir ifadeyle, her zaman olmasa da çoğu durumda, “en çok sayıda insan” ve “en büyük mutluluk” hedeflerini, birbiriyle uyumlu şekilde takip etmek imkansızdır. Spencer'ın egaliteryan faydacılıktaki bu açığı iyi yakaladığı görülmektedir. Düşünür, mutluluğun dağıtılmaya müsait olmadığını belirttiikten sonra mutluluk araçlarının dağıtılmasındaki sorunlar üzerinde durmaktadır.⁷⁰ Bu araçlar, maddi niteliklerinden dolayı bölüştürülmeye müsaittir. Ne var ki düşünürü göre bunların eşit şekilde dağıtılmasının toplam mutluluğu arttırması söz konusu değildir. Zira insanlar birbirinden farklı farklıdır. Farklı türde ve farklı miktarda ihtiyaçlara ve taleplere sahiptir. Birbirinden yaş, beden ve yapı olarak farklı olan; farklı tür aktivitelerde bulunan ve farklı miktarlarda enerji harcayan, farklı tutku ve tatlara sahip olan bireylere aynı türde ve eşit miktar vasıtalar vermek, toplam mutluluğu azami seviyeye çıkarmayacaktır. Zira sayılan bu farklarından ötürü her insanın mutluluk araçlarından faydalanma kapasitesi birbirinden farklıdır. Bir kişinin ihtiyaçlarını karşılamaya yeten bir miktar, başka bir kişi için oldukça yetersiz kalabilmektedir. Aynı tür ve miktardaki mutluluk vasıtalarından bir kişinin farklı dönemlerinde ve yaşlarındaki faydalanma kapasitesi dahi farklıdır. Bu bakımdan “en büyük toplamı elde etmek adına vasıtaların eşitsiz şekilde dağıtılması gerekmektedir” (Spencer, 1898a, s. 222).

4.2.3. Spencer: Mutluluk Meziyete Göre Dağılmalıdır

Spencer'ın, en büyük toplamı elde etmek adına vasıtaların eşitsiz şekilde dağıtılması gerektiği yönündeki argümanın arka planında yatan fikir, daha önce değinilen “davranış ve sonuç arasındaki ilişki yasası”dır. Hatırlamak gerekirse bu yasa, her bireyin kendi

⁷⁰ Spencer (1898a, s. 221-222), “mutluluk araçları” ifadesinin yanında “hayatın gerekleri”, “rahatlık araçları”, “eğlenme vasıtaları”, “mutluluğun maddi yardımcıları” ve “satın alma gücü” gibi ifadeler de kullanmaktadır.

doğasından ve davranışlarından kaynaklanan faydaları elde etmesi ve zararlara razı olması gerektiği şeklindeki ilkeyle ifade edilmektedir (Spencer, 1898b, s. 15). Eylem ve doğasından kaynaklı olarak elde ettiği faydalar kişinin elinden alınmamalı ve maruz kaldığı zararlar ondan alınıp başka kimselerin sırtına yüklenmemelidir (Spencer, 1898b, s.17).

Bu ilkenin altında yatan varsayım, bireylerin, tabiat ve davranış olarak birbirinden farklı olduğudur. Fakat bu yalnızca bir tespit değildir. Spencer açısından bu aynı zamanda bir değer yargısıdır. Bazı bireylerin tabiatı ve davranışları diğerlerine göre daha değerli ya da üstündür. Dolayısıyla yasayı bu açıdan yeniden ifade etmek gerekirse, Spencer (1898b, s. 4, 6), bireyler arasında faydaların (örneğin mutluluğun), bireylerin değerine (worth, merit) göre dağılması gerektiğini söylemektedir. Değer, bireyin varoluş şartlarıyla olan uyumluluğunu ifade etmektedir. Bu varoluş şartları, ele alınan mevcut konu bağlamında toplumsal varoluş şartlarını ifade etmektedir. Spencer'a göre toplumsal yaşamın gerektirdiği davranışlar, özellikle endüstriyel toplumun zorunlu kıldığı tutum ve davranışlardır. Bunlar arasında başta adalet olmak üzere örneğin çalışkanlık, üretkenlik, iş ahlakı, iş disiplini, sözleşmelere riayet, tutumluluk, savurganlıktan uzak durma, dürüstlük ve doğruluk gibi erdemleri saymak mümkündür. Bu bağlamda davranışları, bu erdemlere uygun olan bireyler, uyumluluklarının sağladığı faydayı almalı; uyumlu olmayan bireyler ise bu uyumsuzluğun yol açtığı acılara katlanmalıdır.

Spencer'a göre en büyük toplam mutluluğu temin eden şey, faydaların ve ödüllerin, bireyler arasında değere ya da meziyete göre dağılmasıdır. Zira bu, en uygun (ya da uyumlu) olanın hayatta kalmasını (survival of the fittest) sağlamaktadır. Faydanın meziyete göre kazanılması, bireylerin, toplumsal statülerine göre değil fakat bireysel gayret ve yeteneklerine göre yükselmesi gerektiği şeklindeki rekabetçilik fikrini ifade etmektedir. Rekabet sonucunda bir taraftan üstün ve değerli olanların (adaletli, çalışkan, dürüst vs.) hayatta kalma, başarılı olma ve refaha erişme şansı artmaktadır. Diğer taraftansa aşağı ve değersiz olanlar (adaletsiz, tembel, hilekâr vs.), hayatta kalma ve başarılı olma şansı azalmaktadır. Bu, evrimsel dinamiğin gereği olarak “uygun olmayanların” toplumdaki nüfusunun zamanla azalması anlamına gelmektedir. (Spencer, 1898a, s. 188). Aynı ilke, diğer taraftan, toplumsal yaşama adapte olan “uygun” bireylerin sayısının giderek artmasına yol açmaktadır (Spencer, 1898b, s. 9).

Böylece endüstriyel toplumla uyumlu olan tutum ve davranışlar, uygun olmayanlara oranla toplumda daha fazla yaygınlık kazanmaktadır. Bunun olması nihayetinde toplam mutluluğu arttırmaktadır. Bu artış iki tür mutluluğun artışıdır. Birincisi, üstün davranışların yaygınlık kazanması sonucunda toplumsal refah artışı ve materyal ilerlemenin temsil ettiği mutluluk artışıdır. Spencer'ın (1898a, s. 188-189) belirttiği gibi hayatın bugüne kadarki evrimsel gelişimini, toplumsal örgütlenmedeki ilerlemesini ve böylece ileri düzey bir yaşama ulaşmayı mümkün kılan evrensel yasa, faydanın meziyete göre dağılması gerektiği şeklindeki yasasıdır. Düşünürü göre hayatın kademe kademe daha yüksek biçimlere evrimleşmesinin gerisinde yatan faktör, yetişkinler arasındaki rekabette, üstün vasıfların devamlı olarak teşvik edilmesidir (Spencer, 1898b, s. 5).

Mutluluk artışına yol açan ikinci ve daha önemli neden, (en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması ilkesinin yol açtığı) evrimin, insanların zihinsel, duygusal ya da fiziksel yetilerinde gelişmeye yol açması ve gelişen yetilerin daha sık kullanılmasına eşlik eden mutluluğu arttırmasıdır. Dolayısıyla Spencer'a (1898a, s. 189) göre toplumsal yaşamla uyumlu (doğru) davranışlar, iki türlü mutluluğa yol açmaktadır. Uzak mutluluk ve yakın mutluluk. Uzak mutluluk, yukarıda değinildiği gibi, davranışların *sonucunda* ortaya çıkan, davranışların *yol açtığı* faydalı sonuçlardan ve hedeflerin gerçekleştirilmesinden alınan mutluluktur (refah artışı, toplumsal gelişme vs.). Yakın ya da anlık mutluluk ise söz konusu davranışların *icrasına eşlik eden*, her bir yetinin normal şekilde çalıştırılmasından anlık olarak duyulan mutluluktur.

4.2.4. Egaliteryanizm Karşısında Evrimci Gerekçe: Spencer, Lamarck ve Darwin

Yetilerin çalıştırılmasına hazzın eşlik eder hale gelmesi, insanoğlunun doğasındaki gelişimin bir parçasıdır. Weinstein'ın (Aktaran: Mingardi, 2013, s. 49) belirttiği gibi Spencer'a göre "mutluluk en iyi, tüm bireyler ahlaki, zihinsel ve fiziksel kapasitelerini 'kullanmak' suretiyle onları geliştirdiğinde en üst düzeye çıkmaktadır... Bunları geliştirmenin tek yolu, karşılaştığımız ahlaki ve entelektüel ikilemleri çözmeye çalışırken kendimiz için karar vermektir." Başka bir ifadeyle, yetilerin birer haz kaynağı haline dönüşmesi, hayat mücadelesi içinde ya da en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması sürecinde meydana gelmektedir. İnsanların hayat mücadelesi içinde karşılaştıkları zorluklar ve diğer bireylerle olan rekabetin üstesinden gelme çabası, o hayatın ve

rekabetin talep ettiği yetilerin daha çok çalıştırmasına yol açmaktadır. Çalıştırılmaları, yetileri güçlendirmekte ve çevrenin (hayat mücadelesinin) talep ettiği yetkinliğe ulaşmalarını sağlamaktadır. Ancak bu güçlenme ve yetkinliğe ulaştıktan sonradır ki yetiler, birer haz kaynağına dönüşmektedir.

Yetilerin güçlenmesi, çevresel şartlara adapte olmak bağlamında evrimsel bir gelişim sürecine işaret etmektedir. Dolayısıyla konu, insanoğlunun türsel gelişim mekanizmasını ve Spencer'in evrim kuramını kısaca açıklamayı gerektirmektedir. Düşününürün insanoğlundaki evrimsel gelişmeye ilişkin izahatı, Darwinci ve Lamarckçı evrim kuramlarının her ikisinden de öğeler barındırmaktadır. Buna karşın belirgin şekilde Lamarck etkisi, Spencer üzerinde çok daha fazladır. Hem bu etkiyi görmek adına hem de Spencer'in "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması" ilkesi ile toplam mutluluğun maksimizasyonu arasında kurduğu bağlantıyı göstermek adına Lamarckçı ve Darwinci evrim kuramlarına burada kısaca değinmekte fayda vardır.

4.2.4.1. Lamarck ve Darwin'in Evrim Kuramı

Lamarck'ın evrim kuramını "kazanılmış özelliklerin kalıtımı" (inheritance of acquired characteristics) olarak, Darwin'in kuramını ise "doğal seçim" ya da "doğal ayıklanma" (natural selection) olarak özetlemek mümkündür.

Lamarck'ın evrim düşüncesi, iki temel yasa etrafında şekillenmektedir. İlk yasa, "özelliklerin kazanılması"yla ilgilidir. Jablonka ve Lamm'ın (2015, s. 6) belirttiği gibi canlı türlerinin yapılarında ve işlevlerinde meydana gelen değişiklikler (yeni adaptasyonlar, özellikler vs.), organların çalıştırılması ya da çalıştırılmaması sonucunda meydana gelmektedir. Belirli koşulları ve zorlukları istikrarlı şekilde dayatan çevre karşısında canlılar, buna bir tepki olarak ve hayatta kalmak adına belirli organlarını daha çok ya da daha az çalıştırmakta ve bunun sonucunda örneğin daha güçlü kaslar ya da daha bronz bir ten gibi yeni özellikler kazanmaktadır.

Lamarck'a (1914, s. 113) göre her hayvanda daha sıklıkla ve devamlılıkla kullanılan her bir organ gelişmekte ve büyümektedir. Bu kullanımın süresi arttıkça organın kazandığı güç de aynı oranda artmaktadır. Bunun aksine bir organın daha az kullanılması, o organın zayıflamasına ve güçten düşmesine yol açmaktadır. Kullanım eksikliğinin kalıcı hale

gelmesi durumunda ise organ, normal işlevlerini gerçekleştiremez hale gelmekte ve nihayetinde tümünden ortadan kalkmaktadır. Bu, evrimin ilk yasasıdır.

Lamarck'ın ikinci yasası ise kazanılan özelliklerin yeni nesillere aktarılabilirliği hakkındadır (kalıtım). Tür üyeleri arasından çevrenin dayattığı şartlara karşılık gerekli olan çalışmayı sarf ederek yapılarını o şartlara adapte edebilenler (ve gereksiz organları daha az kullanarak o organların zayıflamasını sağlayanlar), hayatta kalmayı başaranlar oldukları için yeni nesillere aktarılan özellikler de bu yeni kazanılmış özellikler olacaktır. Lamarck'ın (1904, s. 113) belirttiği gibi ikinci yasaya göre, kazanılan özellikler, doğan yeni bireylerde üreme yoluyla korunmaktadır.

Lamarck'ın kuramı “en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması” ya da “hayat mücadelesi” mekanizmasından ziyade canlıların çevresel şartlarla olan etkileşimleri sonucu belirli organların çalıştırılması / çalıştırılmaması mekanizmasına dayanmaktadır. Diğer taraftan Darwin için “en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması” (survival of the fittest) kavramı daha ön plandadır. Darwinci evrim kuramı, doğanın, uyum sağlayanı seçmesi fikrini esas almaktadır. Gildenhuis'ın (2019) belirttiği gibi doğal seçim süreci, tür üyeleri arasındaki varyasyonları (aynı türün üyeleri arasındaki küçük çapta özellik farklarını) içermektedir. Kalıtım özelliği bulunan (yavrulara aktarılabilen) bu varyasyonlardan çevresel şartlarla uyumlu olanlar ve dolayısıyla ona sahip olan tür üyelerine hayat mücadelesinde avantaj sağlayanlar, çevre tarafından “seçilmektedir.” Lennox (2019), Darwin'in doğal seçim sürecini, birlikte işleyen bir dizi nedensel unsur halinde ortaya koymaktadır: Öncelikle, tür üyeleri, aynı türün üyesi olmaktan dolayı sahip oldukları ortak özellikler bir tarafa, birbirinden küçük derecede farklılık gösteren özelliklere (varyasyon) sahiptir (Tür üyeleri birbirinin kopyası değildir). İkinci olarak, her türün nesilden nesile çoğalma hızı oldukça yüksektir. Ne var ki Thomas Malthus'un, *On The Principles of Population*'da göstermiş olduğu gibi, kaynakların kıt olması, tür üyeleri arasında bir hayatta kalma mücadelesini zorunlu kılmakta ve çoğalma hızını düşürmektedir. Üçüncüsü, kıt kaynaklara erişme ya da örneğin avcılardan, hastalıktan vb. kaçınma açısından avantajlı özelliklere sahip olan üyeler (avantajlı ya da çevreye uygun varyasyonlar), daha çok hayatta kalmakta, olmayan ise daha hızlı yok olmaktadır. Hayatta kalanlar, avantajlı özelliklere sahip olanlar olduğu için, yeni nesillere aktarılan özellikler de bu “uygun” özellikler olmaktadır. Nihayetinde uzun vadede ve sayısız nesil sonra söz

konusu avantajlı özellik ya da özellikler, ortak olarak paylaşılan baskın özellikler haline gelmektedir (türsel özellik haline gelmektedir).

Lamarck ve Darwin kuramları hakkındaki bu açıklamalardan hareketle görülmektedir ki Spencer'in "davranış ve sonuç arasındaki ilişki yasası"yla daha yakından bağlantılı olan evrim açıklaması, Lamarck'a ait olan açıklamadır. Zira Spencer'da faydanın meziyete göre olması gerektiği yönündeki fikir ile Lamarck'daki gayret sarf edenin, bu gayret neticesinde kazandığı özellikleri, yeni nesile aktarması (ödül) yönündeki fikir birbiriyle örtüşmektedir.⁷¹ Buna karşın Darwin'in doğal seleksiyon fikrinde, Spencer'in gayret ve ödül arasında kurduğu zorunlu ilişkinin doğasına tam olarak hitap etmeyen bir taraf vardır. Doğal seleksiyonda avantajlı özelliklere sahip olan tür üyeleri, bu özellikleri kişisel çabaları sonucunda "kazanmış" değildir. Bu özelliklere yalnızca şans eseri (random) olarak doğuştan sahiptirler. Dolayısıyla bu üyeler, avantajlı özelliklerin hayat mücadelesinde sağladığı faydayı (kıt kaynaklara erişme, tehlikeden kaçınma, çoğalma vs.) bireysel çabalarının ve gayretlerinin sonucunda elde etmiş değillerdir. Oysa Lamarck'ın evrim kuramında çevrenin hayatta kalmak için gerektirdiği özelliklere ve davranışlara sahip olan tür üyeleri, bu avantajlı özellik ve davranışlara rastlantısal olarak ya da öyle doğdukları için değil, ama hayat mücadelesi içinde onları kendi gayret ve çabaları sonucu geliştirdikleri için sahiptirler. Hayatta kalmak ya da yarışta başarılı olmak için çevrenin talep ettiği yetileri, daha çok çalıştırmak suretiyle geliştirebilen bireyler, bu gayrete girmeyen tür üyelerine göre daha başarılı olmuş ve nihayetinde daha çok hayatta kalarak yeni nesillere bu avantajlı yetileri kalıtsal olarak aktarabilmiştir. Lamarck'ın evrim kuramındaki bu özelliğe, Lennox da (2019) dikkat çekmektedir. Yazara göre Lamarckçı evrimde türdeki yeni özellikler, çevrenin ortaya koyduğu taleplere doğrudan verilen fizyolojik tepkilerin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan tür üyelerinin kazandıkları yeni özellikler, "şans eseri ya da rastgele değildir... Burada 'şans', *adaptif ihtiyaçlarla bir ilişki ya da bağlantı eksikliğine* işaret etmektedir; 'şans' ve 'tasarım'

⁷¹ Kuşkusuz bu, Spencer'in Darwin'le ortak yanlarının bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Özellikle yukarıda ifade edildiği gibi kıt kaynaklar karşısında girişilen hayat mücadelesi ve en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması ilkesi bağlamında iki düşünür ortaklık sergilemektedir. Buna uygun şekilde Spencer, Darwin'in *Origins of Species* eserinin yayımlanmasından sonra kendi eserlerini bu yeniliğe adapte etmiş ve Lamarckçılığının yanına (ama onu terk etmeden) Darwin'in doğal seçim fikrini de eklemeye başlamıştır.

arasındaki karşıtlığa benzer ama ontolojik olarak ondan oldukça farklı bir fikirdir” (Lennox, 2019).

“Zürafanın boynu” örneği, “kazanılmış karakterlerin kalıtımı” (Lamarck) ve “doğal seçim” (Darwin) kuramlarının evrimsel mekanizmayı açıklama noktasındaki farklarını göstermek için sıkça başvurulan kullanışlı bir örnektir (Holdrege, 2005, s. 7). Lamarck’a göre zürafanın boynunun uzun olması, yetiştiği coğrafya ve iklimin bir gereği olarak yüksek ağaç dallarındaki yapraklara erişmek için boynunu “devamlı bir gayret” içinde ileri doğru uzatmasının sonucudur. Lamarck (1914, s. 122), bunu şu şekilde izah etmektedir: Zürafalar, Afrika’nın, toprağın her zaman kurak ve çorak olduğu iç bölgelerinde yaşamalarından ötürü uzun ağaç dallarına uzanmak zorunda kalmaktadır. Bu sürekli çabanın bir sonucu olarak zürafanın ön bacakları, arka bacaklarından daha uzun hale gelmiş ve uzun boynu yüksek dalları yakalamak üzere evrimleşmiştir. Öte yandan doğal seçim fikrini benimseyen Darwincilere göre başlangıçta zürafa türü içinde doğuştan farklı boyun uzunluğuna sahip üyeler bulunmaktadır. Bunlar arasında kısa boyunlu bireylerin besin bulma şansı, uzun boyunlu olanlara göre düşüktür. Uzun boyunlu zürafalar, kısa boyunlu olanlara göre besin bulma ve üreme noktasında daha başarılı olduğu için bunların özellikleri (uzun boyunları) yeni nesillere aktarılmış, dolayısıyla uzun boyunlu üyelerin tür içindeki sayısı artmış, kısa boyunlu olanların ise giderek azalmıştır. Bu süreç, modern zürafaların bugün sahip oldukları boyun uzunluğuna erişene kadar devam etmiştir (Bergman, 2002, s. 120).

4.2.4.2. Spencer’da Evrim - En Büyük Mutluluk Bağlantısı

Spencer’a (1851, s. 75-76) göre insandaki tüm duygular, sahip olduğu her türlü yetinin çalıştırılması sonucunda bilinçte ortaya çıkan hislerdir. Mutluluk da böyle bir duygu ve histir. Mutluluk, insandaki zihinsel, ahlaki, duygusal ya da fiziksel her türlü yetinin sağlıklı şekilde çalıştırılması sonucunda yaşanan tatmin duygusudur. Bu tatminlerin toplamı, mutluluk denilen şeyi meydana getirmektedir. Spencer’a (1898a, s. 189) göre hangi derecede ya da şekilde olursa olsun her türlü yetersizlik doğrudan mutsuzluğa yol açan bir şeydir. Yetersizliğin yol açtığı bu doğrudan mutsuzluk ya da acı, kişideki yeterince gelişmemiş yetilerin, kapasitenin üzerinde çalıştırılması ve zorlanmasından kaynaklanmaktadır. “Bütün kötülükler, [canlının] doğasının, [çevresel] şartlara adapte olamamasından kaynaklanmaktadır... Kötülük, her zaman tek genel nedene atfedilebilir:

yetiler ve hareket alanları [ör. çevre] arasındaki uyum eksikliği” (Spencer, 1851, s. 59). Öte taraftan çevresel gereklerin talep ettiği ölçüde her tür yeterlilik, insanda doğrudan mutluluğa yol açmaktadır. Bu mutluluk, kişide yeterince gelişmiş yetilerin normal ve sağlıklı şekilde (ne eksik ne fazla) çalıştırılmasına eşlik eden mutluluktur. Bu nedenden ötürü, zihinsel, duyuşsal ya da fiziksel kapasite ve güçleri, toplumsal taleplere yanıt verir ölçüde gelişmiş bireylerin, ortalamada hayattan aldığı haz ve tatmin, bunların daha yetersiz ve gelişmemiş olduğu bireylere göre daha fazladır. Bu üstün bireylerin çoğalması, “mutluların çoğalması”, “daha az mutluların azalması” anlamına gelmektedir (Spencer, 1898a, s. 190). Böylece toplam mutluluk artmakta, en büyük mutluluğa doğru gidilmektedir.

Spencer’a (1898a, s. 85-86) göre insanlığın mevcut durumu bir geçiş aşamasını temsil etmektedir. İnsanlık, ideal toplumsal şartların barışçıl, endüstriyel, adaletli ve erdemli gereklerine, kendi yetilerini, ortalamada, henüz yeterince adapte edebilmiş değildir. Bu bakımdan, ideal toplumsal şartların talep etmediği ve dolayısıyla normalde haz almaması gereken “yanlış” davranışları yapmaktan haz alabilmekte; toplumsal yaşamın talep ettiği ve dolayısıyla normalde haz alması gereken “doğru” davranışlar acıya yol açabilmektedir. Örneğin, bir taraftan alkolizm, kumar ya da hırsızlık en azından bazı insanlarda haz verici olabilmekte, diğer taraftansa fedakârlık, çalışkanlık ya da dürüstlük pek çok insanın yapmakta zorlandığı ve yapmaya çalıştıklarında hazdan çok acı veren deneyimler olmaya devam etmektedir. Bu durum şunu göstermektedir ki “faydalı acılar” diye bir şey vardır. Faydalı acılar, toplumsal yaşamın gerektirdiği ve fakat yetilerin, henüz bu gereklere yetecek ölçüde güçlenmemiş olduğu durumda, “doğru” olanı (çevrenin talep ettiği şeyleri) yapan bireylerin katlandığı sıkıntıyı ifade etmektedir. Bu faydalı bir sıkıntı ya da acıdır çünkü nihayetinde yetilerinin, kapasitesinin üstünde çalıştırılması kısa vadede acı verici olsa da onu zamanla güçlendirecek ve geliştirecek olmasından ötürü uzun vadede faydalıdır. Zira uzun vadede çevrenin talep ettiği yeterliliğe ulaşıldığında aynı işi yapmak (fedakârlık, dürüstlük, çalışkanlık, ayıklık, kumardan ve alkolden uzak durmak) haz verir hale gelecektir.

Bu açıdan bakıldığında Darwin’den ziyade Lamarck’ın evrim açıklamasının, Spencer için çekiciliği ortadadır. Zira bu tarz bir açıklama, hayattaki hedeflere (örneğin mutluluğa), ancak gayret ve çaba göstererek ulaşılabileceği gibi ahlaki bir söylem geliştirmeye izin

vermektedir. Spencer’da yetilerin evrimleşmesine ilişkin mekanizma, Lamarck’daki organların gelişmesi ve güçlenmesi mekanizmasından farklı değildir. Gayret gösteren, emek harcayan ve feragat eden bireyler başarılı ve mutlu olmakta ve hayatta kalmaktadır. Böylece bu bireylerin karakterleri, giderek türün genel karakterini tanımlayan karakter özellikleri haline gelmektedir. Bunun anlamı da en büyük toplam mutluluğa ulaşılmasıdır.

En büyük mutluluk hedefine ulaşılmasının yolu, insan doğasının, endüstriyel toplum şartlarına adapte olmasıdır. Öyleyse ahlaki açıdan iyi ve doğru olan, bu adaptasyonu mümkün kılan davranışlardır: Toplam mutluluğun azami seviyeye çıkartılması, kamusal eylemlerinden önce bireysel inisiyatifin bir fonksiyonudur. Eğer mutluluk (ya da haz), çevreyle uyumlu ahlaki ve diğer yetilerin geliştirilmesine ve çalıştırılmasına bağlıysa bu ancak bireylerin kendi gayretleri neticesinde mümkün olabilecek bir şeydir. Devletin ya da kamu politikalarının, mutluluk üretmek ya da onu bireyler arasında transfer etmek gibi bir gücü ve kabiliyeti yoktur. Zira mutluluk bireylere dışardan verilebilen ya da onlardan geri alınabilen bir şey değildir. Mutluluk, insanın, hayat mücadelesi içinde, hayata adapte olma çabasının sonucunda, kendi doğasında evrimsel süreç içerisinde gerçekleşen yapısal, işlevsel ve kalıtsal değişimlerin tecrübe edilmesine bağlıdır.

Bu nedendir ki Spencer’a göre egaliteryan politikalar yanlıştır. Bu politikalar evrime dışardan müdahale etmekte ve onu engellemekte ya da yavaşlatmaktadır. Zira devlet, sosyal bir anlayışla çalışana köstek ve çalışmayana destek olmaya çalışarak mutluluğu arttırma çabasına girerse ve hayat mücadelesindeki varoluşsal zorluğun ve acının kaçınılmaz olduğunu unutup, onu yumuşatmaya çalışırsa, evrimin temel ilkesi olan en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması ilkesini sekteye uğratmış olacaktır. İnsanlığın mevcut durumundaki hayatta kalmak konusunda zorlanması ve acı çekmesi normaldir. Fakat bu yukarıda belirtildiği gibi “faydalı bir acıdır.” Daha büyük faydalar adına daha küçük acılara katlanması gerektiği şeklindeki ahlaki bir sorumluluk duygusunun bir parçasıdır. Nihayetinde toplumun üyeleri arasında gayret ve çalışkanlıklarıyla acıya katlanabilen, bu sıkıntıya girebilenler, bunu yapmayan ve tembelliği tercih edenlere göre yetilerini daha çok geliştirecektir. Devletin buna engel olmaması gerekir.

Spencer için insanlığın mevcut aşamasında yaşadığı mutsuzluklarının ve çektiği acıların temel nedeni, yanlış politikalar, kusurlu bir siyasal sistem ya da kötü işleyen kurumlardan ziyade insanların, toplumsal yaşamın gereklerine denk gelen güçte ahlaki, zihinsel,

fiziksel yetilere, kapasitelere henüz sahip olmamasıdır. “Doğayı kandırmak mümkün değildir... her türlü [acı] şu ya da bu şekilde çekilmelidir” (Spencer, 1851, s. 268). Bu nedenle eşitlikçi politikalar ya da sosyal refah uygulamaları, toplam acıyı ortadan kaldırmaktan ziyade, onu bir yerden alıp başka bir yere koymanın ötesine geçememektedir. İnsanlığın mevcut ahlaki durumu ortadır. “Hiçbir felsefe taşı, kurşunu içgüdülerden altın davranış üretmez. Senatörlerden, yargıçlardan ve polisten oluşan hiçbir aygıt, [insanlardaki] kendi kendini yönetme duyarlılığının eksikliğini telafi edemez. Hiçbir yasama müdahalesi yetersiz bir ahlaki yeterli bir ahlaka dönüştüremez” (Spencer, 1851, s. 268).

4.2.5. Egaliteryanizm Eleştirisi: Yoksullar Yasası

Spencer’a göre devlet eliyle yapılan “yardımseverlik” (sosyal refah politikaları ve yasaları), davranış ile sonuç arasındaki normal bağlantıları yok etmektedir: “Öyle ki, adaletin yerini cömertliğin alması, meziyete bakılmaksızın faydaların yeniden dağıtımına yol” açmaktadır (Spencer, 1898b, 270).

Eşitlikçi sosyal devletçi düzenlemelerin, aşağı tutum ve davranışları yaygınlaştırdığı ve dolayısıyla mutluluğun önündeki en büyük engeller olan yoksulluk, işsizlik, suç ve ahlaki yozlaşmayı arttırdığı yönünde Spencer’ın verdiği örneklerinden birisi, eski Yoksullar Yasası’dır. 1834’te yenisiyle değiştirilene kadar uygulanan bu yasanın temel özelliği, merkezi ve yerel otoriteler tarafından toplanan vergilerden elde edilen gelirin, yoksullara, doğrudan ayni ya da nakdi yardım olarak verilmesidir. Bu yardım şekline “dış yardım” ya da “sokak yardımı” anlamında “outdoor relief” denilmektedir. Düşünüre göre bu, davranış ve sonuç arasındaki ilişkiyi koparmak anlamına gelmektedir. Yoksulluğun ve işsizliğin sorumlusu, toplum değil, yoksulların ve işsizlerin kendi tembellikleri ve aylaklıklarıdır (Spencer, 1916, s. 32). Yanlış davranış ve onun yol açtığı sefalet arasındaki bağlantıyı koparmak yanlıştır, iyileşmenin önündeki en büyük engeldir ve daha çok acıya yol açacaktır (Spencer, 1916, s. 32, 204). Mingardi’nin (2013, s. 39) belirttiği gibi Spencer için serbest piyasanın dağıtım mekanizması mükemmel olmamakla birlikte insanları tembellikten kurtarıp çalışmaya yönlendiren teşviklerin tahrif edilmesinden daha iyidir.

Spencer'ın dile getirdiği düşünceler, aslında yüzyılın başında daha yaygın olan ama yüzyılın son çeyreğinde popülerliğini yitirmeye başlayan düşüncelerin yeniden bir ifadesidir. Eski Yoksul Yasası'na ilişkin muhalefet, Napolyon Savaşları (1800-1815) sonrasında artan yoksulluk ve işsizlikle birlikte 1830'lara gelindiğinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Bu eleştiriler, daha çok yükselen yeni endüstriyel orta ve üst sınıftan gelmektedir. Yoksul Yasası'nın inisiyatif alma ve sıkı çalışma yerine tembelliği beslediği, ahlaki bozulmaya ve bağımlılığa yol açtığı ve bunun sonucunda işsizliğin arttığı görüşü, erken 19'uncu yüzyıl İngiltere'sinde orta ve üst sınıflar arasında yaygın şekilde kabul edilen bir görüştür (Aktaran: Foster, 2014, s. 14). Bu endüstriyel orta sınıf, 1832 yılındaki Büyük Reform Yasası ile aristokrasiye karşı olan mücadelesini kazanmış ve yasama organındaki temsiliyet gücünü tahkim etmiştir. Foster'ın (2014, s. 14) belirttiği gibi aynı yıl, Yoksul Yasası Araştırma Komisyonunu kurarak, Yoksul Yasası'nın yol açtığı "kötülükleri" inceleyen ulusal çapta bir soruşturma başlatmıştır. Giderek artan şikayetlerin merkezinde, "dış yardım" (outdoor relief) uygulamasının fazla merhametli olduğu düşüncesi vardır. Sokak yardımı, aktif şekilde yoksulluğu teşvik ettiği ve yaygınlaştırdığı için eleştirilmekte, bunun toplum ahlakı üzerinde olumsuz etkileri üzerinde durulmakta ve tüm yükün, dürüst vergi mükelleflerine yıkılmasının yanlışlığından bahsedilmektedir (Foster, 2014, s. 15).

1834 tarihinde yeni bir Yoksul Yasası çıkartılmıştır. Yeni yasanın en önemli farkı, dış yardım yerine, iç yardım (indoor relief) uygulamasını getirmiş olmasıdır. Doğrudan yapılan yardımlar (outdoor relief) yerine, yoksulların ve işsizlerin yerleştirilmesi ve bakılması için çalışma evi (workhouse) ya da yoksul evi (poorhouse) denilen kurumlar inşa edilmiştir. Burada amaçlanan, gerçekten yardıma muhtaç olanları, tembellik ettiği için yoksul durumda olanlardan ayırmaktır. Bunun için bu uygulama bir test niteliğindedir ve Foster'ın (2014, s. 15-16) belirttiği gibi "çalışma evi testi" olarak nitelendirilmektedir. Bu test şu şekilde işlemektedir: Çalışma (ya da yoksul) evlerindeki barınma ve yaşam koşulları, idare tarafından bilinçli olarak kötü tutulmaktadır. Bu koşullar, en düşük ücretli işçinin sahip olduğu ortalama bir evin şartlarından biraz daha kötü şekilde ayarlanmaktadır. Yoksul evlerine sığınmaya razı olanlar, gerçekten başka seçeneği olmayan muhtaç durumda kimseler olduklarını ispatlamış olmaktadır. Diğer taraftan sığınmayı tercih etmeyenler, gerçekten muhtaç durumda olmadıklarını göstermiş olmaktadır. Öyleyse bunlara doğrudan yardım (outdoor relief) yapmaya ihtiyaç yoktur.

Bunlar çalışabilecek durumda olmalarına rağmen çalışmayı tercih etmeyenlerdir. Bir işe girmeleri, çalışmaları ve kendi geçimlerini kendileri sağlamaları gerekmektedir.

Anlaşıldığı gibi yeni Yoksul Yasası'nın esas aldığı düşünce Spencer'ın yukarıda ifade edilen fikirleriyle paralellik göstermektedir: Bu fikre göre eski yasa, toplumdaki mutsuzlukların ve acıların doğrudan yardımlarla azaltılabileceği düşüncesinden hareket etmektedir. Ne var ki yoksulluğun ve ona eşlik eden her tür kötülüğün daha da yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Yeni yasanın dayandığı fikir ise yoksulluğun ve işsizliğin önemli ölçüde yoksul ve işsiz olanların rahata düşkünlüğü ve tembelliğinden kaynaklandığıdır. Bu kimselerin bu davranışları doğrudan yardımlarla ödüllendirilmemelidir. Doğrudan yardımların kesilmesi, onları çalışmaya zorlayacaktır. Diğer yandan bu yardımlar, çalışan ve üreten vergi mükelleflerinin çalışkanlığını ve üretkenliğini cezalandırmakta ve onlara zarar vermektedir (Spencer, 1916, s. 193).

Mingardi'ye (2013, s. 38) göre bugün fazlaca dayanışmacılık karşıtı gibi okunabilen bu sözler, güçlüyü ve zengini savunmak gibi algılanmamalıdır. Bu sözler yalnızca idareli olmayı iyi bir karakterin göstergesi sayan bir dönemin ve anlayışın ürünüdür. Nitekim, Spencer (1916, s. 193), vergi veren üretici sınıfın ezici çoğunluğunun çalışan nüfustan meydana geldiğini düşünmekte ve onların emeğinin, ülke zenginliğinin esas kaynağı olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan sosyal yardım uygulamasının kaldırılması, çalışan ve üreten sınıfların üzerinden önemli bir vergi yükünü kaldırılmak suretiyle onları rahatlatmakta ve ekonomiyi canlandırmak suretiyle gerçekten toplam mutluluğun artmasına katkı sağlamaktadır. Spencer (1916, s. 35), bu olumlu etkilerin yeni yasanın çıkartılmasından kısa süre sonra kendini gösterdiğini belirtmektedir. Kısa süre önce 100 kişinin dış yardım aldığı 800 nüfuslu bir mahallede, yeni yasanın yürürlüğe girmesinden sonra yalnızca 15 kişi yoksul evine yerleşmeyi kabul etmiştir. Diğer taraftan vergi mükellefleri üzerindeki yıllık 700 pound olan vergi yükünün 200 pounda inmesiyle mahallenin refahı gözle görülür ölçüde ilerlemiştir. Spencer'a göre (1916, s. 36) tüm bu gelişmeler göstermektedir ki fayda, mutluluk ve zenginlik, yoksulluğu suni yöntemlerle dindirmeye çalışmakla değil, o yöntemlerin tamamen kaldırılmasıyla artmaktadır.

Spencer (1916, s. 36), İngiltere'de özellikle 19'uncu yüzyılın son çeyreğinde vergi mükellefleri pahasına işçi sınıfının rahatı için yürürlüğe konan çeşitli kamu uygulamalarının eski yoksul yasanın taşıdığı ruha geri dönüşün bir ifadesi olduğunu

düşünmektedir. İşçilerin konut ve çocuklarının eğitim ihtiyacı, toplum tarafından karşılanmaktadır. Belediyeler, yoksul sınıflara konut inşa etme işini üstlenmekte ve inşa ettiği konutları bu sınıf üyelerine piyasa değerinin altında satmaktadır. Yoksul ailelerin çocuklarının eğitim masrafları kısmen ya da tamamen, yerel yönetimler tarafından karşılanmaktadır. Yerel yönetimler, bu çocuklar için kütüphaneler, spor salonları ve rekreasyon alanları inşa etmektedir. Spencer'a (1916, 37-39) göre bu uygulamaların, doğrudan yardım anlayışına dayanan eski Yoksul Yasası'ndan bir farkı yoktur. İşçi ve yoksul sınıfın faydası için düşünülen kamusal hizmetlerin hiç birisi, "bedavadan" bir hizmet değildir. Hem vergi mükelleflerine hem de işçi sınıfına aynı derecede zarar vermektedir. Zira işverenin vergi yükü ne kadar artarsa kâr marjı o kadar düşmektedir. Düşen kâr marjını telafi etmek isteyen işveren ya çalıştırdığı işçilerin ücretlerini düşürmekte ya da bazı çalışanlarını işten çıkarmak zorunda kalmaktadır. Böylece işçi, kamu tarafından kendisine sağlanan yardımların (sosyal politikaların) maliyetini aslında kendisi ödemiş olmaktadır.

4.2.6. Spencer ve Sosyal Darwinizm

Çoğu kez Spencer ile ilişkilendirilen sosyal Darwinizm, Darwin'in canlıların evrimi ve doğal seçilimine ilişkin ortaya koyduğu temel ilkeleri, ulusal ya da uluslararası boyutlarıyla insan yaşamına uyarlayan ideolojiye verilen isimdir. Ortaya çıktığı 19'uncu yüzyılın sonlarındaki yaygın zihin yapısına uygun olarak özellikle dizginlenmemiş bireysel rekabet ve yayılmacı kolonyal-emperyalist yarışa vurgu yapmaktadır (Simpson, 1959, s. 34). Özellikle toplumsal yaşamın acımasız ve sert hayat mücadelesiyle "uyumlu olmayan" bireylerin kaybetmesini ve elenmesini, "en iyi uyum sağlayanların" ise hayatta kalmasını, doğal düzenin bir parçası olarak sunmaktadır. Zenginlerin yoksullara yardım etmeyişinin ve etmek zorunda olmayışının, toplumsal ilerleme adına ödenmesi gereken bir bedel olduğunu ileri sürmektedir (Andreski, 1971, s. 26). Sosyal Darwinizm'de "uyumlu olma" kavramına çoğu kez güçlü, kurnaz, açık göz, acımasız, sert ya da zengin olma gibi anlamlar yüklenirken, "uyumsuz olmayı" niteleyen vasıflar olarak zayıflık, aptallık, cahillik, tembellik, fakirlik vb. terimler kullanılmaktadır. Örneğin, Darwinizm'in başta gelen savunucularından T. H. Huxley (1825-1895), ilkel insanlardan bahsederken "en sert ve açık göz olanlar ve içinde buldukları şartlarla en iyi mücadele edenler hayatta kalırken, en zayıf ve aptal olanlar duvara çarpılmaktadır" demektedir (Aktaran:

Simpson, 1959, s. 34). Bu durum, Hobbes'un bahsettiği ve herkesin herkese karşı savaşta olduğu bir duruma benzemektedir. Sosyal Darwinizmin bir diğer savunucusu Ernst Haeckel'e göreyse hayvan ve bitki yaşamı kadar insan yaşamı da sonu gelmeyen ve kaçınılması mümkün olmayan, acımasız ve zalim bir mücadele ve rekabet alanıdır. Bu mücadele içinde "yalnızca sayıca az ve seçilmiş bir azınlığın hayatta kalabilmesi ve çoğalabilmesi, büyük çoğunluğun ise açlık çekip ve telef olması" doğaldır (Aktaran: Simpson, 1959, s. 34). Benzer bir bakış, özellikle emperyalizm, kolonyalizm ya da faşizm savunucuları tarafından uluslararası mücadele ve savaşçı açıklamak ve meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Örneğin, Hitler'in (aktaran: Heywood, 2013, s. 217) "Zafer güçlünün, ölüm zayıfındır" sözü, savaşın, "hayatın değişmez bir kanunu" olduğunu ve ulusların üstünlüklerini ispatladıkları bir test alana benzediğini anlatmaktadır. Darwinist hayatta kalma mücadelesinden etkilenen faşist ideoloji, iyiyi; güç, kuvvet, sadakat ve itaatle; kötüyü ise zayıflıkla ilişkilendirmektedir (Heywood, 2013, s. 218).

Sosyal Darwinist düşüncenin, Spencer'ın evrime ve en iyi uyum sağlayanın hayatta kalmasına ilişkin geliştirdiği fikirlerinden etkilenmediğini iddia etmek mümkün değildir. Hayatın talep ettiği mücadele azmini ve dirayetini gösteremeyen ve toplumsal yaşamın şartlarına adapte olamayan kişilerin, karşılaştıkları acılardan en başta kendilerinin sorumlu olduğu ve bunun sonuçlarına katlanmaları gerektiği yönünde Spencer'ın (1851, s. 380) çok açık ifadeleri bulunmaktadır. Buna karşın, düşünürün genel olarak evrim, özel olarak ise toplumsal evrim kuramını, sosyal Darwinizm ideolojisine indirgemek doğru değildir.

Herşeyden önce Spencer'ın evrim kuramı, Darwin'den önce Lamarck'ı esas almaktadır. Bunun nedenlerine yukarıda ayrıntılı şekilde değinilmiştir. Ayrıca, "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması" ifadesini Spencer 1864 tarihli *Principles of Biology*'de Darwin'den önce kullanmıştır. Darwin, *On The Origins of The Species*'in 1860'lardaki basımlarında bu kavramı, Spencer'dan ödünç almıştır. Darwin'den sonra da Spencer, evrim kuramındaki Lamarckçı temel niteliği terk etmemiş, yalnızca eserlerinde Darwin'in vurguladığı tesadüfilik faktörüne (randomness) ilişkin bazı eklemeler yapmıştır.

Spencer (yukarıda ayrıntılı şekilde gösterildiği gibi), insanlığın gelişimini iki farklı toplum tipi üzerinden analiz etmektedir. Militan toplum eskiyi ve terkedilmesi gerekeni simgelerken endüstriyel toplum, evrimsel olarak gelişmiş, ileri ve iyi olanı

simgelemektedir. Fiziksel güç, lidere sadakat, hinlik, özgürlük karşıtlığı, başkasının hakkına saygı göstermeme, adalete değer vermeme, acımasızlık, savaş alanında gösterilen cesaret, saldırganlık, fetih, intikam, hırsızlık, yalanda ustalaşmak, çalışkanlığa ve üretkenliğe duyulan nefret gibi vasıflar, militan topluma has vasıflardır (Spencer, 1898a, s. 135, 467, 471; 1898b, s.23). Militan toplumda hayatta kalmayı başaran bireyler, bu vasıflara en iyi uyum sağlayanlardır (ya da hayatta kalmayı başaran toplumlar, bu vasıfları taşıyan toplumlardır). Ne var ki militarizm geriledikçe ve endüstriyel toplum tipi geliştikçe ve yaygınlaştıkça militan topluma has vasıflar, örneğin savaşta sergilenen cesaret, kaba güç ve hinlik, en iyi uyum sağlayanın hayatta kalmasına artık katkı sağlamamaktadır: “Daha başka ve daha yüksek yetiler daha önemli hale gelmektedir ve şiddet üzerinden yürütülen bir hayatta kalma mücadelesi, en iyi uyum sağlayanın çıkarlarına her zaman hizmet etmemektedir” (Spencer, 1898b, s. 23). Toplumlar geliştikçe savaşlar da “insan refahını ilerletmekten ziyade ona engel olmaya başlamakta” ve “meşru olmaktan tamamen çıkmaktadır” (Spencer, 1898b, s. 23).

Militan vasıflar endüstriyel toplumla çelişmektedir. O vasıflara uygun tutum ve davranışları sürdüren bireylerin, topluma uyum sağlayamamaları, onların yaşadığı tüm acıların, mutsuzlukların, yoksulluğun ve sefaletin kaynağını meydana getirmektedir. Endüstriyel toplum bireylerden tamamen farklı vasıflar geliştirmelerini beklemektedir. Böyle bir toplum “adalet, dürüstlük, doğruluk, başkalarının haklarına saygı gibi uyumlu iş birliğine yol açan erdemleri aşıl原因 bir [ahlaki] kod üretmektedir” (Spencer, 1898a, s. 471). Endüstriyel toplumda bireyler için “faydalı” olan vasıflar örneğin fedakâr bir akrabada, işini yerine getirmek için yorgunluğa meydan okuyarak çalışmaya devam eden bir işçide ya da borcunu ödemek için didinip duran dürüst bir insanda gözlenen vasıflardır (Spencer, 1898a, s. 85).

Spencer’ın militan topluma yakıştırdığı davranış tarzları ve tutumlar hesaba katıldığında düşünürün militarizme, emperyalizme, yayılmacılığa ve savaşa olan karşıtlığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu karşıtlığı örneğin, İngiltere’nin Afganistan’ı işgaline sessiz kalan din adamlarına yönelttiği eleştirilerde görmek mümkündür (Spencer, 1898a, s. 316). “Barış halinin savaş halinden daha az tehlikeli bir şey” olup olmadığı konusunda karar veremeyen bir Lord Cranbrook ya da İngilizlerde “teşvik edilmesi gereken ahlaki nitelik” olarak köpeklerle çevrelenen tilkinin ölümüne verdiği mücadeleyi

örnek gösteren din adamı Dr. Moorhose’a yönelik eleştiriler, benzer bir doğrultudadır (Spencer, 1898a, s. 317). Diğer taraftan Spencer (1898a, s. 318), Fransa’nın askeri bütçesini arttırmasının, saldırganlığının ve Almanya’da tahta çıkan yeni imparatorun “ordunun şanına ve onuruna” uygun bir dış politika yürütme niyetinin, insani hiçbir amaca hizmet etmeyeceğini ve insanlığın mutluluğunu hiçbir şekilde arttırmayacağını belirtmektedir.

Spencer’ın sınırlandırılmamış bir rekabeti savunduğuna ve bunu, zenginlerin çıkarlarını, yoksullar karşısında korumak amacıyla yaptığına yönelik iddialar karşısında söylenebilecek şey ise Spencer’ın çıkar, mutluluk, haz ya da fayda gibi kavramlara yalnızca maddi anlamlar yüklemekten oldukça uzak bir düşünür olduğudur. Spencer için fayda ya da mutluluk, insanın diğer insanların mutluluk arayışlarına saygı gösterme ve bencil çıkar arayışını uygun ölçülerde sınırlama ya da frenlemesi anlamında altruizmin (özgecilik, fedakârlık vs.) bir ifadesine dönüşmektedir. Bunu örneğin bir ahlaki duygu olan adalet duygusunun çalışmasında görmek mümkündür. Spencer’a (1898b, s. 31) göre adalet duygusu, “arzu nesnelere peşinden gitme şeklindeki ilkel eğilimlerin denetlemesi” ve “insanların birbirlerinin haklarına saygı duymasına... hizmet etmesi” bakımından özgeci ahlaki duygularından birisidir. Evrim, haz duygularını, ahlaki duyguların rehberlik ettiği davranışlarla eşleştirme eğilimindedir. Ahlaki ödevleri yerine getirme konusunda istikrarlı şekilde sebat etmek, bu ödevleri başlı başına (sonuçlardan bağımsız) bir haz kaynağı haline getirmektedir (Spencer, 1898a, s. 127). Başka bir ifadeyle erdemli davranışın yol açtığı faydalar ve hazlar bir tarafa, bizatihi erdemli davranışın kendisi bir haz kaynağı haline dönüşmektedir. Spencer’ın belirttiği gibi “Gerçekten dürüst insan... doğru olanı yaparken basit bir tatmin duygusuyla yapmaktadır; ve gerçekten de onu bunu yapmanın tatminini yaşamaktan alıkoyan bir şey olursa sabırsızlanmaktadır” (Spencer, 1898a, s. 128). Bu örnekler, Spencer’daki mutluluk ve fayda kavramının, hedonizmin çağrıştırdığı anlamlardan oldukça farklı boyutlarda kullanıldığını göstermektedir. Ahlaki karakter gelişiminin, fayda kavramı içinde değerlendirildiği görülmektedir. Örneğin köleliğin yasaklanmasını, en büyük mutluluğu üretmenin bir önkoşulu olarak tanımlarken bunu, yalnızca ekonomik fayda kaygısıyla değil ama aynı zamanda ahlaki bir kaygıyla da yapmaktadır: Kölelik, “nefret ve terör, evrensel ahlaksızlaşma ve günahın doğurduğu umursamazlık” gibi bir dizi “hastalıklı toplumsal durumu” beraberinde getirmektedir (Spencer, 1851, s. 5, 46).

SONUÇ

Spencer, eserlerinde doğal haklara ve doğal hukukun rasyonalizm ve ahlak duygusu boyutlarına geniş şekilde yer vermektedir. Ne var ki yukarıda gösterildiği gibi doğal hukuk ve haklar söyleminin arka planında büyük ölçüde faydacı yönelim ve saikler bulunmaktadır. Sonuç olarak, Spencer'ın felsefesinin temelinde faydacılık öğretisi yer almaktadır. Bu faydacılık, dolaylı ve rasyonel bir faydacılıktır.

Tezde Spencer'ın felsefesini doğal haklar ve doğal hukuk öğretisi yönüne doğru çeken üç temel boyuta değinilmiştir. Bunlardan ilki, söylemdir. Özellikle haklar söylemi, düşünürün eserlerinde yoğun ve belirgin şekilde kendini göstermektedir. Spencer, klasik liberal bir bakış açısıyla toplumdan ve devletten önce gelen, onun üzerinde bulunan, evrensel, doğal ve devredilmez doğal hakların varlığına inanmaktadır. Yukarıda çalışmanın birinci bölümünde gösterildiği gibi bu hakları, eşit özgürlük yasasından türetmekte, her birini ayrı ayrı tanımlamakta, açıklamakta ve saydıklarının dışında başkaca doğal hakkın olmadığını belirtmektedir. “Doğal hukuk” söylemi ve bu terimin doğrudan telaffuzuna ise daha az rastlanmaktadır. Ne var ki doğal yasalar, evrim yasaları, hayat yasaları ve varoluş şartları, doğru yaşam yasaları, ahlak yasaları, davranış yasaları, eşit özgürlük yasası, davranış ve sonuç arasındaki ilişki yasası, mutlak doğruluk yasası, gücün temel yasaları, mükemmel insan yasası, ideal yasa, evrensel yasa vb. terimlerle pozitif yasaların dışında doğayı ve evreni düzenleyen yasaların varlığına sıklıkla atıfta bulunmaktadır. Bunların bilimsel yasalardan ya da fiziksel dünyayı açıklayan doğa yasalarından farklı oldukları, doğal hukukun ahlaki değer yargıları içeren niteliklerini sergilediklerine çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak değinilmiştir.

Spencer'ın felsefesine doğal haklar-doğal hukuk öğretisi doğrultusunda nitelik kazandıran ikinci bir boyut olarak doğal hakları, “hayat yasalarından ve varoluş şartlarından” türetmesine değinilmiştir. Düşünür bunu yaparken rasyonalizm ve tümdengelimsel akıl yürütme yöntemini kullanmaktadır. Önce, doğaya ve özellikle insan doğasına ve onun toplumsal eğilimlerine ilişkin *a priori* önermelerden hareketle eşit özgürlük yasasına tümdengelimsel akıl yürütmeyle ulaşmaktadır. Daha sonra ise doğal hakları, eşit özgürlük yasasının mantiki sonuçları olarak türetmektedir. Adaletle ya da doğal haklara, insanın doğal vasıflarından ya da toplumsal yaşamın var oluş koşullarından

hareketle ulaşmak, doğal haklar ve doğal hukuk kuramcılarının genel olarak benimsediği yöntemdir. Spencer da bu yöntemi kullanmaktadır.

Üçüncü boyut ise ahlak duygusu kavramıdır. Ahlak duygusu kavramı ve doğal hukuk geleneği arasındaki bağlantı, çalışmanın üçüncü bölümünde gösterilmeye çalışılmıştır. Hutcheson ve Shaftesbury gibi modern dönem filozoflarının geliştirdiği ahlak duygusu kavramı ile antik dönem ve orta çağ doğal hukukçu düşünürlerin felsefesinde önemli bir yere sahip olan *synderesis* ve *instinctus naturae* kavramları arasındaki benzerliklere ve devamlılıklara dikkat çekilmiştir. Spencer'ın felsefesinde merkezi bir yer işgal eden ahlak duygusu kavramı bu gelenekten etkilenmiş ve onun bazı genel karakteristik özelliklerini benimsemiştir. Bunlar arasında insanın zihinsel ve akli doğasından ziyade duygusal doğasına referans vermesi vardır. Ahlaki içgüdünün doğuştan sahip olunan bir özellik olması başka bir benzerlik noktasıdır. Belirli bir akıl yürütme ya da mantıksal çıkarımdan ziyade spontane (kendiliğinden), içgüdüsel ve organik şekilde faaliyet gösteren ahlak duygusu fikri, bir başka benzerliktir. Kendiliğindenlik ve içgüdüsellik özellikle önemlidir. Zira ahlak duygusunun, verdiği ahlaki hükümleri, doğrudan faydacı bir hesaplama yapmadan, eylemin getireceği net faydaya ilişkin bir projeksiyon yapmadan verdiğini anlatmaktadır. Ahlak duygusu, Spencer'ın doğal haklar söyleminin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Doğal hakları ve adaletin temel ilkelerini ortalama insana bildiren, ona ahlaki açıdan rehberlik eden ve onu motive eden temel faktör olarak çoğu durumda soyut akıldan, soyut ahlaki ilkelere sadakatten ya da fayda hesabından önce gelmektedir.

Bununla birlikte tezin temel iddiası olarak yukarıda ayrıntılı şekilde ortaya konmaya çalışıldığı gibi Spencer'ın felsefesinde faydacılık daha temel bir yer işgal etmekte ve birincil derecede önem arz etmektedir. Spencer, en az doğal hak ve doğal hukuk söylemi kadar faydacı bir söylem de kullanmakta ve 19'uncu yüzyılın Mill, Bentham ve Sidgwick gibi klasik faydacılarının kullandığı çok sayıda terim, kavram ve tanımlamayı esas almaktadır. Spencer'ın faydacılığının doğal haklar-hukuk karşısında daha temel olduğuna dair tezde değinilen belli başlı argümanlar şu şekildedir. Birincisi, çalışmanın birinci bölümünde gösterildiği gibi Spencer'da kamusal fayda adına bireysel hak ve özgürlüklere sınırlamalar ya da istisnalar getiren birtakım örneklere ve açıklamalara rastlanmaktadır. Örneğin, yabancı düşmanlardan korunma ve ulusal savunma ihtiyacı, bireysel hayatların feda edilmesini zorunlu kılabilir. Zorunlu askerlik hizmeti, özgürlük hakkını ikinci

plana atabilmektedir. Gerek içeride toplumsal düzenin ve adaletin, gerekse dışarıda ulusal savunmanın sağlanması için ihtiyaç duyulan masrafların karşılanması adına mülkiyet hakkının kısıtlanması mümkündür (vergiler, vatandaşın mallarının ve kazançlarının belirli bir kısmına devlet tarafından el konması vs.). Ayrıca Spencer'ın toprak reformunu savunan ifadelerinde toprağın büyük toprak sahiplerinden alınıp halka paylaştırılmasının ülke ekonomisine daha çok katkı sağlayacağı fikri vardır. Bunun dışında düşünürün özel mülkiyet hakkını, toplumsal rıza fikrine dayandırması ve siyasal toplumun kökenini açıklarken adalet arayışından ziyade fayda ilkesinin belirleyiciliğini vurgulaması, ondaki faydacılık düşüncesinin mevcudiyetini göstermektedir.

İkinci olarak, doğal hakların türetilmesinde doğal haklar-doğal hukuk geleneğine uygun olarak rasyonel ve tündengimsel akıl yürütme yöntemini kullanan düşünürün bu akıl yürütme sürecinde insanın doğal ve toplumsal tabiatı hakkında kullandığı temel varsayımların faydacı nitelikte olduğu görülmektedir. Örneğin, Spencer, insan doğasındaki fayda ve mutluluk elde etme arzusunu merkeze almaktadır. Toplum öncesinde doğal durumda insanın hayatta kalmasını tayin eden temel belirleyicinin, rakipleri karşısında sahip olduğu avantajlar (fayda araçları) olduğuna işaret etmektedir. Doğal özgürlüğü, kişilerin eylemlerinin yol açtığı faydalara erişebilme özgürlüğü olarak tanımlamaktadır. İnsanların toplumsal hayatı “avantajlı bulunduğu için” tercih ettiğini belirtmektedir. Toplum içindeki eşit özgürlüğü, diğer kişilerin mutluluğun peşinden gitme özgürlüğüne saygı duyma şeklinde tarif etmektedir. Hayatın iyi bir varoluş olduğunu, hayattaki toplam hazzın toplam acıdan daha fazla olmasıyla açıklamaktadır. Hazzın evrensel olarak iyi olduğunu ise *a priori* bir önerme olarak kabul etmekte ve bu kabulün tüm etik felsefesinin temelini oluşturduğunu belirtmektedir. Bu ve benzeri örnekler, Spencer'ın doğal haklar söylemi ve yönteminin gerisinde faydacı varsayımların yattığını göstermektedir.

Üçüncüsü, Spencer'ın doğal haklar-hukuktan ziyade faydacılık öğretisinin bir üyesi olarak değerlendirilmesi gerektiği, tezin üçüncü bölümünde düşünürün felsefesinde merkezi öneme sahip olan ahlak duygusu kuramı üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Spencer'ın açıklamalarında ahlak duygusunun *kökeninde* faydacı, sonuçsalcı, ampirik ve doğalcı boyutlar ön plana çıkmaktadır. Düşünüre göre ahlak duygusunun davranışlar hakkında verdiği ahlaki hükümler, bu davranışların yol açtıkları haz ve mutluluk

deneyimlerinden hareketle insan zihninde ortaya çıkan çağrışımlara dayanmaktadır. Bu görüş, 19'uncu yüzyılın diğer faydacı ve ampirik filozoflarının genel görüşlerini yansıtmaktadır. Ayrıca Spencer'a göre doğal hukuktan beslenen ahlak duygusu kuramlarındaki evrensellik iddiası yanlıştır. Zira insanlığın farklı dönemlerinde ve farklı coğrafyalarında toplumların doğru ve yanlış hakkında verdiği hükümler tek tip olmayıp farklılık göstermektedir. Spencer, ahlak duygusunun oluşmasında biyolojik evrimin önemini vurgulamaktadır. Evrim düşüncesi doğal hukuk geleneğinden farklı olarak doğalcı ve ampirik bir bakış açısını yansıtmakta ve ahlak duygusunun, içinde bulunulan toplum türüne göre şekillendiğini söylemektedir.

Spencer'daki *rasyonel faydacılığın* temel özelliklerini ortaya koymak, düşünür için faydacılık öğretisinin neden doğal haklar öğretisinden daha önce geldiğini ve daha temel olduğunu anlamayı kolaylaştırmaktadır. Tezin ikinci bölümünde Spencer'daki rasyonel faydacılığın özellikleri ele alınmakta ve düşünürün *ampirik faydacılığa* yönelik geliştirdiği eleştirilere değinilmektedir. Bu eleştirilerin 19'uncu yüzyılın başta gelen faydacı düşünürleri olan Bentham ve Mill üzerinde odaklanması ve klasik faydacılığın pek çok temel noktasını hedef alması ve bunu, çoğu kez doğal hakçı bir söylem içinde dillendirmesi, pek çok kişide Spencer'ın faydacılıktan ziyade doğal haklar kuramının bir temsilcisi olduğu izlenimini yaratmıştır. Ne var ki Spencer, bu eleştirileri faydacılığın kendisine değil, *ampirik faydacılık* olarak isimlendirdiği versiyonuna yönelik yapmaktadır. Düşünür, ampirik faydacılık karşısında rasyonel faydacılığı savunmaktadır. Ampirik faydacılık, en büyük mutluluk hedefine ulaşmayı sağlayan *eylem ve politikaların* neler olduğuna odaklanmaktadır. Spencer'ın rasyonel faydacılığı en büyük mutluluk hedefine ulaşmayı sağlayan *kuralların* neler olduğuna odaklanmaktadır. Ampirik faydacılık, mutluluğa yol açan *eylem ve politikaları*, gözlem, deney ve tümevarımdan hareketle tespit etmektedir. Spencer'daki rasyonel faydacılık ise mutluluğa yol açan *kuralların* (doğal hakların) insan doğasına ilişkin varsayımlardan tümdengelsel yöntemle türetilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ampirik faydacılar, en büyük mutluluğun, doğrudan, hükümet düzenlemeleri ve politikalarıyla gerçekleştirilmesinin doğru olduğunu düşünmektedir. Spencer ise mutluluğun dolaylı olarak ulaşılabilecek bir hedef olduğunu, doğrudan hedeflenmesi gereken şeyin adaletin (hakların) tesisi olduğunu belirtmektedir. Böylece Spencer'ın, en büyük mutluluğun *en büyük ahlaki hedef* olduğu noktasında ampirik faydacılıkla uyuşması, fakat doğal hakları ve adaletin genel ilkelerini

o hedefe ulaşmanın *istisnasız uygulanması gereken araçları* olarak görmesi, haklar karşısında mutluluğa daha üstün bir konum verdiğini göstermektedir.

Aynı zamanda rasyonel faydacılık, Spencer için ilkeli ve ideal bir faydacılığı ifade etmektedir. Rasyonel faydacılığa bu özelliği kazandıran faktör, mutluluk arayışını çıkarıcı-bencil bir arayış olmaktan ziyade, doğal hukukun bir gereği olarak değerlendirmesidir. Rasyonel faydacılık, doğanın en büyük mutluluğa ilişkin niyetini ve planını yansıtmaktadır. Buna göre en büyük mutluluk hedefi, yalnızca insandaki mutluluğun peşinden gitme eğilimiyle ya da bedensel ve duygusal arzularıyla açıklanabilecek bir olgu değildir. En büyük mutluluk hedefi, doğanın insanlar (ve kısmen diğer canlılar) için koyduğu bir hedeftir. Doğada bir amaç vardır. Önemli olan bu amaca ulaşmanın yol ve yöntemlerini, akılla keşfetmektir. Bu yapıldıktan sonra elde edilen doğru davranış kuralları (Spencer için bunlar adaletin temel ilkeleridir), bireysel ve kamusal aktörlerin riayet etmesi gereken kurallar olarak kabul edilmelidir.

Spencer'a göre insandaki ahlak duygusunun evrimsel yasalara tabi olması, düşünürdeki faydacılığa rasyonel faydacılık niteliğini kazandıran bir başka unsurdur. Ahlak duygusunun kökeninde geçmiş deneyimlerin (eylemlerin faydalı ya da zararlı sonuçlarına ilişkin deneyimlerin) bulunduğu doğrudur. Bu deneyimlere bağlı olarak, haz üreten eylemlerle insan zihninde beğeni duygusunun ilişkilendirilmesi ve acıya yol açan eylemlerin zihinde kınama duygusuyla ilişkilendirilmesi, faydacı, sonuçsalcı ve ampirik bir bakış açısını yansıtmaktadır. Spencer'daki ahlak duygusu kavramı bu anlamda faydacı bir bakışa işaret etmektedir. Ne var ki diğer taraftan düşünürün, ahlak duygusunu kalıtsal bir özellik olarak nesilden nesile aktarılan ve dolayısıyla *doğuştan sahip olunan* bir yeti olarak görmesi, ampirizmle uyuşmayan rasyonel bir bakış açısını yansıtmaktadır. Ampirizm ve rasyonalizm arasındaki temel tartışma konularından birisi, bilginin (ve bu arada doğru ve yanlışla ilişkin bilginin) sonradan mı öğrenildiği yoksa doğuştan mı geldiğidir. Ahlaki bilginin kaynağı olarak ahlak duygusunu insan doğasının doğuştan sahip olunan bir niteliği olarak tanımlanması, düşünürün ahlak duygusu kavramına açık bir rasyonalizm boyutu kazandırmaktadır.

Nihayetinde Spencer'ın rasyonel faydacılığı, çalışmanın dördüncü bölümünde gösterilmeye çalışıldığı gibi yeni liberalizm ya da sosyal liberalizm olarak isimlendirilen düşünce ve politikaları, klasik liberal bir bakış açısıyla hem doğal haklar açısından hem

de faydacılık açısından eleştirebilmesine imkân vermektedir. 19'uncu yüzyılın son çeyreğinde güç kazanan ve sosyal refahçı ve egaliteryan gerekçelerle sosyo-ekonomik hayatın düzenlenmesinde devlete yeni işler ve görevler veren yeni liberalizm, Spencer'a göre iki açıdan "gerçek" liberalizmle çelişmektedir. Birincisi, düşünüre göre "gerçek" liberalizmin temel özelliği, devlet otoritesini ve cebrini kapsam olarak daraltmak ve bireysel özgürlük alanını genişletmektir. Bireylerin doğal haklarını güvenceye almak ve özgürlükleri önündeki engelleri kaldırmaktadır. Genel mutluluk ve refah, devletin doğrudan eylemleriyle değil ama bireysel eylemlerle dolaylı olarak ve uzun vadede oluşmakta; rızaya dayanan bireysel iş birlikleri ve bireysel gelişimle artmaktadır. İkincisi, yeni liberal politikalar uygulansa dahi en büyük mutluluk ya da fayda amacına ulaşmada başarısız olmaya mahkumdur. Mutluluğun, mutluluk araçlarının ya da refahın toplumun üyeleri arasında eşitlikçi şekilde dağıtılması uygulanabilir değildir. Öncelikle, bunun bireylerde yol açtığı mutluluğu, nesnel olarak tanımlamak, ölçmek ve karşılaştırmak mümkün değildir. İkincisi, mutluluk, devlet tarafından bireylerden koparılıp, bir yerde toplanıp, vatandaşlar arasında yeniden dağıtılmaya müsait bir olgu değildir. Üçüncüsü, mutluluk araçlarının dağıtılması mümkün olsa dahi bu araçların eşit şekilde dağıtılması, en büyük mutluluğu sağlamayacaktır. Zira her bireyin zevki ve mutluluk kapasitesi farklı farklıdır. Spencer'a göre mutluluğu azami seviyeye çıkarmak, onun eşitsiz şekilde dağıtılmasıyla mümkündür. Düşünüre göre doğal olan şey, mutluluğun meziyete göre dağılmasıdır. Endüstriyel toplumun vatandaşlardan talep ettiği davranışları (çalışkanlık, adalet, tutumluluk, disiplin, dürüstlük vb.) sergileyen bireyler, bunu yapmayanlara göre toplam refahtan daha çok pay almalıdır. Zira bu, toplumda çalışkan ve üretken bireylerin sayısının artmasına, çalışkan ve üretken olmayanların sayısının azalmasına yol açacaktır. Bunun sonucunda toplumsal hayata ve refaha daha çok katkıda bulunan bireylerden oluşan bir toplumda toplam mutluluk da artmış olacaktır. Ayrıca, mutluluk kaynaklarından en önemlisi, bireylerin zihinsel, ahlaki, duygusal ve bedensel yetilerinin geliştirilmesi ve bunları kullanmaktan aldıkları hazdır. Bu yetilerin geliştirilmesi ancak bireylerin kendi hayatlarının sorumluluğunu kendi ellerine almasıyla ve bireyselliklerinin gelişmesiyle mümkündür. Bu nedenle Spencer, evrim yasalarının en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması ilkesinin toplumsal yaşamın gelişmesi ve en büyük mutluluğun artması açısından son derece önemli olduğunu düşünmektedir. Düşünüre göre devletin sosyal

refah politikaları, doğal evrim sürecine bir müdahaledir. Doğa'nın, en büyük mutluluğu evrimsel yasalarıyla üretme "planına" ya da "niyetine" terstir.

Spencer'in rasyonel faydacılık anlayışının temelinde, mutluluğun üretilmesi ve paylaşılması konusunda devletin rolünü ve etkinliğini asgari düzeyde tutmak, özel ve bireysel eylem alanını ise azami seviyeye çıkarmak vardır. Bununla birlikte tarihsel gelişmeler, düşünürün umut ettiği yönde ilerlememiş, devletin toplumsal yaşam içindeki rolü ve hacmi Britanya ve Amerika'da da görüldüğü gibi onlarca yıl boyunca artmaya devam etmiştir. Spencer'in fikirleri, 20'nci yüzyılın başından itibaren hızlı bir popülerlik kaybına uğramış ve 1970'lerden itibaren tekrar ve kısmen bir ilginin uyanmaya başlamasına kadar unutulmaya yüz tutmuştur. Bununla birlikte bu fikirler, 19'uncu ve 20'nci yüzyıl boyunca sosyolojik düşünceye, siyasal spektrumun sağında ve solunda bulunan çeşitli siyasal ideolojiye ve özellikle klasik liberal ve liberteryen düşüncenin gelişimine etkide bulunmaya devam etmiştir. Bu etkilere kısaca değinmekte fayda vardır.

Öncelikle Spencer'in, sosyoloji biliminin gelişimine katkısı olmuş, fikirleriyle önemli sosyologları etkilemiştir. Andreski (1971, s. 11, 23), Spencer'daki "yapı, işlev ve sistem" kavramlarının modern sosyolojinin çerçevesini meydana çıkardığını ve bugün "yapısal-işlevselcilik" olarak isimlendirilen kuramın temelini Spencer tarafından atıldığını belirtmektedir. Sosyal antropolojinin işlevselci okulunun kurucusu Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) gibi sosyologlar, Spencer'in kendileri üzerindeki etkisini açıkça belirtmektedir. Emile Durkheim'ı (1858-1917) ise Spencer ve bu ekol arasında köprü işlevi gören bir sosyolog olarak değerlendirmek mümkündür. Durkheim, Spencer tarafından genel yasalar şeklinde ortaya konan fikirleri ayrıntılandırmış ve geliştirmiştir (Andreski, 1971, s. 21).

McCann'ın (2004, s. 127) belirttiği gibi Alman sosyolog Ferdinand Tönnies'nin (1855-1936) *Gemeinschaft und Gesellschaft* isimli çalışması, Spencer'daki evrim fikrinin ve toplum anlayışının etkilerini taşımaktadır. Diğer bir Amerikalı iktisatçı ve sosyolog Thorstein Veblen'in (1857-1929) düşüncelerinin gelişiminde de Spencer'in izleri vardır. Öte taraftan İtalyan düşünür Vilfredo Pareto'nun (1848-1923) ekonomik refaha uyguladığı toplumsal optimum kavramını geliştirirken yoğun şekilde Spencer'in düşüncelerinden istifade ettiği belirtilmektedir. Sosyoloji bilimini Amerika'da ve özellikle akademide yerleştirme konusunda önemli çabaları bulunan Amerikalı sosyolog

William Graham Sumner'ın (1840-1910) düşünceleri üzerinde de Spencer etkisi oldukça fazladır. Sumner'ın, Spencer'ın *Study of Sociology* isimli eserini Yale Üniversitesi'nde bir ders olarak okutma isteği, sosyal Darwinizm fikrine kuşkuyla bakan akademik ve entelektüel çevrelerde tartışmalara yol açmıştır (McCann, 2004, s. 127).

Daha önce belirtildiği gibi, özellikle karşıtları tarafından Spencer'la ilişkilendirilen ve çoğu kez “yaşam kavgası içinde güçlü olanın zayıf olanı ezmesi” klişesine indirgenen sosyal Darwinizm fikri, düşürün felsefesini bütüncül şekilde yansıtmaktan oldukça uzaktır. Bu klişeleştirme, sosyal Darwinizm düşüncesinin *laissez-faire* ve sınırlı hükümet fikrini içeren varyasyonları için geçerli olduğu kadar, sosyalist hatta paternalist, otoriter ya da faşist devlet kuramlarını destekleyen varyasyonları için de geçerlidir. Bu durum kuşkusuz sosyal Darwinizm fikrindeki katkı sağlayanların, Spencer'ın evrim ve en iyi uyum sağlayanın hayatta kalmasına ilişkin görüşlerinden beslenmediği anlamına gelmemektedir. Spencer'ı sosyal Darwinizm klişesine indirgememeye dikkat etmek suretiyle, onun (bilinçli ve formel bir şekil olmasa da) yaptığı katkılardan bahsetmek kuşkusuz mümkündür. Örneğin, Heywood (2013, s. 67), Spencer'ın sosyal Darwinizm fikrine yönelik katkısı olarak, Darwin'in biyolojik doğadaki tür çeşitliliğini açıklamak üzere geliştirdiği evrim ve doğal ayıklanma kuramının, Spencer tarafından insan toplumuna uyarlandığını belirtmektedir. Bu anlamda Spencer, ekonomik, toplumsal ve politik dünyadaki eşitsizlikleri analiz ederken ve açıklarken, toplumun bireyler arasında hayatta kalma mücadelesinin bir alanı olduğunu, şartlara uyum gösteren bireylerin hayatta kalmasının ve göstermeyenlerin kaybetmesinin doğallığını göstermeye çalışmıştır. Devletin “kaybedenlere” yardım etmek suretiyle doğal evrime aykırı politikalar izlemesinin yanlışlığını dile getirmiştir.

Spencer'ın bu yöndeki görüşlerinin özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ndeki popülerliğinin önemli nedenlerinden biri olduğunu söylemek mümkündür. Bu görüşler, Amerika'da 19'uncu yüzyılın yükselişte olan yeni kapitalist orta ve üst sınıfı tarafından genel olarak beğeniyle karşılanmıştır. Liberal-kapitalist bir sistemin insan doğası ve doğal biyolojik evrimle uyumlu olduğu fikri, bireydeki çıkar, fayda ve refah arayışının toplumsal faydaya katkı sağladığı ve yoksulların ve işçi kesiminin hayatında endüstri devriminin yol açtığı olumsuz sonuçların işin doğasından kaynaklandığı şeklindeki

söylemin aldığı beğeni, liberal-kapitalist fikirlerin o dönemde Amerika’da ne denli yaygın ve güçlü olduğunu göstermektedir (Nelson, 1996, s. 293).

Ebenstein ve Ebenstein (2000, s. 759), benzer bir noktaya işaret etmekte ve Spencer’ın ekonomik, politik ve sosyolojik görüşlerinin en büyük etkide bulunduğu ülkenin Amerika Birleşik Devletleri olduğunu belirtmektedir. ABD, bu dönemde hızlı ve büyük bir endüstrileşme süreci içindedir. Bu sürecin başat aktörleri olan iş insanları, özel sermaye grupları ve kapitalist girişimciler açısından Spencer’ın sunduğu evrimsel gelişme fikri, oldukça “rahatlatıcı” görüşler içermektedir. Zira bu insanlar açısından Spencer, rekabetçi kapitalizm ve ekonomik *laissez-faire*’i, doğal düzenin ilerleme ve gelişmeden sorumlu olan bir boyutu olarak sunmaktadır. Devletin müdahil olmadığı bir sert rekabet ortamı içinde bireyleri kendi ayakları üzerinde durmaya zorlayan geleneksel Amerikan ekonomik-politik sisteminde yetişmiş olan orta ve kapitalist sınıf açısından Spencer’daki evrim kuramı, bir açıdan daha önemlidir. En iyi uyum sağlayanın hayatta kalması, evrimsel rekabet ve doğal ayıklanma gibi kavramlar, mevcut politik-ekonomik sisteminin doğal düzenle, insan doğasıyla, evrensel yasalarla ve hatta kamusal faydayla uyumlu olduğunu ortaya koymak suretiyle ona ahlaki bir meşruiyet de kazandırmaktadır.

Bununla birlikte Spencer’ın Amerika’daki popülerliğini yalnızca kapitalist ideolojiye olan bağlılıkla açıklamak mümkün değildir. Spencer’ı ortalama bir Amerikalının gözünde cazip kılan önemli bir faktör de düşünürün felsefesinin sunduğu “görünür kaostaki düzen vaadidir.” Spencer’ın görüşleri, örneğin, Jack London’ın *Martin Eden*’i için yüzeyde düzensiz ve birbirinden kopuk gibi duran hayatın karmaşık olayları ve olgularını, daha derinde birbirine bağlayan ve bunları, kendi içinde uyumlu ve kurallı bir evrenin parçası haline getiren bir düzenin var olduğunu anlatmaktadır (Peel, 1971, s. 2). Bu, Amerika’da hayatın keşmekeşliği içinde zengine olduğu kadar yoksula da hitap eden bir söylemdir.

Buna karşın Peel (1971, s. 3), Spencer’ın Amerika’da gördüğü ilginin benzerini, en azından aynı ölçekte Avrupa’da göremediğini belirtmektedir. Avrupalılar, düşünürün hatalı olduğunu düşündükleri görüşlerini kısa sürede terk etmek ve isabetli görüşlerini, halihazırdaki düşünce geleneklerine eklemek suretiyle düşünürü ikinci plana atmak konusunda son derece hızlı davranmıştır. Örneğin, Spencer’dan büyük ölçüde etkilenmesine karşın Durkheim’in ismi ön plana çıkartılmış ve Spencer ismi unutulmuştur.

Spencer'in "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması" söylemi, bireyler arasındaki rekabetin, onların çalışkanlığına ve yeteneklerini geliştirmesine katkı sağlayacağı görüşüne dayanmaktadır (Heywood, 2013, s. 217). Bu, liberal bir bakış açısını yansıtmaktadır. Ne var ki sosyal Darwinizm, liberalizmin dışında ve zaman zaman onunla tamamen zıt ideolojileri destekler şekillerde kullanılabilmiştir. Bunların örneklerini 1910'lardan itibaren ve özellikle iki dünya savaşına eşlik eden siyasal söylemlerde bulmak mümkündür. Bu bağlamda sosyal Darwinizm'in ilerlemeyi en iyi olanın hayatta kalmasına dayandıran bakış açısı, devletler arasındaki rekabet, güç mücadelesi ve savaşları haklılaştırmak isteyenler tarafından oldukça çekici bulunmuştur. Sosyal Darwinizm, İkinci Dünya Savaşı öncesinde ve süresince Faşist ideolojiye etki etmiştir. Örneğin faşist ideolojinin, rekabet, mücadele ve savaşı, güçlü ve üstün ulusların hayatta kalmasını sağlayan bir fırsat olarak değerlendiren görüşleri ve acımasız mücadelenin, insan gelişiminin bir arenası olduğu yönündeki fikirleri, sosyal Darwinist kuramlardan beslenmiştir (Heywood, 2013, s. 217). Spencer isminin ve faşist ideolojinin yan yana getirilmesi mümkün olmasa da düşünürün, toplumu bütüncül bir organizma olarak ele alan ve evrim kuramında mücadele kavramını vurgulayan görüşleri, özellikle Alman Nazizmi'nin düşünce çevrelerinde kabul görmüştür (Wiltshire, 1978, s. 255).

Spencer'in sosyal Darwinizm ile ilişkilendirilenler dışındaki başka görüşleri ve kavramları da paternalist ve otoriter devlet fikrini desteklemek için kullanılmıştır. Bunlar arasında "sosyal organizma" kavramlaştırması gelmektedir. Simon'un (1960, s. 294) belirttiği gibi organik toplum tasarımları, Platon'dan itibaren büyük ölçüde paternalist ve otoriter devlet fikrini desteklemeye ve meşrulaştırmaya hizmet etmiştir. Spencer da toplumsal süreçleri açıklamak adına ve toplumdaki gelişme, iş bölümü ve sektörler arasındaki ilişkileri tahlil ederken yer yer "biyolojik analogi" yöntemine başvurmuştur. Toplumu bir organizmaya benzetmiş, tüm organizmalar için geçerli olan biyolojik yasaların toplum için de geçerli olduğunu belirtmiştir. Andreski (1971, s. 28-29), Spencer'in toplumsal organizma fikrinin, eğer istenseydi kolektivist ve otoriter devlet kuramlarını destekleyenler tarafından daha yoğun şekilde kullanılabilme kapasitesine sahip olduğunu belirtmektedir. Örneğin sosyal organizma kavramı, oldukça merkezileşmiş bir sinir sistemini ve organların bütüne olan tabiiyetini ön plana çıkarmaktadır. Buna karşın kolektivist ve otoriter ideologlar ve siyasetçiler, Spencer'in

devlet karşıtı, liberal, serbest piyasa lehindeki siyasal görüşlerinin, kendi görüşleriyle olan tezatlığının farkında oldukları için bu konuda gönülsüz davranmışlardır.

Wiltshire'a (1978, s. 255-256) göre Spencer'ın siyaset dışındaki farklı bilimsel düşüncelerinin, düşünürün bireyci ve liberal siyasal görüşlerinden tamamen farklı görüşleri etkilemesi bir ironidir. Spencer'ın özellikle evrim ve sosyal organizma kavramlarının, siyasal spektrumun sağında ve solunda, merkezinde ya da uçlarında bulunan çeşitli görüş ve ideolojilere esin kaynağı olması, düşünürün rızasıyla olmuş olan bir şey değildir. Kaldı ki bu görüş ve ideolojiler, Spencer'ın fikirlerini kendilerine uyarlarlarken onu bir bütün olarak almamış, parçalara bölerek işlerine gelen kısımlardan istifade etmiştir.

Bu bağlamda Spencer'ın özellikle evrime ve en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması ilkesine dair görüşlerinin, sol, sosyalist ve anarko-komünist düşünürleri de etkilediği görülmektedir. Örneğin, Darwin'in ve Spencer'ın evrimci görüşleri, anarko-komünizm akımının önemli temsilcilerinden olan Rus düşünür Pytor (Peter) Kropotkin (1842-1921) üzerinde etkide bulunmuştur. Kropotkin, Spencer'ın pek çok eserini okumuş, *Principles of Biology*'yi Rusçaya çevirmiş ve 1896-1904 yılları arasında anarşist gazete *Freedom*'da Spencer'a ilişkin yedi makale yayınlamıştır (Adams, 2016, s. 49-50). Kropotkin'in Spencer'la uyuşan ve uyuşmayan taraflarının ne olduğu, Spencer'ı ne derece eleştirdiği ya da ne derece onayladığı tartışılmaya devam etmektedir. Fakat şurası açıktır ki Spencer'a ilişkin okumaları, Kropotkin'in sosyal kuramını geliştirmesinde önemli olmuştur. Düşünür, Spencer'dan çok şey almıştır (Adams, 2016, s. 51). Aynı zamanda onun görüşlerini baş aşağı çevirmiştir (Wiltshire, 1978, s. 220-221): Spencer'da toplum içinde bireyler arasındaki rekabet ve hayatta kalma mücadelesi ön plandadır. Kropotkin ise rekabet yerine bireyler arasındaki dayanışma, karşılıklı yardımlaşma, birbirine bağımlılık, artan iş birliği ve ortaklık üzerinde durmuştur. Düşünüre göre evrimsel süreç, toplumun üyeleri arasında bu yönde bir eğilimin ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır. Zira doğadaki menfi şartlarla mücadele anlamındaki evrimsel mücadelede başarılı olan topluluklar (ya da uluslar), iç çatışmayı en aza, iş birliği ve dayanışmayı ise azami seviyeye çıkarabilenlerdir. Toplum içinde bireysel düzeydeki parçalanmışlık, aynı zamanda, toplumun diğer toplumlarla olan dış mücadelesinin önündeki en büyük engeldir. Devlet ise böyle bir uyumun ortaya çıkmasının önündeki en büyük engeldir.

İtalyan düşünür Enrico Ferri (1856-1929) ise Spencer'dan esinlenen sosyal evrim kuramıyla sosyalist görüşü desteklemiştir. Ferri'ye göre bireyler arasındaki rekabet ve mücadele ilkel bir şeydir. İnsan hayatını ilerleten ve onurlu hale getiren tek mücadele, sınıflar arasındaki mücadeledir. Bu bağlamda Darwin ya da Spencer'ın bahsettiği en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması, toplumsal sınıflar arasındaki bir mücadele olarak düşünüldüğünde olumlu bir anlam ifade etmektedir (Wiltshire, 1978, s. 222).

Spencer, herşeyden önce bir liberaldir. En büyük katkısı da liberal ve liberteryen düşünceye yapmıştır. *Laissez-faire*'e ilişkin görüşleri ve devlete yönelik eleştirileriyle Spencer'ı bugün liberal düşüncenin önde gelen filozofları arasında saymak gerekmektedir. 19'uncu ve 20'nci yüzyılda liberal düşünceye katkı sağlamış pek çok önemli düşünür ve yorumcu, sahip olduğu saygınlığı ve ünü, Spencer'dan ilham alarak geliştirdikleri fikirlere borçludur (McCann, 2004, s. 126).

Çağdaş klasik liberalizmin önemli düşünürlerinden birisi, Friedrich August von Hayek'dir (1899-1992). Gerçi Hayek'in doğrudan Spencer'dan etkilendiğini ya da felsefesi hakkında derin bir bilgiye sahip olduğunu söylemek zordur. Ne var ki Mingardi'nin (2013, s. 138-144) belirttiği gibi Spencer'ın felsefesinde merkezi önemde olan “evrim” ve “spontane (ya da kendiliğinden) düzen” fikri Hayek'in felsefesinde de merkezi bir konuma sahiptir. Bu anlamda iki düşünürün görüşleri önemli benzerlikler göstermektedir. Hayek'e göre ekonomik, kültürel, toplumsal ya da siyasal boyutlarıyla toplumu, planlama ya da toplumsal mühendisliğe tabi kılma çabası (örneğin devlet ya da bürokrasi tarafından) anlamsız ve boştur. Toplum, son derece karmaşık ve tüm dinamikleriyle anlaşılması mümkün olmayan bir oluşumdur. Her türlü boyutuyla uygarlık, Tanrı ya da insan aklı tarafından bilinçli şekilde tasarlanmış bir şey değildir. Tam tersine mevcut şartlarla uygunlukları tesadüfen ve kazara keşfedilmiş olan yolların, yöntemlerin ve uygulamaların daha az uygun olanlar karşısında varlığını sürdürerek (doğal seleksiyon) bugüne kadar geldiği, spontane ve evrimsel bir sürecin ürünüdür: Toplumsal “uygulama ve kurumları, kendi alanlarında başarılı olmuş ve kurduğumuz medeniyetin temeli haline gelmiş alışkanlık ve kurumlardan yola çıkarak geliştirdik” (Hayek, 1945, s. 15). Bunun tipik örneği, serbest piyasanın merkezinde bulunan fiyat mekanizmasıdır. Fiyat mekanizması, insan dizaynının bir sonucu değildir. İnsanoğlunun tesadüfen bulduğu bir şeydir. Yaptıkları ekonomik tercihler bu mekanizma tarafından

yönlendirilen insanlar, çoğu zaman yaptıkları şeyi neden yaptıklarını dahi anlamamaktadır (Hayek, 1945, s. 14). Buna karşın fiyat mekanizmasının sağladığı başarıyı fiyata ilişkin başka hiçbir sistem sağlayamamaktadır. Mekanizma içindeki rekabet ve karmaşıklık arttıkça da “bireyler arasındaki bilgi paylaşımına o denli bağımlı hale” gelinmektedir. Bireylerin “birbirinden bağımsız çabaları, fiyat olarak adlandırılan bilginin iletilmesi için kişisel olmayan bir mekanizma tarafından koordine edilmektedir” (Hayek, 2006, s. 52). Spencer’ın genel olarak toplumsal kurumların ve özel olarak endüstriyel kurumların ortaya çıkışına ilişkin görüşleri ile Hayek’in bu fikirleri arasında benzerlik olduğu açıktır. Örneğin, Spencer’a (1900, s. 322) göre ürünleri dünyanın dört bir köşesine kadar ulaştırılan İngiltere’nin büyük endüstriyel sistemi “yapay olarak değil, doğal olarak ortaya çıkmıştır.” Bu sistem, bireysel üreticiler arasındaki endüstriyel iş bölümümün binlerce yıllık evriminin herhangi bir insan “dizaynına” dayanmayan sonucudur. Hiç kimsenin tek başına ufak bir parçasını dahi kavrayamadığı, ama üretici eylemlere rehberlik eden ekonomik “bilgi, yönetici merci tarafından değil, bireylerin kendi eğilimleri tarafından harekete geçirilen çalışmaları tarafından üretilmektedir” (Spencer, 1900, s. 322). Sermayenin ve mamul ürünlerin hareketinin ve fiyatlarının, piyasanın arz-talep dinamiğine göre ayarlanması, resmi makamların denetleyerek ya da dizayn ederek yapabileceği bir şey değildir (Spencer, 1900, s. 323). “Kökenlerini araştırdığımız kurumlar, tasarımıyla değil, tesadüfi büyümeyle ortaya çıkmıştır” (Spencer, 1900, s. 449).

Spencer, klasik liberalizm kadar liberteryenizm ve anarko kapitalizm için de önemli bir düşünür olarak kabul edilmektedir. Mack (2013, s. 675), Herbert Spencer’ı 19’uncu yüzyılın en önde gelen liberteryen düşünürü olarak tanımlamaktadır. Barry’ye (1989, s. 103) göre de Spencer’ın ilk önemli eseri olan *Social Statics*, liberteryenizmin pek çok karakteristik özelliğini barındırmaktadır. Adalet, bireysel hakların korunması şeklinde negatif anlamda tanımlanmakta, *laissez-faire*’in erdemlerine sıklıkla değinilmekte, insan eylemlerinin ahlaki niteliği, eşit özgürlük yasasıyla olan uyuma göre değerlendirilmektedir. Endüstriyel toplumun insandaki ahlaki evrimi kemale erdirmesiyle birlikte devletin tamamen sönmüneceğinden bahsedilmektedir. Daha da belirleyici olanı ise Spencer’ın, “devleti tanımama hakkı” ya da “devleti görmezden gelme hakkı”nı (right to ignore the state), bireyin doğal hakları arasında saymasıdır. Spencer’a (1851, s. 206) göre bu hak, eşit özgürlük yasasının bir gereğidir. Zira bir kimsenin devletle bağımlı

koparması, pasif bir eylemdir ve diğer bireylerin devletle bağlarını koparma özgürlüğüne zarar vermemektedir. Öte taraftan devletin zorla bir kimseyi vatandaşlıkta tutması ya da vatandaş yapması, eşit özgürlük yasasının ihlalidir. Zira birey, devlete tabi olmakla ona vergi vermek zorunda kalmaktadır. Bir kimsenin özel mülkünü ondan zorla almak eşit özgürlüğün ihlalidir. Ayrıca Spencer'a göre devletin "bireyler tarafından istihdam edilme nedeni", bundan birtakım faydalar elde etmektir. Devlet bir "müşterek güvenlik konfederasyonudur" (mutual-safety confederation) (Spencer, 1851, s. 206). Güvenliğini sağlaması için bir kimsenin bu "acenteyi" işe alması ve bunun karşılığında ona ödeme yapması, o kişinin kendi tercihidir. Devletten aldığı güvenlik hizmetinden feragat ederek maruz kalacağı tehlikeleri göze aldığı sürece onunla ilişkisini koparmakta tamamen özgür olmalıdır. Nihayetinde devlet "özü itibariyle ahlak dışı"dır (Spencer, 1851, s. 207). Devlet "otoritesi, asla etik olamaz" (Spencer, 1851, s. 208). Zira devletin adaleti sağlama görevi ve suçla mücadele yöntemi dahi bir kötülüğün başka bir kötülükle bastırılması esasına dayanmaktadır. Bu bakımdan da bireyin devleti göz ardı etme hakkı meşrudur.

Liberteryen anarşistlerin ya da anarko kapitalistlerin devletin görevleri aleyhinde klasik liberallerden ya da liberteryen minarşistlerden (minimal gece bekçisi devlet) daha radikal bir tutum almasının bir nedeni, devleti sınırlamaya ilişkin her türlü çabanın sonuçsuz kalacağına dair inançlarıdır (Mingardi, 2013, s. 116). Bu bakımdan adaletin sağlanmasını, suçun önlenmesini ya da iç ve dış güvenliğin tesis edilmesini, devletin klasik işlevleri saymak yerine serbest piyasa tarafından arz edilmesi gereken hizmetler olarak değerlendirme eğilimindedirler. Bu bağlamda yukarıda aktarıldığı gibi Spencer'ın, devleti, vatandaşlar tarafından gönüllü olarak istihdam edilen müşterek güvenlik acentesi şeklinde tanımlaması ve devletin finansı konusunda (vergiler) gönüllük esasını savunması, liberteryen anarşist görüşlerle benzerlik göstermektedir. Spencer'ın 19'uncu ve 20'nci yüzyılın liberteryen düşünürlerini etkilediği ve liberteryen düşünürler tarafından kendisine saygı duyulduğu açıktır (Mingardi, 2013, s. 117-124, 147). Bunlar arasında ilk akla gelen, Murray Newton Rothbard'dır (1926-1995). Çağdaş liberteryenizm ve serbest piyasa anarşizminin ortaya çıkması ve gelişmesinde önemli payı olan Rothbard, Spencer'ı, "kahramanları" arasında saymaktadır. Rothbard'a göre (1998, s. 22) liberteryen doğal haklar kuramı, 19'uncu yüzyılda Herbert Spencer gibi düşünürler sayesinde en yüksek mertebeye ulaşmıştır. 19'uncu yüzyılda kapsamlı ve sistematik bir "özgürlük kuramı" geliştirebilmeyi başaran tek düşünür, Spencer olmuştur (Rothbard,

1998, s. xlvii). Bireysel özgünlük, farklılık ve çeşitliliğinin ortaya çıkmasındaki en büyük engel olarak egaliteryanizmi gören Rothbard'a (2000, s. vi, 205) göre Spencer ve benzeri büyük düşünürler, geliştirdikleri "liberteryen bireyci doktrinde" devletin bireysel özgürlük önündeki en büyük engel olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Spencer'in etkilediği bir diğer liberteryen düşünür, Auberon Herbert'tir (1838-1906). Sosyalist devlete karşı tek alternatifin bütüncül bir serbest piyasa rejimi olduğunu savunan ve Rothbard gibi Locke'un haklar kuramına bağlı olan Herbert'in anarko kapitalist görüşleri, Spencer'in eşit özgürlük yasasının bir türevidir. Benzer şekilde gönüllü vergi fikri, Spencer'in devleti göz ardı etme hakkından esinlenmiştir (Mingardi, 2013, s. 117, 122). Spencer'in bir diğer liberteryen ve bireyci-anarşist takipçilerden olan ve mutlak bireysel özgürlük için yasamanın ortadan kalkmasını savunan Wordsworth Donisthorpe (1847-1914) (1889, s. 259), Spencer'ı "mutlak bireyciliğin en yetenekli savunucusu" olarak tanımlamakta ve *Individualism: A System of Politics* isimli eserinde düşünürün bu yöndeki görüşlerini ayrıntılı olarak incelemektedir. Donisthorpe'a göre Spencer'in *The Man Versus The State*'de ortaya koyduğu bireysel özgürlük ilkeleri, daha sonra Auberon Herbert tarafından cesaretle ve eksiksiz şekilde geliştirilerek en uç noktasına taşınmıştır.

Barry'nin (1989, s. 165) belirttiği gibi, minimalist liberteryenlerin, anarko-kapitalistlerle ortak olan bir yanı, devleti, özel şahısların ürettiği zenginlikten nemalanan memurlardan meydana gelen bir yapı olarak değerlendirmeleridir. Devletin, sahip olduğu gücü kullanarak kendisini belirli hizmet ve malların yegâne tedarikçisi haline getirmesi ve bu hizmetler için piyasa değerinin üzerinde bir fiyat talep etmesi, onu bir rantçı haline getirmektedir. Barry'ye göre devlete yönelik böyle bir eleştiri, bugün, kamu tercihi kuramının sıradan bir varsayımı olarak kabul edilse de bu eleştirinin tohumları, Spencer'in *The Man Versus the State* eserinde atılmıştır. Spencer, bürokrasinin kendini büyüttüğünü, bireye ait olması gereken eylem alanlarında mutlak hakimiyet kurma eğilimini, bu eğilimin üstel bir hızla arttığını, kamu yöneticilerinin çıkarlarının kamusal çıkar ile zorunlu olarak örtüşmediğini ve bürokrasinin orta sınıfın arpalığı haline dönüştüğünü belirtmektedir (Barry, 1989, s. 165, Spencer, 1981, s. 43-49).

Son olarak Spencer, faydacılık öğretisine önemli katkılarda bulunmuştur. Weinstein (1998, s. 1-3), Spencer'in bugün *liberal faydacılık* olarak bilinen faydacılık türüne önemli

katkıları olduğunu belirtmektedir. Yazara göre temel birey haklarına ve bireyselliğin gelişimine vurgu yapan ve bunlar ile mutluluk arasında ilişki kuran liberal faydacılık, aynı zamanda dolaylı faydacılığın bir türüdür. Liberal faydacılık, faydanın ya da mutluluğun doğrudan takibine liberal sınırlamalar getirmektedir. En büyük mutluluk hedefine uzun vadede ulaşmak adına bireysel haklara sıkı şekilde riayet etmenin hukuki ve ahlaki bir sorumluluk olarak öncelik ve aciliyet arz ettiğini savunmaktadır. Spencer, Mill ile birlikte liberal faydacılığın ortaya çıkmasında kritik katkılar sunmuş, ona temel karakterini ve ilk başlangıç ivmesini kazandırmıştır (Weinstein, 1998, s. 6, 7). 19'uncu yüzyıldan günümüze uzanan liberal faydacılık soyağacının önemli düşünürlerini etkilemiştir. R. M. Hare'in (1919-2002) iki kademeli faydacı akıl yürütme metodu ve John Harsanyi'nin (1920-2002) "kritik kural faydacılığı", Spencer ve Mill'in düşüncelerinin modifiye edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Daha yakın zamanda Jonathan Riley'nin *Liberal Utilitarianism* isimli çalışması, John Gray'in *Mill on Liberty: A Defence* ve Wayne Sumner'ın *The Moral Foundations of Rights* isimli eserleri liberal faydacılık soyağacının önemli aşamalarını teşkil etmektedir (Weinstein, 1998, s. 5-6, 211).

KAYNAKÇA

- Adams, M. S. (2016). Formulating an Anarchist Sociology: Peter Kropotkin's Reading of Herbert Spencer. *Journal of the History of Ideas, Vol. 77, No. 1* (January 2016), pp. 49-73.
- Altunışık, M. A. (2020). Shaftesbury'de Ahlakın Temeli: Ahlak Duygusu, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Haziran-June 2020): 335-362.* <https://doi.org/10.17120/omuifd.71895>
- Andreski, S. (1971). *Herbert Spencer: Structure, Function and Evolution*. London: Michael Joseph.
- Aquinas, T. (t.y.). *The Summa Theologica* [Elektronik Sürüm]. Fathers of the English Dominican Province (Çev.). Erişim: 1 Şubat 2024, <https://www.ccel.org/ccel/a/aquinas/summa/cache/summa.pdf>
- Aristoteles. (1885). *Politics* [Elektronik Sürüm]. (B. Jowett, Çev.). Oxford: At The Clarendon Press.
- Aristoteles. (1893). *The Nicomachean Ethics* [Elektronik Sürüm]. (F. H. Peters, Çev.). London: Kegan Paul, Trench, Trübner & CO., LTD.
- Baldwin, T. (2010). George Edward Moore. E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Erişim: 03 Aralık 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/moore/>
- Barker, E. (1915) *Political Thought in England 1848-1914*. London: Oxford University Press.
- Barry, N. P. (1989). *On Classical Liberalism and Libertarianism*. London: The Macmillan Press.
- Batuhan, H. (1959). Hume'un Bilim Felsefesi. *Felsefe Arkivi. Cilt 4. Sayı: 2.* 121-133.
- Bentham, J. (1818). *A Protest against Law-Taxes*. Payne and Foss.

Bentham, J. (1843a). Anarchical Fallacies. J. Bowring (Ed.). *The Works of Jeremy Bentham Volume 2*. (s. 489-534) Edinburgh, London: Simpkin, Marshall, & CO.

Bentham, J. (1843b). Pannomial Fragments. J. Bowring (Ed.). *The Works of Jeremy Bentham Volume 3*. (s. 211-230) Edinburgh: William Tait, 1838-1843.

Bentham, J. (1871). *Theory of Legislation* (R. Hildreth, Çev.). London: Trübner & Co.

Bentham, J. (1876). *An Introduction To The Principles of Morals And Legislation* [Elektronik Sürüm]. London: Macmillan and co.

Bergman, J. (2002). The Giraffe's Neck: Another Icon of Evolution Falls. *TJ 16(1)*, 120-127. Erişim: 25 Kasım 2023, https://creation.com/images/pdfs/tj/j16_1/j16_1_120-127.pdf

Black, V. (1990). On Connecting Natural Rights with Natural Law. *Persona Derecho*, 22, 183-210.

Blake, R. M. (1925). On Natural Rights. *International Journal of Ethics*, Vol. 36, No. 1 (Oct., 1925), 86-96.

Brown, I. (1920). *English Political Theory*, London: Methuen & Co. Ltd.

Bykvist, K. (2010). *Utilitarianism: A Guide For The Perplexed*. London, New York: Continuum.

Carter, I. (2022). Positive and Negative Liberty. E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition)*. Erişim: 25 Ekim 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>

Chloros, A. G. (1958) What is Natural Law. *The Modern Law Review*, Vol. 21, No. 6 (Nov., 1958), pp. 609-622.

Clark, A. I. (1900). Natural Rights. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 16(2), 36-50. <https://doi.org/10.1177/000271620001600203>

Cohen-Almagor, R. (2012). Between Autonomy and State Regulation: J.S. Mill's Elastic Paternalism. *Philosophy*, 87, 557 -582 doi:10.1017/S0031819112000411

Conway, P., Gawronski, B. (2013). Deontological and Utilitarian Inclinations in Moral Decision Making: A Process Dissociation Approach. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2013, Vol. 104, No. 2, 216–235.

Coser, L. A. (1971). *Masters of Sociological Thought*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.

Crisp, R. (2015). Sidgwick And Utilitarianism in the Late Nineteenth Century. B. Eggleston, D. E. Miller (Ed.). *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. (s. 81-103). Cambridge University Press.

Cureton, A., Johnson R. (2022). Kant's Moral Philosophy. E. N. Zalta, U. Nodelman (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition). Erişim: 07 Şubat 2024, <https://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/>

Darwin, C. (1889). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. New York: D. Appleton and Company.

De Laveleye, E. (1885). The State Versus The Man: A Criticism of Mr. Herbert Spencer. *Contemporary Review*, 485-508.

Donisthorpe, W. (1889). *Individualism: A System of Politics*. London ve New York: Macmillan And Co.

Driver, J. (2022). The History of Utilitarianism. E. N. Zalta, U. Nodelman (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition). Erişim: 01 Aralık 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/>

Ebenstein, W., Ebenstein, A. (2000). *Great Political Thinkers: Plato to the Present*. Belmont CA: Wadsworth Group/Thomson Learning.

Ebenstein, W. (2009). *Siyasi Felsefenin Büyük Dşnrleri* (İ. zel, ev.). İstanbul: Őule Yayınları.

- Elton, M. (2008). Moral Sense and Natural Reason. *The Review of Metaphysics* , Sep., 2008, Vol. 62, No. 1 (Sep., 2008), pp. 79-110.
- Erdoğan, M. (2017). *Hukuk ve Adalet*. Ankara: Hukuk Yayınları.
- Fieser, J. (1993). Moore, Spencer, and the Naturalistic Fallacy. *History of Philosophy Quarterly*, Jul., 1993, Vol. 10, No. 3 (Jul., 1993), pp. 271-276
- Flannery, K. L. (2022). Synderesis, Conscientia, and Human Rights [Elektronik Sürüm]. T. Angier, I. Benson, M. Retter (Ed.). *The Cambridge Handbook of Natural Law and Human Rights* (Cambridge Law Handbooks, pp. 61-73). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108939225.006
- Foster, L. (2014). *The Representation of the Workhouse in Nineteenth Century Culture*. Doktora tezi. Cardiff: Cardiff University.
- Gaus, G. (2016). Mill's Normative Economics. *A Companion to Mill* (pp. 488-503). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118736739.ch32>
- Gildenhuys, P. (2019). Natural Selection. E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*. Erişim 25 Kasım 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/natural-selection/>
- Gill, M. B. (2021). Lord Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury], E. N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, Erişim: 29 Kasım 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/shaftesbury/>
- Gray, J. N. (1982). Spencer On The Ethics of Liberty And The Limits of State Interference. *History of Political Thought*, Vol. 3, No. 3 (Winter 1982), 465-481.
- Gray, T. (1988). Is Herbert Spencer's Law of Equal Freedom a Utilitarian or a Rights-Based Theory of Justice? *Journal of the History of Philosophy* 26(2), 259-278. <https://doi.org/10.1353/hph.1988.0033>.
- Gray, T. S. (1996). *The Political Philosophy of Herbert Spencer: Individualism and Organicism*. Aldershot: Avebury.

- Greene, R. A. (1997). Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense. *Journal of the History of Ideas*, Apr., 1997, Vol. 58, No. 2 (Apr., 1997), pp. 173-198.
- Grotius, H. (2005). *The Law Of War And Peace In Three Books* [Elektronik Sürüm]. (F. W. Kelsey, Çev.). Lonang Institute.
- Guidi, E. L. (2008). "Everybody to count for one, nobody for more than one". The Principle of Equal Consideration of Interests from Bentham to Pigou. *Revue d'études benthamiennes n°4 – Numéro spécial John Stuart Mill, Février 2008*, 40-69.
- Guillin, V. (2016). Aspects of Scientific Explanation In Auguste Comte. *Revue Europeenne des Sciences Sociales: European Journal of Social Sciences* [Elektronik Sürüm]. 54-2, 2016, s. 17-41, <http://journals.openedition.org/ress/3589> DOI:10.4000/ress.3589
- Hayek, F. A. (1945). The Use of Knowledge in Society [Elektronik Sürüm]. *American Economic Review*, XXXV, No.4; September, 519-530.
- Hayek, F. A. (2006). *The Road to Serfdom*. B. Caldwell (Ed.). New York: Routledge.
- Häyry, M. (1994). *Liberal Utilitarianism And Applied Ethics*. London and New York: Routledge.
- Heywood, A. (2013). *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*. (A. K. Bayram, Ö. Tüfekçi, H. İnaç, Ş. Akın, B. Kalkan, Çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- Himma, K. E. (t.y.). Natural Law. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 01 Kasım 2023, <https://iep.utm.edu/natlaw/>
- Hobbes, T. (1929). *Leviathan Or The Matter, Forme, & Power Of A Common-Wealth Ecclesiasticall And Civill*. Oxford: At The Clarendon Press.
- Holdrege, C. (2005). *The Giraffe's Long Neck: From Evolutionary Fable to Whole Organism*. New York: The Nature Institute.

- Hossain, F. M. A. (2014). A Critical analysis of Empiricism. *Open Journal of Philosophy*, 2014, 4, 225-230. Erişim: 26 Kasım 2023, <https://www.scirp.org/journal/paperinformation.aspx?paperid=48544>
- Hudelson, R. (1999), *Modern Political Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Hume, D. (1896). *A Treaties of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1900). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Hume, D. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Soruşturma*. (O. Aruoba, Çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Hutcheson, F. (1755). *A System Of Moral Philosophy In Three Books*. [Elektronik Sürüm]. London: R. And A. Foulis Printers. K.
- Hutcheson, F. (2004). *An Inquiry Into The Original Of Our Ideas Of Beauty And Virtue In Two Treatises* [Elektronik Sürüm]. K. Haakonssen, W. Leidhold (Ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Hutcheson, F. (2007). *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction To Moral Philosophy*. [Elektronik Sürüm]. K. Haakonssen, L. Turco (Ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Irvine, A. D. (2022). Bertrand Russell. E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition)*, Erişim: 26 Kasım 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/russell/>
- Jablonka, E., Lamm, E. (2015). Lamarck's Two Legacies: A 21st-century Perspective on Use-Disuse and the Inheritance of Acquired Characters. *Interdisciplina. vol 3 (5): January-April 2015*. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2015.5.47762>
- Jefferson, T. (1801). *Notes On The State Of Virginia* [Elektronik Sürüm]. Philadelphia: R. T. Rawle, Publisher.

Kant, I. (2002). *Groundwork For The Metaphysics of Morals*. A. W. Wood (Ed.). New Haven and London: Yale University Press.

Karlı, Ö. (2013). John Locke ve David Hume'un Epistemolojisi ve Beşeri Olanın İzahı. *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi, Cilt 9, Sayı 20, 2013*, 99-114.

Kauppinen, A. (2022), Moral Sentimentalism E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition)*. Erişim: 29 Kasım 2023, <https://plato.stanford.edu/Archives/fall2023/entries/moral-sentimentalism/supplement1.html>

Keyman, S. (1998). Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 47, sy. 1*. 17-36.

Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Lamarck, J. B. (1914). *Zoological Philosophy - An Exposition With Regard To The Natural History of Animals* (H. Elliot, Çev.). London: MacMillan And Co., Limited.

Leibniz, G. W. (1934). *Philosophical Writings*. E. Thys (Ed.). (M. Morris, Çev.). London: J. M. Dent & Sons Ltd.

Lennox, J. (2019). Darwinism. E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)*. Erişim: 25 Kasım 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/darwinism/>

Liangkang, N., Xin, Y. (2009). Moral Instinct and Moral Judgment. *Frontiers of Philosophy in China*, Jun., 2009, Vol. 4, No. 2 (Jun., 2009), pp. 238-250

Locke, J. (1764). *Two Treatises of Government* [Elektornik Sürüm]. London: A. Milla, M. Woodfall.

Locke, J. (1825). *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Thomas Davison, Whitefriars

- Machan, T. R. (1982). A Reconsideration of Natural Rights Theory. *American Philosophical Quarterly*, Jan., 1982, Vol. 19, No. 1 (Jan., 1982), pp. 61-72.
- Mack, E. (2013). Libertarianism. G. Klosko (Ed.). *The Oxford Handbook of The History of Political Philosophy*. (s. 673-687). Oxford: Oxford University Press.
- Macleod, C. (2020). John Stuart Mill. E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition)*. Erişim: 26 Kasım 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/mill/>
- Markie, P. J. (1998). Rationalism [Elektronik Sürüm]. *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*. London and New York: Routledge, doi:10.4324/9780415249126-P041-1.
- Markie, P. (2004). Rationalism Vs. Empiricism. E. N. Zalta & U. Nodelman (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2008 Edition)*. Erişim: 25 Ekim 2023, <https://plato.stanford.edu/Archives/sum2008/entries/rationalism-empiricism/>
- Markie, P., Folescu M. (2023) Rationalism vs. Empiricism. E. N. Zalta & U. Nodelman (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition)*. Erişim: 26 Kasım 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/>
- McAteer, J. (t.y.). The Third Earl of Shaftesbury (1671 - 1713). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 22 Kasım 2023, <https://iep.utm.edu/shaftes/>
- McCann, Jr., C. R. (2004). *Individualism And Social Order: The Social Element In Liberal Thought*. London and New York: Routledge.
- McClelland, J. S. (2005). *A History of Western Political Thought* [Elektronik Sürüm]. London and New York: Routledge.
- McNaughton, D. (1998). Shaftesbury, Third Earl of (Anthony Ashley Cooper) (1671-1713) [Elektronik Sürüm]. *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*. London and New York: Routledge, doi:10.4324/9780415249126-P041-1.

McNaughton, D. (2019). Richard Price. E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Erişim: 03 Aralık 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/richard-price/>

Merquior, J. G. (1991). *Liberalism Old and New*. Boston: Twayne Publishers.

Mill, J. S. (1874). *Autobiography*. London: Longsmans, Green, Reader, And Dyer

Mill, J. S. (1909). *Principles of Political Economy With Some of Their Applications To Social Philosophy*. W. J. Ashley (Ed.). London: Longsmans, Green and CO.

Mill, J. S. (2001). *Utilitarianism* [Elektronik Sürüm]. Ontorio: Batoche Books Kitchener.

Miller, J. (2021). Hugo Grotius. E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Erişim: 28 Ekim 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/grotius/>

Mingardi, A. (2013). *Herbert Spencer*. New York: Continuum.

Morris, W. E., Brown, C R. (2023). David Hume. E. N. Zalta, U. Nodelman (Ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition). Erişim 01 Aralık 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/hume/>

Mulgan, T. (2007). *Understanding Utilitarianism*. Trowbridge: Cromwell Press.

Murphy, M. (2019). The Natural Law Tradition in Ethics. E. N. Zalta (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition). Erişim: 04 Kasım 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/>

Myers, P. C. (2017). From Natural Rights to Human Rights – And Beyond. *The Heritage Foundation, Special Report, No. 197, December 20, 2017*, 1-42.

Nathanson, S. (t.y.). Act and Rule Utilitarianism. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 22 Kasım 2023, <https://iep.utm.edu/util-a-r/>

Nederman, C., & Peterson, B. (2022). Natural Law and Human Rights: Continuities and Discontinuities. T. Angier, I. Benson, M. Retter (Ed.). *The Cambridge Handbook of*

Natural Law and Human Rights (Cambridge Law Handbooks, pp. 31-44). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108939225.004

Nelson, B. R. (1996). *Western Political Thought: From Socrates To The Age of Ideology*. New Jersey: Prentice Hall.

Parekh, B. (1973). *Bentham's Political Thought*. London and New York: Routledge.

Peel, J. D. Y. (1971). *Herbert Spencer: The Evolution of A Sociologist*. New York: Basic Books, INC., Publishers.

Quinn, M. (2021). Bentham on Utility and Cultural Value. *Revue d'études benthamiennes*. Erişim: 01 Aralık 2023, <http://journals.openedition.org/etudes-benthamiennes/9202>

Ridge, M. (2019). Moral Non-Naturalism. E N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)*. Erişim 15 Ekim 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-non-naturalism/>

Ritzer, G., Goodman, D. J. (2004). *Classical Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill.

Rosen, M., Wolff, J. (2006), *Siyasal Düşünce*, (S. Çalışkan, H. Çalışkan, Çev). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Rothbard, M. N. (1998). *The Ethics of Liberty*. New York and London: New York University Press.

Rothbard, M. N. (2000). *Egalitarianism As A Revolt Against Nature And Other Essays*. Alabama: Ludwig Von Mises Institute.

Russell, B. (1998). *Autobiography*. London and New York: Routledge.

Scarre, G. (1996). *Utilitarianism*. London: Routledge.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of. (2001a). *Characteristicks Of Men, Manners, Opinions, Times Volume I* [Elektronik Sürüm]. Indianapolis: Liberty Fund.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of. (2001b). *Characteristicks Of Men, Manners, Opinions, Times Volume II* [Elektronik Sürüm]. Indianapolis: Liberty Fund.

Shaw, J. (2011). Are Human Rights the Same as Natural Rights, *The Daily Signal*. Erişim: 28 Ekim 2023, <https://www.dailysignal.com/2011/12/19/are-human-rights-the-same-as-natural-rights/>

Sidgwick, H. (1893). *The Methods of Ethics*. London and New York: The MacMillan And Co.

Simon, W. M. (1960). Herbert Spencer and the “Social Organism”. *Journal of the History Of Ideas, Vol. 21. No. 2* (Apr. – Jun., 1960). 294-299.

Simpson, G. E. (1959). Darwin and “Social Darwinism”. *The Antioch Review, Vol. 19, No. 1, The Origin of Species, 100 Years Later*. 33-45.

Sinnott-Armstrong, W. (2023). Consequentialism. E. N. Zalta ve U. Nodelman (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition)*. Erişim 22 Kasım 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>

Spellman, W. M. (2011). *A Short History of Western Political Thought*. New York: Palgrave Macmillan.

Spencer, H. (1851). *Social Statics*. London: John Chapman, 142, Strand.

Spencer, H. (1877). *The Principles of Sociology. Volume I*. London: Williams And Norgate.

Spencer, H. (1887). *The Factors of Organic Evolution*. New York: D. Appleton And Company.

Spencer, H. (1895). *The Principles of Sociology. Volume II*. New York: D. Appleton And Company.

Spencer, H. (1898a). *The Principles of Ethics. Vol. I* [Elektronik Sürüm]. New York: D. Appleton and Company.

- Spencer, H. (1898b). *The Principles of Ethics. Vol. II* [Elektronik Sürüm]. New York: D. Appleton and Company.
- Spencer, H. (1900). *The Principles of Sociology Vol. III*. New York: D. Appleton and Company.
- Spencer, H. (1914). *Various Fragments* [Elektronik Sürüm]. New York And London: D. Appleton And Company.
- Spencer, H. (1916). *The Men Versus The State*. New York: Mitchell Kennerley.
- Spencer, H. (1981). *The Man Versus The State With Six Essays On Government, Society, And Freedom*. A. J. Nock (Ed.). Indianapolis: Liberty Classics.
- Stark, W. (1941). Liberty and Equality or: Jeremy Bentham as an Economist [Elektronik Sürüm]. *The Economic Journal*, Vol. 51, No. 201 (Apr., 1941), pp. 56-79.
- Stephens, W. O. (t.y.). Stoic Ethics. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 22 Kasım 2023, <https://iep.utm.edu/stoiceth/>
- Stilley, S. (2010). *Natural Law Theory and the “Is”—“Ought” Problem: A Critique of Four Solutions*. Doktora tezi. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University.
- Stratton-Lake, P. (2020). Intuitionism in Ethics. E. N. Zalta (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Erişim: 03 Aralık 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/intuitionism-ethics/>
- Sturgeon, N. L. (1998). Naturalism in Ethics [Elektronik Sürüm]. *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*. London and New York: Routledge, doi:10.4324/9780415249126-P041-1.
- Swartz, N. (t.y.). Laws of Nature. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 01 Kasım 2023, <https://iep.utm.edu/lawofnat/>
- Sweet, W. (t.y.). Jeremy Bentham (1748-1832). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 22 Kasım 2023, <https://iep.utm.edu/jeremy-bentham/>

- Taylor, J. (1998). Moral Sense Theories [Elektronik Sürüm]. *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*. London and New York: Routledge, doi:10.4324/9780415249126-P041-1.
- Taylor, M. (2007). *The Philosophy of Herbert Spencer*. (Continuum Studies in British Philosophy). London: Continuum Books.
- Tierney, B. (2002). Natural Law and Natural Rights Old Problems and Recent Approaches. *The Review of Politics, Vol. 64, No. 3 (Summer, 2002)*, 389-406
- Vandenberg, P. (t.y.). Francis Hutcheson (1694 - 1745). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 22 Kasım 2023, <https://iep.utm.edu/hutcheso/>
- Vergara, F. (2014). *Liberalizmin Felsefi Temelleri*. İstanbul: İletişim.
- Waldron, J. (2009). The Decline of Natural Right [Elektronik Sürüm]. A. Wood, S. S. Hahn (Ed.). *The Cambridge History of Nineteenth Century Philosophy*, NYU School of Law, Public Law Research Paper No. 09-38, s. 1-30
- Weinstein, D. (1998). *Equal Freedom And Utility: Herbert Spencer's Liberal Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, J. Q. (1996). Moral Intuitions. *Proceedings of the American Philosophical Society, Mar., 1996, Vol. 140, No. 1 (Mar., 1996)*, pp. 65-76.
- Wiltshire, D. (1978). *The Social And Political Thought of Herbert Spencer*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolfe, C. (2003). Understanding Natural Law. *The Good Society, Vol. 12, No. 3*, Symposium: Natural Law and Secular Society (2003), pp. 38-42, <https://www.jstor.org/stable/20711143>
- Zuckert, M. P. (1997). Do natural rights derive from natural law. *Harvard Journal of Law & Public Policy, 20(3)*, 695-732.