Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Ekim 2013 I Sayı: 1 I ISSN: 2148-0958



Felsefi Düşün
Akademik Felsefe Dergisi
Academic Journal of Philosophy
Sayı: 2, Nisan 2014
ISSN: 2148-0958

Felsefi Düşün, hakemli bir akademik felsefe dergisidir ve dergide kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
Altı ayda bir (Ekim ve Nisan aylarında) yayınlanır.

Felsefi Düşün is a blind-reviewed and biannual (October and April) academic journal of philosophy.

Sayı Editörü / Issue Editor
Uğur EKREN

Editör / Editor
Gökhan MURTEZA

Yayın Kurulu / Editorial Board
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Eylem YOLSAL MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board
Murat BAÇ (Boğaziçi Üniversitesi, Türkiye)
Tülin BUMİN (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Sergio CREMASCHI (Amedeo Avogadro Üniversitesi, İtalya)
Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Zeynep DİREK (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Dionysis DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Richard GUNN (Edinburgh Üniversitesi, İskoçya)
Aliye KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Fania OZ-SALZBERGER (Hayfa Üniversitesi, İsrail)
Orsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi, Türkiye)
Nilgün TOKER KILINÇ (Ege Üniversitesi, Türkiye)
Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Şadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

İmtiyaz Sahibi
PİNHAN YAYINCILIK DAĞ. PAZ. LTD. ŞTİ Adına
Mahmut SEVER

Yazı İşleri Müdürü
Çiğdem DEMİR

Kapak Tasarım
Özgür GÜLBİR

Grafik Tasarım
Gülizar Çilliyüz ÇETİNKAYA

İletişim Bilgileri
Satış ve Abonelik İçin
Yazışma Adresi Litros Yolu Fatih Sitesi
No: 12 / 214-15 Z.Burnu / Topkapı - İST.
Telefon (212) 259-2760
Faks (212) 259 27 61
Web Sayfası www.felsefidusun.com
E-mail bilgi@felsefidusun.com

Abonelik bedelleri (Yıllık, 2 Sayı)
Kurumlar 50 TL
Bireyler 30 TL
Yurtdışı 35$
Banka: Finansbank - Davutpaşa Şb.
Şube Kodu: 1055
Alıcı : Pinhan Yayıncılık Ltd. Şti.
IBAN: TR06 0011 1000 0000 0028 6249 06
Abonelik ile ilgili daha fazla bilgi için
www.felsefidusun.com

Gelecek Sayılar

Felsefi Düşün Sayı:3 / Kant

Üçüncü sayımızda dosya konumuzu felsefe tarihindeki en büyük filozoflardan birine, Immanuel Kant'a ayırdık. Bu sayımız da Kant'ın felsefesi, esinleri ve etkisi üzerine makalelere açık olacak . . .

Makale göndermek için son tarih : 1 Ağustos 2014

Sayı Editörü: Aliye KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi)

Felsefi Düşün Sayı: 4 / Çağdaş Siyaset Felsefesi

Dördüncü sayımızın konusu özellikle 20.yy'ın ikinci yarısı itibariyle öne çıkan Çağdaş Siyaset Felsefesi. Bu sayımız Çağdaş Siyaset Felsefesinin ortaya koymuş olduğu sorunlara ve bunlara önde gelen filozoflarca getirilen cevap denemelerine açık olacak. . .

Makale göndermek için son tarih : 1 Şubat 2015

Sayı Editörü: Tülin BUMİN (Yeditepe Üniversitesi)

Next Issues

Felsefi Düşün Issue: 3/ Kant

We devoted the theme of our third issue to Immanuel Kant, one of the greatest philosophers in the history of philosophy. This issue is also open to essays regarding the philosophy, inspirations and effects of Kant. . .

The deadline to submit article: 1 August 2014

Issue Editor: Aliye KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi)

Felsefi Düşün Issue: 4/ Contemporary Political Philosophy

We devoted to our fourth issue to Contemporary Political Philosophy which comes forward mainly in the second half of 20th century. This issue will be open to the problems of Contemporary Political Philosophy and their proposed answers by prominent contemporary philosophers. . .

The deadline to submit article: 1 February 2015

Issue Editor: Tülin BUMİN (Yeditepe Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

Uğur EKREN / **3**
SUNUŞ

MAKALELER

Nurten ÖZTANRIKULU ÖZEL – Malebranche'ın David Hume Üzerindeki Etkisi: Zorunlu Bağlantı Tasarımı Üzerine Bir Araştırma / **5**

Nil DEMİR – Hume'un Soyut Genel Terimler Görüşü ve Alexius von Meinong'un Eleştirisi / **25**

Gökhan MURTEZA – Tarihçi Olarak David Hume / **39**

Ceyhun GÜRKAN – David Hume'un İktisadi, Siyasal ve Felsefi Düşüncesinde Vergiler ve Devlet Borcu / **53**

Örsan K. ÖYMEN – Beş Başlıkta Bir David Hume Özeti / **89**

Richard GUNN – Hume on Melancholy, Scepticism and Back-gammon / **93**

Richard GUNN – Melankoli, Şüphecilik ve Tavla Üzerine Hume *Çeviren: Gökhan MURTEZA* / **113**

HUME ÇEVİRİLERİ

Benim Hayatım - *Çeviren: Çiğdem DEMİR* / **132**

Devlet Yönetiminin Kökeni – *Çeviren: Nurten ÖZTANRIKULU ÖZEL* / **138**

Tarih Öğrenimi Üzerine – *Çeviren: Gökhan MURTEZA* / **142**

Beğeni ve Tutku İnceliği Üzerine – *Çeviren: Eylem YOLSAL MURTEZA* / **146**

SUNUŞ

Kant'ın öğrenciliğine soyunmuş herkes onu dogmatik uyuklamasından uyandırdı diye övdüğü, gemisini oturttuğu kumsalda (Şüphecilik) çürümeye terk ettiği için yerdiği 'keskin görüşlü' adamın kim olduğunu iyi bilir. Bu adam İskoçya'nın en büyük filozofu sayılan, ölüm döşeğinde kendi cenaze konuşmasını büyük bir sükûnetle kaleme alan ve belki de Kant'ın çok az tanıdığı için hayran olduğu, bugün ise, sadece bir filozof olarak değil ama aynı zamanda büyük bir Tarihçi, Ekonomist ve Ahlakçı olduğu bilinen David Hume'dur. Bir gün hizmetçisinin, bir kız çocuğunu oturduğu evinin duvarına 'Saint David Sokağı' yazdı diye azarladığını görünce belki de sitem dolu derin bir ironiyi barındıracak şekilde 'Bırakınız kızım, çoktan beri azizlik mertebesi için bu kadar namuslu bir adam seçilmemişti' der. Felsefesini ve yaşamını bilen herkesin 'Büyük Kâfir' olarak tanınan bu adamın azizlik mertebesi için adaylığını sevgi dolu bir gülümsemeyle onaylayacağına eminim. Ancak ne yazık ki emin olduğum başka bir şey de onun felsefesinin özellikle de ülkesinde ve ülkemizde ne kadar az bilindiğidir. Doğduğu ve mezarının olduğu Edinburgh şehrindeki üniversitede sayısı bir elin parmaklarını bile geçmeyecek kadar az sayıda doktora çalışmasına konu olmuş. Ülkemizde eserleri çok geç çevrilmeye başlamış. Özellikle son yıllarda sayıları hızla artmaktaysa da bugün doyurucu bir Hume külliyatından epeyce yoksunuz. Bu koşullarda yapılacak her katkının sınırsız bir öneme sahip olduğu açıktır. Bu açığı giderme yolunda küçükte olsa bir katkı yapma arzumuz dergimizin ikinci sayısını bu büyük filozofa ayırma kararımızda etkili oldu. Bu yoldaki çağrımızın karşılık bulmuş olması bizi heyecanlandırdı ve gelecek için umutlandırdı. Sadece yıllarını Hume çalışmalarına vermiş ustaların değil, özellikle genç Akademisyenlerin de konuya ilgisi ve gönderdikleri makalelerin niteliği şevkimizi arttırdı.

Bu gençlerden Nurten Öztanrıkulu Özel, Yeniçağ Empirisizminin Adadaki son büyük ve tutarlı temsilcisinin, karşıt kutuptan; Malebranche örneğinde Rasyonalist gelenekten, düşüncesinin gelişiminde neler devşirmiş olduğunu filozofların metinlerine titizlikle başvurarak göstermeye çalışıyor. Nil Demir ise, Berkeley'in izinden giderek soyut genel terimleri reddeden Hume'un bu görüşünün, Franz Brentano okulundan olan ve analitik felsefeyi düşünceleriyle besleyen Alexius von Meinong tarafından yapılan eleştirisini makalesinde kendisine konu ediniyor. Gökhan Murteza, Hume'un Tarihçi kimliğine eğilen makalesiyle ülkemizde onun en az tanınan yönünü aydınlatmaya çalışıyor. Bir diğer genç Akademisyen Ceyhun Gürkan, büyük Ekonomist ve filozof Adam Smith'in dostu olan Hume'un, yine ülkemizde çok az bilinen ekonomiyle ilgili görüşlerinin siyasi tutumu ve felsefesiyle ilgisini makalesinde ayrıntılı bir biçimde sergiliyor.

Ustalara gelince; ülkemizde kendisini ağırlıklı olarak Hume çalışmalarıyla tanıdığımız Prof. Dr. Örsan K. Öymen, Hume'u 5 başlıkta panoramik bir şekilde tanıtıyor. Edinburgh Üniversitesinden, Hume uzmanı olan Prof. Dr. Richard Gunn da Hume'un Şüpheciliğini ilgi çekici bir biçimde melankoli ve tavla örnekleri üzerinden yeniden değerlendiriyor.

Tüm bu çalışmalar Hume'dan yapılmış dört metin çevirisiyle desteklenmeye çalışıldı. Metinlerin seçiminde mümkün olduğu kadar henüz çevrilmemiş metinler ve ülkemizde daha az bilindiğini sandığımız Hume'un görüşlerini içeren metinler tercih edildi.

Son sözü ise yine Hume'a bırakmak istiyoruz. Onun mezar taşına kendi isteğine uyularak yazılmış cümle bizim de dileğimiz olsun:

"Gelecek kuşağa, geri kalanı eklemek özentisini bırakarak"

Felsefi Düşün Dergisi
David Hume Özel Sayısı Editörü
Doç. Dr. Uğur Ekren

MALEBRANCHE'IN DAVID HUME ÜZERİNDEKİ ETKİSİ: ZORUNLU BAĞLANTI TASARIMI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Nurten ÖZTANRIKULU ÖZEL*

THE INFLUENCE OF MALEBRANCHE ON DAVID HUME: A RESEARCH STUDY ON THE IDEA OF NECESSARY CONNECTION

Abstract

David Hume is usually considered and interpreted in the empiricist tradition. When his philosophy is considered as a whole, it is impossible to say that he is not an empiricist; but both his references and contradictory tradition by which he creates himself indicate substantial influence on his philosophy. The philosophy of Malebranche is one of those. This study aims to investigate whether Malebranche, who is a rationalist philosopher, has an influence on Hume's philosophy or not, and if so, in what aspects does he have an influence? In this way, it will be revealed what kind of deficiencies it causes trying to understand Hume only in the empiricist tradition.

Key Words: Malebranche, Hume, Causality, Necessary Connection, Occasionalism.

Özet

David Hume, genellikle empirist bir gelenek içinde ele alınmakta ve yorumlanmaktadır. Felsefesinin bütünü göz önünde bulundurulduğunda bunun aksini söylemek mümkün değildir; ancak gerek kendi referansları gerekse kendini var ettiği karşıt gelenek onun felsefesi üzerinde azımsanmayacak bir

* İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., nurtenoztanrikulu@gmail.com.

etkinin varlığını göstermektedir. Bunlardan biri de Malebranche felsefesidir. Bu çalışma rasyonalist bir filozof olan Malebranche'ın Hume üzerinde etkili olup olmadığını, eğer etkili olmuşsa hangi bakımlardan etkili olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece Hume'un sadece empirik gelenek içinde anlaşılmaya çalışılmasının ne gibi eksiklikler taşıyacağı ortaya çıkmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Malebranche, Hume, nedensellik, zorunlu bağlantı, occasionalism.

***

GİRİŞ

Malebranche (1638-1715), Hume'un kendi düşüncelerini geliştirmesinde etkili olmuş önemli bir filozoftur. Hume eserlerinin birkaç yerinde doğrudan Malebranche'a gönderme yaparak onunla ilişki kurmakta ve kendi felsefesinin ayırt edici yanını ortaya koymaktadır. Bunun en iyi örneği 26 Ağustos 1737'de arkadaşı Michael Ramsay'e yazdığı bir mektupta görülmektedir. Mektupta Hume, arkadaşına *Treatise*'ın elyazmasını okumadan önce Malebranche'ın *De la Recherche de la Vérité* (*The Search After Truth* ya da *Hakikatin Araştırılması*) adlı eserini okumasını tavsiye etmektedir.* Bu tavsiye başlangıçta şaşırtıcı bulunabilir; çünkü *Treatise* empirik bir felsefenin ürünüyken; *De la Recherche de la Vérité*, Descartesçi anlamda rasyonalist kaygılar taşımaktadır. İlk bakışta aralarında sadece bir karşıtlık ya da farklılık ilişkisi olduğu düşünülebilir; ancak Hume'un Ramsay'e önerisi dikkate alındığında ve *Treatise* yeniden okunduğunda, aralarındaki ilişkinin sadece karşıtlık ve farklılık olmadığı görülebilmektedir.

James, Malebranche'ın Hume üzerindeki etkisinin Hume'un Ramsay'e yazdığından daha fazla olduğunu düşünmektedir. Ona göre özellikle de Hume'un tutkularla ilgili düşünceleri *De la Recherche de la Vérité*'nin bir yansımasıdır. Amaçları ve bakış açıları farklı olsa da ikisi de tutkuları, zihnin bilimsel bir açıklaması içinde konumlandırmak istemiş ve tüm bilimlerin en önemlisi olan insan (doğası) biliminin en temel konusunun tutkular olduğunu ileri sürmüştür.[1] Passmore ise Hume'un, *Treatise*'ın özellikle birinci kitabını Malebranche'a

---

* Hume Malebranche dışında Descartes, Spinoza, Bayle ve Berkeley'in de seçme eserlerinin okunmasını tavsiye etmektedir. Hume bu kitapları kendi akıl yürütmesinin metafizik kısmının daha kolay anlaşılması için önermektedir. Bkz. E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, (New York: Oxford, 1980), 104.

1 Susan James, "Sympathy and Comparison: Two Principles of Human Nature", İmpressions of Hume, Ed. Marina Frasca-Spada, P. J. E. Kail, (New York: Oxford University Press, 2005), 107. Burada Malebranche'ın insan bilimi ve Hume'un insan doğası biliminden aynı şeyi anlamadıklarını belirtmek gerekir. Malebranche'a göre insan bilimi kendi özünü bil-

borçlu olduğunu iddia etmektedir.[2] *Treatise*'ın birinci kitabı Hume'un felsefesinin dayanak noktasını ve epistemik çerçevesini oluşturmaktadır. Bu durumda eğer Passmore haklıysa Malebranche'ın Hume felsefesi üzerinde daha büyük bir etkisi olduğundan söz etmek uygun gibi görünmektedir.

Doxsee, Malebranche'ın öngördüğü ve Hume'un geliştirdiği üç ortak alandan söz etmektedir. Bunlar *nedensellik analizi*, *kendi'nin bilinebilirliğinin negatif açıklaması* ve *doğal yargılar doktrini*'dir.[3] Bunlardan Malebranche'ın kendi (*self*) ve doğal yargılar hakkındaki görüşlerinin etkisi, Hume felsefesi içinde örtük bir şekilde yer almaktadır; nedensellik konusundaki görüşleri ise daha belirgin bir şekilde görülebilmektedir. Öyle ki Buckle'a göre nedensellik konusunda Malebranche'ın Hume üzerindeki etkisi o kadar açıktır ki şayet Hume modern bir düşünür olmasaydı intihal suçlamasından kaçamazdı.[4] Bu etki yani Malebranche'ın nedensellik konusundaki etkisi, Hume'un bizzat Malebranche'ın adını andığı yerlerde ve Kartezyen grup için yaptığı göndermelerde açıkça görülebilmektedir. Bu çalışmada Malebranche'ın Hume üzerindeki etkisi, Hume'un doğrudan referans verdiği *zorunlu bağlantı* konusu çerçevesinde ele alınacaktır. Malebranche'ın Hume üzerindeki etkisinin görülür olabilmesi için de öncelikle Hume'un neden-sonuç ilişkisi ve zorunlu bağlantının nasıl ele alındığı serimlenecektir. Böylece nedensellik düşüncesindeki zorunlu bağlantı tasarımı söz konusu olduğunda Malebranche'ın Hume'un selefi olduğu olup olmadığı ortaya koyulmuş olacaktır.

1. Malebranche'ın Hume Üzerindeki Etkisi

Havariler (*Apostles*), 1820'de Cambridge'de (adının da nedeni olan) 12 öğrenci tarafından kurulmuş ve varlığı gizli tutulan bir kulüptü. Liderliğini o zamanlar öğrenci olan sonradan Anglikan din adamı ve Evangelik hareketin bir üyesi olacak olan George Tomlinson üstlenmişti. Haftalık toplantılarda üyelerinden biri sonrasında belirli kurallarla tartışılan bir konu hakkında bir rapor sunardı. Sonunda, sorunun raporun temeline göre ortaya konulan cevabı sonrasında-

menin bilimidir ve aynı zamanda kendi zayıflığı ve acizliğinin farkına varmanın bilimidir. Bkz. Nicolas Malebranche, *The Search After Truth*, Ed. Thomas M. Lennon, Paul J. Olscamp, (New York: Cambridge University Press, 1997), 291. Hume için ise insan doğası bilimi *Treatise*'ın *Giriş*'inde belirttiği gibi, insanın güçleri ve yetilerini ortaya koyacak; insan zihninin sınırlarını göstererek aklı oturduğu tahttan indirecek empirik bir bilimdir. Malebranche'la ortak noktaları bu bilimin insan zihninin yetilerini göstermeyi amaçlamasıdır.

2 John A. Passmore, *Hume's Intentions*, (London: Cambridge University Press, 1952), 86.

3 Carll Whitman Doxsee, "Hume's Relation to Malebranche", *The Philosophical Review*, cilt 25, no 5 (1916): 692.

4 Stephen Buckle, *Hume's Enlightment Tract: The Unity and Purpose of and Enquiry Concerning Human Understanding*, (New York: Oxford University Press, 2001), 191.

ki tartışmayla birlikte oya sunulurdu. Cevaplanması gereken söz konusu meselenin ifade tarzının da kulüp ritüelinde özel bir önemi olduğu varsayılırdı. Her tür argümanın tartışma konusu olması ve tartışma özgürlüğünün hiçbir şekilde sınırlandırılmaması bu topluluğun ahlaki yapısının bir parçasıydı.[5] Bu tartışmalar, onun felsefi istidadına, katılmak zorunda kaldığı derslerden daha çok kaynaklık etmişlerdir.[6]

1.1. Bir İlişki Olarak Neden-Sonuç

Nedensellik düşüncesindeki zorunlu bağlantı tasarımından yola çıkarak Malebranche'ın Hume üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulduğunda, Malebranche ve Hume arasındaki büyük benzerlik dikkat çekmektedir. Bu benzerlik iki filozofun da zihnin işleyişini ilişkilerle açıklıyor olmasıdır. Bu konu Hume'un Malebranche ile ilgili referansları arasında yer almaz; ancak zorunluluk tasarımı için nedensellik tasarımı; nedensellik tasarımı için de neden-sonuç ilişkisinin gerekliliği, zihnin ilişkisel işleyişi üzerinde odaklanmayı kaçınılmaz kılmıştır. Bu nedenle öncelikle Malebranche ve Hume'un zihnin işleyişini nasıl açıkladıkları; daha sonra da bu filozoflara göre neden-sonuç ilişkisinin nasıl bir ilişki olduğu ele alınacaktır.

Hakikatin bilinebilirliğini düşünen Malebranche için hakikati araştırmak aynı zamanda hakikatin bilgisini araştırmaktır. "Hakikatler sadece ilişkilerdir ve hakikatlerin bilgisi ilişkilerin bilgisidir."[7] Zihnin tüm çabası bu ilişkileri keşfetmektir; çünkü hakikat bu ilişkilerin ta kendisidir.

Malebranche'a göre üç türlü hakikat ya da ilişki vardır. Birincisi *idealar arasında olanlar*; ikincisi şeyler ve onların ideası arasında olanlar; üçüncüsü ise sadece şeyler *arasında olan* ilişkilerdir. '2 kere 2, 4 eder" önermesi, idealar arasındaki bir ilişki; 'Güneş vardır' önermesi, şey ve onun ideası arasındaki bir ilişki; 'Dünya Ay'dan daha büyüktür' önermesi ise şeyler arasındaki bir ilişkidir. Bu üç türlü ilişki arasından *idea ilişkileri* ezeli ve değişmezdir. Şeyler arasındaki ve şeylerle ideaları arasındaki bütün ilişkiler ya da hakikatler değişebilirken; idealar arasındaki ilişkiler ve hakikat değişmezdir.[8] Değişebilir ilişkiler olumsal nitelikte olup idealar arasındaki ilişkilere karşın yanılabi-

5 Bkz. ed.Arthur Sidgwick, Eleanor Mildred Sidgwick, *Henry Sidgwick: a Memoir* (Bristol: Thoemmes, 1996), 34-35; cf. George Edward Moore, "An autobiography", ed.Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of G.E. Moore* (Evanston, ILL: The Free Press, 1942) içinde, 1-37, 12-13.

6 Moore, 13; bkz. Levy, 62.

7 Malebranche, *The Search After Truth*, 433.

8 *A.g.e.*, 433-434.

lir bir özellik taşımaktadırlar. Bu noktada Malebranche'ın zorunlu (*necessary*) hakikati, olumsal (*contingent*) hakikatten ayırdığını belirtmek gerekmektedir. Zorunlu hakikatler doğaları bakımından değişmez olan ve Tanrı'nın iradesi tarafından belirlenmiş hakikatlerdir; insanların değişen iradelerine dayanan hakikatler ise olumsal hakikatlerdir.[9] Başka bir deyişle idea ilişkileri zorunlu ve Tanrı'nın iradesi tarafından belirlenmiş hakikat; diğer iki ilişki ise olumsal yani değişebilir hakikatlerdir.

Nedenselliğin Malebranche'ta nasıl bir ilişki olduğunu onun occasionalism'ine vize veren doğal neden ve hakiki neden ayrımıyla açıklamak yerinde olacaktır. Malebranche doğal neden (ikincil neden, ara-neden) ve hakiki nedeni birbirinden ayırmıştır. Bu, bir anlamda hakikatin zorunlu ve olumsal ayrımına karşılık gelmektedir. Hakiki neden Tanrı'nın iradesi tarafından belirlenmiş bir ilişkidir. Hakiki nedensellikte her şeyin *kuvveti* ya da doğası Tanrı'nın iradesidir. Doğal nedenler ise hakiki neden değil; sadece ara-nedenler (*occasional causes*)'dir.[10] Doğal nedenleri ara-neden yapan şey etkililikten yoksun olmalarıdır. Bu noktada Malebranche'ın Hume'u da etkileyecek olan, nedensellikte aranan, *etkililik* kavramı ortaya çıkmaktadır; ancak bu konu bir sonraki bölümde ele alınacağından şimdilik ertelenecektir.

Malebranche'ın zorunlu ve olumsal ayrımı Hume'un idea ilişkileri (*relation of ideas*) ve olgu sorunları (*matters of fact*) ayrımlarını hatırlatmaktadır. Nitekim Hume'un bu ayrımında da değişmezlik ve olumsallık ayırıcı nitelik oluşturmaktadır. Şüphesiz bu ayrımın da arkasında ilişkiler vardır; çünkü Hume da bütün epistemolojik tespitlerini zihnin işleyişini sağlayan ilişkiler üzerine kurmaktadır. İnsan aklının ve soruşturmasının bütün objelerini idea ilişkileri ve olgu sorunları olarak iki gruba ayırırken dayanak noktası, zihnin işlemlerinin ilişkileridir.

Hume'a göre göre zihin doğal ilişki ve felsefi ilişki olmak üzere iki türlü ilişki ile işlem yapmaktadır. Bir idea, bir başka ideaya doğal olarak gidiyorsa doğal ilişki; iki ideanın karşılaştırmasını yapmaya olanak sağıyorsa felsefi ilişkidir. Doğal ilişkide idealar, şeyler birbirlerine benzediklerinde, birbirlerine bitişik olduklarında ya da nedensel olarak birbirleriyle ilişkili olduklarında imgelem tarafından üretilir. İmgelemde bu üretimi sağlayan ise çağrışım ilkesidir (*the association of ideas*). Bir ideanın *benzerlik*, *bitişiklik* ve *neden-sonuç* yoluyla

9 *A.g.e.*, 15.
10 *A.g.e.*, 448.

başka bir ideayı, doğal olarak, zihne çağırması doğal ilişkidir. Felsefi ilişki ise *benzerlik*, özdeşlik, *zaman ve mekan ilişkileri*, *nicelik ya da sayıda oran*, *nitelik derecesi*, *karşıtlık*, *neden-sonuç* ilişkileriyle çağrışım gibi bir ilke *olmaksızın* iki ideayı karşılaştırma ilişkisidir.[11] Benzerlik ve neden-sonuç ilişkisi, ortaya çıkışları farklı olsa da, hem doğal hem de felsefi ilişkinin bağlantıları arasında yer almaktadır.

Doğal ve felsefi ilişkideki neden-sonuç ilişkisi, iki ideanın karşılaştırılması ya da birinin diğerini çağrıştırması sebebiyle birbirinden ayırt edilebilmektedir. Hume doğal ilişkide neden-sonuç bağıntısını şöyle tanımlamaktadır: "Bir NEDEN bir başka nesneden önce gelen ve bir başka nesneye bitişik bir nesnedir ve o nesneyle öyle bir şekilde birleşmiştir ki birinin tasarımı zihni ötekinin tasarımını oluşturmaya ve birinin izlenimi ötekinin daha canlı bir tasarımını oluşturmaya belirler."[12]

İmgelem benzer nesneler arasında bitişiklik ve ardışıklık ilişkisi algıladığında bunlar arasında bir çağrışım kurar; sürekli birlikteliğin etkisiyle bir nesnenin tasarımından ona her zaman eşlik eden tasarıma ya da izlenimden daha canlı bir tasarıma alışkanlık yoluyla geçer. Bu geçiş neden-sonuç ilişkisinin doğal olarak, duyulara doğrudan sunulanın ötesine geçebildiğini göstermektedir. Neden-sonuç ilişkisi "Nesnelerin, bizi bellek ve duyularımızın dolaysız izlenimlerimizin ötesine götürebilen biricik bağlantısı veya ilişkisi(dir)...çünkü bu bir nesneden bir başka nesneye yapabileceğimiz çıkarsamayı dayandırabileceğimiz tek ilişkidir."[13]Bellek ve duyuların ötesi derken izlenimlerin ya da bellek tasarımlarının olmadığı bir akıl yürütmeden söz edilmemektedir; aksine neden-sonuç ilişkisi bellek ve duyularımızın dolaysız bir algısı ile gördüğümüz ya da hatırladığımız bir nesneye varıncaya kadar sonuçlardan nedenlerin çıkarsamasıdır. Bu çıkarsama yani belleğe ve duyulara sunulan bir izlenimden nedensellik tasarımına geçişi sağlayan şey geçmiş deneyim ve onların sürekli birlikteliklerinin hatırlanmasıdır; çünkü neden-sonuç ilişkisi her zaman birbirine bağlı olan ve tüm geçmiş durumlarda ayrılmaz ve birlikte görülmüş durumların ilişkisidir. Kısacası doğal ilişkinin neden-sonuç bağıntısının belirleyici iki özelliği vardır; bunlardan biri "nesnelerin sürekli birliktelik(leri) sayesinde imgelemde bir birlik"[14] oluşturması, ikincisi ise çağrışım yoluyla oluşmasıdır. Felsefi ilişkideki neden-sonuç bağıntısı ise şöyle tanımlanmaktadır:

11 David Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, çev: Ergün Baylan, (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009), 24-25.
12 *A.g.e.*, 123.
13 *A.g.e.*, 62.
14 *A.g.e.*, 75.

"Bir NEDEN 'bir başka nesneden önce gelen ve bir başka nesneye bitişik bir nesne' olarak tanımlanabilir ve 'bu durumda ikinciye benzeyen tüm nesneler birinciye benzeyen nesnelerle benzer öncelik ve bitişiklik ilişkileri içindedirler.'"[15]

Felsefi ilişkide neden-sonuç bağıntısı, (benzerlik, bitişiklik, ardışıklık nedeniyle) *bir yere kadar* doğal bir ilişkidir; ancak üzerine akıl yürütebildiğimiz ya da kendisinden herhangi bir çıkarım yapabildiğimiz tasarımlar arasında birlik üretmeye başladığında felsefi ilişki, doğal ilişkiden ayrılmaktadır. Nitekim doğal ve felsefi ilişkideki neden-sonuç ilişkisi arasındaki fark "aynı nesne için farklı birer görüş sunmaları"dır.[16] Felsefi ilişkideki neden-sonuç ilişkisi akıl yürütme ve karşılaştırmanın bir ilişkisiyken; doğal ilişkideki neden-sonuç ilişkisi çağrışımsal bir ilişkidir. Baier'e göre doğal ilişki olarak nedensellik tasarımımız, felsefi bir ilişki olan nedensellik tasarımımıza öncülük etmektedir. Ancak nedensellik tasarımımızı üretmek konusunda doğal ilişki kadar felsefi ilişkinin de rolü vardır ve Hume'da nedenselliğin bu iki ilişkiye göre yapılan tanımları arasında karşılıklı bir dayanışma söz konusudur.[17] Dolayısıyla felsefi ya da doğal ilişki açısından birbirini içermeyecek bir nedensellik kavramı tanımı vermek oldukça zordur. Ancak yine de felsefi ilişkinin, doğal ilişkiyle yani zihnin çağrışımcı doğasıyla ilişkisi düşünüldüğünde, nedensellik tasarımının doğal ilişki olduğu iddia edilebilir. Bunun en önemli dayanağı ise nedensellik ideasını üreten ilişkilerdir.

1.2. Zorunlu Bağlantı Tasarımı

Nadler'e göre Hume'dan önce hiç kimse, Malebranche kadar neden-sonuç ilişkisiyle sistematik ve derin bir şekilde ilgilenmemiştir.[18] İki filozofun konuya yaklaşımlarındaki ortaklık nedensellik ilişkisinde zorunlu bağlantıyı kabul etmeleri ve zorunlu bağlantı tasarımının kaynağının ne olduğu konusuyla ilgilenmeleridir. Bu bölümde Malebranche'ın zorunlu bağlantı tasarımı hakkındaki görüşleri Hume'a etkisi çerçevesinde ele alınmaya çalışılacaktır.

Hume etkiyi nedene bağlayan ve birini öbürünün kaçınılmaz sonucu kılan-[19]zorunlu bağlantı ilişkisini, nedenselliğin bir ilişkisi olarak düşünür; ancak

15 *A.g.e.*, 123.
16 *A.g.e.*, 123.
17 Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments Reflections on Hume's Treatise*, (USA: Harvard University Press, 1991), 89.
18 Steven Nadler, *The Cambridge Companion to Malebranche*, Ed. Staven Nadler, (UK: Cambridge University Press, 2000), 113.
19 David Hume, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, çev: Oruç Aruoba, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 52.

neden-sonuç ilişkisini tanımlarken, yukarıda gösterdiğimiz tanımlarda olduğu gibi, zorunlu bağlantıdan söz etmez. Tanımlarda *bitişiklik*, öncelik, *sürekli birliktelik* ilişkileri açıkça görülebilirken *zorunlu bağlantı* ilişkisi aynı açıklıkla görülememektedir. Bu durum zorunlu bağlantının, nedensellik için ikincil ya da önemsiz olduğu anlamına gelmez; aksine Hume İAYÜS'te zorunluluğu nedenselliğin gerekli bir parçası olarak tanımlar.* Dolayısıyla Hume için nedensellik, zorunluluk kavramını içermektedir. Onun araştırdığı ve Malebranche ile bağlantı kurulacak asıl konu da burada ortaya çıkmaktadır. Zorunlu bağlantı tasarımımızın kaynağı nedir ya da Hume'un sorduğu şekliyle 'iki nesne zorunlu olarak birbirleriyle ilişkilendirilir, derken zorunluluk tasarımımız ile neyi kastederiz?' sorularıdır. Bu sorular Hume için zorunlu bağlantı tasarımının doğasını açıklamanın yani hangi izlenimlerden türediğini göstermenin olanağını taşımaktadır. Nitekim Hume'a göre tüm tasarımlar izlenimlerden türer yani izlenimi olmayan tasarım söz konusu olamaz. Bazen bir tasarım başka tasarımların birleşmesi yoluyla oluşsa da birleşen bu tasarımların da bir izleniminin olması gerekir. İzlenim bir mikroskop ya da optik gibi iş görerek belirsizlik içinde bulunan ideaları aydınlatır ve çok anlamlılığı ortadan kaldırır.[20] O halde bir tasarımın kaynağı araştırılacaksa mutlaka mikroskobik bir incelemeden geçmelidir; başka bir deyişle karışık ve belirsiz gibi görünen zorunlu bağlantı tasarımının kaynağındaki izlenim araştırılmalıdır.

Hume da Malebranche gibi kuvvetten, güçten yola çıkarak nedenin sonucu ortaya çıkarmasını sağlayan *etkililiğin* yani zorunlu bağlantı tasarımının kaynağının araştırmasına koyulmuştur; çünkü Hume da Malebranche gibi bunlardan birinin açıklanmasının, diğerini de açıklayacağını düşünmektedir.** Tartışmayı kendine özgü bir şekilde yürüten Hume, Malebranche'ın izlediği yolu izlemiştir. Malebranche gibi kuvvet tasarımımızın kaynağını araştırırken önce nesneler arasındaki ilişkilere; sonra da zihne ve zihnin bir kuvveti olarak düşünülen iradeye odaklanmıştır. İncelemeleri sonucunda iki filozof da *güç ve zorunluluğun, nesnelerde ve zihinlerin iradelerinde bulunmadığını* savunmuşlardır; ancak bunu farklı şekillerde yapmışlardır. Hume bu tasarımların izlenimlerini araştırırken*** alebranche, hakikatle ilişkisi bağlamında ele almıştır.

---

* Bkz. Hume, *İAYÜS*, 79.. "Zorunluluk benzer nesnelerin sürekli biraradılığından ya da anlama yetisinin bir objeden öbürüne yaptığı çıkarımdan meydana gelir."

20 *A.g.e.*, 52.

** Bkz. Hume, *İAYÜS*, 56'da Hume kuvvet ve zorunlu bağlantı kelimelerinin eş anlamlı olduklarını düşünür. Malebranche ise, *The Search After Truth*, 450.'de, zorunlu bağlantı ve kuvveti Tanrı'nın gücü ve iradesiyle açıklamaktadır.

*** Bkz. "Hiçbir nesne duyulara verilen nitelikleriyle, kendisini ortaya çıkaran nedenleri ya da kendisinden doğacak etkileri belli etmez; ne de aklımız, tecrübenin yardımı olmaksızın gerçek var oluş ve olgu sorunu konusunda çıkarımlar yapabilir." *İAYÜS*, 25.

Hume zorunlu bağlantı tasarımının hangi izlenimlere dayandığını göstermek için nesnelerin ve ilişkilerin bilinen niteliklerini incelemektedir. Arama yaptığı iki yer vardır; birincisi dış nesnelerin (*external objects*) izlenimleri; ikincisi ise kendi zihnimizin işlemleridir.[21] Bu bir bakıma zorunlu bağlantı tasarımının kaynağının iç duyum ya da dış duyum olup olmadığını sorgulamak anlamına gelmektedir.

Hume öncelikle kuvvet ya da zorunlu bağlantı tasarımının kaynağını dış nesnelerin izlenimlerinde arar. Bu izlenimler nesnenin ilk görünüşünde yani belirli, *tek bir neden-etki durumunda* algılananlardır. Hume'a göre dış nesnelere baktığımızda ve nedenlerin işlemlerini göz önünde bulundurduğumuzda zorunlu bağlantı gibi bir ilişki göremeyiz. Sadece birinin olgu olarak diğerinin arkasından geldiğini görürüz. Hareket eden bir bilardo topu, hareketsiz bir bilardo topuna çarptığında dış duyulara görünen sadece birinin çarpmasını, ötekinin hareketinin izlemesidir. Zihin bu iki nesnenin arka arkaya algılanmasından başka bir izlenim taşımaz. Dolayısıyla madde duyulabilir nitelikleriyle herhangi bir kuvvet ya da enerji keşfettirmez. Aynı şekilde, bu niteliklerle arkasından etkisi denilebilecek herhangi bir şeyin geleceğini bize düşündürecek bir temel de sağlayamaz.[22] O halde zorunlu bağlantı tasarımımız dış nesnelerin izlenimlerinden yani nesnelerin duyularımıza göründükleri *belirli tek durumlarındaki* işleyişlerinden türeyemez. Bu durumda geriye zorunlu bağlantı tasarımızı üretenin zihnimizin işlemleri yani bir iç izlenimin kopyası olup olmadığı kalıyor; ancak bundan önce Hume'un bu düşüncesinin gelişmesinde Malebranche'ın etkisini göstermeye çalışmak gerekmektedir. Nitekim Malebranche da zorunlu bağlantı tasarımı konusunda öncelikle cisimlerin ya da nesnelerin *etkililik* tasarımını oluşturmadığı tartışmasına girmiş ve Hume'un verdiği örneği (bilardo topu) vermiştir.

Malebranche'a göre doğada ve maddede ne kendisini hareket ettirme ne de hareketi iletme gücü vardır. Doğadaki tüm kuvvet Tanrı'nın etkin iradesi anlamına gelmektedir. Bütün şeyleri hareket ettiren ise hakiki neden olan Tanrı'dır. Malebranche bu düşüncesini tasarımlarımız ile açıklamaktadır. Ona göre zihnin ideaları (*ideas of mind*) ve cisimlerin ideaları (*ideas of bodies*) olmak üzere iki türlü ideaya sahibiz ve bu idealara göre akıl yürütebiliriz. Cisimlere ait ideamız cisimlerin kendi başına hareket edemeyeceğini bize kolaylıkla bildirir. Örneğin bir dağ, bir taş, bir kum tanesi kendi kendine hareket edecek güce sahip değildir. Tanrı'nın sonsuz mükemmel ve her şeye gücü yeten bir varlık

21 *A.g.e.*, 52-53.
22 *A.g.e.*, 53.

olduğu ideası düşünüldüğünde, cisimlerin hareketi ile Tanrı'nın iradesi arasındaki bağlantıyı görmemek mümkün değildir. Bu durumda aksinin olması yani Tanrı cismin hareket etmesini istediği halde cismin hareket etmemesi düşünülemez. Dolayısıyla cisimleri ancak Tanrı'nın iradesi hareket ettirebilir. Bir gülle bir başka gülleyle çarpıştığında ve onu da harekete geçirdiğinde kendindeki hareketi ona iletmiş olur; oysa kendisinde diğer gülleye iletecek herhangi bir kuvvet yoktur. Bu gülle kendi ilettiği hareketin doğal nedenidir; ancak doğal neden, hakiki neden olmadığından bu sadece bir ara-nedendir. Ara-neden ise doğanın yaratıcısı tarafından belirlenmektedir. Bütün hareketin ve etkilerin yaratıcısı Tanrı olduğundan ve Tanrı cisimlerin karşılaşması ve hareketlenmelerinin yasalarını istediği için ara-neden işleyişini sürdürmektedir. Aslında eylemde bulunan cisimler değildir; Tanrı'nın koyduğu yasalardır. Dolayısıyla duyulur dünyada hakiki hiçbir kuvvet, güç, zorunlu bağlantı ve neden yoktur.[23] Nesnelerin duyularımıza göründükleri kadarıyla hiçbir zorunlu bağlantı ya da kuvvet tasarımı sağlayamayacağı sonucu Malebranche ve Hume'un vardığı ortak bir sonuç olmakla birlikte, Malebranche'ın Hume üzerindeki etkisinin birinci görünümü olarak ileri sürülebilir. İkinci görünümü ise tartışmanın izlediği ikinci adım olan zihinlerin etkilerinin kuvvet ya da zorunlu bağlantı tasarımını üretip üretmediği konusunda karşımıza çıkmaktadır.

Malebranche'ın bu konu hakkındaki görüşleri, Hume'un bu konuda verdiği örneklerle nerdeyse birebir aynıdır. Hume bu konuyu isteme ya da iradenin beden organları üzerindeki etkililiğini ele alarak inceler. İstemenin (*will*) basit emirleriyle gövdemizi ve organlarımızı hareket ettirebildiğimizi ve zihin yetilerimizi yönlendirebildiğimizi hissederken bir iç kuvvetin bilincindeyizdir. İsteme edimi, hem beden hem de zihinde ya da imgelemde hareket meydana getirmektedir. İstemenin bu etkisinin farkındalığı bizde bir kuvvet ideası oluşturur. Farkındalık ya da başka bir deyişle istemenin hem beden hem de zihin üzerindeki etkisinin düşünülmesinden türeyen kuvvet tasarımı, bir iç duyum tasarımı (*an idea of reflection*)'dır. Kuvvet tasarımını üreten etki *doğal* bir olay olup deneyim ile bilinebilen bir olgudur; ancak bu etki nedenin içinde olan, birini ötekinin zorunlu sonucu kılan herhangi bir kuvvetten yola çıkarak öngörülemez.[24] Çünkü "[...] deneyim bize, olayları birbirine bağlayan ve onları ayrılmaz kılan gizli bağlantı konusunda bilgi vermeksizin, sadece bir olayın bir başkasını düzenli olarak nasıl izlediğini gösterir."[25] Bu durumda beden hareketinde algıladığımız şey aslında

23 Malebranche, *The Search After Truth*, 448.
24 Hume, *İAYÜS*, 53-54.
25 *A.g.e.*, 55.

hareketin, istemenin komutunu izlemesidir; fakat hareket ve istemeyi birbirine bağlayan bağ ya da zihnin, bu etkisini üretmesini sağlayan enerji (*energy*) deneyimlenemeyeceği için kavranılamaz. Dolayısıyla bir iç duyum tasarımı da zorunlu bağlantı tasarımının kaynağı olamaz. Örneğin anatomiden bildiğimiz kadarıyla, istemli bir harekette (örneğin kolunu kıpırdatma hareketinde) kuvvetin nesnesi doğrudan hareket ettirilen şey değil; bazı kaslar, sinirler hatta ne olduğu tam olarak bilinmeyen daha başka şeylerdir. Aralarında zorunlu bir bağlantı olduğunu söylemek için hem nedeni hem de etkiyi bilmemiz gerekir; oysa ne kuvvet ne de etki bilinmektedir. Dolayısıyla iradenin beden üzerindeki etkililiğinden zorunlu bir bağlantı çıkamaz.[26]

Malebranche'a göre bütün zihinlere ait idealarımız incelendiğinde, zihinlerin iradesi ile herhangi bir cismin hareketi arasında herhangi bir zorunlu bağlantı görülemez. Cisimler kendi kendilerini hareket ettiremeyeceği gibi yaratılmış zihinler de aynı şekilde gerçek ve ilkesel bir nedensellik olarak cisimleri hareket ettiremez. Örneğin kolumuzu kımıldatma iradesi ile kolumuzun hareketi arasında hiçbir zorunlu bağlantı yoktur. Kolumuzu kıpırdatabilmek için kasların şişirilmesi, sertleşmesi, sinirlerin işlem yapması vs. şeyler gerekir. Buradaki kuvvet* eğer sadece irade ile yani bilerek ve isteyerek yapılan hareketler olsaydı anatomiyi hiçbir şekilde bilmeyen birinin kolunu kıpırdatması beklenemezdi. İstediğimiz zaman kolumuzu kıpırdatmak, buna ait bir irade taşıdığımızı gösterse de bu hareketin hakiki nedeni olduğumuzu göstermez. Hareketin nedeni Tanrı iradesinin kuvvet ve gücü ile eylemde bulunan ara-nedenlerdir. Kolu kıpırdatmak isteyen insan olsa da kolu kıpırdatabilen ve bunu yapmasını bilen sadece Tanrı'dır. Dolayısıyla insan iradesi, bedenlerdeki hareketin hakiki nedeni değildirler.[27] Nitekim "yaratılmış hiçbir şey kendine özgü bir etkililikle yaratılmış başka bir şeye etki edemez".[28] Buna göre kolumu kaldırmak istediğimde kolum kalkmayabilir; böyle bir zorunluluk yoktur. Eğer Tanrı kolumun kalkmasını isterse kalkar, istemezse kalmaz; burada ise bir zorunluluk vardır. Bu mantıksal zorunluluktur.** Dolayısıyla bu mantıksal zorunluluk dışında

---

26 *A.g.e.*, 55.

* Doxee, Malebranche'ın bedenin ve hareketin arasında zorunlu bir bağlantının algılanabileceği düşüncesini, Hume gibi empirik bir şekilde reddettiğini ileri sürmektedir. Nitekim Malebranche da irademizin emirleriyle kollarımızı kaldırdığımızda iç gücün bilincine ulaştığımızı vurgulamaktadır. Doxsee, *A.g.e.*, 697.

27 Malebranche, *The Search After Truth*, 449-450

28 Nicolas Malebranche, *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*, çev: Bedia Akarsu, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1946), 140.

** Nadler'e göre Malebranche için nedenselliğin kalbi olan zorunluluk, mantıksal bir zorunluluktur. Eğer iki şey ya da olay arasında mantıksal bir zorunlu bağlantı varsa iki şey nedensel olarak da ilişkilidir. Nedensel ilişki reddedildiğinde dolayısıyla mantıksal bir çelişki oluşur. Nadler, *A.g.e.*, 113. Dolayısıyla Malebranche'ta mantıksal zorunluluk nedenselliğin ta kendisidir.

herhangi bir zorunlu bağlantı yoktur yani beden ve zihin arasında ya da cisimle zihin arasında hiçbir zorunlu bağlantı bulunmaz. Hume'un Malebranche'ın verdiği örneğin aynısını, aynı sorun çerçevesinde kullanması Hume'un Malebranche'tan nasıl etkilendiğini göstermektedir. Bu etkinin temelinde iki filozofun da nedensellikte zorunlu bağlantı ilişkisini kabul etmeleri ve zorunlu bağlantı tasarımının kaynağının ne duyum ne de zihinle algılanabileceğini savunmaları vardır. Ancak Malebranche'ın Hume üzerindeki etkisi, konuya ilişkin tartışmanın sonraki kısımlarında sürmez. Bu ayrımı göstermek için Hume ve Malebranche'ın zorunlu bağlantı tasarımının kaynağını nasıl açıkladıklarını ele almaya çalışalım.

Hume için zorunlu bağlantı tasarımının izleniminin dış nesneler ya da zihnin kendi işlemlerinden türemediği artık ortadadır. Hume bu sonucu şöyle özetlemektedir:

> Böylece, tüm doğada, bizce kavranabilir olan herhangi bir bağlantı örneği görünmüyor. Bütün olaylar tamamıyle başıboş ve ayrı görünüyor. Bir olay bir başkasını izler, ama hiçbir zaman biz aralarında herhangi bir bağ gözleyemeyiz. Olaylar hiçbir zaman *bağlı* değil, yalnızca *bir arada* görünüyorlar. Ve iç duyumumuza ya da dış duyumumuza hiç görünmemiş bir şeyin bizde hiçbir ideası olamayacağına göre, çıkarılması zorunlu sonuç şuymuş *gibi görünüyor:* Hiçbir bağlantı ya da güç ideamız yoktur ve bu kelimeler hem felsefi akıl yürütmelerde hem de günlük hayatta kullanıldıklarında mutlak olarak anlamsızdır.[29]

Hiçbir zorunlu bağlantı tasarımına sahip olmamak Hume'a *-mış gibi görünen* bir sonuçtur. İki olayın arka arkaya geldiğini görebilsek de bunların arasında herhangi bir bağ olduğunu göremeyiz; çünkü olaylar bir arada değildir; sadece bir arada görünürler. Bunun nedeni zorunlu bağlantı tasarımının, bellek ve duyuların ötesiyle yani izlenimlerin ötesiyle ilgili bir bağ kurma girişimi olmasıdır. Hume'un bu konuyla ilgili kesin bir yargıda bulunmaktan ziyade görüneni belirtmiş olması onun felsefi görüşleri açısından bir tutarlılığı ve zorunlu bağlantı tasarımının kaynağı araştırmasının henüz bitmediğini gösterir.

Hume zorunlu bağlantı tasarımının *sürekli birliktelik, imgelem, alışkanlık ve inanma* ağı içinde oluştuğunu ileri sürer. Sürekli birliktelik, imgeleme zorunlu bağlantı tasarımının malzemesini vermektedir. Daha önce açıkladığımız gibi,

29 Hume, *İAYÜS*, 61.

tek bir durum için neden ve etki arasında bir bağ kurulamaz; gözlenen şey birini, ötekinin izlemesidir. Ancak belirli tür iki olay *her zaman* ve *bütün örneklerinde* bir arada gözlenmişse bunlardan birinin ortaya çıkması, diğerinin ortaya çıkacağı konusunda bir hüküm oluşturur. Yani artık hareket eden bir bilardo topu, hareketsiz bir bilardo topuna çarptığında (benzer örneklerin sürekli birlikteliğinden dolayı) bunlardan birinin diğerini izlediği değil; bunlar arasında zorunlu bir bağ olduğu ileri sürülecektir. Bunun nedeni öncelikle geçmiş deneyim ve onların sürekli birlikteliklerinin hatırlanması yoluyla imgelemin işleyişinde açıklanır. Bellek değil de imgelemin işleyişinde açıklanmasının nedeni belleğin sadece durumları çokluk içinde sunması ve zorunlu bağlantı gibi yeni bir tasarım üretememesidir.[30] Oysa imgelem tasarımları birleştirebilmekte, ayırabilmekte ve yeniden düzenleyebilmektedir. İmgelem alışkanlık denen, yeni bir akıl yürütme ya da sonuç olmaksızın, geçmiş bir yinelemeden kaynaklanan bir ilişki kurar. Zihin nesnelerden biri ortaya çıktığında alışkanlık yoluyla o nesneye eşlik eden nesneyi görmeyi bekler ve onun var olacağına inanır. İşte tam da zorunluluk tasarımını veren şey budur. "Öyleyse zihinde duyduğumuz bu bağlantı, imgelemin bir objeden o objenin her zamanki izleyicisine alışılagelmiş geçişi, kuvvet ya da zorunlu bağlantı ideasını edindiğimiz *duygu* ya da *izlenimdir*."[31] Böylece Hume zorunlu bağlantı tasarımının kaynağı için bir duygu (*sentiment*) ya da izlenim (*impression*)'e işaret eder ve artık zorunlu bağlantı tasarımının iç duyum izleniminden (*impression of reflection*) türediği ileri sürülebilir. Nitekim zaten Hume iç duyum ya da dış duyum tarafından algılanmamış hiçbir şeyin bir ideası olmadığını savunur. Bu kural zorunlu bağlantı için de geçerlidir. Olaylar arasındaki tek durumlarda zorunlu bağlantı oluşturacak herhangi bir izlenim yoktur; ancak sürekli birliktelik ve birlikteliğin yinelemesiyle yeni bir duyu ve izlenim duyarız. Bunun üzerine imgelem, olay ile izleyicisi arasında alışılmış bir bağ kurar. Bu duyu ya da izlenim ise zorunlu bağlantı tasarımımızın kaynağı olur. Özetlemek istenirse *alışılmış bağlantı* ve *imgelemin geçişi* bu tasarımın temel belirleyicisidir.[32] Zorunlu bağlantı hakkında bunun ötesinde bir tasarımımız yoktur.

Malebranche ise zorunlu bağlantıyı hakiki neden ile açıklar. Hakiki neden demek nedenle sonuç arasında zihnin zorunlu bir bağlantı algılaması demektir. "Anladığım kadarıyla hakiki neden, zihnin onunla, onun etkisi arasında bir zorunlu bağlantı algıladığı nedendir. Şimdi zihin sadece son derece mükem-

30 Hume, *İDÜBİ*, 71.
31 Hume, *İAYÜS*, 62.
32 *A.g.e.*, 65.

mel bir varlığın iradesi ve onun etkisi arasında zorunlu bir bağlantı algılar. Bu yüzden zorunlu bağlantı sadece hakiki neden olan ve cisimleri hareket ettirmek için gücü olan Tanrı'dır."[33]

Nedenler ve etkileri arasındaki zorunlu bağlantının algılanmasının kaynaklık ettiği zorunlu bağlantı tasarımı, Malebranche için, hakiki nedendeki bir ilişkinin algılanmasıdır; dolayısıyla hakiki neden, neden ve sonuç arasındaki bir çeşit zorunlu bağlantıdır. Hakiki neden Tanrı olduğu için zihin, zorunlu bağlantıyı Tanrı'da bulur; çünkü Tanrı'nın iradesi ve onun etkisi arasında zorunlu bir bağlantı algılar. Pyle'e göre Malebranche'ın nedenselliğe ilişkin bu çözümü bir totolojiden başka bir şey değildir. Bununla birlikte Malebranche'ın nedenselliği, metafizik doktrininin bir sonucu olarak sürekli yaratmadan beslenir.[34] Tanrı'nın hakiki neden olması ve zorunlu bağlantının sadece hakiki nedende yer alması Malebranche'ın metafizik ve hatta teolojik kaygılar taşıdığını göstermektedir. Nitekim Malebranche'ın zorunlu bağlantıyı hakiki neden dediği Tanrı'nın iradesiyle açıklamış olması, ikincil ya da doğal nedenlerde ise zihnin herhangi bir zorunlu bağlantı algılayamayacağını düşünmüş olması, felsefesinin metafizik unsurlarla örüldüğünün önemli bir göstergesidir. Hume zorunlu bağlantıyı Malebranche gibi metafizik amaçlar uğruna kullanmaz; aksine hem bu düşünceyi hem de occasionalism'i eleştirerek Malebranche'ın etkisini üzerinden atar.

2. Hume'un Malebranche / Occasionalism Eleştirisi

Hume nedenlerin zorunlu bağlantılarını gizli kuvvet ve enerjilerle açıklayan eski felsefeleri eleştirirken Malebranche'ın* – nedenlerin gizli kuvvet ve erkelerini açıklamaya çalışan bir filozof olduğunu düşündüğü için – *De la Recherche de la Vérité* adlı eserinin altıncı kitap, ikinci kısım, üçüncü bölümüne referans vermektedir.** Malebranche'ın bu bölümünün adı "Eski Felsefelerin En Tehlikeli Hatası" dır. Nedensellik ve zorunlu bağlantı tasarımının araştırmasını yapan Malebranche, bu bölümde eski felsefelerin zorunlu bağlantı ve nedensellik

33 Malebranche, *The Search After Truth*, 450.

34 Andrew Pyle, "Nicholas Malebranche: Insider or Outsider?", *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*, Ed. G. A. J. Rogers, Tom Sorell, Jill Kraye, (New York&London: Routledge, 2010), 136.&Pyle, *Malebranche*, (New York&London: Routledge, 2003), 241.

* Hatta bu bakımdan Hume *İAYÜS*'te – Aristoteles ve Locke felsefeleri ile – Malebranche'ın felsefesinin anlaşılması zor bir felsefe (*abstruse philosophy*) olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu tür felsefelerde filozoflar genel olan ilkeleri araştırır; sabit ve değişmeyen saklı gerçekliğin keşfedilmesi için çabalarlar. Bkz. Hume, *İAYÜS*, 5.

** Bkz. Hume, *İDÜBİ*, 115.

konusunda bir takım yanılgı içinde olduklarını ileri sürmüştür. Ona göre eski felsefeler (özellikle de paganlar) doğanın etkilerini, haklarında belli bir fikre sahip olmadığımız şeylerle açıklayıp çok yanlış ve tehlikeli sonuçlar doğuracak bir de ilke koymuşlardır. Bu felsefeler maddede, maddeden bağımsız belli kendilikler olduğunu ve bu kendiliklerin bizim gördüğümüz etkilerin gerçek nedeni olduğunu; hatta bununla yetinmeyip bu etkileri açıklamak için *tözsel formlar*, *gerçek nitelikler* ve *başka benzer kendilikler* olduğunu ileri sürmüşlerdir.[35] Eski felsefelerin bu yanılgısını Hume da vurgulamıştır. Hume'a göre nedenlerin etkileri konusunu "Kimileri cisimlerin tözsel biçimleri yoluyla etkide bulunduklarını ileri sürerler; başkaları ilinek ya da nitelikleri yoluyla; yine başkaları özdek ve biçimleri yoluyla; ve daha başkaları tüm bunlardan ayrı belirli güçler ve yetiler yoluyla."[36] açıklamaktadır. Bu özellikler gerçekte cisimlerin bilinen özellikleri olmayıp tamamen anlaşılmaz ve açıklanamazdır; çünkü bu ilkeler bulanık ve belirsiz ilkelerdir. Dolayısıyla bizim için bir etkililik ya da güç tasarımı, bir nesnenin niteliğinin tasarımı değildir. Nitekim nesnelere ait yüzeysel birkaç niteliğin bilgisinin dışında nesnelerin etkilerinin dayandığı güçleri ve ilkeleri bilmiyoruz. Duyumlarımız cisimlerin gerçek hareketleri hakkında bir idea sağlayabilir; ancak hareket halindeki cisimlerin ilettikleri güç ve kuvvet hakkında herhangi bir tasarım oluşturmaz. Dolayısıyla doğadaki güç ve kuvvet hakkında bilgisiz olduğumuz söylenebilir.[37] Hume bu konuda agnostik bir yaklaşımla, cahil ve bilgisiz olduğumuzu belirtmiş olsa da aslında cisimlerin doğasını ya da cisimlerin işlemlerinin gizli nedenlerini açıklamak gibi bir niyeti olmadığını; bunu, insanın anlama yetisinin ötesinde olması nedeniyle onaylamayacağını da itiraf eder.[38] Anlama yetisinin ötesinde olması demek bu türden açıklamaların, bir anlamda zihnin sınırlarının dışında olması demektir. Hume'un agnostisizmi de burada işlemeye başlar; fakat aynı şeyi Malebranche için söylemek mümkün değildir.

Malebranche'ın neden ve sonuç arasındaki zorunlu bağlantı konusunda eski felsefelere karşı geliştirdiği itiraz, *doğal etki* ve *nesnenin kuvvetinin* değerler, formlar, yetiler gibi gizli niteliklere dayandırılarak açıklanmasıdır. Nesnenin kuvvetinin, nesnenin kendisinde olduğunu söylemek (paganlarda olduğu gibi) aynı zamanda bütün maddede tanrısal bir şeyler olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir.[39] Malebranche için her şeyin tanrısal olması sorunlu de-

35 Malebranche, *The Search After Truth*, 446.
36 Hume, *İDÜBİ*, 115.
37 Hume, *İAYÜS*, 30.
38 Hume, *İDÜBİ*, 56.
39 Malebranche, *The Search After Truth*, 446.

ğildir; aksine Tanrı'nın iradesi doğal nedenlerin etkisi olduğundan Tanrı her şeydedir. Bu noktada sorunlu olan şey maddedeki kuvvetin hakikat olarak sunulmasıdır. Onun bu düşüncesi occasionalism'inin bir sonucudur.

Malebranche'ın occasionalism'i yaratılmış dünya ve Tanrı arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Bu ilişki nedensel bir ilişkidir ve bu ilişkiye göre Tanrı'nın iradesi hakiki neden; yaratılmış dünya ise ara-neden (*occasion*)'dir. "[...] yaratılmış şeyler kendi etkinlikleri tarafından bir başkası üzerinde etkide bulunamaz ve sadece Tanrı onlara kendi gücünü iletir; çünkü Tanrı genel yasaların uygulamasını belirleyen ara-nedenlerdeki değişiklikleri yapandır."[40] Yaratılmış dünyada hiçbir zorunlu ilişki olmamakla birlikte, zorunlu bağlantı hakiki nedensellikte bulunmaktadır. Hakiki *neden zihnin bir şeyin, kendi etkisiyle arasında zorunlu bir bağlantı* algıladığı nedenselliktir. Tanrı hakiki neden olduğundan dolayı, neden ve etki arasındaki zorunlu bağlantı da Tanrı'dır. Tanrı'nın bir şeyi harekete geçirmek için araçlara ihtiyacı yoktur; bir şeyin var olması için o şeyi istemesi yeterlidir. Diğer şeyler ise ara-nedendir.[41] Duyulur/yaratılmış dünyadaki tüm değişimler ve ara-nedenler Tanrı'nın irade ve istemesi tarafından belirlenir; çünkü "Yaratılmış her şey zorunlu bir şekilde belirlenmiş varlıktır."[42] Dolayısıyla doğal nedenler etkililikten yoksundur ve bu nedenle doğal nedenlerde zorunlu bağlantı yoktur. Hume skeptik kimliğinin etkisiyle, Malebranche'ın occasionalism'inin bu argümanlarına karşı bir eleştiri geliştirmiştir.

Hume İAYÜS'de adını anmadan* Malebranche'ın sıradan insanların sadece olağanüstü görünen durumlarda kullandıkları ilkeyi her durumda kullandığını ileri sürer. Malebranche'ın, ya da occasionalist'lerin, günlük dilde nedenler denilen şeylerin gerçekte ara-neden olduğunu; doğada herhangi bir güç ve kuvvetin olmadığını; her ilkenin dolaysız ve hakiki ilkesinin Yüce Varlık olduğunu; belirli nesnelerin sonsuza kadar birbirlerine bağlı olmasının gerçek nedeninin Yüce Varlık'ın istemesi olduğunu düşündüğünü vurgular. Bu bağlamda Malebranche'ın verdiği gülle örneğini, bilardo topu olarak Hume da verir. Hume'a göre Malebranche gibi böyle düşünen filozoflar, bir bilardo topunun başka bir bilardo topunu harekete geçirmesini ara-neden olarak görür ve

40 Nicolas Malebranche, *Dialogues on Metaphysics and on Religion*. Translator: Morris Ginsberg, (London: The Gresham Press, 1923), 336.

41 *A.g.e.*, 450.

42 Malebranche, *Dialogues on Metaphysics and on Religion*. 89.

* Peter Millican, Enquiry'in bölümlerine düştüğü notlardan birinde, Enquiry'in 7. Bölüm, 1. Kısımdaki "many philosopher" ifadesini Hume'un Malebranche ve diğer occasionalist'ler için söylediğini ileri sürmüştür. Bkz. Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Peter Millican, (New York: Oxford University Press, 2007), 194.

bunun Tanrı'nın istemesiyle harekete geçtiğini düşünürler.[43] Occasionalist'lere göre maddenin kendi başına hareket etmesini, iletmesini ya da hareketini sürdürmesini sağlayacak gücünün olmadığı duyular tarafından algılanır ve bunları üreten bir gücün zorunlu olması nedeniyle Tanrı biricik etkin varlık ve her değişimin dolaysız nedeni olarak görülür. Oysa Hume'a göre zorunlu bağlantı tasarımını açıklamada bu gibi bir ara-nedencilik hiçbir işe yaramamaktadır.[44] Nitekim ara-nedencilikte, 'neden' ve 'ara-neden' özsel olarak birbirinden farklı şeyleri simgelemektedir; fakat Hume bunun reddedilmesi gerektiğini düşünerek gerçek neden için '*sürekli birliktelik*' ilişkisine dikkat çekmektedir. Başka bir deyişle, Hume'a göre sürekli birliktelik onların ara-neden dedikleri şeyse o halde gerçek neden, ara-neden dedikleri şeydir. Dolayısıyla neden olarak gösterilen şey sürekli birlikteliği içermiyorsa bunun bir ilişki olduğu söylenemeyeceği gibi bunun herhangi bir akıl yürütmeden çıkarsanabileceği de ileri sürülemez.[45] Hume'un bu itirazı Malebranche'ın occasionalist yaklaşımına ilişkindir; ancak Hume'un bu yaklaşımı Malebranche ile aralarında sadece reddetmeye yönelik bir ilişki olduğunu düşündürmemelidir. Aksine bu eleştiri içinde, Hume açısından ciddi bir etkilenmenin de olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Buckle'a göre Hume occasionalism'i eleştirmeseydi onun Malebranche'tan pek farklı kalmayacaktı; çünkü ikisi de zorunlu bağlantı tartışmasında, zihinlerin iradelerinde ve nesnelerde kuvvetin olmadığını savunmuştur; ancak Malebranche'ın occasionalism'inde bir de tüm kuvvetin Tanrı'da bulunduğu düşüncesi vardır. Hume Malebranche'ın – occasionalism'in – bu iddiasını hem teolojik hem de felsefi açıdan eleştirmiş ve böylece occasionalism'inin altını kazımıştır.[46] Teolojik açıdan eleştirisinin odağında occasionalism'in zorunlu bağlantıyı Tanrı'nın kendisine dayandıran açıklaması vardır. Hume'a göre Tanrı tüm nedenleri sağlayan yüce ve etkili bir neden olarak varsayıldığında, her türlü işlemde ona başvurulması gerekmektedir. Böyle düşünenler Tanrı'ya karşı bağımlı olup yaratılmış tüm dünyayı her türlü güçten yoksun bırakırlar."Eğer görünürde bir gücü olanın dışında hiçbir şey etkin değilse, düşünce hiçbir durumda özdekten daha etkin değildir; eğer bu etkinsizlik bizi bir Tanrı'ya başvurmaya götürmeliyse, en yüksek varlık iyi eylemlerimiz gibi kötü olanların da, erdemli eylemlerimiz gibi erdemsiz olanların da gerçek nedenidir."[47]

43 Hume, *İAYÜS*, 58.
44 Hume, *İDÜBİ*, 116.
45 *A.g.e.*, 123.
46 Buckle, *A.g.e.*, 192.
47 Hume, *İDÜBİ*, 172.

Hume bu eleştirisiyle occasionalism'in teolojik anlamına karşı çıkmıştır. Occasionalism'e felsefi karşı çıkışı ise occasionalism'in etkililik tasarımına ilişkindir. Hume'a göre bu açıklamanın dayandığı kanıtlar zinciri mantıklıdır; fakat inandırıcı değildir. İnsan kendi aklının sınırlarını ve aklın tüm işlemlerinin dar bir alanda işleyişini fark ettiğinde bu açıklamalara inanmayacaktır ya da en azından ondan şüphe duyacaktır.[48] Bunun nedeni ise tüm tasarılarımızın izlenimlerden türemesi ilkesidir; eğer tüm tasarımlarımız izlenimlerden türüyorsa kuvvet ve etkililiğin tasarımını taşıyabilmek için onun da bir izleniminin olması gerekir. Oysa ki bu tasarımlar ne cisimlerin ne de zihnin kendi işleyişinde keşfedilebilir; ancak yine de (doğuştan idealara sahip olduğumuz gerekçesiyle) bu tasarıma sahip olduğumuzu ve hatta sonsuz bir güç ile donatılı olan varlığın, etkililiğin hakiki nedeni olduğunu savunanlar vardır. Hume'un buna cevabı şudur: "[...] sonsuz bir güç ile donatılı olan bir varlık bir yana, herhangi bir güç ile donatılı bir varlık üzerine bile hiçbir tasarımımız yoktur."[49] Bu varlıkla ilgili tasarımımız olmadığı halde nedenlerin etkililiğini, deneyimin ötesiyle açıklayanlar kendilerini *peri ülkesinde*[50] bulurlar. Oysa ki etkililiğin bulunmadığı bu hayali yer güç ve zorunlu bağlantının yapısı ile ilgili hiçbir kavrayış vermez.[51]

Hume bir occasionalist olarak düşündüğü Malebranche'ın etkisini epistemolojisi ve şüpheciliğiyle üzerinden atmıştır. Hume'ın occasionalism'e yönelik eleştirileri aynı zamanda bir metafizik eleştirisi olarak da kabul edilebilir. Occasionalism'in ara-nedenlerde zorunlu bağlantının olmadığı fikrini Malebranche ile paylaşan Hume, occasionalism eleştirileriyle Malebranche'tan sıyrılmıştır.

SONUÇ

Hume'un Malebranche'a ilgisi başlangıçta rasyonalistlere yönelik karşıt bir ilgi olarak görünmektedir. Özellikle – referanslarından yola çıkarak odaklandığımız – zorunlu bağlantı tasarımı konusunda gerek konuyu ele alırken izlediği yol gerekse verdiği örnekler, Hume'un Malebranche'tan etkilendiğini göstermektedir. Nitekim biz de bu çalışmada Malebranche'ın felsefesinin, Hume'un düşüncelerini geliştirmesinde önemli bir etkide bulunduğunu vurgulamaya çalıştık.

48 Hume, *İAYÜS*, 60.
49 Hume, *İDÜBİ*, 171.
50 Hume, *İAYÜS*, 60.
51 Hume, *İDÜBİ*, 172.

Malebranche ve Hume'a göre zorunlu bağlantı konusu, iki şey arasındaki bir tür ilişki konusudur; bu ilişki nedensel bir ilişkidir. Nitekim ikisi de nedenselliği zihnin işleyişinin ilişkileriyle açıklamıştır. Bu nedenle çalışmamıza neden-sonuç ilişkisinin nasıl bir ilişki olduğunu, Malebranche ve Hume arasındaki benzer düşünceleri ortaya koyarak göstermeye çalıştık. Bu inceleme sonucunda zorunlu bağlantının, hem Malebranche hem de Hume'da nedenselliğin bir bileşeni olduğuna ulaştık. Malebranche konuyu metafizik açıdan; Hume epistemolojik açıdan ele almış olsa da ikisi de zorunlu bağlantının neden-sonuç ilişkisindeki gerekliliğini kabul etmişlerdir. Bizi Malebranche'ın Hume'u etkilediği sonucuna götüren ise zorunlu bağlantı tasarımının kaynağına ulaşma çabaları, izledikleri yol ve verdikleri örnekler olmuştur. İkisi de güç ve kuvvete yani nedenin etkililiğe odaklanmışlar; nesne ve zihnin güç ve zorunlu bağlantı tasarımını üretemeyeceğini savunmuşlardır. Güç tasarımı ve zorunlu bağlantı tasarımını Malebranche hakiki nedenle ilişkisi sebebiyle Tanrı'nın iradesi ve gücüyle açıklayıp ocasionalism'inin en önemli argümanları arasına koymuş; Hume ise imgelem ve alışkanlık ile açıklayıp empirik sistemi içine oturtmuştur. Yani Hume, Malebranche'ın bu etkisini sürdürmemiş ve onun gibi occasionalist bir yöne kaymamıştır; aksine Hume, Malebranche'ın occasionalist ayrımını kabul etmeyip onu çürütmeye girişmiştir. Tüm bunlardan yola çıkarak Hume'un sadece empirik bir gelenek içinde anlaşılmaya çalışılmasının beraberinde eksiklikler getireceğini ileri sürebiliriz. Bu eksikliklerin ise Hume'un kendini inşa ettiği felsefi doktrininin, hangi enkazın üzerine konumlandığının iyi anlaşılmasıyla kapatılacağını söyleyebiliriz.

Kaynakça

Baier, Annette C. *A Progress of Sentiments Reflections on Hume's Treatise.* USA: Harvard University Press, 1991.

Buckle, Stephen. *Hume's Enlightment Tract: The Unity and Purpose of and Enquiry Concerning Human Understanding,* New York: Oxford University Press, 2001.

Doxsee, Carll Whitman. "Hume's Relation to Malebranche", *The Philosophical Review*, cilt 25, no 5 (1916): 692-710.

James, Susan. "Sympathy and Comparison: Two Principles of Human Nature", *Impressions of Hume*, Ed., Marina Frasca-Spada, P. J. E. Kail. New York: Oxford University Press, 2005: 107-125.

Hume, David. İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma. Çev.,Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.

-. *An EnquiryConcerning Human Understanding.* Ed. Peter Millican, New York: Oxford University Press, 2007.

-. İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. Çev.,Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.

Malebranche, Nicolas. *Dialogues on Metaphysics and on Religion.* Çev.,Morris Ginsberg, London: The Gresham Press, 1923.

-. *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*. Çev.,Bedia Akarsu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1946.

-. *The Search After Truth,* Ed. Thomas M. Lennon, Paul J. Olscamp. New York: Cambridge University Press, 1997.

Mossner, Ernest Campbell. *The Life of David Hume.* New York University Press: Oxford, 1980.

Nadler, Steven. *The Cambridge Companion to Malebranche*, Ed. Staven Nadler, UK: Cambridge University Press, 2000.

Passmore, John A. *Hume's Intentions*, London: Cambridge University Press, 1952.

Pyle, Andrew. *Malebranche*, New York&London: Routledge, 2003.

-. "Nicholas Malebranche: Insider or Outsider?", *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*. Ed. G. A. J. Rogers, Tom Sorell, Jill Kraye, New York&London: Routledge, 2010.

HUME'UN SOYUT GENEL TERİMLER GÖRÜŞÜ VE ALEXIUS VON MEINONG'UN ELEŞTİRİSİ

Nil DEMİR*

THE PROBLEM ON ABSTRACTION AND UNIVERSALS IN HUME AND THE CRITICISM OF ALEXIUS VON MEINONG

Abstract

The problem of abstraction and universals was discussed thoroughly and more deliberate and strong during the 17th and 18th centuries by Locke, Berkeley and Hume. The views of David Hume, who it was said has a fundamental role in the foundation of nominalism, are discussed in this essay. Then Alexius Meinong's glance to the historical background and his views on David Hume in his "Hume Studies I" were examined. To examine Meinong's criticism of Hume, can provide a new point of view about the Problem on Abstraction and Universals.

Key Words: Hume, Alexius von Meinong, abstraction, universal, the ability of abstraction.

Özet

Soyut genel terimler problemi 17. yüzyıl sonları ve 18. yüzyılda, Kendi felsefelerini sağlam bir zemine oturtmayı amaçlayan Locke, Berkeley ve Hume tarafından en yoğun, en güçlü ve en incelikli bir biçimde tartışılmıştır. Nominalizmin kuruluşunda önemli bir yere sahip olduğu belirtilen David Hume'un soyut genel terimlere ve kavramlara yaklaşımı bu makalede ele alınmıştır. Daha sonra, kendi kuramını yapılandırmaya çalışan Alexius Meinong'un konuyla ilgili tarihsel hesaplaşması ele alınmış ve "Hume İncelemeleri I" adlı çalışmasındaki görüşleri irdelenmiştir. Meinong'un Hume'a

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, e-mail:nil.demir@ozyegin.edu.tr

olan eleştirilerini soyut genel terimler ve kavramlara yönelik tartışmaya yeni bir bakış açısı getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hume, Alexius von Meinong, soyut genel terim, soyut kavram, soyutlama yetisi.

***

Hume'un Soyut Genel Terimler Görüşü

Üç büyük "İngiliz Empiristinden" (John Locke-1632-1704, George Berkeley-1685-1753 ve David Hume 1711-1776) biri olan Hume, aynı zamanda kendi döneminde iyi tanınan bir tarihçi ve yazardı. Kendisi "İngilizce yazan en önemli filozof" olarak anılmakta ve her tarzda "usta bir üslupçu" olduğu da hemen eklenmektedir.[1] Bu üç büyük empirist ve nominalistin öncelikli amacı insan doğasını kavramak ve insanın anlama yetisinin sınırlarını ve gücünü incelemekti. İnsan bilgisinin kesinliğini araştırmak düşüncelerimizin içyapısını tarif edebilmemizi ve beraberinde kendi zihnimizi tanımayı getirmektedir. Ne var ki bu araştırmadaki en zorlayıcı durum, insan düşüncesini yine insan düşüncesiyle sorgulamaktır. Özne önce kendisini nesneleştirmeli ve sonra araçlarını ayrıştırarak üzerinde çalışmalıdır. Bilgi insan düşüncesiyle varılan bir noktadır. Bilgiyi anlamak insan düşüncesini anlamaktan geçer. Düşüncenin ana aracı ise kavramdır. O halde öncelikle kavramları açıklamaya çalışmak gerekir. Yani soyut genel terimler probleminin ortaya çıkışındaki temel sebep, bilgi problemine ışık tutmaktır. Bu sebeple üç büyük empirist işe insan zihninin algı yetisini irdeleyerek başlamıştır. Öncelikle ele aldıkları konu soyut genel idelerdir. Bu noktada ide terimini biraz açmakta fayda vardır. *İde* terimi (kapsamı bazen farklı olsa da) genellikle düşünme ediminde zihnin kullanabildiği her türlü kavram olarak kullanılır. Yani kavram ile ide aynı anlamı ifade eden farklı terimlerdir. Berkeley, Locke'un akıl yürütmesini eleştirerek ilerlemiş ve Hume büyük filozof olarak nitelendirdiği[2] Berkeley'in görüşlerini temele alarak, bu görüşleri daha sağlam bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bu sebeple Hume'un genel soyut terimler görüşünü anlamak için Locke ve Berkeley'in de konuya yaklaşımlarını bilmekte fayda vardır.[3]

Belirttiğim gibi Locke, Berkeley ve Hume hem empirist hem de nominalist

1 "Stanford Encyclopedia of Philosophy," revizyon Mart 15, 2009, http://plato.stanford.edu/entries/hume/

2 "Bir büyük filozof tüm genel tasarımların yalnızca, kendilerine daha kapsamlı bir anlam kazandıran ve yeri geldikçe benzer bireyleri çağrıştırmalarını sağlayan belirli bir terimle bağlanmış tikel tasarımlar olduğunu iddia etmiştir... burada bu iddiayı tüm şüphelerden ve anlaşmazlıklardan arındıracağını ümit ettiğim bazı kanıtlamalarla doğrulamaya çalışacağım." David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu, 2009), 27.

3 Haklarında oldukça yayın çıkmış olan Locke ve Berkeley'in düşünceleri sadece Hume'a altyapı oluşturmak amacıyla özetlenmektedir. Daha fazla bilgi için kaynakçada bulunan yayınlardan faydalanılabilir.

olarak kabul edilir. Hepsi deneyimlerimizle kavramların oluştuğunu ve sözcüklerinde kavramları ifade etmekte kullandığımız, iletişimi kolaylaştırmak ve bilgiyi ifade etmek amacı taşıyan göstergeler olduğunu kabul eder. Ne var ki bunu yapış yolumuz konusunda fikir ayrılıkları olmuştur.

Locke'un tanımlamasına göre ide, algı yoluyla insan zihnine giden, burada depolanan ve yeni ideler üretmekte kullanılan her türlü veridir. Zihne doğuştan işlenmiş veriler yoktur. Zihin beyaz bir sayfa gibidir ve zihne işlenen bilgiler deneyim yoluyla elde edilir.[4] Duyular aracılığıyla tikel ideler içeri alınır ve üretim başlar. Zihin pasif şekilde, istençsiz algılar, algıladığı öğeleri etkin biçimde kaydederek işler. İdelerimizin, bu süreci başlatan iki kaynağı vardır: Duyum Nesneleri ve Zihnimizin İşlemleri (Düşünüm). Duyularımız ile dışsal tikel nesneleri zihnimize taşırız ve sonrasında zihnimizin işlevlerini kullanarak soyutlar, birleştirir ve ilişkilendiririz.[5] Tüm idelerimiz tikeldir ve genel ve tümel, bu tikel idelerin aralarındaki bağla ortaya çıkar. İnsan sadece ona duyuları aracılığıyla sağlanan malzemeyi "birleştirebilir ve bölebilir"[6]. Başka bir deyişle, bir deneyim yaşayan insan bu deneyimin idesine artık sahiptir. Bu anlamda Locke'a göre (algımıza malzeme olan) her tikel ideye ad koymamız gerekseydi, zihin kapasitemizin yetmeyeceği kadar ad üretmemiz gerekirdi[7]. Bu düşünceyi Hume'da kabul etmiştir. İncelemede şöyle der: "Bir insanın soyut tasarımı her boydan ve nitelikten insanları temsil eder; bunu da şu iki yoldan başka bir şekilde gerçekleştirilemeyeceği vargısına ulaşılır: ya tek bir seferde tüm olası büyüklükleri ve tüm olası nitelikleri temsil ederek ya da hiçbir niteliği temsil etmeyerek. İlk önerme zihinde sınırsız bir güce işaret ettiği için bu önermeyi savunmanın saçma olduğu"[8] görülür. Her ikisi de zihnin sınırlı bir kapasitesi olduğu ve soyut genel terimlerin, zihne giren verilerin akılda işlenmesini kolaylaştıran adlandırmalar olduğu konusunda hemfikirdir. Bu onları hem empirisizimde hem de nominalizimde birleştiren bir noktadır. Ayrıldıkları en temel nokta ise soyutlamanın var olup olmadığı tartışmasında fark edilir. Locke, soyutlama yoluyla algıladığımız ortak idelere ortak adlar vermemiz, genelleştirmemizin zihnimizin karışmasının önüne geçtiğini savunur: "Zihin soyutlama işlemiyle, benzer tikellerin müşterek özelliklerinden oluşan soyut ve genel bir ide üretir".[9] Örneğin, zihin sütten edindiği renk idesinin aynısını kireçten alarak yinelediğinde, bu ideyi artık tek başına ele alır ve aynı tür gö-

4 John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, Çev. Meral Delikara Topçu (Ankara: Öteki, 1999), I. Kitap, I. Bölüm, pr. 15.

5 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, (İstanbul: Kabalcı, 1996), II. Kitap, IV. Bölüm, pr. 3, 4, 5.

6 Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, II. Kitap, II. Bölüm, pr. 2.

7 *A.g.e.*, II. Kitap, XI. Bölüm, pr. 9.

8 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu, 2009), 27.

9 Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, II. Kitap, XI. Bölüm, pr. 9; II. Kitap, XII. Bölüm, pr. 1

rünüşlerin bir temsilcisi yaparak, ona beyazlık adını verir ve "böylece tümel ideler ya da terimler oluşur."[10] Aynı şekilde bir cisimdeki kare idesi başka bir cisimdeki kare idesini içerir[11] ve bize genel kare soyut idesini verir. Bu kare idesi zihin tarafından daha sonraları hatırlanır. Hume ise soyutlama yetisinin varlığına karşı çıkar. Yine de Hume'un düşüncelerinde, Locke'un bahsettiği işleyiş yani izlenim, tasarım ve alışkanlık üçlüsü görülebilir. Sonuç olarak Locke'un soyut genel idelerin veya terimlerin varlığını kabul ettiğini ve cisimlerin farklı niteliklerini birbirinden ayırt etmemizi olanaklı kılanın da "soyutlama" yeteneğimiz olduğunu vurguladığını anlarız.[12]

Bu noktada Berkeley'in Locke'a ilk eleştirisi gelir. Berkeley soyutlama yetisinin varlığına karşı çıkar. Karşısında yer aldığı, soyut bir kavrama ulaşma yolumuzu tarif ederken Locke'un verdiği üçgen idesi[13] ile paralel giden bir örnek kullanır. Bir insan idesinde, insana "ilişkin karmaşık ya da bileşik ideden her birine özgün olanı atıp, yalnızca tümünde ortak olanı alıkoyarak – onu herhangi bir tikel varoluşa sınırlayacak tüm koşullarla ve ayrımlarla bağlarını kesip soyutlayarak – tüm tikellerin kendisinden eşit ölçüde pay aldığı soyut bir ide oluşturur... Burada beden tikel bir biçimi olmayan beden anlamındadır."[14] Hâlbuki şeylerin niteliklerinin birbirlerinden ayrılmaz olmasına ve ayrı var olamamalarına rağmen soyutlanarak algılanmasının bir çelişkidir. Betinin uzamdan ayrı olarak algılanması olanaksızsa, o halde zihin bunları nasıl birbirinden soyutlayıp, ayrı ayrı kavrayabilir. Zihnin belirli bir yere kadar soyutlama yapabildiğini kabul eder. Zihin nitelikleri ayrı ayrı göz önüne getirebilir fakat bu soyutlama Locke'un belirttiği gibi salt bir soyutlama değildir.[15] Örneğin, renk idesini uzam idesinden ayrı kavramak mümkün değildir. Başka bir deyişle niteliklerin nesneden veya birbirlerinden ayırt edilerek kavranması olanaklı değildir.[16] Bu sebeple Berkeley tüm soyutlamanın ve dolayısıyla soyut genel terimlerin var olduğunu reddeder. Zihnimizdeki tüm idelerin ve bağlantılı olarak idelerin kavramlarının somut olduğunu öne sürmüştür. Elbette bu genel idelerin ve kavramlarının var olmadığı anlamına gelmemektedir. İnsan zihni belirli bir yere kadar soyutlama değil ama genelleme yapabilecek yeti-

10 *A.g.e.*, II. Kitap, 11, 9.

11 *A.g.e.*, II. Kitap, IV. Bölüm, pr. 3.

12 *A.g.e.*, II. Kitap, XI. Bölüm.

13 *A.g.e.*. IV. Kitap, 8,9."en soyutu, en kapsamlısı ve en zoru olmasa da bir üçgenin genel idesini oluşturmak, biraz zahmet ve beceri gerektirmez mi çünkü o üçgen ne eğik ne dik açılı, ne eşkenar ne ikizkenar ne de çeşitkenar olmalıdır ama bir kerede bunların hepsi ve hiçbiri olmalıdır. Gerçekte var olamayan kusurlu bir şeydir; birbirinden farklı ve tutarsız idelerin bazı parçalarının içinde bir araya geldiği bir idedir." Görülecek olursa, Locke bu soyut ide örneğinde, aslında kendisinin de kabul ettiği zihnin sınırlı olma haliyle çelişir. Ayrıca "kusurlu bir şey" olarak nitelendirdiği soyut ideleri, kullanarak doğru bilgiye ulaşmaya çalıştığımızı kabul etmekte ilk başta oldukça tutarsızlık içerir.

14 George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, Çeviren Halil Turan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 17-18.

15 *A.g.e.*, 11.

16 *A.g.e.*, 10.

dedir.[17] Önce "dereceleri ile ilgili kesin fikir edinmeden nitelik veya niceliği kavramanın tamamen olanaksız olduğunu ispatlamaya, sonra ise zihnin gücü sınırsız olmasa da bizim tek bir seferde olası ve tüm nitelik ve nicelik dereceleri ile ilgili bir fikir edinebileceğimizi ve bunun ... düşünme ve konuşmanın tüm amaçlarına hizmet edebilecek şekilde olacağını ortaya koymaya[18]" çalışmıştır. Berkeley'in bu katkısı ileride göreceğimiz gibi Hume tarafından övgüyle ele alınmış ve geliştirilmiştir.

Berkeley'in ikinci önemli eleştirisi, Locke'un sözcükler genel idelerin imleri yapılarak genel olurlar görüşüne yöneliktir. Berkeley sözcüklerin genel değil birçok tikel idenin göstergesi olduğunu söyler.[19] Örneğin insan idesi birçok tikel idenin göstergesidir. İkizkenar veya çeşitkenar bir üçgen, bütün üçgenleri temsil eder ve bu anlamda tümeldir.[20] Zihnimizdeyse tikel bir üçgen canlandırırız. Yani Berkeley zihnin "imgeleme" veya somutlaştırma özelliğiyle tikelleşen idelerden bahseder ve soyutluğu tamamen reddeder. Tikel ideler, diğer tüm tikel ideleri temsil edebilir. Bu anlamda genel olur. Böylece bir tikel ide benzer tikel idelerin göstergesi yani sözcüğü olur. Yani Locke'un söylediği gibi sözcükler soyut genel bir idenin göstergesidir ama Berkeley ise sözcüklerin tikel idelerin ve onların temsil ettiği diğer tikel idelerin bir göstergesi olduğunu kabul eder.[21] Kavramlara ve sözcüklere yaklaşımları, Berkeley ve Locke'u nominalizimde birleştirmesine rağmen, idealist düşüncelerinin temelde ayrıldığını da göstermektedir. Locke ve Berkeley'in düşüncelerini inceleyen Hume ise Berkeley'in tarafını tutmuş ve onun düşüncelerini ileri taşımayı ve kanıtlamayı amaçlamıştır.

Hume'da öncelikle tasarımlarımızın kaynağını inceleyerek işe başlamıştır. Kavram gerçekçilerinin aksine, insan düşüncesinin, zihnin ana iki algı türü olan Tasarım ve İzlenim ile şekillendiğini belirtir. Hume, konuya Locke ve Berkeley'den daha detaylı ve sistematik bir şekilde yaklaşmıştır. Bu sebeple de "usta bir üslupçu" etiketini hak etmektedir. İnceleme'de kullandığı kavramları bir zemine oturtarak işe başlamıştır. Şöyle ki; öncelikle, *Tasarım* sözcüğünü Locke'un tüm algıları karşılayan genellemesinden sıyırıp, algı türlerinin aralarındaki farkı belirginleştirmekte ve canlılık derecelerine göre tanımlamaktadır. İlk olarak i*zlenim* duyular aracılığıyla güçlü olarak zihnimize girer, *tasarım*

17 *A.g.e.*, 22.

18 *A.g.e.*, 27.

19 *A.g.e.*, 11.

20 Berkeley burada Locke'un örneğine gönderme yapmaktadır: "Bir üçgenin genel idesini oluşturmak, biraz zahmet ve beceri gerektirmez mi çünkü o üçgen ne eğik ne dik açılı, ne eşkenar ne ikizkenar ne de çeşitkenar olmalıdır ama bir kerede bunların hepsi veya hiçbiri olmalıdır. Gerçekte var olmayan kusurlu bir şeydir; birbirlerinden farklı ve tutarsız idelerin bazı parçalarının içinde bir araya geldiği bir idedir.", *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, IV. Kitap, VIII. Bölüm, pr. 9.

21 *A.g.e.*, 21.

ise zihne giren izlenimlerin orada oluşan imgeleridir.[22] Örneğin mavi izlenimi duyumuza ilk kez çarptığında, zihnimize girer ve mavi tasarımını oluşturur. Zihnimiz bir kez bu tasarımı oluşturunca, bağlantılı olanları üretme yetisine sahiptir: açık mavi, koyu mavi vb. Böylece ikinci tasarımlar oluşturabiliriz. Bu ikinci tasarımı *Bellek* yetimizi kullanarak yaparız.[23] *Tasarımlar Bellekte* oldukça güçlüdür. Silik ve durgun oldukları yetimiz ise İmgelemdir. Bellekteki tasarımları Çağrışım yoluyla hatırlarız.

Hume bu açıklamaları yaptıktan sonra İncelemenin soyut tasarımlar kısmında[24], Berkeley gibi, *soyut genel ide, aynı türün her nitelikten ve nicelikten sınıfını temsil eder* görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre bu görüş çelişkilidir çünkü bu temsil etme iki yolla yapılabilir: "ya tek bir seferde tüm olası büyüklükleri ve tüm olası nitelikleri temsil ederek ya da hiçbir niteliği temsil etmeyerek."[25] Locke'un yukarıda belirttiğimiz üçgen örneğine yönelttiği ana eleştiri budur. Tüm olası nitelikler sınırsızlığı içerir ve saçma olduğu düşünülür. Hiçbir dereceyi temsil etmemesi ise hatalı olur. Bunu ispatlamak için iki önerme sunar:

1. Hiçbir nesne nitelik ve nicelik bakımından derecelendirilmediği takdirde duyulara görünmez. İzlenimde var olmaz.

Zihin "her birinin derecesi hakkında kesin bir fikir edinmeden nitelikle veya nicelikle ilgili hiçbir fikir oluşturamaz." Buna göre de nesne diğerinden ayırt edilebiliyorsa farklıdır ve düşünce ve imgelem tarafından ayırt edilebilir. Ama birbirlerine doğaları gereği bağlıdırlar ve birbirlerinden soyutlanamazlar. "Tikel bir tasarım genel bir terime bağlanmakta yani alışkanlık sonucu doğan birliktelik sayesinde başka birçok tasarım ile ilişkisi olan ve bunları kolayca imgeleme getiren bir terime bağlanmakla genel bir tasarım olur."[26] Göreceğimiz gibi bu açıklamada soyutlama dışarıda bırakılmıştır. Genel ideler ve dolayısıyla genel terimler, Hume tarafından sadece tikel ideler ve onların arasındaki doğal bağlantıyla açıklanmıştır. Tikeller birbirlerini temsil edişlerinde genelleşmiş olurlar. Örneğin, bir noktanın bir hat üzerinde hareket edilmesiyle var olan çizgi, kendi uzunluğuna, kavrayışta bağlıdır. Yani çizginin uzunluğu çizgiden farklı değildir ve her ikisi de nitelik ve niceliğin farklı derecelerine sahiptir.[27]

22 *A.g.e.*, 17-20.

23 Locke bellek yetisini şöyle açıklamaktadır: İdelerin kendilerini ele alarak, onları (aralarında birden fazla yolla zihne iletilenler de var) üreten nesne ya da eylemlerin sık yinelenmesi ile en fazla tazelenenler kendilerini bellekte en iyi pekiştiren ve orada en açık – en uzun kalan idelerdir: Bedenlerimizi sürekli etkileyen ısı ve soğuk; cisimlerin birincil nitelikleri olan katılık, uzanım, şekil, hareket ve hareketsizlik; duyularımızı etkileyen her nesne, zihinlerimizi meşgul eden her düşüncenin beraberinde taşıdığı varoluş, süre ve sayı gibi tüm varlıkların duyumları olanlar ve benzeri tüm ideler zihin hiçbir ideyi saklamazken bile kolay kolay yitirilmezler. Locke, *A.g.e.*, II. Kitap, X. Bölüm, pr. 6.

24 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 27.

25 *A.g.e.*, 27.

26 *A.g.e.*, 30.

27 *A.g.e.*, 28.

Adlandırmalarımız da bu yönde olur. En baskın nitelik ve niceliğe sahip olan kavramları aynı sözcükle adlandırırız.

Bu sebeple,

2. Zihin bir kerede tüm nitelik ve niceliklerle ilgili fikir edinebilir.

Hume bu önermeyi ispatlamak için bir açıklama getirmemiş olsa da *Benzeşim* düşüncesinden şunu çıkarmamız mantıksız olmayacaktır: Örneğin belirli bir uzunluğu olmayan bir çizgiyi imgeleyemeyiz. İmgelediğimiz çizgi kesin bir nitelik ve nicelik ölçüsüne sahiptir. Bu çizgi benzeşimden dolayı diğer çizgileri de temsil eder. Birden fazla nesne arasında benzeşim bulduğumuzda onlara aynı adı koyarız. Böylece kendileri bireysel olmasına rağmen, tasarımlarında genel olabilirler ve dolayısıyla altlarında sonsuz sayıda tasarım kapsayabilirler.[28] Bunun için soyut genel idelerin veya terimlerin var olması gerekli değildir. Somut genel ideler ve terimler, zihnin işlemesi için yeterlidir.

Buraya kadar, Hume'un genel soyut kavramlara karşı çıkışıyla ilgili üç tanıtlamasından bahsettik: 1. "farklı olan her şey ayırt edilebilir ve ayrılabilen her şey ayırt edilebilir" ki bu düşünce aslında Hume'un karşı çıktığı soyutlama ediminin bir işlevidir. 2. "anlık nicelik ya da niteliğin her birinin derecelerinin sağın bir kavramını oluşturmaksızın onların herhangi bir kavramını oluşturamaz". Genel tasarımlarımız zihinde kesin bir nitelik ve nicelik ölçüsüne sahiptir. Benzeşim yoluyla farklı ölçülere sahip olan diğer tasarımları da temsil eder. Bu açıklamadan Hume'da genellemenin somut imgeselliği içerdiğini düşündüğünü belirtmekte bir sakınca olmayacaktır. 3. "Herkes doğadaki her şeyin bireysel olduğunu ve boyutlarını belirlemeden gerçek bir üçgenin kabul edilmesinin saçma olacağını kabul eder. Gerçeklikte saçma olan düşüncede de böyle olmalıdır."[29] Bu noktada Alexius Meinong'un Hume ile ilgili eleştirilerine geçmekte fayda vardır çünkü Meinong özellikle alıntılanan cümledeki hatayı vurgulamak istemiştir.

Alexius von Meinong'un Eleştirisi

Alexius Von Meinong[30] 1853 yılında Avusturya'da doğmuştur. 1868'de Viyana'da önce geleneksel okullara göre daha liberal olan ve insani bilimler eğitimi veren Academic Gymnasium'da iki yıl eğitim görmüştür. Daha sonra Viyana Üniversitesinde tarih ve felsefe eğitimi almıştır. 1878-1882 yılları arasında

28 *A.g.e.*, 31.

29 Kenneth Barber, *Meinong's Hume Studies: Translation and Commentary* (Iowa: University of Iowa, 1966), 157.

30 Meinong hakkındaki biografik bilgiler: Stanford Üniversitesi Felsefe Ansiklopedisi, (çevrimiçi) http//www.plato.stanford.edu/entries/meinong ve Uğur Ekren, "Alexius Von Meinong ve Nesneler Teorisi", *Kutadgu Bilig*, Mart 2010.

aynı üniversitede Doçent olarak görev yapmış ve 1882'de Graz Üniversitesine Profesör olarak atanmıştır ve Avusturya'nın ilk deneysel psikoloji bölümünü kurmuştur. Ölümüne kadar burada çalışmıştır. Meinong, felsefesinde İngiliz empirist geleneğin etkisi altında kalmıştır. İlk ciddi felsefi çalışmasını hocası Franz Brentano'nun yönlendirmesiyle David Hume hakkında yapmıştır. Brentano ve onun Hume yorumunu kılavuz edinerek, Hume'un nominalizmini ve soyutlama teorisini konu alan *Habilitationsschrift* çalışmasını 1877 yılında tamamlamıştır. Bu çalışması *Hume İncelemeleri I* başlığıyla *Sitzungsberichteder Wiener Akademia der Wissenschaften*'de 1878 yılında yayınlanmıştır ve bu çalışmada soyut ideler ile zihnin bunları oluşturma sürecini ele alır. Bu çalışmanın devamı olan *Hume İncelemeleri II* isimli Hume'un bağıntılar teorisini ele alan çalışması da 1882 de yayınlanmıştır. Meinong bu çalışmalarından sonra nesneler teorisini[31] geliştirmeye başlamış ve bu konuya ve başka konulara ilişkin çalışmalarını 1904 - 1917 yılları arasında yayınlamıştır. *Hume İncelemeleri I* temel olarak eleştirel ve tarihsel bir çalışmadır. Önceki bölümde belirttiğimiz üzere David Hume, Berkeley'in görüşlerinin savunucusu olarak kendisini tayin etmiştir ama Meinong'a göre Berkeley'in görüşlerini farklı yerlere taşıdığı için asıl kendisi modern nominalizmin kurucusudur. Bu sebeple Meinong *Hume* İncelemeleri *I*'de Hume'un genel ideler konusundaki kuramının eleştirisine geçmeden önce modern nominalizmin tarihsel incelemesi ve empirist duruşlara eleştirisi ile konuya giriş yapar ve Hume incelemesiyle devam eder.

Hume İncelemeleri I'de Locke'un üçgen kavramının kaplamı ve içeriği arasında ayrım yapmadığı ve içsel bir çelişkiyi içeriğin sırtına yüklediği için Berkeley'in soyutlamayı tamamen reddetmesini doğal karşılar.[32] Meinong'a göre kaplam, kavramın altına alınabilen bütün bireyseller için geçerlidir. İçlem ise bir tanımlamada belirtilen niteliklerdir. İçlem bir bireyseli üçgen yapan o nitelikleri içerir.[33] Bu anlamda Locke'un bahsettiği soyut ama tutarsız bir ideyi oluşturabildiğimize inanmaz. Ne var ki Berkeley'in "soyut kavramlar yoktur" ve tüm "kavramlar somuttur" önermesine de katılmaz. Sayı sözcüğünü örnek verir. İkiyi veya üçü düşünürken somut bir ide oluşturamayız. Bu sayıların işaret ettiği nesnelerle ilgili soyut bir ide oluşturulabilir. Bu tip durumlarda ideleri olmayan sözcükleri kullanırız. Meinong doğru bir noktaya değinir ama bu örnek sayıların soyut kavramlar olduğunu kanıtlamaya yetmez. Kendi soyutlama tanımına göre "soyutlama bir veya daha çok idenin daha geniş bir ideler bileşi-

31 Bk. Uğur Ekren, "Alexius Von Meinong ve Nesneler Teorisi", *Kutadgu Bilig*, Mart 2010

32 Barber, *A.g.e.*, 2.

33 R.D. Rollinger, *Meinong and Husserl on Abstraction and Universals* (Atlanta: Rodopi, 1993), 36.

minden ayrılmasını sağlayan psişik bir edimdir". Buna göre örneğin "bir" rakamının elma idesinden soyutlanmadığını, bu idenin somut varlığıyla doğası gereği ilişkide olduğunu fark ederiz. Bu sebeple sayılar ideleri olmayan sözcükler olarak, soyut idede olamazlar. Bir tekili, iki ve fazlası çokluğu işaret eden adlar olabilir. Ona göre Berkeley sadece Locke'a karşı durmak adına sorunu çözümlemekten uzaklaşmıştır. Meinong yine de Berkeley'in görüşlerinin, Hume'un şüphe götürmeyecek biçimde açıklamayı amaç[34] edineceği kadar dikkat çekici olduğunu ve Hume'un bu amaçla yola çıkmasına rağmen aslında Berkeley'den çok daha farklı görüşleri dile getirdiğini belirtir.

Meinong, Hume'un belirttiği *genel tasarımlarımız zihinde kesin bir nitelik ve nicelik ölçüsüne sahiptir* düşüncesinin ne kadar az soyutlama durumunu kapsadığının açık olduğunu belirtir. "Çünkü eğer gerçekte niceliği ve niteliği derecelerinden ayrı kavramak olanaksızsa, aşamalı olarak farklı olmaktan fazlası olan niteliklerin bileşimlerinin, ayrılabilir öğeleri içerip içermemesi ile hiçbir şey ifade edilmez. Çarpıcı bir örnek seçersek, hiç kimse kesinlikle rengin, kaplamın bir derecesi olduğunu ya da kaplamın, rengin bir derecesi olduğunu iddia etmek istemeyecektir."[35] Bu nedenle, Hume'un savına göre, bir yüzeyi renk olmadan algılamaktan bizi hiçbir şey alıkoyamaz. Yine de bunu, James Mill hâlihazırda "idelerin ayrışmaz çağrışımının" çok önemli bir durumu olarak açıklamıştır."[36]

Meinong, Hume'un ilk önemesine, çizgi ve uzunluk birbirlerinden farklı değillerse, o halde eşittirler diyerek karşı çıkar.

> Ne var ki, bir çizginin belirlenmiş uzunluğunun, çizginin kendisinden ne ayrı olduğu ne de ayırt edilebilir olduğu kabul edilebilir mi? Eğer uzunluk ve çizgi farklı değilse, o halde aynıdırlar. Uzunlukla çizgi de verilmiş olur. Sonrakinin düz ya da kıvrık olması, burada ya da orada uzanması tamamen önemsizdir. Eğer uzunluk, çizgi olarak aynıysa, o zaman çizgi de uzunluk olarak aynıdır ve başka hiçbir şey değerlendirmeye giremez. İkinci örnekten değişik sonuçlar çıkmaz. Niteliğin derecesinin sonrakinden farklı olması gerekli değildir. Bu nedenle, derece nitelik ile aynıdır. Ya da pembe kırmızı ile aynıdır. Fakat koyu kırmızı da kırmızı ile aynıdır; böylece pembe, koyu kırmızı ile aynıdır. Veyahut da, pembenin koyu kırmızıdan farklı olduğunun düşünüldüğü bir durumda o zaman kırmızı da kırmızıdan farklıdır... Hume sadece tanıtlamak istediğini tanıtlamıştır.[37]

34 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 27.
35 Barber, *A.g.e.*, 35.
36 *A.g.e.*, 35.
37 *A.g.e.*, 144.

Meinong bir çizginin uzunluğunun çizginin kendisinden ayrı olduğu kabul edilebilir mi diye sormaktadır aslında. Meinong'a göre düşüncede ayırt edilemeden de fark görülebilir ve soyutlama böyle bir görüşü gerektirir. Zihnin bir yere kadar soyutlama yapabildiğini kabul eder ve bunu kaya tuzu örneğiyle açıklar. Kaya tuzunu tadından soyutlayarak kavramak mümkündür ama renginden soyutlayarak düşünmek olanaksızdır. Bu anlamda, evet bir çizginin genel tasarımı, zihinde kesin bir nicelik ve nitelik derecesine sahiptir ama farklı olan diğer ölçüleri de temsil etmesi olanaklıdır. O halde, *zihin her birinin derecesi hakkında kesin bir fikir edinmeden nitelikle veya nicelikle ilgili hiçbir fikir oluşturamaz* önermesi soyutlamanın varlığını inkâr etmek için yeterli değildir. "farklı olan her şey ayırt edilebilir ve ayrılabilen her şey ayırt edilebilir" ki Meiong'un da belirttiği gibi, farklı olan her şey düşünce de ayırt edilebilir ve bu aslında Hume'un karşı çıktığı soyutlama ediminin bir parçasıdır. Ayrıca Hume'un bu çıkarımına göre zihne giren ve orada olan her şeyin her biri belirli olmalıdır ki bu durum her birini oluşturan bütün belirlenimlerin temsil edildiği anlamına gelir. Ne var ki bireysel bir varlık sonsuz fazlalıkta öğeyi içinde barındırır ve kavramı da sonsuz olarak geniş olmalıdır. Hume'un dünyadaki her şey bireyseldir ve ideleri de bireyseldir çıkarımına da itiraz eder. Her şey sözcüğü problemlidir. Her şey ile her nesne kastediliyorsa, biçimsel bir hata vardır. Nesne hem var olan bir şey hem de onun tasarımı için kullanılmaktadır. Her şey ile hepsi/tümü kastediliyorsa o halde özdeksel bir hata vardır çünkü hepsi/tümünün bireysel olduğu yanlıştır. Bunu G. Dawes Hicks şöyle açıklar: "... eğer 'herşey' ile *jeges Ding* (nesne) denmek isteniyorsa, o halde biçimsel bir hata vardır, çünkü 'nesne' sözcüğü iki anlamlıdır; hem var olan bir şey için kullanılmaktadır hem de bir tasarımın içeriği olarak kullanılmaktadır, eğer 'her şey' ile alles (hepsi, tümü) anlamındaysa, o halde özdeksel bir hata vardır, çünkü doğadaki her şeyin bireysel olduğu yanlıştır."[38]

Meinong'un Locke, Berkeley ve Hume tartışmasına olan en önemli katkısı içlem ve kaplam ayrımı yapması olmuştur. Locke bu ayrımı hiç yapmamıştır. Berkeley kısmen dâhil etmiştir. Hume ise tikeller arasında bağdan bahsederek daha detaylandırmıştır. Ne var ki hiç biri bu ayrımın net olması gerektiğini fark etmemiştir. Tam da bu ayrım sebebiyle Meinong belirli bir yere kadar soyutlama yapılabileceğini belirtir. Kendi örneğinden yardım alırsak, bir şelalenin sesi görsel imgesi ile sıkı sıkıya birleşmişse, o zaman görsel imgeyi göz ardı ederek sadece sesi düşünmek bir soyutlamadır.[39] Aynı durum bir nesne-

38 G. Dawes Hicks, "The Philosophical Researchers of Meinong I", *Mind* 31 (1922): 8.

39 Rollinger, *A.g.e.*, 47.

nin rengini düşündüğümüz ama kaplamını göz ardı ettiğimiz zamanlar için de geçerlidir. Bu noktada Meinong'un somut kavram konusundaki görüşünü ele almamız yararlı olabilir:

> Birisi zamanı ve uzayı reddetmek isterse, bunu sadece soyutlama yoluyla ve söz konusu bu idenin somut olmasını durdurarak yapabilir. Ne var ki bundan, somut idenin, algılanan nesnenin bütün karakteristiklerini içermesi gerektiği anlaşılmamalıdır. Bu karakteristiklerin birçoğu sonsuz olarak var olabilir, birçoğu sadece sonradan duyulara erişebilir olabilir, çoğu ise hiç erişemeyebilir. Somut kavramın öğelerinin sayısı böylece sınırlı kalmaktadır; kişiye bilinen bütün niteliklerin hepsinin idenin içinde kapsanması bile gerekmez... Somutluk, nesnenin doğası sebebiyle bir kez duyulara davetsiz giren karakteristiklerin bileşiminden başka bir şey içermez, dolayısıyla bu karakteristikler, her şeyin üstünde baskın olan duyuyla, yani doğal olarak görüşle, bilince taşınanlardır.[40]

Bu ifadelere göre, somut bir nesnenin bireyselin bütün özelliklerinin tasarımını içermesine gerek yoktur. Örneğin görsel bir tasarım bir nesnenin ağırlığını temsil etmese bile somut olabilir. Bununla beraber somutluk duyu ile algılanabilir ve buna sebep olan bir nesne vardır. Bu somut duyu algısı açık olarak bir nesneden, sadece tek nesneden sonuçlanabilir.[41] Bütün yukarıda söylenenlerle bağlantılı olarak Meinong genel ve tikel olan terimlerin kaplama, soyut ve somut terimlerin içeriğe bağıntısı olduğunu belirtir:

> Herkes biraz düşününce genel ve tikel kelimelerinin kaplama, soyut ve somut kelimelerinin içeriğe bağıntısı olduğunu anlar. Birçok nesneye karşılık gelen ya da en azından karşılık gelebilen bir kavram geneldir. Diğer yandan, tikel veya bireysel, çelişki olmaksızın ya da en azından sınırsızca geniş bir olanaksızlık olmaksızın, bir nesneden fazlasını temsil etmeyen bir kavramdır. Öte yandan, bu türün hiçbir belirtisinin henüz var olmamış olduğu her kavramı somut olarak çağırmak gerekecekken, bir soyutlamanın sonucu olan her kavramı soyut olarak çağırmak en doğalı olur.[42]

Meinong'un soyutlama anlayışında yukarıdaki alıntıda belirtilen "içerik" sözcüğünün "içkin nesne" ile aynı anlamda olduğunun açık olduğunu belirtir. Bu "içkin nesne" terimini Meinong'un hocası Brentano'da görürüz. Brentano terimin açıklamasını şöyle verir: iç nesne gibi bir şey [ein innerlich Gegenständliches] anlamına gelmektedir. Bu anlamdaki nesnenin dışarıda bulunan herhangi bir şeye karşılık gelmesi gerekmez. Yanlış anlamaları önlemek için,

40 Barber, *A.g.e.*, 119.
41 *A.g.e.*, 119.
42 *A.g.e.*, 116.

'iç mekân' nesnesi [inwohnendes] veya 'içkin' nesne olarak adlandırılabilir.[43]

Bu açıklamaya göre içkin nesnenin, var olan bir şey olmasına gerek yoktur, var olmayan ya da tasarlanan bir şey de içkin nesne olarak düşünülebilir. Bir bilinç etkinliğini içerir ki, Meinong'un belirttiği 'içeriğin' ve Brentano'nun *içkin nesnesinin* aynılığı bu noktada gizlidir. Çünkü içkin nesne soyutlama yoluyla değişikliğe uğrar. Bir ide ve onun içeriği arasındaki bağıntıyı ele alır: örneğin bir dağın idesine sahipsek, idedeki ve dağdaki etkinlik öğesi içerik olarak, özel bir zihinsel etkinlikle bir araya getirilmeden gerçekten birlikte midir? Bir dağın idesi gerçekte sadece ikisini karşılaştırdığımda ve düşüncede bağladığımda, bir dağın idesi olmaz mı? Meinong idelerimizi incelediğimizde, bu bağıntının yeni bir etkinlik oluşturmadığını fakat sadece tarafımızdan pasif bir şekilde fark edildiğini belirtir. Siyah veya beyazı düşündüğümde, bunlar içeriktir, eğer onların düşünceme olan bağıntısının üzerinde durursam, nesne olarak çağırabilirim demektedir.[44]

Hume'un İnceleme'de soyut tasarımın olanaklı olmadığını belirtirken yukarıda bahsettiğimiz iki temel önermesini (*bir insanın soyut tasarımı her boydan ve nitelikten insanları temsil eder; bunu da şu iki yoldan başka bir şekilde gerçekleştirilemeyeceği vargısına ulaşılır: ya tek bir seferde tüm olası büyüklükleri ve tüm olası nitelikleri temsil ederek ya da hiçbir niteliği temsil etmeyerek*) üzerinden açıkladığı "insanın soyut tasarımı" örneğini Meinong şöyle açıklar: "Bir insan" ifadesi birbirinden ayrılmaz birçok özelliği içinde barındırır: iki ayaküstünde yürümek, bir beyne sahip olmak, konuşmak, memeli olmak vb. Ne var ki, "bir insan" ifadesini duyduğumuzda bütün bu özellikleri zihnimize taşımadan, tek bir bireyden bahsedildiğini algılarız. Berkeley'in üçgen örneğinde ele aldığı gibi zihnimizde özel bir insanın canlanmasına gerek yoktur. Bu bir insanın gerçekte var olması gerekli değildir. İnsan tanımlamasının içindeki nitelikleri içeren, var olan veya var olmayan herhangi biri olabilir. Böylece bir insan ifadesi birçok nesneye uygulanabilmektedir, karşılık gelebilmektedir ya da gelebilme olanaklılığı bulunmaktadır. Bu sebeple bu kavram Meinong'a göre tümeldir; genel bir kavramdır.

Meinong niteliklerin genel mi tikel mi olduğu veya niteliklerin tasarımlarının soyut olup olmadığı yönünde *Hume İncelemeleri I'de* yeterli bir açıklaması bulunmaz. Bu sebeple bir kanıya varmak için Meinong'un nesneler teorisine bakmakta fayda vardır. Ne var ki bu konu ayrı bir makale konusu olabilecek

43 Franz Brentano, "Descriptive Psychology", Çev. Benito Müller, *Routledge*, London, (1995) s. 24

44 Rollinger, *A.g.e.*, 48.

derinliğe sahiptir. Bu çalışma "gerçek" olarak gördüğüm soyutlama ve tümeller problemine, problemin çözümüne katkıda bulunmuş olan Hume ve Meinong üzerinden detaylı bir giriş niteliğindedir. Problem üzerinde her çağda incelikli düşünülmesi ve çözüm arayışında olunması, bilim ve bilgi konusunda ilerlemeye önemli katkılarda bulunacaktır.

Kaynakça

Aaron, R.I. *The Theory of Universals.* Oxford University Press, 1952.

Barber, Kenneth. *"Meinong's Hume Studies". Philosophy and Phenomenological Research* vol. 30, 1970.

Berkeley, George. *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine.* Çev. Halil Turan. Bilim ve Sanat Sayınları, 1998.

Brentano, Franz. *Descriptive Psychology.* Çev. Benüto Müller. London: Routledge, 1995.

Carre, Meyrick H. *Realists&Nominalists.* Oxford University Press, 1946.

Demir, (Şimşek) Nil. "Alexius Meinong'da Soyutlama ve Soyut Genel Terimler Problemi". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.

Ekren, Uğur. "Alexius von Meinong ve Nesneler Teorisi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 17, Mart 2010.

Feynman, Richard. *The Character of Physical Law.* England: The MIT Press, 1998.

Findlay, J.N. *Meinong's Theory of Objects and Values.* Oxford University Press, 1989.

Hicks , G. Dawes. "The Philosophical Researchers of Meinong I". *Mind* 31, 1922.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme.* Çev. Ergün Baylan.BilgeSu, 2009.

Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme.*Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu.Kabalcı, 1996.

-. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme.* Çev. Meral Delikara Topçu. Öteki, 2000.

Kalsi, Marie-Luise S. *Alexius Meinong on Objects of Higher Order and Husserl's Phenomenology,* Martinus Nijhoff, 1978.

Meinong, Alexius. *The Theory of Objects.* Çev. Isaac Levi, D. B. Terrell ve Roderick Chisholm. *Realism and the Background of Phenomenology.* Ed. Roderick Chisholm. Atascadero. CA: Ridgeview, 1981.

Rollinger, R.D. *Meinong and Husserl on Abstraction And Universals.* Rodopi, 1993.

Routley, Richard. *Exploring Meinong's Jungle and Beyond.* Australia, Canberra: Australian National University, 1980.

Smith, Barry. *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano.* Chicago and La Salle, Illinois 1994: Open Court Publishing Company, PaperBack Edition 1996.

Stanford Üniversitesi Felsefe Ansiklopedisi, (çevrimiçi) http//www.plato.stanford.edu/entries/meinong

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=%FC%E7gen&ayn=tam, 2014.

TARİHÇİ OLARAK DAVID HUME

Gökhan MURTEZA*

DAVID HUME AS HISTORIAN

Abstract

David Hume was mainly acknowledged as an historian by a broad audience in his life time and the century after his death. However his place in the history of philosophy today effaces his historiography and creates a widespread ignorance about it. Yet, apart from his historiography, Hume's philosophy has also an important historical aspect in itself. If the significance of historical existence for human consciousness and the effects of historical consciousness for the philosophical matters that Hume gave place in his works are appreciated well enough, that would let us to fulfill a missing part in understanding his philosophy as well.

Key Words: David Hume, history, Scottish Enlightenment, historiography, human nature

Özet

David Hume, kendi yaşadığı dönem ve ölümünden sonraki yüzyılda geniş kitlelerce bir tarihçi olarak tanınmıştır. Ancak bugün felsefe tarihinde yerleştiği önemli konumu, onun tarihçiliğinin geri plana itilmesine ve görmezden gelinmesine yol açmıştır. Oysa tarihçiliğinin yanı sıra, Hume'un felsefesinin de önemli ölçüde tarihsel bir yönü mevcuttur. Hume'un, insan bilincinde tarihsel varoluşun önemine ve felsefi meselelerde tarihsel bilincin etkilerine eserlerinde verdiği yer iyi kavranabilirse, onun felsefesinin anlaşılmasındaki eksik kalmış bir yönü gidermek de mümkün olabilecektir.

Anahtar Kelimeler: David Hume, tarih, İskoç Aydınlaması, tarih yazımı, insan doğası

***

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., e-mail: murtezagokhan@gmail.com

Giriş

David Hume, yaygın olarak, İngiliz dilinde yazmış en önemli filozof olarak anılır. Geride bırakmış olduğu düşünce mirasının zamanlar ve uluslar aşırı etkisi de bunu doğrular niteliktedir. Immanuel Kant, *Prolegomena*'da Hume'un "kendisini dogmatik uykusundan uyandırmış" olduğundan[1], Albert Einstein ise, otobiyografik notlarında, özel görelilik teorisini oluşturmasında Hume'a ilişkin yapmış olduğu okumaların zihin açıcı etkisinden bahseder.[2] Charles Darwin ve Sigmund Freud da etkilendiklerini açıkça ifade etmeseler bile, Hume'un kitaplarını okudukları ve onun kavramlarından yararlandıkları bilinen büyük düşünürler listesinde yer alırlar.[3] Bu liste belki de sonsuzca uzatılabilir ancak buradaki kısa haliyle asıl dikkat çekilmek istenen husus, Hume'un epistemolojik etkisinin aynı zamanda disiplinler arası da olduğudur.

Söz konusu bu etkinin, başlıca *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* isimli esere dayandığı rahatlıkla söylenebilir. Hume, bu eserinde insan doğasını ilk kez teolojik tanımlamaları dışında, gerçek anlamıyla bilimsel ve antropolojik denebilecek şekilde ele alma denemesine girişen filozof olarak, kendisinden sonrakilerin takip edecekleri bir çığır açmıştır. Ancak kitap döneminde ilgi görmemiş, Hume'un kendi ifadesiyle daha "matbaadan ölü doğmuş" tur.[4] Yinede felsefe tarihinin en büyük eserlerinden birinin başına gelen bu olay yazarını küstürmemiştir. Sonrasında felsefede açtığı çığırı yeniden ve farklı bağlamlarda yazmayı deneyerek gösterebileceğini umduğu başka önemli eserler de yayınlamıştır, Hume. 1748'de *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* ve 1751'de *Ahlaki İlkeler Üzerine Soruşturma* isimli kitaplarını büyük umutlarla piyasaya çıkarmış ancak yine beklediği ilgiyi görmemiştir. Bu anlamda, *My Own Life* ismiyle kaleme aldığı kısa otobiyografi, fikirlerinin değeri ve önemini anlamış ancak anlatamamış, yine de yılmak bilmemiş büyük bir zihnin sitemkâr mani-

---

1 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev: İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 8.

2 Albert Einstein, *Autobiographical Notes*, çev. ve ed. P. A. Schilpp, (La Salle, IL: Open Court, 1996), 51.

3 Bu iddialarla ilgili pek çok kaynak gösterilebilir, burada sadece birer örnek vermekle yetineceğiz. Freud'un Brentano'nun etkisiyle okuduğu filozoflar arasında Hume'un da olduğuna ve Hume'dan ödünç aldığı kavramlara ilişkin güzel bir anlatı için, bkz. Michael Molnar, John Stuart Mill Translated by Sigmund Freud: Brentano'nun Hume'a yaptığı vurguya Freud'un dikkat çekmesi ile ilgili özellikle s.114 ve bkz. Guy Trobas, *From The Associationist Unconscious to The Unconscious Structured Like a Language*, Freud'un Hume'dan ödünç aldığı kavramlardan bazıları için ise özellikle s.236; *The Pre-Psychoanalytic Writings of Sigmund Freud*, ed. Gertrudis Van de Vijver ve Filip Geerardyn, (London: Karnac Books 2002) içinde. Ayrıca Darwin'deki Hume etkisi için bkz. William B. Huntley, "David Hume and Charles Darwin", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, No. 3, Festschrift for Philip P. Wiener (Jul.-Sep., 1972): 457-470.

4 My Own Life, 215-222, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, ed. Stephen Buckle, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) içinde, 216.

festosu olarak da okunabilir bir niteliktedir. Hume'un talihi, aslen 1754-1762 yılları arasında 6 cilt olarak yayınlamış olduğu *İngiltere Tarihi* ile dönmüştür. Bu hacimli eser Hume'a yıllardır beklediği ünü ve serveti sağlamıştır. Dahası diğer kitaplarının da yeniden ve daha yaygın şekilde gündeme gelmesine, daha geniş kitlelerin ilgisini çekmesine ve yeni baskılar yapmasına sebep olmuştur. [5]

Bugün, Hume'un *İngiliz Tarihi*, ne Hume çalışanlar ne de tarihçiler tarafından fazlaca ele alınmamakla birlikte, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* isimli kitabı, felsefi düşüncenin temel eserlerinden biri haline gelmiştir. Genel olarak, Hume'un tarihe ilişkin yazıları, ilgi görmeyen felsefi çalışmalarının etkisiyle cesaretinin kırılıp felsefeden tarihe geçişini simgeleyen eserler olarak görülmüştür.[6] Yinede Hume'u kendi yaşadığı dönemde de yaygın olarak tanındığı şekliyle bir tarihçi olarak ele almak, onun felsefesinin anlaşılmasındaki eksik bir yönü gidermek adına oldukça önemlidir. Bu şekilde Hume'un tüm eserlerine yaygın olan söylemin, aslında, ne kadar yoğun bir tarihsel yönü ve eğilimi olduğunun anlaşılması sağlanabilecektir.

Bu noktaya aydınlık getirebilmek için, Hume'un "insan bilimi" olarak isimlendirdiği çığır açıcı yaklaşımının ne denli tarihsel bir yaklaşım olduğunu göstermeye çalışacağız. Ancak bundan önce, Aydınlanma İskoçyasında, bir sosyal bilim alanı olarak tarihe gösterilen ilginin hem yazarlar hem de okurlar yönünden sebeplerini kısaca anlamak yerinde olacaktır.

1. Aydınlanma İskoçyası ve Tarih Yazımı

İskoç Aydınlanmasındaki en önemli ilgi alanlarından biri tarih yazımıydı. Alexandre Broadie'ye bakacak olursak, tarih yazımının İskoçya'daki popülaritesinin merkezinde 1707'de İngiltere ile kurulan birlik ve bu birliği kuran yasalara (Acts of Union) tepki olarak ortaya çıkan ulusal kimlik arayışları vardır.[7] Zira birliğin kurulmasından önce ortaya çıkan arayışlar ve sonradan da birlik yasalarından doğan tartışmalar, İskoç ulusal kimliği denen şeyi, tanım olarak problemli hale getirmiştir.[8] Ancak bu durum İskoçların Britanya ile öz-

5 Nicholas Phillipson, *David Hume: The Philosopher as Historian*, (New Haven: Yale University Press, 2012), 2-3.

6 Claudia M. Schmidt, *David Hume: Reason in History*, (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2003) , 378.

7 Alexandre Broadie, *The Scottish Enlightenment*, (Edinburgh: Birlinn, 2011), 58.

8 Broadie bu sorunu şöyle ifade ediyor: "Birlik Yasaları (Acts of Union)'dan sonra, İskoç Parlamentosu ortadan kalkmış ve Britanya Parlamentosu kurulmuştu. İskoçya, Britanya devleti içine katılmış, hatta bazı kişiler mantıksal bir akıl yürütme ile İskoçya'ya Kuzey Britanya ve İskoçlara da Kuzey Britanyalılar bile diyorlardı. Oysa kimse İngiltere'ye Güney Britanya ve İngilizlere Güney Britanyalılar demiyordu. Bunun sebebi, İngiltere'nin bu birlikte hem ekonomik, hem politik hem de coğrafi olarak baskın ortak olmasıydı. Londra'daki Parlamento İngilizlere halen İngiliz parlamentosu olarak görünüyordu, çünkü Parlamento üyelerinin 10'da 9'u orada İngiliz seçmenlerin temsilcileri olarak bulunuyorlardı. Böyle bir

deşleşemediklerini göstermiyor, sadece İskoç kökenlerinin farkındalığını dışarıda bırakmadıkları anlamına geliyordu. Bu açıdan, Birlik öncesi ve sonrası yazılan tarihler bir ölçüde İskoçlara kendi ulusal kökenleri hakkında fikirler verme ve bu sayede diğer uluslar arasında başlarını dik tutmalarını sağlama misyonuna da sahiptiler. Tüm bu ulusal arayışlar,16.yy'dan itibaren önemli bir tarihçiler kuşağının ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. Bunlar, geniş bir tarih okuru kitlesi oluşturmayı başarmış ve Birlik sonrasındaki yoğun arayış ve tartışmalar döneminin tetiklediği İskoç Aydınlanması'ndaki tarihçilerin de karşılarında hazır bir okur kitlesi bulmalarına imkân sağlamışlardır. Hume'un yazdıklarında da, tıpkı diğerleri gibi, İskoçları hem İskoçya hem de İngiltere ile özdeşleştirme eğilimi içinde olduğu gözlemlenebilir. İskoç kimliği üzerindeki bu ısrarın, kısmen İngilizlerin İskoçlara karşı öteleyici tavırlarından ileri geldiğini gözlemlemek de mümkündür. Hume'un, Gilbert Elliot'a gönderdiği 1764 yılına ait bir mektupta bu durumu açıkça ortaya koyan ifadeleri ünlüdür. İngilizlerden bahsederken Hume, "kimi Tory olmadığım, kimi Whig olmadığım, kimi de Hıristiyan olmadığım için ama hepsi de bir İskoç olduğum için benden nefret ediyorlar"[9] diye yazar.

Aydınlanma İskoçyasındaki tarihçilerin önde gelenleri arasındaki dikkate değer ortak bir başka nokta, hemen hepsinin felsefe eğitimi almış olmalarıdır. Hume, Smith, Kames, George Turnbull ve Ferguson gibi tarihçiler aynı zamanda ülkenin felsefi-kültürel ortamına büyük katkılarda bulunmuş isimlerdir.[10] Hume da Birlik sonrası oluşan kültürel ortamın, özellikle 1720'lerin Edinburgh'sında aldığı şekli ve değişimleri ilk elden gözlemleme fırsatı bulmuştur. O yıllarda üniversitesinde okuduğu bu şehrin, ülkenin siyasal ve dini kültürünün yeniden yapılanmasındaki yerini, Birliğin ortaya çıkardığı sorunları tartışıp çözmeye çalışan toprak sahipleri, avukatlar, rahipler, profesörler ve her kesimden önde gelen entelektüellerin salon ve kafelerde toplanıp uzun uzadıya tartışmalarına tanıklığı ile kavramış ve bundan etkilenmiş olması muhtemeldir.[11]

İskoç Aydınlanmasının tarih yazımında öne çıkan bir diğer karakteristiği, genel olarak Aydınlanma ile bir arada anılan, ilerleme kavramıdır. Değişim, tarih yazımında, insan yaşamının her zaman evrensel bir temeli olarak görülmüştür. Antik dönem tarihçileri değişim kavramına özel önem göstermişlerdir ve on-

durumda İskoç tarih okurları, ancak kendi İskoçluklarının farkındalığı ile desteklenebilirlerdi. Özellikle de İskoçya'nın tüm kurum ve yasalarıyla, Birlik öncesi durumunun bir devamı olduğunu öğrenip anladıklarında." A.y.

9 Akt. Istvan Hont, The 'rich country-poor country' debate in Scottish classical political economy, s.271-316: *Welth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, ed. Istvan Hont ve Micheal Ignatieff, (NY: Cambridge University Press, 1985) içinde, 287, dn. 54. Aynı dipnotta Hont, bir diğer İskoç tarihçi-düşünürü Kames'in yine Elliot'a göndermiş olduğu bir mektuptan şu cümleyi alıntılıyor: "Hiçbir birlik, bana İskoç olduğumu unutturamaz".

10 Broadie, *A.g.e.*, 44

11 Phillipson, *A.g.e.*, 6.

ların bu kavrama yaptıkları vurgu 17.yy'ın sonuna kadar etkili olmaya devam etmiştir. İlerleme kavramını ise, ilk kez geç dönem Rönesans düşünürleri ortaya koymuşlardır. Tarih yazımına bu anlayışı, *Yeni Bilim* (La Scienza Nuova) isimli kitabında "tüm uluslar, ebedi ideal tarih ilkeleri doğrultusunda, aynı beşeri kurumlar dizgesi boyunca ilerlerler" diyerek yerleştiren Giambattista Vico'dur.[12] Rönesans düşünürlerinin tohumunu atmış olduğu bu fikir, aynı zamanda İskoç Aydınlanmasının entelektüel lokomotiflerinden biri olan "medeniyetin teleolojisi" fikrini besleyen şeydir.[13]

İlerleme fikrini İskoç Aydınlanmasındaki diğer tarihçiler gibi Hume da benimsemiştir. *Of National Character* (Ulusal Karakter Üzerine) isimli denemesinde, "bir halkın davranış şekilleri bir çağdan diğerine büyük ölçüde değişir; bu, ya yönetim biçimlerindeki kayda değer değişiklikle, ya yeni halkların katılımıyla ya da tüm insani işlerin tabi olduğu değişkenlik aracılığıyla gerçekleşir" der.[14] *İngiltere Tarihi* isimli eserinin bu iddianın kanıtlanma çabası olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır: "*İngiltere Tarihi*, her şeyden önce, medeni toplumun, gelişmenin önceki tarihsel aşamalarına olan üstünlüğünün bir gösterimidir, burada Hume ilerlemenin, en azından İngiltere'de ulaşmış olduğu medenileşme durumuna sebep olan karmaşık mekanizmasının izini sürmektedir."[15]

Dahası Hume'un insanın ahlaki gelişiminin, medeni toplumun gelişimiyle paralel bir çizgi izlediğine ilişkin açık bir öngörüsü de vardır:

> Bazı erdemler, minimum düzeyde medeniyete ulaşılmış olmasını gerektirir. Örneğin *Ahlaki İlkeler Üzerine Soruşturma*'da sıralanan erdemler içinde, insanların vahşi bir durumda ya da barış, düzen ve bir ölçüde bireysel özerklik içermeyen durumlarda geliştirmesi zor ya da mümkün olmayan pek çok nitelikler vardır; bunlar Hume'un İngiltere Tarihi'nde medeniyetin kademeli ilerlemesine ilişkin anlatımında yer alan durumlardır.[16]

Collingwood, *Tarih Tasarımı*'nda, Hume'un "tarihsel araştırma yöntemlerini geliştirmek için pek az şey"[17] yaptığını, yani aslında bilimsel tarihin gelişimine pek bir katkısı olmadığını söyler. Ancak onu, Voltaire'le birlikte "Aydınlan-

---

12 Murray G. H. Pittock, *Historiography*, 258-279: *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, ed. Alexander Broadie, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 258.

13 *A.g.e.*, 259.

14 *Of National Character: Essays Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller, (Indianapolis: Liberty Fund, 1987) içinde, 205-6.

15 John W. Danford, Hume's History and the Parameters of Economic Development; *Liberty in Hume's History of England*, ed. Nicholas Capaldi, (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1990) içinde, 159

16 Alix Cohen, The Notion of Moral Progress in Hume's Philosophy: Does Hume Have a Theory of Moral Progress?, *Hume Studies* Volume XXVI, Number 1 (April, 2000):120.

17 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev: Kurtuluş Dinçer, (İstanbul: Ara Yayınları, 1990), 91.

ma'nın tarih yazımı"[18] diye adlandırdığı bir tarihsel düşünce okulunun kurucusu gibi tanımlamaktan da geri durmaz. Collingwood'un eleştirilerinde her ne kadar haklılık payı varsa da, onun, Hume'un tarihe yaklaşımında anlayış göstermek istemediği bir yön olduğu da açıktır. Zira Hume, tarihe yaklaşımında zaten bilimsel değil, felsefi olmaya çalışıyordu. Bir arkadaşına da açıkladığı gibi, tarihi asla elyazmalarından ya da otantik belgelerden yola çıkarak değil, ancak okurları tarafından iyi bilinen yorumlara dayanarak yazıyordu ve asıl yapmaya çalıştığı, insanların zihinlerinde yerleşik ön yargılar ve kabuller oluşturmuş bu yorumların tarafsızca ve felsefi bir eleştiri süzgecinden geçirilmiş halini sunmak ve okurlarını da bunu yapmaya teşvik etmekti.[19]

2. Tarih Yazımının Anlam ve Amacı

18.yy. İskoç Aydınlanmasında tarihin popüler bir alan olmasının döneme ilişkin bu özel koşulları olduğunu bilmek dışında, düşünürlerin tarihin neden ilgilenilmesi gereken önemli bir alan olduğuna ilişkin görüşlerini incelemek de, soyut anlamda tarih fikrinin bu dönemdeki gerçek yerini anlamamıza fayda sağlayacaktır.

Güzellik üzerine olan açıklamasında, Hutcheson, tarihle "ilgilenme istek ve eğiliminin tüm uluslara yaygın" bir şey olduğundan bahseder. Hutcheson'a göre, bir şeyin güzelliğine ilişkin tanımımız, o şeyin çeşitlilik içinde birliğe ve tekliğe sahip olmasından ileri gelir ve bizi örneğin gazetelerde anlatılan tüm o olayların tasviri yerine, "görünürde uyumsuz gibi duran eylemlerin sonsuz çeşitliliği içinde gizli sebepler bulmamızı sağlayacak şekilde iyi ifade edilmiş" olan tarih okuması yapmaya ve bundan keyif almaya iten şey de tam olarak budur.[20]

Hutcheson burada aslında, tarihçinin işinin en önemli kısmının bize tarihsel açıklamalar sağlamak olduğunu vurgulamaktadır, çünkü iyi bir tarihçi, bize sadece hangi olayların olduğunu değil, onların neden olduğunu da söyler.

İskoç Aydınlanmasının bir diğer büyük düşünürü Adam Smith de, tarihin değeri ve önemi hakkında, çoğunlukla Hume'un etkisinde kalmış olduğu izlenimi veren bir takım görüşlere sahiptir. Öğrencilerinin tutmuş olduğu ders notla-

18 *A.g.e.*, 90. Collingwood'un, Hume'un tarihçiliğindeki bilimsel ruh eksikliğini aslında bir ölçüde yukarıda sözünü ettiğimiz Aydınlanmacı ilerleme anlayışına bağladığını görüyoruz: "Tarih ile tarih adına, karanlık ve uzak dönemlerin tarihini yeniden kurma işini ısrarla sürdürme adına yeterince ilgilenmiyorlardı. . . Hume'un *History of England*'ı, Tudorlar çağına gelesiye çok küçük, taslak bir çalışmaydı. İlginin modern dönemle sınırlanmasının gerçek nedeni, akla ilişkin dar anlayışlarıyla, kendi gözlerinde insanlık tarihinin ussal olmayan dönemlerinde olanlara hiçbir yakınlık duymamaları, bundan ötürü de iç yüzünü kavrayamamalarıydı; tarihle ilgilenmeye ancak tarihin kendilerininkine benzer bir modern ruhun, bilimsel bir ruhun tarihi olmaya başladığı noktada başladılar."

19 Akt. Phillipson, *a.g.e.*, 74

20 Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, (Indianapolis: Liberty Fund, 2004), 65.

rına bakacak olursak, Smith'e göre "tarih yazınının amacı sadece eğlendirmek değildir, ancak bunun yanında okurun bilgilendirilmesi de söz konusudur".[21] Tarih, insan yaşamının en ilginç ve önemli olaylarını önümüze koyarak, bu olayları ortaya çıkaran sebepleri gösterir ve böylece de benzerlerinin kötü olanlarından kaçınmamızı ve iyi olanlarını da tekrar yaratabilmemizi sağlayacak davranış ve yöntemi öğretir. Smith ayrıca tarihin bir başka önemli yönü olarak bizde duygudaşlık yaratma özelliğine dikkat çeker:

> İnsan türünü etkileyen her tür olay bizde yaratmış olduğu Duygudaş hisler aracılığıyla bizi derinden ilgilendirir. Onların talihsizlikleri ile hem hal olur, kederleriyle kederlenir, sevinçleriyle seviniriz ve tek kelimeyle hissederiz, sanki onların içinde bulundukları durumda biz kalmışızcasına onları hissederiz.[22]

Hume'un da tarihin neden önemli bir çalışma alanı olduğuna ilişkin görüşleri vardır. Hatta bu sorunu özel olarak işlediği bir kısa deneme de kaleme almıştır. *Tarih Çalışması Üzerine* isimli denemesinde, bunun için 3 sebep ortaya koyar. İlk sebep, tarihin eğlenceli ve keyifli olmasıdır.[23] İnsan toplumu ile sanat ve bilimin ortaya çıkışının başlangıç dönemini gözlemlememizi sağlar. Bize "konuşmanın inceliğinin, derece derece nasıl geliştiğini, insan yaşamını süsleyen her şeyin mükemmelliğe doğru nasıl ilerlediğini" gösterir. Tarih sayesinde, tüm insanlığı zamanların başlangıcından itibaren var olduğu şekliyle gözümüzün önünden geçer şekilde görebiliriz. Büyük imparatorluklara güç katan erdemleri ve onları yıkan zaafları görürüz. Tüm bu özellikleri saydıktan sonra, Hume okurlarına sorar: "Hangi manzara bundan daha harika, daha çeşitli ve ilginç olabilir?"[24]

Hume bu yargısından yola çıkarak, olgu ve kurgu arasında da bir ayrıma gider. Ona göre, kurgu eğlendirici olabilir, ancak hiçbir kurgu ürünü, "en gelişmiş imparatorlukların yükselişi, ilerleyişi, gerileyişi ve ortadan kayboluşunu anlatan" tarihçilerin anlattıkları hikâyelerden daha olağanüstü ve büyüleyici olamaz. Tarihi hikâyelerin gerçek olayları tasvir etmesi kurgusal hikâyelere göre nereden bakılsa bir üstünlüktür. Zira bir hikâye eğer gerçek olduğu ortaya çıkarsa fazladan bir ilginçlik kazanırken, ne kadar ilginç ve eğlendirici olursa olsun uydurma olduğu ortaya çıkan bir hikâye ise değer yitirecektir.[25]

---

21 Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. J.C. Bryce, genel ed. A. S. Skinner, (Indianapolis: Liberty Fund, 1985), 90.

22 *A.g.e.*, 90.

23 David Hume, Of The Study of History: *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller, (Indianapolis: Liberty Fund, 1987) içinde, 565.

24 *A.g.e.*, 566.

25 Gerçi Hume, kadın okurlarının aşk ve macera romanlarına olan tutkusunda bu genel duruma ters düşen bir eğilim gözlemlediğinden de bahseder. *A.g.e.*, 564.

Hume'un gösterdiği ikinci sebep de tam olarak bununla ilgilidir. Hume'a göre, tarih gerçeklerle uğraştığı için nihayetinde onunla ilgilenen kişinin bilgi birikimine katkı sağlar. Bilgi birikimi de zihnin gelişmesine etki eder. Dahası tarihsel bilgi, her tür entelektüel gelişme için de bir zorunluluktur. Nitekim bilimdeki ve sanattaki gelişmelerin onsuz gerçekleşebilecekleri düşünülemez. Geçmiş deneyimlerin ve gelişmelerin bilgisi, her nesli sıfırdan başlama zorunluluğundan kurtarır ve kendi bilgilerini önceki nesillerin bilgisi üzerine inşa etmelerine fırsat tanır:

> Gerçekten de, insan yaşamının kısalığı ve bilgimizin kendi dönemimizde olup bitenlere ilişkin bile sınırlılığı düşünüldüğünde, eğer bize deneyimlerimizi tüm geçmiş zamanlara ve uzak uluslara kadar genişletme imkânı veren bu buluş olmasa, anlayış yetisi olarak her zaman çocukluk döneminde takılıp kalmamız gerekeceğini kavramalıyız; bu sayede bunları sanki kendi gözlemimize konu oluyorlarmışçasına, bilgeliğimize katkı sağlar hale getirmiş oluruz. Tarihle tanışık olan bir insanın, bir bakıma dünyanın başlangıcından beri, geçen her yüzyılda bilgi dağarcığına devamlı eklemeler yaparak yaşamış gibi olduğu söylenebilir.[26]

Hume, tarihin üçüncü ve son faydası olarak, onun, insanı kendinde çeşitli erdemler geliştirmeye teşvik eden bir alan olmasını gösterir. Hume, bu ifadesini, tarihçilerin hemen hepsinin erdem dostu kişiler olduğu ve erdemleri gerçek şekilleriyle resmettikleri gözlemine dayandırır. Onları önce erdemsizliği çekici gösteren şairlerle karşılaştırır, sonra da gerçekte hiçbir ahlaki ayrımın olmadığını söyleyen filozoflarla. Tarihçilerin filozoflara karşı avantajlı olduklarından dem vurur, çünkü ona göre, filozofların fazlasıyla soyutlama çabası içinde bulunmaları, hem kendilerinin hem de okurlarının zihinlerini hareketsiz bırakacak şekilde uyuşturucu bir etki yaratmalarına sebep olabilmektedir. Hume, bir iş adamının ise, insanları filozof gibi soyutlama yoluyla değil de, biricik varlıklar olarak düşünüp anlamaya çalıştığını, ancak onları yine de kendi çıkarları doğrultusunda adeta birer amaç gibi gösteren gözlüklerle gördüğünü söyler.[27]

Böylece tarihçi hem filozofun tersine, insanları biriciklikleri içinde etten ve kemikten varlıklar olarak ele alır hem de bakış açısı iş adamında olduğu gibi çıkar duygularıyla yozlaşmamıştır. Tarihçi filozofun peşine düştüğü doğruyu değil, tarafsız bir bakış açısıyla gerçeği tasvir etmek ister ve gerçeklikte hem iyi hem de kötü vardır. Ancak bir yandan da tarihçinin anlattığı hikâye okurun duygularına hitap edebilmelidir, çünkü okur tarihçinin hakkında yazdığı insanların gerçekten yaşamış olduğunu bilir ve anlatılan öyküye göre, bunların yaptıklarını onaylar ya da onaylamaz. Hume'un analizine göre, bu onaylama ve

26 *A.g.e.*, 566-567.
27 *A.g.e.*, 568.

onaylamama edimleri, ahlaki yargılardır ve bu yüzden de tarihçi ne kadar erdemli eylemi olduğu gibi ortaya koyarsa, bu tasvirler de insanların erdemlerini kuvvetlendirici bir tür doğal eğilim yaratacaktır.

3. Hume Felsefesinin Tarihsel Yönü

Hume, ömrü boyunca tarihe derin bir ilgi duymuş ve tarihe ilişkin örnek ve yorumları yazılarında sıklıkla kullanmıştır. Hume'un yazdığı bilinen ilk eseri bile, ortaçağdaki şövalyelik kurumu ile modern onur ve kahramanlık kavramını karşılaştırdığı bir denemedir ve tuttuğu erken dönem notlarının pek çoğu da antik ve modern siyasi, ekonomik tarihe ilişkindir.[28] Bunun dışında ölümünden sonra yayınlanan *Dinin Doğal Tarihi* kitabı ve pek çok deneme yazısı da tarihin çeşitli alanları ve tarihsel düşüncenin anlamı açısından zengin önermeler ve ayrıntılar barındırır. Tabii ki, İngiltere Tarihi gibi başlı başına bir tarih çalışmasını da unutmamak gerekir.

Hume'un tarihçiliği kendi döneminde sadece geniş bir okur kitlesi tarafından değil, aynı zamanda kendinden önceki ve sonraki nesilleri temsil eden duayen tarihçiler tarafından da takdir görmüştür.[29] Kendi yaşadığı dönemde ve hemen sonrasındaki yüzyılda aslen bir tarihçi olarak tanınan Hume'un tarihçiliği, hem tarih bilimi ve çalışmalarının gelişip çoğalması hem de felsefesine olan ilginin daha ağır basmasıyla geri planda kalmış gibi görünmektedir. Ancak onun tarih düşüncesi ile felsefesi arasındaki ilgi sanılandan çok daha fazladır. Hume'un, insan bilincinde tarihsel varoluşun önemine ve felsefi meselelerde tarihsel bilincin etkilerine eserlerinde verdiği yere ilişkin birkaç örnek durumu daha iyi anlamayı sağlayacaktır kanaatindeyim.

İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme isimli eserinin *Giriş* bölümünde Hume, felsefede açtığını iddia ettiği yeni çığırı ve gerçeğe ulaşma çabasında takip edilecek yeni yöntemi, "insan bilimi" olarak adlandırır[30] ve "...insan bilimi, öteki

28 Shimidth, *A.g.e.*, 377.

29 Wootton'ın aktardığına göre, İngiltere Tarihi, yaşadığı dönemde 7 kere, bir sonraki yüzyıl boyunca ise tam 175 kere yeni baskı görmüştü. (s.285) Hume ayrıca İngiltere Tarihi için yayıncısından toplamda 3200 pound sterlin almıştı ve bu, o günlerde yılda 80 pound geliri ile kendini varlıklı olarak addeden bir arkadaşı ile karşılaştırmalı olarak bakılacak olursa küçük bir servetti. (s.281): David Wootton, David Hume, "the historian", s.281-312: *The Cambridge Companion to Hume*, ed. David Fate Norton, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) içinde. Mossner'ın aktardığına göre ise, Hume'un dehasını keşfeden büyük düşünürlerin ilki, ünlü Fransız tarihçi Montesquieu'dür. Montesquieu, özellikle denemelerinden oluşan, 1748'de yayınlanan *Essays Moral and Political* eserini okuduktan sonra Hume'a bir tebrik mektubu göndermiştir. Sonrasında yazışmaları Fransız Tarihçinin ölümüne kadar aralıklarla tekrarlanmıştır. (s.229). Yine büyük İngiliz tarihçi Edward Gibbon ise, şaheseri *Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*'ni yazmadan önce, çevresindekilere Hume'un yazdıklarına ne derece hayran kaldığını anlatan mektuplar yolluyordu. Gibbon, eserinin ilk cildi yayınlandıktan sonra Hume'dan bir tebrik mektubu almış ve mektubu, "on yıllık emeğinin fazlasıyla ödenmiş karşılığı" olarak değerlendirmiştir. (s.230) E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, (Oxford: Clarendon Press, 2001).

30 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev: Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1997), 40.

bilimler için biricik sağlam temel olduğundan, bu bilimin kendisine verebileceğimiz biricik sağlam temel de deneyim ve gözlem üzerine kurulmalıdır"[31] der. Birkaç paragraf sonra ise, bize bu deneyim ve gözlemin içeriğine ilişkin bilgi verir:

> ...bu bilimde deneylerimizi insan yaşamının dikkatli bir gözleminden bulup çıkarmamız ve onları dünyanın olağan gidişinde, insanların birlikte davranışlarında, ilişkilerinde ve hazlarında göründükleri gibi almamız gerekir. Bu tür deneylerin özenli olarak toplandıkları ve karşılaştırıldıkları yerde üzerlerine bir bilim kurmayı umudedebiliriz...[32]

Hume'un "insan bilimi" olarak adlandırdığı bu temel bilimin deneyim ve gözlem alanı, söylediklerine bakacak olursak, yaşamın ta kendisidir. İnsana ve insanlığa ilişkin bu deneyim ve gözlemlerin biriktirildiği ve inceleme konusu yapıldığı çalışma alanı ise tarihten başkası değildir. Tarih, insan doğasına ilişkin bilimsel açıklamalara, bir insan yaşamının kısıtlı gözlem olanağından çok daha fazla katkıda bulunmaktadır. Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*'da şöyle yazar:

> İnsanlık, her zaman ve her yerde o kadar aynıdır ki tarih, bize, bu alanda ne yeni ne de acayip ve görülmemiş hiçbir şeyi haber vermez. Zaten tarihin belli başlı yararlılığı, insanları, hal ve gereklerin durum ve şartların bütün çeşitleri içinde göstermek ve bize, gözlemlerimizi kendilerinden çıkarabilip insan eylem ve hareket tarzının her zamanki zembereklerini tanımamıza yarayan malzemeyi sağlamak suretiyle, sadece, insan tabiatının devamlı ve evrensel prensiplerini meydana koymaktır. Savaşlar, entrikalar, partiler ve devrimleri anlatan bu nakletmeler, -nasıl ki fizik yahut da tabiat felsefesiyle uğraşan bir kimse, bitkiler, maden ve daha başka dış objelerin tabiatı üzerine, bunlara dair edinmiş olduğu deneylerle bilgi ediniyorsa- bunun gibi siyasetle veya manevi felsefeyle uğraşanın da, kendi ilminin prensiplerini tespit etmesine yarayan bir çeşit deneyler toplamıdırlar.[33]

Ancak tarih, Hume'un felsefesinde sadece insan doğasını anlama biliminin deney alanı olmakla kalmaz, aynı zamanda onun felsefeye en önemli katkılarından biri olan nedensellik öğretisiyle bağlantı içinde, zihnin uslamlamalarının geçerlilik kıstaslarının temellerinden biri olarak da gösterir kendini:

> Çıkarsamalarımızı sonsuza dek sürdürmek olanaksızdır; ve onları durdurabilecek biricik şey belleğin ya da duyuların daha öte hiçbir kuşkuya ya da sorgulamaya yer vermeyecek bir izlenimidir (...) Sezar'ın 15

31 *A.g.e.*, 41.
32 *A.g.e.*, 43.
33 David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev: Selmin Evrim, (İstanbul: MEB, 1986), 125-126.

> Mart'ta senatoda öldürüldüğüne inanırız; ve buna ... bu sağın zaman ve yeri o olaya vermede anlaşan tarihçilerin tam anlaşma içindeki tanıklıkları üzerine dayandığı için inanırız ... [ve bu tanıklıklar da] ya o eylemde dolaysızca bulunmuş ... olanların anlıklarındaydılar; ya da başkalarının tanıklıklarından türetilmişlerdir, bu da yine bir başka tanıklıktan vb. ta ki... sonunda olayın görgü tanıklarına ve seyircilerine varıncaya dek. Açıktır ki tüm bu uslamlama zinciri ya da nedenler ve etkiler bağlantısı ilkin görülen ya da anımsanan[lar]...üzerine kuruludur; ve belleğin ya da duyuların yetkesi olmaksızın bütün uslamlamamız temelsiz bir kuruntu olacaktır. [34]

Hume, bu ifadelerinin hemen devamındaki paragrafta, yukarıdaki kıstasın aranmadığı uslamlama türlerinin ya hipotetik ya da sadece bir varsayıma dayananlar olduğunu belirtir. Hume'un burada söylemek istediğinin, insan zihnindeki bilginin gerçeklikle bir çeşit bağlantısı olabilmesi adına, uslamlamalarımızın tarihsel varlık alanı ile bağlantı içinde olması gerekliği olduğunun anlaşılması önemlidir. Hume'un kafasında, reel varlığın bilgisiyle tarihsel varlık alanı arasında bir bağlantının var olduğu, bu konuyu ele aldığı her yerde verdiği tarihsel örneklerle de anlaşılabilir. Hume, konuyu, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*'da bizim için biraz daha anlaşılır kılar:

> Biz geçmiş devirlerin olaylarını tarihten öğreniriz, fakat bunun için de, öğrenmemizin konusunu içine alan eserleri okumamız ve bu uzak olayların seyirci ve şahitlerine ulaşmadan önce, çıkarsamalarımızı bir şahitlikten ötekine aktarmamız gerekir. Bir kelime ile, eğer biz, bellek veya duyular için var olan herhangi bir olaydan hareket etmezsek, usavurmalarımız, sadece varsayımsal olurdu, ve her ne kadar aradaki bağlayıcı halkalar, birbirleriyle bağlı olsalar da, çıkarsamaların bütün zinciri, ne bir destek bulabilir ne de biz, bu zincir sayesinde herhangi bir reel varlığın bilgisine erişebilirdik....[35]

Hume, *İnsan Zihni* kitabındaki *Mucizeler Üzerine* isimli bölümde de, tarihsel ve kurgusal ya da -epistemolojik olarak ifade edecek olursak- varsayımsal ve olgusal (diyebileceğimiz) uslamlamalar arasındaki farkı kullanarak dinlerdeki mucizelerin, uslamlamanın tarihsel kıstaslarına uymadığını kanıtlamaya çalışır. Hume, buradaki itirazını da, bir mucizenin temeli olan şahitliğin asla tarihsel bir apaçıklık ve garantiye dayanmadığını söyleyerek yapar. Hemen ardından tarih boyunca olduğu rivayet edilen her mucizeyi sorgulamamızı sağlayacak bir dizi deneysel argüman geliştirir. İlk olarak, Hume'a göre, hiçbir mucize "söyledikleri yalanın ortaya çıkarılması halinde çok şey kaybedecek derecede insanların gözünde saygınlık ve üne sahip olan" yeterli sayıda insa-

34 Hume, *İnceleme*, 108.
35 Hume, *İnsan Zihni*, 68.

nın tanıklığı ile gerçekleşmemiştir.[36] İkincisi, "şaşma ve hayret tutkusu hoş bir tutku olduğundan, kaynağını meydana getiren olayların inanılmasına doğru belirgin bir eğilim" yaratması ve bunun "dinsel yatkınlık" ile de pekişmesi, sağduyunun sonunu getirir ve bu kişilerin tanıklığı inandırıcılık iddiasını yitirir. Dahası dindar bir kimse coşkusunu dizginleyemeyip gerçekliği olmayan şeyler gördüğünü hayal edebilir.[37] Üçüncüsü, mucizelerin genellikle cahil ve barbar uluslarda ortaya çıktığı ve uygar bir halkın eğer inanıyorsa bu hikâyeleri genelde öteden beri kabul edile gelmiş kanılar olarak atalarından devralmaları söz konusudur.[38] Dördüncüsü, sınırsız sayıda tanık tarafından tam tersi söylenmeyen hiçbir mucize tanıklığı yoktur. Burada Hume'un argümanının aslen, farklı dinlerin mucizevî inanışlarının birbirleriyle karşıt olmasıyla alakalı olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.[39] Böylece, Hume'un mucizelere ilişkin getirdiği eleştirinin temelinde de, tarihi olgulara dayalı bir uslamlamanın olduğunu görmek hiç de şaşırtıcı değildir.

Hume'a göre, tarihin kendisi de olgusal olarak geriye gittikçe tıpkı bir nesnenin uzay ve zamanda "uzaklaşırken düşüncesinin daha da sönükleşmesi ve daha bulanık olması"[40] gibi belirsizleşip kesinlikten uzaklaşır. Bu yüzden de,

> Tarihsel olgularla kurgusal görüşler arasında büyük bir ayrılık vardır; bunlardan birinin bilgisinin yayılması da ötekininkine benzemez. Tarihsel olgu, görgü tanıkları ve çağdaşlardan sözlü olarak aktarılırken, ardarda her bir aktarmada biraz daha kılık değiştirir ve sonunda, dayandığı özgün gerçekle pek küçük bir benzerliği kalır ya da hiç kalmaz. İnsanların zayıf bellekleri, abartmayı sevmeleri, tembel dikkatsizlikleri - bu etkenler, eğer kitaplarla, yazılarla düzeltilmezse, çok geçmeden tarihsel olayların anlatımını gerçeğinden saptırırlar; kanıtlamanın ya da akıl yürütmenin pek az yeri olduğu ya da hiç olmadığı bu anlatımlarda bir kez kaçmış olan gerçek ise, bir daha ele geçirilemez.[41]

Sonuç

"Zihnin türlü türlü düşünce veya fikirleri arasında bir bağlantı prensibinin bulunduğu" ve sadece "en ciddi konuşmalarımızda" değil, "en taşkın hayallerimizden rüyalarımıza varıncaya kadar, hayalgücümüzün pek de öyle tesadüfe göre işlememiş olduğunu, tersine, birbirinin ardı sıra gitmiş olan türlü fikirler

36 David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev: Oruç Aruoba: Hume, ed. Örsan K. Öymen, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 437

37 *A.g.e.*,438.

38 *A.g.e.*,439.

39 *A.g.e.*,442.

40 Hume, *İnceleme*, 374.

41 David Hume, *Din Üstüne*, çev: Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitabevi, 3bs., 1995), 37.

arasında, daima bir bağ bulunmuş olduğunu görürüz" diyor Hume.[42] O halde, gerçekliğin doğasını anlamamızın yolunun insan doğasını anlamamızdan geçtiğini söylemesi ve bunu sağlayacak bilimin deney alanı olarak da tarihi belirlemesi tesadüf olmamalı. Dini bağlıkları olmayan bir filozof olarak Hume'u, kanımca tarihi yaşayan ve yaratan olarak insan zihnini anlamaya çalışan bir filozof olarak görmek mümkündür. Tarih, bir ölçüde, insan doğası denen şeyin merkezi olan zihnin, kendini açımladığı yerdir. Hume'un felsefesindeki tarihselliğin farklı kavranış ve bağlantılarının burada yapılandan çok daha ileri düzeyde ortaya koyulabilmesi ve onun tarih düşüncesinin kavrayışımıza yeni açılımlar getirmesi mümkündür ve bu makalenin yazarı tarafından da umut edilir.

Kaynakça

Broadie, Alexandre. *The Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Birlinn, 2011.

Cohen, Alix. "The Notion of Moral Progress. in Hume's Philosophy: Does Hume Have a Theory of Moral Progress?". *Hume Studies*, Volume XXVI, Number 1 (April, 2000): 109-128.

Collingwood, R. G. *Tarih Tasarımı*. Çev: Kurtuluş Dinçer. Ankara: Ara Yayıncılık, 1990.

Danford, John W. "Hume's History and the Parameters of Economic Development", 155-194; *Liberty in Hume's History of England*. ed. Nicholas Capaldi, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1990 içinde.

Einstein, Albert. *Autobiographical Notes*. Çev.ve ed. P. A. Schilpp, La Salle, IL: Open Court, 3.ed., 1996.

Hont, Istvàn. "The 'rich country-poor country' debate in Scottish classical political economy", 271-316: *Welth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. ed. Istvan Hont ve Micheal Ignatieff. NY: Cambridge University Press, 1985 içinde.

Hume, David. -. İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma. Çev: Selmin Evrim, İstanbul: MEB, 1986.

-. Of National Character: *Essays Moral, Political, and Literary*. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987 içinde.

-. Of The Study of History: *Essays Moral, Political, and Literary*. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987 içinde.

-. Din Üstüne. Çev: Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi, 3bs., 1995.

-. İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. Çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1997.

-. *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

-. İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma. Çev: Oruç Aruoba: Hume. ed. Örsan K. Öymen. İstanbul: Say Yayın-

42 Hume, *İnsan Zihni*, 32.

ları, 2010.

Huntley, William B. "David Hume and Charles Darwin", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, No. 3, Festschrift for Philip P. Wiener (Jul.- Sep., 1972):457-470.

Hutcheson, Francis. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2004 .

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 3 bs., 2002.

Molnar, Michael. "John Stuart Mill Translated by Sigmund Freud", s.112-123 *The Pre-Psychoanalytic Writings of Sigmund Freud*. Ed. Gertrudis Van de Vijver ve Filip Geerardyn. London: Karnac Books, 2002 içinde.

Mossner, E. C. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Phillipson, Nicholas. *David Hume: The Philosopher as Historian*. New Haven: Yale University Press, 2012.

Pittock, Murray G. H. "Historiography", s.258-279: *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*. Ed. Alexander Broadie. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Schmidt, Claudia M. *David Hume: Reason in History*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2003.

Smith, Adam. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. Ed. J.C. Bryce, genel ed. A. S. Skinner, Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

Trobas, Guy. "From The Associationist Unconscious to The Unconscious Structured Like a Language", 233-240: *The Pre-Psychoanalytic Writings of Sigmund Freud*. Ed. Gertrudis Van de Vijver ve Filip Geerardyn. London: Karnac Books, 2002 içinde.

Wootton, David. David Hume, "the historian", s.281-312: *The Cambridge Companion to Hume*. Ed. David Fate Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 içinde.

DAVID HUME'UN İKTİSADİ, SİYASAL VE FELSEFİ DÜŞÜNCESİNDE VERGİLER VE DEVLET BORCU

Ceyhun GÜRKAN*

TAXES AND THE STATE DEBT IN DAVID HUME'S POLITICAL, ECONOMIC AND PHILOSOPHICAL THINKING

Abstract

This work examines David Hume's two texts on public finance –"Of Taxes" (1752) and "Of Public Credit" (1752)– by considering his economic, political and philosophical thinking. While the paper examines Hume's fiscal theory in relation to his political and philosophical thinking, at the same time it interprets his political and philosophical thinking in light of his fiscal theory. Hume in these two texts that deeply influenced the fiscal thought of the British political economy points to a scheme of taxation that fits to the liberal and commercial society and the prospective hazardous political outcomes of the state debt. His two texts on public finance that did not enjoy attention so much as his other economic and political texts did deserves to be re-interpreted in the context of the present conditions of recent economic and political crisis. As the present work examines Hume's fiscal theory in his entire thought, it points out that the conclusions Hume reached should be re-evaluated from the critical political economy perspective.

Key Words: David Hume, Taxes, State Debt, Liberal and Commercial Society, Crisis

* Ankara Üniversitesi, Maliye Bölümü, Yrd.Doç.Dr., e-mail: ceyhungurkan@gmail.com

Özet

Bu çalışma David Hume'un kamu maliyesi üzerine iki metnini –"Vergiler Üzerine" (1752) ve "Devlet Borcu Üzerine" (1752)– düşünürün iktisadi, siyasal ve felsefi düşüncesini dikkate alarak incelemektedir. Çalışma Hume'un maliye teorisini siyasal ve felsefi düşüncesi ile ilişkilendirerek incelerken aynı zamanda siyasal ve felsefi düşüncesini de maliye teorisi ışığında yorumlamaktadır. Hume Britanya klasik politik iktisadının maliye düşüncesini derinden etkileyen bu iki yazısında liberal ve ticari topluma uygun bir vergi şemasına ve devlet borcunun gelecekteki olası tehlikeli siyasal sonuçlarına işaret eder. Hume'un diğer iktisadi ve politik yazıları kadar dikkat çekmemiş iki maliye yazısı günümüzün son iktisadi ve politik kriz koşulları bağlamında yeniden yorumlanmayı hak ediyor. Bu çalışma Hume'un maliye teorisini düşüncesinin bütünü içinde incelerken, düşünürün ulaştığı sonuçları eleştirel politik iktisat perspektifinden yeniden değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: David Hume, Vergi, Devlet Borcu, Liberal ve Ticari Toplum, Kriz

***

Giriş

David Hume'un (1711-1776) 1752'de yayınladığı *Siyasal Söylevler*[1] düşünürün politik iktisat üzerine yazılarını ve temel iktisadi düşüncesini içermesi bakımından temel önemdedir. Ne var ki, iktisadi düşünce tarihi söz konusu olduğunda Hume'un politik iktisadın değişik konu alanları üzerine yazdığı denemeler klasik politik ekonominin diğer önde gelen isimleri (Adam Smith, David Ricardo, Thomas Malthus, Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve John Ramsay McCulloch) kadar ilgi çekmemiştir. Bunun başlıca nedenlerinden biri, Hume'un diğerleri gibi başlı başına politik iktisat üzerine bir başyapıt üretmemesi olabilir. Örneğin Adam Smith'in eserlerinde *Ahlaki Duygular Kuramı*'ndan[2] *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'ine[3] ve *Ulusların Zenginliği*'ne[4] doğru uzanan hatta etikten, hukuka ve politik iktisada doğru bir düşünce gelişimini izleyebi-

1 *Siyasal Söylevler*'deki (*Political Discourses*) yazıları bugün farklı derlemelerde bulmaktayız. Bu yazıda yararlanılan iki derleme: David Hume, *Political Essays*, der.: Knud Haakonssen (New York: Cambridge University Press, 1994); David Hume, *Writings on Economics*, der.: Eugene Rotwein (Madison: The University of Wisconsin Press, 1970).

2 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, yay. haz.: David D. Raphael ve Alec L. Macfie (Indianapolis: Liberty Fund, 1984).

3 Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, yay. haz.: Ronald L. Meek, David D. Raphael, Peter G. Stein (Indianapolis: Liberty Fund, 1982).

4 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, yay. haz.: Edwin Cannan (New York: The Modern Library, 1994).

lirken, Hume'da iktisat, ahlak ve felsefe çizgisini düşünürün *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'sinde[5] ve siyaset ile ekonomi üzerine çeşitli kısa yazılarında gözlemleyebiliyoruz. Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* örneğinde ve kapsamında politik iktisadın para, faiz, ticaret, üretim ve kamu maliyesi gibi temel alanları üzerine bir kitap yazmaması ve bu konuların *Siyasal Söylevler*'de birer kısa yazı veya deneme hüviyetinde kalması, düşünürün hem iktisadi düşünce tarihi içinde görece arka planda kalmasıyla hem de felsefe yazınında düşünürün ekonomi politik yaklaşımının yeterince göz önüne alınmamasıyla, dolayısıyla Hume'un iktisadi düşüncesi ve felsefesi arasında bütünlüklü ilişkinin yeterince tartışılmamasıyla sonuçlanmıştır. İktisadi düşünce tarihi yazını açısından bakıldığında da iktisadi yazıları siyasal ve felsefi düşüncesiyle ilişkilendirilmeden ele alınmıştır. Özellikle para[6] ve faiz[7] üzerine yazıları salt modern iktisat teorisindeki yansımalarıyla ele alınmış ve farklı modern teorilerin öncüsü olarak kabul edilmiştir. Böylelikle Hume'un iktisadi düşüncesi iktisadın ilgi odağına siyasal ve felsefi yönleriyle girmemiştir. Bir bütün olarak bakıldığında, iktisat ve felsefe yazınında eksik görünen şey Hume'un iktisadi ve felsefi düşüncesinin siyasal düşüncesiyle beraber kapsamlı bir şekilde tartışılmamış olmasıdır. Hume'un iktisadi düşüncesinin çeşitli yönlerini ele alan son dönem çalışmalardan *David Hume'un Politik İktisadı*[8] başlıklı derlemeye Carl Wennerlind'in ve Margaret Schabas'ın yazdıkları giriş yazısında belirttikleri gibi, hem iktisadi düşünce tarihi hem modern felsefe yazınında düşünürün politik iktisadı 20. yüzyılın büyük bölümünde çok fazla göz önüne alınmamıştır. Oysa yine yazarların belirttiği gibi, *Siyasal Söylevler* Hume'un yalnızca iktisadi düşüncesi açısından değil, siyaset felsefesi için de son derece merkezi bir metin olduğu kabul edilmesine rağmen, düşünürün politik iktisadına, düşüncesinin felsefi ve politik bütünlüğüyle kurulacak bir ilişki açısından ihmalkâr bir tutum izlenmiştir.[9]

Bu çalışmada biz Hume'un iktisadi düşüncesinde en çok ihmal edilmiş iki yazısını düşünürün iktisadi, siyasal ve felsefesi düşüncesinin bütününde ele alıp inceleyeceğiz: "Vergiler Üzerine"[10] ve "Devlet Borcu Üzerine"[11]. Yukarıda adı

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

6 David Hume, "Of Money", içinde *Political Essays*, der.: Knud Haakonssen (New York: Cambridge University Press, 1994): 115-125.

7 David Hume, "Of Interest", içinde *Political Essays*, der.: Knud Haakonssen (New York: Cambridge University Press, 1994): 126-135.

8 Carl Wennerlind ve Margaret Schabas, *David Hume's Political Economy*, (New York: Routledge, 2008).

9 Carl Wennerlind ve Margaret Schabas, "Introduction", içinde *David Hume's Political Economy*, der.: Carl Wennerlind ve Margaret Schabas (New York: Routledge, 2008): 1-2.

10 David Hume, "Of Taxes", içinde *Writings on Economics*, der.: Eugene Rotwein (Madison: The University of Wisconsin Press, 1970): 83-89.

11 David Hume, "Of Public Credit", içinde *Writings on Economics*, der.: Eugene Rotwein (Madison: The University of Wisconsin Press, 1970): 90-107.

geçen derlemeye giriş yazısında Wennerlind ve Schabas da Hume'un politik iktisadında vergiler ve devlet borcu üzerine düşüncesinin en az ilgi çekmiş konular arasında olduğunu belirtirler. Hume'un iktisadi düşüncesi üzerine son dönemde gelişen yazında Hume'un kamu maliyesi üzerine düşüncelerine dikkat çeken yazarlar vardır; ancak düşüncesinin tartışmalı sayılan yönleriyle ve siyaset felsefesiyle ilişkili olacak biçimde bütünlüklü bir analizine doğru atılmış adımlar son derece azdır. Oysa *Siyasal Söylevler*'de yer alan "Vergiler Üzerine" ve "Devlet Borcu Üzerine" başlıklı kısa yazıları yalnızca klasik politik iktisadın kamu maliyesinin düşünce tarihi açısından önemli değildir. Ayrıca Britanya'nın ve İskoçya'nın sosyo-politik ve iktisadi koşullarından yazılmış bu yazılar Hume'un düşüncesinin, özellikle pratik siyasete ve siyaset felsefesine dair, farklı yönlerini göstermektedir. Bunların içinde en önemlisi Hume'un aşırı kamusal borçlanmayla devletin ve toplumun içine düştüğü iktisadi krizin olası siyasal sonuçlarını öngörmeye dönük yaptığı tartışmadır. Keza vergiler üzerine düşüncesi de Hume'un politik iktisadındaki sınıf siyasetinin önemli ipuçlarını sunmaktadır. Şüphesiz vergiler ve devlet borcu üzerine yazılarının içeriği ile kuramsal ve tarihsel bağlamları bununla sınırlı değildir. İktisadi düşüncesinin içinde yer alan kamu maliyesi sorunsalının siyaset felsefesi ile ilgili (örneğin iktisadi ve mali davranışların sosyolojik ve psikolojik dokusu gibi) ve kendi çağı içindeki koşullar (Britanya'nın ve İskoçya'nın iktisadi ve siyasal koşulları başta gelmek üzere) karşısında Hume'un pratik siyasal tutumuyla ilişkili diğer yönleri de söz konusudur. Ancak Hume'un politik iktisadında şu ana kadar yazında hiç işaret edilmemiş bir başka konu daha söz konusudur. Günümüzde, özellikle 2007 finansal kriziyle başlayan süreçte, kapitalizmin krizleri Hume'un devletin borçlanmasına dair düşünceleriyle birlikte düşünülmemiştir. Hume'un politik iktisadının ve mali düşüncesinin günümüzde iktisadın ve maliyenin güncel teorileriyle, özellikle para teorisi bakımından, kime yakınlıklarına işaret edilmektedir.[12] Buna ilaveten Hume'un kuramsal argümanları günümüz iktisadi kriz süreci açısından da değerlendirebilir ve günümüz krizine Hume'dan hareketle notlar düşülebileceğine belirtelim. Hume'un düşüncesinin son kriz sürecini ne kadar açıklayıp açıklayamadığı üzerine bir kuramsal tartışma sürdürmek yerine, devlet borcu üzerine yazısında yaptığı "düşünce deneyini"[13] bizler de sürdürebiliriz. Dolayısıyla 2008'den itibaren Avrupa'da baş göstermiş ve "devlet borcu krizi" (*sovereign debt crisis*) olarak bilinen son mali kriz sürecinin Hume'un düşünceleri izinde değerlendirilebilir yönleri son derece açıktır ve Hume'un işaret ettiği önemli noktalar etrafında krizin açık-

12 Robert W. McGee, "The Economic Thought of David Hume", *Hume Studies*, cilt 15, sayı 1 (1989): 189-194, 197-199.

13 Margaret Schabas ve Carl Wennerlind, "Hume on Money, Commerce, and the Science of Economics", *Journal of Economic Perspectives*, cilt 25, sayı 3 (2001): 219; Istvan Hont, "The Rhapsody of Public Debt: David Hume and Voluntary State Bankruptcy", içinde *Political Discourse in Early Modern Britain*, der.: Nicholas Phillipson ve Quentin Skinner (New York: Cambridge University Press, 1993): 338, 342.

lanabileceği bir kuramsal zemini de görmekteyiz. Günümüzdeki kriz süreci daha çok devlet maliyesine atfen tanımlanan bir kriz süreci olduğundan, Hume'un devlet borcu üzerine yazısı önemini hiç olmadığı kadar korumaktadır. Hume'un yaklaşımı ve argümanları liberal iktisadi yaklaşımlarca paylaşılıp güncel yeni yorumlar geliştirilebilir ancak İskoç politik iktisadının eleştirel damarından beslenerek yeni yaklaşımlar ve yorumlar da geliştirilebilir. Bizim de bu çalışmanın genelinde ve sonuç bölümünde bu ikinci yaklaşımdan hareket ederek kısa da olsa yorumlarımızı sunacağız.

Yazı dört bölümden oluşmaktadır. İlk olarak, vergiler ve devlet borcu üzerine düşüncelerini daha açık kılmak için Hume'un politik iktisadının geniş kuramsal ve felsefi arka planını irdeleyeceğiz. İleri süreceğimiz gibi, kamu maliyesine olan genel yaklaşımı ve ilkeleri bu geniş kuramsal ve felsefi zemine oturmaktadır. İkinci olarak, Hume'un "Vergiler Üzerine" yazısını ele alacağız ve burada Hume'un vergi gibi kamu maliyesinin teknik sayılabilecek yazısını düşüncesine özgü bir şekilde irdeleyeceğiz ve konunun düşüncesinin bütününe, özellikle siyasal düşüncesine, nasıl bağlandığını göstereceğiz. Üçüncü olarak, Hume'un "Devlet Borcu Üzerine" yazısını ele alacağız. Devlet borcu konusu Hume'un ekonomi politiğinde vergiye göre çok daha fazla dikkat çekmiş bir konudur ve vergiye dair düşüncesine nazaran çok daha fazla tartışılmıştır. Gerçekten de devlet borcu konusunun Hume'un politik ekonomisinde ve siyasal düşüncesinde ayrı bir yeri vardır ancak bu konu para, faiz ve ticaret gibi politik iktisadın diğer esaslı konu alanlarına göre literatürde gerektiği ilgiyi görmemiştir. Bu bölümde biz Hume'un bu önemli yazısının temel argümanlarını ele alıp, literatürdeki tartışmaların izinde konunun farklı yönlerine değineceğiz. Belirttiğimiz üzere, günümüz kapitalizminin krizleri devlet maliyesi ve finans sermaye ile yakın ilişki içindedir. Güncel kapitalizmin son krizini biçimlendiren devlet maliyesi ile finans sermaye arasındaki güçlü ilişki Hume'un "Devlet Borcu Üzerine" yazısını ve buradaki uyarılarını yeniden düşündürtmektedir. Son bölümde, çok kısaca, son küresel krize Hume'un bu kısa ve önemli yazısı izinde değineceğiz ve Hume'un maliye düşüncesinin güncelliğine dair kısa bir kaç not düşeceğiz.

Hume'un İktisadi ve Maliye Düşüncesinin Kuramsal ve Felsefi Çerçevesi

Hume'un 1752'de yayınlanan *Siyasal Söylevler*'deki ekonomi üzerine yazılarına bakıldığında politik iktisadın temel konularında kısa ama etkili yazılar yazdığı görülür. Hume'un burada ekonomiye dair yazıları ticaret, lüks, para, faiz, ticaret dengesi, dış ticaret, vergiler, kamu borcu ve nüfus üzerinedir. Tüm bu konularda iktisadi düşüncesinin farklı yönlerini görmekteyiz. Bunların en

başında şu gelir: Tüm bilimler için savunduğu gibi, iktisadi düşüncesi de insan doğası üzerine bir incelemenin parçasıdır. Hume için İnsan doğasından bağımsız bir bilim söz konusu değildir. Nitekim *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de belirttiği gibi:

> Her bilimin insan doğasıyla az çok bir ilişkisi vardır; her ne kadar bazısı insanoğlundan çok uzaklarda gibi dursa da, bir yerde, bir geçitle mutlaka insan doğasına dönüş yapar. *Matematik, Doğa Felsefesi* ve *Doğal Din* bile bir ölçüde İNSANIN bilimine bağlıdır; çünkü hepsinin yolu insanı tanımaktan geçer ve hepsi insanın güçleri ve yetileri ölçüsünde değerlendirilir. . . Öyleyse Matematik, Doğa Felsefesi ve Doğal Din, insanı bilmeye bu şekilde bağımlıysa, insan doğasıyla daha yakın ve sıkı ilişkileri olan diğer bilimlerden ne beklemeliyiz?[14]

İnsan doğasıyla daha sıkı olan dört bilimin –"Mantık", "Ahlak", "Eleştiri" ve "Siyaset"– ilkeleri ancak ve ancak insanın doğası kavrandıkça belirlenir. Bu bilim son tahlilde, Hume'un tanımıyla, "İnsan Bilimi"dir[15] (*science of man*). Yine Hume'un tanımıyla, "insanları toplumda birlik içinde ve birbirine bağımlı kabul ede[n]" Siyaset ile "zevk ve duygularımızı değerlendir[en]" Ahlak ve Eleştiri söz konusu olduğunda, toplumsal yapının ontolojisi insan doğasının ve deneyiminin genel ilkeleri ile açıklanır. Esas olarak Ahlak, Eleştiri ve Siyaset'in alanı içindeki iktisat ve maliye de insan biliminin konusu olarak toplumsal kurumların ve insan deneyiminin parçası olarak açıklanır. O zaman konumuz itibariyle esas olarak Siyaset ile çok daha yakın ilişki içinde görülecek iktisat ve maliye Hume'un düşünce sisteminde iki ana düzlemde açıklanır. Bunlardan ilki, iktisadi ve mali kurumların ve davranışların insan doğası ve deneyimi ile ilişkilendirilmesi; ikinci olarak insan doğasının belirleniminden hareketle iktisadi ve mali kurumların ve davranışların evrensel olarak geçerli genellemelerine ulaşılması. Bunun yolu, aynı satırlarda belirttiği gibi, "deney ve gözlem"dir[16]. Hume'un düşüncesine göre, deneye ve gözleme dayalı olarak anlaşılabilen insan doğası üzerine bir incelemeden ayrı düşünemeyeceğimiz ve Siyaset'in konusu olarak görebileceğimiz iktisat ve maliye bir bilim olarak dizgesini ancak genellemelerle oluşturulabilir. "Ticaret Üzerine"[17] yazısı metodolojik açıdan iktisadi bir inceleme için bu uyarısıyla başlar. Hume'un gözünde gerçek bir iktisatçı ya da siyaset bilimci tikelden genellemelere ulaşmaya dönük bir akıl yürütmenin insanıdır.

---

14 Hume, *İnceleme*, 12.

15 *A.g.e.*, 12.

16 *A.g.e.*, 12.

17 David Hume, "Of Commerce", içinde *Political Essays*, der.: Knud Haakonssen (New York: Cambridge University Press, 1994): 93-104.

> İnsanların büyük bölümü iki sınıfa ayrılabilir: Hakikate erişemeyen *sığ* düşünürler (*shallow thinkers*) ve [hakikatin] ötesine geçen *derin* [ve *kolayca anlaşılamayan*] düşünürler (*abstruse thinkers*). Bu ikinci tip en az rastlanandır ve eklemeliyim ki, en yararlı ve değerli olandır. . . [S]öyledikleri sıra dışıdır ve fakat herhangi biri [söylediklerini] anlamak için zahmete katlanırsa yeni bir şey duymanın zevkini alır. Bize yeni bir şey söylemeyen ancak her kahve muhabbetinden öğrenilebilen şeyi anlatan bir yazarın çok az değeri vardır.[18]

Hume için derin ve kolayca anlaşılmayan düşünürlerin sığ ve yüzeysel olanlardan en önemli farkı genellemelere ulaşmak için bir akıl yürütmenin insanı olmasıdır. Dolayısıyla, iktisat, siyaset ve maliye üzerine derinlikli bir inceleme insan doğası ve deneyimi üzerine felsefi bir inceleme olup tikelden hareketle genellemelere ulaşabilmelidir:

> [İnsanların birçoğu] bakışını evrensel önermelere doğru genişletememektedir... Oysa ne kadar karışık görünseler de şurası açıktır ki genel ilkeler, şayet doğru ve sağlamsa, bazı kısmi durumlarda olmasa da, her zaman şeylerin genel gidişatında geçerli olmalıdır; ve felsefecilerin esas işi şeylerin genel gidişatını önemsemektir.[19]

Klasik politik iktisatçıların maliye düşüncesi üzerine kapsamlı bir çalışma yapmış Takuo Dome'nin de belirttiği gibi toplum, yönetim ve ekonomi söz konusu olduğunda geçerli olan Hume'un bu genel ilkesi kamu maliyesi için de geçerlidir.[20] Dome'nin ifadesiyle, kamu maliyesi söz konusu olduğunda öncelikle politik iktisadın genel ilkeleri önem kazanır. Hume'un klasik politik iktisat için önemi bu genel ilkelere yönelik bir araştırmayı kamu maliyesine doğru uzatmasından ileri gelir. Dome'nin yerinde ifadesiyle, Hume politik iktisadının genel ilkeleri altında ele aldığı kamu maliyesine ilişkin temel hedefi liberal ve ticari bir topluma uygun mali sistemi tasarlamaktı.[21] Bunun için Hume üç

---

18 *A.g.e.*, 93.

19 *A.g.e.*, 94. Burada ayrıca John Maynard Keynes'in sözlerini hatırlamalıyız: "... iktisatçının erbabında az rastlanan bir hüner karışımı olmalı. Usta bir iktisatçı farklı birçok alanda yüksek standartlara ulaşmış ve bir araya gelmesi nadir görülen hünerlere sahip olmalı. Belli ölçüde bir matematikçi, tarihçi, devlet adamı, felsefeci olabilmeli. Sembolleri anlamalı ve fakat kelimelerle konuşabilmeli. Tekili genele dayanarak düşünebilmeli ve aynı düşünce akışı içinde soyut ve somut olana temas edebilmeli. Şimdiyi geçmişin ışığında, gelecekteki amaçlar için incelemeli. İnsanın doğasının ve kurumlarının hiçbir yönüne tamamen kayıtsız kalmamalı. Mesafeli ve dürüst bir sanatçı gibi ama bir politikacı kadar da dünyaya yakın kalarak aynı anda kararlı ve önyargısız olabilmeli". Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun klasik politik iktisat üzerine ders notlarından aktardığımız bu pasaj Hume'un özellikle devlet borcuna dair düşüncelerinde çok önemli bir noktayı yakalamaktadır: Genellemeleri şimdiki somut durumla ve geçmişle sürekli bir ilişki içinde geleceğe dönük kestirimler için yapmak. Aktaran H. Ünal Nalbantoğlu, *Ekonomi Politiğin Klasik Kuramları*, (Berkeley: yayınlanmamış ders notları, 1990); John M. Keynes, "Alfred Marshall, 1842-1924", *The Economic Journal*, cilt 34, sayı 135 (1924): 321-2.

20 Takuo Dome, *The Political Economy of Public Finance in Britain 1767-1873* (New York: Routledge, 2004), s. 5.

21 *A.g.e.*, 5. Andrew S. Skinner, Adam Smith'in şu pasajına dikkatimizi çekiyor: "[D]aha önce komşularıyla hemen hemen sürekli bir savaş halinde, üstleri ile de, kölemsi bağlılık durumu içinde yaşamış olan kır ahalisi arasına, ticaret ve sanayi,

konu üzerinde genellemelere ulaşmaya çalışmıştı. Bunlar: "(1) Hükümet harcamalarının yönetimi (2) Adil ve etkin bir vergi sistemi (3) Borç yönetimi".[22] Dome Hume'un bu üç sorunsal ile liberal ve ticari bir topluma uygun kamu maliyesine dair genellemelere ulaşırken çağdaşları ve kendinden sonra gelen iktisatçılar üzerinde bıraktığı derin etkiye "Hume'un mirası"[23] adını vermektedir. "Hume'un mirası" bugün tarih dışı soyutlamaları ile mekanistik ve taksonomik yaklaşımıyla hâkim konumda olan neoklasik iktisat için pek bir anlam ve önem taşımayabilir. Ne var ki, içinden geçtiğimiz kapitalizmin ve liberalizmin krizlerinde "Hume'un mirası"nın eleştirel bir ekonomi politik perspektif için anlamı ve önemi tekrar hatırlanabilir.

Hume'un topluma, yönetime ve ekonomiye dair doğru, tutarlı ve sağlam bir bilimsel araştırmanın genellemelere dayanması gerektiği yönündeki temel ilkesinin en önemli aracı tarihsel gözlemlerdir. Hume yazılarının birçoğunda modern toplum, yönetim ve ekonomi ile eski toplumlar arasında karşılaştırmalarda bulunur. Tarihsel karşılaştırmalar Hume'un genellemelere ulaşırken kullandığı en önemli araçtır. Burada odağa aldığımız "Ticaret Üzerine" yazısının girişinde ekonominin ve siyasetin tümünde genellemelerin önemine işaret ettikten sonra modern bir toplumda üretim ve ticaret üzerine genel ilkelere ulaşırken bunları eski toplumlarla karşılaştırma içinde değerlendirir. Ancak bu Hume'un eski toplumlara yönelik nostaljik[24] bir özlemi ya da eskiye dönüş isteği (*wishful thinking*) değildir. Modern toplumun siyasi ve iktisadi koşullarını ve ilkelerini açığa çıkarmak için izlediği gözleme ve deneye dayalı bilimsel yönteminin asli yöntemsel temelidir. İnsanın politik ve iktisadi davranışını psikolojik ve sosyolojik temelleriyle açıklayan ancak adetlerinden, geleneklerinden ve düşünce alışkanlıklarından kaynaklanan insan davranışlarının değişkenliği ve kestirilemezliği karşısında Hume için tarihsel araştırma, Eugene Rotwein'ın[25] belirttiği gibi, felsefi şüpheciliğinin yöntemsel temelidir. Ele alacağımız kamu maliyesi üzerine iki yazısında da –"Vergiler Üzerine" ve "Devlet Borcu Üzerine"– bunun örneğini görmekteyiz ve bu iki yazısında kamu maliyesine dair genel ilkelerinin bir parçası tarihsel karşılaştırmalardan çıkmaktadır. "Devlet Borcu Üzerine" yazısında geleceğe dair kestirimleri ve

azar azar, dirlik düzenliği, iyi yönetimi, bunlarla birlikte, kişilerin özgürlüğünü ve güvenliğini getirmiştir. Çok az göze çarpmış olmakla birlikte bu, onların bütün etkileri arasında, pek mi pek önemlisidir. Bildiğime göre, Bay Hume, şimdiye değin, bunun farkına varmış olan biricik yazardır". Andrew S. Skinner, "David Hume: Principles of Political Economy", içinde *The Cambridge Companion to Hume*, der.: David F. Norton (New York: Cambridge University Press, 2005): 230; Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, çev.: Haldun Derin (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006): s. 441.

22 Dome, *Political Economy of Public Finance*, 5.

23 *A.g.e.*, 5.

24 Donald Winch, *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978),126.

25 Eugene Rotwein, "Introduction", içinde *Writings on Economics*, der.: Eugene Rotwein (Madison: The University of Wisconsin Press, 1970): xxvii.

genellemelerinin bir yönü aynı şekilde modern ve eski toplumların karşılaştırmasına dayalıdır. "Vergiler Üzerine" yazısında, aşağıda ele alacağımız gibi, Hume vergilendirmenin ılımlı ölçeklerde yapay bir yük olarak insanda çalışma dürtüsü yaratabileceğine (*stimulation effect*) dair klasikleşmiş ilkesini eski toplumlarda kıtlığın ve verimsiz tarımsal toprakların doğurduğu doğal yük ile analoji kurarak açıklar. Yazısının sonunda, verginin politik bir kurum olarak doğasının genel ilkesini açıklarken aynı şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel vergi sistemine değinir. Yine aynı biçimde "Devlet Borçları Üzerine" yazısı modern toplum ve eski toplumlar arasında yaptığı tarihsel karşılaştırma ile başlar: Hume için eski toplumların maliyesi çok daha ihtiyatlı ve barış zamanı tasarruf etmeye dayalı bir yönetim anlayışına dayanıyordu.

> Çok genel bir hal almış bizim modern yolumuz ise tam tersine kamu gelirlerini ipotek etmek ve gelecek kuşakların kendinden öncekilerin üstlendiği yükü ödeyeceklerine bel bağlamaktır. Ve onlar da [yani gelecek kuşaklar –*ç.n.*] karşılarında duran akıllı pirleri gibi iyi bir örneğe sahip olarak kendinden sonrakilere aynı ihtiyatlı güveni duyarlar – [bu yeni kuşak da] tercihlerinden ziyade zorunluluktan dolayı gelecek nesillere aynı güvenle bağlanmak mecburiyetindedir. Hiç tartışmasız felaket gibi duran bu edime [yani kamusal borçlanmaya –*ç.n.*] karşı burada nutuk çekerek vakit harcamamıza gerek yok; şu çok açık görünmektedir ki eksi [toplumların] ilkeleri bu bakımdan modern [ilkelere] göre çok daha fazla basiretlidir.[26]

Belirttiğimiz gibi, Hume'un eski toplumların mali sistemlerine ve ilkelerine yönelik olumlu tavrının nedeni, düşünürün eski toplumları modern yönetimlerin ve toplumların kamusal borçlanma konusundaki tutumlarını, ilkelerini ve politikalarını eleştirmek için yöntemsel açıdan kullanmasıdır. Bu anlamda eski toplumlara olan tarihsel göndermeler ve modern toplumla karşılaştırmalar esasen Hume'un modern toplumlarda liberal ve ticari bir toplum için yıkıcı sonuçlar doğuracak ve sakıncalı gördüğü tutumları, kurumları ve politikaları eleştirmek için kullandığı bir yöntemdir. Dolayısıyla Hume'un tarihsel araştırmalarındaki modern toplumla eski toplum arasındaki karşılaştırmalardan modern topluma yönelik siyasal ve iktisadi bir eleştiri çıkmaktadır.[27] Hume'un

---

26 Hume, "Of Public Credit", 90-91.

27 Hume'un yakın dostu Rousseau'da da bu tutumu çok açık bir şekilde görürüz. Hume gibi Rousseau için de eski toplumlar, özellikle Spartalılar, tarihin yüce uygarlığıydı. *Ekonomi Politik* üzerine söylevinde Rousseau esas olarak kamu yönetimi ve kamu maliyesi üzerine yazarken Hume gibi eski toplumlarla modern toplumu karşılaştırır. Rousseau'nun amacı da eski toplumları överken eskiye dönüş değil, modern toplumun eşitsiz yapısını açığa çıkarmak ve bunu eleştirmekti. Gülnur Savran Acar'ın belirttiği gibi Rousseau'da doğa durumu nostaljik bir eskiye dönüş fikri olmayıp, modern toplumun eleştirisi için bir yöntemsel araçtı. Bu Rousseua'nun eski toplumları yüceltmesi için de geçerlidir. Rousseau eski toplumlarda parasal ekonomi ve borçlanma gibi kapitalistik iktisadi ilişkilerin olmadığını, devlet maliyesinin de borçlanmayı ve vergileri artıran bu türden kapitalistik ilişkiler içinde biçimlenmediğini yazarken, Hume gibi o da parasal sermaye ve borç ile dönen devlet maliyesinin eleştirisini yapmıştı. Modern toplumlarda ortaya çıkan hayali isteklerin ve

siyasal bir eleştiriyi içeren ekonomi ve kamu maliyesi üzerine yazıları daha çok iktisadi ve mali kurumların ve süreçlerin siyasal sonuçları, özellikle ortaya çıkabilecek siyasal tehlikeleri ve felaketlerle ile ilgiliydi. Tüm bunlar *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de dile getirdiği 'insan bilimi'nin bir parçası olarak düşünülürse anlaşılabilir. Diğer bir deyişle, ele alacağımız kamu maliyesi üzerine iki yazısı da 'insan bilimi'nin parçası olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu bağlamda, 'insan bilimi'nin parçası olarak mali ve iktisadi kurumların ve davranışların bilimsel incelemesinde genellemelerin ve tarihin merkezi önemini vurgulamış olduk. Genellemeler ve tarihsel analiz Hume'un iktisadi ve siyasi yazılarında temel metodolojisiydi. Bu metodolojik araçlarla beraber iktisadi ve mali kurumları, davranışları ve toplumsal süreçleri anlamak için iktisadı ve kamu maliyesini toplumsal yaşayışı ilgilendiren Siyaset ile zevk ve duygularımızı açıklayan Ahlak ve Eleştiri'nin bir branşı olarak düşünmeliyiz. Dolayısıyla, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'den hareketle düşünmeye devam ettiğimizde Kitap I'de iktisadi ve mali bir inceleme için gerekli bilgi teorisini ve metodolojik çerçeveyi buluruz. Kitap II'de yer alan duygudaşlık ve tutkular üzerine teorisi tutkuların iktisadi davranışı nasıl inşa ettiğinin anlaşılması için önemlidir.[28] Kitap III'teki adalet, mülkiyet ve yönetim (devlet) piyasa ilişkilerinin ve ekonomide insan davranışlarının çözümlenmesi bakımından önemlidir.[29] *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de görülen iktisadi ve mali kurumların ve süreçlerin incelenmesi için gerekli bu üç bölüm Hume'un genel

lüksün yanında parasal sermayeye ve kapitalistik ilişkilere tabi kılınan devlet maliyesi yerine eski toplumlardaki tasarruf ilkesinin yeniden hatırlanması gerektiğini yazar. Şu satırları birçok açıdan Hume'un savunduğu mali sistemin ilkelerini yansıtır: ". . . bir hükümetin paradan başka dayanma gücü kalmamışsa, o hükümetin çürümenin son kertesine varmış olduğu söylenebilir. . . Bu artış gerekliliğinin ilk kez hissedilmesi, devletin iç düzenindeki bozulmanın da ilk belirtisidir; yönetici akıllıysa, günün ihtiyaçlarını karşılamak için para bulmayı düşünürken, ortaya çıkan bu yeni ihtiyacın uzak sebeplerini araştırmayı da ihmal etmez. . . . Bu kuraldan maliye yönetiminin en önemli eylem ilkesi çıkar; ki o da gelirleri artırmaya çalışmaktan çok daha büyük bir özenle ihtiyaçların ortaya çıkmasını önlemeye çalışmaktır; ne kadar çabuk hareket edilirse edilsin, olan olduktan sonra ve daha yavaş gelen çare devleti daima sürüncemede bırakır; bir olumsuzluğa çare düşünülürken, bir başkası kendini hissettirmeye başlamıştır bile ve bizzat kaynaklar yeni olumsuzluklar yaratır, öyle ki sonunda ulus borca batar, halk çığnenir, hükümet tüm etkin gücünü yitirir ve çok parayla pek az iş yapar duruma düşer. Küçük tasarrufları sayesinde, bizimkilerin tüm hazineleriyle yaptıklarından daha çok iş yapan eski hükümetlerin yarattıkları mucizelerin de bu iyi bellenmiş büyük eylem ilkesinden çıktığını sanıyorum. Hatta *ekonomi* sözcüğünün halk arasındaki anlamı da belki buradan türemiştir: Sahip olunmayanı elde etme çarelerinden çok, elde olanı akıllıca çekip çevirme sanatı". Jean-Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik*, çev.: İsmet Birkan (Ankara: İmge, 2005), 40-41; Gülnür Savran Acar, *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx* (İstanbul: Belge, 2003), 41-55.

28 "Ticaret Üzerine" yazısında belirttiği gibi: "Dünyadaki her şey emek tarafından satın alınır; ve tutkularımız emeğin tek devindiricisidir". Hume'a göre emeğin yöneldiği temel amaç insanın mutluluğu olup onu harekete geçiren güdüler (tutkular) ve/veya tatminini hedeflediği üç arzu "eylem" (*action*), "zevk" (*pleasure*) ve "kayıtsızlık"tır (*indolence*). Kayıtsızlık arzusu, Rotwein'ın belirttiği gibi, daha çok hayatın keyfini sürme anlamındaki "canlılık, hayatla dolu olmak" (*liveliness*) ile ilgilidir. Rotwein emeği hareket geçiren üç tutkuya ileride değineceğimiz gibi "kazanç arzusunu" da ekler. Hume, "Of Commerce", 99; David Hume, "Of Refinement in the Arts", içinde *Political Essays*, der.: Knud Haakonssen (New York: Cambridge University Press, 1994): 106; Rotwein, "Introduction", xxxvi.

29 Tatsuya Sakamato, "Hume's Political Economy as a System of Manners", içinde *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, der.: Tatsuya Sakamato ve Hideo Tanaka (New York: Routledge, 2003): 87.

olarak iktisadi düşüncesini tanımlayan üç düzeye karşılık gelir. Eugene Rotwein Hume'un iktisadi düşüncesi üzerine kaleme aldığı ve Hume üzerine gelişen yazında klasikleşmiş kabul edilen çalışmasında Hume'un iktisadi düşüncesinin bu üç düzeyini şöyle tanımlar: (1) İktisat psikolojisi (özellikle *İnceleme*'de yer alan tutkular ve davranışların altındaki dürtülerin teorisi) (2) Politik iktisat (piyasa ilişkileri) (3) İktisat Felsefesi (ticari toplumun kapsamlı bir ahlaki değerlendirmesi).[30] Rotwein'ın işaret ettiği Hume'un iktisadi düşüncesinin bu üç düzeyi içinde piyasa ilişkilerinin konusu olarak politik iktisat faiz, ticaret, para, üretim (emek/çalışma), vergi ve kamu borcu ile ilgili olup, ele alacağımız iki maliye yazısı dolayısıyla öncelikle piyasa ilişkileriyle ilgilidir. Ancak Rotwein'ın yazısı bu üç düzeyi ayrı başlıklar olarak ele alıp aynı zamanda birbiriyle ilişkilerine işaret ederken kamu maliyesi üzerine iki yazısı bu çabanın bir parça dışında kalmaktadır. Vergiler ve devlet borcu söz konusu olduğunda mali kurumları, davranışları ve süreçleri Hume bir taraftan politik iktisadın konusu olarak piyasa ilişkileri bakımından ele almış, ancak aynı zamanda iktisadi düşüncesinin tutkular teorisi ve ticari toplumun siyasal ve ahlaki değerlendirmesiyle beraber bunu düşünmüştür.

Tüm bunlardan hareketle Hume iktisadi düşüncesi bakımından dikkate alındığında Rotwein'ın özellikle bir saptamasını akılda tutmak gerekir: "Hume insan bilimi temelinde davranışların kanunlarını sistematik olarak geliştirmeye çalışmıştır"[31]. Dolayısıyla Hume için insan davranışlarının ve deneyiminin açıklanmasındaki iki temelden biri tarihsel analiz iken diğeri tutkuların ve duyguların teorisi, ya da kısaca psikolojidir. Psikoloji yalnızca davranışları inşa eden insanın duygusal yönüyle ilgili değildir; aynı zamanda, tarih gibi, sosyolojik bir kapsamda insan deneyiminin iktisadi, sosyal ve siyasal temelini de açıklar. Bu bakımdan Rotwein Hume için tarih ve psikoloji merkezdedir derken[32], aynı paralelde Tatsuya Sakamato, Rotwein'ın işaret ettiği bu üç düşünce hattını (ve dolayısıyla *İnceleme*'deki üç kitabın konusunu) birleştiren ilkenin 'davranışlar' (*manners*) olduğunu belirtir.[33] 'İnsan bilimi'nin parçası olarak Hume'un politik iktisadı 'davranışlar'ı tarihsel ve psikolojik (tutkular ve duygular) bir temelde incelerken, çözümlemesi 'insan bilimi'nin temel konusu olan insan doğasının ve deneyiminin ilkelerini iktisadi açıdan inşa etmektedir. İktisat ve maliye üzerine yazıları piyasa ilişkilerini, bu ilişkilerin siyasal yönünü ve sonuçlarını ve ayrıca liberal-ticari toplumun ahlaki değerlendirmesini sunarken, Hume felsefi şüpheciliğini, materyalist ve sosyolojik bakışını ve yöntemini toplumun ve insanın doğasının rasyonalist metafizik geleneğin açıklamasına karşı geliştir-

30 Rotwein, "Introduction", ix-cxi.
31 *A.g.e.*, xxvi.
32 *A.g.e.*, cvi.
33 Sakamato, "Hume's Political Economy as a System of Manners", 87.

mişti.[34] Bunların başında Hume'un toplum sözleşmesine olan itirazı gelmekteydi.[35] Hume insanın toplumsal ve siyasal birlikteliğini kurgusal bir çerçevede insanların birbirine karşı gönüllü itaatkârlığı ile değil, adetlerin, geleneklerin ve alışkanlıkların belirleyici önemde olduğu tarihsel ve sosyolojik bir çerçevede açıklar. Bu çerçeve Hume için toplumun ve yönetimin kökeninin insanın tarihsel olarak belirlenmiş davranışlarına bağlı olduğunu göstermektedir:

> Bir aile içinde dünyaya gelen insan [özellikle iktisadi –*ç.n*] zorunluluktan, doğal yöneliminden ve alışkanlığından ötürü toplumun devamlılığını sağlar. Aynı insan, diğer gelişiminde, barış, güvenlik ve karşılıklı ilişki için zorunlu olan adaleti yönetmek için politik toplumu kurmakla meşgul olur.[36]

Politik toplum ya da otorite insanın doğal bir eğilimidir. Özellikle çıkara olan doğal eğilimi insanın adaletin sağlanması için politik toplumu kurmasında etkilidir.[37] *İnceleme*'de "Hükümetin Kökeni" üzerine bölümü açarken yazdığı gibi:

> Hiçbir şey insanların büyük ölçüde çıkar tarafından yönetildiklerinden ve hatta kaygılarını kendi ötelerine genişlettikleri zaman bile, çıkarlarından çok uzaklaşmadıklarından daha açık değildir. . . Bu, insanların toplumu destekleme ve toplumsal adalet kurallarına uyma konusunda çok önemli çıkarları olduğu için, insan soyunun en yabanıl ve eğitimsiz olanları için bile somut ve açıktır.[38]

İnsanların her durumda çıkarına bağlı olduğu ve toplum durumunun insanın çıkarından ortaya çıkması dışında ayrıca politik toplumun diğer kökeni insanların otoriteye alışkanlık geliştirmesidir. Bu tarihsel ve sosyolojik yaklaşımı ile Hume Hobbes'un etik rasyonalizminden ayrılır ve otoriteyi yaratan siyasal davranışın kökeninde "eylem psikolojisini" ve "etik anti-rasyonalizmi"[39] görür. İnsanın doğasına içkin olan siyasal otorite ve toplumsal düzen bir kez yerleştikten sonra bunlarla gelişen "[a]lışkanlık artık insanın doğasının kusurlu olarak inşa ettiği diğer şeyleri de sağlamlaştırır; ve insanlar, itaate bir kez alıştığında, artık hiçbir zaman bu patikadan ayrılmayı akıllarına getirmezler – [bu patikada] [insanlar] ve ataları sürekli yürümüşlerdir ve birçok önemli ve göze çarpan güdü ile [bu patikaya] bağlanmışlardı."[40]

---

34 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa, 2008), 52-54, 60, 92-93.

35 Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev.: Osman Akınhay (Ankara: Bilim ve Sanat, 1998), 35.

36 David Hume, "Of the Origin of Government", içinde *Political Essays*, der.: Knud Haakonssen (New York: Cambridge University Press, 1994): 20.

37 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 104.

38 Hume, *İnceleme*, 357-358.

39 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 94-96.

40 Hume, "Of the Origin of Government", 22.

Bu açıklamalarla birlikte Hume'un düşüncesinin bütününde şekillenen iktisadi ve siyasal davranışların temel parametrelerine işaret etmiş olduk: Çıkar, tutku, güdü, davranış, alışkanlık, adet, gelenek, görenek. Böylelikle insan doğasının ve davranışlarının inşa ettiği toplum, ekonomi ve yönetimin (politik toplum/hükümet/devlet) açıklanabileceği en üst düzeyde "insan bilimi"nin bir parçası olarak ekonominin ve kamu maliyesinin kurumları ve toplumsal süreçleri de artık açıklanabilir. Tarih ve eylem psikolojisi etrafında daha çok sosyolojik ve siyasal bir çözümleme olarak anladığımız Hume'un iktisadi ve mali konular üzerine yazılarından buna yönelik örnekleri şimdiden sunabiliriz: İleride de değineceğimiz gibi, vergilendirmenin insanın çalışma (emek) davranışı üzerinde bir yük yaratarak kaybettiği kazancı telafi etmek için insanın daha fazla çalışmaya yönelmesi (*stimulation effect*)[41], siyasal otoritenin vergiyi toplarken insanların yaşam düzenine ve adetlerine uygun davranması gerektiği[42], "bir ülkenin barometresi"[43] olarak gördüğü faizin paranın azlığı ya da çokluğuyla belirlenmesinden ziyade insanların davranışları ve geleneksel yeriyle ilgili olması,[44] bir borç ilişkisi olan faizin tarihsel olarak belirlenmiş mülkiyetin eşitsizliği üzerinde yükselmesi,[45] yine faizin insanların sınıfsal pozisyonlarına uygun olarak tasarruf ve tüketime yönelik psikolojik eğilimleriyle ilgili olması,[46] ulusal gücün azlığının paranın kıt olmasından ya da mutlak miktarıyla ilgili olmaktansa bunun esas olarak insanların davranışları ve adetleriyle, özellikle çalışmaya yönelik tutumlarıyla ilgili olması[47] Hume'un iktisadi düşüncesindeki sosyolojik, tarihsel ve psikolojik açıklamalarından yalnızca bir kaçıdır. Burada bizi özellikle ilgilendiren kamu maliyesi üzerine yazdığı iki yazısının da Hume'un iktisadi düşüncesinin bu temel unsurlarıyla yorumlanabilmesidir. Yazıları ayrıntısıyla ele almadan önce buna yönelik genel çerçeveyi çıkarmak ileride analizinin bütünü anlamak için faydalı olacaktır. Buna göre, "Vergiler Üzerine" yazısından verginin psikolojik bir yük yaratarak çalışmaya sevk etmesi bugün modern iktisadın vergi teorisinde ve politikalarında farklı formülasyonları yapılan klasik bir örnektir. Ancak günümüzün iktisadi ve siyasi küresel krizi göz önüne alındığında Hume'un düşüncesinde kamu maliyesi bağlamında siyasetten psikolojiye, ekonomiden sosyolojiye ve tarihe uzanan geniş yelpazede devlet borcunu anlamak çok daha önemli görülebilir. Üstelik "Devlet Borcu Üzerine" yazısındaki liberal ve ticari toplumun sonunun bir felaketle sonuçlanabileceği yönündeki uyarısı dikkate alındığında konunun bu

41 Hume, "Of Taxes", 83-84.
42 Hume, "Of Public Credit", 97.
43 Hume, "Of Interest", 132.
44 *A.g.e.*, 128.
45 *A.g.e.*, 128-129.
46 *A.g.e.*, 131.
47 Hume, "Of Money", 121.

geniş yelpazede değerlendirilmesi ayrı bir önem taşır. Bu konuda yapılmış az sayıdaki çalışma arasından Albert O. Hirschman'ın *Tutkular ve Çıkarlar*[48] başlıklı önemli çalışması özelikle dikkate değerdir. Hem Hume'un iktisadi düşüncesinin bütününde tutku ve çıkar arasındaki gerilimi sergilemesinden hem de konuyu devletin borçlanmasına doğru uzatarak[49] ele alması bakımından bu kitap Hume'un iktisadi ve mali düşüncesinin kuramsal çerçevesinin anlaşılması için önemlidir. Buna göre:

Hume'un insanın iktisadi davranışının temel iki psikolojik unsuru tutku ve çıkardır: "Açgözlülük, diğer bir deyişle, kazanç elde etme arzusu, her zaman, her yerde ve herkes üzerinde etkili olan evrensel bir tutkudur"[50]. "Kazanma sevdasının haz sevdasına üstün gelmesi, tüm gayret gerektiren mesleklerin kaçınılmaz sonucudur"[51]. 17. ve 18. yüzyılda "çıkar"ın devlet aklı / devlet çıkarı bağlamındaki rasyonalist siyasal içeriğinin yerine Adam Smith'in "durumumuzu iyileştirme arzusu"[52] deyişinde ifadesini bulan iktisadi anlamı önem kazandıkça insanın bir zamanlar hor görülen ve baskılanması istenen bu evrensel tutkusu giderek olumlu bir anlam kazanırken; ve bu paralelde insanın "psikolojik keşfinin"[53] hızlandığı bir dönemde tutku ve çıkar ilişkisi ve gerilimi üzerine düşüncelerin zirvesindeki düşünür olarak Hirschman Hume'a işaret etmektedir. Hirschman iktisadi büyümenin siyasal sonuçları ve felaketleri üzerine bir kavrayış geliştirmek için iktisadi ve siyasi düşünceler tarihine yöneldiğinde gördüğü şey, kapitalizmin yükselişinde insan doğasına özgü tutkuların ve duyguların yeni anlamlar kazandığı; ve bu 'psikolojik keşif" sürecinde 'çıkar'ın iktisadi anlamının ötesinde tüm "arzuların toplamı"nı[54] betimlerken, toplumsal dengeyi ve insanın tutkularının dengeleyici ve "terbiye edici"[55] tutkusu olarak görülmesiydi. Hume 17. yüzyılda başlayan bu keşif sürecinin zirvesindeki düşünürdü. Hirshman'a göre, Smith'in düşündüğünden farklı olarak, çıkarın bir tutku olarak siyasal sonuçları, özgülüklere etkisi ve yol açacağı felaketlerle ilgiliydi. Çıkar, tutkular içinde, "insan davranışının anahtarı"[56] olarak görülmeye başlandığı bir dönemde Hume tutkuların dengeleyici unsuru olarak çıkarı her zaman liberal ve ticari bir toplumda yol açacağı olumlu siyasal sonuçlar ve kötülüklerle birlikte düşünmüştü. Smith'le beraber başlayan politik iktisat

48 Albert Hirschman, *Tutkular ve Çıkarlar: Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?*, çev: Barış Cezar (İstanbul: Metis, 2008).
49 *A.g.e.*, 82-99.
50 *A.g.e.*, 67.
51 *A.g.e.*, 78.
52 *A.g.e.*, 56.
53 *A.g.e.*, 17.
54 *A.g.e.*, 50.
55 *A.g.e.*, 9-57.
56 *A.g.e.*, 58.

geleneği ise zenginliğin siyasal sonuçlarından ve özellikle felaketlerinden ziyade daha çok iktisadi kazanç arzusunun iyimser tarafıyla çok daha fazla ilgiliydi ve "tutkulara karşı çıkarlar tezi"nin[57] son büyük temsilcisi Hume idi. Hume kazanç arzusu ve tutkusunun yol açacağı siyasal felaketler söz konusu olduğunda özellikle para sahibi sınıfların çıkarlarıyla ilgilenmişti. Para sahibi sınıfların devlet maliyesi ile olan borç ilişkisi despotlukla, ulusal bağımsızlığın yitimiyle ve özgürlüklerin tükenişiyle sonuçlanabilirdi. Hem Hume hem çağdaşları ve sonraki düşünürler, Hirschman'ın da belirttiği gibi, taşınabilir sermayenin (bugünkü anlamıyla para ya da finansal sermayenin) ticareti ve iktisadi büyümeyi geliştirici olumlu katkısının, ama bundan da önemlisi özellikle Montesquieu'da çok belirgin olan, devlet otoritesinin keyfi siyasal gücünü kesmesi bakımından olumlu bir işlevi olabileceği de kabul ediliyordu.[58] İleride değineceğimiz gibi, taşınabilir sermayenin iktisadi bakımdan kimi işlevlerini Hume da olumlu bulup kabul etmekteydi ancak para sahibi sınıfların, yani para kapitalistlerinin, ulusal ve uluslararası kredi-borç ilişkileri devlet maliyesi ile iç içe geçtikçe yol açacağı siyasal sonuç Hume için bir felaketle sonuçlanabilirdi. Bu anlamda Hume kamu borcunun ve finansal sermayenin siyasal eleştirisini sunarken çözümlemesinin arka planında psikolojik, sosyolojik ve tarihsel bir bakışla salt bir piyasa ilişkisi olarak görülebilecek kamu maliyesine özgü bu konuyu derinlikli bir 'insan bilimi'nin parçası olarak Siyaset'in (insanın toplumsal birlikteliğinin ve bunun altında yatan insan davranışlarının incelenmesinin) konusu olarak işlemişti. Rotwein'ın yazısının son cümlesinde belirttiği gibi: "Uzun zamandır [iktisat] disiplinin daha çok mekanik yönlerine katkısıyla bilinmiş Hume iktisadı geniş bir insan deneyimi bilimiyle birleştirme yönündeki temel girişimiyle çok daha fazla hatırlanmayı hak ediyor".[59] Tüm bu açıklamalarımızın izinde Hume'un kamu maliyesi ile ilgili iki yazısını, sırasıyla "Vergiler Üzerine" ve "Devlet Borcu Üzerine", ele alacağız.

İktisadi ve Sosyo-Politik bir Kurum Olarak Vergi

Britanya klasik politik düşüncesindeki maliye düşüncesini derinden etkilemiş Hume'un kamu maliyesi ile ilgili iki temel metni "Vergiler Üzerine" (1752) ve "Devlet Borcu Üzerine" (1752) başlıklarını taşıyan kısa yazıları içinden ilki iktisadi düşünce tarihi içinde biraz daha fazla ihmal edilmiştir. Siyasal ve felsefi

57 *A.g.e.*, 81.

58 *A.g.e.*, 82-90.

59 Rotwein, "Introduction", cxi. Andrew S. Skinner da Hume'un iktisadi düşüncesindeki tarihsel ve sosyolojik özgünlüğü vurgular: "Hume'un denemeleri tutarlı tek bir incelemeyi meydana getiremese de, bunlar, göstermeye çalıştığım gibi, sistematik bir ele alış biçiminin izlerini vermektedir. Belki [Hume'un] ele alış biçiminin en önemli tek özelliği tarihi kullanmasında ve tarihsel yönteminde bulunabilir: Hume devamlı olarak iktisadi *ilişkilerin* çevre ve davranış halleriyle bağlantısını kurmaya çalışmıştır. Bu tutum daha sonra Alman Tarihselci Okulu ile Amerikan Kurumsalcılarının çalışmalarında kendini gösterecektir." Skinner, "David Hume", 248.

açıdan düşüncelerinin incelendiği yazında ise bu kısa yazı söz konusu bile olmamıştır. Ancak vergiye dair bu kısa yazısında Hume'un vergi özelinde kamu maliyesi, liberalizm ve ticari toplum arasındaki ilişkiyi düşünme tarzının, ayrıca siyasal düşüncesi açısından da, önemli ipuçlarını gösteren noktalar olduğundan bu yazının ilk önce bir özetini ve şemasını sunalım. İlk olarak, Hume, "Devlet Borcu Üzerine" yazısında olduğu gibi, devletin borçlanmasındaki artışın bir sonucu olarak vergilerin artışına işaret eder. Devlet vadesi gelen borcun ve faizin ödenmesi için gittikçe daha fazla vergi almaya başlar. Ancak "Vergiler Üzerine" kısa yazısında vergilendirmeye dair özellikle iki temel konuyu ele alır. Bunlardan ilki, vergilerin insanların çalışkanlığını ve üretkenliğini artırmada psikolojik olarak teşvik edici etkisiyle (*stimulation effect)* ilgilidir. Mallara konulan vergiler üç sonuç doğurabilir: İlki tüketim malı zorunlu bir mal ise çalışan ücretli yoksullar malın tüketiminden vazgeçebilir, ya da ücretlerinin artışını talep edebilir, ya da ilave ücret talebinden bulunmadan vergiden doğan kaybını telafi etmek için daha fazla çalışma isteği duyabilir. Hume'un verginin çalışma ruhu üzerinde yarattığı bu olumlu psikolojik etki konusu merkantilist yazarlardan aldığı bir görüştü.[60] Vergilerdeki artış ılımlıysa ve istismara açık değilse, halkın zenginliği ve üretkenliği verginin yarattığı bu yapay kamusal yükle artabilir. Bu üçüncü sonuç Hume açısından tarihsel olarak doğruluğu ispatlanmış bir gerçektir. Hume bu noktada ücretli yoksulların vergiyle çalışma isteğinin artışı ile verimsiz topraklara sahip, doğal olarak kısıtları olan ve ticaretle zenginleşmiş ülkeler arasında bir paralellik kurmaktadır. Vergilerin halkın üzerinde yapay bir yük yaratarak çalışkanlığının artmasında oynadığı teşvik edici psikolojik role benzer şekilde tarihte Hollanda, Ceneviz ve Venedik gibi kimi ülkelerin ticaretle zenginleşmişlerinde ülkenin doğal zorluklarının oynadığı rol söz konusudur. Bu bakımdan iktisadi büyümenin, üretkenliğin ve zenginliğin artışında vergi gibi yapay yükün ve verimsiz topraklar gibi doğal kısıtların rolü önemlidir. Hume'a göre İrlanda'da, yazar ve diplomat Sir William Temple'ın (1628-1699) görüşünü paylaşarak, düşük nüfus ve geniş verimli topraklara sahip olmasından dolayı insanlar çalışmayı değil tembelliği seçmiştir.[61] Hume vergiler, ticaret, üretkenlik, büyüme ve zenginlik üzerine bu kuramsal ve tarihsel açıklamalarıyla iyimser bir bakış sergiler ancak kendi zamanının koşullarında tüm Avrupa'da vergilerin aşırı artışı ve istismara giderek daha açık hale gelen yapısı karşısında sanayinin ve üretkenliğin çökebileceği korkusunu taşımaktadır. Liberal ve ticari toplumların geleceği konusunda gözlemlediğimiz bu kötümserlik ve çöküş endişesi özellikle devlet borcu konusunda çok daha radikal bir şekilde karşımıza çıkacaktır. Bu, Hume'un kamu maliyesi söz konusu olduğunda, göz önünde tutmamız gereken esas noktalardan biridir.

60 Rotwein, "Introduction", lxxxiii.

61 Hume, "Of Taxes", 84.

Hume'un düşüncesinde merkantilist düşünceden gelen ılımlı vergilerin yaratacağı çalışmaya dönük olumlu psikolojik etki iki konuyla kesişir. Bunlardan ilki hangi verginin liberal ve ticari bir topluma en uygun olacağı meselesidir. Uygunluk bir taraftan çalışkanlığı, üretkenliği ve bolluğu artırması bakımından vergilendirmenin iktisadi etkinliğiyle, diğer taraftan vergilendirmede adalet ile ilgilidir. Takuo Dome'nin belirttiği üzere, Hume'un vergilendirmeye ilişkin temel amacı liberal ve ticari bir toplumda etkin ve adil bir vergilendirmenin nasıl sağlanabileceğidir.[62] Bu bağlamda Hume için en önemli konu vergilendirmenin keyfiliğini engellemektir. Şöyle yazar:

> Tüm vergilerin en zararlı olanı keyfi [vergilerdir]. [Bu keyfi vergilerin] uygulanması genellikle çalışkanlığı (*industry*)[63] cezalandırmaya dönüşür; ve ayrıca [bu keyfi vergiler], kaçınılmaz eşitsizliğiyle, gerçekte dayattıkları yükten çok daha fazla acı vericidir. Bundan dolayıdır ki, bunları uygar bir halkta görmek şaşırtıcıdır.[64]

Hume için vergilendirmede en adil, dolayısıyla keyfi olmayan, ve etkin olan vergi tüketimden, özellikle lüks tüketimden alınan vergilerdir. Lüks tüketim isteğe bağlı olduğundan lüks tüketim vergisi gönüllü olarak ödenir ve bu insanların en az yükünü hissettikleri vergi türüdür.[65] Ancak mülkiyet üzerinden alınan vergilerin olumsuz, yani keyfiliğe doğru kayma olasılığı vardır.[66] Hume'a göre kişilere ve mülkiyete uygulanan doğrudan vergilerin, keyfiliğe kayma gibi bir durumu olmasa bile, bunlar en zararlı vergiler olarak görülebilir:

> Hükümdar açısından, talep edilen [vergi] toplamına ilave olarak azar azar fazlasını eklemek çok kolay olduğundan bu vergilerin bir bütün olarak baskıcı ve katlanılamaz hale gelmesi muhtemeldir. Ancak, mallara konulan vergi kendi kendini denetleyebildiğinden, hükümdar bir süre sonra vergilerdeki artışın gelirini artırmadığını anlar. Dolayısıyla bir halkın bu vergiler tarafından yıkılması kolay değildir.[67]

Dolayısıyla Hume burada bir taraftan siyasal gücün aşırı kullanımını engelleyecek bir vergi politikası tasarlarken diğer taraftan siyasal gücün müdahalesine gerek kalmadan piyasanın kendi kendine işleyebileceği bir vergi şeması çizer. Bu bakımdan, Hume, belirttiğimiz üzere, vergiler söz konusu olduğunda esa-

---

62 Dome, *Political Economy of Public Finance*, 3.

63 "*Industry*" kelimesini burada metnin bağlamında çalışkanlık olarak çevirmek doğru olur. Ancak Hume'un iktisadi teorisinin bütününe bakıldığında bunu ayrıca imalat sanayi olarak da düşünebiliriz. Wennerlind'in ve Schabas'ın belirttiği gibi, Hume iktisadi büyümenin motoru olarak imalat sektörünü görmekteydi. Dolayısıyla bu ifadenin, keyfi vergilendirmenin sanayi, yani üretim üzerinde derin olumsuz sonuçlar yarattığı düşüncesini içerdiğini akılda tutmalıyız. Wennerlind ve Schabas, "Introduction", 4.

64 Hume, "Of Taxes", 86.

65 *A.g.e.*, 85.

66 *A.g.e.*, 85; Dome, *Political Economy of Public Finance*, 4.

67 Hume, "Of Taxes", 86.

sen liberal ve ticari bir topluma uygun vergilendirmenin nasıl yapılacağı ile ilgilidir ve son cümlede açıkça görüldüğü üzere mülkiyete ve kişilere doğrudan uygulanan vergilerin hükümdarın politik ve askeri gücüne bağlı olmasından dolayı baskıcı bir karakteri vardır. Oysa mallara uygulanan vergi öncelikle kişilerin piyasada oluşan alım gücüne, tüketim eğilimine ve fiyatlara bağlı olduğundan kendi kendini, keyfi bir politik müdahaleye yer bırakmadan, dengeleme ve denetleme özelliği vardır. Bu bakımdan Hume için piyasanın işlerliği adil ve etkili bir vergilendirme için gerekli ve zorunludur.

Hume'un tasarımındaki ideal liberal ve ticari toplumda adil ve etkin bir vergilendirmenin aynı zamanda bu verginin en sonunda kim tarafından ödeneceği ile ilgisi vardır. Verginin yansıması olarak bilinen bu konu herhangi bir verginin son ödeyicisinin hangi sınıf olduğuna işaret eden, dolayısıyla kamu yükünün toplumsal bölüşüm meselesidir. Verginin yansıması meselesi klasik politik iktisatçılar arasındaki kuramsal olarak en fazla tartışılmış konulardan biridir. Ancak bu konu bölüşüme dair teknik bir maliye konusu olarak değil, bölüşümün siyasal sonuçları açısından önemliydi. Klasik politik iktisatta verginin son ödeyicisinin kuramsal olarak kimin olduğunu belirlemek aynı zamanda liberal ve ticari bir toplumda toplumsal gelişmenin ve iktisadi büyümenin öznesi temel sınıfın kim olduğu sorusuna verilen cevapla da ilgiliydi. Diğer bir deyişle, verginin yansıması teknik olarak verginin son ödeyicisinin kim olduğu meselesiyle sınırlı kalmayıp, hangi toplumsal sınıfın iktisadi büyümeyi ve ulusal refahı yaratan sınıf olduğu, hangi sınıfın çıkarının ulusal çıkarlarla örtüştüğünün ve hangisinin çeliştiğiyle ilgili temel bir ekonomi politik konuydu. Dolayısıyla bu konu aynı zamanda klasik politik iktisatçıların vergi konusu üzerinden liberal ve ticari bir topluma özgü sınıf ideolojilerinin bir yansımasıdır. Örneğin David Ricardo fizyokratların ve Adam Smith'in öne sürdüğü hemen her tür verginin son ödeyicisinin toprak sahipleri olduğu yönündeki argümanı, farklılaşmış rant teorisiyle çürüterek, her tür verginin asıl olarak kapitalistlere düştüğünü göstermiş, böylelikle vergilendirmenin sermaye birikimi üzerindeki olumsuz sonuçlarını ve verginin eleştirisini kuramsal olarak tutarlı bir şekilde ortaya koyduğunu düşünüyordu.[68] Bu bakımdan herhangi bir verginin ekonominin işleyişiyle esas olarak hangi sınıf tarafından ödendiğinin kuramsal olarak belirlenmesi yalnızca teknik bir vergi yükü bölüşümü meselesi değil, klasik politik ekonominin en somut politik meselelerinden biriydi. Hume da aynı şekilde yazısının sonuna doğru bu can alıcı konuya gelir. Hedefindeki konu, tıpkı Ricardo'da olduğu gibi, vergilerin nihai ödeyicisinin toprak sahipleri olmadığını göstermekti. Ancak Hume, Ricardo gibi soyut bir iktisatçı olmadığı için, konunun politik yönüyle çok daha ilgiliydi ve verginin

68 Dome, *Political Economy of Public Finance*, 112, 120-131.

yansımasını gözlemleriyle ulaştığı insan deneyiminin bir parçası olarak genellemelere dayanarak açıklar. Daha önemlisi politik bir konu olarak verginin nihai olarak kim tarafından ödeneceğinin belli olmadığını söyleyerek maliyeye ilişkin siyasal bir sürecin öngörülemezliğine işaret ediyordu: "Bu konuyu şu gözlemle sonlandırıyorum: Vergiler söz konusu olduğunda siyasal kurumlarda sıklıkla olan bir durumla karşı karşıyayız; şeylerin sonuçları ilk bakışta beklediklerimize taban tabana zıt olabilir."[69]

Dolayısıyla, Hume açısından, verginin nihai ödeyicisinin toprak sahipleri olduğu, verginin yansıması konusunda toprak aristokrasisinin hiçbir şey yapamayacağı inandırıcı değildir.[70] Liberal ve ticari toplumda fiyatların ulusal ve uluslararası ilişkilerce belirlenmesi, insanların tüketimlerini fiyatlara ve vergi yükünün değişimine göre ayarlaması, hangi verginin uygulanacağı gibi bir dizi iktisadi durum ve koşul da verginin nihai ödeyicisi olarak toprak sahiplerinin olamayacağını gösteriyordu.[71]

Gözlemlere dayanarak böyle bir sonuca ulaşmanın politik koşullar ve sonuçlar açısından önemi vardı. Eğer verginin nihai ödeyicisi olarak toprak sahiplerinin olduğu gösterilirse, o zaman bu sonuç vergilemede etkinliği sağlamak için tek vergi uygulaması olarak bilinen, yani esas olarak fizyokratların düşüncesindeki ekonomide yalnızca toprağa konulan bir verginin uygulanmasının savunulmasını beraberinde getirir. Hume ise, bir sonraki bölümde ele alacağımız gibi, finansör kapitalistlerin devlet maliyesi üzerinde ve politik sistemde yarattığı olumsuzluklar karşısında, liberal ve ticari toplumun yapısını, politik yapısını ve kültürünü, tabi ki ekonomisini de, bozan bu finansal sermaye birikimine karşı bir sınıf ittifakı öngörmekteydi.[72] Bu sınıf ittifakının önemli bileşeni top-

---

69 Hume, "Of Taxes", 88.

70 *A.g.e.*, 87-88.

71 Rotwein'ın belirttiği gibi, Hume vergiye ilişkin iki görüşü aynı anda el almıştı. Bunlardan ilki merkantilist düşüncedeki verginin ücretli yoksullar üzerinde yarattığı olumlu, teşvik edici, psikolojik etkidir. Ancak merkantilist vergi düşüncesinde verginin en sonunda hangi sınıf tarafından ödeneceği konusu ele alınmamaktaydı. 18. ve 19. yüzyıl politik iktisat düşüncesinde ise vergilerin yansıması konusu, yani herhangi bir verginin en son hangi sınıf tarafından ödeneceği meselesi ağırlıktaydı. Verginin yansıması teorisinde ise bu kez vergilerin ücretli emeğin fiyatını artırıcı bir etki yaratması bakımından, ilk düşüncenin tersine, arzı düşürücü bir sonuç yaratacağı vurgulanıyordu. Hume bu iki görüşü aynı anda ele alırken bütünlüklü bir vergi teorisi ortaya koyamamış olsa da, 18. ve 19. yüzyıl klasik politik iktisadın vergiye ilişkin tartışmalarını derinden etkilemiştir. Rotwein, "Introduction", lxxxiii.

72 Donald Winch'in belirttiği gibi, Hume'un siyasal olarak karşı çıktığı esas grup finansal sermayedarlardı. Siyasal ve iktisadi çıkarları bakımından toprak sahibi sınıflar ve tüccarlar arasında bir çatışma yoktur. Tam tersi bu iki sınıf finansal sermayedarlara karşı birleşik bir sınıfsal çıkar grubunu temsil etmektedir. Istvan Hont benzer şekilde Hume'un toprak sahibi sınıfları devlet borcunun kötü sonuçlarını gören ve bunları parasal çıkar gruplarına açıklayacak olan stratejik bir sınıf olarak gördüğünü vurgular. Devlet borcu tartışmasında da görüleceği gibi, Hume'un toplumsal düzen için tüccarların ve toprak sahiplerinin sınıfsal çıkar dengesi ve bu dengeden ortaya çıkan orta sınıfların önemi söz konusudur. Hume'un vergi ve devlet borcu analizi çıkar çatışmalarının öznesi olan sınıfların politik, sosyolojik ve dahi tutkuların yönlendirdiği psikolojik tutumlarının çözümlemesini de içermektedir. Winch, *Adam Smith's Politics*, 128; Hont, "The Rhapsody of Public Debt", 333-334.

rak sahipleri ve aristokrasisi için Hume parasal çıkar gruplarının karşısında bir tutum alacağını ümit etmekteydi. Bu bakımdan Hume'un farklı vergilerin hangi sınıf tarafından ödendiği ya da ödenmesi gerektiği meselesi yanlıca teknik bir maliye politikası sorunu değil, klasik politik ekonomin siyasal iktidarı biçimlendiren ve özgürlükleri etkileyen toplumsal bölüşüm meselesinin temel politik yönlerinden biriydi. Dolayısıyla Hume için vergi ve devletin vergilendirme gücü, yukarıdaki sözlerinden de anlaşılacağı üzere, politik bir kurumsal yapı ve süreç içerisinde biçimlenir. Rotwein'ın belirttiği gibi, Hume'un maliye "analizi esas itibariyle bir maliye politikası (*policy*) araştırması olduğu kadar sosyolojik ve siyasal bir çalışmadır"[73]. Hume'un vergiye dair bu politik, sosyolojik ve tarihsel analizi yazısının kapanış paragrafında verginin keyfiliği meselesine tekrar bağlanarak verginin politik doğasının hükümdar ile halkın çıkar birliğini gerektirdiğini vurgular. Verginin devletin düzenli ve sürekli bir geliri olması keyfilikten arındırılmasına bağlıdır. Bu bakımdan devletin mutlak gücü, vergilendirmede mutlak bir güç anlamına gelmemektedir. Hume bunu Osmanlı İmparatorluğu'na referansla belirtmektedir. Hume Osmanlı İmparatorluğu'nda yaygın bir görüşün sonucunu tartışır. Osmanlı'da kabul edilen yaygın görüşe göre padişahının halkın üzerinde mutlak bir güce sahip olmasına rağmen yeni bir vergi salma konusunda otoritesi yoktur. Daha fazla gelire ihtiyaç duyduğunda Osmanlı hükümdarı yeni bir vergi uygulamasına gittiğinde ya bundan sonunda vazgeçmek zorunda kalır ya da bu çabasının son derece kötü sonuçlarına katlanmak zorunda kalır. Hume'un Osmanlı devlet ve toplumsal düzeni üzerinden anlatmak istediği şey devletin düzeni korumak için vergilendirmeye gidilmemesinin aslında devletin halk üzerindeki baskısını ortadan kaldıran bir politika olamayacağı yönündedir. Oysa vergi keyfilikten uzak bir şekilde uygulanıp devletin esas geliri olarak kurumsallaşırsa baskı düzenini de ortadan kaldırır. Hume burada verginin liberal ve ticari bir toplumsal düzende devlet ile halk arasındaki çıkar birliği sağlandığında devletin vergi gücünün baskıcı olmayacağını vurgulamaktadır. Üstelik eğer vergi düzenli ve keyfilikten uzak bir devlet geliri olarak politik bir yapı içinde kuramsallaşmazsa devletin baskıcı gücü ve halkı istismar edici uygulamaları ortaya çıkar. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç şudur: Verginin keyfilikten uzak bir biçimde uygulanması baskıya ve istismara karşı bir politik durum olarak özgürlükçü bir düzeni gerektirir ve vergi keyfilikten uzak uygulandığında demokratik bir düzenin yaratılmasında temel bir rol oynar.[74] Bu bakımdan Hume'un vergiye karşı dogmatik bir liberal tutumu yoktur. Tam tersi, vergiyi politik bir kurum olarak düşünür ve vergilendirmenin demokratik bir toplum ve devlet ilişkisi için önemini vurgular. Vergiyi devletin asli geliri olarak gören Hume'un bu

73 Rotwein, "Introduction", xxxiv.

74 Hume, "Of Taxes", 88-89.

klasik liberal yaklaşımı son tahlilde liberal ve ticari bir toplumda vergilendirmenin nasıl yapılması gerektiğine dair klasik politik iktisattaki tartışmalardan yalnızca biridir. Kendinden sonraki politik iktisatçılara göre son derece kısıtlı bir vergi analizi sunmuş olsa da, Hume'un bu kısa yazısı çağının ve sonraki politik iktisat tartışmalarını etkilemiş temel argümanları içermekteydi.

Hume'un vergiler üzerine tartışması yalnızca vergilendirmeye dair yaklaşımını ve görüşlerini içermemektedir. Siyasete ve ekonomiye dair düşüncesinin bütününden bakıldığında burada sosyo-ekonomik yapıya dair düşüncesinin kimi önemli yönlerini de görmekteyiz. Her şeyden önce Hume'un mali ve iktisadi konulara olan yaklaşımının siyasal ve tarihsel bir araştırmaya dayandığını görmekteyiz. Aşağıda ele alacağımız devlet borcu konusunda da görülebileceği gibi siyaset felsefesinin aynı şekilde göz önünde tutulması gerekmektedir. Hume'un hem vergiler hem devlet borcuna ilişkin temel endişesi devletin mali gücünün liberal ve ticari bir toplumun, yani bir halkın üzerindeki yok edici gücüdür. Maliye politikası açısından temel hedefi olası kötü durumların engellenmesidir. Vergilendirme gücü keyfiliğe vardığında bu güç devletin uygar halkı yok etme gücüne dönüşür. Aynı durum devletin borçlanması için de söz konusudur. Ne var ki, Dome'nin de işaret ettiği gibi[75], Hume vergi ve devlet borcu arasında bu kötü sonucu engellemeye dönük bir ilişki kurmamaktadır. Diğer bir deyişle, devlet borcunun toplumu yok edici potansiyelini engellemeye dönük bir vergi şeması tasarlamaz. Yalnızca mali sistemin içinde vergilendirmenin keyfilikten uzak liberal ve ticari bir topluma uygun şekilde, etkinlik ve adalet açısından nasıl politik olarak kurumsallaştırılabileceğini tartışır. Hume'un maliyeye dönük bu sosyolojik, politik ve tarihsel yaklaşımı ve liberal-ticari toplumun geleceğine yönelik büyük endişesi devlet borcunda çok daha fazla derinleşmektedir.

Liberal ve Ticari Toplumun Krizi: Devlet Borcu

Hume'un "Devlet Borcu Üzerine" (1752) yazısının bütünlüklü bir şekilde anlaşılması için ikinci bölümde incelediğimiz iktisadi yaklaşımının kuramsal ve felsefi çerçevesinin yanında görüşlerinin içinden çıktığı kendi zamanının sosyo-politik ve iktisadi somut koşullarıyla ilgili tarihsel çerçevesi de göz önünde tutulmalıdır. Nitekim Hume'un devlet borcu üzerine kaleme aldığı yazısı borçlanmanın siyasal sonuçlarıyla ilgili olup, kendi zamanında gelişen mali kurumların ve ilişkilerin bir çözümlemesi ve eleştirisiyle ilgilidir. Hume'u devletin borçlanması üzerine yazı kaleme almaya yönelten esas gelişme Britanya'nın artan devlet borcuydu. 1750'lere gelindiğinde son yetmiş-seksen yıllık süreçte özellikle savaşlar ve koloniler nedeniyle Britanya'nın artan devlet borcu

75 Dome, *Political Economy of Public Finance*, 3.

Hume'un devlet maliyesinde bir iflas riskini olasılık olarak görmesine neden oldu. Diğer klasik politik iktisatçılar da kamu maliyesi söz konusu olduğunda vergi ile birlikte dikkatlerini yönelttikleri esas konu devlet borcunun bu hızlı artışıydı.[76] Hume 1752'de "Devlet Borcu Üzerine" yazısını kaleme alırken Britanya'nın içinde bulunduğu mali koşulları şekillendiren gelişmelerin başında adına "mali devrim" (*Financial Revolution*) denilen 1688-1756 arası yaşanan gelişmeler geliyordu. İngiltere'nin Fransa'ya savaş ilan etmesiyle başlayan bu süreçte artan savaş borçları İngiltere'de yeni bir maliye ve borçlanma sistemini hayata geçirdi. "Mali devrim"in temel özelliği kısa dönemli borçlanmadan uzun dönemli borçlanmaya geçişti.[77] Bu süreçte parlamentonun kraliyet maliyesi üzerindeki kontrolü arttı ve İngiltere'nin kapitalistleşme süreci hızlandı. Bu, feodal yapıların hızla çözüldüğü, finans sermayenin geliştiği, toprakta kapitalistleşme sürecinin hızlandığı bir kapitalistleşme süreciydi. "Mali devrim" güçlü bir finans sermayenin oluştuğu, burjuvazinin kraliyet üzerinde hâkimiyet kurduğu, köylü sınıfının giderek işçi sınıfına döndüğü bir kapitalistleşme süreciyle el ele gitti. Bu süreç diğer gelişmelerle Britanya'nın iktisadi ve mali sistemini dönüştürdü. Bunların arasında *Bank of England*'ın kurulması, kâğıt paranın yaygınlaşması ve anonim şirketlerin sermaye piyasasındaki gelişmesi

---

76 Takuo Dome James Steuart ile başlayıp John S. Mill ile biten 1767-1873 arası dönemde incelediği Britanya politik iktisadının maliye düşüncesinin kökeninde David Hume'a işaret eder. "Hume'un mirası" adını verdiği bu güçlü etkinin devlet borcu ayağındaki konusu Britanya'nın iflas riskinin ne derece olası olduğu ile ilgiliydi. Dome Hume'dan sonra gelen klasik politik iktisadı üç döneme ayırıp Britanya'nın iktisadi ve politik koşullarında gelişen maliye teorilerini incelerken, birinci dönemin (1762-1792) iktisatçıları (Steuart ve Smith) için temel maliye probleminin Britanya'nın artan devlet borçları ve kamu harcamaları olduğuna işaret eder. Bununla birlikte adil ve etkin bir vergilendirmenin ilkeleri diğer odaklandıkları temel maliye sorunsalıydı. Yedi Yıl Savaşları (1756-1763) ve Amerikan Bağımsızlık Savaşı (1775-1873) ile birlikte Britanya'nın artan devlet borcu iflas korkusunu da beraberinde getirmiştir. İkinci dönem (1793-1841) klasik politik iktisatçıları (Bentham, Malthus, Ricardo) özellikle Napolyon Savaşlarından (1793-1815) dolayı artan devlet borcuna karşı üretilen çözümleri tartışmışlardır. Bunların başında İtfa Fonu (*Sinking Fund*) gelmekteydi. İtfa Fonu devletin borcunu ödemek için oluşturulmuş bir fondu ancak bu fonun kullanımı zamanla borcu azaltmak yerine daha da artırmıştır çünkü siyasal yönetim fonu ayakta tutmak için borçlanmaya devam etmiş ve aynı zamanda fonu teminat gösterip bütçe açıklarını kapatmak için borçlanmayı sürdürmüştür. Ricardo Britanya'nın artan devlet borcu karşısında 1820 tarihli "İtfa Fonu" yazısında bu fonun kullanımını eleştirmiş ve çare olarak sermayenin bir kereye mahsus vergilendirilmesi şeklinde formüle ettiği sermayenin vergilendirilmesini önermişti. Artan devlet borcu ve devlet maliyesinin iflas tehlikesi karşısında dönemin üç iktisatçısı da bir taraftan artan devlet borcunun azaltılmasını, diğer taraftan yapılması gereken kamu harcamalarını, diğer bir taraftan da harcamaların finansmanı için vergilendirmenin nasıl yapılması gerektiğini tartışmaktaydı. Ancak devlet borcu, kamu harcaması ve vergiler klasik politik iktisatçılar için öncelikle sermaye birikimi ile ilişkisi bakımından önemliydi. Ricardo için vergi ve sermaye birikimi arasındaki olumsuz ilişki harcama ve borç konusundan çok daha fazla önemliydi Üçüncü dönemin (1842-1873) iktisatçıları (McCulloch ve Mill) için maliye teorisinin konuları farklılaşmıştı. İflas bir olasılık ve tehdit olmaktan çıkmış, iktisadi büyümenin artışı ve kamu borcunun reel yükünün azalmasıyla Mill ve McCulloch için asıl önemli konular mali sistem içinde adaleti ve özgürlükleri geliştirecek ilkeler ve politikalar olmuştu. Artan sınıfsal çelişkiler ve gelir dağılımındaki bozulma karşısında vergilendirme sisteminde yapılması gereken reformlar Mill ve McCulloch için maliye teorisinde yer alan başlıca konuydu. Hume bu yüzyıllık Britanya klasik politik iktisadının maliye düşüncesinin sorunsallarını tanımlamış ilk politik iktisatçıydı. *A.g.e.*, 5-12.

77 Fernand Braudel, *Civilization & Capitalism: The Wheels of Commerce, Vol. 2*, çev.: Siân Reynolds (Londra: Phoenix Press, 2002), 522-528.

gelmekteydi.[78] Bu gelişmelerle yeni bir borçlanma sistemi hayata geçti ve devlet borçlanmasının olanakları arttı ancak bu durum Britanya'nın borçlarının büyümesiyle sonuçlandı. Oluşan bu kapitalist mali sisteme itirazlar özellikle iki eksende ortaya çıktı: (1) Yönetici sınıflarla sermaye sahipleri (özellikle hisse sahipleri) arasındaki rüşvet ilişkisinin güçlenmesi; (2) Toprak sahiplerinin ekonomik durumu kötüleşirken ortaya çıkan ilave vergi yükü.[79] Finans sermaye tarım, ticaret ve sanayi sermayesinin karşısında politik ve iktisadi gücünü artırıyordu. Bundan dolayı finans sermayeye karşı toprak sahipleri, tüccarlar ve imalatçılar arasında politik bir ittifakın arayışları ortaya çıkmıştı. Uluslararası düzeyde bu gelişmelerden ortaya çıkan sonuç ise finans sermayenin muazzam gelişimiydi ve artık yeni finans merkezi Amsterdam'ın hegemonyasını kıran Londra'daydı.[80]

Devlet borcundaki bu yüksek artış eğilimi[81], kurumsal yenilikler ve yeni borçlanma sistemiyle finans sermayenin çok daha güçlü bir gelişme dinamiği kazanması, uluslararası siyasal ve iktisadi güç dengesinde yaşanan değişimler ve bunlarla beraber artan savaşlar ve ağırlaşan savaş maliyesi faturası, Hume'un devlet borcunu iktisadi ama daha çok ulusal ve uluslararası siyasal sonuçlarıyla düşündürmeye yöneltti.[82] Tüm bu açıklamalarla birlikte, günümüz için de tar-

78 Winch, *Adam Smith's Politics*, 121.

79 *A.g.e.*, 121-122.

80 Giovanni Arrighi, *Uzun Yirminci Yüzyıl: Para, Güç ve Çağımızın Kökenleri*, çev.: Recep Boztemur (Ankara: İmge, 2000), 241.

81 Britanya'nın 1700'de toplam borcu 14,2 milyon pound iken, 1741'e gelindiğinde toplam borç 48,8 milyon pounda, Hume'un yazısını kaleme aldığı 1752'de 76,9 milyon pounda, 1769'da 130,3 milyon pounda ulaşmıştı. John Laursen ve Greg Coolidge, "David Hume and Public Debt: Crying Wolf", *Hume Studies*, cilt XX, sayı 1 (1994): 143, 145.

82 Hume'un ekonomi, maliye ve siyaset üzerine yazılarının tarihsel bağlamında Britanya ve Avrupa ekonomisinin ve siyasal yapısının yanında İskoçya'nın sosyo-politik ve iktisadi koşullarının ayrıca göz önünde tutulması gerekir. Roger L. Emerson'un David Hume'un siyasal ve iktisadi düşüncesinin İskoçya ile ilgili bağlamlarını ele aldığı yazısında Hume'un her ne kadar İskoç düşünürlere ve İskoçya'ya göndermelerinin çok nadir olsa da, düşünürün iktisadi ve siyasal yazılarının güçlü bir İskoçya bağlamı olduğunu tartışmaktadır. Hume'un iktisat ve siyaset üzerine yazılarında İskoçya kamu oyunu etkileme amacının her daim olduğunu belirten Emerson düşünürün yazılarındaki yönetim, basın özgürlüğü, dini inanç ve pratikler üzerine bağlamların özellikle İskoçya ile ilgili olduğuna işaret eder (s. 10-11). Aynı şekilde ithal edilen yabancı ürünlere uygulanacak bir gümrük vergisiyle yurtiçi ekonomide sanayi üretimini ve istihdamı artırmaya dönük "Ticaret Dengesi Üzerine" yazısındaki teorik tartışması İskoçya'nın sanayisi ve çalışma koşullarını iyileştirmekle ilgiliydi (s. 13-14). Emerson Hume'un özellikle İskoçya'nın kuzey dağlık bölgesi *Highland* ve oradaki halkın iktisadi ve siyasal sorunlarıyla yakından ilgilendiğine de işaret etmektedir. Kuzey bölgesi halkının ayaklanmalarıyla, yoksulluğuyla, iktisadi refah ve siyasal özgürlüğüyle ilgilenen Hume'un ürettiği politik çözüm daha önce işaret ettiğimiz davranışlar ve insan deneyimi üzerine sosyolojik yaklaşımının bir devamıdır. Emerson "Ticaret Üzerine" yazısında Hume'un yönetimlerin halkı oldukları gibi kabul etmelerini, yaşam ve düşünce alışkanlıklarında köklü ve şiddetli değişimlere girişmemelerini, toplumsal huzur ve gelişim için en iyi politikanın insanlığın ortak tarihsel eğilimlerinin izlenmesi olduğunu, ancak bu koşullarda ticaretin ve üretimin yönetimleri ve halkı zengin ve mutlu kılabileceğini yazarken aklında İskoçya'nın *Highland* bölgesinin olduğunu belirtir. Toplumsal değişim ve siyasal yönetim arasındaki ilişkiyi devrimci bir ilişki yerine ılımlı ve tarihsel yaşam ve düşünce alışkanlıklarına uygun ılımlı bir ilişki etrafında kurgulayan Hume için *Highland* problemi para ve faiz üzerine yazılarında da etkili olmuştur (s. 24). Gerçekten de Emerson'un işaret ettiği gibi ticaretten önce toplumun güvenliğine ve düzenine önem veren Hume'un (s. 12) teorik düzeyde tartıştığı politik iktisadi konuların başında gelen zengin ülke-fakir ülke tartışması aslında İskoçya'nın Kuzey ve Güney bölgeleri arasındaki politik ve ekonomik ilişkiye

tışılmasının önemli gördüğümüz bu siyasal sonuçları anlaşılır bir şekilde sunabilmek için ilk önce Hume'un devlet borcu üzerine kaleme aldığı bu önemli yazısını kapsamlı bir şekilde ele alalım.

Her şeyden önce Hume devlet borcunu iki başlık altında ele alacağını duyurur. Bunlardan ilki devlet borcunun ticaret ve sanayi (çalışma) üzerine etkisi; ikincisi dış ilişkilerde, özellikle savaşlar üzerinde ve müzakerelerde yarattıkları etkilerdir. İlk ana başlıkla ilgili olarak, Hume için bir ulusun bağımsızlığını ve özgürlüğünü tehdit eden unsurun başında iktisadi ve politik nüfuzu giderek artan parasal çıkar grupları gelmektedir. Hume'un yazısındaki esas eleştirisi özellikle devlete borç vererek zenginleşen finansör kapitalistlerdir. Borçlanma ve kredi ilişkilerinin her ne kadar ticari hayatın gelişmesinde kimi olumlu etkileri olsa da, Hume zamanının ulusal ve uluslararası koşullarını düşündüğüne –ki bunların başında savaşlar ve ulusun güvenlik sorunu gelmektedir– devlet borcunun artışı ve finansör kapitalistlerin artan gücü karşısında derin bir endişeye kapılmaktaydı. Parasal çıkar grupları Hume için bunun baş aktörleridir.

> Bunlar ülkesiyle yakın ilişkisi olmayan, gelirinin keyfini dünyada seçebilecekleri herhangi bir yerde çıkartabilen, ama doğal olarak kendilerini başkentlerde ve büyük şehirlerde gizleyen, ve ruhsuz, tutkusuz veya zevksiz bir şekilde lüksün saçma ve şımarık uyuşukluğuna batmış insanlardır.[83]

Hume ele aldığı konuyu karşıtlıklarıyla, olumlu ve olumsuz yönleriyle düşünen bir iktisatçı ve felsefeci olarak karşı çıktığı finansörlerin ve borç ilişkilerinin yine de olumlu yönlerinin olduğuna işaret eder. Bunların başında, kolayca paraya çevrilebilen akışkan varlıklar ya da paranın fonksiyonlarını üstlenen

dair gözlemleriyle şekillenmiştir. Ancak, "[ç]oğunlukla olduğu gibi, [Hume'un] argümanları geneldir ve örnekleri İskoçya dışıdır" (s. 25) Ancak Hume'un argümanlarının genellik düzeyi ile İskoçya arasındaki ilişkinin de gözetilmesi gerekir. Emerson'un Hume'un İskoçya bağlamında geliştirdiğini belirttiği zengin-fakir ülke ilişkisine dair düşünceleri üzerine çok daha kapsamlı bir çalışma yapmış Istvan Hont da benzer şekilde kendi ülkesini fakir ülke olarak gören Hume'un fakir ülkelerin zengin ülkelere karşı ücretlerinin düşüklüğüyle avantaj elde edip gelişebileceğine dair tezinin tarihsel bağlamının İskoçya olduğuna işaret eder. Hume'un iktisadi düşüncesinin 17. ve 18. yüzyıllardaki İngiltere-İrlanda ticareti üzerine yapılan tartışmalarla başlayan ve İskoçya'nın İngiltere ile 1707'de gerçekleştirdiği birlik sonrası bu eski tartışmanın yeniden İskoçya-İngiltere arası ticarete özgü olarak İskoçya politik gündeminde yeniden uyanmasıyla Hume'un iktisadi düşüncesinin biçimlendiğini belirten Hont'un, düşünürün dönemin Avrupalı iktisatçıları içinde nasıl algılandığına kadar uzattığı kapsamlı çalışması Hume'un iktisadi düşüncesinin sadece dış ticaret teorisi üzerine paradoksal yönlerini çözümlemesi bakımından değil, Hume'un üzerine yapılmış nadir kapsamlı iktisat tartışmalarından biri olması bakımından önemlidir. Roger L. Emerson, "The Scottish Contexts for David Hume's Political Thinking", içinde *David Hume's Political Economy*, der.: Carl Wennerlind ve Margaret Schabas (New York: Routledge, 2008); Istvan Hont, "The 'Rich Country-Poor Country' Debate Revisited: The Irish Origins and French Reception of the Hume Paradox", içinde *David Hume's Political Economy*, der.: Carl Wennerlind ve Margaret Schabas (New York: Routledge, 2008). Hume'un politik düşüncesinin Britanya siyasetinde nasıl şekillendiği üzerine bir diğer yazı için bkz. Knud Haakonssen, "Introduction", içinde *David Hume: Political Essays*, der.: Knud Haakonssen (New York: Cambridge University Press, 1994).

83 Hume, "Of Public Credit", 98.

kıymetli kâğıtlar yaygınlaştıkça ticaretin kolaylaşması gelmektedir.[84] Ancak bu yeni ticari ve finansal araçların devlet borçlarına katılmasıyla iç ekonomide yaratacağı sakıncalar, özellikle siyasal sonuçlar açısından felaketten farksızdır. Öncelikle bu yeni finansal kurumların ve araçların iktisadi bakımdan olumsuz etkilerine ve sonuçlarına bakalım. Hume beş kötü sonuç sayar: (1) Devlet borcunun artışı ülkede insanların ve zenginliklerin başkente ve büyük şehirlerde toplanmasına neden olur. Böylece kırsal bölgelerin zararına olacak şekilde metropol şehirler gelişir. (2) Ekonomide enflasyonist bir ortam yaratır, fiyatlar artar ve emek çok daha pahalı hale gelir. (3) Faiz yükü artar ve devlet vadesi gelen borcun ve faizin ödemesi için ağır vergiler koyar. (4) Devletin borçlarının alacaklıları yabancılar olduğu için dışarıya mülk ve sermaye transferine ve ayrıca emek göçüne neden olur. (5) Aylak bir rantier sınıf oluşur.[85]

Hume bu kısa yazısına 1762 yılında yaptığı eklemelerle devlet borcunun sonuçlarını çok daha etkili ve kendine özgü metaforlarıyla tartışmaya devam eder. Hume için devlet borcunun yol açacağı üç önemli siyasal sonuç şunlardır: (1) Yoksulluk. (2) Zayıflık (*impotence*) (özellikle askeri ve iktisadi güç açısından). (3) Dış güçlere bağımlılık.[86] Hume devlet borcunun artışıyla yönetim ve halk arasındaki orta sınıfların kalkmasıyla ağır bir despotluğun hüküm süreceğini düşünür.

> Soylulara, seçkinlere ve aileye dair tüm düşüncelere elveda! Hisse senetleri anında transfer edilebilir ve böyle bir karmaşık durum içinde bunlar üç kuşak içinde babadan oğla nadiren geçer. Ya da hisse senetleri bir ailede o denli uzun kalsaydı sahibine hiçbir kalıtsal güç ya da itibar kazandırmazdı; ve bu suretle bir devlette, doğanın elinin kurduğu, bir tür bağımsız otoriteyi teşkil eden farklı bir çok mertebedeki insan tamamıyla kaybolur; ve güç sahibi her insan nüfuzunu yalnızca hükümdarın gücünden alır. İsyanları önlemek ve bastırmak için paralı ordulardan başka bir çare kalmaz: Tiranlığa karşı direnmek için de başka hiçbir aracımız kalmaz:

84 Bu bağlamda Albert Hirschman'ın Hume'un bu konularda özellikle yazışıp tartıştığı Montesquieu'ya dikkat çektiğini hatırlamamız gerekir. Montesquieu *Kanunların Ruhu*'nda ticaretin evrensel barışı, uyumu ve gelişmeyi getireceğine olan güçlü inancı düşünürü Hume gibi, ama ondan çok daha fazla, ticareti kolaylaştıran poliçe gibi kıymetli kağıtların ve devlet tahvili gibi menkul kıymetlerin önemine inanmaktaydı. Hirschman Montesquieu'nun bu düşüncesinin sebebinin poliçe ve döviz arbitrajı gibi ticari ve finansal ilişkilerin ve kurumların devletin sınırsız gücünü denetleyebilecek bir iktisadi ve siyasal gücü yarattığını düşünmesinden ileri geldiğini belirtir: "Montesquieu poliçe ve döviz arbitrajından kaynaklanabilecek çeşitli yararları bulup çıkarma, kucaklama ve abartma eğilimindeydi. Bu kurumlar ve işlemler eserlerinin önemli kısmının altında yatan siyasal kaygıyla uyumluydu: Sınırsız gücün kötüye kullanımını denetleyecek bir yol bulmak... Poliçe ile arbitrajı anayasal teminatın destekleyicisi ve büyük ölçekli keyfi hamleler ile despotluğa karşı birer kalkan ilan ediyor... Montesquieu kimi yeni mali kurumların ortaya çıkması sonucunda devletin geleneksel mal ve mülklere el koyma ya da paranın ayarını istediği gibi değiştirme gücünden büyük ölçüde yoksun kalmasını genele taşıyordu". Göreceğimiz gibi Hume finansal varlıkların devlet maliyesine ağır yükler bırakacak şekilde gelişmesiyle despotluğun yaşanacağına işaret edecektir. Hirschman, *Tutkular ve Çıkarlar*, 87, 88, 95.

85 Hume, "Of Public Credit", 95-96.

86 *A.g.e.*, 91.

> Seçimlerde yalnızca rüşvet ve yolsuzluklar hüküm sürer: Ve kralla halk arasındaki orta [sınıf] gücü tamamıyla yok olur, ağır bir despotizm kaçınılmaz olarak hüküm sürer. Yoksulluğundan dolayı horlanan ve çektirdiği eziyetlerden dolayı nefret duyulan toprak sahipleri bu despotizme karşı çıkmak için büsbütün hiçbir şey yapamaz hale gelir.[87]

Hume izleyen satırlarda devlet borcunun siyasal sonuçlarını tam bir felaket durumunda resmeder ve devlet borcu ile ulusal bağımsızlık arasındaki ilişkiyi bir ölüm kalım savaşı olarak görür. Buna göre, devlet borcu söz konusu olduğunda ya ulus borcu ya da borç ulusu yok edecektir. Her ikisinin de aynı anda var olması mümkün değildir.[88] Hume devlet borcunun siyasal sonuçlarını özellikle ulusun bağımsızlığı ile ilişkili olarak tartışırken kendine özgü terimlerle ve senaryolar öngörerek, adeta bir "düşünce deneyi"[89] yaparak, bir dizi olası sonuçlar kurgular. Bunların başında ulusun borcu yok ettiği bir senaryo gelir. Hume'a göre bu iki şekilde olabilir: Ya devlet uygulayacağı kapsamlı bir sermaye vergisiyle borçtan kurtulabilir, ya da devlet bir dizi iradi politikalarla (örneğin kasıtlı bir enflasyonist ortam yaratarak borcun değerini azaltmak, devlet borcundan elde edilen faiz gelirinin vergilendirmesi gibi[90]) borçtan kurtulabilir. Bu tür bir stratejiye dair şunu yazar:

> Ulus borçlarından aşırı muzdarip olur ve borçları altında zalimce ezilirse, bunlardan kurtulmak için spekülatif tasarılarıyla gözüpek bir planlamacı ortaya çıkabilir. Ve bu anla birlikte kamu borcunun beli kırıldıkça, son bir dokunuş onu yok edecektir –krallık döneminde Fransa'da böyle olmuştur- ve bu yolla borcun sonu *doktorun elinden* (*die of the doctor*) olacaktır.[91]

Görüldüğü üzere, Hume devlet borcunun siyasal sonuçlarından ilkini ilginç bir metaforla dile getirir: *Devlet borcunun doktorun elinden ölümü* (*die of the doctor* ya da *death by the doctor*). İkinci senaryosunda ise yine borcun devlet tarafından 'öldürüldüğü' bir kurgu söz konusudur. Hume devlet borcunu bir savaş ortamının felaketinde tartışır ve eğer istilaların yaşandığı, isyanların çıktığı, dış borç yardımlarının alınamadığı, askerlere ödemelerin yapılamadığı acil bir durum yaşanırsa şunu sorar: "Böyle bir acil durumda bir hükümdar ya da bakan ne yapmalıdır?"[92] "Ve bizim devlet adamlarımızın çılgınlığı bu borçları ilk defa almış devlet adamlarınkinden daha büyük olmalıdır".[93] Diğer

87 *A.g.e.*, 98-99.
88 *A.g.e.*, 102.
89 Schabas ve Wennerlind, "Hume on Money, Commerce, and the Science of Economics", 219; Hont, "The Rhapsody of Public Debt", 338, 342.
90 Dome, *Political Economy of Public Finance*, 2.
91 Hume, "Of Public Credit", 102-103.
92 *A.g.e.*, 103.
93 *A.g.e.*, 103-104.

bir deyişle, savunma ve ulusun güvenliği söz konusu olduğunda ne kadar itiraz edilse de zorunluluğun, korkunun, aklın ve şefkatin icap ettirdiği şey devlet hazinesinde faiz ödemesi için kullanılmayı beklenen paranın acil ihtiyaçlar için saklı tutulması ve borcun ödenmemesidir. Bu politika finansörlerin hâkim olduğu toplumsal düzeni yıkar ve sayısı binleri bulan finansörlerin gücü bu yıkımın altında kalacak şekilde sonlanır. Ama Hume için bu, ulusal güvenliği sağladığından dolayı, senaryolar içinde en kabul edilebilecek olandır:

> Zorunluluk dayatır, korku baskı yapar, akıl uyarır, şefkat ise yalnızca haykırır: Belki hemen defedilebilecek çok sıkı itirazların altında para yalnızca hâlihazırdaki hizmetler için elde tutulacaktır. Ve fakat daha fazlası da gerekli değildir. Çoktandır sallantıda olan tüm yapı yerle bir olur ve binleri [yani finansörleri –*ç.n*] kalıntılarının altında gömer. Ve bu, bana kalırsa, devlet borcunun *doğal ölümü* (*natural death of public credit*) olarak adlandırılabilir: Çünkü bu durum, bir hayvan bedenin ölmesi ve yok olması kadar doğal biçimde söz konusu aşamaya doğru ilerler.[94]

Burada bir parantez açarak Hume'un devlet borcu ve ulusun bağımsızlığı arasında kurguladığı ölüm kalım savaşını neden bir beden siyaseti (*body politics*[95]) bakış açısından 'borcun doktorun elinden ölümü' ve 'borcun doğal ölümü' ve işaret edeceğimiz üçüncü senaryosunun adı olarak 'borcun şiddetli ölümü' gibi metaforlarla dile getirdiğini açıklamamız faydalı olacaktır. Hume'un doktor, beden, ölüm gibi bedene ait kavramları seçmesi iktisadi düşüncesinin fiziki doğa felsefesiyle iç içe olduğunun bir başka göstergesidir. Margaret Schabas klasik politik iktisatçıların iktisadi düşüncesinin fiziki doğadan önemli derece esinlenerek geliştirdiklerini sergilediği kitabı *İktisadın Doğal Kökenleri*'nde Hume için şunu yazar:

> Hume sürekli olarak iktisadi ve diğer insani eylemlere fiziki doğayı düşünerek yaklaşmıştır. Hume'un iktisadı ile çağının doğa felsefesi arasında metafiziksel ve epistemolojik açıdan benzer birçok nokta vardır. Bunlar Hume'un iktisadi süreçleri doğanın alanında ve bir parçası olarak gördüğünü göstermektedir. . . Hume'un ahlak felsefesi ve iktisadi düşüncesinin belirli yönleri, doğa felsefesinden çıkarsadığı yöntemler ve düşüncelerden ilham almıştır. Bu bakımdan, zihnimizle doğa arasında 'bir tür önceden kurulmuş uyum' vardır yönündeki varsayımı, iktisadi fenomenlerin bilgisi de dâhil olmak üzere, tüm bilginin tek bir kaynaktan çıktığını gösterir.[96]

---

94 *A.g.e.*, 104.

95 Hume devlet borcunun ticarete ve sanayiye olan etkisini politik bir beden (topluluk) olarak devlete (*the state as body politic*) vereceğe zararla kıyaslanamayacağını yazar. *A.g.e.*, 96.

96 Margaret Schabas, *The Natural Origins of Economics* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005), 78.

Schabas'ın açıklamasını göz önüne aldığımızda Hume'un neden devlet borcu söz konusu olduğunda fiziki beden ile analojiler kuran metaforları tercih ettiği anlam kazanmaktadır. Yukarıda Hume'un hayvan bedeninin yok oluşuyla iktisadi bir olguyu ve döngüyü açıklaması Schabas'ın işaret ettiği noktanın bir diğer örneğidir. Hume fiziki doğadan ilham alarak sürdürdüğü devlet borcunun siyasal sonuçlarına dair üçüncü senaryosuna 'borcun şiddetli ölümü' adını vermektedir. Bu bağlamda, Hume'un yukarıdaki pasajında bahsettiği binler, yani finansörler, ikinci senaryoda milyonlarca insanın özgürlüğü için devlet tarafından feda edilmekteydi. Oysa üçüncü senaryoda milyonlar bu kez sayısı yalnızca binleri bulan finansörler[97] için feda edilmektedir. Bu üçüncü senaryo "devlet borcunun şiddetli ölümü" olarak adlandırdığı süreçtir. Devlet borcu ortadan kalkar ama bu ulusun bağımsızlığı pahasına gerçekleşir. Bu senaryoda borç ulusal bağımsızlığı ortadan kaldırır.

> Bu bahsettiğimiz iki olay [*borcun doktorun elinden ölümü ve borcun doğal ölümü*] çok kötüdür ama en kötüsü değildir. Binler bu sebeplerle milyonların güvenliği için feda edilmiştir. Fakat tersinin olduğu bir olayın yer aldığı tehlikeden de uzak değiliz ve milyonlar binlerin geçici güvenliği için sonsuza dek feda edilebilir.[98]

Hume yazısının sonuna gelirken esas korkusunu böylelikle açıklamış olur:

> [M]ücadelen yorulmuş ve borcundan ötürü eli kolu bağlanmış çocuklarımız rahatlıkla oturup komşularının baskısını ve fethini izleyebilirler; ta ki en sonunda kendilerini ve alacaklılarını fetihçilerin merhametinde bulana kadar. Ve bu durum yeterince uygun bir şekilde devlet borcumuzun *şiddetli ölümü* olarak adlandırılabilir.[99]

Bir bütün olarak bakıldığında Hume için bu üç senaryo içinde en kötüsü 'devlet borcunun şiddetli ölümü' olarak adlandırdığı senaryoydu. Eğer devlet ikinci senaryodaki gibi gönüllü bir iflasa gitmez ve bunun yerine milyonları binlerin parasal çıkarı için feda ederse bu kamusal borç şiddetli ve insanlık dışı (*violent*) bir şekilde ortadan kalkar. Dolayısıyla aslında üçüncü senaryo ikinci senaryodan çıkmaktadır. Eğer devlet, Hume'un da onayladığı gibi, savaş gibi acil bir durumda borcunu ödemeyi reddetmez ve borç ilişkisini sürdürmeye devam ederse o zaman üçüncü senaryo gerçekleşebilir.[100] Birinci kurguda ise

97 Hume bu sayının 17000 olduğunu tahmin ediyor. Hume, "Of Public Credit", 105n.

98 *A.g.e.*, 105.

99 *A.g.e.*, 106.

100 Bu üçüncü senaryo Hume'un gerçekleşmesinden en çok korktuğu olasılıktı ve adeta devlet borcu üzerine düşüncesinin tümünü şekillendirmiştir. Hume'un düşüncesindeki bu katastrofik yaklaşımın düşünürün argümanlarını sergilemek için izlediği belirli bir yöntem olduğunu savunanlar vardır. Maria Pia Paganelli Hume'un devlet borcunu bir felaket havasında sunmasının düşünürün "en kötü durumu düşünme" (*worst case thinking*) biçimindeki bir yolu izlemesinden ileri geldiğini savunmaktadır. Paganelli Hume'un 'en kötüsünü düşünme' yaklaşımından sergilediği devlet borcunun katastrofik sunumunun iktisadi bir temelden ve anlayıştan yoksun olmadığını gösterme gayretindedir. Diğer taraftan

devlet aldığı borçtan liberal ve ticari topluma uygun olmayacak şekilde kurtulduğundan dolayı Hume'un onayladığı bir çareyi bu senaryo içermemektedir. İkinci senaryoya göre ise devlet savaş gibi acil bir durum içinde kaldığında milyonlarca insanı sayısı binleri bulan finansörlere feda etmeden aldığı borçtan bir tür gönüllü iflas, ya da "vatansever iflas"la[101], yani borçlarını ödemeyi reddetmekle, kurtulur. Hume bu çareye daha yakın durduğu izlenimini verse de, "Sivil Özgürlük Üzerine"[102] yazısında İngiltere gibi liberal ve ticari ülkelerde, Fransa gibi monarşilerdekinin tersine, gönüllü iflasın birinci senaryodaki koşullar içinde uygulanmasının zorluğuna işaret eder.

> Özgür yönetimlerde gözlemlenebilecek bozulmanın kaynağı borçlanma ilişkisi pratiğine, vergileri zaman içinde büsbütün dayanılmaz hale getiren kamu gelirlerinin ipotek verilmesine ve tüm devlet mülkiyetinin [borcun kreditörleri olarak] halkın eline verilmesine dayanır. Bu pratik modern zamanlara aittir. Xenephon'dan öğrendiğimiz kadarıyla, herhangi bir acil durum borç almalarını zorunlu kıldığında ATİNALILAR, her ne kadar cumhuriyet ile yönetildiyse de, tüm toplam para için yaklaşık *yüzde* iki yüz ödüyorlardı. Modernler arasında, düşük faizle büyük miktarlarda borç alma pratiğini ilk kez hayata geçiren Hollandalılar idi ve bundan dolayı kendilerini büyük ölçüde mahvettiler. Mutlak yönetimler de borçlanma ilişkine girdiler ancak prens mutlak bir hükümdar olarak dilediği zaman iflas edebilir ve halkı hiçbir zaman onun borçları yüzünden ezilmeyebilir. Halkçı yönetimlerde ise halk ve esas olarak yüksek makam sahibi kişiler genellikle kamu kreditörleri olduğundan dolayı devlet açısından, kimi zaman gerekli ama her zaman korkunç ve insanlık dışı olan, bu çareyi [yani gönüllü iflası –*ç.n.*] kullanmak zordur. Dolayısıyla hemen hemen tüm özgür yönetimleri, özellikle hâlihazırdaki koşulların dönemecindeki bizim gibi [yönetimleri] tehdit eden bu [çare] uygunsuz görünmektedir. Bu bakımdan, para sıkıntısına girdiğimizde, vergilerin artışıyla veya daha kötüsü kamusal güçsüzlüğümüz ve [ülkeyi] savunmadaki acizliğimizle, bizi mutlak özgürlüğümüze lanet

---

Paganelli günümüzde modern bilimsel düşünce pratiğinde daha çok "en iyisini düşünme" yolunun seçildiğini, oysa Hume'un bu en kötüsünü düşünme yönteminin eski toplumlara özgü bir yol olduğunu ancak günümüz için kullanışlı olabileceğini düşünmektedir. Paganelli'nin Hume'un düşüncesine uygun olarak konuyu daha yüksek bir genellik düzeyine çıkarma gayreti olumlu karşılanabilir. Aynı şekilde, Hume'un devlet borcu üzerine görüşlerini liberal ve ticari toplumun dinamikleriyle değil, yalnızca dönemin savaş koşullarıyla ve savaş finansmanı ile ilgili görenlerin (özellikle Istvan Hont, 1993) karşısında bu tutum göz önünde tutulabilir. Ne var ki Hume'un düşüncesinin günümüz koşulları açısından yorumunu Amerikan neoliberalizmin öncü geleneği kamusal seçim teorisi ile bağlantılı görmesi Hume'un dilediği genellik düzeyi açısından tam yerine gelmez. Bunun Hume'un düşüncesinin politik içeriğini daraltabileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Maria Pia Paganelli, "David Hume on Public Credit", *History of Economic Ideas*, cilt XX, sayı 1 (2012); Hont, "The Rhapsody of Public Credit".

101 Hont, , "The Rhapsody of Public Credit", 333-334.

102 Hume bu yazısını 1741'de "Özgürlük ve Despotizm Üzerine" başlığıyla yayınlamıştı. Dolayısıyla 1752'den çok önce devlet borcu ile özgürlükler arasındaki iktisadi ve siyasal ilişkileri önemsemekteydi. Laursen ve Coolidge, "David Hume and Public Debt", 143.

> yağdırmaya ve kendimizi etrafımızda birçok ulusta gördüğümüz o bağımlılık durumunu istemeye götürmesin diye kamu parasını tutumlu kullanma ne kadar güçlü bir dürtüdür?[103]

Mutlak monarşilerde devletin borcunu ödememesi daha kolayken, Britanya gibi liberal ve ticari toplumların devletleri için bu söz konusu değildir çünkü devlet borcunun alacaklıları büyük ölçüde kendi vatandaşlarıdır ve borcun ödenememesi ticari ilişkileri ve özgürlüklere karşı bir tutum olacaktır.[104] Dolayısıyla Hume için devlet borcunun varlığı liberal ve ticari bir topluma hiçbir şekilde uygun değildir ve borç ulusu üç senaryodan birine sürükleyebilir.[105] Hume devlet borcunun artışı karşısında bu toplumlarda borca karşı vergiler dışında bir çare kullanılamadığını ancak mutlak monarşi ile yönetilen ülkeler hükümdarın gönüllü iflasıyla bu borçtan kurtulabilmektedir. Özgür ve ticari toplumlarda geriye kalan çare ya mutlak monarşi yönetimlerini taklit etmek ya da yukarıdaki pasajının son cümlesinde işaret ettiği tutumlu bir para idaresidir.[106] Ayrıca böyle bir borç yükünden kurtulmanın diğer bir yolu olarak da toprak sahipleri ve parasal çıkar grupları arasındaki bir sınıf savaşımının çıkmasını ümit etmektedir. Ne var ki bu iki sınıfın birbiriyle çıkar ilişkileri ve bağlantıları karşısında buna da fazla bel bağlamamaktadır.[107]

Ancak Hume'un bu senaryolar içinde Britanya için sürekli artan devlet bor-

---

103 David Hume, "Of Civil Liberty", içinde *Political Essays*, der.: Knud Haakonssen (New York: Cambridge University Press, 1994): 57.

104 Daha önce bahsettiğimiz gibi Şanlı Devrim sonrası İngiltere'de gerçekleşen mali devrim yeni bir borçlanma sistemini hayat geçirmişti. Buna göre artık devlet daha uzun vadelerde ve toplumun geniş kesimlerinden borçlanabilir durum gelmişti. Finansallaşmanın yeni mali kurumları ve araçlarıyla devletin alacaklıları daha geniş bir toplumsal kesimi temsil eder olmuştu. Devlet ve toplum arasındaki mali ilişki giderek finansal bir ilişkiye, vergi de bu finansal ilişkinin borç teminatı haline gelmekteydi. Hume'u bu senaryolarda ilgilendiren konu da bu sürecin nereye varabileceği ve özellikle özgürlükler açısından ne tür kötü sonuçlar doğurabileceğidir.

105 Paganelli Hume'un devlet borcuna kategorik bir karşı çıkışı olmadığını ileri sürer. Metne getirdiği yoruma göre Hume ihtiyaçlardan dolayı borçlanmanın gerekliliğine inancını sürdürmekle beraber, ticari ve sınai gelişim için devlet borcunun tehlikelerine inanmaktaydı. Dolayısıyla, Hume'un devlet borcu üzerine görüşlerini yalnızca savaş finansmanı ile ilgili argümanları etrafında görülmemesi gerektiğini vurgular. Hume'un ihtiyaçtan dolayı borçlanma gereği Paganelli'ye göre Hume'un eski toplumlara olan ilgisi ve oradan devşirdiği bir ilkedir. Eski toplumlar gelecek zamanın kötülükler getireceğine inanırken (en kötüsünü düşünme), modern toplumun ilerlemeye olan inancı (en iyisini düşünme) arasındaki farktan hareketle, Hume'un ihtiyaç için borçlanma düşüncesinin eskiye-bakış düşüncesiyle ilgili olduğunu yazar. Paganelli'nin bu ayrımı gözetmesi Hume'un düşüncesinin belirli bir yönüne ışık tutması bakımından önemli olmakla beraber bizce eski ve modern toplum ayrımının Hume'da daha çok modern toplumun liberal ve ticari toplumla uyuşmayan yönlerinin eleştirisi bağlamında yöntemsel olarak kullanılmıştır. Pagenelli, "David Hume on Public Credit", 34-35.

106 Kamu parasının tutumluluk ile kullanılması 18. yüzyıl düşünürleri arasında devlet maliyesi söz konusu olduğunda önerdikleri temel maliye politikası olmuştur. Rousseau para ve devlet maliyesi arasındaki ilişkiyi çok daha köklü biçimde eleştirmekteydi: "[E]ğer mümkünse kesinlikle devlet hazinesi olmasın ve maliye, hizmetlerin karşılığını kesinlikle para olarak ödemesin; bu uygulamanın mümkün olamayabileceğini hissediyorum; ama yönetim anlayışının eğilimi her zaman bu olmalıdır". Jean-Jacques Rousseau, *Anayasa Projeleri*, çev.: İsmail Yerguz (İstanbul: Say, 2008): 147.

107 Winch, *Adam Smith's Politics*, 127-128; David Hume, "The Principles of Penal Law: Landholders versus Stockholders", Letters of David Hume to William Strahan [1756], The online library of liberty, www. oll.liberty.fund.org.

cundan ötürü gelecekte gerçekleşebileceğini düşündüğü üçüncü senaryo en can alıcı olanıydı. Diğer taraftan Hume bu olasılığın ne zaman gerçekleşeceğine dair kesin bir tarih sunmanın abesliğini şu sözleriyle belirtir:

> Herhangi bir kişi bu olayı çok yakın bir tarihe, örneğin yarım yüzyıl sonrasına, işaretlemeye kalkabilir, eğer ki önceki kuşakların bu tür kehanetlerinin, her tür akla yatkın beklentinin ötesindeki devlet borcumuzun [uzun] süresi itibariyle, çoktandır aldatıcı olduğu düşünülmesiydi. FRANSA'da astrologlar her sene IV. HENRY'nin ölümüne dair kehanette bulunurken, o '*Bu arkadaşlar*', diyordu, '*en sonunda haklı çıkacaklardır*'. Biz de böylelikle kesin bir tarih belirlemekten ziyade daha tedbirli davranacağız; ve kendimizi olayın genel durumuna işaret etmekle sınırlayacağız.[108]

Ancak bu sözlerinde de anlaşıldığı gibi, gerçekleşeceği tarihi belli olmayan bu olasılık Hume için kaçınılmaz gibi görünür:

> Bunlar, çok uzakta olmayan ve aklın hemen hemen zamanın rahminde yatan her şeyi görebildiği açıklıkla öngördüğü olaylardır. Ve her ne kadar eskiler kehanetin ihsanına ulaşabilmek için ilahi bir öfkenin ve çılgınlığın gerekli olduğunu düşünmüş olsalar da, her hangi bir kişi, bu tür kehanetleri söyleyebilmesi için, bir kişinin duygularının yaygın delilikten ve hezeyanların etkisinden azade olmasından daha başka bir şeyin gerekli olmadığını rahatlılıkla ileri sürebilir.[109]

Hume'un bu uyarılarının aradan geçen 250 yıllık sürede kapitalizmin defalarca deneyimlediğini söylersek yanılmış olmayız. Bize kalan ise Hume'un bu uyarılarını son yıllarda içinde yaşadığımız küresel krizde devlet ve finans kapital arasındaki güçlü ilişkiyi yorumlamak için yeniden düşünmektir. Özellikle neoliberal politikalarla finansal sermayenin gelişimini ve birikimini destekleyen devlet maliyesinin bir önemli siyasal sonucu olarak borç batağına saplanmış ülkelerin farklı mekanizmalarla içine çekildiği otoriter siyasal yapıları düşündüğümüzde...

Sonuç Yerine

Dolayısıyla geleceğe açık bir mesaj veren ve uyarıda bulunan Hume bu olasılıkların değişen tarihsel koşullar içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. 'Kendimizi olayın genel durumuna işaret etmekle sınırlayacağız' derken tarihin tekil bir olayından, yani Britanya'nın savaş koşullarındaki ve güvenlik sorunu bağlamındaki devlet borcu gerçeğinden hareketle kamusal borçlanma

108 Hume, "Of Public Credit", 105n-106n.
109 *A.g.e.*, 106-107.

durumunun daha yüksek bir genellik düzeyine taşınarak ele alınması gerektiğini belirtir. Hume için bu genellik düzeyi devlet borcu ile liberal ve ticari bir toplum arasındaki ilişkiydi şüphesiz. Bu genellik düzeyinde Hume kamu borcuna ve finansörlere köklü bir eleştiri yöneltirken bu durumun liberal ve ticari toplumun kapitalist pratiklerine özgü olabileceğini düşünmemiştir. Istvan Hont buradan yola çıkarak Hume'un devlet borcu düşüncesi üzerine yazdığı kapsamlı çalışmasında düşünürün devlet borcunun ticari toplumun işleyişinden ziyade savaş finansmanı ve ulusun güvenlik gereksinimiyle ilgili olarak doğmuş olduğuna dair bir fikre dayandığını ileri sürer. Diğer bir deyişle, Hont'a göre Hume devlet borcunun liberal ve ticari toplumun işleyişinden ve içindeki çatışan sınıfsal güçlerin ilişkisinden kaynaklanmadığını, borcun ulusal güvenliğin gereği ve daha çok uluslararası savaş ortamının ve siyasetinin zorunlu kıldığı borç finansmanından ötürü gerçekleşen toplumsal kaymaların sonucunda ortaya çıktığını düşünmüştür. Diğer bir anlatımla, ticari toplumun kendini ortadan kaldırmaya kadar götürecek bir sınıfsal güçler çatışmasından doğan devlet borcu söz konusu değildir; tam tersi ticari toplum geliştikçe borç da ortadan kalkacaktır.[110] Hont'un yorumuna göre Hume için devlet borcu liberal ve ticari bir topluma savaş gibi dışsal koşullardan doğar. Hont dolayısıyla Hume'dan ticari toplumun eleştirisinin çıkamayacağını ve Hume'un bunu amaçlamadığını göstermeye çalışırken Hume'un düşüncesinde devlet borcunun esas olarak ticari toplum ile uluslararası düzensizliğin geriliminden doğduğunu ileri sürer.[111] Bize kalırsa Hont'un yaklaşımı Hume'un tüm düşüncesini belirli bir savaş finansmanı durumuyla ve zamanının uluslararası iktisadi ve politik ilişkiler koşullarıyla sınırlar. Tarihsel bağlamı bu olmakla beraber Hume'dan aktardığımız pasajlarının genellik düzeyi aslında düşünürün argümanlarının tarihsel bağlamını günümüze dek uzatmak ve genelliğini yükseltmek için bir tartışma zemini sağlar. Bu bakımdan geleceğe dair uyarısıyla birlikte düşündüğümüzde konunun Hont'un çalışmasında olduğu gibi sınırlandırılmaması gerektiğini düşünüyoruz. Hume'da köklü bir ticari toplum ve kapitalist ekonomi eleştirisi bulmasak da, devlet borcunun siyasal sonuçları üzerinden yürüttüğü genellik düzeyi yüksek tartışmasında çubuğu eleştirel bir yoruma doğru da bükebiliriz.[112]

110 Hont, "The Rhapsody of Public Credit", 322.

111 *A.g.e.*, 347.

112 İskoç politik ekonomisinin modern topluma dair yükseltilecek eleştirel bir sosyolojik ve siyasal değerlendirme için önünü kapayan her tür düşünce karşısında dikkatli olunması gerekir. Bunun için özellikle bkz. Ronald L. Meek, "The Scottish Contribution to Marxist Sociology", içinde *Economics and Ideology and Other Essays: Studies in the Development of Economic Thought* (London: Chapman and Hall Ltd, 1967).

Dolayısıyla Hume'da liberal ve ticari topluma yönelik *köklü* bir iktisadi, siyasal ve ahlaki bir eleştiri görmemekle beraber, düşünürün gerçekçi ve derinlikli bir analizin bilimsel vasfı gereği inceleme nesnesinin yüksek bir genellik düzeyine çıkarılması yönündeki tutumunu izleyebiliriz. Hume'un ulaştığı bu sonuçları sürekli bir savaş ortamı içinde yaşadığımız ve tutkuların siyasal iktidarlar tarafından neoliberalizmin amaçları için yönetildiği, emeğin (çalışmanın) sömürü koşullarının derinleştirildiği, insanın duygu ve düşünce dünyası üzerinde yeni yönetimsel stratejilerin geliştirildiği, devletlerin özellikle finans sermayenin kârlılığının lehine uyguladıkları neoliberal politikalara karşı toplumsal dirençlerin çeşitlenerek yaygınlaştığı ve devletin bir "borsa devleti"[113] haline geldiği bir zamanda yeniden değerlendirebiliriz. İnsanların tutkularının yönetilerek borçlanma ilişkisine sokulduğu son kriz ürecinde finans sermayenin yeni kârlılık alanı olarak yeniden devlete yöneldiği bir zamanın içinden geçerken, Hume'un işaret ettiği siyasal sonuçların şimdi yeni toplumsal dirençleri ve sınıfsal karşıtlıkları göz önüne alarak, insan deneyiminin bir bilimi olarak tanımladığı ekonomi politiğin eleştirel perspektifinden değerlendirilmesi gerekir. Bir kez daha hatırlatarak bitirelim:

> Bunlar [finansörler] ülkesiyle yakın ilişkisi olmayan, gelirinin keyfini dünyada seçebilecekleri herhangi bir yerde çıkartabilen, ama doğal olarak kendilerini başkentlerde ve büyük şehirlerde gizleyen, ve ruhsuz, tutkusuz veya zevksiz bir şekilde lüksün saçma ve şımarık uyuşukluğuna batmış insanlardır[114]. . . Bu bahsettiğimiz iki olay [*borcun doktorun elinden ölümü ve borcun doğal ölümü*] çok kötüdür ama en kötüsü değildir. Binler bu sebeplerle milyonların güvenliği için feda edilmiştir. Fakat tersinin olduğu bir olayın yer aldığı tehlikeden de uzak değiliz ve milyonlar binlerin geçici güvenliği için sonsuza dek feda edilebilir.[115]

113 Pierre Dardot ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev.: Işık Ergüden (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 259.

114 Hume, "Of Public Credit", 98.

115 *A.g.e.*, 105.

Kaynakça

Acar, Gülnür Savran. *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*. İstanbul: Belge, 2003.

Arrighi, Giovanni. *Uzun Yirminci Yüzyıl: Para, Güç ve Çağımızın Kökenleri*. Çeviren Recep Boztemur. Ankara: İmge, 2000.

Braudel, Fernand. *Civilization & Capitalism: The Wheels of Commerce, Vol. 2*. Çeviren Siân Reynolds. London: Phoenix Press, 2002.

Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa, 2008.

Dardot, Pierre ve Christian Laval. *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

Dome, Takuo. *The Political Economy of Public Finance in Britain 1767-1873*. New York: Routledge, 2004.

Emerson, Roger L. "The Scottish Contexts for David Hume's Political Thinking". *David Hume's Political Economy*. Derleyen Carl Wennerlind ve Margaret Schabas. New York: Routledge, 2008: 10-30.

Haakonssen, Knud. "Introduction". *David Hume: Political Essays*. Derleyen Knud Haakonssen. New York: Cambridge University Press, 1994: xi-xxx.

Hirschman, Albert. *Tutkular ve Çıkarlar: Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?*. Çeviren Barış Cezar. İstanbul: Metis, 2008.

Hont, Istvan. "The 'Rich Country-Poor Country' Debate Revisited: The Irish Origins and

French Reception of the Hume Paradox". *David Hume's Political Economy*. Der.: Carl Wennerlind ve Margaret Schabas. New York: Routledge, 2008: 243-323.

-. "The Rhapsody of Public Debt: David Hume and Voluntary State Bankruptcy". *Political Discourse in Early Modern Britain*. Derleyen Nicholas Phillipson ve Quentin Skinner. New York: Cambridge University Press, 1993: 321-348.

Hume, David. "Of the Origin of Government". *Political Essays*. Derleyen Knud Haakonssen.

New York: Cambridge University Press, 1994: 20-23.

-. "Of Civil Liberty". *Political Essays*. Derleyen Knud Haakonssen. New York: Cambridge University Press, 1994: 51-57.

-. "Of Commerce". *Political Essays*. Derleyen Knud Haakonssen. New York: Cambridge University Press, 1994: 93-104.

-. "Of Interest", *Political Essays*. Derleyen Knud Haakonssen. New York: Cambridge University Press, 1994: 126-135.

-. "Of Money". *Political Essays*. Derleyen Knud Haakonssen. New York: Cambridge University Press, 1994: 115-125.

-. "Of Public Credit", *Writings on Economics*. Derleyen Eugene Rotwein. Madison: The University of Wisconsin Press, 1970: 90-107.

-. "Of Refinement in the Arts". *Political Essays*. Derleyen Knud Haakonssen. New York: Cambridge University Press, 1994: 105-114.

-. "Of Taxes". *Writings on Economics*. Derleyen Eugene Rotwein. Madison: The University of Wisconsin Press,

1970: 83-89.

-. "The Principles of Penal Law: Landholders versus Stockholders", Letters of David Hume to William Strahan [1756], The online library of liberty, www. oll.liberty.fund.org.

-. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu, 2009.

-. *Political Essays*. Derleyen Knud Haakonssen. New York: Cambridge University Press, 1994.

-. *Writings on Economics*. Derleyen Eugene Rotwein. Madison: The University of Wisconsin Press, 1970.

Keynes, John M. "Alfred Marshall, 1842-1924", *The Economic Journal*, cilt 34, sayı 135 (1924): 321-2.

Laursen, John ve Greg Coolidge. "David Hume and Public Debt: Crying Wolf", *Hume Studies*, cilt XX, sayı 1 (1994): 143-149.

McGee, Robert W. "The Economic Thought of David Hume", *Hume Studies*, cilt 15, sayı 1 (1989): 184-204.

Meek, Ronald L. "The Scottish Contribution to Marxist Sociology". *Economics and Ideology and Other Essays: Studies in the Development of Economic Thought*. London: Chapman and Hall Ltd, 1967: 34-50.

Nalbantoğlu, H. Ünal. *Ekonomi Politiğin Klasik Kuramları*. Berkeley: yayınlanmamış ders notları, 1990.

Paganelli, Maria Pia. "David Hume on Public Credit", *History of Economic Ideas*, cilt XX, sayı 1 (2012): 31-43.

Rotwein, Eugene. "Introduction". *Writings on Economics*. Derleyen Eugene Rotwein. Madison: The University of Wisconsin Press, 1970: ix-cxi.

Rousseau, Jean-Jacques. *Anayasa Projeleri*. Çeviren İsmail Yerguz. İstanbul: Say, 2008.

-. *Ekonomi Politik*. Çeviren İsmet Birkan. Ankara: İmge, 2005.

Sakamato, Tatsuya. "Hume's Political Economy as a System of Manners". *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Derleyen Tatsuya Sakamato ve Hideo Tanaka. New York: Routledge, 2003: 86-102.

Schabas, Margaret ve Carl Wennerlind. "Hume on Money, Commerce, and the Science of Economics", *Journal of Economic Perspectives*, cilt 25, sayı 3 (2011): 217-229.

Schabas, Margaret. *The Natural Origins of Economics*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Skinner, Andrew S. "David Hume: Principles of Political Economy". *The Cambridge Companion to Hume*. Derleyen David F. Norton. New York: Cambridge University Press, 2005: 222-254.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Yayına

Hazırlayan Edwin Cannan. New York: The Modern Library, 1994.

-. *Lectures on Jurisprudence*. Yayına Hazırlayan Ronald L. Meek, David D. Raphael, Peter G. Stein. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

-. *Milletlerin Zenginliği*. Çeviren Haldun Derin. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

-. *The Theory of Moral Sentiments*. Yayına Hazırlayan David D. Raphael ve Alec L. Macfie. Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Çeviren Osman Akınhay. Ankara: Bilim ve Sanat, 1998.

Wennerlind, Carl ve Margaret Schabas, *David Hume's Political Economy*. New York:

Routledge, 2008.

-."Introduction", *David Hume's Political Economy*. Derleyen Carl Wennerlind ve Margaret Schabas. New York: Routledge, 2008: 1-9.

Winch, Donald. *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

BEŞ BAŞLIKTA BİR DAVID HUME ÖZETİ

Örsan K. Öymen*

1.Hume ve Yaşamı

Hume 1711'de İskoçya'nın Edinburgh kentinde doğmuştur. Hume 2 yaşındayken babası ölür. Bu nedenle ailesi maddi ve manevi sıkıntılar yaşar. Hume zor koşullarda eğitimini tamamlar ve ilk başyapıtı *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserini 22 yaşında yazmaya başlar, 25 yaşında tamamlar. Önce Edinburgh Üniversitesi'ne daha sonra da Glasgow Üniversitesi'ne yaptığı iş başvuruları, din karşıtı görüşleri nedeniyle reddedilir. Hume bu nedenle yaşamı boyunca akademik bir pozisyona sahip olamaz. Kitaplarının satışından ve kütüphanecilik, devlet memurluğu, özel ders gibi işlerden elde ettiği gelirlerle geçinmeye çalışır.

Paris'te yaşadığı yıllarda Fransız devriminin ve aydınlanma hareketinin teorisyenlerinden Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot, Baron D'Holbach, Jean D'Alembert gibi düşünürlerle yakın ilişkiler kurar. Fransa kralının ve yönetiminin baskısı üzerine Rousseau'nun İngiltere'ye kaçırılmasını ve iltica etmesini bizzat kendisi örgütler.

Hume, Bilgi Felsefesi, Ahlak Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Din Felsefesi ve Tarih gibi çeşitli alanlarda eserler ortaya koymuştur. En önemli metinleri şunlardır: *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, Ahlaki ve Siyasi Denemeler, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, Doğal Din Üzerine Söyleşiler, Dinin Doğal Tarihi, İngiltere'nin Tarihi, Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma, Siyasi Söylevler, Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine, İntihar Üzerine, Beğeninin Ölçütü Üzerine.*

Hume 1776 yılında, 65 yaşında, doğduğu Edinburgh kentinde ölür.

2. Hume ve Nedensellik

Hume, birçok akademisyenin iddialarının aksine, nedensellik ilkesine ve tümevarımsal çıkarıma karşı çıkmaz, nedensellik ilkesinin temelsiz olduğunu söylemez. Hume'a bu görüşü yapıştırmak onu çarpıtmak anlamına gelir.

Hume aksine, nedensellik ilkesinin yaşamın büyük bir rehberi olduğunu, zihinde kurulan bu ilke sayesinde bilimsel ve teorik çalışmanın olanaklı olduğu-

* Işık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, Prof.Dr., e-mail: orsan.oymen@isikun.edu.tr

nu, ayrıca bu ilke sayesinde yaşamda eylemin olanaklı olduğunu söyler. Hume, nedensellik ilkesini içeren olgusal akıl yürütmelere ve matematiksel akıl yürütmelere dayanmayan iddiaların safsatalardan ve yanılsamalardan oluştuğunu, nedensellik ilkesinin bilimde kullanılabileceğini, ancak teolojide ve dinde kullanılamayacağını savunur. Hume nedensellik ilkesini aynı zamanda, bilim olanla bilim olmayanı ayırmak için kullanır, nedensellik çözümlemesi üzerinden, Orta Çağ'dan kalan kozmolojik ve teleolojik akıl yürütmeleri çürütür.

Hume, nedensellik ilkesi üzerinden gerçekleşen akıl yürütmelerin matematiksel bir kesinlik içermediğini, bu akıl yürütmelerin *a priori* bir zorunluluk içermediğini, çünkü kaynağının *a posteriori* olduğunu söyler, ancak nedensellik ilkesine dayalı akıl yürütmelerin geçersiz ve temelsiz olduğunu iddia etmez. Hume öncelikle nedensellik ilkesinin insan zihninde nasıl oluştuğunu araştırır ve deneyim edilen neden ile deneyim edilen sonuç arasında sürekli bir ardışıklığın da deneyimlenmesi sonucunda nedensellik ilkesinin zihinde oluştuğu sonucuna varır. Söz konusu sürekli ardışıklık durumu deneyimlenmese, zihin, iki olay arasında neden-sonuç ilişkisini kuramazdı, ancak belli olaylar arasında söz konusu ardışıklık durumunun sürekli deneyimlenmesi bu zorunlu ilişkinin *a posteriori* bir biçimde kurulmasını sağlamaktadır. Buradaki zorunluluk *a priori* ve matematiksel bir zorunluluk değildir, örneğin "İki ile ikinin toplamı dört eder" önermesindeki veya "Karenin kenarlarının uzunluğu birbirine eşittir" önermesindeki zorunluluk türünden bir zorunluluk değildir. Ancak buna rağmen insan zihni, sürekli ardışıklığın deneyim edilmesiyle, insan zihninde deneyimler sonucunda oluşan bir gelenek ve alışkanlık sayesinde, iki olay arasında olgusal çerçevede zorunlu bir bağlantı olduğu sonucuna ulaşabilir. Hume bu anlamda sürekli ardışıklık kavramıyla zorunlu bağlantı kavramlarının bağdaştığını ve birbirini tamamladığını düşünür.

3. Hume ve Din

Hume Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, ruhun ölümsüzlüğü, cennet ve cehennem, mucizeler, peygamberlik ve vahiy gibi tektanrıcı dinlerin temel iddialarının bilinemez olduğunu savunur. Hume'a göre teleolojik akıl yürütme ve buradan yola çıkılarak Tanrı'ya bazı niteliklerin yüklenmesi, tamamıyla antropomorfik bir süreçtir. Varlık konusu sadece olgusal bir boyutta ele alınabilir ve tüm olguların kaynağı da sadece deneyimlerdir, izlenimlerdir. Yaratıcı ve tasarımcı bir ilk neden olarak Tanrı düşüncesi, nedensellik ilkesinin zihinde nasıl oluştuğu da dikkate alınacak olursa, deneyim kapsamında olan bir şey değildir. Ortaya konan Tanrı kurgusu tamamıyla antropomorfik bir sürecin sonucudur. İnsan kendisine ait özellikleri Tanrı adını verdiği bir kurguya yükler, insan ile Tanrı arasında bir analoji kurar. Teleolojik akıl yürütmenin iddia edildiği gibi *a posteriori* bir temeli olamaz.

A priori bir zorunluluğa dayandığı iddia edilen kozmolojik akıl yürütme de temelsizdir. Nedensellik ilkesinin zihindeki oluşum süreci Tanrı'nın bir ilk ne-

den olarak temellendirilmesine izin vermez. Nedensellik bağlamında sonsuz gerileme sorunu da deneyimle aşılamaz. Bunun da ötesinde, varlığın hiçlikten kaynaklanamayacağı ilkesinin de *a priori* bir zorunluluğu yoktur, çünkü varlık sadece olgusal ve *a posteriori* boyutta ele alınabilir. *A priori* zorunluluk sadece matematiksel akıl yürütmelerde söz konusu olabilir, o kategorideki akıl yürütmeler de varlık ve olgu konusunda, evrende var olan ve olup biten şeyler hakkında bir bilgi aktarmazlar.

Mucize olduğu iddia edilen şeyler söylentilere dayanırlar ve deneyim boyutunda yaşadıklarımızla bağdaşmazlar. Peygamberlik ve vahiy de mucize kategorisindeki şeylerdir. Mucizeler deneyim kapsamında zihinde oluşan nedensellik ilkesine aykırılık oluştururlar. Mucizelerde farklı olaylar arasında sürekli ardışıklık durumunun deneyim edilmesi diye bir şey söz konusu olamaz. Olsaydı bunun adı zaten mucize olmazdı. Ölümsüz ruhun varlığı ve Tanrı'nın cezalandırıcı ve ödüllendirici olduğuna yönelik iddiaya bağlı olarak cennet ve cehennemin varlığı tezi de aynı biçimde deneyim kapsamı dışındadır ve bilinemezdir.

Dinlerin iddialarına iman etmek olanaklıdır, dini inanç geliştirmek için tek yol imandır, ancak iman da akla ve deneyime aykırı bir ruh halidir. Bilge insan iman temelli değil, akıl ve deneyim temelli inançlar geliştiren kişidir. Dinlerin tezleri ne *a priori* ne de *a posteriori* akıl yürütmelerle desteklenemezler.

4. Hume ve Ahlak

Hume ahlakın, insan eylemiyle ve seçimiyle ilgili olduğunu, olanla değil, olması gerekenle ilgili bir alan olduğunu düşünür. Ahlakla bağlantılı eylem ve seçimlerin kaynağı ve itici gücü de saf akıl değil, tutkudur. Tutkular ikiye ayrılır: Sakin tutkular ve aşırı tutkular. Ahlak boyutunda insan ruhunda çatışma halinde olan şey, tarih boyunca birçok filozofun iddia ettiği gibi akıl ve tutku değil, sakin tutku ve aşırı tutkudur. Sakin tutkulara kaba bir deyimle ve günlük dilde "akıl" denebilir, ancak bu akıl felsefi ve teorik bir akıl değildir. Ahlakla bağlantılı eylemlerde ve seçimlerde, olgularla ilgili *a posteriori* akıl yürütmeler veya *a priori* matematiksel akıl yürütmeler söz konusu olamaz. Ahlak üzerine bilimsel ve felsefi araştırmalar yapılabilir ve bu araştırmalar akıl yürütme içerebilir. Ancak ahlaki eylemin ve seçimin kendisi tek başına bir akıl tarafından ortaya konamaz ve motive edilemez. Bu anlamda akıl tutkuların kölesidir.

Ahlaktaki iyi ve kötü kavramları da acı ve haz duygularıyla iç içe geçmiş kavramlardır. İyi ile birlikte sevinç duygusu, kötü ile birlikte acı ve hüzün duygusu oluşur. İyi ve kötü tek başına, duygudan bağımsız unsurlar değildir.

Ahlak toplum içinde anlamlıdır ve insan da zaten toplumsal bir varlıktır. İnsanların toplum içinde mutlu ve barış içinde yaşaması da akılla değil duyguyla olanaklıdır. Hume ahlakta akıl ortaklığından değil, duygu ortaklığından söz eder. İnsanın bencil bir varlık olmasını önleyen şeyler vicdan, merhamet, yardımseverlik, cömertlik, sevgi gibi duygulardır. Tüm bu duyguların temelinde

de duygudaşlık, yani sempati duygusu vardır. Duygudaşlık başkalarını hissetmek, duygu boyutunda başkalarıyla benzerlik ve olumlu bağ kurmakla ilgilidir. Duygudaşlık her kişide farklı seviyelerde bulunduğu için çıkar çatışmaları yaşanır, ancak potansiyel olarak duygudaşlık üst seviyeye çıkartılabilir.

Hume'a göre ahlak dinin tekelinde olan bir şey değildir. Ahlak dinden bağımsız bir biçimde, insan doğasıyla ilgili olarak anlaşılmalıdır. Hume dindar olmakla ahlaklı olmak arasında zorunlu bir bağlantı bulunmadığını düşünür. Bir insanın iyi bir ahlaka sahip olması, o kişinin dindar veya dinsiz olmasıyla ilgili bir konu değildir.

5. Hume ve Siyaset

Adalet, Hume'un siyaset anlayışının temelindeki kavramlardan birisidir. Hume'a göre duygudaşlık sayesinde insanlar adalet erdemine ulaşmak için mücadele ederler. Duygudaşlığın bir sonucu olarak bencil insan modeli aşılır, insan kamunun iyiliğini ve yararını arzular, adaleti onaylar, olumlar ve destekler. Adalet kavramı geleneklerin ve eğitimin bir sonucu olarak ortaya çıksa da, adalet duygudaşlık sayesinde arzulanır ve geçerliliğini korur.

Hume bu çerçevede, mutlak monarşiye, feodalizme ve teokrasiye karşı çıkmış, 1776 Amerikan devrimine ve 1789 Fransız devrimine yol açan temel siyasi ilkeleri büyük ölçüde savunmuştur. Hume özgür ve bağımsız parlamento modelini, basın ve düşünce özgürlüğünü, herkes için özel mülkiyet ve serbest ticaret hakkını, dinin etkisinden arınmış bir devlet ve yönetim biçimini savunuyordu. Hume'un sanayi devriminden ve sosyalist akımların gelişmesinden önce, mutlak monarşinin, feodalizmin ve teokrasinin hala yaygın olduğu bir dönemde yaşadığı dikkate alınacak olursa, 18. Yüzyıl koşullarına göre, oldukça ilerici bir siyasi paradigmaya sahip olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, 1978.
-. *An Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.* Oxford University Press, 1975.
-. *Essays. Moral, Political and Literary*. Liberty Classics, 1985.
-. *Dialogues Concerning Natural Religion.* Penguin Books, 1990.
-. *History of Natural Religion.* Stanford University Press, 1956.
Mossner, Ernest Campbell. *The Life of David Hume.* Clarendon Press, 2001.
Öymen, Örsan K. "Hume'un Felsefesinde Nedensellik ve Kişisel Kimlik Kavramlarının Oluşumu Bağlamında Hafıza". *Lapsus Dergisi.* Galatasaray Üniversitesi Yayınları, (Bahar 2007).
-. "Kuşkuculuk Bağlamında Pironculuk-Hume-Nietzsche İlişkisi". *Baykuş Dergisi*, (Haziran 2009).
-. *Hume.* Say Yayınları, 2010.

MELANKOLİ, ŞÜPHECİLİK VE TAVLA ÜZERİNE HUME

Richard GUNN*
*Çeviren: Gökhan MURTEZA***

HUME ON MELANCHOLY, SCEPTICISM AND BACK-GAMMON

Abstract

The paper explores the implications of a frequently-quoted passage in Hume's *Treatise* – the passage towards the end of Book I where 'philosophical melancholy and delirium' is mentioned. More generally, it attempts to take seriously Hume's reputation as a sceptical theorist. Section 1 of the paper offers thoughts on the sense of 'melancholia' that is appropriate in Hume's case. Section 2 discusses scepticism as a theme of Hume's work; it is argued that issues about scepticism are deeply rooted in the *Treatise*'s most characteristic claims. Sections 3 and 4 comment on responses to scepticism which Hume's writings contain. Section 5 looks beyond Hume, and comments briefly on scepticism and related issues in subsequent Scottish and German thought. The paper presents Hume as a darker and more troubled theorist than is sometimes assumed.

Key Words: Hume, melancholy, scepticism, causality, back-gammon

Özet

Makale, Hume'un *İncelemesi*'ndeki sıkça alıntılanan -1. Kitabın sonlarına doğru, 'felsefi melankoli ve sabuklama'dan bahsedilen- bir paragrafın etkilerini keşfediyor. Daha genel anlamda ise, Hume'un şüpheci bir teorisyen olarak

* Edinburgh Üniversitesi, Emeritus Profesör, e-mail: richardmgunn@googlemail.com
** Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., e-mail: murtezagokhan@gmail.com

şöhretini ciddiye alma gayreti söz konusu. Makalenin birinci kısmı, 'melankoli'nin, Hume'un ele aldığı tarza uygun olarak anlamı üzerine düşünceler ortaya koyuyor. 2. Kısım, Hume'un çalışmasındaki bir tema olarak şüpheciliği tartışıyor; şüphecilik hakkındaki meselelerin köklerinin, İnceleme'nin en karakteristik iddialarına kadar gittiğini ileri sürüyor. 3. ve 4. Kısımlar, Hume'un yazdıklarında içerilen şüpheciliğe verilmiş cevaplar üzerine yorum getiriyor. 5. Kısım, Hume'un da ötesine bakarak, sonraki İskoç ve Alman düşüncesindeki şüphecilik ve bağlantılı konular üzerine kısa yorumlamalar yapıyor. Makale, Hume'u genelde varsayıldığından daha karanlık ve sıkıntılı bir teorisyen olarak sunuyor.

Anahtar kelimeler: Hume, melankoli, şüphecilik, nedensellik, tavla

***

Hume'un *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'sinin en iyi bilinen paragraflarından biri, eserin I. Kitap'ının son sayfalarında yer alır. Burada Hume, nedensel açıklamanın da içinde yer aldığı epistemolojik konuları uzun uzadıya ele alır ve genel olarak şüpheci görüşlerin kabul edilmesi gerektiği sonucuna varır. Böylece, Hume'un *Giriş*[1]'te önemini vurgulamış olduğu *"İnsan bilimi"*, 1. Kitap'ın sonunda, şüpheciliğin kendisinin savunusu adına ters yüz edilmiş gibi görünür. Ortaya çıkan bu sonuç üzerine düşünürken, Hume bir tür teselli de bulur (ya da bulduğunu iddia eder):

> Ne mutlu ki, us bu bulutları dağıtmaya yeteneksizken, doğanın kendisi bu amaç için yeterlidir, ve ya bu kafa eğilimini gevşeterek ya da küçük bir oyalanmayla ve duyularımın tüm bu kuruntuları gideren diri izlenimiyle beni bu felsefi melankoli ve sabuklamadan kurtarır; Yemek yerim, bir tavla oynarım, söyleşilere katılırım, ve dostlarımla mutluyumdur; ve üç dört saatlik eğlenceden sonra, bu kurgulara geri döndüğüm zaman bunlar öylesine soğuk, gergin ve saçma görünürler ki, içimden onlara daha öte girmek gelmez.[2]

Bu makale, bu pasajda ortaya konulan meseleleri ve ima edilmiş görüşleri keşfetmeye çalışıyor. Birinci kısım, Hume'un durumuna uygun düşen 'melankoli'nin anlamı üzerine düşünceler sunuyor. İkinci kısım, Hume'un yazılarındaki bir tema olarak şüpheciliği tartışıyor ve üçüncü kısım eserinin içerdiği şüpheciliğe cevaplar üzerine yorumlar getiriyor. Dördüncü kısım, şüpheciliğe

1 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, (Oxford: Clarendon Press 1978), xv-xvi. Bu eserden yapılan alıntıların Türkçe çevirilerinde, David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997'dan yararlanılmıştır.

2 *A.g.e.*, 269.

yönelik olarak *Deneme*'nin melankoli ve tavla pasajında verilmiş olan cevabı inceliyor. Beşinci kısımda ise Hume'un yazılarının ötesine bakıyorum ve buna bağlı olarak Adam Smith'teki ve (kapanışa doğru da) Alman düşüncesindeki gelişmelerin genel bir taslağını çiziyorum.

1. Felsefi Melankoli ve Sabuklama

Şüphesiz, 'felsefi melankoli ve sabuklama' yukarıda alıntılanmış olan pasajdaki en dramatik ifadedir. Bunun üzerine düşünmek, tüm pasajın bir bütün olarak nasıl okunabileceği sorununda bize yardımcı olacaktır.

Hume'un melankolisi ve sabuklaması, acaba en iyi tıbbi –yani somatik ve psikosomatik- terimlerle açıklanabilir bir patolojik durum mudur? Böylesi bir görüş, Hume'un kendisi tarafından 1734'de yazmış olduğu ve ismi verilmemiş bir doktordan, genel depresif semptomlardan bazıları ile ilgili tavsiye istediği bir mektuba bakacak olursak öne sürülebilir görünmektedir.[3] Ancak eğer Hume'un 'melankoli' kavramı[4] üzerinde bir süreliğine durabilirsek, tıp biliminin sağladığından çok daha geniş bir perspektif bakış açımıza girecektir.

Avrupa düşüncesinde, melankoli kavramı –hem Antik ve Ortaçağlarda hem de Erken Modern Dönemde- uzun bir tarihe sahiptir. Kavramın, zaman içinde kazanmış olduğu çağrışımlar ve iç gerilimler de bundan daha az ilgi çekici değildir. Eğer *melankoli*nin bir çağrışımı *depresyon* ise, bir başkası artistik ve felsefi esindir; eğer melankoli somatik dengesizlikten ileri geliyor olarak görünmüşse, yine bir zamanlar (iyi ya da kötü) tanrılar tarafından ele geçirilmişlik olarak da görülmüştür.[5] On altıncı yüzyıla gelindiğinde, melankoliyle ilgili meseleler –öne sürdüğüm gibi- belirli bir felsefi sorun çevresinde kümelenmeye başlamışlardır, diğer bir değişle, şüpheciliğin meydan okumasına nasıl karşı durulabilir sorunuyla. Yüzyılın başında Dürer'in *Melancolia 1* isimli tablosu, 'üst düzeyde bilinçli' ve 'tembel olduğundan değil, çalışmak ona artık anlamsız göründüğünden hareketsiz kalmış; enerjisi uyku ile değil düşünce ile felç ol-

3 Bu mektup (gönderilmiş ya da gönderilmemiş olabilir) D. Fate Norton, ed., *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge: Cambridge University Press 1993), 344-50'de yer almaktadır. Peki bu isimsiz doktor kimdi? Bu konuda akademik görüşler farklı farklıdır: bkz E.C. Mossner, *The Life of David Hume*, (Oxford: Clarendon Press 1980), 85-8 ve J.P. Wright, "Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay and Hume's Letter to a Physician", *Hume Studies* Vol. 29, No 1. (2003).

4 Hume melankoliye sadece İnceleme'de değil aynı zamanda 1734'teki mektubunda da değinir (*Companion*, 349). Kısa bir yorum için, bkz. aşağıda 8. dn.

5 Konu hakkındaki görüşlerin bir araştırması için, bkz. C. Lawlor, *From Melancholia to Prozac: A History of Depression*, (Oxford: Oxford University Press 2012). *Melankoli* ve *depresyon* kavramlarının eşanlamlı olduklarına ilişkin günümüz varsayımına panzehir niyetine, Cornelius Agrippa'nın *Three Books of Occult Philosophy or Magic* of 1531-33'e danışılabilir: 'Melankolinin gücü' diye bildirir Agrippa, 'göksel ruhların... insanların bedenlerine çekildikleri' bir durumdur – yaratıcı, ussal ve zihinsel başarının sonucudur. (Söz konusu paragrafın Kessinger yeniden basımından alıntılıyorum bunu.)

muş' şekilde tasvir edilen dalgın bir meleği gösterir.[6] Acaba melek şüpheciliği ve onun üstesinden nasıl gelinebileceğini mi düşünüyordu? Yüzyılın sonlarında, Montaigne de kendisini sadece bir melankolik olarak görmekle kalmamış, aynı zamanda şüpheci meydan okumanın nasıl görülmesi gerektiği hakkında etkileyici bir üslupla yazmıştır.[7]

Bu yorumların Hume ile ne ilişkisi var peki? Hume'a ilahi ya da doğaüstü temellere sahip *melankoli* inancı atfetmek tabii ki söz konusu olamaz; öte yandan, *depresyon* anlamında melankoli göndermesi onun genel düşünce çizgisiyle uyumlu gibi görünmektedir.[8] Durum böyleyken, *İnceleme*'deki 'melankoli ve sabuklama'nın, gerçekten de tıbbi olarak anlaşılması gerektiğini mi kabul etmeliyiz? Böylesi bir bakış bana doğru görünmüyor ya da en azından tek-taraflı görünüyor, çünkü *İnceleme*'deki I. Kitap, IV. Bölüm –yani alıntısını yaptığımız söz konusu paragrafın bulunduğu Kitap ve Bölüm- şüphecilik hakkında bir tartışmaya ayrılmıştır. Görmüş olduğumuz gibi, şüphecilik ve melankoli, erken modern dönemde, bağlantılı konular haline gelmişlerdir. Benim önerim, alıntılanan paragrafta, Hume 'felsefi' melankoli ve sabuklamaya gönderme yaptığında, onun sözüne güvenmeliyiz: onun aklındaki melankoli ve sabuklama somatik (ya da psikosomatik) olmaktan ziyade kavramsaldır. Dahası: Hume (ve Dürer'in meleğinin) karşı karşıya kaldığı felsefi ve kavramsal sorun, şüpheciliğin meydan okumasının üstesinden nasıl gelinebileceğidir.

Yakın ya da kısmen yakın zamanda, Hume çalışmalarına yapılan bir katkı, sadece şüphecilik meselesini aydınlatmakla kalmıyor aynı zamanda, bizim tartışmamıza konu ettiğimiz ifadeyi de kendine başlık olarak alıyor.[9] Livingston'a göre, "'Pironcu şüphe" [yani şüphecilik] filozofu en karanlık umutsuzluğa düşürmektedir' ve Hume'un felsefi melankoli ve sabuklama terimleri de bunun sonucudur.[10] Her ne kadar Livingston bu şekilde, şüpheci endişedeki Humecu melankolinin kaynakları konusuna duyarlılık göstermişse de, melankolinin sonuçları söz konusu olduğunda çok daha az ikna edici olmaktadır. Şüpheci düşünce bir kez verdiği acı sonuca kadar takip edilirse, o zaman ve sadece o zaman –anlıyoruz ki- "alışkanlığın ilksel otoritesi" algılanabilir olur.[11] Livingston'ın kelimeleriyle söyleyecek olursak: "felsefi yargıyı askıya alan melankolik durum" teorisyenin 'düşünülmeden kabul edilmiş günlük yaşamın ışıltılı

6 E. Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Durer*, (Princeton: Princeton University Press 2005), 160.

7 Bkz. M. de Montaigne, *Complete Essays*, (London: Penguin Books 2003), 432-3, 441, 729; M.A. Screech, *Montaigne and Melancholy*, (London: Duckworth 1983), 24, 66.

8 1734 mektubunda, 'Melankoli' kasvetli ve cesaret kırıcı –diğer değişle *depresif*- bir gelecek beklentisi ile bağlantılandırılır.

9 D. W. Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*, (Chicago: University of Chicago Press 1998). Durer'in *Melancolia 1* tablosu tüm çarpıcılığıyla kitabın kapağında da yer almaktadır.

10 *A.g.e.*, 36.

11 *A.g.e.*,.36-7.

dünyasını" fark etmesini sağlar. [12] Gerçekte, Livingston, bunu, kendimizi sözde-mistik kavrayışlardan biri içinde "alışkanlığa katılmış"[13] olarak gördüğümüz an olarak değerlendirir –ve alışkanlığın kendisine de kutsal bir şey olarak bakar. Bu düşünce şeklinin verdiği sonuç, sadece Hume'un siyasal muhafazakârlığını aydınlatmakla kalmaz; onu aynı zamanda, alışkanlık eleştirisinin temel felsefi iddialarına ihanet ettiği koyu bir muhafazakâr olarak da betimler.

Livingston'ın yorumundan ne anlayabiliriz peki? Diyelim ki, yanlış ya da doğru, Hume'un muhafazakar siyasal bir duruşu olduğunu kabul ettik. Dahası, diyelim ki, pek çok şüpheci filozof şunda hem fikir olmuştur: eğer tüm yargılar sorgulanabilirse, o zaman (kesinlikle) "geleneksel alışkanlıklarla uyum içindeki bir yaşam" en akla uygun yoldur.[14] Sanırım buraya kadar, ama daha ileriye de gitmeden, Livingston'ın yorumu kabul edilebilir. İlk olarak bir ayrıntı: *İnceleme*'den alıntılanan, burada tartışmaya açtığımız ve Livingston'ın da müracaat ettiği[15] söz konusu paragraf, hiçbir şekilde alışkanlıktan bahsetmemektedir. İkinci olarak, şüpheci geleneğe ilişkin bir gözlem: gelenek ile uyumlu bir yaşamı kabul etmiş olan şüphecilerin buna ilişkin genel olarak akıllarında pek isteksiz ve ilgisiz bir kabul olur. Sextus'un sözleriyle: "ne bir şeyden kaçınır ne peşine düşerler şiddetle; ve bu yüzden sakindirler".[16] Demeye çalıştıkları, alışkanlığın olumlu anlamda değerli olduğu değil, bu bağlılığın kendi kendinin altını oyan ilkeleri varsaymasıdır. Hume'un kendi görüşlerine dönecek olursak: Elbette ki, *alışkanlığın* onun siyasal teorisinde ve akıl görüşünde merkezi bir rol oynadığı doğruysa da, yazılarının o günün alışkanlıklarını sorguladığına ilişkin kanıtlar da bundan daha az değildir. Bunun en açık örneği, dine bakışında bulunur: Boswell'in "ölüm döşeğinde, David Hume" betimlemesi, hiç de on sekizinci yüzyıl dindarlığının kabul edeceği cinsten bir öte dünyaya yüzünü dönüş değildir.[17] Böylesi ayrıntılar üzerinde ne kadar çok düşünülürse, Livingstone'ın düşünce tarzının yanlışlığı hakkındaki şüphe de o denli büyüyecektir. Günlük yaşamın ışıltısına ve alışkanlığın eleştirelliğin üstünde olmasına ilişkin görüşler Hume düşüncesine yabancıdırlar. Hepsinden daha da şüpheli olanı ise, Livingston'ın şüpheciliği, sadece toplumsal memnuniyete doğru bir adım ve mevcut normların onaylanması olarak sunuşudur. Hadi diyelim ki, bazen, Hume halinden memnun görünüyor olabilir. Ancak şüpheciliğin sorunları üzerine kafa yorduğunda –tıpkı *İnceleme*'nin I. Kitap, vii. kısmında olduğu gibi- düşünceleri açık uçlu ve yazım tarzı da daha hoyrat bir hal alır.

---

12 *A.g.e.*, 8. Değerli bir eleştirel tartışma için bkz. "Donald W. Livingston's *Philosophical Melancholy and Delirium*", *Hume Studies* Vol. XXIV, No. 2 (1998), – mevcut konu bağlantısı içinde – özellikle, 361.

13 *A.g.e.*, 37

14 İfadeler Sextus Empiricus'a aittir: bkz. *Outlines of Scepticism*, (Cambridge: Cambridge University Press 2000),7.

15 Bkz. *Philosophical Melancholy*,37.

16 *Outlines*,10.

17 J. Wain, ed., *The Journals of James Boswell 1762-1795*, (London: Mandarin Paperbacks 1992), 247-51.

2. Hume ve şüphecilik

Bir önceki bölüm ışığında, iki soru, daha ileri bir düşünmeyi gerektirmektedir. 'Şüpheciliği' ne olarak anlıyorum? Ve şüphecilik (tanımlandığı bu şekliyle) Hume'un eserinde nasıl yer alıyor?

Bu sorulardan ilki, hem uzun hem de kısa cevaplara meydan verir niteliktedir. Kısa cevap, benim kendi anlayışımın Popkin'in etkili çalışması *History of Scepticism*'i kabaca izliyor olduğudur.[18] Bir diğeri ise, aynı görüşün kavramsal terimlerle ifade edilmiş halidir. Şüphecilik ile ben normatif ve bilişsel iddiaların üzerinde durduğu kavramsal temellerin ya bilinemez oldukları ya da var-olmadıklarını anlıyorum. Şüpheci sorgulama bu bilinmezliğe ya da var-olmamaya ışık tutabilir (ya da tutmaya çalışabilir). Böylesi sorgulamalar, felsefi bir meydan okumayı temsil ederler, çünkü (Hume'un ifadesiyle) 'bizi tüm geçmiş acı ve çalışmamızı saçmalaştıracak ve gelecek incelemeler konusunda gözümüzü korkutacak gibi .görünen duygulara götürme"[19] tehdidi oluştururlar. Daha da kötüsü, buna yakalanmış bir birey "imgelenebilecek en acıklı duruma" ve "en koyu karanlığa" doğru çekilmeye başlayacaktır.[20]

İlk soruma verilecek uzun cevap ise kavramsal temeller anlayışına ışık tutma çabasındadır. Diyelim ki, bir birey diğerine "şu-şu gerçeklik iddiası hangi temel ya da esas üzerine dayanmaktadır? " diye sordu. İkinci birey, soruyu, büyük ihtimalle, iddianın karşılamak üzere yola koyulduğu *geçerlilik kriterleri*ne işaret ederek cevaplayabilir. Ancak böyle bir cevap meselenin sonunu getirmez. Zira ilk soruyu soran bu sefer: "İyi de, *geçerlilik kriterlerinin geçerliliği* savunulabilir midir?" diye sorabilir. Temellere ilişkin soru sormak, *geçerlilik kriterlerinin geçerliliği* hakkında soru sormaktır, diye düşünüyorum. Ancak bu konuyu burada ele almıyorum.[21]

İkinci sorum, Hume'un *İnceleme*'sinin nasıl görülmesi gerektiği temel meselesini ortaya koymaktadır. Hume'un ünlü ('değişmez birliktelik' bağlamındaki) nedensellik ve ("sürekli bir akış ve devim içinde olan değişik algıların bir demeti" bağlamındaki)[22] kendilik anlatısını açımladığı yer I.Kitap'tır. Buradaki açıklamalar, şüpheci bir yapıya sahip olarak görülmeli midirler? Yoksa, bunlar

18 R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, (Assen: Van Gorcum 1960). Bkz, daha fazlası için, Popkin "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism" , V.C. Chappell, ed., *Hume* (London: Macmillan 1968); ayrıca yine Popkin'in "Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time", *Journal of the History of Ideas* Vol. 54, No. 1 (1993).

19 *Treatise*, 266.

20 *A.g.e.*, 269.

21 Düşünce tarihi bağlamında daha etraflı bir tartışma benim "Sin, Scepticism and the Foundations of Scottish Political Theory" isimli yazıma bakılabilir(http://richard-gunn.com).

22 *Treatise*, 87, 252.

(doğru düzgün anlaşıldıklarında) şüpheci saldırılara karşı savunmada kullanılabilecek felsefi öğretiler midir? Burada, bu meseleyle doğrudan ilgilenmiyorum, ancak Hume'un şüpheciliğe **yakınlığını**, dramatik bir rahatlama içinde gören bir düşünce şeklini taslak olarak ortaya koyuyorum.

Bu bölümün geri kalanını meşgul edecek olan bu taslak, bir sağduyu filozofu ve Hume eleştirmeni olan Thomas Reid'den bir alıntı ile açılabilir. Alıntılanan paragraf, dış dünya algısının, zihni nasıl da 'büyük ve güzel manzaralara' açtığını belirtiyor ve şöyle devam ediyor:

> Ancak içyapısına baktığımda ve beni tüm bu manzara ve zevklere eğil kılan zihnin kendisini düşündüğümde; eğer İnsan doğası üzerine *inceleme*'nin anladığı şey gerçekten buysa, kendimi sadece tılsımlı bir kalenin içinde, hayaller ve hayaletlere maruz kalmış olarak buluyorum. Nasıl da aldanmış olduğumu düşünerek içten içe utanıp kızarıyorum; bedenimden utanıyor ve kaderime sitem etmekten kendimi alamıyorum: Ah Doğa, bu mu senin eğlencen, zavallı bir yaratığa oyunlar oynamak ve sonra da maskeni çıkarıp nasıl da aptal yerine koyulduğunu göstermek mi? Eğer insan doğasının felsefesi buysa, ruhum onun sırlarını anlamayacak. Bu yasak bilgi ağacıdır kesinlikle; ondan tadar tatmaz, çıplaklığımın farkına varır, her şeyden soyulurum, kendimden bile. Kendimi ve doğanın tümünü, boşlukta dönüp duran Epiküros'un atomları gibi gelip geçici fikirlere doğru çekilirken görürüm.[23]

Bu paragrafı olağanüstü canlı anlatımı yüzünden –ve bir de *İnceleme*'deki önemli bir noktaya işaret ettiği için uzun uzadıya alıntıladım. Bu nokta, benim paragrafın en çarpıcı ifadelerinden biri olarak gördüğüm yerde vurgulanıyor: Hume'un İnceleme'si zihni 'tılsımlı bir kale' olarak betimler. Reid, bu ifadeyi kullandığında, (sanmıyorum ki) *İnceleme*'nin bir tılsım yarattığını söylemeye çalışıyor olsun. Daha ziyade, görünüşte iyi temellendirilmiş bilişsel iddiaların ardında yatan mekanizmaları –yani, hokkabazlıkları ve el çabukluklarını- ifşa etmektedir. Reid'in ifadesiyle: "Nasıl da aldanmış olduğumu düşünerek içten içe utanıp kızarıyorum". Acaba Hume, felsefi melankoli ve sabuklamayı, geriye, insan zihnini Reid'in kullandığı anlamda 'tılsımlı bir kale' olarak betimlediği *İnceleme*'nin 1. Kitap'ına baktığında mı tecrübe etmişti? Bir takım sonuçlar çıkarmadan önce, Hume'un *İnceleme*'si ile Reid'in *Inquiry*'sinin birbirlerinden neredeyse çeyrek yüzyıl arayla yazıldıklarını –ve Hume ile Reid'in çok farklı felsefi tutumlara sahip olduğunu- unutmamız gerekiyor.[24] Bunlar doğru da

---

23 T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, (Edinburgh: Edinburgh University Press 2000), 22. Akt., D. Kettler, *Adam Ferguson: His Social and Political Thought*, (New Brunswick: Transaction Publishers 2005), 41.

24 Temel ayrılıkları dini inançla ilgilidir (Hume buna eleştirel yaklaşır, Reid ise kabul eder). Bu konudaki tartışma için, bkz. D. Fate Norton, *David Hume: Common-Sense Moralist, Skeptical Metaphysician*, (Princeton: Princeton University Press

olsa, bu hatırlatmalar, alıntılanmış paragrafın önemini hafife almamıza sebep olmamalıdır. Reid, *İnceleme*'deki bir eğilime karşı –tıpkı on sekizinci yüzyılda olduğu gibi bugün de- okurların gözünden kaçmayacak bir duyarlılık içindedir.

Çizdiğim bu taslağı (görece) yakın bir yorumcudan alıntı yaparak biraz daha ileriye taşıyacağım. David Miller, Reid'den bahsetmeyen ancak yinede, Reid'in bu alıntısıyla paralel giden bir paragrafında şöyle söylüyor:

> Hume'un zihin bilimi, verdiğimiz yargıları, onları yaratan mekanizma bağlamında, ayrıntılı şekilde açıklıyor olmakla birlikte... aynı zamanda bunların saçma bir şekilde dayanıksız olan temellere dayandıklarını göstererek bu yargıların altını da oymaktadır.

Miller şöyle devam ediyor:

> O halde, Hume, insanın anlama yetisi ile ilgili olarak bir şüpheci midir? Bu konudaki açıklamalarından çıkan şey, zihinsel aktivitenin ürünleri üzerine genelleştirilmiş bir şüphe midir?[25]

Miller, farklı şekilde de olsa, Reid'le aynı şeyleri söylemektedir. Burada konumuz ise, onun bu okumasını destekleyen argümandır.

Bu argüman, Hume'un bilişsel ve diğer iddialar hakkındaki açıklamalarında *alışkanlık* ve *imgelem* kavramlarının oynadığı rolle ilgilidir.[26] Miller'ın amacı, sanırım, bir karşıtlık biçimi içinde özetlenebilir: yani, *yargıların nasıl verildikleri* ile yargıların kavramsal temellerinin, iki farklı açıklama olması şeklinde.[27] Alışkanlık ve imgelem kavramları, ilkine ikincisinden daha fazla açıklık getirmektedir. Böylesi kavramlar bu şekilde ele alındıklarında, kavramsal bir temel sağlarlar ve şüphecilik de bunun bir sonucudur. Örneğin, insanlar "değişmez birliktelikler"in "zorunlu bağlantılar" içerdiklerini imgelemeye eğilimlidirler[28] -ancak zorunluluk kavramı sadece imgeleme dayandırılırsa da ortadan kalkacaktır. Yine, alışkanlık insanları belirli bir "değişik algılar demeti"ni, bireysel bir bütün olarak hayal etmeye itebilir –ancak bütünlük temsili, yine sadece bir alışkanlık etkisi ise ortadan kalkacaktır. İnsan zihni sadece alışkanlık ve imgelem bağlamında görülecekse, yargılar (ki buna bilişsel yargılar da dahildir) 'saçma bir şekilde dayanıksız' (Miller) hale gelirler. Bu durumda da, Reid'in,

---

1982), 19, 170-3.

25 D. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, (Oxford: Clarendon Press 1981), 33-4.

26 Alışkanlık üzerine, özellikle bkz. D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, (Oxford: Clarendon Press 1963), 43-5. İmgelem üzerine, bkz. *Treatise*, 117-8, 198, 204. Miller'ın argümanı ve Hume göndermesi için bkz. *Philosophy and Ideology*, 26-33.

27 *Yargıların nasıl verildikleri*, psikolojinin sorularına dönüşürken, yargıların kavramsal temeli, yargıların da üzerine kurulu olduğu geçerlilik kıstasları üzerine sorulara yol açar. Bu konu hakkında bir tartışma, daha da etraflı bir tartışmayı yanında getirir niteliktedir –ancak ben burada buna girmeyeceğim.

28 Hume'da 'zorunlu bağlantılar' üzerine, bkz. *Treatise*, 87 vd.

Hume'un içsel dünyayı 'tılsımlı kale' olarak betimlemesine saldırısı da güç kazanmaktadır.

Peki, alışkanlık ve imgelem kavramları dışarıda bırakılırsa, Reid ve Miller'ın *İnceleme* okumalarına ne olur? Artık Hume'a, zihni 'tılsımlı bir kale' olarak tasvir ettiği suçlaması getirilemez mi? Benim düşüncem böyle olmadığı yönündedir. Hume, alışkanlık ve imgeleme başvururken, bunu sadece Reid'in 'tılsımlı kale' betimlemesinde söylediği şekilde yapmıyordu. Tersine, Reid-Miller ikilisinin düşünce tarzına kapı açan düşünceler, İnceleme'de baştan sona dile getirilen bir hikâyedir.

Yine işaret edilen şekildeki zorluklar, *İnceleme*'nin daha açılış cümlesiyle başlamaktadır: tüm insan algıları, der bize Hume, izlenim ve düşüncelere 'çözerler kendilerini".[29] Bu cümle *İnceleme*'nin argümanının bireysel psikoloji ile ilgili olduğuna ve yargıların kavramsal temeli ile ilgili soruların ise yargıların (psikolojik olarak) nasıl verildiği üzerine sorular olduğuna dikkat çeker. *İnceleme*'nin 1. Kitap'ının tümü –buna, kendilik ve nedensellik tartışmaları da dahil- bireyin ruhsal kabuğu içinde konumlanır. Nedensellik yerine, Hume bize nedensellik imgesi –ya da bununla bağlantılı olan izlenimler- üzerinde durmamızı sağlık verir. Kendilik yerine, Hume, kendilik imgesi –ya da nedensellik kavramını kuran bir izlenimler demeti- üzerine yoğunlaşmamızı tavsiye eder.[30] Yargı kıstasları hakkındaki sorular, bir kez bireyselleşip psikolojikleştikten sonra, şüpheciliğin kabulüne giden yol da düzleşir.

Tekrar edecek olursam, burada yapmaya çalıştığım şey, Hume'un bir şüpheci olduğunu göstermek değil, Hume'un şüpheci duruşa yakınlığını bir rahatlama yolu olarak gösteren bir taslak ortaya koymak. Benim buradaki endişem, Hume'un düşünce şeklinin, şüphecilik sorunlarına nasıl değinilebileceğine ilişkin soruya bir cevap arayışı olduğunu göstermek. Farklı bir şekilde söyleyecek olursak, Hume düşüncesi, sadece herhangi bir felsefenin şüpheci itirazların yanlışlığını göstermeyi hoş karşılaması gerektirmesi gibi, şüpheciliğe bir cevap talep ediyor değildir. Durum daha acildir ve felsefi melankoli haklı çıkarılmıştır, çünkü Hume (tabiri caizse) şüpheci rüzgarlara karşı volta vurmuştur. Makalemin bundan sonraki bölümü, Hume'un farklı bir yöne doğru dönme çabaları ile ilgilidir. Onun yazdıklarında, şüpheciliği cevap verme niteliği olan paragraflar ele alınmaktadır.

---

29 *Treatise*, 1.

30 Burada *imge* kelimesi yorum gerektirmektedir. On sekizinci yüzyıl kullanımında, *imgelem*in bir anlamı, *imgeler* (bu imgeler ister deneysel isterse yeni icat edilmiş olsunlar) *kullanan düşünce*dir. Hume, 'imgelem' kelimesini kullandığında, bu, onun aklındaki anlamlardan biridir. Bu bölümdeki argümanda ise, kavram, bu tarihsel bağlamdan etkilenmiyor.

3. Şüpheciliğe Cevaplar

Hume'un yazdıklarının pek çok yerinde, şüpheciliğin meydan okumasına karşı durulabileceğine işaret eden paragraflar vardır.[31] Bu söz konusu paragraflarla –buradaki tartışmamın çıkış noktası olan 'tavla' paragrafı da dahil- ilgili olarak yorum getiriyorum. Genel kanım, Hume'un vermiş olduğu cevapların (her ne kadar ilginç olsalar da) tatmin edici olmadıklarıdır.

Söz konusu paragrafa dönmeden önce, şüphecilik sorunlarının, ne çeşit çözümlere olanak tanıdığına ilişkin soru üzerine bazı düşüncelerimi sunmak isterim. Eğer Hume'un nedensellik ve kendilik görüşleri, şüpheci düşünüş ile ilgili iseler, o halde şüpheciliğin çürütülmesi, her şeyin şüpheci sorular ortaya çıkmadan önceki hali olan kavramsal bir *önceki duruma* dönüşü gerektirir miydi? Hume için şüphecilik öncesi bir masumiyet durumuna dönüş diye bir şey yoktur. *İnceleme*'nin I.Kitap'ındaki öğretilere göre, (değişmez birliktelikler kavramından farklı olarak) 'nesnelerin içinde'[32] kaydedilmiş bir nedensel etki kavramına geri dönmek söz konusu olamaz. Ne de ('değişik algıların bir demeti' anlayışından farklı olarak) özcü bir bireysel ruh kavramına dönüş olamaz. Gizemli bir doğa ya da batıl itikada batmış bir kendilik görüşüne dönüşten ziyade, şüpheciliğe verilen "Humecu" cevapta istenilen şey yargıların –ister bilişsel isterse de normatif olsun- bilinebilir temeller üzerine inşa edilmesi ve kavramsal bir arayış içinde, açık ve pekin olarak tartışılabilir olmasıdır. Benim izlenimim, Hume'un yazdıklarının böylesi bir kanıtlama için yetersiz kaldığı yönündedir. İskoç düşüncesinde, böylesi bir kanıtlamanın başladığı eser, Adam Smith'in *Theory of Moral Sentiments*'ıdır,

Hume'un cevaplarına dönecek olursak, onun şüpheciliğe yönelik olarak ima ettiği cevaplarını üç grup içinde incelememiz mümkündür. Burada her birine kısaca yorum getireceğim.

(i) Her ne kadar Hume'un *İnceleme*'si geniş bir epistemolojik tartışma ile başlıyorsa da, eserin son bölümü, adaletin –ve genel olarak toplumsal yaşamın- dayandığı kavramsal temelin bir açıklamasını vermektedir. Makalemiz bağlamında ele alındığında, son bölüm, normatif yargıların, şüpheciliğin meydan okuyuşundan kurtarılabileceği bir yol önermektedir.[33] Hume'un temel görüşü, toplumsal yaşamın *verilen sözlere* (promises) değil *uylaşımlara* (conventions)

31 Bu kısmın üzerinde daha çok durulduğu bir yer ve tartışmalar için bkz. Gunn "Scepticism, Religion and Political Theory in the Scottish Enlightenment", (*Felsefe Gazetesi* 27 Ağustos 2013 ve http://richard-gunn.com), 5. Kısım.

32 *Treatise*, 165.

33 Şüphecilik ve kavramsal temeller için, bkz. yukarıda, 2 kısmın başındaki yorumlarım.

dayandığı yönündedir. Anlaşmalar ya da uylaşımlar görüşünü betimlerken Hume, "bir kayığın küreklerini çeken iki adam"a gönderme yapar: bu adamlar, bunu, "birbirlerine hiçbir zaman söz vermemiş olsalar da, bir anlaşma ya da uylaşım yoluyla yaparlar"[34] diye iddia eder. Adaletin ve genel olarak toplumsal yaşamın güçlü kuralları da, böylesi bir süreç içinde mi varlık bulur, peki? Hume'un muhafazakar yorumcuları böylesi bir iddiayı çekici bulsalar da, sorunun cevabı belirsizdir. Burada iki sıkıntıdan söz edilebilir. İlk olarak: eğer bir kayıktaki iki adam örneği gerçek olarak alınacaksa, küreği suya indirip ilk çeken kim olacaktır? Bunu yapan –eğer bu harekete diğerinin de aynı şeyi yaparak cevap vereceğini biliyor değilse- en başta neden böyle şeye kalkışsın? İkincisi: Hume'un *uylaşımları* alışılmışlık durumu içerirler –ve Hume'un örneklemelerinin de ortaya koymuş olduğu gibi, alışkanlıkların doğal olarak gelişmesi görüşü fazlasıyla şüphe çekebilir. Sonuç olarak, Hume'un "bir kayığın küreklerini çeken iki adam" örneğini, toplumsal varoluşun (Hume'un kendi ifadesiyle söyleyecek olursak) "ilk kuruluşunun"[35] nasıl olduğunun değil de, nasıl sürüp gitmekte olduğunun bir açıklaması olarak almak daha akla yakındır. Örnek, toplumsal varoluşun halihazırda zaten kabul edildiği durumlara daha iyi uyar gibi görünmektedir.

(ii)Hume, *Denemeler*'inde, önceki yüzyıllardaki şüphecilik ile ilgili tartışmalar göz önünde tutulmadığı takdirde gözden kaçabilecek bir önerme çizgisi oluşturma çabasına girer. Montaigne gibi yazarlar için, doğal akla yönelik şüphecilik, nihilizme değil Hıristiyan inancına başvuru için bir hazırlıktır.[36] Bu fideist yazarlar, inancın, (sadece doğal olmaktan ziyade) doğaüstü ve Tanrısal konumları sayesinde, insanlığı şüphecilikten kurtarabileceğini düşünmüşlerdi.[37] Hume için, fideizme, bu geleneksel Hıristiyan ve öte-dünya anlamı ile bir dönüş tabii ki söz konusu olamazdı –ancak inanç konusuna, seküler ve bu-dünyacı bir anlam yüklemek söz konusu olabilirdi. Ne demek istediğimi anlatayım.

Tıpkı şüpheciliğe (ya da şüpheciliğin varyantlarına) fideist cevapların, inancı, şüphecilik içinde bocalayan insanlara uzanmış bir yardım eli olarak yorumlamalarında olduğu gibi, Hume da, *Denemeler*'inde toplumu, içinde yaşayan bireylerin neyi tercih ettiklerinden ve düşündüklerinden etkilenmeksizin başarılıyla işleyen mekanizmalara sahip olarak yorumlamaktadır. Tıpkı inancın,

34 *Treatise*, 490; ayrıca bkz. *Enquiries*, 306.

35 D. Hume, *Essays: Moral, Political and Literary*, (Indianapolis: Liberty Fund 1987), 471.

36 Bkz. Montaigne, *Complete Essays* ,683; Popkin, *History of Scepticism*, 55-6, 62.

37 Jean Calvin'in (Tanrı-vergisi olarak) inanç vurgusunun, şüpheci gelenek içindeki derin köklerini başka yerde tartıştım.

fideistler için doğaüstü bir hediye olması gibi, toplumsal mekanizma da –şüpheci meydan okumadan temizlenmiş bir şekilde- bireylerden bağımsız olarak işlemektedir. Peki böylesi toplumsal mekanizmalar mevcut mudur? Hume iki olasılığı değerlendirir. İlki, (Hume'a göre) en iyi 'WHIG' ve 'TORY' kimliklerinden ayıklandığında ve öz-çıkar ilkesinin özgürce işlemesine izin verildiğinde çalışan on sekizinci yüzyıl Britanyasındaki siyasal parti sistemidir.[38] Öteki ise, zengin ülkelerin fakir ülkelere yatırım yoluyla (yatırımı çekici kılan ucuz iş gücüdür) amaçlamadıkları bir şekilde yardım ettikleri gelişme aşamasındaki on sekizinci yüzyıl piyasa ekonomisidir.[39] Hume'un mekanizma örnekleri ikna edici midir? Bir anlamda öyledirler; çünkü her ikisi de, birilerinin kendilerini arzu ve düşüncelerinden bağımsız olarak içinde buldukları tamamen gerçek bir deneyimden bahsetmektedir. Ancak bir anlamda da felakettirler; çünkü her ne kadar bu mekanizmalar bazen iyi sonuçlar ortaya çıkarmaktaysalar da, diğer durumlarda tercih ve düşünceyi un ufak eden bir dinamiği serbest bırakmaktadır. Hume'un işaret ettiği mekanizmalar, şüpheciliği aşabiliyor mu ya da şüpheci argümana yeni bir mühimmat sağlıyor mu? Bu soruya verilecek cevap en kısaca şekliyle söylenecek olursa, kararsız bir cevaptır.

(iii)Bir diğer argüman çizgisi ise daha da belirsizdir: Hume, şüpheciliği sona erdirecek yollar önermenin, şüpheci meydan okumaya yönelik – bu meydan okumayı her zaman mevcut olan bir tehdit olarak gören varsayım üzerinden- cevaplar keşfetmekten daha fazla peşinde değildir. Eğer felsefenin her sorusu, "insan aklının bunlar üzerinde herhangi bir kesin karara varamayacağı kadar karanlık ve kesinliksiz"[40] ise bir teori geliştirmek nasıl mümkün olur? Hume'un cevabı, felsefenin 'diyalog ve sohbet tarzını' benimsemesidir: yani "karşıt duyguların… hoş bir eğlence vereceği" diyalojik bir tarzın, "en kesin araştırmalarımızın sonucunun, şimdiye dek şüpheden, kesinliksizlikten ve karşıtlıktan başka bir şey olmadığı"[41] bir alan için özellikle uygun olduğunu söyler bize. İlginç bir şekilde, Hume'un monolojik bir tarzdan diyalojik bir sunum şekline geçme isteği, öyle görünüyor ki, felsefe okurlarını genişletme çabası ile bağlantılıdır: 1742'de –yani, *İnceleme* 'matbaadan ölü doğduktan"[42] hemen sonra- yayınlanmış bir denemede Hume, insanlığın 'bilgili' ve 'sosyal' kesimlerini birbirinden

38 *Essays*, 70-2.

39 *A.g.e.*, 286-7.

40 D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, (London: Penguin Books 1990), 38.

41 *A.g.e.*,. Tartışma için, bkz. W.L. Sessions, "A Dialogic Interpretation of Hume's *Dialogues*", *Hume Studies* Voll. XVII, No. 1 (1991) ve M. Malherbe, "Hume and the Art of Dialogue"; M.A. Stewart ve J.P. Wright, ed., *Hume's Connexions*, (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press 1995) içinde.

42 D. Hume, "My Own Life" *Essays*, xxxiv; bkz. E.C. Mossner, *The Life of David Hume*, (Oxford: Clarendon Press 1980), 117

ayıran çizgilerin aşılabileceği umudunu ifade eder.[43] Bu, monolojik olarak düzenlemiş *İnceleme*'nin hayal kırıklığı gibi görünen bir durum olsa da, Hume dikkatini üniversitelerden, daha duygudaş bir okur kitlesinin bulunabileceği salonlara doğru genişletmiştir. Benim iddiam, Hume'un deneme-yazımı ve nihayetinde diyaloga döndüğü yerde, onun, şüpheciliğe doğru düzgün bir cevap ortaya koyabilme ile felsefe yapmak için toplumsal bir ortam bulma ihtiyacının birbirini tamamladığıdır.

Bu makalede, Hume'un diyalojik düşünce sistemine yönelik artan ilgisi üzerine doğrudan yorumda bulunmuyorum: aşağıda, 5. Bölümde, Smith üzerine görüşler, bana göre, şüpheciliğe yönelik bir cevabın nasıl geliştirilebileceğine işaret etmektedir. Bunun yerine, Hume'un yazdıklarında yer alan şüpheciliğe yönelik cevaplara ilişkin düşüncelerimi toparlamak kaygısındayım. Bunu, makalemin başında alıntılanmış paragrafın – *İnceleme*'den alıntılanan, melankoli ve tavla üzerine olan paragraftan bahsediyorum- nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin düşüncelerimi ortaya koyarak yapıyorum. Bu düşünceler, değinirken de belirttiğim gibi, burada şimdiye dek verilmiş olan cevaplar listesinden bağımsızdırlar. Ancak en büyük benzerliği (iii) numaralı cevap ile göstermektedirler.[44]

4.Felsefe ve Tavla

1. kısımda, Hume'un 'melankoli'si ile tavlası üzerine yorumda bulunmuştum. Bunların felsefi özelliklerine ve bunun şüphecilikle olan bağlantısına işaret ettim. Burada, paragrafın başlangıç noktası olarak aldığı soruna yine aynı yerde getirdiği çözüme yöneliyorum: "Yemek yerim, bir tavla oynarım, söyleşilere katılırım ve dostlarımla mutluyumdur". Çalışma hayatını mutluluk anlarıyla tamamlamak, şüpheciliğin ardında bıraktığı çaresizlik ve karanlığa uygun düşen bir cevap mıdır?

Burada, yorumsal tartışmanın üzerine itina ile gidilmesini önermekteyim: Verdiği ilk izlenimin tersine, yemek yemek ve tavla oynamak, alıntılanan paragrafın bize önerdiği cevap değildir. Burada önerilen ne kendi kendine çalış-

43 *Essays*, 533.

44 Aşağıda tartıştığım ve tavla paragrafı için temel olan "salınım" yaklaşımı, Hume'un insanlığın 'bilgili' ve 'sosyal' kesimleri arasındaki ayrımı ortadan kaldırma önerisi ile (bana öyle geliyor ki) alakasız değildir. (Tabii ki farklılıklar vardır: on sekizinci yüzyılda, tavla erkekler arasında oynanırken, Hume'a göre, insanlığın 'sosyal' kesimi yukarı sınıf kadınları içermektedir.) Buradaki durumla bağlantılı olarak, Hume'un bir noktada, tarih çalışmasının 'tam ortada kaldığını' (*Essays*, 568) söylediğini bilmek ilginç olacaktır. Bu ifadeyi, *Denemeler*'inde daha ileriye taşımaz –ben de burada daha fazla ele almıyorum.

mak ne de kendi kendine tavla oynamaktır, ancak daha ziyade, bu iki aktivite arasında bir salınımdır. Tabiri caizse, Hume, bize zamanımızı çalışma odasıyla, salon arasında –ya da her iki yer için de ayrı ayrı uygun olan aktivite çeşitleri arasında- bölmemizi öğütlemektedir. Biz de biliriz ki, sadece birinde ya da ötekinde geçirilmiş bir ömür zihinsel açıdan pek sağlıklı olmaz. Ancak bu tarz genel bir düşünüş sorumuzun ucunu da açık bırakır: Şüpheciliğin meydan okuması ile yüz yüze geldiğimizde, (benim isimlendirdiğim şekliyle) bu "salınım" yaklaşımı sürdürülebilir midir?

Bu bağlantı içinde iki nokta değerlendirilmeyi talep eder. İlki, "salınım" yaklaşımının şüpheciliği kavramsal olarak çürütmediğidir; bunun yerine o, herkesin kronik olduğunu kabul edeceği bir sıkıntıdan oyalanarak kaçınmayı nasihat eder. Böylesi bir nasihat belki faydalı olabilir. Ancak aslında, ister çalışma odasında isterse salonda bulunsun, o aynı bireyin kendinden saklanmasını gerektirir.[45] İkinci noktanın Hume'un konumuna daha fazla zarar verdiğini öne sürüyorum: "Salınım" yaklaşımı olarak isimlendirmiş olduğum durum, salondaki aktivitenin herhangi bir düzeyde söz konusu olduğu yerde desteklenebilir nitelikte değildir. Bireyin bu (metaforik) salonda karşı karşıya kalacağı sorunlar, şüpheci meydan okumanın ortaya çıkabileceklerini de içinde barındırır. Bu durum, özellikle de ahlaki yargılar için böyledir, ancak şüphecilik ile bağlantılı meseleler, bilişsel yargılar tarafından da meydana getirilebilirler. Tek kelimeyle ifade edecek olursak, salon ve çalışma odası arasındaki ayrım, kağıt kadar incedir. Tavla meselesinin öne sürülmüş olduğu günlük yaşam durumu, aslında –Hume'un da çok iyi bildiği gibi- teorik ya da akademik temelli karşıtlıklara fazlasıyla bulaşmıştır. Böylesi bir karşıtlığa en çarpıcı örnek, din konusunda verilmektedir. Hume'un çağdaşları için, din günlük yaşama ilişkin bir meseledir: Hume'un kendisi de bunu bize, "boşinanç insanlığın halksal (popular) görüşlerinden doğallıkla ve kolaylıkla doğar"[46] derken kabul etmektedir. Eğer salon ve çalışma odası birbirleriyle bağlantısız alanlar olsalardı, o zaman Hume'un din eleştirisi de yanlış anlaşılmış olurdu.

İnceleme'deki "salınım" yaklaşımıyla bağlantılı olarak öne sürdüğüm hususlar bana ciddi görünüyorlar. Ancak peki ya bu yaklaşım Hume'a reva mıdır? Tartışmamız burada bir adım öteye taşınmayı gerektiriyor. Hume neden çalışma odası alanı dışındaki yaşamı, şüpheci endişelerden etkilenmeyen bir yer olarak değerlendirir gibi bir hissiyata girmiştir? Buna dönük bir cevap, alıntılanan paragrafın içinde, "doğanın kendisi … beni bu felsefi melankoli ve sabukla-

45 Başka türlü ifade edilirse: paragraf gerçekte psikoanalitik bir manada "bölüştürme"yi salık vermektedir.
46 *Treatise*, 271.

madan kurtarır" ifadesinde önerilmektedir. Neden, Hume'a göre, 'doğa', peşine düşülesi bir iyileştirici gücü sahiptir? Bu soruya verilebilecek bir diğer cevabı ise, Hume'un *Dialogues Concerning Natural Religion* isimli kitabındaki Cleanthes'e (diyalogdaki teleolojik düşünce taraftarı olan karaktere), Philo'dan (daha aşikar şekilde şüpheci görüşler öne süren karakterden) daha çok sempati duyduğuna ilişkin yaptığı itirafta bulmak mümkündür.[47] Bu sempatisinden bahsetmekle Hume, tabii ki de bize, teleolojik bir doğa görüşüne sahip olduğunu söylememektedir: Zaten başka bir yerde, böyle bir düşünüş tarzını "fazlasıyla belirsiz ve felsefe-dışı"[48] bulduğunu da söylemektedir. Daha ziyade, çalışma odasından dışarı, günlük yaşama çıktığında, doğanın sanki teleolojik bir karaktere sahipmiş gibi *kendisine göründüğünü* itiraf etmektedir. Yani kendiliğinden ve önceden düşünülmemiş bir şekilde, doğa, sanki yaratılmış bir şey gibi *görünmektedir kendisine*. Böylesi bir itirafa karşı verilecek en uygun cevap, sanırım, doğanın ona göründüğü gibi *bize görünmediği* olabilir. Yirminci yüzyılda, doğa, önceden düşünülmemiş bir bakışla bile, teleolojik (ya da amaçlı ya da 'yaratılmış') bir görünüşe sahip değildir. Ayrıca şunu da ekleyebiliriz ki, doğanın bu gizeminin ortadan kaldırılması durumunu, bir ölçüde, işin başında *İnceleme*'deki argümanlara da borçluyuz.

5.Hume'un Ötesi

Hume'un bizi taşımış olduğu bu noktada tartışma bir kenara bırakılabilir mi? Mevcut makalemizde, Hume'un şüphecilikle ilişkisini veren genel tabloda, sorulan sorular bunlara verilen cevaplara ağır basmışlardır. Gizemi ortadan kaldırılmış bir dünyada, yargılar bilinebilir bir temel üzerine nasıl oturtulabilirler? Neyi böyle bir temel olarak görebiliriz? Yargılar, pekin ve kavramsal olarak arayış içinde bir yolda nasıl tartışılabilirler? Hume'un havada bıraktığı sorulara cevaplar ileri sürmüş olan teorisyen Adam Smith olmuştur. Smith'in *Theory of Moral Sentiments* (1759) kitabı ile birlikte toplumsal ve teorik eleştiri bileşimi geleneği başlamıştır.

Bir makalenin bitiş kısmında, tartışmalı olduğu kabul edilmiş bir iddiayı detaylı bir şekilde tartışma imkânı yoktur. Yapılabilecek tek şey, böylesi bir iddianın alabileceği şekle işaret etmeye çabalamak olabilir. Benim düşüncem, Smith'in *Theory of Moral Sentiments*'ının insan etkileşimi üzerine geniş ölçüde ikna edi-

47 Hume, *Dialogues*, 139.

48 Hume'dan Hutcheson'a, akt. Mossner *Life*, 135; bkz. aynı etki için, *Treatise*, 171

ci bir görüş sunduğu yönündedir[49] ve bu etkileşim (bu ortaya konulduğu şekliyle) Smith için yargıların dayandığı temeli ya da dayanağı oluşturmaktadır. *Theory of Moral Sentiments*'da düşünülen yargılar (başlığının da ima ettiği gibi) normatif yargılardır; ancak Smith bu etkileşim temelli açıklamasını, bilişsel türde yargılara genişletme arzusunda gibi görünür.[50] Özünde, Smith teorisini, bizim 3. Kısımdaki (iii). grup argümanda kısaca keşfetmeye çabaladığımız, Hume düşünüşündeki toplumsal ve diyalojik yapı üzerine kurmaktadır. Ancak *Theory of Moral Sentiments*, Hume'un el çabukluğu marifet geçiştirdiği etkileşim düşüncesindeki potansiyeli görmüştür.[51] Tek bir örnek üzerinden hareket etmek belki de haksızlık olacaktır ancak tavla oyuncularının eğlenmesi ve Smith'in önemsediği ciddi etik tartışma, etkileşimin ne anlama gelebileceğine ilişkin örnekler olarak sıkıntılı bir yan yanalık içindedirler.

Kısacası Hume (yukarıda 2.kısımda ileri sürmüş olduğum gibi) sanki bir kabukmuşçasına bireyin ruh hali içinde sıkışıp kalmışken, Smith, toplumsal ve diyalojik bir kendilik kavrayışı önermektedir. Bu sıkışmışlığının, Hume'un şüpheciliğin üstesinden gelememesinin esas kaynağı olduğunu düşünüyorum. Smith, şüpheciliğin ötesine geçmiştir (ve bunu şüphecilik öncesi bir masumiyet durumuna başvurmaksızın yapmıştır) çünkü, diyalojik olarak düşünürken, etkileşimin sağladığı kaynakların farkındadır. Bunlar hangi kaynaklardır? Bana göre -ki burada bunu tartışmayacağım- Smith'in "iyi" sohbet kavramı[52] ile Habermas'ın "ideal konuşama durumu"[53] kavrayışı paralel şekilde ilerlemekte ve hakikat iddialarını (değer iddiaları ile birlikte) söylemsel olarak kurtarılmasına olanak tanımaktadır.

Smith hakkındaki bu kısa yorumlarımın eksik ve seçilmiş bir doğası olduğunu

---

49 Smith'in etkileşim üzerine görüşleri için bkz. R. Gunn, "From Smithian Sympathy to Hegelian Revolution", H. Kapuku, M. Aydin, I. Şiriner, F. Morady ve Ü. Çetin, ed., *Politik Iktisat ve Adam Smith* (Istanbul: Yön Yayinlari 2010). Benzer bir sunum "Adam Smith and Friends" (http://richard-gunn.com), başlıklı çalışmamın açılış kısmında da verilmektedir.

50 Bkz. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Oxford: Clarendon Press 1976), 19. (Aklımdaki paragraf tam olarak kitabın I. Kitabının , 1.kısmının, 1.bölümünün son paragrafı)

51 Mevcut bağlantı içinde, Hume'un 'duygudaşlığı', hareketi 'geri kalan kısımlarına da yayan' 'teller' benzetmesi üzerinden yapması anlamlıdır (*Treatise* p. 576), halbuki Smith'in duygudaşlık düşüncesi, 'onu harekete geçiren durumdan…'ortaya çıkar. (*Theory* p. 12). Bir başka değişle, Hume için, duygudaşlık, duygusal bir bulaşıcılık taşırken, Smith, duygudaşlığı imgeleme bağlar – ve ahlaki eleştiri için bir alan bırakır. Tartışma için bkz. S. Fleischacker, "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique and Reconstruction", C. Fricke ve D. Follesdal, ed., *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, (Heusenstamm bei Frankfurt: Ontos 2012).

52 Smith için, "güzel" bir sohbette, etkileşimli rollerin –örneğin, 'gözlemci' ve 'fail'inkilerin (*Theory*, 113) – hızlı ve teklifsiz bir şekilde döner durur.

53 'İdeal konuşma durumu' kavramı ile ilgili olarak, bkz. J. Habermas, "Wahrheitstheorien"; H. Fahrenbach, ed., *Wirklichkeit und Reflexion*, (Pfullingen: Neske 1973) içinde. Krş yukarıda 52. dipnot. Habermas'ın ifadesi, ideal konuşma durumu içinde 'konuşma durumlarını seçmek ve sürdürmek için söylev içinde tüm katılımcılara simetrik bir dağıtımın" mevcut olduğunu söyler. ("Wahrheitstheorien", 255).

itiraf ediyorum: Hume ve Smith arasında bir karşılaştırma, burada söz konusu edilmeyen başka pek çok meseleyi de gündeme getirmeyi gerektirir.[54] Buradaki konuya yapılan vurgunun meşrulaştırılması adına, felsefi bir konu olarak etkileşimin teorileştirilmesinin önemine değiniyorum.

Bu makalede ele alınan konulara ilişkin tartışmayı Hume ve Smith'in ötesine götürmek mümkün olabilir mi? Eğer dikkatimizi İskoçya'dan Almanya'ya çevirecek olursak, bu soruyu (sanıyorum) olumlu olarak cevaplamak mümkündür.[55]

On sekizinci yüzyılın son yirmi yılında, şüpheciliğe ilişkin endişe, Alman felsefi düşüncesinde uyarıcı bir etki yapmıştır.[56] Özellikle de mevcut bağlamımızla ilgili olarak, bu endişenin almış olduğu biçimlerden biri, Hume'la bağdaştırıldığı kadarıyla şüpheciliğin ikna edici bir şekilde çürütülmüş olup olmadığı ile ilişkiliydi.[57] Hume'a cevap verenler içinde özellikle ilginç olanlardan biri de, Friedrich Heinrich Jacobi idi: Jacobi'ye göre, (Hume'un kabul ettiği) deneysel kanıt ve (Hume'un genel olarak pek haz etmediği) dini inanç bir ve aynı şeylerdi.[58] Zira Almanca Glauben terimi, (İngilizceye) hem 'inanç' hem de 'iman' olarak tercüme edilmektedir, Jacobi'ninkini sofistçe bir okuma olarak savuşturmak oldukça cazip gelebilir –ancak böylesi bir yaklaşım aceleci davranmak olur. Belki de Hume, inanç ve kanıt arasında yetersiz bir ayrıma gidiyordu ve (Jacobi'nin de dediği gibi) Hume'un sözümona empirizmi, aslında fideist temellere dayanıyordu. Bu olasılığı da burada incelemiyorum, ancak böylesi bir yorumlamanın makalem ile Hume'u şüpheci geleneğe yakın olarak betimlemesi açısından bir ahenk oluşturacağını da not etmek isterim. Gerçekte, Jacobi'nin iddia ettiği (ve benim makalemin de tekrarladığı) şey, Hume'un şüphecilik ile ilişkisinin aslında bitmemiş bir mesele içerdiğidir.

Şüphecilikle ilgili olarak, on sekizinci yüzyıl Alman felsefesi bizi nereye getir-

---

54 İlk elden ortaya çıkacak bir karşılaştırma piyasa ekonomisi üzerine Hume'un görüşleri – bkz. yukarıda 3. kısım, (ii). Grup argüman – ile Smith"in *Wealth of Nations*'da ifade ettiği görüşleri arasında olacaktır. İlk bakışta, benzerlik oldukça fazla görünür. Ancak temel bir fark vardır: Hume (fideist etki altında yazarken) piyasa mekanizmalarının şüpheciliği susturacağını umut ederken, Smith ticaret toplumu hakkında çok daha eleştirel bir şekilde yazar. Hume, mükemmellik peşindeyken, Smith karanlık noktaların olduğu bir tablo çizer. Bkz. özellikle, A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (Indianapolis: Liberty Classics 1981), 781-3.

55 Bu konuda şu kaynaktan yararlandım: S. Fleischacker, "The Skeptic and the Fideists: Why Hamann and Jacobi Loved Hume" (bu çalışma the Annual East Mediterranean Seminar for the Scottish Enlightement, Zakynthos, Haziran 2012'de sunulmuştu). Aynı şekilde Adrian Wilding süregelen tartışmalarımızda faydalı oldu.

56 Döneme ilişkin faydalı genel bir anlatı için, bkz. F.C. Beiser, *The Fate of Reason*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1987).

57 Bkz. örneğin, G.E. Schulze "Aenesidemus" (1792); G. di Giovanni ve H.S. Harris, ed., *Between Kant and Hegel*, (Indianapolis: Hackett 2000) içinde, 112-6.

58 F.H. Jacobi, "David Hume on Faith" (1787) ; *The Main Philosophical Writings and the Novel 'Allwill'* (Montreal: McGill-Queen's University Press 2009) içinde, 266 vd..

miştir? Bu soruya verilebilecek olası bir cevap, tıpkı Smith'in Humecu şüpheciliğin üstesinden etkileşime başvurarak gelmesinde olduğu gibi, Hegel'in de Schulze'un şüpheciliği ve Jacobi'nin fideizminin üstesinden, karşılıklı tanıma ile geldiği yönünde olabilir. Sadece ve sadece karşılıklı tanıma alanında, doğru (ya da 'bilimsel') düşünceye ulaşılabilir. Hume, Schulze ve Jacobi bu son örnek açısından monolojik teorisyenler olarak kalırlarken,[59] Smith ve Hegel toplumsal ve diyalojik bağlamda çalışırlar. Onların bu çalışmalarından da eleştirel teori geleneği doğmuştur.

Makalemi, okuru, Hume ve Smith'le ilgili ortaya koyulan meselelerin hiçbir şekilde sadece tarihsel öneme sahip olmadıklarını ikna etmeye çabalayarak bitiriyorum. *Theory of Moral Sentiments* üzerine yorum getirirken, Habermas'ın ideal konuşma durumuna gönderme yapmıştım –ve burada da, Habermas'ın sonradan, Hume'un kabul etmiş olduğu "salınım" yaklaşımını çağrıştıran bir hakikat teorisine dönmüş olduğunu öne sürüyorum.[60] Hakikat, der o okurlarına, "Janus gibi iki yüzlüdür"[61]: rasyonel söylev alanında (ki Hume'un çalışma odasına karşılık gelmektedir), meşru inançlar anlamına gelirken, günlük yaşam dünyasında (ki bu da Hume'un tavla oynadığı salona karşılık gelmektedir), bir onay edimidir. Hakikat, böyle (tabiri caizse) parçalanmış ve bölünmüş terimler olarak mı anlaşılmalıdır? Böyle olduğunu sanmıyorum: Hakikat kavranışının daha çok Habermas'ın önceki 'Wahrheitstheorien"i ile ortaya koyduğu "uzlaşım" teorisi çizgisinde anlaşılması gerektiğini düşünüyorum. Ancak hakikat-teorisini sonraki Habermas sisteminden öncekine taşımak, gerçekte, halihazırdaki-monolojik Hume'u etkileşimci Smith'e çevirmek demek olurdu. Böyle bir taşımanın erdemleri ne olursa olsun, Hume ve Smith'in kavramsal perspektifleri, günümüz açısından hayati önemdedir.

Ekim 2013

59 Yinede, Bkz, Jacobi'nin çalışmasında dağınık olarak bulunan "Ben-Sen" ilişkisine ait göndermeler: örneğin, *Main Philosophical Writings*, 231, 265.

60 Bkz. J. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, (Cambridge: Polity Press 1998), 357-8; *Truth and Justification*, (Cambridge, Massachusetts: MIT Press 2005), 8, 36-40, 250.

61 *Pragmatics of Communication*, 363.

Kaynakça

Beiser, F.C. *The Fate of Reason.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987.

Cornelius Agrippa, *Three Books of Occult Philosophy or Magic* of 1531

Fleischacker, S. "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique and Reconstruction".

Ed.,C. Fricke ve D. Follesdal. *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl.* Heusenstamm bei Frankfurt: Ontos, 2012.

-. "The Skeptic and the Fideists: Why Hamann and Jacobi Loved Hume" (Bu çalışma the Annual East Mediterranean Seminar for the Scottish Enlightement, Zakynthos, Haziran 2012'de sunulmuştu).

Fosl, P. S. "Donald W. Livingston's *Philosophical Melancholy and Delirium*". *Hume Studies* Vol. XXIV, No. 2 (1998):355-366.

Gunn, Richard. "Sin, Scepticism and the Foundations of Scottish Political Theory"

(http://richard-gunn.com).

-. "Adam Smith and Friends" (http://richard-gunn.com)

-. "From Smithian Sympathy to Hegelian Revolution". Ed., H. Kapuku, M. Aydin, I. Şiriner, F. Morady ve Ü. Çetin. *Politik Iktisat ve Adam Smith.* İstanbul: Yön Yayınları 2010.

-. "Scepticism, Religion and Political Theory in the Scottish Enlightenment", (*Felsefe Gazetesi* 27 Ağustos 2013 ve http://richard-gunn.com).

Habermas, J. "Wahrheitstheorien". Ed. H. Fahrenbach. *Wirklichkeit und Reflexion.*

Pfullingen: Neske, 1973.

-. *On the Pragmatics of Communication.* Cambridge: Polity Press, 1998.

-. *Truth and Justification.* Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2005.

Hume, D. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.* Oxford: Clarendon Press, 1963.

-. *A Treatise of Human Nature.* Oxford: Clarendon Press, 1978.

-. *Essays: Moral, Political and Literary.* Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

-. *Dialogues Concerning Natural Religion.* London: Penguin Books 1990.

Jacobi, F.H. "David Hume on Faith" (1787). *The Main Philosophical Writings and the Novel 'Allwill'.* Montreal: McGill-Queen's University Press, 2009.

Kettler, D. *Adam Ferguson: His Social and Political Thought.* New Brunswick: Transaction Publishers, 2005.

Lawlor, C. *From Melancholia to Prozac: A History of Depression.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

Livingston, D. W. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy.* Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Malherbe, M. "Hume and the Art of Dialogue". Ed., M.A. Stewart ve J.P. Wright, *Hume's Connexions.* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.

Miller, D. *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

Montaigne, M. *Complete Essays.* London: Penguin Books, 2003.

Mossner, E.C. *The Life of David Hume.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

Norton, D. F. *David Hume: Common-Sense Moralist, Skeptical Metaphysician.* Princeton: Princeton University Press, 1982.

-. Ed., *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Panofsky, E. *The Life and Art of Albrecht Durer*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Popkin, R.H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum,

1960.

-. "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism". Ed.,V.C. Chappell. *Hume*. London: Macmillan, 1968.

-. "Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time". *Journal of the History of Ideas* Vol. 54, No. 1 (1993): 137-141

Reid, T. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Schulze G.E. "Aenesidemus" (1792). Ed., G. di Giovanni ve H.S. Harris, *Between Kant and Hegel*. Indianapolis: Hackett 2000.

Screech, M.A. *Montaigne and Melancholy*. London: Duckworth, 1983.

Sessions, W.L. "A Dialogic Interpretation of Hume's *Dialogues*". *Hume Studies* Voll. XVII, No. 1 (1991):15-40.

Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

-. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Classics, 1981.

Wain, J. Ed., *The Journals of James Boswell 1762-1795*. London: Mandarin Paperbacks, 1992.

Wright, J.P. "Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay and Hume's Letter to a Physician". *Hume Studies* Vol. 29, No 1. (2003):125-141

HUME ON MELANCHOLY, SCEPTICISM AND BACK-GAMMON

Richard GUNN*

Abstract

The paper explores the implications of a frequently-quoted passage in Hume's *Treatise* – the passage towards the end of Book I where 'philosophical melancholy and delirium' is mentioned. More generally, it attempts to take seriously Hume's reputation as a sceptical theorist. Section 1 of the paper offers thoughts on the sense of 'melancholia' that is appropriate in Hume's case. Section 2 discusses scepticism as a theme of Hume's work; it is argued that issues about scepticism are deeply rooted in the *Treatise*'s most characteristic claims. Sections 3 and 4 comment on responses to scepticism which Hume's writings contain. Section 5 looks beyond Hume, and comments briefly on scepticism and related issues in subsequent Scottish and German thought. The paper presents Hume as a darker and more troubled theorist than is sometimes assumed.

Key Words: Hume, melancholy, scepticism, causality, back-gammon

***

One of the best known passages in Hume's *Treatise of Human Nature* occurs in the closing pages of the work's first Book. In this Book, Hume has been discussing broadly epistemological topics, including the nature of causal explanation, and his conclusion is that broadly sceptical views are to be endorsed. The 'science of man', whose desirability is announced in Hume's Introduction, seems to have turned out, by the end of Book I, to be defence of scepticism itself. Reflecting on this outcome, Hume finds (or claims to find) a consolation:

> Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose, and cures me of this philosophical melancholy and delirium, either by relaxing this bent of mind, or by some avocation, and lively impression of my senses, which obliterate all these chimeras. I dine, I play a game of back-gammon, I converse, and am merry with my friends; and when after some three or four hour's amusement, I wou'd return to these speculations, they appear so cold, and so strain'd, and ridiculous, that I cannot find in my heart to enter into them further.[1]

---

* D. Hume *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press 1978), xv-xvi.

1 *Ibid.*, 269.

The present paper explores issues raised in this passage and views which it implies. Section 1 offers thoughts on the sense of 'melancholia' that is appropriate in Hume's case. Section 2 discusses scepticism as a theme in Hume's writings and section 3 comments on responses to scepticism which his work contains. Section 4 explores the response to scepticism given in the *Treatise's* melancholy-and-backgammon passage. In section 5, I look beyond Hume's writings and sketch developments in Adam Smith and (in my closing lines) in German thought.

1. Philosophical Melancholy and Delirium

Without doubt, 'philosophical melancholy and delirium' is the most dramatic phrase in the passage just quoted. A consideration of it helps shed light on the question of how the passage as a whole may be read.

Is Hume's melancholy and delirium a pathology that is best seen in medical – which is to say, somatic or psychosomatic – terms? Such a view may seem to be suggested by Hume's letter of 1734 which asks an unnamed physician for advice concerning a number of broadly depressive symptoms.[2] If, however, we pause for a moment at Hume's term 'melancholy',[3] a broader perspective than that of medical science comes into view.

In European thought, the notion of melancholy has a lengthy – Ancient and Medieval as well as Early-Modern – history. Not the least intriguing aspect of the term is the range of associations, and inner tensions, which it acquired over time. If one connotation of *melancholy* is *depression*, another is artistic and philosophical inspiration; and if melancholy has been seen as stemming from somatic imbalance, so also has it been viewed as possession by (benign or malevolent) gods.[4] By the sixteenth century, issues concerning melancholy had tended to cluster – so I suggest – around a specific philosophical problem, viz, the problem of how *scepticism's challenge* may be met. At the start of the century, Durer's *Melancolia 1* depicts a pensive angel which has been described as

2 The letter (which may or may not have been sent) is given in D. Fate Norton, ed., *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge: Cambridge University Press 1993), 344-50. Who may the physician have been? Scholarly opinion is divided: see E.C. Mossner *The Life of David Hume* (Oxford: Clarendon Press 1980), 85-8 and J.P. Wright 'Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay and Hume's Letter to a Physician' *Hume Studies* Vol. 29, No 1. (2003).

3 Hume refers to melancholy not merely in the *Treatise* but in the 1734 letter as well (*Companion*, 349). For brief comment, see note 8 below.

4 For a survey of views, see C. Lawlor *From Melancholia to Prozac: A History of Depression* (Oxford: Oxford University Press 2012). As an antidote to the present-day assumption that the terms *melancholy* and *depression* are synonymous, consult Henry Cornelius Agrippa's *Three Books of Occult Philosophy or Magic* of 1531-33: the 'power of melancholy', reports Agrippa, is one whereby 'celestial spirits...are sometimes drawn into men's bodies' – the result being imaginative, rational, and mental achievement. (I quote from the Kessinger reprint of the relevant passage.)

'super-awake' and as 'inactive not because she is too lazy to work but because work has become meaningless to her; her energy is paralysed not by sleep but by thought'.[5] Is she thinking about scepticism, and how it might be overcome? In the century's closing decades, Montaigne not only considered himself a melancholic but wrote movingly about how sceptical challenge is to be seen.[6]

How do these comments relate to Hume? There can be no question, of course, of ascribing to Hume a belief in melancholy's divine or supernatural origins; on the other hand, a reference to *melancholy* in the sense of *depression* is compatible with his general line of thought.[7] This being so, should we concede that the 'melancholy and delirium' of the *Treatise* is, indeed, to be understood medically? Such a view strikes me as misleading, or at least one-sided, because Book I, Part IV of the *Treatise* – the Book and Part where the quoted passage occurs – is devoted to a discussion of scepticism. As we have seen, scepticism and melancholy came, in the early-modern period, to be related themes. My suggestion is that when, in the passage quoted, Hume refers to 'philosophical' melancholy and delirium we should take him at his word: the melancholy and delirium which he has in mind is conceptual rather than somatic (or psychosomatic). More than this: the philosophical or conceptual problem which confronts Hume (and Durer's angel) is that of how the challenge of scepticism may be overcome.

A recent or semi-recent contribution to Hume scholarship not merely highlights the issue of scepticism but employs, as its title, the phrase with which our discussion has been concerned.[8] For Livingston, '"Pyrrhonian doubt" [i.e. scepticism] throws the philosopher into the darkest despair' and what Hume terms philosophical melancholy and delirium is the result.[9] While Livingston is, thus, sensitive to the roots of Humean melancholy in sceptical anxiety, he is however much less persuasive where the outcome of this melancholy is concerned. Once sceptical reflection is pursued to its bitter end, then and only then – so we are given to understand – can the 'primordial authority of custom' be heard.[10] In Livingston's words: the 'melancholy state of suspending philosophical judgement' makes the theorist notice 'the radiant world of unreflec-

5 E. Panofsky *The Life and Art of Albrecht Durer* (Princeton: Princeton University Press 2005), 160.

6 See M. de Montaigne *Complete Essays* (London: Penguin Books 2003), 432-3, 441, 729; M.A. Screech *Montaigne and Melancholy* (London: Duckworth 1983), 24, 66.

7 In his 1734 letter, 'Melancholy' is linked to contemplation of a dismal and discouraging – in a word, a *depressing* – future prospect.

8 D. W. Livingston *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press 1998). Durer's *Melancolia 1* is – strikingly – reproduced on the cover of the book.

9 *Ibid.*, 36.

10 *Ibid.*, 36-7.

tively received common life'.[11] In effect, Livingston views the moment when we see ourselves as 'participants in custom'[12] as one of quasi-mystical insight – and he regards custom itself as something sacrosanct. The result of this line of thought is not merely to highlight Hume's political conservatism; it is to portray him as so deep a conservative that criticism of custom betrays his fundamental philosophical claims.

What are we to make of Livingston's interpretation? Let us agree, rightly or wrongly, that Hume favoured a conservative political position. And let us agree, further, that numerous sceptical philosophers have argued as follows: if all judgements may be questioned, then (surely) a 'life in conformity with traditional customs' is the most reasonable course.[13] So far but, I suggest, but no further may Livingston's interpretation be endorsed. First a point of detail: the paragraph from the *Treatise* from which the present discussion starts, and to which Livingston appeals,[14] makes no mention whatever of custom. Second, an observation regarding the sceptical tradition: sceptics who endorse a life in accordance with custom generally have in mind an endorsement that is unenthusiastic and lukewarm. In Sextus's words: they 'neither avoid nor pursue anything with intensity; and hence they are tranquil'.[15] Their point is not that custom is positively valuable but that commitment presupposes principles which may undermine themselves. Turning to Hume's own specific position: whilst it is, of course, true that *custom* plays a central part in his political theory and his view of reason, it is no less evident that his writings call into question customs of the day. The most clear-cut example of this is his stance towards religion: Bothwell's picture of 'David Hume, Just A-Dying' is hardly an image of a man turning heavenward as eighteenth-century piety would dictate.[16] The more such points are considered, the stronger becomes the suspicion that Livingstone's line of thought is mistaken. Epiphanies regarding the common world's radiance, and a view of custom as above criticism, are alien to Hume's thinking. Most suspicious of all is Livingston's presentation of scepticism as, merely, a step towards social complacency and an endorsement of existing norms. At times, let us concede, Hume may have been complacent. But when he dwells on problems of scepticism – as in *Treatise* Book I, section vii – his thought is open-ended and his writing raw-edged.

---

11 *Ibid.*, 8. See, for valuable critical discussion, P.S. Fosl 'Donald W. Livingston's *Philosophical Melancholy and Delirium' Hume Studies* Vol. XXIV, No. 2 (1998), especially – in the present connection – 361.

12 *Ibid.*, 37.

13 The words are those of Sextus Empiricus: see his *Outlines of Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press 2000), 7.

14 See *Philosophical Melancholy*, 37.

15 *Outlines*, 10.

16 J. Wain, ed., *The Journals of James Bothwell 1762-1795* (London: Mandarin Paperbacks 1992), 247-51.

2. Hume and Scepticism

Two questions demand consideration in the light of the preceding section. In what sense do I understand 'scepticism'? And in what fashion does scepticism (thus defined) feature in Hume's work?

The first of these questions admits of longer and shorter answers. One short answer is that my understanding roughly follows Popkin's magisterial *History of Scepticism*.[17] Another is a statement of the same point in conceptual terms. By scepticism, I understand the view that the conceptual foundations on which normative and cognitive claims rest are either *unknowable* or *non-existent*. Sceptical questioning brings (or attempts to bring) this unknowability or non-existence to light. Such questioning represents a philosophical challenge because it threatens (in Hume's words) to 'lead us into such sentiments, as seem to turn into ridicule all our past pains and industry, and to discourage us from future enquiries'.[18] Worse, an individual who becomes caught up in it is plunged in 'the most deplorable condition imaginable' and 'the deepest darkness'.[19]

A more lengthy answer to my first question attempts to shed light on the notion of conceptual foundations. Let us suppose that one individual asks another "On what foundation, or basis, does such-and-such a truth claim rest?" The second individual may, properly, respond by indicating the *criteria of validity* that the claim sets out to meet. But such a response cannot be the end of the matter. The initial questioner may ask: "But can the criteria of validity themselves be defended?" To ask about foundations is, I propose, to ask about the *validity of criteria of validity*. I do not explore this proposal here.[20]

My second question raises a fundamental issue about how Hume's *Treatise* is to be viewed. It is in Book I that Hume unfolds his well-known accounts of causality (in terms of 'constant conjunction') and of the self (in terms of 'a bundle or collection of different perceptions, which...are in a perpetual flux and movement').[21] Are these accounts to be viewed as, themselves, sceptical in character? Or are they philosophical doctrines which may (when properly understood) be defended against sceptical attack? Here, I do not confront this

---

17 R.H. Popkin *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen: Van Gorcum 1960). See, further, Popkin 'David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism' in V.C. Chappell, ed., *Hume* (London: Macmillan 1968); also his 'Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time' *Journal of the History of Ideas* Vol. 54, No. 1 (1993).

18 *Treatise*, 266.

19 *Ibid.*, 269.

20 Some further discussion, in a history-of-ideas context, is contained in my 'Sin, Scepticism and the Foundations of Scottish Political Theory' (http://richard-gunn.com).

21 *Treatise*, 87, 252.

issue directly but sketch a line of thought which throws Hume's closeness to scepticism into dramatic relief.

This sketch, which occupies the remainder of the present section, opens by quoting a passage from the common sense philosopher and Hume-critic Thomas Reid. The passage remarks on how perception of the external world opens the mind to 'grand and beautiful scenes', and continues:

> But when I look within, and consider the mind itself, which make me capable of all these prospects and enjoyments; if it is indeed what the *Treatise of human nature* makes it, I find I have been only in an inchanted castle, imposed by spectres and apparitions. I blush inwardly to think how I have been deluded; I am ashamed of my frame, and can hardly forbear expostulating with my destiny: is this thy pastime, O Nature, to put such tricks upon a silly creature, and then to take off the mask, and shew him how he hath been befooled? If this is the philosophy of human nature, my soul enter not into its secrets. It is surely the forbidden tree of knowledge; I no sooner taste of it, than I perceive myself naked, and stript of all things, yae even of my very self. I see myself, and the whole frame of nature, shrink into fleeting ideas, which, like Epicurus's atoms, dance about in emptiness.[22]

I quote this passage at length because of its extraordinarily vivid character – and because it points a key feature in the *Treatise*. This feature is highlighted in what I see as one of the the passage's most striking phrases: Hume's *Treatise* depicts the mind as 'an inchanted castle'. When Reid employs this phrase, his meaning is not (I suggest) that the *Treatise* generates enchantment. It is, rather, that it reveals mechanisms – so to say, conjuring tricks or sleights of hand – which lie behind seemingly well-grounded cognitive claims. In Reid's words: 'I blush inwardly to think how I have been deluded'. If the arguments of the *Treatise* are successful, in other words, they lead to undertainty and disappointment in oneself. Did Hume experience philosophical melancholy and delirium (see above) because he felt, when he looked back on *Treatise* Book I, that he depicted the human mind as 'an inchanted castle' in Reid's sense? Before jumping to this conclusion, we should remember that Hume's *Treatise* and Reid's *Inquiry* were written a quarter of a century apart – and that Hume and Reid held very different philosophical positions.[23] Although justified, these re-

22 T. Reid *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2000), 22. The passage is quoted in D. Kettler *Adam Ferguson: His Social and Political Thought* (New Brunswick: Transaction Publishers 2005), 41.

23 The main difference concerned religious belief (which Hume viewed critically and which Reid endorsed). See, for discussion, D. Fate Norton *David Hume: Common-Sense Moralist, Skeptical Metaphysician* (Princeton: Princeton University Press 1982), 19, 170-3.

minders should not make us underestimate the quoted passage's significance. Reid is sensitive to a tendency in the *Treatise* which – in the eighteenth century as now – a reader cannot readily miss.

I carry my sketch further by referring to a (relatively) recent commentator. In a passage which makes no mention of Reid but which, nonetheless, runs parallel with the Reid quote just given, David Miller suggests that

> Hume's science of the mind, although accounting for the judgements we make in terms of the mechanisms that produce them..., has at the same time undermined those judgements by showing them to rest on foundations that are absurdly flimsy.

And he continues:

> Is Hume, then, a sceptic about human understanding? Is the upshot of his account a generalized doubt about the products of mental activity?[24]

In a word, Reid and Miller say the same thing in different ways. What is of interest is the argument with which supports his reading.

This argument concerns the part played by the notions of *custom* and *imagination* in Hume's account of cognitive and other claims.[25] Miller's point can, I think, be summarised in the form of a contrast: an account of *how judgements are made* and an account of judgements' conceptual basis are two different things.[26] Notions of custom and imagination shed more light on the former rather than the latter. If such notions are treated as though they supply a conceptual basis, scepticism is the result. For example, it may be that humans tend to *imagine* that 'constant conjunction' involves 'necessary connection'[27] – but the notion of necessity disappears if it is made to rest on imagination alone. Again, it may be that *custom* leads humans to picture a specific 'bundle or collection of different perceptions' as a unitary individual – but the notion of unitary agency disappears if it has only a customary force. If the human mind is viewed in terms of custom and imagination alone, judgements (including cognitive judgements) become 'absurdly flimsy' (Miller). Reid's charge that Hume pictures the internal world as 'an inchanted castle' gathers force.

What happens to the Reid-Miller reading of the *Treatise* if the notions of cus-

---

24 D. Miller *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought* (Oxford: Clarendon Press 1981), 33-4.

25 On custom, see especially D. Hume *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (Oxford: Clarendon Press 1963), 43-5. On imagination, see *Treatise*, 117-8, 198, 204. For Miller's argument, and for the Hume references just given, see *Philosophy and Ideology*, 26-33.

26 Whereas an account of *how judgements are made* shade over into questions of psychology, an account of judgements' conceptual basis raises questions about the criteria of validity (see above) that the judgements employ. A discussion of this point evidently invites further discussion – which I do not attempt here.

27 For Hume on 'necessary connexion', see *Treatise*, 87ff.

tom and imagination are left out of consideration? Does the accusation that Hume pictures the mind as 'an inchanted castle' cease to be applicable? My suggestion is that this is not the case. It is not merely because Hume refers to custom and imagination that Reid's image of 'an inchantented castle' is telling. On the contrary, considerations which invite a Reid-Miller line of argument are present throughout the story that the *Treatise* tells.

Arguably, difficulties of the sort indicated begin with the *Treatise's* opening sentence: all human perceptions 'resolve themselves', so Hume tells us, into impressions and ideas.[28] The sentence gives notice that the argument of the *Treatise* concerns individual psychology, and that questions concerning judgements' conceptual basis will be understood as questions about how (psychologically) judgements are made. The entirety of *Treatise* Book I – including its discussions of selfhood and causality – take place within the shell of the individual's psyche. In place of causality, Hume advises that we concentrate on the *image* of causality – or the impressions which are associated with it. In place of selfhood, Hume advises that we concentrate on the *image* of selfhood – or the bundle of impressions out of which a notion of causality is built.[29] Once questions about judgements' criteria are, thus, individualised and psychologised, the route to endorsement of scepticism is plain.

Standing back, I repeat that what I have produced is not a demonstration that *Hume is a sceptic* but a sketch which throws Hume's closeness to a sceptical position into relief. My concern is to demonstrate that Hume's cast of thought calls for an answer to the question of how problems of scepticism may be addressed. Stated differently, Hume's thought does not merely require an answer to scepticism in the same way that *any* philosophy must welcome a rebuttal of sceptical objections. The situation is more urgent, and philosophical melancholy is justified, because Hume has (so to say) tacked with sceptical winds. The next section of my paper concerns Hume's attempts to tack in a different direction. It examines passages in his writings where replies to scepticism are set forth or implied.

3. Replies to Scepticism

In a number of places, Hume's writings contain passages which suggest ways in which scepticism's challenge can be met.[30] I comment on the passages con-

28 *Treatise*, 1.

29 The word *image* requires comment. In eighteenth-century usage, one meaning of *imagination* is *thought which employs images* (whether these images be empirical or freshly invented). When Hume employs the term 'imagination', this is, accordingly, one meaning which he may have in mind. The argument of the present section is not affected by this historical consideration.

30 The present section draws upon, and carries further, discussions in Gunn 'Scepticism, Religion and Political Theory in the

cerned – including in my list the 'back-gammon' passage from which my discussion began. My overall impression is that Hume's responses are (although interesting) unsatisfactory.

Before turning to the passages concerned, I offer some thoughts on the question of *what sort of solution* problems of scepticism might admit. If Hume's views on causality and selfhood are, themselves, bound up with sceptical thinking, does a rebuttal of scepticism require a return to conceptual *status quo ante* where everything is as it was before sceptical questions were raised? For Hume, there can be no return to a condition of pre-sceptical innocence. So far as the doctrines of *Treatise* Book I are concerned, there can be no question of returning to a notion of causal efficacy inscribed 'in objects'[31] (as distinct from a conception of constant conjunction). Nor can there be a return to the essentialist notion of an individual soul (as distinct from 'a bundle...of different perceptions'). Rather than returning to a mystified notion of nature or a superstition-ridden view of selfhood, what is wanted in a "Humean" answer to scepticism is a demonstration that judgements – be they cognitive or normative – rest on knowable foundations and may be discussed in an open and rigorous and conceptually searching way. It is my impression that Hume's writings fall short of such a demonstration. In Scottish thought, Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments* – see below – is the work where such a demonstration begins.

Turning now to Hume's responses, I note that his implied answers to scepticism fall into three groups. I comment briefly on each.

(i) Although Hume's *Treatise* opens with with broadly epistemological discussion, its final Book presents an account of the conceptual foundation on which justice – and social life generally – rests. Viewed in the context of the present paper, the final Book suggests a way in which specifically normative judgements can be rescued from the challenge that scepticism represents.[32] Hume's key idea is that social life rests not on *promises* (as Scottish social contract theory had contended) but on *conventions*. Illustrating the idea of agreements or conventions which emerge 'without the interposition of a promise', Hume refers to 'two men, who pull the oars of a boat': such men, he suggests, 'do it by an agreement or convention, tho' they have never given promises to each other'.[33] Might rules of justice, and of social life generally, come into being through such a process? Although conservative commentators on Hume have found

Scottish Enlightenment' (see *Felsefe Gazetesi* for 27 August 2013 and http://richard-gunn.com), section 5.

31 *Treatise*, 165.

32 On scepticism and conceptual foundations, see my comments at the start of section 2 above.

33 *Treatise*, 490; see also *Enquiries*, 306.

such a suggestion attractive, the answer to this question is uncertain. Two grounds for disquiet may be mentioned. First: if the example of the two men in a boat is taken literally, who first dips an oar in the water and attempts a provisional stroke? Why should either oarsman take the initiative – unless he knows already that the other will respond in kind? And second: Hume's *conventions* have customary status – and suspicions may be raised about the notion that customs grow up naturally, as Hume's illustrations seems to suggest. In sum, Hume's example of 'two men, who pull the oars of a boat' seems more plausible as an account of how social existence *continues* than as an account of how it is 'founded originally' (to employ Hume's own expression).[34] The example seems best attuned to situations where social existence is already presupposed.

(ii) In his *Essays*, Hume attempts a line of argument which goes unnoticed unless debates concerning scepticism in earlier centuries are kept in view. For writers such as Montaigne, scepticism regarding natural reason was a preparation not for nihilism but for an appeal Christian faith.[35] Faith, these *fideist* writers considered, may rescue humanity from scepticism owing to its supernatural (rather than merely natural) and God-given status.[36] For Hume, there can of course be no question of turning to fideism in its conventionally Christian and other-worldly meaning – but there can be a question of giving the notion of faith a secular and this-worldly application. Let me explain.

Just as fideist responses to scepticism (or versions of scepticism) construe faith as a helping hand extended to humans who flounder amidst scepticism, so Hume in the *Essays* construes society as containing mechanisms which operate successfully regardless of what individuals who are caught up in them choose or think. In the same way as faith is, for the fideists, a supernatural gift, so the social mechanism operates independently of the individual – with the result that sceptical challenge is removed. Do such social mechanisms exist? Hume explores two possibilities. One is the eighteenth-century British party system, which works best (Hume considers) when prised away from notions of 'WHIG' and 'TORY' identity and allowed to function in a way where self-interest has free reign.[37] The other is the emerging eighteenth-century market economy, where rich countries unintentionally help poor countries through

34 D. Hume *Essays: Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Fund 1987), 471.
35 See Montaigne *Complete Essays* , 683; Popkin *History of Scepticism*, 55-6, 62.
36 I have argued elsewhere that Jean Calvin's emphasis on faith (as God-given) is deeply rooted in the sceptical tradition.
37 *Essays*, 70-2.

investment (the attraction being cheap labour).[38] Are Hume's examples of mechanisms persuasive? There is a sense in which they are: both appeal to an all-too-real experience of being caught up a social dynamic regardless of ones own desires and thoughts. But there is a further sense in which the examples are disasterous: if the mechanisms may sometimes yield benign outcomes, in other cases they may unleash a dynamic which turns choice and thought to shreds. Do the mechanisms to which Hume points transcend scepticism or provide fresh ammunition for sceptical argument? The answer to this question is doubtful to say the least.

(iii) A further line of argument is more indefinite: Hume does not so much suggest ways of ending scepticism than explore responses to scepticism's challenge – on the assumption that this challenge is an ever-present threat. How should we theorise, if any question of philosophy 'is so *obscure* and *uncertain*, that human reason can reach no fixed determination with regard to it'?[39] Hume's answer is that philosophy should adopt 'the style of dialogue and conversation': a dialogic style, wherein 'opposite sentiments...afford an agreeable amusement', is – so he tells us – especially appropriate where 'nothing but doubt, uncertainty and contradiction have, as yet, been the result of our most accurate researches'.[40] Interestingly, Hume's willingness to shift from a monologic to a dialogic mode of presentation appears to be linked to an attempt to broaden philosophy's audience: in an essay published in 1742 – that is, very shortly after the *Treatise* 'fell still-born from the press'[41] – Hume expresses the hope that the dividing line between '*learned*' and the '*conversible*' portions of humankind will be overcome.[42] It is as though, following the seeming anti-climax of the monologically-organised *Treatise*, Hume broadens his focus from the universities to the salons where a more sympathetic audience may be found. My suggestion is that, when Hume turns to essay-writing and ultimately to dialogue, his needs to respond adequately to scepticism and to find a social *milieu* for philosophising go hand in hand.

In the present paper, I do not comment directly on Hume's increasing interest in dialogic thinking: the remarks on Smith in section 5, below, indicate how in

38 *Ibid.*, 286-7.

39 D. Hume *Dialogues Concerning Natural Religion* (London: Penguin Books 1990), 38.

40 *Ibid.* For discussion, see W.L. Sessions 'A Dialogic Interpretation of Hume's *Dialogues*' *Hume Studies* Voll. XVII, No. 1 (1991) and M. Malherbe 'Hume and the Art of Dialogue' in M.A. Stewart and J.P. Wright, eds., *Hume's Connexions* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press 1995).

41 D. Hume 'My Own Life' in *Essays*, xxxiv; see E.C. Mossner *The Life of David Hume* (Oxford: Clarendon Press 1980), 117.

42 *Essays*, 533.

my view such a response to scepticism may be developed. Instead, my concern is to round off my consideration of responses to scepticism in Hume's writings. I do so by offering thought on how the passage quoted at the start of my paper – the passage from the *Treatise* on melancholy and back-gammon – is to be seen. These thoughts are, I note in passing, a free-standing supplement to the list of replies or responses just given. But the passage's strongest affinities are with response (iii).[43]

4. Philosophy and Backgammon

In section 1, I commented on Hume's 'melancholy' and its background. I pointed to its philosophical character and its relation to scepticism as an issue. Here, I turn from the problem which the passage takes as its starting point to the solution which it seemingly gives: 'I dine, I play a game of back-gammon, I converse, I am merry with my friends'. Is complementing a life of study with episodes of merriment an adequate response to the despair and darkness that scepticism brings in its wake?

Here, I suggest that interpretative discussion must tread carefully: contrary to what may be a first impression, dining and playing back-gammon is *not* the response that the quoted passage recommends. What is recommended is neither *study on its own* nor *back-gammon on its own* but, ranther, an oscillation between the two activities. So to say, Hume advises that we divide our time between the study and the parlor – or between the modes of activity appropriate to each location. It is, we may note, difficult to disagree that a life spent solely in one location or the other is mentally unhealthy. But a general reflection of this sort leaves open the question: in the face of scepticism's challenge, can an "oscillation" approach (as I have termed it) be sustained?

Two points in this connection call for comment. The first is that an "oscillation" approach does not refute scepticism conceptually; instead, it counsels distraction from disquiet that is admittedly chronic. Such advice may, perhaps, be helpful. But it requires that, whether in the study or the parlour, one and the same individual hides from him or herself.[44] The second point is, I suggest, more damaging for Hume's position: what I have called an "oscillation" ap-

43 The "oscillation" approach which I discuss below, and which is fundamental to the back-gammon passage, is not unrelated (so I suggest) to the to Hume's proposal that the division between the *'learned'* and *'conversible'* portions of humankind is be bridged. (There are differences, of course: in the eighteenth century, back-gammon was played amongst men whereas, for Hume, the *'conversible'* portion of mankind consists of upper class women.) It is of interest, in the present connection, that Hume at one point suggests that the study of *history* 'keeps in a just medium' (*Essays*, 568). He does not pursue this suggestion in the *Essays* – and I do not discuss it here.

44 Stated differently: the passage in effect recommends "splitting" in the psychoanalytical sense.

proach is unsupportable, at any rate where activity in the parlour is concerned. Problems which confront an individual in the (metaphorical) parlour include ones from which sceptical challenge may arise. This is especially so where moral judgements are concerned, but issues concerning scepticism may be generated by cognitive judgements as well. In a word, the division between parlour and study is at most paper-thin. The everyday world, wherein back-gammon goes forward, is steeped in theoretical or study-based controversies – as Hume well knows. The most striking example of such controversy is given by religion. For Hume's contemporaries, religion was an everyday issue: Hume acknowledges this when he tells us that 'superstition arises naturally and easily from the popular opinions of mankind'.[45] If parlour and study were unrelated realms, however, Hume's critique of religion would be misconceived.

The points which I have raised in connection with the *Treatise's* "oscillation" approach strike me as serious. But are they fair to Hume? Our discussion requires a further step. Why should Hume feel that he is in a position to treat life outside the study as a realm unaffected by sceptical worry? An answer is suggested by the quoted passage's observation that 'nature itself...cures me of... philosophical melancholy and delirium'. Why, in Hume's view, should 'nature' have the sought-after curative capacity? An answer to *this* question is suggested by Hume's admission, at the end of his *Dialogues Concerning Natural Religion*, that his sympathies are more with Cleanthes (the character in the dialogue who favours teleological thinking) than they are with Philo (who puts forward more overtly sceptical views).[46] In admitting to these sympathies, Hume is not telling us that he himself endorses a teleological conception of nature: elsewhere, he makes it very clear that in his view such a conception is 'pretty uncertain & unphilosophical'.[47] He is, rather, admitting that, when he moves out of his study and into everyday life, nature *looks to him* as though it is teleological in character. Spontaneously and pre-reflectively, it *looks to him* as though it is something made. To such an admission the only proper response is, I suggest, the following: nature does not *look to us* in the same manner. In the twenty-first century, nature does not pre-reflectively have a teleological (or purposive, or "made") appearance. We may add that it is, in part, owing to the *Treatise's* own arguments that this demystification of nature has come about.

5. Beyond Hume

Can discussion be left at the point where Hume has carried us? In the present

45 *Treatise*, 271.

46 Hume, *Dialogues*, 139.

47 Hume to Hutcheson, quoted in Mossner *Life*, 135; see, to the same effect, *Treatise*, 171.

paper, the general picture of Hume's engagement with scepticism is one where problems raised outweigh solutions given. How, in a demystified world, may judgements rest on a knowable basis? What may count as such a basis? How may judgements be debated in a rigorous and conceptually searching way? The theorist who propounds telling answers to questions that Hume left in abeyance is Adam Smith. With Smith's *Theory of Moral Sentiments* (1759), the tradition of conjoint social and theoretical critique begins.

In the closing section of a paper, it is impossible to argue in detail for an admittedly-controversial claim. What can be attempted is to indicate the shape which such an argument may take. My suggestion is that Smith's *Theory of Moral Sentiments* presents a broadly convincing view of human interaction,[48] and that interaction (thus presented) is for Smith the basis or foundation on which judgements rest. The judgements which the *Theory of Moral Sentiments* primarily has in mind are (as its title implies) normative judgements; but Smith seems willing to extend his interaction-based account to judgements of a cognitive kind.[49] In essence, Smith builds on the social and dialogic strand in Hume's thinking which we explored briefly in section 3, point (iii), above. But the *Theory of Moral Sentiments* sees capacities in interaction which Hume was inclined to sleight.[50] Perhaps it is unfair to single out a specific instance, but the conviviality of back-gammon players and the ethically serious discussion which Smith has mind sit uneasily alongside one another as examples of what interaction may mean.

Smith, in short, offers a social and dialogical conception of selfhood whereas Hume (as I have suggested in section 2, above) remains trapped in psyche of the invividual as though it were a shell. This entrapment is, I suggest, the ultimate source of Hume's inability to overcome scepticism. Smith moves beyond scepticism (and does so without invoking pre-sceptical innocence) because, thinking dialogically, he is aware of resources that interaction contains. Which resources? My suggestion – which I do not argue here – is that Smith's notion

48 See, on Smith's view of interaction, R. Gunn 'From Smithian Sympathy to Hegelian Revolution' in H. Kapuku, M. Aydin, I. Şiriner, F. Morady and Ü. Çetin, eds., *Politik Iktisat ve Adam Smith* (Istanbul: Yön Yayinlari 2010). A similar presentation is given in my 'Adam Smith and Friends' (http://richard-gunn.com), opening section.

49 See A. Smith *The Theory of Moral Sentiments* (Oxford: Clarendon Press 1976), 19. (The passage I have in mind is the final paragraph of *Theory* Book I, section I, ch. III.)

50 In the present connection, it may be significant that Hume pictured 'sympathy' on the analogy of 'strings' whose motion 'communicates itself to the rest' (*Treatise*, 576), whereas Smith thought of sympathy as arising 'from...the situation which excites it' (*Theory*, 12). For Hume, in other words, sympathy is emotional contagion whereas Smith links sympathy to imagination – and holds open a space for ethical critique. See, for discussion, S. Fleischacker 'Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique and Reconstruction' in C. Fricke and D. Follesdal, eds., *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl* (Heusenstamm bei Frankfurt: Ontos 2012).

of "good" conversation[51] and Habermas's conception of an 'ideal speech situation'[52] proceed in parallel, and permit truth claims (together with value claims) to be discursively redeemed.

Standing back from my all-too-brief comments on Smith, I acknowledge their incomplete and selective nature: a comparison between Hume and Smith may turn on a range of issues not considered here.[53] As justification for emphasis, however, I note the importance to subsequent theorising of interaction as a philosophical theme.

Can discussion of the themes explored in the present paper be traced beyond Hume and Smith? If attention is shifted from Scotland to Germany, this question can (I suggest) be answered in the affirmative.[54]

In the last two decades of the eighteenth century, anxiety regarding scepticism galvanised German philosophical thought.[55] Significantly in the present context, one of the forms which this anxiety took was concern whether scepticism associated with Hume had been convincingly refuted.[56] An especially interesting figure in German responses to Hume was Friedrich Heinrich Jacobi: for Jacobi, empirical evidence (which Hume favoured) and religious faith (which Hume is commonly held to deplore) are one and the same.[57] Because the German term *Glauben* translates both 'belief' and 'faith' (in English), it is tempting to dismiss Jacobi's reading as sophistic – but such an approach may be hasty. Perhaps Hume insufficiently distinguishes between faith and evidence, and (as Jacobi suggests) Hume's alleged empiricism rests on fideistic foundations? I do

---

51 For Smith, a "good" conversation is one where interactive roles – for example, 'spectator' and 'agent' (*Theory*, 113) – circulate in a swift and unconstrained way.

52 On the notion of an 'ideal speech situation', see J. Habermas 'Wahrheitstheorien' in H. Fahrenbach, ed., *Wirklichkeit und Reflexion* (Pfullingen: Neske 1973). Compare with note 52, above, Habermas's declaration that in an ideal speech situation there is 'a symmetrical distribution of the opportunities for all participants in the discourse to choose speech situations and carry them out' ('Wahrheitstheorien', 255).

53 A comparison which suggests itself is that between Hume's views on market economy – see section 3, point (ii), above – and Smith's views as expressed in his *Wealth of Nations*. At first sight, the similarity appears overwhelming. But there is a difference: whereas Hume (writing under fideist inspiration) hopes that market mechanisms will quieten scepticism, Smith writes of commercial society in a much more critical way. Where Hume seeks perfection, Smith presents a picture where dark tones exist. See, most notably, A. Smith *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Indianapolis: Liberty Classics 1981), 781-3.

54 I am indebted, in what follows, to S. Fleischacker 'The Skeptic and the Fideists: Why Hamann and Jacobi Loved Hume' (paper presented at the Annual East Mediterranean Seminar for the Scottish Enlightement, Zakynthos, June 2012). Likewise to continuing discussion with Adrian Wilding.

55 For a helpful general survey of the period, see F.C. Beiser *The Fate of Reason* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1987).

56 See, for example, G.E. Schulze 'Aenesidemus' (1792) in G. di Giovanni and H.S. Harris, eds., *Between Kant and Hegel* (Indianapolis: Hackett 2000), 112-6.

57 F.H. Jacobi 'David Hume on Faith' (1787) in his *The Main Philosophical Writings and the Novel 'Allwill'* (Montreal: McGill-Queen's University Press 2009), 266ff.

not explore this possibility here, but note that such an interpretation harmonises with my paper in that it draws Hume closely into the sceptical tradition. In effect, Jacobi claims (and my paper reiterates) that Hume's relation to scepticism involves unfinished business.

Where, in regard to scepticism, does late eighteenth-century German philosophy leave us? A possible answer to this question is that, just as Smith overcomes Humean scepticism by turning to interaction, so Hegel overcomes the scepticism of Schulze and the fideism of Jacobi by turning to mutual recognition. It is on the terrain of mutual recognition, and there alone, that truthful (or 'scientific') thinking may be attained. Whereas Hume and Schulze and Jacobi remain in the last instance monological theorists,[58] Smith and Hegel operate in social and dialogical terms. From their work, the critical theory tradition begins.

I end my paper by attempting to convince a reader that the issues raised in connection with Hume and Smith are by no means of merely historical interest. Whilst commenting on the *Theory of Moral Sentiments*, I referred to Habermas's notion of an ideal speech situation – and, here, I propose that the later Habermas turns to a theory of truth reminiscent of the "oscillation" approach which (as we have seen) Hume favours.[59] Truth, he tells his reader, is 'Janus-faced':'[60] in the realm of rational discourse (which corresponds to Hume's study), it amounts to warrented belief whereas, in the everyday life-world (which corresponds to the parlour where back-gammon is played), it is an act of affirmation. Must truth be understood in such (so to say) parcelled-out and divided terms? I doubt that this is the case: my suspicion is that a conception of truth must be thought through along the lines of the "consensus" theory that Habermas's earlier 'Wahrheitstheorien' presents. But to move truth-theory from the framework of the later to the earlier Habermas is, in effect, to shift it from the still-monological Hume to the interactionist Smith. Whatever may be the merits of such a move, Hume's and Smith's conceptual perspectives are vital to present-day concerns.

October 2013

58 See, however, the passing references to an "I-Thou" relation scattered in Jacobi's work: for example, *Main Philosophical Writings*, 231, 265.

59 See J. Habermas *On the Pragmatics of Communication* (Cambridge: Polity Press 1998), 357-8; *Truth and Justification* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press 2005), 8, 36-40, 250.

60 Habermas, *Pragmatics of Communication*, 363.

Bibliography

Beiser, F.C. *The Fate of Reason.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987.

Cornelius Agrippa, *Three Books of Occult Philosophy or Magic* of 1531

Fleischacker, S. "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique and Reconstruction".

Eds.,C. Fricke and D. Follesdal. In *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl.* Heusenstamm bei Frankfurt: Ontos, 2012.

-. "The Skeptic and the Fideists: Why Hamann and Jacobi Loved Hume" (paper presented at the Annual East Mediterranean Seminar for the Scottish Enlightement, Zakynthos, June 2012)

Fosl, P. S. "Donald W. Livingston's *Philosophical Melancholy and Delirium*", *Hume Studies* Vol. XXIV, No. 2 (1998):355-366.

Gunn, Richard. "Sin, Scepticism and the Foundations of Scottish Political Theory"

(http://richard-gunn.com).

-. "Adam Smith and Friends" (http://richard-gunn.com)

-. "From Smithian Sympathy to Hegelian Revolution". Eds., H. Kapuku, M. Aydin, I. Şiriner, F. Morady and Ü. Çetin. In *Politik Iktisat ve Adam Smith.* Istanbul: Yön Yayınları 2010.

-. "Scepticism, Religion and Political Theory in the Scottish Enlightenment", (*Felsefe Gazetesi* 27 August 2013 ve http://richard-gunn.com).

Habermas, J. "Wahrheitstheorien". Ed. H. Fahrenbach. In *Wirklichkeit und Reflexion.*

Pfullingen: Neske, 1973.

-. *On the Pragmatics of Communication.* Cambridge: Polity Press, 1998.

-. *Truth and Justification.* Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2005.

Hume, D. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.* Oxford: Clarendon Press, 1963.

-. *A Treatise of Human Nature.* Oxford: Clarendon Press, 1978.

-. *Essays: Moral, Political and Literary.* Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

-. *Dialogues Concerning Natural Religion.* London: Penguin Books 1990.

Jacobi, F.H. "David Hume on Faith" (1787). In his *The Main Philosophical Writings and the Novel 'Allwill'.* Montreal: McGill-Queen's University Press, 2009.

Kettler, D. *Adam Ferguson: His Social and Political Thought.* New Brunswick: Transaction Publishers, 2005.

Lawlor, C. *From Melancholia to Prozac: A History of Depression.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

Livingston, D. W. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy.* Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Malherbe, M. "Hume and the Art of Dialogue". Eds., M.A. Stewart and J.P. Wright. In *Hume's Connexions,* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.

Miller, D. *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

Montaigne, M. *Complete Essays.* London: Penguin Books, 2003.

Mossner, E.C. *The Life of David Hume.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

Norton, D. F. *David Hume: Common-Sense Moralist, Skeptical Metaphysician.* Princeton: Princeton University Press, 1982.

-. Ed., *The Cambridge Companion to Hume.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Panofsky, E. *The Life and Art of Albrecht Durer.* Princeton: Princeton University Press, 2005.

Popkin, R.H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes.* Assen: Van Gorcum, 1960.

-. "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism". Ed.,V.C. Chappell. In *Hume.* London: Macmillan, 1968.

-. "Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time". In *Journal of the History of Ideas* Vol. 54, No. 1 (1993): 137-141

Reid, T. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Schulze G.E. "Aenesidemus" (1792). Eds., G. di Giovanni and H.S. Harris. In *Between Kant and Hegel.* Indianapolis: Hackett 2000.

Screech, M.A. *Montaigne and Melancholy.* London: Duckworth, 1983.

Sessions, W.L. "A Dialogic Interpretation of Hume's *Dialogues*". In *Hume Studies* Voll. XVll, No. 1 (1991):15-40.

Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments.* Oxford: Clarendon Press, 1976.

-. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* Indianapolis: Liberty Classics, 1981.

Wain, J. Ed., *The Journals of James Boswell 1762-1795.* London: Mandarin Paperbacks, 1992.

Wright, J.P. "Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay and Hume's Letter to a Physician". In *Hume Studies* Vol. 29, No 1. (2003):125-141

HUME ÇEVİRİLERİ

BENİM HAYATIM*

*Çeviren: Çiğdem DEMİR***

Kişinin kendinden uzun bir süre kibirsiz bahsetmesi zordur; bu nedenle sözü kısa keseceğim. Hayatımı yazma iddiasında oluşum bir kibirlilik örneği olarak görülebilir; ancak bu Hikâye, Yazılarımın Tarihinden biraz daha fazlasını içermektedir. Zira, hayatımın neredeyse büyük bir kısmı yazınsal araştırma ve uğraş yolunda harcandı. Zaten, yazılarımın çoğunun ilk başarısı kibir nesnesi olmaya pek de elverişli değil.

Jülyen takvimine göre 26 Nisan 1711'de, Edinburgh'da doğdum. Hem anne, hem de baba tarafından iyi bir aileden geliyorum: Babamın ailesi Home ya da Hume Kontu'nun bir kolundandı. Erkek kardeşimin sahibi olduğu malikâne nesiller boyunca atalarıma aitti. Annemse Adalet Yüksek Okulu Rektörü Sör David Falconer'in kızıydı: Lord Halkerton ünvanı veraset yoluyla annemin erkek kardeşine geçmiştir.

Ailem zaten çok zengin değildi ve ülke geleneklerine göre, küçük erkek kardeş olarak babadan bana kalan miras pek tabi ki çok sınırlı oldu. Çok yönlü bir kişi olarak bilinen babam, ben daha çocukken beni, abimi ve ablamı annemin sorumluluğuna bırakarak öldü. Annemin hayatta tek bir değeri vardı; her ne kadar genç ve güzel olsa da kendini tamamıyla çocuklarını büyütmeye ve eğitmeye adamıştı. Olağan eğitim sürecini başarıyla tamamladım. Çok erken bir yaşta edebiyat tutkusu beni ele geçirdi. Edebiyat tutkusu, hayatıma yön veren bir tutkuydu; muazzam bir mutluluk kaynağıydı. Hevesli yaradılışım, ağırbaşlılığım ve çabam ailemi, bana en uygun mesleğin hukuk olduğunu düşünmeye itti. Ancak, felsefe ve genel öğrenme dışındaki her şeye karşı aşılmaz bir isteksizlik duyuyordum. Voet ve Vinnius üzerine derin derin düşünmemi beğeniyle karşılıyorlardı; oysaki Cicero ve Virgil benim gizliden gizliye bir solukta okuduğum yazarlardı.

Her ne kadar, kısıtlı servetim bu tip bir hayat planına uygun olmayıp; gayretkeşliğimden ötürü sağlığım biraz bozulmuş olsa da, hayatın daha aktif bir sahnesinde yer almayı biraz olsun denememem için baştan çıkarılmış; daha doğrusu buna zorlanmıştım. 1734'te seçkin tüccarlara tavsiyelerde bulunmak üzere Bristol'a gittim; ancak birkaç ay sonra bu sahnenin bana uygun olmadığını

* David Hume'un kendi kaleme aldığı "My Own Life" adlı otobiyografisinin çevirisidir.

** İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, e-mail: attribitum@hotmail.com

anladım. Ülkede inzivaya çekilerek çalışmalarımı devam ettirme düşüncesiyle Fransa'ya gittim. Ve orada, başarılı ve istikrarlı bir şekilde takip ettiğim bu hayat planımı hazırladım. Servetimin yetersizliğinin üstesinden gelmek ve hasar almamış özgürlüğümü korumak adına yazın yeteneğimin gelişimi hariç tüm amaçları aşağı görmeye ve katı bir tutumluluk içine girmeye kesin karar verdim.

İlk Reims'da; ama çoğunlukla Anjou'da La Fleche'de inzivaya çekildiğim dönemde İnsan *Doğası Üzerine Bir İnceleme*'yi yazdım. Bu ülkede tatlılıkla geçen üç yılın ardından 1737'de Londra'ya döndüm. 1738'in sonunda İncelememi yayınladım ve hemen annem ve abimin yanına, abimin kır evine gittim. Kardeşim servetini büyütmeyi akıllıca ve başarılı bir biçimde kendisine meslek edinmişti.

Hiçbir yazınsal girişim, benim *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'mden daha az talihsiz olmamıştır. Adeta *matbaadan ölü doğmuştu.* Hiçbir saygınlığa ulaşmaması bir yana; bağnazlar arasında bir homurdanmaya bile neden olmamıştı. Ancak doğuştan neşeli ve iyimser tabiatım sayesinde bu darbenin ardından kısa sürede toparlandım ve taşrada büyük bir şevkle çalışmalarımı ilerlettim. 1742'de Edinburgh'da *Denemeler*'imin ilk bölümünü bastırdım. Yapıt olumlu karşılandı ve bu durum kısa sürede bir önceki hayal kırıklığımı unutmamı sağladı. Taşrada annem ve abimle yaşamayı sürdürdüm ve bu süre zarfında, gençliğimde çok ihmal ettiğim Yunan dilini yeniden keşfettim.

1745'te Anandale Markisi'nden bir mektup aldım. Beni onunla yaşamam için İngiltere'ye çağırıyordu. Ayrıca bu asilzadenin ailesinin ve arkadaşlarının, ruh hali ve sağlığı gerektirdiği için, onu benim bakımıma ve gözetimime bırakmaya çok hevesli olduklarını keşfettim. – Onunla on iki ay yaşadım. Bu dönemdeki işlerim küçük servetime hatırı sayılır ölçüde katkı sağladı. Sonrasında General St. Clair'den, ilkin Kanada istikametiyle başlaması planlanan; ancak Fransa kıyılarının istilasıyla son bulan seferinin kâtibi olmam için davet aldım. Bir sonraki yıl yani 1747'de General'den askeri elçiliğinin görev yerinden Viyana ya da Turin saraylarına dek ona eşlik etmem yönünde bir davet aldım. Sonrasında subay üniformamı kuşandım ve bu saraylarda generalin yaveri olarak, Sör Harry Erskine ve Kaptan Grand (şimdi artık General Grand) ile birlikte takdim edildim. Neredeyse bütün bir hayatımda yalnızca bu iki sene boyunca çalışmalarım sekteye uğramıştır. İyi arkadaşların arasında hoş bir şekilde geçirdim bu yılları. Hizmetim ve tutumluluğum bir servet yaratmamı sağlamıştı. Her ne kadar arkadaşlarım dile getirdiğimde gülme eğiliminde olsalar da, ben bunu bağımsızlık olarak nitelendiriyorum. Yaklaşık bin poundun sahibi olmuştum.

Her zaman şu düşünceyi göz önünde bulundurmuşumdur ki; *İnsan Doğası*

Üzerine İnceleme'yi yayınlarken ki başarı eksikliğim konudan çok tutumdan ileri gelmekteydi. Çok alışılagelmiş sağgörüsüz bir davranıştan dolayı suçluydum; kitabı yayınlatmakta acele etmiştim. Bu yüzden, yapıtın ilk bölümünü *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* olarak yeniden yazdım. Ben Turin'deyken yayımlandı. Bu çalışma, ilk başta *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'den biraz daha başarılı olmuştu. Ancak İtalya'dan döndüğümde, benim çalışmam tamamen görmezden gelinir ve ihmal edilirken, bütün İngiltere'yi Dr Middleton'ın *Free Enquiry* eserinin heyecanı içinde bulmanın hayal kırıklığı beni bekliyordu. Londra'da yeni bir baskısı yapılan *Ahlaki ve Siyasi Denemeler*'im de bundan daha iyi bir tepki almıştı.

Bu düş kırıklıklarının üzerimde bir etkisinin olmayışı ya da pek az oluşu, doğal ruh halimin bir gücüydü. 1749'da güneye indim. Annem ölmüştü, abimle onun kır evinde iki yıl boyunca yaşadım. Burada *Politik Söylemler* adını verdiğim *Denemeler*'imin ikinci bölümünü ve ayrıca yeni tasarladığım bilimsel eserimin diğer bir bölümü olan *Ahlâk İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*'yı oluşturdum. Bu arada kitapçım A. Millar bana önceki yayınlarımın (talihsiz *İnceleme*'m hariç hepsinin) tartışma konusu olmaya başladığını, satışlarının giderek arttığını ve yeni baskıların talep edildiğini müjdeledi. Papazlar ve piskoposlardan yılda iki-üç kez tepkiler gelmeye başladı. Dr. Warburton'ın veryansından, insanların kitaplara itibar etmeye başladığını anladım. Yine de, kimseyi cevaplamamaya kesin kararlı olmam ve çabuk parlayan bir mizacım olmaması sayesinde kendimi rahatça tüm yazınsal çekişmelerin dışında tuttum. Saygınlığımın artması, olayların olumsuz değil olumlu yanlarını her zamankinden çok görmem ve yılda on bin getiren bir toplumsal statüde doğmaktansa; bunu kazanmış olmakta daha büyük mutluluk bulan bir düşünce tarzı geliştirmem için bana cesaret verdi.

1751'de bir bilgi insanı için gerçek sahneye; taşradan şehre taşındım. 1752 yılında hayatımı sürdüreceğim Edinburgh'da, ilk baskısında başarı kazanan tek eserim, *Politik Söylemler*'im basıldı. Yurt içinde ve yurt dışında çok olumlu tepkiler aldı. *Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma* da aynı yıl Londra'da basıldı. Ve bana kalırsa, -bu konu üzerinde bir hüküm vermemem gerekir amayazılarımın arasında tarihsel, felsefi ve yazınsal açıdan kıyas kabul etmez bir üstünlüğe sahiptir. Fark edilmeden, göze çarpmadan geldi bu dünyaya.

1752 yılında Hukuk Fakültesi beni kütüphane müdürü seçti. Çok kısıtlı bir ücret sağlayan ya da neredeyse hiç sağlamayan bir memuriyetti; ama bana büyük bir kütüphanenin yetkisini vermişti. İşte o dönem bende *İngiltere Tarihi*'ni yazma planı oluştu; ancak 1700 yıllık bir hikâyeyi devam ettirme düşüncesi gözümü korkuttu. Bu yüzden, ayrılıkçı bir grubun yanlış tanıtılmaya başlandığı en belli başlı çağ olduğunu düşündüğüm; Stuart Hanedanı'nın tah-

ta çıktığı dönemle başladım. Kabul etmeliyim ki; bu eserin başarı kazanacağından umutluydum. Mevcut güce, ilgiye, yetkiye ve halka ait önyargı feryatlarına aldırış etmeyen tek tarihçi olduğumu düşünerek; konunun herkesin kapasitesine uygunluğu nedeniyle genel bir beğeni beklentisi içerisindeydim; ancak hayal kırıklığına uğradım: Sitem, tenkit ve hatta nefret saldırısına maruz kaldım. İngiliz, İskoç ve İrlandalı, Whig ve Tory, papaz ve bakan, özgür düşünceli ve dinci, vatansever ve saray mensubu herkes, I. Charles ve Strafford Kontu'nun yazgısı için çok gözyaşı dökmeye cüret etmiş bir kişiye karşı kendi menzillerinde birleştiler. Daha da incitici olan, öfkelerinin coşkusu geçtiğinde, kitabın adeta bir kayıtsızlığa gömülmesiydi. Bay Millar, bana on iki ayda kırk beş kopya sattığını söyledi. Üç krallıkta neredeyse, kitaba katlanabilen, bilgi ya da zümre yönünden kayda kimseyi duymadım. İngiltere Başpiskoposu Dr Herring ile İrlanda Başpiskoposu Dr Stone'u; tek tük istisnalar olarak kabul etmeliyim. Bu değerli piskoposlar umudumu kaybetmemem için bana ayrı ayrı haber göndermişlerdi.

İtiraf etmeliyim ki; hevesim kırılmıştı. Eğer, o sırada Fransa ile İngiltere arasında savaş patlak vermeyecek olsaydı, emekli olup Eski Krallığın bir taşrasına yerleşir, ismimi değiştirir ve asla ülkeme geri dönmezdim. Ancak hem bu plan gerçekçi değildi hem de kitabın bir sonraki cildi büyük ölçüde ilerlemişti. Cesaretimi toplayıp azimle devam etmeye karar verdim.

Bu arada, *Dinin Doğal Tarihi* ile beraber diğer küçük eserleri de Londra'da yayınlattım. Dr. Hurd'un, Warburtorian Ekolünü ayrıştıran, bağnaz bir alınganlık, küstahlık ve ağzı bozuklukla aleyhte yazdığı kitapçık dışında halkla tanışması çok sönük oldu. Başarımın kayıtsızlıkla karşılanmasındansa bu kitapçık beni biraz olsun avutmuştu.

İlk cildin düşüşünden iki sene sonra, 1756'da *Tarih*'imin II. Charles'ın ölümünden Devrim'e kadar olan bölümünü içeren ikinci cildini yayımladım. Whigler arasında bu çalışmam daha az bir hoşnutsuzluk yaratmış ve daha iyi karşılanmıştı. Yalnızca kendisi yükselmekle kalmamış, talihsiz erkek kardeşini de neşelendirmişti.

Ancak yine de deneyimlerim bana Whig Partisinin her alanda; hem yazın hem de devlet alanında bağışlayıcı olduğunu öğretti. Biraz onların anlamsız yaygaralarına baş eğmek eğilimindeydim. Daha ileri çalışma, okuma ya da düşünme beni ilk iki Stuart hükümdarlığında yüzden fazla değişiklik yapmaya itti. Bütün değişiklikleri hep Tory lehinde yaptım. Bu dönemden önceki İngiliz oluşumunu düzenli ve değişmez bir özgürlük planı olarak değerlendirmek çok anlamsızdır.

1759 yılında Tudor'un Hanedanlık Tarihi'ni yayınladım. Bu çalışmam karşısın-

daki ithamlar neredeyse ilk iki Stuart Hanedanlığı Tarihi'ne yönelik yapılanlara neredeyse eşitti. Bilhassa Elizabeth Saltanatı yüz karasıydı. Ancak toplumsal ahmaklıkların etkileri karşısında hissizleşmiştim; iki cildi bitirebilmek için Edinburgh'da rahat ve sakin inzivama çekildim. 1761'de daha erken dönem *İngiliz Tarihi*'ni halka sundum, ortalama; ama kabul edilir bir başarı sağladı.

Yayıncılar, yazılarımın maruz kaldığı çeşitli rüzgârlara ve mevsimlere karşın, yine de avans vermekteydiler; bana kitapçıların ödemiş olduğu yazar telif ücreti, İngiltere'de bilinen gelmiş geçmiş en yüksek telif rakamının çok üzerindeydi. Sadece özgür olmakla kalmamış; aynı zamanda varlıklı da olmuştum. Kendi ülkem İskoçya'da, bir daha ayağımı buradan dışarı atmamaya kararlı, köşeme çekildim. Seçkin birinden herhangi bir talep gelmemesinin ya da hiçbiriyle arkadaşlığımı ilerletmemiş olmanın verdiği memnuniyetimi koruyordum. Artık elli yaşına vardığım için, hayatımın geri kalan kısmını bu felsefi tutum içerisinde geçirmeyi düşünüyordum. 1763'te hiç tanışmadığım Hertford Kontu'ndan Paris Elçiliği'nde ona hizmet sunmam için bir davet aldım. Elçilikte yazman olarak atanma ihtimalim vardı ve bu sürede makamın işlerini görecektim. Her ne kadar çekici olsa da teklifi ilkin geri çevirdim. Hem seçkin bir kişiyle bir iletişim başlatma konusunda tereddüdüm vardı; hem de Paris'in parlak ve kibar topluluğunun, benim yaşımdaki ve karakterdeki birini can sıkıcı bulmalarından endişeliydim. Lordluğun yeniden davet etmesi üzerine kabul ettim. Bu asilzade ve sonrasında kardeşi General Conway ile kurduğum yakınlıktan, hem lütuf hem de bana faydasından ötürü memnun olmam için her türlü nedenim vardı.

Göreneklerin farklı etkilerini deneyimlememiş biri her sınıftan ve konumdan kadınların ve erkeklerin beni nasıl karşıladıklarını hayal bile edemeyecektir. Ben aşırı nezaketlerinden ötürü geri çekildikçe daha çok nezaketle karşılaşıyordum. Yine de Paris'te yaşamak benim için gerçek bir memnuniyet demekti. Bu şehirdeki duyarlı, bilinçli ve kibar arkadaşların sayısı, dünyanın her yerindekinden daha fazladır. Bir keresinde hayatımı burada geçirmeyi bile düşündüğüm oldu.

Elçiliğe yazman olarak atandım. 1765 yazında Lord Hertford İrlanda Krallık Temsilciliği'ne atandı ve beni bıraktı. Yılın sonuna doğru Richmond Dükü gelene dek elçilik görevini üstlendim. 1766 başlarında Paris'ten ayrıldım. Bir sonraki yaz, eskiden sahip olduğum kendimi felsefi inzivaya gömmek düşüncesiyle Edinburgh'a gittim. Buraya daha çok parayla değil; ama Lord Hertford'un arkadaşlığı sayesinde daha çok kazançla döndüm. Sonra onu terk ettim; ben bolluğun neler yaratabileceğini görmeyi arzuluyordum ve geçinilip gidilecek kadar gelire sahip olma deneyimini de yaşadım. Ancak, 1767'de Bay Conway'dan müsteşar olmam için davet geldi. Hem o kişinin karakteri, hem de

Lord Hertford ile olan münasebetim teklifi geri çevirmeme mani oldu. 1769'da Edinburgh'a çok zengin (yılda 1000 pound kazandığım için), sağlıklı ve her ne kadar yaşlanmış olsam da itibarım arttığı için huzurlu döndüm.

1775 Baharı'nda beklenmedik bir bağırsak rahatsızlığı beni buldu. İlk başta hiçbir belirti vermedi; ancak kendini belli edince tedavi edilemez ve ölümcül olduğunu anladım. Şimdi hızlı bir ölüme güveniyorum. Rahatsızlığımdan dolayı çok az fiziksel acı çektim. Ancak daha enteresan olanı, bedenim müthiş bir çöküşe geçmekle birlikte coşkum hiç azalmadı; o kadar ki şansım olsaydı da hayatımın yeniden yaşamak istediğim dönemini söylemem gerekseydi bu son dönemi seçme eğiliminde olurdum. Çalışmalarımda her zamanki şevkime ve arkadaşlıklarımda her zamanki neşeme sahibim. 65 yaşında, ölmek üzere ve belki elden ayaktan kesilmiş birkaç yılı daha olan bir adam olarak her ne kadar yazınsal şöhretimin en sonunda ışıltıyla parladığına dair pek çok gösterge olsa da, keyfini çıkaracak sadece birkaç senem olduğunu biliyorum. Hayattan benim şu andaki halimden daha fazla kopmak çok mümkün değil.

Tarihsel olarak kendi karakterim ile son vereyim. Ben, rahat, sosyal ve neşeli bir karakterin güdümünde ılımlı bir yaradılıştayım ya da yaradılıştaydım (artık kendimden bahsederken geçmiş ifadesini kullanmak mecburiyeti beni, duygularımı daha çok ifadeye teşvik ediyor), dostluk kurma yeteneğine sahip; ancak düşmanlıktan biraz kolay etkilenen ve bütün tutkularında son derece ölçülü bir insandım. Hakim tutkum olan yazınsal şöhret sevgim bile çok sık yaşadığım hayal kırıklıklarına karşın asla mizacımı hırçınlaştırmamıştır. Çalışkan ve okumaya düşkünlerle olduğu kadar genç ve pervasızlarla arkadaşlığım da tatmin ediciydi. Özellikle alçakgönüllü kadınların arkadaşlığından büyük keyif aldım. Karşılaştıklarımın bana karşı tutumlarından hoşnutsuz olmam için hiçbir nedenim yok. Kısacası, şöhretli ve biraz bilge çoğu erkek gibi, iftiradan şikâyet etmek için bir gerekçe bulamadım; hiçbir zaman etkilenmedim ya da iftiranın şeytani dişlerinin saldırısına uğramadım. Ve her ne kadar hem sivil hem de dini hizipleşmelere maruz kaldıysam bile, sanki alışılmış öfkeleri karşımda zararsız hale gelmişlerdi. Arkadaşlarım karakterimin ya da davranışlarımın hiçbir yönünü savunmak durumunda kalmadılar; bağnaz kimselerin, aleyhimde hikâyeler uydurup yaymaktan mutluluk duyacaklarını varsaymak mümkündür; ancak herhangi bir olasılık arz eden hiçbir durum bulamayacaklardır. Kendi cenaze konuşmamı yapmamın kendini beğenmişlik olmadığını söyleyemem ancak umuyorum ki yersiz de değildir; bu, açıkça ortaya çıkmış ve anlaşılmış bir olgudur.

18 Nisan, 1776

DEVLET YÖNETİMİNİN KÖKENİ*

*Çeviren: Nurten ÖZTANRIKULU ÖZEL***

Aile içinde doğan insan, gereksinimleri, doğal eğilimi ve alışkanlıkları sebebiyle toplumu sürdürmek zorundadır. Aynı yaratık gelişiminin ilerleyen aşamalarında, adaleti sağlamak için politik toplumu kurmakla meşgul olur; adalet olmaksızın ne barış, ne güvenlik ne de karşılıklı ilişkiler var olabilir. Bu yüzden bizler devletimizin sahip olduğu geniş aygıtların tümüne, nihayetinde, adalet dağıtımından ya da başka bir deyişle, on iki yargıcın rolünü üstlenmekten başka hiçbir amacı olmadığı gözüyle bakmalıyız. Krallar ve parlamentolar, donanmalar ve ordular, adliye ve maliye memurları, büyükelçiler, bakanlar ve kraliyet danışmanları yönetimin adaleti sağlama amacına tabidirler. Hatta görevleri kendilerini ahlaklılığı öğretmeye yönelten rahiplerin bile kurumsal olarak bu dünyada bir dereceye kadar bundan başka hiçbir yararlı amaçları olmadığı haklı olarak düşünülebilir.

Herkes toplumun devamlılığı için barış ve düzenin; barış ve düzeni sağlamak için de adaletin gerekli olduğunun farkındadır. Ancak bu güçlü ve açık gereksinimi kabul etmekle birlikte, doğamızda öyle bir irade zayıflığı ve sapkınlık vardır ki! İnsanı sadık ve kusursuz bir şekilde adalet yolunda tutmak imkânsızdır. İnsanın adaletsizliğinin toplumsal örgütlenmede yarattığı ihlalin oluşturacağı zarardan ziyade; dolandırıcılık ya da yağmacılıkla kendi çıkarlarını daha fazla arttırılmış olarak bulduğu bazı sıra dışı durumlar olabilir. Ancak insan, çok daha sıklıkla, büyük ve önemli ama uzak çıkarlarından, genellikle anlamsız ayartmalar şeklinde bile olsa hâlihazırdakinin çekiciliği tarafından da caydırılmaktadır. İnsan doğasındaki bu büyük zayıflık dermansızdır.

Bu yüzden insanlar tedavi edemedikleri şeyleri yatıştırmak için çabalamalıdırlar. Bunun için de, asıl işi, tarafsız hükümler vermek, kuralları ihlal edenleri cezalandırmak, şiddet ve dolandırıcılığı ıslah etmek ve insanları, istemeseler de, kendi gerçek ve kalıcı çıkarlarını görmeye mecbur bırakmak olan hâkimlik unvanı altında anılacak bazı kimseler tayin etmelidirler. Tek bir kelimeyle

* David Hume'un "Of The Origin Of Government" isimli denemesinin çevirisidir.

** İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., e-mail: nurtenoztanrikulu@gmail.com

ifade etmek gerekirse, İTAAT, ADALET'i desteklemek amacıyla icat edilmesi gereken yeni bir yükümlülüktür ve eşitlik düğümü insanların sadakat ve bağlılıklarıyla sıkılaştırılmalıdır.

Ancak yinede meselelere soyut bir ışık altında baktığımızda, bu ittifakın hiçbir getirisinin olmayacağı ve itaatin sahte yükümlülüğünün, doğası gereği, adaletin ilkel ve doğal yükümlülüğü kadar, insan zihninin güçsüz bir kavrayışı olduğu da düşünülebilir. Özel çıkarlar ve hâlihazırdaki cezbedici unsurlar, hem adaletin hem de itaatin üstesinden gelebilir. Her ikisi de aynı sıkıntıya eşit derecede maruz kalmaktadır. Kötü komşu olmaya eğilimli bir insan, doğru ya da yanlış anlaşılmış bu aynı dürtüler aracılığıyla, kötü bir vatandaş ya da uyruk olmaya da yönlendirilmiş olmalıdır. Buna ek olarak hâkimin kendisi de yargılamasında sıklıkla ihmalkâr, taraflı ya da adaletsiz olabilir.

Ancak deneyim, bu durumlar arasında büyük bir farklılık olduğunu kanıtlar niteliktedir. Toplumdaki düzenin, devlet yönetimi aracılığıyla daha iyi sürdürülmekte olduğunu görür ve hâkime karşı yükümlülüklerimizin insan doğasının ilkeleri tarafından, kendi vatandaşlarımıza karşı olan yükümlülüklerimize göre daha sıkı bir şekilde korunduğuna tanık oluruz. Egemenlik aşkı insanların kalbinde öylesine güçlüdür ki, pek çok kişi yönetime sadece boyun eğmekle kalmaz; aynı zamanda onun tüm tehlikelerine, zahmetlerine ve bakımına da katlanır; ve insan bu konuma bir kez ulaştığında, kişisel tutkuları tarafından sıklıkla baştan çıkarılsa bile normal durumlarda genellikle adaletin tarafsız şekilde sağlanmasına gözle görülür bir ilgi duyar. Bu ayırt edici özelliğe insanların açık veya örtük rızasıyla ulaşan ilk bireyler, daha üstün kişisel nitelikler olan ve saygı ile güveni temin eden hamaset, güç, doğruluk veya basiretle donatılmış olmalıdır: ve devlet yönetimi kurulduktan sonra da soy, rütbe ve konuma verilen önem insanlar üzerinde güçlü bir etkiye sahip olur ve hâkimin verdiği hükümleri zorla uygulatır. Hükümdar veya lider, toplumunun bozulmasına yol açan her türlü düzensizliğe karşı tepki gösterir. Tüm yandaşlarını ve doğruluğa hizmet eden tüm insanları bu düzensizliği düzeltme ve telafide kendisine yardımcı olmaya çağırır ve görevinin icrasında tüm sıradan insanlar da zaten kendisini isteyerek takip etmektedirler. Bu hizmetleri ödüllendirecek güce kısa sürede ulaşır ve toplumun gelişim sürecinde, otoritesini desteklemede doğrudan ve görünür bir çıkarı olan kendine bağlı bakanlar ile genellikle bir askeri güç de edinir. Alışkanlıklar, insan doğasının diğer ilkelerinin eksik bir şekilde temellendirdikleri şeyleri kısa sürede telafi ederek pekiştirir ve insan itaat etmeye bir kere alıştı mı, kendisinin ve atalarının sürekli yürüdüğü ve birçok zorunlu ve görünür dürtülerle mahkûm edildikleri bu yoldan ayrılmayı bir daha asla aklına getirmez.

Ancak her ne kadar insan ilişkilerinin bu gelişimi, kesin ve kaçınılmaz görüne-

bilir ve sadakatin adalete sağladığı destek insan doğasının açık ve net ilkelerine dayandırılabilse de, insanların bunları önceden keşfedebilmeleri veya işleyişlerini öngörebilmeleri beklenemez. Devlet yönetimi daha çok gelişigüzel ve kusurlu başlar. Bir insanın kalabalıklar üzerindeki ilk egemenliğinin, cesaretin ve dehanın üstünlüğünün kendini en gözle görülür şekilde dışa vurduğu, oybirliği ve ittifakın en gerekli olduğu; düzensizliğin tehlikeli etkilerinin en duyarlı şekilde hissedildiği bir savaş durumunda başlamış olması muhtemeldir. Vahşi kabileler arasında yaygın bir olay olan bu durumun uzun süre devam etmesi insanları boyun eğmeye alıştırmış olmalıdır ve kabile şefi, basiret ve hamaset kadar hakkaniyete de sahip olduğunda, barış sırasında bile tüm ihtilafların hakemi haline gelmiş ve güç ile rızanın karışımı sayesinde aşamalı şekilde kendi otoritesini kurmuştur. Nüfuzunun hissettirdiği fayda, onun en azından barışçıl ve iyi niyetli olan insanlar tarafından sevilmesini sağlamış ve eğer oğlu da aynı iyi özelliklere sahip olmuşsa, yönetim kısa zamanda olgunluğa ve mükemmelliğe ulaşmıştır. Ancak yinede yönetim, sonraki gelişim süreci hâkime bir gelir sağlayana ve yönetiminin çeşitli aygıtlarına ödüller bahşedebilmesine ve karşı koyanlar ile itaat etmeyenlere ceza verebilmesine olanak sağlayana kadar, zayıf bir durumda kalmıştır. Bu dönemden önce nüfuzunun her bir uygulaması büyük bir olasılıkla özeldi ve duruma özgü şartlara dayanıyordu. Bundan sonra ise boyun eğmek artık toplumun çoğunluğu için bir seçim meselesi değil; aksine yüksek hâkimin otoritesinin katı bir biçimde talep ettiği bir şeydi.

Tüm devlet yönetimlerinde, gizli olsun açıktan açığa olsun, OTORİTE ile ÖZGÜRLÜK arasında sürekli olarak içten içe devam eden bir mücadele vardır ve ne otorite ne de özgürlük bu yarışmada net ve kesin bir üstünlük sağlamaya muvaffak olabilmiştir. Her devlet yönetiminde özgürlüğe ilişkin büyük bir fedakârlık zorunlu bir şekilde yapılmalıdır; ancak özgürlüğü sınırlandıran otoriteler bile herhangi bir anayasa dahilinde mutlak ve kontrol edilemez olamamalı ve hatta olmamalıdır. Sultan, her bir bireyin yaşamının ve servetinin efendisidir; ancak vatandaşlarına yeni vergiler yüklemesine izin verilmeyecektir: Bir Fransız kralı istediği zaman vergiler koyabilir; ancak bireylerin yaşamlarına ve servetlerine kastetmeyi tehlikeli bir şey olarak görecektir. Ayrıca din de birçok ülkede yaygın bir şekilde çok kolay kontrol edilemeyen bir ilke olarak yer alır; ve diğer ilkeler ya da önyargılar da sivil hâkimin otoritesinde bulunan tüm güce karşı direnirler, zira diğer kanılar da, onun kendi egemenlik ünvanının dayandığı kanı kadar kökleşmiş olduklarından asla dağıtılamazlar. Genel anlamında, özgür denilen türde devlet yönetimi, gücün çeşitli üyeler arasında paylaşımına imkân tanır. Onun birleşik otoritesi herhangi bir monarşiden az olmadığı gibi, genel olarak daha da büyüktür; ancak bu yönetimin olağan seyrinin başındaki kişinin kendisi de, tüm uyruklar ve üyeler için önceden beri geçerli olan genel ve eşit yasalara göre davranmak zorundadır. Bu anlamda

özgürlük, sivil toplumun mükemmelliği olarak görülmeli; ancak bununla birlikte özgürlüğün varlığı için otoritenin zorunlu olduğu bilinmelidir. Bu ikisi arasında sık sık meydana gelen çekişmede, bu nedenlerden dolayı, özgürlüğün otoriteye meydan okuması mümkün olabilmektedir. Tabii biri çıkıp da, sivil toplumun varolması için zorunlu olan bir durumun her zaman kendini sürdürmesi gerektiğini ve insanın tembelliğinin ihmal etmeye ya da cahilliğinin görmezden gelmeye oldukça eğilimli olduğu, toplumun sadece kusursuzluğuna katkı yapan bir durumdan daha az bir kıskançlıkla korunmaya ihtiyaç duyduğunu söylemedikçe (ki bunu söylemekte de haklılık payı vardır).

TARİH ÖĞRENİMİ ÜZERİNE*

*Çeviren: Gökhan MURTEZA***

Bayan okurlarıma, başka hiçbir şeyi, hem cinsiyetlerine hem de eğitimlerine en iyi uyan bir meşgale olarak tarih öğreniminden daha ciddiyetle önermezdim, üstelik bu onların eğlendirici günlük okumalarından daha öğretici ve raflarında çoğunlukla bulunan o ciddi yapıtlardan da daha eğlencelidir. Tarihten öğrenebilecekleri diğer önemli gerçekler yanında, özellikle, huzur ve rahatlarına fazlasıyla katkı sağlayabilecek olan iki konu hakkında bilgi sahibi olmaları mümkündür; bunlardan biri, hem bizim cinsimizden hem de kendilerininkinden kişilerin, hiç de kafalarında kurmaya eğilimli oldukları kadar mükemmel yaratıklar olmadıkları ve diğeri de, sevginin erkek dünyasında hüküm süren yegâne tutku olmadığı, tam tersi açgözlülük, hırs, kibir ve diğer binlerce tutku tarafından sık sık alt edildiğidir. Cins-i latife, o aşk ve macera romanlarını sevdiren şey insanoğlunun bu iki konu açısından yanlış tasviri midir bilmiyorum; ancak onların gerçeklerden hoşlanmamalarını ve sahteliğe olan iştahlarını görmek beni üzüyor. Bir zamanlar genç güzel bir kadın tarafından beğenildiğimi ve benim de ona karşı düşkünlük gösterdiğimi hatırlıyorum, kendisine taşrada biraz eğlenebilmesi adına birkaç macera ve aşk romanı göndermeye karar vermiştim; ancak bu tarz şeyleri okumanın bana verdiği zevki ondan esirgemek adına değil de, onu bunlardaki zehirden sakınmak adına vazgeçmiştim. Bunun yerine ona, Plutharkos'un *Paralel Yaşamlar*'ını göndermiş, aynı zamanda onu, bu kitabın içinde bir nebze bile gerçeklik bulunmadığına da ikna etmiştim. Kitabı büyük bir dikkatle okumuştu, ta ki bir şekilde daha önceden isimlerini duymuş olduğu İskender ve Sezar'ın yaşamlarına gelinceye kadar; o aşamaya gelince kitabı onu kandırdığıma ilişkin pek çok sitemle birlikte bana geri vermişti.

Tabii ki, değinmiş olduğum gibi, tarihin esrarlı ve onların meraklarını cezp edecek, akılda kalıcı bir takım işlerin döndüğü bir şey olduğu temin edildiği takdirde, cins-i latifin tarihe karşı hiç de böyle bir hoşnutsuzluğu olmayacağı

* David Hume'un "Of the Study of History" başlıklı denemesinin çevirisidir.

** Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., e-mail: murtezagokhan@gmail.com

söylenebilir. Ancak ben, tarihin temeli olan gerçeğin, bu hikâyelerde hiçbir şekilde dikkate alındığını görmediğimden, bunun tarih öğrenimine yönelik bir isteğin kanıtı olduğunu da söyleyemeyeceğim. Ancak yinede, bu aynı merakın, daha doğru bir istikamete ve hem geçmişte yaşamış olanların hem de kendi çağdaşlarının hikâyelerine yönlendirilememesi için bir sebep de göremiyorum. Fulvia'nın Philander ile bir aşk ilişkisi içinde olup olmadığı Cleora'yı neden ilgilendiriyordu? Peki Cato'nun kız kardeşinin Sezar'la gizli bir ilişkisi olduğunu ve gerçekte yasak aşkının meyvesi olduğu halde, oğlu Marcus Brutus'ü kocasına kendi çocuğu olarak yutturduğunu öğrendiğinde (ki tarihçiler böyle olduğunu fısıldanıp durur) memnuniyet duymak için aynı derecede makul sebepleri yok muydu? Peki ya Messalina ya da Julia'nın aşkları da, bu şehrin son zamanlarında gerçekleşen her tür entrika kadar bahsetmeye değer değil miydi?

Bayanları böyle bir çeşit alaya alma dürtüsü de nereden çıktı bende bilemiyorum: Belki de, bir insanı gözde bir arkadaş yapan şeyin genellikle iyi niyetli alayların ve şakaların nesnesi olmasıyla benzer bir sebepten ileri gelmiştir. Zira kendimizi hoşumuza giden kişiye her türlü yolla adamaktan memnuniyet duyar ve aynı zamanda, hâlihazırda herkesin sevgisini ve takdirini kazanmış bu kişilerin bizi yanlış anlamayacaklarını varsayarız. Şimdi artık konumu daha bir ciddiyetle ele almaya başlayacağım ve tarih öğreniminin getirdiği pek çok avantaja işaret edeceğim ve onun nasıl herkese ama özellikle de hassas karakterlerinin ve eğitimdeki eksikliklerinin kendilerini ciddi çalışmalardan yoksun bıraktığı kişilere uygun olduğunu göstereceğim. Tarihin üç tür avantajı var gibi görünür; eğlendirir, anlama yetisini ilerletir ve erdemi kuvvetlendirir.

Gerçekten de, dünyanın en uzak geçmiş çağlarına taşınıp da, insan toplumunu gelişiminin başlangıç evrelerinde sanat ve bilime yönelik ilk çabalamaları içinde gözlemleyebilmek: Hükümet biçimlerinin ve karşılıklı konuşma terbiyesinin derece derece incelik kazanmasını ve insan yaşamını güzelleştiren her şeyin kendi mükemmel biçimine doğru ilerlemesini görmekten daha hoş bir eğlence olabilir mi? En mamur imparatorlukların yükselişinin, ilerlemesinin, çöküşünün ve yok oluşunun farkına varmak: Onların büyüklüklerine katkı sağlayan erdemleri ve yıkımlarına yol açan zaafları anlamak. Kısacası, tüm insan ırkının, zamanın başlangıcından itibaren, oldukları şekliyle, bir daha incelenmek üzere önümüzden geçtiklerine; gerçek renkleriyle, yani kendi zamanlarındakilerin yargılarını bulandırmış olan gizlilik maskelerinin hiç biri olmadan bize görünmelerine tanık olabilmek. Bundan daha görkemli, daha çeşitli, daha ilginç bir manzara düşlenebilir mi? Günümüzde boş zamanları tekeline almış o önemsiz meşgaleler, bundan daha tatmin edici ve dikkatimizi cezp etmeye daha uygun olabilirler mi? Böylesi yanlış zevkleri tercih etmeye eğilimli bir beğeni ne kadar da bozuktur.

Ancak tarih insan bilgisinin en faydalı bir parçası, dahası hoş bir eğlencesidir; ve genel olarak *Alimlik* dediğimiz ve yüksek itibar atfettiğimiz şeyin büyük bir kısmı da tarihsel olguları bilmekten ibarettir. Bu tür kapsamlı bir bilgi eğitimli insanların işidir; ancak her ne cinsiyete ve koşula sahip olursa olsun, Antik Yunan ve Roma tarihleri ile kendi ülkesinin tarihinden haberdar olmayan kişilerin affedilemez bir cehalet içinde olduklarını düşünüyorum. Bir kadın görgü kurallarını iyi bilebilir ve hatta kendince bir zekâ kıvraklığına bile sahip olabilir; ancak zihni yeterince bilgi ile donatılmamışsa, sohbetinin zeki ve derin düşünceli erkekler için herhangi bir eğlencesi olması imkânsızdır.

Şunu da eklemeliyim ki, tarih sadece insan bilgisinin değerli bir parçası değildir, zira pek çok diğer parçalara da kapı aralar ve pek çok bilim için de malzeme sağlar. Gerçekten de, insan yaşamının kısalığı ve bilgimizin kendi dönemimizde olup bitenlere ilişkin bile sınırlılığı düşünüldüğünde, eğer bize deneyimlerimizi tüm geçmiş zamanlara ve uzak uluslara kadar genişletme imkânı veren bu buluş olmasa, anlayış yetisi olarak her zaman çocukluk döneminde takılıp kalmamız gerekeceğini kavramalıyız; bu sayede bunları sanki kendi gözlemimize konu oluyorlarmışçasına, bilgeliğimize katkı sağlar hale getirmiş oluruz. Tarihle tanışık olan bir insanın, bir bakıma dünyanın başlangıcından beri, geçen her yüzyılda bilgi dağarcığına devamlı eklemeler yaparak yaşamış gibi olduğu söylenebilir.

Tarih aracılığıyla kazanılmış olan bu deneyimin, bizi toplumsal olaylarla tanışık kılan bu dünya üzerindeki eylemlerimizden farklı olarak, en kabasından en incesine kadar erdem duygusunda bir azalma yaratmaksızın sağladığı bir yarar söz konusudur. Doğruyu söylemek gerekirse, bu konuda tarih kadar itiraz götürmez bir çalışma alanı veya meşgale yoktur. Şairler, erdemi en çekici renklere boyayabilirler; ancak kendilerini tamamen tutkulara adamış olduklarından, çoğunlukla ahlaki zaafların savunucusu haline gelirler. Filozoflar bile kendilerini teorik düşüncelerinin inceliği içinde kaybederler ve bazılarının ahlaki ayrımların gerçekten var olduğunu yadsımaya kadar işi götürdüğünü görürüz. Ancak tarihçilerin, neredeyse istisnasız, erdemin gerçek dostları olmalarının ve her ne kadar belirli kişiler hakkındaki yargılarında yanılabilseler de, erdemi her zaman gerçekten olduğu şekliyle sunmalarının, kuramcının dikkatini çekmeye değer bir görüş olduğunu düşünüyorum. Machiavelli, yazdığı Floransa tarihinde gerçek bir erdem duygusunu keşfetmiştir. Bir *Politikacı* olarak yazdığında, genel olarak, zehirlemeyi, suikastı ve yalancı şahitliği, iktidar olmanın meşru sanatları olarak değerlendiriyordu; oysaki bir *Tarihçi* olarak, o olağanüstü anlatılarında, pek çok pasajda, ahlaki zaaflara karşı güçlü bir öfke ve erdeme ise sıcak bir onama gösteriyordu, öyle ki Horatius'un şu: *mizacını en kaba şekilde yaba ile kovsan da, sana geri gelecektir sonunda* sözünün ona ne kadar uygun olduğunu düşünmekten kendimi alamıyorum:. Tarihçilerin

erdem lehine konuşmasını anlamak zor bir şey değildir aslında. Bir iş adamı, hayata atıldığında, insanların karakterlerini dikkate almaya eğilimlidir, ancak bunu kendi var oldukları şekliyle değil de, çıkarıyla ilişkili oldukları kadarıyla yapar; böylece verdiği her yargı, tutkularının şiddeti ile çarpıtılmış olur. Filozof ise, odasında oturup karakterler ve davranışlar hakkında düşünürken, nesnelerin genel soyut görünüşleri zihnini soğuk ve hareketsiz bırakır, orada insan doğasının duyguları için yer yoktur ve o, erdem ve ahlaki zaaf arasındaki farkı pek az hisseder. Tarih, bu iki uç arasında tam ortada kalır ve nesneleri gerçek bakış açıları içine yerleştirir. Tarih yazarları da, okurları da, canlı bir kınama ve övgü duygusuna sahip olabilecek kadar karakterlerle ve olaylarla ilgilidirler; ve ayrıca, yargılarını çarpıtacak hiçbir kişisel çıkar ya da endişeleri de yoktur.

Verœ voces tum demum pectore ab imo Eliciuntur.

LUKRETIUS[1]

1 "...[Ancak o zaman] söyler insan, yüreğinde gizli kalmış sözleri...". Hume alıntısını Lukretius'un *Evrenin Yapısı* adlı eserinin 3 kitabının 57-58nci satırlarından yapmaktadır: Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çev: Tomris Uyar ve Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, 1974. Alıntının olduğu paragrafta, genel olarak Lukretius, insanın gerçek karakterinin tehlike içindeyken ortaya çıkabildiğinden bahsetmektedir. (ç.n.)

BEĞENİ VE TUTKU İNCELİĞİ ÜZERİNE*

*Çeviren: Eylem YOLSAL MURTEZA***

Bazı insanlar, kendilerini hayattaki tüm beklenmedik olaylara karşı son derece hassas kılan ve onlara her başarıda büyük bir sevinç; şansızlık ve güçlüklerle karşılaştıklarında ise derin bir keder veren belirli bir tutku inceliğine eğilimli olurlar. İyilik ve yardımlar kolaylıkla dostluklarını temin ederken, en küçük bir incinme dargınlıklarına sebep olur. Her tür onurlandırma ya da şeref payesi onları ölçüsüzce cesaretlendirir; ancak başkalarının kendilerini hor görmesine karşı da aynı derecede duyarlıdırlar. Bu tür bir karaktere sahip insanlar, şüphesiz, sakin ve ağırbaşlı mizaca sahip insanlara göre çok daha canlı hazlara ve bir o kadar keskin kederlere gark olurlar: Ancak, inanıyorum ki, her şey dengede olduğunda, bu ikinci tür [sakin ve ağırbaşlı] karakteri yansıtmayacak hiç kimse yoktur, meğerki kendi isteklerinin yegâne hâkimi olmasın. İyi ya da kötü talih, pek az kendi tasarrufumuzda olan şeylerdir: Bu tür hassas mizaçtaki bir insan, herhangi bir talihsizlikle karşılaştığında, keder ya da kızgınlık onu tamamen ele geçirir ve kendisini, mutluluğumuzun büyük kısmını oluşturan, yaşamın tüm zevklerinden mahrum bırakır. Büyük hazlar, büyük acılara göre daha seyrektirler; böylece hassas bir mizaç, acı örnekleriyle daha çok karşılaşır. Böylesi canlı tutkulara sahip kişilerin sağgörü ve ihtiyatın tüm sınırlarının ötesine taşınmaya meyilli olacaklarını ve yaşamın gidişatı içinde çoğunlukla yanlış adımlar atacaklarını söylemeye lüzum bile yoktur.

Bazı insanlarda da, bu tutku inceliğine benzeyen, gözlemlenebilir bir beğeni inceliği vardır ve bu, tıpkı diğerinin başarıya ve güçlüğe, minnete ve incinmeye karşı yarattığı benzer tür bir hassasiyeti, her çeşit güzelliğe ve biçimsizliğe karşı yaratır. Böyle bir yeteneği olan kişiye bir şiir ya da bir resim verdiğinizde, hislerinin inceliği onun, eserin her parçasından fazlasıyla etkilenmesine sebep olur; ustaca fırça darbelerini keskin bir zevk ve hoşnutluk ile algıladığı gibi, özensizlik ve absürtlüğü de nefret ve rahatsızlık ile karşılayacaktır. Kibar ve akıllıca yapılan bir sohbet onun için en büyük eğlence olabilirken, kabalık ve küstahlık ise ona en büyük ceza gibi gelecektir. Kısaca, beğeni inceliği, tutku

* David Hume'un "Of the Delicacy of Taste and Passion" başlıklı denemesinin çevirisidir.

** Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., e-mail: eylemyolsal@gmail.com

inceliğiyle aynı etkiye sahiptir: Hem mutluluğumuzun hem de ızdırabımızın alanını genişletir ve bizi, insanlığın geriye kalanının gözünden kolaylıkla kaçan acılara olduğu kadar hazlara karşı da hassas kılar.

Yinede, sanırım herkes benimle hem fikir olacaktır ki, bu benzerliklerine karşın, beğeni inceliği, ne kadar arzu edilen ve geliştirilmek istenen bir şey ise, tutku inceliği de o derece hayıflanılacak ve mümkünse düzeltilmeye çalışılacak bir şeydir. Yaşamın iyi ya da kötü tesadüfleri pek az bizim tasarrufumuzdadır; ancak okuyacağımız kitapların hangileri olacağına, hangi eğlencelere katılacağımıza ve kimlerle arkadaşlık edeceğimize biz karar veririz. Filozoflar, mutluluğu, dışsal olan şeylerden bağımsız olarak açıklayabilmek için çaba sarf etmişlerdir. Bu derece bir mükemmellik, erişilmesi imkânsız bir şeydir: Ancak her bilge kişi, mutluluğunu başlıca kendisine bağlı şeyler üzerine kurmaya çabalayacaktır: Bu da, duygu inceliği dışında bir şey aracılığıyla pek erişilebilir değildir. Bir kişi bu yeteneğe sahip olduğunda, arzularını tatmin eden şeylerden ziyade beğenisini tatmin eden şeyler aracılığıyla daha mutlu olur ve bir şiir ya da bir parça akıl yürütme ona, en pahalı lüksün verebileceğinden daha fazla haz verir.

Bu iki tür incelik arasında başlangıçta var olan bağlantı ne olursa olsun, şuna kani oldum ki, bizi tutku inceliğinden kurtarmak konusunda hiçbir şey, insanların karakterlerini, yaratıcılığın bileşenlerini ve özgür sanatların ürünlerini yargılayabilmemizi sağlayan yüksek ve rafine beğeniler geliştirmekten daha uygun değildir. Duyularımıza çarpan bu apaçık güzelliklerden az ya da çok tat alabilmek, tamamen mizacın hassasiyetinin azlığına ya da çokluğuna bağlıdır: Ancak bilimler ve özgür sanatlar açısından, ince bir beğeni, belli ölçülerde, güçlü bir duyu ile aynı şeydir ya da en azından ayrılamaz şeylermişçesine buna bağlıdır. Yaratıcı bir yapıtı doğru bir biçimde değerlendirebilmek için, dayanılacak pek çok görüş, karşılaştırılacak pek çok ayrıntı vardır ve insan doğasına ilişkin bir tür bilginin de zorunlu olması yüzünden, sağlıklı bir yargıya sahip olmayan kişi, böylesi performanslar için orta halli bir eleştirmen bile olamaz. Bu da özgür sanatlarda bir ağız tadı geliştirmek için yeni bir sebeptir. Yargımız bu alıştırma ile kuvvetlenir: Yaşam hakkında daha doğru fikirler oluştururuz: Başkalarını memnun eden ya da üzen pek çok şeyler dikkatimizi çekmek için fazlasıyla uçarı görünür: Dahası rahatsızlık verici tutku inceliği ve hassasiyetini de azar azar kaybederiz.

Ancak belki de ince sanatlar için işlenmiş bir beğenin tutkuları söndürdüğünü ve bizi, insanlığın geri kalanının büyük bir düşkünlükle peşinden koştuğu o nesnelere karşı kayıtsız hale getirdiğini söylemekle fazla ileri gitmişimdir.

Biraz daha düşününce, bunun daha ziyade hassas ve hoş tutkulara karşı duyarlılığımızı geliştirdiğini; aynı zamanda da zihni, daha kaba ve taşkın duygulanımlara karşı elverişsiz hale getirdiğini fark ediyorum.

Ingenuas didicisse fideliter artes,

Emollit mores, nec sinit esse feros.[1]

Bunun için, sanırım iki doğal sebep öngörülebilir. İlk olarak, hiçbir şey, şiirin, belagatın, müziğin ya da resmin güzelliklerinin incelenmesi kadar mizacı geliştiremez. Bunlar, insanlığın geri kalanının yabancı olduğu, mutlak bir duygu zarafeti verirler. Uyandırdıkları duygulanımlar ise yumuşak ve hassas olurlar. Zihni işin gücün telaşından çekip uzaklaştırır; derin düşünceyi besler; sükuneti teşvik eder; ve zihnin tüm doğası içinde sevgi ve dostluğa en eğilimli olanını, yani hoş bir melankoliyi yaratırlar.

İkinci olarak, beğeni inceliği, sevgi ve dostluğa elverişlidir, çünkü bizi insanlığın büyük kısmının eşliği ve muhabbeti yerine küçük bir insan grubunu seçmeye iter. Sıradan insanların, her ne kadar kendilerine güçlü duyular bahşedilmişse de, karakter ayrımı yapmada ya da hissedilmesi güç farklılıklar ve derecelendirmelerle bir insanı diğerine tercih etmede hassas olmaları nadiren rastlanacak bir durumdur. Ortalama duyarlılığa sahip herkes onları memnun edecektir: Onlarla da tıpkı başkalarıyla olduğu gibi samimiyetle keyif aldıkları konulardan ve iş meselelerinden konuşurlar; ancak konuştuklarının yerini dolduracak daha başka pek çok kişiler bulabildikleri için, yokluklarında da herhangi bir boşluk ya da ihtiyaç hissetmezler. Meşhur Fransız yazarının[2] yaptığı kinayeye başvuracak olursak, yargı bir saate benzetilebilir, en basit olanı sadece saatleri söylemek için yeterlidir; ancak en ayrıntılı olanı dakikaları ve saniyeleri bile gösterebilir ve zamanın en küçük detayını bile ayırt edebilir. Hem kitaplar hem de insanlar hakkındaki bilgisini iyi hazmetmiş olan kişi, küçük seçkin bir arkadaş grubunun eşliği dışında pek az keyif alır. Geri kalan insanların kendi eğlendiği meselelerde ne kadar eksik kaldıklarını derinden hisseder. Böylece kendi muhabbetinin dar bir çevreye sıkışıp kalması yüzünden, elbette bu ilişkilerini de daha genel ve vasat bir düzeyden daha ileri götürür. Bir içki arkadaşının neşe ve eğlencesi, onun için sağlam bir dostluğa dönüşür: Gençlik hevesleri zarif tutkular halini alır.

---

1 Hume'un Ovidius'un *Karadeniz'den Mektuplar* eserinin 2.9.47-48 pasajlarından yaptığı bu alıntının çevirisi şöyle: "Ancak özgür sanatların sadık öğrencisi olmak da insan karakterini yumuşatır ve zalimliğe geçit vermez." Publius Ovidius Naso, *Karadeniz'den Mektuplar*, çev: Çiğdem Dürüşken (Yapı Kredi Yayınları, 1999). (ç.n.)

2 Mösyö Fontenelle, *Pluralité des Mondes*. Soir. 6. [Hume'un burada bahsettiği kişi Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757)'dir. Tam ismi *Entretiens Sur La Pluralité des Mondes* olan kitabı 1686'da basılmıştır. (ç.n)]

Felsefi Düşün'e Makalelerini Gönderecek Olan Yazarlara

Felsefi Düşün'de yazılarının yayınlanmasını isteyen yazarlar, gönderecekleri makalelerine 100-250 kelime arası Türkçe ve İngilizce birer öz(et) ile konuyu tanımlayan anahtar sözcükler ekleyerek bunları iletişim bilgilerinde yer alan e-mail adresine göndermelidirler. Makaleler eğer posta yolu ile gönderilecekse, birisi yazarın kişisel bilgilerini (isim, unvan, bağlı bulunduğu kurum ve e-mail adresi) içerek diğer ikisi ise içermeyecek şekilde Word formatında hazırlanmış 3 kopya şeklinde gönderilmelidir. Değerlendirmeye alınmak üzere e-mail adresine (bilgi@felsefidusun.com) gönderilecek olan yazılar için kişisel bilgileri de içeren tek bir kopyanın gönderilen e-mail'e iliştirilmiş olması yeterlidir.

Makale Biçim ve Referans Bilgileri

Felsefi Düşün dergisine gönderilecek olan tüm yazılar, A4 kâğıdının tek yüzüne tek aralıklı, iki yana yaslı, kenarlardan (sol, sağ, üst, alt) 2,5 cm boşluk bırakılmış, paragraf başları 1 cm içerden başlayacak şekilde, Times New Roman yazı tipinde 12 punto büyüklüğünde yazılmış olmalıdırlar. Dipnotlar ve kaynakça için "**Chicago 16th A**" referans sistemi kullanılmış olmalıdırlar.

İlk kez kaynak gösterileceği zaman kitap için: Yazarın adı, soyadı, kitabın adı (italik),varsa çevirmenin adı, kaçıncı baskı olduğu belirtilmeli, ardından parantez içinde kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı belirtilmelidir. Parantezden sonra en sona, yararlanılan sayfa numarası eklenmelidir.

Örnek Kitap Dipnotu: John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 81.

Aynı eser ikinci kez kaynak gösterileceği zaman, bu kez sadece yazarın soyadı, kitabın kısa adı (italik) ve sayfa numarası belirtilmelidir.

Locke, *Deneme*, 254.

Eğer aynı eser araya başka bir eser girmeksizin ardı ardına kaynak gösteriliyorsa, bu ikinci gösterimde sadece **a.g.e** ifadesi ve sayfa numarasının kullanılması yeterli olur.

Eserin metnin sonunda yer alacak olan kaynakça içinde gösterilmesinde, yazarın soyadı, adı, kitabın adı (italik), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskının kullanıldığı, kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı ve basım yılı sırası takip edilmelidir.

Örnek Kitap Kaynakçası: Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme.* Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Makalelerde dipnot ve kaynakça gösteriminde ise aynı sıra takip ediliyor olmakla birlikte, kullanılan makalenin değil, derginin ismi italik yazılmakta ve sayfa numarasından önce virgül yerine iki nokta üst üste (:) konulmaktadır.

Örnek Makale Dipnotu: Uğur Ekren, "Alexius von Meinong ve Nesneler Teorisi", *Kutadgubilig*, sayı 17 (2012): 25.

Örnek Makale Kaynakçası: Ekren, Uğur. "Alexius von Meinong ve Nesneler Teorisi", *Kutadgubilig*, sayı 17 (2012): 25-32.

Daha detaylı bilgi için www.felsefidusun.com sitesinden Yazarlara Notlar'a bakılabilir.

Bu sayıda yer alan makaleler

Sergio CREMÀSCHI
Çeviren: Hatice Altıntaş - Analitik Etiğin Babası Kimdi? George Edward Moore'un DNA Testi

Who was the Father of Analytic Ethics? George Edward Moore's DNA test

*

Çiğdem DEMİR
Günümüz Yaşama Anlayışlarında Etkin Bir Kavram Olarak Faydacılık
ve "Genelin Mutluluğu" İlkesinin Sorunsallığı Üzerine Bir Deneme

*

Dionysis DROSOS
Çeviren: Gökhan Murteza –Özgürlüğün Vaad Edilmiş Toprakları ve "Kendiliğinden Düzen" Serabı

The Promised Land of Liberty and The Mirage of "Spontaneous Order"

*

Doğan GÖÇMEN
Thomas Hobbes'tan Adam Smith'e Adalet Kuramının Aydınlanmacı
Harekette Dünyevileştirilmesi ve Dönüştürülmesi

*

Çağlar KOÇ
Aristoteles'te Madde

*

Roberto RODRIGUEZ MILÁN
Çeviren: Gökhan Murteza – Franko Diktatörlüğü Süresince Filozof Julián Marías'ın Denemelerinde
İspanyol Aydınlanması

The Spanish Enlightenment
in the Essays of Philosopher Julián Marías during the Francoist Dictatorship

*

Enver ORMAN
Adorno'nun *MINIMA MORALIA*'yı "Sunuş"u

*

Eylem YOLSAL MURTEZA
Platon'un *Devlet*'inde *Dikaiosynē* Kavramını Kullanışı

3990000018345

15 ₺