

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2023 / YAZ | SAYI: 77



FELSEFE DÜNYASI

2023/ YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 77

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim
üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe
Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin
doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında
yayınlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's
Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından
dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is
published biannually. It is indexed by Philosopher's
Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Alan Editörleri/Section Editors

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)
Doç. Dr. Sebile Başok Diş (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)
Dr. Nazan Yeşilkaya (Şırnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)
Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 150,00 TL

Basım Tarihi : Temmuz 2023, 300 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA
Tel: 0 (312) 231 54 40
<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi
IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Bizim Büro Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &. Sedef
Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA
Tel: 0(312) 229 99 28

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2023 / YAZ | SAYI: 77



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Aydınlanmada Din Problematiği ve İskoç Aydınlanmasına Etkisi <i>The Problematics of Religion in the Enlightenment and Its Impact on the Scottish Enlightenment</i>5	
Ali TAŞKIN	
Genişletilmiş Düzenler Bağlamında Liberal Anayasacılığın Sorunları <i>Problems of Liberal Constitutionalism in the Context of Extended Orders</i>34	
Buğra KALKAN	
Lüksle ve Lükse Karşı: İskoç Aydınlanmasında Lüks Üzerine Düşünceler <i>For and Against Luxury: Considerations on Luxury in the Scottish Enlightenment</i>65	
Işıl ÇEŞMELİ	
Doğa Yasaları Bağlamında Klasik Humeçuluğa Karşı Yapısal Humeçuluk <i>In The Context of Laws of Nature Structural Humeanism vs. Classical Humeanism</i>89	
Ömer Fatih TEKİN	
İskoç Aydınlanmasında “Ben ve Başkası” İlişkisinin Yeni Düzeni: Nezaket <i>New Order of Relationship Between ‘I’ and ‘Another’ in Scottish Enlightenment: Courtesy</i>112	
Emrullah KILIÇ	
David Hume’da Siyasal Otoriteye İtaat Yükümlülüğünün Gereçesi ve Sınırları <i>The Justification and Limits of Obligation to Obey Political Authority in David Hume</i>140	
Zeki AKTAŞ	
Adam Smith’in Ahlak Kuramında Hayal Gücünün Rolü <i>The Role of Imagination in Adam Smith’s Moral Theory</i>165	
Nil AVCI	
David Hume ve Thomas Reid’in Adalet Kavrayışları Üzerine <i>On David Hume’s and Thomas Reid’s Conceptions of Justice</i>190	
Didar Deniz ALTINKAYA	
Reidian Tanıklık Epistemolojisi ve Çocukluk: Köpek Dişi Filmi Örnekleminde Bir Çıkarım <i>Reidian Testimonial Epistemology, And Childhood An Inference On The Dogtooth Film Sample</i>212	
Leyla TÜYLÜ	
John Locke ve David Hume’da Siyasi İktidarın Meşruiyetinin Kaynağı <i>The Source of Legitimacy of Political Power in John Locke and David Hume</i>231	
Umut DAĞ	
Humeçu Kurguculuğun Kendiliksiz Bilış Anlayışı <i>The View of Selfless Cognition in Humean Fictionalism</i>252	
Ayşe USLU	
“Bir Çözüm Olarak” Skeptisizmin Hume Felsefesinde Yeniden Kurulması <i>Reconstruction of Skepticism in Hume’s Philosophy “As a Solution”</i>281	
Bilgehan ÖZÇELİK & Gülüşe AKSOY	

AYDINLANMADA DİN PROBLEMATİĞİ VE İSKOÇ AYDINLANMASINA ETKİSİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 5-33.

Geliş Tarihi: 18.05.2023 | Kabul Tarihi: 09.07.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1299178

Ali TAŞKIN*

Giriş

Üzerinde olumlu olumsuz çok şey söylenen, telaffuz edildiğinde, zihinlerde daha çok olumlu bir çağrışıma neden olan aydınlanma için “akıl çağı”, “altın çağ”, “eleştiri çağı”, “felsefe çağı” gibi adlandırmalar da kullanılmıştır. Berkeley’in “ışık deryası”¹ metaforunu kullandığı aydınlanma da, felsefeye konu olan her kavram, terim, düşünce ve kuram gibi çok yönlü tartışmaların nesnesi haline gelmiş ya da getirilmiştir. Felsefede bir konu üzerinde tartışma başladığı gibi devam ediyor, üzerinde tam anlamıyla bir uzlaşma sağlanamıyorsa o konu felsefi anlamda bir problematiktir. Aydınlanma terimi de tanımı, içeriği, yöntemi, sınırları ve yerindeligi bakımından problematik bir konu olma özelliğini sürdüren terimlerden biridir. Çünkü terimin ilk kullanıldığı zaman da dâhil olmak üzere, mahiyeti ve yaygın anlamı konusunda bir uzlaşma olmamıştır. Aydınlanmadaki belirsizliğin nedenini, terimi ilk kullananlardan ve Alman aydınlanmasının öncülerinden olan Moses Mendelssohn (1729–1786), aydınlanmanın, belirli bir kişi ya da zamanın dar kalıpları arasına sıkıştırılmayacak kadar farklı anlayışlara ve uzun bir sürece işaret etmesi olarak göstermiştir.² Sonuçları itibariyle bireyden topluma hemen her alanda köklü bir değişimi ve dönüşümü ifade eden bu önemli hareketin, tanımlanmaktan çok, geniş bir perspektiften bakılarak açıklanması ve analiz edilmesi gerekir.³

* Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0001-6643-3974; e-mail: alitaskin58@gmail.com

1 Ulrich Im Hof, *The Enlightenment*, trans. William E. Yuill, Great Britain 1997, s. 4.

2 Dorinda Outram, *The Enlightenment*, Cambridge, 1995, s. 2.

3 Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, Liberte Yayınları, Ankara, 2019, s. 17.

Zamanımızda da aydınlanma nedir, ne zaman başlamıştır, özellikleri nelerdir, aydın kimdir, ne gibi vasıflara sahiptir gibi soruların tatmin edici ve üzerinde uzlaşmış yanıtları yoktur. Bu çeşitliliğin ve rölatifliğin sürmesi büyük ölçüde terimin ideolojik kullanılmasına bağlıdır. Genelde olumlu karşılanan ve hayatın bütün alanlarında olumlu yansımaları olan aydınlanma ciddi eleştirilere de konu olmuştur. Söz konusu eleştiriler temelde iki farklı koldan yapılmıştır. Bunlardan birincisi, post modern bir tutum olarak değerlendirilebilecek olan, Adorno ve Horkheimer tarafından “Aydınlanmanın Diyalektiği” adlı eserle ortaya konulan eleştiri ve benzer eleştiriler; ikincisi de din konusunun başat olduğu, içinde teizm, deizm, agnostisizm ve ateizmi de barındıran her türlü eleştiridir. Bu tür de kendi içinde üçe ayrılabilir, birincisi; aydınlanmayı dine karşı retçi ve inkârcı bir tavır olarak gören, natüralist, pozitivist grup; ikincisi; aydınlanmayı bir din karşıtlığı olarak görmeyip yerine göre fideist, yerine göre teist tutum sergilemenin aydınlanma içerisinde değerlendirilebileceğini savunan muhafazakâr gruplar, üçüncüsünü de aydınlanmanın dinin özüne müdahale, tinselliği rasyonaliteye tabi etmeye çalışması olduğu tezinden hareketle bütünüyle aydınlanma karşıtı olan grup olarak ifade etmek mümkündür. Adorno ve Horkheimer söz konusu eseri yazmalarının üzerinde yirmi yıl geçtikten sonra bile “aydınlanmanın mitolojiye gerilediğini”,⁴ belirterek, “kesin bilgilerin ve allanıp pullanmış eğlencelerin selinde insanlar bir yandan akıllanırken diğer yandan aptallaşmakta”⁵ olduklarını söyleyecek kadar ileri götüren şey, ölçüsü kaçırılan akılcılığın bir dogmatizme dönüşmesidir. Aydınlanmanın kendi içinde barındırdığı salt rasyonalist bakış açısının sadece dini olanı değil, insanın duygu ağırlıklı doğal özelliklerini de dışlayan bir tavra dönüştüğü tespitleriyle karşısında yer alan düşünce geleneği, gerekçeleri daha çok aydınlanma içinden gelen eleştiriler olarak görüldüğü için yine aydınlanmacı diyebileceğimiz kesimlerce doğal karşılanabilmekte ve kabul görebilmekte iken, aydınlanmayı bir din karşıtlığı olarak görmemek gerektiğini söyleyenlerin birinciler kadar doğal karşılanmadığını belirtmek gerekir. Geniş bir yelpazeden bakıldığında, aydınlanmayı bir gettoya dönüştüren kesimlerin iddialarına göre aydınlanma ile din, dindarlık yan yana getirilemez. Ateist olduğunu söyleyen birinin aydın olduğunu belirtmesi normal karşılanırken, teist olan birinin aydın olduğunu söylemesi absürt görülme de ironik görülebilir. Aydınlanmanın salt bir din karşıtlığı, aydınlanma filozoflarının da tümüyle

4 Max Horkheimer, Thodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 8. Horkheimer, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Yeni Basıma Önsöz, 1969, s. 13.

5 Horkheimer, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 12.

ateist, agnostik, panteist, deist yahut natüralist olduğu, olması gerektiği yolundaki iddianın doğru olmadığı söylenebilir.

Avrupa'da, belirli bir dönem için özel ad olarak kullanılan ancak gerek zaman gerekse mekân açısından bütün insanlığı etkileyen aydınlanma hareketinin felsefi ve tarihsel bağlamı üzerinde dikkatle durulması gerekir. Tarihsel bir birikime dayanan, yaygın ve derin sonuçları olan bu hareketi ana başlıkları ile hatırlamak için basit birkaç soru ile başlayıp, ilerlemek uygun olacaktır. Aydınlanma nedir, aydınlanmanın genel geçer bir tanımı yapılabilir mi? Aydınlanmanın köklerini nerelere kadar uzatmak mümkündür? Aydınlanma denilince belli bir dönemi, ulusu, toplumu mu, yoksa bütün zamanları ve insanlığı içerisine alan genel bir zihniyet değişimini mi anlamak gerekiyor? Aydınlanma sözünün bizzat kendisinin siyasal ideolojik bir bağlamı var mıdır, varsa bunun çerçevesini kim, nasıl çizecektir? Aydınlanma çağı ya da felsefesi, ortaya çıktığı dönemde olduğu gibi, her zaman coşkuyla karşılanmış mıdır, yoksa birçok hareketin hedefinden saptırılması gibi bu da amaçlanan çizginin dışına çıkarak beklenmeyen sonuçlar üretmiş, tepkilere neden olmuş mudur?

Aydınlanma, Akıl ve Din Duygusu

Aklın, pozitif bilimler başta olmak üzere, siyasetten eğitime, ahlaktan dine hemen her alanda bir otorite olarak görülmesi ve her alanda değişik bir metotla kullanılması aydınlanmanın temel özellikleridir.⁶ Aklın her alanda egemenliği olarak anlaşılan aydınlanmanın din problemi dışındaki rolü pek tartışılmasa da, din söz konusu olduğunda sorunun bir problematiğe dönüştüğü görülmektedir. Çünkü "aklı gerektiği gibi kullanmaya" dini duygu ve düşüncenin engel olduğunu söyleyen egemen bir görüşün var olduğu yadsınamaz. Hangi dönem için bir aydınlanmadan söz ediliyorsa, orada mutlaka akli kullanmama nedeniyle oluşmuş bir "ergin olmama" durumu vardır. Dinin bir probleme dönüşmesi, bütün inanç ve dinleri kategorik olarak aynı kefeye koymak suretiyle "ergin olmama" durumuna gerilemeye dinin sebep gösterilmesi ile olmuştur. Oysa bu kategorik tavır ilkesel olarak doğru değildir; çünkü bütün dinlerin akla verdikleri konum ve rol aynı değildir. Örneğin antik çağın aydınlanması olarak adlandırılan sofistler döneminde, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi dinle, dini olanla hiçbir problemi olmayan filozoflar vardır.

6 Ernest Cassirer, *The Philosophy of The Enlightenment*, İngilizceye çev. Fritz C. A. Coelln, James. P. Pettegrove, Princeton Universty Pres, New Jersey, 1951, s. 4.

Aydınlanma Nedir?

Aydınlanma, İngilizce *Enlightenment*, Fransızca *Lumières*, Almanca *Aufklärung* ve Osmanlıca *Tenevvür* sözcükleriyle ifade edilen, hemen her dilde ışık ya da aydınlık anlamında karanlığın karşıtı bir terim olarak kullanılmaktadır. Aydınlanmada karanlık dönem olarak ışığa çıkmadan önceki durumu anlatan, insanların bütün yaşamını etkisi altında tutan şiddetli siyasi ve dini otoriteler dönemi olan Ortaçağ, aydınlanmış dönem olarak da söz konusu katı otoriter dönemlerden özgür düşünceye geçişin gerçekleştiği, aklın tek otorite kabul edildiği Yeniçağ kastedilir.⁷

Her ne kadar üzerinde uzlaşılacak kapsamlı bir tanımını vermek mümkün olmasa da, farklı bakış açılarından birkaç örnekle aydınlanmanın ne olduğuna bir bakalım. Bir bakış açısına göre aydınlanma, Avrupa'nın kültürel ve entelektüel tarihinde, gelenekçiliğe, gericiliğe, dayatmacılığa karşı akli kullanma olarak ortaya çıkan ve 1680–1780 yılları arasında kapsayan bir harekettir.⁸ Bir başka bakış açısına göre aydınlanma, klasisizm ateşiyle karışmış, bir tanrıtanımazlık ve bilim taraftarlığı olarak ortaya çıkan bir harekettir. Bu tanıma göre aydınlanmayı hazırlayan filozoflar da aydınlanma dönemini temsil eden modern paganlardı.⁹ Petey Gay'in bu aydınlanma anlayışı, din ve dine ait ne varsa ortadan kaldırılması gerektiğine inanılan bir anlayıştır. Bu görüşü destekleyecek fikirler Fransız Aydınlanmasının öncüleri olan d'Alembert (1717-1783), Denis Diderot (1713–1784) ve Baron d'Holbach'ın (1723–1789) eserlerinde çoktur. d'Alembert'in, aydınlanma dönemini, Dünyadan Satürn'e, göklerin tarihinden böceklerin tarihine kadar, doğa felsefesi ve neredeyse tüm diğer bilgi alanlarında devrimin gerçekleştiği yeni bir yüzyıl olarak görmesi bir örnektir. Ona göre bu yeni dönemde artık doğaüstüne değil, doğaya itaat edilmesi gerekir.¹⁰ Aynı dönemin bir başka düşünürü Diderot'nun görüşleri de d'Alembert'i destekler içeriktedir. “Kişi özgürlük ile kölelik arasında, açık bilinç ile belirsiz duygu arasında, bilgi ile inanç arasında bir seçim yapmalıdır; aydınlanma insanı için bu seçimde hiçbir tereddüt olamaz. Yukarıdan gelen tüm yardımlardan vazgeçmeli; o ancak kendi çabalarıyla kazanabileceği ve kurabileceği ölçüde sahip olacağı bir gerçeğe giden yolu seçmelidir”. Bütünüyle dine karşıt bir tutumun göstergesi olan bu ifadeleri aktaran Ernst Cassirer, bu tespiti yaptıktan sonra aydınlanma üzerinde var olan anlayış ve yorum çeşitliliğine dikkat çekmekte, bazı eleştirilerle, konuya daha makul ve geniş açıdan bakarak şöyle devam etmektedir:

7 Bkz. Alexander Broadie, *The Scottish Enlightenment*, Birlinn, Edinburgh, 2005, s. 16.

8 Thomas Mautner, *Dictionary of Philosophy*, Penguin Reference, London, 2005, s. 187.

9 Peter Gay, *The Enlightenment An Interpretation The Rise of Modern Paganism*, New York, 1967, s. 8.

10 Cassirer, *Enlightenment*, s. 3.

Savunucuları ve sözcülerinin bu tür beyanlarına dayanarak aydınlanmayı temelde dinsiz ve dine düşman bir çağ olarak kabul edip edemeyeceğimiz şüphelidir. Çünkü böyle bir görüş, dönemin en yüksek olumlu başarılarını tam olarak gözden kaçırma riskini taşır. Böyle bir şüphecilik, bu tür başarıları sağlayamaz. Aydınlanmanın en güçlü entelektüel güçleri, inancı reddetmesinde değil, ilan ettiği yeni inanç biçiminde ve somutlaştırdığı yeni din biçiminde yatmaktadır. Goethe'nin inanç ve inançsızlıkla ilgili sözleri tüm derinliği ve hakikatiyle Aydınlanma için de geçerlidir. Goethe, inanç ve inançsızlık arasındaki çatışmayı dünya ve insanlık tarihinin en derin, hatta tek teması olarak adlandırıyorsa ve inancın egemen olduğu tüm çağların hem çağdaş dünya hem de eski dünya için parlak, yüceltici ve verimli olduğunu ekliyorsa, gelecek nesiller için, verimsiz olanın hangisi olduğu konusunda bir an bile tereddüt edemeyiz.¹¹

Bu itiraz, gerek aydınlanma gerekse her türlü dini ve dine dayalı ahlaki dışlayıcı başka hareketler için genelleyici tutumların hepsine yönelik bir itiraz olarak değerlendirilebilir. Cassirer, dine büsbütün karşı çıkmak yerine, reformasyonun da katkılarıyla dinin yeniden yorumlanması ve bazı aşkın konuların akılla temellendirilmesi gerektiğinin altını çizmekte, Alman Aydınlanması düşünürlerinin de bu yolu izlediğine işaret etmektedir.¹² Birçok çevre tarafından ateist gösterilen Voltaire (1694–1778)'in, bizzat mücadelelerinin imanla değil hurafelerle, dinle değil kiliseyle olduğuna ilişkin sözlerini aktaran Cassirer, d'Alembert ve Diderot gibi düşünürlerin tutumlarının aydınlanmanın genelini kapsayamayacağını söylemektedir. Aydınlanmanın dini ortadan kaldırmak gibi bir misyonunun olmadığını, olamayacağını savunan Cassirer bu sözleriyle ılımlı bir tavır sergilemiştir.¹³

Cassirer gibi Copleston da tek yanlı ve aşırı yorumlara şöyle bir eleştiri getirmektedir: “Belki de pek çok kafada Fransız Aydınlanmasını birincil olarak, yok edici bir eleştiriciliğin ve Hıristiyanlığa ya da en azından Katolik kiliseye karşı sözünü sakınmaz bir düşmanlığın terimlerinde düşünme yönünde doğal bir eğilim vardır. Eğer La Mettrie (1709–1751) ve d'Holba-

11 Cassirer, *Enlightenment*, s. 135-136.

12 Cassirer, *Enlightenment*, s. 136. “Ve şimdi dinden böyle bir reform bekleniyor. Bu çağda karşılaştığımız dine karşı görünen tüm muhalefet, bizi tüm entelektüel sorunların dinsel sorunlarla kaynaştığı ve birincisinin sürekli ve en derin ilhamını ikincisinde bulduğu gerçeğine karşı körleştirmemelidir. Temel bilgi ve ahlak sorularına önceki dini cevaplar ne kadar yetersiz bulunursa, bu soruların kendisi de o kadar yoğun ve tutkulu hale gelir. Bundan böyle tartışma, belirli dinsel dogmalarla ve bunların yorumlanmasıyla değil, dinsel kesinliğin doğasıyla ilgilenmektedir. Bu nedenle, özellikle Alman Aydınlanması düşünürleri arasında, temel amaç dinin ortadan kaldırılması değil, aşkınlığın gerçekleştirilmesi ve temellendirilmesidir. Aydınlanma çağının dindarlığının özgül doğası, bu amacın yanı sıra hem olumsuz hem de olumsuz yönleriyle kendini gösterir.” Cassirer, *Enlightenment*, s. 136.

13 Cassirer, *Enlightenment*, s. 134.

ch gibi yazarların maddeci tutumları konusunda bir şeyler biliyorsak, Fransa'daki Aydınlanmayı Voltaire'in ve genç yaşlardaki Diderot'nun deizminden d'Holbach'ın tanrıtanımazlığına ve Sir Cabanis'in maddeci dünya görüşüne geçen din karşıtı bir hareket olarak görme eğilimine düşebiliriz. Aydınlanmanın bu yorumu verildiğinde, onu değerlendirmenin büyük ölçüde kişinin dinsel kanılarına ya da bunların yokluğuna dayanacağı açıktır. Kimileri on sekizinci yüzyıl Fransız felsefesinin sürekli olarak dinsizliğe doğru ilerleyen ve meyvesini, Devrimde, Notre Dame Katedrali'nin kutsallığının çiğnenmesinde veren bir hareket olarak görürken, başkaları ise onu bilincin dinsel boş inançlardan ve kilisenin tiranlığından ilerleyici bir kurtuluşu olarak görecektir.¹⁴ Copleston'un haklı olarak işaret ettiği gibi, kimi filozoflar eski rejimden memnun olmasalar da aydınlanmanın bütün filozoflarını kökten devrimciler olarak görmek doğru değildir.¹⁵ Fransız Aydınlanmasının tüm filozoflarının pozitivist olduğunu öne sürmenin ciddi bir hata olacağını söyleyen Copleston, Voltaire'in de Matupertuis'un (1689–1759) da Tanrı'nın var oluşunun kanıtlanacağına dair görüşleri olduğunu belirtir.¹⁶

Aydınlanmayı tek yanlı değerlendirmelerden yola çıkarak değil, ihmal edilen aklın yeniden bir otorite olarak tanındığı ve mümkün olduğunca her alanda kullanıldığı bir dönem olarak değerlendirmek daha makul görünmektedir. Bu yaklaşıma uygun düşebilecek şu tanım daha kuşatıcı görünmektedir: Aydınlanma, Avrupa'da 17. yüzyılın ikinci yarısıyla, 19. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve önde gelen birtakım filozofların, aklı, insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel bir döneme, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağına, felsefi ve toplumsal harekete verilen ad olarak tanımlanabilir.¹⁷ Aydınlanmayı herkesin istediği gibi tanımlama girişimi, dönemlerin ve aydınlanmanın içeriğinin bir özelliği olsa gerektir. Çünkü görelî ve üstü kapalı anlamlar içeren iddialı sözcüklerin kimi zaman gerçek anlamından çıkarılarak ölçsüz, yıkıcı yorumlara götüren bir slogan olarak kullanıldığı bir gerçektir.

İskoç Aydınlanmasında Din Problematiği

Buraya kadar yapılan yorum ve değerlendirmelerden Aydınlanmanın kendisinin bir problematik olduğu gibi, benzer farklılıklara ve tartışmalara konu

14 Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 9.

15 Copleston, *Aydınlanma*, s. 10.

16 Copleston, *Aydınlanma*, s. 12.

17 Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınevi, İstanbul 1999, s. 88. Aydınlanma üzerine tanım ve değerlendirmeler için bkz. Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, s. 18-19.

olan din teriminin de aydınlanma terimi kadar problematik bir konu olduğu sonucu çıkarılabilir. Avrupa aydınlanmasını bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, aynı bakış açısının İskoç aydınlanması için de geçerli olduğunu, genel aydınlanma döneminde var olan görüş çeşitliliğinin İskoç filozof ve entelektüeller için de söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Bu genel yaklaşıma işaret ettikten sonra, İskoç aydınlanmasının öncülerinden olan üç filozofun eserlerinden örnekler vererek İskoç aydınlanmasında din problematikğine geçebiliriz. Çalışmamızda esas olarak Francis Hutcheson (1694-1746), David Hume (1711-1776) ve Adam Smith (1723-1790)'in din konusundaki görüşleri ele alınacaktır. Her üç filozof da temsil ettikleri düşünceler ve öğretileri açısından birer örnek olarak seçilmiştir. Örneğin Hutcheson bir teolog filozof, Hume tipik bir aydınlanma filozofu, A. Smith de ikisi ile benzer yönleri bulunan ortada bir filozof olarak değerlendirilebilir.

Ortaçağ boyunca dini çevrelerin, zaman zaman kutsal metinleri yorumlarken olağanüstünlüklere dayalı irrasyonalist bir tutum benimsemeleriyle aklın devre dışı bırakılması ya da ikinci plana atılması söz konusu olmuştur. Skolastik dönemle birlikte din-akıl, vahiy-akıl, iman-akıl ilişkileri karışıklıklar-uygunluklar ekseninde ortaya konmuş, farklı tartışmalarla yeni bir döneme girilmiştir. Roger Bacon ve Ockhamlı William gibi filozofların yer aldığı Rönesans dönemi ile tartışma dikkat çekici biçimde artmaya başlamıştır. Bunun nedeni, doğa bilimleri ile birlikte ampirizm ve rasyonalizmin bütün alanlarda egemen hale gelmeleridir. Aydınlanma dönemine gelindiğinde tipik aydınlanma düşünürleri ile klasik teologlar arasında özellikle din konusunda anlayış ve yorum farklılıkları üst düzeye çıkmıştır. Özellikle teoloji kökenli filozoflarla din ve felsefe arasında sınırlı bir uzlaşma sağlama çabası ortaya konularak, felsefenin yol göstericiliği ve vahyedilmiş dinlerin öğretileri arasındaki benzerliklerden yola çıkılarak bir sentez oluşturulmaya çalışılmıştır. Akıl, iman, vahiy, bilgi gibi felsefi ve dini terminolojiye ait terimler kimi zaman ayrı değerlendirilmiş kimi zaman da uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Mesele fideizm-teizm ekseninde tartışıldığı gibi tümünden retçi ya da kabulcü bir biçimde de tartışılmıştır. Bu tartışmalar, klasik din adamı kimliği ile tanımlanamayan, akılla vahiy uzlaştırmaya çalışan ya da ikisini de farklı görmekle birlikte ikisini de değerli, anlamlı ve olması gereken olarak gören teolog ya da entelektüeller ortaya çıkarmıştır. Makalede dinle ilgili görüş ve öğretilerini ele aldığımız üç filozof bu çerçevede ele alınacaktır.

İskoç Aydınlanmasının öncüleri kabul edilen üç filozofun dine ilişkin görüşleri de aydınlanmanın diğer düşünürleri gibi farklı şekillerde yorumlanmıştır. İskoç düşünürlerin din felsefeleri ve dine ilişkin tutumları için alanın uzmanı Alexander Broadie'nin, Cassirer ve Copleston'ın genel aydın-

lanma üzerine yaptıkları değerlendirmelerle benzerlik gösteren görüşlerini aktararak başlamak uygun olacaktır. Broadie'ye göre, aydınlanma filozofu kişisel inanç ya da dine yakınlık ya da uzaklık ölçüt alınarak değerlendirilemez; çünkü aydınlanma içerisinde dine ılımlı bakan, dindar, agnostik, deist, ateist olarak nitelendirilen filozoflar vardır. Broadie bu görüşünü kendi ülkesinde aydınlanmanın öncüleri olarak gösterilen filozoflardan örnekler vererek şöyle açıklamaktadır:

David Hume muhtemelen ateist idi; ateist olmasa bile, dinin iddiaları konusunda en azından ciddi anlamda şüpheli idi. Diğer yandan Hugh Blair ve Thomas Reid Hıristiyanlığa sıkı sıkıya bağlı, üstelik İskoç Kilisesinde görevli ve sürekli vaaz kürsüsünde olan dindar kimseler idiler. Bu iki pozisyon arasında deist denilen bir grup daha vardı ki, bunlar yaratıcı bir ilke olarak Tanrı'nın var olduğuna inanıyorlar, ancak, bunun akılla kanıtlanamayacağını öne sürüyorlardı. Aydınlanma çağının en büyük jeologu olan James Hutton da bunlardan tamamen farklı bir durumda idi; ateist mi yoksa teist mi olduğu konusunda her türlü yoruma açık bir durumu vardı. Örneğin, kilise çevresinden, önemli konuma sahip bir grup, Hutton'ın jeolojik öğretilerinin Hıristiyan öğretilerine ters düştüğünü öne sürerken, Hutton'ın, evren hakkında düzenli bir düşünmenin bizi ilahi bir düzenin bulunduğu düşüncesine götürebileceğini söylediğini görürsünüz. Örneğin, Lord Kames, İskoç Kilisesi (Kirk), görüşlerinden dolayı onu yargılama girişiminde bulunmadan önce Hıristiyanlığın gerçekliğine olan inancından hiç kimse şüphe etmiyordu. Çünkü onun şüphelerinin tamamı İskoç Kilisesinin resmi görüşlerine ilişkindi.¹⁸

Cassirer, Copleston ve Broadie'nin görüşleri aydınlanma dönemindeki dine ilişkin tutumların çerçevesine işaret etmesi bakımından önemli görüşlerdir. İster pozitif bilimler olsun isterse beşeri bilimler olsun, her alanda uç fikirler üretmek karşıt düşünceleri mahkum etmek pratikte karşılığı olmayan soyut iddialar olarak kalmaya mahkumdur. Aydınlanma hareketine önemli katkıları olan filozofların kendi görüşlerinden çok, onların nerede görülmesi gerektiği yönündeki kanıyı güçlendirmek ve onu kanıtlamaya çalışmak bilimsel olmadığı gibi felsefi bir tutum da değildir.

Francis Hutcheson

Britanya ahlak felsefesi tarihinin önemli isimlerinden biri olan ve İskoç Aydınlanmasının da öncüsü sayılan Hutcheson, gerek ahlak gerekse estetik teorisinde çığır açıcı filozoflardan biridir. O, özellikle duygucu ahlak öğreti-

18 Alexander Broadie, *The Scottish Enlightenment: An Anthology*, Canongate Classics, Edinburgh, 1997, s. 6.

si ile Hume, Smith ve Reid gibi filozofları etkilemiştir.¹⁹ Hutcheson, temel eserlerinde, genel anlamda evrenin ve onun parçalarının matematiksel bir biçim ve düzene sahip olduğu kabulünden yola çıkarak bir değer kuramı ortaya koymuştur. Estetik ve etiği içerisine alan bu kuram ile klasik teolojik söylemlerden farklı, aynı zamanda çağının kötümser dünya görüşlerine de cevap niteliği taşıyan bir kozmoloji geliştirmiştir. Tanrı'nın evreni bir düzen ve uyum üzerine yarattığını, bu uyumun, insanın doğası, yetileri ve davranış imkanları yönünden de geçerli olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ele aldığı konular çok soyut ve teorik olmasına karşın Britanya ampirizminin yöntemini kullanarak pratik bir öğreti inşa etmeye çalışmıştır.²⁰

Geleneksel teolojik söylem ve sunuma dayalı kozmoloji ve etik teorileri, aklın daha etkin bir rol almasıyla aydınlanma döneminin düşünürlerinde değişime uğramıştır. Felsefi tartışmalarda, dini metinleri ve geleneği temsil eden görüşlerden ziyade, kişisel gözlem, analiz ve aklın fakültelerini çalıştırmakla elde edilen çözümler ortaya koymak bu dönemin teolog ve entelektüellerinin temel yöntemi olmuştur. Teoloji ve felsefe okuyan klasik aydınlanma entelektüellerinden biri olan Hutcheson, sayıların kesinliği ve düzenliliğinden üretilen matematik teoremlerini mutlak güzelliğin idesi olarak görerek, şiir ve resim gibi etkinlikleri de bu mutlak güzelliğin bir yansıması olarak değerlendirip, Tanrı merkezli bir öğreti ortaya koyar.²¹ Bilgelik sıfatıyla, evreni sayısal bir düzen ve ilkelerle yaratan Tanrı'yı mutlak güzelliğin de kaynağı olarak gösterir.²² Yukarıda da işaret edildiği gibi, bu yöntem, geleneksel inanç ve bilgi temelinde oluşan kabuller ve mevcut metinlerden yola çıkma şeklinde değil, dış dünyadaki gözlem, tespit ve analizlerden yola çıkılarak hakikate ulaşma çabası şeklinde görülmüştür. Gerek bu dönemin gerekse daha önce yaşayan ve ampirist Britanya geleneğinin kurucuları olan F. Bacon, Hobbes, Locke gibi filozofların yöntemine uyan İskoç filozoflar da Tanrı tarafından yaratılmış, içerisinde insanın da bulunduğu, anlaşılabilir ve içinde yaşanmak üzere dizayn edilmiş "tanrısal bir düzen" ihtiva eden evren anlayışını benimsemişlerdir. Hutcheson'ın şu sözleri bu tezi özetler niteliktedir: "... Doğanın yaratıcısı, tıpkı bedenlerimizi korumakta sa-

19 Bazı araştırmacılar Hutcheson'ı İskoç Aydınlanmasının babası olarak nitelendirirler, bkz. Luigi Turco, *Francis Hutcheson, Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*, ed. Luigi Turco, Gen. ed. Knud Haakonssen, Liberty Fund, USA, 2007, içinde, Giriş, s. ix.

20 Turco, *Hutcheson, Philosophiae Moralis*, s. ix.

21 Bkz. Turco *Hutcheson, Philosophiae Moralis*, s. ix.

22 Francis Hutcheson, *An Inquiry Into The Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, ed. Wolfgang Leidhold, Libert Fund, USA, 2008, s. 7-8; Francis Hutcheson, *Güzellik ve Erdem İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, (Say Yayınları İstanbul, 2020), s. 11.

hip olduklarımız gibi, erdemli davranışlar bakımından, bizi oldukça hızlı ve güçlü bilgiyle, ahlakçılarımızın hayal ettiğinden çok daha iyi donatmıştır. Erdemin peşinden gidelim diye ona güzel bir biçim vermiş ve her erdemli eylemin kaynağı olalım diye bize güçlü duygular/duygulanımlar bahşetmiştir.”²³ Yine estetik idelerin varlığından yola çıkarak doğal bir estetik teorisi savunan Hutcheson, insanın güzellik duyusunun beş duyunun ötesine gideceğini savunurken özel bir güzellik idesinden söz eder. Hutcheson estetiğin temelini yerleştirdiği biçim (form) ve tek biçimliliği (uniformity) bilinen duyularla değil özel duyularla algılanabileceğini söyler. Hutcheson, “moral duyu” dediği ahlak duyusunda olduğu gibi, bir de beş duyu aşan estetik duyusunun/idesinin varlığına işaret eder. Biçim ve “tek biçimlilik” bu estetik idesinin kaynağıdır. Bu görüşler, insanın kendinde, kendiliğinden bulduğu bazı ideler sayesinde estetik duyusuna sahip olduğu şeklinde değil, Tanrı tarafından bahşedilen bir duyu ile mümkün olduğu düşüncesinden çıkmaktadır. Hutcheson’ın estetik teorisinde dikkat çeken “hakiki güzellik” ya da “mutlak güzellik” ifadeleri buna verilecek örneklerden sadece bir tanesidir. Hutcheson’ın buradaki güzellik teorisi epistemolojik analiz ve açıklamaların çok ötesine, kozmolojik bir teoriye dayanır. O, genel anlamda yer ve gök başta olmak üzere kâinatın tasarım ve intizamını mutlak güzelliğin kaynağı olarak göstererek kozmik bir teori inşa etmeye çalışır. Mutlak güzelliği, taklit ve tasvir özelliği ön plana çıkan herhangi yapay bir şeyle kıyaslamaksızın nesnelere içinde algılayacağımızı belirten filozof, yeryüzü, gökyüzü, bitkiler ve hayvanlar dünyası gibi doğanın güzelliklerini mutlak güzelliğin kaynağı olarak gösterir.²⁴ Şu ifadeler Hutcheson’ın estetiğin ilahi nesneliliği üzerine kurduğu kuramdaki ısrarını göstermektedir:

Güzellik duyumuz için elde ettiklerimiz, doğanın yaratılanlarından elde ettiklerimizle aynı temel üzerine oturur. Dünyanın güzel olarak adlandırdığımız her kısmında, sonsuz bir çeşitlilik içinde tek biçimlilik (uniformity) bulunur. Büyük cisimlerin biçimleri ve hareketleri, duyularımız için açık değildir, fakat uzun bir inceleme sonrası akıl yürütme ve refleksiyonla anlaşılırlar, imgelem gücümüzü genişletebileceğimiz ölçüde, genellikle bunların güzellik duyumuza hoş gelen yapısını, düzenini ve hareketini anlarız.²⁵

Yan, “nesnelere tasavvur etmek açısından güzellik duyusuyla beraber giden bir zihin olmasaydı, bunların ne şekilde güzel olarak adlandırılacaklarını anlayamazdım. Bu nedenle mutlak güzellikle anladığımız şey sadece

23 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 34.

24 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 11

25 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 54; ayrıca bkz. M. A. Stewart, “*Religion and Rational Theology*”, *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, ed. Alexander Broadie, USA, 2003, içinde, s. 40.

şudur: Bir taklit veya resim gibi dışsal herhangi bir şeyle kıyaslamaksızın nesnelere algıladığımız güzelliştir; bu tür bir güzellik doğa eserlerinde, ya-
pay biçimlerde, figürlerde ve teoremlerde algılanır.”²⁶ Görülebileceği gibi,
burada insan belirleyici ya da aktif değil, belirlenmiş olana tabi, onu anla-
yan ona hayran olan pasif bir özne durumundadır. Şu sözler bu konudaki
düşünceyi güçlendirmektedir; “doğamızın yaratıcısının bazı yarattıklarına
öncel olan ki bu türden biçimleri bizim için hoş kılan odur...”²⁷

Hutcheson’un estetik kuramına temel yaptığı tanrısal doğal düzen, ça-
ğının egemen olan kötümserliğine ve kaos teorisine de bir cevap niteliği
taşır. Vatandaşı Hume’un, evrende ilahi takdire dayalı bir düzenin varlığına
ilişkin tezlere karşı geliştirdiği şüpheli tutumu hatırlamakta yarar var. Ge-
nelde evreni düzensiz ve kaotik bulan, tanrısal iyinin düzenli bir eseri oldu-
ğu yönündeki tezleri ikna edici bulmayan düşünürlere karşı Hutcheson’ın
çıkışı önemlidir. Şöyle diyor filozof: “Düzenliliğin, bize ait herhangi bir ta-
sarlanmamış kuvvetten (undesigned force) doğmadığını deneyimin sürekli
doğruladığını görürüz; dolayısıyla, her nerede, içinde birçok yapı barındıran
bir sistemin yapısında bir düzenlilik varsa, orada, nedende bir tasarım olma-
lıdır...”²⁸ Tasarıma karşı çıkarak, eşyayı bir şans ya da olasılığa emanet eden
çevrelere ironik yaklaşan Hutcheson, verdiği çok sayıda örnekle evrenin bi-
linçli bir tasarımın, dolayısıyla Tanrı’nın eseri olduğunu vurgular ve şöyle
der: “O halde, bu kadar çok birbiriyle uyumlu damarla, eklemle, böylesi yer-
leşik kaslarla ve damarların, arterlerin, sinirlerin dağılışıyla varlık gösteren
bir bitki, ağaç ve insan için ne söyleyeceğiz? Bir şans eseri olması gereken
böylesi düzeneklerin olanaksızlığı, birliğe, sonsuzun sonsuz küçüklükteki
gücüyü yakın olması gerekir.”²⁹ Hutcheson, tasarımı reddeden Kartezyen ve
Epikürosçu geleneğin iddialarının saçma olduğunu da söylemektedir.³⁰ Do-
ğada bulunan canlı cansız bütün varlıkların kendi içinde ve dışında karışık
birçok şeyin ya nedeni ya da sonucu olduğunu belirten Hutcheson, güneşin
evrene katkısını özetlemenin bile tesadüfen hiçbir şeyin meydana geleme-
yeceğini göstererek, yer çekiminin tek biçim ilkesiyle gezegenlerin yörün-
gelerinde kalmalarını sağladığına da değinir. “Tanrı’da bütün tikel etkileri
üreten ve gündelik yasalardan kaynaklı bazı tesadüfi kötülükleri engelleyen,
farklı birçok irade olduğunu farz etmekle karşılaştırdığımızda, bu yapı nasıl

26 Hutcheson, *Inquiry*, s. 36; Hutcheson, *Soruşturma*, s. 49.

27 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 75.

28 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 77; Hutcheson, *Inquiry*, s. 4

29 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 84.

30 Bkz. Hutcheson, *Soruşturma*, s. 87.

da kıyaslanamaz bir biçimde güzeldir.”³¹ Hutcheson tesadüflerin nasıl bir kaosa neden olabileceğini tahmin etmenin bile bizi rahatsız edeceğini söylerken ederken evrendeki tasarıma ve düzene dikkat çeker.

Hutcheson, estetiğinin temeli yaptığı güzellik duyusunu bilinçli ve usta bir tasarım eseri olan Tanrısal düzene bağladığı gibi, ahlak felsefesinin özün yanlarından biri sayılan “ahlak duyusunun” (moral sense) da tanrısal kökenine işaret eder. Filozofun yaşadığı yüzyıl, duyumcu ve hedonist ahlak öğretilerinin yaygın olduğu bir dönemdir. Kendisi de temelde duyulara dayalı etiğin kurucularındandır ancak onun ahlak duygusu olarak adlandırdığı yeti, nihai aşamada Tanrı'nın insan doğasına yerleştirdiği bir duyudur. Duygucu ahlak teorilerinin temelinde yer alan çıkar, doğal iyi, haz gibi güdülere farklı açıdan bakan Hutcheson, yaygın anlayışın tersine, çıkarın ahlakın salt güdüsü olamayacağını iddia eder ve şöyle der: “Bizi erdemli dediğimiz şeylere götüren şey, duyulur hazzı elde etme niyeti değildir; yasaların onamasıyla gelecek ödüldür veya erdemli bir eylemin sonucu olabilecek başka doğal bir iyiliktir; ama çıkar veya ben sevgisinden bütünüyle farklı bir eylem ilkesidir.”³² Hutcheson'un ahlaki iyi ve kötü algıları ile doğal iyi ve fayda algılarını birbirinden ayırdığını görüyoruz. Yapılan iyilik bize ulaşsın ya da ulaşmasın, herhangi bir iyiliği duymamız bile iyiliğin sahibine sevgi ve sempati beslememize neden olur. Kötülük için de aynı şey geçerlidir. Kişi ya da topluluk olsun, insanlara zarar veren bir şer odağı bizim nefretimizi kazanır. Kişisel ya da toplumsal çıkarın belirleyici olması söz konusu olsaydı, bize uzak bir yerde gerçekleşen iyiliğe de kötülüğe de ilgisiz kalır, duymazdık bile. Oysa normal insanlarda böyle bir şey söz konusu değildir; uzakta da olsa iyilik ve kötülük hakkında bir duygulanıma sahip olmamız, bizim ahlaki bir duyu sahibi olduğumuzu gösterir. Başka ülkelerin ya da bizimle ilgili olmayan kahraman ya da korsanların yaptıkları ile mutlu olur ya da hüznleniriz. Bunu sağlayan fayda veya zarar ilkesi değil, insanın ahlak duyusunun simgesi olan yüreğidir.³³ Hobbes ve takipçilerinin, onamanın temelinde ben sevgisi olduğu tezini de reddeder Hutcheson.³⁴

Hutcheson, ahlak duyusunun kaynağının doğrudan din olduğunu da kabul etmez. Ona göre ahlak duygusu iyiliksever duyguları onaylamamızı sağlar; doğal din ile birleştiğinde, yaratıklarına karşı aynı türden sevgi ve muhtemelen benzer bir ahlaki duygu ile donanmış bir Tanrı'yı keşfetmemizi sağlar.³⁵ Bu

31 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 92.

32 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 127.

33 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 134.

34 Bkz. Hutcheson, *Soruşturma*, s. 134.

35 Turco, *Hutcheson Philosophiae Moralis*, s. Xv.

görüŖüyle Hutcheson, Kant'dan önce Tanrı'nın varlığına götüren bir ahlak delilini de bir anlamda tanımış oluyor. Tanrı kaynaklı bir insan doğası ve dolayısıyla da ahlak duygusu tasarlayan Hutcheson'un bir paradoks içerisinde kaldığı görünse de onu kolayca aşar. Hutcheson, bir aydınlanma düşünüründen bekleneceği gibi, her şeyi doğal yollardan açıklamaya çalışır. Değer duygularının doğal olarak var olduğu şekilde bir determinasyondan söz etmek mümkün gibi görünse de her şeyin temelinde Tanrı'nın özgür tasarımı ve yaratması olduğu tezi sürekli vurgulanır. Örneğin, Hutcheson burada ahlakın dini bir öge olmadığını söylerken, Tanrı'dan gelecek mükâfat düşüncesiyle birçok kişinin onur, inanç, cömertlik, adalet gibi yüce kavramlara sahip olduğunu, aynı kişilerin cezaya bakmaksızın kalleşlik, zalimlik ve haksızlıktan nefret etmelerini, Tanrı vergisi olarak görür.³⁶ Tanrı, bu dünyanın yaratıcısı, düzenleyicisi, hükümdarı ve tüm iyiliğin tükenmez kaynağıdır.³⁷ Aynı zamanda Tanrı, adil, kutsal, merhametli mükemmel ahlakın da kaynağıdır.³⁸

Bazı duygucu ahlak teorilerinde, ahlakın kaynağı olarak gösterilen kişisel çıkar Hutcheson'a göre ahlaki davranışların kaynağı olamaz; çünkü kişisel çıkarı bakmaksızın onamamızı belirleyen bazı gizli duygularımız olduğu açıktır.³⁹ O, çıkarın ahlaki davranmanın güdüsü olamayacağını yine Ŗu yaygın anlayışı örnek vererek açıklamaya çalışır: "Herhangi biri, reŖit olmayan bir kişiye veya yetime yanlış davranmamızı veya iyiliksever birine haince bir eylemde bulunmamızı öğütlese, daha ilk bakışta ondan nefret ederiz; bu eylemin bizim için çok faydalı olacağını güvenceye alsa, hatta bir ödül koysa; yine de bu eyleme dair duygumuz değişmeyecektir."⁴⁰

Hutcheson, ahlaki duyunun gelenekten de eğitimden de doğmadığını belirtirken, sadece estetik ve etik idelerin değil, her şeyin kaynağının Tanrı olduğunu vurgular Ŗu sözlerle konuyu özetler:

O halde geriye Ŗu kalır; doğanın yaratıcısı bedenimiz için yararlı veya zararlı olmasına bağlı olarak, dıŖ duygumuzla, hoŖ veya nahoŖ idelere ulaşmamızı sağlamıştır; tekbiçim nesnelere güzellik ve uyum hazzını almamızı sağlamıştır, bilgisinin peşinden gidelim diye bizi harekete geçirmiş ve bunun için bizi ödüllendirmiştir; tek biçimlilikte güzellik duygumuzun bulunup bulunmadığı bir yana, bu tek biçimliliğin onun varlığını tek başına kanıtlaması gibi,

36 Hutcheson, *SoruŖturma*, s. 138.

37 Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, s. 76.

38 Hutcheson, *Inquiry*, s. 181.

39 Hutcheson, *SoruŖturma*, s.133.

40 Hutcheson, kesin olarak kişisel ve toplumsal çıkarın ahlakın güdüsü olamayacağını söyler, hatta kişisel çıkar öne çıkarsa doğal duygular geriler diyerek tam karŖıt bir konumda yer alır, der. Bkz. Hutcheson, *SoruŖturma*, s. 164,

onun iyiliğinin de bizim için bir kanıt olduğunu göstermiştir: Benzer biçimde eylemlerimize yön verelim ve kendimize daha asil hazlar yaşatalım diye bize ahlaki duyu vermiştir; böylelikle, başkalarının iyiliğine salt eğilim gösterirken, bilmeden de olsa en büyük kişisel iyiliğimizi de desteklemiş oluruz.⁴¹

Her halükarda doğal teolojii mümkün gören Hutcheson, eserlerine, Tanrı'nın bağımsız, kainatın yaratıcısı ve düzenleyicisi, adaletle hükmeden bilge hükümdarı, her türlü iyiliğin tükenmez kaynağı gibi sıfatlarla, mutlak irade sahibi bir varlık olarak bilinebileceğini ve kanıtlanabileceğini savunur.⁴² Bir başka açıdan bakıldığında, her güzel şeyin Tanrı tarafından bahşedilmiş olduğunu, bunun için de Tanrı'ya şükredilmesi gerektiğini savunur.⁴³ Öte yandan Hutcheson, bir ilahi doğa yasasının gereği olarak da Tanrı'ya ibadet etmenin gerekliliğine de işaret eder.⁴⁴ İnsanın ruhunda bulunan herkese karşı sevgi ve saygıyı en yüksek seviyeye çıkarmakla Tanrı'yı en yüksek saygıyla sevme görevimiz ve bu tür sevgileri geliştirmek için üzerimize düşen kutsal yükümlülükleri yerine getirmiş oluruz.⁴⁵

Bütün bu örnekler gösteriyor ki, bir aydınlanma filozofu olduğu gerekçesiyle Hutcheson'ı sensüalist natüralist, deist ya da doğal din akımını benimseyen bir filozof olarak görmek mümkün değildir. Tam tersine, filozofun, çağının akıl ve deneyime dayalı yöntemini de içerisine alan yenilikleri benimseyen ve uygulayan, Platon ve Cicero gibi felsefe tarihinin önemli filozoflarını izleyerek, vahiy, iman, akıl dengesini ortaya koymuş ve vahiy dinini böyle yorumlamaya çalışmış Hristiyan bir filozof olarak nitelendirilmesi gerekir.

David Hume

Hume'un dine ilişkin tutumunu belirlemek kolay bir iş değildir; bu güçlük, aynı konuları farklı eserlerinde farklı değerlendirmesi nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Hume'un felsefesi üzerinde yapılan çalışmalarda da ciddi anlamda bir farklılık bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Onun görüşlerini hemen her kişi ya da akım kendi felsefi anlayışı açısından, görmek istedikleri gibi yorumlamaya çalışarak ortaya koymuşlardır. Söz gelimi, Hume'un pozitivizmini ön plana çıkaran bir mantıkçı pozitivistin bakış açısı ile Hume aşırı şü-

41 Hutcheson, *Soruşturma*, s. 143. Hutcheson'un Tanrı'nın doğamızı yaratmasına işaret ederken, iyiliği ödüllendirip cezalandırması meselesinin bir koşul olarak iyiliğin temeline konulması fikrini doğrudan kabul ettiğini düşünmemek gerekir. Fitratta var olan bir iyilik duygusu ve eğilimine odaklı yorum yapmak gerekiyor.

42 Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, s. 76.

43 Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, s. 74.

44 Turco, *Hutcheson Philosophiae Moralis*, s. xv.

45 Hutcheson, *A Short Introduction*, s. 69.

heci ya da ateist iken, bir başka grup için bilinemezci (agnostik), bir başkası için şüphecisi (skeptik), kimileri için deist kimileri için de teisttir. Kimi sözlerinden yola çıkan bazı araştırmacı ve yorumcular Hume'un "iman temeline dayalı" bir dine saygı duyan fideist ya da yalnızca tek Tanrı'nın var olacağını ileri süren bir deist olabileceği yorumunu yaparken, şüphecisi olduğu konusunda "emin olduğunu" belirten bazı araştırmacılar da onun din konusunda olumlu ya da olumsuz hiçbir yargıda bulunmadığını söyleyebilmektedir. Böylesine değişik yorumlara izin veren bir miras bırakması Hume'un dine ilişkin tutumunun belirlenmesi yönündeki güçlüğü göstermektedir.⁴⁶ Uzmanların büyük çoğunluğu da bu yönde görüş ortaya koymaktadırlar. Örneğin Hume'un din felsefesi üzerine araştırma yapan Stuber, İskoç felsefeci Norman Kemp Smith'e dayandırdığı bir yorumda şöyle der: Hume üzerine çalışma yapanlar, onun dinî görüşleri ile ilgili çok da bütünlük gösteren bir düşüncede olmadıklarını göreceklerdir. Hume'un yalnızca hurafeye dayalı din konusunda değil, rasyonalist temellendirmeye dayalı din ve deizm konusunda da olumsuz bir tavır içerisinde olduğunu, felsefesinin bütünlüğü içerisinde çıkarabiliriz.⁴⁷

Hume'un en büyük ilgisinin ve eleştirisinin, Tanrı'nın varlığına ilişkin, felsefi bir kurgu taşıyan kanıtlar (theistic arguments), tanrısal takdir (providence), kötülük problemi ve mucizeler üzerine olduğu bilinmektedir. Bu konularda yapılacak akıl yürütmelerin, felsefe yapmanın, verimsizliğine inanan Hume'un, bir anlamda genel felsefi sistemine uygun bir yol izleyerek, "deneysel akıl yürütme yöntemi" ile teoloji yapmanın mümkün olmayacağına olan inancına dayandırılması uygun olacaktır. Bu yöntemle teoloji de ona entegre edilecek ahlak, adalet ve siyasal yapı üzerinde felsefi akıl yürütmelerde bulunmak da uygun değildir. Stuber'a göre, "akıl yürütmelerle kurulacak bir teolojinin olanaksızlığına inanan Hume'un kendi doğası dinî doktrinlerin geçerliliği konusunda bazı değerlendirmeler yapmaya ve problemleri ortaya koymaya yöneltti."⁴⁸ Yine Stuber'e göre, inanç temeline dayalı olması gereken dinin bağnazlık ve boş inançlarla karıştırılması Hume'un zihnini en çok meşgul eden konulardı.

Hume'un, Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini düşünen Kartezyen düşünürlerle de teologların ontolojik ve kozmolojik kanıtlarına da karşı çıkarken, kendi eserlerinde bu görüşler ile çelişen ifadelere yer verdiğine de-

46 Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2021, s. 77.

47 John Worl Stuber, *David Hume's Attitude Towards Religion As Evidenced By His Life And Works*, Basılmamış doktora tezi, Edinburgh Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Özel Koleksiyonlar Bölümü, Edinburgh, 1955, s. ii.

48 Taşkın, *Hume Araştırmaları*, s. 105.

ğınmiştık. Konuya ilişkin örnek vermek gerekirse şunlar zikredilebilir: *Dinin Doğal Tarihi* adlı eserinin başında, basit bir düşünme ile dahi evrenin zeki bir yaratıcının eseri olduğu tezine hiçbir akıl sahibi araştırmacının karşı çıkamayacağını söylemiştir.⁴⁹ Siyasi Denemeler adlı eserinde de şöyle demektedir:

Genel bir yaratıcının varlığını, evrende bütün olayların tek bir plana göre meydana geldiğini ve bilgece bir amaca yönelik olduğunu kabul eden bir kişi yönetimin nihai yaratıcısının Tanrı olduğunu reddetmez” derken Tanrı’nın varlığının akıl yürütmelerle kanıtlanabileceğine dair bir görüş ortaya koymuş, aynı zamanda düzeni sürdüren bir yaratıcı olduğunu da kabul etmiş görünmektedir.⁵⁰

Zaten, Hume’un, Tanrı’nın var olmadığı veya olamayacağı yönünde hiçbir beyanı olmadığı, dogmatik bir ateizmi savunmadığı, aksine, bunu kanıtlamaya çalışmanın saçma olacağına dair görüşleri vardır.⁵¹ Hume’un açıkça dile getirdiği tez, insanın mevcut doğasıyla, mevcut akli ve akıl yürütmelerle ya da kişisel tecrübesiyle “hiçbir hakikat veya varlık sonunu çözemeyeceğidir”. Konunun epistemolojik bir sorun olmadığı, bu yolla metafizik konuların kanıtlanamayacağı iddiası Hume’un en güçlü iddiasıdır. Hume’a göre, doğru ya da yanlış, var olduğuna inanılan “salt hakikat” bilgi sınırlarının ötesinde bir tartışma alanıdır. Şu sözler onun konuya ilişkin görüşlerini açıkça ortaya koymaktadır; soyut akıl yürütmelerle hiçbir gerçek olgu veya varlık meselesi çözülemez.⁵² Tanrı’nın her zaman en iyi olanı yaptığını güvenle söyleyebiliriz, ancak her zaman bize en iyi gözüken şeyi yapacağını düşünmek çok tehlikelidir. Mevcut dünyanın durumunu göz önüne aldığımızda bu akıl yürütme bizi kaç kez yanlış çıkarır kim bilir?⁵³ Aynı doğrultuda, mevcut bilgi ve deneyimlerden elde edilecek bilgilerle, Tanrı’nın doğası ve hakikati hakkında bilgi sahibi olunamayacağını, Yüce Varlığa bir sınır çizilemeyeceğini şu sözlerle ifade ediyor Hume; “doğa ürünlerinden hareket ederek yaptığımız akıl yürütmelerle durum aynı değildir. Tanrı, sadece ürünleriyle bilinen ve evrende tek olan, hiçbir tür ya da cinse girmeyen bir varlıktır; dolayısıyla herhangi bir türün sıfat ve niteliklerinden analogi yoluyla onun sıfat ve niteliklerini çıkaramayız.”⁵⁴ Hume burada neden ile etki

49 David Hume, *The Natural History of Religion*, Oxford, 1976, s. 1; David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Yayınevi, Ankara, 1995, s. 33.

50 David Hume, *Siyasi Denemeler*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 337.

51 Hume, *Inquiry*, s. 157; Soruşturma, s. 122.

52 David Hume, “*Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*”, *Denemeler*, çev. Banu Karakaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 211.

53 Hume, *Denemeler*, s. 213.

54 Hume, *Soruşturma*, s. 119.

arasında bir oran bulunması gerektiği üzerinde durarak, dengenin biri lehine ya da aleyhine bozulmasının hiçbir akıl yürütme kuralına uymayacağını, dolayısıyla tasarımdan yola çıkılarak Tanrı kanıtlanmasının haddimizi aşmak olduğunu öne sürüyor.⁵⁵ Hume, kendimizi “Yüce Varlığın” yerine koyarak akıl ve mantık yürütmemize uygun bir tasarımı olduğunu iddia etmenin, geleceğin de bizim akıl ve mantık ölçülerimize uygun gerçekleşeceğini beklemek gibi bir sınır tanımaya neden olacağını söylemektedir. Tanrı’yı insan düşüncesi çerçevesinde bir sistem kurduğu biçiminde tasarlamak ve sınır belirlemek, insanı Tanrı düzeyine çıkarmak ya da Tanrı’yı insanın düşünme kapasitesi düzeyine indirmek olacaktır. İnsanın, aklının kapasitesinin üstünde olan, işleyişine asla hâkim olamayacağı, “doğanın günlük akışının, bizi, hemen her şeyin bizim ilke ve kurallarımızdan çok farklı ilke ve kurullarla düzenlendiğine ikna edeceği bir yana; insanların niyet ve tasarımından yola çıkarak, böylesine farklı ve bu kadar üstün bir Varlığın niyet ve tasarımları üzerinde akıl yürütmek, bütün analoji kurallarına aykırı olur.”⁵⁶

Şüphecilik Ateizm midir?

Hume’un şüpheciliğini onun ateizmine ya da din karşıtlığına delil gösteren yorumlarında isabetli olmadıklarını gösteren birçok değerlendirme vardır. Hume’a göre, deneysel akıl yürütme metodu ile bir yargıya varmanın mümkün olmadığı alanları bilgi sorunu olmadığı için tartışmanın dışında tutmak gerekir. Din ve felsefe için şöyle diyor Hume:

Öyleyse, dünyadaki bütün felsefe ve bir cins felsefeden başka bir şey olmayan din, bizi hiçbir zaman tecrübenin alışılmış akışının ötesine götürmeyi ve günlük hayat üzerinde düşünmekle elde edilenlerden farklı tutum ve davranma ölçüleri vermeyi başaramaz.... Skeptik kişi bütün din adamlarının ve ağır başlı filozofların hoşnutsuzluğunu doğal olarak uyandıran bir başka din düşmanıdır; oysa kesindir ki, hiç kimse böyle saçma bir yaratığa rastlamamıştır... Bizim kutsalın kutsalı dinimiz iman üzerine kuruludur, akıl üzerine değil ve hiçbir şekilde altından kalkamayacağı böylesine bir sıygaya çekilme, onu tehlikeye düşürecek emin bir yöntemdir.

Bu sözler, Hume’un ateizm ve teizm konusundaki görüşlerini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Demek ki, dini konularda, bilgiyi askıya alma, inanca dayalı bir tavır takınma ateizm ya da din düşmanlığı olamaz Hume’a göre. Böylece, Kant’ın bir anlamda çözmeye çalıştığı bilgi-inanç problemi-

55 Ayrıntılı bilgi için bkz. Hume, *Soruşturma*, s. 119. David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding, Essays and Treatises Sveral Subjects*, içinde, Vol. II, Edinburgh, 1809, s. 152.

56 Hume, *Inquiry*, s. 153-157; Hume, *Soruşturma*, s. 120-122.

ğini ondan önce çözmüş oluyordu, Hume. Onun ılımlı şüpheciliğini ateizm olarak değerlendirmek Hume'ü yanlış anlamak demektir. Hume sadece dini konularda değil, epistemolojinin genel konuları içerisinde de ılımlı bir şüpheciliği savunmuştur. İnsan Zihni Üzerine Bir *Soruşturma* adlı eserinin son bölümünde şüpheciliğin türlerini saydıktan sonra Descartes'ın şüphesini de Pyrrhoncu şüpheyi de reddederek, akademik ya da "ılımlı" (mitigated) bir şüphecilik üzerinde durmuş ve bu şüphecilik türünü verimli bularak önermiştir. Hume'a göre insanın anlama yetisi sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Nicelik ve sayıyla ifade edilen bilimsel konularda herkesin uzlaştığını, tartışmaya açık bir yön kalmayacağı için karşıtı anlaşılabilir ve çelişme içerecek bilgilere ulaşıldığını söyleyerek bunları bir kenara koymuş, burada şüphenin yeri olamayacağını savunmuştur. Ahlak, metafizik ve teoloji konularında da "olgu sorunları" (matters of fact) çerçevesinde bir tespit, tecrübe ya da iman etme yoluyla yol alınabileceğini ancak bu son konuları sayısal bilimlerle ölçmenin salt akıl yürütmelerle doğrulamaya çalışmanın sonuç vermeyeceğini belirterek, burada farklı bir yöntem ortaya koymak gerektiğine işaret etmiştir. Filozofun bu görüşü, onun aşırı pozitivismine ya da metafizik karşıtlığına kanıt gösterilmiştir. Hume'un, iddia sahiplerinin söylediği biçimde radikal bir pozitivismine ya da ateizme yöneldiği sonucunu çıkarmanın zorlama bir çıkarım olacağını belirtmek uygun olacaktır. Hume'un şu sözleri bu konuya ışık tutmaktadır: "İlahiyat veya teoloji (Divinity or Theology), bir Tanrı'nın var oluşunu ve ruhların ölümsüzlüğünü ispat ettiğinden, kısmen tikel, kısmen de genel olgular hakkında akıl yürütmelerden oluşur. Tecrübe ile desteklendiği ölçüde akılda bir temel bulur. Ama en iyi ve sağlam temeli iman ve kutsal vahiydir."⁵⁷

Hume'un dine ilişkin tutumu ya da görüşlerini özetledikten sonra şunlar söylenebilir; Hume insan doğasını gerekçe göstererek, insanüstü bir varlığın ispat edilemeyeceğini söylerken, ispattan müstağni bir varlığın olmayacağını söylememektedir. Bu düşünceden yola çıkarak Hume'ü nihilizm ya da ateizmle yaftalamak, temel tezini bilmemek ya da bilerek çelişkiye düşmek pahasına Hume'ü ateist gösterme çabasından başka bir şey değildir. Tersinden bakıldığında da Hume'un, argümantatif bir Tanrı anlayışını savunmuşçasına teist ya da vahyedilmiş dine sadık biri olarak görme yanlışlığına düşme riski bulunduğunu hatırlatmakta yarar var. Hume ve ona benzeyen filozof ve entelektüellerin dine ilişkin tutumları ortaya koydukları görüşlerden yola çıkılarak tam olarak ortaya konulamaz; kimin ne ölçüde inandığı ya da inanmadığı akıl yürütmeler veya söylencelerle bilinebilecek

57 Hume, *Inquiry*, s. 173; *Soruşturma*, s. 135. Hume'un Tanrı'nın ilk ve gerçek neden olduğu yönündeki genel kabule karşı çıkmadığına dair bir yorum için bkz. Stewart, "Religion and Rational Theology", s. 46.

bir husus değildir. Öte yandan, ılımlı şüphecî bir tavrın kişiyi dinsiz, ateist değil, dindar yapabileceği de düşünülebilir. Nitekim Hume'un da buna paralel bir görüşe sahip olduğu uzmanlarca dile getirilmektedir. Stuber, Hume'un, Philo'nun ağzından felsefi skeptik olmanın dindar bir Hristiyan olmak için en iyi yol olduğu görüşüne yer verdiğini aktarmaktadır.⁵⁸ Tek tanrılı dinlerin inanç esaslarına bakıldığında "gayba iman" imanının övülen bir derecesi olarak görülür.⁵⁹ Gayba imanı ya da imanın başka bir rüknünü epistemolojik bir değerlendirmeye tabi tuttuğunuzda ve bu ölçüte uymaya-çağın gördüğünüzde reddetmeniz gerekir. Dini bütünüyle rasyonalite çerçevesine dâhil etmeye çalışmak, kimi zaman onu din olmaktan çıkarabilir, çünkü dinin doğruluğunun ölçütü her zaman akıl değildir. Akla uymayan, aklın sınırları içerisinde değerlendirilemeyen kimi öğelere sahip olmak da dinin özünden olabilir.⁶⁰ Hume'un şu değerlendirmeleri birçok yönden ılımlı ve yerinde değerlendirmeler olarak okunabilir; "doğal aklın eksikliklerini hisseden kişi vahiyle açıklanmış gerçeğe en büyük coşkuyla koşar. Hâlbuki yalnızca felsefenin yardımıyla eksiksiz bir teoloji kuracağını sanan kibirli dogmatik daha ileri bir yardımı küçümser ve işe dışarıdan karışan bir öğreticiyi inkâr eder. Bir bilim adamı için, sağlam inanmış bir Hristiyan olma yolunda atılacak ilk ve en önemli adım felsefi şüphecî olmaktır".⁶¹

Alıntılardan da görülebileceği gibi, Hume'un değişik zamanlarda ve yerlerde yer alan çelişik ifadeleri bulunması nedeniyle, rahatlıkla bir teist, deist ya da ateist olarak sunmanın son derece zor olduğu ortadadır. Önemli tespitlerden birisi de onun teizme yönelik şüphecî tavrının katı mı yoksa yumuşak mı olduğu hususunda net bir hüküm verilemeyeceği yönündedir. Yine de bazı uzmanlara göre, Hume'un *Diyaloglar*'daki kapanış sözlerini herhangi bir ateizmden uzak durarak, ılımlı bir teizme yönelmiş olma olasılığı göz ardı edilmemelidir. Hume üzerinden kendi görüşlerini empoze etmeye çalışanların Hume'un arkasına saklanarak görüşlerini meşrulaştırmaya çalışmaları mümkündür. Stuber'in şu ılımlı yorumu Hume'un din felsefesini özetler durumdadır: Hume hiçbir zaman Tanrı'nın var olduğunu inkâr

58 Bkz. Taşkın, *Hume Araştırmaları*, s. 72.

59 Gayb kelimesi Arapça bir kelime olup, Râgıb el-İsfahânî'ye dayandırılan ve burada kastedilen anlama uygun tanımıyla "duyular çerçevesine girmeyen ve aklın zaruri olarak gerektirmediği şey" olarak ifade edilebilir. Bkz. İlyas Çelebi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, "Gayb" maddesi, İstanbul, 1996, C. 13, s. 404.

60 Bu konu bütün dinler için geçerlidir. Ortaçağın ilk dönemlerinde görülen Tertullianus'un da içinde bulunduğu düşünürlerin "saçma olduğu, yani akla uymadığı için iman ediyorum" ile Augustinus'un başını çektiği "bilmek için iman ediyorum" şeklindeki ifadelerle kastedilen iman-akıl ilişkisine dair farklı görüşleri hatırlatmakta yarar var.

61 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Martin Bell, USA, 1990, s. 138; Taşkın, *Hume Araştırmaları*, s. 73.

etmemiş, vahyi doğrudan yanırlama yoluna gitmemiştir. Dinle ilgili son ifadeleri genellikle muğlak, kesinlikten uzak gözükse de Hume her zaman ‘doğru din’in olabileceği umudunu korumuştur. Yine Stuber’in yorumuna göre Hume’un doğru dinden kastı Tanrı’nın var olduğu düşüncesine dayalı, pratikte insanı etkilediğine inanılan, bir tür toplumun huzuru için gerekli olan ahlaki yaptırımları öneren dindir. Ona göre dinî fanatizm hem bireysel hem de devletteki huzuru yıkıcı ve bozucu bir rol oynar.⁶²

Hume’un Tanrı’nın ve sıfatlarının tamamen bilinemeyeceğine ilişkin iddiada bulunduğu dayanaktan yoksundur.⁶³ Uzman görüşüyle bakıldığında, Hume için mutlak anlamda ateist, deist ve agnostik denilemez.⁶⁴ Hume’un şu sözleriyle konuyu sonlandırmak ve nihai değerlendirmeyi okura bırakmak daha uygun olacaktır: “Genel bir yaratıcının varlığını, evrende bütün olayların tek bir plana göre meydana geldiğini ve bilgece bir amaca yönelik olduğunu kabul eden bir kişi yönetimin nihai yaratıcısının Tanrı olduğunu reddetmez. İnsanoğlunun en azından rahat veya güvenli bir durumdayken yönetimin korumasını reddetmesi mümkün olmadığına göre, bu kurumun yarattığı bütün şeylerin iyiliğini isteyen cömert bir Varlığın eseri olduğu bellidir.⁶⁵ Bu kurum bütün ülkelerde ve bütün çağlarda var olduğuna göre; daha da büyük kesinlikle bunun, hiçbir şekilde aldatılması mümkün olmayan, o her şeyi bilen Varlığın eseri olduğu sonucuna varabiliriz. Fakat bunu herhangi bir özel veya mucizevi olay aracılığıyla değil, görünmez ve evrensel bir etkiyle yarattığı için, onun isteğiyle hareket etmesine ve yetki veya gücünü ondan almasına rağmen, hükümdara onun temsilcisi denemez. Olan biten her şey Tanrı’nın genel planı veya niyeti çerçevesinde anlaşılmalıdır; o yüzden en büyük ve en adil hükümdar bile kendine alt düzey bir yöneticiden ya da hatta bir isyancıdan veya hatta bir soyguncudan ve korsandan daha fazla kutsallık veya dokunulmaz bir otorite atfedemez.”⁶⁶

Adam Smith

Hume gibi Adam Smith’in din konusundaki görüşleri ve din felsefesi üzerinde birbirine zıt görüşler vardır. Örneğin Smith uzmanlarından olan Biterman’a göre, Smith’in ahlak teorisi ve doğal özgürlük anlayışı hakkındaki tartışmalar, onun doğal teoloji düşüncesinin varlığını gösterir.⁶⁷ Yine önem-

62 Stuber’in değerlendirmeleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Taşkın, *Hume Araştırmaları*, s. 73-74.

63 Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 295.

64 Çevik, *Hume ve Din Felsefesi*, s. 295-6.

65 J. C. A. Gaskin, *Hume’s Philosophy of Religion*, London, 1988, Digital Printing, 2002, s. 219.

66 David Hume, *Siyasi Denemeler*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 337-8.

67 J. Ralph Lindgren, *The Social Philosophy of Adam Smith*, The Hague 1973, s. 133.

li bir Smith uzmanı olan Fitzgibbons'un göre, Smith de Hume gibi Grek düşüncesinin Hıristiyanlıkla sentezlenerek sunulmasını doğru bulmamış, rasyonel teolojinin mümkün olmadığını savunmuştur.⁶⁸ Smith'in natüralist, deist olduğunu söyleyenler olduğu gibi teist olduğunu söyleyenler de vardır. Burada, eserlerinden derlediğimiz görüşlerle, Smith'in din konusundaki görüşlerin ortaya koymaya ve bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Hocası Hutcheson gibi Smith'in de, her şeyi yoktan var eden, var ettiği evrene her türlü ilkeyi koyan onun hâkimi olan bir Tanrı inancına sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.⁶⁹ Örneğin Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı* adlı eserinin, "Ahlakın genel kurallarının etkisi, yetkisi ve buna binaen kuralların Tanrı'nın kanunları olarak görülmeleri," şeklinde attığı başlığın yer aldığı 5. bölümde, insanların genel davranış kuralları olarak tanıdıkları adabı muâşeret kurallarının temelde Tanrı'nın yasaları olduğunu savunmaktadır. Smith, adalet, dürüstlük, namus, iffet ve vefa gibi erdemlerin insan türünün mevcudiyeti için varlığı zorunlu olan erdemler olduğunu belirttikten sonra şunları söylemektedir: "Bu hürmet, ahlak kurallarının Tanrı'nın yasaları olduğu ve hak edenlerin ödüllendirileceği, kuralları ihlal edenlerin ise cezalandırılacağı anlayışı, ilk olarak doğa tarafından insanın içine işlenmiş, ardından ise akıl ve felsefeyle güçlendirilmiştir."⁷⁰ Evrenin yaratılışından itibaren insanın uyması ve kaçınması gereken emir ve yasakların Tanrı tarafından insan doğasına yerleştirildiğini ve bu ilkelere göre yaşayıp yaşamamanın ödül ve cezayı gerektirdiğini söyleyen bir filozofun natüralist ya da deist olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Tam tersine, yaratıcı ve yarattıklarını ilkelerle düzenleyici, bu ilke ve düzenin takipçisi olan bir Tanrı anlayışı teist bir düşüncenin ürünü olabilir. Smith başka bir yerde de ahlakın dinle olan ilişkisini şu şekilde ortaya koymaktadır; "en kaba şekliyle bile dinler işte böylelikle akıl ve felsefe çağından çok önce ahlak kurallarının ortaya çıkışını mümkün kılmıştır."⁷¹ Elbette, bir aydınlanma düşünürü olarak Smith de insan doğası üzerinde akıl yürütmelerde bulunmuş, insanın doğasında bazı değerlerin varlığını tespit etmiştir. Akıl sahibi bir varlık olan insanın, sahip olduğu bu yetinin gereği olarak kısmen doğalcı bir tavır takınması normaldir. Aklın ve insanın donatıldığı bazı doğal imkanların işletilmesinde doğalcı bir yöntemi benimsemeyi salt natüralizmle

68 Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, s. 147.

69 Smith'in dinle ilgili tutumuna dair değişik yorum ve görüşler için bkz. Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, s. 146-147.

70 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, "Completes Works of Adam Smith", Delphi Classics, London, 2016, içerisinde, s. 179; Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Berkay Tartıcı, Liberus Kitap, İstanbul, 2022, s. 187.

71 Smith, *Completes Works*, s. 180; Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s. 188.

açıklamak isabetli olmaz. Nitekim Smith'in art arda gelen şu sözleri onun doğal bir temellendirme yolunu seçmekle birlikte, erdemleri doğaya asıl yerleştirenin her şeyin yaratıcısı olan Tanrı olduğuna ilişkin inancını ortaya koymaktadır; “ahlaki melekeler güzel gelen şey uygundur, doğrudur ve bu şeyin yapılması makbuldür; kötü gelen şey ise yanlıştır, uygunsuzdur ve bunun yapılması makbul değildir.” Smith'e göre bu melekeler insan doğasını yöneten esaslardır. Bu esaslar da Tanrı'nın emirleri ve yasaları olarak içimizdeki temsilcilere Tanrı tarafından iletilerek kabul edilen kurallar olarak bariz bir şekilde teşkil edilmiştir.⁷² İnsanların hareket yasaları gibi bir de ahlaki açıdan uymaları gereken yasalar olduğunu vurgulayan Smith, ahlak yasalarının da “adaletli” bir egemen olan Tanrı tarafından belirlendiğini savunmaktadır. O, özgür iradesine göre bu yasalara uymak ve uymamak gibi bir seçim hakkı bulunan insanın yasaya uyması haline ödüllendirileceği, uymaması halinde ise cezalandırılacağını söylerken, hem kozmolojik anlamda evrenin yaratıcısı olan bir Tanrı hem de ahlakın kurallarını insan doğasına dikte eden sonuçları hakkında da tasarrufta bulunan bir Tanrı inancına sahip olduğunu göstermektedir.⁷³ Bir başka ifadede Smith, “ tüm diğer akıllı canlılar gibi, insanların mutluluğu da Tanrı'nın onları yaratırken güttüğü gerçek amaç gibi görünmektedir” diyerek Tanrı'yı her şeyin merkezine yerleştirmektedir.

Ortaya koyduğumuz yorumları Smith'in şu sözleri doğrulamaktadır:

Sonsuz mükemmelliğini soyut bir şekilde tasavvur ederek elde ettiğimiz bu fikir, mutluluğu artırmak ve sefaletten korumak için yaratılan doğa harikaları gözlemlendiğinde daha pekişmektedir. Ahlaki melekelerimizin emirlerine uygun olarak hareket ettiğimizde, insanoğlunun mutluluğunu artırmakta en yetkili yollardan birini kullanarak Tanrı'yla işbirliği yaptığımızı ve elimizden geldiğince ilahi planın yerine getirilmesi için çalıştığımızı söyleyebiliriz, farklı bir şekilde davrandığımızda ise Tanrı'nın dünyanın mutluluğu ve mükemmeliyeti için tasarladığı plana engel olduğumuzu, tabiri caizse bir şekilde Tanrı'nın düşmanı olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu nedenle, bir durumda bu sıra dışı iyiliği ve ödülü doğal olarak beklemeye, diğer durumda ise Tanrı'nın intikamından ve cezasından sakınmaya eğilimliyizdir.⁷⁴

Yine filozofun, dünya, ahiret ilişkisine ve inancına ilişkin şu görüşleri dikkat çekicidir; “masumların acıları için ne büyük bir keder ve şefkat, gaddarların başarısına karşı nasıl da bir hınç uyanır kalplerde. Hepimiz yapılan yanlış

72 Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s.189.

73 Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s. 190.

74 Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s.190.

için elem duyar ve öfkeleniriz, ancak bu yanlış düzeltmeyi sıklıkla gücümüzün sınırları dışında buluruz. İşte bu yüzden dünyadaki adaletsizliği düzeltilecek herhangi bir güç bulamadığımızda, doğal olarak göklere seslenir ve Doğanın Yüce yaratıcısının infazını ahirette gerçekleştireceğine inanırız.”⁷⁵

Smith verdiği hukuk felsefesi derslerinden derlenen notlarda, *Tebaanın Hakları* başlıklı kesimde, yönetimde bulunan tek egemeni halktan kimsenin sınırlayamayacağını, ancak egemenleri yargılayacak yegâne merciinin Tanrı olduğunu belirterek, mutlak otoritenin Tanrı olduğunu dile getirmiştir.⁷⁶ Smith’in hem bu dünya hem de ahiret için egemen varlığın Tanrı olduğuna ilişkin şu sözleri manidardır; “insanların gözünden kaçabilsek de cezalandırılmanın mümkün olmadığı bir konumda olsak da her zaman Tanrı’nın gözleri altında davranışlarımızı gerçekleştirdiğimiz ve onun cezasına tabi olduğumuz fikri, en azından daimi bir şekilde bu fikri içselleştirmiş kişilerin en inatçı duygularını bile dizginleyebilecek kadar güçlü bir güdüdür; işte dinler de görev anlayışını bu şekilde pekiştirir, işte bu yüzden ki insanoğlu genellikle dini duyguları derin olan insanların dürüstlüğüne büyük bir güven beslemeye eğilimlidir.”⁷⁷ Tanrı’nın doğayı insanın mutluluğu ve huzurunu temin etmek amacıyla yarattığı buna aykırı hareket etmenin bu doğal düzene karşı çıkmak olduğunu söyleyen Smith, mealen, ilahi takdir planını gerçekleştirmeye çalışmak bizim ödevimizdir, aksi davranış Tanrı’nın düşmanı gibi davranmak anlamına gelir der.⁷⁸ Hume gibi Smith’in de rasyonel teoloji konusunda farklı görüşlere sahip olduğu söylene de, Stoacıların evrende tanrısal bir düzen olduğu düşüncesini onaylayarak, kozmolojik kanıtı destek verdiği, kimi zaman Tanrı’nın kendisini doğa olarak gösterdiği de değerlendirilmektedir.⁷⁹ Bu sözler elbette yorumlanmaya müsait sözlerdir ancak Tanrı’nın böylesine merkezi bir otoritesi olduğunu söyleyen bir filozofu ateist, deist ya da natüralist olarak nitelemek mümkün değildir.

Değerlendirme ve Sonuç

Makul sınırları zorlayarak yeni sorunlara neden olan her olumlu hareket gibi aydınlanma da çok yönlü tartışmalara ve eleştirilere muhatap olmuştur. Bir dogmadan başka bir dogmaya evrilme ya da dinlerin tanrısını beğenmeyerek yeni tanrılar icat etme şeklinde bir tavra dönüştürülen bilimcilik ve radikal akılcılık kimi zaman haklı gerekçelerle reddedilmiştir. Aydınlanmaya karşı

75 Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s.193.

76 Adam Smith, *Hukuk Üzerine*, çev. Ahmet Celiloğlu, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 106.

77 Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, s. 195.

78 Bkz., Smith, *Complete Works*, s. 181.

79 Athol Fitzgibbons, *Adam Smith's Systems of Liberty, Wealth, And Virtue*, New York 1995.s. 29.

ilk eleştiriler yine Rousseau gibi aydınlanma filozoflarından gelmiştir. Aydınlanmanın bir koşulu olduğu savıyla, her türlü Tanrı düşüncesine, dine ve bileşenlerine taviz vermeyi yasaklayan hatta aforoz eden yaklaşımın, felsefi hatta bilimsel olmaktan çok kişisel, ideolojik bir tutum olduğunu belirtmek gerekir. Ödünsüz materyalist ve pozitivist filozofların maksadı aşan tavırları yanında, gerek aydınlanma içerisinde yer alan çoğu filozoflar gerekse bu makalenin temel konusunu oluşturan İskoç filozoflar, akli ön plana çıkaran bir bilim, felsefe ve teoloji kurmaya çalışmışlardır. Ortaçağın Tanrı merkezli bakış açısının, teolojik konuları da içine alan akıl merkezli bir bakış açısı ile ortadan kaldırılmaya çalışıldığı aydınlanma dönemini ve filozoflarını tek kategoride değerlendirmek aydınlanmayı yanlış yorumlamak olacaktır. Her türlü dogmaya karşı duran bir hareketi, belirli bir zümre, grup ya da ideoloji tarafından sınırları çizilen, eleştiriye kapalı bir gettoya dönüştürmek aydınlanmanın ruhuna aykırıdır. Aydınlanma, yalnızca, akli “gerektiği gibi kullanma” olmadığı gibi, aydın olmama durumu da, yalnızca akli kullanma sebebiyle gerçekleşmez. İnsanlığın bilinen tarihinin hiçbir döneminde salt akıl ya da salt duygu ile hareket, eylem ve yaşam olmamıştır. Duyum, akıl ve inanma insanoğlunun varlık koşulu sayılan temel yeti ve kapasiteleri arasında yer alırlar. Bunlardan biri eksik bırakılır ya da ihmal edilirse insan eksik ele alınmış, değerlendirmeler eksik bırakılmış olacaktır. Hangi dönemde hangi kültür ya da ideoloji egemen olursa olsun, tek başına insana tarih belirleme, rol biçme ve bütüncül konuşma hakkına sahip değildir. Yukarıda örnek olarak verilen tanımlar ve kısaca ortaya konulan tarihçelerde de görüldüğü gibi, aydınlanma ne salt bir akıl çağı ne de “aydın” salt akılla hareket eden bir insandır. Pozitivizmin üç hal yasası da dinlerin salt akıl dışı öğretileri de tek başına insanın aydınlanma tarihini belirlemek için yeterli değildir. Aydınlanma, mitolojilerin egemen olduğu antik çağlarda ortaya çıkabileceği gibi, akıl çağı, teknoloji çağı denilen dönemler de karanlık dönemlere dönüşebilir. Aydınlanmanın ortaçağa bir tepki olduğu doğru değildir. . Horkheimer ve Adorno’nun, aydınlanmanın pozitivistliğe evrildiği, zekânın tin düşmanlığıyla özdeşleştirildiği, felsefeyi eleştirelim derken yok etme çabasına dönüştürüldüğü tespitinde bulunarak ciddi eleştirilerde bulunmuş olmaları hareketin her kesimce eleştirildiğini göstermektedir.⁸⁰ Aydınlanma salt rasyonalist bir tavır olamaz; aklın gerektiği gibi kullanılmaması gibi mutlak belirleyici kabul edilmesi de aynı oranda yanlıştır. İnsanlığın tarihi, farklı görüşlerin çarpışmasından başka bir şey değildir. Eskiye çağrıştıran “hurafe” ile mücadele edilirken modern hurafeler de üretilebilmektedir.

⁸⁰ Horkheimer, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 8.

Aydınlanma dönemini salt bir din karşıtlığı olarak yorumlayanlar, bu yüzyılla anılan entelektüelleri, filozofları oldukları gibi göstermeyerek, kendi tezlerine uygun bir şekilde yorumlama eğiliminde olmuşlardır. Aydınlanmayı kendi tekelinde gören bir grup, Locke, Hobbes ya da Bacon için de yanlı bir tutum takınmışlar, aydınlanma düşünürlerinin bir kısmının gelecekteki tevhid inancını çağrıştıran akılcı bir teizm yöneldiklerini, bunun da hiçbir şekilde ateizm ya da deizm olmadığı gerçeğini ters yüz etmişlerdir. Kilisenin ya da egemen Hıristiyan geleneğinin (Katoliklik) uygulamada ortaya çıkan hatalarını bütün dinleri kuşatacak biçimde mahkum etmek makul bir tutum değildir.⁸¹ Hobbes ve Locke'un şu sözleri, tek yanlı yaklaşımların yanlışlığına verilebilecek çok sayıda örnekten sadece iki tanesidir: "Tanrı'nın dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat olan doğa, başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da, ya-pay bir canlı yaratacak şekilde, insanın sanatı ile taklit edilir."⁸² Yani "Tanrı bize kendisi üzerine doğuştan ideler vermemiş ve zihinlerimize kendi varlığını okuyabileceğimiz yazılar basmamış olmakla birlikte, bize zihinlerimizi donatan o yetileri sağladığına göre, kendini tanıtımsız bırakmış sayılmaz ve biz onun varlığını okuyabiliriz."⁸³

Zaman içerisinde dine, özülle ilgisi olmayan hurafeler egemen olmuş, yerli yersiz inanç, yorum ve çıkarımlar, tahrif edilmiş dinlerden alınan ve eklenen hikâyelerle din başka bir kimliğe büründürülmüştür. Filozoflar da birer yenilikçi (müceddit) olarak halis dinle din olmayan, hurafe ile insanın varoluşsal bir imkânı olan inanç arasındaki ayrımı ortaya koymuşlar, Tanrı inancını ya da hurafelerden uzak bir iman bütünüyle reddetmiş değildirler. Aydınlanmayı mutlak bir ateizm ve din karşıtlığı olarak görmek, dinlerin dogmalarını beğenmeyip yeni dogmalar ve tanrılar üretmek gibi bir tutarsızlığı ortaya koymak demektir. Hutcheson, Hume ve Adam Smith'in düşünceleri birbirine uzak gibi görünse de, inanmanın insanın doğasında var olan bir özelliği olması bakımından aynı tespitleri yaptıklarını söylemek gerekir. Hıristiyanlığın mutlak egemenliği ile geçen yaklaşık bin yıllık zaman diliminde geri plana atılan, ancak Rönesans ile başlayıp aydınlanma

81 Mehmet Aydın'ın şu değerlendirmesi genelleyci tutumlara işaret etmesi bakımından önemlidir: "Russell ve Robinson gibi ateistlerin bütün teistik dinleri bir ve aynı şeymiş gibi görmeleri ve onları tehlikeli saymaları kanıtlanmamış iddialar olarak ortada durmaktadır." Bkz. M. S. Aydın, Tanrı-Ahlak İlişkisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 204.

82 Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004. s. 17.

83 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1841, s. 457. Locke'un, Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve Hıristiyanlığın akla uygunluğu yolunda oldukça iddialı fikirlere sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu konularla ilgili ayrıntılı bilgi için öncelikle *Deneme*'nin dördüncü ki-tabı, onuncu bölümden başlayan yazılarına bakılabilir; ayrıca bkz. İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 103 vd.

ile zirveye ulaşan akılcılık insanla ilintili olan her alana egemen olmaya başlamıştır. Özellikle dini konulara uygulanan bu metotla reformasyon gerçekleşmiş, Hıristiyanlık yeni bir evreye girmiştir. Aydınlanma döneminin filozofları doğrudan Tanrı inancına ya da dine karşı çıkmak yerine, dinin aslı kimliğine ve işlevine dönmesi, her türlü hurafeden arındırılarak dünyevileştirilmesine son verilmesi gerektiğine inanmışlardır. İddia edildiği gibi aydınlanma her türlü dinin ortadan kaldırıldığı ya da kaldırılmaya çalışıldığı bir dönem olmamıştır. Düşünceleri doğru ya da yanlıştır ancak onlar için ateist, deist, natüralist vb. nitelendirme de bulunmak dışarıdan değerlendirmeler ve yorumlamalar olarak okunabilir. İskoç Aydınlanmasının bütün temsilcileri için de bu genel değerlendirmeler geçerlidir.

Burada ele alınan her üç filozofun da, hem özel düşüncelerinde hem de birbirleriyle karşılaştırıldıklarında Tanrı ve din öğretilerinde farklılıklar görülebilir.⁸⁴ Gerek Hutcheson gerek Hume gerekse Smith'in, evrenin yaratıcısının Tanrı olduğu konusunda farklı düşünmedikleri söylenebilir. Hutcheson ve Adam Smith'in her şeyin mutlak yaratıcısı ve düzenleyicisi olarak Tanrı'yı görmeleri ve eserlerinde uzun uzadıya bu görüşlerini ortaya koymaları, rasyonel bir teoloji kurmaya çalıştıklarını göstermektedir. Hume'un teorik olarak rasyonel bir teolojinin mümkün olmadığı yönündeki açıklamalarına rağmen, evrenden Tanrı'nın varlığına gidilebileceği yolundaki düşünceleri çelişik gibi görünmektedir. Bu değerlendirmelerden sonra Hutcheson ve Smith'in Teist, Hume'un da rasyonel teoloji konusunda temkinli bir tutum içerisinde olsa bile asla Tanrı inancı olmayan, her halükarda dini ve dinle ilgili bileşenleri dışlayan bir tutum içerisinde olmadığını söylemek mümkündür.

84 Bkz. Turco, *Hutcheson Philosophiae Moralis*, s. x.

Öz

Aydınlanmada Din Problematiği ve İskoç Aydınlanmasına Etkisi

Aydınlanma, tanımı, içeriği, çerçevesi ve etkisi ile üzerinde uzlaşılması mümkün olmayan çok yönlü tartışmalara açık felsefi bir problematik olarak önümüzde durmaktadır. Aydınlanma kavramına eşlik eden başat konu din de her zaman aynı ölçüde problematik bir konu olmuştur. Aydınlanmanın, aklın büyük ölçüde devre dışı bırakıldığı bir inanca, siyasi ve ekonomik çıkara, dünyevi otorite kazanmaya hizmet eden bir kuruma dönüşen din ve geleneksel anlayışlara karşı ortaya çıkmış bir hareket olduğu yönünde bir anlayış hâkimdir. On yedinci yüzyılın sonları ile on sekizinci yüzyılın tamamını kapsayan bu dönemin, eleştiri çağı olduğu, aklın kılavuzluğunda din, bilim, sanat başta olmak üzere her konunun tartışmaya açıldığı, yeniden yorumlandığı bir dönem olduğu söylenebilir. Ancak kimi yaklaşımlara göre aydınlanma dönemi Tek tanrılı dinler dâhil olmak üzere, bütün dinlerin ortadan kaldırılmasını hedefleyen bir dönem olmuştur. Bu tezi savunmak için aydınlanma döneminin filozoflarının tamamının natüralist, pozitivist, ateist ya da teist olduğu yönünde bir görüş egemen kılınmaya çalışılmıştır. Hem tarihsel gerçeklik açısından hem de felsefi tutarlılık açısından birçok yanlışlar, paradokslar ve çelişkiler içeren bu yaklaşımı, kısmen genel aydınlanma dönemi daha çok da İskoç Aydınlanmasının üç önemli düşünürü çerçevesinde ele almak ve tartışmak bu makalenin ana konusunu oluşturmaktadır. Konu, filozofların bazı eserlerinden yola çıkılarak tartışılmıştır. Makalede, aydınlanmanın mutlak bir din karşıtlığı, Aydınlanma filozoflarının tümünün de doğalcı, tanrıtanımaz ya da en fazla deist olduğu yönündeki yaygın kanaatin yanlışlığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Aydınlanma, Din, Tanrı, İskoç Aydınlanması, Hutcheson, Hume, Adam Smith

Abstract

The Problematics of Religion in the Enlightenment and Its Impact on the Scottish Enlightenment

Enlightenment stands before us as a philosophical problematic open to multi-dimensional debates, with its definition, content, framework and impact, which cannot be agreed upon. Religion, the dominant theme accompanying the concept of enlightenment, has always been an equally problematic issue. There is an understanding that the Enlightenment is a movement that emerged against religion and traditional understandings, which turned into a belief in which reason was largely disabled, an institution serving political and economic interests, and gaining worldly authority. It can be said that this period, which covers the end of the seventeenth century and the whole of the eighteenth century, was the age of criticism, in which every subject, especially religion, science and art, was opened to discussion and reinterpreted under the guidance of reason. However, according to some approaches, the enlightenment period was a period that aimed to eliminate all religions, including monotheistic religions. In order to defend this thesis, a view that all philosophers of the Enlightenment period were naturalists, positivists, atheists or theists was tried to be dominant. The main subject of this article is to deal with and discuss this approach, which contains many mistakes, paradoxes and contradictions in terms of both historical reality and philosophical consistency, partly within the framework of the three important thinkers of the general enlightenment period and more often the Scottish Enlightenment. The subject has been discussed on the basis of some works of philosophers. In the article, it has been tried to show that the Enlightenment is an absolute anti-religion, and that the common belief that all Enlightenment philosophers were naturalists, atheists or at most deists was wrong.

Key Words: Enlightenment, Religion, God, Scottish Enlightenment, Hutcheson, Hume, Adam Smith.

Kaynakça

- Aydın, M. S. (1991). Tanrı-Ahlak ilişkisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Broadie, Alexander. (2005). The Scottish Enlightenment, Birlinn Limited, Edinburgh.
- Broadie, Alexander. (1997). The Scottish Enlightenment: An Anthology, Canongate Classics, Edinburgh.
- Cevizci, Ahmet. (1999) Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınevi, İstanbul.
- Copleston, Frederick. (1995). Felsefe Tarihi, Aydınlanma, çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınevi, İstanbul.
- Çelebi, İlyas, (1996). "Gayb" Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, C. 13. s. 404.
- Çevik, Mustafa, (2006). David Hume ve Din Felsefesi, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Gaskin, J. C. A. (1988). Hume's Philosophy of Religion, Macmillan, London.
- Gay, Peter. (1967). The Enlightenment An Interpretation The Rise of Modern Paganism, New York.
- Fitzgibbons, Athol. (1995). Adam Smith's Systems of Liberty, Wealth, And Virtue, New York.
- Hobbes, Thomas, (2004). Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Hof, Ulrich Im. (1997). The Enlightenment, trans. William E. Yuill, Great Britain.
- Hume, David. (2017). "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine", Denemeler, çev. Banu Karakaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Hume, David. (1809)An Inquiry Concerning Human Understanding, Essays and Treatises Sveral Subjects, içinde, Vol. II, Edinburgh.
- Hume, David. (1990). Dialogues Concerning Natural Religion, ed. Martin Bell, USA.
- Hume, David. (1995). Din Üstüne, çev. Mete Tunçay, İmge Yayınevi, Ankara.
- Hume, David. (2017). Siyasi Denemeler, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Hume, David (1976). The Natural History of Religion, Oxford University Press, Oxford.
- Hutcheson, Francis, (2020). Güzellik ve Erdem İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Soruşturma, çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, Say Yayınları, İstanbul.
- Hutcheson, Francis, (2008). An Inquiry Into The Original of Our Ideas of Beauty and Virtue, ed. Wolfgang Leidhold, Libert Fund, USA.
- Hutcheson, Francis, (2007). Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy, ed. Luigi Turco, Gen. ed. Knud Haakonsen, Liberty Fund, USA.

- Lindgren, J. Ralph, (1973). *The Social Philosophy of Adam Smith*, The Hague.
- Locke, John, (1841). *An Essay Concerning Human Understanding*, London.
- Mautner, Thomas, (2005). *Dictionary of Philosophy*, London.
- Horkheimer, Max, Adorno, Thodor. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabcacı Yayınevi, İstanbul.
- Outram, Dorinda, (1995). *The Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Smith, Adam, (1966). *The Theory of Moral Sentiments*, New York.
- Smith, Adam, (2016). *The Theory of Moral Sentiments*, "Delphi Completes Works of Adam Smith", Delphi Classics, London.
- Smith, Adam, (2022). *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Berkay Tartıcı, Liberus Kitap, İstanbul.
- Smith, Adam. (2018). *Hukuk Üzerine*, çev. Ahmet Celiloğlu, Pinhan Yayınları, İstanbul.
- Stanford encyc <https://plato.stanford.edu/entries/hume-religion/>14.04.2023
- Stuber, John Worl, (1995). *David Hume's Attitude Towards Religion As Evidenced By His Life And Works*, Basılmamış doktora tezi, Edinburgh.
- Taşkın, Ali, (2021). *Hume Araştırmaları*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- Taşkın, Ali. (2019). *İskoç Aydınlanması*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Turco, Luigi. (2007). *Francis Hutcheson, Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*, ed. Luigi Turco, Gen. ed. Knud Haakonssen, Liberty Fund, USA.

GENİŞLETİLMİŞ DÜZENLER BAĞLAMINDA LIBERAL ANAYASACILIĞIN SORUNLARI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 34-64.

Geliş Tarihi: 15.05.2023 | Kabul Tarihi: 31.05.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1297489

Buğra KALKAN*

Son yıllarda liberaller arasında demokrasilerde müşevvik ve bilgi arasındaki ilişki üzerine yoğun bir tartışma yürütülmektedir. Bilindiği üzere rasyonel cehalet, rasyonel irrasyonellik ve ekonomik rant kavramları bağlamında kamu tercihi teorisyenleri demokrasilere içkin olan bir bilgi ve müşevvik problemi olduğunu ileri sürmektedirler. Siyasal kararları değerlendirmeye yetecek kadar bilgi sahibi olmak için seçmenlerin demokrasilerde yeterli müşevviğe sahip olmadığı ve bu fenomenin siyasal meşruiyet sorununa yol açtığı ileri sürülmektedir. Ayrıca cahil seçmen karşısında örgütlü çıkar gruplarının da ekonomik rantlar aracılığıyla demokratik sistemi özel çıkarların hizmetine sunduğu belirtilir. Bu nedenle bir kısım teorisyen federal minimal devlet sistemlerini (Somin, 2020) bazı teorisyenler ise epistokratik (Brennan, 2016; 2022) farklı siyasal rejimleri mevcut demokratik sistemlerin yerine tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda eğer siyasal sistem doğru müşevvikler yaratacak şekilde değiştirilirse bilgiye ilişkin siyasal sorunlar da hayati önem arz etmeyeceklerdir.

Kamu tercihi teorisyenleri liberal gelenek dışında özellikle müzakereci demokrasi taraftarlarınınca sıklıkla eleştirilse de liberal gelenek içinde bilgi ile siyasal meşruiyet arasında kurulan ilişkiye Hayekyen yeni bir itiraz gelişmektedir. Hayekyen itirazın temel varsayımı toplumun iyi işlemesini sağlayan bilginin büyük kısmının teknik bilgi olmadığı ve bireysel ya da grupsal müşevviklere yapılan vurgu ile siyasal sistemleri reforme etme çabasının yanlış yönlendirici olduğudur (Hayek: 1976). Liberal siyaseti mü-

* Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi. ORCID: 0000-0001-8079-3650, e-mail: bugrakalkan82@gmail.com

şevvik kavramından bağımsız olarak açıklayan ve savunan F.A. Hayek kurumlar, mşişevvik ve bilgi arasında kurulan ilişkilere pek çok açıdan önemli iğgrler sunmuştur. nk bilginin doğası ve piyasa toplumlarında bilginin hangi kurumlar vasıtasıyla kullanıldığı Hayekyen sosyal teorisinin esasını oluşturmaktadır.

Bu iki farklı yaklaşım arasında Hayekyen (ya da Avusturyan) yaklaşımının Buchanancı perspektiften radikal bir şekilde ayrışmadığını iddia eden teorisyenler de vardır. Peter Boettke'ye (2018: xii-xvii) göre Hayek ile Buchanan arasında rasyonellik tartışması bağlamında açığa çıkan farklılıkların bu yazarların farklı dönemlerde farklı akademik tartışmalara ilişkin teoriler üretmelerinden kaynaklanır. Bu iddiaya göre Hayek 20. Yüzyılın başında gelişen sosyalist ekonomik planlama tartışmasına cevaben teorilerini geliştirmeye başladığı için mşişevvik problemini göz ardı etmek zorunda kalmıştır. Hayek tartışmanın salahiyeti gereği hayırhah devlet fikrini kabul etmiş ve iyi niyetli ve bilgili yönetici varsayımı altında dahi sosyalizmin başarısız olacağını savunmuştur. Buna karşın II. Dünya Savaşı sonrası gelişen akademik tartışmalarda Buchanan ve kamu tercihi teorisyenleri tezlerini doğrudan hayırhah devlet varsayımı ve piyasa başarısızlığı iddialarına karşı geliştirmişlerdir ve mşişevvik problemini teorilerinin merkezine koymuşlardır.

Boettke'nin bu yorumunun makul tarafları olmakla birlikte Hayek'in uzun yazarlık hayatı boyunca hiçbir zaman mşişevvik problemini sosyal teorisinin merkezi bir unsuru haline getirmemiş olmasının teorik sebepleri vardır. Bu sebepler kamu tercihi teorisyenlerinin siyasal sistemlerde bilginin doğası ve kurumsal mşişevvikler arasındaki kurdukları nedenselliklere ciddi itirazlar doğurabilir. Bu makalede Hayek'in kamu tercihinin demokrasi eleştirilerine muhtemel itirazları bilgi teorisi bağlamında incelenecektir. Bu bakımdan rasyonel cehalet ile siyasal meşruiyet arasında kurulan ilişkinin Hayekyen bilgi teorisi ile uyumlu olmadığı savunulacaktır. Bu nedenle kamu tercihi teorisyenlerinin ortaya koydukları kurumsal tasarım ile Hayekyen kuralların evrimi fikri arasında da uyumlulaştırılması g farklılıklar olduğu gösterilecektir. Öncelikle Hayek'in sosyal teorisinin evrimsel açıklaması üzerinde durulacak ve daha sonra kamu tercihinin demokrasi eleştirisi açıklanacaktır. Nihayetinde bu iki yaklaşımın kurumlara yaklaşımı üzerinden tartışma yürütülecektir.

Bilginin Toplumda Kullanımı ve Genişletilmiş Dzenler

Hayek (1960) bir grup insanı toplum yapan unsurun kabul edilmiş ortak kurallar olduğunu savunur. Ortak kurallar üzerinde anlaşamayan ve bu kuralların etkin şekilde uygulanmasını sağlayamayan herhangi bir grup insanın

dağılmaya ya da ciddi sosyal sorunlarla karşılaşacağı açıktır. Hayek farklı toplumların takip edecekleri kuralların niteliğini insan gruplarının sayısı ile ilişkilendirir. Birbirlerini şahsen tanıyan küçük ilksel (tribal) gruplarda kurallar ortak davranışlara ve pratiklere yönlendiren geleneksel ahlaki kodlar etrafında şekillenir. İlksel toplumlarda ahlaki kodlar ve sosyal kurallar ortak bir iyi anlayışı etrafında şekillenir. Yüz yüze ilişkilerin hâkim insani ilişki türü olduğu bu küçük toplumların komünitenin ortak hedefleri etrafında organize olur ve basit bir iş bölümü ile komünal işler yürütülür. Ortak hedeflerin de kapsamlı ahlaki kodlarla şekillendirilmesi sıklıkla karşılaşılan bir antropolojik bir tespittir (Hayek, 1988: 11-21).

Adam Smith'in Büyük Toplum (Great Society) olarak tanımladığı genişletilmiş düzenler (extended-orders) ise milyonlarca insanın aynı siyasal sistem içinde birbirlerinin emeklerine yüksek düzeyde bağımlı olduğu piyasa toplumlarıdır (Hayek, 1988: 120-133). Genişletilmiş düzenlerde sosyal iş birliği çok sayıda iş bölümü ve uzmanlaşmanın ortaya çıkarttığı kompleks bir düzende gerçekleşir. Bu nedenle sosyal iş birliği birbirlerini tanımayan milyonlarca insanın formel kuralları takip etmesine ve bireysel haklara saygı göstermesine bağlı olarak yürür.

Bu konu modern ve pre-modern toplumlar arasındaki farklılıklar bağlamında sosyolojide yoğun bir şekilde ele alınmış olsa da Hayek hiçbir zaman genişletilmiş düzenler olarak isimlendirdiği piyasa toplumlarını modernlik bağlamında incelememiştir. Genişletilmiş düzenlerin kompleks yapısı bireylerin ilksel ilişkilerinin sonlandığı anlamına gelmez ancak aile ve arkadaşlık gibi şahsi ilişkilere dayalı grup ilişkileri ile bu grupların içinde birlikte yaşadıkları genişletilmiş düzenlerin kural ve ahlak anlayışının birbirinden farklı olduğunu belirtir. Grupsal değerler ile genişletilmiş düzenlerin değerleri arasında tezatlık olsa da bu tezatlığın sosyal iş birliğini kötü etkilemesini gerektirecek zorunlu bir neden yoktur (Hayek, 1988, 17-21).

Gruplar ihtiyaçlarını grup dışı birey ve gruplardan temin etmeye başladıkça iş bölümü ve uzmanlığın genişlediği yeni bir sosyal düzene doğru tedrici bir geçiş yaşanır. Bu yeni sosyal düzende gruplar ve bireyler birbirlerinin subjektif çıkarlarına hizmet etmek zorunda olsalar da birbirlerinin değerlerini kabul etmek zorunda değildirler. Farklı değer ve amaçlara sahip birey ve grupların iş birliği yapabilmelerinin ön koşulu da birbirlerinin özel alanlarına saygı duymalarıdır. Aksi takdirde bir grubun diğer gruplar üzerinde değer bağlamında hüküm sürmesi iş bölümü ve uzmanlaşmadaki genişlemenin duraksamasına ve gerilemesine sebebiyet verir (Hayek, 1988: 41-43).

Hayek'in burada sorduğu soru basittir. Hangi tür kurallar farklı değerlere ve amaçlara sahip birey ve grupların aynı iş bölümü ve uzmanlaşma düzeni içinde birbirleri ile iş birliği yapmalarına olanak verir? Hayek (1960; 1976; 1988) burada genişletilmiş düzenlerin kurallarının içeriğini değil formal şartlarını ön plana çıkartır. Genişletilmiş düzenler iş birliğini mümkün kılacak kuralların genellik, soyutluk ve eşitlik şartlarını karşılaması gerekir. Kuralların genelliği söz konusu kuralların toplumdaki bütün birey ve grupları kapsaması anlamına gelir. Bu anlamda kişilere ya da gruplara özel kurallar ortadan kalkmalıdır. Kuralların soyutluğu ise kuralların belirli bir amaca hizmet etmemesi gerekliliğini ifade eder. Kurallar belirli/tikel (particular) grupların değerlerinden bağımsız olarak şekillenmez ise farklı birey ve grupların aynı anda takip etmekte mutabık kalacakları kuralların ortaya çıkması mümkün değildir. Ayrıca bu kurallar grupların ortak mutabakatıyla geliştiği için sosyal iş birliğine katılan grupların amaçlarının ötesinde ilkelere hizmet etmek zorundadır. Soyut ve genel kuralların eşit bir şekilde birey ve gruplara uygulanması kaçınılmazdır. Aksi takdirde bu kuralların belirli bir amaca ya da çıkara hizmet etmesi kaçınılmazdır.

Hayek (1988: 14) sosyal iş birliğini düzenleyen bu kurallara davranış kuralları adını da vermektedir. Davranış kurallarının en önemli özelliği bireylere belirli amaç ve çıkarlar tanımlamak yerine bireysel amaç ve çıkarlara ulaşmaya çalışırken takip edilmesi gereken formal kuralları tanımlamaktan ibarettir. Bu bakımdan davranış kuralları amaçları belirlemez ama rekabet eden ya da çatışan amaçlar arasında barışçıl bir arabuluculuk yapar. Hayek'in sıklıkla gönderme yaptığı trafik kuralları konuyu özetlemede son derece kullanışlıdır. Trafik kuralları trafikte olanların hangi yöne ya da destinasyona gideceği ile ilgilenmez ama herkesin kendi destinasyonuna giderken diğerleri ile kaza yapmasını önler. Bu yüzden trafik kuralları genel, soyut ve eşittir. Trafik kuralları Hayekyen toplumsal iş birliğini mümkün kılan davranış kurallarının görkemli bir örneğidir (Hayek, 1973: 14-15).

Rasyonellik, Mülkiyet ve Adalet

Hayek'e göre bu kuralların gelişmesi sonuçları önceden tahmin edilmiş rasyonel bir hesaplamanın sonucu değildir. Smith'in açıkladığı üzere milletlerin zenginliği iş bölümü ve uzmanlaşmanın toplumda genişlemesine bağlıysa da bireylerin yeni kuralların gruplarının hayrına olacağına yönelik apriori bir bilgisinin olması beklenemez (Elit, 1975: 426-454). Bu kurallar tam bir bilinmezlik ve öngörülemezlik içinde uzun tarihsel süreçler içinde tedricen gelişmiş olmalıdır. Hume'un (2008: 99) da belirttiği gibi yabancılar arasında yapılacak bir sözleşmeden önce sözleşme kavramının kendisinin

sosyal bir pratik olarak biliniyor olması gerekir. Bu bağlamda toplumsal mübadeleyi (catallaxy) yöneten kurallar bambaşka sosyal pratiklerin dolaylı sonuçları olabilir (Hayek, 1976: 108). Örneğin, iki düşman kabile arasında mübadelenin başlaması kabile üyelerinin rasyonel çıkar beklentilerinden ziyade, barış görüşmeleri için başlatılan hediyeleşmenin niyetlenilmemiş bir sonucu olabilir.

Gruplar arası karşılıklı ilişkiler sonucu gelişen kuralların tarihsel süreç içinde hangi tür sosyal sonuçlara neden olacağı ya da hangi tür sosyal fonksiyonlar üstleneceğini bu sebeple öngörmek mümkün değildir. Dolayısıyla Hayek'e göre genişletilmiş düzenlerin kurallarının sosyal fonksiyonlarına yönelik retrospektif bilimsel araştırmalar yanıltıcıdır. Çünkü eğer bu kuralların belirli fonksiyonları varsa çeşitli sosyal disfonksiyonları bu kurallarla ilişkilendirmek ve bu sosyal sorunları düzeltmek için rasyonel analize dayalı yeni kurallar önermek mümkündür (Hayek, 1988: 48-54). Bu değişiklikler toplumsal devrim önerileri şeklinde geliştiğinde de Hayek'e göre bireyler kendi yetenek ve bilgilerinin çok ötesinde girişimlerde bulunarak toplumsal felaketlere öncülük edebilirler. Hayek (1960) toplumu tepeden tabana radikal bir şekilde dönüştürme girişimlerine kurucu rasyonalizm (rational constructivism) adını verir ve sosyal teorisini bu radikal değişimlere karşı konumlandırır.

Görüldüğü üzere Hayek genişletilmiş düzenleri mümkün kılan davranış kurallarının gelişimini bazı aksiyomatik öncüllerden dedüktif çıkarımlar yaparak açıklar. Bu yöntem Avusturya İktisat Okulundan Ludwig von Mises'in (1998) praksiyoloji olarak adlandırdığı yöntemin bir sonucudur. Ancak Hayek, Mises gibi iktisadi yöntemden empirizmin ve değer yargılarının dışlandığı radikal bir metodolojiye kapılmak yerine, praksiyolojiyi beşeri medeniyetin tarihsel ilerleyişini anlamaya yönelik bir anlatı (narrative) olarak kabul eder. Bu bakımdan Hayek'in teorik yaklaşımı İskoç Aydınlanma Geleceği içinde kabul gören varsayımsal tarih (conjunctural history) anlayışına yakındır (Berry, 1997: 64).

Özellikle Smith'in (1992) toplumlarda mülkiyet hukukunun gelişimini açıklamak için kullandığı bu yöntem, mülkiyeti evrensel bir doğru olarak kabul etmek yerine toplumların mübadelede bulunma seviyelerine ilişkin olarak gelişen bir adalet kuralı olarak tanımlar. Örneğin tarıma dayalı kapalı bir ekonomide aile mülkiyetinin ötesinde özel mülkiyetin gelişmesi beklenemez ancak ticari toplumların da sadece aile mülkiyetine bağlı kalarak gelişmesi imkansızdır. Bu bakımdan özel mülkiyet piyasa toplumlarında bireylerin ya da grupların kendi amaçlarını takip ederken toplumdaki diğer

kişi ve grupların da amaçlarına hizmet etmesini sağlayan temel adalet kurallıdır. Piyasa toplumlarının dışında bu adalet ilkesinin geçerli olması için bir sebep yoktur. Ancak mülkiyete dayalı toplumların geliştirdiği kompleks toplumsal iş birliği ağlarının da mülkiyet olmadan sürdürölmesi mümkün değildir.

Smith ve Hume'un mülkiyet hukukunu adalet kuralları olarak görmesinin sebebi ticari toplumlarda bireylerin rasyonel çıkar beklentileri ile zenginleşmelerini mümkün kılmak değil ama Büyük Toplumda yabancılar arasındaki formel ilişkileri regüle edebilecek temel sosyal kuralın özel mülkiyet olmasındadır. Örneğin Hume kısa vadede ekonomik eşişsizlikleri ortadan kaldırmanın toplumsal faydayı yükselteceğini ancak uzun vadede toplumsal dzenin tehlikeye gireceğini belirtir. Belirli bir tarihsel anda ekonomik eşişsizlikleri ortadan kaldırmak için mülkiyeti ilga ettiğimizde sosyal iş birliğini ayakta tutan adalet ilkesini ortadan kaldırmış oluruz. Bu yüzden gelecekte zenginlik yaratacak kompleks iş bölümü ve uzmanlaşmayı da sonlandırırız (Hume, 2008).

Hume'a göre mülkiyetin kabulü, rasyonel bireylerin bir araya gelerek toplum halinde yaşadıkları takdirde her bir bireyin fayda fonksiyonunu maksimize edeceği beklentisine dayanamaz. Muhtemeldir ki böyle bir fırsat verildiğinde bireylerin yeniden dağıtımcı bir politikayı benimsemeleri daha muhtemeldir. Hume (2009: 246) rasyonel bireylerin yeniden dağıtımcılıktan yana preferencesini bireylerin kısa görüşlölüğüne ve kısıtlı hayırseverlikleri (restricted generosity) ile açıklar. Bireylerin bilişsel algı düzeyi kendi amaç ve çıkarlarının ötesine geçmesi pek nadirdir. Ayrıca bireylerin kompleks bir sosyal dzenin uzun vadeli sonuçları ile kendi amaç ve çıkarlarını ilişkilendirmesi mümkün değildir. Bu nedenle fırsat verildiğinde en kısa zamanda kendi çıkarını maksimize edici bir politikayı tercih etmesi son derece makuldür. Ancak bu yeniden dağıtımcı adalet rasyonel bireylerin beklentilerinin tersine kötü niyetlenilmemiş sonuçlar doğuracaktır.

Hume'un analizi piyasa toplumlarına yönelik radikal bir bakış açısına işaret eder. Bireyler doğuştan bencil oldukları için piyasa ekonomisi işler değildir. Aksine bireylerin ellerinde olsa ilksel eşitlikçi adalet ilkelerine geri dönmek isteyeceklerdir. Bireylerin içinde buldukları Hayek'in tabiri ile genişletilmiş dzenlerin işleyişi ya da uzun vadeli kolektif sonuçları hakkında birinci elden bilgi edinmeleri ya da hatta edindikleri bu teorik bilgiye bağlı kalarak tercihlerini piyasadan yana kullanmaları dahi mümkün değildir. Bu türden aydınlanmış tercihler bireylerin bilişsel kapasitesinin çok üzerindedir. Bunun sonucu olarak, teorik olarak algılanabilecek piyasa

toplumlarının işleyişi bireyler üzerinde piyasayı destekleyecek ahlaki bir tercihe dönüşmez. Şüphesiz Hume adalet ilkelerinin piyasa toplumlarında yaygın bir şekilde kabul edildiğini ve hatta bu tür sosyal normların ikinci bir insan doğası gibi bireylerin davranışları üzerinde etki gösterdiğini öne sürer. Ancak bu davranış kurallarının kabulü bireysel çıkarını maksimize etmeye çalışan bireylerin rasyonel hesaplamasının sonucu değil, sosyal normların getirdiği bir tür alışkanlığın ürünüdür.

İskoç Aydınlanma Geleneğinin mülkiyet teorisinden iki önemli sonuç çıkartılabilir. Birincisi davranış kuralları ve sosyal normlar rasyonel bir inşanın ürünü değildir. Bu iddia rasyonel planlama ile yeni ve radikal bir sosyal sistemin kurulamayacağı iddiasını doğrudan desteklemez. Kurucu rasyonalizmi reddetmek için ayrıca bireyler ile toplumda kullanılan bilgi arasındaki ilişkinin de açıklanması gerekir. Yani Hayekyen bilgi teorisine ihtiyaç vardır. Bununla birlikte İskoç Aydınlanma Geleneği Hayekyen bilgi teorisine temel teşkil eden sosyal teori hakkında önemli öngörüler sunar. Bireylerin bilişsel kapasitesi sınırlı olduğu için bireylerin ancak kendi amaçlarını destekleyecek eylemlerde bulduklarını ifade eder. Bu yüzden Hayek müşevvik probleminden ziyade bilgi problemine odaklanır. Modern dönemde bireylerin merkezi planlamacı politikalara yakın tutum alması bilişsel yarılgular bağlamında şaşırtıcı değildir.

Piyasanın sunduğu müşevvikler açık bir şekilde fayda maksimizasyonunu destekler. Sağlanan bireysel çıkarın kişinin kendi amaçları doğrultusunda alturistik (diğerkâmca) hedefler için mi kullanılacağı yoksa bencil tutkuları tatmin etmek için mi kullanılacağı ikincil bir sorundur. Smith'in Milletlerin Zenginliği'nde vurguladığı üzere piyasadaki işlemler alturistik amaçlarla değil kişisel çıkar tatmini için yapılır. Ancak davranış kuralları içinde kişisel çıkarları takip etmek toplumun geneli için zararlı değil bilakis yararlıdır. Piyasa içindeki bütün bireyler alturistik hareket etmek isteselerdi toplumun geneli için neyin faydalı olduğu hakkında bilgiye ulaşamazlardı. Bununla birlikte piyasa ekonomisinin avantajı zaten bireylerin bilişsel sınırlarının ötesinde bilgi gerektiren sosyal iş birliği düzenini devam ettirebilmesidir. Piyasa toplumlarında bireysel fayda ile toplumsal fayda arasında kurulan Smithyen ilişkinin teknik bilgi ile hiçbir ilişkisi yoktur. Smith'in görünmez el metaforunu teknik bir bilgi olarak görmek Hayek'in ifadesiyle sosyal kurumlara retrospektif fonksiyonlar yakıştırma yanılığının bir örneğidir ancak.

Smith piyasada oluşan fiyat mekanizmasının toplumdaki bireylerin ihtiyaçları ve kıt kaynaklar hakkında bilgi vermesinin kapsamlı toplumsal sonuçları olduğunu kavrayan muhtemelen ilk kişiydi. Smith bireysel çıkar-

larını maksimize etmeye çalışan bireylerin nasıl olup da toplumsal refahı artırdığı sorusuna cevap vermiştir. Bireysel çıkar takibinin herhangi bir merkezi plan olmadan toplumsal çıkarı artırabileceği iddiası pek çok kişi tarafından içgüdüsel olarak yanlış kabul edilebilir. Smith'in genel kanının aksine bireysel çıkarın niyetlenilmeyen sonuçları üzerine tezlerini geliştirmiş olması bu bakımdan çok önemlidir. Bununla birlikte yaratılan zenginliğin nasıl ortaya çıktığının bilimsel analizinin yapılması da şarttır. Eğer Smith sadece iş bölümü ve uzmanlaşmanın milletleri zenginleştirdiğini iddia etseydi refah problemini basitçe teknik bir bilgi problemine indirgemiş olurdu. Bu yüzden planlama fiyat mekanizmasının yerini alabilirdi.

Ancak Smith arz ve talep yzasasını iktisat bilimine tanıtarak serbest piyasaların dengeye ulaşarak etkin bir üretim sistemi olabileceğini ileri sürdü. Smith ortaya koyduğu bu teori ile piyasaların etkinliğinin temel sebebinin bireysel çıkar müşevviği olmadığını ama fiyat mekanizmasının (ya da Smith'in deyimiyle piyasa mekanizmasının) arz ve talebe ilişkin ortaya koyduğu bilgiye ilişkin olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan piyasanın etkinliği bireylerin mübadele ilişkilerine doğrudan katılım sağlaması ve bireysel tercihlerde bulunmasına bağlıdır. Aksi takdirde ekonomik verimlilik için gerekli bilginin üretilmesi mümkün olmayacaktır.

Kural Takip Eden İnsan

İskoç Aydınlanma Geleneğinden esinlenen Hayek'in genişletilmiş düzenler açıklaması üç temel önermeye dayanmaktadır. Birincisi ilksel ilişkilerin ötesine geçen sosyal iş birliğini mümkün kılacak genel, soyut ve eşitlikçi kurallara ihtiyaç vardır. İkincisi bu kuralların formel yapısı farklı değer ve önceliklere sahip birey ve grupları kompleks bir toplum olarak bir arada tutabilecek tek unsurdur. Üçüncüsü bu kurallar rasyonel bireylerin planlı bir tasarımının sonucu olmadığı için bireylerin ya da grupların rasyonel ilkelere dayanarak söz konusu davranış kurallarını kabul etmeleri mümkün değildir.

Bu üç temel önermeye dördüncüsünü Hayek'in bilgi teorisi bağlamında katmak gerekmektedir. Hayek (1980:45) genişletilmiş düzenlerde sosyal iş birliğinin devamı için gereken bilginin tek bir kişi ya da grupta toplanamayacağını ve söz konusu bilginin de büyük ölçüde teknik bilgi değil ama zımnı bilgi olduğunu ileri sürmüştür. Bu açıklama Hume ve Smith'in piyasa toplumu üzerine teorilerini tamamlar niteliktedir. Çünkü bilişsel kapasitesi ve hayırseverlik güdüleri sınırlı bireylerin kompleks bir iş birliği düzenini nasıl niyetlenmeden devam ettirebildiklerine dair önemli öngörüler sunar.

Sosyal iş birliği sadece emeğin iş bölümüne değil ama aynı zamanda bilginin iş bölümüne de dayanır. Piyasa toplumunun avantajı genel ve soyut kuralları sayesinde söz konusu bilginin kimse tarafından tamamına vakıf olunmadan sosyal iş birliği için kullanılmasını mümkün kılmasıdır. Sosyal iş birliği için gereken bilginin çok küçük bir kısmı yazı ile aktarılabilir ve objektif olan teknik bilgiden oluşur. Bilginin büyük bir kısmını oluşturan zımnî bilgi ise subjektiftir ve sürekli olarak değişime açıktır (Hayek, 1980).

Sosyal iş birliğinde kullanılan bilginin subjektif oluşunun iki temel anlamı vardır. Birincisi bireylerin mal ve hizmetlere verdikleri değer bireylerin değer ve önceliklerine göre değişmesidir. Bu nedenle nispi kıt kaynakların mal ve hizmetler arasında nasıl tahsis edileceği bireylerin tercihlerini ifade edecekleri fiyat mekanizmasının varlığını gerektirir. Fiyat mekanizması ise birey ve grupların mübadele süreçlerine doğrudan katılım sağlayarak kendi önceliklerinin bilgisinin toplamı sonuçlarını fiyat sinyallerine yansıtılmalarına bağlıdır. Bu nedenle hangi ve mal ve hizmetin nasıl ve kimin için üretileceği gibi soruların yanıtlarının tek ve evrensel cevabı yoktur. Bu, bireylerin subjektif önceliklerinin üretim süreçlerine yansıtılması ile ortaya çıkar.

Burada özellikle merkezi planlamacıların piyasa ekonomisine karşı ileri sürdüğü itiraz, objektif mal ve hizmet ihtiyacının belirlenerek üretim süreçlerini bireylerin subjektif olduğu varsayılan önceliklerinden bağımsızlaştırmanın mümkün olduğudur. Bu itiraza liberaller temelde iki şekilde cevap verirler. Birincisi ahlaki eşitlik gereği bireylerin önceliklerinin biricik olduğu ve değer kişinin dışında başka bir otorite tarafından zor kullanılarak bireye empoze edilemeyeceğidir. Özellikle sözleşmecilerin ve doğal hak teorisyenlerinin bu yönde cevaplar geliştirdiği görülür.

Hayek ise objektif ihtiyaçların/önceliklerin varlığını sosyal iş birliğinin çevresel şartlarının sürekli değişiyor oluşu ile reddeder. Belirli bir zamanda ve belirli şartlar altında tespit edilen objektif ihtiyaç hiyerarşisinin işleyebilmesi için nüfusun sosyo-ekonomik ve demografik değişimini hem de içinde yaşadıkları fiziki çevresel koşulların değişimini durdurması gerekir. Çünkü her bir değişiklik üretim ve tüketim süreçleri üzerinde adaptif bir yenilenme ihtiyacı doğurur. Bu ihtiyacın ise merkezi bir iktidar tarafından tespit edilmesi genişletilmiş düzenlerde bilginin subjektifliği ve dağılımı ile maluldür (Marsh, 2010: 123).

Bilginin subjektifliğinin ikinci anlamı yeni bilginin üretimi ile ilgilidir. Değerler hiyerarşisine göre üretim süreçlerini idare eden bir toplum sadece mevcut subjektif bilginin kullanılmasını engellemekle kalmaz ama yeni teknik bilginin üretimini de yavaşlatır. Bireylerin kendi amaçları ve mülkiyet-

leri ile mübadele süreçlerine katılmaları daha önceden var olmayan ürün, hizmet ve teknolojilerin keşfedilmesinin de temel mekanizmasıdır. Eğer bütün değerler önceden belirlenirse bireylerin yeni keşifler için risk almaları da önlenir. Örneğin planlı ekonomide mevcut kaynakların farklı yöntem ve teknoloji ile tamamen farklı mal ve hizmet grubunu üretmek için kullanılması büyük ölçüde engellenir.

Bu nedenle kişilerin bireysel yeteneklerinin ve gelişim potansiyellerinin üretim süreçlerine aktarılamamasına neden olur. Kısaca sosyal ve ekonomik girişimcilik olarak adlandırabileceğimiz bu süreç de zımni bilginin teknik olmayan doğasına sıkı sıkıya bağlıdır. Teknik olmayan bilgi ile kastedilen tecrübi bilgi ve hatta çeşitli bireysel yeteneklerdir. Bu yüzden sosyal iş bölümü sadece emeğin iş bölümüne değil ama ayrıca bilginin iş bölümünü de zorunlu kılar. Hayek bu açıklamasını bir adım ileriye taşıyarak zımni bilginin belirli yer ve zamanda vücut bulan iş birliğine ilişkin pek çok parçalı bilgiyi üretim ve tüketim süreçlerine dahil etmenin de en etkili yolu olarak görür. Dolayısıyla bütün iş birliği ağlarına yayılmış bireylerin zımni bilgi ile çevresel şartların temporal bilgisi iş birliği süreçlerine dahil etmek ancak bireysel inisiyatif alabilme ile mümkündür. Bireysel inisiyatif bireylerin haklarını koruyan ve onları iş birliği süreçlerine dahil edebilen genel ve soyut kuralların varlığına bağlıdır (Hayek, 1988: 71-74).

Bireylerin subjektif bilgilerini iş birliği ağlarına katabilmeleri Hayek'in keşif süreci olarak tanımladığı başka bir fenomenin ortaya çıkmasını sağlar. Hayek'e göre formel kurallar üzerinden iş birliği süreçlerine katılan bireylerin bireysel inisiyatif alabilme olanakları üretim ve tüketim süreçlerine dair yeni bilgi üretmesini mümkün kılar. Bu yüzden bireysel özgürlük sosyal iş birliğinin çevresel şartlara uyum sağlayarak etkin kalmasında hayati bir rol oynar. Bireyler sosyal düzenin tamamına ilişkin bilgiye sahip değillerdir. Zaten eğer sosyal düzen bir kişi ya da grubun kontrol edebileceği ölçüde bilgiye dayalı olarak çalışıyor olsaydı modern toplumların kompleks iş birliği ağlarını keşfetmemiz ya da ayakta tutmamız da mümkün olmazdı (Hayek, 1973: 8-10).

Çıkar Grupları, Profesyonel Politikacılar ve Liberal Demokrasi

Hayek bilgi teorisinin temel iddialarını 1930'larda giriştiği sosyalist ekonomik planlama tartışmasıyla geliştirdi. Bu tartışmanın temel konusu, kapitalizmde açığa çıkan örneği görülmemiş zenginlik yaratımının sosyalist ekonomik planlama ile maddi eşitlikçi bir sistemde devam ettirebilir mi sorusuydu. Hayek açık bir şekilde sosyalist ekonomik planlamacılığın zenginlik yaratım süreçlerinin ihtiyaç duyduğu bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığı gibi, sosyalist ekonomilerin değişen çevresel şartlara uyum

göstermesinin de bireysel özgürlük karşılığı nedeniyle imkansız olduğunu göstermiştir (Hayek, 1935, 1937, 1940, 1945).

Bununla birlikte Hayek'in teknik iktisadi yazılarının dışında, *Kölelik Yolu* (*Road to Serfdom*) ile birlikte iktisat dışı siyasal ve sosyal teoriye dair çalışmalarına odaklanmıştır. Bu çalışmaların temel problemi ise liberal demokralerde sosyal adalet ilkelerine dayalı bir sistemin mümkün olup olmayacağıdır. Bu açıdan soru bütüncül bir sosyalist ekonomik planlamadan yüksek düzeyde devletin ekonomiye sosyal programlar bağlamında müdahale ettiği bir sosyo-ekonomik düzenin eleştirisidir. Bu nedenle Hayek'in ilgi alanı piyasanın kurallarından siyasal sistemi ayakta tutan kurallara doğru kaymıştır. Bununla birlikte devletin sosyal ve ekonomik hayata doğrudan ve kapsamlı müdahalesini eleştirmek için sosyal politikaların varlığı şart değildir. Farklı politik formülasyonlar altında genel iyiye hizmet ettiği ilan edilen siyasaların Hayek'in genişletilmiş düzen olarak ifade ettiği toplumsal düzene kapsamlı müdahaleleri olabilir.

Bu hususta önemli olan demokratik yasama sosyal ve ekonomik hayatın ihtiyaç duyduğu davranış kurallarını yasalaştırmakta ve korumakta başarılı olamazsa liberal demokrasilerin devamlılığı ya da kuruluşu da mümkün olmaz. Modern demokratik siyasetin davranış kurallarının koyulması ve korunmasını zorlaştıran doğal bir eğilimi vardır. Seçimleri kazanmak parti politikasının temel amacı olduğu için seçimlerde seçmen gruplarına yönelik ekonomik rant dağıtım vaadi temel bir politik davranıştır. Buna ek olarak çeşitli organize çıkar gruplarının demokratik siyasette örgütlenmeleri ve grup çıkarılarını destekleyecek ama davranış kurallarına zarar verecek yasa ve regülasyonları hayata geçirecek siyasal güçleri vardır (1979: 1-19).

Hayek özellikle seçim kazanma yarışı ile ortaya çıkan profesyonel siyasetçilerin parti siyasetini seçim kazanan koalisyonları oluşturma uğraşına dönüştürdüğünü belirtir (1979: 13-16). Seçimleri kazanma müşevviği seçmen koalisyonunu oluşturmak için maddi kaynakları, değerleri ve statüleri ekonomik ve sosyal düzene doğrudan müdahale ederek dağıtırlar. Bu bakımdan profesyonel politikacıların ve onları etkileme yarışındaki çıkar gruplarının toplumun uzun dönemli çıkarılarını koruma müşevvikleri son derece zayıflar. Hatta Hayek'e göre söz konusu politikacılar ve çıkar gruplarının takip ettikleri politik tutumlarından sorumlu tutulmaları dahi mümkün değildir. Çünkü mevcut demokratik kurumlarının ekonomik rant arayışını teşvik ettiğini belirtir. Benzer bir tespitin bireysel seçmenler için de geçerli olması gerekir.

Böylece Hayek öncelikle kurumlara yaptığı vurguyla meselenin ahlak probleminden ziyade kurumsal bir tasarım sorunu olduğunu ifade etmektedir. Hayek'in bu konudaki en önemli eleştirisi Amerikan Anayasası üzerinde yasama organının kendi amaç ve ihtiyaçlarına göre değil de yürütmenin amaç ve ihtiyaçlarına göre düzenlenmiş olmasıdır (1979: 20-34). Burada ima edilen Amerikan kurucu babalarının yürütmenin yasama üzerindeki belirleyici gücünü tahmin edememiş olmasıdır. Dönemin Amerikan liderleri hizipçilik olarak gördükleri profesyonel siyasetçiliğe karşı olsalar da kendilerinden sonra gelişmeye başlayan kitle parti politikasının etkilerini öngöremedikleri belirtilebilir. Nihayetinde diğer olumlu siyasal fonksiyonlarının yanında siyasal partiler rant kollayan grup koalisyonlarının oluşumunda önemli rol oynar.

Hayek, Amerikan sistemindeki sert kuvvetler ayrılığı ve kontrol-denge mekanizmalarına rağmen seçim koalisyonu oluşumu etrafında ekonomik rant arayışının ve çıkar grubu faaliyetlerinin demokrasinin liberal kurumsal yapısını zamanla bozduğunu iddia eder. Çünkü yasama organı bütün anayasal önlemlere rağmen genişletilmiş toplumun ihtiyaç duyduğu davranış kuralları yerine çıkar gruplarının hizmetinde çalışmaya başlamıştır. ABD'nin hiçbir zaman geleneksel bir refah devleti olmadığı göz önünde tutulduğunda Hayek'in parlamentoların profesyonel parti politikasına boyun eğmesinin basitçe refah devleti ile ilişkili olmadığını da ortaya koymaktadır. Burada vurgu çıkar gruplarının kendi özel çıkarlarını kamusal çıkar iddiası altında savunmaları ve yasa ve regülasyonların çıkar gruplarına ayrıcalık tanıyan ayrıcalıklı haklar tanımlamasıdır.

Hayek (1979: 90-91) yukarıda açıklanan soruna karma anayasa teorilerini andıran bir çözüm önerisi getirmiştir. Konvansiyonel olmayan bu teklife göre parlamentolar fonksiyonel olarak iki kamaraya ayrılmalıdır: yasama kamarası (legislative assembly) ve yönetsel kamara (governmental assembly). Yasama kamarasının fonksiyonu davranış kuralları ile regüle edilemeyecek kamusal mal ve hizmet üretimi ile ilgili yasa ve regülasyonlardır. Çünkü gündelik siyasette hükümetin pek çok belirli (specific) amaç için kamusal gücü ve kaynakları kullanması zorunlu olduğuna göre sadece davranış kuralları ile devletin yönetilmesi düşünülemez. Seçilen profesyonel politikacıların görev alacağı bu kamara çoğunluk oyunu sağlamış iktidar partisinin kontrolü altında olsa da yönetsel kamaranın yetkileri fonksiyonel olarak üst kamara olan yasama kamarasınca kontrol altında tutulacağından seçim koalisyonlarının yasama üzerindeki kötücül etkilerinin sınırlanabileceği öne sürülür.

Bununla birlikte yasama kamarasının temel fonksiyonu davranış kurallarını hukuk kuralları olarak keşfetmek ve hükümetin gündelik işlerini yöneten yasama faaliyetlerinin hukuk kurallarına aykırı düşmesine engel olmaktır. Yasama kamarasının bir diğer önemli özelliği ise bu kamaraya profesyonel politikacıların girme hakkının olmamasıdır. Yasama kamarası üyeleri iş hayatı ve sivil toplumda başarılı olan kıdemli bireylerden uzun dönemler için seçilecektir. Ayrıca Hayek yine yasama kamarasına bağlı siyasal kulüpler aracılığıyla bu meclise doğrudan üye yetiştirme teklifinde de bulunmuştur (Boykin, 2010: 224-26).

Hayek'in konvansiyonel olmayan bu anayasa teklifinin sebebi yasama (legislation) ile hukuk (the law) arasındaki farkın ancak fonksiyonlarına göre ayrılmış ikili meclis yapısında birbirinden ayırt edilebileceğidir. Aksi takdirde yasama faaliyetlerini yönlendiren seçim koalisyonlarına karşı Hayekyen hukuk kurallarını savunmayı ve keşfetmeyi mümkün kılacak kurumsal müşevvik yapısı açığa çıkmayacaktır. Bu yüzden Hayek kendi sosyal evrim teorisi ile tutarlı kalıtımsal olmayan aristokratik bir kamara önermektedir. Bu nedenle bu anayasa şeklinin karma anayasa olarak isimlendirilmesi mümkündür. Ancak önceki karma anayasa modellerinin aksine Hayek'in anayasal teklifi sınıflar arası çıkar çatışmasını dengelemek yerine hukukun üstünlüğüne vurgu yapar. Zira genişletilmiş düzenlerde toplumsal çıkar ancak sosyal iş birliğini mümkün kılan bilginin iş bölümünü işlevsel kılacak kuralların korunmasına ve değişen şartlara göre keşfedilmesine bağlıdır.

Hayek'in anayasa teklifine liberal gelenek içinde iki temel itiraz geliştirilmiştir. Birincisi formel hukuk kurallarının bireysel özgürlüğü korumada başarılı olamayacağı eleştirisidir (Hamowy, 1982; Barry, 2016). Formel kurallar pekâlâ bireysel özgürlüğe aykırı içerikler barındırabilir; bununla birlikte bireysel özgürlüğün doğal haklar bağlamında anayasal güvenceye alınması da hiçbir şekilde bireysel özgürlüğü pratikte koruyamayabilir. Hayek doğrudan bir haklar listesini koruma altına alabilecek anayasal tasarımın ne olduğu sorusuna yönelir. Bireysel özgürlük savunusu doğal hukuka dayanmasa da bu özgürlüğün kendinde bir değer olmadığı anlamına gelmez. Bilakis, bireysel özgürlük hem üstbelirlenilmiş bütün siyasal amaçlardan arındırılarak kurucu rasyonalist anlamlardan kurtarılır hem de bireysel özgürlüğün belirsiz gelecekte bilgi keşfinin temel taşıyıcı olma özelliği korunur.

İkinci itiraz yasama kamarasının aristokratik yapısının demokratik eşitliğe aykırı olduğu iddiasıdır (Boykin, 2010: 25). Hayek'in eşitlik eleştirisini rasyonalist bir hata olarak görmesi muhtemeldir. Zira demokrasilerde eşitlikle ilişkilendirilemeyecek keyfi pek çok kural olduğu gibi demokratik karar sü-

reçlerinin sonuçları da çoğu kez keyfidir. Örneğin bütün demokrasilerde seçmen yaşı ve kamusal görev üstlenmeye ilişkin şartlar eşitlik ilkesine şu ya da bu şekilde aykırıdır. 18 yaşından küçüklerin oy kullanamaması kuralı hiçbir araçsal rasyonel bir eleştiri karşısında ayakta kalamaz. Çünkü siyasal haklar için herhangi bir yaş sınırlamasının bütün bireylerin öznel siyasal bilgi ve becerisini doğru bir şekilde tespit etmesi mümkün değildir (Hayek, 1960: 169).

Hayek'e göre önemli olan demokratik kurallar üzerinde çoğunluğun paylaştığı bir kanaatin oluşması ve bu kanaat üzerinden kuralın uygulanmasının mümkün hale gelmesidir (Hayek, 1976: 12-14). Açıktır ki çeşitli siyasal hakları kullanmayı mümkün kılacak bazı kriterlere ihtiyaç vardır. Ancak söz konusu kriterler üzerinde mutlak doğru olan bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Her bir kuralı bozacak istisnai bir örneğin rasyonel bir şekilde gösterilmesi mümkündür. Öyleyse siyasal toplumu mümkün kılacak unsur evrensel doğru etrafında birleşmek değil ama rasyonel açıdan keyfi görünse de çoğunluğun desteklediği kural üzerinde uzlaşmaktır. Bu bakımdan 18 yaş kuralı açık bir şekilde keyfidir ve eşitlik ilkesine aykırıdır. Ancak bu kural Hayek'in davranış kuralları için önerdiği genellik ve soyutluk ilkelerine uygundur. 18 yaşındakiler arasında ayrımcılık yapılmadığı müddetçe siyasal haklar için getirilen bu kuralın demokratik eşitlik ilkesine zarar vermediği savunabilir.

18 yaş kuralının rasyonel bir gerekçesi yoktur ancak seçmenlerin ortak kanaatini temsil eder. Hayek'e göre kanaat (opinion) farklı türde ya da formdaki eylemlerin arzu edilip edilmediğine ilişkin onayı ya da onaylamamayı ifade eder. Kanaate uygun eylemler onaylanır ya da adil davranış olarak kabul görülürken, kanaate uymayanlar dışlanır (Hayek, 1976: 13). Buna göre kanaat sahibi olmak belirli bir amacın gerçekleştirilmesine ilişkin değil ama bir davranış açığa çıktığında bu davranışın kanaati oluşturan kurallara olan uyumluluğun gözlemlenmesine ilişkindir. Bu durumda 18 yaşına girmesine bir gün kalan bir gencin oy kullanamamasının adil olması, siyasal hakların kullanmaya başlanmasına ilişkin bir sınırlılığın gerekliliğine duyulan ortak kanaatin bir ürünüdür. Aksi takdirde oy kullanma yetkinliğini saptamayı mümkün kılacak ortak bir kanaatin seçmenler nezdinde kabulü mümkün değildir.

Yukarıdaki açıklamadan anlaşıldığı üzere Hayek demokrasinin basitçe doğal haklara dayalı liberal bir anayasa ile genişletilmiş düzene uygun hale getirilebileceğini düşünmemektedir. Anayasacılığa konvansiyonel liberal yaklaşım, liberal demokrasiyi demokratik karar alma prosedürlerinin üzerine yüksek liberal ahlaki değerler koyarak demokratik kararların içeriğini sı-

nırlandırma olarak tanımlar. Özellikle doğal hukukçu liberalizmin anayasacılığı kavrayışı ve demokrasiye yönelik kuşkuculuğunun tarzı bu yöndedir.

Genişletilmiş Düzenler Bağlamında Liberal Anayasacılığın Sorunları

Hayek ise kendini en açık şekilde Amerikan Anayasasında ifade etmiş olan doğal hukukçu anayasacılığın vaat edilen başarıyı devam ettiremediğini belirtmektedir. Bunun sebebi bireylerin doğuştan gelen haklara sahip olduğu iddiasının kabul edilmemesi değil modern yürütme erkinin meclis yasama sistemini büyük ölçüde yeniden seçilme ihtiyaçlarına göre kontrol etme yeteneğinden kaynaklandığı belirtilir. Seçim kazandıran koalisyonların ve çıkar gruplarının belirli tikel amaçlarını kamusal kaynaklar ve kamusal zor kullanımıyla finanse etmek demokrasilerde halkın ortak kanaatler oluşturmasını engellemektedir. Demokrasiler çıkar gruplarının çatışan çıkarlarına hizmet etmek için kamusal finansal kaynakların artırılarak sürekli yeniden dağıtıldığı bir sisteme dönüşmektedir. Bu türden demokrasinin en önemli sorunu ise genişletilmiş düzenlerde kitleleri halka dönüştürecek ortak kanaat üretme süreçlerinin tıkanmış olmasıdır. Bu bakımdan siyasal problemlerin en önemli kaynağı toplumun ortak soyut kurallar ve kanaatler keşfetme yeteneklerinin azalmasıdır.

Hayek'in iki kamaralı parlamento sisteminin uygulanabilir olup olmadığı tartışmalıdır. Bununla birlikte Hayek'i iki kamaralı sisteme yönelten demokratik süreçlerin sorunları devam etmektedir. Özellikle liberteryenler demokrasi sorununu basitçe demokratik süreçler üzerine getirilecek dışsal ahlaki sınırlamaların eksikliği olarak görmeye devam etmektedirler (Brennan, 2016: 2022). Liberalizm bireysel bir ahlaki düstur değil siyasal bir normdur ve bu normun demokratik süreçlerin dışından halka kabul ettirilmesi mümkün görünmemektedir. Zaten Hayek'e göre sorun halkın liberalizmi kabul edip etmemesi değildir. Birey ve grupları ortak soyut kurallar etrafında kanaat oluşturabilirse sonuçta ortaya çıkacak sistemin adı liberalizmdir.

Dolayısıyla Hayek için müşevvik problemi bilginin zımniliği ve parçalılığı özelliklerinden bağımsız değildir. Her ne kadar genişletilmiş toplumlari bir arada tutan unsur soyut kurallarsa da bireyleri eylemde bulunmasını sağlayan unsur amaçlardır. Amaçlardan bağımsız bir insan eylemi olmayacağı için bireyler kurumların sağladığı müşevvikler içinde eylemde bulunur. Siyasal kurumlar birey ve grupların amaçlarını emir ve komuta ile tatmin etmeye müsaitse birey ve grupların yöneleceği güzergâh da çıkarların başkalarının pahasına maksimize edilmesidir. Hayek'in vurguladığı husus bireylerin genişletilmiş düzende yapısal (constitutional) bir cehalet içinde

olduğudur (Hayek, 1976: 8). Bunun anlamı hiçbir birey ve grubun tek başına kendi amaçları dışında toplumsal amaçlara yönelik bilgiye sahip olmamasıdır. Soyut kuralların sağladığı imkân birey ve gruplara öngörülemez gelecekte karşılaşacakları sorunlar karşısında sosyal iş birliği ile kendilerini yeni koşullara nasıl adapte edebileceklerinin bilgisidir. Birey ve gruplar başkalarının planlarını bilemeseler de bu planların nasıl uygulanacağını bilgisini haiz olduklarından değişen şart ve gelişen fırsatlar karşısında kendi planları bağlamında sosyal iş birliğinden faydalanmaya devam edebilirler.

Liberal siyasal ve ekonomik düzenin nasıl işlediğine ve avantajlarına dair akademik ve teknik bilgi var olmakla birlikte birey ve grupların tikel amaç ve çıkarı ile ilişkili olmayan liberal kural ve idealler doğrultusunda hareket etmesini beklemek gerçekçi değildir. Bu şartlar altında en makul beklenti demokratik prosedürlerin toplumsal sorunları adil davranış kuralları keşfederek çözüme kavuşturmasıdır.

Bu bağlamda ima edilen Hayek'in müzakereci demokratik prosedürü benimsemiş olduğu değildir. Aksine müzakereci demokrasi ideal demokratik müzakere süreçlerinin siyasal kararlarının içeriğine ilişkin doğru bilgiye ulaşılabileceğini savunur. Hayek (1976: 109-111) ise kuralların içeriği ne ölçüde somutlaşırsa o ölçüde birey ve grupların kural üzerinde anlaşma ihtimallerinin azalacağını belirtir. Hayek'in çözümü demokratik prosedürlerin soyut kurallar üretmesini sağlayacak bir anayasal düzenlemedir. Bununla birlikte demokratik kararların önemli bir kısmı yürütmeye yani içerikle alakalı olacağı için yasama organını fonksiyonel olarak ikiye ayırır. Yürütme kamarasını içeriğe ilişkin yasalar ile sorumlu kılarken, yasama kamarasını soyut kuralların yazıya geçirilmesinden sorumlu tutar.

Makale boyunca vurgulandığı üzere Hayek adil davranış kurallarının icat edilmediği ama keşfedildiği konusunda ısrarcıdır. Bu kuralların keşfi ise eşit ve özgür bireylerin ortak davranışlar üzerinde anlaşmasına bağlıdır. Yasama kamarasının görevi hali hazırda açığa çıkan bu kuralları yazıya geçirmek ve yorumlamaktır. Bu kurallar tikel vakaların sonuçları üzerinden faydacı bir şekilde üretilemeyeceği için yasama kamarası üyelerinin kurucu rasyonel hesaplamalarla söz konusu kuralları icat etmeleri mümkün değildir. Çünkü soyut kuralların faydası uzun vadede ve aynı türdeki çok farklı tikel vakayı kapsayacak şekilde açığa çıkar. Belirli zaman ve amaç bağlamında bu kuralların faydasını tespit etmek ise uzun vadede her zaman yanıltıcıdır.

Hayek, Hume'a atıf yaparak adalet kuralının tikel bir vakaya uygulanmasının genellikle toplumsal çıkara aykırı görünebileceğini ancak uzun vadede ve tikel vakaların toplamı bağlamında toplumsal faydasının anlaşılabilice-

ğini belirtir (Hayek, 1976: 16). Bu yüzden hükümet geçici ve belirli çıkarlara hizmet ile uğraşırken hukuk kurallarının zamansız ve genel konuları düzenlemesi gerekmektedir. Örneğin bireysel özgürlüğü tikel örneklerin faydacı analizi sonucu savunmak pek mümkün değildir. Sıklıkla yanlış ve eksik bilgi ile doğru kararları veremeyen bireylerin durumu üzerinden tercih özgürlüğünün faydasızlığı kanıtlanabilir. Bununla birlikte uzun dönemde bilginin toplumda etkin kullanımı ve yeni bilginin keşfi bireysel özgürlük olmadan mümkün değildir. Cahil seçmenin doğru politikaları destekleyemediği yönündeki iddia da buna dahildir. Cahil seçmenin doğru politikaları destekleyememesi pek çok tikel vakada doğru olmakla birlikte kimlerin siyasal hakka veya erke sahip olacağını belirleyecek nitelikler üzerinde anlaşmak da imkansızdır. Demokrasilerde siyasal kararların nasıl verileceğine dair uzlaşma kararların içeriği kadar önemlidir.

Hayek bu fikirleri, kurallar bütünlüğü (body of rules) olarak isimlendirdiği var olan kurallar toplamının faydacı şekilde reforme edilemeyeceği sonucuna götürür. Eğer kurallar belirli bir plan dahilinde tikel bir fonksiyon icra etmek için geliştirilmediyse bu kurallar arasında rasyonel bir tutarlılık aramak da yanıltıcı olmalıdır. Rasyonel bir uyumluluk yerine, kuralların izin verdiği ya da engellediği bireylerin eylemleri arasında uyumluluk aramak kurallar bütününe reforme edebilme imkanının başlangıcı olmalıdır (Hayek, 1976: 25).

Eylemler arasında uyumluluk sosyal iş birliğine gönderme yapmaktadır. Bu bakımdan mevcut kurallar altında sosyal iş birliği optimal düzeyde olmayabilir ancak sadece rasyonel hesaplamalarla belirli bir iş birliğinin faydasını artırmanın kurallar bütünü üzerinde doğuracağı etkiyi önceden bilmek de mümkün değildir. Dahası belirli kurallar bireyler tarafından yüklenen ahlaki değer bu kuralın doğrudan gözlemlenebilir faydasına da bağlı değildir. Kurallar bütünü muhtemelen farklı grup aidiyetlerine bağlı ve farklı ahlaki öncelikleri olan insanlar arasındaki sosyal iş birliğini mümkün kıldığı için kurallar bütünü tek bir parçasını etkinleştirme talebi farklı bireyler tarafından aynı düzeyde kabul görmeyecektir.

Kurallar üzerinde yapılacak değişikliklerin ya da yeni kuralların kabulünün sosyal iş birliğine taraf olan kişilerce benimsenmesi genişletilmiş düzenler için hayatidir. Zira kendi grubumuzun ötesinde sosyal iş birliği ağları geliştirecekse kuralların barışçıl şekilde taraflarca kabul edilmesi gereklidir. Hayek bu değişimin içeriğini ya da yönünü bilemesek de sosyal iş birliğini geliştirecek kural değişikliklerinin nihayetinde genellik ve soyutluk ilkelere daha fazla bağlı olacağını ileri sürer. Bu durumda siyasal otoritenin

zora dayalı “iş birliği”ni engellemesi birey ve gruplar arasında iş birliğini genişletecek yeni kuralların keşfedilmesinin ve mevcut kuralların reforme edilmesinin önünü açacaktır.

Bununla birlikte her bir toplum kendine özgü kurallar bütününe sahip olduğu için tek bir rasyonel reform reğetesinin de olamayacağı belirtilmelidir. Ancak Hayek bu hususta ilginç bir sonuca ulaşır. Kurallar bütünü toplumdan topluma farklı olsa da sosyal iş birliğini genişletecek kuralların formları aynı ilkelere dayalıdır: genellik ve soyutluk. Soyut ve genel kurallar tarafından yönetilen bir toplumda bireylerin grup aidiyetlerinden bağımsız bir hukuk ve ahlaki düzen ortaya çıkacaktır. Hayek (1976: 27), eğer evrensel hukuk amaç ise bu tür bir kurallar bütününün diğerlerinden ahlaki olarak daha üstün olduğunu savunur.

Görüldüğü gibi Hayek için bırakın rasyonalist bir kurallar sistemi icat etmeyi, mevcut kurallar bütününe faydacı ilkeler bağlamında tadil etmek bile mümkün değildir. Hayek’e göre rasyonalist kural inşası faydacı bir hataadır. Hayek’in eylem faydacılığı (act utilitarianism) olarak isimlendirdiği faydacılık türü tam da mevcut kurallar sisteminin öngörülen fonksiyonları yerine getirmedeki başarısına göre değerlendirir. En iddialı haliyle Jeremy Bentham’ın yazılarında açığa çıkan ve Hayek’e göre kurucu rasyonalist bir yaklaşım olan faydacılık aslında araçsal rasyonalizmin ahlak felsefesine uyarlanmış halidir (Hayek, 1976: 17). Buna göre adil kurallar en fazla kişiye en çok faydası olan kurallardır ve fayda-zarar hesaplamasının ötesinde aşkın herhangi bir ilkeye başvurulması irrasyonel olduğu için kabul edilemez. Hayek için ise fayda ve zararın objektif birimleri tespit edilebilseydi dahi kompleks iş birliği ağı içinde hangi kuralın nasıl fonksiyon gösterdiği bireylerin bilişsel bilincinin ötesinde bilgi problemleri ile malul olurdu.

Bu aşamada konumuz açısından sorulması gereken en önemli soru şu şekilde ifade edilebilir: Liberal değer ve ilkelerin rasyonalist ya da Hayekyen “anti-rasyonalist” bir yaklaşımla temellendirilmesi teorik önemi dışında liberal anayasa pratiği bakımından bir anlam taşımakta mıdır? Sosyalist planlama ya da sosyal adalet tartışmaları bir kenara bırakıldığında Hayek, toplumların siyasal ve ekonomik liberalleşmesine ilişkin ilginç öngörüler sunmaktadır. Grup aidiyetlerinin ötesinde kompleks sosyal iş birliği ağları ortaya çıkartacak toplumların liberal de olsa tasarlanmış bir anayasa ile açık toplum idealine ulaşamayacakları sonucuna varabiliriz. Tersinden örnek verirken Amerikan toplumu gibi tabandan yükselen liberal ilkeler ile kompleks sosyal iş birliği ağı açığa çıkartmış toplumların liberal ilkeler bağlamında rasyonel bir şekilde kurgulanmış anayasayla mevcut genişletilmiş toplum düzenlerini koruyamayacakları ileri sürülebilir.

Bu sorunsal etrafında Hayek'in çift kamaralı parlamento modeli yeniden gözden geçirildiğinde Hayek'in amacının liberal ilkeleri tepeden topluma dayatmak değil ama toplumu oluşturan birey ve grupların kendiliğinden liberal ilkeleri keşfetmeleri ve benimsemelerini ummaktır. Hayek (1988: 66-87), genişletilmiş toplumsal düzenlerin ahlaki ilkeleri ile ilksel toplumların ahlaki ilkeleri arasında hiyerarşik bir üstünlük kurmamakla birlikte sosyal iş birliği ağını soyut ve genel kurallarla genişleten toplumların bunu başaramayanlar karşısında çok geniş bir yelpazede avantajları ön plana çıkaracağını belirtir.

Bu aşamada liberal bir toplumun anayasasına iki eleştiri ortaya çıkmaktadır. Birincisi piyasa toplumunun sözde irrasyonelliklerini düzeltmeyi hedefleyen muhtemelen kolektivist tasarımlar sosyal iş birliğinin kompleks düzenini teorik düzeyde kavrayabilmiş değildir. Bu yüzden Hayekyen rasyonalist hatalara düşmektedirler. İkincisi ise rasyonel liberallerin mevcut anayasal düzeni tadil etme girişimleri liberal düzenin açığa çıktığı evrimsel gelişimi kabul etmemekle maluldür. Bu makalenin konusu ikinci problemidir ve şimdi özellikle rasyonel tercih teorisinin liberal demokrasiye getirdiği eleştiriler Hayekyen bilgi teorisi bağlamında analiz edilecektir.

Kamusal Tercih Teorisi ve Demokrasi

Kamusal tercih ya da daha genel anlamda rasyonel tercih teorisi, demokrasiye ilişkin iyi gerekçelendirilmiş görünen ve yaygın şekilde kabul görmüş pek çok varsayımı yanlışlamayı nispeten kolayca başarmıştır. Bu varsayımlardan ilki demokratik karar alma süreçlerinin halkın ortak çıkarlarını demokratik müzakere yoluyla ya da kamuoyu oluşturma yöntemleri ile nispeten kolay bir şekilde açığa çıkartabileceği iddiasıdır. Özellikle siyasal partiler, sivil toplum kuruluşları ve çıkar grupları aracılığıyla kamusal tartışmaya aktarılan seçmen talep ve önceliklerinin çeşitli siyasalara dönüştürülebileceği ve en azından çoğunluğun ortak kanaati vasıtasıyla kamusal mal ve hizmetlerin üretiminde halkın tercihlerinin göz önünde tutulacağı varsayılır.

Rasyonel tercih teorisinde bireysel önceliklerin kolektif önceliklere dönüştürülme problemi olarak bilenen bu iddianın belirli makul şartlar altında matematiksel olarak imkânsız olduğunun kanıtlanmasının üzerinden yetmiş yıldan fazla zaman geçti. Kenneth Arrow'un imkânsızlık teoremine göre 3 kişinin 3 farklı önceliğini aynı anda tatmin eden bir kolektif bir önceliğin olmadığı rahatlıkla ispatlandı (Arrow, 1963).

Bu basit ispat karşısında seçmenlerin gerçekte hangi politikalar etrafında birleştiklerini araştıran Duncan Black seçmenlerin ilk önceliklerinden ziyade kendileri için en az kötü olanı tercih ettiğini yani çoğu zaman stratejik şekilde

oy kullandıklarını ortaya atmıştır. Genellikle ortalama seçmen teorisi olarak bilinen bu varsayımına göre seçmenler özellikle tek bir politika tercihi üzerinde karar vermek zorunda kalırsa nihayetinde en az kötü olanı tercih etmektedirler. Bu duruma tek tepelilik (single-peakedness) de denmektedir (Oppenheimer, 2012, 96). Bu durumda pek çok seçmen olmasına rağmen çoğunluğun kendileri için en az kötü olan tercihte birleşmeleri mümkün olabilmektedir.

Siyasal hayatta tek tepeli siyasa tercihleri her zaman ortaya çıkmaz. Özellikle gündelik siyasette birbirinden bağımsız hatta birbiri ile çelişen pek çok siyasa tercihinin aynı anda kabul edildiği de görülebilir. Siyasetçiler yeniden seçilebilmek adına kendi seçmenlerinin talep ettikleri birbiri ile çelişen pek çok talebi parlamentoya ve hükümete taşırlar. Stratejik pazarlıklar sonucu hiçbir şekilde optimal olmayan tutarsız ve çelişkili kamusal politikalar ve regülasyonlar kabul edilebilir. Genellikle oy ticareti (logrolling) olarak bilinen bu fenomen parlamentonun olduğu her yerde açıktan ya da gizli şekilde yürütülür (Mueller, 2008, 34).

Siyasal süreçlere yönelik eleştirilerin dışında seçim sistemlerinin keyfiligi de kamu tercihi teorisyenlerinin sıklıkla ilgilendikleri bir alandır. Buchanan ve Tullock'un (1999) *Rızanın Hesaplanması (Calculus of Consent)* kitabında gösterdikleri üzere seçim sistemindeki kural değişiklikleri ile seçimin sonuçları rahatlıkla değiştirilebilir. Böylece seçimlerde kazanacak seçmen koalisyonları da kural değişikliği ile sağlanabilir. Dahası "doğru seçim sistemi" ile örgütlü bir azınlığın sayısal çoğunluk olmadan hükümeti belirlemesi dahi mümkündür. Çoğunluğun kanaatinin kamusal çıkarı ortaya koyması beklenen bir siyasal sistemde gözlemlenen keyfilikler kamusal çıkarın konvansiyonel anlamının sorgulanmasına sebep olabilmektedir.

Bunun dışında, bir siyasal örgütlenme sanatı olan demokratik siyasette örgütlü azınlıkların örgütlenemeyen çoğunluk karşısındaki avantajları rasyonel tercih teorisyenlerinin dikkatinden kaçmamıştır. Mancur Olson'un (1965) *Kolektif Eylemin Mantığı (The Logic of Collective Action)* kitabı grup eylemini bütünüyle bireysel müşevvik ve öncelik formasyonu ile açıklamasıyla demokrasilere yönelik içsel bir diğer hayati sorun daha açığa çıkartmıştır. Olson, belirli bir çıkar etrafında toplanan küçük bir grubun, grup faaliyetlerine yönelik maliyetleri ve faydaları grup üyeleri arasında rahatlıkla dağıtarak, bunu yapamayanlara karşı organizasyonel üstünlükler elde ettiğini göstermiştir. Bu bakımdan Olson demokratik siyasetin eğer üzerinde anlaşılabilse dahi kamusal çıkarlara hizmet etmeyebileceği ya da halihazırda etmediğine yönelik önemli deliller sunmuştur.

Bütün bu kolektif eylem problemlerinin ve demokrasiye içkin sistemsel sorunların demokratik kültür içinde yetişmiş bilinçli seçmenlerin sağduyu ve bilgisi ile aşılabileceğine dair inanç J.S. Mill'den (2009) beri takip edilebilen önemli bir beklentidir. Ancak rasyonel tercih bu konuda da genel kanaatleri zorlayıcı önemli deliller göstermektedir. Anthony Downs demokrasilerde seçmenlerin nitelikli siyasal kararlar verme konusunda yeterince teşviğe sahip olmadığını oldukça ikna edici şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre tek bir oya sahip ve dolayısıyla kümülatif sonucu değiştiremeyecek olan seçmenlerin nitelikli siyasal tercihler yapmak için gerekli bilgiye ulaşmayı tercih etmezler (Grofman, 2008: 91-96). Downs (1957) bu fenomene rasyonel cehalet adını verir. Buna göre seçmenler eğitimsiz oldukları için değil ama sahip olacakları bilginin doğrudan bir faydasını göremeyecekleri için rasyonel davranarak cahil kalmayı tercih ederler.

Pek çok saha çalışması demokrasilerde seçmenlerin en temel siyasal bilgiden yoksun olabildiklerini göstermektedir (Somin, 2016). Cahil kalmayı tercih eden seçmenlerin siyasalar arasında analiz yaparak doğru karara yönelik entelektüel bir çaba göstermeleri mümkün olmayabilir. Bu iddianın haklılık payı varsa demokratik müzakereler yoluyla seçmenlerin, ortak çıkara yönelik kanaat oluşturmalarını, kendi uzun dönemli çıkarlarından dahi haberdar olmama ihtimalleri yüksektir.

Pek çok rasyonel tercih teorisyeni seçmenlerin takım tutan holiganlar gibi karar verdiklerini ve hatta demokratik tartışmanın insanları bilgilendirmek yerine kendi kapalı ideolojik inançlarına hapsedmeye daha elverişli olduğunu öne sürmektedirler. Brayn Caplan (2007) *Rasyonel Seçmen Miti* (*The Myth of Rational Voter*) kitabında seçmenlerin iyi gerekçelendirilmiş öncelikler yerine yanlış muhakemeye, bilişsel önyargılara ve duygusal reaksiyonlara dayalı siyasal inançlar geliştirdiklerini ileri sürer ve bu fenomene rasyonel irrasyonelite adını verir. Caplan iyi gerekçelendirilmemiş ya da onun deyimi ile epistemik rasyoneliteye dayanmayan inançlara bağlı olmanın bireysel maliyeti düşük olduğu için seçmenler kendilerini zorlayacak olan siyasal bilgi ile ilgilenmemektedir.

Açıkçası rasyonel tercih teorisinin demokrasiye yönelik "romantik" algıyı yıkmaya yönelik daha pek çok iddiasını sıralamak mümkündür. Ancak buraya kadar açıklanan iddialar konvansiyonel demokrasi algısına yeterince şüphe uyandıracak niteliktedir. Konvansiyonel demokratik modelde az çok tutarlı ve bilgili seçmenlerin tercih ettikleri siyasal politikaları demokratik mekanizmalar ile kamusal tartışmaya sundukları, siyasal parti ve politikacıların bu seçmen tercihlerini anlamlı ve tutarlı politika önerilerine dönüştü-

rerek seğimlere girdikleri, seçmenlerin siyasal partilerin politik duruşlarına göre kendilerini siyasal partiler ile ilişkilendirdikleri ve nihayetinde verili politik tercihler konusunda başarılı bulunmayan hükümetlerin seçimler aracılığıyla değiştirildiği iddiaları pek çok açıdan kamu tercihi teorisyenleri tarafından tatmin edici bulunmamaktadır (Brennan&Landemore, 2022: 14).

Buchanan ve Anayasal Siyaset

Pozitif siyaset teorisi olarak da adlandırılan kamu tercihci siyasal analizin siyasete ideallerle değil empirik veriyle yaklaştığı açıktır. Bununla birlikte kamu tercihine en önemli katkıları sunan Buchanan'ın anayasal iktisat olarak nitelendirdiği yaklaşım temelde normatif önermeler ile liberal bir demokratik sistemin imkanlarını araştırır (Kalkan, 2016). Buchanan'a göre demokrasinin "patolojik" sorunlarının nihai sonucu siyasal kararların bireyler üzerinde negatif dışsallık yaratmasıdır. Bunun anlamı tek taraflı ve rızaya dayanmayan siyasal zor kullanımının bireylerin hakları ve özgürlükleri üzerinde adil olmayan sonuçlar doğurmasıdır. Kamusal iyi kisvesi altında organize edilmiş pek çok siyasa ile kamusal g özel grup çıkarlarını gerçekleştirmek için kullanılmakta ve ortaya çıkan maliyetler toplumdaki bireylerin sırtına yüklenmektedir. Demokratik yönetim herkesin bir diğeri üzerinden geçinmeye çalıştığı bir çeşit g siyasetine dönüştürülmektedir.

Yukarıda açıklanan nedenler dolayısıyla Buchanan demokratik siyasal karar verme süreçlerinin kendi başına negatif dışsallık problemini zmede yetersiz kalacağını düşündüğü için demokratik siyasetin şu anki halinden çok daha güçlü bir anayasa ile sınırlandırılması gerektiğine inanır. Buna göre anayasal siyaset ile anayasa sonrası siyaset arasında keskin bir ayırım yapılmalı ve anayasa sonrası siyasetin uyması gereken sınırlar anayasa ile açık bir şekilde belirlenmelidir. Bir sözleşmeci olan Buchanan (2001) bütün bireylerin oy birliği ile kabul edebileğine inandığı kuralların anayasada belirlendikten sonra anayasa sonrası siyasetin sıkı bir şekilde bu kurallara bağlı kalmasını talep eder.

Buchanan'ın kendi teorisine uygun şekilde teklif ettiği bir anayasal tadilat (amendment) denk bte üzerinedir. Kamusal kaynakların sıklıkla özel çıkarlar için kullanımının ekonomik negatif dışsallık yaratma sürecinin temel mekanizması olduğunu düşünen Buchanan, bu sorunun çözümünün mali disiplini ortaya çıkartacak kuralların anayasada açık bir şekilde ifade edilmesinde bulmuştur. Kısaca hükümetlerin para basma ve borçlanma yetkilerini anayasal sınırlar getiren denk bte tadilat nerisi Buchanan'ın hayal ettiği anayasal düzeni basite özetlemektedir. Demokratik siyasal süreçlere içkin olan sorunlar demokratik yöntemler ile çözülemeyeceğine göre demokratik

kararlar iyi gerekçelendirilmiş ahlaki ilkeler ile dışarıdan sınırlandırılmalıdır. Mevcut Amerikan Anayasası özellikle mali disiplin konusunda neredeyse hiçbir madde içermediğinden ciddi tadilata tabi tutulmalıdır (Buchanan, 1967).

Bu sert anayasal kurallarla sınırlandırılmamış demokratik siyaset yukarıda özetlenen sorunların yanında ciddi müşevvik problemleri ile yüzleşir. Sert bir anayasal mali disiplinin bulunmadığı demokratik siyasette fayda maksimizasyonu nedeniyle birey ve gruplar siyasal güçleri ve örgütsel yetenekleri oranında “pasta”dan (kamusal kaynaklardan) pay alma yarışına girerler. Tullock’un (1967) rant kollayan toplum olarak tasvir ettiği bu fenomenin sosyal maliyeti yıkıcı boyutlardır. Birey ve gruplar gönüllü mübadele süreçleri ile birbirlerinin ihtiyaçlarına karşılayarak üretim süreçlerine katılmak yerine devletin zor gücünü kullanarak birbirlerinin tercih etmeyecekleri davranışlara ve maliyetlere zorlarlar.

Kamu tercihi teorisyenlerinin devlet başarısızlığı (government failure) olarak isimlendirdikleri fenomen bu açıklanan müşevvik sorunu ile ilişkilidir (Coase, 1974: 357-376). Ancak bazı temel (bireysel tercihi önceleyen genel ve soyut kurallar bütünü) kurallar üzerinde anlaşabilecek olan bireyler pek çok tutarsız ve birbiri ile çelişen kolektif amaçlar etrafında siyasal süreçlere sokulduğunda bireylerin yozlaşması kaçınılmazdır. Seçilmiş siyasetçiler de dahil olmak üzere kamu görevlilerinin de bu sınırlandırılmamış demokratik siyasal oyunun içinde kendi çıkarlarını başkalarının pahasına maksimize etme arayışına girişmemeleri için bir sebep yoktur. Kamu görevlilerine yüklenen geleneksel “romantik” anlamlar göz ardı edildiğinde kamusal hizmetlerin başarısız olmasının temel bir sebebi açığa çıkartılmış olur.

Görüldüğü üzere Buchanan’ın anayasal iktisadı temelde piyasa başarısızlığı iddialarına karşı geliştirilmiş alternatif bir yaklaşımdır. Piyasa başarısızlığı piyasa ekonomisinin toplumun ihtiyacı olan bazı kolektif mal ve hizmetleri yeterince üretemeyeceği ya da üretmekte tamamen başarısız olacağı iddiasını yansıtır. Örneğin kamusal eğitimin piyasa tarafından sağlanamayacağı ya da pazarlanabilir yetenek geliştirmekte sorun yaşayan birey ve grupların kendilerine insani yaşam koşulları sağlayamaması gibi.

Kamu tercihi teorisyenleri piyasa başarısızlığı argümanlarına sadece piyasayı savunarak değil ama piyasa mekanizmalarına alternatif olarak sunulan kamusal mekanizmaların iddia edilen kamusal mal ve hizmetleri üretmede benzer şekilde neden başarısız olabileceklerini analiz ederek cevap verir. Buchanan belirli bir mal ve hizmetin nasıl üretileceğine karar vermeden önce bu mekanizmaların müşevvik problemine ilişkin karşılaştırmalı bir analizinin yapılması gerektiğini belirtir. Farklı kurallar sisteminin ya-

rattığı müşevvikler incelenmeli ve nihayetinde verili amaca en iyi hizmet edecek kurumsal yapı tercih edilmelidir.

Sonuç: Rasyonel Cehalet, Yapısal Cehalet ve Anayasal Düzen

Buraya kadar yapılan tartışmadan anlaşılacağı üzere Hayek'in bilgi ve müşevvik problemlerine yaklaşımının esasının Boettke'nin iddia ettiği gibi Hayek'in yaşadığı dönemdeki iktisat tartışması ile doğrudan bir ilgisi yoktur. Özellikle Hayek'in demokrasiyi ve onun problemlerini ele alış tarzı ile kamu tercihi teorisyenlerinin soruna ve çözümlere yaklaşım tarzları arasındaki fark çok büyüktür. Birkaç başlık altında bu iki yaklaşım arasındaki farklılık incelenebilir.

Hayek için temel problem seçmenlerin rasyonel cahil olup olmadıkları değildir. Çünkü seçmenler epistemik rasyonel olsalar ve politikaları alternatifleri ile kıyaslayarak karar alabilseler dahi sosyal iş birliği için temel problem teknik bilgi olmayacaktır. Dikkat edilirse rasyonel cahil seçmenin çalışarak uzmanlaşabileceği tek bilgi teknik bilgidir. Hayek'e göre teknik bilgi genişletilmiş düzenlerde sosyal iş birliğini işlevsel kılmak için son derece yetersizdir.

Kamu tercihi yaklaşımı demokrasiyi genişletilmiş düzen olarak değil de bir sistem olarak gördüğü için Hayekyen bilgi problemini göz ardı edebilmektedirler. Sistem kavramının genişletilmiş düzenden temel farkı, sistemin bir amaç etrafında organize edilebilirken, düzenler herhangi tikel bir amaca indirgenemez. Düzenler farklı sistemleri ve amaçları içinde barındırır. Bu hususta Hayek ile kamu tercihi teorisyenleri, normatif anlamda, radikal bir fikir ayrılığına düşerler. Açıktır ki kamu tercihi teorisyenleri siyasal sistemin amacını bireysel özgürlük olarak kabul ederler.

Bireysel özgürlük ise temelde bireyin negatif dışsallığa maruz kalması olarak tanımlanabilir. Bireysel özgürlük bir hedef olarak koyulduğunda siyasal sisteme dışardan koyulacak normatif bir sınırlama kaçınılmazdır. Bireylerin negatif dışsallığa maruz kalıp kalmadığının nihai ölçütü ise bireysel öncelikler ile kolektif öncelikler arasındaki çatışmanın tespitidir. Bu çatışmanın olasılığının yüksekliği göz önünde tutulduğunda kamusal hizmetlerin sınırlarının keskin bir şekilde çizilmesi gerektiği açığa çıkar. Buradan hareketle liberal anayasal düzen gerekçelendirilmiş olur.

Kamusal tercih teorisyenleri bireysel önceliklerin kaynağını sorgulamaz ya da bu sorgulamanın bireyci ahlaki düstur gereği siyasetin konusu olmadığını savunurlar. Bireysel öncelikler verilidir ve bireysel öncelikler arasında tutarlılık ve geçişkenlik gibi birkaç bilişsel formel kurala uyan bireyler basitçe rasyonel kabul edilir. Bireysel öncelikleri maksimize edecek soyut

ve genel kurallar toplumsal tecrübe içinde evrimsel olarak gelişen kuralların niyetlenilmemiş bir neticesi değildir. Bu kurallar, sosyal iş birliği başlamadan önce, sadece çok az bireysel önceliğin kolektif önceliğe dönüştürülebileceğini anlayan bireylerin rasyonel tutumunun zorunlu bir sonucudur.

Kolayca iddia edilebileceği üzere Hayek bireysel özgürlüğü bireysel önceliklerin hayata geçirilmesinin nihai vasıtası olarak görmez. Hayek bireysel öncelikler yerine bireysel ya da grupsal amaçlardan bahseder. Bireysel özgürlük kendi amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırken sosyal iş birliğine giren bireylerin tecrübeyle keşfettikleri adil davranış kurallarından biridir. Bireysel özgürlüğün kendi içinde bir değer oluşu bireyin bilişsel kapasitesinin bir özelliği değil ama fonksiyonunu tam olarak anlamadan içselleştirdiği bir kural oluşundan kaynaklanır.

Bireysel amaçlarını toplumsal fonksiyonlarla ilişkilendiremeyen bireylerin kolektif amaçlar için üretilen siyasalar karşısında bireysel müşevvikleriyle eylemde bulunması yani çıkar maksimizasyonunu tercih etmeleri bireylerin bilişsel sınırlılıkları ile ilgidir. Ancak kamu tercihi teorisyenleri müşevvik problemini bilgi probleminin önüne koyarak bireylerin rasyonel bir şekilde liberal sistemi tercih etmeleri gerektiği sonucuna varırlar. Oysaki Hayekyen bilgi teorisine göre teorik olarak kavranacak bilgi nihayetinde teknik bilgidir ve bireylerin bu bilgiye demokrasilerde ulaşım ulaşamamaları demokratik kararların sonuçlarını değiştirmez.

Bu bağlamda rasyonel cehalet sorunun olduğunu kabul etsek dahi bu sorunun teknik bilgi ile aşılmasını beklemek Hayekyen sosyal teori açısından anlamlı değildir. Dolayısıyla demokrasilerdeki bilgi problemleri ya da kolektif eylem problemleri demokrasinin dışından koyulacak normatif kurallarla çözülmesi mümkün görünmemektedir. Açıkçası Buchanan sonrası kamu tercihi teorisyenleri de Buchananı anayasal iktisadın yetersiz olduğu sonucuna varmış görünmektedirler. Brennan demokrasiler ile anayasal demokrasiler arasında bir ayırım yapmaz ve demokrasinin ya epistokrasi ile ya da anayasaların içine yerleştirilecek epistokratik kurumlarla çözülebileceğini ileri sürer. Benzer şekilde Somin (2016, 2020) siyasal cehalet sorunlarının ancak sert bir şekilde rekabetçi federal kurallara bağlı sistemlerde yumuşatılabileceğini belirtir. Daha liberal kuralların daha başarılı eyaletler ortaya koyması ile bireylerin göçmeyi tercih ederek (foot voting) siyasal sistemleri denetim altına alabileceğine inanır.

Hayekyen sosyal teorisinin ise teknik bilgiden hareketle bireylerin siyasal haklarını kısıtlamanın ya da onlara alternatif sistemler önermenin sorunun çözümü için uygun görmeyeceği belirtilebilir. Demokratik düzenin kendi-

sinin de bir kendiliğinden doğan dzen olarak kabul edilerek demokratik karar verme sreceşlerinin içine yerleştirilmiş anayasal ozmlere ihtiyaç vardır. Hayek'in bulabildiği ozm yasama sreceşlerinin olabildiğince bilişsel sınırlılıklarının farkında olan kıdemli toplum uyelerine emanet edilerek toplumsal tecrübenin ortaya çıkarttığı adil davranış kurallarının yasaladıştırılması ve korunmasıdır. şüphesiz bu ozmn uygulanabilirliği pek çok açıdan tartışmalıdır ve en azından anayasal bir reform srecinin bu öneriye göre başlamasının olasılığı düşüktür.

Davranış kurallarının evrimsel gelişimi kamu tercihci iddiaların bilgi ile müşevvik arasında kurdukları ilişkiye dair tek Hayekyen itiraz değildir. Kamu tercihi teorisinin üzerine odaklandığı bireyci fayda maksimizasyonu ancak genişletilmiş dzenlerde mümkün olan ve esasında bireylerin bilişsel sınırlılıklarının bir ürünü olan fenomendir. Bireysel müşevviği teknik bilgi ile ilişkilendirdiğimiz zaman bireylerin fayda fonksiyonunun doğal olarak yeniden dağıtımcı politikaları destekleyecek bağlamda şekillenmesi Hayek'in uyardığı üzere çok muhtemeldir. Teknik bilgiyi haiz bireylerin Büyük Toplumunu ilksel bir toplum gibi organize etme arayışına girişmeleri son derece muhtemeldir.

Bu doğrultuda epistokratik siyasal sistem önerilerinin nihayetinde toplumsal fayda maksimizasyonunu hedefleyen siyasal politikaların güçlenmesine yardımcı olacağı ileri sürülebilir. Özellikle sosyal bilimlerde uzman seçmenlerin ya da uzman yöneticilerin sahip oldukları siyasal gücü toplumun iyiliğine vakfetmeye çalıştıklarında siyasetin kolektif amaçlar etrafında şekillenmeye başlamasını önleyecek ortak teknik bir bilgi birikimi yoktur. Bu durum nihayetinde liberalizmin teknik bir bilgiden ziyade siyasal bir değer olmasından ileri gelir. Liberal anayasacılığın içselleştirilmesi teknik bilginin seçmenlere öğretilmesinden ziyade kompleks iş birliği ağlarını engelleyecek yasakların ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Bu da liberal devletin nihayetinde temel hedefidir.

Federal bir sistem içerisinde farklı kuralların ne lde etkin çalıştığının test edilmesi ve bireylere bu sistemler arasında tercih yapma hakkı sunma fikri de Hayekyen teori açısından sorunludur. Sosyal dzenler içinde hangi kuralın hangi fonksiyonu üstelendiği bireylere açık bir bilgi değildir. Ayrıca kurallar basitçe çeşitli hedeflere yönelik siyasalar da değildirler. Bireylerin ve grupların kendileri için daha iyi olduğunu düşündükleri yönetimlere doğru göç etmeleri tarih boyunca sık rastlanan bir fenomendir ve liberaller tarafından da serbest g büyük lde desteklenir. Bununla birlikte siyasal bir sistemin alternatiflerini kopya ederek ya da belirli faydacı hesaplamalarla iyi örnekleri kopyalanabileceğine inanmak Hayekyen bilgi teorisini aısın-

dan mümkün değildir. Hayek reformun dahi yine özgür bireylerin iş birliği süreçlerine katılımı süreci içinde keşfedileceğini iddia eder.

Demokrasilerdeki çıkar grubu probleminin ele alınışı da Hayekyen bilgi teorisi açısından farklıdır. Örneğin kamusal tercih teorisyenleri bireylerin serbest ticaretin korumacılık karşısında nihai üstünlüğünü teorik olarak kavrasalardı liberal ticaret politikalarını destekleyeceğini ima eder. Ancak rasyonel cahil seçmenler bu teorik bilgiye sahip olmadığı için serbest ticaret politikalarını uygulamak her zaman zordur. Bununla birlikte Hayekyen bilgi teorisi açısından bireylerin belirli bir kuralın kendi uzun dönemli çıkarları ile ilişkilendirmeleri mümkün değildir. Serbest ticaret gibi soyut ve genel bir kuralın bireysel amaçlar etrafında anlamlandırılması mümkün değildir. Dolayısıyla serbest ticaretin desteklenme problemi bireylerin rasyonel cehaletinden değil ama bireysel amaçlar ile uzun dönemli kolektif sonuçlar arasında anlamlı bir ilişki kuramamaları ile ilgilidir.

Serbest ticaret ilkesinin aksine korumacılık taraftarları son derece rasyonel hesaplarla ve ticarete stratejik siyasalar takip etmenin milli çıkarları nasıl maksimize edeceğini savunurlar. Serbest ticaret savunucuları ise uzun vadede ticaretin zenginlik yaratan örneklerini göstermekle ya da tamamen soyut aksiyomatik iddialarla serbest ticareti savunurlar. Açıkçası serbest ticaret adaletin bir ilkesi olarak toplumun üyeleri tarafından kanıksanmış bir davranış olarak görülmedikçe bireylerin serbest ticaret politikalarına ikna edilmeleri mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan ne derece politikalar seçmenlerin teknik bilgisi sunulması bağlamında oluşturulmaya kalkılırsa o derece anti-liberal politikalara doğru yönelineceği iddia edilebilir. Nihayetinde liberal ilkeler teknik bilgi değil ama ahlaki değerlerdir.

Hayek'e göre toplumların liberal kuralları benimsemeleri ya da yeniden keşfetmeleri faydacı hesaplamalarla olmayacaktır. Liberalizm açısından temel problem bireysel özgürlüğün mümkün kılınarak ortak kuralların keşif yolunun açılmasıdır. Buradaki açık zorluk bireysel özgürlüğün keşfinin de belirli amaç doğrultusunda değil ama ortak kanaat oluşturma formunu alarak ortaya çıkmasıdır. Bireyler yapısal (constitutional) cehaletin içinde kendi amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırlar ve kendi amaçlarının ötesinde epistemik iddialara karşılık verecek bilişsel kapasiteleri de yoktur. Hatta tam da bu yüzden piyasa toplumları bireylerin bilişsel kapasitelerinin üstünde başarılar sergilemektedir. Ancak kendiliğinde doğan düzenleri açığa çıkartacak bireysel özgürlük ilkesinin keşfini hangi kurumsal süreçlerin kolaylaştıracağı halen üzerinde anlaşması en zor konulardan biri olarak kalmaya devam edecek gibi görünmektedir.

Öz

Genişletilmiş Dzenler Bağlamında Liberal Anayasacılığın Sorunları

Klasik liberalizm geleneğinde en istikrarlı ve bütüncül anayasal reform talebi kamu tercihi teorisyenleri tarafından yapılmaktadır. Özellikle Amerikalı yazarlar mevcut konvansiyonel kuvvetler ayrılığı ve denge-denetleme kurumlarının bireylerin birbirleri üzerinde negatif dışsallık yaratma imkanlarını yeterince sınırlandıramadığını ve liberal demokrasilerin rant kollayan toplumlara doğru hızla ilerlediğini ileri sürmektedirler. Bu bağlamda yazarlar anayasaların epistemik ahlaki önermelerle demokratik prosedürlerin sert bir şekilde kısıtlanmasını teklif etmektedirler. Bu çalışmada Hayekyen bilgi ve sosyal teori bağlamında dışsal sınırlamaların neden anayasalar için gerekli olan liberal ilkeleri koruyamayacağı açıklanmaktadır. Dışsal sınırlamalar yerine Hayek'in iki kamaralı meclis teklifinin liberal ilkelerin keşfi için neden daha önemli bir anayasal tadilat teklifi olduğu tartışılacaktır.

Anahtar Terimler: Hayek, kamusal tercih, faydacılık, rasyonel cehalet, anayasacılık.

Abstract

Problems of Liberal Constitutionalism in the Context of Extended Orders

In the tradition of classical liberalism, public choice theorists have called for the most consistent and holistic constitutional reform. American authors in particular argue that existing conventional institutions of separation of powers and checks and balances do not sufficiently limit the ability of individuals to create negative externalities on each other and that liberal democracies are rapidly moving towards rent-seeking societies. In this context, the authors propose that constitutions should impose strict constraints on democratic procedures through epistemic moral propositions. This paper explains why, in the context of Hayekian knowledge and social theory, external constraints cannot protect the liberal principles necessary for constitutions. It will be argued why Hayek's proposal for a bicameral parliament instead of external constraints is a more important constitutional amendment proposal for the discovery of liberal principles.

Keywords: Hayek, public choice, rational ignorance, utilitarianism, constitutionalism.

Kaynakça

- Arrow, K. J. (1963). *Social Choice and Individual Values*, USA: Martino Fine Books.
- Barry, W. (2016). Exposing the Neoclassical Fallacy: McCloskey on Ideas and the Great Enrichment, *Scandinavian Economic History Review*, 64 (3): pp. 189–201.
- Berry, C. (1997). *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Boettke, P. J. (2019). *F. A. Hayek: Economics, Political Economy and Social Philosophy*, UK: Palgrave Macmillan.
- Boykin, S. (2010). Hayek on Spontaneous Order and Constitutional Design. *The Independent Review*. 15 (1), pp. 19-34.
- Brennan J. (2016). *Against Democracy*. New Jersey: Princeton University.
- Brennan J. & Landemore H (2022). *Debating Democracy: Do We Need More or Less*. New York: Oxford University Press.
- Buchanan J. (1967). *Public Finance in Democratic Process, Fiscal Institutions and Individual Choice*, North Carolina: University of North Carolina Press.
- Buchanan, J. M.& Gordon, T (1962). *Calculus of Consent: The Logical Foundations of Constitutional Democracy*, New York: Liberty Foundation.
- Caplan, B. (2008). *The Myth of Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*. New York: Princeton University Press.
- Coase, R.H. (1974). The Lighthouse of Economics. *The Journal of Law and Economics*, 17(2), pp. 357-376.
- Downs, A. (1957). *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper.
- Elits, W. A. (1975). "Adam Smith's Theory of Economic Growth", *Essays on Adam Smith*, Andrew S. Skinner, Thomas Wilson (Ed.), Oxford: Clarendon Press, pp. 426-454
- Grofman, B. (2008). "Anthony Downs, (1930-)", *Readings in Public Choice and Constitutional Political Economy*, Charles K. Rowley, Friedrich Schneider (ed.), USA: Springer.
- Hamowy, R. (2018). The Hayekian Model of Government in an Open Society, *Libertarian Studies*, 6 (2), pp. 137-143.
- Hayek F. A. (1960). *The Constitution of Liberty*. USA: University of Chicago Press.
- Hayek F. A. (1979). *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy, Volume 3 The Political Order of Free People*, USA: University of Chicago Press.
- Hayek, F. A (1980). 'The Complex Phenomena', *Readings in the Philosophy of Social Sciences*, Michail Martin, Lee C. McIntyre (ed.), USA: IMT Press.

- Hayek, F. A. (1935). 'The Nature and History of the Problem and The State of the Debate', *Collectivist Economic Planning*, London: Routledge.
- Hayek, F. A. (1937). Economics and Knowledge. *Economica*, 4, pp. 33-54.
- Hayek, F. A. (1940). Socialist Calculation: The Competitive 'Solution'. *Economica*, 7(26).
- Hayek, F. A. (1945). The Use of Knowledge in Society. *American Economic Review*, 35(4), pp. 519-30
- Hayek, F. A. (1976). Law, Legislation and Liberty, A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy, Volume 2 The Mirage of Social Justice, USA: University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (1980). "Rules, Perception and Intelligibility", *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, F.A. (1973). Law, Legislation and Liberty, A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy, Volume 1 Rules and Order, USA: University of Chicago Press.
- Hayek, F.A. (1988). The Fatal Conceit: The Errors of Socialism, Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, F.A. (1994). The Road to Serfdom, USA: University of Chicago Press.
- Hume, D. (2008). "Of Commerce", *Political Discourses*, Cambridge Texts in the History of Political Thought: David Hume, Political Essays, USA: Cambridge University Press.
- Hume, D. (2009). İnsan Doğası  zerine Bir İnceleme, Deneysel Akıl Yürütme Y ntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir alışma, ev. Ergun Baylan, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Kalkan, B. (2016). James M. Buchanan, Demokrasinin Patolojileri ve Anayasal  z m  nerileri. Ankara: Liberte Yayınları.
- Marsh, L. (2010). 'Hayek: Cognitive Scientist Avant la Lettre', *The Social Science of Hayek's 'Sensory Order'*, William N. Butos (ed.), UK: Emerald Group Publishing.
- Mises, L. V. (2008). Human Action: A Treatise on Economics, New Jersey: Mises Institute.
- Mill, J.S. (2009). Considerations on Representative Government. New Jersey: Cosimobooks.
- Mueller, D. C. (2008). "Public Choice: An Introduction", *Readings in Public Choice and Constitutional Political Economy*, Charles K. Rowley, Friedrich Schneider (ed.), USA: Springer.
- Olson, M. (1967). The Logic of Collective Action: Public Goods and Theory of Groups,

New York: Harvard University Press.

Oppenheimer, J. (2012). Principles of Politics A Rational Choice Theory Guide to Politics and Social Justice, UK: Cambridge University Press.

Smith, A. (1992). Lectures on Jurisprudence, R. L. Meek, D. D. Raphael ve P. G. Stein (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.

Somin I. (2020). Free to Move: Foot Voting, Migration, and Political Freedom. NewYork: Oxford University Press.

Somin I. (2016). Democracy and Political Ignorance: Why Smaller Government is Smarter. New York: Stanford Law Books.

LÜKSLE VE LÜKSE KARŞI: İSKOÇ AYDINLANMASINDA LÜKS ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 65-88.

Geliş Tarihi: 30.04.2023 | Kabul Tarihi: 26.06.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1290053

İşıl ÇEŞMELİ*

Giriş

Yaşamın temel gereksinimlerinden fazla veya aşırı olan; zengin, konforlu ve görkemli yaşam sağlayan, insanlara haz ve zevk veren şeyleri imleyen lüksün genel uzlaşya varılmış bir tanımı yoktur. Felsefe tarihine bakıldığında kimi zaman toplumsal ilerleme kimi zaman ekonomik gelişme ve büyüyen ticaret kimi zamansa ahlaki erdemsizlikler ile anılmıştır. Ahlaki yozlaşma ile ilişkilendirilen ve ölçülülük, öz-denetim, tutumluluk hatta kimi filozoflara göre cesaret gibi bir dizi erdemi kirleten; kibrin, ölçsüzlüğün, savurganlığın ve gösterişin yolunu açan lüks düşkünlüğü antik çağda erdemsizlik ortaçağda ise günah olarak görülmüştür.

Lüks özel, pahalı ve benzersiz olana sahiplik anlamında düşünüldüğünde ayrıcalıklı bir yaşam veya tüketim tarzını temsil edebilir. Zaman içerisinde dönüşen ve toplumdan topluma değişen bir kavram olmasından dolayı kaliteli, konforlu ve ihtisamlı olan anlamında kullanıldığında olumlu bir çağrışıma sahip olabilirken; abartılı ve gereksiz olanla da ilişkilendirilebilir. 18. yüzyılda modern toplumların gelişiminin ve ilerlemesinin kaynağı olan ticaret ve zenginlik, lüksle ilgili farklı izdüşümlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu dönemde kimi filozoflar tarafından lüksün ekonomi, ticaret ve siyasetle ilişkisi ortaya koyularak toplumsal ilerlemenin önemli bir unsuru olarak görülmüş olsa da antik çağ ve ortaçağ filozoflarının ortaya koyduğu lüks ve ahlaki yozlaşma ilişkisi kimileri tarafından da sık sık yinelenmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0003-0065-4429, e-mail: isil.cesmeli@selcuk.edu.tr

18. yüzyılda lüksün farklı kavranışlarını ünlü İskoç filozof Adam Ferguson (1723-1816) etkileyici bir şekilde ifade eder:

Bazen uygarlık ve hatta mutluluk için gerekli olduğunu düşündüğümüz bir yaşam tarzını belirtmek için kullanılır. Kibar çağların övgüsünde sanatın babası, ticaretin desteği ve ulusal büyüklüğün ve zenginliğin temsilcisidir. Yozlaşmış tavırları kınamamızda, yozlaşmanın kaynağı ve ulusal gerileme ve yıkımın habercisidir. Hayran olunur ve kınanır; dekoratif ve faydalı olarak ele alınır ve bir erdemsizlik olarak yasaklanır. (Ferguson, 1995: 231)

Ferguson'un da belirttiği üzere lüksün kavranışına dair iki farklı bakış açısı 18. yüzyılda lüksü kınayan ve olumlayan iki zıt görüşün kaynağını oluşturmaktadır. Bunlardan birincisi François Fénelon'un (1651-1715) erdemsizliklerin anası olarak gördüğü, erkeklerde savaşçı ruhu törpüleyen, efemineliğe sebep olan ve tutumluluk ile sadeliğin tam karşısına oturan lüksün toplumlardan sürgün edilmesi gerektiğini savunan görüştür. İkincisi ise yoksula ekmek kapısı olan ve bir dizi erdemsizlikle kenetlendiğinde ekonominin ve ticaretin göz bebeği haline gelen lükse bir toplumda kapıların sonuna kadar açılması gerektiğini iddia eden Bernard Mandeville'in (1670-1733) görüşüdür.

Lükse Karşı: Fénelon

Fénelon'un, lükse yönelik eleştirileri ile eğitim ve ideal yönetime ilişkin önerileri dönemin ahlaki ve siyasi düşüncesi üzerinde son derece etkili olmuş ve bilhassa lüks üzerine çıkarımları 18. yüzyıl lüks tartışmalarında bir taraf olarak yerini almıştır. Fénelon ününü XIV. Louis'in (1638-1715) sosyal, ekonomik ve askeri politikasına yönelik açık ve doğrudan bir eleştiri olarak kaleme aldığı *The Adventures of Telemachus* (*Les Aventures de Télémaque*) adlı eserine borçludur. Mentor (Minerva) rehberliğinde babası Odysseus'u bulmak için Telemakhos'un çıktığı yolculuğu konu alan bu eserin verdiği ilk izlenim, babasını arayan bir gencin yolculuğu gibi görünse de bu serüvenin ahlaki ve politik eğitime dönüşmesi Fénelon'un didaktik bir mesaj verme kaygısında olduğunu göstergesidir.

Eserin kahramanları Telemakhos ve Mentor'un çeşitli şehirlerdeki tutsaklığı ve köleliği, erdem, ahlaksızlık, ahlaki yozlaşma, en iyi hükümet biçimi ve egemen gücün otoritesiyle ilgili kusurları ve eksiklikleri sorgulamalarını sağlar. Mısır'da gurur ve güç sarhoşu kralın oğlunun zalimce davranışlarına tanıklık ederken Kıbrıs'ta ahlaksızlık ve ahlaki yozlaşmaya karşı mücadele ederler. Girit sakinlerinin övgüye değer sadeliğini ve alçakgönüllülüğünü işlemez sade kıyafetlerinde, basit yemeklerinde ve tutum-

larında görürler. Ancak Giritliler, kralın barbarca davranışlarından mustarıptır. Bu talihsiz örnek, Telemakhos'a erdemli bir toplumun bilge bir kanun koyucudan yoksun olabileceği gerçeğini gösterir. Tarımla ve çobanlıkla uğraşan, sadelik, tutumluluk, çalışkanlık ve ölçülülük sayesinde mutlu bir şekilde yaşayan bir krallık olan Boetica'nın hikayesi mülkiyet olmadan yalnızca yaşam için gerekli olanla yetinen ve ticaret olmadan huzurlu bir yaşam sürmenin tadını çıkaran bir toplumu anlatır. Mentor, Boetica toplumunun yaşamın gereksinimleri ve fazlalıkları arasındaki ayrımını şöyle ifade eder:

Yunanlılar, Mısırlılar ve diğer tüm uygar halklar tarafından değer verilen diğer tüm sanatlara gelince, gösteriş ve lüksün icatları olarak onlardan nefret ederler. Görkemli binalar, altın ve gümüş kaplı sofa takımı, işlemeli ve değerli taşlarla süslü dokumalar, enfes parfümler, lezzetli yemekler, ahenkle büyüleyen çalgılar yapma sanatını bilen uluslar kendilerine söylenince şöyle cevap verirler: 'Bu uluslar, kendilerini yozlaştırmak için bu kadar zahmete katlanmaktan çok mutsuzlar; çünkü bu tür fazlalıklar, sahiplerini zayıflatırken, sarhoş ve eziyet ederken, onlardan yoksun onları şiddete ve adaletsizliğe başvurmaya teşvik eder.' (Fénelon, 1994: 110)

Fénelon'a göre ihtiyaç fazlası ya da aşırı olan ne insanların hayatına mutluluk katar ne de onların daha uzun ve sağlıklı yaşamasını sağlar; aksine kiskançlıkla, hırsıyla, kibirle ve açgözlülükle yaşam gereksinimi sandıkları sahte hazların peşinden koşanlar beyhude bir mutluluğa, anlamsız bir neşeye tutunurlar. Hikâyede Boetica'dan farklı bir yaşam şekline sahip, savaşın ve lüksün kol gezdiği bir de Salente Krallığı vardır. Bu krallığın hikayesi bir toplumda yasaların, ticaretin ve askeri politikanın nasıl yeniden inşa edilebileceği üzerinedir. Lüks, gösteriş ve ihtişam içinde yaşayan bir toplumun nasıl basit ve tutumlu bir yaşama yöneldiğinin anlatısıdır. Fénelon bu hikâye ile doğrudan yasa koyucuya da bir mesaj verir: Bir kralın en önemli görevi, lüks ve ihtişam olmadan da ayakta kalabilen bir toplum inşa etmek ve halkının sade bir yaşama tutunmasını sağlamaktır. İyi bir kral, yurttaşlarının ihtiyaçlarına cevap veren, basit ve mütevazı yaşamı teşvik eden kraldır. Reform geçirmiş ve yenilenmiş Salente Krallığı ile ilgili hikâyeye, XIV. Louis'in ekonomi ve askeri politikasına karşı üstü kapalı bir benzetmedir. Fénelon, *Telemachus* ile "lüks öncesi bir topluluğu (Boetica), lüksü seven ve savaşçı bir devleti (ıslah edilmemiş Salente) ve lüks sonrası bir toplumu (ıslah edilmiş Salente) tanımlayarak lüks tarihinin üçlü bir modelini sunar" (Hont, 2006: 384). Fénelon'un Boetica ve Salente toplumu üzerinden lüksün kötü etkilerine karşı tavsiyeleri ve iyi bir yasa koyucunun aşırı zenginlik ile lüksü ülkesinden çıkarması gerektiğine dair keskin duruşu, XIV. Louis'in ekonomi politikası-

na, Versailles Sarayının fütursuz harcamalarına ve büyük şehirlerdeki lüks emtia tüketimine dikkat çekmek istemesindedir (Schuurman, 2012, 181).

Fénelon'a göre lüks yalnızca yönetici ve üst sınıf üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip değildir: İhtiyacından hep daha fazlasına sahip olmak isteyen açgözlü, hırslı ve kıskanç bireylerle dolu bir toplumdan sorumlu olduğu için sıradan insanların ahlaki yozlaşmasının da nedenidir. *Telemachus*'ta Mentor, "lüksün, sosyal hiyerarşi boyunca yayılırken insanları sahte arzuların 'kölesi' haline getiren erdemsiz bir maddi teşhir kültürünü teşvik ederek görgüyü yozlaştırdığını" söyler (Kwass, 2022: 161). Lüks, tedavisi neredeyse imkânsız bir hastalık gibidir. Toplumun önemli bir kesimine sirayet eden, onu içten içe çürüten, tüm aşırılıkların yaşam gereksinimi olduğu sanrısını yaratan lüksü savunanların tek avuntusu, onu sanatta mükemmelleşmenin ve görgü kurallarının kaynağı olarak görmeleridir.

Salente Krallığında olduğu gibi lüksün yasaklanarak tarımın teşvik edilmesi ve tutumluluk, sadelik ile çalışkanlık gibi erdemlerin özendirilmesi ile bir toplum yaşama yeniden gözlerini açabiliyorsa pekâlâ lüksle zehirlenerek can çekişen toplumların derdine çare olabilmek için de aynı yol izlenebilir. Fénelon lüksün, toplumu ayakta ve kamu ruhunu canlı tutan erdemleri yerle bir ederek ahlaki yozlaşmanın kaynağı olabileceğini düşünse de yine de kurtuluş için Salente Krallığının dönüşümü üzerinden bir reçete sunar. O, böylelikle *Telemachus* ile 18. yüzyıl lüks tartışmalarının kapısını aralamış olur. Fransa'daki yönetici sınıfın ve halkın eski Yunanlılar ve Romalılar gibi siyasi ve ahlaki erdemlere sahip olabileceğine dair güçlü bir inanca ve arzuya sahiptir. Bu yüzden tutumluluğa, sadeliğe, alçakgönüllülüğe ve çalışkanlığa nasıl sahip olunacağını göstermek için Truva Savaşı'nın en bilge kahramanlarından komutan Odysseus'un oğlunu seçmiştir.

Zenginin Eğlencesi Yoksulun Ekmek Kapısı Lüks

Telemachus'un yayımlanmasından bir süre sonra, *The Grumbling Hive* (1705) isimli şiiri ve ünlü eseri *The Fable of the Bees*'te (1714) Mandeville, gelişmekte olan ticari toplumların ahlaki güdülerini Fénelon'dan tamamen farklı bir biçimde serimler. Mandeville'e göre, gönenmiş toplumların temelinde insanların lüks sevgisi, kibir, kıskançlık, şehvet, açgözlülük, para hırsları ve savurganlık gibi erdemsizlikleri yatmaktadır. Zengin ve güçlü bir ulus söz konusu olduğunda, bu ulusun Altın Çağ'ın erdemleri ve masumiyeti ile kutlandığını söylemek imkânsızdır çünkü ulusal zenginliğin ve aynı zamanda ticaretin temelinde insanların bir türlü kopamadığı erdemsizlikleri vardır. Bu bağlamda, ahlaki yozlaşmanın nedeni olan lüksün toplum için tehlikeli olduğu iddiasına karşı Mandeville'in lüks savunusu dikkat çekicidir.

The Grumbling Hive'in bazı bölümlerini açıklamak için eklediği yorumlardan birinde lüks konusunu tartışmaya açar ve hemen katı bir lüks tanımı ile işe girişir. Ona göre insanın varlığını sürdürmesi için acil ihtiyacının olmadığı her şey lüks olarak tanımlanabilir (Mandeville, 1988: 107). Bu tanım kabul edildiğinde ilk çağlarda meyve ile beslenen çıplak vahşilerin de yaşamlarını konforlu hale getirmek için kulübelerinin düzeninde yaptıkları en ufak iyileştirmeler bile lüks olarak kabul edilmelidir (Mandeville, 1988: 107). Ancak bu katı tutumu biraz yumuşatmaya girişildiğinde durulması gereken yer belli değildir. Böylelikle Mandeville, lüksün herkesçe kabul edilmiş bir tanımı olmadığını göstermektedir. İnsana konfor, rahatlık ya da doyum sağlayan şeylerin açık uçlu olması, bizi lüksün tam tanımını yapmaktan alıkoymaktadır. Fakat meseleye diğer taraftan bakıldığında, yani her şeye lüks adı vermekten vazgeçildiğinde, o zaman da lüks diye bir şey kalmayacaktır. İnsanların ihtiyaçlarını saymakla bitiremiyorsak ihtiyaçların karşılanması noktasında da bir sınırdan bahsedemeyiz. Mandeville'e göre "düşünce, deneyim ve biraz emek" sonucunda ilkel sadelikten uzaklaşarak insan yaşamını daha rahat ve konforlu hale getiren her şey lüks olarak adlandırılmalıdır (Mandeville, 1988: 169). Mandeville, "erdemli orantılı tüketim ile erdemsiz aşırı tüketim arasında ayırım yapma olasılığını yok etmiş ve böylece her düzeyde neyin uygun neyin lüks olduğunun belirlenebileceği yerleşik bir toplumsal düzen olduğu fikrinin altını oymuştur" (Goldsmith, 2001: 135).

Mandeville ilk olarak lüksün toplumsal refah üzerinde yıkıcı bir etkisi olduğu ve sadece ulus tarafından benimsenen tutumluluğun ülkeyi zenginleştirebildiği iddialarına karşı çıkar. Ticarete denge sağlandığı takdirde, diğer bir deyişle ithalatın ihracattan fazla olmadığı durumda yabancı ülkelere ihraç edilen lüks tüketim mallarından ötürü bir ülkenin yoksulluğa sürüklenmesi gibi durum söz konusu olamaz (Mandeville, 1988: 116). Bunun yanı sıra, lüksün ve diğer erdemsizliklerin bir ülkeye verebileceği zararın önüne egemen gücün alacağı birtakım seri önlemler ile de geçilebilir. Adaletin tesisinde bir sorun yoksa dış ilişkiler iyi idare ediliyorsa, suçlar cezalandırılıyorsa ve komşu ülkelerle ilişkilerde benimsenen politika sağlam ise lüksün böyle bir ülkeyi sarsmasının imkânı yoktur (Mandeville, 1988: 117). Fénelon, "Plans of Government"da mefruşat, teçhizat ve giyim ile ilgili zaruri olmayan harcamaların Romalıların yaptığı gibi israfı önleyen yasalar çıkartarak düzenlenebileceğini iddia eder. İsrافی önleyen yasalar ile ahlaki yozlaşma ve bozulmaya neden olan lüks tüketimine bir sınır çizilecek ve insanların harcamalarında ölçülü olmaları sağlanacaktır (Fénelon, 2020: 186-7). Mandeville böyle bir uygulamaya şiddetle karşı çıkar çünkü ona göre "[i]srافی Önleyen Yasalar büyük Savaş, Veba veya Kıtlık Felaketlerinden sonra,

Çalışma durduğunda ve Yoksulların Emeği kesintiye uğradığında, yoksul bir Ülke için yararlı olabilir; ama onları zengin bir Krallığa sokmak onun Çıkarı için başvuru olan yanlıştır” (Mandeville, 1988: 251).

Lüksün efemineleştirilmesi, güçten düşürücü bir etkiye sahip olması ve toplumların savaşı ruhunu sindirmesi antik çağdan beri lükse getirilen en önemli eleştiriler arasındadır. Mandeville'e göre insanı erdemsizliğe sürükleyen sayısız arzusu ve tutkusu olduğu sürece onu güçten düşüren ve zayıflatan şeyin sadece lüks olduğunu iddia etmek anlamsızdır (Mandeville, 1988: 118). Gösterişli binalarda oturmak, göz alıcı giysiler giymek, pahalı süs eşyalarına sahip olmak insanın bedenini zayıflatmaz; belki yeme içme ya da bedensel hazların tatminindeki aşırılık söz konusu olduğunda lüksün güçten düşürücü ve bedeni zayıflatıcı etkisinden söz edilebilir. Fakat “[s] ağduyulu İnsanların rafine Zevkleri Yapılarına nadiren zarar verir, ve Kafalarının ve Midelerinin kaldırabileceğinden daha fazlasını yemeyi ve içmeyi reddedecek birçok Keyfine Düşkün Kişi vardır” (Mandeville, 1988: 119). Bununla birlikte, Mandeville her ne kadar erdemini bedensel arzuları yatıştırma konusundaki acizliğine inansa da “onur ve hastalık korkusunun” duygusal olanı yumuşatabileceğini düşünür (Horne, 1978: 62). Ayrıca lüksün güçten düşürdüğü kabul edilse bile askerlerin iyi maaş aldığı ve iyi bir şekilde disipline edildiği bir toplumda insan zekasının ürünü olan inceliğin ve gösterişin toplumun savaşı ruhuna zarar vermesi mümkün değildir.

Bolluk ve lüks içinde yaşayan bir toplumda, malları üretecek, evleri inşa edecek ve toprağı işleyecek beden gücüne ihtiyaç vardır. Dolayısıyla demirci, marangoz, terzi, manifaturacı, aşçı, hizmetçi ve uşağı ihtiyaç olacaktır. Mandeville böylelikle lüksün birçok insana istihdam kapısı olduğuna dikkat çeker:

En sıradan *Yorkshire* Kumaşına sahip olmak için ne kadar çok İnsan, kaç farklı Meslek ve ne kadar çeşitli Beceri ve Araç kullanılmalıdır? İnsanın bir Tohumdan Keten Bezi gibi faydalı bir Ürünü yetiştirmeyi ve hazırlamayı öğrenbilmesinin ne kadar Derin Düşünceye ve Yaratıcılığa, ne kadar Zahmete ve Emeğe, ve ne kadar Zamana mal olması gerekir? (Mandeville, 1988: 169-70)

Yorkshire kumaşından yapılmış bir giysinin üretimi birçok iş kolundan insana istihdam sağlıyorsa daha pahalı ve göz alıcı kumaşlardan yapılmış giysilerin üretimi için istihdam edilen işçinin sayısı artacak hem dış ticaretin hem de yün, ipek ve dantel endüstrisinin gelişmesine vesile olacaktır (Çeşmeli, 2017: 90). Sparta'da olduğu gibi bir toplumda lüks yasaklanıp tutumluluk gibi bir erdem teşvik edilirse lüks tüketim için gerekli malların üretimi için istihdam edilmiş binlerce insan evine ekmek götüremeyecek,

ticaret ve endüstri çok ağır darbe alacaktır. Fakat şunu da unutmamak gerekir; kibir, para hırsı, savurganlık, şehvet ve kıskançlık gibi insan doğasının nefret uyandıran özellikleri varlığını devam ettirdiği sürece terazinin kefesi her zaman bu erdemsizliklerden yana ağır basacaktır. Bu yüzden insan böylesi karanlık bir doğaya sahipken tutumluluk ve sade bir yaşam bir toplum için gereklilik olamaz.

Mandeville'e göre gösteriş, kibir, kıskançlık ve öykünme ile fitili ateşlenen lüksün ekonomiye bir başka etkisinden daha söz edilebilir. Üst sınıfa öykündüğü için kendini olduğundan farklı göstermeye ve farklı yaşamaya çalışan da tıpkı zengin ya da üst sınıf gibi lüks tüketim mallarına yönelecektir. Fénelon'un araladığı kapıdan giren Mandeville'in toplumsal gönenç ile erdemsizlikler arasındaki ilişkiyi paradoksal olarak kuruşu, lüks tartışmasını alevlendirerek dönemin Fransız, İngiliz ve İskoç filozoflarının ticaret, zenginlik ve siyaseti mercek altına almasına ve lüksü yeniden değerlendirmesine sebep olmuştur. Mandeville'in lükse dair tespitleri William Law (1686-1761), John Dennis (1657-1734), Francis Hutcheson (1694-1746) ve George Berkeley (1685-1753) gibi dönemin ünlü yazar, din adamı ve filozofları tarafından dehşetle karşılanmış ve sıkı bir sorgulamaya tabi tutulmuştur. Bilim ve sanatlardaki gelişmenin öncüsü, gönenç içinde yaşayan toplumların direği, istihdam kapısı ve kibar bir dünyanın anahtarı olan lüksün, beraberinde getirdiklerine bakıldığında ahlaki sonuçları görmezden gelinebilir miydi?

Dönemin bazı sanat eserlerinde ve edebiyatta İngiliz toplumunun ahlaki gidişatına dair duyulan endişelerin yansıtıldığı görülür. William Hogarth (1697-1764), resimlerinde Londra toplumunun kirli yüzünü ve ahlaksızlıkları betimlerken John Gay'in (1685-1732) ünlü ballad operası *The Beggar's Opera* (1728) yalnızca haydut, yankesici ya da düzenbazların para hırsını, açgözlülüğünü ve alçaklığını değil üst sınıfın da alt sınıf ya da suçlulardan farklı olmadığını anlatır. Bir tarafta sanatta, ticarete ve insan ilişkilerinde gelişmişliğin örneği sayılan bir İngiltere varken diğer tarafta suçun, her türlü erdemsizliğin ve ahlaki yozlaşmanın kol gezdiği bir İngiliz toplumu vardır. Daniel Defoe'nun (1660-1731) otobiyografik romanlarında (*Moll Flanders* ve *Roxana*) ise lüks yaşam ve para hırsı uğruna kadın erdemlerinin kurban edilişi anlatılır. Fakat yine aynı dönemde çeşitli dergilerde yayımlanan köşe yazılarında toplumsallığın önemine dikkat çekilerek yurttaşlık erdemleri özendirilmekte ve kamu yararına vurgu yapılmaktadır. Bu köşe yazılarında ahlaki yozlaşmanın nedeni olarak görülen erdemsizlikler arasında zenginliğin ve ticaretin bir getirisi olarak anılan lüks, sık sık Sparta erdemlerine ve Roma İmparatorluğunun çöküşüne zemin hazırlayan ahlaksızlıklara vurgu yapılarak mahkûm edilir. Nitekim Romalı devlet adamı ve Stoacı Cato

Uticencis'ten (MÖ 95-46) esinlenen 1720-1723 arası Cato müstear adıyla John Treancharde (1662-1723) ve Thomas Gordon (1691-1750) tarafından yayımlanan *Cato's Letters* isimli denemelere bakıldığında yurttaşlık erdemlerine övgüler sıralanırken lüksü ve gösterişi toplumlarından kovarak erdemlin saygınlığı ile yeniden tanışan Spartalılardan ve ihtişamını yönetici sınıfı ve toplumu zehirleyen erdemsizlikler yüzünden kaybeden Roma'dan bahsedilir. Treancharde ve Gordon'un denemelerinden bir süre önce yaşanan South Sea Bubble krizi, lüks ve para hırsının insanları iflasa götüren ekonomik sonucunun somut örneğidir. (Goldsmith, 2001: 124). Bu dönemde aslında kamu ruhu yüceltilirken ve yurttaşlık erdemleri özendirilirken ticari toplumun gi-dişatı konunun yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini gösteriyordu.

Hume ve Masum Lüks

Ünlü İskoç filozof James Dunbar (1742-1798), 18. yüzyılda ticari toplumun gelişimiyle birlikte lüksün konumlandırılış şekillerini ve dönemin ruhunu *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages* isimli eserinde şöyle özetler:

Lüks, türüne ve yönüne göre, yararlı ya da yıkıcı olarak telaffuz edilebilir. Çalışma ve aktif çaba ile olan bağlantısı sayesinde, en asil etkilerin üretkenidir. Dahice sanatların babasıdır ve bir halkı onurlandırmak ve seçkin kılmak için yönlendirir. Yine de yalnızca masum olmakla kalmayıp, aynı zamanda takip edilen faydalı nesnelere, ele geçirildiğinde tehlikeli olabilir; ve ulusal erdemlin kazanılması onun düşüşüne sebep olabilir." (Dunbar, 1780: 351)

Dunbar tam da David Hume'un (1711-1776) bir süre önce *Siyasi Denemeler*'i içinde lüksün ekonomi, siyaset ve toplum üzerindeki etkilerini tartıştığı "Ticaret" (1752) ve "Lüks" (1752) adıyla yayımlanan denemelerinin özetini vermektedir. Hume'un bahsi geçen denemeleri iki açıdan önemlidir. Birincisi, ticari toplumun siyasal, toplumsal ve ekonomik gerekliliklerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İkincisi, lüksü teşvik eden ve lüksün yıkıcı etkilerinden bahseden iki uç görüşü uzlaştırmaya çalışmaktadır. Hume'un 18. yüzyılda lüksü kamu yararı ile ilişkilendirip toplumun refahına ve ulusal zenginliğe sebep olduğu gerekçesiyle onu göklere çıkaran ve katı bir ahlaki tutum benimseyerek lüks ve ahlaki yozlaşma arasındaki sıkı ilişkiyi işaret eden görüş arasında bir tavır benimsediği bilhassa "Lüks" denemesindeki yaklaşımından açıkça görülür.

Hume, önce "Lüks" başlığı altında yazdığı denemesinin adını 1760 yılında "Sanatta Mükemmelleşme" olarak değiştirir. Bu denemenin başlığını değiştirmesinin sebebinin lüks konusundaki olumsuz çıkarımları yumuşat-

mak ve önyargıları yıkmak olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte “modernleşme sürecinin görgü ve ahlak üzerindeki etkilerinden endişe duyan İskoç arkadaşlarına seslendiği” ve onları teskin etmek amacıyla böyle bir değişikliği uygun gördüğü çıkarımı da yapılabilir (Harris ve Tolonen, 2015: 177). Bu yüzden denemenin ilk cümlelerinde “belirsiz anlama” sahip lüksü “duyuların tatmin ediliş biçiminin incelenerek gelişmesi” olarak tanımlayarak bu konudaki duruşunu belli eder (Hume, 2017: 225).

Hume’a göre insanların duyularını tatmin ediş biçimi ve lüks tüketim ürünleri ile ilgili alışkanlıkları, yardımseverlik ve cömertlik gibi birtakım erdemler için bir tehlike haline geldiğinde ya da insanı yoksulluğa sürüklediğinde kötüdür; kişinin yardımseverliği ya da cömertliğinin bir göstergesi olduğunda masum olarak görülmelidir (Hume, 2017: 225). Böylelikle, lüksün yozlaşma ile ilişkisi, toplumun özgürlüğünü tehlikeye atması, alt sınıfa iyi ve ihtişamlı yaşamı özendirilmesi ve lüks yüzünden yapılan kontrolsüz harcamalar yüzünden lüks tüketiminin kontrolden çıkması gibi bir takım endişe ve çekinceleri bertaraf etmek ve aynı zamanda modernleşmenin ahlak ile görgü kuralları üzerinde yarattığı olumsuz etkiyi işaret eden iddiaları da yumuşatmak isteyen Hume, okuyucusunu ‘masum lüks’ adını verdiği bir kavramla tanıştırır. En sıradan lüksü bile yozlaşmanın kaynağı olarak görmekten vazgeçmek için yapılması gereken masum lüksü kötü lüksten ayırmaktır. Bunun için insanın mutluluğu ile bilim ve sanatlardaki gelişme ilişkisi doğru kurulmalı ve mesele hem bireysel hem de toplumsal açıdan incelenmelidir. Aslında *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*’da (1751) Hume, bir süre sonra “Lüks” adlı denemesinde benimseyeceği tutumun ipuçlarını vermektedir. Yaşamdan duyulan zevkin ve konforun kaynağı olan lüksü, “yönetimdeki tüm bozulmaların kaynağı ve hizipleşmenin, isyanın, iç savaşların ve özgürlüğün tamamen kaybedilmesinin doğrudan nedeni” olarak görmek katı bir ahlak anlayışının gerektirdiği çıkarımdır (Hume, 2019: 40-1). Böyle bir anlayışın yanlışlığını gözler önüne sermek için yapılması gereken, sanatın ve endüstrinin gelişmesine zemin hazırlayan lüksün zararsız olduğunu göstermektir.

Hume’a göre her insanda farklı oranlarda mevcut olan “hareket, haz ve tembellik” mutluluğun üç unsurunu oluşturur (Hume, 2017: 226). Bu üç unsur dengeli ve ölçülü olmalıdır çünkü örneğin dinlenme insan bedeni için gerekli bir ihtiyaç olmasına rağmen gereğinden fazla olduğunda tembellik ve uyuşukluğa yol açar. Zihnin canlılığını ve çalışkanlığı sağlayan ise meşguliyet ve hareket halinde olmaktır. İnsanın canlılığına ve hareketine ise sanayinin ve sanatların gelişmesi olanak sağlar. Sanatların ve sanayinin gelişimi ile uğraş içinde bulunmaktan haz duyan insanın fazla hareketi tem-

bellik etme arzusunu ortadan kaldırır. Sanatların gelişimi, sadece insanların bilgi seviyesindeki ilerlemenin değil onların yaşam alışkanlıklarındaki, konuşma tarzlarındaki ve giyim şekillerindeki değişikliğin de göstergesidir. Bu değişiklikler insanların birbirleri ile etkileşimleri sonucunda sosyal çevrelerine sirayet etmesiyle belirginleşerek toplumsallaşmaya sebep olur. İnsanların başkaları ile etkileşimi, tavır ve tutumlarını yumuşattığı için merhameti de ortaya çıkarır. Hume çalışkanlık, bilgi ve merhametin birbiri ile ilintili olduğunu hatta deneyim ve sağduyunun ancak gelişmiş toplumlarda var olabileceğini de söyler (Hume, 2017: 228). İnsan bilgisini, sanatlara, ticarete ve üretime uygulamak suretiyle toplumun da kendi bilgisinden faydalanmasını sağlar. İnsanı, merhamet gibi ılımlı bir duyguya sevk etmek yönetmeyi bilmek anlamına gelir ve merhamet “uygar bir çağı barbarlık ve cehalet dönemlerinden ayıran başlıca özelliktir” (Hume, 2017: 230).

Hume’a göre “[g]addarlıklarını kaybeden insanların savaşma ruhunu kaybedeceğinden ya da ülkelerini ve özgürlüklerini savunurken daha az cesur ve daha yumuşak olacağından korkmaya gerek yoktur” (2017: 230). Lüksün, ulusların savaşçı ruhlarını kaybetmesinin nedeni olarak görülmesine karşın, gelişen sanat anlayışı zihni ve bedeni zayıflatmaktan ziyade onları bir uğraşa sevk eder. Böylelikle insanlar sağlam zihinle ve bedenle ülkelerini savunmaya hazır hale gelir. Askeri disiplinin olmadığı bir ulusu lüksün sebep olduğu efeminelik ile itham etmek son derece yanlıştır. Nitekim İtalyan tarihçiler kendi uluslarını savaşmaktan alıkoyan sebepleri şöyle açıklar:

Venedik aristokrasisi halkına baskı yapıyordu, Floransa demokrasisi kendini tamamen ticarete vermişti; Roma papazlar, Napoli kadınlar tarafından yönetiliyordu. Böyle olunca, savaş da birbirini öldürmek istemeyen ve bütün gün muharebe alanında kalıp, akşam olunca da bir damla kan dökmeden kamplarına dönen paralı askerlerin işi haline gelmişti. (Hume, 2017: 231)

Birçok tarihçinin ve filozofun iddia ettiği gibi ahlaki yozlaşmaya sebep olarak Roma’nın özgürlüğünü tehdit eden ve yıkılışına zemin hazırlayan etken lüks değil, “hatalı yönetim ve sınırsız fetihler”dir (Hume, 2017: 232). Hume için lüksle büyüyen ticaret hacmi ve lüksün duylulara verdiği haz ve hoşnutluk düşünüldüğünde sanıldığı gibi korkucu ya da endişe duyulması gereken bir unsur olmadığı görülür. Toplumda ticaret arttıkça insanların yaşam gerekliliklerinin yanında rahatlık ve konfor sağlayan şeylere yönelmesi, ince zevklere ve gösterişli tavırlara sahip olması son derece doğaldır. Aslında ticaretin artması bazı kesimlerde rahatsızlık uyandırıyor ve ticaretin beraberinde getirdikleri “gelenekçiler için tutumluluğun erdemli ha-

yatını temsil eden sert bir Spartalı hayattan uzaklaşmaya işaret ediyordu” (Berry, 1997: 141).

Hume’a göre görgü ve nezaket kuralları ile bilgiyi geliştiren, toplum-sallığın önünü açan, yaşama renk katan ve insanların masum tatminlerinin kaynağı olarak görülen lüks denince ihtiyaçtan fazla üretim anlaşılması gerekiyordu. Zira Hume da tıpkı Mandeville gibi lüksün istihdam üzerindeki olumlu etkisine de dikkat çeker. Hazların artışı beraberinde hem üretimde hem de tüketimde artışı getiriyorsa “bu artış bir yandan bireylerin masum hazlarını çoğaltırken, diğer yandan da ihtiyaç duyulduğunda kamu hizmetine dönüştürülen bir tür işgücü deposu işlevi görür” (Hume, 2017: 228). Lüks sağladığı faydayı kaybettiğinde masum olmaktan çıkar. Bu noktada artık masum lüks değil kötü lüks olarak anılmalıdır çünkü lükse birtakım erdemsizlikler eşlik ettiğinde veya lüks kişiyi cömertlikten alıkoyduğunda artık masum değildir. Fakat örneğin kişinin ahlaki onamayı hak etmediği bir erdemsizlik olarak kabul edilen savurganlık, topluma fayda sağladığında; kişi parasını yoksullar, ailesi ve arkadaşları için harcadığında o zaman böyle bir erdemsizliğin sebep olduğu rahatsızlık ortadan kalkar (Hume, 2017: 235). Bununla birlikte, kötü lüksün sağladığı istihdam ve işgücü bencilliğe ve tembelliğe, tıpkı “bir zehrin başka biri için panzehir olabilmesi gibi” çare olabilir (Hume, 2017: 235). Bir hastalıktan kurtulmanın tek yolunun o hastalığın kaynağının ortadan kaldırılması olduğu gibi topluma erdemsizliklerle sirayet eden kötülükten kurtulmanın tek yolu da kötülüğü kökten söküp atmaktır. Kısmen yok edilmiş kötülük toplumun kurtuluşunu sağlamayacağı gibi durumu daha da kötü hale getirebilir. Nitekim “[s]adece lüksü ortadan kaldırır, tembelliği ve bencilliği yok etmezseniz ülkedeki sanayiye geriletir, insanların yardımseverliğine ve cömertliğine hiçbir şey eklememiş olursunuz” (Hume, 2017: 236).

Bununla birlikte Mandeville’in iddia ettiği gibi kanun koyucuların ve ahlakçıların her erdemsizliğe karşı bir erdem tanıştırması da kötülükten bir kurtuluş yolu değildir. Lüksün yokluğunda ortaya çıkacak tembellik ve başıboşluk, topluma lüksün varlığıyla ortaya çıkabilecek zarardan daha fazlasını verebilir. Dolayısıyla Hume’un deyişiyle topluma daha az zararı dokunacağına inanılan bir erdemsizlik ile başka bir erdemsizlik iyileştirilebilir (Hume, 2017: 237). Hume, Fénelon gibi tamamen lüksün ahlaki sonuçlarına yönelerek iktisadi ve siyasi faydalarını göz ardı etmez. Lüksün yalnızca ekonomiye faydasını değil aynı zamanda ahlaki açıdan da savunulabilir olduğunu gösterir. Masum ve kötü lüks ayrımı yaparak Mandeville’e karşı lüksün doğası gereği kötü olmadığını göstermeye çalışır. Mandeville’in kuramı insanın “kusurlu bir yaratık olduğu görüşüne dayansa da eleştirmenlerini

çok kızdıran ve iç huzurlarını çok derinden etkileyen, erdemsizliğe duyulan ihtiyacı neredeyse kaygısız bir şekilde kabul etmesidir” (Jack, 1989: 39). Hume’un Mandeville’den farklı olarak elbette ticari toplum ve ahlaki yozlaşma konusunda endişesi vardır. Dolayısıyla masum lüksü ticari toplum için zararsız görmesine rağmen yine de kötü lüksle arasına sınır çizmeyi tercih etmesi lüksün ahlak üzerinde zararlı etkilerine dair ihtiyatlı duruşunu gösterir. Fakat son tahlilde toplumda kötülüğü kökünden kazımanın mümkün olmadığına inandığı için bir yamayı başka bir yamayla kapatmak gibi bir erdemsizliği başka bir erdemsizlikle iyileştirmek üzerinden kötü lüksün bile bir noktada kabul edilebilir olduğunu söyler.

Smith ve Lüksün Sınırı Olarak Onurlu Yaşam

Hume’dan sonra iktisadın babası olarak kabul edilen ve İskoç Aydınlanmasının önemli ahlak filozofları arasında yer alan Adam Smith (1723-1790), 1776 yılında kaleme aldığı ünlü eseri *Milletlerin Zenginliği*’nde farklı sanatlarda artan üretimin ve zenginliğin toplumun en alt sınıfına kadar genişlemesini sağlayan iş bölümünün ulusal zenginlik ve refah üzerindeki etkisine detaylı bir şekilde yer verir. Ancak 1759 tarihli ilk eseri *Ahlaki Duygular Kuramı*’nın 1790’da yayımlanan altıncı baskısında tüccarlar toplumu olarak tanımladığı modern toplumu tehdit eden ahlaki duygularda yozlaşmanın kaynaklarını sorgulamaktan da geri durmaz. Nitekim “Seçkine ve Zengine Hayranlığımızın ve Fakirleri Hor Görmemizin ya da Onları Görmezden Gelmemizin Ahlaki Duygularımızda Yarattığı Yozlaşma” ve “Erdemin Karakteri” isimli bölümleri eklemesi, ticari toplumla birlikte gün yüzüne çıkan bazı erdemsizliklerin, ahlaki yozlaşmaya sebep olabileceğinden duyduğu endişenin göstergesidir. Ahlaki bir reçete sunarcasına basiret, yardımseverlik, adalet ve öz-denetim gibi erdemleri ticari toplumlarda baş gösterebilecek erdemsizliklere karşı çare olarak sıralar. Smith’e göre insanın “[i]ktisadi anlamda davranışlarının itkisi, öz-çıkarına, ticari anlamda ise kârına yönelik olsa da karakteri, basiret, iyilikseverlik ve öz-hakimiyet gibi erdemlerden aldığı pay ölçüsünde, eylemlerini sıradan eylemlerden ahlaki eylemlere dönüştürebilir (Murteza, 2019: 218).

Zenginlik ve seçkinlik ile ilgili *Ahlaki Duygular Kuramı*’nda yaptığı tespit oldukça dikkat çekicidir. Smith, doğanın bize sunduklarına insan emeği karışması ve sanatların gelişimi ile doğadan alınan verim ve sağlanan fayda kat kat artsa da “insanın karnı değil gözü açtır” der (Smith, 1982: 184).

Onun [toprak sahibinin] arzularının sınırsızlığı yanında midesinin kapasitesi küçük kalır ve karnını yoksul bir köylüden daha fazla dolduramaz.

Doyduktan sonra kalan ne varsa hepsini karnını bu miktarla doyurmasını sağlayanlarla, içinde yemeğini yediği sarayları inşa edenlerle, onun büyüklüğüne katkı sağlayan tüm farklı incik boncuğu temin eden ve düzenleyenlerle; onun insanlığından ya da adaletinden boş yere medet uman ve onun lüksü ve kapisinden yaşamın temel ihtiyaçlarını sağlayanlarla paylaşmak zorundadır. (Smith, 1982: 184)

Smith her ne kadar zenginin, bencilliği ve açgözlülüğü ile sahip olduğu mal varlığını, hayatını süsleyen önemsiz şeyleri ona sağlayanlarla paylaşmak durumunda olduğunu söylese de daha sonra *Milletlerin Zenginliği*'nde incik boncuk olarak adlandırdığı mobilyaları, süs eşyalarını ve lüks arabaları üretim, tüketim ve istihdam üzerinden ulusal zenginliğe ve ekonomiye sağladığı faydaları temel alarak değerlendirir. Smith için ticari toplum ile gelen zenginlik, refah ve rahatlık önemlidir, daha da önemlisi yoksulun da refah içinde yaşamasını sağlayacak bir ekonomik ve siyasi düzen gerekliliğidir. Artık Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda anlattığı 'yoksul adamın oğlu' hikayesine bir de iktisadi açıdan bakmanın zamanı gelmiştir.

Smith, bir ulusun zenginliğinin, nüfusuna göre emeğinin üretebileceği veya mübadele edebileceği "gerekli olan ve konfor sağlayan" şeylerin miktarını artırma becerisinde yattığını söyler (Hundert, 2003: 33). Bu da ancak iş bölümü ile sağlanabilir. Smith'e göre "[i]yi yönetilen bir toplulukta halkın en aşağı tabakalarına dek yayılan geniş kapsamlı zenginliği oluşturan, iş bölümü dolayısıyla türlü zanaat ürünlerinin hepsinin fazlasıyla çoğalmasdır" (Smith, 2006: 12). Sıradan bir yün ceketin üretiminde bile birçok farklı iş koldan işçinin emeği vardır ve uygar bir ülkede insanların sofrasına getirdiği yemekten giyim eşyasına, yattığı yataktan giydiği ayakkabıya dek birçok insanın emeği olmadan en sade yaşam bile mümkün değildir (Smith, 2006: 13-4). Zengin ve gelişmiş bir ülkedeki yoksul işçinin, yoksul bir toplumdaki varlıklı birinden daha zengin varsayılacağı da göz ardı edilmemelidir; zenginin lüks ve konforlu yaşamı yanında sıradan bir işçinin yaşamı basit ve sıradan kalsa da "bir Avrupa hükümdarı ile çalışkan, tutumlu bir köylünün eşyası arasındaki fark, her zaman bu köylünüklerle, on bin baldırı çıplak vahşinin yaşamı ve özgürlüğü konusunda dediği dedik nice Afrika kralının eşyası arasındaki kadar olmasa gerektir" (Smith, 2006: 14). Smith'e göre genel zenginlik ilkesi, özgür ve refah içinde yaşayan ticari toplumlarda bolluğun toplumun bütün sınıflarına yayılması anlamına gelmektedir.

Smith, *Milletlerin Zenginliği*'nde sarf malzemelerini zaruri ve lüks olanlar diye sınıflandıran insan için gerekli tüketim malzemesini, "hem yaşamı sürdürmek için vazgeçilemeyecek" olan hem de "kendini bilen kimseleri, en alt

tabakadan da olsalar, ülke adetine göre yoklukları halinde edebe aykırı bir duruma düşürecek her şey” olarak tanımlar (2006: 984-5). Böylelikle, insan için gerekli ve zaruri olanı sadece bedensel ihtiyaçlarla sınırlandırmamakta, aynı zamanda insanın toplum içindeki statüsünü ve saygınlığını sürdürmesine olanak sağlayan her şeyi ihtiyaç kategorisine dahil etmektedir.

Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*’nda, Mandeville’in katı lüks tanımına o halde “giydiğimiz temiz bir gömlek ya da bizim için kullanışlı her şeyde erdemsizlik vardır” diyerek karşı çıkar (Smith, 1982: 312). *Milletlerin Zenginliği*’nde Smith, keten bir gömleğin bugün en sıradan bir işçinin sahip olmadığına yoksulluğunun işareti sayılan bir giyim eşyası olması, ihtiyaç ya da gereklilik olarak tanımlanan şeylerin toplumdan topluma ve geleneğe göre değiştiğinin göstergesi olduğunu söyler. Keten gömlek örneği toplumların yerleşik görgü kurallarının, toplumun en alt sınıfı için bile gerekli kıldığı şeylerin ihtiyaç olarak adlandırılması gerektiğini gösterir. Bunun dışındaki şeyler lüks sınıfına girmektedir (Smith, 2006: 985). Smith için lüks “rezidüel” (artık) ve “göreceli” bir kategoridir (Berry, 2018: 202). Ölçülü olmak koşuluyla lüks tüketimini olumlayan tavrı ile “Hume’u takip ederek ve uzun süredir devam eden ve hala güncel bir görüşe karşı Smith, prensipte erdem bir yozlaşması olarak lüksü kınamaz” (Berry, 2018: 202). Smith, bütün tutkuları erdemsizlikle eşitleyen ve erdemi benlikten feragat olarak gören Mandeville’in temelsiz öğretisine şüpheyle yaklaşır. İnsan yaşamını geliştiren ve renk katan sanatlarla giyimde, mobilyalarda, ev eşyalarında ve mimaride ortaya çıkan görkeme ve ihtişama “uygunsuz kaçmadan” düşkünlük kamu yararını örselemez. Bunlar tıpkı Hume’un da söylediği gibi toplumun refah düzeyinin bağlı olduğu sanatta mükemmelleşmeyi teşvik ederler (Smith, 1982: 313).

Smith’e göre lüks tüketimi ile ilgili bir sınırlandırmaya gerek duyulduğunda devlet lüks tüketim mallarının kullanımı hususunda bir politika benimseyerek vergi uygulayabilir. Yoksul ya da zengin ayırt etmeksizin toplumun her kesiminin tabi olduğu bu vergi, bilhassa yoksullar üzerinde adeta aşırı harcamaları kısıtlayan ve israf karşıtı yasalar gibi iş görecektir. Böylelikle yaşam için zorunlu olmayan gereksiz nesnelerin kullanımı azalacaktır. Aşırılıktan kaçınan yoksul da ailesini geçindirmekle ve evlatlarını yetiştirmekle meşgul olacaktır (Smith, 2006: 987). Montesquieu (1689-1755), *Kanunların Ruhu*’nda (1748) lüksün servet eşitsizliğinin olduğu yerde ortaya çıktığını söyler. Birileri ancak karnını doyurabilirken birileri de başkalarının emeğiyle gelen konfor ve rahatlık içinde yaşıyorsa böyle bir toplumda lüks tüketimini ve israfı önleyen yasaların uygulanması gerekir (Montesquieu, 2014: 121). Fakat Smith’in *Milletlerin Zenginliği*’nde bu yasalara karşı genel tutumu olumsuzdur çünkü insanların ekonomik durumunu gözetiyormuş-

çasına kralların yabancı lüks malların ithalatını yasaklayan yasaları çıkar-
malarını ona göre “münasebetsizliğin ve haddini bilmezliğin son kertesidir”
(Smith, 2006: 376). Smith’e göre lüks tüketim malları konusunda yasayla
değil benimsenecek bir vergi politikası ile yoksulun lüks tüketim maddele-
rine para harcamaktan vazgeçmesi sağlanabilir.

Tıpkı Hume gibi Smith’in de lüksle ilgili görüşleri “lüksün zararlı etki-
lerine ilişkin geleneksel paradigmanın iddialarını tamamen alt üst eden tü-
ketim, bireysel etik ve kentsel yaşam arasındaki ilişki hakkında düşünmek
için alternatif bir yol sağlamıştır” (Mills ve Smith, 2021:6). İktisadi büyüme
ile bir zamanlar birlikte anılan tutumluluk artık bir illüzyondan başka bir
şey değildir çünkü zenginin kibrinin ve gösterişinin de katkı sağladığı eko-
nomik gelişimin yoksulluğun yükünü azalttığını inkâr etmek imkânsızdır
(Fleischacker, 2004: 111). Ulusal zenginlik toplumun mutluluğunu sağlaya-
caksa ve yoksulluğa karşı bir kalkan olacaksa bunun içinde lüks de olacaktır.

Hume ve Smith ile birlikte lüks tüketiminin ahlaki içerimi artık bir kena-
ra bırakılarak kibir ve gösteriş gibi zenginliğe öncülük eden dürtüler “maddi
refahımız için doğanın bize dayattığı gerçek ahlaki kader” olarak görülmeye
başlanmıştır ve “bunun siyaset için anlamı, zenginliğe yönelik gerçek dür-
tüyü fark etmemizle ona göre hareket etmemiz arasında artık bir gerilim
olmamasıdır” (Fleischacker, 2004: 111). Hume gibi Smith de lüksü modern
toplumlarda ticari ilerlemenin ve ekonomik gelişmenin önünde bir engel
olarak görmeyerek erdem ve ahlaki yozlaşma tartışmalarının içinden çekip
çıkarmış, sınırları iyi çizildiğinde ve doğru bir siyasi yönetim ile toplumun
genel refahına ve gönencine hizmet eden bir kaynak olarak görmüştür.

Lüksle İlgili Bazı Çekinceler: Ferguson ve Kames

Smith’in çağdaşı Ferguson’un İskoç Aydınlanmasındaki konumlanışı insa-
noğlunun doğal tarihi ve insanın doğal toplumsallığı üzerine bir toplum ve
ahlak felsefesi inşa etmesine dayanmaktadır. Ferguson *An Essay on the His-
tory of Civil Society* (1767) adlı eserinde vahşi toplumlardan uygar toplum-
lara insanlığın ilerleyişi ve gelişimini adım adım tıpkı Montesquieu’nun
Kanunların Ruhunu’nda yaptığı gibi birçok toplumsal faktörü işin içine katarak
inceler. Ferguson’a göre “insan türünün tarihi insanın formu ve tavırlarını,
meskenini ve geçim şeklini, ırkların çeşitliliğini, insan hayatının uzunluğu-
nu, insanın topluma olan eğilimini, nüfus ve nesilleri, insan uğraşlarının
ve seçimlerinin çeşitliliğini, sanat ve ticareti, sınıf farklılıklarını, fikir ça-
tışmalarını, siyasi kurumları, dil ve edebiyatı içerir” (Ferguson, 1773: 16).
Toplumun tarihi üç aşamadan oluşur. Bunlar, mülkiyetin bilinmediği vahşi
toplumlar, pastoral ve tarımla geçinen barbar toplumlar ve ticaretle uğra-

şan zarif veya kibar toplumlardır. Kibar toplumlarda ticaretle ve toplumun her sınıfının gelişen yaşam koşullarıyla hem bireysel zenginlikler artmış ve yaşam standartları değişmiş hem de yaşama tat veren hazlara daha fazla düşkünlük ortaya çıkmıştır. Ticari toplumu ayakta tutan temel dinamikler ile insanın mükemmelliğinin temsili olan erdem, gelişen ve zenginleşen toplumlarda işlerliği konusunda Ferguson bazı çekincelere sahiptir. Dolayısıyla lüksün ahlaki ve toplumsal etkisi konusunda Hume'dan ve Smith'ten farklı olarak şüpheci bir tavır sergiler.

Ferguson lüksü “insanlığın yaşamın kolaylığı ve rahatlığı için icat ettiği karmaşık aygıt” olarak tanımlar. (Ferguson, 1995: 231). Ona göre, “gerçek ihtiyaçları gidermekten çok hayal gücünü memnun etmeye yönelik ve yararlı olmaktan çok dekoratif olan” her türlü yapı, malzeme, giyecek ve yiyecek lüks olarak nitelendirilebilir (Ferguson, 1995: 231-2). Hayal gücünü memnun etmeye yönelik ve dekoratif olana ayrıcalıklı sahiplik anlamındaki lüks, kimi koşullarda yaşamı kolaylaştıran bir nesneye dönüşür. Lüks olarak nitelendirilen bir eşya, yalnız bazı kişilerin elde edebildiği bir nesne iken, yeterli sayıda kişi tarafından sahip olduğunda kolaylık sağlayan bir nesne olur. Lüks bu şekilde açıklandığında Ferguson'un sınıf farkına dayalı toplum varsayımı üzerine yükseldiği görülür çünkü lüks, yalnız bazı kişilerin ayrıcalıklı sahipliği olarak belirlenir.

Ferguson'a göre ticari toplumlarda “lüks arzusu en iyi şekilde, yaşamın maddi yönüne gereğinden fazla önem veren bir tutum veya ruh hali olarak” anlaşılmalıdır (Jack, 1989: 148). Konforun ve rahatlığın standardı toplumdan topluma değişebilir; hatta bir toplumun farklı gelişim evrelerinde bile değişkenlik gösterebilir. Göreceli olarak her çağda varlığını sürdüren lüksün hüküm sürdüğü toplumlarda zenginlik ve maddi refah tek başına ahlaki yozlaşmaya sebep olmasa da insanlar zenginleştikçe ihtiyaçlarından fazlasına yönelme eğilimi ortaya çıkar. Bu tür toplumlarda insanın kendi durumunu iyileştirmeye ve zenginliğini artırmaya çalışırken kamu yararı yerine kendi zevki ve çıkarına hizmet etmesi tehlikeli olabilir çünkü böyle bir durumda bireyciliğin toplumsal bağları zayıflatması ve örselemesi an meselesidir.

Ferguson'a göre katı bir lüks tanımı benimsendiğinde insan yaşamı için zorunlu ve gerekli olanların sınırları çizilerek bir ölçü oluşturulabilir. Bunun ötesindeki her şey lüks kategorisine koyulabilir. Ancak lüks aynı zamanda “servetin eşitsiz dağılımının masum bir sonucu ve farklı sınıfları karşılıklı olarak bağımlı ve birbirine faydalı hale getiren” ve “yoksul sanatını icra ederken zengin de onu ödüllendirdiği” bir unsur olarak da düşünülebilir (Ferguson, 1995: 232). Lüks adını verdiğimiz şeylerden alınan zevk,

savurganlık, gösteriş, kibir ve şehvet gibi birtakım erdemsizlikleri ortaya çıkardığı zaman ahlaksızlıkla özdeşleştirilmelidir. Her ne kadar Hume gibi masum ve kötü lüks gibi bir ayırım ve sınıflandırma yapma işine girişmiyor gibi görünse de lüksün hangi koşulda zararsız hangi koşulda ahlaki yozlaşmanın ana unsuru olabileceğini belirterek aslında lüksün kavranışına dair bir ayırım yapmaktadır.

Lüks ve yozlaşma ilişkisi üzerine bir iddianın daha iyi temellendirilmesi için iki yol izlenmelidir. Birincisi, bir toplumda zenginliğin nasıl arttığını ve zenginlikten yararlanma yollarını incelemek, ikincisi de bir dış koşulun insanın karakterini nasıl etkilediğini ve onun gerçekten zayıf ve erdemsizliğe meyilli bir varlık olup olmadığını araştırmaktır (Ferguson, 1995: 235-6). Ferguson, lüksü servet dağılımındaki eşitsizlik ile ilişkilendiren ve “salt başkalarının emeğiyle elde edilen konfor üzerine kurulu” (Montesquieu, 2014: 121) olduğunu söyleyen Montesquieu ile aynı çizgide, lüksün demokratik bir yönetimde değil, sanat ve ticaretin teşvik edildiği monarşik ya da karma hükümetlerde kendine yer edindiğini söyler (Ferguson, 1995: 234). Servet dağılımındaki eşitsizlik ön kabulü ile yola çıkıldığında, yoksulun yaşamını idame ettirebilmesi için zenginin parasını çarçur etmesine ihtiyacı vardır. Fakat zengin, parasını rahatlık ve konfor sağlamak için harcarken insan sevgisi, yardımseverlik, cömertlik, cesaret ve alçakgönüllülük gibi insan doğasının mükemmelliğinin ifadesi olan erdemlerden ödün verdiğinde ve ahlaki ödevlerini yerine getirme noktasında motivasyonunu kaybettiğinde lüks tehlikeli ve yıkıcı bir hal alır. Aslında Ferguson’un lüks konusunda ahlak dersi verme gibi bir niyeti yoktur (Smith, 2019: 169). Ona göre insanın dış koşullarına bakarak ahlaki karakteri hakkında çıkarım yapmak son derece yanlıştır, asıl bakılması gereken zihninin nitelikleridir. Bu durumda “[a]hlakın bu konudaki kullanımı, insanları herhangi bir barınma, beslenme veya giyim türüyle sınırlamak değil, ama bu kolaylıkları insan yaşamının başlıca nesnelere olarak görmelerini engellemektir” (Ferguson, 1995: 234). Ahlak, yaşamı kolaylaştıran şeylere düşkünlüğün bazı erdemsizliklere yol açmaması gerektiğini dikte eder. Ahlaki karakteri tanımlarken birtakım dış koşullardan yola çıkıldığında kaba bir kumaştan değil de ketenden bir gömlek giymek, tarlada uyumak değil de sarayda uyumak ya da ipek halılara basmak erdemsizlikle ilişkilendirilebilir; “zihinler nüfuzunu ve gücünü ve kalbin insanlığa olan sevgisini korurken ya da kaybetmişken, her koşulda, erdem ve erdemsizlik ayırımını aramak ya da eşyasının herhangi bir parçasından dolayı veya kendinden önce bir vahşinin de giydiği kürkü giydiği için kibar vatandaşı zayıflıkla suçlamak boşunadır” (Ferguson, 1995: 233).

Sanatların ve endüstrinin gelişimi ile ortaya çıkan ürünlerden alınan zevki kınayanlar, lüksün sağladığı kolaylıkların ve rahatlığın doğanın bize sunduğundan fazla olduğunu düşünebilirler. Ancak asıl endişe duyulması ve korkulması gereken, kişinin hayatındaki diğer önemli şeyleri ve toplumsal ödevlerini önemsemeyerek veya görmezden gelerek başka nesnelere ilgilenme konusunda hiçbir arzuya sahip olmaması ve kendi çıkarının peşinden gitmesidir. Sadece kendi çıkarının peşinden giden birinin “zevkler ve kazançlar daha çekici hale geldiği için değil, başka nesnelere ilgilenme konusunda daha az arayışa sahip olduğu için, kişisel çıkarlarını inceleme ve peşinden gitme konusunda daha fazla cesarete sahip olduğu için efemine, bencil ve şehvetli olduğunu görebiliriz” (Ferguson, 1995: 237). Dolayısıyla Ferguson, lüks konusunda ihtiyatlı bir yaklaşıma sahiptir. Rahatlık ve konfor sağlayan lüks, insanın karakterini yozlaştırmadığı sürece zararsızdır.

Lükse karşı Hume’un ve Smith’in ılımlı, Ferguson’un da temkinli yaklaşımından ayrılarak katı bir tutum sergileyen ünlü İskoç hukukçu Henry Home-Lord Kames (1696-1782), insanoğlunun tarihsel evrimini dört gelişim aşaması ile anlattığı *Sketches of the History of Man* (1774) adlı eserinde lüksün ahlaki ve toplumsal tehlikelerine hatta nüfus ve üreme konusunda yarattığı tehlikelere dikkat çeker. Kames, İskoç Aydınlanmasında “farklı geçim biçimlerini toplumsal değişimi kategorize etmenin bir aracı olarak kullanmanın ilk savunucularından biri ve lüksün kötülüklerinin kararlı bir saptayıcısı ve habercisi” olması bakımından önemlidir (Berry, 1994: 175).

Sketches yayımlanmadan önce Kames, Mrs. Montagu’ya yazdığı bir mektubunda Ferguson’un ünlü eseri *Essay*’den övgüyle bahseder. Bu eserin vahşi toplumlardan bilim ve sanatların ışığı olan uygar toplumlara ilerlemenin izini sürmesinin yanı sıra, asil bir amaca hizmet ettiğini, ticari toplumu etkisi altına almış bencillikten ve lüksten vazgeçirmeyi, insan ve vatan sevgisini canlandırmayı amaçladığını söyler. Ancak bu konudaki karamsarlığını da şöyle ifade eder: “Amaç soylu; ama bu hastalık, korkarım ki mürekkeple oluşturulabilen herhangi bir karakterle tedavi edilemeyecek kadar ilerlemiştir (Woodhouselee, 1807: 48-9). Kames lüksü, ticari toplumların mustarip olduğu amansız ve tedavisi için geç kalınmış bir hastalığa benzetir.

Eski çağlardaki sade yaşama duyduğu derin nostalji ve Roma’nın sonunu hazırlayan zenginliğin ve lüksün beraberinde getirdiği açgözlülüğe, şehvete ve kibre karşı duyduğu nefret, Kames’in lükse karşı tutumunu belirler. Bir aşırılığın lüks olarak adlandırılabilmesi için tekrarlama sıklığının fazla olması yani alışkanlık haline gelmesi gereklidir (Kames, 2007a: 324). İnsanın zevki ve hazzı, zihnine ve bedenine zarar verdiğinde ve kendine karşı

ödevlerini çiğnemesine sebep olduğunda ahlak duygusu tarafından mahkûm edilir (Kames, 2007a: 325). Kames'e göre, "alışlagelenin ötesinde bedensel zevkteki her incelik, insan doğasının saygınlığının altında, kınanan bir aşırılık olarak görülür" (Kames, 2007a: 323). Bedensel zevklere fazla müsamaha veya düşkünlük, kayıtsızlığa ve tembelliğe yol açtığında erkeklerde, devleti zayıflatan korkaklığın ve efemineğin ortaya çıkması da kaçınılmaz hale gelir (Kames, 2007a: 326). Lüksün bir başka olumsuz etkisi de vücudu güçten düşürmesi ve zayıflatmasıdır. İnsana aşırı konfor ve rahatlık sağlayan yumuşak bir yastık, kuştüyü bir yatak, lüks bir araba hatta hanımını nazikçe yatağına yatan bir hizmetçi veya efendisini giydiren bir hizmetkar bedenin formunu zayıflatır, insanı hareketsizliğe sevk eder. (Kames, 2007a: 328).

Kames, insanın emeğiyle elde ettiğini güvence altına almak istediğini ve aslında istifçiliğin, insanın doğasına özgü bir özellik olduğunu söyler. Kalpleri bozan, sınıf ayrımını yaratan, sonu gelmek bilmeyen isteklere ve arzulara kaynaklık eden şey paradır. Kames'e göre "[y]apay ihtiyaçlar için bir iştahın tatmin edildiği istifçilikte sınır yoktur: para sevgisi hâkim tutku haline gelir: istiflenmek için birçok kişi tarafından göz dikilir; ve araçlar saçma sapan bir amaca dönüştürülür" (Kames, 2007c: 907). İnsanları çalışmaya sevk eden ve ihtişamlı evler, görkemli arabalar, göz alıcı giyim ve süs eşyaları gibi endüstrinin ve sanatın ürünlerine sahip olmak için şiddetli arzuyu doğuran şey yine paradır. Lüks için iştah ve arzuyu canlı tutan ise zenginliktir. Kames'e göre "[i]ştah alevlendiğinde asla ılımlı sınırlar içinde kalmaz, adabı ve edebi gözetmeksizin her tatmin nesnesine tutunur" (Kames, 2007a: 204). Kendi çıkarı ve istekleri peşine düşen insan için zenginlik ve lüks tehlikeli bir hal alır:

Zenginlik, bencillik ve lüks, müreffeh ulusları zayıflatan hastalıklardır: birbirini takip eden bu hastalıklar kalbi yozlaştırır, ahlaki duyguyu tahtından indirir ve ruhta anarşi yaratır: insanlar zevk satın almak için hiçbir masraftan çekinmez ve bu masrafı karşılamak için hiçbir erdemsizlikten çekinmez. (Kames, 2007c: 761)

Ticaretle zenginleşen bir toplumda ihtiras, şehvet ve kibir itidal, iffet ve görgü kurallarının en büyük düşmanı haline gelecektir. Bunların yanı sıra, Kames diğer İskoç filozoflardan farklı olarak lüksün bir başka olumsuz etkisine dikkat çeker. Onu üreme gücünü zayıflatan ve nüfus artışına engel olan bir düşman olarak görür. Lüksün getirdiği ölçsüzlükle ve tembellikle zayıf hale düşmüş kadınlara soyun devamı için bir gereklilik olan çocuk doğurmanın gerektirdiği emek ağır bir yük olacaktır (Kames, 2007a: 114). Lüksün hüküm sürdüğü bir toplumda savaştı ruhun yara almasının, ahlaki

yozaşmanın, efemineliliğin yanı sıra vatanseverliğin de zayıflaması kaçınılmazdır çünkü lükse aşırı düşkünlüğün beraberinde getirdiği bencillik ile yalnız kendine yönelen ve tutkularını şımartmaktan öteye gidemeyen insanın karakteri, kamu ruhunu zedeleyecek ve savaşçı ruhu yok edecektir.

Tıpkı Ferguson gibi insanın doğal tarihi üzerine bir soruşturmaya amaçladığını söyleyerek vahşi toplumdan uygar topluma insanoğlunun gelişimi ve ilerlemesini konu edinen Kames, insan türüne özgü gelişim ve değişim evrelerini inceler. Fakat en kaba toplumlardan en kibar toplumlara gelişim ve ilerlemeyi savunan birinin ticaretin ve zenginliğin kaçınılmaz ürünü olan lüksü kınaması ve mahkûm etmesi şaşkırtıcıdır çünkü uygar toplumlarda lüksü saf dışı bırakmak ve katı ahlaki bir tutum benimsemek çelişkilidir görünmektedir. Lüksü ticari toplumlardan çekip çıkarmanın mümkün olmadığını bilen ve böylelikle lüksün ahlaki sınırlarını belirleyen Hume, Smith ve Ferguson'un takipçisi olmayan Kames, lüksü, zenginliği ve bencilliği toplumları içten içe kemiren bir illet olarak görür. Nitekim ona göre, lüks ve bencillik tıpkı bir salgın hastalık gibi Britanya'da yayılmaktadır. (Kames, 2007b: 426). Sonuç olarak Kames'in lüks tartışmasında bir gerilim ortaya çıkmaktadır. (Rahmatian, 2015: 120). Lüks bir yandan, ticari toplumda görü kurallarını yerleşik hale getirmek gibi bir işlev görürken, diğer yandan bireyciliği yükselterek vatanseverliği törpülemesiyle toplumda yozaştırıcı bir etkiye sahiptir.

Sonuç

İskoç Aydınlanmasında genel eğilim, ticari toplumlarda lüksü ekonomik, siyasi ve toplumsal bakış açısıyla değerlendirme yönündedir. Elbette bu, Hume, Smith, Ferguson ya da Kames'in lüksün ahlaki sonuçlarını görmezden geldikleri anlamına gelmez. Bu filozoflar lüks tüketiminin ticaret ve zenginlik üzerindeki olumlu etkisi konusunda hemfikirdir. Hume'un lüks konusundaki pozisyonu oldukça esnektir. Her ne kadar masum ve kötü lüks ayrımı yapsa da lüks kaynaklı bir erdemsizliğin başka bir erdemsizlikle kapatılabileceğini söyleyerek kendi ayrımını ortadan kaldırmış görünmektedir. Tıpkı Hume gibi Smith de lüksü ticari toplumun gelişiminin önünde bir engel olarak görmeyerek ahlaki yozaşma tartışmalarından çıkarmıştır. Doğru bir siyasi yönetim, onurlu bir yaşamın sürdürülmesine dair bir sınır çizecektir. Ölçülülük erdemi de lüks tüketiminde bireyin sınırlarını belirlemesine olanak sağlar. Hume'un ve Smith'in aksine Ferguson'un lüksün ahlaki karakter üzerinde olumsuz etkisi olabileceğine dair endişeleri vardır. Ticari toplumda insanın kamu yararı yerine kendi zevki ve çıkarı peşinden gitmesi tehlikelidir çünkü böylesi bir bireycilik toplumsal bağları zayıflatacaktır. Dolayısıyla

lüksün bireyselleştirici etkisi toplumsallaşma önünde bir engel teşkil edebilir. Kames'in ise çok daha katı bir tutum benimseyerek lüksü kurtulması nerdeyse mümkün olmayan bir illet olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

18. yüzyılda etkili olan Fénelon'un ve Mandeville'in açtığı iki ayrı kanal üzerinden yapılacak bir değerlendirme ile bahsi geçen İskoç filozoflarının lüks tartışmaları ile ilgili birkaç sonuca varılabilir. Fénelon'un sade yaşam koşullarıyla mutlu yaşayan tarım toplumunu göklere çıkarması ve lüksle ahlaki yozlaşma arasındaki ilişkiye dair güçlü inancı ile şekillendirdiği katı tutumunun ticari toplumlarda işlerliğe sahip olamayacağı açıktır. Fakat Mandeville'in ünlü paradoksunu düstur olarak kabul etmek, yani kişisel erdemsizlikleri kamu yararı ile ilişkilendirmek de Mandeville'in erdemsiz kovanındaki arıların yaptığı gibi bir gün erdemli bir topluma dönüşmek için ağıt yakılmasına sebep olabilir.

Sonuç olarak, 18. yüzyıldaki ticari, ekonomik ve toplumsal gelişmeler dikkate alınarak lüks tartışmaları bir teraziye koyulduğunda, onun yozlaştırıcı etkilerinin mi, yoksa sağladığı yararların mı ağır basıp basmadığı konusunda İskoç Aydınlanmasında yerleşik ve tutarlı bir görüşün olmadığı görülmektedir. Böylelikle İskoç Aydınlanması filozoflarının da büyük katkı sağladığı lüks konusu uzlaşıya varılmaksızın bir tartışma olarak kalmıştır.

Öz

Lüksle ve Lükse Karşı: İskoç Aydınlanmasında Lüks Üzerine Düşünceler

18. yüzyılda lüks tartışmalarına François Fénelon'un *The Adventures of Telemachus* ve Bernard Mandeville'in *The Fable of the Bees* adlı eserlerindeki görüşleri yön vermiştir. Dönemin edebi çalışmaları ve sanat eserleri her ne kadar lükse dair endişelerle karakterize olsa da İskoç Aydınlanması filozofları ticari toplumun ana dinamiklerini dikkate alarak lüksü yeniden düşünmüşlerdir. Bu çalışmanın amacı İskoç Aydınlanmasında lüksün, bir yandan David Hume ve Adam Smith, diğer yandan Adam Ferguson ve Henry Home-Lord Kames tarafından tartışıldığı bağlamları ortaya koymaktır. İlk Hume'un, Mandeville'in belirlenimsiz lüks tanımına yeni bir biçim verdiğinden, onu masum ve kötü lüks olarak ikiye ayırarak Smith'e giden yolu açtığından bahsedilecektir. Daha sonra, Smith'in lüksü olumlamak suretiyle temel ihtiyaçları onurlu bir yaşama yükselterek tartışmaya nasıl yön verdiğine, Ferguson'un lüksün ahlaki karakter üzerindeki olası olumsuz etkilerinin altını çizerek lüks konusunda niçin tereddütlü bir tarafta yer aldığına ve Kames ile birlikte lüks tartışmasının nasıl farklı bir boyut kazandığına değinilecektir. Sonuç olarak lüks üzerine tartışmalarda genel bir uzlaşya varılmadığından dolayı İskoç Aydınlanmasında lükse dair ortak bir kavrayışın bulunmadığı gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Lüks, François Fénelon, Bernard Mandeville, Ticari Toplum, İskoç Aydınlanması.

Abstract

For and Against Luxury: Considerations on Luxury in the Scottish Enlightenment

François Fénelon's *The Adventures of Telemachus* and Bernard Mandeville's *The Fable of the Bees* shaped the luxury debates in the 18th century. Although the literary studies and artworks of the period were characterized by concerns about luxury, philosophers of the Scottish Enlightenment reconsidered luxury by holding the main dynamics of commercial society. The aim of this study is to reveal the contexts in which luxury in the Scottish Enlightenment was discussed by David Hume and Adam Smith on the one hand, Adam Ferguson and Henry Home-Lord Kames on the other. First, it will be mentioned that Hume recasts Mandeville's indeterminate definition of luxury and opens the way for Smith by dividing it into innocent and vicious luxury. Then, how Smith leads the discussion by affirming luxury, raising basic needs to a decent life, why Ferguson takes a hesitant side on luxury by underlining the possible negative effects of it on moral character and how the luxury debate with Kames takes a different dimension will be addressed. As a result, it will be shown that there is no common understanding of luxury in the Scottish Enlightenment, since there is no general consensus in the debates on luxury.

Keywords: Luxury, François Fénelon, Bernard Mandeville, Commercial Society, The Scottish Enlightenment.

Kaynakça

- Berry, C. J. (1994). *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berry, C. J. (1997). *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Berry, C. J. (2018). *Adam Smith: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Çeşmeli, I. (2017). "Erdemin Kökeni: Bernard Mandeville'in Hünerli Siyasetçileri", *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, 7(1): ss. 85-105.
- Dunbar, J. (1780). *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages*, London: Strahan, Cadell & Balfour.
- Fénelon, F. (1994). *Telemachus*, Riley, P. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Fénelon, F. (2020). "Plans of Government", *Fénelon: Moral and Political Writings*, Hanley, R. (ed.), ss. 182-210, USA: Oxford University Press.
- Ferguson, A. (1773). *Institutes of Moral Philosophy*, Edinburgh: A. Kinkaid, W. Creech & J. Bell.
- Ferguson, A. (1995). *An Essay on the History of Civil Society*, Oz-Salzberger F. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Fleischacker, S. (2004). *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*, Princeton: Princeton University.
- Goldsmith, M. M. (2001). *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, USA: Cybereditions Corporation.
- Harris J. A., Tolonen M. (2015). "Hume In and Out of Scottish Context", *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century: Morals, Politics, Art, Religion*, vol. I, Garrett, A. & Harris, J. A. (ed.), ss. 163-195, Oxford: Oxford University Press.
- Hont, I. (2006). "The Early Enlightenment Debate on Commerce and Luxury", *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Goldie, M. & Wokler, R. (ed.), ss. 379-418, Cambridge: Cambridge University Press.
- Horne, T. A. (1978). *The Social Thought of Bernard Mandeville*, London: The Macmillan Press Ltd.
- Hume, D. (2019). *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer & Adnan Akdağ. İstanbul: Say Yayınları.
- Hume, D. (2017). *Siyasi Denemeler*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hundert, E. (2003). "Mandeville, Rousseau and the Political Economy of Fantasy",

- Luxury in the Eighteenth Century: Debates, Desires and Delectable Goods, Berg M. & Eger E. (ed.), ss. 28-40, New York: Palgrave Macmillan.
- Jack, M. (1989). Corruption and Progress: The Eighteenth-Century Debate, New York: AMS Press.
- Kames L. H. H. (2007a). Sketches of the History of Man, Book I, Harris J. A. (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.
- Kames L. H. H. (2007b). Sketches of the History of Man, Book II, Harris J. A. (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.
- Kames L. H. H. (2007c). Sketches of the History of Man, Book III, Harris J. A. (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.
- Kwass, M. (2022). The Consumer Revolution: 1650-1800, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mandeville, B. (1988). The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefit, vol I., Kaye, F. B. (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.
- Mills, R. J. W., Smith, C. (2021). "Introduction: The Work of Christopher J. Berry – An Appreciation", The Scottish Enlightenment: Human Nature, Social Theory and Moral Philosophy, Essays in Honour of Christopher J. Berry, Mills, R. J. W. & Smith, C. (ed.), ss. 1-25, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Montesquieu, C. L. (2017). Kanunların Ruhu Üzerine, çev. Berna Günen. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Murteza, G. (2019). Ahlak, İktisat ve Bilim: Adam Smith Felsefesine Giriş, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Smith, A. (1982). The Theory of Moral Sentiments, Raphael, D. D. & Macfie, A.L. (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.
- Smith, A. (2006). Milletlerin Zenginliği, çev. Haldun Derin. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Smith, C. (2019). Adam Ferguson and the Idea of Civil Society: Moral Science in the Scottish Enlightenment, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rahmatian A. (2015). Lord Kames: Legal and Social Theorist, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Shuurman, P. (2012). "Fénelon on Luxury, War and Trade in the *Telemachus*", History of European Ideas, 38(2): 179-199.
- Woodhouselee, A. F. T. (1807). Memoirs of the Life and Writings of the Honourable Henry Home of Kames, vol. II, Edinburgh: Cadell & Davies.

DOĞA YASALARI BAĞLAMINDA KLASİK HUMECULUĞA KARŞI YAPISAL HUMECULUK*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 89-111.

Geliş Tarihi: 01.05.2023 | Kabul Tarihi: 05.07.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1290557

Ömer Fatih TEKİN**

Giriş

Doğa yasaları bağlamında bilim filozofları doğada tekrar eden olaylar karşısında bir tutum takınmak adına bazı görüşler geliştirmişlerdir. Bu bakımdan, doğada karşılaştığımız düzenli davranışlar ve hareketlerin zemininde herhangi bir itici güç olup olmadığı tartışılmış; tartışma sonucunda temelde iki yaklaşım ortaya çıkmıştır: Zeminde belli itici güçler ya da nedensel ilişkiler vardır diyen bir görüş ve bu görüşün karşısında konumlanan zeminde herhangi bir nedensel ilişkinin olmadığını fakat doğada düzenliliklerinin bulunduğunu iddia eden karşıt görüş. İkinci görüş gibi görüşler genel olarak Humecu görüş olarak tanımlanmıştır. Bu tarz görüşlere düzenlilik teorileri de denmektedir. Bu makale boyunca düzenlilik olarak belirtilen ifadeler Humecu görüş olarak nitelenmektedir. Makale Humecu görüş üzerinden şekilleneceğinden, birinci görüş gibi görüşler, örneğin eğilimsel özcülük ya da yapısal gerçekçilik gibi, bu makalenin meselesi değildir.

Bu çalışma, bilim metafiziğinin önemli çalışma alanlarından biri olan doğa yasaları bağlamında klasik Humecu yaklaşım karşısında yapısal Humecu yaklaşımı desteklemektedir. Aynı zamanda bu çalışma, bilimin temel ilkelerinin ve doğadaki yasaların zemininde klasik Humecu yaklaşımın ampirik anlayışının aksine; metafizik anlamda yapısal bir çerçeve içinde ko-

* Bu makale, TÜBİTAK 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı sayesinde 2019 (Ekim) ile 2020 (Eylül) yılları arasında İngiltere'de University of Leeds'te yapmış olduğum araştırmalar neticesinde elde edilen veriler kullanılarak üretilmiştir. Bu vesileyle, TÜBİTAK'a teşekkürlerimi iletmek isterim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Bilim Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-1142-2706, e-mail: oftekin@kastamonu.edu.tr

numlanan örüntü kavramının bulunduğunu ve böyle bir zemin aracılığıyla doğa hakkında ontolojik açıdan yapısal Humecü yaklaşımın klasik Humecü yaklaşımdan daha fazla bilgi üretebileceğini iddia eder. Bu bakımdan klasik Humecü yaklaşım, bilimin merkezi yasalarını *düzenlilik* olarak betimleyerek; bilimin gücünü zayıflatırken, yapısal Humecü yaklaşım ise, özellikle Lyre ve Psillos ile bilimin temeline bir dayanak koyma arayışı ve bu dayanağı da metafiziksel yapı içinde konumlanan örüntü kavramı ile vermeleri sayesinde günümüzde popülerleşen bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Neticede, bu makalede, klasik Humecü yaklaşımın iddiaları David Lewis aracılığıyla aktarıldıktan sonra, yapısal Humecülük yaklaşımı öncelikle Lyre'in düşünceleri ile tanıtıp, Psillos'un iddiaları ile desteklemek amaçlanmaktadır. Makale, doğal örüntü kavramını kullanması bakımından Psillos'un görüşlerinin doğa yasalarını ayrıntılı bir şekilde açıklama girişimine sahip olması neticesinde klasik Humecülük yaklaşımı karşısında savunulacak ve Lyre'in görüşleri üzerinde yükselen cevaplar vermesi sayesinde de desteklenecektir. Yapısal Humecü görüşü incelemeye geçmeden önce Klasik Humecü görüşü detaylı bir şekilde inceleyelim.

Klasik Humecülük

Hume, 17 yüzyılda dikkatleri üzerine çekerek öncelikle töz sorunu üzerine düşüncelerini dile getirmiş ve söylemleri çok büyük yankı uyandırmıştır. Töz gibi, nedensellik ilkesi hakkında dile getirdiği ifadeler de dikkatle incelenmiş ve Hume'un ifadeleri kendinden sonra çok sayıda takipçiye sahip olmasını sağlamıştır. Hume neden kavramını, bir diğerine benzer olan ve öncekine benzeyen tüm olayların, ikincisine benzeyen bu olaylarla benzer öncelik ve bitişiklik ilişkilerine yerleştirilmesi olarak tanımlar (Hume, 2009: 274-278). Bu tanıma göre neden, etkisinden (sonucundan) önce gelir, ona bitişiktir ve nedene benzer tüm olaylar, sonuca benzer olaylarla bir düzenlilik bağıntısı içindedir. Büyükada'ya göre, "Hume nedenselliği de tümünden reddetmek yerine yeniden yorumlamıştır" (Büyükada, 2021: 47). Ona göre nedensel süreçlerde nedeni ve sonucu gözlemlememize karşın neden ve sonuç arasında zorunlu bir bağı deneyimleyemeyiz; gördüğümüz sadece, birinin gerçekten olgu olarak ötekinin ardından geldiğidir (Hume, 1999: 23-24; akt. Büyükada, 2021: 47).

Sürekli tekrar ya da birbiri ardına gelen olaylar doğada sıklıkla karşılaşılan ve düşün insanlarının ilgisini çeken mevzular olmuştur. Fakat bu kavramlar ne demektir? Doğadaki böyle olaylar nasıl tanımlanabilir? Evden çıktığımda sokakta iki gün üst üste aynı kişiyi görmem ertesi gün yine onu göreceğimi sağlar mı? Ya da her sabah kütüphaneye geldiğimde girişte görev yapan personelin aynı kişi olması yarın da girişte onu göreceğimi

garanti eder mi? Ya da ateş gördüğümde dumanın da belireceğini iddia edebilir miyim? Kritik mevzu, bu üç örnek arasında geçer ve ilki gibi örnekler *tesadüfi genelleme (rastlantı)*, ikinci türde örnekler *düzenlilik* ve sonuncu gibi örnekler de *doğa yasaları* olarak tanımlanır.

Bu tanımlamalar ışığında, Humecu düşünürler olarak nitelenen filozofları, yasaların düzenlilik görüşünü benimsemiş kişiler olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Yani, yukarıdaki ayrımı da göz önünde bulundurarak söylemek gerekirse Humecu görüş, yasaları düzenlilikler olarak gören doğal olarak düzenlilikler ile doğa yasaları arasında herhangi bir farkın olmadığını dile getiren düşünürlerdir. Tesadüf eseri yani rastlantısal olarak oluşan düzenlilikler ise bu filozoflar için herhangi bir inceleme konusu olmayan, bir gerçekliği ifade etmeyen sayılılardır. Doğa yasaları ile düzenlilikleri aynı kefeye koyan görüşü genel hatlarıyla *Klasik Humeculuk* olarak tanımlamak literatüre ters düşmeyen bir tanımlama olacaktır. Klasik Humecu görüş, doğadaki düzenliliklerin veya doğa yasaları dediğimiz şeylerin birlikteliğini kurgularken ampirik desteğe ihtiyaç duyar ve böyle bir kurgu ile doğanın kendi düzenliliği ile insan zihninin uyuştuğunu aşağıda detaylı bir şekilde işleyeceğimiz gibi iddia eder.

Wilson'a göre, "doğa yasaları metafiziği üzerine yapılan tartışmada en bilindik ayrım Humecu ve Hume-karşıtı doğa yasaları ayrımıdır" (Wilson, 2020: 146). Klasik Humecu görüşün temsilcisi olarak David Lewis (1973, 1983, 1986) gösterilmektedir. Genel hatlarıyla bu görüş, doğa yasalarını fiziğe indirger, fizikten elde ettiği örnekler üzerinden yasaların düzenli tekrarlarından başka bir şey olmadığını iddia eden bir görüştür. Böylece, yasalar, örnekleri üzerinden incelenir; kendileri devre dışı bırakıldıkları için ontolojik bir statüleri yoktur. Newton'un serbest düşme yasasını ele aldığımızda, elimdeki herhangi bir nesneyi bıraktığımda yere düşecektir. Bu eylemi her zaman eylediğimde, aynı sonuç gerçekleşecektir. Klasik Humecu düşünürler ya da başka bir isimlendirmeye düzenlilik teorisyenleri yukarıdaki gibi örneklerde görüldüğü üzere, yasa ile örneği ilişkisine bir fiziksel zorunluluk iliştiirmedikleri gibi, yasa dediğimiz şeyin örneklerinin toplamından başka bir şey olmadığını dile getirmişlerdir. Bird, yasa ile örneği arasında herhangi bir ontolojik ilişki bulunmadığı için bu görüşü "Yasalarla İlgili Minimalizm" olarak adlandırmıştır (Bird, 1998: 27).

Lewis'e göre, "düzenlilik ancak ve ancak basitlik ve gücün en iyi birleşimini sağlayan ideal tümdengelimsel sistemde bir teorem veya aksiyom olarak görünürse, bir yasadır" (Lewis, 1973: 72-73). Basitlik ifadesi önemli ve gerekli olarak görülür, çünkü yasa ifadesinin karmaşıklığından uzak kalmasını

yani yabancı unsurlardan arınmasını sağlar. Aynı şekilde, güç önemli ve gereklidir, çünkü ortaya koymaya çalıştığı tündengelim sisteminin olanaklar yaratması kadar bilgilendirici olması da beklenir. Bu bağlamda en iyi sistemin parçası olmayan herhangi bir düzenlilik tesadüf olmaktan başka bir şey değildir. Yani, hakiki bir doğa yasası olma konusunda başarısızdır. Klasik Humecü görüş, bu bakımdan özellikle Mill, Ramsey ve Lewis öncülüğünde yukarıdaki tanım bağlamında hiçbir düzenlilik örneğinin bir doğa yasası kategorisine yerleştirilmesini uygun karşılamaz.

Psillos'a göre, "doğa yasalarını oluşturan düzenlilikler bir yapının parçaları olarak bütünsel bir şekilde belirlenirler" (Psillos, 2002: 9). Psillos, bir Humecü olarak, doğa yasalarının nedensellik ile yakın bir ilişkisi olduğunu ve bu ilişkinin nasıl olduğu ile ilgili Klasik Humecülük görüşünün çözmek zorunda kaldığı büyük sorunların olduğunu söyler. Yasaların nesneliliği ile doğanın düzenliliği arasındaki ilişkinin metafiziksel bir tablosunun sunulması Psillos'un bu ilişkiyi temellendirmek için kurguladığı bir formattır. Doğa, nomolojik olarak nesnel bir yapıya sahiptir ve bu yapı düzenlilikleri içinde barındırır. Bu yapı içindeki düzenliliklerin hangilerinin yapının birer parçaları gibi doğa yasaları olarak belirlenip; hangilerinin bu yapının dışında kalacağını belirleyen şey, insan zihninin oluşturduğu bir *inanç* değil; aksine *doğanın nesnel ilişkileridir*.

Humecü görüş, bu bakımdan, insan zihninden bağımsız bir dış dünyanın gerçekliği ve işlerliğini kabul etmiş; fakat aynı zamanda insan zihninin de bu yapının işlerliğini anlamlandırabilecek bir kurgulama yeteneğine sahip olduğunu da dile getirmiştir. İnsan zihninin yapısının doğanın işlerliğinin ve düzenliliğinin her zamanki gibi olacağına yönelik bir yapısının olduğu ön kabulü ile doğa yasaları üzerine düşünmüştür Humecü düşünürler. Bu bakımdan Klasik Humecü görüşü "Basit Düzenlilik Teorisi" ve "En İyi Sistem Hesabı" olarak iki alt başlık altında detaylandırmak böyle bir kurgunun nasıl temellendirildiğini görmek açısından önem taşımaktadır.

Basit Düzenlilik Teorisi (BDT)

Basit düzenlilik teorisi, Klasik Humecü görüşün en temel anlayışıdır, Bird'ün yukarıda belirttiği gibi minimalist bir görüş olarak da değerlendirilebilir. Humecü'nün görüşlerini merkeze alan bu yaklaşım, doğada gerçekleşen düzenliliklerin yasalar olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen naif bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar. Örnek vermek gerekirse, Rosenberg doğa yasalarını aşağıdaki gibi formüle eder: "Bütün a'lar b'dir" ya da 'ne zaman C türünde bir olay olsa, E türünde bir olay (da) olur' ya da '(Bir) e olayı gerçekleşirse, hiç şaşmazcasına (bir) f olayı (da) gerçekleşir" (Rosenberg, 2014: 90).

Metaller genişler dediğimiz zaman bir metal parçası ile bu yasaı örnek-
lendirebilir ve ispatlayabiliriz. Önemli olan ileri sürülen yasanın incelendi-
ği örneği aracılığıyla tümelliğinin yasanın kendinde bulunmasıdır. Ancak,
yasaı örneklendiren ifadenin tümelliği barındırması zorunlu olarak onun
yasa olmasını sağlamaz. Yani ileri sürülen önermenin tümel olması, evren-
sel olarak bir genellik sağlaması onu yasa formuna getirmez. Mantık ilke-
leri ya da matematikteki önermeler yasa olarak ele alınamaz. Doğal olarak
matematikteki formüller ile mantık ilkeleri doğa yasaları ile benzer formata
sahip olmalarına rağmen doğa yasası olarak ilan edilemezler. Rosenberg'e
göre, "doğa yasası olabilmek için sadece tanım gereği doğru olmaları yeterli
değil; aynı zamanda önermelerin, olgular tarafından onaylanmaları da gere-
kir" (Rosenberg, 2014: 90).

BDT'ye göre, bütün düzenlilikler, yasa olma şartlarını yeterli ve gerekli
bir şekilde karşılarlar. Bu görüşün formüle edilmiş şekli aşağıdaki gibidir:

$$\forall x (Fx \rightarrow Gx)$$

"Tüm metaller elektriği iletir" yasaının bir metalin tek bir durumda
elektriği ilettiğini gördüğümüz örneklerin toplamı olarak ele alınan yak-
laşım olan BDT, ontolojik olarak yasalara örneklerin toplamı olmak dışında
herhangi bir başka özellik yüklemes. Bu bakımdan, herhangi bir yasaı, göz-
lem raporu olarak da ele almak mümkündür. Yani, yasaı basit düzenlilikler
toplamı olarak görmek yanlış olmaz. Sonuçta, bu yaklaşım, yasa ile düzenli
tekrarların aynı olduklarını iddia eder.

Yasalar düzenli tekrarlar ile aynı şeyler ise, dış dünyada karşılaştığımız
herhangi bir olayın düzenlilik örneği olarak karşımıza çıktığını söylemiş
oluruz. Yani yasa dediğimiz şey, dış dünyada tek bir örnek üzerinden de-
ğerlendirilir. Bu durumda, doğa yasalarının herhangi bir *zorunluluk bağma*
sahip olmadığı görülmektedir. Yani, bir metal akıma maruz bırakıldığında
BDT'ye göre, herhangi bir zorunluluk olmadığına göre, elektriği iletmeme
gibi bir durum ile karşılaşmak olanaklıdır. Yani, metalin elektriği iletmemesini
zorunlu kılacak herhangi bir zorunlu bağlantı ya da güç yoktur.

Böyle bir zorunlu bağlantı ya da güç, yasa ile yasa örneği arasında bu-
lunmadığı zaman bazı sorunlarla karşı karşıya kalırız. Makalenin giriş bölü-
münde değindiğimiz tesadüfi genellemeler, düzenlilikler ve yasalar gibi üç
kavramın birbirinden farkının böyle bir zorunluluk üzerine kurulu olduğu
düşünüldüğünde BDT üzerine biraz daha düşünmek gerekir. BDT, ilk eleştiri-
sini tam da bu nokta üzerinden alır. Çünkü yasaların düzenlilikler olarak
görüldüğü ve herhangi bir ayırt edici koşul getirilmediği zaman tesadüfi

genelleme ile doğa yasası arasında da herhangi bir fark kalmayacaktır. Buna rağmen, BDT savunucusu naif düşünürler bile, tesadüf eseri oluşan düzenlilikler ile doğa yasaları arasında sezgisel bir farkın olduğunu içsel olarak bile olsa kabul edeceklerdir. Bu bakımdan, BDT, tesadüf eseri gerçekleşen düzenlilikler yüzünden bütün düzenliliklerin doğa yasası olmadığı itirazı üzerinden düzenlilik sıfatının yasa olmak için yeterli olmadığı noktasında görüş belirtmek zorunda kalmıştır.

BDT'ye gelen başka bir itiraz ise, "tüm yasaların düzenli olmadığı" ile ilgilidir. Şöyle ki, yasa dediğimiz şey düzenli olmak zorunda değildir. Yasa olmak herhangi bir zamana, yere ya da nesneye ihtiyaç duymaz. Yasa dediğim şey, ideal olandır, her zaman ve her yerde geçerlidir, mutlakdır. Bu bakımdan ele alınan herhangi bir yasa ideal ortamda ve laboratuvar ortamında geçerli olan bir yasadır. Dış dünyada sürekli belli koşullar altında sınırlanmaya çalışılan argümanlar olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla düzenlilik, yasalar için kaçınılmaz bir koşul değildir. Bu durumda BDT'nin iddiaları boşa çıkmış olur.

Örnek vermek gerekirse, Newton'un ikinci hareket yasasını ele alalım. $F=m.a$. Bu yasa, kütlesi 'm' olan bir cisme etki eden toplam kuvvet miktarı sınıf olduğu zaman, cismin hızlanmaması gerektiğini ifade eder. Fakat yaşadığımız dünyada böyle bir yasanın tam bir örneğine hiçbir zaman erişemeyiz. Bu ideal bir durumdur. Kuvveti sıfır olan herhangi bir nesneyi dünyada gözlemleyemeyiz. Sonuçta, doğa yasası olarak kabul edilen bir yasadan söz etmemize rağmen, dış dünyada örneğine rastlayamıyoruz. Başka bir şekilde söylersek, herhangi bir düzenli tekrar olmamasına rağmen elimizde bir yasa mevcuttur. İdeal gaz yasası da aynı şekilde değerlendirilebilir.

Tüm bu eleştiriler BDT'yi oldukça yıprattığı için, Humecu olan ama aynı zamanda bu eleştirileri bertaraf etmeye çalışan Lewis, Klasik Humecu görüşün ikinci yaklaşımı olan En İyi Sistem Hesabı yani Değiştirilmiş Düzenlilik Teorisini ileri sürmüştür.

En İyi Sistem Hesabı (EİS)

Klasik Humecu görüşün BDT'sinde tesadüfi genellemeler ile doğa yasaları arasında ayırım yapmanın zorluğu ve yasa dediğimiz şeylerin ideal ortamlarda olan genellemeler olduğu üzerine ciddi eleştiriler ile karşılaştık. Lewis, minimalist olan başka bir deyişle basit düzenlilik teorisine alternatif olabilecek ve eleştirilere cevap verebilen yeni bir yaklaşım ile karşımıza çıkar. Klasik Humecu görüşün içinde şekillenen ve zorunlu bağlantı ya da gücü BDT gibi kabul etmeyen bu yaklaşım En İyi Sistem Hesabı olarak adlandırılmıştır. Lazorovici'ye göre, "son birkaç on yılda, en iyi sistem hesabı,

doğa yasalarının metafiziğine ilişkin popüler, hatta belki de baskın bir konuma dönüşmüştür. Kısaca bu görüş, doğa yasalarının yalnızca tanımlayıcı olduğunu, dünyada bulduğumuz koşullu düzenliliklerin verimli bir özeti olduğunu savunur” (Lazorovici, 2020: 1).

Basit düzenlilik teorisi, doğa yasası ya da düzenlilikler olarak karşımıza çıkan genellemeler ile rastlantı veya tesadüf eseri meydana gelen genellemeler neticesinde oluşan kargaşayı çözmeye girişimde bulunur. Genel olarak baktığımızda bu görüş, rastlantı ya da tesadüfi genellemeleri düzenliliklerden ayırmak ve onları elemek görevini üstlenir. Buna karşılık, sorunlar daha da çoğalır. En iyi sistem hesabı ise, yaklaşım üzerinde değişiklikler yaparak, doğa yasaları ve tesadüf eseri meydana gelen genellemeler arasında nasıl bir ayırım yapılacağı üzerinde durur. Sorunun çözümünü öncelikle tanımsal boyutta ele alır. Yasa dediğimiz genelleştirilmiş düzenliliklerin sınırları ve alanlarını çizerek tartışmaya konu olan yapının zeminini oluşturmaya çalışır. Bu bakımdan Lewis’in ünlü tanımı karşımıza çıkar: “düzenlilik ancak ve ancak basitlik ve gücün en iyi birleşimini sağlayan ideal tündengelimsel sistemde bir teorem veya aksiyom olarak görülürse, bir yasadır” (Lewis, 1973: 72-73). Rosenberg bu tanımı şu şekilde dile getirir: “herhangi bir dildeki bir tümce, evrenin tarihinde tikel olguya değgin bütün sınırlı durumların betiminde yalınlık ve dayanıklılığın en iyi bileşimi olarak kendini gösteren bütün dedüktif önerme sistemlerinde ya bir aksiyom ya da bir teorem olan evrensel bir önerme biçimini dile getirirse eğer, bir yasadır” (Rosenberg, 2014: 100). Lewis, sınır ayraçları olarak görülebilecek olan basitlik ve güç ile ilgili şunları dile getirir: “basitlik ve güç erdemleri çatışmaya yatkındır. Gücsüz basitlik, saf mantıktan bir almanaktan (tündengelimsel bir sistemden) basit olmayan güçten kaynaklanabilir... tündengelim sisteminde önem verdiğimiz şey hem ideal hem de dengeleme yolumuzun izin verdiği ölçüde, basitlik ve gücün uygun şekilde dengeli bir birleşimidir” (Lewis, 1973: 73).

Lewis, BDT’nin zor durumda kaldığı önermelerine, basitlik ve güçlük kavramları aracılığıyla yasanın sınırlarını çizmesi neticesinde bir düzenleme getirmiş ve böylece tesadüfi genellemeler karşısında yasaların oluş standardını değiştirip düzenlemiştir. Psillos kitabında, genelleme aracılığıyla yasalar ile tesadüfi genellemeler arasında nasıl bir fark oluşacağını sorar. Cevap olarak Lewis’in şunları söylediğini yazar: “basitlik ve gücün iyi bir birleşimini elde eden tüm sistemleştirmeleri hesaba katmalıyız ve tüm bu sistemlerde ortak olan aksiyomlar ve teoremler ile ifade edilecek doğa yasalarını ele almalıyız. Ayrıca, her şeyi bilmememize rağmen, biraz idealize edebileceğimize dikkat edin. Her şeyi bildiğimiz varsayımına dayanarak ideal bir tündengelimsel sistemliliği tasarlayabiliriz” (Psillos, 2002: 150).

Lewis, düzenlilikler ile ilgili olarak mozaik terimi üzerinde durur. Ona göre, doğa ve doğal olarak dünya geniş bir mozaik ile çevrilidir. Bunu Lewis şu şekilde dile getirir:

Dünyada olan tek şey, belirli bir olgunun sınırlı meselelerinin geniş bir mozaığıdır, sadece küçük bir şey ve sonra başka bir şey. [...] Bizim geometrimiz var: [ki o bir sistemdir] noktalar arasındaki mekânsal-zamansal mesafenin dış ilişkilerinden oluşan bir sistem. Belki mekânsal-zamansalın kendisinin noktaları, belki nokta büyüklüğündeki madde parçaları, eter veya alanlar, belki ikisi birden. Ve bu noktalarda sınırlı niteliklere sahibiz: somutlaştırılacak bir noktadan daha büyük hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tamamen doğal içsel özellikler. Kısaca: bir nitelikler düzenliliği var. Ve hepsi bu. Niteliklerin düzenlenmesinde değişiklik olmaksızın hiçbir farklılık yoktur. Diğer her şey bunu denetlemektedir (Lewis, 1986: ix-x).

En İyi Sistem Hesabı, BDT'nin aksine, ki onda yasalar sadece olguları bildiriyordu, yasaların olguları sistematik hale dönüştürdüğü bir yaklaşım olarak farklılık taşır. Sistematik formata sokulan yasalar, tesadüfi genellemelerden ayrılarak, sistemin içinde kalır ve böylece eleştirilerden de kurtulmuş olur. Yasalar yine düzenlilik olarak karşımıza çıkar, fakat tüm düzenlilikler yasa olarak adlandırılmaz, çünkü sistematik bir düzen ayırımı mevcuttur artık. Böylece, olgulardan oluşturulan en basit ve en güçlü sistemleştirme aracılığıyla hakiki yasalar tesadüfi genellemelerden ayrılmış olur.

En İyi Sistem hesabı basitlik ve güç ile sistemleştirilmesi sayesinde yasaları rastlantılarından kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda Rosenberg'e göre, şöyle bir avantaja da sahip olur; "yasa olma durumunu bilimsel betime ilişkin daha geniş birimlerle ilintilendirmektedir, çünkü her yasanın ait olduğu aksiyomatik sistemler gerçekte 'dünyaya ilişkin kuramlardır', evrenin tarihinde tikel olguya değgin yerel [sınırlı] durumlar arasında gözlemlenebilen bütün düzenlilikleri betimleyen ve açıklayan dizgelerdir" (Rosenberg, 2014: 100).

BDT karşısında EİS, birincil yasalar ile onlardan türetilmiş yasalar arasında ayırım da yapar. Şöyle ki, Kepler'in yasalarının Newton yasalarından türetildiğini BDT'de görmek olanaksız iken; EİS böyle yasaları temel yasalardan ayrı bir şekilde kullandığı için türetilmiş yasalar bu yaklaşımda temel yasalardan ayrı bir kategoride değerlendirilme fırsatı yakalarlar. Buna ek olarak, doğa yasalarının nomolojik ontolojik zorunluluğu BDT'de fiziksel olarak zorunlu değilken; EİS, mantıksal açıdan zorunluluğu ön plana çıkararak yasaları bir şekilde zorunluluk çemberine yerleştirmeyi dener. Böyle-

ce, mantıksal bir zorunluluğa indirgeyerek yasaların fiziksel zorunluluğunu çözümlenmeye çalışır.

BDT’de olanaksız olan olası durumlar, EİS hesabında yasalara pozitif bir katkı sağlaması noktasında değerlendirmeye alınır. En iyi sistem, yasalar ile olası durumların pozisyonları üzerinden kurulabilir. Bu bakımdan da tesadüfi genellemeler ile yasalar arasına bir ölçüt daha yerleştirilmeye çalışılmış olur.

EİS, BDT karşısında yukarıdaki gibi avantajlara sahip olmasına rağmen; görünen bazı olumsuz yanları da vardır. Bu olumsuzlukların başında, doğa yasaları olarak değerlendirilen düzenlilikler ve tümdengelsel sistemler arasındaki ilişki gelir. Psillos bu eleştiri hakkında şöyle der: “bazı düzenliliklerin, dünyanın en iyi tümdengelsel sisteminde veya sistemlerinde ifade edilip edilmeyeceği, bu tümdengelsel sistemin nasıl organize edildiğine ve içeriklerinin neler olması gerektiği ile ilgili olacaktır” (Psillos, 2002: 152).

EİS’nin eleştirilen diğer bir noktası ise, basit ve güç olarak değerlendirilecek olan kavramların belirlenmesinde nesnel birer ölçütün bulunma zorluğudur. Doğada yakaladığımız düzenliliklerin bu yaklaşım içinde değerlendirilmesini sağlayacak ölçüt bulma sorunu yaşanabilir ve böylece nesnellik kriterinin belirlenmesi zorlaşmış olacaktır.

BDT ve EİS, doğa yasaları bağlamında klasik Humecu yaklaşımın iki merkezi görüşü olarak ele alınıp detaylandırılmıştır. EİS üzerinden Lewis’in doğa yasaları ve düzenlilikler hakkında iler sürdüğü ifadeler BDT’yi değiştirip dönüştüren ve aynı zamanda geliştiren yeni bir model olarak karşımıza çıkaran görüştür. Doğanın kendisinin bir mozaik üzerine kurulu olduğunu söylemesi önem taşır.

Sonuç olarak, Hume ve onun nedensellik anlayışı çerçevesinde geliştirilen klasik Humeculuk yaklaşımı doğa yasalarını düzenlilik olarak görür. Araştırma nesnesi olarak tam da bu tarz doğada yakaladığımız sürekli tekrarlar ve düzenli birliktelikleri ele alan klasik Humecu yaklaşım, bunun temelinde herhangi bir zorunlu bağlantı ya da güç ilişkisi bulunmadığını; aksine düzenliliklerin *mozaik* kalıbına sahip doğanın içerisine yerleştirilebileceğine kanaat getirmiştir. Lewis’in öne sürdüğü mozaik içine saklanmış düzenlilikler doğa yasaları ile aynı formata sahip olan formlar olarak görülür. Bu bakımdan, klasik Humecu yaklaşım, tesadüfi genellemeler ile düzenlilikleri birbirinden keskin bir şekilde ayırmakla birlikte; doğa yasalarını düzenliliklere indirgeyerek açıklama yolunu seçmiştir.

Klasik Humecu yaklaşım BDT ve EİS aracılığıyla düzenliliklerin doğa yasaları ile uyumunu açıklamayı belli bir seviyeye getirmiş olsa da Lyre ve Psillos gibi düşünürler aracılığıyla öne sürülen yapısal Humecu yaklaşım, yapısal düzenlilik görüşünü daha işlevsel bir pozisyona yerleştirmiştir. Doğanın mozaik biçimini öne süren Lewis'in eksik bıraktığı işi yapı içine yerleşmiş *doğal örüntü* kavramı aracılığıyla genişleten yapısal Humecu yaklaşım, doğa yasalarının açıklanmasında daha işlevsel bir pozisyon meydana getirmiştir. Detaylarını görmek için yapısal Humecu yaklaşıma geçiş yapabiliriz.

Yapısal Humeculuk

Yapısal Humeculuk yaklaşımı, klasik Humecu yaklaşımın özellikle Lyre ve ardından Psillos ile, çağın gereksinimleri doğrultusunda, modern fiziğin ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve doğa yasaları bağlamında işlevsel açıklamalar getirebilmek adına güncellenmiş bir versiyonudur. Bu bakımdan güncellenmiş düzenlilik teorisi olarak da görülebilen yapısal Humecu yaklaşımın genel özelliklerini incelemeye başlayalım.

Sadece bilim metafizikçilerini değil diğer bazı filozofları da ilgilendiren yapı kavramı belirsiz, karmaşık ve çok farklı anlamlarda kullanılageldiği için Humecu filozofları da zor durumda bırakmaktadır. Yapısal Humeculuk yaklaşımının bilimsel gerçekçilik pozisyonunu da belirleyen yapı kavramı, kendi başına bir sorunsal olarak değerlendirilir. Bu yaklaşımı incelemeye başlarken böyle bir sorunun sürekli heybemizde bulunduğunu aklımızdan bir an bile çıkartmamak konuyu anlamak açısından önemli olacaktır.

Yapı, bilim felsefesi bağlamında doğa yasalarının metafiziği incelenirken *soyut* ve *matematiksel* bir çerçeve çizen bir kavram olarak değerlendirilir. Böyle bir tanımlama, en azından felsefenin diğer alanlarında kullanıldığından daha açık ve anlaşılırdır. Lyre gibi yapısal gerçekçi filozoflar, yapının *matematiksel* olarak tanımlanabileceğini, bununla birlikte nesnelere doğadaki *yapının* içinde şekillendiğini ve belli bir ilişki birlikteliği olan nesnelere bakımından *relatın* bulunduğunu belirtirler. Lyre, diğer yapısal gerçekçiler farklı düşünse de şöyle bir çıkarım yapar: “yapısal gerçekçiliğin bir tanımını vermek için açıkça şu söylenebilir: yapıların, nesnelere, alanlar ve onlara dayatılan ilişkiler şeklinde bazı temel kümeleri vardır” (Lyre, 2009: 1). Yapılan bu çıkarımın ardından da Lyre yapısal gerçekçilik tanımlamasını verir: Bilimsel gerçekçiliğin ılımlı bir versiyonu olarak karşımıza çıkan yapısal gerçekçilik şu şekilde tanımlanabilir; mevcut en iyi bilimsel teorilerimizin nesne benzeri içeriğinden ziyade yapısal içeriğine bağlı olmamız gerektiği düşüncesidir (Lyre, 2009, s. 1).

Lyre, böyle bir yapısal gerçekçilik formunu verdikten sonra, yapısal Humecu yaklaşımı doğa yasaları bakımından aşağıdaki kriterler aracılığıyla ortaya koyar (Lyre, 2010: 10-11; Lyre, 2011):

- Temel olan içsel ve kategorik özelliklerin mikro-fizikçi denetim temeli,
- Yasalar hakkında düzenlilik (yani zorunlu olmayan) görüşü ve
- Yasalarla ilgili indirgemecilik.

Burada değinmekte fayda olduğunu düşündüğüm önemli bir eleştiri vardır. Ontik yapısal gerçekçi olan French, Lyre'in yapmış olduğu Humecu yapısal gerçekçilik tanımlaması ve kriterleri üzerine yorumda bulunur, böyle kriterler eşliğinde doğa yasalarına karşı yapısal Humecu yaklaşım, dünyanın yapısının modaliteye dayanmadığını aksine fundamental olarak kategorik forma sahip olduğunu iddia eder. Kendi görüşü olan ontik yapısal gerçekçilik görüşünün yapısal Humecu yaklaşım ile karşılaştırıldığında daha fazla kritik meseleleri çözme yeteneğine sahip olduğunu dile getirir (French, 2014: 232).

Şimdi, French'in eleştirisinden sonra yukarıda maddeler halinde verilen yapısal Humecu görüşün kriterleri ele alındığında önemli bir sorun ile karşılaşırız. Humecu düzenlilik anlayışı ile yapısal Humecu gerçekçilik yaklaşımı temel bir noktada birleşip bütünleşecekse “denetim”, “düzenlilik” ve “indirgemecilik” kriterlerinden en az bir tanesi değiştirilip dönüştürülmek zorundadır. “Denetim” denilen kriter, Lewis'in EİS hesabı içinde kullandığı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram, Lewis'in ünlü mozaik tanımlaması aracılığıyla doğa yasaları olarak görülen düzenlilikleri tesadüfi genellemelerden ayırmayı sağlar. Humecu denetim, mozaik dışında kalan diğer tüm şeyler aracılığıyla gerçekleşir. Fakat, özellikle modern fizikteki “Kuantum dolanıklığı” ve “Gauge teorik bütünlüğü” kavramları aracılığıyla böyle bir Humecu denetimin sağlanamadığı ve başarısız olduğu görülmüştür.

Yapısal Humecu gerçekçilik, modern fizikteki gelişmeler neticesinde Lewis'in ileri sürdüğü Humecu denetim kriterinin yetersizliğini görmüş ve bu kriteri Lyre'in öncülüğünde yapısalcılık dışında bırakmayı önermiştir (Lyre, 2009: 11). French ise Humecu denetimi daha kullanılabilir bulmuş, onun daha üst pencereden kapsayıcı bir yönünün olduğunu belirterek yapının bütüne taşınıp içsel özellikleri de içine alan tüm yapı benzeri parçaları birleştirme kapasitesine sahip olabileceğini dile getirmiştir (French, 2014: 232). Neticede, Lyre'in yapısal Humecu yaklaşımı için dönüştürülmesi beklenen kriterlerden biri olan Humecu denetim modern fizik açısından sıkıntılı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Lyre'in yapısal Humecu yaklaşımı, denetimi dışladıktan sonra, kategorik niteliklerle çevrili ya da Humecu denetim ile kapsanmış içsel bir mozaik üzerine kurulu bir doğa yerine, bütün her yeri kaplayan yapı ve ağlarını ön plana çıkarır. Lyre bu durumu şöyle açıklar: “bu naif mikro fizikselliğin reddedilmesidir, bu tür yapıların kategorik doğası ile ilgili değildir. Yapılar, fiziksel olarak örneklenmiş ve açıkça kategorik olarak sınırlı varlıklar yerine bütünsel, tümel ve küreseldir. Böylece, nedensel yapıları varsaymaya gerek de yoktur” (Lyre, 2009: 11).

Yapısal gerçekçiliğin kriter olarak belirlediği ikinci madde olan düzenlilik kriteri bu yaklaşımın merkezi kriteri olarak görülebilir. Bu kriter üzerinde herhangi bir eleştiri ya da reddiye yapılmamakla birlikte, yapısal Humecu yaklaşımın bu kriteri benimsemesi Humecu yaklaşımın içinde sayılabilemesinin de en önemli koşulu olarak değerlendirilir. Humecu yaklaşım, yasaları nasıl ideal birer genelleme olarak ele almaktaysa, aynı şekilde yapı kavramını da ele alır. Humecu yaklaşım, doğa yasalarını ve sözde nedensel ilişkileri ve bağıntıları nesnelere birbiri arasında düzenli gerçekleşen olaylar olarak ele almakla birlikte ne günlük hayatta ne de bilimsel süreçte düzenliliklerin hepsini doğa yasası ya da nedensel ilişki olarak düşünmek doğru olur. Örnek vermek gerekirse, “her gezegenin yörüngesinin elips şeklinde olduğu” ifadesiyle birlikte, “yazarkasadaki tüm madeni paraların çeyreklik olduğu” ifadesi ikisi birlikte doğru olan birer ifadedir. Her iki ifade de doğadaki düzenliliği tanımlar, ancak yalnızca ilki, bir doğa yasası olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, doğa yasalarının ifadeleri sadece düzenlilik ifadeleri değildir; bazı ek özelliklere yani yasalara uygunluk özelliğine sahip olmaları gerekmektedir (Berenstein ve Ladyman, 2012: 8). Bu ifadeyi Lyre şu şekilde düzenler: “dolayısıyla, yasalar için kritik öneme sahip olan düzenlilik terimi, yapı kavramına ihtiyaç duyar. Yapı denen kavramlar yasa benzeri kavramlardır” (Lyre, 2009: 11). Böylece, kritik önem ve ayırım belirlenmiş olur. Yapısal Humecu yaklaşım, nesnelere arasında zorunlu olarak nedensel ilişki ya da eğilimsel güç desteklerine ihtiyaç duymadan, doğa yasaları ve düzenlilikleri tesadüfi genellemelerden doğanın yapısı aracılığıyla ayırır, aralarındaki farklılıkları belirler ve modern bilime işleyebileceği bir düzen sunar. Düzenlilik kriteri sayesinde, yapısal Humecu yaklaşımın, herhangi bir metafiziksel önermeler bütününe ihtiyaç duymadan doğanın yapısı sayesinde nesnel bir modalite kurgusuna sahip olduğunu söylemek bile yanlış olmayacaktır.

Üçüncü ve son kriter indirgemecilik, “yasaların yapılarla indirgenmesi, yasaların Humecu yapısalılık temelinde denetlenmesi” olarak değerlendirilebilir (Lyre, 2009: 12). Yapısal Humecu görüş, yasaları yapı bağlamında ele almak ve incelemek gerektiğini belirttiği için, açıklamasını yapıya indir-

geyerek yapmaktadır. Doğal olarak, bu kriterde de herhangi bir değişiklik veya dönüşüme yer olmamakla birlikte bu indirgeme, yapısal Humecu yaklaşımı klasik Humecu yaklaşımdan ayıran en önemli kriter olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan, yapısal gerçekçilik ile de aralarında bağ kurulur. Yasaları, gerçek birer olgu olarak gören yapısal gerçekçilik, yapı üzerinden temellendirildiği için doğa yasalarını ele alır. Yapısal Humecu yaklaşım ise, yasaları düzenlilik olarak ele aldığı için, yapıyı da Humecu geleneğin temeline yerleştirir. Lyre bununla ilgili olarak kritik öneme sahip olan şu cümleyi kurar: “yasalar, kelimenin tam anlamıyla yapılar olarak değerlendirilemezler, yapılar, yalnızca yasaların genelleştirilmiş düzenliliklere indirgenebilmesi anlamında ele alınabilirler” (Lyre, 2009: 13). Lyre, bu bakımdan, yapısal Humecu yaklaşımın, düzenlilikleri yalnızca yapı temelli indirgenmiş yasalar olarak sunduğunu dile getirir.

Yapısal Humecu yaklaşım, genel hatlarıyla Lyre’in görüşleri temelinde klasik Humecu yaklaşımdan farklı ve onun bir üst versiyonu olarak değerlendirilebilir. Klasik Humecu yaklaşımın ampirizm merkezli ve mozaik kaplı anlayışını daha realist ve yapısal boyuta taşıyan yeni bir formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Lewis’in öne sürdüğü mozaik kaplı doğa anlayışı yapı ile dönüşmüş fakat Psillos aracılığıyla doğal örüntü eklemesiyle taçlanmıştı. Şimdi Psillos’un yapısal Humecu yaklaşıma katkısını ve doğal örüntü kavramının özelliklerini incelemeye başlayabiliriz.

Psillos’un Yapısal Gerçekçi Humeculuk Anlayışı

Psillos, Humecu bir filozof olarak karşımıza çıkmasına rağmen, klasik Humecu bir filozof da değildir. Hume’un klasik epistemolojik şüpheciliğini derinlemesine benimsemiş olmakla birlikte mantıkçı pozitivistler gibi metafizik kavramlarda da uzak durmayı yeğlemiştir. Nedensellik ilişkisi, güç, potansiyel, gibi nesnelerin zeminine yerleştirilmeye çalışılan kavramlardan olmadığına uzak durmaya çalışan Psillos, zorunluluk gibi özelliklerin doğayı açıklamada kullanılmasının gereksiz olduğunu düşünür. Psillos, Humecu düzenlilik düşünürlerinin gözlemlenebilir kavramlar ile açıklamalar yapma yaklaşımını da bir kenara bırakarak; gerçekçi filozoflar gibi gözlemlenemeyen varlıkların da inceleme nesnesi yapılabileceğini, zihinden bağımsız bir dış dünyanın varlığının kabul edilebileceğini belirterek Humecu pozisyona sahip ama gerçekçi tarafta duran bir konumu seçmiştir. Bu bağlamda, yasaları düzenlilikler olarak görerek, tesadüfi genellemelerden ayırır ve doğa ile uyum içinde düzenlilikleri zemine herhangi bir modalite yerleştirmeden açıklama niyetindedir. Bunu da yapısal Humecu bir bakış açısı ile kurgularken; öncelikle mozaik tarzı bir doğa anlayışını Yapı ile çevrili bir doğa anlayışı

şı ile dönüştüren Lyre'ı takip eder. Bununla da kalmayarak, doğal örüntüleri yapının içine serpiştirerek, düzenliliklerin açıklanmasında ontolojik bir zemin yaratır. Böyle bir zemin üzerinden düzenliliklerin tesadüfi genellemelerden ayrılmasını, sınıflandırılmasını ve değerlendirilmesini yapar.

Psillos, Humecu görüşün popüler bir temsilcisi ve geliştircisi olarak önemli bir konuma sahiptir. O, klasik anlamda ampirist olmamakla birlikte ampirik bir kontrol aşamasının bulunması gerektiğini de düşünür. Örnek vermek gerekirse, Psillos, doğa yasaları gibi deneysel olarak incelenip kanıtlanması zor olan konuları metafiziksel derinlikte meseleler olarak görür. Böyle konularda ampirik söylemlerde bulunmak zorlaşır. Bu bakımdan, sığ denizlerde deniz kenarında bulunmayı yani ayakların yere bastığı kısımlarda çalışmalar yürütmeyi ampirik çalışmalar olarak değerlendirirken; derin alanlarda yüzmeyi, riskli ve karanlık sularda bulunmayı metafiziksel düzlemde yüzmek olarak görür. Bu bakımdan, kendi görüşünün sınırdaki bulunduğunu çok derinlerde yüzmek yerine sınırları çizilmiş, alanı belirlenmiş kısımlarda olduğunu dile getirir.

Doğal olarak, böyle bir yaklaşım epistemolojik tavrı önemli bulduğu gibi, zorunluluk kavramını mantıksal bir formatta ele alır. Fiziksel zorunluluk yerine mantıksal açıdan zorunluluk kurgulandığı takdirde Psillos'a göre herhangi bir soruyla karşılaşılacaktır. Sonuçta, doğa yasalarının zemininde fiziksel herhangi bir zorunluluk aramak bu görüş için elzem bir konu olmaktan çıkmaktadır. Doğal olarak doğa yasalarını düzenlilikler olarak görmek yerinde bir yaklaşım olarak düşünülür.

Psillos bu bakımdan Humecu yaklaşımı tamamıyla metafizik karşıtı bir konuma yerleştirmek istemez, o Humecu yaklaşımı metafizik bir temel üzerinde ama aynı zamanda epistemolojik boyutu ön plana çıkartan bir yaklaşım olarak kurgular. Psillos bu konuyla ilgili şunları söyler:

Yeni-Humeculuk, gerçekliğin temel yapısına ilişkin oldukça ince ya da seyrek bir görüş sağlar. Özellikle, dünyada var olan düzenliliğin, metafiziksel olarak farklı (ve tipik olarak daha derin) bir gerçekler veya varlıklar katmanına dayandırılması gerektiği ki bunların dünyada var olan düzenliliği güçlendirmesi beklenir. Fakat dünyanın düzenli bir arada varoluş örüntüleri (patterns) özellik örneklerinin ardıllığı ile karakterize edildiği düşüncesini satın almak yeterince metafiziktir! (Psillos, 2014: 30).

Psillos için üzerinde önemle durulması gerektiğin söylediği bu ayrım üzerine sözlerine şu şekilde devam etmektedir:

Öyleyse, üzerinde durmak istediğim ilk nokta, savunmayı düşündüğüm de-neycilik biçiminin düpedüz metafizik karşıtı olmamasıdır. O [Psillos'un savunacağı görüş], spekülative apriori metafizik kuramlaştırmaya ve özellikle de dünyevi gerçeklerin nihai nedenleri hakkında sözde apriori ilkelerin bir gövdesi olarak bir metafizik anlayışına karşı çıkar (Psillos, 2014: 12, karşı argüman için, Ladyman & Ross, 2007, Bölüm 1, ve aynı zamanda French & McKenzie, 2012).

Psillos'un yapısal Humecu görüşünün merkezinde bulunan doğal örüntüler kavramı detaylı bir incelemeyi gerektirmektedir.

Doğal Örüntüler

Doğal örüntü kavramı, Psillos tarafından klasik Humecu yaklaşımın özellikle En İyi Sistem hesabı yaklaşımının güncellenmiş bir sürümü olan yapısal Humecu yaklaşımın merkezi bir kavramıdır.

İngilizcede "pattern" olarak dile getirilen bu kavram Türkçede "örüntü", "desen" gibi kavramlar aracılığıyla anlam bulmuştur. Aslında, felsefe ve matematik gibi dallarda karşımıza çıkan bu kavramın tam, mutlak ve keskin bir tanımlama ile açıklaması yapılmamıştır. Genel olarak tanımlamak gerekirse, örüntü kavramı şöyle tanımlanabilir: doğal örüntüler, doğada karşımıza çıkan nesne formundaki olguların arkalarında yatan gözlemlenebilir düzenliliklerin oluşturduğu form birliğidir. Doğada böyle örüntüler farklı şekillerde görünür hale gelirler; örnek vermek gerekirse, simetriler, mozaikler, spiraller ya da dalgalar gibi şekiller aynı zamanda örüntülerin matematiksel modellemeler oluşturduğunun da bir göstergedir. Doğada matematiksel modellemeler ve soyutlamalar fizikteki yasalar aracılığıyla gözlemlenebilir boyutlara gelir ve mükemmel şekiller olarak karşımıza çıkarlar. Kristalleri ya da elmas madenini düşünelim, herhangi bir müdahale olmaksızın böyle yapılar, simetrik ve mükemmel olmaları bakımından doğal örüntülere sahiptirler. Kar taneleri de konuyla alakalı verilebilecek bir örnek olarak düşünülebilir. Ya da menderesleri düşünelim. Akışkanlar dinamiği gibi fizik yasaları ile menderesler matematiksel modellemeler de kullanılarak açıklanabilir. Böylece, fizik yasalarının simetri gibi doğal örüntülerden faydalanarak doğadaki gözlemlenebilen ya da gözlemlenemeyen nesnelere matematiksel modellemeler aracılığıyla açıklaması oldukça kolay olacak ve görsel bir şölen gibi bilimsel açıklamalar yapılabilecektir.

Örüntü kavramının genel tanımının ardından Psillos'un bu kavramı doğa yasaları bağlamında yapısal Humecu yaklaşımın merkezine nasıl koymaya çalıştığını inceleyelim.

Öncelikle Psillos, yukarıda belirtildiği gibi, yapısal Humecu yaklaşımın ana görüşünün rastlantılar ile doğa yasaları olarak ele alınan düzenlilikler arasına bir ayırım çizmek olduğu düşüncesini benimsemiştir. Bu düşüncenin doğaya eklenecek yapı kavramı aracılığı ile gerçekleşeceğine olan inancı da tamdır. Fakat, Psillos yapının örüntü aracılığıyla sağlanacağını düşünmektedir. Bu bakımdan, Psillos, doğal örüntü kavramının yapı modeline eklenmesi gerektiğini düşünür. Psillos için örüntü, metafiziksel bir kavram olarak ele alınır. Psillos, “bir örüntünün kesinlikle onu paylaşan örnekler hakkında sıkıştırılmış bilgiler içerdiğini ve kesinlikle yapısal terimlerle ifade edilebilir olduğunu” söylemekle birlikte O, örüntüyü şöyle tanımlar; “bir örüntü, çeşitli varlıklar arasında sürekli benzerlikler ve farklılıklar içeren tekrarlanan ve yinelenen bir ağ” (Psillos, 2014: 22).

Psillos’un örüntü kavramı doğanın yapısal bir boyutta ele alınışı ve düzenliliklerin açıklanmasında doğa ile uyumunun daha rahat verilmesi açısından bir aracı kalıp olarak görülmesi yanlış olmasa gerek. Çünkü Psillos, genel hatlarıyla bir Humecu olarak, doğa ile düzenliliklerin uyum halinde olduklarını düşünür. Nasıl ki insan, sahip olduğu uzuvların ne için kullanacağını bilmeden onları kullanabiliyorsa, doğa ile düzenlilikler arasında da benzer bir ilişkinin olabileceğini düşünür. Böyle bir ilişkiyi de Lewis’in mozaik olarak kurgulanan doğanın oluşum biçimi ile açıklamanın zor olacağını iddia eden Psillos, yapısal bir formu olan doğanın doğadaki örüntü kaplaması aracılığıyla düzenlilikleri tanımlayabileceğini ve onu rastlantılardan ayırabileceğini düşünür. Böylece, yapının belirlenimi olarak karşımıza çıkan örüntü, düzenliliklerin oluşumu, açıklanması ve rastlantılardan ayrılmasında kalıp görevi gören bir rol oynar. Böyle rolleri aracılığıyla, örüntüler, düzenlilikleri doğa yasaları olarak görmemizi sağlar.

Konunun daha iyi anlaşılması açısından Psillos’un düzenlilikten ne anladığına tekrar değinmek gerekmektedir. Psillos’a göre, “bir düzenlilik, tüm zaman ve mekânda karşımıza çıkan örneklerin düzenliliğinin zamansal ve mekânsal parçaları olduğu ve bu örnekleri birleştiren bir örüntünün olduğu durumlar olarak tasarlanmalıdır” (Psillos, 2014: 19). Tanımdan da anlaşılacağı üzere, Psillos, düzenliliği, örneklerinin toplamı olarak görür. Doğa, örüntüler aracılığıyla düzenlilik örneklerini bir araya getirip düzenlilikler oluşturur. Yani düzenliliklerin oluşması örüntüler aracılığıyla olanaklıdır. Bu bakımdan, örüntüyü de düzenliliklerin örnekleri aracılığıyla toplanmalarını sağlayan bir kalıp olarak görebiliriz. Peki yapısal Humecu yaklaşım, örüntüler ile doğa yasalarının açıklanmasını nasıl vermektedir? Psillos’un çözmeye çalıştığı kritik mevzu tam da burasıdır. Öncelikle, Psillos ve Humecu gerçekçiler için düzenlilikler, gerçek olmaları ile birlikte insan zih-

ninden bağımsız bir şekilde doğada bulunurlar. İnan zihninden bağımsız bir şekilde düzenliliklerin bulunması, doğadaki örüntüler sayesinde. Bu bağlamda Psillos'a göre, örüntünün olmadığı bir düzenlilik yoktur ve bir örüntü eksik olduğu ölçüde, şimdiye kadar ki kanıtlar bizi var olduğunu düşünmeye sevk etse bile, bir düzenlilik yoktur. Yani, düzenlilik örneklerinde bir örüntü vardır, öyleyse nesnel olarak düzenliliğin bir özelliği olduğu kadar örnekleri de vardır" (Psillos, 2014: 23). Yani, Psillos için, dış dünya bir yapıya sahip olduğu için, düzenlilikler bu yapı içinde örüntüler aracılığıyla var olabilmektedirler. Sonuçta, örüntü ile düzenlilik arasında sıkı bir bağ olmakla birlikte örüntü doğanın yapısı sayesinde düzenlilikleri oluşturabilmektedir. Böyle bir bakış açısı, Lewis öncülüğünde klasik Humecu yaklaşımın geliştirilmiş ve yenilenmiş bir versiyonu ve modern fiziğin felsefi alt yapısını oluşturması bakımından ileriye doğru atılan yeni bir adım olarak görülebilir. Çünkü, böyle yeni bir bakış açısı, Humecu yaklaşımın zeminine yapısal, matematiksel ve soyut bağları olan bir temel atmayı sağlayacaktır.

Genel hatlarıyla Humecu yaklaşımın doğa yasalarını düzenlilikler olarak gören bir yaklaşım olduğunu söyledik. Bu, klasik Humecu ya da yapısal Humecu yaklaşımların ikisi için de ortak bir noktadır. Psillos'un, yapısal Humecu yaklaşımı, doğanın yapısal boyutuna örüntü kavramını yerleştirmek ile sağlaştırmaya kararlılığı içinde olduğu aşikardır. Doğa yasası anlamında düzenlilikler, düzenlilik örneklerinin toplanmasını sağlayan örüntü birliğine ihtiyaç duyar. Böyle bir bakış açısı, yasaları doğanın yapısı içinde düzenlilik örneklerinin toplanmasını sağlayan tekrar ve yineleme ile meydana gelen örüntü birliği ile açıklamak ister.

Psillos, örüntü hakkında aşağıdaki kritik avantajları belirterek, örüntünün detayları hakkında bilgi vermek ister:

- Diğer örüntülerin içinde örüntüler meydana gelebilir.
- Daha yüksek seviyeli örüntüler olabilir.
- Örüntüler *soyut/yapısal* olabilir.
- Şeylerin farklı somut düzenlemeleri soyut örüntüleri somutlaştırabilir (Psillos, 2014: 24).

Örüntünün yukarıda belirtilen özellikleri, düzenlilikler olan doğa yasalarının matematiksel boyutta düşünülebileceğini ve yapısal bir formlarının olabileceğini gösterir. Böyle yapılar aracılığıyla düzenlilikler, rastlantılardan ayrılabilir ve bu ayrım hakkında güncel bir cevap sunma başarısı gösterebilecektir. Doğanın yapısının içinde örüntü kalıbının özellikleri ve avantajları sayesinde Lewis'in EİS hesabı karşısında Psillos'un öncülüğü-

nü yaptığı yapısal Humecu yaklaşım alternatif ve güncel bir yaklaşım olacaktır. EİS ile yapısal Humecu yaklaşım kıyaslandığında, Psillos'un örüntü kavramını mozaik kalıbından daha fazla bir anlama gelen yapının bir fonksiyonel kalıbı olarak görmesi neticesinde düzenlilikleri biçimlendirmesini ve doğa yasaları olarak ele alınabilir formata sokmasını bekler. Böyle bir beklenti ise, EİS hesabı karşısında, yapısal Humecu yaklaşımı ön plana çıkartır ve rastlantılar ile düzenlilikler arasındaki ayrımı açıklamada yapısal Humecu yaklaşımı popüler hale getirir.

Sonuç

Sonuç olarak, bu makalede bilim metafiziği alanının günümüzde popüler tartışma konularından birisi olan doğa yasaları hakkında iki yaklaşımın özelliklerini vermiştir ve yapısal Humecu yaklaşım, Psillos öncülüğünde doğal örüntüler kalıbı aracılığıyla öne sürdüğü açıklayıcı veriler sayesinde savunulmuştur. Makale, Humecu yaklaşımı merkeze almıştır, nomik zorunluluk ya da eğilimsel özcülük yaklaşımları gibi nesnelere yönelik ya da doğadaki olayları doğa-dışı tümel kavramlar aracılığıyla açıklama gütmemiştir. Meseleyi, Humecu perspektif merkezinde değerlendirmiş ve iki farklı Humecu yaklaşım arasında karşılaştırma yaparak yapısal Humecu yaklaşımı desteklemiştir.

Humecu yaklaşım doğa yasaları açıklamasında “modalite” ya da “güç” ya da “nedensel ilişki” gibi nesnelere arasına ya da onların zeminine herhangi bir şey yerleştirmeyen; açıklamasını olgusal boyutta ve epistemolojik açıdan yapmaya gayret eden bir yaklaşımdır. Bu bağlamda, bu yaklaşım doğada herhangi zorunlu bir bağlantıyı ya da gücü kabul etmez. Fakat aynı zamanda doğada kaos olduğunu da söylemez. Yani, doğanın kendi harmonisi olduğunu, belirli düzenliliklerin bulunduğunu belirtir. Bu düzenliliklerin hangilerine rastlantı, hangilerine düzenlilik hangilerine de doğa yasaları diyeceğimiz noktasında zorunluluk kavramına başvurmadan açıklamalar da bulunur.

Böyle bir açıklama öncelikle, basit düzenlilik teorisi olarak adlandırılan düzenlilik açıklaması ile yapılmış ve bahse konu olan doğa yasaları kavramı tek tek örnekleri üzerinden değerlendirilmiş ve yasa dediğimiz şeyin tek tek örneklerin toplamından başka bir şey olmadığı sonucuna varılmıştır. Böyle bir anlayış Lewis aracılığıyla biraz geliştirilerek, basitlik ve güç kavramları ve tümdengilimsel sistem kısıtlamaları getirilerek düzenlilikleri rastlantılardan ayırmak istenmiştir. Bunu yaparken doğanın da mozaik şeklinde karışımımıza çıkan düzenlilikler toplamı olduğu belirtilmiştir.

Lewis'in öne sürdüğü EİS hesabı, Psillos gibi bazı filozoflar tarafından eleştirilmiş ve doğanın tutumunun ve aynı zamanda nesnelerin ilişkilerinin farklı bir açıklaması yapılmıştır. Doğayı ve nesnelere, nesnelerin birbirleriyle olan ilişkilerini yapı kavramı ile açıklama girişiminde bulunan yapısal Humecu yaklaşım bunlardan bir tanesidir ve bu makalede savunulan bir yaklaşımdır. Lyre'in ortaya koyduğu ve Psillos'un örüntü kavramı ile destek verdiği yapısal Humecu yaklaşım, doğa yasalarını, doğadaki yapının içine yerleştirilmiş doğal örüntüler birliği sayesinde karakterize edilen düzenlilikler olarak görür. Böyle bir yapı içinde zorunlu bağlantılar kurmaya çalışmak gereksiz bir işlem olacaktır çünkü doğa yasaları doğanın yapısının örüntü kalıbı içinde şekillenen düzenlilikler olarak kendini göstermektedir. Böyle bir yaklaşım, yasaların epistemolojik boyutunun yanı sıra, ontolojik açıdan değerlendirilebilir bir konumda olacakları için gerçekçi bir pozisyonda değerlendirilmelerini de sağlamaktadır.

Öz

Doğa Yasaları Bağlamında Klasik Humeculuğa Karşı Yapısal Humeculuk

Doğa yasaları bağlamında bilim filozofları doğada tekrar eden olaylar karşısında bir tutum takınmak adına bazı görüşler geliştirmişlerdir. Bu bakımdan, doğada karşılaştığımız düzenli davranışlar ve hareketlerin zemininde herhangi bir itici güç olup olmadığı tartışılmış; tartışma sonucunda temelde iki yaklaşım ortaya çıkmıştır: Zeminde belli itici güçler ya da nedensel ilişkiler vardır diyen bir görüş ve bu görüşün karşısında konumlanan zeminde herhangi bir nedensel ilişkinin olmadığını fakat doğada düzenliliklerinin bulunduğunu iddia eden karşıt görüş. İkinci görüş gibi görüşler genel olarak Humecu görüş olarak tanımlanmıştır. Bu tarz görüşlere düzenlilik teorileri de denmektedir. Bu makale boyunca düzenlilik olarak belirtilen ifadeler Humecu görüş olarak nitelenmektedir. Makale Humecu görüş üzerinden şekilleneceğinden, birinci görüş gibi görüşler, örneğin eğilimsel özcülük ya da yapısal gerçekçilik gibi, bu makalenin meselesi değildir. Makale, klasik Humecu yaklaşım karşısında Yapısal Humecu yaklaşımı desteklemektedir. Klasik Humecu yaklaşım merkezde David Lewis'in görüşleri ekseninde şekillenen ve tesadüfi genellemeler ile düzenlilikler olarak görülen doğa yasalarını birbirinden ayırmayı dert edinen bir yaklaşımdır. Böyle bir ayrımı da doğayı mozaik üzerinden kurgulayarak yapmayı denerken; Yapısal Humecu yaklaşım, Lewis'in iddiaları geliştiren doğayı mozaik olmaktan çok yapı kavramı ile şekillendirmeyi deneyen bir yaklaşımdır. Böylece modern fizik açısından doğayı açıklama konusunda felsefi bir altyapı oluşturma noktasında Klasik Humecu yaklaşımdan daha fazla bilgi veren bir yaklaşım olarak görülür. Psillos aracılığıyla da Yapısal Humeculuk metafiziksel sağlamlık kazanmak adına doğal örüntü kavramını yapının içine yerleştirmeyi denemiş ve Yapısal Humecu yaklaşımı Yapısal Gerçekçilik kampına yanaştırmayı denemiştir. Böylece, klasik anlamda epistemolojik açıdan önem taşıyan Humecu yaklaşımı realist kanatta konumlandırma noktasında önemli bir yol almıştır. Tüm bu çalışmalar neticesinde, Yapısal Humecu yaklaşım, Klasik Humecu yaklaşıma nazaran modern fizik için kullanışlı argümantasyonlar sunan bir felsefi yaklaşım olduğu için savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Humeculuk, Düzenlilik, Doğa Yasaları, En İyi Sistem Hesabı, Yapısal Humeculuk, Doğal Örüntüler

Abstract

In The Context of Laws of Nature Structural Humeanism vs. Classical Humeanism

In the context of the laws of nature, philosophers of science have developed some views in order to adopt an attitude towards recurring events in nature. In this respect, it has been discussed whether there is any driving force underlying the regular behaviours and movements we encounter in nature, and two approaches have emerged as a result of the discussion: A view that there are certain driving forces or causal relations in the ground, and an opposing view that claims that there are no causal relations in the ground, but there are regularities in nature. Views such as the latter are generally described as the Humean view. Such views are also called regularity theories. Throughout this article, the statements referred to as regularity are characterised as the Humean view. Since the article will be centred on the Humean view, views such as the first view, such as dispositional essentialism or structural realism, are not the concern of this article. The article favours the Structural Humean approach over the classical Humean approach. The classical Humean approach is centred on the views of David Lewis and is concerned with distinguishing between laws of nature seen as accidental generalisations and regularities. While it tries to make such a distinction by constructing nature through a mosaic, the Structural Humean approach is an approach that develops Lewis's claims and tries to shape nature with the concept of structure rather than mosaic. Thus, it is seen as an approach that provides more information than the Classical Humean approach in terms of creating a philosophical infrastructure for explaining nature in terms of modern physics. Through Psillos, Structural Humeanism tried to place the concept of natural pattern into the structure in order to gain metaphysical solidity and tried to bring the Structural Humean approach closer to the Structural Realism camp. Thus, the classically epistemologically important Humean approach has made a significant progress in positioning it on the realist wing. As a result of all these studies, the Structural Humean approach has been defended as a philosophical approach that offers useful arguments for modern physics compared to the Classical Humean approach.

Keywords: Humeanism, Regularity, Laws of Nature, Best System Account, Structural Humeanism, Natural Patterns

Kaynakça

- Berenstain, N., & Ladyman, J. (2012). Ontic Structural Realism and Modality. E. Landry, & D. Rickles içinde, *Structural Realism: Structure, Object and Causality* (s. 149-168). Dordrecht: Springer. DOI: 10.1007/978-94-007-2579-9_8.
- Bird, A. (1998). *Philosophy of Science*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Büyükada, S. (2021). "Doğa Yasaları ve Bilimsel Özcülük Üzerine", *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, 2(17), 45- 67.
- Deniz, E. (2021). "Doğa Yasalarının Zorunluluğu Bağlamında İstidadı Özcülük", *Kutadgu Bilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, 0(44), 43- 63.
- French, S. (2014). *The Structure of The World Metaphysics and Representation*. Oxford: Oxford Univesity Pess.
- French, S., & McKenzie, K. (2012). Thinking Outside the (Tool)Box: Towards a More Productive Engagement Between Metaphysics and Philosophy of Physics. *The European Journal Analytic Philosophy*, 8, 42-59.
- Hume, David. (1999). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Editör Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David. (2009). *A Treatise of Human Nature*. Auckland: The Floating Press.
- Lazorovici, D. (2020). Typical Humean worlds have no laws. Preprint, 1-27. https://www.researchgate.net/publication/342945975_Typical_Humean_worlds_have_no_laws.
- Ladyman, J., & Ross, D. (2007). *Every Thing must go: Metaphysics naturalised* (with J. Collier & D. Spurrett). Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, D. (1983). "New Work for a Theory of Universals", *Australasian Journal of Philosophy* 61: 343–77.
- Lewis, D. (1986). *Philosophical Papers*, vol. II. Oxford: Oxford University Press.
- Lyre. (2009). "Must Structural Realism Cover the Special Sciences?" V. Karakostas and D. Dieks (eds.), *EPSA11 Perspectives and Foundational Problems in Philosophy of Science*, *The European Philosophy of Science Association Proceedings* 2, DOI 10.1007/978-3-319-01306-0__31.
- Lyre, H. (2010), "Humean Perspectives on Structural Realism", in F. Stadler (ed.), *The Present Situation in the Philosophy of Science*. Dordrecht: Springer: 381–97.
- Lyre. (2011). "Is Structural Underdetermination Possible?", In: *Synthese*, special issue "Theoretical Frameworks and Empirical Underdetermination".
- Psillos, S. (2002). *Causation and Explanation*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Psillos, S. (2014). "Regularities, Natural Patterns and Laws of Nature", *Theoria* (79), 9-27. DOI: 10.1387/theoria.8991.

Rosenberg, A. (2014). *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş* (Çev. İ. Yıldız). Ankara: Dipnot.

Wilson, A. (2020). *The Nature of Contingency -Quantum Physics as Modal Realism*. Oxford: Oxford University Press.

İSKOÇ AYDINLANMASINDA “BEN VE BAŞKASI” İLİŞKİSİNİN YENİ DÜZENİ: NEZAKET

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 112-139.

Geliş Tarihi: 04.03.2023 | Kabul Tarihi: 27.06.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1260005

Emrullah KILIÇ*

Giriş

17. yüzyıldan itibaren insanlık tarihi pek çok bakımdan oldukça radikal değişimin tohumlarının serpilmeye başladığı bir dönem olmuştur. Özellikle bilim ve felsefe açısından meydana gelen değişim ve dönüşümlerle varoluşla ilgili hususlar yeniden düzenlenerek neden-etki ilişkisine bağlanmıştır. Bu doğrultuda Orta Çağ döneminin pek çok hakim paradigması ve başta Tanrı merkezli anlayışı geçerliliğini yitirmiş, bunun yerine insanın öncelendiği ve insan doğasına dair bilimlerin yükselişe geçtiği yeni bir dönem başlamıştır. Yukarıda ifade edilen gelişmelerin, Aydınlanma dönemi öncesi toplumsal düzeni oluşturan metafiziksel paradigmaların yeni durumlar karşısında gücünün zayıflamasıyla gerçekleştiğini vurgulamamız gerekmektedir. Çünkü 17. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan yeni durumlar; toprağın, emeğin ve sermayenin ticarileşmesi, piyasa ekonomilerinin hacminin büyümesi, yeni yerlerin keşfedilmesi, İngiliz ve Amerikan devrimleri gibi pek çok olay mevcut düzen ve otorite modellerinin meşruiyetinin sorgulanmasına yol açmıştır. Akabinde sosyal düzeni ve matrisi oluşturan geleneksel dünyaya ait Tanrı, kral, devlet gibi kavramlar ve buna bağlı normatif yapıların sorgulanmaya başlanması ile 18. yüzyıldan itibaren yeni toplumsal düzenin varlığını ifade etmek için metafizik açıklamalardan ziyade toplumun işleyişi temel alınmaya başlamıştır. Böylelikle toplumsal düzenin ekonomiye uygun olarak tasarlanması söz konusu düzenin kaynağı ve düzene uygun norm ve davranış biçimlerini de beraberinde getirmiştir (Seligman, 1992: 15-16).

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0003-0221-0944, e-mail: emrullah.kilic@hbv.edu.tr

Şüphesiz yukarıda ifade edilen değişimlerin ana nedeni teorik doğrulukların yerini 18. yüzyıldan itibaren pratik kaygıların alması ve yeni felsefenin de keşiften ziyade insanlığın iyiliği ve mutluluğunu yeni ve farklı biçimde arayan bir inşa felsefesi olarak insanlığı karşılamasıdır. Newton’un buluşlarıyla birlikte etkisini gösteren ve yeni bir “duygu”yu niteleyen *iyilik (bienfaïsançe)* metafiziksel hususlara dayanmaktan ziyade felsefi bir antropolojiyle dayalı bir üretimi temsil eder (Watson, 2018: 754-755). Söz konusu üretim insan doğasına bakışların çevrilmesine yol açan ve 18. yüzyılın alametifarikası olan yeni durumla insan düşünce, duygu ve eylem sentezi ile etiketlenir (Haakonssen, 2006: 49-56).

İskoç Aydınlanması, Batı kültürü başta olmak üzere önemli etkilere sahip olmuştur. Etik, estetik, siyaset ve ekonomi gibi alanlarda varlığını hissettirmiş olan söz konusu aydınlanma günümüz düşüncesi açısından da hala ilgi çekmekte ve referans noktası olmaya devam etmektedir (Broadia, 2003: 1). İskoç Aydınlanma düşünürleri neredeyse felsefi sistemlerinin tamamını insan doğası ilkeleri üzerine inşa etmişlerdir. Örneğin David Hume’a (1711-1776) göre bütün bilimler doğrudan veya dolaylı biçimde insan doğasıyla ilişkilidir. Bu bağlamda *matematik, doğa felsefesi* hatta *doğal din* bile bir bakıma insan bilimine bağlıdır (Hume, 2015: 12). Soyut çıkarımlar yerine toplumsal organizasyon ve ona ait ilişkiler bağlamında kurulan bilimle (Hume, 2017: 6) insan doğası bilimsel deneyime özgü kılınmış ve böylelikle metafiziksel yaklaşımlar devre dışı bırakılmıştır. Hume bu hususu 1939 yılında yayınladığı *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)* isimli eserinde şu şekilde ifade eder: “Bilimlerin merkezine, insan doğasının kendisine yönelmek ve bu bilimi üzerinde yükselebileceği sağlam temeller olan deney ve gözlem üzerinden inşa etmek gerekmektedir” (Hume, 2015: 12). Yeni yorumla birlikte sivil toplumun temsil ettiği devlet işlevsel biçimde formüle edilmiş ve siyasal belirlenimlerin karakterize ettiği aşkın ve otoriter devletten vazgeçilmiştir (Çaha 2016: 35-38). Bu hususu Carl Schmitt (1888 – 1985) etik coşku ile ekonomik nesnellüğün yeniden tayin edildiği sivil (liberal) toplumda “siyasal” belirlenimlere dayalı kimliklerin gücünü kaybetmesi olarak yorumlar. Nitekim sivil toplumda ahlak, hukuk kısaca yaşam ekonominin norm ve düzenlerine devredilmiştir (Schmitt, 2014: 57).

Liberal projenin bir parçasını oluşturan sivil toplumda, geleneksel toplumlarda ahlaki niteliği belirlemede sadece iyi ve kötü nitelemesine indirgenen iki karşıt ilkenin yetersizliğine işaret edilir. Dolayısıyla sivil toplumun ahlaki görüşünü, geleneksel normatif anlayışların liberal demokratik normlara göre erozyonunu içeren marjinal bir projesi olarak okunabilir (Allen, 1997: 329-337). İskoç Aydınlanmacıları tarafından yeni bir paradigma

üzerine, iktidarın ele geçirilmesiyle ilgili “siyasi toplum”dan farklı (Erdoğan, 1998: 5-21) seküler biçimde formüle edilen sivil toplum ve buna bağlı devlet, ekonomik düzen ile birlikte ahlaki bir yapı ve davranış düzeni içerir (Köktaş, 2019: 24-26).

İskoç Aydınlanmasında sivil toplum, geleneksel dönemin daha çok politik belirlenimli toplumlarından ziyade etik bir ideali resmeder. Söz konusu etik ideal aşkın bir kaynağa dayanmadığından etki-neden ilişkisine bağlı kendiliğinden inşa olunan bir düzeni temsil eder. Kendiliğinden düzen, bireyin kendi amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırken farkına varmadan kendi hedef ve niyetlerini aşan bir bütünlükçü yapıya hizmet de eder (Başdemir, 2009: 38). Oysa siyasal/politik toplum sivil toplumun aksine bir uzlaşma alanı olmaktan ziyade tayin edici bir birliktir (Schmitt, 2014: 68). Bu toplum, siyasal amaçlarla biçimlenen önceden kararlaştırılmış kurallarla, hiyerarşik ayırım ve normlarla düzenlenen bir toplumdur (Schmitt, 2014: 57). Örneğin, Yunan siyasi topluluğunda şehir devleti akılla ilgili amaçlar çerçevesinde düzenlenen fikirler ile siyasi istikrar hedeflenir. Yunandan farklı biçimde Romalılarda akıl, şeyleri birbirleriyle uyumlu olmaya zorlayarak onları bir arada tutan bir tür kozmik güç haline gelirken, hukuk, düzen uğruna söz konusu bu zorlayıcı gücü somutlaştıran bir sistemdir. Fakat her iki siyasi düzenin aksine İngiliz/İskoç geleneğinde sözü edilen düzen kendiliğinden, doğal ve içgüdüselidir. Bu düzende davranışları rasyonalize etme ise karşılıklı onaylanmış talepler doğrultusundadır (Dewey, 2020: 43-53).

İskoç Aydınlanmacıları için hayatın çıkarlar ve özgürlükler doğrultusunda yeniden organize edilmesine bağlı yeni bir yaşam modelini formüle eden sivil toplum, tarihin bir ürünüdür. Zaten İskoç filozoflarının üç temel ilgi alanı ahlak, tarih ve ekonomi olarak ifade edilebilir (Köktaş, 2018: 17-18). İlkellikten medeniyete doğru, insanın nasıl insan olduğunu, varsayımsal bir insan doğasından hareketle ve zamanın tek boyutlu biçimde kavranmasına bağlı seküler biçimde izah eden sivil toplum, Ferguson’a (1723-1816) göre “cilalı toplum” dur. Öznenin, önceden tayin edilen hedefler yerine kendi gereksinimlerine uygun biçimde ve kendiliğinden oluşan medeni toplum, gerçekleştirilmiş bir ideal değil sürekli yeni keşiflerle ve yeniliklere açık bir toplumdur (Ferguson, 2001: 7-16). Etimolojisinden hareketle cilalı terimi, başlangıçta kanunları ve hükümet etme biçimleri bakımından ulusların durumuna göndermede bulunmaktaydı. Bu bağlamda uygar insan demek, yurttaşlık görevini yerine getiren insan demektir. Fakat daha sonraki bağlam liberal anlamlarla etiketlenen sanatlarda, edebiyatta ve ticaretle belirlenir. Bu anlamda medeni insanlar bilginler, moda adamları ve tüccarlardır. Cilalı olmak onların yeterliliklerine atıfta bulunmaktır (Ferguson, 2001: 195). Fer-

guson’a göre “sosyal” bir doğa durumu ya da herhangi bir sözde siyaset-öncesi toplum yoktur. Söz gelimi Rousseau’da (1721-1778) olduğu gibi varsayımsal doğa durumu ampirik olarak temelsizdir aynı zamanda ahlaki olarak da bir hakarettir ve saçmadır. Çünkü insanlık daima gruplar halinde sosyal olarak ele alınması gereken bir varlık olup bu yönüyle de diğer varlıklardan üstün bir varlıktır (Ferguson, 2001: 10-11). Ferguson için “sivil toplum”, insanın entelektüel-ahlaki yetisi ile ilgilidir. Dolayısıyla ahlaki etkinliğin nihai hedefi olan mutluluk, “sivil toplum” ve “birey” arasında, yani ikili (ancak karşıt olmayan) etkileşimde bir dengede oluşur. İnsanın, önceden öngörülemeyen karmaşık eylemlerinin kümülatif ürünü olan “sivil toplum” herhangi bir politik veya dini belirlenimden ziyade “kendiliğinden düzen” esasına dayalı olup “ben” ve “başkası” arasındaki karşılıklı ilişki de geleneksel dönemden farklı yeni bir ilişki ve düzeni gerekli kılar. Davranışları düzenleyen bu yeni düzenin öncüleri ise öncelikle duyguların, sonrasında da piyasa temelli ekonominin yeni düzenidir. Söz konusu bu yapı nihai anlamda bireyi ve toplumu düzenler. Kamusal “iyi” ile bireysel ve toplumsal arzuların varsayılan sentezini de en uygun biçimde telif etme çabası olan sivil toplum, etik bir ideal olarak da bireysel çıkar ve toplumsal iyiliğin çelişen taleplerinin üstesinden gelmeye, gelemediği durumlarda ise en azından onları uyumlu hale getirmeye çalışır (Seligman, 1992: x).

Sosyalleşme ile birlikte bireyin benliğini kabul ettirmesi için gerekli olan uyum, çatışma ve hakareten kaçınmayı ve kısmen de kişinin çevresine karşı bıraktığı izlenime önem vermesini zorunlu kılar. Bu uyumu ifade eden anahtar kavram ise nezakettir. Günümüzde yaygın kullanımıyla her ne kadar sıkleti hafifletilerek sadece davranışların rafine oluşuna göndermede bulunuyorsa da genel anlamda *nezaket* (courtesy) erken modern Avrupa’da yeni bir paradigma değişimine göndermede bulunmuştur. Nezaket, kişisel kibarlık (politeness) ve uygarlık/incecik (civility) gibi kavramlarla da akraba kavram olarak kullanılmıştır (Lawrence, 1994: 3). Buradan hareketle çalışmamızda, İskoç Aydınlanma geleneğinin karakterini yansıtan ve politik toplum örgütlenmesinden farklı olarak sivil toplum modelinin ve bu modelin işleyişi, “ben ve başkası” ilişkisi bakımından yeni bir düzeni yansıtan nezaket kavramı, temsil ettiği paradigma ile ele alınacaktır.

İskoç Aydınlanması ve Sivil Toplum

Devletten bağımsız olarak var olan kolektif bir varlık alanına işaret eden sivil toplum kavramı belirtildiği gibi, Batı siyasi düşünce tarihi için kritik bir öneme sahiptir. Sivil toplum kavramı, Fransız, İskoç ve Alman Aydınlanmalarının farklı yorumları olsa da özel ile kamu arasındaki sorunlu ilişkiydi.

Sivil toplumu mümkün kılan şey, özel öznenin özgür ve eşit yurttaşlığının -o özerk, fail bireyin- varoluşudur. Zira sivil toplum, esas itibarıyla, somut kişinin -kendi isteklerine, kaprislerine ve fiziksel gereksinimlerine tabi olan o belirli bireyin “bencil” amaçlara ulaşmaya çalıştığı alandır. Dolayısıyla sivil toplum, Hegelci terimlerle ifade edilecek olursa; özgür, kendi kaderini tayin eden bireyselliğin kendi isteklerinin tatmini ve kişisel özerklik için iddialarını ortaya koyduğu arenadır. Sivil toplum fikrinin on yedinci ve on sekizinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkışı, toplumsal düzendeki bir krizin ve mevcut fikri paradigmalarının yetersiz kalıp çöküşünün sonucu olduğu söylenebilir (Seligman, 1992: 5-15).

İskoç Aydınlanmasının ürettiği sivil toplum, etik ve sosyal dayanışmanın odağı olan toplum olarak formüle edilmiştir. Sözü edilen durum 18. yüzyıl İskoç Aydınlanmasının sosyal ve politik felsefesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. İskoçların sivil toplum anlayışı ve toplum idealleri, siyaset ve insani yarar açısından karmaşık bir mirasın açıklanması girişimidir. Çünkü kadim ve araçlardan bağımsız bir ahlaki otorite ve ortak iyiliğe yönelik bir bağlılık ile sosyal ve politik bir bütün olarak toplumun açıklanması fikrinin mirası üzerinde bireyin meşru çıkarlarla başkalarının saygısını hak eden çıkarlara bağlı özerk bir değer kaynağını ihdas etmek oldukça zor bir sürece tekabül eder. Bu iki ideali uzlaştırmak önemli bir meydan okumayı seslendirmektedir. Sosyal alanda bireysel çıkarlar nasıl takip edilebilir? Ortak mal, özerk bir bireyin özel çıkarları üzerinde nasıl ahlaki otoriteye sahip olabilir? Tüm bu soruların cevabı İskoçların çözümünün merkezi fikrini sivil toplum yapmasına neden olmuştur. Sözü edilen toplum ideali konusunda elbette İskoçların her biri tarafından geliştirilen özel sivil toplum anlayışının aynılığından söz etmek mümkün değildir (Jensen, 2006: 39-56). Söz gelimi Hume’un “olan” ile “olması gereken” arasında ayırım yaptığını ve bunu yaparak sivil toplum fikrinin dayandığı ahlaki duygulara ve doğal sempatiye ilişkin naif antropolojiden koptuğunu ifade etmek gerekir (Seligman, 1992: 59).

Sivil toplum, vatandaşların özel menfaatleriyle uyum içinde özel çıkarlarını sürdürdüğü, yasalarla düzenlenen kamuya açık, ahlaki bir alandır. Özel çıkarları olan bir bireyin kamu yararına yönelik bir eylemi nasıl gerçekleştirebileceğini açıklamak için, İskoçlar ahlaki sevgi ve doğal sempati fikrini ortaya atmışlardır. Sempati esasında Stoacılar da kozmik duygu birliğinin yanı sıra dürtüsü ve duygusu olmayan varlıkları da kapsayan “kozmetik güç” olarak vardır. Kozmik sempati, Stoacı etkin ilke ya da soluğa karşılık gelen ve varoluşun teminatı olan ilkedir. Dünya yurttaşlığının da temeli olarak düzenleyici ilke olan sempati, bütün varlıkların hem kendileri ile hem de diğer var olanların parçalarının birlikteliği ile bir olduklarını gösteren ilke-

dir (Molacı, 2022: 31-36). İskoç düşünürleri ise söz konusu kavramı oldukça benzer biçimde fakat sadece toplumun (sivil) işleyişini temellendirmek için kullandılar. Sempatiyi, iyi yaşam için diğerlerinin duygularını paylaşma yeteneği olarak ele aldılar. Bu bağlamda meseleyle ilk yüzleşen Francis Hutcheson (1694-1746) olmuştur. Hutcheson’a göre kişi ile insanlık arasında adeta gizli bir bağ vardır ve bu bağ sayesinde insan kendi çıkarına bile olmasa başka birtakım değerler uğruna kamusal iyiye yönelik eylemlerde bulunur (Hutcheson, 2020:132-134). Hutcheson, insan davranışlarının temeli, insan doğasından hareketle karşılıklı duygu paylaşımı ile açıklayarak esasında toplumun işleyişinin işaretlerini verir. İnsan, davranışlarının nasıl olması gerektiğine dair kararları toplumdaki diğer insanlara bakarak alır. İnsanı böyle davranmaya iten şey ise karmaşık bir fikir olmaktan ziyade içgüdüsünden kaynaklanır. Çünkü insan, kendi mutluluğunun başkalarının mutluluğuna bağlı olmasını içeren “kamu duygusu” sayesinde yaratıcı bir eğilimle davranışlarını yönlendirebilir (Hutcheson, 2003: 22-23). Hutcheson’a göre çıkarlar tarafından saptırılmayan, eylemlere yön verip asil hazları yaşatan ahlak duygusu (Hutcheson, 2020: 143) sayesinde insan doğasının orijinal yapısıyla da uyumlu olarak başkaları için iyilik dileme eğilimindedir. Baş gelemediği bazı arzular nedeniyle her ne kadar yozlaşmış da olsa, Hutcheson’a göre insan, özellikle sosyallik, nezaket içeren duygular ve doğal vicdan olarak da ifade edilebilecek ahlaki duygu sayesinde (Broadie, 2009: 139-140) kamusal hayatı organize edebilir.

Görüldüğü üzere Hutcheson, toplumun işleyişinde oldukça önemli bir yere sahip olan ahlaki yargıları, tüm insanlarda ortak biçimde bulunduğunu varsaydığı ahlak duygusuna bağlayarak özneler arasında geçerli ve sağlam bir işleyişin oluşmasının zemini arar (Bakır, 2016: 98-99). Ahlakın temel güdüsü olarak insan doğasına bulunduğunu ileri sürdüğü “özgecilik” ile Hutcheson toplumda, mümkün olan en yüksek sayıda insanın yine mümkün olan en yüksek derecede mutluluğa ulaşmasını temine çalışır. Hutcheson’ın ahlak duygusu, insanın sahip olduğu beş duyuya ilaveten kendi mutluluğu ile başkalarının mutluluğunu birbiriyle bağlantılı kılan bir “kamu duygusu” olup daha sonra Hume’un kullanacağı “duygudaşlık” (sympathy) ile aynı anlamı taşır (Taşkın 2018: 139-144). Hume’a göre duygudaşlık yoluyla başkalarının rahatsızlıklarını paylaşabilir, başkalarıyla bizimle ilgili hisleri açısından duygudaşlık kurabiliriz (Hume, 2015: 334). Adam Smith’e (1723-1790) göre de sempati hiçbir şekilde bencilce bir ilke olarak değerlendirilemez. Sempati, olaydan birinci derecede etkilenen kişi ile insanın kendi konumunu hayalinde değiştirmesi ile ortaya çıkar. Dolayısıyla sempati, insanın kendini başkasının yerine koyarak bir arada yaşadığı diğer ahlaki

öznelerin içinde bulunduğu koşulları anlayabilmesi için gereklidir (Smith, 2018: 459-460). Hume ve Smith için söz konusu sempati sayesinde oluşan güçlü sosyal bağı aynı zamanda bireysel çıkarların da toplumun ortak iyisine hizmet etmesini sağlar. Sivil bir cumhuriyetçi olan Adam Ferguson'a (1723-1816) göre de sempati, her bireyin vatandaşlık görevleri hissine sahip olduğu ve onlara kamu yararına bilinçli bir bağlılığı yansıtan bir tutumdur. Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi İskoç düşünürleri ahlaki yargıların sempati olarak tanımlanan bu ahlaki yeti sayesinde ortaya çıktığı varsaymışlardır. Başkalarıyla duygudaş olmadan, onların eylemlerine atıfta bulunmadan gerçekleşebilecek insani bir eylem neredeyse yok gibidir (Hume, 2017: 87). Erdemli davranışın doğasının duygudaşlık ile açıklanması ahlaki yargılar ve toplumun işleyişi bakımından yeni bir nesnellik arayışı ve açıklama modeline geçişi beraberinde getirmiştir. Sivil toplum anlayışını içeren söz konusu model ile ahlaki anlamda bireyin varlığı toplumdaki varlığının açıklanmasını da beraberinde getirmiş, değerler ise geleneksel dönemde olduğu gibi öznenin dışındaki nesnel ölçütler yerine öznelerarası mutabakatta aranmaya başlanmıştır. (Kılıç, 2022: 181)

İskoçlar, insan doğasında bulunduğunu varsaydıkları ahlaki duyuya ve karşılıklı çıkarların uyumunu esas alan bir pozitiflik toplumu tasarlamışlardır. Özellikle Hume ve Smith'in, daha çok ekonomik ve sosyal işlemlerin siyasi kurumlar kadar önemli olduğu toplum tasavvurları, birden çok özel çıkar peşinde koşan bireylerden oluşan bir sivil bir topluluğun ifadesidir. Hiyerarşik belirlenime sahip siyasi bir toplum yerine birden çok özel çıkar peşinde koşan özgür bireylerden oluşan bu yeni sivil toplum, bir yandan üretim ve ticaretin, diğer yandan da nezakete dayalı sosyallığın bir arada olduğu modern bir toplumdur. İskoç düşünürlerinin, yukarıda ifade edilen sivil toplum tasavvurlarında John Locke'un (1632-1704) açtığı yolu takip ettikleri söylenebilir. Nitekim Locke, nezaket erdemine uygun olarak eşitlikçi yapıya dayalı ticari moderniteye götüren tarihsel süreçleri, genellikle anlık ve bencilce olan, fakat kamu refahını teşvik etme konusunda kümülatif etkiye sahip sayısız insan eyleminin istenmeyen sonuçları olarak görür. Locke için söz konusu süreç politik yönetimden ziyade özel girişimciler ve tüccarlardan oluşan bir yönetim ve örgütlenme sistemi olan "societas civilis" tarafından başarılabilir. (Oz-Salzberger, 2001: 58-59).

İskoç düşünürlerin ekseriyetinde "sivil toplum" ile beraber "medeni" ve "uygar" sıfatlarının özel bir yeri ve önemi olduğu söylenebilir. İskoç Aydınlanmasının karakterini oluşturan söz konusu kavramlar ekonomi ile bir sosyal uyum teorisini birleşmesini ve aslında İskoç Aydınlanmasının modernite açıklamasını yansıtır. Bu bağlamda "sivil", siyasi hükümetin kay-

naklarını ve dolayısıyla meşruiyetini açıklamanın hukuksal rolü ve yeni “homo economicus” için ahlaki temel sağlamanın etik rol olmak üzere iki önemli alanda rol oynamıştır. Birinci rol, doğal hukukçuların deyimiyle ilgiliydi- devlet, bireylerin yaşam ve mülkiyet haklarını savunmak ve düzenlemek için adaleti sağlamaya, ikincisi, modern toplumun temel direkleri olarak nezaket ve cila inceliği destekleyen bitişik bir söyleme dayanarak iyicil bir şekilde kendi çıkarını düşünen bireyler arasındaki karşılıklı modern bir ekonomik alışveriş dünyasının ahlaki boyutunun sinyali olarak var olmaya başlamıştır (Seligman, 1992: 61-62).

Sivil toplum fikrini etik olarak elde edilebilir bir ideal olarak ortaya koymalarına izin veren İskoç düşünürleri karşıt ilkeler arasındaki sentezi bu kavram aracılığıyla bulmuşlar ve 18. yüzyılda gelişen pazar ilişkileri ekonomisi toplumsal varoluşu yeni biçimlerde sorunsallaştırmışlardır. Kişisel çıkara (aslında benlik kavramına) dayalı yeni toplumsal eylem ve motivasyon biçimlerinin temellendirilmesi, gelişimi barındıracak ve bir anlamda “tutacak” yeni bir ahlaki düzen önermeyi zorunlu kılmış ve söz konusu kozmik düzen yerine rasyonel kişisel çıkar ilkesine dayalı kişilerarası ilişkilerin düzeni olarak karşılık bulmuştur (Seligman, 1992: 25-26). Kendinden önceki Orta Çağ düzenlerinin hiyerarşik ve bütüncül açıklama ve buna bağlı toplum düzenleri yerine İskoç düşünürleri toplumu ayrıık bireylerle tasavvur ederek, onu, tikelleri arasında daha çok iktisat-ahlak düzleminde oluşan yeni bir bağ ile ilişkilendirilmiştir (Dow, 2009: 10-11). Bu doğrultuda İskoç Aydınlanma geleneğinde pek çok kavram yeniden düzenlenmiş, bireysel varoluşun ahlaki temeli, başkaları tarafından tanınma ve dikkate alınma ihtiyacına dayandırılmış, yukarıda da ifade edildiği gibi “sempati” neredeyse dünyanın tüm zahmet ve koşuşturmacalarının itici gücü olarak varsayılmıştır (Smith, 2018: 457-460).

Sivil toplumu resmeden karşılıklılık ve tanıma vurgusunun İskoç Aydınlanma düşünürlerinin söz konusu toplum hakkındaki neredeyse tüm yazılarında yer aldığı görülür. Bu bağlamda sivil toplum görüşünü benzersiz kılan şeyin, insan etkileşiminin toplumsal alanını ahlaki bir alan olarak -yani sadece tarafsız bir mübadele alanı olarak değil ahlaki niteliklerin insanın kendi doğasından türetildiği yer- olarak gördüğü ifade edilebilir. Farklı olan şey, kesinlikle bir toplum vizyonunun “sivil toplum” teriminin ima ettiği bu ahlaki alanla eşleştirilmesi ve aynı zamanda bu alanın aşkın bir gerçekliğe değil, içsel bir mantığa dayandırılmasıdır. Bu, tarihin gösterdiği gibi ne kapitalizmin genişlemesini ne de rasyonalitenin büyümesini destekleyemeyen kırılan bir sentezdir. İnsanların tutkuları ve çıkarları arasındaki ilişkilere ve aralarında bir sentezin gerçekleştirilebileceği sivil alanın potasına ilişkin özel

bir görüşe dayanır (Seligman, 1992: 31). Söz konusu bu sentez aynı zamanda nezaket ile temsil edilen yeni duruma uygun davranışın hiyerarşik olmayan statüsünün geleneksel ilişki ve davranış formlarını gölgede bırakmasını temsil eder. Batı toplumları için “nezaket”, teşvik ettiği yeni sosyal dünya görüşü ile “medeniyet”e giden yolun habercisi olmuştur (Spira, 2020:181).

Ben Başkası İlişkisinin Yeni Formu: Nezaket

Andre Comte-Sponville *Büyük Erdemler Risalesi* isimli eserinde ilk kavram olarak nezaketi tartışırken “küçük bir şeydir, büyük şeyleri hazırlar.” ifadeyle kavramın önemine dikkat çeker. Ona göre nezaket kavramını Tanrısız bir tören ve kural olarak nitelemesine rağmen dayandığı paradigmayı yeterince izah etmez. Çünkü nezaket bir erdem değil, biçimsel bir niteliktir (Comte-Sponville, 2004: 31). Biçimsel yönü olmakla birlikte, siyasi toplumlardan farklı olarak yapılandırılan sivil toplumun ben ve başkası arasındaki sosyallik ilişkisinde dayandığı referanslara bağlı olarak yeni davranış normu olarak üretilen ve modern toplumun söylemini de oluşturan “nezaket” kavramının ahlaki bakımından tarihsel süreçleri ile birlikte temellendirmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü nezaketin, günümüzde de oldukça önemli bir yeri olan ve temel ahlaki/manevi değerler itibarıyla de hem sosyalliği hem de başkasıyla sağlıklı bir yüzleşmenin uygun davranış modunun nasıl mümkün olacağı ve başkası ile bir arada yaşamanın nasıl yürütüleceğine dair önemli etkileri olduğu da aşikârdır. Nitekim 18. yüzyıldan itibaren yaşanan pek çok hadise sosyal değişimlere de neden olmuş ve bu sosyal değişimle birlikte öz çıkarlar ve maddi kazançlar olumlanmaya başlanmış ve buna ilaveten sosyalliğin akışını kolaylaştıran yeni adab-ı muaşeret algısı değer kazanmaya başlamıştır (Taylor, 2008: 320-324). Fakat nezaket kavramı, söz konusu davranış düzeninin çerçevesini aşan ve geleneksel dönemdeki ben ve öteki arasındaki tanımlanan ilişkinin ontik bir dayanak yerine etik bir diyalog üzerine kurulduğu yeni bir kültür ve dünya görüşünü yansıtır. Sözü edilen bu diyalog ve iletişiminin içeriği ise metafiziksel bir referans yerine sosyal ve duyarlı bir varlık olarak kendi algısı ve duyarlılıkları doğrultusunda inşa edilen bir uzlaşma dayanır. Nezakete dayalı incelikli etkinliklerinin tıpkı ekonomik mübadelede olduğu gibi sosyallikle ilgili değiş tokuş edilmesi ve buna bağlı inşa edilen benlik duygusunun kültürel değer kazanmasının ben ve başkası arasındaki ilişkilere dayalı yeni bir dünya görüşünün referans çerçevesini ürettiği söylenebilir.

Ben ve başkası ilişkisinin formu olan nezaket kavramına geçmeden önce *ben ve başkası* ya da *aynılık ve başkalık* meselesinin İlkçağlardan beri insanlığın çokça meşgul eden meselelerden biri olduğunu kısaca hatırla-

mak faydalı olacaktır. Modern dönemden önce daha çok rasyonel, teolojik ve nesnel olarak ve metafiziksel düşüncenin ufkunda ahlak alanı başta olmak üzere *aynılık* ve *özdeşlik* üzerine kurulu benlikler geçerli iken, özellikle 18. yüzyıl ve sonrası insan doğasının yeniden tanımlanmasına paralel olarak farklılık ve *başkalık/ötekilik* üzerinden benlikler yeniden inşa edilmeye başlanmıştır (Tatar, 2014: 122-125). Modernite öncesi dönemin en belirgin özelliği, herkes tarafından kabul edilen ortak davranış kalıpları ve buna bağlı ortak anlamların olmasıdır. Bu bağlamda aynılık ve başkalık yaklaşımında temel ve öncelikli ölçünün “aynılık” ekseninde inşa edildiği görülür. Örneğin hem Platon (MÖ 428/427 veya 424/423 – 348/347) hem de Aristoteles (MÖ 384- MÖ 322) gibi akla ilk gelen filozoflar; “var olanların onları her ne ise o yapan özlerini ortaya koyduklarını” savunmaya girişirler (Cevizci, 2020’a: 1786). Başkalık/ötekilik meselesinin, aslında geleneksel yaklaşıma uygun olarak aynılık ve başkalık dikotomisinin bir uzantısı olduğu görülebilir. “Öz” düşüncesine bağlı olan ve söz konusu tanımlama ile özün varoluş karşısında ontolojik bir önceliğe sahip olduğu kabul edilir (Cevizci, 2020b: 1469). Söz konusu öncelik ve buna bağlı temellendirme Batı mevcudiyet metafiziği düşünce geleneğini de yansıtan *logos*-merkezci varlık, hakikat ve ahlak anlayışlarında temelini temsil eder. İlk Çağ ve Orta Çağ düşüncesinde gerek kozmolojik ve gerekse teolojik düzlemde olsun özcü biçimde temellendirilen mesele “aynı” olanın lehine çözümlenmelere neden olmuştur.

Modern Çağ’a geldiğimizde, mevcudiyet metafiziğindeki kurucu ilke olan *arkhe*, *telos*, *energeia*, *aletheia*, *mutlak*, *erdem* ve *kendinde iyi* gibi bütün adlandırmalar değişerek yerini merkezi bir belirlenimin ve tanımlamanın olmadığı yapılanmalara bırakmıştır (Küçükalp, 2008: 340-341). Özellikle Heidegger (1889-1976) gibi filozofların Batı mevcudiyet metafiziğine doğrulttuğu varlık sorusu ile özcü yaklaşım ciddi anlamda sorgulanmaya başlamıştır. Bundan sonra hakikat, anlam ve *logos* sorunu olarak tartışılmaya başlanmış ve geleneksel dönemin kurucu kavramları çerçevesinde şekillenen hakikat fikri yeni bir paradigma ekseninde inşa edilmeye başlanmıştır (Derrida, 2014: 35-39).

Levinas (1906-1995), Deleuze (1925-1995), Derrida (1930-2004) ve Ricoeur (1913-2005) gibi postmodern düşünürler, genel itibarıyla felsefelerini mevcudiyet/özdeşlik metafiziğinin aksi istikametinde ve farklı temel varlık kategorisi olarak inşa etmişlerdir. Bu doğrultuda özellikle Levinas ile başkası meselesi sadece epistemik değil, ontolojik ve etik alanlarda da tartışılmaya başlanmıştır. Levinas’a göre öteki, kişinin kendi bilincinin nesnesi haline getirdiği bir aracı olmaktan ziyade; benliğini aşan ve onu tamamlayan bir anlayışa gönderme yapmıştır (Cevizci, 2020c: 1467). Görüldüğü üzere pek

çok kırılma noktasından geçen “başkası” meselesinin günümüz açısından ahlaki alanın en önemli meselesi haline geldiği ifade edebilir. Levinas’ın felsefesi “başka”lık felsefesidir ve “aynı”nın kategorileri yerine başkasıyla ilişki yoluyla gerçekleşen aşkınlığa tekabül eder. Ona göre başkası geleneksel felsefenin rasyonellik kalıplarında tek tipleşmenin aksine bilgi ile kuşatılmayan ve nesnelleştirilemeyendir. Aynı’nın emperyalizmine karşı Levinas felsefesinde ben ve başkası “birbiriyle birleşmeksizin ve kaynaşmaksızın” tekilliklerini koruyarak ayrı kaldıkları bir ilişki içerisinde var olurlar (Gözel, 2018: 147). Levinas’a göre bu ilişki başka’nın ben’in bilincine göre kurgulandığı etik bir ilişki değildir. Söz konusu ilişki sorumluluk bilinci ile etik bir karaktere sahip, başka olanın yüzü ile başlayan ve yüz yüze olan ilişkidir. Levinas’a göre “yüz, anlamdır, bağlamsız (yer-siz) anlamdır” ve diğer bütün anlamlara temeldir. Yüz çıplak olduğu için insan olmanın nihai gerçekliğini ifade eder (Gözel, 2018: 226-227). Levinas için ilk felsefe etik, ya da meta-fiziktir. Bu bağlamda başkasıyla ilişki etik metafiziğin yegâne imkânıdır (Gözel, 2017: 92). Böylece Levinas ben’in ayrıcalıklarının sorgulanması ile başlayarak temeline sorumluluk ve adaleti alan yaklaşımla Antik Yunan felsefesinden bu yana süregelen “kendisi ile aynı olan hakikat” anlayışı karşısında yeni bir konum edinir (Direk, 2021: 146).

Deleuze, felsefesini fark ve tekillik üzerine kurar ve buna uygun olarak kavramlar üretir. Deleuze’e göre filozof tarafından keşfedilen ya da üretilen ve onların imzasını taşıyan kavramlar tarihsel süreçte değişerek yeni anlamlar kazanır (Deleuze ve Guittari, 2001: 14). Deleuze, yaşamdan bağımsız bir varlık ve hakikat fikri üzerine kurulu aynılık ve özdeşlik felsefesinin karşısında konumlanır. Deleuze’a göre söz konusu felsefeler varlıkları doğalarına göre değil sadece derece, konum, boyut ve oran farklarına göre ayrıma tâbi tutarak her şeyi gerçekte tek bir türün örnekleri gibi ele alıp değerlendirirler. Fakat Deleuze felsefesi eleştirel ve rasyonel felsefenin terki değil, aksine onun tamamlanmasıdır. Bu tamamlama “farka, yinelenmeye ve tutarlılığa ait tözsüzleştirilmiş bir metafizik” imkânı sağlar (Gooschild, 2005: 119). Böylece insanın üstünlüğü olarak kabul edilen “logos’a muktedir olma” yerini üstünlük yerine farka bırakır (Batukan, 2016: 80). Söz konusu yaklaşım hiyerarşik bir yapı yerine düşünmeye, anlamaya, yenilenmeye, tamamlanmaya ve olumsuzluğun karakterize ettiği bağlamlara dikkat çeker.

Derrida ise Platoncu gelenekteki yazı karşıtlığını genel olarak “hayat” anlamında yorumlayarak hayatın kurallarının sabit olmadığını bağlamsal değerlendirmelerden ibaret olduğunu ve zamanla değişmesi gerektiğini ifade eder (Derrida, 2004: 28-31). Çünkü Derridacı dekonstrüksiyonda, her metin aslında nihayete ermemiş bir söz olarak değerlendirilmekte ve bu bağlam-

da *différance* bir erteleme *hareketi* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum metafizik gelenekte mümkün olmayan bir sürece işaret eder (Stickers, 1997: 137-154). *Différance* ile Derrida, gerçekliği özdeşleştiren bir mantığa dayalı olarak kurulan ve özdeşlik ile aynılığı yüceltirken başka ile farklı olanı ihmal eden tutumlara neden olan mutlaklık ve sabitlik iddialarının üstesinden gelmek için onlara referans olan özcü metafiziği devre dışı bırakır (Küçükalp, 2008: 256-257). Geliştirdiği “*différance*” kavramıyla Derrida rasyonalizmin yegâne düşünme tarzı olmadığını ilan eder ve “sınırdaki felsefe yapmak”, “metafiziğin şiddeti” ve “ötekine yönelik radikal sorumluluk” gibi kavramlaştırmalarıyla varlık ve hakikat telakkisine benzer biçimde etik ve politik sahada da farklılığı vurgulayan bir felsefeyi inşa etmeye çalışır (Küçükalp, 2017: 66).

Başka’sı problemini kendilik anlayışı üzerinden ele alan Paul Ricoeur ise merkez dışı (*decentre*) özneye müracaat eder. Ricoeur’nin öznesi, ne Descartes’in *kendi* üstüne kapanan öznesi olan *Cogito*’dur ne de Nietzsche’nin “kendi” paralamasının yarattığı öznedir (Ricoeur, 2010: 25). Ona göre; “*Kendi* (*soi/self*) demek *ben* (*je/I*) demek” değildir. *Kendilik*, *ben*’in, *başkası* ile ilişkisi dolayımından sonra açığa çıkmıştır (Ricoeur, 2010: 24). Ricoeur’nin kastettiği *Cogito*, “yaralı” (*blesse*) veya “kırık” (*brise*) bir *Cogito*’dur (Varlık, 2015: 4). Aynılık (*idem*) ve kendilik (*ipse*) diyalektiği üzerinden oluşan bu özne, (Ricoeur, 2010: 159) dönüşümsellik içeren “iyi hayat” ufkuna açılışın timsali olan ve çatışma yerine uzlaşımçı bir öznedir (Ricoeur, 2010: 247). Bu uzlaşımçı öznenin gereği olarak Ricoeur’nin öznesi Descartes gibi sürecin başında değil, öteki ile ilişki sonrası sürecin sonunda oluşan ötekine yönelmiş bilincin karakterini taşıyan ve yönelmişlik gereği karşıtlıkları ilga eden uzlaşımçı öznedir. Daha açık bir ifadeyle bu özne, dünyayı başka özneler ile beraber anlama kabiliyetine sahip olan öznedir (Changeux ve Ricoeur, 2013: 118-123).

Görüldüğü gibi başka ile ilişkinin kurulduğu zemin daha çok etik zemin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu imkânın ontolojik bağlamdan bağımsız düşünülemediğini göz önüne alındığında, ahlaki yüzleşmenin imkânı olarak ortak ve bağlayıcı ontolojik zemininin Levinas’ta *yüz*, Deleuze’da *fark*, Derrida’da *différance*, Ricoeur’da *kendilik* gibi belli ortak bir kabul veya ontolojik söyleme dayalı olarak tartışıldığı görülebilir. Bu doğrultuda, 18. yüzyıl İskoç Aydınlanmasında sözü edilen yapısöküm felsefelerine öncülük teşkil edebilecek, *ben* ve *başkası* ile ilgili yeni davranış normunun metafiziksel felsefelerden farklı ve sivil toplumla etiketlenen aşkınsal olmayan formu olarak *nezaket* kavramı bizi karşılar. Şüphesiz nezaket ve kibarlık gibi bu kavramların kullanılmasında 17. ve 18. yüzyılda meydana gelen değişimlerin etkisi büyük olmuştur. Hiyerarşik bir dünya yerine daha eşitlikçi bir belirlemeyle oluşan ve bireyler arasında farklı bir bağ kuran yeni modern dünya

düzeninde özellikle bankacılık ve matbaacılık adeta yeni düzenin katalizörü olmuştur. Nitekim bu amaç doğrultusunda Londra gibi şehirlerde temellerinin atılmasına yardımcı olduğu yurttaşlık eğitim programı ile de süreç desteklenmiştir. Siyasi, etnik veya dini aidiyetlerden ziyade ticaretin yeni bir kozmopolitan olarak tasarlanması ile yeni bir sosyal sağduyu olarak şekillenen 18. yüzyıl, para ve ticaretin etkisiyle tüm farklılıkların nötralize edilmesine odaklanılan bir dönem olmuştur. Yeni dönemde sınıfsal düzeninin vekili ise din yerine ekonomi olarak belirginleşmiştir. Bu bağlamda Shaftesbury'nin üçüncü lordu Anthony Ashley Cooper (bundan sonra Shaftesbury olarak anılacaktır) (1671-1713) yeni toplumsal düzenin reçetesini kökünden değiştiren nezaket kavramına odaklanarak yeni ve genelleştirilmiş bir düzenin inşasına yönelmiştir (Assmann, 2013: 70-71). Birey için yeni bir sosyal kavram olan nezaket ile hem bireyin daha sosyal hale gelmesi hem de birey ve toplum arasındaki uçurumun kapatılması amaçlanmıştır. Çünkü nezaket çerçevesinde birbiri ile iletişime geçen ve bağlanan toplumsal ilişkiler hiçbir zorlama olmaksızın gerçekleşen barışçıl ve bireyin özgürce katıldığı ilişkiler olarak tezahür etmiştir (Klein, 1994: 180-182). Shaftesbury, herhangi bir başka amaç dışında bu dostane ve barışçıl karşılaşmanın pürüzsüz ve kimliklerden sıyrılmış anonim bir iletişim olmasını amaçlamıştır. Liberal bir ilke olan dostane ilişkiler ilkesi herhangi siyasi veya dini bir baskı olmaksızın nezaket merkezli ilişkilerle kendiliğinden oluşan içsel normları kapsar. Nezaketin özellikle ticaret ve ekonomi merkezli bir toplumda ayrıcalıklı vasfı paranın eşitsizliği dayatarak yaptığı kültürel farklılıkları etkisiz hale getirme işini daha rafine biçimde ve kabul edilebilir hale getirmesidir. Shaftesbury'ye göre yeni seküler nezaket normunun birey tarafından içselleştirilmesi ve somutlaştırılması için de modernist ideolojilerin tam tersi olan kendi kendine eğitim programına dayalı bir modeli oluşturmayı da gerektirmiştir. Radikal bir dönüşümden ziyade daha ılımlı olanla ile temsil edilen bu model Shaftesbury için insanı daha diyalojik olması anlamına gelir. Nezaket ile etiketlenen benliklerin diktatör, köktendinci, fanatik, dogmatik, otoriter ya da bilgiç olma lüksüne sahip olmaması gerekir (Assmann, 2013: 71). Somut ve sivil bir toplumsal zeminde tasarlanan diyalojik benlik, köktendinciliğin travmatik deneyimini hafızasında taşıdığı için söz konusu tehlikeye karşı panzehir olarak nezaket normunu içselleştirmiş uzlaşımalsal bir benlik olarak bizi karşılar.

Nezaketi içselleştiren benlik aynı zamanda kimliğin inşası ile ilgili yeni bağlantılar kurmuş olur. Çünkü nezaket öncelikle başkasını tanıma ile ilgilidir. Shaftesbury'ye göre benliğin oluşumu ötekini içselleştirmesini değil, aynı zamanda bireyin öteki tarafından da tanınmasını gerektirir. Bu doğrul-

tuda benliğin kendisini ötekinin gözüyle görmesi yetmez, ötekinin de kendinin kimliğini tanınması ve olumlaması gerekir. Bu bağlamda tanıma aslında kimlik oluşumunun temelidir. Dolayısıyla tanıma olmadan, kim olduğumuzu bilmek mümkün değildir. Kendimizin dışındaki benleri tanıma karşılıklı bağımlılığı gerektiren önemli bir sosyolojik kavrayıştır. Çünkü sosyal bağlamda kendi ile öteki arasındaki ilişkiden ayrı bir kimlik oluşumu söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle bir benlik ortaya çıktığında daima bir başkasının deneyimini içerir. Kendi başına bir benlik deneyimi olması mümkün değildir (Assmann, 2013: 70). Burada resmedilen benlik, Orta Çağ kültüründe olduğu gibi bencilliklere karşı şeffaf bir benlik olarak tasarlanmamıştır. Sosyal bağlamda benlik, bir davranış gösterisinin arkasına gizlenmiş, kendi gündemi olan “gizli benlik” olarak var olur. Tüm niyet ve amaçlar için, nezaket çerçevesinde sosyal değer ve anlamla yatırılan davranış kurallarının hükmü geçerli olur.

Nezaket esasında bir görgü dilinin evrilmesi çerçevesinde değerlendirildiğinde daha net bir bağlama oturtulabilir. Nitekim Orta Çağ’ın başlarında özellikle keşişlerin hayatlarını düzenlemek için tasarlanan manastır kurallarına kadar geriye dönük bir izleme yapılabilir. 6. yüzyıldan itibaren manastır kuralları çerçevesinde, iç disiplin ve dua ile ilgili eğitim vermenin yanı sıra, yemek, konuşma, uyuma ve misafir kabul etme gibi tamamen pratik konularla bağlantılı olarak izlenecek basit ilkeler de dâhil olmak üzere, manastır topluluklarının organizasyonu için sıkı disiplinli yönergelerin sunulduğu bilinmektedir. Söz gelimi, keşişler yemek yerken birbirlerine bakmamaları, önlerindeki yemeğin ötesine daha çekici bir şeye uzanmamaları, boş yere tükürmemeleri ve üstleri başlamadan yemeye başlamamaları konusunda uyarılırlar. Fakat bütün bunlar yukarıda ifade edildiği gibi sosyal nezaket kültürünü desteklemek için pek yeterli hususlar değildir. Bu kuralların asıl amacı ebedi kurtuluşa ermeye yönelmiş olmaktır. Ayrıca manastır yaşamının gereği olacak biçimde ibadetler için azami dikkate göstermeyi sağlamaya yönelik düzenlemeler olup kişisel amaçlardan uzaktır ve sadece görünüş ve buna bağlı uygun davranışın uğruna yapılmaz (Spira, 2020:172).

Orta Çağ’da daha çok dini amaçlara ve buna bağlı görgü kurallarının formları ile kullanılan nezaket manastır ve kilise dışında zamanla gelişen seküler geleneklere ilham vermiş ve Batılı hayal gücünde kristalize olarak yeniden kullanılmaya başlamıştır. Büyük bir ev anlamına gelen Latince *curialis*’ten (*curia*’dan) türetilen Fransız *cortois*’ten (“mahkeme” anlamına gelen) uyarlanan nezaket, Hıristiyan ahlakından giderek artan bir bağımsızlıkla rafine davranışları temsil eder hale gelmiştir. Bu bağlamda üretilen ilk “nezaket kitapları”, lordların, şövalyelerin ve hizmetkârların (saray hanesi bağlamında uygun davranışlarına odaklanma, konukları karşılama, ziyafet ve yıkama

gibi törensel işlevler etrafında örgütlenen bir kavrama dönüşmüştür (Spira, 2020:172-174). Nezaket ve kibarlık (courtoisie) daha sonra orta sınıf tarafından alınarak yapısal değişiklikle yeniden kullanılmaya başlanmıştır. Söz konusu kullanım esasında Rönesans yaratımıdır. Orta çağlarda savaşlarda fiili olarak görülen ve karşılıklı düello ile üstünlük kazanımını ve kahramanlığı esas alan bu eylem Rönesans ile birlikte yerini bir onur düellosuna dönüşmüştür. Bir beyefendinin onuru eskisinden farklı olarak yeni bir zemine taşıyan ve ölümcül olmayan davranış biçimi olarak şeref düellosu, yeni Rönesans nezaket ve kibarlık ideolojisinin ayrılmaz bir parçası olarak yer almıştır. Sofistike biçimde saray mensupları ile beyefendilerin duygularını kontrol etmeye ve bastırmaya zorlandıkları yeni bir saray kültürü oluşturulmuştur. Kanun, saray mensupları ve beyefendilerin birbirleriyle uyumlu ve hoşla gitmeleri şartına dayalı yeni düello hem dürüst bir ikiyüzlülük erdeminin geliştirilmesini hem de sohbetle anlamlı söylemlerden kaçınılmasını gerekli kılmıştır. Örneğin; birini yalan söylemekle suçlamak, bir beyefendinin onurunu sorgulayan açık ara en ciddi hakaret olarak kabul gördü. Yeni durumla düello, sadece beyefendilerin lekelenen onurunu korumak için tek meşru seçenek olarak iş görmeye başlamıştır. (Peltonen, 2003: 4-6).

Yeni bir düello biçimi olan nezaketin yaygınlaşması zaman almıştır. Çünkü mahkeme, doğası gereği sosyalliğe ve dolayısıyla hem ahlaki hem de kültürel inceliğe karşıdır ve orada eleştirel olmayan hiyerarşik bir saygı söz konusudur (Klein, 1994: 183). Bu bağlamda özellikle 16. yüzyıl ve 17. yüzyıl sonlarına kadar kullanılan nezaket ve kibarlık tartışmalarının toplumsal bağlamı, daha çok sarayı ve şehri kapsamıştır. Nezaketin saray dışında hiçbir yerde bulunamayacağı konusunda keskin görüşlerin bulunması ile birlikte buna ilaveten hoşgörü ve inceliğin ancak mahkemede çok zaman geçirenlere has bir sanat olması görüşü, nezaket ve mahkemeleri birbirine sıkı sıkıya ilişkilendirmiştir. Hedef kitlenin bu nedenle genel olarak şehirli beyefendi ve özel olarak saray mensubu olanlar olduğu söylenebilir. 17. yüzyılın sonlarında da nezaket teorisi, beyefendi toplumunun doğası gereği hiyerarşik yapısı ile nezaket teorisinin altında yatan eşitlik talebi arasında bir gerilimi içermiştir. 18. yüzyılın başlarında İngiltere’de, “nezaket”, çeşitli ortamlarda ve geniş bir anlam yelpazesıyla kullanılan ve medeni insanı temsil eden bir anahtar sözcük olarak tamamen yeni, pozitif düello anlayışını oluşturmaya başlamıştır (Peltonen, 2003: 147-150).

Ferguson’a göre ise “cılalı” olanın sivil gücü “nezaket”; incelik, duyarlılık, gelişmiş bir sivil hayatın bazı önemli açılardan klasik modelleri aşan yönlerine işaret eder. Geleneksel cumhuriyetçi söylemden farklı olarak 18. yüzyıl zenginliğin ve toplumsal incelmenin yeni saygınlığına verilen yanıt

olarak okunabilecek söz konusu kavram ile yurttaşlık değerleri, yeni sosyal-lik, ticaret ve özgürlük etiğine göre kökten bir ayarlanmayı temsil etmiştir (Oz-Salzberger, 2003: 169). Uygun davranışın yeni formülasyonu olan nezaket ve kibarlığın özü en yalın biçimde şu şekilde aktarılabilir; “birlikte hoş gitme sanatı” veya “başkalarının bizim ve kendileri hakkında daha iyi fikirler edinmelerini sağlamak için söz ve eylemlerimizi hünerli bir şekilde yönetme.” Bu formülasyon, nezaket kavramının sosyal, psikolojik ve biçimsel olarak farklı boyutlarını göstermektedir. Birincisi: “nezaket”, benliğin başkalarıyla olan ilişkilerini yönettiği sosyal etkileşim ve mübadele alanı içinde konumlandırılmıştır. Benlikler arasındaki farklılıklara izin verirken, “nezaket” onları koordine etmek, uzlaştırmak veya bütünleştirmekle ilgilidir. İkincisi: sosyal hayatın bu alanını “hoş” normuna tabi kılmıştır. “Nezaket” tarafından beslenen tatmin psikolojik olup insanların kendilerine ve başkalarına ilişkin algılarının iyileştirilmesine odaklıdır. Bu nedenle, “nezaket”, fikir ve duyguların geliştirilmesi ve değiş tokuşunun dâhil olduğu özneler arası bir ilişkiler alanı önceden varsaymıştır. Üçüncüsü: “nezaket” toplumsal ilişkilerin “nasıl”ını yöneten bir sanat ve var olma tekniğinin biçim ve kavrayışını içerir. Bu bağlamda uygarlık sosyallikle ilgili fakat onunla özdeş değildir. Sosyallik, çalışmayı gerektiren ilkel ve orijinal bir şeyken, “nezaket”, estetik kaygıları etik kaygılarla yakın bir yakınlığa getiren rafine bir sosyalliktir. “Nezaket”, sosyallığın iyi biçimle geliştirildiğini ima etse de bu ilkeler arasında gerilim doğabilir. Örneğin, “nezaket” sadece formaliteye veya törenselliğe dönüştüğünde, gerçek sosyalliğe düşman olarak tasvir edilebilir. Benzer şekilde, “nezaket”in psikolojik boyutu da karmaşıklıkla bağlantılıdır. Görünüşte nezaket, bireyleri birbirlerinin ihtiyaç ve isteklerine yönelik ve başkalarının rahatı için cömert bir endişeden kaynaklı gibi görünebilir. Gerçekte, başkaları için kibarca ilgilenmek, çok daha temel bir kişisel kaygının ikincil bir etkisi olabilir. Bu nedenle, nezaketin özgeci veya hayırsever görünümünün altında fırsatçı egoizm saklanabilir. Shaftesbury’ye göre “nezaket”, tanım gereği, işlerin hünerli yönetimidir ama aynı zamanda “nezaket” paradigmatik bir arenadır (Klein, 1994:4).

Başkası ile ilgilenmek onlarla sohbele ilişkin “nezaket” arayışı bir hoş gitme sanatı, sözel memnuniyet arayışıdır. Sohbet (civil conversation), katılımcıların eşitliğini ve onların bazen konuşan bazen de dinleyici olduğu bir karşılıklılıkta ısrar eder. Normlarının iç barışı adına kendini ifade eden bir özgürlük, rahatlık ve doğallık bölgesi olarak tanımlanabilir (Klein, 1994: 4). Dolayısıyla toplumdaki söylemi anlamının yeni paradigmasına karşılık gelen nezaket, söylemsel dünyayı düzenleyen geleneksel otoriter ve hiyerarşiye dayalı kurumlardan farklı olarak, çeşitliliği ve özgürlüğü seslendirir.

Bu anlamda İskoç geleneğinde özellikle kahvehaneler süreçte çok önemli bir role bürünmüştür. Kahvehaneler, sadece içecek tüketiminin değil, aynı zamanda yeni, özgür ve geleneksel düzenler için tehlikeli çağrışım biçimlerinin de yerleri olarak hızla kabul edilmişlerdir. Bu bakımdan nezaketin sivil toplumun amaçlarına uygun, tamamen farklı bir yapıya sahip bir gerçeklik üzerinde ideolojik cilalamadan farklı, kültürel bir eylem modeli olarak açıklanması gerekir (Klein, 1994: 12).

Nezaket kültürünün ve buna dayalı ilişkilerin gelişmesinde yukarıda da ifade edildiği gibi kahvehane ve orda yapılan sohbetlerden çok matbaanın yeri etkili olmuştur. Çünkü matbaa kültürünün kendisi kibar etkileşim kalıpları tarafından önerilen çizgiler üzerinde şekillendirilmiştir. Nezaket çağrılarını, sözde “kibar adamların” geleneksel seçkinleriyle sınırlı değildir. Nezaketin geleneksel söz dağarcığı semantik bir gevşekliğe düşerek orta sınıfın her türden insanın onu benimsemesine izin verdiği için, toplumdaki “meşgul” unsurlara nezaket çeşitleri yayılmış ve onlar tarafından benimsenmiştir. Bu nedenle, nezaketin yükselişi, kamusal yaşam biçimlerinin genişletildiği ve detaylandırıldığı 18. yüzyılın başında siyaset ya dinden farklı olarak kültür kavramının toplumsal yaşamı düzenlenmeye başlamasıyla yakından ilişkilidir. Geleneksel dönemden farklı olarak belirli toplumsal koşulların etrafında örüntülediği temel kavram olan *kültür* belirli değerler seçkisine bağlı duyarlılıklarını önceleyen bir tutumdur. Dolayısıyla geleneksel dönemin çatışma ve ayrışmaya dayalı siyasal tutumlarının aksine rıza ve onaya dayalı bir öznellik biçimi olarak 18. yüzyıldan itibaren bizi karşılar (Eagleton, 2016: 68). Terry Eagleton *Kültür Yorumları* eserinde modern çağdaki kültür düşüncesinin esasında güç kaybeden aşkınlığın ve tanrısallığın yerine ikame edildiğini ifade eder. İşlevsel bakımdan dinsel otoritenin yerini alan ve yeni yaşam biçimini temsil eden kültür, (Eagleton, 2016: 10) yeni deneyim ve öznellik türlerinin ötesinde, bu değişimler için yeni şekiller ve pratikler anlamına gelir. Erken modern Avrupa'nın siyasi tarihi, prenslerin ve aristokratların seçeneklerinin toplumdaki diğer kişilerin eylemleri ve ifadeleri tarafından şekillendirildiği birçok örnek sunar. Bununla birlikte, 18.yüzyılda, resmi siyasi güce sahip olmayanlar, kendilerini gösterebilecekleri yeni kurumlar ve gazeteler aracılığıyla kendilerini ifade etmenin platformu olarak “medya”yı oluşturarak çabalarında da yeni bir meşruiyet bulmuşlardır (Klein, 1994: 13).

Shaftesbury'nin nezaket kullanımı, İngiliz toplumu ve kültüründeki aristokratik ilkenin yeniden onaylanmasını içermesi bakımından gelenekseldir; ama aynı zamanda kamu kavramını ve eleştirinin toplumdaki rolünü onaylayarak yeniliklere yer açması açısından dikkate değerdir. Shaftesbury'nin bilinçli olarak modern bakış açısı, oldukça spesifik alternatiflere karşı

çıkmıştır. Hem beyefendilerin toplumdaki hegemonyasını ve centilmenliği savunurken, hem de beyefendilerin geleneksel olarak çeşitli hegemonya biçimlerini paylaştığı kurumlara tepki göstermiştir (Klein, 1994: 20). Shaftesbury'nin kibar beyefendisi yalnızca sanatta değil, nezaketin ikinci dayanağı olan felsefede de bilgili olmalıdır. Bu yaklaşım, ahlaki oluşum ve kültürel üretimde kilisenin baskın bir kurum olduğu toplumda felsefenin makul bir alternatif sunması olarak okunabilir. Bu bağlamda felsefenin ahlaki oluşumda etkin hale gelmesi için siyasetten uzak entelektüel ve kibar bir proje ile yeniden yönlendirilmesi amaçlanmıştır (Klein, 1994: 21).

Sosyallik ve ahlaki özerklik gibi birbirini tamamlayan kavramlarla ahlaki duyu kavramı üzerinden hareket eden felsefe ile felsefi benlikte dostluk, yardımseverlik ve sosyallikle etiketlenmiş ve bu bağlamda felsefi benlik sosyallik ile özerkliği uzlaştırmaya çalışırken, toplumsal benlik, sosyallik adına özerkliğini adeta sınırlandırılmaya çalışılmıştır. (Klein, 1994: 73). Bu bağlamda Shaftesbury'nin felsefi programının hem ahlaki ortamı hem de sosyallik iddialarını çözüme ihtiyacına karşılık geldiği görülebilir. Tıpkı felsefe de olduğu gibi, Shaftesbury nihayetinde nezaketi de yeniden inşa etmiştir. Yeni durumla nezaket ve ona dayalı sosyal benliğe ilişkin kaygılar yok sayılmazken; nezaket, insanın içindeki, şimdi araştırmamız gereken türden bir ahlaki eğitimle başlatılmıştır. Her ne kadar Shaftesbury'nin ilk felsefi çabası felsefi sosyallik adına egoizme büyük ölçüde bir saldırı olsa da onun yaklaşımı sosyalliğin kendisinin insan etiğine ve ahlaki otoriteye karşı yönelttiği meydan okumalara işaret etmiştir (Klein, 1994: 80). Böylece insanın içselliğinin genişletilmesi ve detaylandırılması yoluyla bireyin ahlaki özerkliğinin güçlendirilmesi amaçlanmıştır (Klein, 1994: 83). Söz konusu özerklik ile ahlaki zindelik, uygun “imgeler” ve “hayaller” in doğru anlamlarla eğlendirilmesine bağlanmıştır (Klein, 1994: 86). Ahlaki rehabilitasyonun temel yöntemi, alışkanlıkların yeniden formüle edilmesini oluşturan öğrenmeyi unutma ve yeniden öğrenme söylemidir (Klein, 1994: 89). Hem özerklik hem de sosyallik iddialarını onurlandıracak bir orta pozisyonun teşviki ile nezaket, kısmen ciddiyet göstermeden ciddi bir ahlakçılık sağlama girişimi olarak okunabilir (Klein, 1994: 89). Bunun için yapılması gereken söylemin paradigmasını yeniden inşa etmektir. Bu bağlamda Shaftesbury vaaz ve konferans yerine sohbeti (conversation) tercih etmiş fakat sohbeti yeterli görmemiştir. Çünkü zaten toplumda bol bol sohbet vardı. Sohbet genellikle aşırı sosyal varlıklar arasında karşılıklı pohpohlama ve gösteriş eylemlerinden oluştuğu için, yozlaşarak anlamsızlığa dönüşmeye mahkûmdur. Bu anlamsızlık ciddi bir meseleydi, çünkü bu tür sohbetler İngiliz seçkinlerinin sosyal ve entelektüel ortamını oluşturuyordu (Klein, 1994: 100).

Fakat sohbetin cazibesi, insanları ortak bir dil temelinde eşit biçimde teması geçirmesinden gelir. Anlaşmazlığı bastırma ve fikir birliği izlenimi yaratma arzusu ve uygunluk için oldukça güçlü bir argümandır (Klein, 1994: 77).

Shaftesbury, sosyal davranış idealini, uçarı sosyallik ya da soğuk mesafe yerine felsefi ciddiyetin bir sentezinde aradı. Bu yaklaşım aynı zamanda “nezaket” dilinin yayılmasının başlıca aracı oldu. Ayrıca Shaftesbury, bu kavramı yeni bir karmaşıklık ve merkeziliğe yükseltmekle meşguldü. Aynı zamanda onun yazıları davranış, ahlak ve siyaseti kapsadığı ve yönelim olarak etik ve pragmatik alanda olduğu için tavsiye türüyle de derinden ilgiliydi. Ancak nasihat literatürü didaktik olduğu için “tavsiye” kavramını tercih etti (Klein, 1994: 101). Ahlaki bakımdan içsel söylemi bastırmayı değil, onu beslemekle meşgul olmaya yöneldi. (Klein, 1994: 104). Söz konusu tercih modern felsefenin spekülatif, soyut ve sistematik yöneliminin aksine İskoç Aydınlanma geleneğinin gerçek ahlak felsefesini somut, pratik ve faydalı görmesinin neticesi olarak okunmalıdır (Klein, 1994: 105). Bu bağlamda Shaftesbury’nin projesi, Platoncu versiyonda somutlaşan tefekkür idealine karşı Sokrates’in idealine yakın durur. Shaftesbury’ye göre, gerçek Sokratik olan felsefe kişinin kendilik kaygısından hareket ettiği eylem felsefesidir. Buna bağlı olarak “dünyada nasıl faydalı olunur, iyi bir vatansever, iyi bir dost, iyi bir ekonomist ve bir aileye yönelik eylemlerimiz nasıl olmalıdır?” gibi sorulara cevap arar. Nitekim bu doğrultuda Sokrates, hakikatle yaşam arasında, bir başka ifadeyle logos ile bios (yaşam) arasındaki akortu pratize eden bir filozof olarak okunabilir (Foucault, 2016: 86). Platon’un felsefesinde tamamen düşünsel ve bilgi temelli olan benlik inşası esasında Sokrates sonrası Batı felsefesi geleneğinin kurucu kodlarını da yansıtır. İnsanın hakikate ulaşma ölçüsünü insanın sadece bilme tarzı ile eşdeğer olması anlamına gelen ve Delphi’nin “kendini bil [gnothi seauton]” emrinin, Platoncu “örtü” ile “kendini tanı” ya dönüşümünü ifade eden bu yaklaşım zamanla Batı geleneğinde devletin siyasal amaçları çerçevesinde örgütlenerek bir iktidar biçimini almıştır (Kılıç, 2022: 165).

Kişinin kendilik kaygısı ve pratiğinin yeni göstergesi olarak nezaket 18. yüzyılda İskoç yazarlarının ekonomik, sosyal ve politik koşullarına tepkilerinin önemli bir parçası olmuş ve ticari toplumun gerekliliklerini temsil eden yeni bir paradigmaya dönüşmüştür. Örneğin söz konusu paradigma içerisinde Mandeville (1670-1733) nezaket ve şeref gibi kavramların önemini kabul ederken, diğer yandan nezaketi entelektüel bağlamını değiştirmeyi kurtarmayı asıl görevi görmüştür. Mandeville için sosyallik, “ticari sosyallik” idi ve onun için hem nezaket hem de şeref kavramları, yalnızca ticari ilişkilere yöneliktir. Mandeville’e göre nezaket yalnızca dış görünüşümüzle

İlgiliydi ve isteyenlere karşı onu korumanın başlıca yolu düelloydur (Peltonen, 2003: 266). Söz konusu durum Mandeville’in nezaket, onur ve düello anlayışının nezaket geleneğinden kaynaklandığını ve daha özel olarak düelloyu ve özel bir nezaket yorumunu savunduğunu kabul etmemize olanak sağlar. Mandeville, böylece dönemindeki geniş tartışmalarına, kibarlık ve kibarlığın tanımları üzerinden katılır. Bu doğrultuda geleneksel toplumun davranış normlarını etkin biçimde belirleyen din de insanın toplumsal ve kültürel yaşamının diğer yönleri gibi, din ve özellikle dini söylem de insan yapısı bir dindir (Hume, 2016: 142). Din, sivil toplum ölçütlerine göre işlemek zorunda bırakılmış; en yüksek sosyallik standartları, yani nezaket tarafından düzenlenmeye tabi tutulmuştur. Gerçek din özgür, kibar söylemin testinden geçmek zorunda görülmüş ve karşılaştırma ve hoşgörü, rasyonel inancın tek temeli olarak kabul edilmiştir. Çünkü İskoç Aydınlanması, tarihin akışında bir centilmenler cumhuriyetinin kurulmasını desteklediği gibi, gerçek bir sivil dinin kurulmasını da desteklemiştir (Klein, 1994: 60-161). Yeni bir “normal” düzen ve ekonominin işleyişine paralel biçimde karşılıklı zenginleşmeyi esas alarak “görünmez el” nosyonu ile tarihin var olan aktörlerini devre dışı bırakıp buna uygun yeni bir tarih tasarımı ile yeni değerler yaratan (Taylor, 2018: 85) İskoç Aydınlanması insanlık tarihindeki en büyük değişim ve dönüşümlerinden birine imza atmıştır. Nitekim Smith insanlığın bu aşamaya gelmeden önceki süreçlerini kendi sistemi açısından yapısökümüne uğratarak yeniden düzenlemesi de bu doğrultuda okunmalıdır. Yeni sınıflandırma ile Adam Smith toplumları ilerleme bakımından dört ayrı evreye ayırmıştır. Smith’in aşamalı tarih kuramına göre toplumlar yaşamını biçimleme göre “avcılar”, “çobanlar”, “tarım” ve “ticaret” olmak üzere dört farklı evreye ayrılmıştır (Smith, 2018: 146). Netice itibarı ile insan doğasını toplumun ve tarihin ayrılmaz bir parçası olarak gören (Dardot and Laval, 2012: 42-44) bu yaklaşımın temel nedeni ise insanı insan yapan hususların, değişmeye ve evrilmeye açık olarak görülmesidir. Bu bağlamda İskoç Aydınlanmacıları pratik hayatın içerisinde, dernekleri ve kulüpleri ile politik güce yani devlet kurumlarına karşı mesafeli durarak değişimi toplumun işleyişine bağlı olarak kendiliğinden ve özgürce inşa etmeyi düşündüklerinden politik ve teolojik olanın dışındaki sivil oluşumlar üzerinden inşa etmişlerdir (Murteza, 2020: 16-17). Bu bağlamda yeni toplumun yeni davranış normu olan nezaket kavramı da özgürlük ile etiketlenmiştir (Klein, 1994: 125).

İki anahtar terimi, nezaket ve özgürlüğü doğrudan bir araya getirdi: nezaket, bireylerde ve genel olarak toplumdaki uygun zekâ, mizah, anlayış ve görgü durumunu özetlerken, özgürlük sınırsız etkileşim koşuluna atıfta bulunmuştur. Özgürlüğün özü dostane etkileşim olduğu için, ahlaki ve kültü-

rel gelişim için bir ortam, kibar bir sohbet sahnesi, beyefendiler arasında saygılı tartışma özgürlüğü olarak karakterize olmuştur. Böylece hem özgürlük, sağlıklı bir interaktif durum olarak anlaşılmış hem de ince sosyallik, otoriter müdahaleden bağımsız, açık uçlu ve sınırlandırılmamış bir ideal olarak oluşturulmuştur (Klein, 1994:197).

Sonuç

İnsanlık tarihi bakımından önemli bir dönemece karşılık gelen İskoç Aydınlanması sonuçları bakımından da son derece etkili olmuştur. Yerleşik pek çok şeyin devre dışı bırakıldığı bu dönem insan ve evrensel insan doğası bilimi ile birlikte tarihin yeniden kurgulanması çerçevesinde yeniden şekillenerek günümüz yaşamının kodlarının ağırlık merkezine önemli ölçüde etki etmiştir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı, kral, din-devlet ve buna buna bağlı normatif yapıların sorgulanıp gücünü kaybetmesi ile birlikte toplumun işleyişinin sosyallikle birlikte ekonominin işleyişine uygun olarak tasarlanması buna uygun norm ve davranış formlarını da beraberinde getirmiştir. Geleneksel toplumların karakterize eden “siyasal” olanın da devre dışı kalmasıyla yeni duruma uygun olarak etik coşku ile ekonomik nesnelliğin birlikte harmanlandığı bir toplum yapısına geçilmiş ve sivil toplum yeni bir habitat olarak var olmaya başlamıştır. Etik bir ideal olan sivil toplumda yaşam adeta ekonominin akışına havale edilmiştir. Nihai anlamda ise yaşamı örgütleyen güç olan ahlaki görüş normatif olmaktan çok karşılıklı eşit iki insanın davranışlarının yeni bir paradigma üzerine oturmasını hedeflemiştir.

Kendiliğinden düzen olarak ifade edilebilecek söz konusu yapıda davranışların rasyonelize edilmesi ise taleplerin karşılıklı onayına havale edilmiştir. Tarihin bir ürünü olarak tasarlanan sivil toplum cilalı toplum olarak etiketlenmiştir. Bir ideal olmaktan çok sürekli keşiflere ve yeniliklere açık olan toplum uygar toplum olarak resmedilmiştir. Uygar ya da medeni toplumun temel karakteristiği ise davranışların rafine oluşuna gönderme yapmasıdır. Bu bağlamda nezaket yeni bir paradigma değişimine göndermede bulunmayı temsil etmeye başlamıştır. Bu paradigma, “ben ve başkası” arasındaki geçerli ilişkinin yüksek ideallerden arındırılması ya da sıkleti hafifletilmiş şekliyle sosyalliğin yeni formu olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Nezaket kavramı davranışların biçimsel düzeninin çerçevesini aşan bir kavramdır. Nezaket, geleneksel varlık üzerinden tanımlanan ben ve başkası arasındaki hiyerarşik ilişkiyi radikal biçimde dönüştürüp yeni bir başkalık kabulü olan eşitlikçi etik bir diyalog üzerine kurulumu temsil eder. Ayrıca nezaket, varlık ya da tözlerden ziyade birey ve toplum arasında işleyen süreçlerde bireyin topluma adapte olması ve yer edinebilmesi, kendini koru-

yup çıkarlarını güvence altına alabilmesi amacıyla giydiği bir kostüm ya da taktığı bir maske olarak yeni bir kültür ve dünya görüşünü yansıtır. Başkası ile kurulan ilişkinin anahtar kavramlarından birisi olan *nezaket* çerçevesinde şekillenen ben-başkası temellendirmesinin kendisinden sonraki pek çok başkalık yaklaşımına da öncü olduğu söylenebilir. Nitekim daha sonra yapısöküm felsefelerinde ahlaki yüzleşmenin imkânı olarak ortak ve bağlayıcı ontolojik zemininin Levinas'ta *yüz*, Deleuze'da *fark*, Derrida'da *differance*, Ricoeur'da *kendilik* gibi belli ortak bir kabul veya ontolojik söyleme dayalı olarak tartışılması nezakete dayalı söz konusu okumanın ardılları olarak okunabilir. Hiyerarşik bir dünya yerine daha eşitlikçi bir belirlenimle oluşan ve bireyler arasında farklı bir bağ kuran yeni nezaket; siyasi, etnik veya dini aidiyetlerden ziyade ticaretin yeni bir kozmopolitan olarak tasarlanması ile yeni bir sosyal sağduyu olarak şekillenen 18. yüzyıl, para ve ticaretin etkisiyle tüm farklılıkların nötralize edilmesine odaklanılan bir dönem olmuştur. Bu bağlamda nezaket ile yeni toplumsal düzenin reçetesi eskiye göre kökünden değişmiştir. Böylece birey için daha önce karşılaşmadığı bir kavram olan nezaket ile hem bireyin daha sosyal hale gelmesi hem de birey ve toplum arasındaki uçurumun kapatılması amaçlanmıştır. Çünkü nezaket çerçevesinde birbiri ile iletişime geçen ve bağlanan toplumsal ilişkiler hiçbir zorlama olmaksızın gerçekleşen barışçıl ve bireyin özgürce katıldığı ilişkiler olarak tezahür etmiştir. Pürüzsüz ve kimliklerden sıyrılmış anonim ilişkilerin var olduğu nezaket toplumları, liberal ticari toplumların karakteri haline gelmiştir.

Nezaketi içselleştiren benlik aynı zamanda kimliğin inşası ile ilgili yeni bağlantılar kurmayı kolay hale getirmiştir. Başkasını tanıma amaçlı ilişkilerin geçerli olduğu nezaket toplumları benliğin oluşumunu öteki tarafından tanınma ve olumlanması üzerine kurmuştur. Başkalarının kişi hakkında olumlu fikirler edinmelerini sağlamak amacıyla söz ve eylemlerin ustalıkla yönetilmesini içeren nezaket ve buna bağlı formülasyon ile benlik, başkalarıyla olan ilişkilerini yönettiği sosyal etkileşim ve mübadele alanı içinde konumlandırılmıştır. İnsanların kendilerine ve başkalarına ilişkin algılarının iyileştirilmesi, hayatın akışının kolaylaştırılması ve adeta karşılıklı ilişkilerin bir sanat ve var olma tekniği şeklinde kavranmasına bağlı rafine bir sosyallik olarak insanlığı karşılamıştır. 18 yüzyıl ve sonrası dönem için nezaket, söylemsel dünyayı düzenleyen geleneksel otoriter ve hiyerarşiye dayalı kurumlardan farklı olarak, çeşitliliği ve özgürlüğü seslendiren yeni bir yapı olarak var olmaya başlamıştır. Özgürlük ile de iç içe olan kavram ve temsil ettiği dünya görüşü ile hem ince sosyallik hem de otoriter müdahaleden bağımsız, açık uçlu ve sınırlandırılmamış bir ideal olarak liberal modern toplumlar yeniden inşa edilmeye başlanmıştır.

Günümüz dünyasının kodlarının anlaşılması ve “Nasıl yaşamalıyız?” sorusunun cevabının aranmasında oldukça önemli bir yere sahip olan nezaket kavramının en azından çıkışı itibari ile sadece gündelik davranış formundan çok daha fazlası hatta bir dünya görüşü olarak var olduğunu söylemek gerekmektedir. Seküler bir yaşam formu olarak etiketlenen nezaketin sosyal ilişkiler bakımından yaşamı oldukça cezbedici bir düzene soktuğu aşikârdır. Fakat yaşamın kendisi, ben ve başkası dışında daha kapsamlı ilişkilerin düzenine gerek duymaktadır. İlişkilerin düzenini ya da ağırlık merkezini adeta mübadele içeren sanatsal bir sosyallik olan nezaket ile düzenlemek insanın kendisini gerçekleştirmesi bakımından imkânlar sunsa da bizatihi yaşamın ufku ve imkânları bakımından kısıtlı kalmaktadır. Ayrıca yaşamın ilişkisel bir işlevsellikle kavranması çıkarlar odaklılığa ve nihayetinde tüketim döngüsüne neden olabilir. Bu durumun anlamın buharlaşmasına ve yeni durumlar karşısında ihtiyaç duyulan mana ya da maneviyat türlerinin oluşmasında da güçlükler çıkaracağı ortadadır. Bu nedenle ben ve başkası arasında eşit ve nezaket kurallarına dayalı oluşturulan ilişkilerin kazanımlarının insana sağladığı özgüven ve özgürlüğün daha bütüncül ve güvenliğe dayalı klasik dünya karşısındaki konumu da tartışılmayı her zaman hak etmektedir. İnsanlığın sürekli sahne değiştirerek zamanda yol aldığını fark edip hangi sahnenin ve ona uygun davranış modellerinin daha üstün ya da iyi olduğu konusu gündemini korumaya devam edecektir. İyi yaşamaya dair yaşam tarzı ya da ahlaki bakış açısından yapılacak asıl değerlendirmelerin karşılıklı ilişkilerin boyutunu aştığı inkâr edilemez. İnsanlık deneyimi bundan daha fazlasına muhtaç olduğu gibi yaşamın etik senfonisini dengeleyecek sağduyu ve duyarlılıklar daha bütüncül biçimde ele alınmayı hak etmektedir.

Öz

İskoç Aydınlanmasında “Ben ve Başkası” İlişkisinin Yeni Düzeni: Nezaket

Etik coşku ile ekonomik nesnellığın birlikte harmanlandığı sivil toplum yapılanmasıyla hayatiyet bulan İskoç Aydınlanması insanlık tarihini önemli derecede etkilemiştir. Yerleşik pek çok şeyin devre dışı bırakılmasına neden olan bu dönem, insan ve evrensel insan doğası bilimi ile birlikte tarihin yeniden kurgulanmasına neden olarak günümüz yaşamının ağırlık merkezini de önemli ölçüde belirlemiştir. Bu bağlamda çalışmamız, söz konusu paradigmayı ve buna bağlı rafine davranışları nezaket kavramı üzerinden ele almayı amaçlar. İskoç Aydınlanma geleneğinde nezaket, yüksek ideallere dayalı geleneksel hiyerarşik toplumlardan farklı olarak “ben ve başkası” arasındaki geçerli ilişkinin eşitlikçi ve sosyal formunu temsil eder. Bu bağlamda nezaket ile ben ve başkası arasındaki ilişki etik bir diyalog üzerine kurulur. Kamusal alanda başkası ile “Nasıl yaşamalıyız?” sorusunun cevabının aranmasında oldukça önemli bir yere sahip nezaket Batı toplumları için gündelik davranış formundan çok daha fazlasını içererek yenedünya görüşü ve buna bağlı medeniyete giden yolun habercisi olmuştur. Nihayetinde ben ve başkası ilişkisi bakımından eşitliğe dayalı yeni bir ethos inşa edilmiştir. Fakat yeni durumun pek çok fırsatı beraberinde getirdiği görülse de yaşamın etik senfonisini dengeleyecek sağduyuyu oluşturmada vadettiği gerekli başarıyı sağladığını söylemek mümkün görünmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, İskoç Aydınlanması, Nezaket, Ben, Başkası.

Abstract

New Order of Relationship Between ‘I’ and ‘Another’ in Scottish Enlightenment: Courtesy

The Scottish Enlightenment, which came to life with the structuring of civil society in which ethical enthusiasm and economic objectivity were blended together, had a significant impact on human history. This period, which caused many settled things to be disabled, also determined the centre of gravity of today’s life to a great extent by causing the restructuring of history together with the science of human and universal human nature. In this context, our study aims to deal with the paradigm and related refined behaviours through the concept of courtesy. In the Scottish Enlightenment tradition, unlike traditional hierarchical societies based on high ideals, courtesy represents the egalitarian and social form of the prevailing relationship between “me and the other”. In this context, the relationship between courtesy and self and someone else is built on an ethical dialogue. Courtesy, which has a very important place in the search for the answer to the question of “How should we live?” with someone else in the public sphere, includes much more than the form of daily behaviour for Western societies, and has been the harbinger of the new world view and the road to civilization depending on it. Ultimately, a new ethos based on equality has been constructed in terms of the self-other relationship. However, although it seems that the new situation brings many opportunities, it does not seem possible to say that it has achieved the necessary success it promised in creating the common sense that will balance the ethical symphony of life.

Keywords: Morality, Scottish Enlightenment, Self, Other, Courtesy.

Kaynakça

- Allen, Chris (1997). "Who Needs Civil Society?". *Review of African Political Economy*, 24/73. pp. 329-337.
- Assmann, Aleida (2013), "Civilizing Societies: Recognition and Respect in a Global World". *New Literary History*, 44/1, pp. 69-91.
- Başdemir, Hasan Yücel (2009). *Liberalizm: Ahlaki Temeller*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Bakır, Kemal (2016). *Francis Hutcheson ve Ahlak Duyusu Teorisi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Batukan, Can (2016). "Bir Kavram Sintesyazırını Olarak Felsefe". *Cogito Dergisi*, Sayı 82. ss. 68-86.
- Broadia, Alexander (2003) "Introduction", *Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, (ed. Alexander Broadie), New York: Cambridge University Press, 1-7.
- Broadie, Alexander (2009). *A History of Scottish Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Cevizci, Ahmet (2020'a). "Tanım". *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2020b). "Özcülük". *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2020c). "Öteki". *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Changeux J.P., Ricoeur P. (2013). *Neden Nasıl Düşünürüz: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*. çev. İsmet Birkan. 2. Basım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Collingwood, R. G. (2017). *Tarih Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Comte-Sponville, Andre (2004). *Büyük Erdemler Risalesi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çaha, Ömer (2016). *Sivil Toplum ve Devlet*. Ankara: Orion Kitabevi
- Dardot P., Laval C. (2012). *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Deleuze G., Guittari F. (2001). *Felsefe Nedir?* çev. T. Ilgaz. 6. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Derrida, Jacques (2004). "Teoriyi İzlemek". *Teoriden Sonra Hayat*. ed. Michael Payne – John Schad. İstanbul: Agora Yayınları.
- Derrida, Jacques (2014). *Gramatoloji*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Dewey, John (2020). *Eğitimde Ahlak İlkeleri*. çev. Süleyman Aydın. Ankara: Fol Yayınları.
- Direk, Zeynep (2021). *Başkalık Deneyimi*. Ankara: Fol Kitap.
- Dow, Sheila C. (2009). "David Hume and Modern Economics". *Capitalism and Society*, 4/1. DOI: 10.2202/1932-0213.1049, 1-29.

- Eagleton, Terry (2016). *Kültür Yorumları*. çev. Özge Çelik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Erdoğan, Mustafa (1998) “Sivil Toplum: Bir Kavramın Anatomisi”. *Liberal Düşünce Dergisi*, ss. 5-21.
- Ferguson, Adam (2001). “Of the General Characterictics of Human Nature” *History of The Civil Society*. ed. Fania Oz-Salzberger, Part I, Section I, 3th published. pp. 7-16. London: Cambridge Universty Press.
- Foucault, M. (2016). *Doğruyu Söylemek*. çev. Kerem Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gooschild, Philip (2005). *Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş*. çev. Rahmi G. Öğdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göçmen, Doğan (2015). *Modern Felsefe, Tarihsel Anlamı, Güncel Mirası-Adam Smith, Hegel ve Marx*. İstanbul: Vivo Yayınevi.
- Gözel, Özkan (2017). “Metafizik Bir İmkân Olarak Etik: Levinas’ta Başkası ve Başka-lık”. *Ahlak ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*. ed. Lütfi Sunar & Selami Varlık. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Gözel, Özkan (2018). *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Haakonssen, Knud (2006). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Hume, David (2010). *Ahlak*. çev. Nil Şimşek. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Hume, David (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Hume, David (2016). *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Yayınları.
- Hume, David (2017). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Hutcheson, Francis (2003). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions Affection, with Illustrations on the Moral Sense*, İndiana polis: Liberty Fund.
- Hutcheson, Francis (2020). *Güzellik ve Erdem İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Merve Menekşe Özer-Adnan Akdağ, Ankara: Say Yayınları.
- Jensen, Mark N. (2006). Concepts and Conceptions of Civil Society. *Journal of Civil Society*, 2 /1. pp. 39-56.
- Kılıç, E. (2022). *Metafiziksel İyi’den Değere: Ahlakın Yolculuğu*, Ankara: İlem Yayınları.
- Kılıç, E. (2022). “Stoacılık ile Pragmatizm Arasında Köprüler Kurmak”. *Felsefe Dün-yası*, ss.158-187.
- Klein, Lawrence E. (1994). *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discour-se and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*. Cambridge: Cambri-dge Universty Press.

- Köktaş, Mümin (2019). *İskoç Aydınlanması: Bir Sivil Toplum Perspektifi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kumar, Krishan (2005). "Civil Society". The Social Science Encyclopedia. ed. Adam Kuper, Jessica Kuper. 2nd ed. Taylor & Francis e-Library. 152-153.
- Küçükalp, Kasım (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayınları.
- Küçükalp, Kasım (2017). "Ötekine Yönelik Etik Refleksiyonun İmkânı Olarak Dekonstrüksiyon". *Ahlak ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*. ed. Lütfi Sunar & Selami Varlık Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Molacı, Melike (2022). *On Kavramda Stoa*. İstanbul: Runik Kitap.
- Murteza, Gökhan (2020). "İskoç Aydınlanmasını Konumlandırmak". *İskoç Aydınlanması*. ed. Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Otteson, James R. (2002). "Adam Smith: Bir Ahlak Filozofu". *Piyasa*. çev. Atilla Yayla. Sayı 3. ss. 49-58.
- Oz-Salzberger, Fania (2001). "Civil Society in the Scottish Enlightenment". *Civil Society History and Possibilities*. ed. S. Kaviraj ve S. Khilnani. pp. 58-83. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oz-Salzberger, Fania (2003). "The Political Theory of the Scottish Enlightenment". *The Scottish Enlightenment*. ed. Alexander Broadie. pp. 157-177. New York: Cambridge University Press.
- Peltonen, M. (2003). *The Duel In Early Modern England Civility, Politeness And Honour*. New York: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul (2010). *Başkası Olarak Kendisi*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Schmitt, Carl (2014). *Siyasal Kavramı*. çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis
- Seligman, Adam B. (1992). *The Idea of Civil Society*. New York: The Free Press.
- Smith, Adam (2018). *Ahlaki Duygular Kuramı*. çev. Derman Kızılay. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Smith, Adam (2018). *Hukuk Üzerine: Adalet*, çev. Ahmet Celiloğlu. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Spira, A. (2020). *The Invention Of The Self Personal Identity In The Age Of Art*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Stickers, Kenneth W (1997). "Value as Ontological Difference". *Phenomenology of Values and Valuing*. ed. James G. Hart - Lester Embree. pp. 137-154. Dordrecht: Kluwer.
- Taşkın, Ali (2018). *İskoç Aydınlanması*, Ankara: Liberte Yayınları.

İskoç Aydınlanmasında “Ben ve Başkası” İlişkisinin Yeni Düzeni: Nezaket

- Tatar, Burhanettin (2014). Din, İlim ve Sanatta Hermenötik. İstanbul: İsam Yayınları.
- Taylor, Charles (2008). Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası. çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş. İstanbul: Küre Yayınları.
- Taylor, Charles (2018). Modern Toplumsal Tahayyüller. çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Varlık, Selami (2015) “Ricoeur’un Hermenötiğinde Mekezdışı Özne”. Kaygı Dergisi, (2015/24). ss. 1-21.
- Watson, Peter (2018). Fikirler Tarihi-Ateşten Freud’a. çev. Kemal Atakay vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DAVID HUME'DA SİYASAL OTORİTEYE İTAAT YÜKÜMLÜLÜĞÜNÜN GEREKÇESİ VE SINIRLARI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 140-164.

Geliş Tarihi: 16.04.2023 | Kabul Tarihi: 23.06.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1284268

Zeki AKTAŞ*

Giriş

Siyasal otoriteye itaat yükümlülüğüne dair tartışmaların başlangıcını Platon'un (MÖ 427-347) *Kriton* diyaloguna kadar götürmek mümkündür. Diyalogun başkonuşmacısı Sokrates'in, muhatabı Kriton'a verdiği dramatik cevaptan¹ bu yana problemi çözmek üzere birçok argüman ileri sürülmüştür. Bu argümanlar siyasi yükümlülüğü Tanrı'nın iradesi, sosyal sözleşme, bireysel-toplumsal fayda ve hukukun üstünlüğü gibi çeşitli saiklere bağlamışlardır ancak mevcut literatür göstermektedir ki bunların hiçbiri mutlak bir kabul alamamıştır. Bununla birlikte siyasi yükümlülük tartışmasının en baştan birey ve onun içinde bulunduğu siyasi topluluk arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin türüne bir gönderme içerdiğini düşünmek makul bir varsayımdır çünkü siyasi yükümlülük problemi bir siyasi topluluğa katılma problemi olarak kabul edilir ve şu türden bir soruyla karakterize edilir: "Siyasal bir topluluğun üyesi olmak kendi başına o topluluğun ilgili siyasi kurumlarını destekleme yükümlülüğü içerir mi veya siyasi bir topluluğun üyesi olmanın kişiyi o topluluğun siyasi kurumlarını desteklemekle yükümlü kıldığını söyleyen terimlerin makul anlamları var mıdır?"²

* Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis, Türkiye, ORCID: 0000 0002 9396 4698, e-mail: zaktas@beu.edu.tr

1 Sokrates, *Kriton* diyalogunda kendisini hapisten kaçması için ikna etmeye uğraşan Kriton'a hapisten kaçmanın yasalara bağlı kalacağına dair verdiği sözü tutmamak olacağı ve bu nedenle hapisten kaçmayacağı cevabını verir. Bkz. Platon, *Kriton*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2017).

2 Margaret Gilbert, *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 18.

Bugün muhtemelen herkes bir siyasal varlığın üyesidir ve bu varlık yine hemen hemen herkes için devlettir. Görünürde oldukça basit bir gerçekliği ifade eden bu durum esasında tüm yaşantımızı çeşitli ve kritik şekillerde belirlemektedir. Dolayısıyla kararlı bir şekilde siyasetten uzak duran insanlar bile içinde yaşadıkları devletin doğasının, taleplerinin ve çizdiği sınırların bireysel yaşamlarına ilgisiz olduğunu söyleyemez.³ Birçok insan içinde yaşadığı devlete özel bir şekilde bağlı olduğunun farkındadır ve bu bağ daha çok ahlaki bir nitelik taşıır. İnsanlar bu ahlaki bağdan dolayı, siyasal otoritenin kimi eksikliklerinden şikayetçi olsalar bile, ülkelerinin siyasal kurumlarını desteklemek ve yasalarına itaat etmek zorunda olduklarını hissederler.⁴ İşte siyasal yükümlülük problemi bu türden özel ahlaki bağların doğasını ve kapsamını açıklama problemidir⁵ ancak bu, pratik yaşamda teorideki kadar açık bir bağ değildir, aksine oldukça ciddi bir soruyla karşı karşıyadır: "Siyasal otorite tarafından koyulan bir kurala itaat için bu kuralın salt otorite tarafından koyulmuş olması yeterli midir?"

Bu, anbean bilincinde olduğumuz bir soru olmasa bile birçok fiili durumda karşımızdadır. Söz gelimi gerçekleştirildiğinde sadece yasa dışı olduğu için vicdani rahatsızlık veren ancak aksi durumda hiçbir rahatsızlık duyulmayacak bir eylemi (satışında zaman kısıtı olan bir ürünü bu süre dışında almak gibi) veya normal koşullarda hiçbir vicdani rahatsızlık vermeyen ancak yasa dışı olarak tanımlanmış bir durumu (yaş kısıtı olan bir mekanda bulunmak gibi) ele alalım. Her iki durumda da yasaya itaat edilse de edilmese de bir yetersizlik söz konusudur. Dolayısıyla bu tür problemler bireyleri, dikkatlice tartışmak için yeterli bir donanıma sahip olmasalar bile, tabii oldukları siyasal otorite ile aralarındaki ahlaki ilişkinin ayrıntılarını düşünmek zorunda bırakır.⁶

Siyasal yükümlülük problemi esasında sıradan insanın siyaset felsefesiyle en fazla ilişkiye geçtiği konuların başında gelir. Söz gelimi birey, sosyal adalet gibi bir problemle yakından ilgilenmek istese bile onun bu konudaki herhangi bir iyileştirme projesine katılma imkânı sınırlıdır. Buna karşın siyasal bir topluluğun parçası olan herkes; boş bir otoyolda hız limitlerine uyma yükümlülüğünün olup olmayacağı, ortaya çıkma durumu olmasa bile vergi kaçırmanın kabul edilip edilemeyeceği veya kimseye zarar vermemek

3 John Horton, *Political Obligation* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan, 1992), 1.

4 Alan John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981), 3.

5 Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, 3-4.

6 Dudley Knowles, *Political Obligation: A Critical Introduction* (London and New York: Routledge, 2010), 4-5.

şartıyla uyuşturucu madde kullanımına izin verilip verilemeyeceği gibi konularda siyasal otoritenin koyduğu kurallara itaat edip etmeme sorunuyla karşı karşıyadır.⁷

Bununla birlikte bu türden soruların çoğunluk nazarında sürekli bir gündemi yoktur. İnsanlar toplumlarının siyasal düzeninden veya bu düzendeki konumlarından memnun olduklarında içinde buldukları siyasal toplulukla ilişkilerini derinlemesine düşünme zorunluluğu hissetmezler ve bu ilişkinin dayattığı gereklilikleri bir çeşit alışkanlıkla yerine getirirler. Hâliyle bu açıdan bireyin siyasal otoriteyle ilişkisi pratikte çoğu zaman sorunsuzdur ancak yine herkes farkındadır ki bu ilişki oldukça sorunlu bir hâle gelebilir ve bu durum bireyin mevcut bakış açısını ve ödevlerini yeniden düşünmesini gerektiren sorulara yol açar. Bu durumda, yani insanların siyasal otorite ile ilişkisi sorunlu hâle geldiğinde bu ilişki daha fazla bilince çıkar ve böylece siyasal otorite tarafından yerine getirilmesi istenen talepleri veya uyulması emredilen yasakları sorgulama eğilimleri artar. Nitekim siyasal yükümlülük meselesinin siyasal kriz, toplumsal çöküş veya altüst oluş zamanlarında siyasal tartışmaların merkezine yerleşmesi bundandır. İnsanlar bu tür durumlarda siyasal otorite ile arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin temelini ciddi şekilde düşünmeye başlar.⁸

Son tahlilde “Siyasal otorite meşruiyetini nereden alır?”, “Siyasal otoriteye ne borçluyuz?”, “Kime veya neye karşı siyasal yükümlülüklerim var?”, “Siyasal yükümlülüklerin kapsamı ve sınırları nedir?”, “Siyasal yükümlülüklerin gerekçesi veya açıklaması nedir?” türünden sorular daha çok siyasal yükümlülüğün felsefi açıklamasına en fazla ihtiyaç duyduğumuz ve dahası problemin de felsefi tartışmaların merkezine yerleştiği zamanların sorularıdır.⁹ Diğer taraftan siyasal yükümlülük problemi, her ne kadar bu tür sorunlu zamanlarda daha çok gündem olsa da onun cevabını daha az sıkıntılı zamanlar için aramak gerekir çünkü ironik bir şekilde sorularımıza cevap bulma ihtiyacımızın en acil olduğu durumlar, cevap vermenin de en zor olduğu durumlardır.¹⁰

İşte bu türden bir cevap arayışını İskoç Aydınlanmasının önde gelen isimlerinden David Hume’da (1711-1776) da buluruz. Hume siyasal yükümlülük problemini en baştan tanıır; felsefi bağlamda bir anarşist değildir, siyasal otoriteye itaat hususundan kuşkusu yoktur. Bununla birlikte Hume’un

7 Sercan Gürler, *Hukuka İtaat Yükümlülüğü ve Sınırları: Birey ile Hukuk Arasındaki İlişkinin Ahlâki Niteliği Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2011), 17.

8 Horton, *Political Obligation*, 1-2.

9 Horton, *Political Obligation*, 2, 12-13.

10 Horton, *Political Obligation*, 2.

kastettiği itaatin, mahiyeti itibarıyla mutlak bir itaat olmadığı gözlenir çünkü bu bireysel ve toplumsal varoluş ile ilişkilendirilmiş bir yükümlülüktür, dolayısıyla bireysel ve toplumsal varoluşun koşulları ortadan kalkarsa yükümlülük de kalkacaktır.

Hume siyasal yükümlülüğü açıklamak için doğrudan insanın ihtiyaçları, zorunlulukları ve doğanın bunlara verdiği cevaba yönelir. Söz gelimi Thomas Hobbes (1588-1679) ve John Locke (1632-1704) gibi filozofların yaslandığı rıza ve sosyal sözleşme gibi bireylerin taahhüdünü esas alan argümanlara başvurmaz çünkü Hume'a göre arkasında doğal bir saik bulunmayan hiçbir söz kendi başına bir bağlılık yükümlülüğü oluşturamaz. Öte taraftan Hume'da siyasal yükümlülüğün temel saiki kişisel çıkar ve ona ilişen toplumsal fayda olarak kendini gösterir ve böylece onun kuramında siyasal otoriteye itaatin gerekçesi ve sınırları bireysel ve toplumsal çıkar/fayda dolayımında anlam kazanır.

Toplumun Kökeni ve Siyasal Otoritenin Doğuşu

Siyasal bağlılık meselesi Hume'dan yaklaşık yüzyıl önce siyaset felsefenin temel problemi durumundadır. Dönemin birçok filozof ve yazarı insanların yönetenlere neden itaat etmeleri gerektiğine dair çeşitli gerekçeler sunmuş ve normatif perspektifli açıklamalar öne sürmüştür. Bunla birlikte Hume bu normatif tutumu izlememiş, aksine hükümete itaat problemine tamamen *açıklayıcı bir teori* ile cevap vermeye çalışmıştır.¹¹ Hume, felsefesinin bütününde deneysel yöntemi takip eden bir sistem filozofudur,¹² dolayısıyla onun siyasal yükümlülük problemine dair *açıklaması* da problemin başlıca unsurları olan toplum ve siyasal otoritenin deneysel gerçeklikle olabildiğince örtüşen bir analizinden geçmektedir.

Hume'a göre insan doğanın en acımasız davrandığı canlıdır çünkü onun sayısız ihtiyacı ve zorunluluğu olmasına rağmen bunları karşılayacak araçları yetersizdir. Diğer canlılarda ihtiyaçlar ve onları karşılayacak yetenekler arasında genel bir denge söz konusuyken insanın zayıflığı ve zorunlulukları arasında doğal olmayan bir birliktelik vardır. İnsan, hayatını sürdürebilmek için beslenme, barınma, giyinme gibi şartları karşılamak durumundadır ancak tek başına düşünüldüğünde onun bu kadar çok ihtiyaca oranla ne gücü ne de doğal bir yeteneği vardır.¹³

11 Russell Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 95.

12 Ali Taşkın, "Hume'un Adalet Kuramı," *Felsefe Dünyası* 56, (2012): 94.

13 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan. (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009), 325.

Kendi başına bir insan, sadece toplum sayesinde eksikliklerini giderebilir, diğer canlılarla eşit, hatta onlardan üstün hâle gelebilir. İnsan yalnız ve yabancı durumda sadece kendisine çalıştığı için gücü verimsizdir; farklı ihtiyaçlarını karşılamaya uğraştığı için belli bir beceride yetkinleşemez; gücü ve başarısı eşit olmadığı için küçük bir başarısızlık durumunda yıkıma uğrar. Dolayısıyla toplum bu üç temel sorunun çaresidir. İnsanın, güçlerin birleşimi ile gücü; işlerin paylaşımı ile yeteneği; yardımlaşma yoluyla da talihsizlikler karşısındaki şansı artar. Toplum bu ek *güç*, *yetenek* ve *güvenlik* sayesinde üstünlük sunar¹⁴ ve böylece yaşamın uygunsuzluğuna karşı bir çare olarak fayda temelinde varoluşa gelmeye başlar.¹⁵ Diğer taraftan bunlar toplumun varoluşu için kendi başına yeterli değildir, aynı zamanda insanların bu üstünlüklerin farkında olması gerekir. İnsanlar bu farkındalığı salt düşünme yoluyla yakalayamazlar, bununla birlikte doğa bu noktada bir çözüm sunmuş ve toplumun ilk ilkesini hazırlamıştır: *doğal itki*. Doğal itki öncelikle karşı cinsleri birleştirir ve ardından ebeveynlerin çocukları için duydukları kaygı zemininde bir birlik oluşturur. Ebeveynler tarafından yönetilen bu birlik altında çocuklar, alışkanlıklar yoluyla toplumsal hayatın üstünlüklerine ve birlikte yaşamının gereklerine duyarlı hâle gelerek adım adım topluma hazırlanır.¹⁶

Hume, şehvet (doğal itki) ve doğal şefkat (çocuk sevgisi) tutkularının ilk toplumsal birlikteliği kaçınılmaz kıldığından emindir ancak mizacımızda ve dışsal koşullarda bu birlikteliğe karşıt olan kimi unsurlardan da emindir: *bencillik* ve *doğal kaynakların sınırlılığı*. İnsan her ne kadar bencil bir varlık olsa da bütünde ele alındığında onun sevgi duyguları daha üstün görünür, öte taraftan sevgi duygusu doğal hâli ile toplumsal birliktelik için pek elverişli değildir çünkü insanın sevgisi önce kendisine sonra başkalarına yönelir, dolayısıyla her insanın öncelikle kendi merkezli başlayan sevgi edimi, zorunlu olarak tutkular ve eylemler çatışması getirir. Mizacımızın bu doğal durumu dış koşullarda kendisini uygulamaya geçirdiğinde ise toplumsal birliktelik açısından ikinci problem ortaya çıkar. Şöyle ki insan zihinsel doyum, bedensel üstünlükler, çalışma ve talih yoluyla elde edilen malı-mülkü kullanma şeklinde üç temel iyi'ye sahiptir. Birincisinden yararlanmamız tam güvence altındadır; ikincisi bizden zorla alınsa bile onu alana hiçbir üstünlük sağlamaz; üçüncüsü ise herkesin istek ve zorunluluklarını karşılayacak kadar çok değildir, bir zarara uğramaksızın devredilebilir olmakla birlikte başkalarının

14 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 325-326.

15 Frederick Copleston, Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe/Berkeley-Hume 5, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınevi, 1998), 147.

16 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 326.

şiddetine açıktır. Bu son durum, yani mülkün el değiştirebilirliği ve nadir oluşu (insanın önce kendisine yönelen ilgisi ve bu nedenle zorunlu tutku ve eylem çatışması doğuran yapısıyla birlikte ele alındığında), toplumsal varoluşun önünde ciddi bir engel olarak görünür ve insanın bu probleme getirebileceği *doğal* bir çözüm yoktur.¹⁷ Bununla birlikte toplum bir gerçeklik olarak var olduğuna göre bu noktada doğal olmasa da yapay bir çözüm mutlaka var olmalıdır, dahası doğanın insana doğrudan duygularda sunmadığı bu çözüm, bir şekilde muhakeme yeteneğimize bağlı olmalıdır.

Hume buradan hareketle insanların toplumdaki (ilk olarak ailede) erken eğitimleri sayesinde toplumun üstünlüklerini tanıdıklarını, birlikte yaşama-ya dair yeni bir duygu kazandıklarını, dahası toplumdaki esas rahatsızlığın dışsal şeylerden (mülkiyetten) kaynaklandığını gördüklerini iddia eder ve dolayısıyla çözümün bu dışsal şeylere sahip olma konusundaki bir düzenlemeden geçtiğini belirtir. Bunların kullanımını, tıpkı zihin ve bedenini kişiye bağlı güvenli üstünlüklerinde olduğu gibi, benzer bir düzleme taşınmalıdır ve bu, ancak toplumun tüm üyelerini içeren bir *uyluşım* ile mümkündür. Nitekim uyluşım yoluyla mülkiyetin kullanımını hususunda bir güvence oluşturulur ve tutkuların başıboşluğu kısıtlanmış olur. Bu, artık kendimizin veya yakınlarımızın çıkarından vazgeçmeden başkalarının mülkünden uzak durmak demektir. Kısacası uyluşım; toplumun üyelerini belli kurallar yoluyla davranışlarını düzenlemeye yönlendiren ve başkasının mülküne karışmamak benim çıkarımadır, yeter ki o başkası da bana aynı şekilde davranışın anlamına gelen bir *ortak çıkar* duygusudur.¹⁸ Böylece Hume'da aile yoluyla doğan ilk toplulukların daha geniş bir topluma evrilmesi dışsal şeylerin sahipliğini sağlamlaştırmaya duyulan ihtiyacın sonucu olarak başlar.¹⁹

Görülüyor ki insanı bu noktaya getiren yine kendi zorunluluklarıdır çünkü insan doğasında kişisel çıkar duygusunu dengeleyebilecek doğal bir duygu yoktur. Kişisel çıkar duygusunu denetleyebilmek için yapılabilecek tek şey, bu duygunun yönü değiştirilmiş bir versiyonuna bağlanmaktır. Bu yönü değiştirilmiş versiyon ise kişisel çıkar duygusunu tamamen özgür bırakmaktansa kısıtlamanın daha kârlı olduğunu görmektir; bu kısıtlama olmaksızın insanın elde ettiğini koruması mümkün değildir. Böylece sorun artık insanın iyi veya kötü olmasıyla değil, bilge veya budala olmasıyla ilgilidir.²⁰ Başka bir deyişle mesele artık kişisel çıkar ve adalet tasarımı arasın-

17 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 326-327.

18 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 328.

19 Copleston, Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe/Berkeley-Hume 5, 148.

20 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 329-330.

daki kurucu ikişkiyi fark etmekle ilgilidir çünkü adalet toplumun varlığını sürdürebilmesi için gerekli ve faydalı bir tasarımdır.

Bununla birlikte kişisel çıkar ile adalet arasındaki ilişki doğrudan değil, dolayimli bir ilişkidir,²¹ yani adalet gerekli ve faydalı bir tasarımdır ancak doğal ve mutlak bir varoluş değildir. Nitekim Hume'a göre söz gelimi insanın engin cömertliği ve kaynakların mutlak bolluğu adalet tasarımını ortadan kaldırır çünkü bu durumda adalet faydasız hâle gelir, öte taraftan insanın zorunlulukları, bencilliği, sınırlı cömertliği ve kaynakların nadirliği ise kişisel ve kamusal çıkar temelinde adaleti yaratır.²²

Son tahlilde Hume'a göre adalet tasarımını veya adalet kurallarını oluşturan şey, insanın kişisel ve kamusal çıkar noktasındaki kaygısıdır ve bu kaygı ile doğan adalet tasarımı uzlaşımşaldır. Dahası insan, adalet tasarımının uzlaşımşallığından dolayı zaman zaman çıkar ve adalet arasındaki ilişkiyi kaçırabilir ancak durum böyle olsa bile o, adaletin öneminin adaletsizliğin de zararının farkındadır. Nitekim Hume bu hususta, şu argümanı izler: Toplum kalabalıklaştıkça çıkarın izlenmesi zorlaşır ve insan, düzene bağlı kalarak elde edeceği çıkarı kaçırabilir; önemsiz ve yakın bir çıkarı izleyebilir. Buna rağmen tutkular tarafından tamamen kör edilmedikçe veya ön yargılı hâle getirilmedikçe başkalarının adaletsizliğinin bize dolaylı veya dolaysız her zaman zarar verdiğini biliriz, hatta adaletsizlik çıkarımızı etkilemeyecek kadar uzakta olsa bile rahatsız oluruz çünkü adaletsizliğin topluma zararlı, onunla suçlanan kişinin de tehlikeli olduğunu düşünürüz. Başka bir deyişle tekil adalet edimleri kişi veya kamu çıkarına ters olabilir ancak tümel adalet edimi hem kişilerin hem de toplumun refahına katkı sunar; tek bir kişinin adalet ediminin sonucu ne olursa olsun toplumun geneli tümel adalet ediminin hem parça hem de bütün için faydalı olduğunu bilir.²³

Tüm bunların yanı sıra Hume'un toplum teorisine eklenen bir diğer önemli unsur *söz verme* edimidir. Şöyle ki insanlar her ne kadar mülkün el değiştirmeszliği ve devredilmesiyle ilgili doğa yasalarını keşfetmiş olsalar da bunlardan uygun ölçüde fayda sağlayamazlar²⁴ çünkü bu henüz kısmi bir keşiftir ve verimli olabilmesi için *söz verme/tutma* edimiyle tamamlanması gerekmektedir.

21 Cennet Uslu, "David Hume: Beşeri Bir Ürün Olarak Adalet," Muhafazakâr Düşünce Dergisi 24, (Haziran 2010): 246.

22 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 331-332.

23 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 332-334.

24 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 348-349.

Hume'a göre söz verme edimi çıkar duygusu ve toplumsal zorunluluklar üzerine kurulu yapay bir erdemdir. İnsan doğal olarak bencil veya cömertliği sınırlı bir varlıktır, bu nedenle çıkarı olmadığı sürece kolay kolay başkası için bir eylemde bulunmaz; karşılıklı çıkar üzerine eyleme geçebilir ancak söz konusu eylemler taraflarca aynı zamanda gerçekleştirilmezse bu ilişki uzun sürmez. Bu durumda ilişkilerin devamlılığı için bencilliğe bir yön verilmesi, yani isteklerin acelece ve düşüncesizce doyurulmasındansa dolaylı yoldan doyurulmasının öğrenilmesi gerekir. Böylece insanlar, birbirlerinden hoşnut olmasalar bile, ortak çıkarlarını gözeterek birbirleri için nispeten uzun vadede gerçekleşecek karşılıklı hizmetlerde bulunurlar. Kuşkusuz bu aşamada da çıkar gözetmeden yapılan yardımsever eylemler yine devam eder ancak artık ortada çıkarsız ve çıkarıcı iki ilişki türü vardır. İşte söz verme edimi bu ikincinin, yani çıkara dayalı olan ilişkinin gereğinin yerine getirileceğini taahhüt etme, bu gereklilikle kendimizi bağladığımızı onaylamaktır; onu yerine getirmemenin cezası ise güvenilirliği kaybetmektir, hâliyle ilk bakışta herkes sözünü tutmak ister çünkü sözün yerine getirilmesindeki çıkar ile bağlıdır.²⁵

Hume'un argümanları göstermektedir ki toplum başlangıçta doğal itki ve şefkat yoluyla aile birlikleri şeklinde ortaya çıkmaktadır ve belli ölçekteki bir topluluğun varlığını sürdürülebilmesi için ise çıkar duygusunun sağladığı motivasyon sayesinde *mülkün el değiştirmezliği*, *rıza yoluyla devredilebilmesi* ve *verilen sözlerin tutulmasına dair üç temel adalet kuralı* üzerinde uzlaşılması yeterli görünmektedir. Bu noktaya kadar, toplumun hem başlangıç hem de bir sonraki aşamasında, herhangi bir siyasal otorite yoktur. "Peki, buna rağmen siyasal otorite neden var olmuş veya insan siyasal otoriteye niçin ihtiyaç duymuştur?"

Anlaşıyor ki bireysel özgürlüğün sınırlarını kontrol edecek bir siyasal otoritenin ortaya çıkması için adalet kurallarının insan davranışlarını yönetmede kendi başına yeterli olmadığı veya bu kurallarla yürütülmeye çalışılan toplumsal yaşamın artık sürdürülemediği bir evre var olmuş ve adalet kurallarının benimsenmesi noktasında bir baskı unsuru gerekmiş olmalıdır.²⁶ Nitekim insanlar siyasal otoriteyi tam da bu nedenle kurmak zorunda kalmışlardır:

[İ]nsanlar adalet kurallarının herhangi bir toplumu sürdürmek için yeterli olmasına karşın gene de büyük ve gösterişli toplumlarda kendiliklerinden o kurallara uymalarının olanaksız olduğunu gördükleri zaman, amaçlarına

25 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 348-350.

26 Krş. Copleston, Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe/Berkeley-Hume 5, 149.

ulaşmak ve adaletin daha tam bir yerine getirilişi yoluyla eski kazanımlarını korumak ya da yenilerini elde etmek için yeni bir buluş olarak hükümeti kurarlar.²⁷

Bu yeni buluş, yani yapılandırılmamış bir durumdan siyasal topluma geçiş iki farklı aşama içerir: Öncelikle bir grup insan adalet denilen şeyin gayriresmî ve tamamen gönüllü olarak işlediği bir toplum hâline gelir ve ardından yönetimin bir bütün olarak yöneticiler eliyle gerçekleştiği daha ileri bir aşamaya geçilir.²⁸ Başka bir deyişle insan bir aile içinde doğar ve gerek zorunlulukları gerekse doğal eğilimleri gereği bir toplumu sürdürmek zorundadır; aynı insan sonraki aşamada adalet kurallarını kaim kılabilme için siyasal toplumu kurmaya çalışır çünkü adalet olmadan ne barış ne güvenlik ne de toplumsal ilişki mümkün olur.²⁹ Böylece siyasal otorite hem kısa hem de uzun vadedeki çıkarlarımızı güvence altına almak ve sosyal iş birliğini güçlü kılmak amacıyla dışsal bir erk olarak var edilir.³⁰

Hume'a göre açıktır ki adalet kuralları siyasal otoriteden önce icat edilmiştir çünkü bu kuralların temelinde insanın çıkar duygusu vardır ve bu duygu siyasal toplumdan önce de sonra da onunla birlikte vardır. İnsan esasında çıkar duygusu tarafından yönetildiğinin ve çıkarlarını gerçekleştirebilmek için de toplumu destekleyip, adalet kurallarına uymanın makul olduğunun farkındadır ancak yine de zayıf doğası nedeniyle kısa vadedeki çıkarlarını uzun vadedeki çıkarlarına tercih eder; daha uzakta olanın değerinden emin olsa bile yakında olandan yana bahaneler bulan tutkularının vesvesesiyle, adalet kurallarını çiğnemek pahasına, mevcut çıkarını yeğler, dahası adalet kurallarının çiğnenmesinin sonuçları ona uzak görünür.³¹ Bununla birlikte adalet kurallarının sonuçları uzakta göründükleri için daha az değerli veya daha az gerçek değildir. Nitekim uzaktaki nesnelere dikkatlice incelediğimizde önceliği durum ve koşulları irdelemeden kendi başına tercih edilebilir olana veririz, hatta yakın veya uzak, her zaman daha büyük iyi'yi tercih etme kararındayızdır. Dolayısıyla uzakta olandan çok yakındakine yönelen doğal eğilimimiz nedeniyle daha değerli olandan yana verdiğimiz bu kararı uygula(ya)mayışımız bizde pişmanlık yaratır. İşte insan, bu doğal zayıflık ve onunla gelen pişmanlıktan dolayı kendisini kısıtlayacak ve bu zayıflık-

27 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 363.

28 Rachel Cohon, "The Shackles of Virtue: Hume on Allegiance to Government," *History of Philosophy Quarterly* 4, (Oct. 2001): 394.

29 David Hume, *Siyasi Denemeler*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 109.

30 Mehmet Türkan, "David Hume'da Doğal Hukuk ve Sözleşme Kuramının Eleştirisi," *Beytulhikme* 2, (Aralık 2016): 198.

31 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 357-358, 362.

tan koruyacak bir çözüm yoluna, siyasal otoriteye sarılır.³² Başka bir deyişle insan doğasındaki herhangi bir önemli eğilimi değiştirmek veya düzeltmek olanaksız olduğu için yapabileceğimizin en fazlası koşullarımızı değiştirerek adalet kurallarına uymayı en yakın, onları çiğnemeyi ise en uzak çıkarımız kılmaktır ancak bu çözüm doğallıkla uygulanamaz ve bu nedenle adalet kurallarının çiğnenmesinde hiçbir çıkarı olmayan veya uzak çıkarı olan kral- lar, valiler, bakanlar ve devlet görevlileri eliyle somutlaşan siyasal otoriteye bırakılır çünkü siyasal otoritenin görünür yüzü olan bu yönetici unsurlar, mevcut durumlarından ve toplumdaki rollerinden memnun oldukları için adalet kurallarının işlemlerinden dolaysız bir çikara sahiptirler.³³

Son tahlilde insanı harekete geçiren öge bir şeyin kısa sürede çıkar sunmasıdır ve insan bunu, esas çıkarı ile orantısız olduğunu bilse bile, yeğleme eğilimindedir. Dolayısıyla mevcut olanı uzaktakine tercih eden dar eğilimimizin üstesinden gelebilmenin tek yolu; yönetimi kurumsallaştırmak ve adalet kurallarına uyulmasını en yakın, onların ihlalini ise en uzak çıkarımız olarak gören yöneticiler belirlemektir. Nitekim siyasal otorite bir uzlaşım aracıdır; doğamızı değil, hesaplarımızı değiştirmek; bizleri özgeci vatandaşlar yapmak için değil, uzun vadedeki çıkarlarımızla çatışan kısa vadeli çıkarlarımızı güvence altına almak için vardır.³⁴

Adalet kurallarının işler kılınması siyasal otoritenin öncelikli görevidir, bununla birlikte adalet kurallarıyla ilgili herhangi bir anlaşmazlığı çözmek de yine siyasal otoritenin işidir çünkü bunu herkesin kendi çatışma durumunda yapacağından daha adil bir şekilde yapar.³⁵ Siyasal otorite anlaşmazlık durumlarında hakemlik yapacak bir konumdadır, böylece o, adalet kurallarının sadece uygulayıcısı olarak değil, yargııcı olarak da hizmet eder.³⁶ Esasında siyasal otoriteye sahip olduğumuzda, özellikle bu amaçlar için tasarlanmış olmasa bile, onu başka sorunları çözmek için de faydalı bir araç olarak kullanabiliriz.³⁷ Söz gelimi siyasal otorite eliyle köprüler yapabilir, limanlar açabilir, surlar dikebilir, kanallar kazabilir, filolar donatabilir, orduları disiplin altına alabilir ve böylelikle insanoğlunu zayıflıklarından belli ölçüde bağışık kılabiliriz.³⁸

32 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 358-359.

33 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 359.

34 Iain Hampsher-Monk, Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler, çev. Necla Arat vd. (İstanbul: Say Yayınları, 2004), 183-184.

35 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 360.

36 Richard H. Dees, "One of the Finest and Most Subtile Inventions: Hume on Government," A Companion to Hume içinde, ed. Elizabeth S. Radcliffe (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 396.

37 Dees, "One of the Finest and Most Subtile Inventions: Hume on Government," 396.

38 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 360.

İşte Hume'a göre siyasal otorite; adalet kurallarını işletmek, ortaya çıkan olası anlaşmazlıkları tarafsız bir şekilde çözmek, yaşam ve güvenlik standartlarının teminatı olmak, bir veya birkaç kişinin yeteneği ve iradesinin ötesinde güç gerektiren büyük ekonomik organizasyonları gerçekleştirmek, en nihayetinde insanların kısa ve uzun vadeli çıkarlarını güvence altına almak suretiyle vatandaşlara huzur ve refah ortamı sağlamak üzere vardır. Böylece siyasal otorite adalet ve refah sağlamak gibi, birincisi öncelikli olmak üzere, iki temel görevle var olur; bireysel ve toplumsal faydanın gerçekleştirilmesine hizmet eder.

Siyasal Otoriteye İtaatin Gerekçesi ve Sınırları

Hume'un ortaya koyduğu şekliyle siyasal otoritenin varlık nedeni ona itaat etme yükümlülüğünün gerekçesini ve sınırlarını belirler çünkü yapay bir kurum olan siyasal otorite, insanın zorunluluk ve ihtiyaçları ile doğanın bunlara verdiği sınırlı cevap arasındaki gerilimden doğar ve bu gerilimi onun adına yönetmek üzere vardır.

Her insanın, her zaman için onu adaletin ve eşitliğin usulüne bağlayan esaslı bir çıkarı algılaması için yeterli *zekâsı* olsaydı ve *zihninin gücü*, mevcut hazzın ve kazanımın çekiciliğine karşı, genel ve uzak bir çıkara (...) olan sabit bağlılığındaki ısrarında yeterlik gösterseydi; bu durumda hükümet ya da politik toplum gibi bu türden herhangi bir şeyin hiçbir şekilde olmaması gerekirdi (...) Doğal adaletin kendi başına yeterli bir kısıtlama olduğu yerde pozitif yasanın ihtiyacı nedir? Herhangi bir düzensizliğin veya haksızlığın hiçbir şekilde doğmayacağı bir yerde hâkimler neden mevcut olur? Her bir örnekte (...) kullanışlı görülürken doğuştan gelen özgürlüğümüz neden kısıtlanır? Eğer hükümet tamamıyla yararsız olsaydı, hiçbir zaman yer almazdı, bunun yanında Bağlılık ödevinin Yegâne temeli olan insanlık arasında barışı ve düzeni koruyarak topluma avantaj sağladığı açıktır.³⁹

Hume'un sözlerinden anlaşılıyor ki siyasal otorite zorunlu değildir ve ona bağlılığımızı sağladığı faydayla ilişkilidir. Nitekim insanlar uzunca bir süre (mülkiyet problemleri ortaya çıkana kadar) siyasal otoriteye ihtiyaç duymaksızın toplumu korumuşlardır. Söz gelimi mülkiyetleri bakımından benzer üstünlüklere sahip Kızılderiler arasında toplumu rahatsız edecek düzeyde çatışmalar olmamıştır. Dahası siyasal otorite pratikte, benzer olanaklarla aynı toplumda yaşayan insanlar arasında değil, onların farklı toplumlardaki insanlarla kavgalarından doğmuştur çünkü o ana kadar kendi içinde bir si-

39 David Hume, *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer ve Adnan Akdağ. (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 67.

yasal otoriteye ihtiyaç duymadan yaşayan, söz gelimi bir Amerikan kabilesi, farklı bir toplulukla savaş durumunda meydanı yönetecek bir lidere ihtiyaç duymuştur. Bu durum, aynı zamanda siyasal otoriteden savaş sonrasında da bir çözüm unsuru olarak yararlanılabileceği düşüncesini doğurmuş ve böylece onlar; ganimet, raslantı, ticaret vb. yollarla artan zenginlik ve mülkiyetin adalet kurallarının doğal işleyişini olanaksız kılmasıyla siyasal otoriteye yönelmişlerdir. Kısacası insanlar siyasal otorite olmaksızın küçük bir toplumu yürütebilmektedir ancak onlar mülkün el değiştirmeliği, *onay yoluyla devredilmesi* ve *sözlerin yerine getirilmesi* ile ilgili üç temel adalet kuralına uyulması garanti altına alınmazsa herhangi bir toplumu sürdürmezler.⁴⁰

Bu durum siyasal otoriteye itaat yükümlülüğü bağlamında ele alındığında şu sonuca varılır: İlk toplumda “insanlar arasındaki sessiz bir uzlaşım eğilimiyle”⁴¹ doğan adalet kuralları siyasal otoriteden önce gelir ve siyasal otoriteye bağlılık yükümlülüğü oluşmadan önce zaten bir yükümlülük dayatır. Hatta siyasal otoriteye itaat yükümlülüğü adalet kurallarından, özellikle de *sözlerin yerine getirilmesi* ile ilgili olan yasadandır. Nitekim insanlar bir kez adaletin işler kılınması ve barışın korunması için siyasal otoritenin zorunlu olduğunu anladıklarında doğal olarak bir araya gelirler, devlet görevlilerini seçerler, onların güçlerini belirler ve onlara itaat sözü verirler. Bu söz, bir bağdır ve kendisine eşlik eden ahlaki yükümlülük ile birlikte siyasal otoritenin ilk onayı ve ona ilk itaat yükümlülüğünün kaynağıdır.⁴²

Diğer taraftan Hume birçok sözleşmecî filozof tarafından da kabul gören bu akıl yürütmeye dair bir noktayı gözden kaçırmamak gerektiğinin altını çizer: Bu akıl yürütmeye itaat yükümlülüğü, verilen sözün yükümlülüğüne aşılabilir görünür ancak o, aksine tüm sözlerden/sözleşmelerden bağımsız kendi başına bir yükümlülük taşır, dolayısıyla bunları, sözleşmecî teorisyenlerin yaptığı gibi, birbirinin üzerine yerleştirmenin anlamı yoktur. Burada esasında iki ayrı ödev/yükümlülük vardır. Birincisi zaten siyasal otorite kurulmadan önce de var olan ve adalet kuralları olarak adlandırdığımız *doğal ödevlerimiz*⁴³ ikincisi ise siyasal otoriteyle birlikte gelen yurttaşlık ödevlerimizdir. Bununla birlikte hem doğal ödevlerimiz hem de yurttaşlık ödevlerimiz aynı temelden türemiştir. Onların ikisinin de temelinde çıkar ve *uyuşum* yatar; siyasal yükümlülüklerimize çıkardan ve *uyuşumdan* daha

40 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 361-362.

41 H. Ömer Özden ve Osman Elmalı, Yeniçağ Felsefesi Tarihi (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2012), 277.

42 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 362.

43 Hume burada *doğal ödevlerimiz* kavramını kullanmıştır ancak onun doğallıktan kastı, adalet kurallarının yurttaşlık ödevlerinden önce var olması ve her iki ödev grubunun kökeninin kişisel çıkar duygusuna götürülebilmesiyle ilgilidir, yoksa kastedilen söz gelimi şefkat duygusundaki gibi bir doğallık değildir.

güçlü bir temel aramak verimsiz bir çabadır, dahası bunlar benzer uygunsuzluklara çözüm bulmak için tasarlanmış olup, ahlaki onaylarını da o uygunsuzluklara çözüm olmalarından alırlar.⁴⁴ Dolayısıyla “[i]nsan hükümetten önce de ahlaki bir varlıktır; hükümetin ortaya çıkışı ile yine toplumun bir bireyi olarak uyuşma ile sağlanan kurallara politik otoritenin ona yeni bir yükümlülük getirmesiyle uyar”⁴⁵ eş deyişle insanın toplumsal yaşamı sürdürebilmesi için siyasal otoriteden önce de kişisel çıkar ve uyuşma temellenen belli kurallara uyma yükümlülüğü vardır; siyasal otoritenin ortaya çıkışıyla değişen şey, bunlara otoriteyle gelen yeni bir yükümlülükle, yani itaat yükümlülüğü ile uyma zorunluluğudur.

Yurttaşlık ödevlerimiz doğal ödevlerimizle doğrudan bağlantılıdır; birinciler esasında ikinciler uğruna icat edilmiştir. Yurttaşlık ödevlerinin amacı doğal ödevlerin yerine getirilmesidir, dolayısıyla daha önce belirtildiği üzere siyasal otoritenin amacı da insanları bu doğal ödevlere (adalet kurallarına) uymaya zorlamaktır. Bununla birlikte Hume bu iki ödev alanını kişisel çıkar üzerinden bağladığı için burada iki hususu gözden kaçırmamak gerekir: Birincisi bir sözün yerine getirilmesi ile siyasal otoriteye itaat edilmesinin ayrı çıkarları ve hâliyle ayrı yükümlülükleri vardır; söz gelimi siyasal otoriteye itaat etmek toplumsal düzen ve uyum için gerekliken verilen sözü tutmak ise günlük yaşamda karşılıklı inanç ve güven var etmek için gereklidir. İkincisi çıkarlar ayrıdır ancak türleri aynıdır çünkü onlar genel, açıkça kabul görebilecek, her yer ve zamanda geçerli olacak türdendir; söz gelimi verilen sözü tutmak kazançlıysa siyasal otoriteye itaat etmek de kazançlıdır; birinci çıkar genelse ikincisi de geneldir; birinci çıkar açıkça kabul edilmiş bir şeyse ikincisi de öyledir.⁴⁶ Başka bir deyişle çıkar, niteliği bakımından siyasal otoriteden önce de sonra da kendi başına değerlidir, öte taraftan insanın çıkar durumları çeşitlidir ancak bunlar, yine siyasal otoriteden önce de sonra da, gerek bireysel gerekse toplumsal ölçekte bir fayda olmaları bakımından aynı kategorinin içindedirler.

Hume’un kişisel çıkar üzerindeki vurgusu siyasal otoriteye itaatin en temel gerekçesi olarak görünmektedir. Kişisel çıkar duygusu, bencil eğilimler, zorunlu ihtiyaçlar ve doğal kaynakların sınırlılığı birçok deneyimden sonra insanı toplum dolayımından geçmek zorunda olan bir çıkar/fayda düşüncesine getirmiş ve yine aynı zorunluluklar ve deneyim toplumsal dolayımından

44 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 362-363, 364.

45 Işıl Çeşmeli, “David Hume’un Sözleşme Kuramı Eleştirisi: Toplumsal ve Politik Düzendeki Uyuşmanın ve Alışkanlığın Rolü,” Felsefi Düşün 19, (Ekim 2022): 146.

46 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 363-364.

geçen bu çıkarı/faydayı korumak için ona kendisini dışarıdan denetleyecek bir kurum olarak siyasal otoriteyi düşündürmüştür.

İşte tüm sebepler göz önüne alındığında insanların siyasal otoriteye itaat etmesinin gerekçesi yönetimden elde etmeyi umdukları çıkar düşüncesidir. Öte taraftan itaat olmadan bir siyasal otoritenin kendisini devam ettiremeyeceği ve hâliyle örgütlü bir toplumda huzur ve düzenin korunamayacağı açıktır. Nitekim siyasal otoriteye itaatsizliği ahlaki olarak kınama refleksimizin nedeni de budur. Söz gelimi kendimiz yakın vadeli bir çıkarından dolayı siyasal otorite ile karşı karşıya gelmiş olsak bile başkalarının bu tür eylemlerini kınarız çünkü bunun hem kendimizin hem de toplumun çıkarına aykırı olduğunu biliriz. Kısacası siyasal otoriteye itaatsizliği bütünüyle kınarız çünkü itaat olmaksızın mülkün el değiştirmeliği, rıza yoluyla devredilebilirliği ve verilen sözlerin tutulması başta olmak üzere adalet kurallarını işletmenin olanaksız olduğunu algılarız.⁴⁷ Dolayısıyla Hume'a göre başarılı bir siyasal otorite çift yönlü bir uyum ister ve bu uyumun bir tarafında yönetme rolüyle siyasal otorite öteki tarafında ise itaat yükümlülüğü ile vatandaşlar yer alır.⁴⁸

Hume siyasal itaat yükümlülüğünün çıkar/fayda düşüncesi ile adeta doğal olarak var olduğu hususunda ısrarcıdır ve özellikle sözleşme kuramcılarının bu yükümlülüğü, söz konusu orijinal nedeni dikkate almaksızın, salt karşılıklı verilmiş sözlerden türetmelerine karşıdır çünkü ona göre insanı siyasal itaat noktasına getiren öncelikle çıkar düşüncesinin kendisidir:

Hükümdara itaat etmek zorundayız, denir; çünkü bunun için örtülü bir söz verdik. Peki ama neden sözümüzü tutmak zorundayız? İşte bu noktada taahhütler yerine getirilmediği takdirde insan için gerekli olan insanlar arası ilişkilerin ve alışverişlerin güven altında olmayacağı unutulmamalıdır. Aynı şekilde, güçlünün zayıfı ezmesini, şiddetin adalet ve eşitliği yıkmasını önleyen yasalar, yöneticiler ve yargıçlar olmadığı takdirde, insanın toplum içinde, en azından uygar bir toplum içinde yaşayamayacağını da hatırlatmak gerekir. (...) [O]toriteye bağlı olma zorunluluğunu sadakat zorunluluğuna çevirmenin bir anlamı yoktur. Toplumun genel çıkarları (...) [bunu] sağlamaya yeterlidir.⁴⁹

Hume son tahlilde siyasal otoriteye itaat yükümlülüğü için, yine sözleşme kuramcılarını eleştirerek, şöyle der:

47 Hume, Siyasi Denemeler, 103, 350; Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 364-365.

48 Hardin, David Hume: Moral and Political Theorist, 96.

49 Hume, Siyasi Denemeler, 351.

Yönetime neden itaat etmek zorunda olduğumuz sorulacak olursa buna, çünkü aksi takdirde toplum varlığını sürdüremez, diye cevap veririm: Bu cevap yeterince açık ve anlaşılabilir. Sizin cevabınız [sözleşmeci düşüncülerin cevabı], çünkü sözümüzü tutmamız gerekir, şeklindedir. Ancak felsefi bir sistem içinde yetişmemiş bir kişi bu cevabı anlayamayacağı gibi bu cevap onun hoşuna da gitmez. Ayrıca, *niçin sözünü tutmak zorundasın*, diye sorulduğunda köşeye sıkışırınız. Hiçbir cevap bulamaz, hemen niçin bağlılık göstermek zorunda olduğumuzu açıklamaya çalışırınız.⁵⁰

Hume'un argümanları bu noktaya kadar siyasal otoriteye neden itaat edilmesi gerektiğine dair açık bir cevap sunuyor ancak soru *kime itaat edileceği* veya *meşru yöneticinin kim olacağı* noktasına geldiğinde onu karşılamak güçleşiyor. Bu durumun Hume'un kuramının yapısından kaynaklanan başlıca iki nedeni vardır: Bunlardan birincisi Hume'un sosyal sözleşme düşüncesini reddetmesinden dolayı siyasal otoritenin buradan meşruiyet alamayacak olması; ikincisi ise onun siyasal otoritenin meşruiyet durumunu tamamen deneysel/tarihsel nedenlere bağlamasıdır.

Hume birinci neden bağlamında söz gelimi şöyle bir çıkarım sunar: Siyasal otoriteye itaatin sosyal sözleşme yoluyla açıktan veya örtülü bir onayı olsaydı, siyasal otoritenin temsilcilerinin bunu açıkça kullandıklarını gördük çünkü itaati mümkün kılmak için bu tür bir taahhüdün açıkça kullanılması insanlar üzerinde daha etkilidir ancak görüyoruz ki onlar meşruiyet kaynaklarını gizleme eğilimindedirler.⁵¹ "Peki, siyasal otoriteye itaat yükümlülüğü bir sosyal sözleşmeden kaynaklanmıyorsa nereden kaynaklanmaktadır?" Hume'da bu sorunun cevabı öncelikle küçük, ama önemli bir ayırmadan geçer; ona göre "insanların gönüllü olarak politik otoriteyi kabul etmesi onların rıza gösterdiği anlamına gelmez;"⁵² siyasal otoriteye itaat yükümlülüğüne açık olduğumuz kesindir ancak bunun onay yoluyla gerçekleştiği söylenemez.

Nitekim Hume'a göre insanlar siyasal otoriteye bir sözleşme yoluyla onay vermemişlerdir, onlar doğduklarında ortada zaten bir siyasal otorite vardır ve ona itaat durumu içinde doğmuşlardır, dahası ortada açıktan bir onay olmasa bile insanlar mevcut siyasal otoriteye itaat konusunda ahlaki bir yükümlülüğü benimseme eğiliminde olup, onun bu tür bir yükümlülük

50 Hume, *Siyasi Denemeler*, 351.

51 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 366. Hume'un bu konudaki başka örnekleri için bkz. Hume, *Siyasi Denemeler*, 344, 346.

52 Çeşmeli, "David Hume'un Sözleşme Kuramı Eleştirisi: Toplumsal ve Politik Düzendeki Uyuşmanın ve Alışkanlığın Rolü," 148.

getirdiğini düşünürler.⁵³ Hume söz gelimi önce tahtından sürülen bir hükümdar, ardından da bu hükümdarın yabancı ülkelerden topladığı askerlerle tahtını geri aldığını varsayalım der ve şöyle sorar: “*Bu hükümdar meşruiyetini nereden alır?*” Halk onun otoritesini kabul etmekle birlikte onu tekrar tahta çıkaran şeyin kendi onayı olduğunu düşünmez; onay vermiştir çünkü onu zaten baştan beri meşru hükümdar olarak görmüştür, yani buradaki meşruiyet onun egemenliği altında dünyaya gelmiş olmaktan kaynaklanır ve bu onay da daha önce bir tirana veya isyancıya verileden daha fazla değerlidir.⁵⁴ Hume'a göre esasında tarihsel deneyim göz önüne alındığında kökeninde gasp ve ayaklanma gibi bir şiddet barındırmayan ve sahip olduğu hak ilk başta kuşkulu olmayan bir siyasal otorite neredeyse yoktur. Onlar *uzun süren sahiplik*, şu an için sahiplik, *fetih*, *ardışıklık* ve *olumlu yasalar* gibi kaynaklar aracılığı ile egemenlik hakkı elde ederler ve bu hakka sadece zaman sağlamlık verir. Zaman insanlara fiili durumu benimseterek onları otoriteyle uzlaştırır, dahası bu durumun adaletli ve akla uygun görünmesini sağlar. Böylece duygularımız üzerinde güçlü bir etkisi olan alışkanlık yoluyla siyasal otoriteye bağlanır ve bu bağlılıkla gelen ahlaki yükümlülüğü de kabulleniriz. Bununla birlikte tüm sürecin esas motivasyonu yine çıkar duygumuzdur; alışkanlığın yaptığı şey ona sadece belirli bir yön vermektir.⁵⁵ Sonuç olarak Hume'da siyasal otoriteye itaat problemi, ister *itaatin gerekçesi* ister *kime itaat* edilmesi gerektiği noktasından ele alınsın, iki durumda da insanın temel motivasyonunu oluşturan şey, bu itaat ediminden bir çıkar/fayda ummasıdır.

Hume çıkar/fayda gerekçesiyle yurttaşların siyasal otoriteye itaatini esas kabul etmektedir ancak bunun yine de mutlak bir itaat olduğu söylenemez çünkü siyasal otorite söz konusu amaç için kurulmuştur ve bu amaç anlamını yitirirse itaat de yitirecektir. Nitekim Hume'un deyişiyle “*ahlaki yükümlülük ile yararlılık orantılıdır.*”⁵⁶

Hume siyasal otoriteye itaatın sınırlarıyla ilgili tartışmaya sözleşme kuramcılarının bakış açılarına değinerek başlar ve genelde eleştirdiği sözleşmecileri bu sefer haklı bulur: Sözleşme kuramcılarının temel aldıkları akıl yürütme yanlış olsa da probleme yaklaşımları doğrudur; onlar siyasal otoritenin zorbalığının vatandaşları itaat yükümlülüğünden özgür kılacağını görmüşlerdir. İnsanlar doğal özgürlüklerinden vazgeçerek siyasal otoriteye itaat ediyorsa bundan belli bir kazanç umuyorlardır ve bu durumda siyasal otoritenin kendi payına üstlenmesi gereken *koruma* ve *güvenlik* gibi

53 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 366-367, 371.

54 Hume, Siyasi Denemeler, 348.

55 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 371-374. Ayrıca bkz. Hume, Siyasi Denemeler, 340-342, 345.

56 Hume, Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma, 68.

varoluşsal görevleri vardır. Siyasal otorite sadece bu tür kazançlara dair verdiği umutlarla insanları kendisine itaat etmeye ikna edebilir, yoksa insanlar koruma ve güvenlik yerine zorbalık ve zulüm ile karşılaşırsa sözlerinden kurtulurlar. Böylece itaatten bir kazanç elde etmeyi uman biri, açık veya örtük, bizim de onun otoritesinden bir kazanç elde etmemizle ilgilenmek zorundadır, aksi takdirde kendi üzerine düşeni yerine getirmeksizin sınırsız bir itaat beklememelidir.⁵⁷

Hume sözleşmecî kuramın kendisini değilse de ondan elde edilen bu çıkarımı doğru bulur. Kaldı ki onun itirazı, daha önce gösterildiği üzere, zaten kendisi bir çıkar ve uyuşmaktan doğan söz verme ediminin kendi başına bir yükümlülük var ettiği iddiasıdır, yoksa argümanın sonuçlarına değil:

Söz vermenin tam anlamıyla insan uyuşmalarından doğduğunu ve belli bir çıkar göz önünde tutularak icat edildiğini algılıyorum. Buna göre de, hükümetle daha dolaysızca bağlantılı olan ve hem onun kuruluşunun ilksel güdüsü hem de ona boyun eğmemizin kaynağı olabilen böyle bir çıkarı arıyorum. Bu çıkarın politik toplumda yararlandığımız ve tam olarak özgür ve bağımsız olsaydık hiçbir zaman erişemeyecek olduğumuz güvenlik ve korumadan oluştuğunu buluyorum. Öyleyse çıkar hükümetin hemen onaylanmasında yattığı için, biri varlığını ötekinden daha uzun süre koruyamaz; ne zaman kamu görevlisi zulmünü yetkesinin tam anlamıyla dayanılmaz hale geleceği noktaya götüreceği olsa, ona boyun eğme yükümlülüğümüz ortadan kalkar.⁵⁸

İnsanların otoriteye itaat etmelerinin nedeni adalet kurallarını veya toplum yasalarını çiğneyen başka insanların adaletsizlik ve kötülüklerine karşı güvenlik sağlamaktır. Bununla birlikte çıkarları uğruna kuralları çiğneme eğilimi tüm insanların zayıflığı olduğu için siyasal otoritenin temsilcileri de bundan bağışık değildir, dolayısıyla onlar üstün bir otorite elde etmekle diğer insanlardan daha üstün bir doğaya kavuşmuş olmazlar, zaten onlardan beklentimiz de doğalarını değiştirmeleri değil, sahip oldukları otoriteden dolaysız çıkarları oldukları için, durumlarını değiştirmeleri ve adalet kurallarını işletmeleridir. Diğer taraftan insan doğasının kuralsızlığı düşünüldüğünde yine de acımasızlık ve hırsın aşırılıklara ulaşması mümkündür. İşte bu durumda siyasal otoriteye direnmek bir suç ve adaletsizlik olmaktan çıkmaktadır. Nitekim Dionysius, Neron veya II. Philip'e karşı direnenlerin tarihinin her okurdan onay aldığı görülür⁵⁹ çünkü insan, ahlaki duygu kav-

57 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 367-368.

58 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 368.

59 Bu örneği karşılaştırmak için bkz. Hume, Siyasi Denemeler, 360.

ramlarında hiçbir zaman edilgin itaat gibi bir saçmalık taşımaz; zorbalık ve zulüm çirkinleştiğinde direnmeye izin verir.⁶⁰ Bizi siyasal otoriteye bağlayan bağ veya zorunluluk toplumsal çıkar ve gerekliliklerdir. İnsan siyasal otoriteye barış ve düzen adına yetki vermiş, doğal özgürlüğünden salt bu amaç için vazgeçmiştir;⁶¹ öyleyse siyasal otoriteye doğal itaat yükümlülüğü sadece fayda gerçeğten teşvik olunduğu sürece geçerlidir.⁶²

Başka bir deyişle insan siyasal otoriteyi, bir aşamadan sonra kendi başına sürdüremediği sosyal düzeni (adalet, huzur, güvenlik, barış, refah vb. unsurları ile) bir bütün olarak sahiplenmesi için kurmuş ve ona bu nedenle itaat etmektedir, dolayısıyla bu çıkarı/faydayı tesis etmeyen bir siyasal otorite, insanın doğal yapısı ve eğilimleri de düşünülduğünde, kendisine itaatin temel nedenini kaybeder:

Hükümet toplumun çıkarına yönelik salt bir insan buluşudur. Hükmedenin zorbalığı bu çıkarı ortadan kaldırdığı zaman, doğal olarak boyun eğme yükümlülüğü de ortadan kalkar. Ahlaksal yükümlülük doğal yükümlülük üzerine kuruludur, öyleyse o ortadan kalktığında yükümlülük de ortadan kalkmalıdır.⁶³

[H]ükümet karşılıklı üstünlük ve güvenliğine yönelik salt bir insan buluşu olduğundan, bir kez o eğilimi taşımaya son verir vermez, bundan böyle ister doğal isterse ahlaksal olsun herhangi bir yükümlülük dayatmaz.⁶⁴

Hume'a göre bu tür bir akıl yürütme sıradan insan için çok ince olsa bile herkesin bu hususta örtük bir fikri vardır ve yine herkes siyasal otoriteye sadece kamusal çıkar nedeniyle itaat borçlu olduğunu duyumsar çünkü çıkar duygusu, itaat etmenin ilk güdüsüdür. Dahası, mademki siyasal otoriteye itaati çıkar duygusu üretiyor, o zaman çıkar sona erdiğinde itaat de sona ermelidir.⁶⁵

Diğer taraftan Hume'un önceliği ve amacı, siyasal otoriteye itaatin sınırları bağlamındaki tüm bu sözlerine rağmen, itaatsizlik gerekçelerini meşrulaştırmak veya yeni itaatsizlik gerekçeleri aramak değildir.

60 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 369.

61 Hume, Siyasi Denemeler, 339, 356.

62 Paul Sagar, "The State Without Sovereignty: Authority and Obligation in Hume's Political Philosophy," *History of Political Thought* 2, (Summer 2016): 291.

63 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 369.

64 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 376.

65 Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 369-70.

Hume'un sistemi esasında bir bütün olarak alındığına otoriteye saygıyı önceler; itaatsizlik ancak bazı istisnai durumlarda itaate tercih olunabilir,⁶⁶ yoksa ilk çözüm yolu değildir. Siyasal otoriteye itaat esas, itaatsizlik istisnadır:

[K]imi durumlarda hem sağlam politika hem de ahlak açısından en üstün güce direnmek hoş karşılanabilse de, açıktır ki insan ilişkilerinde başka hiçbir şey bundan daha zararlı ve suçlu olamaz; her zaman devrimlere eşlik eden karışıklıkların yanı sıra, böyle bir hareket doğrudan doğruya hükümetin devrilmesine ve insanlar arasında evrensel bir anarşi ve karışıklığa neden olmaya eğilimlidir. Sayısız uygar toplumun hükümet olmadığı takdirde varlıklarını sürdüremeyecek olmaları gibi, hükümet de tam bir boyun eğme olmaksızın bütünüyle yararsızdır. Her zaman yetkeden elde ettiğimiz kazançları uğradığımız zararlara oranlamamız gerekir; böylelikle direniş öğretisini uygulamaya geçirme konusunda daha dikkatli oluruz. Genel kural boyun eğmeyi gerektirir; ancak çok ağır zorbalık ve zulüm durumlarında istisnalar olabilir.⁶⁷

Kısacası bir ayaklanmaya eşlik eden kötülüklerin ve tehlikelerin doğası yüksek oranda yıkıcıdır, ona sadece yararları zararlarına ağır bastığında haklı olarak başvurulabilir.⁶⁸ Hume'un deyişiyle "direniş ancak olağanüstü koşullarda, yani direnişi haklı gösterecek, meşrulaştıracak ya da takdir edilmesini gerektirecek derecede bir zorunluluk halinde kabul edilebilir."⁶⁹ Siyasal otoriteye mukavemet, toplumun şiddet ve zorbalık yüzünden tehlikeye düşmesi hâlindeki en son çaredir; normal koşullar altında görevimiz siyasal otoriteye itaat etmek ve bunu teşvik etmektir, dahası itaati aşılama çalmak, itaatsizlik istisnaları aramaktan iyidir.⁷⁰ Ayrıca sağduyu ve deneyim direniş hususundaki genel ilkeyi onaylasa bile onun ne zaman gerçekten meşru bir hak olduğunu bilmemizi sağlayacak ve bu noktada doğabilecek tartışmaları karara bağlayacak açık kurallar ne yasalar ne de felsefe için mümkündür.⁷¹

Başka bir deyişle söz konusu olağanüstü koşullar şartıyla direniş hakkı teorik olarak sağduyumuzdan onay alır ancak bu hak doğası gereği pratikte birçok belirsizliğe açıktır, yani insanın ne kategorik olarak direniş hakkın-

66 Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014), 239.

67 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 70.

68 Copleston, *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe/Berkeley-Hume* 5, 153.

69 Hume, *Siyasi Denemeler*, 360.

70 Hume, *Siyasi Denemeler*, 360-361.

71 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 376.

dan mahrum olması mümkündür ne de bu hakkın pratiğine dair itirazsız bir kurallar seti vardır.

Hume'a göre hem tarihsel deneyimler hem de teorik çıkarımlar açıkça göstermektedir ki siyasal otoriteye itaatsizlik ve mukavemetin mevcut durumda maruz kalınandan çok daha fazla yıkıcı sonuçları olabilmektedir. Dolayısıyla Hume siyasal otoriteye direniş hususunda oldukça temkinli ve dikkatlidir, hatta o, bu tutumuyla siyasal açıdan *muhafazakâr*⁷² sayılabilir.

Tüm bunlarla beraber, son olarak şü iki noktanın altını çizmek gerekir: Birincisi Hume hâlen siyasal otoriteye itaatsizlik için istisnalar aramak kadar itaat düşüncesini hiçbir istisna kabul etmeyen bir noktaya taşımak da sakıncalıdır, iddiasındadır. İkincisi ise Hume'un doğrudan İngiliz yönetim tarzı üzerinden örneklediği ancak sonucu genellenebilen bir itaat-itaatsizlik çıkarımıdır: Şöyle ki yasalar krala bir çeşit dokunulmazlık hakkı vermiştir. Kral yanlışlarından dolayı sorgulanmaz ve cezalandırılmaz, dahası kralın yasaların üstünde konumlanmasının eşit güvenlik sağlama ve iç savaşı engelleme gibi durumlara faydası vardır. Diğer taraftan yasaların kralı bu konuma yerleştirmiş olması, ona yasaları ortadan kaldırma hakkı vermez ve kendisine mutlak bir itaati garanti etmez, yani kralın kendisine bağlı yöneticileri haksız yere koruma, adaletsizlikte ısrar etme ve tüm yönetimi gasp etme hakkı yoktur. Aynı şekilde yasalarla konumlu olan *lordlar* ve *avam* meclislerinin de kamusal çıkardan kaynaklı bir neden olmaksızın var olan kralı düşürme ve ardılı olan prensi dışlama hakları yoktur; bunun tek istisnası, baştan beri vurgulandığı üzere, kralın baskıcı, zorba ve adaletsiz uygulamalar ile meşruiyetini yitirmesidir.⁷³

Son tahlilde siyasal otoriteye itaat yükümlülüğü kendi başına bir amaç değildir, esas amaç adalet kurallarının işletilmesinden doğacak olan faydadır, bununla birlikte siyasal otorite de kolayca gözden çıkarılabilecek bir araç değildir, aksine ona karşı durmanın tek istisnası kendisinden umulan faydanın çok uzağına düşmüş olmasıdır.

Sonuç

Hume siyasal yükümlülük probleminde olabildiğince gerçekçi bir cevap aramış; otoriteye itaati veya itaatsizliği kutsamaya uğraşmamıştır. Deneyimci bakış açısı Hume'u, doğrudan toplumun ve siyasal otoritenin varlık nedenlerini sorgulamaya sevk etmiştir çünkü ona göre bunların varlık nedenleri siya-

72 Ayrıca krş. Jean Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. İsmail Yerguz. (İstanbul: İslık Yayınları, 2015): 430.

73 Hume, *Siyasi Denemeler*, 361; Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 377.

sal otoriteye itaat yükümlülüğünün gerekçesi ve sınırları ile çakışmaktadır.

Hume'a göre toplumsal yaşam, eksikliklerini kendi başına tamamlaması neredeyse imkânsız olan insanın ihtiyaç ve zorunluluklarından doğmuştur ve ona daha kolay bir varoluş ve gelişme vaat etmiştir. Bununla birlikte bu konfor, toplumun üyeleri arasındaki iş birliğine bağlıdır ve iş birliği kuralsız yürüyemez, öyleyse kurallar toplumdan umulan bu konfora içkindir. Nitekim siyasal otorite de tam olarak bu kurallar meselesinden doğar çünkü insanın ihtiyaçları sınırsız ancak doğanın kaynakları sınırlıdır ve bu, zorunlu olarak istek ve kaynakların çakışması demektir. İşte bu çakışma, insanın kişisel çıkarına dönük ilgisiyle birleştiğinde toplumsal varoluşu destekleyen kuralların doğal işleyişi imkânsızlaşır ve onlara uyulması için dışsal bir güç zorunlu hâle gelir. Daha açık bir ifadeyle siyasal otorite insanlara koruma ve güvenlik temin etmek, olası anlaşmazlıkları çözmek, adalet denilen kurallara uyulmasını garantilemek, huzur ve refah sağlamak, kısacası insanların kısa ve uzun vadeli çıkarlarını güvence altına almak üzere varolur. Böylece hem toplumun hem de siyasal otoritenin varlık nedenlerinin altındaki ana tema insanın kişisel ve toplumsal çıkar/fayda motivasyonudur.

Buna göre insanın siyasal otoriteye itaat yükümlülüğünün temel gerekçesi kişisel çıkar/fayda duygusudur ve bu duygu belli bir dolayımından geçerek siyasal toplumu var eder. Nitekim bencillik eğilimimiz, sınırlı cömertliğimiz, bedensel ihtiyaçlarımız, zorunluluklarımız ve doğal kaynakların sınırlı oluşu gibi nedenler kişisel çıkarımızı toplumsal varoluş dolayımına taşımıştır ve yine aynı nedenler onu bu dolayımda koruyabilmek için siyasal otoriteyi getirmiştir. Dolayısıyla insanın siyasal otoriteye itaat yükümlülüğünün gerekçesi en temelde bu edimden bir çıkar/fayda ummasıdır.

Hume'un tezi, açıktır ki yükümlülük ve çıkar/fayda arasında organik bir bağ kurmaktadır, dahası bu bağın gücü karşılıklılık esasına dayanmaktadır. Öyleyse buradan itaat yükümlülüğüne dair çıkan temel sonuç şudur: İnsan siyasal otoriteyi toplumsal düzeni sahiplenip, kısa ve uzun vadeli çıkarlarını güvence altına alması için kurmuş ve ona bu sebeple itaat etmektedir, dolayısıyla bu amacın uzağına düşen bir siyasal otorite, varoluş ve kendisine itaat gerekçesini yitirir. Siyasal otorite bir amaç için var edilmiştir ve o amaç anlamını kaybederse itaat yükümlülüğü de kaybeder; itaat her koşulda garanti altında değildir.

Diğer taraftan Hume, sonuna kadar temkinlidir ve onun amacının itaatsizliği meşrulaştırmak olmadığını görmek önemlidir çünkü ona göre itaat olmadan herhangi bir siyasal otoritenin kendisini sürdürme, dolayısıyla ondan beklenen faydayı üretme ihtimali yoktur; güvenlik ve istikrar için esas

olan önce itaattir. İtaatsizlik istisnai bir durumdur ve gerçekten meşru bir fayda-zarar hesabına dayanması gerekir. Dahası teorik olarak sağduyumuzdan onay alan bu hak, pratikte çok fazla belirsizliğe açıktır ve bu belirsizliklerden oldukça yıkıcı sonuçlar doğabilmektedir.

Kısacası Hume bize, şunu söyler: İtaat yükümlülüğü kendi başına bir amaç, siyasal otorite de alelade bir araç değildir; bireyin ve siyasal otoritenin çıkar temelinde kesişen karşılıklı ödevleri vardır.

Öz

David Hume'da Siyasal Otoriteye İtaat Yükümlülüğünün Gerekçesi ve Sınırları

Siyasal yükümlülük problemi felsefe tarihinin birçok cevaplama girişimi içeren önemli tartışmaları arasındadır. Birey ve siyasal varlık arasındaki ilişkiye dair yüklü bir içeriği olan bu tartışma bağlamında filozofların önemli bir bölümü siyasal otoriteye itaat etmekle yükümlü olduğumuzu ilan etmişlerdir. Bununla birlikte filozoflar arasında siyasal otoriteye itaatin mahiyeti noktasında bir görüş birliği yoktur; aksine onlar siyasal otoriteye itaatin kökeni ve sınırları hususunda oldukça farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İşte bu çalışmada söz konusu görüşlerden birini, deneyimci bir bakış açısının ürünü olarak öne süren David Hume ele alınmış ve böylece onun üzerinden siyasal otoriteye itaatin gerekçesini ve sınırlarını göstermek amaçlanmıştır. Dolayısıyla çalışmada Hume'un siyasal yükümlülükle ilgili argümanlarına dayanılarak birbiriyle bağlantılı iki temel sorunun cevabı aranmıştır: "Siyasal otoriteye itaatin gerekçesi nedir?" ve "İtaat yükümlülüğü hangi koşullarda ortadan kalkar?" Sonuç olarak bu soruları izleyen araştırma göstermiştir ki Hume'a göre siyasal otoriteye itaat yükümlülüğü bireysel ve toplumsal çıkar/fayda gerekçesi ile temellenir ve siyasal otoritenin bu çıkarı/faydayı garanti eden işlevlerinin ikna edici bir şekilde ortadan kalkması durumunda ise sona erer.

Anahtar Kelimeler: David Hume, Siyasal Yükümlülük, Siyasal Otorite, İtaat, Fayda

Abstract

The Justification and Limits of Obligation to Obey Political Authority in David Hume

The problem of political obligation is one of the most important debates in the history of philosophy, involving many attempts at explanation. In this debate, which has a loaded content regarding the relationship between the individual and the political entity, a significant number of philosophers have declared that we are obliged to obey political authority. However, there is no consensus among philosophers on the nature of obedience to political authority; on the contrary, they have put forward quite different views on the origin and limits of obedience to political authority. Thus, this study, whose main theme is the problem of political obligation, aims to address the problem of obedience in the context of David Hume and to reveal the justification and limits of obedience to political authority in the philosopher's particular context. Thus, in the context of Hume's theses on political obligation, the study seeks to answer two interrelated questions: "What is the justification for obedience to political authority?" and "Under what conditions does the obligation of obedience cease?" As a result, the research that follows these questions shows that, according to Hume, the obligation of obedience to political authority is based on the justification of individual and social interest/utility and ends when the functions of political authority that guarantee the said interest/utility convincingly cease to exist.

Keywords: David Hume, Political Obligation, Political Authority, Obedience, Utility

Kaynakça

- Cohon, Rachel. "The Shackles of Virtue: Hume on Allegiance to Government." *History of Philosophy Quarterly* 4, (Oct. 2001): 393-413.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe/Berkeley-Hume* 5. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.
- Çeşmeli, Işıl. "David Hume'un Sözleşme Kuramı Eleştirisi: Toplumsal ve Politik Düzendeki Uylaşımın ve Alışkanlığın Rolü." *Felsefi Düşün* 19, (Ekim 2022): 130-150.
- Dees, Richard H. "One of the Finest and Most Subtile Inventions: Hume on Government." *A Companion to Hume* içinde, ed. Elizabeth S. Radcliffe, 388-405. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Gilbert, Margaret. *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014.
- Gürler, Sercan. *Hukuka İtaat Yükümlülüğü ve Sınırları: Birey ile Hukuk Arasındaki İlişkinin Ahlâki Niteliği Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2011.
- Hampsher-Monk, Iain. *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler*. çev. Necla Arat vd., İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- Hardin, Russell. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Horton, John. *Political Obligation*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan, 1992.
- Hume, David. *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Merve Menekşe Özer ve Adnan Akdağ, İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- Hume, David. *Siyasi Denemeler*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Knowles, Dudley. *Political Obligation: A Critical Introduction*. London and New York: Routledge, 2010.
- Özden, H. Ömer ve Osman Elmalı. *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2012.
- Platon. *Kriton*. çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Sagar, Paul. "The State Without Sovereignty: Authority and Obligation in Hume's Political Philosophy." *History of Political Thought* 2 (Summer 2016): 271-305.
- Simmons, Alan John. *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981.

Taşkın, Ali. "Hume'un Adalet Kuramı." Felsefe Dünyası 56, (2012): 94-108.

Touchard, Jean. Siyasal Düşünceler Tarihi. çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Isık Yayınları, 2015.

Türkan, Mehmet. "David Hume'da Doğal Hukuk ve Sözleşme Kuramının Eleştirisi." Beytulhikme 2, (Aralık 2016): 169-203.

Uslu, Cennet. "David Hume: Beşeri Bir Ürün Olarak Adalet." Muhafazakâr Düşünce Dergisi 24, (Haziran 2010): 225-264.

ADAM SMITH'İN AHLAK KURAMINDA HAYAL GÜCÜNÜN ROLÜ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 165-189.

Geliş Tarihi: 01.02.2023 | Kabul Tarihi: 09.05.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1246255

Nil AVCI*

Giriş

Adam Smith (1723-1790), *Ahlaki Duygular Kuramı*'nın (1759) yedinci kısmının ikinci bölümünde erdemini doğasını inceledikten sonra, aynı kısmın üçüncü bölümünde ahlaki yargı ilkesinin kaynağını tartışmaya açar. Bunu yapma amacı kendi ahlaki kuramının diğer kuramlarla olan benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymak ve diğer ahlaki kuramlara dair eleştirilerini aktarmaktır.¹ Smith'in bu bölümdeki değerlendirmeleri onun kuramını yalnızca rasyonalist ve egoist ahlak kuramlarından ayırmakla kalmaz aynı zamanda dahil olduğu duygucu ahlak geleneğinden ayrıldığı boyutu da sunar. Bu yüzden bu kısım eserin giriş değil de sonuç bölümüne ait olsa da, Smith'in ahlaki duygular kuramının ayırt edici temel özelliğini görmek için iyi bir başlangıç noktasıdır.

Smith için ahlaki yargılama süreci, karakterlerin ve davranışların değerlendirildiği, onayın ya da kınamanın, ödülün ya da cezanın hak edilip edilmediğinin kararının verildiği bir süreçtir. Smith ahlaki değerlendirme ilkesini "onaylama ilkesi" olarak adlandırır.² Ona göre, onaylama ilkesinin

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. E-mail: nil.avci@omu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-5989-5895

1 Craig Smith, Smith'e göre bahsi geçen her bir kuramın çok boyutlu ahlaki deneyimin bir boyutunu yakalayabildiğini ve bu anlamda başarılı olduğunu fakat tüm ahlakiliği bu tek boyut üzerinden tanımladığı için de başarısız olduğunu yazar. Craig Smith, *Adam Smith* (Cambridge: Polity Press, 2020), 41.

2 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 371. Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Derman Kızılay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 455. Aksi belirtilmediği takdirde, makale boyunca esere atıflar metnin özgün dilindeki baskısına yapılacaktır ve metinden alıntıların Türkçe çevirileri, eserin yayımlanmış Türkçe çevirisi

kaynağı sorgulandığında filozofların verdiği üç farklı cevap ile karşılaşırız. Birinci cevap ahlaki değerlendirmelerimizin kaynağının öz sevgi (ben sevgisi) olduğudur. Bu durumda davranışların ve eylemlerin uygunlukları ya da uygun olmayışları (onaylanma ya da kınanmaları) bizi mutlu edip etmedikleri üzerinden değerlendirilir. İkinci cevap, ahlaki değerlendirmenin kaynağının aklın doğruyu ve yanlış ayırt etme gücü olduğudur. Bu durumda eylemler akla uygunlukları bakımından değerlendirilir. Son cevap ise eylemlerin, davranışların ya da duyguların bizde oluşturdukları tiksinti ya da tatmin duygularına göre ahlaki değer kazanıyor olduğudur. Kısaca Smith ahlaki onaylama ilkesinin kaynağının şu üçünden biri olduğunun iddia edilebileceğini düşünmektedir: öz sevgi, akıl ya da duygu.

Smith ilk önce onaylama ilkesinin öz sevgi olduğunu ileri süren ahlaki kuramcılarının fikirlerini tartışmaya açar. Ona göre erdem ve ahlaki kusur değerlendirmelerini öz sevgiye dayandırmak, esasında ahlaki değeri fayda ve zarar üzerine temellendirmektir. Buradaki iddia davranışların toplumun refahı için yararlı olup olmadıklarına göre ahlaki değer kazandığı iddiasıdır. Toplumun refahı için yararlı olan davranışlar erdemli, zararlı olanlar ise kusurlu davranışlar olarak görülür. Öte yandan, öz sevgi kuramcıları kişinin toplumun refahıyla ilgilenmesinin altında bir öz çıkar fikri yattığını ve kişinin aslında toplumsal refahın getireceği bireysel refahla ilgilendiğini düşünürler.³ Kişi başkalarına yönelir, bir toplum oluşturur ve bu toplumdaki düzeni devam ettirmeye çalışır çünkü kendi emniyeti ve refahını amaçlamaktadır. Smith erdemin toplumdaki düzeni devam ettirmesi sebebiyle onaylanabileceğini kabul eder fakat bunun farklı bir açıklaması olduğunu düşünür. Erdemin toplumda düzeni sağladığı için onaylanması aslında genel olarak *işe yararlılığın (faydanın) güzelliğinin* onaylanmasıdır.⁴ Smith insanlık tarihindeki kimi karakterlerin eylemlerini de onaylayıp kınadığımızı oysa bu karakterlerin bize hiçbir faydası ya da zararı olmadığını ve olmayacağını, yani değerlendirmenin öz sevgiden ya da çıkardan bağımsız olduğunu yazar.⁵ Bu yüzden, erdemin toplumun düzeni göz önünde tutularak onaylanması öz sevgide temellenemez. Tarihteki karakterler, bu karakterlerin oluşturacağı toplumun nasıl bir toplum olacağını; uyumlu ve düzenli (güzel) bir toplum olup olmayacağını tahayyül etmemiz sonucu bir de-

ile karşılaştırmalı olarak, yazar tarafından yapılmıştır. *Ahlaki Duygular Kuramı'nın* farklı baskılarının sebepleri için ayrıca bkz. Gökhan Murteza, *Ahlak, İktisat ve Bilim*, Adam Smith Felsefesine Giriş (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 83-88.

3 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 373.

4 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 372-3.

5 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 373-4.

ğer kazanır.⁶ Smith'in bu görüşleri temelde ahlaklılığı öz sevgi üzerine inşa eden Thomas Hobbes (1588-1679) ve Bernard de Mandeville (1670-1733) ve gibi filozoflara yönelttiği eleştiriler olarak okunabilir.

Onaylama ilkesinin kaynağının akıl olduğunu öne süren kuramı tartışırken Smith, erdemın akla uygun olduğunu bazı açılardan kabul edilebilir olduğunu yazar.⁷ Ona göre genel ilkelerin, örneğın adaletin bazı temel ilkelerinin, tümevarım ile türetildiği açıktır. Ayrıca ahlaki yargılarımızın her zaman anlık duygu ve hislerimize bağlı olmadığı ve çoğunlukla genel ilkelere ile düzenlendiği de açıktır. Aksi durumda, anlık duygularımızın yanılmalara ya da koşullara bağlı olarak kolayca değişmesinin mümkün olduğu düşünülduğünde, ahlaki yargılar bütünüyle belirsiz ve istikrarsız olurdu. Buna rağmen genel kurallar ahlaki değere dair "ilk algılarımız" ya da hususi yaşantılarımız değildir; bu kurallar ilk algıların sonucudur.⁸ Değerin ilk algıları, algı olma bakımından aklımızın nesnesi olamaz. Bir şeye, o şey salt neyse o olduğu için, kendinde bir amaç olarak, olumlu ve olumsuz değer atfedilmesi ancak doğrudan hissedilen hoşnutluk ya da rahatsızlık duygusu yoluyla olabilir. Oysaki akıl bir şeyi doğrudan olumlu ya da olumsuz idrak edemez; akıl ancak söz konusu şeyi haz vaat eden başka bir amaç için araç olarak gördüğünde, amaca verdiği değer sonucu, ona bir tür olumluluk ve olumsuzluk atfedebilir. Smith'e göre, şeyleri amaçlardan bağımsız değerli kılan, akıl değil, duyu ya da hissiyatlar olabilir. Erdemi arzulanır, kusuru ise tiksindirici kılan da yine duygulardır.

Smith ahlaki değerın kaynağını duygu olarak belirledikten sonra, onaylama ilkesinin kaynağını duyguda bulan görüşleri ikiye ayırarak devam eder. İlk Francis Hutcheson'ın (1694-1746) ahlaki duyu yetisi fikrini ele alır. İkinci olarak ise ahlaki değerlendirmenin kaynağının duygudaşlık (*sympathy*) olduğunu ileri süren kuramları tartışır.⁹ Hutcheson ile başlanacak

6 *Ahlaki Duygular Kuramı*'nın dördüncü kısmında Smith işe yararlılığı ve ona dair verdiğimiz yargıların niteliklerini etraflıca tartışır. Bu kısımda Smith işe yarar olanın salt güzelliğinden dolayı haz verebileceğinin gözden kaçırıldığını söyleyerek önemli bir ayrıma gider. İşe yararlığın verdiği hazı, amaçlara ulaşıldığında faydanın (amacın) getireceği hazdan ayırır. İşe yararlıktan alınan haz, amaç ne olursa olsun (gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin), araçların bir amaç için uygunluğundan alınan hazdır. Bir bütündeki ya da sistemdeki parçaların o bütünün ya da sistemin tasarlandığı amaç için uygunluğu o sistemden haz alınmasını ve parçalara olumlu değer atfedilmesini sağlar; fakat bu haz, değer atfedene getireceği fayda ya da ulaşılmış olan amaçtan kaynaklı değildir. Bkz. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 209-218.

7 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 377.

8 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 377.

9 Stephen Darwall ahlak alanında tartışılan duygudaşlığın aslında empatinin bir formu olduğunu fakat buna rağmen empati (*empathy*) sözcüğünün yerine duygudaşlık (*sympathy*) kullanıldığını çünkü empati sözcüğünün İngilizceye 1909 yılında eklendiğini yazar. Theodor Lipps'in estetik alanından psikoloji alanına taşıdığı Almanca *Einfühlung* kavramını karşılamak için Edward Titchener 1909 yılında İngilizce

olursa, Hutcheson duyuşal dıőşsal algılara haiz olmamızı sağlayan beş duyumuz ile benzerlik kurarak (doğa tarafından bahşedilmiş) özel bir ahlaki algı yetisine sahip olduğumuzu ileri sürer.¹⁰ Cisimler dış duyuşları etkileyerek nesnelere belirli niteliklere sahipmiş gibi algılanmasını sağlar. Benzer biçimde zihinsel etkilenimler de ayrı, özel bir duyu yetisine temas edip davranış ve edimlerin ahlaki niteliklere sahipmiş gibi algılanmasını sağlar. Hutcheson, dolaysız bir iç duyu olarak açıkladığı bu özel yetiye ahlaki duyu (*moral sense*) adını vermiştir. Ahlaki duyunun bir davranıőtaki erdemi algılanması, ki bu ancak edim hayırseverlikten dolayı yapılmıősa mümkündür, onu onaylamasıyla özdeőtir.¹¹ Kendimizde ya da başkasında erdemi ve kusuru algıladığımız ahlaki duyunun yanı sıra, güzellik ve çirkinliğe dair algımız, başkalarının acı ve mutlulukları karşısında acı ve mutluluk hissettiğimiz “ortak duyumuz” ve utanç ya da onur gibi duygularımız da zihnin bu özel duyusunun örnekleridir.¹² Smith’e göre Hutcheson’ın bu kuramı Şu sonuca sebep olmuştur: nasıl ki görme duyusunun algıladığı kırmızı niteliği duyunun kendisinin özelliği değil fakat nesnenin özelliği ise, Hutcheson’a göre, benzer bir Şekilde, ahlaki yetinin kendisi de kusurlu ya da erdemli olamayacaktır. Kusurlu ya da erdemli olmak ahlaki duyunun nesnesinin niteliğidir.

Smith’in Hutcheson’a ilk karşı çıkıőının bu noktada başladığı iddia edilebilir. Bu karşı çıkıőla birlikte de kendi kuramının diğer duyuş kuramlarından farklılığıyla karşılaşırız. Basitçe, Smith bir zorbanın adaletsizliğini erdemli bulan, onu onaylayan ve alkıőlayan biriyle karőılaőtığımızda ona karşı Şiddet-

empathy sözcüğünü uydurmuőtur. Bu yüzden günümüzde duygudaşlığı karşılayan terimin empati olduğu söylenebilir. Stephen Darwall, “Empathy, Sympathy, Care”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 89, no. 2/3 (1998): 261-282, 262.

- 10 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 379-80.
- 11 Hutcheson hem *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*’da hem de *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in two Treatises*’de duyu ile kastettiği Şeyin herhangi bir forma ya da ideye, maruz kalmaya ve ondan zorunlu olarak hoşnutluk duymaya ayarlanmış/belirlenmiş olmak olduğunu yazar. Locke’un fikirlerini kabul ederek bu idelerin, bir nesnenin ideleri olmaları bakımından, bir duyu idesi gibi basit değil fakat kompleks ideler olduğunu söyler. Hutcheson’a göre algısı aynı zamanda bir haz ya da kaçınma durumuyla birlikte ortaya çıkan nesnelere dış duyunun nesnelere ile sınırlı değildir. İç duyu “sürekliliğin, düzenin ve uyumun güzelliliğini algılama gücü”dür. Kısaca estetik hazlarımız iç duyuya aittir. İç duyunun bir formu olan “ahlaki duyu” ise erdemli rasyonel faillerin duygulanımlarından, edimlerinden ya da karakterlerinden, bir çıkar gözetmeksizin, edilgin olarak, hoşnutluk ya da rahatsızlık duymaya ayarlanmış/belirlenmiş olmaktadır. Ahlaki olarak erdemli görülen kiőideki (algının nesnesindeki) nitelik, hayırseverliktir. Hayırseverliğin algılanmasıyla hissedilen haz ahlaki onaylama anlamına gelir. Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* (London: W. Innys, J. Richardson vd., 1756), 4; Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in two Treatises*, ed. Wolfgang Leidhold (Indianapolis: Liberty Fund, 2004), 7-10, 22, 88-92.
- 12 Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, 3-5. Hutcheson Joseph Addison’ı takip ederek iç duyunun hazlarını “hayal gücünün hazları” olarak adlandırır.

li bir öfke ve nefret ile dolacağımızı söyler.¹³ Onun ahlaki duyusunun yetersiz olduğunu düşünerek ya da bir körün görmüyor olması gibi bu duyusun doğal olarak işlemediğini söyleyerek onu yargılamaktan muaf tutmak bir yana, onu büyük bir ahlaki çöküş içinde görürüz. Hatta ona karşı, zorbaya duyacağımız nefretten daha şiddetlisini hissederiz çünkü hiç olmazsa zorbanın durumuna ve davranışlarının güdülerine dair belirli bir tahayyülümüz olabilir. Kısaca Smith'e göre başkalarının ahlaki olarak neyi onaylayıp neyi onaylamadıklarının bizzat kendileri de ahlaki değerlendirmenin konusudur. Kişiler ahlaki yeterliliklerinden ya da eksikliklerinden sorumlu tutulmalıdırlar. Bu yüzden ahlaki duygulanım sürecini edilgin, refleks bir duyu yerine etkin ve geliştirilebilir, yönlendirilebilir bir üretim olarak düşünmek gerekmektedir. Bu noktada Smith'in sorduğu soru şudur: dışsal duyularımıza koşut refleks bir duyu yetisine sahip olmasak da ahlaki onay ya da reddimiz, haz ya da acı, minnet ya da öfke gibi duygularımızdan ayrı, kendine has bir duyu olabilir mi? Hususi bir *ahlaki doğru ya da yanlış duygusu* mümkün müdür?

Smith, hususi bir duygunun, örneğin öfkenin, farklı çehrelere bürünerek kendini görünür kılabileceğini fakat hangi duyguya o oluşunu yitirmeyeceğini yazar.¹⁴ Fakat duygular ya da davranışları onayladığımızda hissettiğimiz duygular, özdeşliğe sahip olamayacak kadar farklılık gösterirler. Herhangi bir davranış kalıbını, tepkiyi ya da edimi çok sakin bir duyu (minnet) ile onaylarken, diğerlerini çok şiddetli zıt bir duyu (öfke) ile de onaylayabiliriz. Bu yüzden ahlaki onayın tek bir duyu türüne indirgenmesi mümkün değildir. Bununla birlikte Smith, hissedilen ve isim verilen tüm duygular dışında, ayrıca hissedilmesi gereken (hiçbir duyguya karışmamış) hususi bir duygunun örneğini hiç duymadığını yazar.¹⁵ Smith koşullara bağlı olarak iki zıt eylemi, davranışı ya da duyguyu onaylayabilmemizin kaynağının tek bir duyu değil fakat *duygudaşlık* olduğunu söyler. Aynı şekilde, başkalarının ahlaki onaylama ya da kınamalarının onaylanması ya da kınanması da onlarla belirli bir duygudaşlık kurulması ile mümkündür. Başka bir ifadeyle, yalnızca duygular, davranışlar ya da eylemler değil ahlaki yargıların kendileri de iyi ya da kötü olabilir, onaylanır ya da kınanabilir. İşte Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*'nın VII. kısmında değerlendirmelerin kendilerinin de değerlendirilebileceği, ahlaki eleştiri ve ilerlemeye olanak tanıyan yeni duyu kuramını diğer duyu kuramcılarından asli olarak böyle ayırt eder. Özellikle adaletin mümkün olması, ceza ve ödülün verilmesi, edilgin bir ahlaki duy-

13 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 381-2.

14 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 383.

15 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 385.

dan çok ahlaki benliğini kurmaktan sorumlu tutulabilecek etkin bir ahlaki özneliği gerektirir. Ahlaki yaşantıda edilgin değil fakat etkin olmaya yapılan bu vurgu etkin bir yetiyi, hayal gücünün rolünü ima eder. Fakat Smith'in son bir iddiayı daha çürütmesi gerekecektir. Bu iddia duygudaşlığın da edilgin bir konumu işaret ettiği iddiasıdır.

Smith'in Hutcheson'a karşı çıkararak ahlaki duygunun refleks duyu olduğu iddiasını reddetmesi, duygudaşlığın başkasının duygusunun edilgin bir yanısı (ya da yeniden üretimi) olduğu iddiasını reddetmesi ile birlikte ilerler. Smith'in reddi onun David Hume'un (1711-1776) ahlaki kuramına dair itirazı olarak okunabilir. Ahlaki duyu önerisini reddeden Hume, ahlaki değerlendirmelerin başkasıyla kurulan duygudaşlık sonucu olduğunu düşünür fakat duygudaşlığı, ahlaki duyuya benzer bir biçimde, edilgin (mekanik ve istem dışı) bir psikolojik işleyiş olarak betimler. İnsanlarda olduğu kadar hayvanlarda da gözlemlenen duygudaşlık, tutkuların edilgin ve istemsiz olarak bir başkasına iletilmesidir.¹⁶ Başkasının neşesini, acısını ya da öfkesini paylaşmayı bir tür "bulaşma"ya¹⁷ benzeten Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de (A *Treatise of Human Nature*) (1739) şöyle yazar: "Eşit ölçüde gerilmiş tellerde bir telin hareketini diğerine de iletmesi gibi, tüm duygular da kolayca bir kişiden bir başkasına geçer ve her insanda bu duyguya karşılık düşen hareketlere sebep olur."¹⁸ Gülümseyen bir yüz gördüğümüzde birdenbire zihinsel bir rahatlık duyarız ya da acı dolu bir yüz aniden sıkıntı hissetmemize sebep olur. Hume bu duygudaşlığı idelerin canlı ve kuvvetli izlenimlere ya da tutkulara dönüşmesi olarak açıklar.¹⁹ Başkasının yaşadığı acıyı ya da korkuyu deneyimleyemeyiz, o onun acısıdır. Biz yalnızca onun yüzündeki ya da davranışlarındaki acı belirtilerinin içsel bir şeyin sonucu olduğunu düşünürüz. Acı ifadelerinin *nedeni* olarak onun hissettiği acının bir idesine (zihinsel tasarımına) sahip oluruz. Fakat bu ide zihnimizde doğrudan öyle canlı ve kuvvetli hale gelir ki karşımızdakinin özgün duygusu ile eşit seviyede ve türde bir duyguya dönüşür. Böylece duygu iletilmiş, paylaşılmış olur. İşte edimler, olaylar, güdüler, karakterler söz konusu olduğunda, karşımızdaki ile kurduğumuz bu duygudaşlık; ya da daha iyi bir ifade ile, onun güdüleri, edimleri, karakter özelliklerinin başkasında ve kendinde sebep olmaya meyilli haz ve acı hissi ile kurulan duygudaşlık ahlaki onay ya da kınamamızın kö-

16 David Hume, A *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888), 398.

17 Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de tutkuları "bulaşıcı" olarak nitelendirir. Bundan yola çıkarak Stephan Darwall Hume'un duygudaşlığını bir tür "duygusal bulaşma" olarak adlandırır. Stephen Darwall, "Empathy, Sympathy, Care", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 89, no. 2/3 (1998): 261-282, 264.

18 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 383.

19 David Hume, A *Treatise of Human Nature*, 316-324.

kenini oluşturur.²⁰ Ahlaki onay ilkesinin kaynağının duygudaşlık olduğunu savunan Smith bu konuda Hume ile anlaşır. Bununla birlikte duygudaşlığın bu edilgin tarifi, ya da Sam Fleischacker'ın adlandırdığı haliyle Hume'un insan doğasına içkin "biyolojik duygudaşlık" anlayışı Smith'in ahlak kuramı için kabul edilebilir değildir.²¹ Smith ahlaki duygudaşlığın edilgin bir tepki değil fakat sürekliliği olan etkin, dönüştürülebilir, iyileştirilebilir bir deneyim sürecini imlediğini düşünür. Bu süreç, duyguların hem şiddet hem de tür bakımından karşılıklı olarak mütemadiyen uyumlandığı bir süreçtir.²² Aynı zamanda o, hangi duyguların hissedilmesi gerektiğinin belirlendiği öznelarası bir deneyime tekabül eder. Smith'in duygudaşlığı bu anlamıyla savunabilmesi ise onu hayal gücünün edilgin ve kopyalayıcı değil yaratıcı/kurgulayıcı gücüne bağlamasıyla mümkün olmuştur.

Hayal Gücü ve Duygudaşlık

Smith *Ahlaki Duygular Kuramı*'nin başlangıcında insanın, doğası gereği, başkalarının yaşantılarıyla, mutluluklarıyla ve kederleriyle hiçbir çıkar gütmenden ilgilendiğini yazar. Başkasının talihine dair bu bencil olamayan çıkarsız alaka insan doğasındaki kimi ilkelerde ve "özgün tutkular"da temellenir.²³ Buna rağmen, başkalarının duygularına dair eğilimimiz ve onların bu duygular tarafından kuşatılmış yaşamlarına verdiğimiz değer, epistemolojik bir soruna takılmaktadır; çünkü Smith bir başkasının duygusunu doğrudan hissetmemizin imkânsız olduğunu yazar. Yukarıda Hume'un duygudaşlık anlayışını açıklarken değinilen epistemolojik sorun Smith için de geçerlidir.²⁴ Bu yüzden Smith diğerinin duygularına açılan yolun yalnızca hayal gücü aracılığı ile olabileceğini savunur:

20 Bkz. Rachel Cohon, "Hume's Moral Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/>

21 Fleischacker, Hume'un biyolojik duygudaşlığının karşısına Smith'in "toplumsallaştırılmış duygudaşlığını" yerleştirir. Sam Fleischacker, "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction", Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl içinde, ed. Christel Fricke, Dagfinn Føllesdal (Frankfurt, Paris, Lancaster, New Brunswick: Ontos Verlag, 2012), 273-313, 293.

22 Duncan Kelly duyguların öznelarası uyarlanma sürecine "ahlaki kalibrasyon" (*moral calibration*) adını verir. Duncan Kelly, "Adam Smith and the Limits of Sympathy", The Oxford Handbook of Adam Smith içinde, ed. Christopher J. Berry, Maria Pia Paganelli, Craig Smith (Oxford: Oxford University Press, 2013), 201-219, 205.

23 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 11.

24 Hem Hume'un hem de Smith'in duygudaşlık anlayışlarının çözümlenmesinde bahsi geçen epistemolojik problem felsefede *diğer zihinler problemi* olarak adlandırılan problemdir. Özellikle bilginin doğrudan tanışıklık yoluyla edinildiğini savunan deneyci filozoflar için diğer zihinlerin içeriklerinin bilgisi sorundur çünkü onlar kişinin kendi zihin içeriklerinin doğrudan deneyimlenmesi gibi deneyimlenemezler. Bu yüzden, ya başkasının duyumsayan, hisseden, yargılayan bir varlık olduğuna dair yargıya analogi yahut çıkarım gibi dolaylı bir yolla varlabileceği iddia edilmiştir ya da yalıtılmış bir bireysel bilinç fikri reddedilerek, öznenin öznelliğinin, kendilik idrakinin, halihazırda öznelarası kurulduğu savunulmuştur.

Dostumuz sıkıntı içinde olsa bile, rahat bir durumda olduğumuz müddetçe, duyularımız asla onun ne çektiğine dair bize bilgi vermeyecektir. Onlar bizi hiçbir zaman kendimizden öteye taşımamışlardır ve taşımayacaklardır da; bizim onun duyumsamalarının ne olduğuna dair herhangi bir kavrayış oluşturmamız ancak hayal gücü aracılığıyla olur. Ne de bu yeti, onun yerinde olsaydık bizim duyumsamalarımızın ne olacağını temsil etmekten başka bir yolla bize bu konuda yardım edebilir.²⁵

Böylece hayal gücü henüz eserin en başında, başkasıyla ilişkilendirilen duyuların sunduğunun ötesine gitmeyi sağlayan, bu anlamda da öznenin kendisini aşmasını sağlayan bir yeti olarak karşımıza çıkar. Hayal gücü başkasıyla alaka kurmanın ilk boyutudur; daha doğrusu, başkasının duygularının *idrakinin* kaynağıdır. Başkalarının duygularını duyumsayamayız, hayal ederiz. Dolayısıyla hayal gücünün özneye, duyuları aşarak, nesnelere birlikte hisleri olan başkalarını da içeren (öznelerarası) bir dünyanın deneyiminin (çıkarımının değil) imkânını sunduğunu söylemek yanlış olmaz. Peki hayal gücü başkasının duygusunun idrakini nasıl üretir ve bu ahlaki bir işlev kazanması için yeterli midir?

Smith, dostumuzun ızdırabını idrak edip bundan nasıl etkilendiğimizi açıklamaya şöyle devam eder:

Hayal gücü yoluyla kendimizi onun durumuna yerleştiririz, kendimizi tüm o eziyetleri çekerken tasarlarız, sanki onun bedenine girmiş gibiyizdir ve onunla aynı kişi oluruz, böylece onun duyumsamalarının bir idesini oluştururuz ve hatta, şiddet derecesi daha az olsa da, bütünüyle ondan farklı olmayan bir şey hissederiz.²⁶

Smith'e göre acı çekenle gerçekleştirdiğimiz hayali yer değiştirme, hissettiğimiz "ortak his"sin (*fellow-feeling*) kaynağıdır.²⁷ Smith başkasıyla hayali yer değiştirme edimimizi ve ortak hissin ortaya çıkış sürecini duygudaşlık olarak adlandırır. Acıma örneğini vermiş olsa da, yalnızca acı ile duygudaşlık kurulmadığını, her tür duyguyu içeren durum karşısında göğsümüzde o duyguyla "benzeşen" bir duygunun (*analogous emotion*) uyandığını vurgular.²⁸ Duygudaşlığın basit biçimleri de vardır. Örneğin, ip üzerinde

25 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 11.

26 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 12.

27 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 12.

28 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 13. Neredeyse tüm Smith yorumcularının vurguladığı gibi, Smith duygu (*emotion*), tutku (*passion*), his (*feeling*) ve etkilenim (*affection*) sözcüklerini, bir ayrıma gitmeden, birbirlerinin yerine kullanır.

durmaya çalışan bir cambazı izleyenlerin cambazın heyecanını paylaşması, hayali yer değiştirme ile bedenlerini cambaz gibi eğip bükerek dengede kalmaya çalışması duygudaşlığın en ilkel halidir. Bu yüzden hayal gücünün, duygudaşlık yolu ile, karşımızdakinin duygusunun idrakini sağladığında her zaman ahlaki bir işlevi olduğunu söylemek doğru olmaz. Karşımızdakinin edimlerini, tepkilerini ya da davranışlarını değerlendirdiğimiz ahlaki duygudaşlık, duygudaşlık kurulan duygulara ek olarak, ayrı bir *haz ya da rahatsızlık duygusu* içerir. Ahlaki değerlendirme, karşımızdaki ile yer değiştirdiğimizi hayal ettiğimizde hissettiğimiz duygunun karşımızdaki kişinin özgün duygusu ile uyuşup uyuşmadığına odaklandığımız, uyuşmanın ayrı bir memnuniyet duygusu, uyuşmamanın ise rahatsızlık duygusu yarattığı bir hayal gücü etkinliğidir. Smith duyguların uyuşmasının duygusuna “onay duygusu” (*sentiment of approbation*) adını verir.²⁹ Onay duygusu karşımızdakinin tepkilerinin duruma uygun tepkiler olduğuna, yani tepkilerin *olması gereken* tepkiler olduğuna dair deneyimimizdir. Bu ise karşımızdakini yalnızca bedenli ve bedensel hislere sahip bir varlık olarak kavramaktan çok; bir bedeninin iple ilişkisini hayal etmekten çok, inançları, arzuları, bağlılıkları, yargıları, sosyal rolleri ve değerleri olan bir özne olarak hayal etmeyi; yani, çok daha kompleks bir hayali gerektirmektedir. Böylesi bir kavrayış ise hayal gücünün yaratıcı boyutuna ve anlatılar kurma gücüne bağlıdır.

Hayal gücünün duygudaşlığa içkin ediminin anlatsal ve yaratıcı (canlandırıcı) boyutunu göz önüne sermek için Smith'in duygudaşlığı çözümlenmeye başladığı sırada duygunun aynılığından ya da özdeşliğinden bahsetmeyip ortaklık ve benzeşme üzerinde durduğunu vurgulamak önemlidir; çünkü Smith'e göre başkasının duygusuna duygusal erişimin imkansızlığında hayal gücü tarafından “ortak” bir duygu/his üretilmelidir; fakat bu bir tür kopyalama değildir. Duygudaşlık kurmanın, karşımızdakinin duygusunu kopyalamak olmadığının en önemli örneği karşımızdaki herhangi bir şey hissetmediğinde dahi kurduğumuz duygudaşlıklardır.³⁰ Smith'e göre duygudaşlık yaşayabilmem için duygunun karşımızdaki tarafından halihazırda hissedilmesinin, yani mevcudiyetinin zorunluluğu yoktur. Smith şöyle yazar: “Bazen başkasının asla hissedemeyecekmiş gibi görüldüğü duyguyu onun yerine hissederiz, çünkü kendimizi onun yerine koyduğumuzda göğsümüzdeki bu duygu ha-

29 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 21.

30 Charles Griswold, Smith'in sunduğu farklı duygudaşlık türleri olduğunu tespit eder ve bu türleri bir spektrum ya da tayfa yerleştirmemizi önerir. Spektrumun bir ucundan diğer ucuna duygudaşlık durumlarını şöyle sıralar: nesnesi mevcut olmayan duygudaşlık, başkasının fiziksel durumuyla ya da bedenden kaynaklı hisleriyle kurulan duygudaşlık, kaynağı beden değil fakat hayal gücü olan duygularla kurulan duygudaşlık ve izleyicinin iştirak edemeyeceği iki kişi arasındaki karşılıklı duygudaşlık (aşk). Charles L. Griswold, Jr., “Imagination: Morals, Science, and Arts”, *The Cambridge Companion to Adam Smith* içinde, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 22-57, 35.

yal gücünden doğar, gerçekte karşımızdakinde doğmamış olsa da.”³¹ Örneğin kendisine yapılan zalimlik karşısında öfkelenmeyen masum bir insanın yerine hissettiğimiz hınç ve öfke adalet arzumuzun kaynağıdır ve kusursuz bir duygudaşlık örneğidir. Buradaki soru elbette şudur: Duygudaşlık kurduğumuz bu duygu, ne kendimizin fiili duygusu ne de bir başkasının duygusu ise, kime aittir? Bu aşamada, basitçe duygunun hayal edilen duruma, edimler ve olaylar bağlamına ait olduğu söylenebilir.³² Daha ileride soruya duygunun, ideal bir tarafsız gözlemcinin duygusu olduğunu söyleyerek cevap verebileceğiz. Şimdi durum üzerinden ilerlenirse, tahayyül edilen bir *durumun duygusuyla* duygudaşlık kurmanın ne anlama geldiğini anlayabilmek için duygudaşlık kurduğumuz duygunun hem karşımızdakinin hissettiği duygu olduğu hem de onun bunu hissetmesinin imkânsız olduğunu düşündüğümüz durumlarda duygudaşlığın nasıl geliştiğini çözümlememiz gerekir. Birinci durum hayal gücünün duyguya değil fakat duruma, bağlama yöneldiğini, bir anlatı kurduğunu gösterecek ve onun dönüştürücü ediminin altını çizecektir. İkinci durum ise onun yaratıcı gücünü ortaya koyacaktır.

Duygudaşlığı tartışmaya açtığında Smith ilk önce, Hume’un betimlemesine benzer bir şekilde, gülümseyen bir yüz ya da acı çeken bir ifade karşısında, yani duyguların basit görünüşlerine maruz kaldığımızda, bir anda içimizi dolduran memnuniyet ya da sıkıntıdan bahseder.³³ Her ne kadar refleks benzeri bir tepki veriyormuş gibi dursak da ve hatta bazen öyle olsa da, Smith aslında bu duyguların ortaya çıkışından çoğu zaman duyuların nesnesinin değil hayal gücünün sorumlu olduğunu yazar. Benzer duyguya sahip olmamızı sağlayan, ifadenin dolaylımsız algısı değil, karşımızdakinin başına gelmiş bir felaketi ya da iyiliği hayal etmemizdir. Bahsi geçen duygular genel bir iyi ya da kötü talih idesi *dolayısıyla* ortaya çıkar. Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*’nın ilerleyen sayfalarında tutkuları sınıflandırdığında en zor

31 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 15.

32 Belirli bir durumun duygusunda ortaklık kurma fikri ahlaki duygudaşlık kavramında da ima ediyor gibi durmaktadır. Nasıl ki vatandaşlık ortak bir vatana ait olmak anlamına geliyorsa, duygudaşlık da belirli bir durumda ortaya çıkması gereken duyguyu paylaşmak ve ona sadık olmak demektir.

33 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 13. Hume ve Smith arasındaki ayrımın Smith’in Hume’un bulaşıcı duygudaşlık anlayışını terk etmesi üzerinden yorumlanması onların farklı yönlerini vurgulamak için yerindedir ancak Hume’un asla bağlama yönelen ve kurguda zeminlenen etkin duygudaşlık fikrine değinmediğini ya da Smith’in edilgen duygudaşlığı bütünüyle terk ettiğini söylemek indirgemeci bir tavır olacaktır. Açık ki Smith duygudaşlığın en ilkel hallerini açıklamak için bulaşma ya da edilgenlik fikrine izin veriyor gibi durmaktadır, ahlaki duygudaşlıkta vurgu her zaman hayal gücünün etkin rolünde olsa da. Leonardo André Paes Müller’in de 41. dipnotunda belirttiği gibi Hume da kimi zaman geleceğin ve olası durumların tasavvur edildiği ve bizim ya da o anda karşımızdakinin hissetmediği duyguların hissedildiği etkin duygudaşlık durumlarının gerçekleştiğini yazar. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine bir İnceleme*, 260. Leonardo André Paes Müller, “The Philosophy of Adam Smith: Imagination and Speculation” (Yayımlanmamış doktora tezi, Université Panthéon-Sorbonne-Paris I, 2016), 83.

duygudaşlık kurulan duyguların açlık, bedensel acı ya da cinsel tutku gibi bedenden kaynaklı duygular olduğunu ifade eder. Deniz yolculuğunda bir felaket yüzünden uzun süre aç kalmış insanlara dair haberleri okuduğumuzda bizde duygudaşlık uyandıran açlık duygusu değildir. Onlarla birlikte biz de acıkmayız. Deniz yolculuğunu geçmiş ve geleceği olan bir olaylar dizisi olarak düşünür, durumu ve durumu etkileyen koşulları tahayyül eder, geçmişe dair pişmanlık, korku, hüznün ve geleceğe dair umutlar ile duygudaşlık kurarız. Bununla birlikte Smith eser boyunca hem duygudaşlığı hem de ahlaki özneliliğin değerlendirici konumunu anlatmak için sık sık Grek tragedyaalarının deneyiminden bahseder. Bu örneklerin birinde, Sophokles'in *Philoktetes* tragedyasında Philoktetes ile duygudaşlık kurduğumuzu fakat kurduğumuz duygudaşlığın onu bayıltacak kadar şiddetli olan bedensel acısıyla olmadığını, acının temsilinden doğmadığını yazar. Duygudaşlık kuran, bizde keder ve acı duygusu uyandıran, onun derin yalnızlığını hayal etmemizi sağlayan hayal gücüdür.³⁴ Son olarak ise Smith neşe ve keder ile onların nedenlerini kavramadan yani durumu değerlendirmeden kurduğumuz duygudaşlıkların bütünüyle kusurlu olduğunu ve hatta çoğu duygunun karşısındakinde neşe ya da keder gibi kolayca benzeşen bir duygu doğurmadığının altını çizer. Örneğin, korku ve hınçla duygudaşlığın kurulabilmesinde, neşe ve kederde olduğu gibi, karşımızdakinin başına geldiğini düşündüğümüz genel bir iyi talih ya da felaket idesini işe koşmamız yeterli olmaz. Bu ideler yerine, hayal gücü daha detaylı çalışmalı, özel durumun özel bir anlatısını karmalı, nedenleri ve sonuçları ile birlikte, öfkeye sebep olanları ve onun sonuçlarına maruz kalacak başkalarını da hayal ederek, öznelarası durumu kavramalıdır. Özellikle ahlaki onay ya da kınama içeren değerlendirmelerde karşıdaki kişiden, ya da Smith'in terminolojisine sadık kalınarak yazılırsa, "asıl ilgili kişi"den (*the person principally concerned*) başka kişileri de içine alan durumlarda hayal gücünün öyküye ve bağlama yönelmesi doğru değerlendirme (duygudaşlık) için elzemdir. Örneklerin de gösterdiği gibi, "Duygudaşlık, bu yüzden, tutkunun gözleminden çok bu tutkuyu uyandıran *durumdan* kaynaklanır" (vurgu eklenmiştir).³⁵ Duygudaşlığın kurulmasını sağlayan hayal gücü olduğu için, hayal gücünün tekil bir duyguya değil duruma yöneldiği ve edilgin olarak bir duyguyu yansıtmaktansa etkin olarak, bir duygunun deneyimini olanaklı kılan bir anlatı bütünlemeye/kurmaya çalıştığı açıktır.

Etkin duygudaşlık sürecinde hayal gücünün dönüştürücü edimini görmek için Smith'in "hayali yer değiştirme" ile ne kastettiğine odaklanmamız

34 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 37.

35 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 15.

gerekir. “Hayali yer değiştirme” ile ilk akla gelen kişinin kendini karşısındaki yerine koyarak nasıl hissedeceğini tartması ve bu sayede onunla duygudaşlık kurmasıdır. Burada hatırlanması gereken nokta duygudaşlık kavramının Smith’e ahlaki deneyimi betimleme imkânı vererek ahlak kuramını temellendiriyor oluşudur. Ahlaki değerlendirme ise her türlü çıkar ve öz sevgiden uzaktır. Bu yüzden Smith’in hayali yer değiştirme ile, ya da başkasının yerine geçme ile bahsettiği şeyin kendimi, kendim kalarak, başkasının durumuna yerleştirmem olamayacağı açıktır. Eğer öyle olsaydı, örneğin, başkasının zalimliğe uğramasını ahlaken kınayarak ona yardım etmeye çalışmam bencilce bir ilkeye dayanıyor olurdu. Çünkü bu durumda yerine koyduğum kendimin acısıyla ilgileniyor olurdu. Bu yüzden Smith, hayal gücünün özneliği aşma gücüne yeniden başvurur fakat bu sefer, bencillik ilkesine itiraz bağlamında, hayal gücünün işlevini çok daha radikal bir şekilde betimler. Hayal gücü, başkası olma gücüdür. Duygudaşlık kurma süreci hayal gücünün kişiyi karşısındakine dönüştürmesi, onun şahsiyetine, meşleğine, mizacına büründürmesidir. Hayal gücü karşısındaki kişiyi dünyayı kavrayışıyla birlikte, sosyal rolleri ve ilişkileri içinde, inançları, arzuları, niyetleri ve bağlılıkları ile *yaratır* ve *canlandırır*. Griswold’un da vurguladığı gibi, duygudaşlık bir sahne sanatındaki aktörün oynayacağı kişinin duygusal yaşantısına girip onu temsil etme deneyimine benzer. Değerlendirmede sorulan soru “Onun yerinde ben olsaydım ne hissederdim?” değil “Ben o olsaydım ne hissederdim?” sorusudur. Smith’in cümleleriyle:

Ancak, gayet haklı olarak, duygudaşlığın asıl ilgili kişiyle hayali bir durum değişikliğinden doğduğunun söylenmesine rağmen, yine de bu hayali değişimin benim kendi şahsiyetimde ve karakterimde gerçekteşmemesi, bilakis duygudaşlık kurduğum kişininkinde gerçekteşmesi gerekir. Kaybettiğin tek oğlun için sana taziyede bulunurken, üzüntünü hissedebilmek için kendi şahsiyetimde ve kendi meşleğime sahip biri olarak, oğlum olsaydı ve o ne yazık ki ölseydi ne çekiyor olabileceğimi düşünmem; hakikaten sen olsaydım ne çekeceğimi düşünürüm ve seninle yalnızca koşullarımı değil fakat şahsiyetimi ve karakterimi değiştiririm. Üzüntüm, bu yüzden, bütünüyle senin içindir ve katiyen kendim için değildir. Bu yüzden katiyen bencil değildir. ... Bir adamın kendi şahsiyet ve karakterinde kalarak kendini yeni doğum yapmış bir kadının acılarını hissediyor olarak kavraması imkânsız olsa da adam yeni doğum yapmış bir kadınla duygudaşlık kurabilir.³⁶

36 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 379.

Smith, yine de, başkasına dönüşme, o olma durumunda duygudaşlık kurduğumuz kişi olmadığımızı dair gizli bir farkındalığımızın olduğunu eklemeyi unutmaz. Dramatik kimliğe bürünen aktörün bütünüyle öz farkındalığını yitirmemesi gibi, kişi duygudaşlık kurarak başkasını canlandırdığında saklı bir ayırımın farkındadır.

Smith duygudaşlığın ikinci durumuna dair yani herhangi bir duygunun karşımızdaki tarafından fiilen hissedilmediği ya da karşımızdakinin bir duyguya sahip olma olasılığının olmadığı zamanlarda bile duygudaşlığın kurulduğuna ve ahlaki onay ya da kınamanın gerçekleştiğine dair iddiasını desteklemek için yine gündelik örneklere başvurur. Bu örneklerden ilki, aklını yitirmiş biri ile kurulan duygudaşlık örneğidir ve hayal gücünün yeneden-üretici olmadığı iddiasını sağlamlaştırır.³⁷ Şarkı söyleyerek dans eden bir meczup karşısında kurulan duygudaşlık derin bir acıma ve hüznü duygusu içerir. Aklını yitirmiş olanın bu hüznü hissetmesi imkânsız olduğu için hüznü duygusunun kaynağı hayal gücüdür ve hayal gücü yansıtıcı ve taklit edici bir işlevde değildir. İkinci örnek, bir annenin hasta bebeği ile kurduğu duygudaşlık örneğidir ve bu örnekle hayal gücünün bütünleyici işlevi vurgulanır.³⁸ Ağır bir hastalık durumunda bir bebek yalnızca anlık bir azap çeker, onun gelecekteki acılara ya da hastalığının sonuçlarına dair hiçbir öngörüsü yoktur. Annesi hasta olan bebekle duygudaşlık kurduğunda ise bebeğin acısına daha derin bir acizliğin bilinci eşlik eder. Anne, hastalığın henüz bilinmeyen sonuçlarının endişesini, geleceğin korkularını hisseder. Annenin bebeği ile duygudaşlık kurabilmesi hayal gücünün kurguladığı “ızdırap ve sıkıntının eksiksiz imgesi” sayesinde. Bebek bu duyguları eksik yaşasa da anne bebeğin durumuna uygun duyguları bu yolla hisseder. Smith son örnekte ise hayal gücünün “olumlu” yanılsamalarından, yanıltıcı kurgularından bahseder. Bu örnek, ölmüş biri ile kurulan duygudaşlıktır.

Bir ölü ile kurulan duygudaşlık bütünüyle bir yanılsamadır. Ölü olma durumunu hayal etmeye çalışan kişi kendi “yaşayan ruhunu” cansız bedenin içine taşır ve cansız bir bedenin içinde hâlâ hissediyor olma durumuyla duygudaşlık kurar.³⁹ Mezarın soğukluğunun, çürüyüp gidiyor olmanın, sevdiklerinden kopmanın ve yakında tüm belleklerden silinecek olmanın hayali dayanılmaz bir acı ve korku yaratır. Her ne kadar bu, hayal gücünün yanılsaması olsa da, diğer bir deyişle bu duyguların hiçbiri ölü olma durumunda ortaya çıkmayacak olsa da, Smith ölüm korkusunun insan olmanın ilkele-

37 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 15.

38 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 15.

39 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 16.

rinden en önemlisi olduğunu yazar.⁴⁰ Ölüm durumunun hayalinden kaynaklanan korku “insanoğlunun adaletsizliğine getirilmiş en büyük kısıtlamadır ki bireyi sarsar ve alçaltırken toplumu savunur ve korur.”⁴¹ Üç örnek de hayal gücünün yeniden-üretici değil fakat yaratıcı olduğunu gösterir. Fakat bununla birlikte son örnek adaletin hayal gücünde temellendiğine işaret etmesinden dolayı önem arz eder. Smith, bunun, toplumu koruyan bir yanılsama olduğunu söylerken ne kastetmektedir? Toplumun temel ilkesi olan adalet, kaynağını bir hayalde bulan bir duyguya mı dayanmaktadır?⁴²

Smith’in hukuk sistemi ve devlette adalet sağlayıcı kurumlar ile ilgili görüşleri Glasgow’da vermiş olduğu derslere ait *Hukuk Üzerine Dersler (Lectures on Jurisprudence)* (1763) ismi ile yayınlanmış öğrenci notlarında ve *Milletlerin Zenginliği’nde (Wealth of Nations)* (1776) açıkça belirtilmiştir. *Ahlaki Duygular Kuramı’nda* ise diğer iki kitapta kurumsallaştırılmış ya da örgütlenmiş halini tartıştığı adaletin doğal yani duygusal kaynağını saptar. Smith, adaleti *Ahlaki Duygular Kuramı’nda* ceza ve ödülü tartıştığı bölümde konu edinir. Bu bölümde bir davranışın, davranıştan etkilenenin minnettarlığı ile kurulan duygudaşlık sonucu ödüle değer olduğuna, o davranıştan etkilenenin hissettiği hınçla (*resentment*) kurulan duygudaşlık sonucunda ise cezayı hak ettiğine karar verildiğini yazar.⁴³ Daha iyi bir ifade ile, duygudaşlık aracılığıyla minnettarlık duygusunun uygun nesnesi olduğu onaylanmış kişi ödülü, hınç duygusunun uygun nesnesi olduğu onaylanmış kişi ise cezayı hak eder. Haksız yere zulüm görmüş biriyle kurulan duygudaşlık sırasında hem onun edilgin acısı hem de kötülük yapan faile karşı hissettiği etkin hıncı ile ortaklık kurarız, fakat bununla birlikte bu hınç kötülüğe kötülükle karşılık verme isteği, etkin ve güçlü bir intikam isteği ile birlikte ortaya çıkar. Cezanın hak edildiğinin duygusu diyebileceğimiz bu duygu, henüz ceza sisteminin toplum için faydası düşünülmeden önce, doğanın insan yüreğine damgaladığı “kutsal ve zorunlu intikam yasasının dolayimsız ve içgüdüsel onayıdır.”⁴⁴ En ağır cezayı hak ettiği en güçlü hissedilen edim ise cinayettir. Cinayeti tartışmaya başladığında Smith ölüyle değil fakat öldürülmüş biri ile, bir maktul ile kurulan duygudaşlığı konu edinir.⁴⁵ Smith’e göre bir katle-

40 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 16.

41 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 16-17.

42 Detaylı tartışma için bkz. Michael L. Frazer, *The Enlightenment of Sympathy Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today* (New York: Oxford University Press, 2010), 89-102.

43 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 80-81.

44 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 83.

45 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 82. Smith davranışların, tepki ve edimlerin iki yönüyle değerlendirilebileceğini söyler. Tepkilerin nedenleri söz konusu olduğunda bu nedenlerin tepkiye uygunluk ve uygunsuzluklarına karar verilir. Sebep oldukları ya da olacakları sonuçlar söz konusu

diliş söz konusu olduğunda, maktul ile yanılmalı bir duygudaşlık kurarız. Onun ölüyken hissedeceğini hayal ettiğimiz tüm acı ve korkunun yanında katil için hissedeceği hınç ve intikam duygusunu da hissederiz. Kurgulanan bu ortak hınç katilin en yüksek cezayı hak ettiğinin onayıdır.

Smith'in adalet anlayışı ceza sistemini toplumun çıkarı ile meşrulaştırmaya çalışan ve bireyin adalet talebini toplumsal ya da öz çıkar düşünce-sinde bulan kuramlara açıkça karşıttır.⁴⁶ Cezalandırma talep eder ya da suçu engelleyen yasalar formüle ederiz fakat bunu toplumsal düzeni koruma uğruna ve kendimizin ya da başkalarının refahı uğruna yapmayız. Adalet duygusunda refaha ve topluma değil, bütünüyle yaşadığımız ya da başkasının yaşadığını hayal ettiğimiz *bireysel acı ve öfkeye* yöneliriz. Kısaca, adalet talebinin kökü acıdır. Smith'in bireysel ve duygusal acı ve hınç deneyimini vurgulayabilmesi ise hayal gücünün etkinliğini merkeze koymaksızın ve duygudaşlığı vurgulamaksızın mümkün değildir. *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda adaletle dair iki önemli noktaya daha işaret edilerek tartışma tamamlanır. Birinci nokta, Smith'in adaletin bir erdem olarak diğer erdemlerden farkını vurgulamasıdır. İlkin, adalet diğer erdemlerden, örneğin yardımseverlikten ya da ihtiyatlı olmaktan farklıdır çünkü yalnızca o, yasa yoluyla zorlanabilir ve ihlali ceza gerektirir. İkinci olarak, adalet *olumsuz* bir erdemdir çünkü zarar vermeyi engellemektedir ve üçüncü olarak, diğer erdemler toplumun varlığı için zorunluluk taşımasa da adalet toplumun varlığının zorunlu koşuludur. Birbirine karşı olumlu duygular hissetmeyen, üyelerinin birbirlerinin yaşamlarını zenginleştirmeye çalışmayan toplumların mevcudiyeti düşünülebilirken adaletin sağlanmadığı toplumun var olması düşünülemez. Smith'in işaret ettiği ikinci önemli nokta ise cezayı onaylayan intikam duygusunun yalnızca basit bir acıya acıyla karşılık verme duygusu olmadığıdır. Cezalandırılanın, yaptığının yanlış olduğunu anlaması ve çektiği cezanın işlediği kötülüğe karşılık olduğunu kavraması beklenir. Ahlaki öz refleksiyonun yine duygusal bir dehşete kapılma ve utanç deneyimi olacağını açıklayan Smith, cezanın yalnızca edimin sonuçları ile ilgili olmadığını da dile getirmiş olur. Ceza, failin ahlaki bir özne olarak kendi ediminin nedenlerini uygunluk ölçütüne göre değerlendirmesine, başkaları tarafından nefret edildiğini hayal etmesine ve kendini kınamasına olanak verir. Sonuç olarak adalet talebinin duygudaşlık ve hayal gücü ile bağını şöyle toparlayabiliriz;

olduğunda ise cezayı ya da ödülü hak edip etmedikleri; kısaca, neye değer oldukları yargıları (*merit, demerit*). İkinci durumda davranıştan etkilenenin minnettarlık ya da hınç duygusu ile kurulan "dolaylı duygudaşlık" söz konusudur. A.g.e., 78, 86-87.

46 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 105-106. Smith adaletin duyguda köklenen talebinin bir *etkisi* ya da sonucu olarak toplumsal düzenin sağlanabileceğini ancak bunun adaletin *nedeni* olamayacağını; yani, adalet talebinde bilinçli bir amaçsalılığın söz konusu olmadığını düşünür.

adalet talebi, bir tanrısal yasada, toplumsal anlaşmada, fayda düşüncesinde ya da saf akılda kök bulmaz; hakları ihlal edilmiş olan ile kurulan doğal duygudaşlıkta köklenir ve bu duygudaşlık hayal gücünün etkinliği sonucudur.⁴⁷

Hayal Gücü ve Tarafsız Gözlemci

Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda kişinin başkasının değil de kendi duygu ve davranışlarını değerlendirirken nasıl bir süreçten geçtiğini ve ödev duygusunu açıklamak için müstakil bir bölüme yer verir. Bu bölüm aynı zamanda onun ahlaki özneliğin kuruluşuna ve ahlaki öz bilincin gelişimine dair fikirlerini daha açık ortaya koyduğu kısımdır. Smith için kişinin kendi ahlaki boyutuna dair farkındalığı, ahlaki değerlere, duygulara ve yargılara sahip bir toplumun parçası olduğuna dair idrakini zorunlu olarak içerir. Başka bir ifadeyle, ahlaki benliğin ortaya çıkışı başkasının, ben olmayanın bakışını gerektirir. Aslında Smith bahsi geçen bölümün başlangıcında yalnızca ahlaki benliğin değil özneliğin değerle ilgili çoğu boyutunun belirleniminin özneler-arası bağlama ihtiyaç duyduğunu yazar. Toplumdan ve tüm iletişimden yalıtılmış bir insan ne aklının ne yüzünün güzelliğinin farkında olacak ne de davranışlarının ve duygularının uygunluğunu ya da sonuçlarını düşünecektir.⁴⁸ Smith'in burada duyguların farkındalığının olmayacağını söylerken ne kastettiği üzerinde durmak gerekir. Bunu söylemekle Smith, böylesi bir kişinin hazlarının ya da acılarının, arzularının ya da kaçınmalarının bilincinde olmadığını kastetmez. Hatta eserinin dördüncü bölümünde Smith'in yalıtılmış birinin belirli bir beğeni *duygusuna* sahip olacağını iddia ettiği görülür. Öznelerarasılıktan tümüyle yalıtılmış biri, böyle olmasına rağmen, bir düzeneğin sorunsuzca işleyişindeki akıcılığa dair beğenisiyle eş değerde bir beğeni duygusuna sahip olabilecektir. Bu duygu, davranışının belirli özelliklerinin belirli bir hedefe uygun oluşunun güzelliğini fark ettiği beğeni duygusudur. Ahlaki duyguların kaynağı olduğu gibi beğeni duygusunun kaynağı da hayal gücüdür. İşe yararlığın güzelliğine dair estetik beğeni düzen, uyum ve denge peşinde koşan hayal gücünün tatminini gerektirir fakat başkalarının duygularını ve onlarla paylaştığımız ahlaki bir evreni hayal etmeyi gerektirmez.⁴⁹

47 Ayrıca bkz. Nicholas Phillipson, "Adam Smith: A Biographer's Reflections", *The Oxford Handbook of Adam Smith* içinde, ed. Christopher J. Berry, Maria Pia Paganelli, Craig Smith (Oxford: Oxford University Press, 2013), 23-36, 31.

48 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 129.

49 Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*'da hayal gücünün hem estetik hem de etik değerlendirmelerde merkezi rolünü vurgulayarak etik değerlendirmelerin estetik deneyimin bir türü olduğunu ve Smith'in ahlaki estetikleştiğini iddia eder. Etik değerlendirmelerin kaynağı hayal gücünün uygunluk ve düzen arayışıdır. Ancak Griswold *Ahlaki Duygular Kuramı*'nın dördüncü bölümünde

Smith'in toplumsallıktan uzak birinin kendi duygularını fark etmeyeceğini ifade ettiğinde kast ettiği şey, başkalarının yokluğunda bu duyguların kendilerinin birer düşünüm nesnesi olamayacağı ve bu duyguların başka duygulara sebep olmayacağıdır. Hissettiğimiz bu duyguların uygunluğu ve uygunsuzluğunda belirli yeni duygulara sahip olmak (uygunluğundan memnun olup, uygunsuzluğundan rahatsız olmak) ise tam da ahlaklılığın göstergesidir. Özellikle utanç ya da onur başkasının duygularının ve yargılarının varlığıyla yaratılan ahlaki evrene ait duygulardır. Duygularımız üzerine düşünmek ve duyguların duygularına sahip olmak ancak başkasının “aynasında” mümkün olan şeylerdir.⁵⁰ Bir anlamda, özneliğin ahlaki yönü, Smith için, fail olmakla, yasanın bilincinde olmakla ya da radikal bir seçim gücüne sahip olmakla belirlenmez. Ahlaki farkındalık daha çok seyrediliyor, kavranıyor, yorumlanıyor ve yargılanıyor olduğunu fark etmekle başlar. Smith, ahlaki dönüşümde aynanın kısa sürede benliğin içine yerleştiğini, ahlaki benliğin başkası olup onu kendine katarak, izleyen ve izlenen ya da yargılayan ve yargılanan veçheleri ile ikili bir yapı kazandığını savunur.⁵¹ Böylece vicdan *bendeki öteki* olarak ortaya çıkmış olur. Bu noktada, karşımızdakinin ahlaki yönünün hayal gücü tarafından biçimlendiğini hatırladığımızda, öz değerlendirme süreci başkasının beni nasıl hayal ettiğini *hayal etmemi* gerektirecektir; çünkü başkasının beni nasıl gördüğünü asla bilemem. Nasıl ki başkasının ahlaki benliği özne tarafından hayal ediliyorsa öznenin ahlaki benliği de hayal edilen başkası tarafından kurulur.

Smith, ahlaki öz değerlendirmenin de duygudaşlık yoluyla gerçekleşen bir süreç olduğunu düşünür. Fakat bu süreçte duygudaşlığın kurulması için gerekli olan “başkası olma” ikili bir anlam kazanır. Smith, kişinin kendini ahlaken değerlendirebilmesi için benliğini ikiye böldüğünü söyler; böylece bir öznedeki iki ayrı benlik ortaya çıkar. Kişinin bir seyirci hayal ettiğini, onu bütünüyle kendinden başkalaştırıp duruma tarafsızca yönelebilecek bir gözlemci olarak yarattığını ve onun yerine geçerek kendine belirli bir mesafe-

bahsi geçen işe yararlılığa dair estetik değerlendirmenin öznelarasılığı gerektirmediği iddiasını ele almaktan çekiniyor gibi durmaktadır. Charles Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 111-112. Smith'in ahlaki estetikleştirilmesi ile ilgili ayrıca bkz. Robert Fudge, “Sympathy, Beauty and Sentiment: Adam Smith's Aesthetic Morality”, *Journal of Scottish Philosophy* 7 (2009): 133-146.

50 Doğan Göçmen, Lacan'ı takip ederek, Smithçi benlik tesisinin Descartes'in “Cogito-Geleneği” karşısına koyulabilecek “Ayna-Geleneği”ne ait olduğunu yazar. Doğan Göçmen, *The Adam Smith Problem* (London, New York: Tauris Academic Studies, 2007), 24.

51 David Marshall, Smith'in ahlak kuramında faillikten ziyade seyredilen ve seyreden olmaya yapılan vurguyu Smith'in tiyatroya has dramatik yapıyı ahlaki deneyimi açıklamak için model aldığını söyleyerek açıklar. Hem dünya sahnesinde bir oyuncu olarak duygularımızı sergiliyor olduğumuzun farkındalığı hem de dünya oyununu seyreden bir izleyici olmanın farkındalığı ahlaki bilince içkindir. David Marshall, “Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments”, *Critical Inquiry* 10, no. 4 (1984): 592-613, 594, 599.

den baktığını söyler. Kısaca, hayal gücü tarafsız bir gözlemci yaratır. Burada yerine geçilen başkası ilkin hayal edilen bu *tarafsız gözlemci*dir (*impartial spectator*). İkinci olarak ise, bu gözlemcinin durduğu yerden kişinin kendisi artık bütünüyle bir başkasıdır. Smith'e göre, eğer kişi, hayal ettiği tarafsız gözlemciye dönüştüğünde başkası kıldığı kendi ile yeniden bir duygudaşlık kurabiliyor ve onun davranışlarını, davranışlarının sebeplerini, tepkilerini ve yargılarını onaylıyor ise ahlaken onaylanmayı hak etmiş demektir. Smith, insanda nasıl ki başkasının talihine dair bir ilgi ve onunla duygudaşlık kurma eğilimi var ise, aynı şekilde kendinin iyi ya da kötü talihiyle onu seyreden nasıl etkileneceğine dair bir ilgi ve seyredenle duygudaşlık kurmaya dair bir eğilim olduğunu da düşünür.⁵² Böylece izlenen konumundaki özne için ahlaki gelişim, izlendiğinin bilinciyle duygularını ve güdülerini izleyen duygudaşlık kurabileceği bir şiddete indirgemesi anlamına gelir. Bu ise, etkin olarak tarafsız bir gözlemci yaratmak ve onun onayını almak için yine etkin olarak çabalamak anlamını taşımaktadır.⁵³

Tarafsız gözlemci, gözleniyor olmanın içselleştirilmesi olduğu halde, Smith onun bir toplumu temsil eden örnek bir gözetleyenden ve toplumu oluşturanların fiili yargılarının toplamından daha fazlası olduğuna işaret eder. Kısaca, Smith tarafsız gözlemci hayalini ve onun ahlaki yargısını bütünüyle toplumlara bağlı olarak sunmaz; tarafsız gözlemci ile toplumun genel geçer yargısı uyuşmak zorunda değildir. Tarafsız gözlemci, olanın değil, olması gerekenin kaynağıdır. Onun normatif denilebilecek bu boyutunu Smith, övülme ve övgüye *layık olma*, kınanma ve kınanmayı *hak etme* arasında yaptığı ayrımla ortaya koyar. “Dışarıdaki kişi” (*the man without*) ve “içerideki kişi” (*the man within*) ayrımı da normatif boyutu teşhirine yardım eden bir diğer ayrımdır.⁵⁴ Ne kişinin toplumda başkaları tarafından, yani *dışarıdaki kişi* tarafından sürekli ahlaki olarak övülüyor olması onun övgüye layık olduğu anlamına gelir ne de onun kınanıyor olması kınanmayı hak ettiğinin kanıtıdır. Smith, kişinin övülmeye duyduğu arzu kadar övgüye layık olmayı da arzuladığını ve ikinci arzunun daha güçlü olduğunu yazar.⁵⁵ Övgüye layık olmayı arzulamak, toplumda hiç kimse tarafından övülüyor ve övülmeyecek bile olsak, övgünün “doğal ve uygun nesnesi” olmaya çabalamaktır.⁵⁶ Davranışların ve tepkilerin övgünün doğal ve uygun nesnesi olup olmadığına karar verecek ise yanlı ve çıkarlarına göre davranabilecek, edil-

52 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 27-28.

53 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 27-28.

54 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 150, 159.

55 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 136.

56 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 132, 147.

gin bencil duygularının etkisi altında olan, kolayca hataya düşebilecek başkaları değil fakat davranışlarının ve tepkilerinin güdülerini idrak edebilen, bu konuda daha iyi bir şekilde bilgilendirildiği kurgulanan *içerideki kişi*, yani tarafsız gözlemci.⁵⁷ Tarafsız gözlemci, başkalarının hükümlerinin temyizi için başvuru üst mahkemedir.⁵⁸ Bu yüzden Smith, bilge insanların, hayali tarafsız gözlemcinin duygudaşlığını sağladıkları sürece ki bu ahlaki öz onay anlamına gelir, toplumda karşılaştıkları ya da karşılaşmadıkları övgülerle ilgilenmediklerini yazar. D. D. Rapheal'in açıkça ifade ettiği gibi, Smith ahlaki öz değerlendirmede hayal gücüne toplumdan daha çok güvenmiştir.⁵⁹

Ahlaki övgüye benzer bir süreç kınama için de geçerlidir. Hak etmediği bir ahlaki kınama ve suçlama ile karşılaşan masum kişi önce bocalar, huzursuz olur, yaptıklarının ahlaki boyutunu sorgulamaya başlar. Fakat kendini ikiye bölerek yarattığı yargıç tarafından; yani, karakterinden, güdülerinden, duygularından ve düşüncelerinden iyi bir şekilde haberdar olan tarafsız gözlemci tarafından onaylandığını tahayyül eden kişi toplumun onu kınamasının hatalı bir muhakeme olduğunun bilincindedir. Bununla birlikte, ahlaki bir kusur işleyen kişiye, yaptığından hiç kimsenin haberdar olmayacağı güvencesinin verilmesi de nafiledir. Çünkü o, böyle bir durumda tarafsız gözlemciyle hayali yer değiştirmesi sonucu kendisiyle duygudaşlık kuramaz. Tarafsız gözlemcinin nefretinin nesnesi olduğunun hayaliyle ve bu nefret duygusunun hissiyle dehşete kapılır çünkü bu, nefreti ve aşağılanmaya hak eden bir varlık olmanın hayali demektir. Son olarak, tarafsız gözlemcinin kurgulanmasının en önemli işlevi yalnızca başkalarının değil fakat kişinin kendisini kendi taraflılığından, öz sevgisinin yanılğılarından kurtarıyor olmasıdır. Smith bu işlevi "Vicdanın Tesiri ve Otoritesi" başlığını verdiği bölümde inceler. Bölüm, her birimizin başkasına kıyasla kendi menfaatlerini ve bencil duygularını daha fazla önemsemesini sağlayan "doğal eşitsizlik" fikri ile açılır.⁶⁰ Nasıl ki göze, gerçek boyutları ne kadar farklı olursa olsun, uzaktaki nesnelere küçük yakındakiler ise büyük görünüyorsa, "zihnin doğal gözü" için de kişinin kendi bencil duyguları ve kendi başına gelenler önemli fakat uzaktaki insanlarınki önemsiz görünmektedir. Bu yüzden başkalarının arzuları, duyguları ve talepleri kendi çıkarlarımız için kolayca görmezden

57 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 135. Smith gözlemcinin tarafsız konumuyla birlikte onun iyi bilgilendirilmiş (*well-informed*) olarak hayal edildiğini de sıklıkla vurgular. Özellikle kişinin övgüye layık olduğu halde başkaları tarafından övülmekten mahrum kalmasının sebebinin, başkalarının tarafsız gözlemcinin sahip olduğu hayal edilen bilgi düzeyinde olmamalarına bağlıdır. Bkz. a.g.e., 135, 150, 346, 366.

58 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 150.

59 D. D. Rapheal, *The Impartial Spectator* (Oxford: Clarendon Press, 2007), 37.

60 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 156-157.

gelinebilir. Yine nasıl ki nesnelere gerçek boyutlarını değerlendirebilmek için hayali olarak yer değiştirilmesi gerekiyorsa, kişinin kendi menfaatini ve başkasınınkini doğru bir şekilde karşılaştırıp değerlendirebilmesi için her ikisine de eşit mesafede durabilecek tarafsız bir gözlemcinin yaratılması ve bu ilkeli gözlemcinin başkalarını ilgilendiren her durumda etkin kalması sağlanmalıdır. Smith, kendimizin değerine dair yanılığımızı düzelten tarafsız gözlemciyi öz sevgiye kıyasla “çok daha kuvvetli bir güç, daha zorlayıcı bir güdü... akıl, ilke, vicdan, göğsün sakini, içerideki kişi, büyük yargıç ve davranışlarımızın denetçisi” olarak betimler.⁶¹ Sonuç olarak, tarafsız gözlemcinin birincil olarak ahlaki benliği kurucu rolü vardır. İkincil olarak ise toplumun tarafı olabilecek yargılarına ve öz sevginin yozlaştırıcı gücüne karşı, davranışları düzenleyici rolü olduğu söylenebilir. Hem kurucu hem düzenleyici rollere sahip olan tarafsız gözlemci hayal gücünün kurgusudur.

Smith'in tarafsız gözlemcinin temel ahlaki rolüne dair çözümlemelerinde şu iki noktanın daha vurgulanması gerekir. Birincisi, Smith, özellikle öz sevginin kısıtlayıcı rolünü göstermeye çalışırken bencil duyguları edilgin olarak nitелеmekte diretir. Buna karşın, tarafsız gözlemcinin yaratılması, onun yargı ilkeleri ya da vicdan olarak işlerlik kazanması edilginliğe zıt olarak etkinlik olarak nitelendirilip olumlanır. Nasıl ki Smith ahlaki duygudaşlığı açıklarken edilgin refleks fikrine karşı çıktıysa, aynı şekilde tarafsız gözlemcinin yargı ve duygularının başkalarının yargı ve duygularının yeniden üretilmesi olarak çözümlenmesine de karşı çıkar. Tarafsız gözlemci ve onunla kurulan duygudaşlık Smith'in ahlaki etkinlik ve çaba fikrine, ahlaki özneliğin kurulmasında öz farkındalığın, dönüştürme ve iyileştirme gücünün önemine vurgusunu yinelemiş olur. İkinci nokta ise Smith'in tarafsız gözlemcinin normatif boyutunu açıklarken akıl ve ilkeye yaptığı vurgunun yanlış yorumlanabilir oluşudur. Burada Smith'in, yargılayıcı bir boyutu olsa da, ahlaki bir *deneyimi* saptamaya çalıştığını hatırlamak gerekir. Bu yüzden tarafsız gözlemciyi soyut yasanın, emrin, evrensel bir ilkeselliğin ya da saf aklın temsili olarak değerlendirmemek önemlidir. Tarafsız gözlemci duyguları, hususi sebepleri ve sonuçlarıyla birlikte edimi ya da tepkiyi içeren durumu ve koşulları değerlendirebilecek muhakemesi, yorum ve değerlendirme gücü olan, toplumsal, fakat en önemlisi duygudaşlık kurma gücü olan; yani, ahlaki insani bir deneyim yaşayabilen, sonuç olarak hayal gücü olan ahlaki bir özne olarak kurgulanır. Ahlaki değerlendirmenin temeli, onunla duygudaşlık kurulduğunda hissedilen ahlaki duygulardır.

61 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 158.

Sonuç

Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda ahlaki yargıların kaynağının duygular olduğunu savunur. Fakat Smith için duygunun edilgenliğinde temel lenen edilgin bir ahlaki deneyim fikrinin sorun teşkil edeceği açıktır. Çünkü Smith, aynı zamanda, duygularının, tepkilerinin ve davranışlarının sorumluluğunu alan, ceza ve ödül, kınama ve övgüyü hak eden, ahlaki ilke ve değerlerinin farkında, değişip gelişen etkin toplumsal ahlaki benlikleri de olanaklı kılmak ister. Ahlaki deneyim iyileştirmeye ve ilerlemeye açık olmalıdır. Bunu gerçekleştirebilmek ahlaki değerlendirmeyi içeren duygusal onay ya da kınama deneyiminin algı benzeri edilgin bir duyuya bağlı olduğunu reddetmeyi zorunlu kılmaktadır. Ahlaki deneyim etkin bir yeti ile açıklanmalıdır. Bu yüzden Smith, ahlak kuramında edilgin görülen duyguları merkeze koymasına rağmen hem ahlaki duyu fikrini reddeder hem de ahlaki deneyimin hayal gücünün yeniden-üretici edimine bağlanmasına karşı çıkar. Ahlaki deneyimi ortaya çıkaran hayal gücünün üretici etkinliğidir. Bu yüzden Smith'in duygucu ahlak kuramı geleneğindeki yerini uygun bir şekilde belirleyebilmek ve ahlaka dair bakış açısını bütüncül bir şekilde kavrayabilmek için öne sürdüğü ahlak kuramını hayal gücünü merkeze koyarak yeniden yorumlamak gerekmektedir. Smith'in ahlak kuramında hayal gücünün kurucu bir rolü vardır; ahlaki olanı hayal gücümüz yaratır. Buna göre hayal gücü ilkin dünyayı yalnızca var olanlardan müteşekkil değil fakat ahlaki öznelerle paylaşılan bir dünya olarak deneyimlemenin koşulu olarak ortaya çıkar. Başkalarının izlenimlerini ve duygularını algılaması mümkün olmayan kişinin, onları duygular yaşayabilen ve duyguları sonucu ahlaki değerlendirmelere sahip olan varlıklar olarak deneyimleyebilmesi hayal gücünün etkinliği sonucudur. Dolayısıyla hayal gücü, ilişkilerin duyulara kapalı olan fakat ahlaki değere kaynaklık eden boyutunun kurucusudur. Yaşam, başkalarının duyguları hayal edildiği müddetçe ahlaken değerli kınır.

Hayal gücü Smith'in kuramının merkezinde olan duygudaşlığı gerçekleştiren asli yetidir. Smith'e göre, ahlaki duygudaşlık kurma kişinin karşısındaki duygularını refleks ya da ayna benzeri bir tepki ile yansıttığı edilgin bir hal olarak tanımlanamaz. Ahlaki duygudaşlığın kurulması için durumun önceden deneyimlenmiş olması ve tekrar ediliyor (anımsanıyor) olması da gerekmez. Ne de duygudaşlık kurulan duygunun, durumun asıl muhatabı olan ve ahlaken değerlendirilen kişide fiili olarak mevcut olması ve aynı duygunun yansıtılıyor olması gerekir. Bunların yerine, hayal gücü ahlaki duygudaşlık kurarken seyredilenleri, faileri ya da edime maruz kalanları içine yerleştirdiği anlatılar kurar, insan ya da nesnelere değil durumlara ve

koşullara yönelir ve yeniden-üretici ya da kopyalayıcı değil yaratıcı, canlandırıcı ve dönüştürücüdür. Hayal gücünün yaratıcı gücü, başkası ile yer değiştirmeyi, kendini başkasının yerine koymayı değil fakat başkası olmayı olanaklı kılar. Bir aktörün yaptığı gibi başkasının içinde olduğu durumu canlandırarak o durumu deneyimlemeyi sağlar ve duruma uygun duyguyu keşfetmeye izin verir. Böylece bu duyguya göre ahlaki yargı ortaya çıkar. Özellikle adalet talebinde hayal gücünün rolü vazgeçilmezdir. Adalet talebi, bir yanılısama olsa da, maktulün hayali acı ve hıncı ile kurulan duygudaşlık sonucunda ortaya çıkar.

Hayal gücünün etkinliği Smith'in tarafsız gözlemci kavramına da içerik kazandırır. Başkası tarafından seyrediliyor olmanın, onda duygulara sebep oluyor olmanın ve onun tarafından yargılanıyor olmanın farkındalığı, ahlaki benliğin ortaya çıkması ve ahlaki duyguların deneyimlenmesi için zorunludur. Smith ahlaki failin öz değerlendirme süreci için tarafsız bir gözlemcinin hayal edilmesinin gerekli olduğunu ileri sürer. Failin öz değerlendirmesi (kendi davranış, duygu ve karakterini ahlaki olarak onaylaması ya da kınaması) onun tarafsız bir gözlemci hayal etmesinde ve bu gözlemcinin bakış açısı ile kurduğu duygudaşlıkta temellenir. Hayal edilen tarafsız gözlemcinin perspektifi bize olması *gerekeni* sağladığı için ahlak alanında normatif bir otoriteyi temsil eder. Tarafsız gözlemciyi kurgulayan ve benliği seyredilen ve seyreden olarak ikiye bölen, hayal gücüdür. Sonuç olarak, Smith'e göre, diğer ahlaki benliklerin varlığını, onlarla duygudaşlığın kurulmasını, duyguların ahlaki boyutunu yani, duyguların imledikleri ahlaki değerleri, cezayı ve ödülü, kınamayı ve övgüyü, adalet talebini ve tarafsız gözlemcinin sağladığı öz değerlendirmeyi kapsayan insan yaşamında ahlaki olarak adlandırdığımız tüm belirlenimlerin ve durumların ortaya çıkışı hayal edebiliyor olmamıza bağlıdır.

Öz

Adam Smith'in Ahlak Kuramında Hayal Gücünün Rolü

Bu makale Adam Smith'in ahlak kuramında hayal gücüne atfettiği temel rolü görünür kılmayı amaçlamaktadır. Makalenin temel iddiası hayal gücünün yaratıcı, yönelimsel ve anlatsal etkinliği olmadan ahlaki özneliğin kurulamayacağı, ahlaki yaşantının var olamayacağı ve dolayısıyla ahlaki belirlenimlerin gerçekleşmeyeceğidir. İddia, Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı* isimli eserinde sunduğu ahlak kuramı ile sınırlandırılmıştır. Makalenin giriş bölümünde *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda Smith'in ahlaki onay ilkesini akıl, çıkar ya da duyguda temellendiren diğer kuramcılara karşı yönelttiği eleştirilerine yer verilecektir. Takip eden bölümde ahlaki değerlendirme süreci olarak ortaya koyduğu duygudaşlık (*sympathy*) fikri incelenecek ve duygudaşlığın hayal gücünün etkinliği olduğu gösterilecektir. Bu bölümde adalet talebinin de, ahlaki boyutunda, bir duygu sonucu ortaya çıktığı ve duygunun kaynağının kurgusal yer değiştirme olduğu vurgulanacaktır. Son olarak çözümlenecek kavram ise ahlaki failin kendi edimlerini, duygu ve davranışlarını onaylarken başvurmak için yarattığı tarafsız gözlemci (*impartial spectator*) kavramıdır. Smith tarafsız gözlemci kavramını tartışırken edimlerimizi gözetleyen bir seyirci kurgusunun ahlaki yaşantımızın merkezinde durduğunu vurgular. Smith'e göre ahlaki öznelik hem seyreden hem eyleyen olarak ikiye bölünmüş bir benlikte sürer. Bu son bölümde, ikili benliğin izleyen kısmını oluşturan ve değerlendirme mercii olarak atanan tarafsız gözlemcinin hayal gücünün bir kurgusu olduğu gösterilecek ve böylece ahlaki seyirle birlikte mümkün kılınan tüm ahlak dünyasının hayal gücünün ürünü olduğu açıklık kazanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Duygudaşlık, Hayal Gücü, Tarafsız Gözlemci, Ahlaki Duyguculuk, Ahlaki Duyu

Abstract**The Role of Imagination in Adam Smith's Moral Theory**

This paper aims to manifest the essential role that Adam Smith attributes to the imagination in his moral theory. The main claim of the paper is that without the creative, intentional and narrative activity of the imagination the constitution of moral subjectivity, the emergence of moral life and consequently the total moral determination is not possible. The claim is limited to the moral theory that Smith presents in his book *The Theory of Moral Sentiments*. In the introductory part of the paper, the critical ideas of Smith regarding the other moral theorists who ground the principle of moral approbation on reason, self-interest or sentiment will be presented. In the following part the concept of sympathy that Smith defines as the process of moral evaluation will be analyzed and it will be shown that the activity of sympathy is the activity of the imagination. In this part, it will also be claimed that the demand of justice, in its moral aspect, is the result of an emotion whose source is imaginative replacement. The last to be explained is the concept of impartial spectator who the moral actor creates in order to consult in her/his evaluation of her/his moral acts, sentiments and behaviors. In this last section it will be clarified that impartial spectator, assigned to be an evaluative authority, is a creation of imagination. While discussing the concept of impartial spectator, Smith emphasizes that the image of a spectator watching our acts stands at the center of our moral life. According to him moral subjectivity survives in a selfhood divided into an actor and a spectator. In this last section impartial spectator, the watching part in the double selfhood, will be manifested to be a creation of the imagination. Thus, the whole moral world made possible with this moral spectatorship is the creation of the imagination.

Keywords: Sympathy, Imagination, Impartial Spectator, Moral Sentimentalism, Moral Sentiment

Kaynakça

- Cohon, Rachel. (2018). "Hume's Moral Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition). Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral> (Erişim 01.05.2023)
- Darwall, Stephen. (1998). "Empathy, Sympathy, Care." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 89, no. 2/3, 261-282.
- Fleischacker, Sam. (2012). "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction." *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl içinde*, ed. Christel Fricke, Dagfinn Føllesdal, 273-313. Frankfurt, Paris, Lancaster, New Brunswick: Ontos Verlag.
- Frazer, Michael L. (2010). *The Enlightenment of Sympathy Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. New York: Oxford University Press.
- Fudge, Robert. (2009). "Sympathy, Beauty and Sentiment: Adam Smith's Aesthetic Morality." *Journal of Scottish Philosophy*, 7, 133-146.
- Göçmen, Doğan. (2007). *The Adam Smith Problem*. London, New York: Tauris Academic Studies.
- Griswold, Charles L. Jr. (1999). *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griswold, Charles L. Jr. (2006). "Imagination: Morals, Science, and Arts." *The Cambridge Companion to Adam Smith içinde*, ed. Knud Haakonssen, 22-57. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David. (1888). *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David. (2015). *İnsan Doğası Üzerine bir İnceleme*. Çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Hutcheson, Francis. (1756). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*. London: W. Innys, J. Richardson vd.
- Hutcheson, Francis. (2004). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in two Treatises*. Ed. Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund.
- Kelly, Duncan. (2013). "Adam Smith and the Limits of Sympathy." *The Oxford Handbook of Adam Smith içinde*, ed. Christopher J. Berry, Maria Pia Paganelli, Craig Smith, 201-219. Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, David. (1984). "Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments." *Critical Inquiry*, 10, no. 4, 592-613.
- Müller, Leonardo André Paes. (2016). "The Philosophy of Adam Smith: Imagination and Speculation." *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Université Panthéon-Sorbonne-Paris I.

- Murteza, Gökhan. (2019). Ahlak, İktisat ve Bilim, Adam Smith Felsefesine Giriş. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Phillipson, Nicholas. (2013). "Adam Smith: A Biographer's Reflections." The Oxford Handbook of Adam Smith içinde, ed. Christopher J. Berry, Maria Pia Paganelli, Craig Smith, 23-36. Oxford: Oxford University Press.
- Rapheal, D.D. (2007). The Impartial Spectator. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, Adam. (2018). Ahlaki Duygular Kuramı. Çev. Derman Kızılay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Smith, Adam. (2004). The Theory of Moral Sentiments. Ed. Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Craig. (2020). Adam Smith, Cambridge: Polity Press.

DAVID HUME VE THOMAS REID'İN ADALET KAVRAYIŞLARI ÜZERİNE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 190-211.

Geliş Tarihi: 02.05.2023 | Kabul Tarihi: 27.06.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1290989

Didar Deniz ALTINKAYA*

Giriş

Descartes ve Locke gibi modern felsefenin kurucu öncülerinin ve aynı zamanda Hume başta olmak üzere kendi çağdaşlarının metafizik, epistemolojik ve psikolojik öğretilerini güçlü bir biçimde eleştiren Thomas Reid (1710-1796), İskoç Aydınlanmasının önemli filozoflarından biridir. Reid aynı zamanda "sağduyu"ya dayanan bir felsefi yöntem geliştirerek felsefenin etik, din felsefesi ve özellikle epistemoloji gibi alanlarına önemli katkılarda bulunmuştur. Bu katkılardan biri, onun Hume'a yönelik eleştirilerinden hareketle ortaya koyduğu adalet kavrayışıdır. Fakat yine de eleştirdiği büyük filozoflarla karşılaştırıldığında, Reid'in felsefesi üzerine nispeten daha az çalışma vardır. Mevcut çalışmalar da daha çok onun epistemolojik alanda önemli görülen görüşleri ve kurucusu olduğu sağduyu felsefesiyle ilgiliyken, Reid'in adalet üzerine düşüncelerinin yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Bu çalışmanın amacı, Thomas Reid'in, David Hume'un adalet yaklaşımına verdiği yanıtı incelemek ve İskoç Aydınlanmasının bu iki önemli düşünürünün adalet kavrayışlarını birbirleriyle ilişkisi içerisinde değerlendiren onlar arasında bir uzlaşma imkanının olup olmadığını araştırmaktır.

Her iki filozof da adaleti bir erdem olarak görerek, onu, ahlakla bağlantılı bir kavram olarak kabul ederler. Yine her iki filozof da adalet erdeminin toplumun var olabilmesinin koşulu olduğunu savunarak, adalete, ahlaki ve politik olarak diğer erdemlerin sahip olamadığı kurucu bir rol yüklerler.

* Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-0297-3303, e-mail: didardeniz.altinkaya@ikcu.edu.tr

Son olarak her iki filozof da adalet teorilerini, insan doğasına yönelik ampirik araştırmalarla bağlantılı olarak geliştirirler. Bununla birlikte Reid'in, Hume'un adalet kavrayışına yönelik eleştirileri ve buradan hareketle geliştirdiği kendi adalet kavrayışı, adaletin doğası konusunda keskin görüş ayrılıklarına sahip olduklarını göstermektedir. Bu anlaşmazlığın merkezinde, adaletin insan doğasının bir parçası olarak doğal bir erdem mi olduğu yoksa yapay bir erdem mi olduğu meselesi yer alır. Hume'a göre adalet doğal bir erdem olmayıp, konvansiyonların ürünü olması anlamında, insan icadı olan yapay bir erdemdir. Çalışmanın birinci bölümünde, Hume'un, insanları adalet kavramını yaratmaya götüren tarihsel ve psikolojik koşullara dair açıklaması incelenecektir. Hume, adaletin hem kıtlık gibi dışsal zorluklara hem de bencillik gibi insan doğasından kaynaklanan zorluklara karşılık olarak üretildiğini savunur. Adaletin kurallarının oluşturulmasının kökeninde "kişisel çıkar"ın yer aldığına, fakat adalet erdemine eşlik eden ahlaksal onayın kaynağının, kamu çıkarına karşı duyulan "sempati" olduğuna işaret eder (Hume, 1997, s. 431). Hume, adaleti, mülkiyete istikrar ve güvence sağlamanın getirdiği fayda temelinde açıklar. Mülkiyetin istikrara ve güvenceye kavuşması, istikrarlı bir toplumun var olabilmemesini mümkün kılar.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Reid'in Hume'un adalet kavrayışına yönelik itirazları ve adalete yönelik görüşleri incelenecektir. Reid Hume'un bu görüşüne bütünüyle karşı çıkarak, adaletin insan doğasına dayanan doğal bir erdem olduğunu ve fayda temelinde açıklanamayacağını savunur. O, aynı zamanda, Hume'un adaleti mülkiyet haklarıyla sınırlamasına karşı çıkarak adaletin kapsamını genişletir. Hatta Reid, birçok yorumcu arasında, Hume'un adalet kavrayışının bu yönüne dikkat çeken ilk kişi olarak kabul edilir (Powell ve Yaffe, 2015, 251). Elbette Reid'in epistemolojik görüşleri ve zihnin işleyişine yönelik açıklamaları, onun ahlak üzerine düşüncelerinde de etkilidir. Bu bölümde aynı zamanda Reid'in insan zihninin işleyişine yönelik düşüncelerinin, onun doğal bir erdem olarak adalet kavrayışıyla olan bağlantısı da araştırılacaktır.

Sonuç bölümünde ise Reid'in, Hume'un adalet kavrayışına yönelik eleştirileri değerlendirilecek ve bu filozoflar arasında adaletin doğası hakkında bir uzlaşma olup olmayacağı tartışılacaktır. Bununla birlikte Reid'in adaletin doğası üzerine yürüttüğü derin ve verimli düşünüm, hem onun düşüncesini ve kendi zamanında oynadığı rolü anlamak hem de İskoç Aydınlanmasının günümüzde adalet üzerine yapılan tartışmalara neler kazandırabileceğini görmek açısından oldukça önemlidir. Zira hiç kuşku yok ki, Hume ve Reid arasındaki bu tartışmanın konusu, günümüzde de etkisini

sürdürmektedir. Bununla birlikte günümüzde hâkim olan görüş, adaletin doğal olmaktan ziyade bir inşa olduğu yönündedir.

1. Bir Konvansiyon Olarak Adalet: David Hume

1.1. Adaletin Doğası

İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'nin "Ahlak Üzerine" olan üçüncü kitabının "Adalet ve Adaletsizlik Üzerine" başlıklı ikinci bölümünde Hume, bazı erdemlerin insan becerisinin (*artifice*) bir ürünü olduğu yönünde bir açıklama geliştirerek adaleti düşünmenin farklı bir yolunu önerir. Hume'a göre adalet kuralları Tanrı tarafından bilinir kılınan doğuştan ilkeler olarak düşünülemez (Lecaldano, 2008, s. 258). Adalet, doğal olarak var olan bir erdem değil, fakat insanların tarihlerinin doğal seyri içerisinde belli deneyimleri sonucunda ürettikleri yapay bir erdemdir. Hume'a göre adalet kuralları, insanlar tarafından, belli tarihsel koşullar altında, belli problemlere ve ihtiyaçlara yönelik bir *çare* olarak icat edilmişlerdir. Bununla birlikte, Hume'un adaletin doğal olmadığına yönelik vurgusunun temelinde, yalnızca tanrısal bir açıklamaya başvurmaya reddetmesi yer almaz. Burada söz konusu olan, aynı zamanda, adaletin Hume'un insan doğasının "doğal" güdülerini ya da tutkuları olarak gördüğü şeylerden de kaynaklanmamasıdır. Bu durumda Hume'un adaletin kökenine, yani onun hangi koşullar ve zorunluluklar bağlamında neden varlığa getirildiğine dair açıklaması, bize, aynı zamanda, insanların nasıl olup da adalet kurallarının bağlayıcı gücünü kabul etmeye yöneldiklerinin de bir açıklamasını sunmalıdır.

Adalet kuralları tanrısal bir güç tarafından bildirilmediyse ve onlar tam olarak insanın doğal tutkularına da dayanmıyorsa, bu durumda insanların bu kurallara bir akıl yürütme aracılığıyla mı uymaya karar verdiklerini düşünmeliyiz? Hume'un, insan davranışlarının, esas olarak, akıldan ziyade duygular ve tutkular tarafından yönlendirildiği tezini göz önünde bulundurduğumuzda, adalet ilkelerinin bağlayıcılığının temeline rasyonel bir unsuru yerleştiremeyeceğini söyleyebiliriz. İnsan doğasını ampirik bir incelemeye tabi tutan Hume, insanları belli bir şekilde eylemde bulunma yönünde motive eden şeyin duygular ve tutkular olduğunu söyler.¹ Hume bu tezi, *İnceleme*'nin "Tutkular Üzerine" başlıklı ikinci kitabında açıklar. Felsefe tarihinde akıl ve tutku arasında bir kavga olduğu ve insanın ancak aklın buyruklarına uyarak erdemli olabileceği görüşü hakimdir. Buna göre akılsal varlıklar olarak insanlar, eylemlerini akılları yoluyla düzenleme yükümlülüğü altında-

1 Nitekim *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin alt başlığı "Deneyisel Akıl Yürütme Yöntemini Ahlakî Konulara Uygulama Yönünde Bir Girişim"dır.

dırlar. Eğer tutku gibi başka bir güdü eylemi yönlendirmeye kalkarsa akıl, bu güdüyü kendi hizmetine sokana dek ona karşı çıkmalıdır (Hume, 1997, s. 363). Hume bu düşünceye karşı çıkararak, aklın eylemi belirleyen temel ilke olarak görülemeyeceğini savunur. Zira akıl, tek başına asla herhangi bir eylemi harekete geçiremez. Akıl kendi başına herhangi bir eylem üretme gücüne sahip olmadığından, onun iradenin yönlendirilmesinde tutkuya karşı çıkması da mümkün değildir (Hume, 1997, s. 364-365). O halde akıl ve tutku arasındaki ilişkiyi, aklın üstünlüğünü ya da önceliğini gözetenek tasarlayan her türlü felsefe yanlış bir düşünme tarzına dayanmaktadır. Bu durumda akıl ve tutku arasında bir kavga olduğundan bahsetmek bile doğru olmayacaktır. Zira Hume'un açık bir biçimde belirttiği gibi, aklın tutkuya boyun eğdirebilmesi şöyle dursun, akıl "tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir, ve hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev ileri süremez" (Hume, 1997, s. 365).

Hume, ahlaki da insan doğasını incelediği temelden hareketle inceler. Zira Hume için ahlak, insanların nasıl yaşamaları gerektiğine dair kuralları içeren normatif bir disiplin değildir. Daha ziyade ahlak, Hume'e göre, bir olgu meselesidir. Bu nedenle ahlaka yönelik bir incelemede "ancak deneysel yöntemi takip ederek ve tikel örneklerin karşılaştırılmasından genel ilkeleri türeterek başarıyı bekleyebiliriz" (Hume, 1983, s. 16). Ampirist yaklaşımını ahlak alanına da taşıyan Hume, son tahlilde, olguya ve gözleme dayanmayan her türden etik sistemin reddedilmesi gerektiğini düşünür (Hume, 1983, s. 16).

Psikolojisinin, insan davranışlarının akıldan ziyade duygular ve tutkular tarafından yönlendirildiği yönündeki temel varsayımından hareketle Hume, *İnceleme*'nin üçüncü kitabına, ahlaki ayrımların akıl tarafından belirlendiğini söyleyenlere karşı çıkararak başlar. Bir davranışın ahlaki olarak iyi ya da kötü olduğu duygu aracılığıyla belirlenir. Hume'un belirtmiş olduğu gibi, "ahlak öyleyse yargılanmaktan çok daha doğru olarak duyumsanır" (Hume, 1997, s. 409). Hume, ahlakın temeline duyguyu yerleştirerek Hutcheson'a katılır. Bununla birlikte Hume'un insan doğasına yönelik soruşturması, onu, Hutcheson'dan farklı olarak, insanların ancak sınırlı bir iyilikseverliğe sahip olduğunu ve adaletin doğal olmadığını söylemeye götürmüştür. Dolayısıyla Hume, adaletin yapay bir erdem olduğunu söylerken Hutcheson'dan çok Hobbes ile anlaşmaktadır. Fakat Hume hem insan doğasına hem de adaletin kökenine dair görüşleri bakımından Hobbes'tan da ayrılmaktadır. Zira Hume her ne kadar insanların, çıkarlarına uygun olarak hareket eden bencil varlıklar olduğunu kabul etse de Hobbes'un aksine, onların aynı zamanda sınırlı da olsa bir iyilikseverliğe ve sempati yetisine sahip olduğunu düşü-

nür. Ayrıca Hume, toplumun ve adaletin, insanların bir sözleşme yapmaları suretiyle rasyonel bir edim aracılığıyla kurulduğuna karşı çıkması bakımından da Hobbes'tan ayrılır (Lecaldano, 2008, s. 259). Hume için yalnızca adalet değil, fakat verilen söze bağlılığın kendisi de yapay bir erdemdir. Dolayısıyla adalet, sözleşmecî geleneğin savunduğu türden bir anlaşmanın ya da sözün ürünü olamaz. Böylece Hume her ne kadar verilen sözlere bağlılığı doğa yasalarından biri olarak sunsa da (Hume, 1997, s. 453) adaletin kurallarının oluşumunu ampirik olarak açıklama çabası, onu, doğal hukuk teorisyenlerinin açıklama tarzından bütünüyle uzaklaştırır.

1.2. Adaletin Kökeni

Hume *İnceleme*'nin üçüncü kitabında adalet üzerine yürüttüğü tartışmayı, bir eylemi ahlaki olarak onaylamanın ve kınamanın temeline ilişkin bir değerlendirmeye başlatır ve ahlaki değerlendirmenin daima eylemi üreten güdüyü hedef aldığını belirtir. Hume göre, "tüm erdemli eylemler değerlerini erdemli güdülerden türetirler, ve yalnızca o güdülerin imleri olarak görülürler" (Hume, 1997, s. 415). Bununla birlikte Hume hemen ardından "herhangi bir eyleme bir değer kazandıran ilk erdem güdüsü hiçbir zaman o eylemin erdemine bir saygı olamaz; tersine, bir başka doğal güdü ya da ilke olmalıdır" (Hume, 1997, s. 415) diyerek Reid'in tepkisini çekecek bir açıklamada bulunur. Hume, ödev duygusuyla adil eylemlerde bulunabileceğimizi reddetmez, bununla birlikte ödev duygusunun ahlaki bir onayın konusu olabilecek bir güdü olmadığını düşünür. Bunun ardından Hume hızlıca adaletin kökeninde yer alabilecek belli doğal güdülerini inceler ve bunların hiçbirinin adil eylemleri neden ahlaki olarak onayladığımızı açıklayamadığını belirtir. O halde adalet erdemi, insan doğasında bulunan bir güdüden ya da tutkudan kaynaklanmaz. Hume'a göre adalet erdemi ve adil eylemlere yönelik ahlaki onay, insanın doğuştan gelen bir tutkusunun ya da güdüsünün ürünü olması anlamında doğal olmaktan ziyade, yapay olarak üretilmiştir.

Nitekim Hume *İnceleme*'nin üçüncü kitabında doğal ve yapay erdemler arasında bir ayrım yapar. Doğal erdemler cömertlik, bir babanın çocuğuna sevgi duyması gibi kökeni insan doğasında bulunan erdemlerdir. Bununla birlikte Hume'a göre, her tür erdem doğal değildir. Kimi erdemler Hume'un "insanlığın durum ve zorunluluklarından doğan bir beceri ya da icat aracılığıyla haz ve onay üret[en]" erdemler olarak tanımladığı yapay erdemlerdir (Hume, 1997, s. 414). Hume, adaleti, kökenini doğrudan insan doğasında bulmayan, fakat insanlar tarafından tarih içerisinde konvansiyonlar aracılığıyla üretilen bu türden yapay bir erdem olarak sunar. Adalet, insanların evrensel bir sevgi duygusuna ya da ortak iyiye yönelik doğal bir güdüye sa-

hip olmalarından kaynaklanmaz (Hume, 1997, s. 417-418). Aksine, Hume'a göre, insanlar bu türden duygulara sahip olsalardı adalet kurallarını icat etmeye ihtiyaç duymazlardı. Zira adaleti gözeten eylemleri yerine getirmeye doğal olarak yönelirlerdi. Bununla birlikte Hume, adalet kurallarının yapay olmakla birlikte keyfi olmadıklarını vurgular. Onlar her ne kadar insanlar tarafından üretilmiş olsalar da bu kuralların yaratılma sürecine bakıldığında, adalet kurallarının icadı açık ve hatta kaçınılmaz olarak bile görülebilir (Hume, 1997, s. 419).

Hume adaletin kökenine dair iki yönlü bir açıklama sunar. Adalet kuralları, insanın toplumsal yaşamının kökensel koşullarının gelişimi içerisinde, bir yandan doğanın insan isteklerini karşılamada yetersiz oluşu, diğer yandan da insanın bencil ve sınırlı bir iyilikseverliğe sahip oluşu nedeniyle yaratılırlar (Hume, 1997, s. 427). Hume, toplum sözleşmesi geleneğini eleştirmekle birlikte, adaletin kökenini açıklamak için, filozoflara atfettiği "doğa durumu" ya da şairlere atfettiği "altın çağ" metaforuna başvurur. Belirtmek gerekir ki Hume, toplum öncesi bir doğa durumunun tarihsel bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesine karşı çıkar. Gerek doğa durumu gerekse altın çağ, birer kurgudan ibaret olmakla birlikte, adaletin kökenini açıklama konusunda faydalıdır (Hume, 1997, s. 426-427).

Hume, *İnceleme*'de, adaletin kökenine dair açıklamasına insanların doğa karşısındaki zayıflıklarının ve eksikliklerinin üstesinden ancak toplum yoluyla gelebileceklerini ifade ederek başlar. Hume'a göre doğa diğer hayvanlar arasında insanı, ihtiyaçlarını karşılama konusunda zayıf bırakmıştır. İnsan yalnız başına beslenme, giyinme, barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek güce, silaha ya da yeteneğe sahip değildir. İnsanın bu ihtiyaçlarını karşılayabilmesinin ve zayıflıklarını giderebilmesinin çaresi, bir toplum oluşturmaktır. Hume'un ifadeleriyle, "[t]oplum bu üç uygunsuzluk için bir çare sağlar. Kuvvetlerin birlikteliği yoluyla gücümüz artar: İşlerin paylaşılması yoluyla, yeteneğimiz artar: Ve karşılıklı yardımlaşma yoluyla talih ve kazalara daha az açık oluruz. Bu ek kuvvet, yetenek ve güvenlik yoluyla ki toplum üstünlük sağlayıcı olur" (Hume, 1997, s. 420-421). Fakat belirttiğimiz gibi, Hume insan eylemlerinin akıldan ziyade, tutkular ve duygular tarafından yönlendirildiğini düşünür ve bir toplum içinde yaşamının faydalarına dair rasyonel bir akıl yürütme sonucunda varılacak bir sözleşme fikrini de kabul etmeyecektir. Nitekim Hume, cinsler arasında doğal bir çekimin olduğunu söyleyerek, doğanın dayattığı zorunluluğun yanı sıra, insanların bir araya gelmelerini sağlayan doğal bir güdünün de olduğunu söylemiş olur ve bu doğal güdüyü toplumun ilk ve kökensel ilkesi olarak görür. Cinsler arasındaki bu çekim onları bir araya getirir ve çocukları için

duydukları kaygıyla oluşan bağ ile aile birliği oluşmuş olur. Ailelerin bir araya gelmesiyle de kalabalık bir toplum oluşur (Hume, 1997, s. 421).

O halde Hume'a göre toplumun oluşumu bir yandan bir tür doğal zorunluluk iken diğer yandan insanın doğal güdülerinin gerektirmesidir. İnsanlar temel ihtiyaçlarını karşılayabildikleri, daha güvenli ve daha mutlu olmalarını sağlayan bir yaşam olanağına kavuşarak, toplum halinde yaşamının faydalarını deneyimlerler. Bununla birlikte Hume'a göre yine hem insan doğasından hem de dışsal koşullardan kaynaklanan bazı özellikler ve durumlar vardır ki bunlar birbirleriyle çakışarak toplum halinde yaşamaya bir engel oluştururlar. Bunlardan insan doğası ile ilgili olanı, bencilliktir. Hume'a göre insanlar her ne kadar çocuklarına yönelik sevgi besleme gibi doğal güdülere sahip olsalar da aynı zamanda bencil varlıklardır. İnsanlar kendilerini başkalarından daha çok severler. Onların başkalarına karşı duydukları sevgi de daha çok yakınlarına ve akrabalarına yöneliktir. Bencil bir varlık olan insan, kendine ve yakınlarına başkaları karşısında ayrıcalık tanımaya meyillidir (Hume, 1997, s. 421-423). Toplumun sürdürülmesine bir engel olarak dışsal koşullardan kaynaklanan olumsuz durum ise mülkiyetin istikrarsızlığı ve kıtlığıdır. Hume'a göre özellikle çalışma ve talih yoluyla kazanılan sahiplikler, "başkalarının şiddetine açıktır, ve herhangi bir zarar ya da değişikliğe uğramaksızın devredilebilir; ama aynı zamanda, herkesin istek ve zorunluklarını karşılamaya yetecek bir nicelikleri yoktur" (Hume, 1997, s. 422).

O halde Hume'a göre insanların bencil ve sınırlı bir iyilikseverliğe sahip varlıklar olmasıyla, doğanın insan istekleri karşısındaki kıtlığı ve sahipliklerin güvenliğinin olmayışı, toplumun varlığını ve sürdürülmesini tehlikeye atar. İnsanların bu tehlikeyi önlemeleri için buldukları çözüm ise adalet kurallarını icat etmektir: "... çare doğadan değil ama *beceriden* türer" (Hume, 1997, s. 423). Böylece adalet, insanların taraflı doğalarına ve dışsal koşulların olumsuzluklarına karşı iş birliği içerisinde bir arada yaşamalarını sağlamak ve dolayısıyla toplumun varlığını garanti altına almak için konvansiyon aracılığıyla icat edilmiş bir erdemdir. Hume'un adaletin ortaya çıkışına yönelik bu açıklaması, adaleti mülkiyet hakkıyla sınırlı olarak kavradığını göstermektedir. Nitekim Hume'a göre adaletin kökeni, "mülkiyetin kökenini açıklar. Aynı beceri her ikisini de ortaya çıkarır" (Hume, 1997, s. 425). Hume için adalet kuralları, temel olarak, mülkiyete istikrar ve güvence sağlamak amacıyla yaratılırlar. Hume'un adalet kavrayışını belirleyen bu önemli nokta, Reid'in eleştirilerinin hedefi olacaktır.

Adaleti konvansiyon temelinde açıklayan Hume, konvansiyonun ne olduğuna dair bir açıklama sunarak, onun bir sözleşmeyle aynı şey olmadığını

vurgulamış olur: “[b]u yalnızca genel bir ortak çıkar duyusudur ki, toplumun tüm üyeleri tarafından birbirlerine anlatılır, ve onları davranışlarını belli kurallar yoluyla düzenlemeye yönlendirir” (Hume, 1997, s. 424). Hume’a göre konvansiyon, yazılı bir anlaşmayla gerçekleşmediği gibi, bir söz verme edimi de değildir. Zira Hume’a göre söz vermenin kendisi de konvansiyondan doğar. Nasıl ki insanın adalete yönelik doğal bir güdüsü yoksa, o, verilen sözleri yerine getirme yönünde de doğal bir güdüye sahip değildir. Hume’a göre, verilen sözler de tıpkı adalet erdemi gibi, toplumun gereksinimleri ve çıkarları üzerine inşa edilen insan icatlarıdır (Hume, 1997, s. 448). Konvansiyonlar ise, söz vermeden farklı olarak, bireylerin davranışlarını ortak çıkar duygusu temelinde düzenlemeyi sağlayan anlaşmalardır. Hume’a göre adalet olmaksızın toplumun çözülmesi ve herkesin toplumda kazandığı faydalardan mahrum kalacağı vahşi ve yalnız yaşama geri dönmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu durumu önlemek, herkesin ortak çıkarıdır. Fakat bir konvansiyonun oluşması, aynı zamanda, bir ortak çıkar duygusuna başkalarının da benim gibi davranacağı yönünde bir beklentinin eşlik etmesine dayanır (Hume, 1997, s. 430). O halde konvansiyonlar, “hayatın doğal akışı içerisinde kendiliğinden ve tedricen gerçekleşmiş uzlaşılar”dır. Herkesin, belli bir konvansiyona gidilmesi durumunda ortaya çıkacak olan ortak çıkarı algılamasıyla kendiliğinden gerçekleşir” (Akdemir, 2020, s. 465). Bu ortak çıkarı algılayan kişiler, başkalarının da aynı ortak çıkar duygusunu deneyim içerisinde algılayacağını ve buna uygun eylemleri yerine getireceğini varsayarak eylemde bulunurlar. Böylece konvansiyonlar, adalet durumunda olduğu gibi, insanların doğal gereği yönelmediği yapay erdemlere uygun şekilde davranmalarını sağlamak üzere sosyal bir düzen bağlamı içerisinde oluşurlar ve elbette bu sayede bu erdemleri de yaratmış olurlar (Schmidt, 2003, s. 236). Bununla birlikte adalet erdeminin toplum içinde güçlendirilmesi ve adalet kurallarına uygun davranmanın bir ahlaki yükümlülük taşıması için, adil erdemlerin ahlaki onayın ya da kınanmanın konusu olduğunun gösterilmesi gerekir. Hume’un adalet kavrayışında, ahlaki onayın kaynağını bulduğumuz yer, “sempati” kavramıdır.

1.3. Ahlaki Onayın Kaynağı Olarak Sempati

Hume’a göre öz-çıkar, toplumun ilk oluşumunda adalet kurallarının getirilmesi ve bu kurallara uyulması için yeterince güçlüdür. Bununla birlikte toplum kalabalıklaştığında ve bir ulusa doğru genişlediğinde toplum halinde yaşamının ve adalet kurallarına uygun davranmanın faydaları insandan uzaklaşır. Toplum büyüdükçe, insanlar adalet kurallarını çığnemenin bir düzensizliğe ve karışıklığa yol açacağını, daha küçük bir toplumda olduğu

kadar kolay fark edemezler (Hume, 1997, s. 431). Bu durumda, adaleti oluşturan konvansiyona uygun davranılmaması riski doğar. Bu noktada devreye sempati kavramı girmektedir. Hume'a göre her ne kadar "daha küçük ve el altında bir çıkarı" izleme eğiliminde olsak ve bu nedenle de eylemlerimizde sık sık adil bir düzeni sürdürme yönündeki çıkarımızı gözden kaçırsak da yine de başkalarının adaletsiz eylemlerinin bizde yarattığı zararı gözden kaçıramayız. Hatta yapılan adaletsizlik bizim çıkarımızı hiçbir şekilde etkilemeyecek olsa bile bizde bir rahatsızlık uyandırır, çünkü sempati aracılığıyla biz başkalarının rahatsızlıklarına katılırız. Hume'a göre, "insan eylemlerinde rahatsızlık veren her şeye genel gözlem üzerine Erdemsizlik dendiği, ve doyum veren her şey aynı yolda Erdem olarak adlandırıldığı için" adaleti erdem olarak, adaletsizliği ise erdemsizlik olarak düşünürüz (Hume, 1997, s. 431). Böylelikle Hume'a göre kişisel çıkar adaletin kuruluşu için kökensel güdüyken, adalet erdemine eşlik eden ahlaki onayın kaynağı ise kamu çıkarına olan sempatidir (Hume, 1997, s. 431).

Hume sempati ile bir tür duyguyu ya da tutkuyu kastetmez (Schmidt, 2003, s. 177). O, daha çok bir mekanizma olarak tarif edilir (Cohon, 2008, s. 6, 129). Sempati, başkalarının duyguları ve deneyimlerini, bunlar bizim duygu ve deneyimlerimizden ne kadar farklı olursa olsunlar, iletişim yoluyla kazanmamızı ve bunları anlamamızı sağlayan bir yatınlıktır (Hume, 1997, s. 289). Sempati sayesinde, eylemlerin başkaları üzerindeki etkilerini düşündüğümüzde hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk duyarız (Schmidt, 2003, s. 233). Bu, Hume'a göre ahlaki onayın ya da kınamanın temelinde yer alır. Zira biz, sempati sayesinde, başkalarında hoşnutluk yaratan eylemleri ahlaki olarak onaylarken, başkalarına zarar vererek hoşnutsuzluk yaratan eylemleri ise ahlaki olarak kınarız. Bizi adalet kurallarına saygı duymaya iten yükümlülük ve ödev duygusu da sempatiden doğar. Sempati mekanizması, toplum üyelerini adalet kurallarına uyan eylemleri onaylamaya ve bu kuralara uymayan eylemleri kınamaya sevk eder (Cohon, 2008, s. 174-175) ve bu duygu toplumsal otoriteler tarafından işlenerek geliştirilir. O halde yapay bir erdem olarak üretilen adalet, insanda bulunan bir yatınlık sayesinde ahlaki onayın konusu haline gelir. Bu yolla onun ahlaki bir yükümlülük haline gelmesi ve toplum içinde güçlendirilmesi mümkün olur.

2. Doğal Bir Erdem Olarak Adalet: Thomas Reid

Thomas Reid adalet kavrayışını, Hume'un yapay bir erdem olarak adalet kavrayışına yönelik eleştirileri etrafında biçimlendirir. Reid'in Hume'un adalet kavrayışına yönelik eleştirisi, esas olarak, adaleti, konvansiyona dayalı bir icat olarak sunmasına yöneliktir. Belirttiğimiz gibi Hume, adaleti, bireylerin

davranışlarını düzenleyen belli kuralların, bu durumda adalet kurallarının icat edilmesiyle açıklar. Adalet doğal bir erdem olmadığı gibi, insanlar adalete yönelik doğal bir yükümlülük de taşımamaktadırlar. Bu durum, adalet kuralları oluştuktan sonra da geçerlidir. Reid, Hume'un bu görüşlerine karşı olarak, adaletle bağlantılı duygularımızın ya da güdülerimizin insanlarda daima var olduğunu ve insanın küçüklükten yetişkinliğe doğru gelişmesi boyunca bunların da geliştiğini savunur. Dolayısıyla adalet, yapay bir erdem olmaktan ziyade, doğal bir erdemdir. Bununla birlikte Reid'in adaletin doğallığına yönelik bu savunusu, Hume'un adalet kavrayışına yönelik bir diğer önemli itirazı temelinde düşünülmelidir. Reid'e göre, Hume'un savunduğunun aksine, ahlaki yükümlülük düşüncesi adalet düşüncesine içkindir ve adalet kurallarının yerine getirilmesine yönelik yükümlülük, bu kuralların insanlar için faydalı oluşuna ya da insanların çıkarına hizmet etmesine indirgenemez. Hume adaletin kökenini açıklamak üzere tarihe başvururken, Reid, bu itirazlardan hareketle, kökenini insan doğasında bulan hak temelli bir adalet kavrayışı ortaya koyar (Glycofrydi-Leontsini, 2015, s. 178).

2.1. Ahlaki Yeti, Duygu ve Yargı

İnsanın Etkin Güçleri Üzerine Denemeler eserinin, "Adaletin Doğal Bir Erdem mi Yoksa Yapay Bir Erdem mi Olduğu" başlıklı bölümüne Reid, Hume'un ahlak kavrayışına yönelik bir inceleme ile başlar. Reid'in belirtmiş olduğu gibi, Hume için "ahlaki onay ya da kınama, tüm yargı edimleri gibi, doğru ya da yanlış olması gereken bir yargı edimi değildir, o yalnızca insan doğasının kuruluşundan gelen ... belli bir histir" (Reid, 2010, s. 301-302). Reid'in Hume'un ahlak kavrayışı üzerine bu tespitine, duyguların Reid'in moral psikolojisindeki yerini ele alırken geri döneceğiz. Reid, Hume'un ahlak kavrayışına göre, bu hissin hoşça giden bir his olması durumunda ahlaki onayı, hoşça gitmeyen bir his olması durumunda ise ahlaki kınamayı doğurduğunu belirtir (Reid, 2010, s. 302). Ayrıca Hume'un adaletin kökeninde doğal bir eğilimi ya da güdüyü bulamadığını ve onu konvansiyonlar temelinde açıkladığını belirtmiştik. Adil eylemler toplum için faydalı görülen bu konvansiyonların bir örneği olmakla ahlaki değerini kazanır (Harris, 2010, s. 212). Reid adaleti ya da daha genel olarak erdemi hoşça gitmekle ya da fayda ile açıklayan Hume'un, Stoacı *honestum* kavramına, yani Cicero'nun her türlü faydadan, kazançtan ya da ödülünden yoksun olarak sadece kendinde ve kendisi için övülebilecek nitelikte şey olarak tanımladığı ahlaki değere hiçbir yer bırakmadığını belirtir (Reid, 2010, s. 302). Tam da bu nedenle Reid, Hume'u, erdemin doğasına dair *honestum*'u dışarıda bırakan görüşleriyle aslında Epikuros'un ahlak kavrayışını benimsediği yönünde eleştirir (Reid, 2010, s. 303).

Hume'un erdemini doğasına dair görüşlerini ve doğal ve yapay erdemler arasında yaptığı ayrımı analiz eden Reid, kendi adalet kavrayışının temelinde yer alacak bir görüşü öne sürer. Reid'e göre, Tanrı insana "vicdan denilen bir güç, ahlaki yeti, ödev duygusu" vermiştir ve belli bir olgunluğa erişen insanın bu yeti sayesinde, iradesine dayanan bazı şeyleri ödevi olarak algı-larken başka bazılarını da değersiz olarak algıladığını belirtir (Reid, 2010, s. 304). Reid vicdanın ya da ödev duygusunun bize Tanrı tarafından verildiğini söylemekle, bu yetinin bizde doğuştan var olduğunu, tıpkı algı yetisi, hafıza ya da hayal gücü gibi zihnin doğal bir parçası olduğunu söylemiş olur. Reid'e göre adalet kavrayışının kendisi böyle bir ahlaki yetiyi varsayar (Reid, 2010, s. 213). Böylelikle adalet kavrayışını doğrudan bir ödev ya da yükümlülük duygusuna bağlamış olur (Glycofrydi-Leontsini, 2015, s. 187).

Reid adaletin özel bir ahlaki yetinin varlığını varsaydığını kanıtlamak amacıyla iki noktaya işaret eder. Bunlardan ilki, insanların ahlaki yetilerini kullanmaya başladıklarında, adaletle ilgili bir yükümlülüğü ve adaletsizlikle ilgili bir kınamayı, herhangi bir yararı göz önünde bulundurmaksızın algıladıkları gerçeğidir. Reid'e göre adaletsiz bir eyleme karşı her dürüst ve onurlu insanın, toplumun iyiliği üzerine sonuçlarını soğukkanlılıkla düşünmeye gerek duymaksızın öfke duyacağı açıktır (Reid, 2010, s. 306). Reid'in ikinci olarak işaret ettiği nokta ise insanların bir *iyiliğe* ve *zarara* dair rasyonel bir kavrayışa sahip oldukları anda adalet kavramına da sahip oldukları ve adalet yükümlülüğünü onun faydalı olmağından bağımsız olarak algıladıklarıdır. Gerçekten de Reid faydayı ahlak alanının bütünüyle dışında bırakmak ister. Hoşa gitme ve faydalı olma kavramları ahlaki kavramlar olmadıkları gibi, bunların ahlakla herhangi bir bağlantıları da yoktur (Reid, 2010, s. 302) Reid'in adalet kavrayışını ele alırken esas odaklanacağımız yer, onun her türlü konvansiyondan bağımsız olarak var olan, doğal kavramlar olarak gördüğü iyilik ve zarar kavramları ile adalet arasında kurduğu bu bağlantı olacak.

Reid iyilik, zarar ve adalet arasında yalnızca kavramsal bir bağlantı kurmakla kalmaz, bu kavramlar arasında aynı zamanda insan doğasından kaynaklanan psikolojik bir bağlantı olduğunu göstermeye çalışır. Bu bağlantıyı daha iyi anlayabilmek için, öncelikle Reid'in duygunun doğasına yönelik düşüncelerinden bahsetmemiz gerekir. Hume'dan farklı olarak Reid, duygu ile yargıyı birbirinden ayrı şeyler olarak düşünmez. Duygunun nesnesi hakkında belli bir inanca ya da yargıya sahip olmak, her duygunun kurucu bir bileşenidir. Hatta bir duyguyu bir başka duygudan ayırt etmemizi sağlayan şey, o duyguyla birleşen inanç ya da yargıdır. Dolayısıyla duygu, bir inancı ya da yargıyı gerektirmesi bakımından yalnızca "hissetmek"ten farklı bir

şeydir (McGregor, 1987, s. 484). Bragues'in belirtmiş olduğu gibi, Reid, Hume'a karşılık olarak, bir davranışı ahlaki olarak onaylarken ya da kınarken yalnızca hislerimizi değil, aynı zamanda doğru ya da yanlış olarak değerlendirebilecek bir yargıyı da ifade etmiş olduğumuzu savunur. Örneğin bir cinayet edimini düşünürken zihnimizde olup biteni düşünelim. Burada söz konusu olan sadece bu eylemin korkutuculuğunu hissetmek değildir. Bu eylem üzerine düşünürken aynı zamanda cinayetin yanlış olduğuna dair bir yargı da oluştururuz. Reid'e göre bizim bu durumda acı hissetmemizin esas nedeni de bu eylemin hoşumuza gitmemesi değil, fakat onun yanlış olduğuna dair yargımızdır (Bragues, 2008, s. 142).

Reid üç hissetme türü arasında ayırım yapar. Bunlardan ilki herhangi bir nesnesi olmayan salt hissetmedir. Reid buna örnek olarak baş ağrısı, diş ağrısı gibi ifadeleri verir. Bu sözcükler, rahatsız edici hisleri ifade ederler, fakat onların bir yargıyı ifade ettiklerini söylemek doğru olmayacaktır. Reid'e göre, ikinci olarak, iştahlar ve hayvani hisler vardır. Bu hisler daima arzu ile birlikte dirler. Örneğin açlık ve susuzluk iştahları hem huzursuz edici bir hisle hem de yeme ve içme arzusuyla birlikte var olur. Reid'e göre üçüncü olarak ise inanç ya da yargının duyguyla birleştiği rasyonel duygulanımlar ya da ahlaki duygular vardır. Reid için yargı, bu duygulara dışarıdan eklenen bir unsur olmaktan ibaret değildir. Aksine duygu, kendisiyle ilişkili olan yargının sonucudur ve bu yargı tarafından düzenlenir. Reid'e göre adalet de bu türden duygularla ilgilidir (McGregor, 1987, s. 484-485).

Belirtmiş olduğumuz gibi Reid, iyilik, zarar ve adalet arasında bir bağlantı kurar. Adil davranmak, basitçe tanımlanırsa, birine iyilikte bulunmakla birlikte zarar da vermemektir. Yine belirtmiş olduğumuz gibi, Reid bu kavramlar arasında yalnızca kavramsal bir bağlantı kurmaz, aynı zamanda onların insan doğasındaki yerlerini göstererek iyilik, zarar ve adalet arasında psikolojik bir bağlantının olduğunu ortaya koymaya çalışır. Nitekim Reid, Hume'un adaletin yapay bir erdem olduğuna yönelik görüşünü çürütebilmek için bu kavramın insan doğasından kaynaklandığını gösterebilmektedir. Bu kavramlar arasındaki psikolojik bağlantı, iyilik ve zarar kavramlarına eşlik eden minnet ve hınç duyguları aracılığıyla kurulur. Eğer minnet ve hınç duymak insanlar için doğalsa, adalet kavrayışı da doğaldır. Böylece Reid'e göre minnet ve hınç duymanın insanlar için doğal olduğu ve adaletin bu duygularla bağlantısı gösterilebilirse, Hume da adaletin her türlü konvansiyondan önce var olan doğal bir erdem olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Zira Hume'un kendisi de minnet ve hınç duygularının insanlar için doğal olduğunu düşünmektedir (McGregor, 1987, s. 486).

Reid'e göre iyilik ve zarar, minnet ve hınç duygularının doğal nesnelere. Buna göre bir iyilik, doğal olarak minnet duygusuna yol açarken, zarara uğrama, hınç duygusu üretir. Bununla birlikte kişi, kendisini iyilik ve zarar kavramlarına götürecek ayırma daima sahip değildir. Reid'e göre bebeklikte ya da küçük yaşlarda olduğu gibi akıl yetisinin tam olarak gelişmediği dönemlerde, karşı karşıya kalınan her türlü faydaya eylemin kaynağı ve niyetleri arasında hiçbir ayırım yapılmaksızın aynı şekilde tepki verilir. Bununla birlikte aklın gelişmesi ve kullanılmasıyla birlikte, bu duyguların neye karşı ve hangi durumlarda duyulabileceği üzerine düşünüp taşınırız ve belli ayrımlar geliştirmeye başlarız. Bu sayede, ancak yapılan bir iyiliğin, minnet duygusunun nesnesi olduğuna karar veririz. Örneğin Reid bir doktorun hastasını zehirlemek üzere ona ilaç içinde örümcek verdiğini, fakat bu ilacın yine de hastayı iyileştirdiğini duyduğunu söyler ve hastanın doktora karşı hissetmesi gereken duygunun minnet değil, fakat hınç olması gerektiğini ekler (Reid, 2010, s. 309). Zira doktorun hastayı iyileştirmesi tamamen rastlantısaldır. Ortaya çıkan sonuç, iyi niyetle yapılan bir eylemin sonucu değildir. Oysa Reid'e göre bir davranışın iyi niyetle yapılması, onun bir iyilik olduğunu belirleyen en temel unsurdur. Dolayısıyla Reid'e göre, bir eylemin iyilik olarak adlandırılması ve böylelikle minnet duygusunun uygun bir nesnesi olması için onun iyi niyetle yapıldığı yargısına varılmasıdır (McGregor, 1987, s. 487).

Benzer bir durum zarar kavramı ve hınç duygusu arasındaki ilişki için de geçerlidir. Kişi, aklın kullanılmasından önce, yani belli ayrımları yapmadan önce, karşı karşıya kaldığı tüm hasara aynı şekilde tepki verir. Bununla birlikte hıncın uygun nesnelere ve uygun olmayan nesnelere üzerine düşünüp taşınmaya başladığımızda gerekli ayrımları da üretmeye başlarız. Örneğin bir masaya çarptığımızda bizde uyandırdığı acıya karşılık ona, sanki rasyonel bir varlıkmuş ve bu durumdan ahlaki olarak sorumluymuş gibi kızarak karşılık vermenin bir anlamı olmadığını fark ederiz. Böylelikle belli bir akıl yürütme ve düşünüp taşınma sonucunda ancak rasyonel varlıkların hıncın nesnesi olabileceğine karar veririz. Yine burada da Reid için failin hasarla sonuçlanan eylemini iradi olarak, bu sonucu ortaya çıkarma niyetiyle gerçekleştirmesi gerekir. Böylelikle hınca, bir zararın yapıldığı ya da bir zarara niyetlendiği yargısı eşlik eder ve hıncın uygun nesnesi oluşmuş olur. O halde Reid'e göre iyilikten ve zarardan bahsedebilmemiz için failin eyleminden ahlaki olarak sorumlu tutulabilmesi zorunludur. Kişinin kendisine iyilikte bulunana minnet duymasını, zarar verene ise hınç duymasını haklı çıkaran şey, eylemi gerçekleştiren failin o eylemden sorumlu olduğu yargısına sahip olmasıdır (McGregor, 1987, s. 487).

Sonuç olarak Reid'e göre iki tür hasar arasında açık ve hiçbir konvansiyona dayanmayan bir ayırım vardır. Bunlardan ilki rasyonel olmayan varlıklar tarafından verilen hasar ile rasyonel bir failin eyleminin niyetlenmediği bir sonucu olarak ortaya çıkan hasardır. Diğer ise ne yaptığını bilen ve eylemini özgürce gerçekleştiren bir rasyonel fail tarafından verilen hasardır. Reid'e göre, bu iki tür hasara karşı verilen tepki bütünüyle farklıdır. İkinci durumda karşı karşıya kalındığında, kişi, kendisine yapılanın yanlış olduğu ve bu yanlış yapan kişinin cezayı hak ettiği inancının eşlik ettiği bir hınç duygusu hisseder. Harris'in işaret etmiş olduğu gibi, kişi bu durumda, haklarının ihlal edildiğini, yani kendisine bir haksızlık yapıldığını ve bunu gerçekleştiren failin yol açtığı zararı tazmin etmekle yükümlü olduğunu içgüdüsel olarak hisseder. Aynı şekilde, Reid'e göre, iki tür fayda arasında da açık ve konvansiyonel olmayan bir ayırım vardır. Faydaların, rasyonel varlıkların kasıtlı eylemlerinin sonucu olarak ortaya çıkması durumunda, eylemi gerçekleştiren failin bir ödülü hak ettiğine inanılır ve iyilik durumunda bu ödül minnet duygusudur. Bununla birlikte fayda rastlantısal olarak gerçekleşmişse ya da faydanın kökeni rasyonel bir fail değilse bu durumda ise bir ödülden bahsetmek anlamlı olmayacaktır (Harris, 2010, s. 215). Böylece iyilik ve zarar kavramları oluştuğunda hak etme ve hak etmeme kavramlarının da bunlarla bağlantılı olarak var olduğu görülür. Dolayısıyla adalet kavramı, her türlü konvansiyondan bağımsız olarak insan doğasında yer alır. Zira adalet herkese hak ettiğini vermektir. Reid'e göre adalet, iyilik ve zararın arasında yer alır. Reid'in ifadeleriyle, "bir iyilik adaletten daha fazla, bir zarar ise daha az olan şeydir; ve adil bir eylem ne bir iyilik ne de bir zarar olan şeydir" (Reid, 2010, s. 311).

Böylelikle Reid minnet ve hınç duymanın insan doğasının yapısında yer aldığını ve adaletin de en az bu duygular kadar doğal olduğunu kanıtladığını düşünür. Hume'un bu akıl yürütme karşısında, adaletin her türlü konvansiyondan önce var olan doğal bir erdem olduğunu kabul etmek zorunda kalacağına inanır. Zira Hume'un kendisi de minnet ve hıncın insanlar için doğal olduğunu düşünmektedir. Peki gerçekten de Hume bu akıl yürütme karşısında yanıldığını kabul edip adaletin aslında doğal bir erdem olduğuna ikna olur muydu? Bu sorunun cevabını tartışmadan önce Reid'in, adalet kavrayışının Hume'un adalet üzerine düşüncelerinden ayrıldığı noktaları ele alarak devam edelim.

2.2. Adaletin Farklı Dalları

Reid, kişinin altı farklı bakımdan zarara uğrayabileceğini ve adaletin bunlarla ilişkili olan altı farklı dalı olduğunu belirtir. Bunlar sırasıyla, kişinin gü-

venliği, ailesinin güvenliği, özgürlüğü, itibarı, mülkiyeti ve sözleşmelere ya da anlaşmalara bağlılığı ile ilgilidir (Reid, 2010, s. 312). Adaletin bu dalları, aynı zamanda, kişinin ihlal edilme riskiyle karşı karşıya olan hakları olarak da düşünülebilir. Reid, adaletin ya da hakların ilk dört dalının “insanın kuruluşuna dayanmaları ve toplumun tüm eylemlerine ve konvansiyonlarına önsel olmaları anlamında doğal” olduklarını söyler (Reid, 2010, s. 314). Adaletin beşinci ve altıncı dalı ise insanların eylemlerine dayanan kazanılmış haklardır. Kökenlerini insanın kuruluşunda bulmamaları anlamında, ilk dört hakkın olduğu şekilde doğal değildirler. Kazanılmış haklar, bir insan eylemini gerektirirken, doğal haklar bu türden bir eyleme gerek olmadan insan doğasına dayanırlar (Reid, 2010, s. 313).

Reid, adaletin farklı dallarına yönelik bu görüşleriyle adaletin kapsamını genişletmekle kalmaz, aynı zamanda Hume’un adalet kavrayışını sert bir biçimde eleştirir. Zira Hume adaleti yalnızca Reid’in kazanılmış haklar olarak sunduğu mülkiyet hakkı ve onun aktarılmasıyla ilgili olan sözleşmesel yükümlülüklerle sınırlamıştır. Bununla birlikte Reid, hukuk bilimi üzerine bilgisine dayanarak, adaletin aynı zamanda kendimizin, ailemizin, özgürlüğümüzün ve itibarımızın korunmasıyla da ilgili olduğunu savunur. Hatta Reid’e göre bunlar doğal haklarımızla ilgili olduklarından aslında adaletin en temel yönlerini temsil ederler (Bragues, 2008, s. 152). Reid, Hume’un adaleti mülkiyet haklarıyla sınırlayarak diğer kısımlarını yok saymasına şiddetle karşı çıkar. Bu türden bir adaletin, ancak tıpkı Hobbes’un düşündüğü gibi herkesin herkese karşı savaşı olarak görülen bir doğa durumunda mümkün olabileceğini söyleyerek Hume’un adalet kavrayışını Hobbes’un doğa durumuna bir geri dönüş olarak görür (Reid, 2010, s. 315). Fakat Reid’in Hume’un adalet kavrayışına yönelik bu eleştirisi bir çelişki barındırıyor gibi görünmektedir. Zira Reid’in kendisi de adaletin mülkiyet ve sözleşme bağıllıkla ilgili dallarının, diğer dördünden farklı olarak, kökenini insan doğasında bulmadığını düşünmektedir. Bu durumda aslında Hume ile aynı şeyi söylüyor değil midir? Reid adaletin mülkiyetle ve sözleşmeyle ilgili yanlarını her ne kadar kazanılmış haklar olarak sunsa da yine de onların Hume’un savunduğu türden yapay erdemler olduğunu düşünmez. Zira kazanılmış haklar doğal haklara dayanırlar. Bu nedenle bütünüyle yapay ya da konvansiyonel olarak var olamazlar (Raphael, 2001, s. 108).

Reid’in mülkiyet kavrayışı, Locke’un bu konudaki görüşleriyle benzerlik gösterir. Nitekim Reid de Locke gibi, dünyanın tüm insanlara, varoluşlarını sürdürmeleri amacıyla ortak olarak kullanabilecekleri şekilde Tanrı tarafından verildiğini savunur. Reid’e göre dünya, her insanın, başkalarına zarar vermediği sürece, karşısına çıkan boş koltuğa bir seyirci olarak yerleşebildiği ve

bir oyuncu olarak rolünü yerine getirebildiği bir tiyatro gibidir (Reid, 2010, s. 316). Her insan, doğanın, başkası tarafından kendine mal edilmemiş ya da sahiplenilmemiş parçasını kendine mal etme yönünde doğal bir hakka sahiptir. Kişi doğanın herhangi bir parçasını ya da ürününü kendisine mal ettiğinde, ona yönelik kazanılmış bir hakka da sahip olur (Raphael, 2001, s. 108).

Reid, mülkiyetin iki türünü ayırt eder. Bunlardan ilki yaşamın sürdürülmesi için gerekli olan, acil ihtiyaçların karşılanması için zorunlu olan mülkiyettir. İkincisi ise mülkiyetin gelecekteki istekleri ya da ihtiyaçları karşılamak üzere biriktirilen ve saklanan türüdür. Bununla birlikte mülkiyetin her iki türü de kişinin doğal haklarına dayanır. Reid'in ifadeleriyle, "öyle görünüyor ki, insanın var olduğu her yerde bir tür veya bir dereceye kadar mülkiyet var olmak zorundadır ve bu tür mülkiyet hakkı, insanların yaşama ve özgürlük yönündeki doğal hakkının zorunlu sonucudur" (Reid, 2010, s. 317). Mülkiyetin ilk türüyle ilgili olarak, yaşama hakkı, yaşamın sürdürülmesi için gerekli araçlara sahip olma yönünde doğal bir hak düşüncesini de içerir. Mülkiyetin ikinci türüyle ilgili olarak ise Reid özgürlük yönündeki doğal hakka işaret eder. Bu hak, kişinin emeğinin ürünlerine sahip olma hakkını da içerir. Bununla birlikte mülkiyetin servet biriktirme hakkı olarak görülebilecek ikinci türü, son tahlilde, yaşama ve yaşamın sürdürülmesi için gerekli araçlara sahip olma yönündeki doğal hakka tabi kılınır. Zira bir ailede adalet, çocuklar ve hastalar gibi ihtiyaçlarını kendileri karşılayamayacak ya da yaşamlarını kendi başlarına idame ettiremeyecek olanların ihtiyaçlarının, biriktirilen varlıkların ortak olarak kullanılmasıyla karşılanmasını gerektirir (Raphael, 2001, s. 108). Dolayısıyla adaletin dayandığı yaşama hakkı, sadece kişilerin kendilerini değil fakat onların bakmakla yükümlü olduğu kişileri de kapsar (Harris, 2010, s. 217). Böylelikle Reid için mülkiyet hakkı, her ne kadar insanların doğuştan sahip olmadığı kazanılmış bir hak olsa da yine de onların yaşama ve özgürlük gibi doğal haklarının zorunlu bir sonucu olması ve toplumun kurulmasından önce, yani doğa durumunda edinilebilmesi bakımından doğal bir haktır.

2.3. Adalet ve Zihnin Farklı İşlemleri

Bununla birlikte Reid'in adaleti bir yandan kazanılmış bir hak olarak tanıyıp diğer yandan onun doğallığını savunabilmesini mümkün kılan önemli bir düşüncesi daha vardır. Bu unsuru, onun insan zihninin işleyişine yönelik açıklamasında buluruz. Reid *Denemeler*'in altıncı bölümünde, Hume'un söz verme ve sözlerde içerilen yükümlülük üzerine görüşlerini hedef alarak zihnin işlemleri arasında bir ayrım yapar. Ona göre zihnin *yalnız* gerçekleştirilen işlemleri ile *sosyal* işlemleri arasında temel bir ayrım vardır. Hatırlaya-

çağımız gibi Hume, adaletin kurallarından biri olarak söz vermede içerilen yükümlülüğün de doğal olmaktan ziyade konvansiyona dayandığını düşünür. Buna karşılık Reid, söz vermenin zihnin sosyal işlemleri arasına girdiğini savunur. Reid zihnin sosyal işlemlerini, bir diğer akılsal varlıkla sosyal etkileşimi zorunlu kılan işlemler olarak tanımlar. Kişinin, bir başka akılsal varlıkla etkileşim kurmaksızın gerçekleştirdiği zihinsel işlemler, zihnin yalnız başına gerçekleştirilen işlemleridir (Reid, 2010, s. 330). Dolayısıyla zihnin farklı işlemleri, başka bir akılsal varlıkla etkileşimi gerektirip gerektirmemesi bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Görme, duyma, hatırlama, yargılama, akıl yürütme, bir amaç oluşturma ve bu amacı gerçekleştirme, zihnin yalnız olarak gerçekleştirdiği işlemleridir. Zira bu işlemlerin gerçekleşebilmesi için, bir başkasının varlığına ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte, soru sormak, tanıklık etmek, emir vermek, söz vermek ya da bir sözleşme yapmak zihnin sosyal edimleridirler, zira bu edimlerin hiçbiri bir diğer akılsal varlıkla etkileşim kurulmaksızın gerçekleşemezler (Reid, 2010, s. 330). Buradan hareketle Reid, zihnin farklı işlemleri arasındaki ayrımın temelinde yatan bir diğer noktayı vurgular. Zihnin yalnız başına gerçekleştirilen işlemleri, bu işlemlerin sözlerle ya da işaretlerle ifade edilmesini gerektirmezler. Kişi, bir başkasına söylemeden de görebilir, hatırlayabilir ya da akıl yürütebilir. Bununla birlikte zihnin sosyal işlemleri, bir başkasıyla iletişimi, dolayısıyla bir tür dil kullanımını zorunlu kılar (Coady, 2006, s. 184). Kişi bir dil aracılığıyla kendini ifade etmeden soru soramaz, tanıklık edemez ya da söz veremez.

Coady'nin işaret etmiş olduğu gibi, Reid zihnin işlemleri arasında yaptığı bu ayrımla yalnızca Hume'un teorisinin adalet ya da söz verme gibi ahlaki gerçeklikleri açıklamada yetersiz olduğunu göstermekle kalmaz. Daha da önemlisi, onun teorisinin dayandığı temellerde yanlış bir şeyler olduğunu açığa vurur (Coady, 2006, s. 183). Nitekim Reid'e göre çoğu filozof, zihnin sosyal işlemlerinin, yalnız başına gerçekleştirilen işlemlerinden farklı olduğunu görmekte başarısız olmuşlardır. Zihnin sosyal işlemlerini, daha ziyade, yalnız başına gerçekleştirilen işlemlere indirgenebilirmiş ya da bunların bileşiminden ibaretmiş gibi düşünmüşlerdir (Reid, 2010, s. 330). Elbette Reid'e göre Hume da zihnin farklı işlemlerini doğru bir biçimde ayırt etme konusunda başarısız olan bu filozoflar arasındadır. Bu nedenle de ne adaletin ne de söz vermenin gerçek doğasını kavrayamamıştır.

Nitekim Hume için bir konvansiyonun oluşmasını sağlayacak şekilde bir araya gelmek, Hume'un örneğine başvurursak, tıpkı iki kişinin gidecekleri yere ulaşabilmek amacıyla birbirlerine söz vermeden uyumlu bir biçimde kürek çekmesi gibidir. Darwall'ın belirtmiş olduğu gibi, burada söz vermek gibi formel bir edimin yanı sıra, birlikte yürüyüşe çıkma kararı alan iki in-

san arasında söz konusu olacağı gibi “gündelik” bir anlaşmaya ve bu anlaşmanın gerektirdiği türden bir iletişime dahi ihtiyaç yoktur (Darwall, 2006, s. 186). Bir konvansiyon, insanlar tarafından, kendisine uyulduğu takdirde sağlanacak faydaların fark edilmesi ve bu ortak çıkar doğrultusunda bir başkasının da benzer şekilde davranacağı beklentisiyle yaratılır. Oysa Reid'e göre söz verme kişisel çikara ya da toplumsal faydaya indirgenemeyeceği gibi, bu kavramın sosyalliği, onun konvansiyonel bir pratik olmasından da kaynaklanmaz. Söz verme, zihnin sosyal işlemlerinden biri olması nedeniyle sosyaldır. O, başkalarıyla belli bir etkileşim ya da ilişki içinde olmayı ve ister sözlere isterse yalnızca işaretlere dayansın bir tür dilin kullanımını gerektirir. Zihnin bir işlemi olarak o, aynı zamanda doğaldır ve her türlü konvansiyondan önce gelir. Hatta Reid'e göre konvansiyonel pratiklerin mümkün olabilmesi, sosyal işlemleri mümkün kılan güçlerin her bir insanın kuruluşunda evrensel olarak bulunmasına dayanır (Darwall, 2006, s. 196).

Reid, dilin konvansiyonel doğasını da buradan hareketle açıklar. Bu sosyal işlemler, bebeklik döneminde daha zayıf olmakla birlikte doğuştandırlar. Reid, onların başlangıçta bakışlar, jestler, ses tonu gibi, işaretlerin doğal dili dediği şeye dayandığını düşünür ve bunlar olmadan yapay dillerin oluşması imkansızdır (Reid, 2010, s. 331). Coady'nin işaret etmiş olduğu gibi, bu işaretler, insanlar arasında, sözlerde ve diğer sosyal işlemlerde yer alan yükümlülüklerin, görevlerin ve ahlaki beklentilerin temelini oluşturan iletişimsel bir eğilime yol açar. Dolayısıyla Hume'un düşündüğünün aksine, söz vermek tıpkı soru sormak gibi bütünüyle doğaldır ve onun kökenini konvansiyonda aramaya gerek yoktur (Coady, 2006, s. 184). Sonuç olarak Reid için gerek söz vermek gerekse adalet, kökenini insan doğasında bulan toplumsallık ilişkileri içerisinde doğal olarak gelişirler. Sözlere sadakat yönündeki doğal eğilimimiz ve bunun karşılığında oluşan güven, sosyal varlıklar olarak yaşamlarımızın temelinde yer alır. Öyle ki, Reid'e göre bunlar olmaksızın bir toplumun var olması mümkün değildir (Reid, 2010, s. 334).

Peki Reid'in adalet düşüncesiyle bağlantılı olduğunu söylediği duyguların insan zihninin farklı işlemleri ile ilişkisi ne olabilir? Görmüş olduğumuz gibi Reid'e göre, adaletin Hume'un düşündüğü türden yapay bir erdem olarak icat edilmediğini, aksine doğal bir erdem olarak tüm konvansiyonlardan önce zaten var olduğunu gösteren belli temel insani tepkiler vardır. Minnet duyma ya da hınç duyma gibi bu tepkiler, zihnin sosyal işlemleriyle ilişkili olan “sosyal duygulanımlar”dır. Bunlar bireylerin ahlaki perspektiflerinin dışavurumudurlar ve bir önseziden daha fazlasını ifade edebilmeleri için akıl yürütme yetisinin belli bir düzeye dek gelişmesini gerektirirler (Coady, 2006, s. 189). Bununla birlikte Reid'e göre aklın kendisi de sosyal bir bağlam

içerisinde gelişip olgunlaştığından, bu duygular ve bu duygularla bağlantılı olan iyilik ve zarar gibi ahlaki kavramlar insanın sosyal bir varoluşa sahip olmasından bağımsız olarak düşünülemezler (Reid, 2010, s. 306).

Buraya kadar önce Hume'un adalet kavrayışını, ardından Reid'in Hume'un adalet kavrayışına yönelik eleştirilerini ve buradan hareketle ortaya koyduğu kendi adalet kavrayışını inceledik. Hume, adaletin kökeninde doğal bir eğilimin ya da güdünün bulunmadığını savunarak, adaletin insanlar tarafından yaratılmış yapay bir erdem olduğunu iddia etti. Reid ise Hume'un bu görüşüne karşılık olarak, adaletin aslında her insanda bulunan minnet ve hınc duygularıyla bağlantılı olduğunu göstermeye çalıştı. Bu bağlantıyı gösterebildiği takdirde Hume'un adaletin aslında doğal bir erdem olduğunu kabul etmek zorunda olacağına inanır. Zira Hume de bu duyguların insanlar için doğal olduğunu düşünmektedir. Son olarak, sonuç bölümünde, yukarıda sorduğumuz soruyu cevaplamaya çalışalım. Hume Reid'in bu eleştirileri karşısında, adaletin doğal bir erdem olduğu görüşünü kabul eder miydi?

Sonuç

Eğer Hume ve Reid'in adaletin kökenine dair açıklamalarındaki farklılık yalnızca Hume'un adaletin kökeninde yer alan duyguyu ya da güdüyü fark edememesinde yatsaydı Hume bu sonucu kabul edebilirdi. Bununla birlikte onların açıklamaları arasındaki esas farklılık, iki filozofun insan zihninin işleyişine yönelik farklı kavrayışlara sahip olmalarına dayanır. Reid, ahlaki yetiyi ya da vicdanı, insan zihnini doğal yetilerinden biri olarak alır ve adalete yönelik doğal yükümlülüğün bu yeti aracılığıyla kavrandığını düşünür (Powell ve Yaffe, 2015, s. 253). Bununla birlikte bu yeti, Hume'un, adalet kavrayışını açıklamak için ihtiyaç duymadığı bir yetidir, zira o ahlaki duyguların işleyişini açıklamak üzere sempatiye başvurmayı yeterli görür (Harris, 2010, s. 213, 221). Bununla bağlantılı olarak, Reid ve Hume'un ahlaki psikolojilerinde duygunun doğasına dair farklı kavrayışlara sahip olmaları, adaletin kökenine dair kolayca uzlaştırılmayacak görüşler sunmalarına yol açmıştır. Reid yargı ve duyguyu birbirinden ayırmaz ve duyguların rasyonel olarak değerlendirilebileceğini savunur (McGregor, 1987, s. 484). Bununla birlikte Hume, duyguların ya da tutkuların yargılardan ayrı şeyler olduğunu ve rasyonel değerlendirmeye uygun olanın tutkular değil, fakat tutkulara eşlik eden yargılar olduğunu düşünür (Hume, 1997, s. 366). Duyguların doğasına yönelik bu farklı kavrayışları, Hume'u adaletin konvansiyon olarak oluştuğu görüşüne götürürken Reid'in ise adaletin kökenini insan doğasında bulmasını sağlamıştır. Hume'un, Reid'den farklı olarak, adaletin oluşumunu açıklarken tarihi hesaba katması, adaletin soybilimsel bir açık-

lamasını sunmasına yol açmıştır. Bu bakımdan Hume'un adalet kavrayışı, günümüzde adalet üzerine düşünöme uygun bir zemin sağlayabilir. Bununla birlikte Reid'in, adaleti mülkiyet hakkıyla sınırlı tutmayıp yaşama, özgürlük gibi temel haklarla bağlantılı olarak düşünmesi önemlidir. Ayrıca Reid de zihnin işlemleri arasında yaptığı ayrımla sosyalliği kendi zamanında olmadığı ölçüde hesaba katmaktadır. Reid'in bu ayrımı, özellikle epistemoloji alanında etkilidir. O, zihnin yalnız başına gerçekleştirilen eylemleri olduğu kadar sosyal işlemleri de olduğunu söyleyerek modern epistemolojinin bireyciliğinin ötesine geçer. Bununla birlikte görmüş olduğumuz gibi, bu ayrım, onun adalet kavrayışını da belirlemektedir ve günümüzde epistemolojiyi sosyallik ve adalet kavramlarıyla bağlantılı düşünmeye çalışma girişimlerine verimli bir kaynak sağlayabilir.

Öz

David Hume ve Thomas Reid'in Adalet Kavrayışları Üzerine

İskoç Aydınlanmasının önemli filozoflarından Thomas Reid, David Hume'un adaletin bir konvansiyon olarak icat edilmiş yapay bir erdem olduğu yönünde görüşüne karşı çıkarak, onun insan doğasına dayandığını savunur. Reid'e göre, Tanrı her insana "vicdan" denilen bir ahlaki yeti vermiştir. Bu yeti, her insanda doğuştan bulunan zihinsel bir güçtür ve aklını kullanma olgunluğuna erişen insan bu yeti sayesinde adil eylemlerde bulunma yükümlülüğünü algırlar. Bu çalışmanın amacı, Thomas Reid'in David Hume'un adalet kavrayışına yönelik yanıtını incelemek ve bu iki düşünürün adalet kavrayışlarını birbirleriyle ilişkisi içerisinde değerlendirerek onlar arasında bir uzlaşma imkanının olup olmadığını araştırmaktır.

Anahtar Kelimeler: Hume, Reid, adalet, erdem, yükümlülük, konvansiyon.

Abstract

On David Hume's and Thomas Reid's Conceptions of Justice

Thomas Reid, one of the important philosophers of the Scottish Enlightenment, rejects David Hume's view that justice is an artificially invented virtue based on convention, arguing that it is based on human nature. According to Reid, God has given every person a moral sense called "conscience". This sense is a mental power inherent in every human being, and when a person reaches maturity in their reasoning ability, they perceive the obligation to act justly thanks to this sense. The purpose of this study is to examine Thomas Reid's response to David Hume's conception of justice and to investigate whether there is a possibility of reconciliation between these two thinkers by evaluating their conceptions of justice in relation to each other.

Key Words: Hume, Reid, justice, virtue, obligation, convention.

Kaynakça

- Akdemir, F. (2020). David Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 30: 451-472. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/58166/801239>
- Bragues, G. (2008). David Hume vs. Thomas Reid: Is Justice Socially Constructed or Natural? *History of Philosophy Quarterly*, 25(2): 137-154. <http://www.jstor.com/stable/27745120>
- Coady, C. A. J. (2004). Reid on the Social Operations of Mind. T. Cuneo ve R. Van Woudenberg (Ed.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid* (s. 180-203) içinde. Cambridge University Press.
- Cohon, R. (2008). *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Oxford University Press.
- Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Harvard University Press.
- Glycofrydi-Leontsini, A. (2015). Accounts of Justice in the Scottish Enlightenment. G. Floistad (Ed.), *Philosophy of Justice* (s. 177-189) içinde. Springer.
- Harris, J. A. (2010). Reid on Hume on Justice. S. Roeser (Ed.), *Reid on Ethics* (s. 204-222) içinde. Palgrave Macmillan.
- Hume, D. (1983). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Hackett Publishing Company (Orijinal eserin basım tarihi 1751).
- Hume, D. (1997). İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. (A. Yardımlı, çev.). İdea Yayınevi (Orijinal eserin basım tarihi 1739-40).
- Lecaldano E. (2008). Hume's Theory of Justice, or Artificial Virtue. E. S. Redcliffe (Ed.), *A Companion to Hume* (s. 257-272) içinde. Blackwell Publishing.
- McGregor, J. (1987). Reid on Justice as a Natural Virtue. *The Monist*, 70(4): 483-495. <https://www.jstor.org/stable/27903052>
- Powell Y. Ve Yaffe G. (2015). Reid on Favors, Injuries, and the Natural Virtue of Justice. R. Copenhaver ve T. Buras (Ed.), *Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value* (s. 249-266) içinde. Oxford University Press.
- Raphael, D. D. (2001). *Concepts of Justice*. Clarendon Press.
- Reid, T. (2010). *Essays on the Active Powers of Man*. Springer (Orijinal eserin basım tarihi 1788).
- Schmidt, C. M. (2003). *David Hume: Reason in History*. The Pennsylvania State University Press.

REİDİAN TANIKLIK EPISTEMOLOJİSİ VE ÇOCUKLUK: KÖPEK DİŞİ FİLMİ ÖRNEKLEMİNDE BİR ÇIKARIM

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 212-230.

Geliş Tarihi: 30.03.2023 | Kabul Tarihi: 21.06.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1273513

Leyla TÜYLÜ*

Giriş

Canlılar alemi göz önüne alındığında en çok ve en uzun süre ilgi/bakıma muhtaç olan insan yavrusudur. Olağan şartlarda bir insan yavrusunun en azından halihazırda tüketilmek için uygun olan bir besini kendi başına yiye-bilme yetkinliğine erişmesi neredeyse iki yılın sonunda gerçekleşir.¹ Epistemoloji açısından incelenmeye değer olan şey ise yavrunun acizyeti nedeniyle yavru-ebeveyn arasında doğal olarak kurulan bağ neticesinde doğan başkasından öğrenmedir. Yavrunun yaşamının başlangıcına içkin olarak başlayan ilişkiler neticesinde artarak devam eden başkasından öğrenmelerin, bilgi olarak addedilebilir olup olmadığı bizlere tanıklığın epistemik statüsü tartışmalarının başlangıç noktasını verir.

İnançlara ulaşma yollarının eleştirel incelenmesi olarak epistemoloji (Quinton, 1971, s. 214) bir kişinin bir şeyi *nasıl* bildiğini, kişinin o şeye inanmak için sahip olduğu temellerini ve inancını sürdürmesini neyin haklı çıkardığını öğrenmeye çalışır (Pollock & Cruz, 1999, s. 11). Kişinin inancını sürdürmesinde haklı bir gerekçe olarak tanıklığın statüsü meselesi önemlidir çünkü bilgi, yaygın olarak başkalarının sözüne bağlıdır. Yavru-ebeveyn arasındaki ilişki ise *doğal olarak* kişilerarası epistemik bağımlılık ilişkileri taşıdığımızı gösterdiği için önemlidir.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi ABD, ORCID: 0000-0001-6736-9871, e-mail: ltuyulu@ankara.edu.tr

1 Evrim-bilimsel araştırmalar söz konusu acizyetin temel nedeninin insan beyninin vücut oranına göre büyüklüğü temelinde açıklamaya çalışır. Bknz. (Plunkett, Doniger, Orabona, Morgan, & et al., 2011).

Epistemik tanıklık, bir konuşmacının bir dinleyici kitlesine bilgi iletme amacıyla bir şeyler aktardığı tüm durumları ifade eder. Dolayısıyla epistemik bir kapasite olarak tanıklıktan öğrenme, bir konuşmacı ve bir dinleyici olmak üzere zorunlu olarak minimum iki kişi gerektirir. Modern epistemik öznenin biricik otonomluğuna aykırı bir şekilde zorunlu olarak en az iki kişi gerektiren tanıklık, otonomluk sınırlarını aştığı için bilgi tartışmalarında uzun bir zaman değersizleştirilmiştir (Leonard, 2023). Tanıklık, alguların şeylerle tanışıklık yolu ile elde ettiği niteliklerin bir diğer kişi ya da kişilere önermesel olarak iletilmesi olduğu için (Başdemir, 2011, s. 77) otonomluğu aşar çünkü algı, hafıza ve çıkarım gibi ilk elden epistemik kaynaklara dayalı bilgidir farklı olarak, tanıklığa dayalı bilgi şahsi kazanımlar yerine başkasının sözünü almayı; şeyleri başkasının yargısına dayanarak kabul etmeyi veya gerçek için başkasına güvenmeyi içerir.

Bu çalışmada Yunan Tuhaf Dalgası'nın (Papanikolaou, 2021, s. 4, 39) ilk örneklerinden biri olan Köpek Dişi (*Kynodontas*, 2009, yön. Yorgos Lanthimos) filmi epistemik tanıklık açısından işlenecektir. Film boyunca konuşmacı olarak ebeveynlerin, dinleyici kitlesi olan üç çocuğun epistemik bilgisini nasıl kurguladığı irdelenmiştir. Ebeveynlerince ıssız bir yerleşkede kasıtlı olarak *cahil* bırakılmaya çalışılan üç ergen çocuğun durumunun merkeze alındığı film üzerinden tanıklık merkezli epistemik bilgi manipülasyonu ve Thomas Reid'in sağduyu merkezli tanıklık savunusu üzerinden söz konusu cahil bırakma ediminin sürdürülebilirliğinin imkânı tartışılmıştır.

Konuşmacı olarak ebeveynlerin ilettikleri mesaj, alıcı olarak çocukların tanıklığa dair inançları Reidian varsayımıcılığın bir işareti olarak değerlendirilmiştir. Toplumsal bir uzlaş neticesinde oluşmuş olduğuna kani olduğumuz *normal* gerçekliğimizin yerine, tek bir bireyin iradesi neticesinde oluşturulan alternatif Köpek Dişi gerçekliği, rutinin hasta bir zihin tarafından kurulması durumunda neler olacağına dair niyet okumadır. Bizi bu tuhaf yahut anormal gerçeklikte ilgilendiren esas mesele ise, dünyada ilk var oldukları andan itibaren normal addettiğimiz bilgilerin manipüle edilmiş hallerine tabi olan çocukların, tanıklığa güven duyma nedenlerinin epistemik bir açıklamasını sunmaktır.

Epistemik Tanıklık ve Köpek Dişi Çocukları

Bilgi hem kendisi için arzu edilen bir şey hem de arzulanan diğer *iyileri* elde etmenin bir yolu olarak çift yönlü bir önem taşır. İnsanın doğal olarak çözmek ya da yanıtlamak istediği birçok soru mevcut olduğunu savlarız ancak hiç kimsede, çok az sayıdaki sorudan fazlasını cevaplamaya yetecek kadar ilk elden kanıt bulunmaz. Bu durumda soruları olan kişi ya başkalarına mü-

racaat eder yahut yargıyı askıya alma durumunda kalır. İşte bu ikilem pratikte çok büyük olasılıkla tanıklığı kabul etme alışkanlığı olarak karşımıza çıkar. Kişisel gözlem ve hafızayı aşan bir şey hakkında bilindiği iddia edilen hemen hemen her şey için tanıklığa güvenilir.

Felsefi anlamda tanıklık, algılanabilir olayların konuşmacı tarafından duyulabilir veya görünür kelimeler/işaretler/jestler aracılığıyla alıcıya iletilmesi, alıcı tarafından - kendisi için - iletilen şeyin yahut iletilen şey ile nedensel olarak doğrudan ilişkili şeyin anlaşılması ile gerçekleşir.

T konuşmacı, q T tarafından iletilen önerme, R alıcı ve p R'nin q'ya dayalı inancı olmak üzere, en yalın hali ile tanıklık şu şekilde ifade edilebilir;

- R'nin p inancı, T'nin q'ya dair tanıklığından kaynaklandığı
- R'nin p'ye dair inancı nedensel olarak T'nin q içeriğine sahip olan inancıyla bir içerik bütünlüğüne sahip olduğu
- p bilgisi, yalnızca T'nin q'ya dair tanıklığı ile R'ye iletildiği takdirde (Shieber, 2015, s. 9),

R'nin p'ye olan gerekçeli inancı, T'nin q'ya dair tanıklığına dayanır iddiasında bulunulabilir. Şu hâlde tanıklığa dair temel önerme, *her T konuşmacısı ve R alıcısı için R, T'nin q'ya dair tanıklığına dayanarak q ile nedensel olarak ilişkili p'yi bilirdir.*

Elbette tanıklığa dayalı her iletim bilgi aktarmaz. Örneğin her konuşmacı samimi ve yetkin değildir yahut konuşmacının her yargısı bir iletim mak-sadı taşımak zorunda da değildir. Dahası tesadüfi hatalar, propaganda yahut kasıtlı manipülasyonlar her aktarımda potansiyel olarak bulunan risklerden birkaçıdır. İçerdiği risklere rağmen duyduklarımızın ve okuduklarımızın pek çoğunun doğru olduğunu çoğunlukla sorgusuz sualsiz kabul ettiğimiz ise tartışılmaz bir gerçektir (Strawson, 1994, s. 23). Şahsi gözlemlerle keşfedilen, bireysel hafızada saklanan ve bunlardan çıkarılardan elde edilen kişisel veya özel bilgiler, inanç ve bilgi sistemimizin niceliksel olarak çok küçük bir parçasını oluşturur. Genel, teorik bilgilerin küçük bir kısmı dışında kalan her şey diğer insanların tanıklıklarından üretilir (Quinton, 1971, s. 204).

Yaşamın her aşamasında, inandıklarımızın büyük bir kısmı, doğrudan doğruya ifadesini kontrol etmediğimiz tanıklardan elde edilir. Özellikle yavrunun bilişsel gelişiminin başlangıcında başkalarına olan bağımlılığı diğer tüm hayat evrelerine kıyasla daha da fazladır. Çocuk, örneğin, doğru konuşmayı dinleyerek öğrenir. “Kedi” kelimesinin doğru kullanımının yavru tarafından öğrenilmesinin arkasındaki sebep yavrunun bir kediyi her fark edi-

şinde ebeveynin o fark ettiği şeye hep “kedi” demesidir. Aksi halde insan yavrusu bir kediyi fark ettiğinde ebeveyni bazen “köpek”, bazen “inek”, bazen “timsah” deseydi yavru için *doğru* konuşmayı öğrenmek asla mümkün olmayacaktır. Russell’a göre, doğru konuşmayı öğrenmiş her bir kişi, ebeveynlerin dürüstlük alışkanlığına tanıklığın bir kanıtıdır (Russell, 1976, s. 207).

Köpek Dişi’nin merkezinde bir çocuğun dünya algısının ne kadarının ebeveynleri tarafından ne dereceye kadar düzenlendiği, gerçeklik algımızın ebeveynlerimiz tarafından nasıl şekillendirilebileceği sorusu bulunur. Çocuklarını bir dizi çarpık oyunla toplumdan uzak tutan ebeveynler hakkındaki Orwellvari bu dramanın bizler için özgün ve güçlü yanı bilgi ve bilginin nasıl manipüle edilebileceğinin keşfidir. Bizzat Lanthimos verdiği bir röportajda ilgisini çeken şeyin aşırı yöntemlerle insan zihnini ve bedenini şekillendirebilecek yollar ve bu durumun ulaşabileceği sınırlar olduğunu dile getirir (Papanikolaou, 2021, s. 85).

Köpek Dişi ebeveynlerin çocuklarının duyduğu her bilgiyi sıkı bir şekilde kontrol ettiği ve en küçük ihlal için bile çocukları acımasızca cezalandırdığı bir durum anlatısıdır. Film boyunca ebeveynleri tarafından sıkı bir sansüre ve manipülasyona maruz bırakılan üç kardeşin inanç ve bilgi kabulleri, birçoğumuzun normal veya doğru addettiği birçok kabul ile çelişiktir. Film, izleyiciye absürd gelen bir gerçeklikte, temel insani sezgilerin dahi ne denli manipüle edilebileceğini dolaysız bir duruşla sunar. Filmin ilk ve en çok yorum yapılan sahnesinde eski bir kayıt cihazından yükselen annenin sesi, “Deniz” oturma odasındaki gibi deri bir koltuktur, der. “Otoyol,” çok güçlü bir rüzgâr, “Gezi”, dayanıklı bir malzeme ile yüzeyler üretmenin bir yoludur. “Tüfek” bir kuş türüdür. Dış dünya ile ilgili bilindik bu kelimeler evrensel anlamlarını, ailenin korunaklı evinin sınırları içinde göndergesi açıkça algılanabilecek ifadelerle bırakır. İlerleyen sahnelerde, örneğin, vücut uzuvlarına atıfta bulunan veya cinsel fiillerle ilgili olabilecek kelimeler dahil birçok şey benzer şekilde ebeveynlerce manipüle edilir. Öyle ki, ebeveynler, yavrularını üzerlerinden uçan uçakların oyuncak, zombilerin küçük sarı çiçekler, kedilerin ise ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken can düşmanları olduğuna ikna etmeyi dahi başarır.

Hayatlarının neredeyse tüm ayrıntıları ebeveynlerinin keyfi ve mutlak kontrolüne tabi olan Köpek Dişi çocukları, baba tarafınca kurgulanmış bir gerçekliğin içerisinde yaşar. İzleyici için mümkün olmayan birçok şey - örneğin uçan bir gerçek uçağın yere oyuncak olarak düşebilmesi, yetişkinlik göstergesi olarak (muhtemelen hiç düşmeyecek olan) köpek dişinin düşmesi - çocukların gerçekliğidir. Söz konusu gerçeklikte evrene dair bilgi kay-

nağı yalnızca ebeveynlerdir. Çocuklar ise, tıpkı gerçek hayatta olduğu gibi, ebeveynlerince maruz bırakıldıkları tanıklıkları sorgulamaksızın kabul eder. Böylelikle ebeveyn gözetiminde çocuklar için yavaş yavaş bir dünya kurulur. Ebeveyn tanıklığında öğrenen Köpek Dişi çocuklarına göre, balıklar havuzda yoktan var olabilir, anne bir köpek doğurabilir, kardeşler gerekirse cinsel ilişkiye girebilir, Frank Sinatra çocukların büyükbabası olarak *Fly me to the moon*² şarkısında bilinmedik bir dilde çocuklara “*Baban seni seviyor, Annen seni seviyor. Biz de onları seviyoruz, ben kardeşlerimi severim, onlar da beni sever. Ailem benimle gurur duyar çünkü ben var gücümle çalışır hep daha iyisini yapmak için emek harcarım, Evimiz çok güzel ve evimizi seviyoruz. Evimizi asla terk etmeyeceğiz.*” nasihatte bulunabilir. Elbette tüm bu örnekler biz izleyiciler için kabul edilebilir değildir ancak Köpek Dişi çocukları için söz konusu şeylerin, o şeyler olmadığını iddia edebilecek bir öteki durum yoktur.

Reidian Sağduyu Temelinde Saflık ve Doğruluk Eğilimleri

Bebeklikten çocukluğa geçiş evresindeki herhangi bir yavru için dünyanın yuvarlaklığı ve bizlerin yuvarlak bir küre olan yeryüzünün içinde değil de üzerinde yaşıyor olduğumuz bilgisi şaşırtıcıdır. Yahut Köpek Dişi çocukları için havada uçan bir uçağın, bahçelerine tıpkı gökyüzünde gördükleri boyutta düşmesinde şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. İlkinin şaşırtıcı ikincisinin şaşırtıcı olmaması temelde aynı sezgiden kaynaklıdır: Sağduyu.

İskoç aydınlanmasının önde gelen isimlerinden Reid’e göre tanıklık sosyal bir eylemdir ve tanıklığın söz veya işaretlerle ifade edilmesi esastır. Kişi, ifade ettiği şeyin doğruluğunu doğal olarak taahhüt eder (Reid, 1878, s. 332). Yalan ise doğamıza şiddet uygulamaktır. İnsan, varoluşu gereği doğuştan dürüst ve güven duygusu taşıyan bir canlıdır. Bu doğal eğilim sosyal yaratıklar olmamızı ve bilgimizin en büyük, en önemli bölümünü başkalarının bilgisinden almamızı amaçlayan Doğanın bilge ve hayırsever Yazarı’nın lütfudur (Reid, 1997, s. 193). Duyulara güvenme zeminini tartışan Reid, yalnızca haklı olduklarına dair kanıtlar varken duyularımıza güvenmediğimizi, aksine duyularımızın doğru olduğuna dair neredeyse hiç iyi bir kanıtımız yokken onlara içsel bir inanç ile güvendiğimizi tespit eder (Reid, 1878, s. 390). Tanıklığa güvenmeyi tıpkı diğer duyulara güvenmek gibi düşünür ve tanıklığın diğer duyulara karşı olan şüpheden daha fazla bir şüphe barındırmadığını savlar. Kesin kanıtımız yokken bizleri algının temel

2 Fly me to the moon (Beni Ay’a uçur), let me play among the stars (İzin ver yıldızların arasında oynayayım). Let me see what spring is like on Jupiter and Mars. (İzin ver göreyim, Jüpiter ve Mars’ta bahar nasılmış) In other words hold my hand (Diğer bir deyişle, elimi tut), In other words, baby, kiss me (Diğer bir deyişle, bebeğim, öp beni). Fill my heart with song and let me sing for ever more. (Kalbimi şarkıyla doldur ve bırak sonsuza dek şarkı söyleyeyim).

bir gerekçelendirme kaynağı olduğunu düşünmeye iten her şey, tanıklığın da temel bir gerekçelendirme kaynağı olduğunu düşünmeye sevk etmelidir (Reid, 1878, s. 374). Bizzat Doğanın Bilge Yazarı *içimize diğer insanların tanıklığına güvenmek için bir sebep tohumu ekmiştir*. Reid çocukların tanıklığa veya otoriteye hiç aldırış etmediği bir gerçeklikte onların varlıklarını sürdüremeyeceklerini ve dolayısıyla *bilgisizlikten yok olmak* zorunda olduklarını *söyler*. Tanıklığa güven öylesine önemlidir ki, çocukların kendi kendilerini besleyebilecekleri zamana değin ebeveynlerince beslenmeleri, birçok şeyi kendi yargılarıyla keşfetmeden önce ebeveynlerince onlara öğretilmesinden daha elzem bir gereklilik değildir (Reid, 1878, s. 395).

İnsanda varoluşuna için asli bir yargı yetisi olarak sağduyudan azat edilmiş güvenilir bir bilgi teorisi kurulması mümkün değildir. Bunun sebebi sağduyunun, doğruyu yanlıştan ilk bakışta ayırt etme gücünü barındıran yargılara varma gücü olmasıdır (Türer, 2003, s. 44). Reid'e göre bu yargılar, bilincin temel olguları, dolayısıyla sağ duyunun konularıdır. Reid herhangi bir yaştaki insanın davranışlarından, insanın doğası gereği sosyal bir canlı olduğunun ve kendi türüyle ilişki kurmaktan, onlarla sohbet etmekten ve onlarla iyi niyet alışverişinde bulunmaktan zevk aldığı için *açıkça anlaşıldığını düşünür*. Dahası ona göre *anne babaların çocuklarına karşı davranışları, hiç çocuğu olmayanlar için bile, ana baba şefkatinin insanoğlundaki yaygın olduğuna dair yeterli kanıt sağlar* (Reid, 1878, s. 24).

Çocukların gerçek hayatta olduğu gibi ele aldığımız Köpek Dişi filminde de ebeveynlerine yönelik inanç eğilimleri Reidian tanıklık epistemolojisi için önemli bir başlangıç noktasıdır. Reid'e göre çocuklar, tanıklık temelinde bilgi edinmeleri için tanıklığın güvenilir olduğuna dair ilk elden bir kanıt ya da çıkarıma gerek duymaz. Reid'in dinleyicisi, inanmamak için daha güçlü nedenleri olmadıkça, doğru olarak sunulan ve kendisi için anlaşılır olan bir şeyi doğru olarak kabul etme hakkına doğal olarak sahiptir. Dahası yine aksi yönde sebepleri olmadığı sürece, alıcının kaynağının samimiyetini veya haklılığını sorgulamama hakkı da bulunur (Goldman, 2011, s. 15; Pritchard, 2004, s. 328).

Ontolojik olarak yavru dünyaya her şeyden habersiz gelir ve cehaleti yüzünden birçok tehlikeye maruz kalabilir ve hata yapabilir. Gözlemsel olarak fark edileceği üzere tehlikeden henüz korkmayan yavru, *içgüdüsel* olarak, tüm aktif güçlerini kullanmaya, aklın ihtiyatlı uyarıları olmadan her şeyi denemeye ve kendisine söylenen her şeye inanmaya yönlendirilir. Elbette yavru, akla dayalı öngörünün önleyebileceği düşüncesizliği yüzünden acı çeker, ancak bu acı büyüme evresinde yararlı bir disiplin sağlayarak yine de

pozitif çalışır. Reid bu çocuksu saflığın, mantıktan daha faydalı bir nitelik ve daha iyi bir eğitmen olduğu kanısındadır. Bunun sebebi aklın yavruya bir yılda öğreteceğinden fazlasını, tanıklığa olan bu saf inancın bir günde öğretmesidir (Reid, 1878, s. 207).

Başta ebeveynlerin yavru henüz akıl yürütmeyi öğrenmeden yahut eleştirel bir vicdana sahip olmadan önce yavruya aktardıkları şeylere yönelik yavrudaki saf inanma eğilimi olmak üzere, yabancıların bilmediğimiz yerler ve tarihi tanıklıklarına duyulan doğal inanç olarak *saflık* Reidian epistemolojide önemli bir teşhistir ve onun tanıklık yanlısı tavrındaki iki temel ilkedendir. Ona göre Doğanın Yazarı insanı güven duyma manasında bir *saflık* (credulity) ilkesi ile donatmıştır. Diğer temel ilke ise gerçeği söyleme ve gerçek duygularımızı iletme için dilin işaretlerini kullanma manasında *doğruluk* (veracity) eğilimidir. Doğruluk ilkesi, gerçek duygularımızı sunmak adına doğruyu söyleme eğilimiyle *yaratılmış* olmayı imler. ‘Doğru’ insan için her zaman en üsttedir ve insan zihninin doğal sorunudur. Dahası sözlerimizle düşüncelerimiz arasında içgüdüsel olarak gerçek bir bağlantı kurulur ve bu yüzden doğal olarak sözlerimiz, düşüncelerimizin işareti olmaya uygun hale gelir. Bu kabule göre herhangi bir ayartıcının olmadığı durumlarda içgüdüsel olarak doğruyu söyleriz. Ayartıcı var olduğunda söz ve düşünce arasındaki bağlantı zayıflasa dahi, bu zayıflık insan tanıklığının önemini yok etme kudretine sahip değildir (Reid, 1997, s. 193).

İnsanın sözlerinin düşüncelerinin işaretleri olmasına atıfla doğruluk ilkesini ortaya koyan Reid, işaretlerin varlığını ise doğal akıştaki düzenden türetmektedir. İlk, çağlar boyunca devam eden bağlantının sebebi Yazarın doğayı yasalarla sabit yönetiminden ileri gelir. Sonrasında doğa seyrindeki bu nizam insani deneyim kazanmaya imkân verir. Doğal akışta şu an karşılaştığımız ile geçmişte yaşadığımızın kıyasıyla fark ettiğimiz bağlantılar bizde haklı olarak geleceğe dair beklenti yaratır. Bilge Yazarın bir lütfü olarak doğanın gidişatındaki istikrar, insani gözlemi ve tecrübeyi mümkün kılar. Bilge Yazar hem doğaya istikrar vermiş hem de insan zihnine, doğanın seyrini ve geçmişte gözlemlenen bağlantıların devam ettiğini anlamaya dair özgün bir ilke yerleştirmiştir. Doğal olarak sahip olduğumuz bu genel ilke ile, geçmişte iki şey bağlantılı bulunduğunda, birinin ortaya çıkması, insanda haklı olarak diğerini bekleme inancını üretir (Reid, 1997, s. 19, 197).

Bu fark ediş - geçmişle bağlantı kurma ve gelecekte umma - insana içkin bir düşünme ilkesidir. Tıpkı saflık yahut doğruyu söyleme ilkesi gibi bu ilke de yapımıza içkindir. Çocuk analogisi üzerinden ilkelerin sağlamsını yapan Reid’e göre, Doğa, eğer konuşanın zihnini, yalandan çok hakikat

tarafına meylettirmeseydi veya dengede bırakmış olsaydı; çocukların akılları olgunlaşıp yalanın ihtiyatsızlığını, vicdanın ahlaksızlığını kavrayıncaya değin doğruyu söyledikleri kadar yalan da söylemeleri gerekliydi. Tıpkı doğruluk ilkesinde olduğu gibi şayet Doğa, dinleyenin zihnini, inançsızlığa meyilli yahut inanç tarafına herhangi bir eğilim olmaksızın dengede bırakmış olsaydı, birisinin doğru söylediğine dair kesin bir delil bulana kadar hiç kimsenin sözünü kabul etmememiz gerekliydi. Oysa çocuklar kısa bir süreliğine de olsa gözlemlendiğinde ne denli saf ve dürüst oldukları herhangi biri tarafından açıkça anlaşılabilir (Reid, 1997, s. 194-195, 279). Şu hâlde şayet şüphe uyandıracak bir şey yok ise, yani karşı kefeye hiçbir şey konmamış ise insan doğal olarak herhangi bir şahsi deneyime referans vermeden tanıklığa inanmakta haklı kılınır.

Saflık ile dinleyici, doğruluk ile konuşmacı içgüdüsel olarak pozitif taraflar olarak betimlenir. Sosyalliği iki ilke ile garantiye alan Reid, dünyanın anlaşılmasını - birinci elden kavrayışın yanı sıra - insan olmaya has tanıklık ile de sağlar. Dinleyici ve konuşmacı doğal olarak iletişime geçer çünkü insanın sosyalliğinin doğal olmasındaki etken olarak dil kullanma becerisi de içgüdüselidir. En azından, anlamı doğa tarafından belirlenen ve insanlar tarafından deneyim yoluyla öğrenmek veya oybirliğiyle anlaşmaya varmak zorunda kalmadan kendiliğinden keşfedilebilir olan doğal dili anlama ve yorumlama becerisi, içgüdüselidir. Yeryüzündeki her insan doğal dilin imlerini benzer şekilde anlar. Tatlı bir tebessüm, kinli bir bakış, öfkeli bir ses yahut şükran dolu sarılma tüm insanlarda benzer bir anlama yaratır. Doğal dilden sonra, neyi ima ettiği konusunda oybirliğiyle anlaşmaya varılmış yazılı veya sözlü işaretlerin eklenerek doğal dilin geliştirilmesiyle, yapay dil gelir. Yapay dilde işaretler insanların uzlaşmasından kaynaklanır ve işaret ile gösterilen şey arasındaki ilişki oybirliği ile bir kez kurulduktan sonra bu aynı kalır (Reid, 1997, s. 50-53). Elbette bu, farklı coğrafyalarda farklı anadiller yaratır ve her insan bu işaret/gösterge birlikteliğini kendi anadiliyle öğrenir.

Reid için yapay dili öğrenmemiş oldukları aşamada dahi çocukların doğal dile benzer tepkiler verdikleri en az saf ve dürüst oldukları kadar açık bir gerçektir. Nihayetinde ona göre doğanın Bilge Yazarı insanın tanıklığına güvenmek için bir sebep tohumunu içimize ekmış ve bizim yargı gücümüzü yaşamımızın ilk döneminde neredeyse tamamen bizimle ilgili olan kişilerin ellerine bırakmıştır (Reid, 1997, s. 201-202; Audi, 2018, s. 168).

Lanthimos'un kurguladığı Köpek Dişi gerçeğinde çocuklar nezdinde iki ilke açıkça kendini belli etmektedir. Her ne kadar film kendi zamanın öncesine bir referans vermese dahi çocukların o güne değin geçirdikleri tüm

zamanda manipülasyona uğradıkları – örneğin annenin hamile olduğunu ilan ettiği sahnede çocukların insan çiftleşmesinden insan doğar; anne yalnızca isteyerek bir çocuğu doğurma yahut yok etme gücüne sahip değildir gibi biyolojik gerçeklerden bihaberlikleri gibi – anlaşılır. Basit bir ailesellik ilişkisinin ters yüz edilerek yeniden kurgulandığı film boyunca izleyici aileselliği tekrar düşünür. Başta içine tuz konulmuş kaba denk gelen kelimenin telefon olması birçoklarımız için ilk bakışta saçmadır. Ancak telefona neden telefon yahut kediye neden kedi dediğimizin açıklaması, her birimiz birer filolog olmadığımızdan, şey ve kelime için basit bir *ortak kabulleniş* olduğu gerçeğine varabilir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere, yapay dilde mananın özünde en nihayetinde kabulleniş vardır. Doğal dil insan olmaya içkinen, yapay dil onu icat eden ilk insan tarafından dahi bilinmez, öğrenilir. Dolayısıyla Köpek Dişi evindeki ortak kabulleniş neticesinde en azından üç çocuk için telefon kelimesinin tuz bulunan kapı manasını taşıması ile geri kalan neredeyse tüm yaygın dillerde telefon kelimesinin bir iletişim aracı olan şeyi imlemesi arasında doğru olma nezdinde niteliksel değil niceliksel bir fark vardır. İlkine inanan yalnızca 3 kişi bulunurken, ikincisine inanan milyonlarca insan vardır.

Tanıklığın Manipülasyonu ve Sağduyusal İnanç

Bu noktada artık irdelenmesi gereken konu, ebeveyne muhtaç yavrunun saflık ve dürüstlük eğilimleri, ebeveynlerin keyfi bir manipülasyonuna tabii iken yavrunun epistemik statüsünün neliğinin tartışılmasıdır. İlk elden akıl, bilinç, algı ve hafıza gibi birincil kaynaklara dayalı inançlarda kişi inandığı şeyin nedenini yine bizzat kendisinden türetebileceği için bu tür bir bilme ilk bakışta oldukça güvenlidir. Ancak ilk elden edinilmiş olanlar hariç diğer her bir girdiyi reddetmek her ne kadar cazip bir tavır olarak düşünülebilse dahi, ilk elden deneyiminin kanıtlarına dayanarak bilinen şeylerle yetinmek uygulanabilirlik açısından kullanışlı değildir. En hafif eleştiri ile insan olmaktan aşağı, vahşi bir durum imlemektedir. Önce güvenlik ilkesini benimseyen kimse bahçesini ekmektedir, ancak bu oldukça küçük bir bahçedir (Price, 1969, s. 129).

Toplumsal bir canlı olarak kabul edilen insanın diğer herkesten bağımsız, yalnız kişisel kaynaklara dayanarak konuşma, düşünme, yürüme vb. gibi eylemleri *öğrenebilmesi* imkânsız değilse dahi yüksek olasılıkla şüphelidir. Reidian kurguda tanıklık bilgisinin doğruluğuna gerekçe sağlayan şey içgüdüsel saflık ve doğruluk eğiliminden mütevellit güvendir. Ancak bu, saflık eğiliminin çocukların her söylenilene şüphesiz inanması yahut dürüstlük eğiliminin çocuklarda hiç istisnasız işlediği anlamına gelmez. Bu gerçek Reidian düşüncenin en temel kavramı olan sağduyuya kapı aralar.

Sağduyu (*common-sense*) kavramını günlük hayatta kullanırız ve hepimiz sezgisel olarak bunun ne anlama geldiğini biliriz. Sağduyuya davet edilmekten doğal olarak birçoğumuz aynı şeyi anlarız. Reidian düşüncede sağduyu en genel anlamıyla her insanda mevcut doğal ve genel yargı yetisidir. Reid'e göre günlük yaşamda bize adeta rehberlik eden sağduyu, aile yaşamı dahil toplumsal ilerlemenin doğal bir yoludur. (Reid, 1878, s. 350-351). Dolayısıyla etkileşim canlısı olarak her insanda bulunan doğru olan şey hissiyatı olarak sağduyu, tanıklığa dayalı inançlara güvenin nedeni olan doğruyu söyleme ve saflık eğilimi ilkelerinin asgari sınırını simgeler. Tanıklığın epistemik statüsüne ilişkin sağduyu merkezli bir kavrayış, güven dengesi kurmamızı sağlar. Sağduyu merkezli varsayımçı bir epistemik kabul, insanın bilgiyi içgüdüsel olarak kabul etme yatkınlığı sebebiyle insanı bilgi edinme hakkına sahip kılar. Doğruluk, saflık ve neden-sonuç ilişkisini sağduyu temelli garanti altına alan Reid bilgide ilerlemek için felsefenin üzerine kök salması gereken temel olarak sağduyuyu şöyle yüceltir:

“Sağduyu, Felsefeye karşı bir tavır içinde değildir, o Felsefenin yardımına ihtiyaç duymaz. Ama öte yandan, Felsefenin (metaforu değiştirmeme izin verilirse) Sağduyu ilkelerinden başka kökü yoktur; onlardan doğar ve onlardan beslenir: Bu kökten koparılsa, şerefi solar, özsuyu kurur, ölür ve çürür.” (Reid, 1997, s. 19)

Reid sağduyuyu tüm insanların iletişime geçmelerini ve yaşamlarını devam ettirmelerini sağlayan, herkese ortak olan bir yargı gücü olarak tanımlar (Reid, 1878, s. 350). Sağduyu gündelik hayatın hızlı akışında şeyleri yargılama yeteneği olarak her insanda doğal olarak vardır. Herhangi bir eğitimin ya da gelişimin sonucu değildir ve eğitim, kültür yahut sınıf ayrımı gözetmeden çalışır. Sağduyusal önermelere ulaşıldığı anda inanılır, dolayısıyla sağduyu bir akıl yürütme değildir, bilakis öncüllerden sonuca varma gücü olduğu için akıl yürütme ile elde edilen tüm bilgilerin temelidir (Reid, 1997, s. 32; Reid, 1878, s. 365).

Reid, bir ampirist olarak, mutlak kuşkuculuğun agnostikliğine sağduyu temelli bir karşı duruştur. Onun gerçekliğinde insan, bir diğer insanla iletişime doğal olarak geçeceği donanıma sahip sosyal bir canlıdır. Doğruluk ilkesi ile tanıklık sunan; saflık ilkesi ile tanıklığı alan - Tanrı tarafından hem doğruluğa hem de güvenliğe karşı doğal eğilimlerle donatılmış Reid'in öznesi - sosyal bir canlıdır. Öznenin diğer öznelere tanıklıklarına inancı, doğal bir inanma ilkesinin gereğidir. Tüm fakültelerimizin olduğu gibi tanıklığa inanmanın da güvenilirliğinin garantörü doğanın Bilge Yazarıdır.

Reid, duyular aracılığıyla tanık olunan şeyler ve insanların dil (hem doğal hem yapay) aracılığıyla sunduğu tanıklık arasında kayda değer bir benzerlik görür. Gördüğümüz yahut duyduğumuz şeylere yönelik inançlarımızın temelinde de tıpkı tanıklıkta olduğu gibi içgüdüsel bir güven bulunur. Tanıklık ile arasındaki temel fark ise, yaş ilerledikçe insan tanıklığının akıl yürütme ile zedelenmesinin, duyu tanıklığına göre görece yüksek ihtimal taşımasıdır. Ancak Reid, her ne kadar düzenbazlara yem olma riski taşıyor olsa dahi, insan tanıklığının yavru iken reddedildiği bir olası senaryoda yavruyu öldürür, yetişkinliğe erecek kadar talihli ise de en iyi ihtimalle başrolümüz bir vahşi olarak belirir (Reid, 1997, s. xxiii, 170-171).

Köpek Dişi gerçekliğine geri dönecek olursak, Reidian doğal ve yapay dil ayrımı film boyunca karşımıza çıkar. Reidian düşünceye uygun olarak, doğal dil filmin kurgusu ile bizlerin gerçekliğinde neredeyse aynı şeyleri imler. Filmin kurgusunda babanın kızgınlığı doğal olarak anlaşılmakta, yarışı kazananın mutluluğu yüzünden okunmakta, üzümlük, korku veya tatmin yine herkesçe aynı anlaşılacak şekilde görülmektedir. Oysa giriş sekansından itibaren yapay dilin kasten bozguna uğratıldığı açıktır. Görme kapasitesi dışında kalan bir dış dünyanın varlığını imleyen her sözcük, görme kapasitesindeki alana ait bir şey ile anlam bozumuna uğratılır. Özgürlüğü (deniz/koltuk, otoyol/rüzgâr), iletişimi (telefon/tuzluk), cinselliği (kuku/lamba) ve hayali (zombi/sarı çiçek) işaret eden kavramlar başta olmak üzere, evin dışını imleyen her şeyin yapay dildeki anlamı yok edilir.

Bir insan emeğinin sonucu olan yapay dildeki mana bir uzlaşım nedeniyle var olduğu için, esasen herhangi bir evrensellik sunma gayesi de gütmaz. Dolayısıyla Altın kavramı, örneğin, imlediği maden ile ne herhangi bir zorunlu bağ taşır ne de doğal olarak diğer kavramlara kıyasla söz konusu madeni imlemeye daha uygundur. Basit bir uzlaşım ve alışkanlık sonucu altın kavramı, sarı madeni imler (Reid, 1997, s. 58). Dolayısıyla iki farklı topluluğun bir ve aynı şeye bambaşka bir kelime atfetmesi, birinin doğru diğerinin yanlış yaptığı anlamına gelmez; olan şey yalnızca farklılıktır. Köpekdişicede içine tuz konan kabı işaret eden telefon kelimesi, Türkçeye tuzluk olarak tercüme edilebilir. Her ne kadar film boyunca yapay dile ait kelimelerin keyfi olarak anlam bozumuna uğratılması bizlerin *normaline* aykırı gelse dahi, beş kişilik bir toplulukta basit oydaşma ile söz konusu kelimelerin oydaşılan manada kullanımı o topluluğun üyelerince bir sorun yaratmaz. Üyeler arasında bir şaşkınlık, kandırmaca yahut haksızlık yoktur. Diyaloglarda, kelime ve işaret ettiği şeyin bağlantısı bir kez kurulduktan sonra artık dolayimsız şekilde algılanır; gündelik akışta var olur.

Köpek Dişi gerçekliğindeki epistemik sorun, ebeveyn ve çocuklardan oluşan çoğullukta çocukların ebeveynlerce belirlenmesindeki adaletsizlikten ileri gelir. Ebeveynler aslında öyle olmadığını bilincinde oldukları halde, çocukları aslında öyleymiş gibi belirler. Çocuklar, açıkça algılanan gerçeklerle çok açık bir şekilde çatışmadığı sürece ebeveyn tanıklıklarına derhal inanır. Bu inanç, güçlü ve içgüdüsel olarak sahip olduğumuz ilkel ve tamamen doğal durumdur (Price, 1969, s. 213). Tüm olası gerçekliklerde çocuk, yetişkine inanarak öğrenir ve *kuşku inançtan sonra gelir* (Wittgenstein, 1969, 23e (ss. 160)).

Gündelik akışları içerisinde çocukların inançları - eve bir yabancı olarak güvenlik görevlisi dahil oluncaya değin - neredeyse sorunsuzdur. Tehlikeli *dışarıya* dahil olmak için yetişkin olma - köpek dışın düşmesi - şartı gereklidir ve o gün gelinceye değin ebeveynleri onları koruyacaktır. Doğal olarak geliştirilen bu inanç, çocukları istismara açık bir pozisyonda bırakır. Her ne kadar Reid, yavrunun ebeveyne duyduğu güvene karşılık ebeveynin yavruya yönelik tavrını da doğruyu aktarma güdüsü ile ele alsada dahi, filmdeki patolojik durum bu güdüyü aşar. Bu patolojik durumun yaratıcısı olan babanın bu gerçekliği yaratma motivasyonunun ne olduğu ve babanın kurallarına anenin neden işbirlikçilik yaptığı gibi sorulara Lanthimos tarafından cevap niteliğinde bir arka plan sunulmaz. Köpek Dişi gerçekliği babanın iradesi uyarınca, herhangi bir oydaşma gözetmeksizin kurgulanmıştır. Çocuklar doğal bir içgüdü ile bu gerçekliği içselleştirir ve düşünce ve duygu dünyaları bu gerçekliğin gölgesinde gelişir.

Reid'e göre tanıklığa inanmak - tıpkı şeylerin tam da bizim onları algıladığımız şekilde varolduğuna inanmak gibi - sağduyusal bir buyruktur. Sahip olduğumuz duyuşsal deneyimlerde nesnelere doğrudan algıladığımızı söylemenin doğruluğu, doğal ilkelerin yani sağduyunun bir parçası olarak kabul edilmelidir. Tanıklığa dayalı öğrenmenin garantörü olarak saflık ve dürüstlük ilkeleri de yine sağduyunun bir gereğidir. Bu herkesçe basit bir şekilde anlaşılabilir olan apaçık bir gerçektir ve apaçık olan bir gerçeği gerekçelendirme gayreti içine girmek manasızdır. Tanıklık, en az tek basına yapılan işlemler kadar doğal yapımızın bir parçasıdır. Bu denklik nedeni ile toplumsal işlemlerin, tek başına yapılan işlemlere indirgenmesi yahut onlar nezdinde açıklanması mümkün değildir. Reid bu imkânsızlığın ispatı için, örneğin, tanıklığa inanmak ve algıya inanmak arasında algı lehine kesin bir ayrımın *sağduyuya* uygun olmamasının ötesinde bir açıklama sunmaya gerek duymamaktadır. Sağduyu, doğal olarak algılananın varlığına inanç üretir. Dahası bir miktar düşünülduğünde aklın, izlenim ve idelerin varlığına dair olan inancı diğer zihin ve cisimlerin varlığına dair olan inançtan daha fazla desteklemediği anlaşılabilir. Dolayısıyla sağduyusal inancı mantıksallaştır-

mak adına akli yetinin kullanılması gibi bir şart aramak tutarsızdır. Duyu yetileri de tıpkı akli gibi aynı Bilge Yazar tarafından insana bahşedilmiştir. Bu nedenle duyu yetilerine aklın yetilerinden daha az inanmak için kâfi bir gerekçe sunulamaz çünkü Bilge Yazarın duyu yetilerini kusurlu, akli ise kusursuz bir yeti olarak sunması için hiçbir neden bulunmaz. Akıl yürütme dahil her şeyin temeli olan ilk ilkeler olarak sağduyu ilkeleri, insan olmaya içkindir ve yok sayılması, görmezden gelinmesi yahut aşılarak yok edilmesi mümkün değildir. Sağduyuya uygun şeyler günü gelir de yanlışılanırsa dahi, sağduyusal inancı aşmak mümkün olmadığı için kişi suçlanamazdır. Reid'e göre, Descartes'ın akıl yürüterek elde ettiğini iddia ettiği cogitosu aslında insana içkin doğal bir ilkedir. Reidian kabulde düşünce ve duyumun bir öznesi olması gerekliliğinin doğal sonucu olan kendimizin varlığına - bir akıl yürütmeye mahal vermeden - sağduyusal olarak varırız (Reid, 1997, s. 32-33, 71-72, 192-193; Shieber, 2015, s. 105).

Özetle, sağduyusal bir gerçeğin doğrulanması için gerekçelendirme sunulması, yanlışılanması için bir gerekçe aramak kadar saçmadır. Dolayısıyla çocukların ebeveyn aktarımına yönelik ilk bakışta bir inanca neden sahip olmaları sorusuna bir cevap üretmek gereksizdir, çünkü bu doğal olarak böyledir. Sağduyu temelli ilkeler doğal olarak kabul edildiği için bilgi edinme insan olmaya içkin bir edim olarak karşımızda durur. İnsan doğal olarak bilmeye haiz bir canlıdır ve Doğanın Bilge Yazarı, bilginin büyük kısmını diğer insanlardan almamızı öngörmüştür. Reid, tanıklığa güvenmenin deneyimden çok insan doğası ilkesinden kaynaklandığı görüşünü destekler. Ona göre, insanlara doğruyu söyleme, söylenene inanma ve bir konuşmacıya ne zaman güvenilmeyeceğine dair bir sezgi bahşedilmiştir.

Dinleyicinin, bir konuşmacıya ne zaman güvenilmeyeceğine dair de bir sezgiye sahip olması fikri önemlidir. Bu sezgi de yine şaşırtıcı olmayan bir şekilde sağduyu ile alakalıdır. Sağduyusal inanç, en ufak bir şüpheden en büyük güvenceye kadar her dereceyi içinde barındırır (Reid, 1878, s. 182). Reidian düşüncenin bir yansıması olarak ele aldığımız Köpek Dişi gerçekliği, Reid'in tanıklığa dair saflık ve dürüstlük ilkelerini sağlamasını verir. Çocuklar dürüst ve saftır. Ebeveynlerinin tanıklığını, açık bir şekilde *olanla* gelişmediği sürece, sorgusuzca kabul ederler.

Bir yabancı olarak eve güvenlik görevlisinin (*Christina*) dahil olması ise rutini sekteye uğratar. Yalnızca erkek çocuğun cinsel tatminini sağlamak üzere eve dahil olan güvenlik görevlisi, dış dünyadan bir haberci olarak büyük kız çocuğunun küçük gerçekliğinde hatırı sayılır bir gedik yaratır. Güvenlik görevlisinden tehdit ile aldığı zorluklar ve düşmanlarla mücade-

le ederek başarılı olan bireysel kahramanların güçlü anlatısı olan filmleri ((Jaws (1975), Rocky (1976) ve Flash Dance (1983)) izlemek, kızın önceki aile seremonilerindeki sinematik deneyimini yıkar. Her şeyin deneyim ile anlamlandırıldığı Köpek Dişi evreninde nihayet anlamlandırmaya ters düşen bir başka deneyim, önekilere dair şüphe yaratır. Kız önce bir isme sahip olma gerçeğini hazmeder ve kendine bir isim bulur. İzlediği filmlerden tiratları içselleştirir. Daha sonra, örneğin, erkek kardeşi ile yaşadığı enest ilişki (tecavüz) sonrasında kız (Bruce), erkek kardeşine aynı şeyi bir kez daha tekrarlaması halinde cinsel organını kesip, vahşi dış dünyaya atmakla tehdit eder. Bu sahne evrensel bir kabul olarak enest tabusunun içgüdüsellğine bir işaret olarak okunabilir. Her ne kadar baba tarafından uygun görülüyor olsa dahi kız, ilk kez tanıklığa (enest ilişkiye girme gerekliliğine) karşı durur.³ Sonraki her sahnede Bruce çok daha şüpheli birine dönüşür, dünya algısı değişir ve olağan rutin artık sürdürülemez bir hal alır.

Sonuç Yerine: Tanıklığa Yönelik Şüphe Sonrası

Yargıda bulunma ve gündelik yaşamın yürütülmesi işleri sağduyu temelinde gerçekleşir. Reidian düşüncede sağduyu, deneyimlerimizde her zaman benzer olan, neredeyse her koşulda sağduyunun uygulanmasını mümkün kılan *aynılığa* dayalı işler. Reid, doğruluk ve saflığa dayalı inançların kusursuz olduğunu savlamaz. Aksine sağduyusal olarak varlığı kabul edilen saflık ve doğruluk eğilimleri doğuştan var olmalarına karşılık yaş aldıkça sekteye uğrama ihtimalleri yüksek olan içgüdülerdir. Ancak budalalık yahut ahlaksızlığa rağmen, en azından deli olmadığını bildiğimiz her insana karşı belli bir basiret ve dürüstlük duygusuna güvendiğimiz de açıktır. Şayet böyle bir güven olmadığını düşünürsek, insani toplumsallaşma gerçeği yara alır. Reid'e göre insanlar iyilik yapmak kadar incitmeye yahut doğruyu söylemek kadar yalan söylemeye de yatkın olsalardı, birlikte yaşayamaz aksine olabildiğince birbirlerinden uzak dururdu ve insan ırkı çok geçmeden yok olurdu. İnsanların biraz ayartılmadan başkalarına zarar vermeyecekleri, iyi işler için biraz minnettar olacakları ve kötü muameleden ise bir miktar içerleyecekleri evrensel bir olgudur (Reid, 1878, s. 440).

Tüm bunlar çok yüksek olasılıklıdır ancak kesin değildir. Çok yüksek olasılıkla ebeveynler çocuklarını dürüstlük ilkesini gözeterek büyütür ancak bu her bir ebeveynde içgüdüsel olarak var olsa dahi uygulanma noktasında kesin değildir. Çok yüksek olasılıkla tüm yavrular ebeveynlerine koşulsuz bir saflıkla inanırlar ancak bu sonsuza değin ebeveyn yavru ilişkisinin böy-

3 Enest, genellikle insan kültürünün 'evrensel' yönünün bir örneği olarak veya insan kültürünün *kesin* bir özelliği olarak belirtilir (Wagner, 1972, s. 601).

le süreceği anlamına gelmez. Gece ile gündüzün, yaz ile kışın düzenli olarak birbirini takip ettiğini, ateşin yaktığını, suyun boğduğunu ve cisimlerin top- rağa doğru çekildiğini vahşiler dahi kısa sürede anlar ve benzer koşullarda benzer şeylerin olacağını beklemeye yönlendirilir, ancak bu her kişinin bu döngüye sonsuz güven duyacağı anlamına gelmez. Reid, en açık haliyle in- sanın yapısı gereği, doğal olarak en az şüpheyle saydıklarımızın devamına güvenmeye yönlendirildiğini savlar.

İnsan bir inanç canlısıdır. İnsan gözlerinin gördüğünün, kulaklarının duyduğunun vb. gibi uzva dayalı edinimlerinin doğruluğundan yanıldığını fark ettiğinde şüphelenir. Detaylı düşünme edimi, olağan inançta oluşan gedikten sonra gelir. İnsanın alameti farikasından biri olan dil kullanma becerisi tek başınlık halinde olası görünmemektedir. Ötekinin yok olduğu bir başınlık halinde sessel dile ihtiyaç, şeye ne denileceğine dair bir uzlaş ve aktarma dürtüsü gerektirmediği için dilin ortaya çıkma imkanı neredeyse yok düzeyindedir.

Köpek Dişi gerçekliğinde yapay dil, aile içinde bir uzlaş simgeler. Dile bağlı olarak dış dünya, özünde evin sınırları içinden kurulur. Yavruların, ebeveynlerinden öğrendiklerine karşı bir sav üretecekleri kaynak bulunmaz. İçinde yaşadığımız gerçeklik ile Köpek Dişi gerçekliği arasındaki temel fark tam olarak buradan kaynaklanır. Evin içerisinden çıkmaya kadir olan her bir kişi dış dünyayı kendi başına deneyimleyerek inançlarını sürekli günceller. İnanç güncellemesi, epistemik olarak kişiyi dönüştürür. Bilmek, semantik olarak doğru ile ilişkilidir ve yanlış bilmek, mümkün değildir çünkü yanlış bilmek kendi içinde çelişik bir durum imler. Kişi ya bilir, ya bilmez. Köpek Dişi yavruları, bir dış dünya gerçekliği deneyiminden mahrum oldukları için bilmediklerinin ayırdına varabilecek bir pozisyonda değiller. Büyük kı- zın (Bruce), güvenlik görevlisi ile girdiği ilişki sonrasında yaşadığı değişim, biliyor olmaktan bilmiyor olabileceğinin farkına varışdır. Tanık olduğu du- ruma dair şüpheleri onu evin dışına çıkmaya ikna eder. Bu çıkış, tıpkı Kant gibi dogmatik uykusundan Hume tarafından uyandırılıncaya değin insan anlayışıyla ilgili yaygın olarak kabul edilen ilkeleri sorgulamayı hiç düşün- meyen (Johnston, 1915, s. 3) Reid için beklenmedik değildir. Reid'in sağdu- yu gerçekçiliği olarak adlandırılabilceğimiz anlayışında insanın duyuşsal ya da bilişsel yetileri sayesinde elde ettiği bilgiye dair yanılabilirliğine kapı hep açıktır. Bruce, işte bu açık kapıdan geçmektedir. Olağan gerçekliğimiz- de eğer bir aldatma söz konusu ise aldatıcı Bilge Yazar olduğu için, insan bu durum karşısında acizdir. Ancak Köpek Dişi'nde Bilge Yazar rolüne giren babanın gerçekliğinden olağan olana açılan kapı da Reid'in sağduyusuna uygun işler. Reid, sağduyuya sahip bir gezginin de yolunu şaşırabileceği ih-

Reidian Tanıklık Epistemolojisi ve Çocukluk: Köpek Dişi Filmi Örnekleminde Bir Çıkarım timaline imkân tanır. Gezgin bilincinde olmadan yanlış bir yola sokulabilir, daha da kötüsü önüne bir engel çıkmadıkça yani yol onun önünde açıkken şüphe duymadan bu yolda ilerleyebilir, hatta bu yolda takipçileri bile olabilir. Lakin, yol umulmadık bir yere vardığında gezgin yanlış yaptığını bilmek ya da belki de onu neyin yanılttığını bulmak için derin bir muhakeme yapmaya gereksinmez (Reid, 1997, s. 23). Bruce'u evden çıkarmak için sağduyusu hemen yanı başındadır.

Bir son söz ekleyecek olursak, insanın sosyalliğinin doğal bir getirisi olarak tanıklık aktarımına karşı güvenin sağduyusal olarak pozitif yönlü çalıştığı su götürmez bir gerçektir. Tanıklık aktarıcılarınca manipüle edilmesine karşın, tanıklık alıcılarının söz konusu tanıklık durumlarındaki yozluğa dair şüphesi, yine insani bir içgüdüye dayalı çalışır. Açık bir şekilde yaşanan ile duyulan çelişkinin var olduğu bir durumda kişi tanıklığa dayalı öğrenimlerini sorgulama hakkına sahiptir. Ancak bu yaşanıncaya değin kişinin tanıklığa dair olan güvenine bir içgüdüsel bir inançtan öte bir gerekçe sunması gerekmez. Reid'in savladığı üzere kişi, aksi yönde bir kanıt oluncaya değin tanıklığa insani var oluşu gereği, doğal olarak inanır.

Öz

Reidian Tanıklık Epistemolojisi ve Çocukluk Köpek Dişi Filmi Örnekleminde Bir Çıkarım

Çalışmamızda İskoç Aydınlanmasının önemli düşünürlerinden Thomas Reid'in tanıklık epistemolojisi, Köpek Dişi (*Kynodontas*, 2009, yön. Yorgos Lanthimos) filmi özelinde değerlendirilmektedir. Bir düşünce deneyi olarak, alternatif bir gerçeklikte çocukların maruz kaldığı manipülatif ebeveyn tanıklığına inanmalarının arka planı Reidian tanıklık ilkelerince irdelenmektedir. Bir ampirist olarak bilginin temeline deneyimi yerleştiren Reid, tanıklığa dair çıkarımlarının sağlamasını çocuklara yönelik gözlemler ile sunar. O çocuklarda, aklın çıkarım yapma erginliğine erişmeden çok önce, yargıya ilişkin birtakım ilkelerin doğal olarak işlediğini savlar. Tanıklığa maruz kalanların, tanıklığa dair inançlarını doğallaştıran Reid, aksi yönde ispat yahut şüphe olmadıkça tanıklığa inanmayı haklı görür. Çalışmamızda Reid'in düşüncesini Köpek Dişi filmine uyarlayarak, alternatif tuhaf bir gerçeklikte dahi Reidian tespitin doğal olarak işlediği saptanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Thomas Reid, Sağduyu, Tanıklık, Epistemoloji, Yunan Tuhaf Dalgası

Abstract

Reidian Testimonial Epistemology, And Childhood An Inference On The Dogtooth Film Sample

In our study, Thomas Reid's epistemology of testimony is evaluated through the movie Dogtooth (*Kynodontas*, 2009, director Yorgos Lanthimos). We examine the background of why children believe their parents' manipulative statements through Reidian principles such as credulity and veracity. As an empiricist, Reid focuses on childhood and he finds that it is a natural tendency for people to instinctively believe in testimony. He argues that some natural principles of judgment work for children long before they are mentally capable of making inferences. Reid accepts testimony-based knowledge as justified unless there is evidence or suspicion to the contrary. In our study, Reid's principles were adapted for the movie Dogtooth, and it was concluded that Reid's principles work naturally for children, even in an alternative-strange reality.

Keywords: Thomas Reid, Common-sense, Epistemology, Testimony, Greek Weird Wave

Kaynakça

- Arslan, A. (2009). Felsefeye Giriş. Ankara: Adres Yayınları.
- Audi, R. (2018). Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş. (H. Y. Başdemir, çev.) Ankara: Nobel Yayınları.
- Başdemir, H. Y. (2011). Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu. Çorum: Hitit Kitap.
- Fricke, E. (2006). Testimony and Epistemic Autonomy. J. Lackey, & E. Sosa (Dü) içinde, *The Epistemology of Testimony* (s. 225-253). Oxford: Clarendon Press.
- Goldman, A. I. (2011). A Guide to Social Epistemology. A. Goldman , & D. Whitcomb içinde, *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford: University Press.
- Johnston, G. A. (1915). *Selections From The Scottish Philosophy Of Common Sense*. (G. A. Johnston, Dü.) Chicago: Open Court Publishing Company.
- Leonard, Nick, "Epistemological Problems of Testimony", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/testimony-episprob/>.
- Moser, P. (Dü.). (2020). *Oxford Epistemoloji*. (H. Y. Başdemir, & N. Mehdiyev, Çev.) Ankara: Liberte Yayınevi.
- Papanikolaou, D. (2021). *Greek Weird Wave A Cinema of Biopolitics*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Plunkett, J., Doniger, S., Orabona, G., Morgan, T., & et al. (2011). Plunkett, Jevon et al. "An Evolutionary Genomic Approach to Identify Genes Involved in Human Birth Timing" (2011). DOI: 10.1371/journal.pgen.1001365. (G. Barsh,, Dü.) *PLoS Genetics* 7 (4).
- Pollock, J., & Cruz, J. (1999). *Contemporary Theories of Knowledge* (2. b.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Price, H. H. (1969). *Belief*. New York: Humanities Press.
- Pritchard, D. (2004). *The Epistemology Of Testimony*. *Philosophical Issues*(14), 326-347.
- Quinton, A. M. (1971). *Authority and Autonomy in Knowledge*. *Journal of Philosophy of Education*, 5(2), 201-215.
- Reid, T. (1878). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. (J. D. Walker, Dü.) Philadelphia: J. H. Butler & CO.
- Reid, T. (1997). *An Inquiry into the Human Mind: On the Principles of Common Sense*. (D. R. Brookes, Dü.) Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Russell, B. (1976). *Human Knowledge* (6. b.). London: George Allen and Unwin.
- Shieber, J. (2015). *Testimony: A Philosophical Introduction*. New York: Routledge.
- Strawson, P. F. (1994). *Knowing from Words*. B. Matilal, & A. Chakrabarti (Dü) içinde, *Knowing from Words* (s. 23-27). Dordrecht: Springer Dordrecht.

- Türer, C. (2003). Charles S. Peirce'ün Epistemolojisi. *Bilimname* II, 23-52.
- Tüysüz, D. (2021). Mağduriyetin Sineması: Yunan Yeni Dalgası Üzerine Bir İnceleme. *Selçuk İletişim Dergisi*, 14(2), 805-831.
- Uslu, F. (2011). Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi. H. Y. Başdemir içinde, *Epistemoloji Temel Metinler* (s. 15-50). Çorum: Hitit Kitap.
- Wagner, R. (1972). Incest and Identity: A Critique and Theory on the Subject of Exogamy and Incest Prohibition. *MAN*, 7(4), 601-613.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. (G. Anscombe , & G. v. Wright, Dü) New York,: Harper and Row.

JOHN LOCKE VE DAVID HUME'DA SİYASİ İKTİDARIN MEŞRUIYETİNİN KAYNAĞI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 231-251.

Geliş Tarihi: 27.04.2023 | Kabul Tarihi: 28.07.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1288658

Umut DAĞ*

Giriş

Siyasal iktidarın meşruiyeti ve varoluş gayesinin ne olduğu siyaset felsefesinin en önemli problemlerinden birisi olagelmıştır.¹ Siyasi iktidar nedir? Siyasi iktidarın var oluş gayesi nedir? Siyasi iktidarın bu bakımdan görevleri ve sınırları nelerdir? Neden insanlar siyasi iktidara tabi olurlar? Bu sorular siyaset felsefesinde bilhassa devletin varlığı ve meşruiyeti ile ilgili temel sorulardır. Bu sorulara verilecek yanıtlar aynı zamanda nasıl bir siyasi düzen içinde yaşadığımızı ve başka türlü bir siyasi düzenin imkânını göstermesi bakımında da hayati öneme sahiptir. Popüler gibi görünen fakat esasında oldukça temel ve hayati öneme sahip olan güvenlik- özgürlük dengesi tartışmalarının gerisinde de yukarıda bahsi geçen temel sorulara vereceğimiz yanıtlar belirleyici olacaktır. Siyaset felsefesi filozofları hayatımızı en temelden ve şümüllü bir biçimde etkileyen bu sorunları düşüncenin konusu yaparak bize pratik yaşamın mahiyeti üzerine farklı bakış açıları ve bilgiler sunarlar. Modern siyaset felsefesi geleneği zikrettiğimiz sorulara aranan yanıtlarla başlamıştır, diyebiliriz. Bu yanıtlardan belki de en önemlisi ve kabul göreni toplum sözleşmesi kuramıdır. Toplum sözleşmesi kuramı Hobbes ile başlayan sonrasında John Locke ve J. J. Rousseau ile geliştirilen ve siyasal iktidarı sözleşme üzerinden temellendiren bir kuramdır. Toplum sözleşmesi

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-2576-2146, e- mail: u.dag@alparslan.edu.tr

1 Siyasi iktidar zor kullanma yetkisini elinde bulunduran, belirli bir toprak parçasında yer alan bir kurumlar bütünü olarak tanımlanır (Hall, Ikenberry, 2000: 11). Bundan sonraki satırlarda siyasal iktidar kavramı Locke'un ve diğer toplum sözleşmesi filozoflarının işaret ettiği devlet kavramının yerine kullanılmıştır. Doğa durumu ise siyasal iktidarın yani devletin olmaması biçiminde verilmiştir.

kuramının özellikle Locke tarafından ortaya konan versiyonu modern anlamıyla liberal demokratik devletlerin nasıl bir yapıya ve hangi karakteristik özelliklere sahip olduğunu anlamak açısından oldukça önemlidir.

Aydınlanma felsefesinin ilham kaynağı olan en önemli filozoflardan birisi olan John Locke, kendi döneminde feodalizm ve monarşi gibi katı bir biçimde inşa edilmiş hiyerarşik siyasal düzenleri düşünsel açıdan doğrudan hedef almış ve bu yönetim biçimlerine karşıt bir biçimde eşitliği ve özgürlükleri siyasal düzenin nihai gayesi yapmıştır. Locke bu bağlamda şu düşünceyi açık biçimde savunur: “Dediğim gibi bütün insanlar doğal olarak özgür, eşit ve bağımsızdır, hiç kimse mülkünden atılamaz ve kendi rızası olmaksızın bir başkasının siyasal iktidarına tabi kılınmaz” (Locke, 2020: 233). Locke’un siyaset felsefesini en veciz biçimde özetleyen bu cümleler yeni bir siyasal düzenin de habercisidir. Dönemin köle- efendi ilişkisi ya da kral ve tebaası biçiminde inşa edilmiş eşitsizlik üzerine kurulu siyasal düzenleri karşısında ortaya koyduğu bu ifadeler onun tasavvur ettiği siyasal iktidar biçimini anlamak açısından oldukça önemlidir. Özgürlük, eşitlik, bağımsızlık, mülkiyet hakkı ve bireysel rızaya dayalı bir siyasi iktidarın varlığını ve meşruiyetini teorik açıdan temellendiren bu düşüncelerin daha sonra Fransız Devrimine ilham kaynağı olduğu ve Amerika’nın Anayasasında yer aldığı bilinen bir gerçektir. Buna ek olarak Locke’un siyaset felsefesine en önemli katkısı ise yukarıda bahsi geçen düşünceleri siyasi iktidarın yani devletin varlığını gerekçelendiren sistematik ve normatif bir kuramla ifade etmiş olmasıdır. Bahsi geçen kuram toplum sözleşmesi kuramıdır. Onun önemi ve özgünlüğü hem gerekçelendirme açısından yeni bir bakış açısı sunması hem de kendinden evvelki siyaset felsefelerinden farklı ve yeni bir tür toplum tasavvuru sunmasıdır.

Toplum sözleşmesi kuramına yönelik ilk eleştiriler İskoç Aydınlanma geleneğinin en önemli filozoflarından David Hume tarafından dile getirilmiştir. Kuramın ortaya çıktığı ve geliştiği dönemde Hume’un yaptığı eleştirileri anlamak günümüzdeki tartışmalara da ışık tutacaktır. Hume toplum sözleşmesi kuramına yönelik eleştirileri yaparken yukarıda bahsi geçen filozoflardan bizzat John Locke’a referans vererek onun ortaya koyduğu toplum sözleşmesi kuramını hedef alır.² David Hume, Locke’un toplum sözleşmesi kuramının yaslandığı iki temel iddiayı eleştirir. İlk iddia Locke’un siyasal iktidar öncesini ifade eden doğa durumu kavramı hakkındadır. Hume’a

2 Hume “*Toplumsal Sözleşme*” başlıklı yazısında Locke’tan alıntı yaparak onu eleştirir. Hume dönemin liberal düşünceleri savunan Whig partisine yön veren Locke’un toplum sözleşmesi kuramını da yine dönemin muhafazakâr düşünceleri savunan Tory partisinin savunduğu pasif itaat fikrine de karşı çıkar. Ona göre birisi mutlak özgürlük diğeri ise mutlak itaati savunmaktadır. Hume bu iki fikri de aşırı bulur (Hume, 2017: 357).

göre tarihte böyle bir zaman olmamış ve yaşanmamıştır (Hume, 2017: 340). İkinci iddia ise Locke'un insanların siyasal iktidara katılmalarında rızanın esas olduğuna dair düşüncesidir. Hume'e göre tarihsel verilere baktığımızda insanların siyasal iktidara katılmalarında ve tabi olmalarında genel olarak baskı ve işgal gibi başka nedenler daha çok ön plana çıkar. Hume hem 'doğa durumu' hem de 'rıza' kavramının siyasal iktidarın varlığının doğru bir açıklamasını vermediğini düşünür. Hume, Locke'un bahsi geçen iddialarının her ikisini de tarihten örnekler göstererek yanlışlar. Bundan dolayı o Locke'un toplum sözleşmesi kuramını tarihsel olgulara dayanmayan spekülatif bir kuram olarak görür (Hume, 2017: 345).

Hume siyasal iktidarın varlığıyla ilgili başka türden bir açıklama biçimine gider. Bu spekülatif ve kurgusal olmaktan çok tarihe ve insanlığın deneyimlerine başvurarak yapılan bir açıklamadır. Onun bu türden bir açıklama biçimini seçmesinde hem ampirist hem de tarihçi bir filozof olmasının katkısı büyüktür. Bununla beraber Hume İskoç Aydınlanma geleneğinin en önemli temsilcilerinden biridir. Bu bakımdan onun felsefesi bu geleneğin izlerini taşır. Bu gelenek insan doğası ve tarih temalarını genel olarak felsefenin en temel problemleri olarak görmüştür. İskoç Aydınlanması filozofları insanı tarihin şekillendirdiği bir ürün olarak görmüşlerdir. Bu bakımdan insana dair her şey de tarihsel gelişme takip edilerek anlaşılabilir. İnsan bu tarihsel gelişiminin neticesinde değişmeye ve gelişmeye uygun bir varlık olarak görülmüştür (Murteza, 2020: 16). Tarihle bu kadar yakından bir ilişkide olan ve İskoç aydınlanma geleneğinin en önemli temsilcilerinden birisi olan Hume'un siyasal iktidarın varlığını açıklamada ön plana çıkardığı kavram ise deneyimle doğrudan ilişkili olan fayda kavramıdır. Bu çerçevede o insanlığın deneyimi neticesinde ortaya çıkan örneklerle başvurarak siyasal iktidara katılımlarda her ne kadar işgal ve baskı gibi nedenlerin varlığına işaret etse de onun devamlılığını sağlayan esas unsurun fayda olduğunu düşünür. Hume fayda kavramını genelin ortak çıkarları olarak kullanır.

Bu çalışmada Hume'un siyasal iktidarın varlığı ve devamlılığıyla alakalı Locke'un toplum sözleşmesi kuramına yönelik karşıtlığı bağlamında devlet anlayışları karşılaştırmalı bir biçimde analiz edilecektir. Bu karşıtlığın geri planında Hume'un siyaset felsefesi problemlerine yaklaşırken tarihsel metodolojiyi kullanması ve genel olarak siyasal düzenin oluşmasında fayda kavramını esas alması ana nedenler olarak ortaya konacaktır. Bununla beraber Hume'un, Locke'un toplum sözleşmesi karşıtlığına rağmen, siyasal iktidarın var oluş gayesi söz konusu olduğunda onunla hem fikir olduğu gösterilecektir. Siyasal iktidarın var oluş gayesinin bilhassa mülkiyeti korumak olduğu hususunda her iki filozof aynı kanaattedir. Hume için özel mülkiyet

genelin ortak çıkarlarının temel bir bileşenidir ve devlet tarafından kişilerin özel mülkiyeti korunmalıdır. Bundan dolayı Hume Locke'un öne sürdüğü toplum sözleşmesi karşıtı bir siyaset felsefesi yapmaktan ziyade hem ona eleştirel duran hem de bazı konularda ona katılan bir filozoftur. Çalışmada toplum sözleşmesi kuramcıları ile bu kuramı savunan çağdaş siyaset filozofu David Gauthier ve bunun yanında Wolin, Bucke ve Catiglone gibi Hume yorumcularının görüşleri de ele alınmıştır.

Gauthier, Hume'un siyasi iktidarın varlığı ile ilgili görüşlerinden esasında toplum sözleşmesi kuramıyla aynı yerde durduğunu ve ona karşıt olmadığını iddia eder. Onun bakış açısından Hume ve Locke siyasi iktidarın varlığını açıklama hususunda aynı görüşleri paylaşırlar. Gauthier Hume'un siyasi iktidarın varlığı açıklamada toplum sözleşmesi kuramcılarıyla aynı kanaatte olduğunu iddia eder (Gauthier, 1979: 17). Ancak, Hume'un toplum sözleşmeleri gibi siyasi iktidarı açıklamadığını ve kurama oldukça sert eleştiriler yönelttiği göz ardı edilmemelidir. Nitekim, Bucke ve Catiglone'nin de ifade ettiği gibi Hume siyasal iktidar ve sosyal kurumlar üzerine olan tartışmada yalnızca sosyal kurumların ve siyasal iktidarın nasıl ortaya çıktıklarını açıklama babında toplum sözleşmesi kuramının başarısız olduğunu açıklamaz aynı zamanda temel sosyal kurumların insanın doğal hislerinde karşılık bulmadığını gösterir (Bucke, Catiglone, 1991: 461). Bu çerçeveden hareketle bu çalışmada ayrıca Gauthier'in aksine Hume'un belli açılardan Locke'un toplum sözleşmesi kuramına karşı olduğunu ve belli açılardan da ona katıldığını göstereceğiz. Çalışma birçok alanda eserler yazmış olan bu iki önemli filozofun yalnızca siyaset felsefeleri ile sınırlandırılmıştır.

John Locke'un Toplum Sözleşmesi Kuramı

17 ve 18. yy'da Thomas Hobbes, John Locke ve J.J. Rousseau tarafından geliştirilen toplumsal sözleşme kuramı siyasal iktidarın meşruiyetini gerekçelendirmede sözleşmeye katılan kişilerin ahlaki ve politik yükümlülüğünü açıklaması açısından felsefi bir temel oluşturmuştur (Bouche, Kelly, 1994: 13). Toplum sözleşmesi kuramı en nihayetinde iktidara tabi olanları sözleşme kavramı çerçevesinde ele alan ve bu bağlamda siyasal iktidar analizini sunan önemli bir kuramdır (Lessnoff, 1986: 2). Toplum sözleşmesi kuramında iki temel kavram merkezi öneme sahiptir. Bunlarda ilki doğa durumu ve ikincisi de toplum sözleşmesidir. Kuram siyasal iktidarın varlığını ve meşruiyetini gerekçelendirirken bu iki kavrama başvurur. İşte bu kuram doğa durumu tasvirine ve bundan medeni bir biçimde çıkışın yolu olan toplum sözleşmesi kavramlarına dayanır. Devletin olmadığı yani toplum sözleşmesine henüz geçilmemiş doğa durumunda insanları bencilce hareket eden ve

rekabet halinde tasvir eden Hobbes doğa durumunu insanlar birbirlerine karşı savaş halinde oldukları bir durum olarak tasvir eder (Hobbes, 2017: 100- 101). Öyle ki, Hobbes siyasal iktidarın olmadığı ve insanlar arasında bir sözleşmenin henüz yapılmadığı doğa durumunu şöyle tasvir eder:

Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik... Ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer (Hobbes, 2017: 101).

Hobbes'a göre böylesi trajik bir durumdan çıkmanın yegâne yolu aklının ortaya koyduğu doğa yasalarına uyarak gönüllü bir biçimde bir toplum sözleşmesine dâhil olmaktır. Zira insanların bu durumda ne can ne de mal güvenliği vardır. Hobbes'un öne sürdüğü on dokuz doğa yasasından ilk ikisi oldukça önem arz eder. Bu esasında toplum sözleşmesinin nedenini ve gayesini açıklar. Bu iki yasaya göre insan bu doğa durumundan akıl yoluyla çıkmak için barışı aramalı ve barışı korumak için de haklarını üst bir otoriteye sözleşme yoluyla bırakmalıdır (Hobbes, 2017: 104). Bütün bu açıklamalardan da anlaşılabilen gibi toplum sözleşmesi kuramı siyasal iktidarın varlığını doğa durumundan sözleşme durumuna geçişle açıklar. Ruby'nin de ifade ettiği gibi toplum sözleşmesi kuramındaki doğa durumu ve ondan sözleşmeye geçiş "toplumsallığın güncel gereklerini (özgürlük, eşitlik, güvenlik) tahayyül etmeyi ve siyasal olanın modern tanımını anlamayı kolaylaştıran bir mantık figürüdür" (Ruby, 2012: 80). Bu bağlamda Hobbes'un ortaya koyduğu toplum sözleşmesi kuramında devlet doğal bir oluşum değil yapay bir oluşumdur. Hobbes devleti yani siyasal iktidarı insanların barışı aramak ve bu çerçevede insanların haklarını korumak için oluşturdukları yapay bir oluşum olarak tanımlar (Hobbes, 2017: 164). Diğer önemli toplum sözleşmesi kuramcısı John Locke Hobbes'un ortaya koyduğu bu düşünceleri daha ileri bir aşamaya taşır. O toplum sözleşmesi kuramını liberal düşünce için bir model olarak ortaya koyar.

Locke da Hobbes gibi siyasal iktidarı açıklarken doğa durumu ve toplumsal sözleşme kavramlarına başvurur. Doğa durumunda insan Locke'a göre doğadan sahip olduğu temel hakları olan yaşama, mülkiyet ve özgürlüklerini korumak için doğal bir yetkiye sahip olur. İnsan üst ve bağlayıcı bir otoritenin olmadığı bu durumda canına kastedilmesi halinde doğa yasası gereği karşısındaki kişiyi cezalandırabilir. Locke'a göre bir toplumun üyeleri bu doğal iktidar hakkından feragat edip bunu siyasal iktidara devrettiğinde siyasal toplum meydana gelmiş olur. Bu doğrultuda toplum sözleşmesiyle

birlikte bireylerin kendi cezalandırmaları devre dışı olup bu yetki siyasal iktidara devredilir (Locke, 2020: 226). Hobbes'tan farklı olarak Locke doğa durumunu herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu bir durum olarak görmez. O bundan ziyade doğa durumunu bir belirsizlik durumu olarak görür ve insanların birbirlerine karşı iyi de davranabileceklerini düşünür. Esasında ortada bir üst otorite ve yasalar olmadığından insanlar arasında anlaşmazlıkları çözecek bir mekanizma yoktur. Bununla beraber insanların doğa durumundan kaynaklı sahip oldukları doğal yetkilerini nasıl kullanacakları da belli değildir. Bu belirsizlik de haliyle korku ve tehlikeye yol açar. Yine doğa durumunda insan herhangi bir anlaşmazlık ya da çatışma söz konusu olduğunda ortada bir üst otorite olmadığından kendisini yargıç konumunda görerek tarafsız bir yargılama yapamayabilir. Cezalandırırken bunun ölçüsünü kaçırıp oldukça kötü eylemlere sebep olabilir. Locke'a göre üst bir otoritenin olmadığı doğa durumunda insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümü hususunda belirsizlik hâkim olduğundan ve cezalandırmaya sıra geldiğinde de tarafgirlikle baş başa kaldığından doğa durumu devam ettirilecek bir durum değildir. İnsanlar bunun önüne geçmek için doğa durumundan çıkıp toplum sözleşmesi aracılığıyla siyasal topluma katılırlar (Locke, 2020: 253- 254). Tehlikeye açık olmak ile savaş halinde olmak oldukça farklı anlamlara gelir. Ayrıca Locke doğa durumunun tehlikeye açık olduğu kadar barışçıl yaşama da açık olduğunu vurgular.

Locke insanların doğa durumunda doğa yasasını (insanların yaşam hakkına saygı gösterme) gözetip insanlara karşı şiddete başvurmaktan bir yaşam sürdürebilme özelliğine de sahiptir (Locke, 2020: 171). Riley'in de ifade ettiği gibi, buradaki amaç siyasi iktidarın varlığını herkesin kendi özgürlükleri ve sorumluluklarına dayandırmaktır (Riley, 1982: 8). Locke'un doğa durumu kavramına yüklediği anlamı kısaca özetlersek insanlar doğa durumunda birbirleriyle savaş halinde olan düşmanlar olmaktan ziyade barışa meyilli ancak belirsizliğin olduğu bir haldedirler. Bundan dolayı anlaşmazlıklar karşısında çözüm sağlayacak bir üst otoritenin olmayışı korku ve belirsizliğe yol açar. Buna son vermek için de insanlar bir üst otoriteye yani siyasal iktidara yetkilerini devredecekleri bir toplum sözleşmesi yaparlar.

John Locke'da Siyasi İktidar ve Mülkiyet İlişkisi

Locke'un bu görüşlerine ek olarak ve onu özgün kılarak sonraki siyaset felsefesini de önemli ölçüde etkilemiş olan asıl düşünce mülkiyet üzerine yazdıklarıdır. Locke kendi siyaset felsefesini ortaya koyduğu "Yönetim Üzerine İki İnceleme" eseri dikkatle okunduğunda onun siyasal iktidar kavramını kullandığı cümlelerin neredeyse hepsinde mülkiyet kavramını da onunla

birlikte kullandığı fark edilecektir.³ Bu elbette Locke tarafından yapılmış bilinçli bir seçimdir. Locke için siyasal iktidarın var oluş gayesi bir şekilde mülkiyetle ilişkili biçimde anlaşılmalıdır. Locke'un ifade ettiği haliyle bunlardan birkaçı şöyledir:

Böylece ben, siyasal iktidardan mülkiyeti düzenleyip korumak için ölüm cezası ve dolayısıyla ondan daha hafif bütün cezaları da kapsayan yasa yapma hakkı ve bu yasaları uygulamak ve devleti dış zararlara karşı korumak amacıyla kamu gücünü kullanmayı ve bütün bunları yalnızca toplumun yararı için yapmayı anlıyorum (Locke, 2020: 168).

Yine aynı metinde Locke siyasal iktidar ve mülkiyet arasındaki ilişkiyi şöyle tanımlar: “Bu yüzden insanların devletler olarak bir araya gelip kendilerini bir yönetimin altına sokmalarının en büyük ve asli amacı mülkiyetlerinin korunmasıdır, doğa durumunda bununla ilgili birçok eksik vardır” (Locke, 2020: 253- 254). Bütün bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Locke için siyasal iktidarın asli var oluş gayesi mülkiyetleri korumaktır. Ancak Locke'un mülkiyet kavramının alışlageldiği haliyle metalara karşılık gelen maddi mülkler olarak kullanmadığını vurgulamak gerekir. O mülkiyeti daha geniş bir anlamda kullanır. Locke doğa durumundan çıkıp siyasal iktidara tabi oluşu anlatırken mülkiyet kavramını nasıl tanımladığını da açıklar. Onun ifadeleriyle “bu yüzden daha önceden bir araya gelmiş olanlara katılıp topluma dâhil olmayı amaçlaması ve istemesi ya da benim genel olarak mülkiyet ismiyle adlandırdığım hayatlarını, özgürlüklerini ve servetlerini ortaklaşa korumak için bir araya gelme düşüncesine sahip olması sebepsiz değildir” (Locke, 2020: 253). O halde Locke mülkiyeti basitçe elde edilen ya da sahip olunan maddi nesnelere ve mülkler olarak görmez. Mülkiyet Locke için bundan daha fazlasıdır. Hayatlarımız, özgürlüklerimiz ve servetlerimizin tümü mülkiyetimizdir.⁴ Locke canımızı, bedenimizi, sahip olduğumuz özgürlüklerle güçlerimizi ve bu güçlere dayanarak emeğimizle ortaya koyduğumuz ürünleri de mülkiyet olarak gören yeni ve farklı bir bakış açısı sunar. Cohen'e göre Locke'un öne sürdüğü mülkiyet anlayışında insan kendi kendisinin sahibidir. Bu kendi kendinin sahibi olma “self- ownership” kavramı insanın bedeninin ve taşıdığı güçlerin de sahibi olduğu ve onu istediği

3 Bakınız (Locke, 2020: 168, 226,249, 253, 254, 256, 259, 264).

4 Locke'un köleliği reddetmesindeki temel neden de mülkiyetle ilişkilendirilerek anlaşılabilir. Locke kölenin mülkiyet edinme hakkı olmadığından haliyle özgür ve eşit de olmadığını ifade ederken, bunun onun siyasal iktidara dâhil olmasını da engellediğini gösterir (Locke, 2020: 225). Mülkiyetin önemi Locke'tan sonra bu konuda yazan diğer filozoflar tarafından da vurgulanmıştır. Her ne kadar siyaset felsefesi açısından adalet ve özgürlükler gibi birçok konuda Locke'tan farklı düşünse de, Hegel de mülkiyetin bireyselleşmenin en somut ifadesi olduğunu dile getirmiş. O bu bağlamda Platon'un özel mülkiyeti yasaklamasını şahsa karşı işlenmiş suç olarak görmüştür (Hegel, 2015: 79).

gibi tasarruf etme hakkı olduğunu imler (Cohen, 2014: 103). Bu bakımdan mülkiyeti ifade eden anlamıyla hayatlarımız ve özgürlüklerimiz bize aittirler. Onların zorla başkalarınınca ele geçirilmemesi için de siyasal iktidara ihtiyacımız vardır. Bu daha sonra insan hakları düşüncesinin yaslanacağı temel fikirler olacaktır. Zelyüt'ün deyişiyle “Locke, insanların haklarının devredilemez karakterine ısrarlı bir vurgu yapar; bu vurgu da onu, politik toplumun insanların rızasına dayanmak olduğunu kanıtlamaya götürür” (Zelyüt, 2017: 82). Mülkiyet fikriyle ön plana çıkarılan şey ise insanın ihlal edilemez haklara sahip bir birey olduğu fikridir. Bu düşüncelerde modernitenin önemli bir sacayağı olan bireysellik fikri vurgulanır.

Locke tüm paternal iktidarlara ve bu bağlamda bireyselliği yok sayan feodalite ve monarşi gibi siyasal yapılara karşı duran bir filozoftur. Nihayetinde John Locke toplum sözleşmesi kuramında mülkiyet kavramını geniş bir anlamda kullanarak temel hak ve özgürlüklerin devlet tarafından korunmasını temel sav olarak öne sürer. Bu çerçevede ön plana çıkan bir diğer kavram da rıza kavramıdır. Locke insanların rızasına dayanmayan ve çoğunluğun karar veremediği bir siyasal toplumun yekpare bir vücut olarak devam edemeyeceği ve nihayetinde derhal dağılacağını öne sürer. Bununla beraber dünya üzerinde meşru bir hükümeti başlatabilen yegâne unsur da bu çoğunluğun rızasıyla kuruluyor olmasıdır (Locke, 2020: 235). Locke'un görüşleri bu açıdan liberal siyaset felsefesi ile insan hakları üzerine önemli bir başvuru kaynağı olmuştur.

David Hume'un John Locke'un Toplum Sözleşmesi Kuramına Eleştirisi

Hume'un eleştirileri Locke'un siyasal iktidarın varlığıyla ilgili öne sürdüğü iki temel iddiaya yöneliktir. Locke bu iddialarını toplum sözleşmesi kuramının ana dayanakları yapmıştır. İlk iddia siyasal iktidarın nasıl kurulduğuna dairdir. İkinci iddia ise ilkiyle bağlantılı biçimde Locke'un toplum sözleşmesi kuramında öne sürdüğü siyasal iktidarı meşru kılan şeyin ne olduğu konusuna dairdir. Hume siyasal denemeler başlığı altında yazdığı “*Yönetimin Kökeni*” ve “*Toplumsal Sözleşme*” başlıklı iki metninde Locke'un ortaya koyduğu iddialara eleştirilerini net bir biçimde ortaya koymuştur. Hume doğrudan Locke'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme* adlı eserinden alıntı yaparak onun toplum sözleşmesi kuramını spekülâtif bulduğunu söyleyerek şöyle bir eleştiri yöneltir:

Böyle bir kuramın yanlış olduğunu gösteren en açık kanıt, kuramın çelişkilerine yol açtığı, insanlığın ortak duygularına ve bütün çağların ve bütün

ulusların düşünce ve uygulamalarına zıt düştüğünün anlaşılmasıdır. Bütün meşru yönetimlerin bir toplum sözleşmesine ya da halkın rızasına dayandığını kabul eden öğreti açıkça bu türden bir öğretilerdir; bu öğretinin ateşli taraftarları, mutlak monarşinin sivil toplumla uyuşmadığını, dolayısıyla sivil bir yönetim şekli olmayacağını; bir devletin baş yöneticisinin, herhangi birinin mülküne, onun ya da temsilcilerinin onayını almadan, vergi veya yükümlülükler dayatma yoluyla el koyamayacağını savunmakta tereddüt etmez (Hume, 2017: 357).

Hume sözleşme kuramının tasvir ettiği bu durumu, Connif'in de ifade ettiği gibi, tarihsel metodolojiye başvurarak yanıqlamaya çalışır (Connif, 1976: 90). Kendisi önemli bir tarihçi olan ve *İngiltere Tarihi*'ni yazan Hume için bunu yapmak oldukça önemlidir. Bununla beraber Hume'un siyaset felsefesine yaklaşımı kendinden sonra farklı politik tutum takınan filozofları da etkilemiştir. Bütün bunlara rağmen onun görüşleri ve eleştirileri kendinden sonraki siyaset felsefesi tartışmalarında birbirinden farklı düşünce ekolleri üzerinde etki bırakmıştır. Wolin onun çalışmalarının hem liberalizm hem de muhafazakârlık üzerinde etkili olduğunu öne sürer. O Hume'un eleştirilerinin iki yönlü oluşuna dikkat çeker. Hume'un aydınlanma düşüncesinin rasyonalist ve evrenselci kanadına yönelik eleştirilerinin muhafazakârlık üzerinde etkili olduğunu söyler. Özel mülkiyete ve özgürlüklere olan vurgusu ve her türden gericiliğe karşı duruşu da liberalleri etkilemiştir (Wolin, 1954: 999)

Hume'un Siyaset Felsefesi Problemlerine Yönelik Tutumu: Tarihsel Metodoloji

Hume'a göre Locke'un toplum sözleşmesinin ortaya koyduğu biçimiyle bir başlangıca yani ilk olarak devletin sözleşme yoluyla kurulmuş olduğuna dair bir bilgiye tarihte rastlamamaktayız. Zira ona göre tarihe baktığımızda şunu görürüz: "Bugün var olan ya da geçmişte var olduğu bilinen neredeyse tüm yönetimler başlangıçta ya bir ayaklanma ya fetih üstüne ya da her ikisi üstüne kurulmuş olup, halkın rıza göstermesi veya gönüllü boyun eğmesi gibi bir kaygıları olmamıştır" (Hume, 2017: 340). Hume'un siyasi olaylara ve problemlere yaklaşımında şüpheli tavrı dışında bir de tarihsel metodolojiyi kullandığı iddiası da ön plana çıkan başka bir görüştür. Connif'e göre Hume siyaset felsefesi bakımından karşı olduğu görüşlerin yapıları genellemeleri tarihten örneklerle çürütmeye çalışır. Yine bu bağlamda ortaya konmuş birbirine karşıt görüşleri de tarihsel gerçekliklere uymuyor diye çürütmeye çalışır. Bunu yaparken de daha ılımlığı ve karşılıklı uzlaşmaya dayalı bir düşünceyi önerir. Bu onun görüşlerini tarihsel metodolojiye

dayandırmasından kaynaklanır (Connif, 1976: 90). Hume'un filozof olmak yanında tarihçi oluşu ve empirist felsefesi bu iddiayı güçlü kılmaktadır. Bu görüş aşağıda Hume'un eleştirileri ortaya konarken örneklerle açıklanacaktır. Hume devletlerin kuruluşunu tarihsel gerçekliklere dayanarak fetih ve ayaklanmalarla başladığını öne sürer. Hume kitapta İran, Çin, İspanya ve Hollanda gibi örneklere bakmamızı önerir (Hume, 2017: 340). Burada sözleşmeden ziyade şiddet ve güç kullanımı vardır. Yani sözleşme kuramının aksine tarihte önce şiddet ve güçle elde edilen topraklar vardır ve sonrasında da bunları gönüllü ya da gönülsüz kabul eden insanların oluşturduğu siyasi iktidarlar olmuştur. Hume bu doğrultuda hem ilk siyasi iktidarın hem de tüm yönetimlerin kuruluşunda doğa durumundan sözleşme durumuna geçiş gibi bir tarihsel olayın olmadığına dikkat çekerek toplum sözleşmesi kuramının tarihsel gerçekliklerle örtüşmediğini gösterir.

Hume'un bu eleştirisi Locke'un toplum sözleşmesi kuramına yönelik öne sürdüğü ikinci eleştiri için de temel oluşturur. Burada Hume'un hedef aldığı kavram sözleşme kuramının siyasal iktidarın meşruiyeti temeline koyduğu "rıza" kavramıdır. Yukarıdaki açıklamalardan hareketle Hume siyasal iktidarın oluşmasında ve devamında gönüllü bir katılım fikrini yadsımaz fakat o sadece gönüllü katılım başka deyişle rıza fikrinden hareketle yapılan açıklamaları yeterli ve gerçekçi bulmaz. Hume'a göre bunun dışında insanlar siyasal iktidarı meşru kabul ederken başka nedenlerin de etkisi altındadırlar. İnsanlar genel olarak bahsi geçen fetihler ve ayaklanmalar sonrasında oluşan devletlere katılırken var olan koşullardan dolayı ona itaat etme ve boyun eğme gibi başka nedenlerin etkisinde siyasi iktidara bağlı kalırlar. Öyle ki Hume açısından herhangi bir kişi yaşadığı toplumda siyasal iktidarın meşruiyeti yalnızca gönüllü katılım ve rızadır derse orada şu yaşanır: "yönetici derhal sizi kışkırtıcılıktan ve itaat bağlarını zayıflatmaktan içeri atıverir; tabii bizzat arkadaşlarınız sizi deli diye daha önce bir yere kapatmadıysa" (Hume, 2017: 341). Tarihe baktığımızda devletlerin oluşumu ve siyasal iktidarın meşruiyet şiddetle başlar ve sonrasında yönetim güçle desteklendiğinden katılım gönüllü bir seçenek olmaktan ziyade itaat ile olur (Hume, 2017: 345). Hume genel olarak siyaset felsefesi üzerine yazılarında hem geçmiş tecrübelerden hem de kendi yaşadığı çağdan somut örnekler verir. Onun politikaya ve politik olaylara bakışındaki esas odak noktası yasaların ve hükümetlerin toplum üzerindeki somut etkiler gözlemlemek ve onları yorumlamaktır (Pulkkinen, 2003: 38). Hume'un tarihten örneklerle siyasal iktidarı açıklaması ve buna dikkat çekmesi siyasetin toplumların tarihinden ve deneyimlerinden bağımsız olarak okunmaması gerektiği gibi bir düşüncüyü ortaya koyması açısından oldukça önemlidir (Bucke, Catiglo-

ne, 1991: 465). Yine benzer bir eleştiri çağdaş siyaset filozofu Robert Solomon tarafından yapılmıştır. Robert Solomon toplum sözleşmesi kuramının doğa durumu ve sözleşme ayrımı üzerinden yaptığı açıklamaları modern mitlerden biri olarak tanımlar. O da tıpkı Hume gibi bu ayrımı kabul etmez ve ayrımla birlikte ortaya konan düşünceleri eleştirir (Solomon, 2004: 55). En nihayetinde Hume, Locke tarafından normatif bir kuram biçiminde ortaya konan toplum sözleşmesi kuramının empirik verilerden yoksunluğunu net biçimde gösterir.

Hume'un Siyasi İktidarı Açıklamada Kullandığı Fayda Kavramı

Hume siyasi iktidarın meydana gelişinde sözleşme kavramı yerine faydayı temele alan bir açıklama biçimi sunar.⁵ Bu bakımdan Hume'un fayda kavramından ne anladığı ve bunu nasıl kullandığı açık kılınmalıdır. Hume fayda kavramını toplumun genel ortak çıkarı, toplumun sürdürülebilir birliği için uyulması gereken kurallar, ortak üretime katılma ve onun ürünlerinden yararlanma olarak kullanır. Hume Locke'un bahsettiği doğa durumu ve sözleşme ayrımı temelindeki açıklamadan farklı bir açıklama yapar. Ona göre faydayı aramızın nedeni toplumla güçlü bir bağımızın oluşu ve insanın yalnız yaşamasının imkânsız olmasıdır. Bunlar fayda kavramını insan ilişkilerinin temeline koyar (Hume, 2019: 77). Fayda bu bakımdan toplumsal düzenin hem meydana gelmesinde hem de devamındaki en etkili şeydir. Hume için fayda hem kişisel hem de genel mutluluğu kaynaştıran bir anlama sahiptir. Ona göre yaşadığımız toplumdaki aşırı sefalet ve neşeden yoksunluk hem bireysel olarak bizi rahatsız eder hem de toplumdaki genel mutluluğu aşağı çeker. Buradaki olaylara hizmet eden duygular ise haz ve acı duygularıdır. İyi olandan haz alırken kötü olandan acı çekeriz (Hume, 2019: 83). Fayda kavramının Hume açısından genelin mutluluğu olduğunu ve bunun da bireyleri doğrudan etkilediğini söyleyebiliriz. Ancak Hume'da fayda kavramını haz ve acı duygularına indirgeyemeyiz çünkü o bunun ötesinde siyasetin gayesi olabilecek toplumsal birliğin sürdürülmesi gibi bir düşünceyi de ön plana çıkarır. Bu bakımdan Hume'un fayda kavramı haz ve acı duygularının eşlik ettiği mutluluk düşüncesiyle birlikte toplumsal bir-

5 Bentham'dan evvel Hume fayda kavramını ahlak ve siyaset felsefesinde önemli bir kavram olarak ortaya koyar. Hume fayda kavramını insanların ortak çıkarı biçiminde ifade eder. Hume'dan sonra gelen Bentham bu kavrama yeni anlamlar yükleyerek onu bir ahlak felsefesi öğretisine dönüştürmüştür. Bentham'a göre ahlaki eylemlerin amacı mutluluktur ve mutluluk da fayda ile yani hazzın varlığı ve acının yokluğuyla ortaya çıkan bir şeydir. Bentham'ın bunu açık kılmak için fayda ilkesini öne sürer. Buna göre "çok sayıda insan için çok sayıda mutluluk" ahlak ve siyasetin temel ilkesi olmalıdır. (Bentham, 2000: 14). Bununla beraber faydacılığın siyasete uygulanması hususunda Bentham'ın Hume'dan etkilendiği öne sürülmüştür. Wolin'e göre Hume'un fayda üzerinden siyaset çözümlenmeleri ve faydanın siyasette bir test görevi görmesi gibi düşünceleri Bentham'ın görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur (Wolin, 1954: 999).

liğin sürdürülmesi ve güçlendirilmesi kaygısını da içerir. Toplumun genel mutluluğunu bozan aşırı sefaletin de faydayı yok ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim aşırı sefalet sonuçları bakımından hırsızlık ve diğer suçlar ortaya çıkaracaktır. Bu da genel faydayı ortadan kaldırmaya ve genelin mutluluğunun aleyhine olacaktır. Bu bakımdan Hume'un açıklamalarını dikkate alarak en genel anlamıyla toplumun genel çıkarlarına hizmet eden her türden pratiğe faydalı eylem diyebiliriz.

Hume siyasal iktidarın meşruiyeti ve varlığını sürdürülebilmesi hususunu izah ederken toplum sözleşmesi kuramcılığı gibi doğa durumundan kurtulmak ve aklın buyruğuna uyarak söz verip sözleşme yapmak türünden bir açıklama yerine toplumsal fayda temelinde bir açıklamanın daha doğru bir açıklama olacağını öne sürer. O bu görüşünü şöyle ifade eder: “Dolayısıyla, eşitliğin veya adaletin kuralları, içinde insanların yer aldığı bütünüyle belli bir devlete ve duruma bağlıdır, ayrıca bunlar, kendi köklerini ve var oluşlarını halkın katı ve düzenli riayetinden meydana gelen bu Faydaya borçludurlar” (Hume, 2019: 47). Yine başka bir yerde fayda kavramını açıklarken şu ifadeleri kullanır: “Adalete, sadakate, onura, bağlılığa ve saflığa gösterilen yüksek ilginin kaynağı odur” (Hume, 2019: 94). O, fayda kavramını genelin mutluluğunu ve toplumun çıkarlarını arttıran bir şey olarak gördüğünden onu bütün toplumsal düzenlerin temeline koyar. Bunu da açıkça şöyle ifade eder “Fakat hepsinin sözde geldiği son nokta, insan toplumunun çıkarı ve mutluluğudur. Bunun dikkate alınmadığı yerde, hiçbir şey adalet veya mülkiyet yasalarının hepsinden veya çoğundan daha tuhaf yapay ve hatta batıl görünmez” (Hume, 2019: 59). Buradan hareketle insanın bireysel mutluluğu ile genel fayda arasında yakın bir ilişki vardır. Bu bakımdan siyaset de ahlak da insanı mutlu kılmalıdır. Nitekim insan yaşamının praksisini meydana getiren ahlak ve siyaset alanı Hume'un felsefesinde birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Öyle ki faydaya yapılan vurguyu onun ahlak anlayışında da görebiliriz. Hume ahlak felsefesinde fayda kavramını kullanırken onu haz ve acı duyumlarıyla ilişkilendirir. Hume'da tıpkı Aristoteles ve Kant'ta olduğu gibi 'kendinde iyi' kavramsallaştırması yoktur. İyi bir eylem ya da pratik ancak faydaya hizmet ediyorsa iyidir. Bu bakımdan amaç faydalı eylem araç ona uygun davranışlar olacaktır. Bu nihayetinde ortaya çıkacak hazla ve faydalı işlerle belirlenecektir (Çelebi, 2019: 501). Hume için ahlak ve siyaset alanı deneyimle doğrudan ilişkilidir. Aşağıda da vurgulanacağı gibi o deneysel yöntemi ve tarihsel metodolojiyi kullanarak bu tarz çözümler yapar.

Bununla beraber Hume siyasal iktidarı ve kurumları açıklarken sözleşme yerine uzlaşma kavramını kullanır. Uzlaşmayı sağlayan da yukarıda belirtilmiş olan genel faydadır. Faydayla beraber insanlar birtakım uzlaşma yoluyla be-

lirli kurumları ve siyasal yapıları meydana getirmiştir. Siyasi iktidarı açık-larken başvurulan en önemli kavramlardan birisi olan adalet de Hume için insanların genel olarak faydasına hizmet eden yapay bir erdemdir (Hume, 2019: 42). Öyle ki Hume toplumsal fayda için yeri gelirse adaletin sert ya-salarının bile askıya alınabileceğini savunur (Hume, 2019: 46). Buna paralel olarak başka bir yerde o adaleti ifade eden belirli kuralların toplumsal fay-da için yeniden tasarlanabileceğini savunur (Hume, 2019: 53). Hume'un bu ifadelerini onu gerek Locke gerekse de diğer toplum sözleşmesi kuramcıla-rından farklı kılan ve faydacılık ekolüne ilham olan görüşleri arasında saya-biliriz. Onun için siyasal iktidara katılma ve ona uyma özel ve genel çıkarla-rımızla örtüştüğünden bunu yaparız. Hume bu düşüncesini şöyle ifade eder:

Yönetime neden itaat etmek zorunda olduğumuz sorulacak olursa buna, çünkü aksi takdirde toplum varlığını sürdüremez diye cevap veririm. Bu cevap yeterince açık ve anlaşılabilir. Sizin cevabınız, çünkü sözümüzü tutmamız gerekir, şeklindedir. Ancak felsefi bir sistem içinde yetişmemiş bir kişi bu cevabı anlamayacağı gibi bu cevap onun hoşuna da gitmez. Ayırı-ca, niçin sözünü tutmak zorundasın, diye sorulduğunda köşeye sıkışırınız. Hiçbir cevap bulamaz, hemen niçin bağlılık göstermek zorunda olduğumu-zu açıklamaya çalışırsınız (Hume, 2017: 351).

Hume'un bu eleştirisi insanların verdikleri sözleri tutmalarının geri pla-nında belli motivasyonları olduğuna dikkat çekmektir. Locke'un öne sürdü-ğü kuramda akıl sahibi ve verdiği sözü tutan bir soyut özne karşımıza çıkar. Bu görüşler esasında Locke'un da savunmuş olduğu doğal hukuk düşünce-sine yönelik eleştiriler olarak okunmalıdır. Bu bakımdan Hume spekülative ve normatif olarak eleştirdiği Locke'un toplum sözleşmesi kuramı yerine sonuçları hesaba katan bir açıklama biçimini daha uygun görür. Chwaszcza'nın da ifade ettiği gibi "Hume'a göre normatif gücü, vaat etme kurumuna sahip olmanın toplum ve sosyal yaşam için «gerekli» olduğu için «iyi» ol-duğunun kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Böylece, yükümlülüklerin normatif gücüne ilişkin yarı prosedürel sözleşmecî anlayışı, kural-sonuççu bir açıklamayla değiştirir" (Chwaszcza, 2013: 115). Burada kastedilen Hu-me'un siyasal düzenin varoluşunda ve devamlılığındaki temel motivasyonun siyasal düzenin varlığının sonuçlarının insan yaşamına oldukça fayda-lı oluşudur. Olmaması durumu insan yaşamını oldukça zorlaştıracığından akıl bu bakımdan hislere uygun hareket eder. Faydalı olduğu hissi ve onun getirdiği olumlu hisler insanı siyasal düzene katılmaya iter. Bu bakımdan doğal hislerimiz ön plana çıkar. Bucke ve Catiglone'nin de ifade ettiği gibi Hume siyasal iktidar ve sosyal kurumlar üzerine olan tartışmada yalnızca

sosyal kurumların ve siyasal iktidarın nasıl ortaya çıktıklarını açıklama bağlamında toplum sözleşmesi kuramının başarısız olduğunu açıklamaz aynı zamanda temel sosyal kurumlar insanın doğal hislerinde karşılık bulmadığını gösterir (Bucke, Catiglone, 1991: 461). Buna ek olarak Hume siyasal iktidara katılma ve ona tabi olmanın nedeni hakkında daha geniş açıklamalara yer verir. Onun bu açıklamalarının bazıları yukarıda gösterildiği üzere hem Locke'a bir eleştiri hem de başka açıklama biçiminin de mümkün olduğunu bizlere gösterir. Ancak bu açıklama biçimlerinde en çok ön plana çıkan ve Hume'u Locke'a yaklaştıran bir kavram vardır. Bu kavram üzerinden yaptığı açıklamalarla Hume Locke'un sözleşme kuramına yakın bir yerde durur. Bu da mülkiyet kavramıdır.

Hume'un Mülkiyet Hakkında Locke ile Uzlaşması

Hume için mülkiyet siyasi iktidarın var oluş gayesi ve devamlılığının anahtar unsurlarından biridir. Hume'un ifade ettiği haliyle "bütün yönetimler ve birkaç kişinin birçok kişi üzerinde otorite kurması, bu üç hakka yani kamu çıkarı, iktidar olma hakkı ve mülkiyet hakkına dayanır" (Hume, 2017: 104). O hak kavramını Locke ve diğer sözleşme kuramcılarının kullandığı gibi doğuştan gelen doğal haklar olarak tanımlamaz. O tarihsel deneyime dayanarak insanlar arasında iktidar ve mülkiyet hakkının kabul gördüğünü dile getirir. Ancak Hume da mülkiyetin yönetimin genelinde en belirleyici unsur olduğunun altını çizer (Hume, 2017: 104). Hume'un kamu çıkarı ve fayda kavramlarını çoğunlukla birbirinin yerine kullandığını da hatırlatmak gerekir. Hume'un mülkiyeti tüm yönetimlerin var oluşunun temelini koyması onun Locke'a olan katı eleştirilerine rağmen bu konuda hem fikir oldukları düşüncesini akla getirir. Ancak Hume bunu doğal hukuk ve akıl yoluyla edindiğimiz doğa yasalarına bağlamaz. O daha ziyade insanın eğilimleri ve daha da önemlisi tarihsel deneyimleriyle ilişkilendirerek bir açıklama yapar. Onun siyaset felsefesi üzerine yazdığı yazılara baktığımızda tarihsel birçok bilgi de edinmiş oluruz. Bu yazılarda gerek doğu gerekse de batıdaki kadim devlet ve imparatorlukların nasıl yönetildiği üzerine tespitlerle karşılaşırız. Hume bu yazılarında uygarlık açısından gelişmiş olan ve gelişmemiş kötü olan yönetimler gibi tespitlerde bulunur.⁶ Hume bu hususta şöyle bir örnek verir:

Ticaretin özgür bir yönetimden başka hiçbir yerde filizlenmeyeceği görüşü artık herkesçe kabul edilmiştir; bu görüş öncekilerden, yani sanat ve bilimden daha uzun ve yaygın bir deneyime sahiptir. SUR, ATİNA, SİRAKÜZA, KARTACA, VENEDİK, FLORANSA, CENOVA, ANTWERP, HOLLANDA, İN-

6 Hume bu tespitlerinde uygar ve adil toplumlardan bahsederken özgür yönetim vurgusunu yapar. Bununla beraber o uygar devletlerde mülkiyetin güvence altında olduğunun altını çizer (Hume, 2017: 162)

GİLTERE'de ticaretin gelişmesine baktığımızda, sadece özgür yönetimlerde geliştiğini görmekteyiz (Hume, 2017: 160)

Hume ticaretin geliştiği bu yerlerde özel mülkiyetin korunduğu siyasi iktidarların var olduğunu vurgular. Hume'un özgür yönetim vurgusu da onu Locke'a yaklaştırır. Ona göre "halkın özgür bir yönetimle yönetilmediği bir toplumda sanat ve bilimin gelişmesi mümkün değildir" (Hume, 2017: 169). Bu ifadelerden hareketle onun mülkiyetin korunması ve özgür yönetimlere olan vurgusu liberal düşünceleri çağırıştır. Öyle ki Hume'un bu düşünceleri katı eleştiriler yönelttiği liberalizmin kurucusu John Locke'un temel görüşlerine oldukça yakın düşüncelerdir. Bununla beraber Hume siyasi iktidarın var oluş gayesi ve devamlılığının garantisi olarak özel mülkiyeti savunmuş ve onun ortadan kaldırılması fikrine açıkça karşı çıkmıştır. Hume da Locke gibi özel mülkiyetin kaldırılması ve ihlal edilmesinin toplum açısından ciddi adaletsizliklere yol açacağını düşünür. O da özel mülkiyetin varlığını savunur. O özel mülkiyeti kaldırıp mülkleri eşitlemeyi savunan fikirlere şu şekilde karşı çıkar:

Ancak, bu mükemmel eşitlik fikirleri her ne kadar makul görünse de, tarihçiler ve sağduyu bile, bize onların gerçekte uygulanamaz olduğunun bilgisini verir; ayrıca onlar böyle olmadıkları için, insan toplumu için son derecede zararlı olacaktırlar. Mülk her zaman için eşit kılınsa da, insanların sanat, ilgi ve yetenek hakkındaki farklı düzeyleri bu eşitliği hemen bozacaktır (Hume, 2019: 55).

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Hume özel mülkiyetin kaldırılmasını tarihsel deneyimler ve sağduyu açısından yanlış bir düşünce olarak nitelendirir. Ayrıca o toplumların bu şekilde bir düzeni devam ettiremeyeceklerini vurgular. Bu bakımdan Hume'un bu görüşleri onu Locke'un özel mülkiyet hakkındaki görüşlerine ve siyasi iktidarı bu çerçevede ele alan düşüncelerine yakın kılar. Hume'un Locke gibi özel mülkiyet fikrini ön plana çıkarmasının önemli bir nedeni ortaya çıkmakta ve gelişmekte olan sanayi toplumdur. Ticaret ve sanayi toplumunun da en önemli dayanağı serbest ticaret ve özel mülkiyettir. Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıktığı dönem bilimin geliştiği ve bu doğrultuda yeni bir toplum olan ticaret ve sanayi toplumunun geliştiği bir dönemdir. Hume da bu yeni toplum modelini bazı nedenlerden dolayı olumlu karşılamış ve desteklemiştir. Hume'a göre ticaret ve sanayinin geliştiği toplumda sanatlar hakkındaki bilgilerimiz artacaktır. Sanayi üretimin artması ve ticaretin gelişmesi beraberinde devletlere bir zenginlik getirmiştir. Bilgi artışıyla birlikte insanlar doğru bir siyasi yönetim meydana getirmede batıl inançlar yerine akla başvuru yapacaklardır

(Hume, 2017: 230). Bilgiden kasıt o dönem ortaya çıkan ve çağa damgasını vuran bilimsel gelişmelerdir. Hume da bu bağlamda dönemin ruhuna uygun olarak bilimsel gelişmeyle ortaya çıkan bilginin yalnızca doğa bilimleri değil insan bilimleri alanında önemli ilerlemelere yol açacağını düşünür (West, 2020: 43). Bu düşüncelerden hareketle Hume'un analizinde ön plana çıkan hususun ticaret ve sanayinin gelişmesinin insanları siyasi yönetim açısından da ileri bir noktaya taşıyacağı düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hume bir önceki toplum modeli olan feodaliteyi de bu bağlamda eleştirir. Serbest ticaret ve özel mülkiyet insanlara özgürce hareket etme fırsatını verir. Ticaretin gelişmesi insanlar arasında özgür bir alışveriş ilişkisi ve mülkiyetin getirdiği bir takım haklar edinmelerine olanak sağlar. Hume bundan dolayı önceki toplum biçimi olan feodalitenin, tarım toplumlarında mülkiyetin yalnızca toprak sahiplerine ait olmasından ve geri kalan mülkiyetsiz kesimi de köleliğe mahkûm bırakmasından dolayı despotik bir yönetim dışında bir yönetimi sunamayacağını vurgular. Oysa ticaret ve sanayi toplumunda kişilerin mülk edinebilmesi bu despotik ilişkiye imkân tanımaz. Yönetimin de temel sorumluluğu mülkleri güvence altına almak olur (Hume, 2017: 233). Bir önceki başlıkta Locke'un da özel mülkiyetin olmadığı feodal toplum biçimine yönelik eleştirilerine yer vermiştik. Bu açıdan bakıldığında Hume da Locke gibi mülkiyetin varlığının ve korunmasının bir toplumu hem özgürleştirdiği hem de geliştirdiği fikrine katılır.

Hume ile Locke arasında farklı bir bağlantı da kurulabileceği öne sürülmüştür. Toplum sözleşmesi kuramlarında genel olarak insanların "karşılıklı çıkarlar" (*mutual advantages*) temelinde bir araya gelip bir sözleşme yaptıkları vurgulanır. Özellikle Locke'un toplum sözleşmesi kuramında insanlar karşılıklı çıkarlar temelinde siyasi iktidarın çatısı altında toplanıp ona tabii olurlar. Locke'un doğa durumu tasvirinde insanların bu çıkarların farkında olduğu ve onları korumaya yönelik hareket etmek istedikleri vurgulanır (Murray, 2010: 148). Siyasi iktidar altında bir araya gelmek ve ona tabi olmak karşılıklı yararlarından istifade etmemizi sağlıyorsa, Hume'un yukarıda fayda temelli yaptığı açıklamalar bu düşüncelere uymakta mıdır? Bu soruya olumlu yanıt verilebileceğini öne süren yazarlar olmuştur. Örneğin çağdaş siyaset felsefesinde toplum sözleşmesi kuramı geleneğinin bir temsilcisi olan Gauthier, Hume'un siyasi iktidarı açıklarken kullandığı fayda kavramını karşılıklı çıkarlar etrafında bir araya gelmek olarak kullandığını iddia eder. Ona göre Hume bu açıklamasıyla sözleşme kuramının ana fikrini paylaşır (Gauthier, 1979: 17). Ancak Hume bunu Gauthier'in toplum sözleşmesi kuramının merkezine aldığı siyasi özne tasavvuruna dayanarak yapmaz. Zira Gauthier'in de kendi sözleşme kuramının merkezine aldığı bu siyasi

özne ya da özneler siyasi iktidarın varlığını bir sözleşme yoluyla kabul eden akıl sahibi ve eşit bireylerden meydana gelmektedir. Burada temel motivasyon sözünü tutmanın motivasyonu ya da dayanağı akıl sahibi, özgür ve eşit bireyler olmak biçiminde tanımlanır. Oysa Hume için insan duygular ve hisler varlığıdır. İnsanın eylemlerinde de genel olarak bu duygu ve hislere karşılık gelen tutkular etkin rol oynamaktadırlar. O yüzdendir ki fayda kavramını merkeze alır. Zira fayda hoşça giden bir şey olmakla beraber duyguların harekete geçmesini sağlamaktadır. Nitekim bu bağlamda Hume siyasi iktidarı açıklarken kamusal faydayı ön plana çıkarır. O bu kavramı genelin çıkarları biçiminde siyasi iktidarın var oluşunun en önemli nedeni olarak kullanmıştır (Hume, 2019: 83). Yukarıdaki nedenlerden ötürü Hume Gauthier'in dediği tarzda bir teorisyen değildir. O halde onu toplum sözleşme kuramcısı bir teorisyen olarak görmek yanlış bir niteleme olacaktır. Ancak yukarıda belirttiğimiz şekilde mülkiyetin korunması kamusal bir fayda olduğundan yani herkesi gözettiğinden Hume için siyasi iktidarın en önemli görevi olarak mülkiyetin korunmasının öne sürülmesi onu Locke'un sözleşme kuramına yaklaştırır.

Sonuç

Bu çalışmada Hume'un siyasi iktidarın varlığı ve devamlılığıyla alakalı Locke'un toplum sözleşmesi kuramına yönelik karşıtlığı bağlamında iki filozofun devlet anlayışları karşılaştırıldı. Bu karşıtlığın geri planında onun siyaset felsefesi problemlerine yaklaşırken tarihsel metodolojiyi kullanması ve genel olarak siyasal düzenin oluşmasında fayda kavramını esas alması ana nedenler olarak ortaya kondu. Bununla beraber Hume'un Locke toplum sözleşmesi karşıtlığına rağmen, siyasi iktidarın var oluş gayesi söz konusu olduğunda onunla hem fikir olduğu gösterildi. Siyasi iktidarın var oluş gayesinin bilhassa mülkiyeti korumak olduğu hususunda her iki filozofta aynı kanaatte olduğu ortaya kondu. Hume için özel mülkiyet genelin ortak çıkarlarının temel bir bileşenidir ve devlet tarafından kişilerin özel mülkiyeti korunmalıdır. Bu doğrultuda çalışmada Hume'un, Locke'un öne sürdüğü toplum sözleşmesi karşıtı bir siyaset felsefesi yapmaktan ziyade hem ona eleştirel duran hem de bazı konularda ona katılan bir filozof olduğu gösterilmiş oldu. Bunlara ek olarak Hume artık oluşmuş olan siyasal iktidarlara açıklarken rıza kavramı yerine fayda kavramını siyasal iktidarın varlığının temeline koyar. Çalışmada iki filozofun siyasi iktidarın meşruiyetinin kaynağı hakkındaki görüş ayrılıklarına rağmen siyasi iktidarın var oluş gayesinin mülkiyeti korumak olduğu hususunda hem fikir oldukları ortaya konmuştur. Hume da mülkiyetin korunmadığı bir toplumun hem ticaret hem de

bilim ve sanat açısından gelişemeyeceğini açıkça ifade etmiştir. Özel mülkiyete ve onun devlet tarafından korunmasına yönelik bu vurgu Hume'u Locke'un toplum sözleşmesi kuramına yaklaştırır. Buna ek olarak Hume bir siyaset teorisi ortaya koymak yerine kendi fikirlerini ve eleştirilerini ortaya koyduğu denemeler tarzı eserler yazmıştır. Bu bağlamda yazmış olduğu en önemli eseri de “*Siyasi Denemeler*” adlı eserdir. Hume'un gerek şüpheli tutumu gerekse de tarihsel metodolojiye yaslanması onu genel geçer ve evrensel siyaset ve ahlak teorilerine karşı mesafeli kılmıştır. Bundan dolayı onun Locke'un toplum sözleşmesi kuramına eleştirileri anti- sözleşmeci olmaktan ziyade genel olarak dönemin siyaset kavrayışı karşısında mesafeli bir tutum alması biçiminde okunmalıdır. Belirtildiği üzere evrenselci iddialar karşısında şüpheliği ve her türden fanatik hizipleşmelere karşı oluşu bu tutumu almasında belirleyici olmuştur.

Şunu da vurgulamak gerekir ki Hume'un Locke'un toplum sözleşmesi kuramına yönelik eleştirileri tarihsel olgular ve gerçekliklerle örtüştüğünden haklı eleştiriler olarak okunmalıdır. Ancak konuya normatif standartlar getirme ve hukuk felsefesi oluşturmadaki başarısı açısından bakacak olursak Hume'un siyaset felsefesi Locke'a göre geri planda kalacaktır. Locke'un toplum sözleşmesi fikri Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşunda temel metinlerden biri olarak kabul edildiği dikkate alınmıştır ve bugün birçok ülkede liberal siyasi partilerin politika felsefelerinde Locke'un düşüncelerinin oldukça etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Locke'un toplum sözleşmesi bağlamında ortaya koyduğu fikirler özgürlüğü bir ideal olarak alan liberalizmi en güçlü siyasi öğretilerden birisi olarak tarih sahnesine çıkarmıştır. Bu açıdan bakıldığında Hume'un eleştirilerinde gözden kaçan şey ise toplum sözleşmesi kuramının zayıf yönleri olduğu kadar neredeyse tüm dünyayı etkisi altına alacak kadar güçlü bir siyaset felsefesi olmasıdır. Bu bakımdan Locke'un toplum sözleşmesi kuramı çerçevesinde ortaya koyduğu liberalizm özgürlüğü bir ideal olarak sunan özgün bir öğretiyi olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. İnsan idealleriyle ve ilkeleriyle yaşamayı var oluş gayesi olarak gören bir varlıktır. Aklın ortaya koyduğu özgürlük ideali de böyle bir şeydir. Locke'un düşünceleri bu çerçevede halen insanlara normatif olarak yön göstermektedir. Akli tutkuların kölesi olarak gören Hume'un atladığı husus belki de budur.

Öz

John Locke ve David Hume'da Siyasi İktidarın Meşruiyetinin Kaynağı

Bu çalışmada Hume'un siyasi iktidarın varlığı ve devamlılığıyla alakalı Locke'un toplum sözleşmesi kuramına yönelik karşıtlığı bağlamında iki filozofun devlet anlayışları karşılaştırmalı bir biçimde analiz edilecektir. Bu karşıtlığın geri planında onun siyaset felsefi problemlerine yaklaşırken tarihsel metodolojiyi kullanması ve genel olarak siyasal düzenin oluşmasında fayda kavramını esas alması ana nedenler olarak ortaya konacaktır. Bununla beraber Hume'un Locke toplum sözleşmesi karşıtlığına rağmen, siyasi iktidarın var oluş gayesi söz konusu olduğunda onunla hem fikir olduğu gösterilecektir. Siyasi iktidarın var oluş gayesinin bilhassa mülkiyeti korumak olduğu hususunda her iki filozofta aynı kanaattedir. Hume için özel mülkiyet genelin ortak çıkarlarının temel bir bileşenidir ve devlet tarafından kişilerin özel mülkiyeti korunmalıdır. Bundan dolayı Hume Locke'un öne sürdüğü toplum sözleşmesi karşıtı bir siyaset felsefesi yapmaktan ziyade hem ona eleştirel duran hem de bazı konularda ona katılan bir filozoftur.

Anahtar Kelimeler: Toplum Sözleşmesi, Siyasal iktidar, Özgürlük, Rıza, Mülkiyet.

Abstract

The Source of Legitimacy of Political Power in John Locke and David Hume

In this study, John Locke and David Hume's conceptions of the state will be analyzed comparatively, with particular attention to Hume's opposition to Locke's social contract theory, which is at the crux of political power. At the background of this opposition, we draw attention to Hume's use of historical methodology while approaching the problems of political philosophy. In addition, we note Hume's appeal to the concept of utility in the formation of the political order in general as another reason for his position. However, it will be shown that despite his opposition to the Locke social contract, Hume agrees with him when it comes to the purpose of the existence of political power. Both philosophers are of the same opinion that the purpose of the existence of political power is to protect property. For Hume, private property is an essential component of the common interests of the general public, and private property of individuals must be protected by the state. Therefore, we conclude that Hume is a philosopher who both criticizes Locke and agrees with him on some issues, rather than merely presenting a political philosophy criticizing Locke's the social contract theory.

Keywords: Social Contract, Political Authority, Freedom, Consent, Ownership.

Kaynakça

- Baucher David, Kelly Paul. (1994). *The Social Contract From Hobbes To Rawls*. London: Routledge Press.
- Bentham, Jeremy. (2000), "An Introduction to The Principles of Morals and Legislation", Canada: Batoche Books.
- Buckle Stephen, Catiglione Dario, Hume's Critique of The Contract Theory, *History of Political Thought*, Vol: 12, No: 13, pp. 457- 480.
- Chwaszcza, Christine. (2103). Hume and Social Contract: A Systematic Evaluation, *RMM Journal*, Vol,4, pp. 108- 130.
- Cohen, G. A. (2014). *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press.
- Connif, James. (1976). Hume's Political Methodology: A Reconsideration of "That Politics May Be Reduced to a Science", *The Review of Politics*, Vol. 38, No.1, pp. 88- 108.
- Çelebi, Emin. (2019). Hume'un Ahlak Kuramı Üzerine Yapılan Bazı Yorumların Değerlendirilmesi, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 8, No.2, ss. 497- 504.
- Gauthier, David. (1979). David Hume, Contractarian, *The Philosophical Review*, Vol. 88, No. 1, pp. 3- 38.
- Hall, John A & Ikenberry, G. John. (2000). *Devlet, çeviren: Yeşim Olgu Alibeygil ve MuratŞipal*, Ankara: Doruk Yayınları.
- Hegel, G. W: F. (2015). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çeviren: Cenap Karakaya, İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Hobbes, Thomas. (2017). *Leviathan*, çeviren: Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hume, David. (2009). *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, çevirenler: Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, İstanbul: Say Yayınları.
- Hume, David. (2017). *Siyasi Denemeler*, çeviren: İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Lessnoff, Michael. (1986). *Social Contract*, London: Macmillan Education Press.
- Locke, John. (2020). *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, çeviren: Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Marshall, Geoffrey. (1954). David Hume and Political Scepticism, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 4, No. 16, pp. 247- 257.
- Murray, A. R. M. (2010). *An Introduction to Political Philosophy*, New York: Routledge Publishing.
- Murteza, Gökhan. (2020), *İskoç Aydınlanması Çeviri Seçkisi*, çevirenler: Çağlar Koç,

Gökhan Murteza, Çoşkun Şenkaya, Özgür Yalçın, Eylem Yolsal- Murteza, editör:
Gökhan Murteza, İstanbul: Pinhan Yayınları.

Pulkkinen, Oili. (2003). *The Labyrinth of Politics: A Conceptual Approach to the Modes of the Political in the Scottish Enlightenment*, Jyvaskyla: Jyvaskyla University Press

Riley, Patrick. (1982). *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. London: Harvard University Press

Ruby, Christian. (2012). *Siyaset Felsefesine Giriş*, çeviren: Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları.

Solomon, Robert C. (2004). *Adalet Tutkusu*, çeviren: Ertuğ Altınay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

West, David. (2020). *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Wolin, Sheldon S. (1954). *Hume and Conservatism*, *The American Political Science Review*, Vol. 48, No.4, pp. 999- 1016.

Zelyüt, Solmaz. (2017). *Dört Adalı (Bir Kıtalı)*, İstanbul: Öteki Yayınevi.

HUMECU KURGUCULUĞUN KENDİLİKSİZ BİLİŞ ANLAYIŞI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 252-280.

Geliş Tarihi: 16.05.2023 | Kabul Tarihi: 06.07.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1297617

Ayşe USLU*

Giriş

Algılama, düşünme ve hafıza gibi bilişsel süreçlerin arka planında, özdeş ve bütünlük bir zihnin varlığı düşüncesi, felsefenin en yaygın ön dayanaklarından. Felsefe yaparken kullandığımız dilin, bu ön dayanak tarafından yapısal olarak şekillenmiş olması, bu fikrin çok da sorgulanmadan kabul görmesine neden olur. David Hume (1711-1776), felsefe tarihinin örnek kuşkucu tavırlarından birini göstererek, özdeşlik ve bütünlük fikirlerinin üzerine gider ve bedenlenmiş bir bilişsellik anlayışının öncülüğünü yapar. Hume'un natüralizmi, eylemlerimizi ve algılarımızı dayandırabileceğimiz bir kendiliğin olmadığını kabul ettikten sonra, hiçbir dayanak olmadan, yalnızca bedenli deneyim üzerinden, üst-düzlem bilişsel süreçleri açıklamaya girişmiştir. Arka planda bütünlük ve özdeş bir kendiliğin varlığı kabul edilmediğinde, bilişselliği açıklamak dilsel olarak zordur. Ancak bundan daha zor olan, yalnızca bir algılar demetinden ibaret görülen bilişsel alanın, dünyaya yönelme halini ya da ayrı algıların anlamlı bir dünya algısını meydana getirecek şekilde nasıl örgütlendiğinin açıklamasını zihnin postulatı olmadan yapmaktır. Hume'un bu soruna çözümü "duygulam" kavramı aracılığıyla olacaktır. Dünya algısının nasıl anlamlı hale geldiğini algının duygulanımsal balans kazanmasıyla açıklar. Duygulam, beden iç ve dış uyarıcıları düzenlemesini sağlayan çekimi meydana getirir. Böylece Hume, zihne ya da kendiliğe başvurmadan algının nasıl çerçvelendiğini

* Dr. Öğretim Üyesi, Düzce Üniversitesi ORCID: /0000-0002-3144-4195, e-mail: ayseuslupoooyani@düzce.edu.tr

açıklar. Bilişsel bilimler ve felsefe için öncü niteliğinde bu açılım, sağduyusal yüzeyselliğin ötesinde bilişselliği anlamaya dönük bedenlenmiş bir dil oluşturma imkânı sunar.

Bu metin, Hume'un insan doğası üzerine görüşlerini, geleneksel felsefenin ön dayanaklarını yeniden üreten zihinsellik-fiziksellik ikiliğine dayalı terminolojiyi devreden çıkararak tartışmayı önermektedir. Dil içinde kurulu kendilik varsayımı, zihnin ve fikirlerin sahip olunan nesnelere gibi düşünülmesine neden olduğu gibi, aynı zamanda, bilişsel süreçlerin temsili bilgi işlem sürecine dayalı olduğu yanılmasını da beslemektedir. Bu çalışmada, Hume'cu terminolojinin içinde kurulu, zihinselliğe dayalı ön dayanakların kalıntıları tespit edilmiş ve algılama süreci bu ön dayanaklar olmadan, Hume'un bedenlenmiş perspektifi yansıtan bir perspektiften açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, Hume'un epistemolojik ve ontolojik anlamda iki yoldan kurgucu olduğu savunulmuş ve her iki anlamda da kurguculuğunun felsefi sonuçları tartışılmıştır. Birinci bölümde, Hume'un epistemolojik ve ontolojik kurguculuğunu mümkün kılan koşullar üzerinde durularak, onun töz ya da nitelik ikicisi olmadığı gösterilmiş ve fizikalist bir Hume kavramsallaştırılmasının olanağı sorgulanmıştır. İkinci bölümde, Hume'un zihnin varlığını reddetmesine rağmen, zihin dilini kanıtlamalarında kullanmasıyla, bu kavramın açıklayıcılığından araçsal olarak yararlanması anlamına gelen epistemolojik kurguculuğu daha yakın planda sorgulanarak, özellikle imgelem süreci gibi üst-düzlem bilişsel süreçlerin zihin terminolojisinden arındırılmış bir dille açıklanıp açıklanamayacağı Hume'un insan doğası açıklaması üzerinden sınanmıştır. Bu amaçla, zihinsellik-fiziksellik ikiliğine dayanmayan bir dil kurmanın olanağı, zihne dair düşünce metaforları bakımından sorgulanmıştır. Bu ayıklama, felsefe tarihinde Hume'un pozisyonunu, rasyonalist gelenekten ayırıp deneyci ve natüralist yapan farkı ayırt etmeyi sağlayacaktır. Üçüncü bölümde, Hume'un ontolojik kurguculuğu çağdaş bilişsel kuramlarla diyaloga sokularak, Hume'un epistemolojik kurguculuğunun gölgesinden kurtulmuş bir bilişsellik anlayışının imkânı sorgulanmıştır. Buna göre, arka planda bütünleşik bir algılayıcının varsayılmasına gerek duyulmadan, bilişselliğin dinamik, konumlu ve bedenli yapısının imkânı tartışılmıştır. İzlenim ve tasarım olarak algılama süreci, temsiller gibi bir aracıya ve tüm bilişsel süreci değerlendirici işleviyle kontrol edecek bütünleşik bir zihne ihtiyaç duymadan gerçekleşmektedir. Algı sürecinde hafızanın bağlantı kurucu işlevi bağlantıcılıkla birlikte değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, beynin bedeni harekete hazırlayan aktivasyon kalıplarının davranışsal tutumları meydana getirdiği ve bu tutumların oluşmasında bedenin öz-duyumsamasının sonucu olan duyguların başat rolü oynadığı

iddia edilmiştir. Hume, düşünmek, algılamak ve hatırlamak gibi üst-düzlem bilişsel işlemlerin özünde bedenın duygulanımsal geri bildirim sistemlerine bağılı olarak geliştiğini söyler. Bilişsellik temelde duygulanımsaldır. Duygulanım, izlenimler ve tasarımlar arası çekimi yöneten, yani anlamlı bir dünya algısını meydana getiren bedenın bağlantı kurma halidir. Canlı bir beden, öz-duyumsaması sayesinde dış ve iç dünyasını algılamak homeostatik dengeğini gözeterek ayrımlar ve seçimler yapar. Dünyayı anlamlı kılan yönlemsel çerçeve uygulamalar tarafından çizilir. İzlenim ve inançların yönetici prensibi kendilik ya da bütünlük bir arka plan olarak zihin değil, dışını ve içini duyumsayan, hisseden bedendir. Bu görüş, Hume'a özgü bir bedenlenmiş bilişsellik anlayışının ifadesidir. Ancak, bu özgün yorumu daha açık hale getirmek için, öncelikle Humecu kurguculukla hesaplaşmak gerekir.

Zihin Sanrısı

Aydınlanma filozoflarından David Hume (2009), Kartezyen felsefenin tözel bir varlık atfettiği, kendiyile özdeş olma durumu ve fiziksel olmayan bir farkındalık olarak tanımladığı kendilik¹ tanımını yerinden eden bir kendilik anlayışı ortaya koymuştur. Descartes'ın içe dönüşünün sonucu olarak, gerçekleşen düşünme eylemini işaret etmesiyle bedenden ayrı bir töz olarak anladığı kalıcı bir kimlik olarak kendilik, Hume felsefesinde terk edilir. Kendilik, Hume'un anlayışında doğrudan ulaşılabilen ayrı bir varlık türü değildir. Humecu bağlamda kendilik, "algıların bir demetidir" (Hume, 2009:146). Hume'un temel argümanı, zihnin algıların birbirine bağlanmasından başkaca bir anlama gelmediği ve ayrı bir töz olarak anlaşılamayacağıdır: "zihin dediğimiz şey belli ilişkiler tarafından birleştirilmiş farklı algıların bir yığını ya da toplamıdır" (Hume, 2009:146). Hume'un birbiri yerine kullandığı, zihin ya da kendilik, yalınlık ve özdeşlikle anlaşılabilir. Tam tersine, zihin, kendilik tarafından sahiplenilmemiş bir bağlantılı algılar kitlesidir. Daha doğru bir ifadeyle, algılar kitlesinden başkaca, zihin diye ayrı bir varlık türü yoktur. Zihin, duyumsamanın kesintisizliğinden kaynaklanan bir yanılsamadır. Yani "algılarımızın birebir benzeri bizi kendisine bir özdeşlik yüklemeye götürdüğü zaman, o aralıkları doldurup algılarımız için eksiksiz ve tam bir özdeşliği saklayabilen devamlı bir varlık uydurarak görünürdeki bu kesintiyi ortadan kaldırabiliriz" (Hume, 2009: 146). Hume kendiliği şu şekilde tanımlar: "ilişkili tasarım ve izlenimlerin anı ve bilinçlerine yakinen sahip olduğumuz ardışıklığı" (Hume, 2009:192). Böylece, bu kesintisizliğin, algıların ve anıların ardışıklığına bağılı süreklilik yanılsaması olduğunu söyleriz. Öyleyse,

1 Self.

(i) Zihin ya da kendilik ayrı bir töz değildir.

Hume, zihin ya da kendilik gibi, algıların sahibi ve onların ötesinde olan, bedenden farklı maddesel olmayan bir tözün varlığını reddettiği için bir töz ikicisi değildir. Kendilik ya da kendilik etkinliği, farkındalığın nesnelere olarak sunulmaz. Kendilik ya da zihin, bir sahiplenici olmadan ortaya çıkan algılar demetidir. Demeti bir arada tutan bir algılayıcı töz yoktur, ancak ortada sadece nitelikler vardır.

(ii) Algıların ardışıklığı, algıda bütünleşiklik algısı yaratır.

Algılar birbirinden ayrı olmasına rağmen, algılamada ardışıklık homojen bir geçişlilik sağlar, ya da başka bir deyişle, algılamada ayrı algıların ardışıklığı bütünleşiklik algısı yaratır.

Bu durumda, (i)'e dayanarak, Hume bir töz ikicisi değildir. Diğer taraftan, Hume'un tip özdeşliğini savunmasa da tip örneği özdeşliği üzerinden değerlendirilebilecek bir nitelik ikicisi olup olmadığı sorulabilir. Buna göre, Hume'un, düşünce ya da algının maddesel olmadığı ve bunların birbirinden ayrı iki kip olduğu varsayılarak, nitelik ikicisi olduğu iddia edilebilir. Diğer bir deyişle algıların, kendi başlarına birer töz değil, ancak var olmak için başka bir töze ihtiyaç duyan bağıl kip ya da nitelikler olarak anlaşılabilmesi iddia edilebilir. Ancak bu iddia iki yoldan çürütülecektir. Birincisi, algılar, zihin gibi yalın bir töz ya da onun kipi olmaktan ziyade, bedenli deneyime bağlıdır:

Bir gözümüzü parmağımızla bastırdığımızda, hemen tüm nesnelere çift hale geldiklerini ve yarısının olağan ve doğal konumlarından uzaklaştırıldığını algılarız. Ancak bu her iki algıya da devamlı bir varoluş yüklediğimiz ve her ikisi de aynı yapıda oldukları için, açıkça algılarız ki tüm algılarımız örgenlerimize ve sinir ve canıklarımızın durumlarına bağımlıdır (Hume, 2009, 148).

İkinci olarak da, Hume'un kip ve töz tasarımı hakkında uyarısını hesaba katmak gerekir:

Belirli niteliklerin toplamı olanın dışında hiçbir töz tasarımı yoktur; ayrıca tözden bahseder veya töz üzerine akıl yürütürken töze yüklediğimiz başka bir anlam da yoktur [...] Kip tasarımı gibi töz tasarımı da imgelem tarafından birleştirilen ve hatırlamak veya sözünü etmek için bir isim verdiğimiz yalın tasarımlar toplamından başka bir şey değildir" (Hume, 2009: 26).

Töz ya da kip olarak “zihinsel” varlık türlerinin maddesel olmayan varlık türleri olarak kabul edilmeyişinin arkasındaki neden Hume’un deneyciliğinde yatar. Hume herhangi bir bütünlük birlik anlamına gelebilecek ve deneyimin koşulu olan bir zeminin varlığını deneyimde bir karşılığı olmadığı için eler. Töz ve kip, bir tasarımdan ibarettir.

Töz tasarımı dış duyu izlenimlerinden mi yoksa iç duyu izlenimlerinden mi türer? Eğer duyularımız yoluyla bize aktarılıyorlarsa, bunun hangi duyu organıyla ve ne şekilde gerçekleştiğini sorarım. Gözlerimiz tarafından algılanıyorsa, bir renk olmalı; algılayan kulaklarımızısa bir ses, damağımızsa bir tat veya diğer duyu organlarımızısa, yine aynı soru. Ancak, kimsenin çıkıp da tözün bir renk, bir ses veya bir tat olduğunu iddia edeceğini sanmıyorum. Bu yüzden, töz tasarımı, eğer gerçekten varsa, bir iç duyu izleniminden türeyen olmalı. Oysa iç duyu izlenimleri tutkular ve duygulara dayanırlar; ki hiçbirinin bir tözü temsil etmesi olanaklı değildir. Öyleyse, belirli niteliklerin toplamı olanın dışında hiçbir töz tasarımı yoktur; ayrıca tözden bahseder veya töz üzerine akıl yürütürken töze yüklediğimiz başka bir anlam da yoktur (Hume, 2009:26).

Bir deneyci olan Hume için, hakkında konuşabileceğimiz tek şey beden izlenim ve imgelem olarak algılama yetisidir. Bu anlamda zihin, özdeşliğe dayalı bir töz ya da belli bir tözün özdeşliğe dayalı bir kipi değildir. Zihin, beden izlenim yetisinin bir ürünü olan bir kurgudan ibarettir. Yani “insan zihnine yüklediğimiz özdeşlik yalnızca uydurma bir özdeşliktir ve ayrıca bitkilere ve hayvan bedenlerine yüklediğimize benzer bir türdedir, öyleyse farklı bir kökeni olamaz, imgelemin benzer nesnelere üzerindeki benzer bir işleminden geliyorsa olmalıdır” (Hume, 2009:178). Öyleyse,

(iii) Zihin ya da kendilik özdeş bir kip ya da nitelik değildir.

Buna göre, (i) ve (iii)’den Hume’un fizikalist bir görüşe sahip olduğu savunulabilir. Ancak Hume’u elemeci maddeci olarak tanımlamak, insan doğası üzerine yazdığı metnin tamamında hem zihin hem de bedeni bir arada kullanmaya devam ettiği için güçtür. Bu güçlüğü aşmanın yollarından biri, Hume’un kurgucu bir elemeci maddeci olduğunun kabul edilmesidir. Kurguculuk, bir söylem içinde verili önermelerin, doğrulukları değil, açıklayıcılık sağlamaları bakımından kullanışlı hale gelen yararlı kurgular olarak kabul edilmesidir (Kalderon, 2005:3). Bu çalışmada, Hume’un iki türden kurgucu olduğu iddia edilecektir. Birincisi, Hume’un, zihin ya da kendiliğin, töz ya da kip olarak bir varlık türü olarak kabul edilemeyeceği, bunların gerçekte birer kurgu olduğu kabulüne tekabül eder. Birlik, her türlü özdeşlik, neden-

sellik ve bir özdeşlik türü olarak zihin ya da kendilik Hume tarafından birer kurgu olarak kabul edilir (Varzi, 2013:8). Hume'un birinci türden kurguculuğu, onun metafizik görüşünü yansıtır. Diğer taraftan Hume'un ikinci türden kurguculuğu, bu kavramlara epistemolojik kanıtlamalarında yer vererek, bu kavramların açıklayıcılığından faydalananı örnekler. Buna göre, zihin gibi kurgusal kavramların bilişsel etkinliği açıklarken kullanılmaması dilsel bir zorluk yaratır. Bu dilsel zorluğun kaynağı, deneyim ve deneyimleyen ikili karşıtlığı üzerine kurulu dilsel yapının, failin özdeş bir süreklilik olması kabulünün ön dayanak haline gelmesidir. Diğer taraftan, Hume'un metni boyunca kullandığı zihin kavramının, algı, izlenim, duygu ve düşünce gibi kavramsal ayrımların yapılabilmemesini mümkün kılması söz konusudur. Bu durum, zihin durumlarından tözsel niteliklermiş gibi söz edilmesini beraberinde getirir. Ancak Hume'un metafiziğinde bu ifadeler atıf yapmanın araçsal değerinden başkaca bir anlamı yoktur. Zihin gibi kurgusal kavramlar, bilişsel etkinliği açıklarken araçsal bir işleve sahiptir, ancak bu türden kurgusal kavramlar doğruluk değeri alamazlar. Hume bir deneyci olarak, izlenimine sahip olmadığı hiçbir kavramın gerçekliğini kabul etmez. Metnin bundan sonraki kısmında, Hume'un yukarıda sıralanan birinci türden kurguculuğunu ontolojik kurguculuk, ikinci türden kurguculuğunu ise epistemolojik kurguculuk olarak adlandıracağız.

Hume'a göre, algılanan gerçeklikler², gözlemleyebileceğimiz herhangi bir tözsel özdeşlik taşımaz. Gözlemlenebilir tek şey, ardışıklık ilişkileridir. Dış dünyanın ya da zihnin değişmez tözsel bir niteliği olarak varsayılan ve sağduyusal olarak vazgeçmemizin en zor olduğu kavramlardan biri olan nedensellik de, algılanan ardışıklığın yarattığı bir kurgudan ibarettir. Nasıl, neden ve sonuç arasında zorunlu bir bağın varlığını varsaymamız, kuramda ve eylemde fayda sağlıyorsa, yine hayal gücünün bir ürünü olan zihin durumlarının varlığını varsaymak da, birbirinden kopuk ve dağınık algıların belli bir yapıya kavuşturulmasını sağlayarak gerçekliklerin anlaşılma çabasında etkin rol oynar. Aslında bu kavramların, Hume'cu bağlamda, görevlerini yapmanın ötesinde başkaca bir talepleri yoktur. Kavramlar, ayrıık izlenimlerin birer örgütlenme halidir. Çıkarımsal düşünceyi mümkün hale getiren aygıtlar. Ancak, bu aygıtlardan daha fazlasını bekleyerek onları

2 Hume üzerine konuşurken "gerçeklik" değil de "gerçeklikler" nitelendirilmesi kullanmak daha akla yatkın bir kullanım olacaktır, çünkü Hume, algılanan bütünleşik tek bir gerçeklikten bahsetmez. Hume daha çok, "belleğin izlenim ve tasarımlarından, iç algımıza ya da duyularımıza sunulduğunu hatırladığımız her şeyi içine alan bir dizge" oluşturduğumuzu söyler, "bu dizgenin ortada olan izlenimlerle birleştirilen her bir kısmına da gerçeklik diyebileceğimizi" söyler (Hume 2009:84). Dolayısıyla, gerçeklik Hume için kurgulanan bir şeydir, diğer yandan da, yalın bir izlenime de dayanmaz. Bu nedenle, belirli tasarımların alışkanlığa dayalı olarak ortaya çıkan gerçeklikler başlığıyla anılmasının daha doğru olduğunu belirtmek gerekir.

gerçekliklerin yerine koymak, günün sonunda onların gerçek sayılmasıyla sonuçlanacaktır. Böyle bir durumda, özdeşlik bağlamında kurguladığımız zihin gibi tüm hayal gücü ürünlerinin gerçek olduğunu sanırız. Hume'un penceresinden bakarak, bu kavramların birbirine benzer algılar tarafından koşullanan "imgelemin yumuşak geçişlerinden dolayı" gerçek sandığımız halk psikolojisi kavramları olarak kabul edebiliriz. Böylece, algılanan şeyin özdeş nesnelere değil de, yalnızca sürekli değişim içeren geçişliliğin kendisi olduğunu, özdeşliğin nesnelere ya da zihin durumlarına atfettiğimiz bir kurgu olduğunu anlarız. Bu kurgu, birbirine benzeyen algıların parçalanmış görünümünü örterek devamlı bir varoluş kurgusu yaratmaya yarar. Hume, bu birleşiklik algısını sadece uydurmadığımızı aynı zamanda ona inandığımızı belirterek, dışsal nesnelere algıları arası geçişliliğe benzer şekilde, içsel tasarımlar arası geçişliliğin algılanmasında da özdeşlik, birlik ve bütünlük yanılışmasının inancı doğurduğunu iddia eder (Hume, 2009, 146). Maddenin devamlı varoluşuna inandığımız gibi, zihnin varlığına ve sürekliliğine de inanmaya eğilim gösteririz.

Diğer taraftan, Hume açıkça felsefe varsayılan "düşünen tözün" maddesel olmamasıyla ilgili inançların bütünüyle yanlış anlama üzerine kurulu olduğunu belirtir (Hume, 2009:166). Zihnin maddeden ayrı bir töz olması imkânsızdır çünkü tüm tasarımlarımız izlenimlerden doğmuştur ve izlenimde verili olmayan herhangi bir ilişkinin, yani nesnelere ortak nitelik taşımayan herhangi bir ilişkinin varlığı söz konusu olamaz.

Bir nesnede bir izlenimdeki herhangi bir niteliği kabul etmeyen ve onu temsil etmeyebilecek herhangi bir niteliğe ilişkin hiçbir tasarımı yoktur; nedeni ise tüm tasarımlarımızın izlenimlerimizden türemiş olmalarıdır. Öyleyse eğer bu bağ- daşmazlık o uzamlı nesnenin algısı ya da izlenimi ile aynı bileşimsiz öz arasında aynı şekilde yer almıyorsa hiçbir zaman bir değişiki olarak uzamlı bir nesne ile onun tözü olarak yalın bileşimsiz bir öz arasında herhangi bir bağdaşmazlık bulamayız. Bir nesnedeki niteliğin her tasarımı bir izlenimin içinden geçer; öyleyse ister bağlantı olsun isterse bağdaşmazlık, her algılanabilir ilişki hem nesnelere hem de izlenimlere ortak olmalıdır (Hume, 2009:168).

Buradan yola çıkarak, maddesel olmayan tözsel bir ilişki tasavvuru ne izlenime ne de nesnelere ait olmadığından varlığından söz edilmesi saçmadır. Hume'a göre "özdeğe uygulanabilir olmayan hiçbir töz tasarımı ve ayrıca ayrı bir tözün özdek parçasının her birine uygulanabilir olmayan herhangi bir tasarımı taşıyamayız. Özdek öyleyse bir kip değil, bir tözdür ve özdeğin her parçası da ayrı bir kip değil ayrı bir tözdür" (Hume, 2009:168). Hume

maddeyi bir kip olarak değil bir töz olarak görmektedir. Ancak, maddenin duyumsanmasından gelen her bir izlenim parçasını ayrı bir töz olarak görmektedir. Hume, "her algıyı ve bir algının her ayrı parçasının da" ayrı bir töz olarak görmektedir (Hume, 2009:168). Kısaca, algının bölünebilir her bir parçası Hume'a göre tözdür, evrende yalın tek bir töz yoktur. Ancak bu noktada, algının ayrık olması ve bölünebilir parçalardan oluşmasının ne anlama geldiği incelenmelidir. Çünkü Hume nesnelere ayrıklığından mı bahsediyor yoksa olayların ayrıklığından mı sorusunun cevabı tam belirgin değildir. Diğer taraftan da, aslında bir nesne de bir olaylar dizisi ya da demeti gibi de görülebilir. Bu tartışma bu metnin kapsamı dışında kalır, ancak bize şimdilik gerekli olacak ayrıntı, ayrık tözlerden oluştuğunu da iddia etse, Hume'un deneyiciliğiyle kanıtladığı natüralizmi³ fiziksel gerçekliğe olan bağlılığı göstermiş ve maddesel olmayan yalın bir tözün varlığını öne sürmediğini kanıtlamıştır.

Hume'un bu anlamda bilişsellik konusunda bir fizikalist olduğu kabul edilecektir. Bu kabul, Hume'un ontolojik kurguculuğunun en açık ifadesidir. Ancak, Hume'cu zihin felsefesinde ne tözsel ne de kipsel manada zihnin varlığından bahsedemeyeceğimizi açıkça anlamış olmamıza rağmen, metinlerinde zihnin kavramına yer veriliyor oluşu kafa karıştırıcıdır. Diğer taraftan, Hume'un epistemolojik kurguculuğunun, ontolojik kurguculuğuna gölge düşürdüğü bile söylenebilir. Çünkü aslında zihnin değil ama aslında bedenin işlevleri olarak görünen algılamanın iki biçimi olarak izlenim ve imgelemin, ayrı bir zihinsellik-fiziksellik ayrımı terminolojisi içerisinde verilmesi çelişki yaratır. Bu kafa karışıklığını ve çelişkiyi gidermek adına metnin bundan sonraki kısımlarında şu iki soruya yanıt aranacaktır; birincisi, zihin dilini bırakarak Hume'cu ontolojik kurguculuğu sürdürmek mümkün müdür? İkincisi de, zihnin yokluğunda bilişsellik nasıl bir mekanizmaya dayalı olarak açıklanacaktır? Birinci soru aracılığıyla aslında, epistemolojik kurguculuğun Hume'un bilişsellik modelinde gerekli olup olmadığının cevabı araştırılmış olacaktır. İkinci soruya verilecek olası yanıtlar da, hem Hume'cu perspektifin daha iyi anlaşılmasını hem de Hume'un geleceği öngören bedenlenmiş bilgi yaklaşımını daha açık hale getirecektir.

Zihin Dilini Bırakmak

Hume'un epistemolojik kurguculuğunun ontolojik kurguculuğuna ne türden bir etkisi olduğunu anlamak için, zihinsel-fiziksel ikiliği terminolojisinden kurtularak Hume'cu modeli anlamaya çalışmak bir yöntem olabilir. Hume'u kullandığı dil nedeniyle zorunlu olarak ikinci sayan görüşlerin (Cummins, 1995), savlarını dayandırdıkları zemin, töz ya da nitelik ikiciliği-

3 Bakınız Kemp Smith, N. 1905. The naturalism of Hume (I.). Mind, 14(54), 149-173.

ni geri beslemek üzerine kuruludur. Sonuçta, güçlü ya da daha zayıf türden bu ikiciliklerin her ikisi de, maddesel olmayan varlık türünü iddia eder ve zihinsel ile fiziksel nitelikler birbirleriyle bağdaşmazlar. Hume'cu bakış açısıyla, zihinselliğin töz ya da kip olarak davranamayacağını ve bunların da yapıntı kavramlar olup, kanıtı deneyimden çıkabilecek olgular olamayacağını gösterdik. Şimdi, imgelem ve algılamanın bedenine ne türden eylemleri olduğunu açıklamak gerekir. Öyle görünüyor ki, bunlardan biri, bilgisi doğrudan deneyimden gelmeyen kurgusalılıklara izin verir. İmgelemin dolaylı oluşu, varlığın ikili türden düşünülmesine ve kuramsal dilin ikici yönde kuram dolu yapısına izin vermektedir. Fizikalist bir görüş için, imgelemin ne olduğunu açıklamak zaruri görünür. Bu bağlamda, Hume'un kuramını Ockham'ın usturasına tabi tutup, zihinsel-fiziksel ayrımı terminolojisini devreden çıkarmaya çalışarak Hume'un metinlerini yeniden değerlendirmeyi öneriyorum. Bu yöntem, hem izlenim ve imgelem arasındaki ilişkiyi, aradaki kafa karıştırıcı ikici terminoloji olmadan daha anlaşılır hale getirecek, hem de Hume'un ne derece bir fizikalist olduğunu sınınamaya yardımcı olarak önermenin yeniden bir değerlendirmesini ortaya koyacaktır.

Hume (2009) için ne kendilik anlamında ne de herhangi başka bir bilişsel işlevsellik anlamında zihin gibi ayrı bir varlık türü ya da bir özellik yoktur. Bilişsellik, beden ve deneyim alanıyla ilişkisi içinde açıklanır. Bedenin, izlenim ve tasarım olarak iki boyutlu algılama kapasitesi vardır. Bu ikisi birbirinden tür olarak değil, bedende yarattığı değişimin güçlülük ya da canlılığına göre derecesel bakımdan ayrılır. Tüm duyum, tutku ve duyguları içeren izlenimler, bedenine daha güçlü bir derecede etkilenmesidir. Tasarım yani ideler ise, izlenimlerin bellek ve imgelem tarafından yinelenmesiyle oluşan, bedenine doğrudan izlenimlere göre daha az güçlü etkilenmesidir. İzlenimler, yalın ya da karmaşık her türden tasarımı önceler. Tasarımlar, izlenimlerden güç ve dirilikleri bakımından ayrılır (Hume, 2009:19). Algılama ve tasarım, algıların birbirinden ayrılabilirliği ölçüsünde yalın ya da karmaşık olabilirler. Deneyimden gelen algılama olmadan imgelem kendi imgelerini üretemez, ancak imgelem bunlar aracılığıyla karmaşık ikincil tasarımlar üretebilir (Hume, 2009:20). Hume'un deneyciliği burada yatar; bedenine doğuştan gelen tasarımları yoktur. İmgeleyen beden, ancak deneyimden beslenir.

Beden, hem kendini içeriden hem de onu çevreleyen dış dünyayı duyumsayarak algılar, başka deyişle, izlenimler dış ve iç duyum olarak belirir (Hume, 2009:21). Bedenin kendini içeriden duyumsamasının sonucu olan iç duyumdan ve dış çevreden gelen izlenimlerin her ikisi de belleğe kaydedilir. Bedenin kendini içeriden duyumsamasına dayalı olarak ortaya çıkan tutku, istek ve duygular, bedenine kendini duyumsamasının imgelem aracılığıyla

ifadesidir (Hume, 2009:21). Bu noktada, tasarımların doğası üzerine derinlemesine eğilmek gerekir, çünkü bedenlenmemiş bir bilişsellik anlayışı tartışması genellikle tasarımların maddesel olmayan bir yönü olup olmadığı noktasında düğümlenir.

Hume, bellek ve imgelem arasında yalnızca derecesel bir farkın varlığını kabul eder (Hume, 2009:21). İzlenimlerin yinelenmesi anlamında, birincisi daha canlı, ikincisi ise görece daha cansız imgeler olarak tasvir edilirler. İkisinin de ortak noktası, varlıklarını izlenimlere borçlu olmasıdır. Bellek nesnelerin özgün hallerine sadık kalırken, imgelem görece daha özgür biçimde tasarımları düzenleme ve değiştirme özelliği ile tanımlanır (Hume, 2009:22). Tasarımlar arasındaki geçiş ve düzenleniş üç ilkeye göre gerçekleşir; benzerlik, zamanda ve yerde bitişiklik ve neden-sonuç (Hume, 2009:23). Hume gibi bir kuşkucu için kaynağı anlaşılması güç gelen bu üç ilkenin, bedenlenmiş bir bakış açısından deneyimden öğrenmeyle geldiği iddia edilebilir.⁴ İmgelemdeki değişimin akıcılığı bu üç ilkeyle açıklanır. Benzer tasarımlar arası geçişler daha kolaydır. Nesnelere bitişikmiş gibi algılanır, bu algı zamanla alışkanlığa dönüşür ve bütünlük bir uzam-zamanın algısının oluşumuna katkıda bulunur. Nedensellik ise birbirinden bütünüyle ayrı tasarımların ilişkiselliğini, böylelikle de bütünlük bir dünya algısını sağlar. Özetle, beden, bu üç ilkeye dayanarak, ayrı izlenimlerden bütünlük bir dünya algısı yaratır. Bu üç ilkenin ortak noktası tekrara dayalı olarak alışkanlığa dönüşmesidir. Kısaca beden deneyimlerini belleğinde tutarken bu üç ilkedeki hareket eder. Belleğe alınan deneyimler nihayetinde daha üst dereceden akıl yürütme süreçlerinin de temeli olacak ve ilişkiler, kipler ve tözler gibi daha karmaşık tasarımları meydana getirecektir. Bunlardan birincisi, tüm felsefi ilişkilerin de zemini olan benzerlik, özdeşlik, zaman ve uzam, nicelik, nitelik, karşıtlık, neden-sonuç gibi ilişki türlerini içerir (Hume, 2009:25).

Buraya kadar, Hume'un bilişsel etkinliği açıklarken kullandığı dilden zihin kavramını çıkararak konuşmuş olduk. Bu eksiltme işlemi, Hume'un insan doğasını açıklamasından bir anlam kaybı olmadan, zihni ayrı bir töz ya da tözsel nitelik olarak görmek gibi oluşabilecek yanlış anlamaları ortadan kaldırır. Hume'cu perspektiften bilişsellik, fiziksel-zihinsel ikiliğini bırakarak ifade etmenin sağladığı avantajların başında, bilişsel süreçlerin beden fiziksel süreçlerine bağlı olmaksızın gerçekleştiğine dair yanlış anlamayı ortadan kaldırmış olmasıdır. Diğer bir avantajı, bilişsel süreçleri yalnızca fiziksel süreçlerle açıklama kolaylığı tanıyarak açıklama ekonomisi sağlamış olmasıdır. Ancak, Hume'un yaşadığı dönemde bilişsel süreçleri açıkla-

4 Bakınız Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Johnson Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago Press.

mak için elinde deneye dayalı çok az veri olduğu düşünülürse, bu konuda zorlandığı yerlerde yerleşik epistemik çerçevelerin kuram dolu dilinin yeniden devreye girmesi kaçınılmazdır.

Ancak, Hume'un bilişsellik anlayışını incelerken, zihin-beden terminolojisi devreden çıkarılsa bile, algılamının tasarımsal boyutundan nesne diliyle bahsedildiğinde, tasarımların maddesel olmayan ancak maddeymiş gibi davrandığımız ayrı bir varlığa sahip olduğu yanılması yaratılır. Diğer bir deyişle, "iç duyumdan ve dış çevreden gelen izlenimlerin belleğe kaydedildiği", sonrasında "tasarımlar ya da imgelerin işlendiği" ve "ayrık tasarımlar arasında geçişlilikten" bahsedildiğinde, bedeninin iç ve dış duyumsamasından gelen ayrık tasarımların bir "yerde" toplandığı ve birbirlerinden ayırt edilebilir birimler gibi üzerinde Hume'un üç ilkesi aracılığıyla işlem yapılabiliyor olduğu ima edilir. Eğer Hume'un bu ayrık nesnelere ya da içeriklermiş gibi bahsettiği tasarımların fiziksel gerçekte neye tekabül ettiği gösterilemezse, kolaylıkla onların fiziksel gerçekliğin niteliklerine sahip olmayan yani maddesel olmayan bir töz ya da nitelik olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak, tasarımlar doğrudan nesnelere kendisi olmadığına göre birinci ihtimal saçmadır. Diğer yandan, bizi zihinselliğin ayrı bir varlığa sahip olduğu sonucuna götürebilecek zihnin varlığı tasavvurunu en başta çürütmüştük. Karşımıza çıkan bu sorun Hume'un bilişselliği, zihinsel içerik kabulüne dayalı temsiliyetçi bir perspektiften anlayıp anlamadığı sorundur. Hume'un bütünleşik bir zihinden bahsedemeyeceğimizi söylemesine rağmen "tasarımlardan" bahsederek kendini temsiliyetçi terminolojiden kurtaramadığı ve bilişselliğin bedenden kaynaklanan ancak ona indirgenemeyecek olan iç ve dış gerçekliğin temsillerinin manipülasyonu ile işleyen bir bilgi işlem süreci olduğunu iddia ettiği söylenebilir⁵. Hume "zihinsel sembollerden" bahsetmez. Ancak, tasarımlardan zihinsel süreçlermiş gibi bahseder. Sonuçta tasarımlar "arasında" üç ilkenin uygulanışı ne de olsa duyumsanmaya kapalıdır. İmgelerden, bir yere gelen, toplanan, depolanan ve işlenen ayrık varlıklar ya da nesnelermiş gibi bahsetmek bedenlenmemiş bir zihinsellik ön kabulünü mü açığa çıkarmaktadır?

Hume için algının zihinde üretilişi söz konusu olmadığı gibi, tasarımların dış dünyanın "zihinde temsili" olması da söz konusu değildir. Hume, tasarım kavramına düştüğü dipnotunda izlenimden, "canlı algının ruhta üretilişini" anlamadığını, "yalnızca algıların kendileri için kullandığını" belirtir ve algıların bu halini tasvir etmek için bildiği hiçbir dilde başka bir karşılık olmadığından yakınıdır (Hume, 2009, 19). Diğer taraftan, tasarım kelimesini de Lo-

5 Bakınız Fodor, J. A. (2003). *Hume variations*. New York, NY: Oxford University Press.

ckecu anlamından arındırarak, “ona olması gereken anlamı kazandırdığını” belirtir (Hume, 2009:19). Locke (1999), temsiliyetçi kuramla özdeş bir perspektiften tasarımı anlar. Tasarım “zihinsel bir nesnedir” (Locke, 1999:86). Duyum ya da düşünümsellik yoluyla bir fikre “sahip olmak” zihinsel bir olaydır. Burada Locke’un bir töz ikicisi mi yoksa nitelik ikicisi mi olduğunu tartışmak gerekmez. Sonuç olarak Locke, zihinsel olayın bedensel olaydan ayrı bir varlık türü olarak kabul edildiği bir perspektiften temsiliyetçi bir zihin kuramı ortaya koyar. Zihin, taşıyıcı bir kaptır. Tasarımlar ise kabın içinde işleme tabi tutulan içerikler olarak kabul edilir. Zihin, yalın ya da karmaşık tasarımları bir araya getirerek ilişki tasarımları meydana getirir. Zihin içerikleri varlıklarını deneyime de borçlu olsalar, zihnin işlemine tabi tutulmaları gerekir. Hume tasarımların bir zihinsel nesne olarak algılanmasına da, arka planda bu işlemi gerçekleştirecek olan bütünleşik bir zihnin varlığı tezine de bu anlamda karşıdır. Duyum ve düşünümsellik Locke için arka planda bir zihnin varlığına bağlıdır. Hume için zihin tözsel ya da niteliksel bir fark oluşturmaz. Hume temsiliyetçi bir görüşe sahip olmadığını açıkça belirtir. Ona göre “zihni oluşturanlar yalnızca ardışık algılardır; bunlarda temsilin yapıldığı yerin ya da kendisini oluşturan gereçlerin en uzak bir kavramını bile taşımayız” (Hume, 2009:174). Ne izlenimlerin ne de tasarımların bir nesneymiş gibi “zihinde” var olabirliğinden bahsedebiliriz. Onlar hem var hem de yoktur:

Hiç bir izlenim zihinde var olamaz. İzlenimlerin de zaman zaman dahil oldukları karışıklık, [...] izlenimlerin silik ve düzensiz oluşlarından kaynaklanır. Bu, terimlerde bir çelişkidir, hatta çelişkilerin en büyüğüne işaret eder; diğer bir deyişle, bir şeyin hem var olması hem de var olmaması olanaklıdır. Şimdi, tüm tasarımlar izlenimlerden türedikleri ve onların sureti ve temsillerinden başka bir şey olmadıkları için, biri için doğru olanın diğeri açısından da kabul edilmesi gerekir. İzlenimler ve tasarımlar yalnızca güç ve canlılıkta birbirlerinden ayrılırlar (Hume, 2009:28).

Hume, ayrı bir bilişsel süreç olarak, zihinsel temsil yetisi kavramsallaştırmasını reddeder. Ancak, tasarımların izlenimlerden doğduğunu ve zihinsel kopyalar olduğu söylemesi, onların temsil olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Tasarımların, akıl yürütme sürecinde kullanılan izlenimlerin birer kopyası olduğu görüşü Hume’un bedenlenmiş biliş duruşunu zorlar. Tasarımlar, yalın izlenimlerin bir araya gelmesiyle oluşur. Ancak bu bir araya gelme işi, Descartes’in varsaydığı gibi zihnin daha yüksek türden bir yetisi tarafından meydana getirilen bir iş olarak değil, daha çok hafızanın derecesel olarak canlılığı değişen iki eylemi olarak tasvir edilir. İzlenimler, doğrudan tekrar ettiğinde bellek, tasarıma dönüştüğünde ise imgelemde daha

cansız bir hal kazanır. Akıl yürütme bedeninin bir hatırlama eylemidir, ancak imgelem kendine özgü yollardan yalın tasarımları bir araya getirmesiyle salt hafızadan ayrılır (Hume, 2009:21). Hume her ne kadar tasarımları düzenleyen bütünlük ve özdeş bir zihin tasavvurunun yersiz olduğunu iddia etse de, tasarımlar konusundaki dili kuram doludur. “Tasarımlardan” zihinsel içerikler gibi bahsediliyor oluşu, onu temsiliyetçi bir zihin çerçevesinden kurtaramıyor görünür. İzlenimlerin, hafızada tekrarı ve tasarımlara dönüşümü hikâyesi onu temsiliyetçi ve bilişselci rasyonalist geleneğin içine yerleştirme ihtimalini doğurur. Ona göre bedeninin düşünebilmesi için, zihin gibi bütünlük ve özdeş bir taşıyıcıya ihtiyaç yoktur. Ancak, bedeninin bilişsel aktivitesi, algı ve algıdan farklılaşan imgelemsel süreçler şeklinde ayrı tutularak ifade edilir. Ayrıca, izlenimlerden, bir yerden bir yere gelen, değişikliğe uğratılan ve örneğin hafızaya alınmak gibi üzerinde işlem yapılan zihinsel içerikler gibi bahsetmesi Hume’un anti-temsiliyetçi duruşunu zora sokar.

Bu noktada, Hume’un kullandığı dilin, zihinsel içeriklerin hipotetik varlığı sorusunda gösterildiği gibi, zihinsel içeriklerin varlığının kabulüyle ilişkili olarak kuram yüklü olmasının onun epistemolojik kurguculuğuna hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Tasarımlardan zihinsel süreçlermiş gibi bahsetmek duygular, fikirler ve kavramların nasıl ortaya çıktığını açıklamak için iyi bir araç sunar. Böylece zihinsel imgelemden bahsedebiliyor oluruz ve doğrudan deneyimden gelmeyen karmaşık ikincil tasarımların nasıl türetildiğini açıklama şansı doğar. Ancak, zihin maddesel olmayan bir töz ya da kip olmadığında, tasarımların kendi başına maddesel olmayan töz ya da kip olması saçmadır. Zihinsellik kendi başına bir töz değildir. Aynı zamanda, tasarımlar, töz değil ama ayrı bir kip olarak da ele alınamaz. Hume’un kullandığı geleneksel terminolojinin üzerine kurulduğu kavramsal metaforlar, felsefi dilin kuram dolu yapısına neden olur ve tasarımların gerçekliğine dair bir yanılgıyı yeniden üretir. Bilişselliği anlarken kullandığımız kavramsal sistemlerimiz temelde metaforik bir doğaya sahiptir (Lakoff ve Johnson, 1980:3). Dildeki metaforik ifadelerin ardında kavramsal metaforlar yatar. Kavramsal metaforların oluşması bedensel süreçlerle açıklanır: bir metafor bedeninin deneyiminden gelen uzamsal kategorilerin uzamsal olmayan ilişkileri tasvir etmek üzere kullanılmasıyla açıklanır (Lakoff ve Johnson, 1980:8). Örneğin öğrendiğimiz temel fiziksel deneyimlerimizden olan “taşıyıcı” deneyimi, ontolojik bir metafora dönüşerek, olayları, eylemleri, etkinlikleri ve durumları bu deneyimin yansıtıldığı bir çerçeveden anlamamızı ve dilsel olarak ifade etmemizi sağlar. Böylece “olaylar ve eylemler nesnelere olarak, etkinlikler tözler olarak ve durumlar taşıyıcılar olarak kavramsallaştırılırlar” (Lakoff ve Johnson, 1980:30). Zihinsellikle ilgili dilimizi şekillendirmiş

metaforların başında “fikirler nesnelere” ve “zihin bir taşıyıcıdır” metaforları gelir (Lakoff ve Johnson, 1980:27,30). Bu metaforların yerleşik kavramsal sistemleri belirlediği bir durumda ortaya çıkan felsefi ifadeler de kuram dolu olacaktır. Zihnin taşıyıcı bir kap olup, fikirlerin bu kap içinde “toplanan ve işlenen” ayrık nesnelere gibi ifade edilmesi, Hume’un kullandığı dili şekillendiren kavramsal metaforların işler halde olmasının ürünüdür. Zihinle ilgili dile işlemiş olan düşünce metaforları, Hume’un epistemolojik kurguculuğunu besler. Böylece, zihni ayrık bir varlık gibi tasavvur eder ve onu taşıyıcı bir nesne gibi tanımlarız. Bu taşıyıcı nesnenin, yine nesnelere gibi algılanan fikirlerden ya da imgelerden oluşan katılımcıları vardır ve imgelem gibi olayların taşıyıcı kabın içinde meydana geldiğini imgeleriz. Örneğin, “bir fikrim var” dediğimizde, fikrin uzam-zamansal düzlemde sınırları belli olan bir yerde bulunduğunu, sahip olunabilir bir nesne olduğunu varsaymış oluruz. Anıların ya da Hume'cu anlamda tasarımların, yine sınırları belli olan bir kaptan toplanıp depolandığını imleriz. Zihnin uzam-zamansal sınırları olan bir yer olarak tasavvur edilmesi, dilin felsefi açıklayıcılığını arttıran bir araç haline gelmesini örnekleemektedir. Ancak dilsel bir araçtan bundan fazlasını beklememek gerekir. Bilişsel süreçlerin, dilsel tasvirleri şekillendiren metaforların dayandığı ontolojik ön kabullerle şekillendiğini iddia etmek, dilsel tasvirin olgusal gerçeğin doğrudan kendisini verdiğini iddia etmektir ki dil ve olgusal gerçeklikler arasında şeffaf bir doğrudanlık kurmak bir zorunluluk değildir. Bu noktada, Hume için bedeninin imgeleme ya da hatırlamaya dayalı etkinliğinin, bedensel süreçlerden bağımsız bir töz ya da kip olarak ayrık bir zihnin varlığına bağlı olamayacağını kabul etmek gerekir. Zihnin nesnelere gibi varsayılarak ifade edilmesinin nedeni, dili şekillendiren kavramsal metaforlardır. Ancak, metaforların sağladığı kavramsal çerçevenin gerçekliğin yerine geçtiğini fakat gerçekliğin kendisini doğrudan açıklamadığını kabul etmek gerekir. Hume için, zihin ya da kendilik gibi bir taşıyıcı tözsel varlık söz konusu olmadığı gibi, yalın ya da karmaşık olsun imgeler ya da tasarımlar da, bir kip ya da nitelik olarak bedensel gerçekliklerden farklı bir varlık türü olamaz.

Bu durumda yalnızca bedeninin algılama ve hatırlama eyleminden bahsedilebilir; izlenim ve tasarımın bedeninin birbirinden derecesel olarak farklılaşan eylemleri olduğunu düşünürüz. Ancak, aynı zamanda, bilişsel etkinliğin bütünlük bir tözün bir eylemi olarak anlaşılabilmesi konusunda da Hume’un uyarısına kulak vermek gerekir.

Eğer düşünceyi ruhun bir değişkisi olarak adlandırmak yerine, ona daha eski ve gene de daha çağdaş bir adlandırma ile eylem dersek, durum değiş-

miş olmayacaktır. Eylem ile genellikle soyut bir kip denilen şeyi kastederiz; diğer bir ifadeyle, tözünden ne ayırt edilebilir ne de ayrılabilir olan ve yalnızca bir us ayrımı ya da bir soyutlama yoluyla kavranan bir şey. Ancak değişik teriminin eylem terimi ile değiştirilmesi yoluyla hiçbir şey kazanılmış olmaz (Hume, 2009:169).

Hume, bilişsel iki etkinlik olarak izlenim ve tasarımın, bütünleşik bir töz olarak ne zihnin ne de bedeninin iki değişkisi ya da kipi olarak anlaşılmasını istemez. Çünkü ona göre, eylemi mümkün kılan yalın bir tözden bahsedilemeyeceği gibi, “sürekli ve durağan hiçbir izlenimin olmamasından” ötürü beden ve nesne dünyasının ardışıklığından başka hakkında konuşabileceğimiz bir şeye yer kalmaz (Hume, 2009:173). Zihin ya da beden, sürekli, bütünleşik ve yalın bir varlık göstermez. Bunun kanıtı bu türden bir varlığın izlenimine sahip olmayışımızdır. Hume, deneyimden gelmeyen hiçbir bilgiye güvenmek istemez. Hume’un metafiziğinde ilginç olan, birbirine benzer görünen şeylerin ardışıklığının, herhangi bir şeyin sürekliliğini garanti altına almıyor oluşudur. Aksine meydana getirdiği tek şey gerçek bir süreklilik yanılsamasıdır. Nesne dünyasının algısının kesintisizliği, ne kendisi yekpare bir töz olan zihin tarafından sağlanır, ne de nesne dünyasını bir arada anlamlı ilişkiye sokan bütünleşik bir maddesel tözdür. Bedenin ya da zihnin kendi başına var olabilen yalın bir töz olarak kabul edilmediği yerde algıdaki dikişsiz hareketi sağlayanın yalnızca ardışıklığın algılanması olduğunu söyleriz. Böylece, (ii)’i yani algıda bütünleşiklik algısı yaratan şeyin, zihin ya da beden gibi bütünleşik ve yalın bir töz değil, algıların ardışıklığı olduğunu görürüz. Bu noktada, en başta andığımız maddecilik ya da fizikalizm bahislerinin Hume söz konusu olduğunda, maddenin bütünleşik tözsel bir varsayımı değil, ancak onun “demet” olarak nitelendirdiği özel bir yorumunun geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Bedenin maddeselliğinin burada niteliklerin bir demeti olarak görüldüğü ancak bu nitelikleri bir arada tutan bir taşıyıcı tözden bahsedilemeyeceği sonucu çıkar. Ancak bu konunun daha ayrıntılı tartışması bu metnin sınırları dışındadır.

Sonuç olarak, algıların ardışıklığının sağladığı süreklilik algısının ya da hissinin, zihin ya da kendilik gibi deneyimin temeli olan zorunlu bir koşul tarafından sağlanmadığını, daha ziyade bedenin çevresiyle girdiği etkileşimde algıların ardışıklığına dayalı bir ilişki tasarımı olduğunu söyleyebiliriz. Beden deneyimlediği sürece algı akışı devam eder. Algıda ve genel olarak bedende bütünleşiklik algısı, “kavranamayacak hızla birbirini takip eden ve sürekli bir akış ve hareket içinde olan farklı algıların bir demeti ya da derleminden” ibarettir (Hume, 2009:173). Sürekli değişim halinde olan

beden ve çevresinin etkileşiminde ortaya çıkan bu tasarımlar demeti de sürekli değişime tabidirler. Hafızanın, “sonsuz bir duruş ve durum çeşitliliği içinde birbiriyle karışan algıların” bu hızlı akışındaki işlevi, akıl yürütmeler anlamına gelen tasarımların, algılar arası ilişkilerin kurulmasına izin vermesidir. Bu durumda Hume’un işaret ettiği yanlış anlaşılma, ilişkili nesnel kavramının yerine özdeşlik kavramının geçirilerek, dışsal nesnelere ya da bedenin kendisine özdeşlik ve süreklilik yükleyen oluşumdur (Hume, 2009:173). Bu yanlış anlaşılmayı açığa çıkarmak, Hume’un epistemolojik kurguculuğunun ardında yatan ontolojik kurguculuğunun geçerliliğini sağlamlaştırır. Bu noktada, artık, tasarımlara izin veren bu ilişkilermelerin nasıl bir dinamizm içinde kurulduğunu açıklamak gerekir. Böylece, genellikle bilişselci zihin felsefesi tarihinde Hume’un işaret ettiği bu yanlış anlamayı doğrudan zihin modeli haline getirmiş olan temsiliyetçi ve berimsel kuramların düştükleri tuzaklar açığa çıkarılacaktır. Hume’un ontolojik kurguculuğunu epistemolojik kurguculuğun getirdiği kavram bagajından arınmış bir biçimde ve Hume'cu natüralizme karşılık gelen bir pozisyondan açıklamaya aday “bedenlenmiş dinamizm” görüşü üzerinde durmaya değerdir.

Bedenlenmiş Dinamizm

Nesne dünyasını değişimsiz ve kesintisiz gördüğümüz gibi bedenimizi de değişimsiz ve kesintisiz görmemizin ürünüdür benlik algımız. Nesnelere bir araya getiren ve kesintilerini ya da değişmelerini örten bütünlük bir gerçeklik algısı uydurduğumuz gibi, bedenimizin hızla akan değişmelerini algılamamızın mümkün olmadığı yerde, duyarımızın ve duyumsamamızın devamlı varoluşunu uydurur, bütünlük bir töz olarak kendilik, ruh ya da zihin gibi kavramlarla değişmeyi örtmeye çalışırız. Özdeşliği ilişki ile karıştırma eğilimini bu derece güçlü kılan, nesnelere ardışıklığı algısıdır. Değişebilir ve kesintili olan, ancak yine de aynı kalmaya devam ettikleri varsayılan nesnelere, benzerlik, birliktelik ve nedensellik tarafından bir araya getirilen parçaların ardışıklığından ibarettir (Hume, 2009, 176). Ardışıklık nedeniyle farklılığı özdeşlik sanarız. Benzerlik, birliktelik ve nedensellik ilişkileri, tasarımlar arasındaki çağrışımlar ve imgelemin geçişliliğini kolaylaştırır. Bunların gerçekliğin bütünlükliliği yanılsaması yaratması, bedenin bu ediminin “devamlı bir nesne düşünmemizi sağlayan edimi ile taşıdığı benzerlikten kaynaklanır” (Hume, 2009:176). Böylece, kendileri aslında değişimsiz ve kesintisiz olmayan nesnelere, yalnızca ilişkili halde algılanan nesnelere ardışıklığından ibaret olduğunu anlarız. Hume, bir taraftan, kendileri hakkında yalnızca ardışıklıkları hakkında konuşabileceğimiz nesnelere geçişinden bahseder, diğer taraftan da, düşünce yetisinin “değişimden

önceki nesneden değişimden sonraki nesneye pürüzsüz ve kolay geçişi” söz konusudur (Hume, 2009:176). Bu geçişin kendisini algılamadığımız için, nesne dünyasının olduğu kadar tasarımların da sürekliliği yanılısamasına kapılırız. Hume’un kısaca bu duruma dair açıklaması izlenim ve tasarım olarak algılamanın genel olarak doğasını açıklar niteliktedir:

Bunun sebebi, açıktır ki, zihnin cismin ardışık değişikliklerini izlerken, nesnenin durumunu gözlediği tek bir andan onu bir başka anda görme yönünde kolay bir geçiş duyumsamasından ve hiçbir tikel zamanda eylemlerinde herhangi bir kesinti algılamamasından başka bir şey olamaz. Ve zihin bu devamlı algıdan hareketle nesneye devamlı bir varoluş ve özdeşlik yükler (Hume, 2009:177).

Hume nesnelerin ya da bedeninin kesintisiz özdeş varlığından değil, açıkça algılamanın kesintisiz ilerlemesinden kaynaklandığını belirtir. Bu yüzden “kişisel özdeşlik fikirlerimiz bütünüyle düşünce yetisinin bağlantılı bir tasarımlar zinciri boyunca ve yukarıda açıklanan ilkelere göre pürüzsüz ve kesintisiz bir şekilde ilerlemesinden kaynaklandığını savunur” (Hume, 2009:179). Bahsedilen bu dinamizm, algıda nesnenin görünüşünü ve tasarımların ilişkileneceğini canlı tutan şeydir. Algılanan şey harekettir ya da daha doğru bir ifadeyle, algılamak hareket halinde olmaktır.

Hume’un algı kuramı, algıyı bedenlenmiş, konumlu ve anti-temsiliyetçi bir perspektiften tanımladığı için, çağdaş “bedenlenmiş dinamik sistem” anlayışıyla örtüşür (Van Gelder, 1998). Bedenlenmiş dinamizm, öz-örgütlenme niteliğine sahip dinamik sistemlerin bilişselliğini, failin beyni, bedeni ve dünya arasında gerçekleşen konumlu ve dinamik bir süreç olarak açıklar (Thompson, 2007:10). Bilişsel süreç, beyin, beden ve çevre arasındaki duyuusal-motor etkileşimin sürekliliği ve dairesel döngüsü sonucunda belirir. Bilişsellik zamansal bir fenomen olarak anlaşılır ve bilişsel süreçlerin bağlamlarıyla birlikte gerçek zamanda sürekli ve eş zamanlı olarak ortaya çıktığı kabul edilir (Van Gelder ve Port, 1995:2). Bilişsel etkinlik zamanda gerçekleşen dinamik bir olaydır. Süreç, bilgisayarlı temsiliyetçi modelde varsayıldığı gibi, dış dünyadan “zihne” ulaşan bilgi birimlerinin işlenmesi yoluyla işlemez. Daha ziyade, beyinde, bedende ve çevrede gerçekleşen değişimlerin gerçek zamanlı karşılıklı etkileşimiyle açıklanır. Bir sistem, dünyanın değişen yönlerinin kümesidir ve sistemin davranışı, sistemin bütünsel durumunun zamanla değişmesi olarak açıklanır, başka bir değişle, bir sistemin davranışı durumları arasındaki geçişidir (Van Gelder ve Port, 1995:5). Bir sistemi meydana getiren tüm boyutlar birbiriyle etkileşir durumdadır, yani birinde oluşan bir değişiklik bütüne yansır ve buna ek ola-

rak, bu kümeyle etkileşime giren dünyanın başka boyutları da aynı sistemin parçası haline gelir (Van Gelder ve Port, 1995:5). Kısaca, sistemi oluşturan herhangi bir parçada meydana gelebilecek bir değişiklik, sistemi oluşturan kümenin diğer boyutlarıyla ilgili olacaktır. Bu bağlamda dikkat çekilmesi gereken önemli nokta,

(iv) Birincisi, dinamik sistemlerde, sistemin gelecek davranışı, sistemin bir önceki adımdaki durumu tarafından doğrudan ve zorunlu olarak belirlenmez, yani sistemin geçmiş hikâyesi mevcut durum üzerinde bir etki bırakmadığı sürece geçmişin bir önemi yoktur (Van Gelder ve Port, 1995:6).

(v) İkincisi, sistemin mevcut durumunun sistemin gelecek davranışını belirlemesi ancak belli bir evrim kuralına göre gerçekleşir ki bu kural mevcut durumunun bir işlevi olarak sistemin davranışını tasvir etmektedir (Van Gelder ve Port, 1995:6).

Özetle, dinamik bir sistem durum-bağımlıdır, bu nedenle de kendine yeten anlamında bağımsız, mevcut durumu tarafından şekillenen kurallara göre gelecek durumu özgün biçimde belirlenen, dünyanın etkileşimli boyutları kümesi olarak tanımlanır (Van Gelder ve Port, 1995:6). Dinamik sistem kuramının bilişselliğe uygulanışı, bize ilk elden şunu söyler; öz-örgütlenmeye sahip canlı bilişsel sistemler, sistemi yönetecek bir arka plan komuta sistemine ihtiyaç duymadan anlamlı bir dünya algısı ortaya koyarlar ve bilişsel etkinlik beden ya da yalnızca beyin içi bir etkinlik değil, beyin, beden ve dünya arasında konumlu ve gerçek zamanlı bir ilişkilenebilirliği gerektirir. Şimdi sırasıyla bu iki ilkeyi Humecu algı kuramı bakımından inceleyelim.

(iv) ilkesi Hume'un demet kuramıyla uyuşur. Dünya, gerçekte birbirlerine içkin bir nedensellikte bağlı olmayan ayrık nesnelere müteşekkil olmasına rağmen, bu nesnelere ait ayrık algıların belli bir bağlantı içerisinde bilişsel faile görünmesinin nedeni, bu algılar arasında belli bir ilişkilenebilirliğin ortaya çıkışıyla birlikte, bunların anlamlı bir bütünlük kazanmasıdır. Algılar demetini bir arada tutan bağlayıcı unsur, ne arka planda kendilik gibi tözsel bir varlıktan, ne de algılara içkin bir nitelik olmaktan kaynaklanır. Algılar demeti daha ziyade dinamik bir sistem gibi çalışır; bedenin çevresiyle girdiği ilişkiden, yani deneyimden doğan algılar aralarındaki "çekim" gereği, bir araya gelir, dağılır, yeniden birleşir ve nihayetinde her defasında sistemin selametini sağlayacak olan hayatta kalma koşullarını yaratacak olan anlamlı bir dünya algısını yaratırlar. Hume'un bilişselliği dinamik bir süreç olarak tasvir etmesi, onun Newtoncu mekanik evren metafiziğiyle paralel düşünmesinin bir ürünü olarak görülebilir (Stroud, 1977:9). Newtoncu

evrende nasıl yasalar madde alanını, yani evrensel çekim yasası kütlelerin birbirine çekimini yönetiyorsa, Hume'cu perspektiften de, evrensel bir bağlantı gücünün, fikirlerin birbirine benzerlikleri bağlamında onların birbiriy-le çekimini yönettiği söylenebilir (van Gelder, 1998:615). (iv) ilkesi, algılar arasındaki bağlantının zorunlu olarak, bu algıları bir arada tutacak olan, sistemin ardışık durumları arasındaki geçişi sağlayacak olan bütünleşik süren bir algılayıcının varlığını gerektirmediğini gösterir.

Gerçekte sürekli değişen beden, sürekli değişen bir dünyada çevreyle girdiği ilişkinin sürekliliği, algılamının sürmesini sağlarken, algılar arası çekim, sistemin bir sonraki davranışını belirler. Algıların birbirine olan çekimi, ilgisiz duran ayrıklıkların bir araya gelmesiyle anlamlı tasarımların oluşması olarak ve aynı zaman da, beden dünyaya belli bir yönde yönelmesini sağlayacak olan seçicilik olarak da gözlemlenebilir. Çünkü günün sonunda, Hume'un beden neden yalnızca dünyanın kendisiyle ilgili ve onun için önemli olan parçalarına yöneldiğini ve geri kalanına ilgisiz kaldığını açıklaması gerekecektir. Çerçeve problemi (McCarty ve Hayes, 1969:30) Hume'un demet kuramı için de çözülmesi gereken bir sorundur. Çerçeve sorunun çözümüne metnin gelecek bölümde değinilecektir. Şimdilik, tasarımlar arası bütünlüğü sağlayan şeyin benzerlik, birliktelik ve nedenselliğin sağladığı çekim olduğu tespitini yapalım. Bu ilkeler hafızayı kuracak olan bağlantıları meydana getirir.

[...] bu ilkeler, imgelemde, yalın tasarımların belleğimizde birleşmesini sağlayan o ayrılmaz bağlantının yerini doldurur. Bu, zihin dünyasında da doğal dünyada olduğu gibi olağanüstü sonuçları olan ve kendini çok ve çeşitli biçimlerde ortaya koyduğu bilinen bir tür ÇEKİM'dir. Bu çekimin doğurduğu sonuçlar her yerde göze çarpar; ancak nedenleri pek bilinmez ve büyük olasılıkla, gelip, açıklamayı iddia etmediğim, insan doğasının kökensel niteliklerine dayanır (Hume, 2009:24).

Bu bağlantıları beyindeki sinir hücreleri arasındaki ilişkiler ağı olarak görmek, Hume'un kendi döneminde elindeki imkanlarıyla söyleyemediği ancak çağdaş bağlantıcı zihin modellerinde doğrulanan bir durumdur. Bağlantıcılık, Hume'u daha iyi yorumlamak adına bir yönüyle ilham verebilir; tasarımlar arası bağlantıları kuranın arka planda bütünleşik bir zihin değil, beden bir bileşeni olan beynin yoğun şekilde sinirlerle donanmış duyarlı yapısı olduğu söylenebilir. Bu ilkelerin, beynin deneyimle beliren aktivasyonunun, gelişen tekrarlarla birlikte oluşturduğu aktivasyon kalıpları olduğu söylenebilir (McCulloch & Pitts 1943:113). İzlenimlerden gelen etki, nöronları aktive eder ve bu aktivasyon tekrarlar ve yeni etkilerle birleşerek

beliren ve belli bir davranışın üretilmesini sağlayacak bir model oluşturur. Bu model nöronlar arası ağ olarak açıklanır (McCulloch & Pitts, 1943). Böylece, nöronlar önceden programlanmaya gerek duymadan beyne ulaşan etkileri yeni bağlantılara sokabilirler. Bağlantıların bu anlamda dinamik bir sistemin işleyişine katkıda bulunduğu söylenebilir. Hafızanın ve imgelemin işleyişi nöral ağların dinamik işleyişiyle açıklandığında, tasarımların oluşumunu sağlayan Hume'cu ilkelerin bedenlenmiş bir yorumunu sunmuş oluruz. Hume'un "açıklamayı iddia etmediği, insan doğasının kökeni olan çekimin" nedeni belki de beynin hafızayı örgütleyen işlevidir.

Ancak bağlantıcılık tek başına yeterli değildir, onun dinamik sistemler görüşüyle iç içe sokulması gerekir⁶. Nöronlar arası ilişkileri yumuşak bir geçişe dönüştüren, onları diri tutan ve değişikliğe uğratan şey, herhangi bir özdeşliğe yer bırakmayan, bedenin nesnel dünyasıyla gerçek zamanlı dinamik etkileşimidir. Hume'cu bedenlenmiş dinamizm anlayışı bunu destekler:

Çünkü hemen yanıt veriyorum ki zihni bu duruma ilişkili nesnelere ardışıklığı getirir ve bu nesnelere ilerlemesi imgelemin o değişimsiz nesnenin görülüşüne eşlik eden ilerlemeyle aynı şekilde pürüzsüz ve kesintisiz olarak görülür. İlişkinin doğası ve özü tasarımlarımızı birbirleriyle ilişkilendirerek ve birinin ortaya çıkışından sonra onun bağlantılılığına yapılan geçişi kolaylaştırır. Buna göre ilişkili tasarımlar arasındaki geçiş öyle pürüzsüz ve kolaydır ki, zihin üzerinde çok az bir değişim üretir ve aynı eylemin sürdürülmesi olarak görülür; aynı eylemin sürdürülmesi aynı nesnenin devam eden görülüşünün bir sonucu olduğu için, ilişkili nesnelere her ardışıklığına aynılık yükleriz. Düşünce ardışıklık boyunca eşit kolaylıkla ve yalnızca bir nesneyi irdeliyormuşçasına kayar gider; dolayısıyla da ardışıklığı özdeşlik ile karıştırır (Hume, 2009:144).

Algının pürüzsüzlüğünü sağlayan, bedenini çevreyle kurduğu duyu-sal-motor ilişkinin sürekliliği ve beynin kurduğu nöral ilişkiler ağı ile bu deneyimlere dair hafızayı oluşturmaktaki katkısıdır. Hume'un çağdaş bilişsel bilimlerle örtüşen bu ön görüşüne hayran kalmamak elde değildir. Hume'cu bu öngörü, tüm felsefi nezaketiyle açıklayamadığı yerde durmuş ve doğrulanmak için iki yüz yılı aşkın bir süre beklemiştir. Hume'un bu ayrıcalıklı pozisyonunu sağlamlaştıran en önemli unsur onun, deneyimi ve

6 Bağlantıcılık da bir berimsel model olarak görülebilir. Bilişselci berimsel modellerle yalnızca bilgisayımın ve temsilin biçimi konusunda farklı görüşlere sahiptir. Kartezyen özne-nesne ayrımına dayalı temsiliyetçiliği sürdürmek bakımından ortaklaşırlar (Thompson, 2007:10). Bu nedenle, Hume'cu yaklaşımın bağlantıcılıkla ilgisi kurulurken, bedenlenmiş dinamizmle birlikte okunması önerilmiştir. Böylece beyindeki bağlantıların, bedenini çevresiyle girdiği etkileşime dayalı geribildirimlerin bir durağı olduğu ancak bu sürecin temsile dayalı bir bilgisayım süreci olmadığı düşünülür.

böylece izlenimi tasarımlara önceliklendirmiş olmasıdır. Bu durum, algının temsillere ihtiyaç duymadan gerçekleştiğinin kabulü anlamına gelir. İzlenimlerin ortaya çıkması için onları doğuran içsel temsillerine ihtiyacı yoktur. Algı sürecine temsillerin aracılık etmemesi, bilişsel etkinliğin konumlu olması anlamına gelir (Froese, 2009:105). Birer bilişsel fail olan canlı bedenler dünyayı araya tasarımlar girmeden doğrudan algılarlar. Bu algı süreci bir beden ne yapıyor olduğu tarafından belirlenir, dolayısıyla da, toplumsal, kültürel ve fiziksel bağlamlar algıyı şekillendirir. Humecu algı kuramı, ‘uçarken düşünmenin’, ‘depolanmış olanın geri çağırılması olarak düşünmekten’ ayrılmasının ilk habercisidir. Humecu algı sistemi tepkisel dinamik bir sistemdir, ancak etki-tepkilerle sınırlı değildir. Bunun nedenini, başladığımız yere dönerek, tasarımların varlığını ve bilişsel sistem için ne anlama geldiğini bir kez daha açık hale getirerek açıklayabiliriz.

(v) ilke, açıklamanın geri kalanı için önem kazanır. Metnin bu noktasında artık tasarımların beyindeki bağlantılar ağından başkaca bir varlığa sahip olmadığını teslim ettikten sonra, onların özetle hafızanın ve beden geriyeye dönüşlü farkındalığının kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Eğer hafıza olmasaydı, beden yalnızca mevcut duruma bağımlı etki-tepki döngüleri içine hapsolmuş bir vaziyette kalırdı. Hafızasını yitiren insanların örnekleri bu yorumu güçlendirebilir. Dinamik bir bilişsel sistemin, zamanla değişen içsel bir durumundan bahsedilebilir ki bu içsel durum sayesinde geçmiş olaylar sistemin mevcut etkinliğini belirler (Beer, 2000). Böylece sistem, bir programa ya da kurala ihtiyaç duymadan bağlantı kurucu öğrenmeler aracılığıyla davranış geliştirir. Bu içsel duruma, nöral bağlantı örüntülerinin ortaya çıkardığı ‘değerlendirici’ tutumlar denebilir. Bu değerlendirici örüntüler hafızada tutulmuştur. Aktive olmaları yine bilişsel sistemin çevresiyle girdiği bağlamsal etkileşime bağlı olacaktır. Yeni hafıza bağlantılarının oluşumu da yine bu değerlendirici bağlantılar ağının ürünü olan tutumların, yani tercihlerin ve beden çevreden aldığı geri bildirimlerin bir karışımı olacaktır. Hume tasarımların örgütlenişi konusundaki görüşü de, bedenlenmiş dinamizminden vazgeçilmek zorunda olmadan anlaşılabilir. Karmaşık tasarımlar arası ilişkiler de, tasarımlar arası etkileşim örüntülerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Dinamizm imgelem etkinliği için de geçerlidir ve izlenimlerin ortaya çıkışı için geçerli olan Humecu ilkeler tasarımların örgütlenişinde rol oynar. Ancak, (v)’de belirtildiği gibi sistemin evrimi mevcut durumun belirlediği kural tarafından belirleneceğinden, sistemin mevcut durumuna dair geri bildirim önemli hale gelir. Bedensel geri bildirim sağladığı bu kural, değerlendirici tutumların yarattığı çekimden başkaca bir

şey değildir. Bu noktada, Hume'un akıl yürütme ve 'duygulam' arasındaki kurduğu sıkı bağlantıyı artık gündeme getirebiliriz.

Akıl Yürütme Duygulanımsaldır

Buraya kadar, Hume için akıl yürüten bir humunculusun var olmadığını, arka planda bir töz ya da bir kip olarak bütünleşik bir zihinsellikten bahsedilemeyeceğini ve akıl yürütmenin daha ziyade bedeninin bir ilişki kurma işlevi olarak tanımlanabileceğini, bu ilişkilennmelerin de hafızayı oluşturan dinamik ağ aracılığıyla anlaşılabilceğini söyledik. Ancak, Hume'un bilişsel modelini özel kılan, çok önemli bir ayrıntıdan henüz bahsetmemiştik: duygulam ve imgelem ilişkisi.

Hume'un demet kuramında bir araya gelen algıları bir arada tutan şeyin izlenimler ya da tasarımlar arası ilişkiler olduğunu ve bu ilişkilerin de Hume'un üç ilkesiyle açıklandığını söylemiştik. Buna göre, tasarımlar arası bütünlüğü sağlayan şey *benzerlik, birliktelik ve nedenselliğin* sağladığı çekimdir. Ancak benzerlik, birliktelik ve nedensellik, tek başına tasarımların, bir bedenin hangi yönlendirici kural bakımından çevresine yöneldiğini ve çevresiyle girdiği etkileşimden doğan karmaşık tasarımların hangi türden inançlara dönüşerek bedeni hayatta tutacak bir örgütlenişi meydana getirdiğini açıklama gücü yoktur. Hafızanın alışkanlıklar meydana getirme özelliğini öne sürmek, onun kendi başına hangi alışkanlıklara aracılık edeceğini belirleyebildiğini söylemekle aynı şey değildir. Yaşam kendini organize edecek çekimi nasıl bulur? Algılar arasındaki ilişkiler mutlak ve içkin bir nedensellikten gelmiyorsa ve imgelem izlenimleri bir araya getirmekte özgürse, bu tüm akıl yürütmelerin sonsuz olası yoldan örgütlenebilmesi demektir. Peki, bir bedenin akıl yürütmeleri bu sonsuz olasılık içinden nasıl yalnızca bazılarının yolundan gitmeyi ve dünyanın yalnızca bedenin eylemleriyle alakalı kısımlarını dikate almayı başarabiliyor? Bu noktada, imgelemin yalnızca bağlantı kurucu ilişkilennmeler ve geçmiş deneyimlerin bir birleşimi olduğunu söylemek yetmez. Birleştirici unsurun, yani çekimin, ne olduğunu açıklamak gerekir. Tüm benzerlikler, birliktelikler ve nedensellik içinden nasıl sadece bazılarının, bir bedenin anlamlı dünyasını kurmaya aday olduğunu açıklamak gerekir.

Eğer nedenler de sonuçlar da bizim için fark etmiyorsa, şu nesnelerin nedenler ve diğerlerinin de sonuçlar olduğunu bilmek bizi en küçük bir biçimde kaygılandıramaz. Nesnelerin kendilerinin bizi etkilemedikleri yerde, bağlantıları onlar üzerinde hiçbir zaman herhangi bir etkiye bulunamaz; açıktır ki, us bu bağlantının keşfinden başka bir şey olmadığı için, nesnelerin bizi etkileyebilmesi onun aracılığıyla gerçekleşmez (Hume, 2009:277).

Burada Hume'cu bilişsellik anlayışı, mekanistik nedensellikten ayrılarak, akli davranışların mekanik olarak nedeni kılarak onu değerlendirmenin merkezi komuta mekanizması haline getiren rasyonalist ve bilişselci gelenekten ayrılır. Bilişsel sistemin davranışlarına, çevresinden topladığı bilgiyi işleyen ve akıl yürütme yoluyla ilişkileri tayin eden “zihin” değil, bir bedenün duygulanımsal tutumu karar verir. “Yani herhangi bir izlenim, bize sunulduğunda, zihni onunla ilgili tasarımlara götürmekle kalmaz, benzer şekilde bu tasarımlara kuvvet ve canlılığının bir payını da iletir” (Hume, 2009:78). Bir eylemin diğer bir eylemden neden daha fazla tercih edilebilir olduğunu bedenün duygulanımsal doğası karar verir. Bedenim çevresini etkilerken aynı zamanda ondan birçok etki alır. Bu etkilerden hangilerinin beni ilgilendirdiğine duygular ya da Hume'cu anlamda tutkular, yani bedenün duygulanımsal tutumları karar verir.

Ancak bu durumda açıktır ki dürtü ustan doğmaz, yalnızca onun tarafından yönetilir. Bir nesneye karşı isteksizlik ya da eğilim acı ya da haz beklentisinden doğar ve bu heyecanlar kendilerini o nesnenin bize us ve deneyim tarafından gösterildiği gibi neden-sonuçlarına dek genişletirler [...] Us tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir; hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev üstlenemez. (Hume, 2009:277-8).

Böylece Hume'cu bilişsellik anlayışının, çerçeve problemi gibi bir sorundan bedenün hisleri ve tutkularını devreye sokarak kurtulduğunu söyleyebiliriz. Hume'un felsefe tarihinin rasyonalist geleneğinden ayrıldığı nokta, edimi, özünde temsiliyetçi olmayan, bedensel hislere dayalı, duygulanımsal bir doğaya dayalı olarak açıklıyor oluşudur. Çerçeve probleminin çözümü, bilişsellikğin temelde duygulanımsal bir doğaya sahip olduğunu göstererek çözer. Dolayısıyla, canlı bir bedenün dünyasını anlamlı kılan şey, değerlendirici bir aklın dünyayı bilme çabası değil, bir bedenün “olduğu” şey, var olma halidir.

Bu bağlamda, iki şey açıklık kazanmış olur; birincisi, algının temsillere dayalı olup olmadığını tartıştığımız imgelemsel boyutunun, bilişselci değil bedenlenmiş bir perspektiften anlaşıldığını tespit etmiş oluruz. Böylece Hume'un algılamanın iki hali dediği izlenim ve imgelemin bedenün dışsal ve içsel dünyasını duyumsama hali olduğunu anlarız. Yani “tüm olası akıl yürütmeler bir çeşit duyumdan başka bir şey değildir” (Hume, 2009:81). Diğer taraftan da, fikirlerin ya da tasarımların örgütlenişini tanımlayan “çekim” kavramının açıklamasını, bedenün duygulanımlarının tutumlara dönüşmesinde buluruz; “herhangi bir ilkeye inandığımda, inandığım şey yalnızca, üzerimde daha güçlü bir etkiye sahip olan bir tasarımdır” (Hume, 2009:81). Metnin en başında belirttiğimiz bazı önermeler daha açık hale gelir; izlenim

ve tasarımın algının iki boyutu olması ve birbirinden yalnızca derecesel olarak farklılaşmasının, onların bedende yarattığı değişimin, etkinin güçlülük ya da canlılığına göre ayrılmasının nedeni algının her anlamıyla bedenün duygulanımsal faz değişimine tabi olmasıdır. Düşünmek hissetmektir. Bir bedeni hangi nesnelere çekeceği, ne türden izlenimlerin bir bedeni daha güçlü etkileyeceği, bedenün kendini fiziksel olarak duyumsamasına bağlı olduğu gibi, tasarımlar arasındaki ilişkiler, yani hafızanın örgütlenişi de, yine bedenün içsel duyumun bağlıdır. Beden öz-duyumsaması sayesinde kendi durumu hakkında kendini bilgilendirir. Böylece, genel olarak algılama süreçleri bir ton kazanır. Bedenün yönelimselliği duygulanımsal oluşuyla belirlenir. Beden bir geçişlilik alanıdır ve geçişlilikleri algılamaya duyarlıdır. Bedenün duygulanımsal değişimi, bedenün bir sonraki davranışını hazırlaması işlevini görür. Bedenün kendini içeriden duyumsaması imgelem aracılığıyla ifade bulduğunda, biz bunlara düşünce, tutku, istek ve duygu deriz. Beden uzun vadede kendisiyle ilgili ve tercihlerine hitap eden izlenimleri, alışkanlık haline getirerek tutumlara dönüştürür. Hume'un terminolojisinden epistemolojik kurguculuğunun etkileri uzaklaştırıldığında, "zihinsel temsiller" ya da "zihin durumlarına" ihtiyaç duymadan algı sürecini bedenlenmiş bir konumdan açıklayabiliyor oluşu dikkate değerdir. Hume'un doğalcılığının açıklayıcılığını besleyen deneyciliğidir.

Sonuç

Sonuç olarak, bedenün, kendilik ya da zihin gibi bütünleşik ve özdeş bir taşıyıcıya ihtiyaç duymadan, bedenlenmiş bir dinamizm içerisinde nasıl algılandığını Hume'cu perspektif içinden bakarak inceledik. Hume'un natüralizmi, bedeni deneyimden doğmayan hiçbir tasarımın var olamayacağını söylerken, bu sava bütünleşik bir kendilik tasarımını da dâhil ederek, doğrudan bir izlenimi olmayan kendiliğin var olmadığını kabul etmeyi önermektedir. Aslında ortada eylemlerimizi ve algılarımızı dayandırabileceğimiz bir kendiliğin olmadığını kabul etmek felsefi argümantasyon için zordur, ancak gündelik bilinç için neredeyse imkânsız görünür. Çoğumuz, süren bir kendiliğe dayalı olarak kişisel kimliğini inşa eder, onun aracılığıyla eylemler, onu kaybetmenin yasını tutar ya da onu güçlendirmenin sevincini yaşar ve kimi zaman da aynı yanılsama nedeniyle hayatına son verir. Oysa süregelen algıların demetinden başkaca bir şey değildir insan. Bir ben yok. Hume, bu cümlelerin anlamını, felsefe insan doğasını açıklamak cesaretini göstererek araştırma yolunu açmıştır. Doğuda Budizmin kurduğu bu argümanın batıdaki belki de ilk temsilcisidir⁷.

7 Bakınız Gopnik, A. (2009). Could David Hume Have Known about Buddhism?: Charles François Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network. *Hume Studies* 35(1):5-28.

Sağduyu tam tersini söylemesine rağmen, felsefi bir argüman olarak bilişselliğin kendiliksiz ya da zihinsiz de gerçekleşebildiğini gösterebilmek için, öncelikle bilişi anlarken kullandığımız dilin zihinsel-fiziksel ikiliğinden arındırılması gerekmiştir. Bilişselliği tasvir ederken kullandığımız dil, kuram doludur ve bu “kuramların” çoğu sağ duysal yüzeyselliğe dayalıdır. Zihin kavramından arınmış bir dil kurmak zordur. Bu bağlamda, bu metinde, Hume’un ontolojik ve epistemolojik kurguculuğunu öne sürerek, Humecu perspektiften bilişselliği kendiliksiz açıklamanın olanağı araştırılmıştır. Dil içinde kurulu kendilik varsayımı, zihnin ve fikirlerin sahip olunan nesnelmiş gibi düşünülmesine neden olur. Bu metinde, dilin zihinselliğe dayalı ön dayanakları tespit edilmiş ve bu ön dayanaklar olmadan bedenlenmiş bir perspektiften algılama süreci açıklanmaya çalışılmıştır. Bu amaçla, Humecu çerçeveyi daha açık hale getirecek ve destekleyecek, bedenlenmiş dinamizm ve bağlantıcılık gibi çağdaş kuramlara başvurularak metinler arası diyalog kurulmuştur. Bu diyalogun ilk elden sonucu, Humecu bilişselliğin, arka planda bütünlük bir algılayıcının varsayılmasına gerek duyulmadan, bilişselliği dinamik, konumlu ve bedenli yapısı bakımından açıklamaya izin veriyor olmasıdır. Buna göre, izlenim ve tasarım olarak algılama süreci, temsiller gibi bir aracıya ve tüm bilişsel süreci değerlendirici işleviyle kontrol edecek bütünlük bir zihne ihtiyaç duymadan gerçekleşmektedir. Algılar arasındaki ilişkilermeler hafızanın bağlantı kurucu işleviyle açıklanmaktadır. Bu metinde, hafızanın bu işlevi bağlantıcılıkla ilişkiye sokularak anlaşılmış ve bedenlenmiş dinamizmle ilişkili şekilde tartışılmıştır. Beynin bedeni harekete hazırlayan aktivasyon kalıplarının davranışsal tutumları meydana getirdiği iddia edilmiş ve bu anlamda bir bedenin tüm eylemlerinin doğasında duygulamsal olduğu kabul edilmiştir. Kısaca, Hume bize, düşünmek, algılamak ve hatırlamak gibi üst-düzlem bilişsel işlemlerin özünde bedenin duygulanımsal geri bildirim sistemlerine bağlı olarak geliştiğini söyler. Bilişsellik temelde duygulanımsaldır. Duygulam, izlenimler ve tasarımlar arası çekimi yöneten, yani anlamlı bir dünya algısını meydana getiren bedenin bağlantı kurma halidir. Canlı bir beden, öz-duyumsaması sayesinde dış ve iç dünyasını algılamak homeostatik dengesini gözetecek ayrımlar ve seçimler yapar. Dünyayı anlamlı kılan yönelimsel çerçeve duygulam tarafından çizilir. İzlenim ve inançların yönetici prensibi kendilik ya da bütünlük bir arka plan olarak zihin değil, dışını ve içini duyumsayan, hisseden bedendir.

Zihnin ya da kendiliğin işlevi geleneksel felsefelerde algılama ve akıl yürütmeyi gerçekleştirecek olan, arka planda yönetici ya da değerlendirci bir kontrol mekanizması sağlamak ve bu merkezi kontrol sisteminin özdeşliğinin zemini olmaktır. Hume’un kendilik konusundaki müdahalesi, be-

denlenmiş bir bilişsellik yorumunun yolunu açar. Bu yolda, kuramsal bir yük haline gelen zihinden kurtuluruz. Hume'un müdahalesiyle birlikte, arka planda özdeş ve bütünleşik bir yönetici merkez olmadan, bir beden anlamı bir dünya algısı oluşturabildiğini, anlamlı tepkiler üreterek eyleyebildiğini, hatta daha karmaşık bilişsel süreçleri meydana getirerek kavramsal düşünceyi mümkün kıldığını düşünürüz. Bu noktada, ortaya çıkan, izlenim ve tasarım olarak algının dünyaya yönelme ya da onu çerçeveleme haline, başka deyişle algılamının anlamlı bir yönde nasıl örgütlendiği sorusuna yanıt olarak Hume duygulam kavramına işaret eder. Algının duygusal valans kazanması sayesinde, içsel ve dışsal etkilerle sürekli bir etkilenme ve etkileme hali içinde olan bedendeki bu geçişlilikler anlamlı yollardan örgütlenir. Duygulam, bedenin iç ve dış uyarıcıları düzenlemesini sağlayan çekimi meydana getirir. Bu çekimin sağladığı düzeni, özdeşlik ve bütünleşiklik sanarız. Hume'cu perspektif, bir bedenin öz-duyumsamasını bilişsellik merkezine koyarak, öz-duyumsamaya sahip olmayı bilişsellik koşulu haline getirmiş ve böylece onu tüm hayvan dünyasına açarak tartışmanın öncüsü olmuştur.

Hume epistemolojik kurguculuğun dilinden arındırılmış ontolojik kurguculuğun işaret ettiği, kendiliksiz bilişsellik yaklaşımını ilk elden sonucu, bir bedenin dış ve iç etkilenmelerinin bir özne tarafından sahiplenilmediğinin kabulüdür. Arka planda bir kontrol merkezi olarak bilişsel süreçleri yöneten ve onları taşıyan bir zihin yoktur. Bedensel duygulanımlar bilişsel süreçlere yön verirler. Algıyı ve hafızayı yönlendiren duygulanımlar, bedenlerin geçişlilik hallerinin algılanmasıdır. Bu anlamda, duygu, düşünce, hafıza ve algı gibi bilişsel süreçler, bedenin duygulanımları bağlamında açıklanır. Bu anlamda, algıların ardışıklığı onların anlamlı bir dünya algısını meydana getirmesini açıklamaz. Hume'cu perspektifte, algılar demetini anlamlı bir bütün haline getiren şey duygulanımlardır. Ardışıklık anlamı açıklamak için yeterli değildir. Anlamı yaratan zihin de olmadığına göre, Hume duygulanımları izlenimler ve tasarımlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini sağlayan unsur olarak ileri sürmüştür. Bu sayede Hume'dan, bir bedenin dünyaya yönelme halini öz-duyumsamasının belirlediğini öğreniriz.

Öz

Humecu Kurguculuğun Kendiliksiz Biliş Anlayışı

Geleneksel bilişselci yaklaşımlar, algılama, akıl yürütme ve hafıza gibi bilişsel süreçlerin gerçekleşmesini olanaklı kılan, arka planda özdeş ve bütünlük bir zihnin varlığını ön dayanak haline getirirler. Deneyci ve natüralist bir perspektiften bilişselliği anlayan David Hume'un insan doğasına dair görüşleri, bu geleneği bozarak, özdeş ve bütünlük bir zihnin varlığı olmadan da bilişsel etkinliğin gerçekleşebileceğini kanıtlar. Hume'un kanıtlamasının merkezinde, beden in iç ve dış dünyalara dair öz-duyumsamalarının sağladığı çekime tekabül eden duygular vardır. Bedenin duygulanımları, algılama sürecini anlamlı hale getiren çerçeveyi çizer. Ancak, duyguların bilişsel süreçlerin merkezinde olduğunu gösterebilmek için zihin-beden ikiliği terminolojisini aşmak gerekir. Bu çalışma, Hume'un epistemolojik kurgucu olduğunu iddia ederek, zihin-beden ikiliği terminolojisini kullanmanın natüralizmi üzerindeki olumsuz etkilerini bertaraf etmeyi ve ontolojik kurguculuğunu çağdaş bilişsel bilimlerle diyaloga sokarak yeniden ele almayı hedefler. Bu amaçla, birinci bölümde, Hume'un epistemolojik ve ontolojik iki yoldan kurgucu olduğu iddia edilmiş ve Hume'un töz ve nitelik ikicisi olmadığı gösterilerek bu iki kurguculuk biçiminin de kavramsal zemini açıklanmıştır. İkinci bölüm, üst-düzlem bilişsel süreçlerin zihin terminolojisinden arındırılmış bir dille Humecu perspektiften açıklamayı deneyerek, zihne dair dile yerleşik düşünce metaforlarını sorgular. Son olarak, Humecu perspektif çağdaş bilişsel kuramlarla diyaloga sokularak, arka planda bütünlük bir algılayıcının varsayılmasına gerek duyulmadan, bilişselliğin dinamik, konumlu ve bedenli yapısının imkânı tartışılmıştır. Sonuç olarak, Humecu perspektiften, izlenim ve tasarım olarak algılama süreci, temsiller gibi bir aracıya ve tüm bilişsel süreci değerlendirici işleviyle kontrol edecek bütünlük bir zihne ihtiyaç duymadan, beden in duygulanımsal geri bildirim sistemlerine bağlı olarak geliştiği gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hume, Kendilik, Duygulama, Bilişsellik, Kurguculuk

Abstract**The View of Selfless Cognition in Humean Fictionalism**

Traditional cognitivist philosophies presuppose the existence of an identical and unified mind as a background which enables cognitive processes such as perception, reasoning, and memory. Hume's view on human nature that conceptualizes cognition from an empiricist and naturalist perspective breaks this tradition and proves the possibility of cognitive activity without an identical and unified mind. Affects lie at the core of his argumentation, which correspond to bodies' self-sensations from within and outside the body. Bodily affections draw the frames which make the process of perception meaningful. However, in order to show that affects are at the center of cognitive processes, it is significant to overcome the terminology of body-mind dualism. This study aims to eliminate negative effects of using the terminology of mind-body duality in Hume's naturalism by asserting his epistemological fictionalism, and also reexamine his ontological fictionalism by associating it with contemporary cognitive science. For this aim, in section one, it is asserted that Hume is an epistemological and ontological fictionalist in two ways and the conceptual framework of his fictionalisms is explained by showing that that he is not a substance or property dualist regarding mind-body dualism. The section two attempts to account for higher-order cognitive processes through Hume's perspective which is devoid of terminology of mind and questions the related metaphors of thought build within language use. In the last section, the possibility of dynamic, situated, and embodied cognition without the background of a unified perceiver is argued by associating Hume's perspective with contemporary theories of cognition. As a result, from Hume's perspective, it is shown that the process of perception as impressions and ideas occur by bodies' affective feedback systems without mediation of representations and a unified mind as a controlling mechanism of all cognitive processes.

Keywords: Hume, Self, Affect, Cognition, Fictionalism

Kaynakça

- Ainslie, D.C. (2022). Hume's Bundle. Hume on the Self and Personal Identity. Ed. Dan o'Brien. Switzerland: Palgrave Macmillan Press, 21–47.
- Armstrong, D. M. (1999). The Mind Body Problem. Taylor and Francis Group.
- Beer, R. D. (2000). Dynamical Approaches to Cognitive Science. Trends in Cognitive Sciences, 4(3), 91–99.
- Cummins, P. D. (1995). Hume as Dualist and Anti-Dualist. Hume Studies Volume XXI, Number 1:47-56.
- Fodor, J. A. (2003). Hume Variations. New York, NY: Oxford University Press.
- Froese, T. (2009). Hume and the Enactive Approach to Mind. Phenomenology and the Cognitive Sciences 8 (1):95-133.
- Gopnik, A. (2009). Could David Hume Have Known about Buddhism?: Charles François Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network. Hume Studies 35(1):5-28.
- Kalderon, M. (2005). (Ed). Fictionalism in Metaphysics. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (1999). An Essay Concerning Human Understanding. Nidditch, P. [ed.] The Clarendon Edition of the Works of John Locke, Oxford University Press,
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). Johnson Metaphors We Live by. Chicago: University of Chicago Press.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev. Ergün Baylan. Bilgesu Yayınları.
- Kemp Smith, N. (1905). The naturalism of Hume (I.). Mind, 14(54), 149–173.
- McCarthy, J; P.J. Hayes (1969). "Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence". Machine Intelligence. 4: 463–502.
- McCulloch, W. & W. Pitts. (1943). A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity. Bulletin of Mathematical Biophysics, 5:115-133.
- Stroud, B. (1977). Hume. New York, NY: Routledge.
- Strawson, G. (2022). What I Call Myself. Hume on the Self and Personal Identity. Ed. Dan o'Brien. Switzerland: Palgrave Macmillan Press, 47-85.
- Strawson, G. (2016). Hume on Personal Identity. The Oxford Handbook of Hume, ed. P. Russell. Oxford: Oxford University Press, 269–92.
- Varzi, A. C. (2013). Fictionalism in Ontology. From Fictionalism to Realism. Ed. Carola Barbero vd. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 133-151.
- Thompson, E. (2007). Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind. Cambridge, MA:MIT.

Van Gelder, T. (1998). The Dynamical Hypothesis in Cognitive Science. *Behavioral and Brain Sciences*,21(5),615–665.

Van Gelder, T., & Port, R. F. (1995). It's about time: An Overview of the Dynamical Approach to Cognition. In R. F. Port, & T. van Gelder (Eds.), *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*. Cambridge, MA: MIT, 1–43.

“BİR ÇÖZÜM OLARAK” SKEPTİSİZMİN HUME FELSEFESİNDE YENİDEN KURULMASI*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 281-306.

Geliş Tarihi: 18.05.2023 | Kabul Tarihi: 06.08.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1299019

Bilgehan ÖZÇELİK**
Gülise AKSOY***

Giriş

Kesin bilgi arayışı, insanın, bilginin öznesi olduğu günden bu yana en güçlü eğilimlerinden biri olmuştur. Kesin bilginin önündeki engelin ise genel anlamda şüphe olduğu söylenebilir. Antik Yunan felsefesini başlatan temel arayış; değişimin ötesinde, değişmeden kalan ve değişimin de nedeni olan şüphe götürmez bilgiyi arayış idi; her ne kadar felsefeyi başlatan eğilim şüphe olsa da. Mitolojik açıklamaları sona erdiren şüphe, felsefenin ve bilimin yolunun açılmasında ilk düşünme adımını önceler ya da ona eşlik eder. Dogmaya karşı girişilen bu çaba, sözcüğün etimolojik anlamından da çıkarılabileceği gibi psikolojik bir eğilim olmaktan ziyade araştırmaya, sorgulamaya ve içinde bulunulan çağın elverdiğince doğru cevaplara ulaşmaya uzanan düşünsel bir süreçtir. Hume şüpheciliği de, kelimenin gerçek anlamında bu özelliği taşır.

Empiristten sonra Hume isminin önüne konan sıfatların başında şüphecilik sözcüğü gelir. Ancak Hume’u niteleyici bir sıfat olarak şüpheciliğin kullanılması, yanına bir takım parantezlerin açılmasını da gerektirir. Hume klasik anlamda bir şüphecilik olmadığı gibi şüpheciliği araçsallaştıran bir felsefeye

* Bu makale Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında yürütülen “Hume’un Metafizik Eleştirisi” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, ORCID: 0000-0001-7262-1090, e-mail: bilgehanozcelik@gmail.com

*** Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0003-3827-9054, e-mail: gaksoy@bartin.edu.tr

de sahip değildir. O şüpheye itibarını teslim eder ama onu felsefesinde yok edici bir unsur olarak kullanmaz. Genel anlamda bütün bir felsefesi için *temkinlilik* sözcüğünü kullanmak yanlış olmayacaksa da bu şüpheciliği için daha da geçerlidir. Aksi takdirde şüphecilik son raddede yokluğa dönüşecek, geride ne şüphenin kendisi ne de onunla denetlemeye çalıştığı bilgi kalacaktır. Hume, şüpheciliğinin yoklukla son bulacağı noktada çark ederek kendisini sağduyunun işaret ettiği varlık dünyasına *teslim eder*. Çünkü filozof da olsa, her insan gibi bir parçası olduğu doğanın belirleyiciliğine tabidir. Hume bu açıdan yargıyı askıya alarak bir çözüme ulaştığını iddia eden şüphecilerin düşüncelerinde tutarlı olup olmadıklarını soruşturur.

İnsanın, dış dünyayla ilişkisini, kendisine hareket yeteneği kazandıracak şekilde kurabilmesinin tek yolu, geçmiş ve anlık deneyimlerine dayalı olarak geleceğe ilişkin bir perspektif oluşturabilmesidir. Tarih her ne kadar insanın bu işi başardığının sayısız örnekleriyle dolu ise de Hume, sonunda kendisinin de baş edemeyerek *geçici bir süre için* askıya almak zorunda kalacağı şüphe ile tüm kabulleri alt üst eder. Hume felsefesinin en tartışmalı başlığı olarak anılabilecek şüphecilik, ilkin izlenimin tasarıma dönüştüğü aşamada ortaya çıkar ve insan için dünyayı güvenli bir yaşam alanı haline getiren neredeyse tüm bilgileri birer olasılığa dönüştürür.

Makalede, filozofu şüphenin doruğuna getiren süreç özetlendikten sonra, şüpheye dair karar aşamasındaki filozofun yöneliminin, Hume felsefesi açısından ne ifade ettiği -bir yenilgi mi ya da insan bilimine ilişkin kritik bir tespit mi olduğu- tartışılacaktır.

Makalenin şu sorulara cevap vermesi amaçlanmaktadır: Tüm bilimlerin temelini insan bilimini koymanın zorunluluğuna vurgu yaparak, insanın anlama yetisinin sınırlarını belirlemeye soyunan Hume, bu düşünsel süreçte şüpheyi nasıl kullanmaktadır? Şüphecilik, Hume için, düşüncesini 'kesinleştirdiği' noktada artık bir daha eline almayacağı bir araç mıdır? Hume'un, filozofu yeniden şüpheyle buluşturduğu uğrak, düşüncesinin sıfır noktası mıdır? Eğer öyleyse Hume'un felsefesi başlangıçtaki iddiasının aksine bir kısır döngüye mi kapılmıştır yoksa her uğrakta ileri bir noktaya mı taşınmaktadır? İnsan doğasının bilimini kurmak için yola çıkan Hume sonuç olarak amacına ulaşmış mıdır? İnceleme'nin 1. kitabının şüpheyi ele alan 4. bölümünde derinleştirdiği şüphecilik karşısında yenilmiş ise daha sonra İnceleme'yi revize ederek yazdığı *Soruşturma*'da bilgi felsefesine ilişkin aynı iddiaları neden yinelemiştir? Hume'un şüphecilik ile kurduğu bilgi felsefesi hangi bilgi türünün eleştirisine odaklanmıştır? Bu soru aynı zamanda Hume'un skeptikliğiyle ördüğü bütün bir felsefesinin odak noktasını oluştur-

ması açısından önemlidir ve Hume felsefesinin bu makalede savunulacak ileri noktasını tespit etmeye yöneliktir.

Şüpheciliğe Kısa Bir Bakış

Hume’un şüpheciliği başlığında, etimolojik bir değini faydalı olacaktır. Türkçe’de şüphecilik ya da *kuşkuculuk* olarak karşılanan *skeptisizm* sözcüğünün kökeni Antik Yunan düşüncesine dayanır. Sözcük, *skeptik* (σκεπτικός) sözcüğünden türemiş olup, gerçeği soruşturan ya da bazı şeyler hakkında bilgi toplamak isteyen kişi anlamına gelir (Landesman & Meeks, 1988: 1). Skeptikler (οί Σκεπτικοί) sözcüğü ise doğrudan felsefi şüphecilere atfedilen özel bir kullanımdır (Montanari, 2015: 1992). Sözcük gündelik dilde kullanılan *duygu olarak şüphe* anlamını taşımaz. Nitekim Antik Yunancada bu anlamı karşılayan sözcükler farklıdır. Ahmet Cevizci de benzer bir görüşü paylaşarak sözcüğün, ortaya çıktığı Helenistik dönem itibariyle şüphe eden den ziyade *gerçeğin peşinden koşan* olarak anlaşılması gerektiğinin altını çizer (Cevizci, 2021: 155). Felsefi yazıları Yunan kuşkuculuğu üzerine birincil kaynaklardan sayılan Sextus Empiricus’da da bu anlama uygun olarak şüpheci, “yalnızca sorgulayan ya da araştıran kimsedir” (Empiricus, 2017: 27).

Şüpheciliğin tohumlarının her ne kadar Hindistan’da atıldığı yönünde bir iddia varsa da şüphecilik ilk kez Yunan düşünür Pyrrhon tarafından sistemleştirilerek felsefi bir öğreti haline getirilmiştir (Çubukçu, 1964: 16). Ancak ondan yaklaşık bir yüzyıl önce yaşamış olan Protagoras ve Gorgias başta olmak üzere sofistler, *insana görelilik* olarak özetlenebilecek *aydınlanmacı* (Empiricus, 2017: 15) teorileriyle tarihsel bir dönüşümün düşün alanındaki neferleri olarak şüpheciliğe giden yolun taşlarını döşemeye başlamışlardır. Böylece *sokaktaki adam* doğa filozoflarının metafizik açıklamaları arasından sofistlerin sağduyulu felsefeleri sayesinde sıyrılabilmiştir (Guthrie, 1999: 69). Sofistler düşüncenin odağını doğadan ve doğa üzerine sıradan insanın anlayamayacağı unsurlarla bezeli açıklamalardan çekip insana, insana dair anlaşılır açıklamalara yönlendirmişlerdir. Ancak bu belirgin değişiklik doğa felsefesi olarak ortaya konmuş mirasın tümünden reddedilmesi ve iki dönem arasında mutlak bir ayrılığın tesis edilmesi anlamına gelmiyordu. Protagoras, duyumların “salt uyuşimsal terimler” olduğunu söyleyen Demokritos’dan (Guthrie, 1999: 73), her şeyin “oluş” olduğunu söyleyen Herakleitos’dan faydalanmıştır (Çubukçu, 1964: 17). Bu türden felsefenin değerler alanına geçişi ise Atinalı Arkhelaus’un sıcak-soğuk, acı-tatlı duyumlarının doğada değil de, öznenin kendisinde olduğunu keşfetmesi üzerine öznel bir varoluşun kabul edilmesi gerektiğine ilişkin kabulü ile başlıyor (Guthrie, 1999: 73). Sofistler öğretileriyle genel olarak doğa filozofları ve Sokrates ile

ardıllarının bilgi anlayışlarına darbe vurarak günümüze kadar gelecek olan bir tartışmanın fitilini ateşliyorlardı: dış dünyanın bilgisi.

Ortaçağ felsefesinde; Platonculuk, Aristotelesçilik, Yeni Platonculuk ve Stoacılık gibi felsefeler, barındırdıkları dogmatik unsurlara yaslanılarak Hristiyan düşüncesini destekleyecek şekilde dönüştürülebiliyorlardı. Ancak her alanda kilise otoritesinin hâkim olduğu Ortaçağ'da, şüphecilik, mevcut Hristiyan anlayışının dogmalarını desteklemek üzere dönüştürülemediğinden dönemin felsefi kaynaklarının dışında tutulmuştur. Çünkü şüphe, neye karşı geliştirilirse geliştirilsin, bir kırılma eğilimi yaratacak, metafizik düşünce için kabul edilemez sonuçlar doğuracaktır. Nitekim modern düşüncenin öncüsü sayılan Descartes da işe bütün bir geleneği şüpheli hale getirerek başlar. 17. yüzyıla geldiğinde tarihin daha önce benzer bir yoldan geçirdiği insanlık yine benzer bir hamleyle çıkışı yakalayacağı bir sürecin kritik halkasındadır. Her iki anlayışı da içinde barındıran, geçiş dönemi sayılabilecek Rönesans'ın ardından 17. yüzyılda, deneyimci felsefeler, içerdikleri metafizik unsurları mümkün merteye kenara sıkıştırmışlardır ama metafizik bu felsefelerde hala *can çekişmektedir* (Zelyüt, 2010: 90). 18. yüzyıl bir kırılma dönemidir. Tarih, diyalektik hareketi sayesinde sofistlerinkine benzer bir görevi aydınların önüne bir kez daha koymuştur. Üstlendikleri bu görevle Hume ve Kant dikkatlerini "17. yüzyıl filozofları gibi esas olarak doğa ve doğabilim üzerine değil bütün bu doğa bilimini ve bütün diğer insani kültürel kurumları, dini, siyaseti, ahlakı vb. yaratan özne, yani bilen ve eyleyen varlık, tek kelime ile 'insan' üzerine çevireceklerdir" (Arslan, 2006: 9). Dönemin MÖ 5. yüzyıl ile benzerliği dikkat çekicidir: Sofistlerin yaratıp en iyi temsil ettikleri dünyada felsefenin merkezine insan ve insana ilişkin konular geçirilmiş, metafizik tartışmalar ikinci plana hatta zaman zaman tartışmanın tamamen dışına atılmıştır (Arslan, 2006: 10). 18. yüzyılda ise şüpheli bakış açısının mümkün hale getirdiği dönüşüm içerisinde nedensellik, tümevarım, zaman ve uzam gibi ilk bakışta sarsılmaz görünen kabul-ler tartışmalı hale gelmiştir.

Bilgiye ilişkin temel tartışmalar, "Herhangi bir şey bilebilir miyiz?", "Eğer bilebilirsek, ne tür şeyleri bilebiliriz?" ve "Bunları nasıl bilebiliyoruz?" olmak üzere üç soruyla ifade edilirse ilkinde verilen cevap insanın, onu diğer hayvanlardan ayıran sayısız üretimi görmezden gelinmeyecekse genellikle olumludur. Doğuştan çeşitli yetilerle donanmış hayvan karşısında aciz sayılabilecek insan kuşlardan daha uzaklara uçmanın, yarasadan daha iyi işitmenin, kartaldan daha iyi görmenin yolunu bulabilmiş ve bütün bunları bilme yeteneği sayesinde yapabilmiştir.

Bilginin Platon’dan gelen tanımı¹ şüphecilik çerçevesinde sorgulandığında, “İnancı gerekçelendirmek mümkün müdür?”, sorusuna felsefe tarihinde “hayır” cevabını verenler *skeptik*, diğerleri ise onlar tarafından dogmatik olarak adlandırılmıştır. Musgrave’in *yaftalama* diye niteleyerek talihsiz bulduğu (Musgrave, 2013: 26) bu adlandırma gerçekten de şüpheli olmayan her tür düşünüş biçimi için kullanılabilir kapsayıcılığa sahip değildir. Oysa Empiricus mantıktan müziğe kadar her alanın bilgisini dogmatik ilan etmiştir (Empiricus, 2017: 1).² Bu düşünürün fikrini izlemeye devam edersek Hume da dogmatik olmalıdır. Sextus Empiricus ile Ahmet Cevizci’nin fikirlerine dayanarak septikliğin kaynaklarının üç dönemde ele alınabileceğini yazan Ahmet Arslan’a (2019: 425-428, 528-552) göre, ilk dönem, Timon tarafından temsil edilen ve genel olarak Pironculuk veya Eski Şüphecilik diye adlandırılan dönemdir ve ilk grup, araştırmanın bir noktasında cevabı bulduklarını düşünenlerden oluşur. Empiricus’a göre bunlar hiç olmazsa bazı sorulara cevap bulmuş olduklarını düşünen Aristoteles, Epikuros, Stoacılar ve diğerleridir. Empiricus onları ‘dogmatikler’ olarak adlandırır (Arslan, 2019: 425-426).

Bir bilim insanının, örneğin dış dünyanın varlığına sorgusuz sualsiz inanç duyması ya da daha doğru bir deyişle varlığına yönelik şüpheye kayıtsız kalması -ki aslında gerekçeleri de vardır- bilimsel çalışmanın ön şartıdır. Çünkü bu kabul düşüncenin ilerleyebilmesi ve düşünene hareket imkânı sağlaması açısından zorunludur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki yüksek olasılıklı bilgiye dayalı olarak ortaya çıkan bilimsel sonuçların güvenilirlik düzeyi ve hayata yansımaları ortadayken şüphecilerin asıl itiraz noktası inançların tümünden boş, anlamsız ve saçma olduğu değil, gerekçelendirme iddialarının asılsız olduğudur. Şüpheciliğin dogmatizmin karşısına koyduğu argüman özetle şöyledir: Dogmatikler inancı gerekçelendirdiklerini iddia ederler. Oysa gerekçe yapılan inancın da gerekçelendirilmesi isteneceğinden bu girişim *sonsuz geri gidişe* (infinite regress) kapılır. Yani dogmatik’in yaptığı tek şey *sözde gerekçelendirmelerle* bir inancı başka bir inançla desteklemekten başka bir şey değildir. Sonuç olarak bilginin sahip olması gereken kesinlik niteliğinin boş bir inanç olduğu varlığına ulaşılır. İnanç gibi, tanımların gerekçelendirilmesi de aynı akıbete uğrar: Bir sözcüğü tanımlarken kullanılan sözcüklerin de tanımlanması gerekecek böylece,

1 Bilgi gerekçelendirilmiş doğru inançtır.

2 Cevizci’nin dogmatizm ile bağımlılık tanımları, her ikisi de körü körüne inanma anlamlarını içermeleri bakımından benzerlik gösterir. Cevizci “dogmatizm” maddesinde, şüphecilik ile dogmatizmi, *yanılabirircilik* ile *temelcilik* arasındaki karşıtlığın biraraya getirdiğini ifade eder ki aslında bu son iki kavram, şüphe ile *dogmanın*, içeriklerine uygun olmayan aşırılıklarını bertaraf eden ve anlamlarına dair daha açıklayıcı ifadeler gibi görünmektedirler (Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 101-250).

Musgrave'in (2013: 28) de dile getirdiği gibi, yine *sonsuz geri gidişle* karşı karşıya kalınacaktır. Şüphelinin, sonsuz geri gidişin yarattığı gerilimden kaçınma yolu ise *yargıyı askıya almadır*. Şüpheli argümanlara empirist ve rasyonalist cepheden yanıtlar gelmiştir. Kesin bilginin varlığına inanç barındıran anlamında dogmatik diyeceğimiz argümanlar, gerek inanç gerekse tanımların sonsuz geri gidişini durduracak, ilki için doğruluğu dolaysız olan önermelerin, ikincisi için sözcüklerin var olduğunu iddia ederler. Söz konusu dolaysız bilgi iddiasının dayanağı Musgrave'e (2013: 30-31) göre akıl ya da deneyimdir; Hume'da ise deneyim ve deneyimle algılananların akıl tarafından işlenmesidir.

Hume Şüpheliği Olarak Skeptisizm

Carlos Levy (2016: 113) Hume'un tavrını şöyle özetler: “Bütünsel kuşkuçuluk’ diye adlandırdığı şey, her şeyin belirsiz olduğunu ve yargının hiçbir alanda doğruluk ve yanlışlık ölçütüne sahip olmadığını belirten şey, ona ‘çılgın bir mezhebin’ (fantastic sect) ürettiği bir saçmalık gibi gelir”. Hume'un *bütünsel kuşkuçuluk* olarak isimlendirdiği şüpheli türü *Soruşturma*'da etraflıca ele alacağı Pyrrhonculuktur. Hume iki şüpheli türü ayırt eder. Biri hata ve aceleci yargıyı önlemeye yönelik olarak her türlü inceleme ve felsefeden önce gelen; diğeri ise bilim ve incelemelerin *sonucu olarak* ortaya çıkan şüpheliliktir. İlkinin başlıca temsilcisi Descartes'tır. Hume, Descartes'in *yöntemsel* şüpheliğinin, ılımlı olması durumunda tarafsızlığın korunması, önyargılardan başışık olunması gibi üstünlüklerinin yanında, içinden çıkılmasının mümkün olmayan bir şüpheye düşmekten kaçınmadığını savunur. Çünkü Hume'a göre, Descartes'in yetilerimiz de dâhil her şeyi şüpheye açmakla ulaşmayı amaçladığı, *diğerleri karşısında önceliği bulunan, kendiliğinden bilinebilir ve ikna edici nitelikte özgün bir ilke yoktur*. Olsa bile Descartes'in şüphe duyduğu yetilere dayanarak varlığını kanıtlamaya çalışması açık bir çelişkidir (Hume, 2021: 140-150).

Şüphelinin, bilim ve incelemelerin *sonucunda* ortaya çıkan ve en basit duylardan en derin ve karmaşık metafizik yargılara kadar her şeyi şüpheli hale getiren skeptiklik türü ise en yetkin halini Pyrrhonculukta bulur³. Hume *aşırı* şüphelilerin akla ve duylulara yönelik olarak öne sürdükleri argümanları ele alır: Küreğin suyun içinde çarpık görünmesi, nesnelere farklı mesafelerden farklı görünmeleri gibi duylulara yönelik şüpheliğin gerekçelerini *harcıâlem meseleler* diyerek hafife aldığını gösterir (Hume, 2021: 151). Sıradan insan *kör ve güçlü doğal içgüdü*sü sayesinde duylularına güven konu-

3 Fogelin, Hume itiraf etmese de İnceleme'nin 4. bölümünde ortaya çıkan şüpheliğin bu türden olduğunu belirtir (Bkz. Robert J. Fogelin, *Hume's Skeptical Crisis*, Oxford University Press, New York 2009, s. 146).

sunda problem yaşamadan hayatına devam eder. Önündeki masa, algılarından bağımsız ve algılayan zihnine dışsal görünür. Dolayısıyla sağduyuya yatkın gündelik düşünüş biçimi şüpheden azadedir. Hume Pyrrhonculuğun ya da skeptikliğin aşırı ilkelerinin eylem, çalışma ve günlük yaşam meşgaleleri tarafından darmadağın edileceğini belirtir: “Fakat gölgeden çıkıp, tutkularımızı ve duygularımızı harekete geçiren gerçek nesnelere huzurunda doğamızın daha güçlü ilkelerinin karşısına koyuldukları zaman buharlaşıp uçarlar ve en kararlı skeptiği bile diğer fanilerle aynı koşulda bırakırlar” (Hume, 2021: 158-159). Bu pasaj Hume’un, aşırı skeptikliğin topluma hiçbir yarar sağlamadığı (Hume, 2021: 160) vargısının gerekçesini de oluşturur. Ancak filozofa, kendisinden uzaklaştıkça değişen önümüzdeki masa ile değişmeden kalan zihnimizdeki masa algısı karşısında şüphenin kapıları açılır. Hume filozofa iki seçenek sunar: ya doğanın asli içgüdüleriyle çelişmek ya da yeni bir sistem benimsemek (Hume, 2021: 152). Çelişki katlanılmaz olacağından yeni sisteme yönelen filozofun işi ise kolay olmayacaktır:

Fakat bu noktada felsefe bu yeni sistemi meşrulaştırıp skeptiklerin kılı kırk yaran argümanlarını ve itirazlarını savuşturmaya giriştiğinde fevkalade sıkıntılı bir duruma düşer. Artık doğanın şaşmaz ve karşı konmaz içgüdüsünden medet umamaz; zira o bizi şaşması, hatta hata yapması mümkün olduğu kabul edilen gayet farklı bir sisteme götürmüştür. Bu varsayılan felsefi sistemi açık ve ikna edici bir argüman zinciriyle, hatta salt zahiri bir argümanla olsun meşrulaştırmak insan kapasitesinin boyunu aşar (Hume, 2021: 152).

Çünkü duyularının yanıltıcılığından kaçan şüphelinin deneyimleri aklını da tatmin edemeyecektir (Hume, 2021: 154):

Böylelikle duyuların tanıklığına ya da dışsal varoluş kanısına ilk felsefi itiraz, bu tür bir kanının doğal içgüdüye dayandırıldığı takdirde akla aykırı olacağı, akla atıfta bulunulduğu takdirdeyse doğal içgüdüye aykırı olup tarafsız bir araştırmacıyı ikna edecek hiçbir akılcı kanıt içermeyeceğidir (Hume, 2021: 155).

Hume akıl ile imgelem arasındaki bu çelişkinin çifte varoluş algı teorisıyla çözüldüğünü ifade eder: “Bu varsayım algıların ve nesnelere çifte varoluşuna ilişkin felsefi bir varsayımdır ve bağımlı algılarımızın kesintili ve farklı olmalarına izin vererek usumuzu hoşnut kılarken aynı zamanda nesnelere dediğimiz başka bir şeye devamlı bir varoluş yükleyerek imgeleme de uyumludur” (Hume, 2020: 150). Başka bir deyişle “Algıların süresiz ve farklı olduklarını kabul ederek akli hoşnut ediyoruz, fakat nesne diye adlandırdığımız şeye süregelen bir varlık atfederek imgelemi pohpohluyoruz”

(Levy, 2016: 114). Ancak Fogelin (2009: 79), filozofun yönlendirildiği, *temsili realizm* (representational realism) olarak da isimlendirilen çifte varoluş teorisinin bir kavrayış değil bir *prototeori*⁴ olduğunu düşünmektedir. Nitekim Hume da bu varsayımın us ya da imgelem için birincil olarak kabul edilebilir olmadığını vurgular (Hume, 2020: 148).

Hume düşünüşünün her adımına şüphenin eşlik ettiği bir filozof olarak ne kadar dogmatik; sonsuz geri gidişe sınır çizen bir filozof olarak ne kadar şüpheli olabilir? Bu soruya Hume'un kendini nasıl konumlandığı üzerinden cevap vermek gerekirse o, Smith (2005: 447)'in de belirttiği gibi kendisini bu iki eğilim arasındaki tartışmanın dışına ve üzerine çıkarır. Hume, aklın işlevi konusunda karşı karşıya gelen iki eğilimin aslında kendisi gibi aklın sınırlarına odaklanmaları gerektiğini belirterek, vardığı, aklın sınırları yanında işlevinin de olduğu sonucunun şüphecileri dogmatiklere göre biraz daha fazla rahatsız edeceğini belirtir. Hume "Us Açısından Kuşkuculuk" bölümüne girişte uygulama gerektirmeyen, cebir ve aritmetik gibi tanıtlayıcı bilimsel bilgilerin kesinliğini kabul etmekle şüphecilikten, bunlar dışındaki tüm bilgileri olasılığa dönüştürmekle dogmatizmden sıyrılır.

Hume, nedensellikten başlayan eleştirisiyle şüpheli argümanlara bir yenisini ekler gibi görünse de, altını çizerek güç atfettiği *doğanın müdahalesi* ile şüpheliye varlık dünyasını işaret eder: "Doğa mutlak ve denetlenemez bir zorunlulukla bizi, soluk almaya ve duyumsamaya olduğu gibi, yargıda bulunmaya da belirlemiştir" (Hume, 2020: 131). Diğer yandan o dogmatiklik ile şüpheyi birbirini gerektiren bir ilişki içinde konumlandırır:

İşlem ve eğilimlerinde karşıt olsalar da kuşkucu ve dogmatik uslar aslında aynı türdedirler, öyle ki ikincisi nerede güçlüyse, birincide karşısına çıkacak eşit güçte bir düşman bulur; kuvvetleri ilkin eşit olduğu için, ikisinden biri ayakta kaldıkça, eşit olmayı sürdürür ve ayrıca diğerinin gücünü azaltmadıkları için bu yarışta herhangi bir kuvvet yitimine uğramazlar (Hume, 2020: 133).

Hume İnceleme'nin "Bu Kitabın Vargısı" kısmında doğaya atfettiği güç ile dogmatizme daha yakın duruyormuş gibi görünse de unutulmamalıdır ki bu aşamaya kadar sağduyuya indirdiği darbelerle şüphecilığe verdiği önemi de yeterince kanıtlamıştır. Hume'un şüphecilikle arasına koyduğu mesafe, çalışmalarına odaklanmış bir bilim insanının dış dünyanın varlığı ya da duyu bilgisinin güvenilirliği hakkında onu paralize edecek şüphelere kulak asmayarak yoluna devam etmesini sağlayacak kadardır⁵. Hume'un da birtakım

4 Detaylandırma ve savunma gerektiren basit taslak (Bkz. Robert J. Fogelin, Hume's Skeptical Crisis, s.79).

5 Hume dış dünyanın varlığını şüpheyi açmayarak bilim insanlarıyla aynı 'kayıtsızlığı' paylaşır ancak duyular söz konusu olduğunda bilim insanının temel kabulü duyular aracılığıyla dış nesnelere doğrudan

ilksel kabulleri vardır ancak bu kapsamda değerlendirilebilecek görüşleri bilgiden ziyade insan doğasının eğilimleri ile ilgilidir: Örneğin, çağrışım ilkeleri, imgelemin işlemleri, zaman ve uzam algısı vs. Hume her fırsatta doğuştan hiçbir tasarıma sahip olmadığımız üzerinden en büyük dogmalara savaş açmış bir düşünürdür.

Hume algıların *izlenim* ve *tasarım* olarak iki türe ayrıldığını belirtir. İlki zihne doğrudan girmesi nedeniyle güç ve canlılığa sahipken ikincisi ilkinin zayıf içeriğine bürünerek ortaya çıkar (Hume, 2020: 17). Hume’un temel eseri İnceleme’nin konusunu izlenim ve tasarım arasındaki neden-etki ilişkisi oluşturur (Hume, 2020: 18). Bilginin şüpheye açık hale geldiği yer de tam burasıdır. İnsanın duyu deneyimleri dışında kalan bilgisi *bellek* ve *imgelem* tarafından üretilir. Hume’un asıl olarak üzerinde durduğu bilginin üretim merkezi olarak imgelem, olgular arasında doğrudan ve kolay bir geçişle tasarımına sahip olmadığımız yeni bilgilerin üretildiği yetidir. Ancak bilgi rastlantısal yolla değil, *benzerlik*, *bitişiklik* ve *neden-sonuç* olarak tespit ettiği çağrışım ilkeleriyle kurulur. Bunlardan, Hume felsefesinin merkezi sorunsallarından biri olan nedensellik ilkesi, insanı deneyim ötesi bilgiye taşıyan tek ilke olarak Hume’un özellikle üzerinde durulmasını salık verdiği, aynı zamanda metafizik bilginin de kaynağını oluşturan ilkedir (Hume, 2020: 62). İnsan yaşamının devamı ve niteliği üzerinde vazgeçilmez işlevlere sahip olan nedenselliğin aracı olabileceği *safsata metafizik bilginin* ayıklanabilmesi için nedensellik tasarımının kaynağına ışık tutulması ve tasarımların, türedikleri izlenimlerle bağlarının kurulması gerekmektedir. Bunun için öncelikle bilginin, akıl değil alışkanlıklar yoluyla ortaya çıkan *inanç* ile elde edildiğinin (Hume, 2021: 41-42) ortaya konması ve akılda yaratılan bir tür müphemlik içinde yitip gitmesinin engellenmesi zorunludur.

“Kant’dan daha tehlikeli bir İskoç” (Durant, 2014: 182), “Locke ve Berkeley’in ampirizmini mezara gömen bir şüpheci” (Ayer, 2002: 33) olarak anılan Hume’un felsefesi, özelde de metafizik eleştirisinde şüphencilik kilit bir role sahiptir. Denebilir ki skeptikliği çekip çıkarıldığında, Hume, Kant’ın kuma saplanmış bir gemi olarak betimlediği felsefesini, gemi misali *emin bir yere kadar* (Kant, 2019: 10) bile yüzdüremeyecektir.⁶ Hume’un Aydınlanma dönemi içindeki yeri ve amacının ne olduğu Hançerlioğlu’nun pasajında açıklanmaktadır:

ve kesin bilgisini edinebiliyor olduğumuz iken, deneyimciliğinin bir sonucu olarak Hume, doğrudan nesneyi değil *duyu verisini* (*ideayı*) bilebileceğimizi temel alır.

6 Oysa Hume’un açıklamalarına bakılacak olursa, skeptikliğin son aşamasında yani gemi tam kumsala saplanmak üzereyken dümeni kırıldığı anlaşılıyor.

Gerçeğe us yoluyla varılabileceğini ileri süren ilk metafizikçi Parmenides (I.Ö. 540-450)'ten beri us, hemen hiçbir fiziksel engelle karşılaşmaksızın, bunca yüzyıl, ipi kopmuş bir balon gibi başıboş; hayal âlemlerinde gezip dolaşmıştır. Ne var ki artık onun, kimi yerde gerçeklere de yaklaşmasını beceren gücünden şüphelenme başlıyor. Bu şüphelenmeyi başlatan, özellikle Hume'un temsil ettiği İngiliz şüpheciliğidir. İngiliz düşünürü David Hume (1711- 1776) bir açıdan, tüm çağdaş düşünceli yanılığın babası sayılabilir (Hançerlioğlu, 1995: 240).

Hume şüpheciliği ilkin insan doğasının dış dünyayı algılayış tarzında belirir ve bu yüzden nedenselliğe dair *sarsılmaz* kanıları yıkmakla işe koyulur. Hatta Hume, eğilimine ilişkin açıklamaları apriori sayılabilecek tarzda kabul ettiği insan doğasının ne denli belirleyici olduğunu, insan aklını içgüdülere indirgeyerek ortaya koyar (Hume, 2020: 128). Bu makalede üzerinde durulacak söz konusu işlemlerin, *gerçek* metafiziğin yanında, *sahte ve yozlaşmış* metafiziği (Hume, 2021: 10) nasıl ürettikleri üzerinde durularak, bir açıdan Hume şüpheciliğinin yıkıcı değil yapıcı olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

Hume, şüpheyi en basit gündelik bilgidен en karmaşık bilimsel bilgiye imkân sağlayan bir yetiyi yadsımak için değil onu daha iyi tanımak, işlevlerini ve sınırlarını belirlemek için kullanır. Bu açıdan bakıldığında Hume, insan bilimi kurma amacına uygun olarak bilim insanı titizliğiyle hareket eder. Felsefesine bir doğrultu çizmek gerekirse söylenebilir ki Hume, ilkin nedensellik çözümlemesinin ortaya çıkardığı şüpheli bilgi fikriyle metafizik eleştirisine, oradan da metafiziğin tanrı ve din gibi pratik karşılığı olan alanlarına yönelir.

Hume, İnceleme'nin "Us Açısından Kuşkuculuk" kısmında şüpheciliği felsefesini açımlayacağı konuya şüpheciliğinin gerekçesiyle başlar:

Tüm tanıtlayıcı bilimlerde kurallar kesin ve yanılmazdır, ama iş bunları uygulamaya geldiğinde yanılabilir ve güvenilmez olan yetilerimiz sık sık bu kurallardan sapıp hata yaparlar. Bu yüzden, ilk yargımız ya da inancımız üzerinde bir denetim ve teftiş aracı olabilmesi için akıl yürütmelerimizde yeni bir yargı oluşturmamız ve görüşümüzü, anlama yetimizin tanıklığının haklı ve doğru olduğu durumlarla karşılaştırıldığında bizi aldattığı ortaya çıkan diğer tüm durumların bir nevi tarihini kapsayacak şekilde genişletmeliyiz (Hume, 2020: 129).

Hume, tüm akıl yürütmelerimizi *tanıtlayıcı* ve *olası akıl yürütmeler* olarak ikiye ayırır. Bunlardan ilki geometri, cebir, aritmetik gibi soyut bilim

alanlarındaki fikirler arasındaki bağlantılar üzerine iken, ikicisi olgusal durumlara ilişkin nedensel soruşturmalar üzerinedir (Hume, 2021: 23). İki akıl yürütmeyi birbirinden ayıran en önemli fark, tanıtlayıcı akıl yürütmenin, bir kere kurulduktan sonra aksini düşünmenin çelişki yaratması iken⁷; olası akıl yürütmelerde ise, doğrulayıcı pek çok örnek olsa bile, akıl yürütmenin kesin bir sonuca ulaştırılamayacağı, dolayısıyla her olgusal önermenin aksinin de mümkün olabileceğidir. Hume görüşünü, en azından dünya tarihi boyunca gerçekleşmemiş ve gerçekleşmesi durumunda çok kısa bir süre sonra belki artık dünya diye bir şeyin kalmayacağını düşündürecek bir örnekle destekler: yarın güneşin doğmayacağı önermesi en az doğacağı önermesi kadar tutarlıdır (Hume, 2021: 24). Çünkü güneşin doğacağına ilişkin sahip olduğumuz bilgi bizde bir zorunluluk algısı yaratacak tikel bir güce tanıklık etmemizden gelmez. Nasıl ki güneşin doğmama gerekçesini bilemiyorsak doğma gerekçesini de bilemiyoruz. Hume’un nedensellik görüşünü açıklamak için belki de en çok alıntılanan bu çarpıcı örnek, onun felsefesini buraya kadar özümsemiş biri için, ıssız bir adada saat bulan birisinin o adada daha önce birilerinin yaşadığına kanaat getirmesinin yanlışlanabilirliği kadar açık ve sıradandır. Hume da zaten olgulara ilişkin tüm akıl yürütmelerimizin aynı nitelikte olduğunu belirtir⁸ (Hume, 2021: 24). Oysa saatin bir hava aracından düşmüş olabileceği ve aslında adaya ilk ayak basanın o saati bulan kişi olabileceği kurgusu da dinleyene hiç akıl dışı gelmez. Ancak alışkanlıklarımızın gücü, dünyaya gelişimizle beraber tanık olduğumuz olguların nedenlerine ilişkin cahilliğimizi kabul etmemizi zorlaştırır; öyle ki açık zannettiğimiz olguların üzerindeki görünmez örtü bizim cehaletimizin üzerine örtülmüştür (Hume, 2021: 26). Yaptığımız şey tümevarımsal bilgiyi tümevarımdan çıkarsama hatasıdır ki bu kısırdöngüye bile bile kapılırız (Reichenbach, 2000: 73). Oysaki bilgi olarak kabul etmeye meyilli olduğumuz ve pratik yaşantıda bizi çoğunlukla yanıltmayan yargımıza alışkanlığın sağladığı inanç sayesinde güven geliştirmişizdir. Nedensel akıl yürütmelerimiz yalnızca olasılık üzerine kuruludur ve sıradan bir insan bile durup düşündüğünde bunu kolayca keşfedebilir.⁹ İnsanın ve Hume’a göre düşünce ve akıl açısından insana benzeyen

7 Örneğin, dörtkenarlı bir üçgen düşünmek imkânsızdır çünkü “üçgen olmaklık” üç kenarlı olmaktan çıkarsanmıştır. Yani eğer üçgeni düşünüyorsak dörtkenarlılığı, dörtkenarlılığı düşünüyorsak üçgeni düşünemeyiz. Dolayısıyla analitik bir önermenin, zorunlu olarak doğru olacağı için çelişki yoktur.

8 Ayer, Hume’un nedensellik öğretisinden, felsefesinin en büyük ve en uzun süreli etkiye sahip ögesi olarak bahseder. Aynı zamanda bu öğretinin sık sık saldırıya maruz kalmış ve yanlış anlaşılma olduğunu belirtir (Bkz. Alfred Jules Ayer, *Hume*, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 2002, s. 82).

9 Gündelik hayatta *aksilik* ya da *felaket* olarak ifade edilen olaylar, alışkanlığa yol açmış neden-sonuç ilişkisinin diğer seçeneğe de açık olduğunu gösteren örneklerdir. Trafikte yalnızca araçlara tahsis edilmiş bir yolu kullanırken sürücüler yaya çıkabileceği ihtimalini düşünerek hareket etmezler. Fakat bir gün biri yola fırlar ve felaket, sürücülerin temkinli olduğu bir yoldakinden çok daha fazla olası olur. Genel anlamda kazaların, alışkanlığa aykırı sayıldığı için olasılık dışı bırakılan durumların beklenmeksizin belir-

hayvanın, neden ve sonucun bitişiklik ve ardışıklığından gelen alışkanlıkla türettikleri zorunlu bağlantı fikri “yeni bir izlenim”dir (Denkel, 1994: 66). Bu izlenimin niteliği, deneyimsel bir kaynağının olmaması ve söz konusu canlılara deneyimin ötesine geçme imkânı sağlamasıdır. “Hiçbir nesnede bizi onların her zaman uzak ya da her zaman bitişik olduklarına ikna edecek bir şey yoktur; deneyim ve gözlemlerle, ilişkilerinin bu belirli noktada değişmez olduğunu fark ettiğimizde, daima, nesnelere ayıran ya da birleştiren gizli bir neden olduğu varlığını çıkarırız” (Hume, 2020: 62).

Akıl yürütmenin deneyim ötesine uzanmasının insan yaşamı için vazgeçilmez işlevlere sahip olduğunu belirterek bu çalışmanın asıl hedefi açısından önem arz eden ve Hume’un hayatı boyunca mücadele ettiği metafizik düşüncenin *kontROLSÜZ* biçimini doğuran *olumsuz* yönüne geçelim. Yukarıda Hançerlioğlu’nun *ipi kopmuş balona* benzettiği, deneyimin ötesine geçmiş düşünce, *Soruşturma*’da da bu metaforla benzerlik gösterecek şekilde tarif edilmiştir:

Beden tek bir gezegenle sınırlıyken ve burada acıyla ve zorlukla sürünürken, düşünce bizi bir çırpıda evrenin en uzak bölgelerine, hatta evrenin ötesinde, doğanın tam bir hercümerç içinde bulunduğu inanılan sonsuz kaosa yollayabilir. Hiçbir zaman görmediğimiz ya da işitmediğimiz bir şeyi yine de tasavvur edebiliriz; mutlak bir çelişki anlamını içeren şeyler haricinde hiçbir şey düşünce gücünün ötesinde değildir (Hume, 2021: 16-17).

Hume, hakkında hiçbir fikrimizin olmadığı bir nesne karşısında geçmiş deneyimlerimizden yararlanmaksızın bir hüküm vermek durumunda olduğumuzda akıl yürütmemizin keyfiyet taşıyacağını belirtir (Hume, 2021: 29). Çünkü olgudan değer türetmek insan doğasında verili bir yetenek değildir.¹⁰ Yani Hume’un *uydurma* ya da *hayal ürünü* dediği *sözde bağlar* da yine deneyimsel kökeniyle ilişkisi karmaşıklaşmış olduğundan bize kaynağı deneyim dışı bir bilgidir gelirmiş gibi görünen içeriklerdir: “Dolayısıyla gözlem ve deneyimin yardımı olmaksızın herhangi bir tekil olayı belirlemeye ya da

mesinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yine de insanın her adımında diğer olasılıkları da hesaba katarak yaşaması mümkün olmadığı gibi psikolojik olarak sağlıklı bir ruh durumuna da işaret etmez. Yani temkinlilik ile paranoya arasındaki çizginin belirgin olması gerekiyor. Hume skeptikliğine çizdiği sınır ile hem *temkinliliği* elden bırakmıyor hem de olası *kumsala sapanmaları* önüyor.

10 Hume pek çok örnekle bilginin tek kaynağının deneyim olduğu kabulünü destekledikten sonra salt akıl yürütme yoluyla olgudan değer türetmeyi başarabilen birinin çok bilge olması gerektiğine dair fikri ile akıllarda soru işareti bırakır (Bkz. D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021, s. 29-30). İfadeden, akıl yürütmeyle doğru bilgiye ulaşmak çok zor da olsa mümkünmüş gibi bir anlam çıkar ki örneğin Platon’un ideaları bilme, Bergson’un bilgiye sezgiyle erişme yeteneğine sahip özel insanların çağrışıdır. Burada bazı filozofların, felsefelerinin geneliyle gelişmek pahasına kendilerine ayrıcalıklı bir yer ayırma gayreti olduğunu söylemek mümkündür.

bir neden veya etki çıkarsamaya çalışmamız beyhudedir” (Hume, 2021: 28). Hume, insana ve hayvana anlama yetisini (understanding) sağlayan şeyin *inanç* olduğu konusunda ısrarcıdır:

Şimdi bırakın felsefecinin biri bir deneme yapsın ve zihnin inanç dediğimiz edimini açıklamaya ve bunun alışkanlığın imgelem üzerindeki etkisinden bağımsız, kendilerinden türedikleri ilkeleri ortaya koymaya çalışsın ve ortaya koyduğu varsayım insan türüne olduğu gibi hayvanlara da benzer şekilde uygulanabilir olsun; bunları yaptıktan sonra, o felsefecinin görüşünü kabul etmeye söz veriyorum (Hume, 2020: 128).

Hume, bilginin gerekçelendirilmesi konusunda ortaya çıkan zorlukları ortaya koyduktan sonra yarattıkları çelişkidenden, yargıyı askıya almaksızın nasıl kaçınılabileceğine dair doğanın çizdiği yola ışık tutar: İstisnalar dışında sahip olunan bilgilerin olası bilgi olduğuna değinilmişti. Bu bilgiler üzerinde yapılacak her türlü düzeltme işlemi de olasılıklı olacaktır çünkü o da nedensellik yolu ile türetilmiştir ve tarihimiz buna ilişkin yanılgılarla doludur. Böylece süreç her defasında sonraki kanıtın önceki kanıtı zayıflatarak ilerlemesi şeklinde devam ederek hiçlikte duracağı noktaya kadar azalarak devam edecektir. İlk inancımız ne denli güçlü ya da her yeni kesinsizliğin yol açtığı azalma ne denli küçük olursa olsun, Hume, bu akıl yürütmeyle sonunda inanç ve kanıtın yokluğuna varılacağını belirtir (Hume, 2020: 130). Hume buraya kadar şüphecilerle aynı argümanları kullanır. Ancak hemen ardından bu konuda ne kendisinin ne de kuşkucuların bu iddiayı samimiyet ve süreklilikle taşıyabileceklerini belirtir. Çünkü doğa bize zorunlulukla soluk aldırıldığı gibi yargılarımızı da aynı zorunlulukla yönlendirir (Hume, 2020: 130-131). Demek ki şüpheci, bu zorunluluğu görmezden gelerek şüphesini *yargıyı askıya almaya* vardırıştır. Hume’un buradan inanca dair çıkarımı ise, inancın yalnızca düşünme yetisinin basit bir edimi olması durumunda kendisini yok edeceği ve yargının askıya alınışıyla sonlanacağı idi. Ancak *imgelemin gerilmesi* insanı bu sondan alıkoyar (Hume, 2020: 132):

O zaman ince bir akıl yürütmeden doğan kanının, imgelemin akıl yürütmelerin içine girmek ve onu tüm parçalarıyla kavramak için sarf ettiği çabayla orantılı olarak azalmasına şaşırılmamak gerekir. İnanç, diri bir kavrayış olduğu için, doğal ve kolay olan bir şey üzerine kurulu değilse hiçbir zaman tam olamaz (Hume, 2020: 132).

Hume daha sonra bizi nesnenin varoluşuna inanmaya götüren nedenleri sorgular. “Duyular Açısından Kuşkuculuk” kısmı altında ele alınan konu nesnelerin devamlı ve ayrı varoluşları üzerinedir. Sağduyulu her bakış nes-

nelerin algılanmadıklarında da varlıklarını sürdürdüklerini, buna bağlı olarak ayrı bir varoluşları olduğunu doğrudan kabul edecektir. Hume bu yargının duyudan mı, akıldan mı, imgelemden mi kaynaklandığını sorgulamaya girişir. Aslında İnceleme'nin 1. kitabının ilk üç bölümünü okuyan biri için bu kaynağın duyu ya da akıl olmayacağını çıkarsamak kolaydır. Duyularımız bize “tek bir algıdan başka hiçbir şey iletmez” (Hume, 2020: 134). Bu da işlem anına sabitlenmiştir. Bunun dışında kalan tüm işlemler ise deneyimin ötesini işaret eder. Eğer duyularımızdan yola çıkarak ayrı bir varoluş tasarımına ulaşıyorsak *bir tür aldatmaca ve yanılsama* (Hume, 2020: 134) içinde olduğumuz açıktır. Ancak nesne, filozofa göre, onu algılama deneyimini kesintiye uğrattığımızda dahi değişmiyorsa *sürekliliğe* sahip olduğu yönünde bir izlenim yaratır. Elbette tüm nesnelere değişimi uzun bir zaman diliminde gözlenebilecek, dağlar örneğindeki gibi, değişmez görünme özelliğine sahip değildir. Hume daha sonra kendilerini gözlemlemediğimiz kısa aralıklarda değişen nesnelere için de *tutarlılıktan* söz eder. Sonuç itibarıyla nesnelere sürekliliğine ilişkin algının kaynağında, *değişmezlik* ve *tutarlılık* bulunur (Hume, 2020: 138). Bu da alışkanlıklardan türetilip geçmiş yaşantılar tarafından düzenlenmektedir (Hume, 2020: 139). Hume vardığı bu sonucu da tatmin edici bulmayarak başka bir ilke arayışına yönelir. Öyle ki söz konusu ilke, nesne olmadığında dahi sürekliliğine dair algıyı yaratmalı. Hume'un, kürekler tarafından harekete geçirilen bir tekne metaforuyla sunduğu ilke *imgelem*dir (Hume, 2020: 140). Anlaşıyor ki imgelem, insan varlığını rahatsız eden boşlukları (algısal kesintiler gibi) doldurmaktadır: “Kendimizi bu güçlükten kurtarabilmek için kesintiyi mümkün olduğunca gizler ya da daha doğrusu bu kesintili algıların duyumsamadığımız gerçek bir varoluş tarafından birleştirildiğini varsayarak onu bütünüyle ortadan kaldırıyoruz” (Hume, 2020: 141). İmgelemin, tasarımları, *benzerlik*, *bitişiklik* ve *neden-sonuç* olarak tanımladığı belli evrensel ilkeler çerçevesinde dilediği gibi düzenleme ve değiştirme özgürlüğü vardır (Hume, 2020: 22). İmgelem insan algısının bütünlüğünü sağlayarak onu muhtemel bir gerilimden kurtarıyor olsa da ondan türetilen bilgi aynı zamanda sürekli bir teftişi de zorunlu kılar. Çünkü imgelemin sunduğu, bir nesneden diğerine geçiş kolaylığı, tasarımların birbirine benzemesi durumunda yanlış geçişlere de imkân tanıyacaktır. Hume bu durumu *benzer algularımızın özdeşliği* ile açıklar ve geçişlerin zihnin dinlenmeye çekildiği zamanlarda da gerçekleştiğine bakılırsa insanların sıradan hallerinde gerçekleşen bir işlem olduğu anlaşılır (Hume, 2020: 143-144). Demek ki düşünme, dolayısıyla şüphenin devre dışı kaldığı imgelemi, otomat bir şekilde işlemeye, yanlış ilişkiler üretmeye de açık hale getirir.

Hume böylelikle nedensellik ile başlattığı şüpheli bilgi fikrini, imgelemin işlemlerine de genişletir. *Felsefi ve incelmış ilke* (Hume, 2020: 150) bizi şüpheye; *gevşek düşünceler* doğaya itecektir, böylece sıradan olmayan insan yani filozof, imgelem ve düşünme arasında gidip gelecektir: “İmgelem bize benzer algılarımızın devamlı ve kesintisiz bir varoluşlarının olduğunu ve ortada olmamaları tarafından yok edilmediklerini söyler. Düşünme ise benzer algılarımızın bile varoluşlarında kesintili ve birbirlerinden farklı olduklarını söyler” (Hume, 2020: 150-151). Hume bu durumu filozofun odasında büründüğü sıkıntılı ruh halinden, nesnenin özdeş ve sürekli olduğu yanlış kabulüyle sıradan insanların dünyasına ya da kendi dünyasının sıradanlığına kaçmasıyla açıklar. Ancak söz konusu çelişki er ya da geç filozofu düşündüğü üzerine yeniden düşünmeye sevk edecektir. Bu durumda Hume’un önerdiği reçetede özensizlik ve *dikkatsizlik* yazmaktadır (Hume, 2020: 153). İradi olup olmamasından bağımsız olarak Hume’un önerisi şüpheciligi aşmak mı yoksa ona teslim olmak mıdır? Hume İnceleme’ye izlenimlerle tasarımlar arasındaki farkın canlılık derecesinden kaynaklandığını söyleyerek başlar (Hume, 2020: 17). Ona göre canlılık derecesi yüksek olanın insan üzerindeki etkisinin daha fazla olacağını kimse inkâr edemez. Bu anlamda doğanın gücü, en yalın kavramdan başlayarak kendisini gösterir ve insan üzerindeki hâkimiyeti tartışılmazdır. Nihayetinde insan şüpheye ne kadar derinleşirse derinleşsin doğanın bir dokunuşuyla yüzeye çekilecektir.

İnceleme’nin “Eski Felsefe” kısmında, Hume, herhangi bir tasarımına sahip olmadığını söylediği nedenselliğin gizli kuvvet ve erkelerini açıklamaya çalışan felsefeye ait tözler, tözsel biçimler, ilinekler ve gizli nitelikleri skeptikliği altında incelemeye girişir. Töz, en kaba haliyle imgelemin çelişkileri uzlaştırabilmek için uydurduğu bir karmaşık tasarımdır (Hume, 2020: 154). Hume daha önce tözün ne iç ne de dış duyu izlenimi olabileceğini açıklamıştı (Hume, 2020: 26). Oysa töz, yine imgelemin, nesneye ait özellikleri fark ettirmediği geçişlerle birleştirip tek bir şey gibi sunmasından ileri gelir (Hume, 2020: 154). Cisimlerin sahip oldukları tüm farklı niteliklerin kaynağı ve özdeşlik temeli olarak kabul edilen tözsel biçim ise Hume’a göre, nesnelere benzerlikleri yanında farklılıklarını da açıklayabilmek için, onun deyişiyle “ırdeleyeni hoşnut kılmak için” varsayılan bir kavramdır. İlinekler ise töz ve tözsel biçimlerin doğal bir sonucudur. Felsefeciler gizli niteliklere ilişkin görüşlerinde hem tözü hem de ilineği varsayan kurgularını daha da ileriye götürerek baştan sona kavranamaz bir dizge inşa ederler. Ancak geriye doğru gidildiğinde doğal ilkelere varılacaktır (Hume, 2020: 155). Böylece Hume’un metafizik anlayışında, tıpkı Herakleitos’ta gözlemlendiği gibi, metafizik ile ontoloji konuları iç içedir ve *görünen-aşkınlık anlayışı metafizik ölçelerde soyutlaşır*: “Canlı ve

ölü, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı bir ve aynıdır. Çünkü biri diğerine dönüşür ve diğeri de yine ötekine” (Malpas ve Solomon, 2006: 167).

Hume, modern felsefenin, eski felsefeye ait, insan doğasında evrensel ve kaçınılmaz olmayan, yukarıda bahsi geçen ilkelerini aştığı iddiasında olduğunu belirtir (Hume, 2020: 157). “Modern Felsefe” kısmında Hume bu döneme ait felsefecilerin iddialarını kurdukları zemini şüphesine konu eder. Onlara izlenimlerimizin çoğunun hiçbir dışsal modele ya da ilk örneğe sahip olmadığı görüşlerinde katılır ancak Hume birincil (uzam ve katılık) ve ikincil nitelikler (ses, renk, sıcaklık gibi duyulur nitelikler) konusunda akıl ve duyu arasında ortaya çıkan çelişkiyi (neden-sonuç ile cismin devamlı ve ayrı varoluşu) bertaraf edemedikleri sonucuna ulaşır (Hume, 2020: 160).

Hume, ruhun özdeksel olmadığına ilişkin görüşlerinin, töz tartışmasında vardığı sonuçla belirlenebileceğini ifade eder. Ruhun özdeksel olmaması onun maddeye uygulanan bölünebilirlik gibi hiçbir özelliğe sahip olmamasından çıkarılabilir (Hume, 2020: 162). Hume son olarak kişisel benliği ele alır. Ona göre kişisel benlik algısını yaratan eğilimler, ruh ve tözü yaratan eğilimlerdir:

Bu saçmalığı haklı çıkarabilmek için, sık sık nesnelere bir araya getiren ve kesintilerini ya da değişmelerini engelleyen yeni ve anlaşılmaz bir ilke uydururuz. Böylece kesintiyi ortadan kaldırmak için duyularımızın algılarının devamlı varoluşunu uydurur ve değişmeyi gizlemek için ruh, benlik ve töz kavramlarına uzanırız (Hume, 2020: 175).

Hume, şüphenin, son aşamada kendisini istenmeyen bir ruh haline büründürdüğünden söz eder (Hume, 2020: 181). Çünkü bu süreçte inancın insan anlığında karşılığı olmayan nedensellikten türediği, imgelemin ilkelere çelişki yarattığı, kısacası zihnin tüm işlemlerinin şüpheyne açık olduğu temellendirilmektedir. Hume’da, biri, şüphesini *yargıyı askıya almaya* vardırıran, diğeri ise tümünden bilginin dışında bırakarak mutlak/kesin bilgiden hareket ettiği iddiasıyla akıl yürütmeye girişen iki tür arasında doğal sınırlarla dengelenmiş bir tür şüphecilik olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü doğa insanı bu iki aşırı uca savrılmaktan korur. Hume doğanın her zaman haklarına sahip çıkacağını ve sonunda her türlü soyut akıl yürütmeye üstün geleceğini belirtir (Hume, 2021: 40). Hume’un etkilendiği düşünürlerden biri olan Blaise Pascal da benzer şekilde doğanın yetersiz aklımızı destekleyerek bizi şüpheciliğin çılgın aşırılığından alıkoyduğunu söyler (Popkin, 1995: 24). Gerçekten de bu görüşü, Ortaçağın Tanrı-merkezliliği yerine zihin-merkezliliğini yerleştiren Yeniçağ felsefesi değerlerini tutku hali-

ne getirmemiş herkesin deneyimlerine yaslanarak sınaması mümkündür: “Kalbimizdeki hisler, tutkularımızdaki galeyan, duygularımızdaki ateşlilik bu felsefenin ulaştığı tüm sonuçları yok eder ve büyük bir filozofu resmen avamdan birine dönüştürür” (Hume, 2021: 5).

Hume şüphenin kendisini boğmak üzere olan bir okyanus olduğunu ve boğulmaktan son anda doğanın önüne attığı can simidi sayesinde kurtulduğunun farkındadır. Er ya da geç yine bu okyanusa atlayacaktır. Her atlayışında ise bir öncekinden daha iyi yüzebileceğini söylemek hatalı bir tespit olmasa gerektir. Belirtmek gerekir ki filozofun şüpheyile doğa arasındaki gidiş-gelişleri kısır bir döngüye değil diyalektik bir harekete benzer. Filozof bu süreçte ilerledikçe bilgiye dair daha açık fikirlere sahip olur. Hume iki felsefe türünden bir sentez oluşturmaya çalıştığı *Soruşturma*’da *derin felsefe* olarak kimileyin övdüğü kimileyin yerdığı felsefenin faydalarına birçok kez değinir. Ancak Hume ılımlılığını burada da koruyarak derin felsefe alanlarının sınırlarını belirlemenin gerektiğinin üzerinde durduktan sonra çözüm için felsefesinin en yalın işlemlerini işaret eder: “...felsefi bir terimin hiçbir anlam ya da fikir içermeden kullanıldığına dair (sık sık olduğu üzere) şüphe duyduğumuzda, bu farazi fikrin hangi izlenimden türediğini incelememiz gerekir. Eğer bir izlenim atfetmemiz imkânsızsa, şüphelerimiz haklı çıkacaktır” (Hume, 2021: 20).

Hume, kuşkucunun her ne kadar darbe olsa da akıl yürütmeye ve inanmaya devam ettiğini söyler, çünkü *doğa bunu onun seçimine bırakmamıştır* (Hume, 2020: 133). Doğanın gizemli olması üzerine şüpheden uzak duran Herakleitos’tan farklı olarak Hume, şüpheci argümanlarının, yargıyı askıya alma ya da bir tür nihilizme varmak üzere oldukları pek çok uğrakta, *bir denetim ve teftiş aracı* olarak düşünceye sınır koyan skeptikliğinin de doğa tarafından sınırlandırıldığını belirterek olası aşırı kuşkuculuk eleştirilerini bertaraf eder ki düşünmesinde derinleştiği neredeyse her seferinde bu vurguyu yineler: “...doğanın öyle bir etkisi vardır ki, en derin düşüncelerimizin ortasında bile bizi durdurup, bir felsefi görüşün tüm sonuçlarıyla ileri gitmekten alıkoyar” (Hume, 2020: 150).

Smith, Hume’un argümanı için üç aşama belirler: Hume’un ilkinde duyular adına, ikincisinde akıl adına ileri sürülen iddiaları eleştirdiğini ifade eder. Hume buraya kadar gücünü şüphecilerle birleştirmiştir. Üçüncü aşamada ise ortaklığı bozarak, öğretisini onlara karşı kullanır (Smith, 2005: 449).

Fogelin’e göre ise Hume şüpheciliği, birbirine zıt dört farklı şekilde ortaya çıkar. Bunlardan ilki insan doğasına dair tespitlerini yansıtmak üzere işe girişen *kendinden emin* Hume; ikincisi insan doğasında karşı karşıya geldiği

çelişkilerden dolayı Pyrrhoncu şüphelerle sarsılan Hume; üçüncüsü beklentilerini ve akıl yürütmelerini mütevazı düzeye indirgemiş Hume; Fogelin'in, Hume'un yazılarında önemli olan ama gözden kaçan düzey olduğunu söylediği dördüncüsü ise gündelik işlerle uğraşan sıradan insanın bakış açısına sahip olan Hume'dur (Fogelin, 2009: 6-7). Fogelin böylece Hume şüpheciliğinin homojen bir yapı sergilemediğini ortaya koyarak Hume'un ne tür bir şüphecisi olduğuna ilişkin belirsizliğin nedenine de ışık tutmuş olmaktadır. Ancak bu açıklama Hume'un şüpheciliğe bakış açısına tatmin edici bir cevap vermez. Nitekim Fogelin de hemen ardından Hume'un şüpheciliğini hangi bakış açısının temsil ettiğini sorar (Fogelin, 2020: 7). Soruya Fogelin'in cevabından bağımsız bir şekilde bu makalenin amacıyla ilişkili olarak karşılık vermek gerekirse, Hume'un şüpheyi, eleştirisinde ilerlemeyi sağlamak üzere çeşitli biçimler yoluyla işler hale getirmeye çalıştığı söylenebilir. Ancak Hume, Fogelin'in de işaret ettiği son aşamadan sonra şüpheyi tamamen terk ederek kendisini sağduyu ile gündelik yaşantıya tamamen bağlamış bir filozof tipi çizmez. Şüphecilik gibi sağduyunun da bir sınırı vardır.

Hume'un bilgiyi 'olguların saptanmasından' ileriye götürmemek istemesinin pozitivist bir anlayış olduğu yorumu Hume'un empirist yanını destekler (Gökberk, 1998: 310). O ılımlı ya da akademik şüpheciliği savunurken şüphenin her türlü düşünmeye eşlik etmesi gerektiği konusunda açıktır: "Genel itibariyle, doğru bir muhakemeciye her türlü inceleme ve kararda belli derecede şüphe, ihtiyat ve alçakgönüllülük sonsuza dek eşlik etmelidir" (Hume, 2019: 161). Ancak şüphenin varlığı, ne kadar kanıtlanırsa kanıtlanırsa insan için katlanılmazdır: "Şüphecisi argümanların tüm geçerliliklerine rağmen, inançlarımızdan vazgeçemediğimiz için ikna edici olmamaları, aynı zamanda onların neden 'şaşırttığı ve kafa karıştırdığını' da açıklar." (Woolhouse, 2019: 181). Hume da mutlak bilgiye (dogmaya) eğilimi olan çoğunluğun, kendilerini dumura uğratan, anlama yetilerini frenleyen ve eylemlerini askıya alan tereddüte tahammül edemediğini söyler (Hume, 2019: 161). Yani şüphe her ne kadar kaçınılmaz ise de inançlara tercih edilemediği sonucunu çıkarabiliriz. Bu durum insanın metafiziğe eğilimini güçlendiren bir etken olarak kabul edilebilir ki Hume'un şüpheyi düşüncesinin bir parçası yapmasını kendisi açısından elzem hale getirir. Ancak bunun da doğal sınırları vardır.

Hume'un, klasik anlamda bir şüphecinin gelebileceği en üst sınırın hemen gerisinde büründüğü ruh hali ve sonrası ile ilgili söylediklerinden, filozof açısından dahi doğaya yönelimin iradi olmadığı sonucunu çıkarmak mümkündür: "Tüm bu sorularla kafam karıştı ve kendimi imgelebilecek en acıklı durumda, en koyu karanlık tarafından kuşatılmış ve her örgen ve

yetinin kullanımından bütünüyle yoksun bırakılmış olarak düşünüyorum” der ve bir çıkış yolu olarak sıradan yaşantının içinde *diğer insanlar gibi davranmaya belirlenmişliği* (Hume, 2020: 184-185) öne sürer. *Belirlenmişlik* ifadesinden de anlaşılacağı üzere filozof dahi olsa insanların tümü doğa karşısında hizaya gelir; Hume’a göre aşırı şüpheci de bundan bağımsız değildir nitekim Hume onları uç fikirlerinde samimi bulmaz (Hume, 2020: 133).

Hume şüphe ile doğa arasında bir güç sıralaması yapmaz. Bu nedenle ikisi de belli uğraklarda bir diğerine sınır çekmek zorundadır. Sıradan yaşantının debdebesi bittiğinde döndüğü önceki kurguları filozofa *soğuk, gergin ve aptalca* görünecek; *kitap ve defterlerini ateşe atmaya* ve *akıl yürütme ve felsefe uğruna yaşamın hazlarını geri çevirmemeye* hazır olacaktır (Hume, 2020: 184). Bu açıklama Hume’un şüphecilik ile arasına koyduğu mesafeyi de gösterir. Ancak *huysuzluk ve tembelliğin* verdiği bu rahatlama duygusu, çok ciddi ve iyi huylu bir mizaç (Hume, 2020: 185) sayesinde bozularak şüpheye açılır. Bu da filozofun doğadan kaçıp şüphenin çağrısına uymaya her zaman hazır olduğunu ifade eder¹¹. Ancak filozofun başladığı noktaya geri döndüğünü yani düşüncesini sıfır noktasından başlattığını söylemek doğru değildir. Sürecin yeniden başladığı bir sonraki aşama her zaman ileri bir noktadır:

“Gerçek metafizik” yanlış metafiziği uzaklaştıracaktır; ama ayrıca güvenilir bir temel üzerinde insan bilimini de kuracaktır. Ve bu ereğe ulaşmak göze alınan sıkıntılara değecek, anlaşılması görece olarak güç de olsa doğru bir çözümlenmeye girişmek boşa gitmiş bir çaba olmayacaktır (Copleston, 1998: 71).

Hume’un çabasının boşa gitmediğini gerek İnceleme’nin başında ortaya koyduğu bilgi felsefesinin iddialarını sonuna kadar sürdürmesinden gerekse *Soruşturma’yı* metafizik bilgiye ilişkin net bir karşı duruşla bitirmesinden anlamak mümkündür:

Sözgelimi ilahiyat ya da okul metafiziği hakkında bir kitabı elimize alsak, soruyorum: Nicelik ya da sayıyla alakalı soyut bir muhakeme içeriyor mu? Hayır. Olgusal durum ve var oluş hakkında deneysel bir muhakeme içeriyor mu? Hayır. O halde yakın gitsin, zira içinde safсата ve yanılısamadan başka bir şey yok demektir (Hume, 2021: 165)

Hume’un *Soruşturma’sını* bitirdiği keskin metafizik karşıtlığına bakılırsa şüpheleri işe yaramış, onu bilgi konusunda net bir ayırım yapacak yetkinliğe ulaştırmıştır. Dolayısıyla felsefesinin kısır döngü değil ilerleme halinde ol-

11 Zihni şüpheyle yoğrulmuş, kendisine yönelik olarak Hume’un deyimıyla *tuhaf ve çirkin bir canavar* algısına sahip filozofun doğaya çekilmesinin ne denli sağlıklı ya da sorunsuz olacağı tartışmaya açık görünüyor.

duğunu söylemek mümkündür. Şüphenin her türlü düşüncemelerimize eşlik etmesi gerektiği konusundaki tavsiyesinin ise metafizik bilginin, insanın anlama yetisinin doğal bir sonucu olarak *girift felsefeye* her daim yatkın olmasından ileri gelmektedir. İnsanın yatkınlığı yani aklın iddiası güçlendikçe karşısına aynı güçte şüphe ile çıkılmalıdır.

Hume “Bu Kitabın Vargısı” kısmında anlık üzerine tüm söylediklerini, daha sonra metafizik, tanrı ve din üzerine söyleyeceklerine sağlam bir temel oluşturacak şekilde sonuçlandırır: “Kendi payıma biricik umudum kimi tikel noktalarda felsefecilerin kurgularına farklı bir yön verip, onlara kendilerinden inanca ve karar bekleyebilecekleri biricik konuları daha seçik olarak göstererek bilginin ilerlemesine katkıda bulunabilmektir” (Hume, 2020: 187).

Hume’un şüpheciliği, onun nedenselliği ya da metafiziği gibi kendisine özgü bir karakter taşıır. Yani benzerlik gösterse de tam olarak ne Pyrrhon’un şüpheyi amaç, ne de Descartes’ın araç edinen şüpheciliğidir. Hume şüpheciliği Hume metafiziğinin kilit noktasıdır. Bu anlamda, Soruşturma’da *salt filozof*, *soyut muhakemeci* gibi adlandırmalarla dile getirdiği filozof tipini *metafizik dehlizlerde* kaybolmaktan kurtaracak biricik düşünce biçimidir. Ancak Hume, metafiziği tamamen dışlayıcı bir tavra sahip değildir. Tersine *sahte ve yozlaşmış metafiziği* yok etmek için *gerçek metafiziği* geliştirme zorunluluğundan bahseder (Hume, 2021: 10). Hume İnceleme’nin “Sunuş” bölümünde metafiziğe yönelik önyargıya sahip olan düşünürleri eleştirirken sözünü ettiği *gerçek metafiziği* kastettiği anlaşılmaktadır: “Onlar metafizik akıl yürütmelerden, bilimin herhangi bir dalıyla ilgili olan akıl yürütmeleri anlamazlar; her türlü uslamlama, anlaşılması güç olan ve kavranması için epey dikkat gerektiren metafizik akıl yürütmedir onlara göre” (Hume, 2020: 11). Ancak yine metafizik sözcüğünü kullandığı başka bir yerde sahte ve yozlaşmış metafiziği hedef almaktadır: “Metafizik gerçek anlamıyla bir bilim değildir ve anlama yetisi için tamamen erişilmez olan konulara giren insan kibrinin beyhude çabalarından ya da kendini açık alanda savunamadıkları için zayıflıklarını örtüp korumak adına bu sık çalılıklara sığınmış halk hurafelerinden doğar” (Hume, 2021: 9). Sonuç olarak metafiziğin bağımsız bir bilimsel alanı değil, ancak bilimsel bir alanın yalnızca belli bir yönünü teşkil edeceğini söylemek mümkündür. İki türü birbirinden ayırabilmek için ise aklın uçarılaşarak deneyimle bağını silikleştirdiği her uğrağı şüphe aracıyla belirgin kılmaya çalışmak gerekmektedir. Peki, bu teftişin son bulacağı koşulların sağlanması mümkün müdür?

Musgrave, insanların çoğunluğunun dogmatiklere sempati duyarken kendisinde bu duygunun skeptiklere yönelik olduğunu itiraf eder. İlk “epis-

temolog” olarak M.Ö. 530 yılında yaşamış Ksenophanes’in, şüpheciliğin gerekçelerini işlediği şiirine yer verdikten sonra insanların Antik Yunan’da bilgisizliği, şüpheyi haklılandıran bir etken olarak gördüğünü belirtir ve bilgi çağı insanının şüphe ile ilişkisinin, şüphe aleyhine sorgulandığını ekler (Musgrave, 2013: 26-27). Bu akıl yürütmeye yeni bir doğrultu çizilebilir: İnsan bildikçe, yanlışlarını da fark edeceği için şüphanın artması akla daha yatkın görünüyor. Dolayısıyla Antik Yunan’a göre günümüz insanının, doğal eğilimleri gereği her çağda olduğu gibi bu gün de şüpheyeye sempati duymasa dahi, ona daha fazla ihtiyacı olduğu aşıkârdır. Günümüzde bilginin kapsamı, niteliği ve gücünün değiştiği doğrudur ancak diğer taraftan insan sahip olduğu bilgiyi yanlışlama olanaklarını da arttırmıştır. Bilim tarihi deney ve gözlemle gerekçelendirilmiş doğru inançların yenilgileriyle doludur. Yani bilginin artmasının şüphecilik eğilimini azaltan değil arttıran bir koşul olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bir düşünür olarak Musgrave’in sıradan insanların aksine şüpheyeye daha fazla sempati duyması şaşırtıcı değildir. Şüpheciler her zaman sıradan insana göre daha fazla düşünen ve bilmediğini daha fazla bilendir. Nitekim Sokrates “Bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir” derken bu farkındalığı vurgular. Hume da bilgidan şüpheyeye giden yolu çizerken aynı doğrultuyu izler:

Doğal türde en kusursuz felsefe bile, cehaletimizi ancak bir süre daha savuşturur; en kusursuz nitelikteki ahlak felsefesi ya da metafizik ise ancak cahilliğimizin daha büyük parçalarını keşfetmemize hizmet eder. Bu yüzden insanın körlüğünün ve zayıflığının gözlemlenmesi her türlü felsefenin sonucudur ve bundan ne kadar kaçmaya ya da sakınmaya çalışırsak çalışalım her dönemde bizi bulacaktır (Hume, 2021b: 29).

Böylece Hume’un, şüphanın her türlü düşünüşümüze doğal olarak eşlik etmesi gerektiği konusundaki iddiası, skeptikliğini ve metafizik eleştirisini zamanının ötesine geçirecek günümüze taşır. Bunun en önemli dayanağının ise insan doğasının Hume’un işaret ettiği zayıflıkları her daim taşıyacağı kabulünün olduğunu söylemek mümkündür. Diğer yandan şüphe, salt bilginin inkârı değil ama yetkinleşmesi ve yeni bilgilerin doğumunu mümkün kılması açısından elzemdir.

Sonuç

Hume bir dizi metafizik problemi deneyimci felsefenin araçlarıyla açıklığa kavuşturduktan sonra insan doğasında içkin olan çelişkiyle karşılaşır: İmgelemenin işlemleri irdelendiğinde insan bir yandan nedensellik konusunda bir güvensizliğe düşecek, diğer yandan da inanmasını sürdürecektir. Fogelin’in

şüpheli kriz (sceptical crisis) adını verdiği bu aşamada filozof, aşırı şüphelilerin yargıyı askıya alarak çözüm ürettikleri sorunu, Hume, yargıyı değil şüpheliyi *askıya alarak* çözer. Çünkü doğa şüphelinin de bilginin de reddiyesine giden sürece tam zamanında müdahale ederek insanın anlama yetisinin paralyze olmasını önler. Ancak Hume, gündelik hayatın içinde normalleşen insanın bir süre sonra şüphelerine geri döneceğini, hatta dönmesi gerektiğini belirterek süreci yeniden başlatır.

Hume, düşüncesini sıradan insanı bile ikna edecek basitlikte bir temele oturtmakla, kendisine, daha sonra ele alacağı töz, zaman ve uzam, kişisel özdeşlik, tümevarım gibi tartışıldıkları bağlamda girift olan konuları açıklama kolaylığı sağlar. Yani Hume'un, hangi dolambaçlı yollardan geçerse geçsin düşüncesini insanın duyularına açık olan deneyim dünyasına dayandırma imkânının koşullarını daha en baştan incelikli bir şekilde oluşturduğunu söylemek mümkündür. Her düşünce, kimi doğrudan kimi dolaylı olarak, izlenimlerdeki karşılıklarına döndürülebilir çünkü Hume'un birçok kez yinlediği gibi bütün düşüncelerin kökeni en nihayetinde izlenimlere dayanır. Örneğin Antik Yunan'da felsefenin başlangıcını teşkil eden töz problemi Hume'un dönemine kadar aynı müphemlik içinde tartışılmıştır. Hume ise tartışmayı, töz kavramının izlenimlerde herhangi bir kökene sahip olmaması nedeniyle temelsiz olduğunu iddia ederek, tutarlı bir yaklaşımla kendi deneyimci felsefesi çerçevesinde sonlandırmıştır. Ayrıca şüpheli bakış açısının, insan doğasında verili çelişkiyi aydınlattığı noktada filozofu içine düşürdüğü çıkmaz, ancak izlenimlerin gücü ve canlılığı sayesinde aşılabilmektedir. Bu nedenle izlenim ve tasarımın mahiyetleri ile aralarındaki ayırım ve ilişki kavranmadan, Hume felsefesinde ele alınan karmaşık konuların bağlandığı sonucu anlamlı hale getirmek mümkün değildir.

Hume'un, filozofun, çelişkilerden kaynaklı olarak ruhsal sıkıntı ile rahatlama arasında gidip gelmesi, bu durumun *kısır olmayan bir döngü* ile malul olduğu ve mükemmel yani dengeye oturmuş bir sonucu vadetmediği açıktır. Evet, Hume iki uç arasında bir denge arayışı içerisinde ancak ulaşmaya çalıştığı sabit bir nokta yoktur çünkü zaten bunun olanağı yoktur. Yani iki tarafın birbiri içinde eriyerek homojen bir yapı oluşturması söz konusu değildir. Şüphelilik başlığında bir benzetme yapmak gerekirse onun ılımlı şüphelisinin görevi terazinin iki kefesi arasında sürekli gidip gelerek teraziye her daim dengede tutmaya çalışmak olacaktır. Hatta neredeyse buna yazgılıdır çünkü *o belirlenir*. Bir yanda şüphelinin çağrısı diğer yanda doğanın kışkırtıcı canlılığı yer alır. Filozof, doğru noktada sabitlen(e)mez -zira böyle bir nokta yoktur- ve diyalektik hareketiyle hem dengeyi sağlar hem de iler-

lemeyi başarır. Ulaşmaya çalıştığı noktada ise bilginin safsatadan *mümkün olduğunca* arındırılmış hali vardır.

Hume’un *Soruşturma*’yı, metafiziğe ilişkin ünlü pasajıyla bitirdiği düşünülüşünde onun asıl hedefine yani metafizik eleştirisine giden yolda şüpheliğin rolü belirginlik kazanır. Hume şüphesini öyle bir noktadan (duyu deneyimi) başlatmıştır ki en sıradan insanı bile akıl yürütmesinin belli bir aşamasına kadar sürükleyebilir. Doğanın dokunuşuyla şüphesi hemen uçuverecek sıradan insana karşılık filozof kararlılıkla yoluna devam eder. Ancak o da metafizik dogmalarla savaşımının sonunda yorgun düşer ve kendisini *bir süre dinlenmek üzere* duyu dünyasına *atar*.

Hume’un niyeti, nedensellik algısının bir arada tuttuğu insan görüşü ve bu görüşle şekillenen yaşamını atomize etmek değil, aksine bu bütünlüğü sağlayan yapıyı insan doğası temelinde açıklayarak, üretmesinin muhtemel olduğu *gülünç* ya da *tehlikeli* bilgiyi savuşturmaktır.

Öz

“Bir Çözüm Olarak” Skeptisizmin Hume Felsefesinde Yeniden Kurulması

İnsan, kendisinin de bir parçası olduğu dış dünya ile ilişki kurarken, doğasının ona çizdiği sınırlar içinde hareket etmeye yazgılıdır. Dış dünyayla ilişkilene, bilgilenmenin en doğrudan hali ile sağlanan biçiminde, insan yaşamını kolaylaştırdığı sürece genel anlamda sorgulamaya kapalıdır. Ancak bilginin dinamik yapısı ile uyuşmayan söz konusu dogmatik kabul, değişimi zorlayan koşullar karşısında zamanla direncini yitirmeye başlar. Dogmaya karşı bir antitez olarak ortaya çıkan *skepsis*, ilerlemeyi işaret eden tüm tarihsel sıçramalarda başat unsur olarak işlev görür. Çünkü şüphenin olmadığı yerde değişmeden, gelişmeden, arayıştan bahsetmek zor hatta imkânsızdır. Ancak diğer yandan Pyrronculuk tarzında her türlü bilgiyi askıya alan, şüpheyi teslim edilmiş bir düşünceden de sonuç çıkarmayacağı açıktır. İskoç empirist David Hume (1711-1776), çözümde vazgeçilmez bir bileşen olarak ortaya koyduğu şüpheciliğini, felsefesinin genel karakteristiğine uygun olarak iki ucu dengeleyecek, akıl yürütmesini işler ve sürekli hale getirecek şekilde kurar. Onun doktrini özgün kılan bir diğer özelliği de, skeptikliğini, dogmaların hâkim olduğu anlayışların ortaya çıkmasını daha en baştan yani henüz olgusal deneyim aşamasındayken önleyecek bir çözüm önerisi olarak sunmasıdır. Bu çalışmanın amacı, Hume'un *denetim ve teftiş aracı* olarak nitelendirdiği şüpheyi, metafizik eleştirisi ile ilişkilendiği noktada irdelemek ve Hume skeptisizmini özgün yanlarıyla ortaya koyabilmektir.

Anahtar Kelimeler: David Hume, Skeptisizm, Dogmatizm, Metafizik, Nedensellik

Abstract**Reconstruction of Skepticism in Hume's Philosophy “As a Solution”**

When man relates to the external world, of which he is a part, he is destined to act within the limits that his nature has drawn for him. Relation to the outside world, in its most direct form of knowledge, is generally closed to questioning as long as it facilitates human life. However, this dogmatic acceptance, which is incompatible with the dynamic structure of knowledge, begins to lose its resistance over time in the face of conditions that force change. Emerging as an antithesis to dogma, *skepsis* serves as the dominant element in all historical leaps that signal progress. Because where there is no doubt, it is difficult or even impossible to talk about change, development and search. On the other hand, however, it is clear that there will be no result from an idea that suspends all knowledge in the style of Pyrronism and is surrendered to suspicion. Hume establishes his skepticism, which he manifests as an indispensable component in the solution, in accordance with the general characteristic of his philosophy, in such a way as to balance the two extremes, to make his reasoning work and continuous. Another characteristic that makes his doctrine unique is that it presents its skepticism as a proposal for a solution that will prevent the emergence of conceptions dominated by dogmas from the very beginning, that is, at the stage of factual experience. The aim of this study is to examine the doubt, which the Scottish empiricist David Hume (1711-1776) described as a means of control and inspection, at the point where it relates to his metaphysical criticism and to reveal Hume's skepticism with its original aspects.

Keywords: David Hume, Skepticism, Dogmatism, Metaphysics, Causality

Kısaltmalar

İnceleme: Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*

Soruşturma: Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*

Kaynakça

- Arslan, A. (2006). İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platona, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ayer, A. J. (2002). Hume, çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Cevizci, A. (2021). Felsefe Tarihi, İstanbul: Say Yayınları.
- Copleston, F. (1998). Berkeley Hume, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çubukçu, İ. A. (1964). Gazzali ve Şüphecilik, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Denkel, A. (1994). “Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik”, İstanbul: Nisan Yayınları.
- Durant, W. (2014). Felsefenin Öyküsü, çev. Ender Gürol, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Empiricus S. (2017). Kuşkuculuk, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fogelin, R. J. (2009). Hume’s Skeptical Crisis. New York: Oxford University Press.
- Gökberk, M. (1998). Felsefe Tarihi, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Guthrie, W. K. C. (1999). İlkçağ Felsefesi Tarihi, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1995). Düşünce Tarihi, Ankara: Remzi Kitabevi.
- Hume, D. (2020). İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Hume, D. (2021). İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (2019). Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Landesman, C., Meeks, R. (2003). Philosophical Skepticism, Berlin: Blackwell Publishing.
- Levy, C. (2016). Kuşkuculuk, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi.
- Malpas, J. ve Solomon, R. C. (2006). Ölüm ve Felsefe, çev. Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Montanari, F. (2015). The Brill Dictionary of Ancient Greek, Leiden: Koninklijke Brill.
- Musgrave, A. (2013). Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik, çev. Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Popkin, R. (2013). “Bayle ve Hume”, çev. Necla Arat, Felsefe Arkivi, 17, ss. 19-27.
- Reichenbach, H. (2000). Bilimsel Felsefenin Doğuşu, çev. Cemal Yıldırım, İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Smith, N. K. (2005). The Philosophy of David Hume, New York: St.Martin's Press.

Woolhouse, R.S. (2019). Ampirist Filozoflar, çev. Gökhan Murteza, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Zelyüt, S. (2010). Dört Adalı. Hobbes-Locke-Berkeley-Hume, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

YAZIM KURALLARI

1. Genel Esaslar

- Felsefe Dünyası Dergisi'nde yayımlanması amaçlanan tüm çalışmalar Dergipark üzerinden iletilmelidir.
- Felsefe Dünyası Dergisi intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinin işletildiği açık erişimli akademik bir dergidir.
- Türkçe ve İngilizce dilinde gönderilen çalışmalar kabul edilir.
- Yazıların felsefe ve alt alanları ile ilgili olması beklenir.
- Çalışmalar araştırma makalesi, araştırma notu, eser değerlendirmesi, çeviri, bilimsel toplantı değerlendirmesi, söyleşi, vefa notu kategorilerinde olmalıdır.
- Yayın periyodu, Aralık ve Temmuz olmak üzere yılda iki kezdir. Çalışmalar derginin yayın periyodundan 2 ay öncesine kadar gönderilebilir. Derginin yayın tarihi geldiğinde, hakemeleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.
- Tüm yazılar ön-değerlendirme ve kör hakemeleme süreçlerine tabi tutulur. Ön değerlendirme süreci yaklaşık 15 gün, hakemeleme süreci ise yaklaşık 30 gün sürmektedir. Belirtilen süreler, hakemlerden kaynaklanan gecikmeler nedeniyle zaman zaman uzayabilir.
- Gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış veya eş zamanlı olarak birden fazla dergiye gönderilmemiş olmalıdır.
- Bir sayıda aynı yazarın birden fazla çalışması yayımlanmamaktadır.
- Makaleler "APA (7th Edition, The American Psychological Association, 2020)" veya "The Chicago Manual of Style (17th Edition, Notes and Bibliography)" atıf ve kaynakça sistemi esas alınarak hazırlanmalıdır. Bu sistemlerin Felsefe Dünyası dergisine uyarlanmış şekli aşağıda gösterilmiştir.

2. Sayfa Yapısı

- Gönderilen çalışmalarda metin iki yana hizalanmalı ve sayfa yapısı üst 2,5 cm, alt 2,5 cm, sağ 2,5 cm, sol 2,5 cm cilt payı sıfır (0) olacak şekilde ayarlanmalıdır.
- Metin Times New York yazı tipinde 1,5 satır aralığı ile ve 11 punto ile yazılmalı, sayfa numaraları eklenmelidir.
- Çalışmanın başlığı büyük harf, 14 punto ve kalın yazı tipi ile yazılmalı, başlık altına yazarın künyesi eklenmelidir. Künyede ORCID numarası, e-posta adresi ve kurum bilgisi bulundurulmalıdır.
- Metnin alt başlıkları her kelimenin ilk harfi büyük olmak üzere 12 puntuyla ve kalın yazı tipi ile yazılmalıdır.
- Öz ve Abstract bölümleri çalışmanın sonuna, sonuç bölümünden sonra ve kaynakçadan önce ayrı iki sayfa/kısım şeklinde eklenmelidir.

- Öz ve Abstract başlıkları 12 punto ve kalın yazı tipi ile yazılmalı, çalışmanın başlığı Öz'ün altına Türkçe, Abstract'ın altına İngilizce olmak üzere eklenmelidir.
- Anahtar kelimeler ve Keywords öz ve abstract metinlerinin altına sola hizalı, 11 punto ve kalın yazı tipi ile eklenmeli; anahtar kelimelerin sayısı, En az 5; en çok 6 olmalıdır. Kelimeler çalışmanın ana konusunu yansıtacak temel kavramlardan seçilmelidir.
- Makaleler, 9.000 kelimedenden (yaklaşık 25 sayfa) fazla olmamalıdır. İstisna durumları yayının kurulu değerlendirilebilir.

3. Atıf ve Kaynakça

3.1. Metin İçi Alıntı (APA)

- Dergiye gönderilen yazıların atıf sistemi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stili kullanılabilir. Detaylı bilgi için <https://apastyle.apa.org/> sayfası incelenmelidir.
- Metin içi alıntı yapılırken APA'nın yazar-tarih alıntılama sistemi kullanılmalı; yazar soy isimleri ve kaynakçada yer alan şekliyle basım yılı yazılmalıdır.

Örnek:

Mantık hem bir düşünme tarzını hem de bir bilim dalını ifade eder. Bu nedenle mantıklı düşünme ile mantık bilimi arasında kuvvetli bir bağ vardır (Öner, 1986).

- Belirli bir sayfadan alıntı yapılmış ya da ilgili fikirler belirli bir kısımdan alınmışsa kaynak, sayfasıyla birlikte yazılmalıdır.

Örnek:

Metafiziğin aksine olaylarla yetinen yani ilk sebepler ve eşyaların yeniden yaradılışı konusunda kendi kendine soru sormaksızın deneyin verileri ile yetinen ilim, pozitif felsefe, pozitif âlim gibi. (Korlaelçi, 2014: 4).

- Birden fazla kaynak, parantez içinde yer alırken alfabetik sıraya göre alınmalıdır ve noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek:

(Arslan, 1995; Russell, 1945; Ural, 2018; Ülken, 1956).

- Metin içinde bir yazarın aynı tarihli birden fazla eseri aşağıdaki gibi belirtilmelidir.

Örnek: (Türer, 2021a) (Türer, 2021b)

- Yazar sayısı iki ise her kullanımda iki isim de yazılmalıdır. İki yazarlı çalışmalarda yazar isimleri arasında “ve” yer alırken İngilizce metinlerde “&” ve “and” kullanılabilir.

Örnek:

(Aslan ve Çelik, 1988: 14)

(Harman & Thomson, 1996: 160)

• Yazar sayısı üç veya daha fazlaysa ilk kullanımda sadece ilk isim ve diğerleri şeklinde kısaltma yapılır. İngilizce metinlerde ise “et al” şeklinde kısaltma yapılmalıdır.)

Örnek; (Jacqueline Russ, vd., 2012: 105).

• Çevirisi yapılmış, kopyalanmış veya yeniden basılmış kaynaklar alıntılanırken orijinal çalışmanın yılı ve çevirinin/yeniden basımın yılı birlikte verilir.

• Yazarı olmayan (dini kaynaklar gibi) veya yazarı bilinmeyen kaynaklar, metin içinde alıntılanırken yazarı olmayan kaynaklar için kaynağın başlığı ve yılı yazılmalıdır.

Kaynakça (APA)

- Metin içinde kullanılan kaynaklar soy isim - isim şeklinde alfabetik olarak sıralanmalıdır.
- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.
- Kaynak olarak gösterilen eserin birden fazla yazarı varsa eserde ismi ilk yer alan yazarın soyadı ilk olarak kullanılmalıdır. Yazar sayısı üçten fazla ise ilk yazarın soy isminin arkasına “vd.” kısaltması eklenebilir.
- Kaynakta eserin yayın tarihi, isimden sonra parantez içerisine eklenmelidir. Cohen, Martin, (2020). Platon’dan Mao’ya Siyaset Felsefesi, çev. Hamdi Bravo, Ankara: Fol Yayınları.

Tek Yazarlı Kitap

Nozick, R. (2015). Anarşi, Devlet ve Ütopya, çev. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Çok yazarlı kitap

Baggett D., Walls J. (2011). Good God: The Theistic Foundations of Morality, New York: Oxford University Press.

Editörlü Kitap

Türer, C. (ed.) (2019). Felsefe Tarihi, Ankara: Bilay Yayınları.

Editörlü kitapta bölüm

Başdemir, H. Y. (2019). “İlk Çağ Felsefesi: Felsefi Düşünce ve Eski Toplumlar”, Felsefe Tarihi, Türer, C. (ed.), ss. 51-66, Ankara: Bilay Yayınları.

Dergide Yayınlanmış Makale

Çiçek, Hasan (2020). “Çicero: Yaşlılığın Erdemleri”, Felsefe Dünyası Dergisi, 71, ss. 5-19.

• Dergide yayınlanmış ve birden fazla yazarı olan makalelerde alfabetik sıraya göre yazar künyeleri en başa eklenir.

• Makalelerin, varsa DOI numaraları yazılır.

Stirling, J. (2002). “William Morris and Work As It is and As It Might Be”,

Capital & Class, 76, 127–144. doi: 10.1177/030981680207600105.

Ansiklopediler

- Balkans: History (1987). Encyclopaedia Britannica içinde (15. Baskı. Cilt. 14, ss. 570- 588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Çevrimiçi ulaşılan bir kaynak kullanıldığında yazarın soyadı, adı, tırnak işareti içerisinde eserin adı ve erişim adresi yazılmalı sonuna erişilen tarih parantez içerisinde eklenmelidir.

Örnek:

Zalta, N. Edward. "Moral Responsibility", <https://plato.stanford.edu/entries/moralresponsibility/> (10.10.2021).

3.2. Sayfa Altı Atıf (CHICAGO)

- Dergiye gönderilen yazıların atıf sistemi ve kaynakça düzenlenmesinde The Manual of Style 17th Edition, Notes and Bibliography (Chicago) stili de kullanılabilir.

Kitaplar

1. Tek yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Celal Türer, Pragmatik Estetik (Ankara: Fol Kitap, 2021), 25.

Mehmet Ata Az, İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği (İstanbul: OTTO, 2017), 65.

Kısa Not:

Türer, Pragmatik Estetik, 25.

Az, İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği, 65.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Az, Mehmet Ata. İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği. İstanbul: OTTO, 2017.

Türer, Celal. Pragmatik Estetik. Ankara: Fol Kitap, 2011.

2. İki yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Erden Miray ve Yazgan Yalkın, Çocuklarla Felsefe (İstanbul: Demavend Yayınları, 2021), 10.

Kısa Not:

Miray ve Yalkın, Çocuklarla Felsefe, 34.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Miray, Erden ve Yazgan Yalkın. Çocuklarla Felsefe. İstanbul: Demavend Yayınları, 2021.

3. Üç yazarlı kitaplar:

İlk Not:

İrfan Dağdelen, Hüseyin Türkmen ve Nergis Ulu, Türk Kütüphaneciliğinin

den İzdüşümler: Nail Bayraktara Armağan (İstanbul: Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005), 55.

Kısa Not:

Dağdelen, Türkmen ve Ulu, Türk Kütüphaneciliğinden İzdüşümler, 87.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dağdelen, İrfan, Hüseyin Türkmen ve Nergis Ulu. Türk Kütüphaneciliğinden İzdüşümler: Nail Bayraktara Armağan. İstanbul: Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005.

4. Üçten fazla yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Eylem Canaslan vd., Felsefe ve Tarih (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 77.

Kısa Not:

Canaslan vd., Felsefe ve Tarih, 18.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Canaslan Eylem, Sadık Türker, Funda Günsoy, M. Ertan Kardeş, E. Burak Şaman ve Gökhan Murteza. Felsefe ve Tarih. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

5. Yazar veya editör adı bulunmayan kitaplar:

İlk Not:

“Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim,” Bilim ve Teknoloji (İstanbul: TÜSİAD Yayınları, 1994), 81.

Kısa Not:

“Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim,” 81.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

“Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim.” Bilim ve Teknoloji. İstanbul: TÜSİAD Yayınları, 1994.

6. Kitap bölümleri:

İlk Not:

Tuba Nur Umut, “Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk,” Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi’ye Armağan içinde, ed. Celal Türer (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019), 119.

Kısa Not:

Umut, “Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk,” 123.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Umut, Tuba Nur. “Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk.” Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlael-

çi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer, 119-124. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019.

7. Yazarla birlikte editör veya çevirmeni olan eserler:

İlk Not:

Tuba Nur Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk," Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019), 119.

Suraiya Faroqhi, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş, çev. Zeynep Altok. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 57.

Kısa Not:

Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk," 120.

Faroqhi, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir, 58.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Umut, Tuba Nur. "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk." Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer, 119-124. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019.

Faroqhi, Suraiya. Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş. çev. Zeynep Altok, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.

Makaleler

1. Tek yazarlı makaleler

İlk Not:

Song Niu, "The Strategic Partnership between South Korea and the United Arab Emirates," Güvenlik Stratejileri Dergisi 17, (Nisan 2013): 132-136.

Kısa Not:

Niu, "The Strategic Partnership," 132-136.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Niu, Song. "The Strategic Partnership between South Korea and the United Arab Emirates." Güvenlik Stratejileri Dergisi 17, (Nisan 2013): 122-146.

2. İki yazarlı makaleler

İlk Not:

Tom D. Lewisand ve Gerald Graham, "Seven Tips for Effective Listening," British Journal of Social Work 30, (2003): 13-35.

Kısa Not:

Lewisand ve Graham, "Seven Tips for Effective Listening," 15-23.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Lewisand, Tom D. ve Gerald Graham. "Seven Tips for Effective Listening."

British Journal of Social Work 30, (2003): 1-43.

3. Üç yazarlı makaleler

İlk Not:

Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin ve Peter F. Orazem, "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality," Journal of Human Capital 11, (Güz 2017): 9–10, <https://dx.doi.org/10.1086/690235>

Kısa Not:

Keng, Lin ve Orazem, "Expanding College Access," 23.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin ve Peter F. Orazem. "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality." Journal of Human Capital 11, (Güz 2017): 1–34, <https://doi.org/10.1086/690235>

4. Üçten fazla yazarlı makaleler

İlk Not:

Rachel A. Bay vd., "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures," American Naturalist 189, sayı: 5 (Mayıs 2017): 465, <https://doi.org/10.1086/691233>

Kısa Not:

Bay vd., "Predicting Responses," 465.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Bay, Rachael A., Noah Rose, Rowan Barrett, Louis Bernatchez, Cameron K. Ghaleb, Jesse R. Lasky, Rachel B. Brem, Stephen R. Palumbi ve Peter Ralph. "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures." American Naturalist 189, sayı: 5 (Mayıs 2017): 463–73, <https://doi.org/10.1086/691233>

5. Yazarı belli olmayan makaleler

İlk Not:

"Balkanlarda Türk Varlığı," Toplumsal Tarih 7 (Mayıs 1990): 8.

Kısa Not:

"Balkanlarda Türk Varlığı," 8.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

"Balkanlarda Türk Varlığı." Toplumsal Tarih 7 (Mayıs 1990): 1-17.

6. Online dergide makale:

İlk Not:

Mehtap Doğan, "Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi," MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi 1/2, (2018): 227, erişim 5 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/41232/491868>

Kısa Not:

Doğan, “Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi,” *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 230.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Doğan, Mehtap. “Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi.” *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2, (2018): 227-240, Erişim 5 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/41232/491868>

7. Günlük gazetelerden ve dergilerden alınmış makaleler:

İlk Not:

Tarık Karahan, “Sosyal Bilim Ödülleri,” *Milliyet*, 27 Temmuz 2018.

Sheryl Gay Stolberg ve Robert Pear, “Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote,” *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>

Daniel Mendelsohn, “But Enough about Me,” *New Yorker*, 25 January 2010, 68.

Kısa Not:

Karahan, “Sosyal Bilim Ödülleri.”

Stolberg ve Pear, “Wary Centrists.”

Mendelsohn, “But Enough about Me,” 68.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Karahan, Tarık. “Sosyal Bilim Ödülleri.” *Milliyet*, 27 Temmuz 2018.

Stolberg, Sheryl Gay ve Robert Pear. “Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote.” *New York Times*, 27 Şubat 2010. erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>

Mendelsohn, Daniel. “But Enough about Me.” *New Yorker*, 25 January 2010.

Doktora ve Yüksek lisans tezleri

İlk Not:

Avni Erdemir, “Muslihu’-d-din Mustafa İbn Vefâ Hayatı Eserleri Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni,” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1999), 6-10.

Azize Şahin, “Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık ile Yaşam Doyumu ve İyi Oluş Arasındaki İlişkiler,” (Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2018), 8.

Kısa Not:

Erdemir, “Muslihu’-d-din Mustafa,” 6-10.

Şahin, “Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık,” 8.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Erdemir, Avni. “Muslihu’-d-din Mustafa İbn Vefâ Hayatı Eserleri Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni.” Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1999.

Şahin, Azize. "Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık ile Yaşam Doyumu ve İyi Oluş Arasındaki İlişkiler." Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, 2018.

Arşiv belgeleri

İlk Not:

BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh). 2079.

Raporlar

1. Yazarı belli olan rapor

İlk Not:

Fatma Gök, Öğretmen Profili Araştırma Raporu (Ankara: Eğitim Bilim ve Kültür Emekçileri Sendikası Yayınları 1999), 6-25.

Kısa Not:

Gök, Öğretmen Profili Araştırma Raporu, 6-25

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Gök, Fatma. Öğretmen Profili Araştırma Raporu. (Ankara: Eğitim Bilim ve Kültür Emekçileri Sendikası Yayınları, 1999).

2. Yazarı belli olmayan rapor

İlk Not:

Arnavutluk Ülke Raporu, (Ankara: TİKA Yayını 1995), 7.

Kısa Not:

Arnavutluk Ülke Raporu, 7.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Arnavutluk Ülke Raporu. Ankara: TİKA Yayını 1995.

3. Bir kurum, firma ya da enstitünün yazarı olduğu rapor

İlk Not:

Dış Politika Enstitüsü, Uluslararası İlişkilerle İlgili Anayasaya Konabilecek Hükümler, (Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1990), 33.

Kısa Not:

Dış Politika Enstitüsü, Anayasaya Konabilecek Hükümler, 33.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dış Politika Enstitüsü. Uluslararası İlişkilerle İlgili Anayasaya Konabilecek Hükümler. Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1990.

Ansiklopedi

İlk Not:

Celal Türer, "Bilinç Akışı," Felsefe Ansiklopedisi 2 içinde, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Etik Yayınları, 2004), 586.

Kısa Not:

Türer, “Bilinç Akışı,” 590.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Türer, Celal. “Bilinç Akışı.” Felsefe Ansiklopedisi 2 içinde, ed. Ahmet Cevizci, 585-592. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.

Mülakat veya Röportaj

İlk Not:

Edward Snowden, “Edward Snowden Explains How to Reclaim Your Privacy.” Röportajı yapan Micah Lee. The Intercept, 12 Kasım 2015, erişim 1 Ocak 2017,

<https://theintercept.com/2015/11/12/edward-snowden-explains-how-to-reclaim-your-privacy/>.

Kısa Not:

Snowden, röportaj.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Snowden, Edward. “Edward Snowden Explains How to Reclaim Your Privacy.” Röportajı yapan Micah Lee. The Intercept, 12 Kasım 2015, Erişim 1 Ocak 2017, <https://theintercept.com/2015/11/12/edward-snowden-explains-how-to-reclaim-your-privacy/>.

E-Kitap

İlk Not:

Fyodor Dostoevsky, Crime and Punishment, çev. Constance Garnett, ed. William Allan Nelson. (New York: P. F. Collier & Son, 1917), 413, <http://archive.org/details/crimepunishmentoodostuoft>.

Jane Austen, Pride and Prejudice (New York: Penguin Classics, 2007), 6. bölüm, Kindle.

Kısa Not:

Dostoevsky, Crime and Punishment, 413.

Austen, Pride and Prejudice, 6. bölüm.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dostoevsky, Fyodor. Crime and Punishment. çev. Constance Garnett. ed. William Allan Nelson. New York: P. F. Collier & Son, 1917. <http://archive.org/details/crimepunishmentoodostuoft>.

Austen, Jane. Pride and Prejudice. New York: Penguin Classics, 2007, Kindle.